Das

Heldenbuch

und die

Nibelungen.

Grundriß zu Vorleſungen

von

Karl Roſenkranz,

Doctor und Privatdocent der Philoſophie an der
Univerſität zu Halle.

Halle,
bei Eduard Anton.
1829.

AD
BIBL. UNIV.
MONAC.

Universitäts-
München
Bibliothek

Vorwort.

Der eigene Wunſch meiner verehrten Herrn Zuhörer iſt es, welcher zu dieſem Büchlein mir die Veranlaſſung giebt. Ihnen iſt es zunächſt gewidmet. Sie werden die Hauptmomente meines Vortrags darin wiederfinden.

Aus dieſer Rückſicht bitte ich andere Leſer dieſer kleinen Schrift, ſie beurtheilen zu wollen, indem ohne jene Beziehung auf mündliche Erörterung allerdings manche Punkte weitere Ausführung, reichere Literatur, genauere Entwickelung des hier dargelegten Zuſammenhanges mit Recht gefordert hätten. Manches iſt auch aus Mangel an literariſcher Unterſtützung vorbeigelaſſen, indem ich zum Theil an meine eigenen beſchränkten Hülfsmittel gewieſen war.

Weil die formelle Seite der Deutſchen Literatur in den Compendien — und außer ihnen giebt es ja kaum eine Geſchichte derſelben, obwohl das

Koberſteinſche jetzt eine rühmliche Ausnahme macht — aus Unbekanntſchaft mit der Sache faſt immer bedacht, dieſe aber in Schatten geſtellt zu werden pflegt, zog ich es vor, die Materie, den beſonderen Inhalt, mehr herauszuheben und in Bezug auf Büchertitel u. ſ. f. auf eben jene Compendien zu verweiſen.

Uebrigens iſt es mein Beſtreben geweſen, ſo viel die hier durch den Zweck gebotene Kürze erlaubte, mich an meine Schrift über den Titurel anzuſchließen, in deren Vorerinnerung S. 1 — 4 ich meine Anſicht von der Methode der altdeutſchen Literaturgeſchichte und S. 44 — 52 den allgemeinen Zuſammenhang der poetiſchen Richtungen des Deutſchen Mittelalters anzugeben verſucht habe. Sie liegen auch hier zu Grunde.

Halle, am 17. December 1828.

Karl Rosenkranz.

Inhaltsanzeige.

Einleitung.

1. Volksgeiſt. 2. Mythus. 3. Sage. 4. Helden der Sage. 5. Geſchichte. 6. Uebergang.

Erſter Abſchnitt.

Die Scandinaviſche Sage.

7. Einheit des Germaniſchen Volkes.
8. Religiöſe Weltvorſtellung des Scandinaviſchen Stammes in Beziehung auf die Germaniſche Sage überhaupt.
9. Die Nordiſche Geſtaltung der Deutſchen Sage.
10. Inneres Leben der Sage.
11. Aeußere Hauptmomente der Nordiſchen Sage.

Zweiter Abſchnitt.

Die Deutſche Sage.

12. Entſtehung der Deutſchen Sage in der Völkerwanderung.
13. Vergleich des Griechiſchen Epos mit dem Deutſchen.
14. Kunſt der Darſtellung im Deutſchen Epos.
15. Eintheilung der Lieder unſeres kykliſchen Epos.
16. A. Die Franken und Sigfrid.
17. B. Die Gothen und Dietrich.
    I. a. Drachenkampf.
        b. Sigenot.
        c. Ecken Ausfahrt.
    II. a. Dietrichs Ahnen und Flucht zu den Hunnen.
        b. Etzels Hofhaltung.
        c. Hildebrandslied.
        d. Alpharts Tod.
        e. Ravennaſchlacht.
18. C. Burgunder und Gothen.

  - a. Walter von Aquitanien.
  - b. Roſengartenlied.
  - c. Biterolf und Dietlieb.
  - d. Nibelungen.
  - e. Klage.
- 19. D. Sachſen und Chaudrun.
- 20. E. Kampf der Deutſchen mit dem Morgenlande.
  - a. Rother.
  - b. Otnit.
  - c. Hug- und Wolfdietrich.
- 21. Uebergang der heimiſchen Sage in eine andere Formation.

Dritter Abſchnitt.

Die Nibelungen.

- 22. Abfaſſung.
- 23. Handſchriften.
- 24. Ausgaben, Ueberſetzungen und Bearbeitungen.
- 25. Geographiſcher Schauplatz.
- 26. Anſichten und Beurtheilungen.
- 27. Entwickelung des Inhaltes des Nibelungenepos.

Schluß.

- 28. Bemerkungen über andere Anordnungen, über Metrum und allgemeine Literatur des Heldenbuchs.

Einleitung.

§. 1. Volksgeiſt.

Jedes Volk iſt im Anfange ſeiner Bildung noch die ganze unaufgeſchloſſene Fülle deſſen, was es im Verlauf der Zeit aus und als ſich ſelbſt verwirklicht. Seinen eigenthümlichen Geiſt zur Anſchauung und Vorſtellung, wie zu einer allgemein geiſtigen Wirklichkeit aus ſich herauszuringen, iſt die Arbeit ſeiner Geſchichte, in deren Geſtaltung und Vollendung die mythiſche, ſagenhafte und geſchichtliche Zeit nur Stuffen des Bewußtſeins ſind, welche das Volk über ſeinen Geiſt oder über ſich ſelbſt gewinnt.

§. 2. Mythus.

Was ein Volk ſeinem Geiſte nach an ſich iſt, das macht es ſich für ſich gegenſtändlich. Alſo, wie es das Göttliche zu ſeinem Innerſten hat, ſo iſt ihm daſſelbe eigenthümlich, oder wie es das Göttliche und Ewige vorſtellt, ſo iſt ſein Gott, nicht anders. Dieſe Vorſtellung, die es vom Göttlichen hat und welche im Grunde ſein eigener Geiſt iſt, greift deshalb auch über Alles im Volk über, oder macht das allgemeine bewegende Centrum, ſein abſolutes Intereſſe aus. Die vielfachen Formen, in welchen dieſe Vorſtellung vom Göttlichen zur Erſcheinung kommt, können unorganiſche und organiſche Gebilde, menſchliche Geſtalten u. ſ. f. ſein. Aber indem die Vorſtellung ſelbſt als die Macht der Idee dies Vielfache zu einander in Verhältniß bringt, entſteht ein innerer Zuſammenhang, der als ein Geſchehen ſich dargeſtellt, und dies iſt der Mythus. Sein Inhalt betrifft darum ewige Wahrheit, wenn ſie auch nicht die Form denkender Erkenntniß hat, wie z. B der Griechiſche Mythus vom Kampf der Titanen mit den olympiſchen Göttern, der Scandinaviſche von der Schöpfung der Welt aus dem Leibe des Rieſen Ymer, der Moſaiſche vom Verluſt des Paradieſes u. ſ. f.

§. 3. Sage.

Zwar nicht das an und für ſich Ewige ſelbſt, aber das menſchlich-Geiſtige iſt das, was in der Weiſe der Vorſtellung die Sage zum Element hat und darum zwiſchen dem ruhigen Kreiſe der Mythen und dem wandelbaren Leben der Geſchichte die Mitte ausmacht. Sie iſt nicht Allegorie, welche einen Gedanken in eine vorgeſtellte Begebenheit einbildet, wie die Vereinigung von Materie und Geiſt in der Allegorie von Eros und Pſyche, die Verwirklichung chriſtlicher Gemeinſchaft in der von einem neuen Jeruſalem Gegenſtand iſt. Eben ſo wenig iſt ſie das vom freien Spiel der Phantaſie ausgehende Mährchen, welches gerade durch ſeine ſtete Verwirklichung der Unmöglichkeit die Empfindung des Unbedingten und Wunderlichen erregt, wie Göthe's neue Meluſina und das Weſtphäliſche Mährchen vom Machandelbaum. Sondern die Sage hat es mit den weſentlichen Elementen vom ſittlichen Leben eines Volksgeiſtes zu thun. Deswegen iſt ſie entweder Stammſage, wie faſt alle bedeutenden Stämme dergleichen haben, die Schweizer z. B. über ihre Einwanderung aus Schweden, die Bretonen über die ihrige aus Troja, die Scandinavier über die ihrige aus Aſien u. ſ. f. Oder ſie iſt Sage von dem königlichen Geſchlechte, welchem die Führung und Regierung des Stammes anvertraut worden, wie die Sage von den Atriden, Labdakiden, von den Amelungen, Kerlingen u. ſ. f. Hier kann auch der Einzelne hervortreten, wie in den Sagen von den Römiſchen Königen. Zunächſt iſt es dann die Familie, welche ihre eigene Sagenwelt bildet und ſie theils in eine große auch dem Volk angehörige Perſönlichkeit zuſammennimmt, theils an einem Ort haften läßt.

§. 4. Helden der Sage.

Somit umfaßt die Sage vielfache Stuffen in ſich, wie ſie vom herrlichen Leben der Götter an ſich bis in die gemeine Wirklichkeit des gewöhnlichen Daſeins herabzieht. Aber diejenigen Helden vorzüglich werden von ihr ergriffen und geprieſen, welche die Seele des Volkes in einer thatenreichen Zeit geweſen ſind und deshalb von der einen Seite noch im Dämmerlicht der mythiſchen Sternennacht ſtehen, während von der andern Seite ſchon die Morgenſonne der Geſchichte ſie mit ihren hellen Strahlen begrüßt. Solche Heroen ſind Theſeus in Attika, Alexander im Morgenland nnd Abendland gleich ſehr gefeiert, Moſes, Artus, Alfred, Karl der Große, Hermann der Cheruſker, Theodorich der Oſtgothe Arpad der Madſchar Wladimir I. in Kiew, u. a. Noch heute ſingt Italien von Attila, von Tancred; noch heute lebt in der Deutſchen Sage Karl der Große, den ſie in den Untersberg bei Salzburg und Friedrich der Rothbart, den ſie in den Kyffhäuſer der goldenen Aue verſetzt. Solche Helden, weil ſie auch den geheimſten Sinn eines Volkes verſtanden und offenbart haben, ſind unſterblich.

§. 5. Geſchichte.

Was im Mythus und in der Sage einſeitig, dort als göttliche, hier als menſchliche That vorgeſtellt wird, das vereint ſich in der Geſchichte, welche die Idee in Raum und Zeit individualiſirt. Die Geſchichte, welche ein Volk nothwendig als ſeine That weiß, iſt deshalb tiefer, als Mythus und Sage, welche in ihr zu Grunde gehen und gegen ihre verſtändig bewußte Erinnerung nicht mehr auszuhalten vermögen. Daher kann ſich bei Völkern, die von den großen Bewegungen der Weltgeſchichte abgeſchieden ein einfaches Daſein lange Zeit wiederholen, die Sage länger erhalten, wie bei den Schotten die von Fingal, auf den Faröern die von Sigurd u. a. Dieſe Epoche des Ueberganges aus der mythiſchen Welt, der es mehr um Feſthaltung der allgemeinen charakteriſtiſchen Züge, als um genaue Bezeichnung von Namen, von richtiger Zeitbeſtimmung u. ſ. f. zu thun iſt, hat viele Werke veranlaßt, in denen die Poeſie der Sage und der documentirte Verſtand der Geſchichte durch einander ſchwanken, wie für die Gothen im Jornandes, für die Franken Hunibald's Chronicon, für die Bretonen Galfred von Monmouth, für die Schotten Hector Scotus, für die Dänen Saxo Grammaticus (in deſſen Geſchichte die erſten acht Bücher lauter alte Sagen und Lieder enthalten), für die Scandinavier überhaupt Snorro's Heimskringla.

§. v. Uebergang.

Indem nun der Mythus, die Sage und Geſchichte in der Zeit einander folgen, geht von ſelbſt hervor, daß die Sage, z. B. von Sigfrid und Dietrich, nicht für ſich allein, ſondern nur in und aus ihrem Zuſammenhang mit dem Mythus einerſeits und der Geſchichte anderſeits als deren lebendige Mitte begriffen werden kann. Daß die Sage eine beſtimmte poetiſche Form gewinnt, wie die von Sigfrid und Chriemhild im Gedicht von der Nibelungen Noth, macht ſie zwar auch zum Gegenſtand äſthetiſcher Betrachtung; aber dieſe iſt nur in ſo fern eine gründliche, als ihr die Erkenntniß des ſagenhaften Inhaltes vorangeht. Denn dieſer Inhalt und ſeine vielfach geſtaltete Ausbreitung unter den Stämmen eines Volkes z. B. des Germaniſchen, iſt der Quell, aus welchem der Dichter ſich begeiſtert und durchdrungen von dem, was ſeines Volkes Gemüth auf's Tiefſte bewegt, ſeine unvergänglichen Werke ſchafft. — Wir werden uns deshalb zuerſt die religiöſe Weltvorſtellung der Scandinavier, ſo wie die auf Sigfrid, Chriemhild u. ſ. f. ſich beziehenden Sagen derſelben kurz vergegenwärtigen. Hierauf werden wir unſern heimiſchen Sagenkreis, deſſen charakteriſtiſche Heroen, ihr Geſchick u ſ. f. in allen Zweigen des großen epiſchen Baumes zu überſchauen ſuchen und endlich Drittens die Concentration aller Sagen und typiſchen Charactere im verklärenden Spiegel des Gedichtes der Nibelungen betrachten, ſo daß wir in daſſelbe nach den durch die geſchichtliche Entwickelung vorgezeichneten Spuren gleichſam als Geweihete eintreten.

Erſter Abſchnitt.

Die Scandinaviſche Sage.

§. 7. Einheit des Germaniſchen Volkes.

Das Germaniſche Volk, welches nach dem Römiſchen das Weltherrſchende wird und iſt, ſcheidet ſich äußerlich in ſich ſelbſt in zwei Maſſen ab. Die eine von dieſen iſt die Scandinaviſche, welche wiederum ſich in den Däniſchen, Norwegiſchen und Schwediſchen, und die andere die eigentlich Deutſche, welche im Allgemeinen ſich in den Sächſiſchen (alte Sachſen, Frieſen, Angelſachſen u. ſ. f.), Fränkiſchen (Franken, Heſſen, Burgunder u. ſ. f.) und Gothiſchen (Oſt- und Weſtgothen, Longobarden, Thüringer, Baiern und Schwaben) Stamm eintheilt. Nach der Abendſeite hin verwachſen die Germanen mit Römiſchen und Celtiſchen Stämmen, woraus in ſehr verſchiedener Miſchung die Romaniſchen oder Welſchen Völker hervorgehen, nach der Morgenſeite verfließen in ſie Slaviſche Stämme, welche als Germaniſirte Slaven erſcheinen, wie die Pommern, Brandenburger, Preußen u ſ. f. Mit dieſer äußern Einheit iſt eine innere identiſch, welche in der älteſten Zeit vorzüglich in der Identität der religiöſen Weltvorſtellung erſcheint. Jedoch iſt eine beſtimmte Nachweiſung derſelben für den Deutſchen Stamm nur fragmentariſch, nicht an und für ſich möglich, weshalb in dieſer Hinſicht' die vollſtändig überlieferte Religion der Nordiſchen Völkergruppe als Quelle zu nehmen iſt.

F. J. Mone: Geſchichte des Heidenthums im nördlichen Europa. Th. II. p. 1 — 250. (Leipzig und Darmſtadt. 1823. 8.)

§. 8. Religiöſe Weltvorſtellung des Scandinaviſchen Stammes in Beziehung auf die germaniſche Sage überhaupt.

Die Religion als die einfachſte Anſchauung des geſammten Lebens enthaltend ſchließt uns zunächſt die eigenthümliche Weiſe auf, in welcher der Geiſt eines Volkes die Idee erfaßt, weshalb der Grundton ſeiner Mythen nothwendig auch in ſeine Sagen hinüberklingt und Baldurs Tod allerdings als Typus des Mordes von Sigſrid, Ragnarokur als Vorbild der Nibelungennoth genommen werden kann. Die Organiſation der Nordiſchen Götterwelt und die Entwickelung derſelben iſt im Allgemeinen folgende.

Aus dem anfänglichen grundloſen Einen, worin geſtaltlos aller Stoff zum Weltbau liegt, tritt die Entzweiung des Heißen und Kalten in den ſich entgegengeſetzten Welten von Muspelhheimer und Niſlheimer hervor, welche ſich bis zum Rieſen Ymer formirt, aus deſſen Leibe Othin das kosmiſche Univerſum bildet. Othin iſt die Einheit alles Daſeins und daher der Unvergängliche und Belebende. Neben ihm ſind zunächſt die in Asgard wohnenden Aſen, in denen Thor das Streben nach Außen, die Naturgewalt überhaupt, Balldur aber als der gute und milde, innere und äußere Schönheit vereinende, mehr das Ethiſche vorſtellt. Wie dieſe Beiden, ſtehen alle andere Aſen oder Götter in Gegenſatz zu einander mit Ausnahme des Loki, welcher das Negative überhaupt bezeichnet, ſo daß er als allem Daſein entgegengeſetzt in der Natur zerſtörend, im Geiſtigen aber als die vernichtende Liſt der Bosheit erſcheint. Wenn die Aſen Materielles und Ideelles in ſich vereinen, ſo ſind die Vanen reine Idealität, eine Vorſtellung der in ſich unendlichen und allſeitig beweglichen Phantaſie, weshalb ihnen die Götter in Vanaheim den verſtändigen Häner zum ordnenden Herrſcher geſetzt haben. Von den Vanen ſtammen die Alfen (Elfen), welche ſich in Licht- und Schwarzelfen theilen, von denen jene zarte Geiſter der Luft, dieſe der Gewäſſer ſind. — Auf der anderen Seite hat ſich auch die rohe Naturgewalt einſeitig fortgebildet, wie zunächſt in den von Ymer ſtammenden Hrymthurſen oder Reifrieſen, ſodann in den Joten oder Jetten, welche, Männer und Weiber, in Jotunheim wohnen und nicht blos von rieſiger Kraft, ſondern auch der Prophezeihung und Hexerei kundig ſind. Von ihnen ſtammen die Zwerge, welche den Aſen gegenüber, unter der Oberfläche der Erde als Erd-Stein- und Metallzwerge im Dunkeln (Myrkonheim) ſchaffend, viele künſtliche Arbeit, beſonders Schmiedewerke vollbringen. Die Menſchen aber, welche in Mitgard oder Manheim mitten in der Welt wohnen, ſind liebend von den Aſen als Mann und Weib aus einer Eſche und Erle geſchaffen, welche ſie am Ufer des Meeres fanden. Sie ſind ohne Einſeitigkeit ein Gleichbild der Aſen, ja Othin's ſelbſt und vermögen durch eigene Beſtimmung in der Mitte und Einheit ſich zu erhalten oder in die kämpfenden Gegenſätze der Welt ſich zu verlieren, ſo daß ſie ſterbend entweder in die Nacht der öden Hel, oder in Walhall zu den Göttern verſetzt werden, mit ihnen als Einheriar gegen den Weltuntergang zu ſtreiten. Das Leben der Welt ſelbſt iſt in der von der Tiefe zur Höhe gewachſenen Eſche Ygdraſill vorgeſtellt, an welcher Alles, die wurzelnagende Schlange Nidhogr, der Blätterfreſſende Hirſch, das hin und her laufende Eichhörnchen, der Urdarbrunnen, die Nornen und Mimers weiſſagendes Haupt auf die Zeit hindeutet. Loki, welcher den fürchterlichen Wolf Fenrir und die Erdumgürtende Schlange Jormungardr zum Verderben der Götter und Menſchen gezeugt hat, kommt als der Böſe nothwendig mit Balldur als dem Guten in Conflict und wird durch den blinden Aſen Höder die tückiſche Urſach ſeines Todes, welchen alle Götter ſchmerzlich beklagen und den Geliebten nicht von der Hel zurück erlangen können. Nach ſchweren Vorzeichen bricht nun die Dämmerung der Götter, Ragnarokur, an. Sie fallen ſämmtlich im Kampf mit den aus Muspellzheimer losbrechenden feindlichen Gewalten und ſtirbt die Welt in einem großen Brande. Aber dieſer Tod iſt keine Auflöſung in Nichts, ſondern Reinigung der Welt vom Böſen, welches ganz und gar vergeht. Alles Gute aber, Aſen und Einheriar, wird durch den furchtloſen Othin wiedergeboren, ſo daß ein neuer Himmel und eine neue Erde entſtehen.

Dieſes Syſtem iſt enthalten in den Liedern der ältern Edda, geſammelt von Sämund Sigfuſon, ſt. 1133. Herausgegeben 1787. und 1818. Kopenhagen 4. Eine Handausgabe Edda Saemundar hinns froda beſorgten Rask und Afzelius, Stockholm 1818. 8. Die jüngere proſaiſche Edda, welche nicht ſowohl die Glaubenslehren als nur die Göttergeſchichte darſtellt, wurde von Snorro Sturleſon erm. 1241. verfaßt. Herausg. von P. Reſenius. 1665. Havniae. 4. Ueberſetzt von J. Rüh's mit einer Einleit. Berlin. 1812. 8. Vgl. P. J. Stuhr's Abhandlungen über Nordiſche Alterthümer. Berlin, 1817. 8. S. 54 — 126. und Mone's Geſchichte des Heidenthums. Th. I. 1822. pag. 216. sqq. Ueber die Zwerge, Rieſen und Recken iſt der Anhang unſeres Heldenbuches nachzuſehen, in welchem die alte heidniſche Vorſtellung der Welt noch deutlich durchſchimmert. — Ueber das Verhältniß der Scandinaviſchen Religion zur Celtiſchen einerſeits und zur Finniſchen andererſeits, indem jene als das eine Extrem die gelehrte, dieſe als das andere die unmittelbar magiſche iſt.

§. 9. Die Nordiſche Geſtaltung der Deutſchen Sage.

Die Scandinavier haben eine Menge ihnen eigenthümlich zugehörender Sagen, deren Gegenſtand inſonderheit die Geſchichte ihrer Könige iſt, wie z. B. die Ragnar Lodbroki Quitha. Wie Sturleſon die alten Mythen in ſeiner Edda, ſo löſ'te er auch die alten epiſchen Skaldenlieder in ſeiner Weltgeſchichte proſaiſch auf. Gleich im Anfang finden wir z. B. die Ynglingaſaga. Er beruft ſich nicht nur auf das Zeugniß der alten Skalden, ſondern führt auch ſtellenweiſe die Lieder ſelbſt an. — Aus Deutſcher durch politiſchen und merkantiliſchen Verkehr vermittelten Tradition, vielleicht auch an verwandte und vorgefundene Elemente anknüpfend, ſind jenen heimiſchen Sagenkreiſen gegenüber andere entſtanden, deren Inhalt der nämliche iſt, als in unſerem Deutſchen Heldenbuch und mit demſelben öfter wörtlich zuſammentrifft. Indeſſen haben dieſe Sagen mit der Uebertragung eine Nordiſche Färbung eingeſogen. Sie ſind vorhanden a) in der Nornageſtrſaga (11 Capitel in den Kämpadatar, Herausg. v. Björner. Stockholm 1737. Fol.); b, in der Volſungaſaga (52 Capp. ebend.) und c, in der Niflunga- oder Wilkinaſaga. (382 Cap.). ed. Peringskiold. Stokholm, 1715 Fol. Die erſtere iſt eine kurze proſaiſche Auflöſung des epiſchen Theiles der alten Edda, aus welcher ſie auch viele poetiſche Stellen mittheilt. Daſſelbe, nur ausführlicher, iſt die zweite. Von dieſen alten Liedern haben die Gebrüder Grimm 1815 (Berlin. 8.) dreizehn, und v. d. Hagen (Breslau. 1814. 8.) ſechs mit Ueberſetzung und Anmerkungen herausgegeben. Schon die jüngere Edda enthält unter den Dämiſagen eine gedrängte Darſtellung dieſes Epos, bei Rühs S. 257 — 266. Die Wilkinaſaga iſt die umfaſſendſte Bearbeitung der ganzen Nordiſchen Heldenſage aus dem vierzehnten Jahrhundert Größtentheils, nach ihrem eigenen Geſtändniß, auf dem Deutſchen Heldenbuch beruhend, führt ſie nicht blos keine Eddenlieder mehr an, wie noch die vorigen, ſondern widerſpricht ihnen ſogar öfter. Dieſe drei Sagen bilden die epiſche Paralelle zu den hiſtoriſchen der Heimskringla. Ihre Darſtellung iſt einfach, plaſtiſch klar und durchaus volksmäßig.

Lodbrokar Quida, Urtext und Ueberſetzung von F. Lorenz in deſſen Geſchichte Alfreds des Großen. Hamburg. 1828. 8. S. 257 — 277. Durch Aslauga, ſeine zweite Frau, hängt dieſer berühmte Wikinger genealogiſch mit dem Volſungen Sigurd zuſammen. — Eine Ueberſetzung der Wilkina (Niflunga) und Volſungaſaga gab v. d. Hagen unter dem Titel: Nordiſche Heldenromane. 4 Bde. Breslau 1814 und 15. 8. Ueber den Deutſchen Urſprung der Wilkina (Niflunga) Saga. ſ. Altdeutſche Wälder v. den Brüdern Grimm. Caſſel. 1813. Bd. I. p. 238 — 251.

§. 10. Inneres Leben der Sage.

Wie wir ſchon in der Scandinaviſchen Götterwelt einen durchgreifenden, alle Verhältniſſe ſpannenden Dualismus erblickten, ſo erſcheint auch in der Heroiſchen der Kampf eines Gegenſatzes, deſſen Bewegung das eigene Leben der Sage iſt. Dieſer Gegenſatz iſt der des Bewußten und Nichtgewußten, welcher erſt in der Deutſchen Sage und vorzüglich in den

Nibelungen völlig gelöſ't wird. Dieſes Nichtgewußte zeigt ſich in den mythiſchen Elementen, welche, noch durchaus mit der Natürlichkeit behaftet, in die dunkle Region des Zauberiſchen hinabreichen. Dergleichen ſind vorerſt treffliche, ungewöhnlich ſtarke, auch wohl nicht blos weiſe, ſondern ſogar ſprechende *Pferde*, wie die Helden aller epiſchen Dichtungen ſie haben Sigurd z. B. das Roß Grani hat. Sodann ſind es köſtliche und unverwüſtliche, deshalb auch berühmte und oft langher durch viele Geſchlechter hinvererbte *Schwerter*, wie Gramur, Balmung, Miming, Nagelring, Roſe u ſ. f. mit denen die Helden ihre Thaten vollbringen. Aus der magiſchen Zwergenwelt treten ſtärkende *Ringe*, *Gürtel* und unſichtbar machende Helme, *Tarnkappen*, Helkäpplein geheißen, hervor. Mit den Zwergen hängt zunächſt das *Gold* zuſammen, weil ſie die Pfleger des telluriſchen Lebens ſind, wie Andvari, Alberich und Laurin. Das Gold, auch Rheinerz, Niflungenhort, oder blos Hort genannt, iſt an ſich nichts Weſentliches, daher ſein vielbeneideter Beſitz eben durch die Weiſe ſeiner Sicherung auch wieder verloren geht. Für die Zwerge tritt hier auch der *Drache*, Schlange, Wurm (Altn. Orm) ein Der ſchon im Orient und im Jaſonſchen Mythus bedeutende Drache iſt die rohe Gewalt der Natur, weshalb er in Haiden, Wäldern und einſamen Gebirgen hauſ't, wie der Orientaliſche Greif (Simurgh) Gold bewacht, ſchöne Jungfrauen raubt und mit Rieſen und Zwergen als ihm dienenden Mächten vergeſellſchaftet iſt. Immer erliegt er der bewußten und ſittlich oder religiös beſtimmten Tapferkeit der Helden Vielleicht iſt er eine Ruine, welche noch aus der alten durch das Chriſtenthum zertrümmerten Naturreligion herüberragt, ſo daß er Symbol des Winters und Sigurd Bild der ihn beſiegenden Sonne wäre. — Dieſen undurchſchaueten finſtern Mächten gegenüber ſteht das *ſittliche Bewußtſein* als Princip des eigentlich Intereſſe erregenden inneren Lebens der Sage, an welches jene Elemente nur heranſpielen und ohne welches ſie todt und albern ſein würden. Dies Bewußtſein, wiewohl ein ſittliches, iſt dennoch kein politiſches und deswegen als das unmittelbar ſittliche im Familiengeiſt wurzelnd. Derſelbe wird von der Liebe zuſammengehalten, welche ſich gegen den ſie Verletzenden als innigſter Haß herauskehrt. Wenn alſo gar ein Glied der Familie erſchlagen worden, ſo offenbart ſich die Liebe derſelben zum Gemordeten als Rache ſeines vergoſſenen Blutes, welche nur aus dem fließenden Blut des Feindes Verſöhnung trinkt, aber eben weil ſie in einem anderen Kreiſe daſſelbe Weſen, was ſie erzeugt, wiederum verletzt, unauslöſchlich in ſteter Vernichtung durch die Geſchlechter hindurchwuchert. Das Motiv zur Entzweiung, die den Mord erſt nach ſich zieht, iſt entweder das Weib, deſſen Entführung oder ſubjective Leidenſchaft den Zwiſt hervorruft, oder es iſt das Eigenthum überhaupt, was Neid, Habbegier und als Folge den Mord und deſſen verſuchte Sühnung erregt. Der große Kunſtwerth der Nibelungen beſteht vorzüglich in der Tiefe, mit welcher in ihnen der beſtimmte Geiſt aller ſittlichen Verhältniſſe erfaßt iſt.

Die berühmteſten Schwerter fertigt in den alten Sagen der Schmidt Weland, auch Wieland, Wittichs Vater. — In den Dichtungen kommen ſehr häufig Zahlen vor, welche in analogen Verhältniſſen wiederkehren, wie die Zahl zwölf in der Geſellenſchaft. Aber man muß ſich hüten, dahinter etwas „Bedeutungsvolles und Sinniges“ ſehen oder gar ahnen zu wollen. v. d. Hagen hat ſich mitunter durch Kanne zu ſolchen leeren Combinationen verleiten laſſen. S. über die Bedeutung der Nibelungen S. 113 — 137. In der Erforſchung von Sagen und Mythen ſind nicht nur die verſchiedenen Mythologien im Allgemeinen, ſondern auch deren Entwickelungsepochen als gegeneinander verſchiedene aus einander zu halten, wenn nicht bei Einem Fluß alle Flüſſe, bei Einem Fährmann alle Fährmänner, bei Einem Apfel alle Aepfel in oberflächlicher Einheit lexiconartig citirt werden ſollen. — Die Selbſtſtändigkeit der Nordiſchen Religion als unabhängig von klerikaliſcher Notiz der Griechiſch-Römiſchen Mythologie und von chriſtlichen Vorſtellungen iſt gegen Adelung, Rühs u. a. jetzt hinlänglich ſicher geſtellt. Individuen können wohl inhaltloſe Repoſitorien der Tradition ſein, ein Volksgeiſt aber iſt ſchöpferiſch.

§. 11. Aeußere Hauptmomente der Nordiſchen Sage.

Es iſt hier nicht der Ort, die Unterſchiede der Scandinaviſchen Recenſionen unſerer Sage genauer aus einander zu ſetzen, weshalb wir nur andeuten können. Die epiſchen Lieder der ältern Edda in ihrem zweiten Theil von Helde Hundingstödter, vom Tode Jaffners oder Brynhildurs Lied, Brynhildurs Weiſſagung oder Sigurdur's Lied, Brynhildurs Todesfarth, Gudruna's erſtes und zweites Lied, Atli's Tod u. ſ. f. ſind in der jüngeren Edda faſt nur im Auszug. In der Nornageſter Sage wird der Anfang mit Liedern von Gunnar und Gudruna gemacht und hierauf zu Sigurd und Brynhilde übergegangen. Zunächſt ſtimmt mit ihnen die Volſungaſaga überein, in welcher die Erzählung der Abſtammung der Volſungen von den Göttern den Eingang macht.

Die von der jüngern Edda zuſammengedrängten Hauptmomente ſind im Auszuge folgende. Die Brüder Fofner (auch Faſnir) und Reigen erſchlagen um des für ihren von Loki getödteten Bruder gegebenen Goldes willen ihren Vater Hreidmar und entzweien ſich deshalb ſelbſt miteinander. (Das Gold iſt vom Gezwerg verflucht und dieſer Fluch von Othin bekräftigt.) Reigen entflieht vor Faſner, welcher den Volſungen Sigurd Sigmundſon erzieht, ihm das Schwert Gramur ſchmiedet und zum Morde Fofners anleitet, welcher auf Gnytaheide den Schatz in Schlangengeſtalt bewacht. Sigurd erſchlägt Fofner und, ſeine verrätheriſche Abſicht erkennend, Reigen (wie in der Wilkinaſaga den Schmidt Mimer). Hierauf bemächtigt er ſich des Goldes und verlobt ſich mit der Walkyrie Brynhildur (welche ihn die Magie lehrt und mit welcher er die Aslauga zeugt). Darauf kommt er zum König Giuki, deſſen ſchwarzhaarige Söhne, Gunnar, Högni und Guttormur, ſowohl Giukingar, als Niflungar heißen. Giuki's Gemalin, Grimhildur, macht ihn durch einen Trank Brynhildurs vergeſſen, wogegen er ſich nun mit Gudrunur ihrer Tochter vermählt und für Gunnar Brynhildur erkämpft, auch in der erſten Nacht mit ihr geſchiedener Weiſe das Bett theilt. In einem Streit beider Frauen, Gudrunurs und Brynhildurs, beim Haarwaſchen, entdeckt ſich Sigurd's Größe und Brynhildur's Ueberliſtung, weshalb dieſe nun mit Gunnar und Högni den Guttormur anſtiftet, Sigurd im Schlaf zu tödten. Seinen Mörder theilt Sigurd durch das ihm nachgeworfene Schwert inmitten von einander. Aber nach dem Morde erſticht ſie ſich ſelbſt — denn ſie hatte ihn zuerſt geliebt. — Gudrunur ward hierauf an Brynhildur's Bruder, Atli, Budla's Sohn, vermählt, lud ihre Brüder zu ſich und ließ Högni und Gunnar tödten, welche vor ihrem Wegzug aus der Heimath Fofners Schatz in den Rheinſtrom verſenkt hatten. Ja ihre eigenen Söhne tödtete Gudrunur, erſchlug Atli und verbrannte die ganze Halle, in welcher die Todtenfeier der Niflungen begangen war. Hierauf wollte ſie ſich ertränken, aber die Fluthen trugen ſie in das Land des Königs Jónakur, mit welchem ſie drei Söhne, Saurli, Hamdir und Erpur zeugte. Hier erzog ſie auch ihre mit Sigurd erzeugte Tochter, die über Alles ſchöne Swanhildur, um welche der König Jormunrekur durch ſeinen Sohn Randver warb, aber argwöhniſch gemacht, ihn aufhängen ließ, weshalb er, den Trug entdeckend, Swanhildur unter die Hufe der Roſſe zerſtampfte. Gudrunur, ihre Tochter zu rächen, reizte ihre Söhne zum Tode Jormunrekurs, den ſie aber nicht vollbrachten, ſondern ſelbſt zu Tode geſteinigt wurden. (Mit dem letzteren ſtimmt Saxo Grammaticus. L. VIII. 154 — 157. ziemlich überein.)

Den Inhalt der Wilkina- oder Niflungaſaga und die wörtlich mit unſern Nibelungen übereinkommenden Stellen derſelben findet man kurz angegeben in v. d. Hagen's Einleitung zu ſeiner dritten Ausgabe des Nibelungenliedes. (Breslau. 1820.) S. XVI — XVIII. Insbeſondere iſt darin Sigurds Jugendgeſchichte weitläufig erzählt, ſo wie ſein Kampf am Rhein mit den eilf Söhnen des Königs Iſung aus Bertangenland, welchem Dietrich mit ſeinen Mannen, worunter auch Gunther und Hagene, zu Hülfe kommt.

Der letzte Nachhall der alten Sage ſind die Lieder auf den Faröerinſeln, den Eddenliedern ſich anſchließend, ferner die Altſchwediſchen und Altdäniſchen Lieder von Dietrich und ſeinen Helden, vom Zwölfkampf und von Brunhilds und Sigfrids Tod. Das Lied von Chriemhilds Verrath an ihren Brüdern, Hagene und Volker haben wir in einer dreifachen Recenſion. (S. Studien v. Daub und Creuzer: W. Grimm über die Entſtehung der altdeutſchen Poeſie. Bd. IV. 1808. 270 — 282.) Mit dieſen Liedern ſtimmt die Chronik der Inſel Hven, welche ihr Schauplatz iſt, überein. Sie iſt aus dem 15ten Jahrhundert. (S. v. d. Hagen's Anmerkungen. Frankfurt. 1824. S. 306 u. ff.)

Zweiter Abſchnitt.

Die Deutſche Sage.

§. 12. Entſtehung der Deutſchen Sage in der Völkerwanderung.

In der alten Nordiſchen Sage iſt Sigurd oder unſer Sigfrid, der Schlangentödter und der wackerſte aller Heerkönige, unſtreitig der Hauptheld. In der Wilkinaſaga tritt auch Dietrich hervor als Seele der eigentlich Deutſchen Sage. Nun finden ſich in derſelben zwar noch Anklänge der alten Religion und unleugbares Fortleben heidniſcher Vorſtellungen; allein dieſe Einheit der Geſchichten der Helden mit der der Aſen und mit Dogmen der alten Naturreligion iſt keine ſo tiefe, als wofür man ſie wohl hat ausgeben wollen, weil hier nicht mehr der Glaube als ſolcher, ſondern die freie poetiſche Geſtaltung der Sage Princip ihres Lebens ward, wenngleich eine ſolche Schöpfung, als vom Geiſt eines Volkes bewegt, keine Willkühr und Träumerei iſt, ſondern allerdings eine geiſtige Nothwendigkeit, den ergreifenden Sinn enthält. Daß die Zeit der Völkerwanderung für ein äußeres Verſtändniß der Deutſchen Sage vorzüglich zu beachten ſey, iſt gewiß, denn ſie begründete und entwickelte ganz andere Verhältniſſe, als das Germaniſche Leben in den früheren Kriegen der Cimbern und Teutonen, Helvetier, Allemannen, Katten, Bojen u. ſ. f. mit den Römern zeigt. Die Gothen, vorzüglich die Oſtgothen, Burgunder, Franken, Longobarden und in geringerem Maaße die Thüringer geben in ihrem großen Kampf mit den Hunnen einerſeits, mit den öſtlichen und weſtlichen Römern andererſeits, die objective Grundlage unſeres

Epos. Nach der Völkerwanderung ſammelte ſich nun die Erinnerung der endlich in beſtimmten Sitzen ruhiger gewordenen Völker in eine Vielheit von Sagen, welche ſich dadurch vereinfachten, daß ſie wie peripheriſche Puncte ſich um die bedeutendſten Könige und Führer der Stämme als den bleibenden Centris anlegten, wie Attila, Ermanarich, Dietrich, Odoacer, Gibech, Sigebert, Albein u ſ. f.

Die vorzüglichſte Arbeit hat in dieſer Hinſicht W. Grimm im erſten Band der Altdeutſchen Wälder geliefert unter der Aufſchrift: Zeugniſſe über die Deutſche Heldenſage. S. 195 — 323. Grimm hat dieſe Erinnerungen ſehr zweckmäßig in Perioden geordnet; die erſte bis zum neunten Jahrhundert, wo Jornandes, de rebus geticis (v. Muratori T. I.) die Hauptquelle iſt; die zweite vom neunten bis zum zwölften Jahrhundert, wo Eginhart, Theganus, Saxo Poeta und Frodoardus; die dritte vom zwölften bis ſechzehnten Jahrhundert, wo außer den Nordiſchen und heimiſch-Deutſchen Zeugniſſen die Ungariſchen Traditionen um 1358 in der Chronik von Thwroz, der ſelbſt eine ältere zur Baſis dient, Saxo Grammaticus, Conrad von Lichtenau (1230 Chronicon Urspergense p. 85), Otto von Freiſingen (L. V. c. 3) u. a; die vierte endlich vom 16ten Jahrhundert an, wo Aventin's Baieriſche Chronik, Cruſius (ſt. 1607) ſchwäbiſche Chronik u. a. angeführt werden. — Hiermit iſt A. W. Schlegel's Beurtheilung dieſer Arbeit in den Heidelberger Jahrb. 1815. S. 751 u. ff. zu vergleichen, wo Berichtigungen und Zuſätze gegeben ſind. — Die conſequenteſte und verſtändigſte Deutung der Heldenſage vom religiöſen Standpunkt aus hat Mone im zweiten Theil der Geſchichte des Heidenthums S. 273 — 330 gegeben.

§. 13. Vergleich des Griechiſchen Epos mit dem Deutſchen.

So entſtanden die verſchiedenen Sagenkreiſe des Deutſchen Volkes, welche ſich im Allgemeinen als der nördliche (Sigfrid), ſüdliche (Dietrich) und als das Zuſammentreffen beider auffaſſen laſſen. In dieſer Entſtehungsweiſe bieten ſie allerdings eine große Aehnlichkeit mit den Griechiſchen dar, für welche die Geſchichten des Doriſchen und Joniſchen Stammes und deren Miſchung im Aeoliſchen, die ſcheidenden Principe waren, die mit dem wachſenden Verkehr der Stämme in einander ebenſo, wie bei uns in den Nibelungen, verfloſſen. Und wie alle Griechen im Homeriſchen Epos ſich anerkannten, weil in ihm keines beſonderen Stammes, ſondern aller Stämme Herrlichkeit gefeiert wird, ſo kann dies auch in beſchränkterem Maaße nicht zwar von unſerem Gedicht, wie es dermalen vorliegt, wohl aber von der Sage der Nibelungen im Allgemeinen behauptet werden. Für die Griechen war der Zug nach Troja ihr Kreuzzug, in Helena die verlorene Schönheit wieder zu erobern, die Doriſche Völkerwanderung ihr nach politiſcher Verfaſſung ſtrebendes Mittelalter, der Perſerkrieg Uebergang in ihre moderne Zeit, welche in der Aufklärung des Peloponneſiſchen Krieges ſich bis auf den univerſellen Alexander vollendete. Aber in ſo verſchiedenen Zeiten lebte bei ihnen die Homeriſche Sagenwelt in gleicher Kraft als das höchſte Volksbuch und iſt ſie noch heute nicht blos bei den Neugriechen, ſondern bei allen gebildeten Völkern der klarſte Spiegel wahrhaft epiſchen Lebens und wird ſie alſo in ewig junger Gegenwart fortblühen durch alle kommenden Geſchlechter, welcher Allgemeinheit ſich das Lied der Nibelungen trotz aller liebenden Achtung nie wird erfreuen können. Die Trias des heiligen Homer, des alten Teſtamentes und des Evangeliums duldet ſie — die man wohl das Evangelium Deutſcher Tapferkeit genannt hat, nicht neben ſich. Und wenn auch die Sage von Sigfrid, deſſen Drachenkampf bald auf den heiligen Georg als auf den Patron der Reichsritterſchaft übertragen ward, hier und da noch bis jetzt unter uns fortdauert, ſo iſt dies doch nur ein vereinzeltes und kümmerliches Daſein, an deſſen Stelle der tiefere Inhalt der Geſchichte Chriſti getreten iſt.

Ueber die unnöthige Sucht, die Nibelungen vergeblich zu etwas Mehrerem, als ſie ſind, aufſpreizen zu wollen. — Ueber die Sucht der Völker, von Homeriſchen Helden abzuſtammen; die Arverner (Lucani Phars. I. 430); Clermont von Antenor erbauet; Treves; Brutus in der Engliſchen Chronik; Franko in Lützelburg; Xanthen nach dem Annoliede u. ſ. f. — Vergleichung des Achilleus mit Sigfrid (Roland), des Attila mit Priamus (Karl d. Große), des Dietrich mit Herakles (Reinold), des Hagene mit Loki, mit Odyſſeus und Ganelon, des Hildebrand mit Neſtor u. ſ. f.

§. 14. Kunſt der Darſtellung im Deutſchen Epos.

Das Deutſche Epos hat vor dem eigentlich Scandinaviſchen Sagenkreiſe, in welchem die Zauberei noch mächtig iſt, und vor dem Romaniſchen, in welchen die Beziehung auf den Glauben kirchliche Elemente und eine abſtracte Stimmung hereinbringt, den Vorzug eines ächt epiſchen Characters, indem in ſeiner Welt die Entzweiung ganzer Stämme und Völker rein erſcheint. Noch iſt keine geſchichtliche Deutlichkeit vorhanden; noch nimmt ſich das Geſchick einfach in der Rache zuſammen, welche der liebende und gekränkte *Familiengeiſt* verübt und aus welchem der ſtete Uebergang von Liebe in Leid, von Leid in Liebe zu begreifen iſt. Aber neben dieſem Princip unmittelbar geiſtiger Beſtimmung treten auch andere ſittliche Verhältniſſe mit der Ordnung des *Vaſallenthums* hervor, welche oft bis zum höchſten tragiſchen Pathos führen, wie darin z. B. die Verkennung Sigfrids durch Brunhild, der Kampf der Amelungen mit den Burgunden im letzten Sturm u. a. begründet ſind. Zuweilen ſind auch heitere Scenen auf dieſem Boden, wie z. B. Ilſan deshalb aus ſeinem Kloſter noch mit auf die Fahrt ziehen muß, weil er Dietrichs Mann iſt und von ihm nur unter ſolcher Bedingung entlaſſen worden. Von einem beſonderen *Schickſal* oder von Leitung der göttlichen Vorſehung *außer* den Handelnden, iſt keine Spur, ſondern Alles entwickelt ſich nach innerer Nothwendigkeit aus dem ſittlichen Inhalt der Verhältniſſe ſelbſt, weshalb weder von einer ſogenannten

Maſchinerie des Wunderbaren, noch von einer unbegreiflichen Härte (εἱμαρμενη) die Rede ſein kann. Es ſollte ſo ſein, ſagt die alte Dichtung und enhält ſich aller Reflexion.

Das Deutſche Epos war zunächſt als Sage vorhanden, möchte dieſelbe eine proſaiſche oder poetiſche Form haben, von welcher älteſten Geſtalt wir nur noch ein kleines durchaus alliterirendes Fragment übrig haben. — Dann folgt die Geſtalt, welche es im dreizehnten Jahrhundert durch die Schwäbiſchen Dichter empfing und ſich durch Wohllaut der Sprache, Angemeſſenheit des Ausdrucks, Reinheit des Versbaues und tiefe Auffaſſung des Inhaltes auszeichnet, wie der große Roſengarten, Alphart, Otnit, Chaudrun u. a. Aus dem vierzehnten Jahrhundert iſt Biterolf und Dietleib, im kurzen iambiſchen Metrum nachläſſig gedichtet u. a. Dieſer Abfaſſung der Sage folgt die Kaspar's von der Rön, eines gemeinen Bänkelſängers aus Münerſtatt in Franken im letzten Drittel des funfzehnten Jahrhunderts, welcher in ſeiner Umarbeitung der alten Lieder vorzüglich auf den geſchichtlichen Leib, nicht auf die Schönheit der Form ſah und deshalb vieles ausgelaſſen, zuſammengezogen und in's Schlechte verändert hat. — Auf dieſe Recenſion folgen dann mehrfach wiederholte Abdrücke des Heldenbuchs in der älteren Form, mit einer proſaiſchen Ueberſicht des ganzen Inhaltes verſehen. Um dieſe Zeit wurden die Nibelungen in der Geſchichte des gehörnten Sigfrid zum proſaiſchen Volksbuch, wo ſich ſchon plumpe Späße, wie der Kampf von Zivilles und Jolkus, einmiſchen; Hans Sachs und Jacob Ayrer erinnerten dramatiſch daran, worauf mit dem dreißigjährigen Kriege das Angedenken der Helden faſt erloſch und nun erſt wieder für freie Kunſt und Wiſſenſchaft erweckt iſt. Seine plaſtiſche Wiedergeburt in den Zeichnungen von Cornelius iſt vollendet, aber von den poetiſchen Erneuungen möchte kaum die Simrockſche gelungen zu nennen ſein.

Denn die Darſtellung des alten Epos iſt ſo ſcharf und in ihrem einfachen Ausdruck, der nicht ſelten ungelenk und kalt ſcheint, doch ſo von Gemüth durchdrungen, daß es ſchwer hält, in dieſe unſerem Leben ſo entfremdete Welt ſich zurückzubringen. Einzelnes darf man nicht pflücken wollen, auch die Phantaſie iſt hier nur im Ganzen als in Gang und Vorſtellung mit ihrer ſchlichten Bildlichkeit verwachſen und kann man ihr deswegen eine gewiſſe Farbloſigkeit nicht abſprechen. Sie machen mit dieſer Einfachheit der Form, aber Tüchtigkeit des Inhaltes, den größten Gegenſatz zu den epiſchen Gedichten des Morgenlandes.

Man kann von der Darſtellung in unſern heimiſchen Epen ſagen, was Ariſtoteles vom Homer (Ars poet 25.): Ὅμηρος δὲ — μόνος τῶν ποιητῶν οὐκ ἀγνοεῖ, ὃ δεῖ ποιεῖν αὐτόν. αὐτὸν γὰρ δεῖ τὸν ποιητὴν ἐλάχιστα λέγειν· οὐ γάρ ἐστι κατὰ ταῦτα μιμητής. οἱ μὲν οὖν ἄλλου αὐτοὶ μὲν δι' ὅλου ἀγωνίζονται, μιμοῦνται δὲ ὀλίγα καὶ ὀλιγάκις· ὁ δὲ ὀλίγα φροιμιασάμενος εὐθὺς εἰσάγει ἄνδρα ἢ γυναῖκα, ἢ ἄλλο τι, καὶ οὐδὲν ἄηθες, ἀλλ' ἔχοντα ἤθη.

§. 15. Eintheilung der Lieder unſers kykliſchen Epos.

Es ſind bisher zweierlei Eintheilungen der alten Heldenlieder verſucht worden, nach dem äußeren Unterſchied der Volksſtämme und nach dem Unterſchied des Inhaltes als Liedern der Brautfahrt, Hochzeit und des Todeskampfes, welche aber beide nicht durchgreifend ſind und zu gewaltſamen Beſtimmungen verführen. Daher ſcheint es am rathſamſten, dem innern Zuſammenhang der Geſchichten ſelbſt zu folgen und ſo eine lebendige Organiſation des ganzen Stoffes zu verſuchen. Darnach theilt er ſich in fünf Kreiſe, deren erſter den Fränkiſchen Sigfrid, der zweite den Gothiſchen Dietrich, der dritte die Kämpfe der Franken (Burgunden) mit den Gothen (Hunnen), der vierte das Sächſiſche oder Niederdeutſche Epos und der fünfte die Kämpfe des Abend- und Morgenlandes zum Inhalt hat.

§. 16. A. Die Franken und Sigfrid.

Die Fränkiſche Geſchichte iſt reich an Scenen des Verrathes und der Grauſamkeit. Die ſcheußlichen Zwiſtigkeiten der Fredegunde und Brunhilde ſind weltbekannt. Ein Meuchelmörder Fredegunde's erſtach den Auſtraſiſchen König Sigbert I. (575) im Lager von Vitry, als er mit ſeinem Bruder Chilperich in Krieg verwickelt war. Er ward in der Kirche des heiligen Medardus zu Soiſſons begraben und hat einen Lindwurm zu ſeinen Füßen — Aber eine völlige Identität iſt in ſolchen Geſchichten umſonſt zu ſuchen. Die Congruenz iſt nur im Allgemeinen, nicht im Einzelnen und daher immer nur oberflächlich. Sigfrid iſt in der Deutſchen Sage, was Sigurd in der Nordiſchen und Balldur unter den Aſen. Wie Achilleus wird er in der Blüthe ſeiner Jahre dahingerafft. Er macht den Kern unſeres Nibelungenliedes in ſeiner erſten Hälfte bis zur zwanzigſten Aventüre aus und ſchreitet durch den zweiten Theil als der finſtere Geiſt der Rache eben ſo hindurch, wie Cäſar in der Shakeſpearſchen Tragödie dieſes Namens. Seine Jugendgeſchichte iſt in den Nibelungen nur beiläufig von Hagene, V. 357 — 412 erzählt. — Dagegen macht ſie den Inhalt eines alten, volksmäßig gehaltenen Meiſtergeſanges in der Nibelungenſtrophe aus. Sigfrid iſt darin, wie in der Niflungaſage, zuerſt bei einem Schmid in der Lehre, erſchlägt den Lindwurm und wird hörnen. Hieran iſt dann offenbar nach einem andern Liede die Sage geknüpft, wie er den Rieſen Kuperan überwindet, den Drachen auf dem Drachenſtein in den Vogeſen erſchlägt, damit die ſchöne Chriemhild von demſelben befreiet und mit ihr nach Worms zu ihren Brüdern zieht. Auf dem Drachenſtein aber nimmt er den großen Schatz des Zwergkönigs Alberich, auch Eugel genannt, mit ſich fort. — Außerdem kommt Sigfrid dann in den Kämpfen der Burgunden im Roſengarten und Biterolf als der ſtete Gegenſatz Dietrichs von Bern vor.

Alter Druck des Meiſtergeſanges, wiederholt in v. d. Hagens und Primiſſers Heldenbuch Th. 2. — Späteres Zeugniß über die Sage von ihm in Freheri Origines palatinae. P. II. (ed. 1612) p. 62 sq. Praesertim vero Sigefridi, cujusdam gigantis, quem ab immani robore et duritie telis impervia, non ut Pelops ille humero fuit eburneo, sed totum corneum dixere, fama ad miraculum increbuit, qui ludis olympicis a Chrimhilde illa regia puella indictis a Theodorico Veronensi cum veteranis suis provocato, consertis manibus, multoque utrinque sanguine fuso, cadmea prope victoria inter alios depugnarit; ibidemque tandem sepultus, ceu alter quidam Hector, famosum monumento suo locum fecerit. Cujus etiam hasta, ingens pinus, ibidem ostentatur. Tam plebejis et puerilibus fabulis vera priscorum Francorum historia involuta intercidit — unde etiam domum quandam in Vangionum urbe (Wormatia) non dubiae vetustatis, vasta altitudine — gigantum domicilium etiamnum vulgo vocant etc. — Wegen der Identität der Burgunden und Franken in den alten Gedichten iſt die enge Verbindung der altburgundiſchen Geſchichte mit der Fränkiſchen als hiſtoriſcher Anlaß zu beachten. Schon Chlotwig hatte ſchwere Kämpfe mit Gundobald, deſſen Sohn Sigismund (mit Oſtgoth. Theoderichs Tochter vermählt) von den Franken gefangen und auf Befehl der Söhne Chlodwigs mit ſeiner ganzen Familie lebendig in einen Brunnen zu Coulmiers verſenkt wurde (523.) Sigismunds Bruder, Godomar, ſtellte ſich nun an die Spitze der Burgunder, erlag aber 532 den Angriffen Childeberts und Chlotars, worauf die Könige der Franken auch Könige der Burgunder wurden, und dieſe, wiewohl ihre eigenen Geſetze behaltend, ſich zur Heeresfolge und zu einem jährlichen Tribut verpflichteten.

§. 17. B. Die Gothen und Dietrich.

Viel reicher ſind wir an Sagen von Dietrich, dem Könige der Amalungen oder Oſtgothen, welcher nicht wie Sigfrid um eine ſchöne Jungfrau kämpft, auch nicht, wie er, in der Jugendblüthe von heimlichem Mord hinweggeriſſen wird, ſondern ohne jene zarte Minne — denn ſeine Heirath mit Herrat, Helke's Schweſter, iſt ziemlich nüchtern — ein langes, thatenreiches und mühſeliges Leben führt, deſſen bedeutendſte Momente Kämpfe mit Drachen und Rieſen überhaupt, ſodann der Streit mit Burgundiſchen Helden, insbeſondere mit Sigfrid und endlich der Kampf mit ſeinem treuloſen Oheim Ermanarich um ſein Erbe, das Römiſche Reich, ausmachen. Das Widerſprechende in den vielen Sagen von ihm muß man ſich nicht irren laſſen und darin den politiſchen Standpunct vom kirchlichen unterſcheiden. Nach jenem dringen noch viele hiſtoriſche Erinnerungen durch, wie er Geißel in Konſtantinopel war, wie er mit wenigen Genoſſen ganz für ſich den Sarmatenkönig Babai ſchlug, wie er ſein Volk nach Italien führte, nach Ravenna's Eroberung den Odoacher beſiegte und mit allen Germaniſchen Stämmen in engere Verbindung trat. Nach dieſem wird er als ein Arianer vom Papſt Johannes und vom Symmachus in den Vulkan der Lipariſchen Inſeln geſtürzt, muß er (auch nach dem Gedicht von Etzels Hofhaltung) bis zum jüngſten Tag mit Würmern in der Wüſte kämpfen u. ſ. f. Durchgehend aber iſt die Sage von ſeinem feurigen Zornodem.

I a, In dem Gedicht: Dietrichs Drachenkampf ſtreitet Dietrich zum erſtenmal zur Rettung von Jungfrauen mit Drachen, Rieſen und Heiden und wird von Hildebrand im Walde getrennt. Der Rieſe Wicgram nimmt ihn gefangen. Indeß nun Hildebrand die Berner zu Hülfe ruft, überwindet er den Rieſen, worauf ſie alle zur Königin Virginal fahren und das Ganze mit Turnieren und anderen Spielen ſich beſchließt. Eine verwirrte und faſt ungenießbare Verarbeitung dieſer Sage gab Kaspar von der Rön. In Dietrichs und ſeiner Geſellen Kämpfe ſehen wir ihn zum erſtenmal mit ſeinem Meiſter Hildebrand auf die Fahrt reiten. Er muß ſich, von Hildebrand getrennt, allein mit Drachen und Rieſen herumhauen und kämpft dann gegen Heiden in Gemeinſchaft eines von ihm befreiten Herzogs Reinfrid, den er ſeinem Vater wieder zuführt. Zuletzt heirathet er eine Jungfrau, bei welcher Hochzeit der alte Hildebrand allerlei ungeſchlachte Witze macht. In dieſem Gedicht iſt nur Einzelnes zu loben. Die Namen der drei Jungfrauen, Roſilia, Potrüne u. ſ f. ſind fremd. Es kommen auch Slaviſche Namen und im Feldgeſchrei ſelbſt Slaviſche Worte vor, ſo daß hier eine Verwirrung urſprünglich nicht zuſammengehöriger Sagen offenbar iſt. (Abgedruckt darnach im Heldenbuch von v. d. Hagen.)

b, In dem Gedicht vom Rieſen Sigenot reitet Dietrich allein gegen dieſen aus, wird aber von ihm überwunden und in eine Drachenhöhle geſperrt. Ein Zauberſtein ſchützt ihn vor ihren Biſſen. Hildebrand hat ſich, ſeinen Herrn zu ſuchen, aufgemacht und befreiet ihn auch endlich durch Liſt.

c, Im Gedicht Ecken Ausfahrt, welches, wie die beiden vorigen, in der zwölfreimigen Strophe von Herzog Ernſt Ton abgefaßt iſt, kommen wieder die drei bedrängten Jungfrauen vor. Sie ſind hier zu Köln am Rhein und werden von den Rieſen Ecke, Faſolt und Ebenret gehütet. Ecke verſpricht jenen, den Dietrich zu ihnen zu bringen, erliegt aber, wie Faſolt, im Kampf mit dieſem, ſo daß die Befreiung der Jungfrauen gelingt. (b u. c, ſind nach der Caspar von der Rön'ſchen Bearbeitung ebenfalls bei v. d. Hagen abgedruckt.)

d. Das Gedicht vom König Laurin, was meiſt dem

Heinrich von Oſterdingen beigelegt wird, eröffnet die Welt der Zwerge, deren König Laurin einen ſchönen den ſogenannten kleinen Roſengarten hat, welchen Dietrich mit Hildebrand, Stutfuchs, Schruthan, Wolfahrt, Wittich und Dietlieb zerſtören, worauf der Beſitzer prächtig angeritten kommt und einen Streit mit ihnen beginnt. Dietrich wird von Hildebrand erſt lange mit Hohn und Spott gereizt, bevor er mit dem Zwergkönig einen überaus heftigen Streit anfängt. Endlich vermag Laurin, nachdem er ſeinen magiſchen Ring, Gürtel und Helm verloren, welche Hildebrand aus dem Blut der Streitenden aufgerafft, nichts mehr und bringt durch Dietliebs Schweſter, die er in einen Thurm verſchloſſen hat und zu heirathen verſpricht, eine Sühne zu Stande. Sie ziehen nun alle in den Berg, wo das Zwergenvolk ſie mit Muſik und Spielen empfängt. Laurin aber verſenkt ſie hinterliſtig durch einen Trunk in Schlaf und ſperrt ſie in einen Thurm, aus dem Dietliebs Schweſter ſie befreiet, worauf ein ungeheuer Kampf entſteht worin alle Rieſen, die hier den Zwergen zu Hülfe kommen, und alle Zwerge erſchlagen werden. Nur Laurin bleibt leben, muß aber alle ſeine Schätze ausliefern, mit denen die Helden heimziehen

II. Jenen wunderſamen und abentheuerlichen Geſchichten gegenüber treten in den übrigen Gedichten von Dietrich menſchliche Verhältniſſe von großem Intereſſe hervor.

a, Im großen Gedicht von Dietrichs Ahnen und Flucht zu den Hunnen (in zweireimigen Verſen) bekriegt Ermenrich, Dietrichs Oheim (mit Diether und Dietmar Amelungs von Kerlingen Sohn), der Mörder der Harlungen, Dietrich und überwindet ihn dieſer auch in einer großen Schlacht. Aber Ermenrich nimmt Dietrichs Mannen, welche Schätze von Polen herbeiführen, in einem Ueberfall gefangen und zwingt ſo

Dietrich durch deſſen Liebe zu ſeinen mit dem Tod bedrohten Mannen zu einem Eide, ihm all ſein Eigenthum zu überlaſſen, worauf der treue König mit den Seinen erblos zum reichen und milden Etzel flieht.

Abgedruckt in v. d. Hagens Heldenbuch. Th. 2. (1822)

b, Bei Etzel erſcheint Dietrich nun ſelbſt im Verhältniß eines Vaſallen, beſonders in dem Gedicht Etzels Hofhaltung. In demſelben erfleht Frau Selde, nachdem Rüdiger es ihr abgeſchlagen, Dietrichs Hülfe gegen den wilden und rieſigen Jäger Wunderer, der ſie freſſen will. Dietrich iſt hier erſt achtzehn Jahr alt und hat noch nie geſtritten, doch überwindet er den Menſchenfreſſer und ſchlägt ihm das Haupt ab Daß die ſchöne Selde die Herzen erkennt, durch ihren Wunſch ſchon ſich überall hinverſetzen und durch ihren Segen unverwundbar machen kann, iſt auffallend allegoriſch und deutet auf ſpätere Abfaſſung.

Vgl. Sammlung für Altdeut. Literatur und Kunſt (Breslau 1812.) S. 137 — 151. Eine Bearbeitung findet ſich in v. d. Hagens Erneuung des Heldenbuchs. Th. 1.

c, Etzel ſagt dem Dietrich wirklich Hülfe zu, ſo daß derſelbe nach Italien zieht. Das eine von dieſen Gedichten iſt die rührende Sage vom Kampf des alten, lang' im Elend, d. h. im Auslande geweſenen Vaters Hildebrand mit ſeinem ihn nicht erkennenden Sohn Alebrand, den er als ein Kind zurückgelaſſen. Der alte ſiegt jedoch über den Jungen und beide fahren nun zu Frau Ute.

Dieſe ſchöne Sage haben wir 1) in einem Fragment aus dem achten Jahrh. zuerſt abgedruckt in J. G. Eccardi Commentarii de rebus Franciae Orient. Herbip. T. I. 1729 (Fol.) p. 864 ſqq. Von Reinwald mit einem Commentar im Deutſchen Muſeum. — Ferner herausg. v. den Brüdern Grimm. 1812. 4. mit einer Entwickelung aller epiſchen Beziehungen. Dieſelben: zur ferneren Erläuterung des Hildebrandliedes in den Altd. Wäldern.

Bd. II. 1815. S. 96 — 115. 2. Außerdem haben wir eine volksmäßige Behandlung der Sage, welche häufig abgedruckt worden z. B. Eschenburgs Denkmäler S. 439. ff. Wunderhorn (1806) S. 128. fg. Auch im Heldenbuch Caſpars von der Rön.

d, An dies Gedicht reihet ſich zunächſt das dem Inhalt und der Form nach gleich ſehr vortreffliche von **Alpharts Tod** in der viereimigen Stanze, worin erzählt wird, wie Alphart, Hildebrands Neffe und Wolfharts Bruder (welche alle nebſt dem ritterlichen Mönch Jlſan, dem Bruder Hildebrands, zu dem furchtbaren Geſchlecht der Wölfingen gehören), bei Verona für Dietrichs Heer gegen Ermenrich trotz aller Warnung auf die Warte zieht. Er iſt auch ſiegreich gegen die meiſten feindlichen Wartmänner und Ermenrich bietet vergebens Geld und Gut zur Rache. Endlich ermannt ſich Wittich und reitet gegen ihn, erliegt aber faſt, als Heime ihm zu Hülfe kommt und nun rechtlos beide zugleich den jungen Helden in einem langen und wüthenden Streit bekämpfen, worin er endlich erliegt und die allgemeine Trauer der Amelungen in eine heftige und ſiegreiche Schlacht gegen Ermenrich ausbricht.

Bearbeitet in v. d. Hagen Erneuung des Heldenbuchs (Berlin. 1811. 8.).

e, Der Schluß dieſes ganzen Cyklus iſt die **Ravennaſchlacht** (Schlacht von Raben), welche in einer eigenthümlichen ſechszeilichen Stanze ſehr ausführlich erzählt, wie Dietrich ſein Erbe von Ermenrich wieder zu erkämpfen verſucht. Die Burgunden treten hier ſchon auf im Gegenſatz zu Dietrich, der ſelbſt mit Günther, wie Wolfhart mit Volker von Alzei kämpft, bis der Burgundiſche König mit 32 allein noch übrigen Mannen flüchtig und auch der verrätheriſche Ribeſtein vom getreuen Eckewart erſchlagen wird. Dietrich hatte unter Jlſans Aufſicht ſeinen jungen Bruder Diether und Etzels beide Söhne, Ort und Scharpf, zu Bern gelaſſen. Die Jünglinge wagten ſich dennoch (wie Alphart) hinaus und wurden von Wittich erſchlagen, der vor dem verfolgenden Dietrich in das Meer ſpringt und von einer Meerfrau aufgenommen wird. Ermenrich, der ſehr von dem Schatz der Harlungen, die er gemordet, unterſtützt ward, flüchtet ſich mit dem tückiſchen Sibech, Heime u. a. nach Bologna und Dietrich, der nur Wenige der Seinen übrig behalten, iſt zu ohnmächtig gegen ihn, weshalb er zur Rückkehr in das Etzelland genöthigt iſt und zuerſt ſich an Rüdiger wendet. Jedoch empfängt Etzel ihn freundlich und endet das Ganze mit Helke's und ihrer Frauen Klage um die auf dem Wal Verſchiedenen.

Abgedruckt in v. d. Hagen und Primiſſer's Heldenbuch. Thl. 2 1822 (Berlin 4)

III. Die übrigen ſich auf Dietrich beziehenden Gedichte, in denen er mit den Burgunden kämpft, ſiehe im folgenden Paragraphen.

§ 18. C. Burgunder und Gothen

Der Kreis von Sagen, in welchem die ſich entgegengeſetzten Deutſchen Stämme einander begegnen, bietet vorzugsweiſe große Begebenheiten und gelungene Gemälde dar.

a, Das eine Gedicht dieſes Kreiſes iſt nicht mehr Deutſch, ſondern nur in einer Lateiniſchen Bearbeitung vorhanden, welche der dritte Ekkehard im Kloſter St Gallen, ſt 975, nach dem Muſter des Virgilius und Lucanus verfaßte Walter, ein Aquitaniſcher Prinz, iſt als Geißel bei Attila mit Hagene Altriane's Kind, welcher letztere heimlich an den Fränkiſchen Hof zurückkehrt. Walter, für den Hunnenkönig mehrere glückliche Feldzüge vollbringend, kommt in ein zärtliches Einverſtändniß mit Hildegand, welche für ihren Vater Herrich von Burgund ebenfalls als Geißel am Hunniſchen Hof lebt. (Ildico?) Er entfliehet mit ihr und nimmt viel Schätze mit ſich, wird aber im Fränkiſchen Wasgau (den öſtlichen Vogeſen) von Günther um ſeines Goldes willen angegriffen. Walter ſchlägt Alle darnieder, ſelbſt einen Biſchof Camelot und Patawrid, Hagene's Schweſterſohn. Hagene, obwohl zur Rache ſeines Blutes gereizt, denkt an die dem Walter ſonſt gelobte Treue und will nicht gegen ihn kämpfen, bis er es als der Vaſall um des Königs Ehre thun muß. Nach einer längeren Provocation und Rechtfertigung kämpft er mit ſeinem Jugendfreunde und beide verwunden ſich gegenſeitig, worauf eine Sühne zu Stande kommt, bei welcher Hildegunde ſich ſehr anmuthig benimmt. Walter kehrt nun mit ihr nach Aquitanien. Daß er in den Nibelungen (V. 7047) Walter von Spanien genannt wird, liegt darin, daß Aquitanien im Weſtgothiſchen Reich eine Provinz war.

Das Gedicht hat 1452 nicht übel gebildete Verſe und iſt beſonders in den beiden letzten Dritteln nicht ſelten wirkliche Poeſie. De prima expeditione Attilae in Gallias ac de rebus gestis Walthari Carmen Epicum Saeculi VI. ed. F. C. J. Fischer. Lipsiae 1780. 4. Daſſelbe mit einer metriſchen Ueberſetzung (1827. 8.) von Klemm. — Die ebenfalls lateiniſche in das Legendenhafte hinübergezogene Bearbeitung im Kloſter Novaleſe am Cenis im 11ten Jahrhundert findet ſich bei Muratori T. III. — Endlich findet ſich die Sage bei Sommersberg Script. rer. Siles. II. 37 — 39 in Boguphali (ſt. 1253) Chronicon Poloniae, nur daß die Entführung hier von Franken aus nach Polen hin geſchieht.

b, Im Roſengartenliede kommen die Oſtgothiſchen Helden, an deren Spitze Dietrich, mit den Fränkiſch-Burgundiſchen Recken, an deren Spitze Sigfrid, zuſammen. Chriemhild, König Gibechs Tochter, ladet nämlich die Amelungen durch einen Brief zum Turnier in ihrem wonnigen Roſengarten bei Worms (wo noch heut zu Tage die Roſenau) ein. Nach längerer Berathung ziehen dieſe ſich wirklich aus. Unterwegs nehmen ſie Hildebrand Bruder, des kühnen Wolfharts und Sigſtabs Oheim, den Mönch Ilſan aus dem Kloſter Iſenſtein mit ſich. Dieſer zwingt den Färchen Ruprecht zur Ueberfahrt über den Rhein und beginnt nun ein großer Buhurt, deſſen Anordner der alte Hildebrand iſt. Er verfährt hier, vorzüglich in Bezug auf Dietrich, der ſich anfänglich mit Sigfrid zu kämpfen ſcheuet, gerade eben ſo, wie in Laurins Roſengarten. Mehrere der Helden werden in der Hitze des Gefechtes erſchlagen, andere geſchieden. Am ſchönſten iſt der Streit Volkers mit Ilſan dargeſtellt, in welchem bei jenem das Bild des Fiedlers, wie in den Nibelungen, bei dieſem das des Predigers ironiſch feſtgehalten worden.

Die vollſtändige, an Gehalt, Compoſition und Ausdruck ausgezeichnete Bearbeitung der Sage in der vierreimigen Strophe oder der große Roſengarten iſt nach der Heidelberger und Straßburger Handſchrift abgedruckt in v. d. Hagens Heldenbuch. Th. II. — Die kürzere und gröbere Bearbeitung, der Roſengarten Caspars von der Rön, ebendort. Auch findet ſich dies Gedicht in v. d. Hagens Heldenbuch, 1811. und in allen alten Drucken des Heldenbuchs.

c, Das Gedicht von Biterolf und Dietlieb (13,503 nachläſſige kurze zweireimige Verſe) in 17 Abenteuern vereinigt in ſich die Sage vom Hildebrandsliede mit der vom Roſengarten. Biterolf von Spanien zieht nämlich allein zu Etzel und hilft ihm in vielen Kriegen. Sein Sohn Dietlieb wächſt indeſſen heran und zieht aus, den Vater zu ſuchen. Bei der Ueberfahrt über den Rhein wird er von den Burgunden ſchwer beleidigt. Die Donauſtraße entlang kommt er zu Etzel und dient ihm gegen die Preußen. In einem Gefecht kommt er mit ſeinem unerkannten Vater in Streit, welchen Rüdiger von Bechlaren ſchlichtet und ferner die Erkennung beider veranlaßt. Nach Beendigung des Krieges brechen Alle, die dem Dietlieb angethane Schmach zu rächen, nach Burgundien auf, wo denn bei Worms ein großes Turnier gehalten wird, deſſen Anordner abermals Meiſter Hildebrand iſt. Als aber Stutfuchs von Ungarn den Wolfhart entführt, kommt es zu einem wirklichen und heftigen Kampf der Recken, welcher ſich jedoch zuletzt friedlich ausgleicht, ſo daß eine feierliche Hochzeit den Schluß macht.

Abgedruckt im erſten Band von v. d. Hagens und Primiſſers Heldenbuch 1820.

d, Endlich aber verſammeln ſich die Elemente ſowohl der Sigfrids als der Dietrichs Sage im Liede der Nibelungen, welches in der mit dem höchſten Geſchick ausgebildeten vierreimigen Strophe 39 Abenteuer in 9636 Verſen enthält. Gewöhnlich ſondert man dies Gedicht in zwei Theile. Aber weil Chriemhild im zweiten nicht minder als im erſten ſich die Seele der Handlung zu ſein beweiſet, wird auch ſchon äußerlich jener Unterſchied wieder aufgehoben und Sigfrids Tod und Todtenfeier als das negative den Durchgang vermittelnde Moment erkannt. Sigfrid vermählt ſich nach längerer Bewerbung und namentlich, nachdem er dem Burgundiſchen König Gunthar die Nordiſche Brunhild von Island in liſtiger Stärke zum Weibe gewonnen, mit deſſen Schweſter Chriemhild. Dieſe entzweiet ſich ihres Mannes wegen vor der Kirche mit Brunhild, welche, im Innerſten verwundet, auf Rache gegen Sigfried ſinnt. Gunthar, Gernot und Hagen veranſtalten daher, ihr zu willfahren, eine Jagd, auf welcher Hagene im Spiel des Wettlaufs den Sigfrid meuchleriſch ermordet, worauf Chriemhild ihm eine reiche Todtenfeier hält. Nach längerer Zeit der Trauer um den Geliebten wird ſie Etzels Gattin und ladet, wie Giuki's und Grimhildurs Tochter Gudrunur, ihre Brüder zu ſich ein. Die Burgunden ziehen durch Baierland die Donau hinab nach Bechlaren und mit deſſen Markgraf Rüdiger zu Etzel. Hier beginnt nun Chriemhild den Verrath gegen die

Anverwandten und kommt es zu einem allgemeinen Kampf der Burgunden mit den Hunnen und Hunniſchen Dienſtvölkern, worin alle, auch Chriemhild, bis auf Etzel, Dietrich und Hildebrand zu Grunde gehen.

Dies Gedicht beſteht dem Stoff nach allerdings aus vielen Sagen, iſt aber keineswegs äußerlich durch einen kritiſchen Diaskeuaſten, wie der Wolfiſche Homer, aus vielen zerſtreuten Rhapſodieen zuſammengefügt. Den Abweichungen der Handſchriften zu Liebe braucht die lebendige Einheit nicht aufgeopfert zu werden. Vielmehr iſt es das gediegene Werk eines poetiſchen Gemüthes, was mit hellem und liebendem Auge den ächt menſchlichen Grund der alten Sagenwelt auf das Tiefſte durchſchauet hat. Welcher beſtimmte Dichter dies geweſen, iſt allerdings ſo gleichgültig, als bei der Ilias. Das Nibelungenlied hat die mythiſchen Elemente ziemlich von ſich abgeſtreift, ohne in ſo gemeſſener Behandlung des zauberiſch Wunderbaren es ſelbſt mit ſeinem Reiz aufgeklärter Weiſe zu verwiſchen. Eben ſo hat es keinen geiſtig bedeutenden Zug der bisher durchgegangenen Sagen außer Acht gelaſſen und die typiſchen Charaktere in ihrer höchſten Individualität erfaßt. Gegen den dramatiſchen Fortſchritt der Handlung verhalten ſich die anderen Gedichte wirklich wie Vorübungen zu einer Meiſterarbeit, ſo daß erſt die Nibelungen als das wahrhafte, auch in ſich, nicht blos relativ, große Reſultat dieſer ganzen poetiſchen Bildung zu nehmen ſind.

Ueber die Literatur des Liedes ſiehe den dritten Abſchnitt.

e, An die Nibelungen ſchließt ſich die Klage, welches im kurzen, zweireimigen Metrum verfaßte Gedicht es beſchreibt, wie die Nachricht vom Tode der Helden durch Etzels Botſchafter nach Bechlaren zu Rüdigers Wittwe Gotelind und ſeiner Tochter Dietlind, ferner zum Paſſauiſchen Biſchof Pilgerin (ſt. 991) und zuletzt nach dem Rhein hinkommt. Es iſt ein Auszug aus alten Heldenliedern und theilt mehr die Nordiſche Auffaſſung. Sehr merkwürdig iſt aber darin die weitläufig angeſtellte Reflexion über Chriemhilde. Ihren Thaten nach, meint der Dichter nämlich, ſei ſie gewiß zur Hölle zu verdammen; wenn man aber dem Quell derſelben nachſpüre und nun die große Liebe zu Sigfrid als das alleinige Princip finde, ſo könne man nicht anders, als hoffen, ſie werde doch zum Himmel begnadigt werden.

Herausg. in Chr. Mullers Sammlung altdeutscher Gedichte. 1783. Th. I. (4). Ferner in der Ausgabe der Nibelungen durch v. d. Hagen. 1810. 8. und in Lachmanns Ausgabe der Nibelungen. Berlin. 1826. 4.

§. 19. D. Sachſen und Chaudrun.

Wenn in den bisherigen Gedichten die Völkerwanderung als geſchichtliche Grundlage der mannigfaltigen Sagen ſichtbar wurde, eben weil Gothen und Franken die Führer jener Bewegung nach Südweſt und Nordweſt waren, ſo erſcheinen nun die Normannenzüge als eine ähnliche Baſis, obwohl durchaus nicht in gleich großer Bedeutung. Die Normannen, von Norwegs Küſten, vorzugsweiſe aber von den Däniſchen Inſeln ausgehend, welche eben zuſammen mit Schweden und Finnland Wikinaland heißen, drangen von Norden nach Süden und ſchifften die in die Nordſee ſtrömenden Flüſſe, Seine, Rhein, Weſel, Elbe oft weit hinauf. Ja, auch im Mittelmeer waren ſie gefürchtet. Einen mehr zuſammenhängenden Kampf führten ſie mit den Stammverwandten Angelſachſen und mit den ihnen vereinten Völkern in England und dies mag wohl auch der Boden ſein, welcher, wenn auch dunkel, dem Gedicht von der Chaudrun (Gudrun) zu Grunde liegt. Der Sächſiſche Stamm hat gar kein eigentliches Epos, in welcher Beſtimmung auch der Fränkiſche ſchon weit hinter dem Liederreichen Gothiſchen zurückſteht, wie ſich dies noch darin zu erkennen giebt, daß die Spanier einen erſiſchen Grundton auch in ihrem Drama haben, welcher den Franzoſen ſo ſehr ermangelt, daß ſie in der Tragödie immer zu andern Völkern flüchten. Das Gedicht von Chaudrun ſteht ganz einſam da. Am meiſten trifft es noch mit der in vielen Punkten analoge Züge darbietenden Geſchichte von Hornkind und Maid Rimenild, und doch nur ſehr entfernt zuſammen. Wir haben das Gedicht nur in einer einzigen Bearbeitung in der vierreimigen Strophe. Es kommt im Ausdruck, in der Kunſt der Darſtellung und in der Virtuoſität des Versbaues den Nibelungen ziemlich nahe, wiewohl es in der Tiefe der Charaktere und in der Größe der Begebenheiten ihm nachſteht. Erwähnt wird es in andern Gedichten öfter, z. B. in Biterolf und Dietlieb, im Lohengrin, im Wartburgkrieg u. a. Das ganze Gedicht hat eigentlich zwei Sagen in ſich verarbeitet. Die erſte iſt die, wie Hagene, Sigebands von Irland Sohn, mit Hilde von Indien eine Tochter Hilde zeugt. Dieſe läßt ihm Hettel von Hegelingen durch Wate, Horant und Frute (von Dänemark), welche als Kaufleute verkleidet ſind, entführen, weshalb Hagene mit einer Flotte heranzieht und es zur Schlacht kommt, die jedoch einen friedlichen Ausgang hat. Hettel erzeugt mit Hilde eine Tochter, die überaus ſchöne Chaudrun, um welche ſich Seyfried von Morlant (Morungen), Hartmuth von der Normandie und Herwig von Seeland bewerben Dem Letzteren wird ſie verlobt. Während er aber mit benachbarten Völkern in Krieg begriffen iſt, raubt ſie Hartmuth, deſſen Vater Ludwig und Mutter Gerlint ſie ſehr hart behandeln, da ſie den Sohn zu heirathen weigert. Nach achtzehn Jahren dieſer Gefangenſchaft kommen ihr Bruder Ortwein und ihr geliebter Herwig, ſie aus derſelben zu befreien. Die Burg wird liſtig erobert und dem ſchweren Kampf folgen mehrfache verſöhnende Vermählungen, unter denen die Herwigs mit Chaudrun oben anſteht. In dieſem Gedicht kommen nun eine Menge intereſſanter Züge vor, wie die Spiele, durch welche Horant und Wate den alten König ſicher machen und für ſich gewinnen; ferner die Engelerſcheinung in Vogelgeſtalt, welche der Chaudrun das Annahen ihrer Erlöſung verkündigt; das Waſchen Chaudrun's mit ihrer Freundin Hildburg am Strande des Meeres, welchem die rührende Scene des Wiederſehens folgt, u. ſ. f.

Was aber das Eigenthümliche dieſes Epos ausmacht, iſt ſein Princip, das Weib. Nicht iſt hier nämlich die Blutrache oder das Vaſallenverhältniß für ſich das Bewegende in den Handlungen, in der Geſinnung, ſondern es iſt ſchlechthin die Liebe. (Ueber Aſchenbrödel.)

Abgedruckt bei v. d. Hagen. Th. I. 1820. 32 Abenteuer. 6824 Verſe.

§. 20. E. Kampf der Deutſchen mit dem Morgenlande.

Es kann in der Geſchichte der Poeſie durchaus kein äußeres Regulativ beſtimmend ſein, ſondern allein die weitere Entwickelung des in ihr ſich bildenden Geiſtes und das Wachsthum ſeiner Welt vermag ſie fortzuführen. Im Heldenbuch wird nun freilich Dietrich von Bern ſeiner Abkunft nach von Dietmar, dieſer von Amelung, dieſer von Wolfdietrich, dieſer von Hugdietrich u ſ. f. bis zum König Anczius (Anzrus) hinauf abgeleitet und müßten ſonach Otnit, Hug- und Wolfdietrich oben an ſtehen. Allein in ſolcher Stellung wird das Verhältniß gar nicht beachtet, was die Poeſie zur Sage hat. In der epiſchen Dichtung iſt die Sage des Volkes allerdings der erſte Keim, allein, wenn auch von ihm getragen, bricht ſie doch ſelbſt erſt in der ſchön geſtalteten Blüthe der freien Dichtung hervor. Es iſt bisher zu zeigen verſucht worden, wie die Blutrache in Verbindung mit anderen mehr äußeren Motiven das erſte, das Lehensverhältniß des Herrn und ſeiner Mannen das zweite Princip war. Das dritte war dann die freie Neigung und Liebe zum Weibe. Nun läßt die Poeſie keineswegs die früheren Elemente zurück, ſondern, ſie nicht neben einander beſtehen laſſend, hebt ſie dieſelben immerfort in ſich zu reicherem Leben auf, wie ſchon die Vereinigung der Fränkiſchen und Gothiſchen Sage im Nibelungenliede gezeigt worden. Ein wirklicher Fortgang iſt alſo in der Poeſie da vorhanden, wo neue Elemente in ihr erſcheinen. Ein ſolches Moment macht aber der in den Sagen und Dichtungen des Mittelalters im zwölften und dreizehnten Jahrhundert durchgreifende Orient aus, deſſen Erſcheinung im Abendländiſchen Bewußtſein vorzüglich durch die Kreuzzüge vermittelt war, welche ſeine wunderbare Natur, ſeine eigenthümlichen Sitten, ſeine Pracht, ſeine bunten Völkerſchaften, ſeine groſſen geſchichtlichen Erinnerungen demſelben näher brachten. In den bisher betrachteten Gedichten zeigt ſich weiter keine Erwähnung des Morgenlandes, als inſofern Kleidungen beſchrieben werden, welche aus Orientaliſchen Stoffen, Zeugen, Steinen, Metallen, Perlen u. ſ. f. verfertigt ſind, wie denn grüner Achmardi, Zeuge von Agazeuch und Zazamanch, arabiſches Gold, Karfunkel von Indien u. dgl. überall vorkommen. Aber eine Entgegenſetzung des Orients und Occidents mußte ſich erſt in den Kämpfen der Byzantiner, Weſtgothen und Franken mit den Arabern, der Deutſchen mit denſelben und mit den Magyaren unter den Ottonen geſchichtlich entwickeln, bevor dieſelbe auch in die Poeſie eintreten konnte. Mit den Kreuzzügen bildete ſie ſich ganz allgemein in dieſem Charakter und beſtimmte jener Gegenſatz gegen das Heidniſche ſich überhaupt zu dem gegen die ungläubigen Saracenen, welche nun Rieſen, Zwerge und Zauberer mit ſich führen. Die kirchliche

Tendenz in vielen dieſer Gedichte iſt unverkennbar und drang oft umbildend in die alte Sage ein. Erſt mit dieſer engeren Beziehung auf den Glauben, auf die Wunder des heiligen Morgenlandes und auf das Weib erwacht in der Deutſchen Poeſie, die bis dahin eine ſtrengere, mehr Nordiſche Phantaſie bewährt, das Romantiſche in der Bedeutung, wie wir noch jetzt dies Wort zu nehmen gewohnt ſind und machen ſomit die Gedichte, in welchen dieſe Gegenſätze ſich aufthun, den Uebergang in die mehr von Außen aufgenommene romantiſche Poeſie, in welcher ſie ſich dann mehr vereinzelt darſtellen, wie das Politiſche mehr im Karolingiſchen, das Abenteuerliche und Phantaſtiſche mehr im Arturiſchen, das Hierarchiſche und die ſich daran knüpfende Contemplation mehr in den Gedichten vom Gral u. ſ. f. erſcheint.

a, Das älteſte Gedicht dieſes Kreiſes iſt wohl das vom König Rother, welches im äußeren Gange vielfältig mit Chaudrun übereinſtimmt und das Weib durchaus zum Princip hat, mit welchem das andere Princip der Lehenstreue hier auf das Innigſte verſchlungen iſt. Rother, der vielleicht eine Erinnerung an den Lombardiſchen König Rotharis, läßt um die ſchöne Tochter des Byzantiſchen Kaiſers, Helena, werben. Allein die Werbung wird abgewieſen und ſeine treuen Mannen, des alten Berchtungs von Meran Söhne, werden alle zwölf eingekerkert. Als Rother dies erfährt, ſitzt er drei Tage und drei Nächte vor Schmerz ſtumm auf einem Stein, verkleidet ſich dann als Kaufmann, nimmt den Namen Dietrich an, wie der mit ihm identiſche Oſantrix in der Wilkinaſage den Namen Friedrich, ruft ſeine Rieſen Aſprian, Widolt (Mittumſtange), Nordian u. a. herbei, und fährt nach Konſtantinopel mit dem Vorgeben, von Rother vertrieben zu ſein. Dem Kaiſer macht er ſich ſehr beliebt. Er iſt freigebig und in ſeiner Ironie auf die Byzantiniſche Zärtlichkeit und Weichheit ſchonend. Für den Kaiſer Konſtantin gewinnt er den Sieg gegen den Baruch Ymelot von Babylonien, wobei auch Jeruſalem vorkommt, und entführt ihm hierauf ſeine Tochter durch liſtige Verlockung auf das Schiff. Allein der Kaiſer läßt ſie ihm von Bari in Italien wieder durch Liſt eines Spielmannes entführen. Nun zieht Rother wieder nach Griechenland und legt ſeine Mannen bei Byzanz in einen Wald zum Hinterhalt. Er ſelbſt ſchleicht ſich — wie Hornkind, wie Reinhold von Montalban mit ſeinen Brüdern u. a. — als Bettler in die kaiſerliche Burg, giebt ſich der Helena zu erkennen, ſoll aber, auch erkannt, gehenkt werden. Schon — wie Morolf bei Salomo — unter dem Galgen ſtehend, giebt er ſeinen Leuten ein Zeichen mit dem Horn, worauf dieſe vorbrechen, ihn befreien und mit ihm das kaiſerliche Heer ſchlagen. Die Folge iſt eine Sühne und die Heimführung Helena's, mit welcher er dann den Pipin erzeugt, den er zu Achen krönen läßt und darauf (wie Wolfdietrich, wie Wilhelm von Oranſe, wie noch Karl der Fünfte) in ein Kloſter geht.

Das Gedicht, 5185 zweireimige Verſe, iſt abgedruckt in den Deutſchen Gedichten des Mittelalters, herausgeg. von v. d. Hagen und Büſching. Berlin. 1808. 4. Zunächſt ſchließt ſich hieran Wittich von Garten (S. Büſchings wöchentliche Nachrichten. Bd. IV. S. 197. f.)

b, Auch auf Lombardiſchem Grund äußerlich erwachſen iſt das vortreffliche Gedicht von Kaiſer Otnit, in ſieben Abenteuern 569 vierreimige langzeilige Strophen. Otnit, König von Garda und Kaiſer von Lampartenland, hört durch ſeinen Oheim Elias von Ruſſen, wie der König Nachaol von Syrien eine wunderſchöne Tochter beſitze, die er aber feſt eingeſchloſſen habe. Mit einem von ſeiner Mutter ihm geſchenkten Zauberring findet Otnit in der Wildniß den Zwergenkönig Elberich, der ſich ihm als ſeinen Vater zu erkennen giebt und einen goldnen Harniſch nebſt dem Zauberſchwert Roſe ſchenkt. Nun zieht Otnit über Meer nach Syrien, erobert die Stadt Suders und die Veſte im Gebirg Muntenbur, wobei ihn Elberich eben ſo unterſtützt, als Malagys in den Heimonskindern den Reinhold. Machaol wird gezwungen, ſeine Tochter dem Otnit zur Ehe zu geben, und ſie wird in der Taufe Sydrat genannt. Sein Schwiegervater aber, ſich zu rächen, ſendet den Jäger Velle und ſein Weib Rutze mit Würmern in Lamparten, welche, in Friaul groß gezogen, das ganze Land verwüſten, ſo daß Otnit ſich gegen ſie aufmacht, den Jäger und die Jägerin erſchlägt, aber, durch den Zauber einer Linde, unter der er eingeſchlafen, unkräftig gemacht, von dem alten Drachen an einem Baum todt geſtoßen und in die Höhle getragen wird, wo ihm die jungen Drachen durch die Ritzen der goldenen Brunne das Blut ausſaugen. Ueber die Kunſt des Liedes können wir Mone's Urtheil in ſeiner Ausgabe des Otnit (Berlin. 1821. 8 S. 55.) anführen: „Unſer Lied zeichnet Einfalt der Erzählung, richtige Haltung der Charaktere, Lebenstreue, Innigkeit und Lebensfülle aus. Der ſchöne Zug, wie der Sydrat vom Elberich ihr künftiger Gemahl von der Zinne des Bethauſes gezeigt wird, erinnert an die vielberühmte Mauerſchau der Helena und an die nicht geringere der Brunhild im Nibelungen-Liede. Mit Uebergehung noch vieler Stellen und der herrlichen Darſtellung Otnites ſoll meine letzte Betrachtung auf Elberichen ein wenig verweilen, der unübertrefflich behandelt iſt — von ſeinen muntern väterlichen Neckereien an bis zu ſeinem Verſchwinden. Seine Treue, Schonung, Sorgfalt und Thätigkeit treten überall hervor, und dieſer Elfenrecke, Elfenfürſt, dieſes altheidniſche, kosmogoniſche Weſen wird vom Dichter zuletzt mit unnachahmlicher Unbefangenheit auch in ein chriſtliches höheres Weſen umgewandelt, und erhält ſo unbewußt ſeine alte religiöſe Bedeutung wieder. Da wird er dann ein unſichtbarer Engel, der die Heiden bekehrt, und bei ſeiner Erſcheinung das hohe Wort des Glaubens der Sydrat verkündigt und unter Geſang Spiel und als ein freundlicher Geiſt aus dem Leben verſchwindet. Dann aber folgt die Noth des Menſchen und mit ahnendem ſtillen Hinüberſchauen in das ferne Todesſchickſal ſchließt ſich ernſt und wehmüthig die bedeutſame Sage.“

c, Den Schluß dieſes Kreiſes machen die großen Gedichte von Hug- und Wolfdietrich, in denen offenbar der alte Dietrich von Bern chriſtlich apotheoſirt iſt. Dadurch, daß Wolfdietrich ein ſeidenes gegen Hieb und Stich ſchützendes Hemd (in Beziehung auf die Legende das St. Jörgen Hemd) erhält, wird auch Sigfrids Hornhaut auf ihn übertragen. Wenn auch Omit von ihnen ſelbſtſtändig getrennt werden kann, ſo doch nicht beide Dietriche, weil Hugdietrich die Einleitung zum Wolfdietrich bildet. Um dieſe vortrefflichen Gedichte kennen zu lernen, muß man ſich freilich nicht an die Verhunzung derſelben in Caspar's von der Rön Bearbeitung halten, welche v. d. Hagen hat abdrucken laſſen. Eine Ausgabe derſelben nach guten Handſchriften iſt ſehr zu wünſchen. Der König Walgunt von Salnecke hat mit ſeiner Frau Liebgart eine Tochter Hiltgard, welche er in einen Thurm ſperrt — worin ſich die alte Sage der Danae immer wieder erneuet. Hugdietrich, König von Konſtantinopel, wählt ſie nach dem Rath ſeines Erziehers Berchtung von Meran aus, verkleidet ſich als ein Weib, lernt nähen und ſpinnen und kommt ſo in den Thurm, wo er dann die Hiltgard ſchwanger hinterläßt. Sie gebiert einen Sohn, welcher heimlich vom Thurm entfernt und im Walde ausgeſetzt wird. Wölfe ernähren ihn. Daher ſein Name Wolfdietrich. Zufällig wird er von ſeinem Vater wieder erkannt und auch anerkannt. Allein nach dem Tode deſſelben feinden ihn ſeine beiden Brüder an und vertreiben ihn, wie Ermenrich den Dietrich, auf Sibechs Anſtiften vornehmlich, von ſeinem Erbtheil. Mit ſeinem getreuen Meiſter Berchtung von Meran (welcher hier dieſelbe Bedeutung wie im Rother und wie ſonſt der alte Hildebrand hat) und deſſen eilf Söhnen wird er nach einer Schlacht auf ein feſtes Schloß eingedrängt. Durch Zauberei der rauhen, ihn liebenden Elſe wird er ſeinen Dienſtmannen entnommen und irrt nun abentheuernd umher. Berchtung aber ſendet ſeine Söhne in die Dienſte der Brüder Wolfdietrichs nach Konſtantinopel, wo ſie ſehr hart gehalten wurden, während er ſelbſt ſich aufmachte ſeinen Herren zu ſuchen, ihn jedoch nicht fand und ſich deshalb zu ſeinen Söhnen in die Gefangenſchaft gab. Wolfdietrich hat unterdeß mancherlei Kämpfe, auch mit Drachen, zu beſtehen. Einſt ſchläft er unter einer Zauberlinde ein und als er erwacht, kommt das Zauberweib, die rauhe Elſe, auch Sigwine und Sigeminne genannt, zu ihm. Weil er ſie nicht lieben will, wird er durch ihren Zauber bethört. Wie Jwain und der raſende Roland läuft er haarig und tobend im Walde umher. Dann vermählt er ſich mit ihr, da ſie ihm als reizende Jungfrau erſcheint. Von einem wilden Heiden, der ſie ehelichen will, wird ſie ihm geraubt, aber von Wolfdietrich wieder errettet. Hierauf hat er einen Zweikampf mit Otnit, weil derſelbe von ſeinem Vater einmal Tribut empfangen hat. Nur Sydrats Zwiſchenkunft rettet Otnit das Leben, welcher nun Wolfdietrichs Geſell wird. Er unternimmt einen Kreuzzug und beſteht viele Fährlichkeiten und reizende Verſuchungen im Morgenlande. Unterdeß ward Otnit von den Drachen getödtet. Wolfdietrich kam wieder in ſein Land und erfuhr ſeines Geſellen trauriges Ende. Da ging er Nachts vor die Burg der Sydrat und verſprach ihr unerkannt um den Lohn ihrer Hand die Würme zu beſtreiten und ihren Mann zu rächen. Nach langem Weigern verſprach ſie ihm die Ehe und Wolfdietrich zog gegen die Drachen aus. Sein Kampf war ſchrecklich. Der alte Wurm trug ihn lebendig in die Höhle, wo ſich Wolfdietrich liſtig unter den aufgehäuften Todtengerippen verbarg und Nachts das leuchtende Schwert Roſe in dem hohlen Berge fand, womit er die ſchlafenden Drachen erſchlug. Dann fand er auch unter den vielen Gebeinen Otnit, nahm ihn mit, ließ ihn feierlich begraben und heirathete die Wittwe Sydrat. Mit einem Heer fuhr er nun nach Konſtantinopel, ſchlug ſeine Brüder und erlöſ'te ſeine Mannen. Der getreue Berchtung aber war todt und ſprach mit ihm nur aus dem Grabe. Darauf ward Wolfdietrich Kaiſer zu Rom, übergab ſeinem Sohn Hugdietrich II. die Regierung und zog ſich nach Sydrats Tode in das Kloſter Ditſchall zurück, wo er das Leben mit einem grauenvollen Geiſterkampf endete.

Wenn jetzt vom Heldenbuch die Rede iſt, ſo muß der große Kreis heimiſcher Sagen wohl vom minder umfaſſenden gedruckten Heldenbuch unterſchieden werden. Dies hat ſchon nicht mehr die alte vierreimige, ſondern die achtreimige Strophe und iſt in vier Theile eingetheilt, von denen der erſte Otnit, der zweite Hug- und Wolfdietrich, der dritte den Roſengarten zu Worms und der vierte den König Laurin enthält. Dieſe Geſtalt empfing es am Ende des fünfzehnten Jahrhundert. Die häufige Wiederholung ſeines Drucks zeigt von der großen Liebe zu ihm. Selbſt nach dem dreißigjährigen Kriege hat es dieſelbe noch bei den Deutſchen genoſſen.

§. 21. Uebergang der heimiſchen Sage in eine andere Formation.

Nachdem wir nun ſowohl die Scandinaviſche Götterwelt in die der Helden, als die Heldenwelt in die neue Welt des chriſtlichen Lebens haben verſchwinden ſehen, wollen wir noch kurz das Uebergehen und Fortleben der alten Sage in dieſen jüngeren Formen betrachten. Unleugbar iſt im Wolfdietrich die negative Stellung des Oſtgothiſchen Dietrichs als eines Arianers gegen die katholiſche Kirche ganz verſchwunden, ſo daß er vielmehr als Kreuzfahrer, Kaiſer von Rom und Kloſterbruder würdig in das Heiligthum der kirchlichen Poeſie eintritt, wie er auch wohl dieſer Haltung wegen dem Wolfram von Eſchenbach als dem allſeitigen Verherrlicher der Kirche und nicht blos darum, daß derſelbe mitten im Gedicht als Verfaſſer genannt iſt, zugeſchrieben wird. Die Sage wird nämlich ſeit dem dreizehnten Jahrhundert entweder zur Legende, oder zum geſchichtlichen Epos oder zum romantiſchen Epos, was denn eben ſo in Roman und Romanze, wie das geſchichtliche in Chronik und Volkslied übergeht. Dieſe drei Richtungen zeigen ſich von nun an beſtändig. Wir erinnern nochmals, daß nur dieſen inneren Zuſammenhang darzuſtellen hier unſer Zweck iſt, weswegen wir die langweiligen Genealogieen, z. B. im Anfang von Dietrichs Ahnen und Flucht zu den Hunnen, ſo wie in dem proſaiſchen Anhang des gedruckten Heldenbuchs gar nicht berückſichtigen. Die epiſchen Volkslieder ſind das zerſplitterte Epos.

Die Sagen und Gedichte, welche näher dieſen Uebergang wirklich enthalten, ſind die vom heiligen Georg, vom Herzog Ernſt und von Flos und Blanceflos. In der Legende vom heiligen Georg ſuchte man nämlich den Charakter Sigfrids und Wolfdietrichs zu vereinen. „Es iſt bekannt, daß die Griechiſche Legende noch nichts vom Drachenkampf des Heiligen weiß; erſt die Lateiniſche hat ihn und macht ihn von nun an zum wichtigſten Moment, ſo daß der Heilige gegen alle irdiſche böſe Brut dieſelbe Dignität erhielt, als der Erzengel Michael gegen die Schaaren der Hölle. Unter den Legenden konnte nach der vom heiligen Georg nur die vom Chriſtophorus und von der Genovefa bei den Deutſchen ſich einer gleichen Liebe erfreuen. — Der Herzog Ernſt von Schwaben iſt eine wirkliche geſchichtliche Perſon, welche die Sage nur in frühere Zeiten rückt und zum Sohn Otto's und Adelheid's macht. Ihre innere, das Gemüth anſprechende Tüchtigkeit hat ſie, die vielfach bearbeitet worden, vorzüglich dadurch bewährt, daß ſie ſich zum Volksbuch geſtaltete. Sie iſt in der That die Deutſche Odyſſee. Die Athene des Herzogs iſt ſein Freund Wetzel (Werner). Die Wunder, welche ſie erleben und ſogar in die Heimath zurückbringen, ſind die uralten und unſterblichen des Morgenlandes Einäugige Arimaspen, Rieſen, Pygmäen, Kraniche, Plattfüße, leuchtende Karfunkel, Elephanten u. dgl. m. Der Greif wurde nachher auch auf den Herzog Reinfrid von Braunſchweig übertragen. — Wollte man einer äußeren Andeutung folgen, ſo müßte allerdings von Flos und Blancflos erſt im Karolingiſchen Sagenkreiſe die Rede ſein, ſo gut als man gewöhnlich den Rother einen Uebergang dahin bilden läßt. Allein dieſe Sage, eine der anmuthigſten und rührendſten, welche es giebt, gehört offenbar dem Weſtgothiſchen Sagenkreiſe an. Das bewegende Princip dieſer Sage iſt, wie im Gedicht von Chaudrun, Rother und Otnit, das Weib, welches durch Liſt entführt wird, mit dem Unterſchiede, daß die Liſten — wie das Schachſpiel mit dem Pförtner, der Roſenkorb im Harem u. ſ. w. — einen ganz anderen Geiſt athmen. Dieſer rührenden Sage — was kann rührender ſein, als die Trauer von Flos um die todtgeglaubte Geliebte — ſchließt ſich unter den Deutſchen die von der getreuen Genovefa einerſeits und die von Triſtan und Iſolde andererſeits an. Sonſt hat ſie nur in der Frithiofsſaga, in Chosru und Schirin, Juſſuf und Suleicha, Leila und dem Medſchnun Aehnliches.

Dritter Abſchnitt.

Die Nibelungen

§. 22. Abfaſſung.

Das Lied der Nibelungen hat keine andere Entſtehung gehabt, als die der übrigen Lieder geweſen. Die Sage deſſelben oder ſein Inhalt lebte nicht nur überhaupt ſchon im Volk, ſondern lebte in ihm auch in einer beſtimmten poetiſchen Form, welche durch ſich ſelbſt den Dichter, der die Sage von Neuem dichten wollte, ergreifen mußte. In Anſehung dieſer Allgemeinheit der Volksſage und unleugbaren ſtoffartigen Bedingtheit des einzelnen Dichters durch ſie als vorgefundene kann von Neuheit und eigener Schöpfung bei ihm die Rede nicht ſein, weil er nicht tiefer ſinnen und fühlen konnte, als in den characteriſtiſchen Zügen der Sage ſeines Volkes Geiſt ſein Gemüth ſchon dargelegt hatte, weshalb die Sagen jeder Nation einen andern ihnen eigenen Zug haben. Sieht man alſo darauf, daß die Sage eines Volkes gemeinſames Gut und von ihm in lebendiger Ueberlieferung mannigfaltig bewegt iſt, ſo erſcheint der Volksgeiſt als der eigentliche Sänger und der beſtimmte Dichter, dieſer Einzelne, wer er nun ſei, nur als das reproducirende Organ deſſelben, als ein äußerlich mit der Form, mit der Verknüpfung einzelner Theile, Ausmahlung in das Beſondere u. ſ. w. Beſchäftigter. Von dieſer Anſicht iſt **K. Lachmann** in ſeinem Buch: über die urſprüngliche Geſtalt des Gedichtes von der Nibelungen Noth. Berlin. 1816. 8. ausgegangen. Er hat die Thätigkeit des künſtleriſchen Individums ganz formell genommen und daher die einzelnen Rhapſodien, aus denen das Ganze zuſammengefügt ſei, nachzuweiſen verſucht und ſelbſt die verſchiedene Darſtellung, den ſanfteren und rauheren Ton u. dgl. dafür in Anſpruch genommen. Es bleibt ihm, wie der Wolfiſchen Hypotheſe einer Conglomeration des Homeriſchen Epos aus einer Vielheit anfänglich zerſtreuter Rhapſodien, das große Verdienſt, die Frage nach dem einzelnen Verfaſſer zur gänzlichen Gleichgültigkeit herabgebracht und die Mächtigkeit der Sage im Volk anerkannt zu haben, weshalb ihm auch viele beigetreten ſind. — Dieſer Anſicht gegenüber war die andere am producirenden Individuum feſthaltende die nächſte und daher auch älteſte. Bodmer rieth auf Marner, Adelung auf Konrad von Würzburg (1297), Johannes von Müller auf Wolfram von Eſchenbach, Friedrich von Schlegel auf Heinrich von Ofterdingen, Zeune gar auf Klinſor von Ungerland. Am unglücklichſten war wohl Schubarths Conjectur, einen Geiſtlichen und Mönch für den letzten Verfaſſer zu nehmen, weil die Ritterwelt in unſerm Gedicht ohne Vorliebe und Schwulſt behandelt ſei, was doch, nach Schubarths wenig Kenntniß unſerer anderen Sagen verrathenden Vorausſetzung, in den anderen Liedern immer der Fall wäre. Man merkt aber bald, daß er höchſt einſeitig nur Lichtenſteins Frauendienſt im Auge habe, aus welchem er dann noch allerhand entſetzliche Folgerungen zieht. Dieſes Streben, einen beſtimmten Verfaſſer des Liedes haben zu wollen, wurde vorzüglich durch die große Verſchiedenheit der Handſchriften zurückgedrängt, deren Differenz, zumal beim Zuſtande der Literatur im Mittelalter, bei der als allgemein vorauszuſetzenden Theilnahme an dieſem Stoff und bei der häufigen Willkühr der Abſchreiber, nicht ſo befremden und unmöglich zu der Annahme beſtimmen kann, von gar keinem Dichter wiſſen zu wollen.

Nur ein äſthetiſcher Beweis aus der inneren Einheit des Werkes läßt ſich jetzt führen, daß das Epos in dem ſtrengen und durchgehaltenen Styl, in dem innigen Zuſammenhang aller Theile oder beſſer Glieder und in der einfachen überall gleich ſehr ſichtbaren Vollendung Einem Dichter zugehöre, dem die Sage allerdings gegeben war, ſo gut, wie dem Shakeſpeare in den alten Chroniken und Novellen, dem Arioſto im Bejardo u. a. eine Fülle des Stoffs vorlag, den ſie doch erſt durch Vereinung mit einer abſolut ſchönen Form zur Würde eines Kunſtwerks erhoben, in welchem der Stoff nicht von der Form, die Form nicht vom Stoff zu trennen, ſondern beide als eine gediegene Einheit zu nehmen ſind. Ohne dieſe Thätigkeit des Einzelnen kommt die Idee nicht zur freien Wirklichkeit kunſtvoller Geſtaltung, gerade wie es zwar eine Menge zerſplitterter Thierfabeln, ſogar ganze Gedichte vom Rénard und doch nur einen Reineke Fuchs als die abſolute Thierfabel, als die Concretion aller anderen giebt. Daher darf die Sage als das Allgemeine ſo wenig, wie der Dichter als das Einzelne, etwa gar in beliebiger Einbildung phantaſtiſch ſchaffend, für ſich feſtgehalten, ſondern muß der Dichter als der durch tiefen Verſtand und kräftige Phantaſie die Idee des Volkes verwirklichende begriffen werden.

§. 23. Handſchriften.

Die Unterſuchung der Handſchriften iſt für die Kritik der Authenticität und Integrität der alten Lieder ſehr wichtig und erfordert dieſelbe ein eigenes diplomatiſches Studium. Anfänglich waren von den Nibelungen nur wenig Handſchriften bekannt. Aber bei vermehrter und geſchärfter Aufmerkſamkeit vergrößerte ſich die Zahl derſelben nach und nach bedeutend und haben wir v. d. Hagen's unermüdlichem Eifer vornehmlich eine ſorgfältige Vergleichung der Handſchriften zu danken, deren Reſultat geweſen, daß die Hohenems-Laßbergiſche und nächſt ihr die St. Galler, ein ſchön gemalter Coder, die älteſten und correcteſten ſind. Ueber die mannigfaltigen und oft bedeutenden directen Abweichungen, indirecten Veränderungen, Schreibweiſen u. ſ. f. der verſchiedenen Handſchriften ſehe man v. d. Hagens Einleitung in ſeine Ausgabe des Liedes S. XXX. — LII. und in ſeiner größeren Ausgabe die unter dem Text abgedruckten Varianten.

Ueber dieſe diplomatiſche und bibliographiſche Seite unſerer Literatur iſt vorzüglich v. d. **Hagens** und **Büſchings** Grundriß einer Geſchichte der Deutſchen Poeſie. 1812. 8. zu empfehlen, wo man im erſten Abſchnitt das hieher gehörige mit der größten Genauigkeit und Sorgfalt — in Bezug auf unſer ganzes Heldenbuch — angegeben findet. Merkwürdig iſt, daß wir keinen alten Druck der Nibelungen beſitzen. Die Hohenems-Laßbergiſche Handſchrift iſt die älteſte um 1200; die Hohenems-Münchener iſt aus der Mitte des dreizehnten Jahrh.; die Prunn-Münchener um 1300; die Hundeshagenſche von 1426 und die Wiener von 1517.

§. 24. Ausgaben, Ueberſetzungen und Bearbeitungen.

Auf das innigſte mit der Auffindung der Handſchriften und ihrer Verſchiedenheit verknüpft iſt die Geſchichte der Ausgaben. Es iſt hier nicht der Ort, alle die Fragmente auszuführen, welche in den Altdeutſchen Wäldern, in Büſchings wöchentlichen Nachrichten, in literariſchen Compendien und ſonſt gedruckt wurden. Nur die bleibenderen Drucke können hier erwähnt werden. **Bodmer** ließ zuerſt die letztere Hälfte und ſieben Abenteuer aus der vorderen von der einen Hohenemſer Handſchrift unter dem Titel: Chriemhildens Rache, 1757 abdrucken. Das Ganze ward nach derſelben Handſchrift 1782 von Chriſt. **Müller** in der Sammlung altdeutſcher Gedichte 1782. Th. I. 4.

aufgenommen. Hierauf gab van der Hagen das Lied 1810 zu Berlin, 8. heraus, welcher Edition die Zeune'ſche, Berlin 1815. 12, mit Einleit. und Wortbuch zum Gebrauch für Schulen folgte. Dann veranſtaltete v. d. Hagen ſeine große Ausgabe, der er die St. Galler Urſchrift zu Grunde legte, 1820, Breslau, gr. 8. und ließ dieſelbe auch ohne die Varianten in eben dieſem Jahr drucken. An Kritik hat ihn ſeitdem K. Lachmann in ſeiner Ausgabe, Berlin, 1826, 4, noch übertroffen.

Eine Bearbeitung, welche viele der alten Formen beibehielt, gab v. d. Hagen Berlin, 1807, 8. Eine proſaiſche, ſehr gut zu leſende Ueberſetzung gab A. Zeune, Berlin, 1814, 8: das Nibelungenlied, neu verdeutſcht u. ſ. w. Nicht ſo brauchbar iſt die metriſche Ueberſetzung durch J. G. Büſching. Leipzig. 1815. 8. Freier, aber bis zur Licenz, iſt die Hinsberg'ſche Ueberſetzung, München. 1820. 8. Gelungener iſt die metriſche Ueberſetzung Karl Simrock's Berlin, 1828. 2 Bd. 12. — Von den öfter verſuchten dramatiſchen Bearbeitungen iſt bis jetzt noch keine zu rühmen.

§. 25. Geographiſcher Schauplatz.

Für das Verſtändniß des Gedichtes wäre eine Charte ſehr zu wünſchen, wie man dergleichen für den Homer hat. Denn iſt es auch ein vergebliches Beſtreben, für die romantiſchen Gedichte mit ihrer Litaney unwirklicher Reiche, Namen u. dgl. ein beſtimmtes Bild der Localität entwerfen zu wollen, ſo iſt dies doch für die Gedichte unſeres heimiſchen Sagenkreiſes bei weitem eher möglich, weil hier wirkliche Gegenden und Perſonen, wie namentlich auch in Biterolf und Dietlieb, im Hintergrunde ſtehen. Das ganze Gebiet des Schauplatzes wird durch die Nordſee, den Rhein, die Rhone, den Po und die Donau abgegrenzt. Die Waſſerſtraße der Donau erſcheint am hellſten.

Am nördlichſten jenſeits des Meeres erſcheint Iſenland, Island und neben ihm Norwegen, wo die Nibelungen ſind. — Hierunter folgen die Niederlande mit der Hauptſtadt Santen, jetzt Xanten am Rhein. — Dann noch ſüdlicher zwiſchen den Vogeſen (Wasgau, Waſichenwald), dem Main, Schwarz- und Odenwalde, liegt das Burgundiſche Reich. Die Burgunden haben Worms am Rhein, die weite, zu ihrer Hauptſtadt. Speier wird auch erwähnt. Alzei, woher der Dienſtmann Volker, was noch jetzt eine Fiedel im Wappen führt, liegt nordweſtlich von Worms. Bei Metz am Ausfluß der Seille in die Moſel liegt eines andern Dienſtmannen Ortwin's Burg. Ebenfalls an der Moſel liegt Tronege, woher die Tronegere, Hagen und Dankwart. — Nordöſtlich vom Main kommt man zu den Heſſen und Sachſen. Ueber dieſe herrſcht Liudger und ſein Bruder Liudegaſt über die Dänen. Hawart erſcheint bei Ezel als ein vom Kaiſer geächteter Fürſt von Dänemark. — Zwiſchen dem Main und der Tünowe oder Donau liegt Oſtervranchen, der öſtliche Theil des alten Frankenreichs Auſtraſien, welches ſich die edelſten Franken zu haben rühmte, bis Salwelde oder Schwanfeld. Zwiſchen der rauhen Alp, dem Bodenſee und dem Lech iſt Schwaben. An der Donau iſt Bergen, wo Chriemhild überfährt, wahrſcheinlich jetzt Möringen. Baiern zwiſchen Lech und Inn wird als ein ungaſtliches und räuberiſches Land geſchildert. Am Ausfluß der Iſar in die Donau wird der Ort Pledelingen, an dem der Inn Pazzowe (Paſſau) genannt, wo Ute's Bruder, der Biſchof Pilgerin, ſeinen Sitz, auch ein Kloſter hat, und deſſen Bürger und Kaufleute aus der Stadt herauskommen, Chriemhilde zu empfangen. Dann folgt Everdingen, jetzt Eſſerding, an der Donau und, der Mündung der Ens unfern, Enſe. Auf dem rechten Donauufer iſt die Markgrafſchaft Bechelaren, wo Medeliche (Mölk), Mutaren (Mautern) und am Einfluß der Treiſem Helke's Sitz, Zeizenmure, erſcheinen. Nach Tulne folgt Wien ſelbſt, wo Etzel ſein Beilager mit Chriemhild feiert und dann links vor dem Einfluß der March die alte Heimburch, jetzt Haimburg. Bis hieher geht Oſteriche, die deutſche Mark gegen Avaren und Hunnen. Der Einſchiffort — auch für Kreuzfahrer und über Konſtantinopel Reiſende — iſt die reiche Miſenburch, jetzt Wiſelburg, an einem Donauarm. Hinter der Raab kommt dann das eigentliche Etzelnreich mit Gran und Etzelburg (ſonſt auch Suſat) an der Donau, wo der große und nach der Sage milde König über die Heunen oder Hunnen herrſcht. Daß ihm die Petſchenegen, Chazaren, Ruſſen, die von Kiew, Wallachen und andere Slaviſche Völker, ſo wie die meiſten Deutſchen, unterworfen ſind, iſt ein Nachklingen der Geſchichte in der Sage, da er auf ſeinen großen Zügen alle dieſe Völker wirklich berührte. Daß die Amelungen an ſeinem Hof ſind, darf, auch abgeſehen von den Sagen, um ſo weniger auffallen, da er Oſtgothiſche Fürſten, wie Walamir, Widemir und Theodemir (Dietmar, Theodorichs Vater) in der That unter ſeine Vaſallen zählte. Und was Irnfried von Thüringen angeht, ſo iſt merkwürdig genug in den Thüring'ſchen Chroniken eine fabelhafte Erzählung, wie Etzel nach ſeiner Zurückkunft aus Gallien mit Chriemhild in Thüringen einen Reichstag gehalten habe.

§. 26. Anſichten und Beurtheilungen.

Wenn ſich irgend ein großes Product des Geiſtes zum Gegenſtand allgemeiner Betrachtung erhebt, wie nach einander bei uns die Meſſiade, Oſſian, Fauſt, Ariſtophanes Wolken, u. a., ſo kann es nicht an einer Menge flacherer und tieferer Beurtheilungen fehlen, welche in ihrer ſcheinbaren Getheiltheit nur die verſchiedenen Seiten der Sache, die an ſich eine iſt, entwickeln. Die Entgegenſetzung der Begriffe und Urtheile gehört alſo nicht ihr, ſondern dem mit ihrer Auffaſſung und Erkenntniß beſchäftigten Bewußtſein an. Zuſammen oder aufgelöſ't aus ihrem Gegenſatz ſind ſie der vollſtändige Begriff des Gegenſtandes ſelbſt. Ueber die Nibelungen iſt ſchon unzählig viel geſchrieben worden; aber ſehr vieles von dieſem iſt müſſige Wiederholung, welche höchſtens in die Breite hin die Bekanntmachung des Gedichtes gefördert hat. In dieſen Anſichten iſt auf das Princip, von dem ſie geleitet wurden, zu ſehen, nach welchem ſie ſich von ſelbſt im Allgemeinen in die hiſtoriſche, religiöſe und äſthetiſche theilen.

Das hiſtoriſche Verſtändniß des Nibelungenliedes lag als das ſtoffartigſte am nächſten. Johannes von Müller (Geſchichte ſchweizeriſcher Eidgenoſſenſchaft. Th. I. Cap. 7. Anm. 30. S. 90 in der zweiten Ausg.) machte zuerſt auf dieſen Hintergrund aufmerkſam. Sodann verfolgten ihn die Gebrüder Grimm an verſchiedenen Orten, die zum Theil früher genannt ſind; Görres, die beiden Schlegel und Lachmann haben in Zeitſchriften, beſonders in den Heidelberger Jahrbüchern der Literatur, viel dafür gethan, den geſchichtlichen Leib der Sage aus bewährten Zeugniſſen herauszubilden. Kurz und ſehr anſchaulich hat K. W. Göttling das hieher Gehörige in ſeiner kleinen Schrift: über das Geſchichtliche im Nibelungenliede, Rudolſtadt. 1814. 8. zuſammengeſtellt und namentlich aus dem Jornandes, Prosper, Gregorius Turonenſis, Fredegarius und Venantius Fortunatus treffende Züge entnommen, in denen die Geſchichte ſich unſerer Sage verwandt zeigt. Späterhin aber hat er nach einer auch hier ſchon angedeuteten Hypotheſe der Uebereinſtimmung der Nibelungen mit den Ghibellinen und der Wölſungen oder Amelungen mit den Guelfen in ſeiner Schrift:

Nibelungen und Ghibellinen. Rudolſtadt. 1816. 8. die Sage in einen Kreis hinübergezogen, wo äußere Namenähnlichkeit und die Analogie des Gegenſatzes überhaupt ihn geradehin zur Verwechſelung der Geſchichte und Sage, bei manchen feinſinnigen und richtigen Bemerkungen, geführt haben. — Ferner iſt hier mit Auszeichnung zu nennen: v. d. Hagen, zur Geſchichte der Nibelungen, aus den Wiener Jahrbüchern abgedruckt. 1820; und J. Leichtlen's Forſchungen. Hft. 2. Freiburg. 1821. 8.

Das religiöſe Element der Nibelungen oder das Verhältniß ihrer Sage zum Scandinaviſchen Mythus haben vorzüglich v. d. Hagen und Mone erörtert. J. Mone's Einleitung in das Lied der Nibelungen. Heidelberg. 1818. 8., wornach Sigfrid Balldur, Dietrich Thor, Ezel Othin iſt. Die Sagenkönige mit ihren zwölf Helden ſind menſchliche Othine mit den zwölf Aſen in Asgard. Hagen iſt Loki, Volker Bragi, Eckenwart oder Eckhart Heimdallur, der Himmelswächter. Die Nibelungen ſind Aſen, die Hünen Rieſen, die Wölfingen Loki's Wolfgeſchlecht u. ſ. f. v. d. Hagen in ſeiner Schrift: Die Nibelungen, ihre Bedeutung für die Gegenwart und für immer, Breslau, 1819. 8, und in den Anmerkungen zu der Nibelungen Noth, Frankfurt a. M. 1824. 8, (was ein von Vers zu Vers fortlaufender, allſeitiger Commentar des Liedes) ſtimmt in vielen Stücken mit ihm überein, hat aber die Sagenvergleichung auch in das Griechiſche, Indiſche u. ſ. f. hinübergeſpielt, wie Mone auch in ſeiner Einleitung zum Otnit Das Richtige dieſes Verfahrens iſt unzweifelhaft die innere Einheit, in welcher Mythus und Sage eines Volkes zu einander ſtehen, überhaupt der ſolcher Forſchung zu Grunde liegende Begriff, daß die Geſchichten der Sage nicht blos äußerlich als dürre Facta, ſondern als einen Gedankeninhalt bergend anzuſehen ſind. Nur ſchleicht ſich, auch bei dem urſprünglich unbefangenen Sinn, ſo leicht eine formelle Paralleliſirung ähnlicher Beziehungen in geſonderten Gebieten ein, welche die beſtimmten Formen der Erſcheinung der Idee paralyſirend in einander wirrt, auf welche Beſtimmtheit in Bezug auf das zu Grunde liegende Weſen es doch ankommt. Eine ſolche Widerlegung wie J. A. Wendel: über den Werth und die Bedeutung des Nibelungenliedes. Coburg. 1821. 8. gegen Mone verſucht hat, iſt freilich zu oberflächlich, doch immer noch beſſer, als die moraliſche Ausdeutung, welche Mone als Gegenſtand der Diſſertation eines gewiſſen F. Wachter (Jenae. 1820. 8.) in der Geſchichte des Nordiſchen Heidenthums. Th. II. S. 314. anführt, daß nämlich Sigfrids Hornhaut die Tapferkeit, ſein Hort die Freigebigkeit und ſeine Kappe die Befriedigung aller Wünſche anzeige.

Am längſten blieb eine wirklich aus dem Standpunkt der Kunſt unternommene Beurtheilung des Nibelungenliedes zurück. Durchgreifend iſt erſt, was in dieſer Hinſicht v. d. Hagen in der Schrift über die Bedeutung u. ſ. f. S. 143 — 209 geſagt und hier auch das Typiſche in den poetiſchen Figuren treffend gezeichnet hat. Vergl. auch deſſen Einleitung in ſeine Ausgabe p. XIX — XXVI. Was K. E. Schubarth, zur Beurtheilung Göthe's. Breslau. 1820. 8. Th. 2. zweite Ausg. S. 426 — 465., Einſeitiges und Schiefes über die Nibelungen geſagt habe, ſo iſt doch ſein äſthetiſches Urtheil ſehr zu billigen und beſteht dem Hauptinhalt nach in Folgendem: Das Thema des Ganzen iſt, wie Liebe zu Leid führen müſſe. Der Dichter beſitzt unſtreitig die höchſten Erforderniſſe, aber die Ausführung in's Kleine iſt, eine Schuld ſeines Zeitalters, noch unbeholfen. Sehr lobenswerth iſt am Dichter, daß er Sigfrid den einzigen ganz wunderbar begabten Helden, der in den Ueberlieferungen wohl gerade am ſeltſamſten und übernatürlichſten erſchien, in den menſchlichſten zu verwandeln gewußt hat, ſo daß das Wunderbare, was in ihm ſich findet, nur zur helleren Hervorhebung der reinen menſchlichen Anläſſe dient. Ihm entgegengeſtellt iſt Brunhild, bei der gleichfalls die ungeheure, rieſenhafte Kraft, welche ſie zu einem Unweibe macht, nach der Schwächung oder Entzauberung in die dem Weibe eigenthümliche Natur der Kleinlichkeit übergeht. In Chriemhild als Gegenbild zu Sigfrid und Brunhild, entwickelt ſich der Begriff von einem Ungeheuren, Unmöglichen aus den ſchönſten, ſanfteſten Anfängen nur durch rein menſchliche Anregung und erſchüttert deshalb am meiſten, weil hier das Gräßliche aus einem wahren, trefflichen Boden entſpringt. Wie ſie gegen Ablauf des Gedichtes immer mehr von ihrem Werthe verliert, ſo wird ihr Feind Hagen uns faſt um ſo ehrwürdiger, je mehr er ſeinem unvermeidlichen Schickſal ſich nähert. Er hat ein zu ſeiner phyſiſchen Kraft unverhältnißmäßiges Uebermaaß geiſtiger Kraft, welches ihn unſicher macht und zum Argwohn und Mißtrauen gegen alle, am meiſten gegen Sigfrid als den an natürlicher Stärke ihm Ueberlegenen, aufreizt. Daher ſeine Wahlverwandſchaft mit der geſchwächten Brunhild, ſein Ausſpähen des verwundbaren Punctes an Sigfrids Leibe, daher ſein Verſenken des Schatzes — weil Gold in der irdiſchen Welt faſt eben ſo mächtig iſt, als Verſtand, Liſt und Geiſt in der Welt der Einſicht —, daher endlich ſeine Befragung der Donauweiber. Als ſich der trotzige und tückiſche Mann von dieſen geiſtigen ihm verwandten Mächten verlaſſen ſieht, die er als günſtig erhofft hatte, zaudert er keinen Augenblick länger, das Unmögliche zu übernehmen und ſeiner phyſiſchen Kraft allein ſich anzuvertrauen. Die furchtbare Zertrümmerung des Kahns iſt das erſte Probeſtück von dieſer Seite. Von nun an iſt er ganz umgewandelt und ſeine phyſiſche Anſtrengung nähert ſich dem Enormen. Denn es iſt überhaupt die Abſicht, der

Zweck des Dichters, die menſchliche Natur erſt in einer fremden Verkappung, dann ohne dieſelbe in ihrem eigenſten Lichte, und durch daſſelbe höher, edler und reiner, beſonders in dem liebenswürdigen Rüdiger und tapfern Dietrich, zu zeigen, weshalb endlich Ezel mit ſeinem Hofgeſinde noch die menſchliche Natur in ihrer Entkräftung darſtellen muß. So führt zu große Leidenſchaft den Menſchen eben ſo wenig an's Ziel, als ſchlaffe, weichliche Ruhe und feiges Beharren.

§ 27. Entwickelung des Inhaltes des Nibelungenepos.

Ein wahrhaftes Epos muß, dies zu ſein, dadurch ausweiſen, daß es den Geiſt eines Volkes in einer beſtimmten Stuffe ſeiner Bildung allumfaſſend in ſich vorſtelle. Das Princip des epiſchen Lebens iſt alſo von dem nicht zu trennen, was den **eigenen Beſtand** eines Volkslebens ausmacht. Im Indiſchen Epos ſehen wir nach dem Zuge des wirklichen Lebens das langſame Thun der Helden zum Theil in maaßloſe Empfindungen verduften, zum Theil ſelbſt in weitläufigen Reflexionen beſtehen. Im Perſiſchen Epos iſt, bevor es in die treue Geſchichte der Könige übergeht, der Kampf von Licht und Finſterniß in den Reichen von Iran und Turan Quell der Eigenthümlichkeit. Im Homeriſchen iſt es der ganze Himmel aller zu ſchönen Individualitäten verkörperten natürlichen und ſittlichen Mächte in ihrem allwärts regſamen Weben; im Galiſchen iſt es der unmittelbar ſittliche Geiſt der Familie und des Stammes, welcher eine individuelle Natur, Meer, Felſen, Wolken, Mondglanz u. ſ. w. mit ſich durchdringt und ſelbſt den geſtaltlos wallenden Nebel, auf dem die Geiſter der Väter ſchweben, von ſich erfüllt. In der modernen Poeſie giebt es kein Epos mehr in dieſem reinen Sinn, weil in ihr der Gegenſatz von

Reich und Kirche ſo bald die der epiſchen Welt nothwendige Einfachheit und politiſche Unbeſtimmtheit gebrochen hat. Das Deutſche ſteht hierin noch obenan. Das Spaniſche, wenn auch in Romanzen zerſplittert, hat durch den Gegenſatz der Mauren und Gothen, von denen jene im Königreich Granada, dieſe im dem heroiſchen Cid ihr Centrum haben, einen ächt epiſchen Charakter, wie auch die Portugieſiſche Luſiade in der ruhmwürdigen Berührung des Luſitaniſchen Volkes mit dem wundervollen Orient, wogegen der Kampf der Spanier mit amerikaniſchen Barbaren in Ercilla's Auracana tief wegſinkt. In dieſem Sinn haben die Engländer kein Epos und die epiſchen Grenzlieder an den Schottiſchen Marken laſſen ſich wohl mit den Serbiſchen Grenzliedern — die Ban's mit den Clan's — vergleichen. Den Franzoſen mangelt es vollends an epiſcher Baſis und die frühere iſt auf uns übergegangen. Das ſpätere ächt epiſche Moment des Kampfes mit den Engländern, was bei dieſen durch Shakſpeare zum dramatiſchen Epos geworden, iſt in einem dunkeln Gefühl öfter von ihnen aufgenommen, aber nie durchdringend geformt, ſo daß die intereſſante Liederlichkeit und Frivolität von Voltaire's Pucelle d'Orleans die ernſten Bearbeitungen dieſes Stoffs gegen ſich immer zu langweiligen Kriegsgeſchichten herabgeſetzt hat. Die Henriade aber, worin nicht Stämme und Völker, ſondern Parteien, noch dazu religiöſe, ſich bekämpfen, worin der Dichter mit völlig reflectirtem Bewußtſein allegoriſches Maſchinenwerk einführt, wo Alles geſchraubter Memoirenton oder kalte Nachpinſelei des Virgilius iſt, legt nur Zeugniß epiſcher Unfähigkeit ab. Dante aber, Chaucer, Arioſto, Taſſo u. ſ. w. gehören ſchon einer ganz anderen Sphäre an.

Die wahrhaft epiſche Welt kennt noch nicht die ſcharfen Unterſchiede eines bewußten Staatslebens. In ihr darf noch keine Regierung, nur erſt ein Rath ſein. Die ſittliche Ordnung, das Verhältniß der Familie zu der die Familiengeiſter als ihre Macht durchgreifenden politiſchen Gliederung darf noch nicht in Behörden ſich aus einander geworfen haben, ſondern alle Individuen müſſen noch mit eigenem Muth und mit ſelbſtſtändigem Willen an der ganzen Handlung des gemeinſamen Volksgeiſtes Theil nehmen. Im Eddaiſchen Epos iſt die Blutrache, mit dem Hort, als dem Familienbeſitz, unmittelbar verknüpft, ausſchließliches Princip; im Deutſchen tritt das der Lehenstreue als das andere hinzu. In den Nibelungen iſt eben der Widerſpruch, den die innige Verflechtung beider Principe herbeiführt, das Tragiſche und die beſondere Beſtimmtheit dieſer epiſchen Welt, welche ſie von allen andern unterſcheidet und worin auch die Fremdheit liegt, welche jeden zuerſt bei Erkenntniß des alten Epos anwandelt. Die poetiſche Figur, welche die Seite des Dienſtes in ſich zuſammenfaßt, iſt Hagen; die, welche den Geiſt der Familie in der Einſeitigkeit der Rache ihres Hauptes zur beſtimmenden Macht hat, iſt Chriemhild, in deren energiſchem Selbſtbewußtſein ſich Anfang, Mitte und Ende, wie im zürnenden und verſöhnten Achilleus der Ilias, beſchließt.

Wenn man deshalb dem Ausſpruch des alten Dichters, daß Liebe in Leid ſich verkehre, ein ſo großes Gewicht, als er ſelbſt, für dies Epos hat einräumen müſſen, und ſich nun beſtimmter fragt, wie denn ein ſolcher Widerſpruch ſich erzeuge und wie eine ſolche Umwandlung der Quell aller tragiſchen Colliſion werden können, ſo kann nur die Aufmerkſamkeit auf die ſittliche Nothwendigkeit in den vorgeſtellten Verhältniſſen eine befriedigende Antwort herbeiführen. Denn wenn auch die tragiſche Poeſie ein allgemeiner Begriff iſt, ſo hat doch derſelbe in den einzelnen Kunſtwerken eine beſondere Beſtimmtheit, welche von der Poeſie in ihnen ſelbſt nicht getrennt werden kann, weil dieſelbe in ihrer ſchönen Darſtellung von dieſem Geiſt der Wirklichkeit beſeelt wird. Wollte man daher das Intereſſe angeben, was an und für ſich in den Nibelungen beſchloſſen liegt, ſo würde man unzweifelhaft ſagen müſſen, daß es den ſittlichen Geiſt des Deutſchen Mittelalters auf das herrlichſte darſtelle und eben die tiefe Erfaſſung, ſichere Durchführung und ſchöne Geſtaltung deſſelben dem Gedicht eine beſtändige Rückkehr des Geiſtes zu ihm verſprechen. Hierin entdeckt ſich auch der Grund, weshalb die religiöſe und kirchliche Seite des Lebens ſo unbefangen behandelt worden. Dies iſt keine raffinirte Klugheit des Dichters geweſen, ſondern er hat dem Sinne jener Zeit gemäß das göttliche Daſein des Geiſtes als eine für ſich abgeſchloſſene und beſondere Welt genommen, welche neben den übrigen Elementen des Lebens ihren eigenthümlichen Beſtand habe. Man geht in die Kirche weil es Sitte iſt; Chriemhild beſucht die Meſſe jeden Morgen nach Gewohnheit (4033); man läßt die Pfaffen ſingen, die Todtenopfer verrichten u. ſ. w., weil es einmal ſo iſt. So iſt denn auch weder von einem Heiligen, noch von Maria, Chriſtus, der heiligen Dreieinigkeit oder ſonſt etwas vom ſpeciellen Cultus erwähnt. Nur Gott vom Himmel als der Allmächtige und der übele Teufel werden von den Handelnden berufen und ſelbſt das Heidenthum Ezels wird ſehr milde behandelt (V. 5060 fg.), wie denn auch der Gegenſatz der Chriſten und Heiden V. 9279. wohl nicht gerade in religiöſer Beziehung zu nehmen iſt.

Chriemhild iſt alſo zu Worms bei ihren Brüdern, Gunther, Gernot und Giſelher, den Königen von Burgund, Sigfrid in den Niederlanden bei ſeinen Eltern, dem König Sigmund und der Königin Sigelind, welche ihren Sitz zu Santen haben. Auf einer Sonnenwende wird Sigfrid zum Ritter geſchlagen, verrichtet viel tapfere Thaten, hört von Chriemhild und reitet in Begleitung auserwählter Genoſſen nach Worms, um ſie zu werben. Nicht ſogleich aber bittet er um das Mädchen, ſondern zeigt zuerſt Trotz und Uebermuth, deſſen beleidigender Ausbruch jedoch beſänftiget und er dagegen in ein freundliches Verhältniß zu den Burgunden gezogen wird, denen er auch zu einem Kriege gegen den Dänenkönig Leudegaſt und den Sachſenfürſten Leudeger weſentliche Dienſte leiſtet, worauf er Chriemhild bei den nunfolgenden Feſtlichkeiten zum erſtenmal ſieht — eine der ſchönſten Stellen des Gedichtes.

Gunther will um die amazonenhafte Brunhild von Iſenland werben. Sigfrid, näher mit den Schwierigkeiten dieſer Werbung bekannt, widerräth es ihm erſt. Als aber Gunther auf ſeinem Willen beſteht, erbittet Sigfrid ſich Chriemhild, wofern er ihm zur Brunhild verhelfe. Von Hagen und Dankwart, zweien Brüdern und Burgundiſchen Dienſtmannen zu Troneg, begleitet, fahren ſie gen Iſenland. Sigfrid giebt ſich verſtellter Weiſe in Iſenland für Gunthers Dienſtmann aus, um dieſen in Brunhilds Augen zu erhöhen. Mit Hülfe der unſichtbar machenden und ſtärkenden Tarnkappe, welche er bei Gewinnung des Nibelungenhortes dem Zwergen Alberich abgekämpft, gelingt es ihm, die Brunhild im Speerwurf, Steinwurf und Steinſprung zu beſiegen, worauf dieſe ſich dem Gunther ergiebt, von dem ſie überwunden zu ſein glaubt. Dieſe Willkür, ſogar in einer Jungfrau, ſich auf das Spiel zu ſetzen, iſt als reine Zufälligkeit nicht vernünftig. Aber dieſe magiſchen Elemente der dunkeln und unbegriffenen Natur, Rieſen, Zwerge, Schätze, Tarnkappen u. ſ. ſ. — welche Naturgewalt in Brunhild wenigſtens zum Willen gekommen — verſchwinden im Burgundenlande, wo die menſchliche in's Bewußtſein erhobene Sitte herrſcht, wie ein wunderbares Gebirge dem ſich ihm Entfernenden endlich als ein duftiger blauer Streifen erſcheint. Nur die

Träume der Weiber ſind hier noch weiſſagende und bedeutungsvolle Stimme des vorahnenden Gemüthes.

Sigfrid empfängt nun als Lohn ſeiner Thaten Chriemhild, worüber Brunhild, weil ſie ihn für Gunthers Dienſtmann nimmt, als über eine Schändung des edelgebornen Mädchens tief betrübt wird und ihren Gemahl, ihr dies Räthſel zu löſen, dieſen Mißgriff durch bedeutende Urſachen wenigſtens zu entſchuldigen, anliegt. Er aber, um das Geheimniß ihrer Beſiegung als directes Bekenntniß ſeiner Schwäche nicht zu verrathen, ſucht ſie mit der oberflächlichen Verſicherung, daß Chriemhilds Vermählung mit einem Manne, wie der reiche und mächtige Sigfrid, nichts Unwürdiges ſei, von dieſem Forſchen abzulenken, worauf Brunhild, v. 2503, ihm ſagt, ſie werde ihm nimmermehr beiliegen, wenn er ihr nicht den wahren Grund eröffne. Sie erfüllt die Drohung auch in der erſten Brautnacht, weil ſie die Mähr erfinden will (v. 2556). Gunther vertraut ſein Leid Sigfriden, der ihm Brunhilden zum zweitenmal zu bändigen verſpricht.* Er ſchleicht ſich alſo am zweiten Abend ungeſehen mit der Tarnkappe in das Brautgemach und überwältigt Brunhild nach einem harten Kampf, worauf Gunther ſich zu ihr in das Bett legt und Sigfrid davon ſchlüpft. — Beim Ringen hat er der Brunhild einen Ring und den Gürtel genommen, womit ſie Nachts zuvor Gunther auf einem Nagel an die Wand gehangen. Dieſe Kleinode ſchenkt er ſeiner Frau und zieht mit ihr nach den Niederlanden.

Brunhild aber, Sigfrid immer als ihren Unterthan anſehend, wundert ſich ſehr, daß er in einer Reihe von zehn Jahren nicht einmal Zins ſende und noch viel weniger, wie es doch ſeine Vaſallenpflicht, eigentliche Dienſte leiſte. Sie bittet deshalb ihren Gemahl, doch Sigfrid und Chriemhild nach Worms hin einladen zu laſſen, was Gunther anfänglich mit der weiten

Entfernung der Niederlande abzulehen verſucht. Allein Brunhild erinnert ihn, daß ein Dienſtmann, wie reich er auch wäre, doch ſeines Herrn Wunſch nicht laſſen dürfe, v. 2925, worauf Gunther lächelnd einwilligt und Sigfrid mit ſeinem Weibe einladen läßt, der auch wirlich nach einer mit ſeinen Mannen gepflogenen Berathung, V. 3044, nach Worms kommt, wo dem köſtlichen Empfange heitere Feſte folgen.

Doch eines Tages rühmen beide Frauen ihre Männer gegen einander und will Brunhild den ihren, wenn ſie auch dem Chriemhilds Gerechtigkeit widerfahren läßt, darum als den erſten anerkannt wiſſen, weil er doch Sigfrids Herr ſei, was ſich Chriemhild, indem ſie ſich damit als eine Dienende betrachtet ſieht, zuerſt freundlich verbittet, 3304. Brunhild aber läßt nicht nach, ihre vermeinte Würde geltend zu machen, worauf ſie darin übereinkommen, beim Kirchgang ihre Rechte einander zu beweiſen. Sie kommen alſo mit prächtigem Gefolge vor der Thür des Münſters zuſammen. Die Königin hat nothwendig den Vortritt. Aber jede von ihnen iſt Königin und hat alſo jede gleiche Berechtigung mit der anderen. Brunhild, weil Chriemhild nach ihrer Meinung ihres Dienſtmannes Weib, kann und will Chriemhilds Gleichheit mit ſich nicht anerkennen, ſondern erblickt darin nur hochmüthige Anmaßung. Chriemhild kann eben ſo wenig dieſe Behandlung über ſich ergehen laſſen, ſondern ſieht durch Brunhilds wirkliche Anmaßung ihre Ehre auf's Höchſte gekränkt. Sie ſchilt deswegen Brunhild für ein Kebsweib, welcher Schimpf als mit Gemeinheit beſleckend den, Frau eines gemeinen Dienſtmannes zu ſein, bei weitem überſteigt. Brunhild fordert Beweiſe und nun zeigt Chriemhild Ring und Gürtel als Zeugniß auf, daß Sigfrid eher, denn Gunther, bei ihr geſchlafen habe, worauf ſie vor Brunhild in das Münſter geht. Dieſe klagt die erlittene Schmach ihrem

Manne, der durch ſie ſelbſt empfindlich verwundet wird. Um ſeine und Brunhilds Ehre wiederherzuſtellen und ſeine Schwäche unter dem Schirm der Wahrheit zu verhüllen, fordert er Sigfrid auf, ſelbſt Zeugniß abzulegen. Dieſer ſchwört auch vor den Burgunden, daß ſeiner Frau Behauptung eine Lüge ſei und ſtraft ſie um ihr üppiges Reden. Dennoch iſt die Ehre der Familie, wär' es auch nur mit Argwohn, beſudelt. Dem Dienſtmann Hagene insbeſondere geht ſeiner weinenden Herrin Leid zu Herzen, v. 3465. Sie vertrauet ſich ihm auch an und er gelobt ſich ihr zum Werkzeug der Rache. Ortwin von Metz, Gernot, Gunther, nur Gieſelher nicht, theilen dieſe Geſinnung. Das Princip ihres Handelns ſpricht Hagen gegen Giſelher derb und ſcharf in den Worten v. 3481 aus: „Soll'n wir gouche ziehn?“ —

Brunhilds und Gunthers Rache bezieht ſich nicht unmittelbar auf Chriemhild, weil dieſe die ſchändliche That nur ausgeſprochen, nicht gethan hat, ſondern auf Sigfrid als den, wenn auch nicht von ihnen, doch von Andern, dafür gehaltenen Thäter. Gunther hat ſtillſchweigend noch das Intereſſe an ſeinem Morde, daß ſeine Geheimniſſe bei Brunhilds Erwerbung durch ihn völlig geſichert würden. Als Verwandter und Heergeſelle kann er nicht ſelbſt den Mord vollziehen. Sein Dienſtmann Hagen beſtimmt ſich dazu. Liſtig entlockt er der ſorglichen Chriemhild das Geheimniß, an welcher Stelle Sigfrid verwundbar d. h. nicht vom Blut des Linddrachen hörnen wäre. Sie ſelbſt bezeichnet den Fleck auf der Schulter mit einem kleinen eingenäheten ſeidenen Kreuzchen, damit Hagen in einem vorgeſpiegelten Kriege mit den Sachſen Sigfrid im Gefechte hüten könne. Auf einer Jagd, wo Sigfrid durſtig geworden war und Hagen abſichtlich den Wein vergeſſen hatte, laufen beide um die Wette zu einem Brunnen. Sigfrid thut es arglos in voller Rüſtung und legt, als er angekommen, Speer, Schwert und Bogen von ſich, bis auch Gunther ſich genahet. Unterdeß ſtellt Hagen die Waffen bei Seite und ſtößt den Speer, als Sigfrid zu trinken ſich über den Quell bückt, ihm denſelben an der verrathenen Stelle durch den Leib. Sterbend weiſſagt Sigfrid ſeine Rache. Weil mit dieſem Morde Brunhilds Rache, wie überhaupt die der Gunther'ſchen Familie, befriedigt worden, ſo verſchwindet ſie nun als ohne weiteres Pathos. Chriemhild aber ſaugt aus der Trauer um den Geliebten den bitterſten Haß gegen deſſen Mörder, am meiſten gegen Hagen, den das, im Mittelalter ſogar gerichtliche, Fließen der Wunden ſeiner Schuld überführt, V. 4189, obwohl Gunther verſichert, nicht Hagen, ſondern Schächer oder Räuber hätten es gethan. Wie Chriemhild dieſe Beziehung als den einzig übrigen Inhalt und als das ihr unmittelbar zur nothwendigen Vollbringung aufgegebene Werk ihres Lebens feſthält, ſo Hagen, als von nun an ihr wahrhafter Gegenſatz, Alles, wodurch ihre Macht und damit die Möglichkeit einer Rache beſchränkt wird, denn er weiß wohl, daß in Chriemhilds Willen nothwendig daſſelbe Princip lebendig iſt, was von Seiten der Gunther'ſchen Familie Sigfrids Mord herbeiführte. Wenn jedoch von dieſer Seite die Ehre den Ausgang bildete, ſo iſt der Mord, alſo die gewaltſame und unerſetzliche Verletzung der Familie, ein noch viel dringenderes Motiv der Rache. Hagen bringt deswegen, um die Entzweiung des Burgundiſchen Königshauſes in ſich aufzuheben, eine Sühne Chriemhilds mit ihrem Brüdern zu Stande, deren Folge vorzüglich iſt, daß der Hort der Nibelungen in das Land kommt, mit welchem die Trauernde ſo verſchwenderiſch in ihrer Freigebigkeit umgeht, daß Hagene ihr den Schatz wegnimmt und endlich, mit Wiſſen nur ſeiner Herren, in den Rhein verſenkt.

Als daher der König Ezel nach ſeiner Gemahlin Hekel

Tod durch den Markgrafen Rüdeger um Chriemhild werben läßt, iſt Hagen gegen den Wunſch der Könige dieſer Vermählung entgegen, weil er ſieht, wie durch ſie dem „langrächen“ Weibe Mittel zur Befriedigung ihrer heimlich genährten Rache in die Hand gegeben werden. Und wirklich iſt es nur dieſe Ausſicht und Abſicht, in welcher Chriemhild ſich dem heidniſchen Hunnenkönig vermählt und in welcher ſie ſich von Rüdegeren ſchwören läßt, daß er all' ihr Leid rächen wolle, v. 5045. — Sie zieht nun hin zu Ezel und lebt mit ihm ſieben Jahr in ſehr großen Ehren, bis das Verlangen nach Rache ſie treibt, Ezel darum zu bitten, ihre Verwandte, wie einſt Brunhild, zu ſich einzuladen. Er thut es auch durch ſeine Spielleute Werbel und Swemmel und ſie willfahren auch nach einer ſchwierigen Berathung. Die Mutter der Burgundiſchen Könige hat wieder einen Traum gehabt. Aber Hagen in der inneren Gewißheit ſeiner ſelbſt ſpottet des Willens, der ſich durch Träume beſtimmen läßt und ſagt: ich will, daß meine Herrn zu Hof nach Urlaub gehen. (V. 6053 — 56.) Die Burgunden oder Nibelungen, was von jetzt an gleichbedeutend iſt, haben in Baiern einige Abenteuer. Noch einmal taucht hier in den Nixen (Meerweibern, weiſen Weibern) Hadeburch und Sigelint das Ungewußte, Unbegreifliche und Wunderbare auf. Sie betrügen Hagen zuerſt, ſagen ihm dann aber die von ihm ſchon geahnte Wahrheit, in deren Gewißheit er von nun an mit äußerſter Conſequenz handelt, nachdem das gerettete Leben des Capellans ſeinen letzten Zweifel hinweggenommen. Der Mord des Donaufährmanns zieht die Rache ſeiner Herrn Elſe und Gelfrat nach ſich, deren letzterer Hagen ſo bedrängt, daß ſein Bruder Dankwart ihn kaum noch errettet. Dagegen verleben ſie in Bechlaren bei dem milden Markgrafen Rüdeger fröhliche und idylliſche Tage und verlobt auf Hagens Rath der junge Giſelher ſich mit des Markgrafen Tochter. Keiner ſcheidet aus dem gaſtlichen Hauſe, ohne ihm nicht irgend wie verbunden zu werden. Als die Helden bei den Hunnen einreiten, kommt Dietrich von Bern mit ſeinen Amelungen ihnen entgegen, warnt ſie vor dem Gemüth der Königin und verſpricht ihnen von ſeiner Seite Friede. Chriemhild empfängt die Ihren mit einem Kuß, zeichnet aber Hagen durch feindlichen Anblick aus.

Auf ihn als den Vollbringer der unſeligen That hat ſie es abgeſehen und durch Verſprechungen bald eine Schaar von Hunnen gereizt, ihn zu tödten. Selbſt ſoll Hagen vor ihnen das Bekenntniß ſeiner Schuld ablegen. Er ſitzt mit Volker zuſammen und bleibt, da die Königin naht, aus Haß gegen ſie mit Verletzung der Sitte ſitzen. Auf ihre Frage, wie er in das Land zu kommen habe wagen können, antwortet er mit ſeinem Verhältniß, Dienſtmann der dreien eingeladenen Könige zu ſein; dieſe Nothwendigkeit habe ihn hergeführt v. 7173. ſg. Als ſie noch weiter in ihn dringt, geſteht er ohne Hehl, daß er ihren Gemahl erſchlagen habe und jetzt, als er ſelbſt ihr die erwartete Gewißheit mit eigenem Zeugniß beſtätigt, ſucht ſie Schlag auf Schlag die Vernichtung ihrer Feinde herbeizuführen. Die mitgebrachten Hunnen wagen ſich freilich nicht gegen die beiden kühnen Helden und den meuchleriſchen Anſchlag der Königin Nachts im Schlaf den Mord zu bewerkſtelligen, verhindern Volker und Hagen durch ihre Wachſamkeit. Aber am anderen Tage überredet Chriemhild, nachdem Dietrich ihr die Bitte als ſie wenig ehrend abgeſchlagen, Ezels Bruder, Blödelin, während die Burgunden bei dem Könige ſpeiſen, das Ingeſinde derſelben niederzuhauen. Er ſelbſt wird vom Marſchall Dankwart erſchlagen, der allein blutbedeckt zum Speiſeſaal entkommt, dort die Nachricht des Geſchehenen zu bringen.

Sogleich heißt ihn Hagen die Thür zu bewachen, daß Niemand aus und ein könne, ſchlägt Ezels jungen Sohn Ortlieb das Haupt ab, was in den Schooß der Mutter fliegt, eben ſo dem Erzieher und dem Spielmann Werbel die Hand. Die Könige können nicht Einhalt thun und ein allgemeines Morden hebt an. Chriemhild ruft Dietrich's von Bern Hülfe an, der denn auch ſich, ſeinen Mannen und Ezel nebſt Chriemhild, die er unter dem Arm hinausführt, freien Abzug in ſeine Herberge verſchafft, welches auch dem geliebten Rüdeger geſtattet wird. Die anderen im Saale werden alle erſchlagen.

Nun geht Iring Hawarts Mann, Hagen zu beſtehen, wird aber zuletzt von ihm erſtochen. Sein König Hawart und der Thüringerfürſt Irnfrid, welche ihn rächen wollen, erliegen ebenfalls mit all' ihrem Volk, was die Nibelungen abſichtlich in den Saal einlaſſen. Chriemhilds Antrag, daß man ihr den verhaßten Hagen als Opfer ihrer Rache allein ausliefern und unter dieſer Bedingung Friede haben ſolle, wird von Gernot, Giſelher und Dankwart als ſchändliche Untreu an einem Befreundeten ſogleich zurückgewieſen, V. 8509 — 8528. Unterdeß iſt es Nacht geworden und die Königin läßt den Saal anzünden, ihre Feinde durch Rauch zu erſticken. Sie leiden entſetzlich, treten aber die Feuerbrände nieder, trinken nach Hagens Rath das Blut der Todten und ſind, von der gewölbten Decke geſchützt, am Morgen noch bei ſechshundert am Leben. Nun bitten Ezel und Chriemhild Rüdegern flehentlich, die Burgunden zu bekämpfen. Er weiß als Lehensmann ſich ihnen verpflichtet, aber er hat auch die Burgunden im Lande empfangen und ſie zu Ezel geleitet, ja, dem einen von ihnen ſogar ſeine Tochter verlobt. Um deswegen die Freundſchaft nicht zu verletzen, will er über die Nothwendigkeit ſich ſo hinwegheben, daß er ſeinem Herrn Alles, was er von ihm empfangen, zurückgeben will, weil mit dem Aufhören des geliehenen Beſitzes auch ſeine Pflicht und Treue von ihm entbunden werden V. 8730. Aber der König erinnert ihn an alle Liebe, die er bei ihm genoſſen und Chriemhild eben ſo, daß er ſich endlich in die Nothwendigkeit ergiebt. Giſelher, als er ihn mit den Bechlaren kommen ſieht, meint erſt, er wolle ihnen helfen. Als dem nicht ſo iſt, verſprechen ſie, um den Geiſt der Familie nicht zu verletzen, einander im Gefecht zu meiden. Das Gleiche thun Hagen und Volker. Und wie ſehr es beide Theile ſchmerzt, ſie müſſen einander beſtreiten, wo denn Gernot durch Rüdeger, Rüdeger durch Gernot fällt, auch alle Bechlaren umkommen und allgemeines Wehklagen ſich erhebt, was bis in Dietrichs Herberge dringt, ſo daß er, um den beſtimmten Grund des Getöſes zu erfahren, den alten Hildebrand mit Wolfhart, Sigſtab, Helfrich, Wolfwin und den andern Amelungen abſendet. Wolfhart wird, da ſie mit Trauer des edlen Markgrafen Tod erfahren und um ſeine Leiche bitten, von Volker gereizt. Der Streit bricht los und alle werden erſchlagen, Giſelher von Wolfhart, er von ihm. Von den Burgunden ſind nur Gunther und Hagen übrig, von den Amelungen entkommt allein Hildebrand, dem Dietrich die Kunde von Rüdegers und der Amelungen Tod zu bringen.

Nicht durch Verſprechungen gelockt, wie Blödelin, nicht durch Luſt, ſeine Tapferkeit zu erproben, wie Iring, gezogen, nicht durch ſein Vaſallenverhältniß, wie Rüdeger, beſtimmt, ſondern in voller Freiheit, ſeines geliebten Heergeſellen Rüdeger und ſeiner anverwandten Freunde Tod zu rächen, kommt er zum Kampf. V. 9430 — 44. Auch überwindet er nach hartem Ringen Gunther und Hagen, und bringt beide gebunden zu ſeiner Herrin, welche ſie in geſonderte Gefängniſſe legen läßt und von Hagen den Schatz der Nibelungen fordert, worauf derſelbe erwiedert, ſo lange noch einer ſeiner Herren lebe, werde er dies nicht verrathen. Da läßt Chriemhild ihrem Bruder das Haupt abſchlagen und trägt es ſelbſt zu Hagen, der aber nun noch weniger ſein Geheimniß, was nur Gott und er wiſſe, frei giebt, worüber Chriemhild ihm mit Sigfrids Schwert den Kopf abſchlägt.

Dieſe ungeheure That erzürnt den alten raſchen Hildebrand, dieſen Meiſter der Zucht, ſo ſehr, daß er der Königin wiederum das Haupt abſchlägt. Ezel verhält, obwohl er am Tag zuvor einmal ſo in Affect gerathen, daß er gewalſam vom perſönlichen Streit hat zurückgehalten werden müſſen, v. 8173, ſich ganz paſſiv und reflectirend, die Klage anhebend. Das Gedicht iſt zu Ende, weil das Pathos aller Handelnden ſich abgeſchloſſen hat. Nachdem Chriemhild den Mörder ihres Gatten gemordet, iſt alle Entzweiung vergangen und hat ſie ihr Inneres ausgelebt. Sie kann daher nicht länger leben und iſt in dieſem Kreiſe der Dichtung nur durch den jähen Untergang eine poetiſche Figur. Wie ſo ganz anders und in ihrer Sphäre überaus poetiſch iſt im Titurel Sigune's Klage um den früh ihretwegen gemordeten Geliebten. Sigune wendet ſich nicht nach Außen, ſondern nach Innen, ja gegen ſich ſelbſt, woran Chriemhild gar nicht denkt, ſondern ganz und gar von der Nothwendigkeit der Rache ihres Geliebten an ſeinem Mörder erfüllt und von dieſem unmittelbar ſittlichen Geiſt der Familie eben ſo ausſchließlich, als Hagen vom Geiſt der Treue gegen ſeine Herrſchaft, beſeelt iſt.

Anmerkungen.

Schon oben §. 16. und §. 17. wurden einige Berührungspunkte der Sage mit der Geſchichte angegeben. Göttling hat in der fränkiſchen Geſchichte den Zuſammenhang derſelben mit der Sage genauer darzulegen verſucht, von welcher Unterſuchung die wichtigſten Reſultate uns folgende ſcheinen: Der fränkiſche König Chlotar I. hinterließ nach ſeinem Tode, 561, vier erwachſene Söhne: Charibert, Guntram, Chilperich und Sigbert. Guntram empfing als Erbtheil Orleans und Burgund, weshalb er immer König von Burgund heißt, Chilperich Soiſſons und Sigbert, bei weitem der tüchtigſte unter ſeinen Brüdern, Auſtraſien. Früh bewährte dieſer ſeinen Heldengeiſt in einem Kriege gegen die Sachſen und Dänen (Venantius Fortunatus. VII. 7. 16.), die er in einem blutigen Treffen an der Weſer überwand, und ſpäter durch Beſiegung der Hunnen, welche abermals über den Rhein zu ſtrömen drohten. Chilperich theilte nach dem Tode ſeiner Gattin, mit welcher er drei Söhne Theudbert, Merowig und Chlodwig gezeugt hatte, ſeine Liebe unter mehrere Weiber; aber vor allen feſſelte ihn die ſchöne Fredegunde, welche zuvor ſeine Magd geweſen war. Sigbert dagegen war mit Brunhild, Tochter des Weſtgothiſchen Königs Athanagild (ſt. 567), vermählt, von welcher Gregorius ſagt: ſie war eine herrliche Jungfrau; ſchön von Antlitz; züchtig, keuſch und hold von Sitten, von klugem Geiſt und wohl zu reden. — Durch ihr bewundernswürdiges Betragen ward auch Chilperich bewogen, Brunhilde's ältere Schweſter, Galaſwintha, als Gattin heimzuführen. Aber das keuſche Weib ſah mit Unwillen ihres Gemahls Liebeleien, und ihre Vorwürfe ſo wie der beeinträchtigten Fredegunde Anreiz brachten Chilperich endlich dahin, die Königin ermorden zu laſſen, welche Frevelthat das ganze Königsgeſchlecht in's Verderben ſtürzte. Ein unverſöhnlicher Haß erwuchs zwiſchen der durch den Mord ihrer Schweſter tief gekränkten Brunhild und der ehrſüchtigen Fredegunde, jetzt Chilperichs Gemahlin. Seiner Gattin Haß theilte der gerechte Sigbert. (Es kam zum Kriege zwiſchen ihm und ſeinem Bruder. 573 ward er zwar beſiegt, ſammelte aber neue Truppen, drängte ſeinen Bruder zurück, ließ durch ſeinen Feldherrn Beſo deſſen Sohn Theodebert tödten, und ſchloß Chilperich mit ſeiner Gattin in Tornacum ein.) Während einer zu Unterhandlungen beſtimmten Waffenruhe ließ nun Fredegunde Sigbert von Meuchlern mit vergifteten Meſſern niederſtoßen und ſtarb er auf dieſe ſchändliche Art im vierzigſten Jahre ſeines Lebens. — Alle gleichzeitigen Geſchichtſchreiber gedenken ſeiner nicht ohne rührende Worte um ſeiner adligen und heldenmüthigen

Geſinnung willen. Indeß ward Brunhild mit ihrem fünfjährigen Sohn genau bewacht. Dieſen rettete Treue und die Oſtfranken rieſen ihn zu ihrem Könige aus. Nachmals fand auch Brunhild Gelegenheit zur Rache, als der junge Merowig, von ihrem Unglück und ihrer jugendlichen Schönheit gerührt, ihr ſeine Hand antrug, und nun wahrſcheinlich auf ihr Anſtiften Chilperich unweit Chelles, als er von der Jagd kam, von einem Gedungenen zwiſchen Rücken und Schulter geſtoßen ward, daß er ſtarb. (Gregor Turon. VI. 46.) Nach König Guntram's Tode führte Brunhild die Vormundſchaft über ihre Enkel in Burgund und hielt ſich deßhalb zu Worms auf. (Aimon. de gest. Franc. I. 4.) Ihre Rache ſchien geſättigt und Fredegunde darniedergedrückt; aber Chlothar II, der die ganze Fränkiſche Monarchie wieder vereinte, hat die unglückliche Königin mit einem fürchterlichen Tode beſtraft. — Die verwandten Umſtände dieſer Geſchichten mit dem Inhalt der Nibelungen liegen ſo ſehr auf der Hand, daß hier eine beſondere Hervorhebung derſelben eben ſo unnöthig ſcheint, als ein Bemerklichmachen der großen Verſchiedenheiten, welche ebenfalls ſich zeigen. Merkwürdig iſt noch, was Göttling (über das Geſchichtliche im Nibelungenliede aus Fredegar 93.) anführt, daß der Ritter, welcher auf Brunhilds Anſtiften den Chilperich ermordete, Falko hieß, weil in den S. 17 angeführten Däniſchen Liedern Sigurd von den Brüdern Högne und Falquard (Volker) getödtet wird. Selbſt über Hagene bringt Göttling intereſſante Erwähnungen bei, indem des Königs Guntram Feldherr und Patricius Mummolus eigentlich Eynius (nach Paul Warnefried. III. 4 und 34) oder Heunius geheißen. — Wenn man ſich weiter über dieſe Entzweiungen des Fränkiſchen Hauſes belehren will, ſo ſehe man Pasquier's Recherches de la France, l. VIII, und Velly, Histoire de la France I, nach, welche ſich für Brunhild nach Hallams Urtheil eben ſo enthuſiaſtiſch intereſſiren, als in neueren Zeiten wohl Maria von Schottland ihre Vertheidiger gefunden hat. Ungünſtig dagegen für Brunhild, aber ſehr unterrichtend, iſt Gaillard's hiehergehörige Abhandlung im dreißigſten Bande der Memoires de l' Academie des Inscriptions.

Daß die Catalauniſche Schlacht, wo Deutſche gegen Deutſche von Römiſcher und Hunniſcher Seite ſtritten, nicht überall unter den Deutſchen Stämmen eine dumpfe Erinnerung wenigſtens als das Vorbild aller Nöthe und Stürme gewirkt habe, iſt kaum zu bezweifeln, wenn man die dem Caſſiodorus nachgeſchriebene Schilderung des ganzen Kampfes und die Ausdrücke des Jornandes bedenkt: bellum atrox, multiplex, immane, pertinax, cui simili nulla usquam narrat antiquitas, ubi gesta talia referuntur, etc.

Man darf nie vergeſſen, daß die Franken und Gothen eigene Kreiſe, wie in der Geſchichte, ſo in der Sage bilden. Jornandes nennt unter den Helden, deren Andenken die Lieder der Gothen feiern, Friediger (Thidrikur), Widigan, Ethesdamar (Jaſnisbanu), Hanala (Hunold, Dietrichs Waffenbruder) de reb. get. c. IV. quemadmodum et in priscis eorum carminibus pene historico ritu in commune recolitur. c. V. majorum facta modulationibus citharisque canebant, quorum in hac gente magna opinio est, quales heroas fuisse miranda jactat antiquitas. — Ueber Ermenrich erzählt er, c. XXIV, er habe ein treuloses Weib, Sanielh, von wilden Pferden zerreißen laſſen, deren Bruder, ihren Tod rächend, den König in die Seite verwundet habe. Leidend daran, ſei er lebensſatt, hundert und zehn Jahr alt, geſtorben. — Anders lautet die Nachricht über Ermenrich, welchen die Sage offenbar mit Odoacer vermengt, bei dem Ammianus Marcellinus, L. XXXI. c. III: Igitur Hunni, pervasis Alanorum regionibus, quos Greuthungis confines Tanaitas consuetudo nominavit, interfectisque multis et spoliatis, reliquos sibi concordandi fide pacta junxerunt: eisque adjunctis, confidentius Ermenrichi late patentes et uberes pagos repentino impetu perruperunt, bellicosissimi regis et per multa variaque fortiter facta vicinis nationibus formidati. Qui vi subitae procellae perculsus, quamvis manere fundatus et stabilis diu conatus est, impendentium tamen diritatem augente vulgatius fama, magnorum discriminum metum voluntaria morte sedavit. Cujus post obitum rex Vithimiris creatus restitit aliquantisper Alanis etc. — Die Geſchichte Ermenrichs rückte alſo von Morgen nach Abend und ſo kommt es denn, daß das Heldenbuch im Anhang als den Wohnort ſeiner Neffen, der Harlungen, welche er des Geldes wegen auf verrätheriſchen Rath umbringen ließ, den Breisgau beſtimmt, wie auch der Annaliſt Saxo, welcher um 1139 ſchrieb, ad ann. 942, ſagt: est in confinio Alsatiae inde adjacens pagus, Brisagowa appellatus; fertur olim illorum fuisse, qui dicebantur Harlungen.

Die Meinung v. A. W. v. Schlegel, daß in Dietrich von Bern der Oſtgothiſche Theoderich und der Gepidenkönig Ardarich von der Sage zuſammengezogen wären, hat Manches für ſich. Jornandes ſagt von ihm: Rex ille fortissimus et famosissimus Ardaricus, welches letztere Prädicat wohl auf Beſingung des Königs in Liedern zu beziehen. Ardarich war Attila's vertrauter Rathgeber, dem er auch die Aufſicht ſeines Kriegsweſens übertragen hatte. Nach Attilas Tode entſchied er die Schickſale des Hunniſchen Reiches und die Un-

Abhängigkeit der Deutſchen Völker, was die Ungariſchen Sagen dem unüberwindbaren Dietrich, dem Detréh halhatatla zuſchreiben.

Was die Reihenfolge der Burgundiſchen Könige in jener ſagenhaften Zeit angeht, ſo iſt eine Hauptſtelle darüber im Burgundiſchen Geſetzbuch. Leg. 3 de libertate servorum: si quos apud Regiae memoriae auctores nostros, id est, Gibicum, Godomarum, Gisiharium, Gundaharium, patrem quoque nostrum et patruos, liberos esse constiterit etc. Siehe Fr. Luden in ſeiner Ueberſetzung von Sismondi's Geſchichte der Franzoſen. Jena. 1822. Bd. I. S. 207 ff., wo er außerdem auf eine Stelle beim Turonenſiſchen Gregorius. II. c. 28. aufmerkſam macht: fuit autem et Gundeuchus rex Burgundionum . . ., huic fuerunt quatuor filii, Gundobaldus etc. — Uebrigens haben wir auch ziemlich glaubwürdige Nachrichten, welche von einer Niederlage der Burgunden durch die Hunnen reden. Nach Idatius (Chron. ad an. 436) ſchlug Aëtius die Burgunder und kamen auch 437, als er Narbonne von der Belagerung der Gothen befreiete, 20 000 Burgunder um, worüber ſich beim Prosper Aquitan. folgendes findet: Eodem tempore Gundicarium Burgundionum regem inter Gallias habitantem Aëtius bello obtrivit pacemque ei supplicanti dedit, qua non diu potitus est, siquidem illum Chuni cum populo suo ac stirpe deleverunt. Beim [illegible] Caſſiodorus, ad an. 435, nach: Gundicharium, Burgundionum regem, Aëtius bello subegit, pacemque ei supplicanti reddidit, quem non multo post Hunni peremerunt. — Die widerſprechende Angabe des Theophanes ad an. 436 hat kein Gewicht.

Die Gleichheit der Verhältniſſe hat nothwendig eine Gleichheit oder mindeſtens Aehnlichkeit auch in der Bewegung derſelben, in ihrem ſich verändernden Leben zur Folge. Wir erblicken daher in allen Germaniſchen Sagen und Geſchichten eine innere Einheit, wenn gleich die äußere Hiſtorie und die freier gelaſſene Sage im Detail einander ſo wenig decken, als der Mythus Eines Volkes in ſeinen verſchiedenen Stämmen. Das Vergehen der nach Mittag hingewandten, zwiſchen Hunniſche Wildheit und Römiſche feſtgewordene Bildung in die Mitte geworfenen Deutſchen Stämme mußte den [illegible] im Norden bleibenden allerdings einen tiefen Eindruck machen. Die Vandalen zernichteten ſich ſelbſt. Die Sueven erlagen den Weſtgothen. Die Weſtgothen wurden von Arabern und Franken zuſammengedrängt, wenn ſie ſich auch erhielten. Die Burgunder mußten den Franken weichen. Die Oſtgothen, trotz eines Witiges, Ildebald, Totilas und Tejas, wurden von den Byzantiniſchen Römern beſiegt. Nur Longobarden, Franken, Baiern, Sachſen wintern ſich gleichſam durch.

Schluß.

§. 28. Bemerkungen über andere Anordnungen, über Metrum und allgemeine Literatur des Heldenbuchs.

Wir haben in unſerer Folge der Gedichte eine Anordnung verſucht, welche, ſo viel irgend möglich, ſowohl den innern Zuſammenhang der Sagen ſelbſt, als auch den mit ihm gegebenen Fortſchritt in der geſchichtlichen Entwickelung enthalten ſollte; — denn in der Geſchichte iſt das Aeußere auch an ſich das Innere. Als unſere ältere Literatur als Gegenſtand der Wiſſenſchaft aufzuerſtehen erſt anfing, hatte man nur allgemeine Kategorieen, zur ungefähren Eintheilung, wie man das Schwankende damaliger Beſtimmungen noch in dem ſonſt ſo vortrefflichen Grundriß v. J. E. Koch bemerken kann. Die Stellung des Deutſchen Sagenkreiſes iſt jetzt die ſicherſte, weil die übrigen Kreiſe eine große, noch lange nicht erſchöpfte Berückſichtigung der geſammten Wälſchen Literatur erfordern. Für die Nibelungen iſt unſtreitig die Erforſchung der Triſtanſage unter den Wälſchen die anziehendſte, weil ſie in der Beziehung Triſtans zu beiden Iſalden, in ſeinem Drachenkampf, bei (Gottfried 8938 — 9015) in ſeiner Werbung der Iriſchen Iſalt für Marke u. ſ. f. viele mit Sigfrids Sage ähnliche Punkte darbietet. Wir haben oben nachgewieſen, daß in Rother, Chaudrun, Otnit und Hugdietrich der Beſitz des Weibes ein ausſchließendes Intereſſe erregt, was dieſe Sage auffallend von anderen unterſcheidet. In der Triſtanſage iſt jedoch das Intereſſe an beiden, am Mann und am Weibe gleich groß. Beide bedingen einander und laſſen in ihrer gegenſeitigen Beziehung nicht von einander, weshalb ſie auch zugleich aus dem Leben ſcheiden, wie die ſommerliche Pflanzenwelt mit der im Winter ſich abwendenden Sonne verwelkend ſtirbt. Ganz anders im Nibelungenliede, wo Chriemhild ſich ſo lange erhält, bis die Rache vollendet.

v. d. **Hagen** und Büſching gaben in ihrem ſchon erwähnten Grundriß folgende Anordnung der Lieder: a, König Rother. b, Otnit, Hug- und Wolfdietrich. c, Etzels Hofhaltung. d, Rieſe Sigenot. e, Ecken Ausfahrt. f, Dietrichs und ſeiner Geſellen Kämpfe. g, Hörnen Sigfrid. h, Roſengartenlied. i, König Laurin. k, Herzog von Aquitanien. l, Dietrichs Flucht zu den Hunnen. m, Schlacht von Raben. n, Alpharts Tod. o, Nibelungenlied. p, Klage. q, Hildebrandslied. Sie war die erſte, welche das Eingreifen der Gedichte in einander und ihre Entwickelung zu einem Schluß hin verfolgte, auch die Identität oder Differenz der Nordiſchen Bearbeitung der Sage beſtändig angab.

Hierauf ward eine Eintheilung der Lieder nach den in der Völkerwanderung auftretenden deutſchen Stämmen verſucht, welche man in dem Obigen nachſehen kann.

Mone war es, welcher nach Kampf und Fahrt, Liebe, Mord und Untergang als den Gegenſtänden der Dichtung eine aus dem Inhalt hervorgehende Anordnung verſuchte, welche (Geſchichte des Heidenthums. Thl. II. S. 283 — 287) in Kurzem folgende iſt: a, Lieder, worin der Grundgedanke Kampf, Fahrt oder Wanderung mit irgend einer Beziehung auf ein weibliches Weſen iſt: 1, Hildebrandslied. 2, Ecken Ausfahrt. 3, Sigenot. 4, Etzels Hofhaltung. 5, Biterolf. 6, Wolfdietrich. 7, Dieterichs Drachenkampf. 8, Dieterichs Flucht. — b, Lieder, worin die kampf- und gefahrvolle Errettung und Vermählung des weiblichen Weſens die Hauptſache iſt. 1, Chaudrun. 2, Hörnen Sigfrid. 3, Rother. 4, Otnit. 5, Walter. 6, Wittich von Garten. — c, Lieder, worin der allgemeine, blutige Untergang auf Veranlaſſung des ermordeten Geliebten der Grundgedanke iſt. 1, Alpharts Tod. 2, Rabenſchlacht. 3, Kleiner Roſengarten. 4, Großer Roſengarten. 5, Nibelungen. 6, Klage. — Auch hat Mone S. 288 und ſonſt auch in der Einleitung zum Otnit darauf aufmerkſam gemacht, daß ſich in der Heldenſage die drei Zeiträume der Völkerwanderung, der Normannenzüge und der Kreuzzüge ſehr wohl von einander ſondern laſſen.

Wir glauben eben, das in einer jeden dieſer Eintheilungen Weſentliche in der unſeren vereint zu haben. Das Weib, ſeine Erringung, ſein Beſitz, ſcheint nun einmal die Occidentaliſche Poeſie zum eigenthümlichen Element zu haben, wie es denn auch wirklich in der Abendländiſchen Welt erſt zu ſich ſelbſt gekommen und den Genuß der göttlichen Freiheit empfangen hat. So haben wir den hörnen Sigfrid mit Rother u. ſ. f. deswegen nicht gleich geſtellt, weil hier der Drachenkampf und der Schatz die Hauptſache ſind, die Jungfrau aber mehr als das Accidentelle dieſes Subſtantiellen erſcheint, wie ſchon in den Sagen von Andromeda's Befreiung durch Perſeus, von Jaſons Drachenkampf um das goldene Vließ und Medea's Entführung, vom Morde des Minotaurus durch Theſeus und Erwerbung Ariadne's, ſelbſt noch in der nicht mehr phyſiſchen, ſondern geiſtigen, durch die Macht der Intelligenz bewirkten Beſiegung der Sphinx durch Oedipus die Vermählung mit Jokaſte, das Weib immer nur als die andere Seite, als der Lohn, als der zum Streit mit den finſtern Gewalten anreizende heitere und genußvolle, aber doch noch an die Nacht gebundene Tag, nicht als das an und für ſich beſtimmende Princip erſcheint. Auch in der Aquitaniſchen Sage ſtehen die Liſten bei Einſchläferung der Hunnen, die Entwendung des Schatzes und der Kampf mit Gunther's Mannen voran.

So begreift ſich auch, weshalb die Minneſinger für ihre Erhebung der Frauen, für ihre individuellen Beziehungen auf ſie, weniger dem alten heimiſchen, als vielmehr dem ausheimiſchen Epos ſich zuneigen mochten, weil dieſes zwar, nicht aber jenes ein Beiſpiel ihres eigenen Empfindens und Denkens geben konnte. Ja diejenigen Dichter, welche vorzugsweiſe in dieſer Gegenwart lebten, betrachteten die Sage überhaupt ſchon als ein dem Gebiet der Phantaſie Gehöriges, was in ſich der Wahrheit ermangele So hat man in dieſer Hinſicht aus dem Lancelot Ulrichs von Zeizichoven angeführt: „dis gloube, wer welle; ob uns das liet nût luget; ob uns die meiſter niene lougen; oder es hant die buch gelogen“ u. ſ. w. Offenbare Aeußerungen eines keimenden Unglaubens. Directe Aeußerungen über unſere Sage finden ſich öfter in dem ihr mit ſeiner ganzen Tendenz widerſprechenden Wolfram von Eſchenbach. Die Hauptſtelle im Parcival lautet V. 1255 ff:

Ich tåte e als Rumolt,
Der kuneë Gunther riet,
Do er von Wormeze gein den Hiunen ſchiet.
Er bat in lange ſniten baen
Und in ſeme Kezzel umbedraen.
Der lantgrave ellens riche
Sprach: ir redet dem geliche.
Als manger weiz an iu furwar
Iwer zeit und iwer jar.
Ir ratet mir dur ich wolt idoch
Und ſprechet ihr tåtet als riet ein Koch
Den kůnen Niblungen,
Die ſich unbetwungen
Uz hueben, da man an in rach,
Daz Sivride davor geſhach.

Und im Titurel (Ausg. 1477. Bl. 164. a.)

So ſingent uns die blinden,
Das Syfried hörnein were,
Durch das er uberwinden

Auch ſlůge einen trachen freyſlebere
Und von des Blute ward ſein yel verwandelt
Jn horne ſtark für wapen:
Die habent ſich an wahrheit mißhandelt.

Merkwürdig iſt es, daß das eigentlich romantiſche Epos, zum Theil wohl wegen ſeiner Abhängigkeit von den in kurzen Reimpaaren gedichteten Wälſchen Poemen, durchaus nicht die Deutſche Strophe angenommen hat. Die Grundzüge der metriſchen Bildung unſerer älteren Poeſie habe ich im Titurel S. 83 — 85 angegeben, in Bezug auf welche Auseinanderſetzung ich nur folgendes bemerke. Unſere alte vierreimige Strophe, die in der Mitte einen nicht ängſtlich genau beſtimmten, ſondern muſikaliſch frei gelaſſenen Einſchnitt hat, läßt in ſich auch eine groſſe Mannigfaltigkeit der Versfüße zu. Jm Allgemeinen iſt jedoch bei den ebenfalls vorkommenden Trochäen und Anapäſten der Gang ein iambiſcher. Deutlicher wird dies in der Fortbildung der vierreimigen Strophe in die achtreimige, indem die lange Zeile in zwei kurze auseinander fiel, nachdem häufig der Abſchnitt unwillkürlich einen Reim herbeigeführt hatte. Die häufige Wiederholung ſolcher Mittelreime iſt, z. B. im Wolfdietrich, in Alphart, eben ſo ein Zeichen ſpäterer Abfaſſung, als das Nachlaſſen des Stabreimes oder der Alliteration, welche vorzüglich noch im letzteren Theile der Nibelungen ſo bedeutend und maleriſch hervortrit; z. B.: Da ſlug er etelichen ſo ſweren ſwertes ſwang. Zunächſt liegt in jenem Abſchnitt der Anlaß zur Bildung einer kürzeren vierreimigen Strophe, deren letzte Zeile gegen die vorderen ſehr lang ausläuft. Jn den Nibelungen z. B.

V. 4307: in den ſelben nöten |
lage auch der kunig Sigemunt.

V. 6138: ia, wåne, wir verlieſen |
noch hiute die manigen helt gut.

Dieſe Strophe findet ſich in dem epiſchen Gedicht von Salomon und Markolph, z. B.:

Nu horent, wie er es anfie,
Do er zer kuniginne gie,
Er gos ihr heiß golt durch ihr ſnewißen hant,
Von dem groſſen zauber ſie ſin alles nit bekant.

Auch das einſam ſtehende, ſchöne Gedicht vom König **Arendel** (Erntelle) hat eine vierzeilige Strophe in kurzen Reimpaaren. In der Vorrede des Straßburger Heldenbuchs wird zwar eines Königs Erndelle von Trier gedacht, welcher der erſte der je geborenen Helden geweſen und auch über Meer gefahren ſei. Sonſt aber wiſſen wir nichts von ihm, als was kürzlich der folgende Titel angiebt: Ein hübſche Hiſtori zu leſen von unſeres herren rock, wie der wunderbarlich einem künig (Orendel genant) worden iſt. Der in gen Trier pracht hat und daſelbſt in ein ſarch verſchloſſen. Der jetz bei keyſer Maximilian zeit erfunden iſt. gedruckt zu Augſpurg von Hannſen Froſchauer. An. 1512. 22 Bl. kl. 4. —

Hieran ſchließt ſich dann die ſechszeilige Ravennaſchlacht, in deren Metrum das dritte Couplet auch länger ausläuft, als die beiden erſten und die Reime ſo folgen: ab, ab, cc.

Die **achtreimige** Stanze, welche in das Volkslied in Form von jedesmal einem vierreimigen Geſätz überging und darin gleichſam zur ſtrengen und kurzen Strophe des Otfrid zurückkehrte, auch ſonſt eine Verwandſchaft mit der Nordiſchen Königsweiſe zeigt, welche in acht Zeilen je drei und drei Hauptaccente hat, iſt einmal auch in den Nibelungen nach der St. Galler Handſchrift völlig fertig da, V. 4004:

Er rampf ſich bitterliche,
Als im diu not gebot,
Und ſprach do jämerliche:
„Der mortliche tot
Mag' iuch wol geriuwen

Her nach diſen tagen:
Geloubt an rechten triwen,
Daz ir iuch ſelben habt erſlagen.“

In dieſer Strophe iſt das gedruckte Heldenbuch gebildet, z. B:

„Er ſah ein rotes mündlein,
Zwei ſwarze euglein klar,
Ir antliz und ir wenglein
Die waren roſenfar.
Er kund da an dem weibe
Kein' wandlung nie geſehn,
Von irem ſtolzen leibe
Thet im gar weh geſchehn.“

Otnit, Hug- und Wolfdietrich umfaſſen in dieſer Form 2885 Strophen. — Die letzte in dieſer Sphäre entſtandene Bildung iſt nach Verdoppelung der 4 in 8, die Verdoppelung der 6 in 12 mit eigener Reimfolge, endlich Herzog's Ernſt Ton oder die, zwölfreimige, Berners Weiſe, welche ſo lautet, z. B. aus dem Anfang des Recken Sigenot:

Ir hörſchaft wellent ir betragen,
Ich wil uch ofentüre ſagen
Von ſtarken ſturmen herte,
Die von Berne her Dietrich ſtreit,
Domit er mangen Sturm erleit,
Wanne daz in got ernerte,
Ez mohte anders niht ergan.
Er reit allein von Berne
Duch durch manchen ſinſtern tan.
Daz mugent ir hören gerne,
Lieb und leid im do beſchach:
Mit einem ſtarken riſen kam er in ungemach.

Auch hier läuft die letzte Zeile länger aus, wie ja auch im Metrum des älteren vierreimigen Titurel der Fall iſt.

Schließlich mag nun eine kurze Ueberſicht der Literatur des Heldenbuches folgen, nicht von dem Vielen, was, oft ſehr oberflächlich, darüber geſchrieben worden, ſondern von den ſchon mehrmals bei den einzelnen Gedichten erwähnten

Sammlungen. Viele Stücke des Kreiſes ſind auch häufig in einzelnen Drucken ausgegangen, z. B. Sigenot zu Heidelberg 1490 fol., Straßburg 1510 fol. 1577 fol. Nürnberg 1661 8; Ecken Ausfahrt Augsburg 1494. 8. Nürnberg 1512. 8. Straßburg 1577. 8. Das gedruckte Heldenbuch, was vorzugsweiſe dieſen Namen führt, umfaßt die S. 45 in der Anmerkung genannten Stücke, deren Fixirung durch den Druck gar nicht als zufällig gelten kann, weil ſie einer ſo häufigen Wiederholung ſich erfreut hat. Frankfurt am Main und in dieſer ehrwürdigen, alten und freien Stadt der verdiente Siegmund Feierabend, bei dem auch das Buch der Liebe gedruckt worden, hat gleichſam ein Monopol dieſes Buchs ſich erworben. Es erſchien hier 1545, 60, 79 und 90 in Fol. mit Kupfern. Außerdem iſt es auch zu Hagenau 1509 in fol. und zu Lübeck und Leipzig 1718 in 8. gedruckt worden.

Die mehrerwähnte Bearbeitung durch Kaspar von der Rön, welche der Herzog Balthaſar von Mekelnburg veranſtalten ließ, befindet ſich handſchriftlich zu Dresden, und wird darnach auch wohl als das Dresdner Heldenbuch citirt. Seine Beſchaffenheit iſt ſchon oben S. 22 angezeigt worden. Es begreift in ſich alle erwähnten Lieder mit Ausnahme von Biterolf und Dietlieb, von Dietrichs Flucht, Walther, Chaudrun, den Nibelungen und der Klage. Etzels Hofhaltung hat es ganz allein. Dagegen nimmt es auch den Herzog Ernſt mit in ſich auf und erzählt auch noch eine ſcheußliche Sage, das Meerwunder, von einer durch ein Meerungeheuer (wunder) geſchwängerten Königin, welche nachher mit ihrem Gemahl und erſten Sohn den aus jener Umarmung gebornen viehiſchen Sohn, deſſen thieriſch Weſen das ganze Land verheert, in einem harten Kampf ſelbſt tödtet.

v. d. Hagen gab 1811 zu Berlin in gr. 8. einen erſten öfter citirten Theil von einer Bearbeitung des Heldenbuchs heraus, worin der hörnen Seifried, 179 Strophen im vierreimigen Hildebrandston; Etzels Hofhaltung, 215 achtzeilige Strophen; Rieſe Sigenot, Ecken Ausfahrt, 377 Strophen; der Roſengarten in der alten Geſtalt nebſt Alpharts Tod erneuert und mit literariſchen Excurſen verſehen ſind.

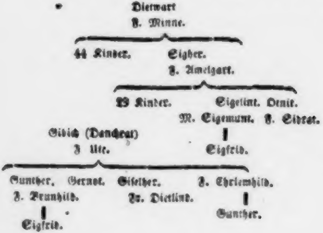
Endlich gab er mit Al. Primiſſer 1820 u. 22 in Berlin, 4. das Heldenbuch in der Urſprache heraus, worin, außer dem Kaſparſchen Heldenbuch, nach der einzigen Wiener Handſchrift Chaudrun und Biterolf, nach der Straßburger und Heidelberger Handſchrift der groſe Roſengarten, nach dem älteſten Druck der hörnen Seyfrid und zuletzt Dietrichs Flucht von dem Vogelere und die Ravennaſchlacht abgedruckt ſind.

Die Beſchreibung des langen vielverſchlungenen Weges, welchen die deutſche Literatur von jener reinen epiſchen Höhe bis auf ſolche particuläre Auffaſſungen und Productionen, wie Wielands Oberon und Klopſtocks Meſſias, wie Voß Luiſe und Schulze's Cäcilie durchging, gehören einer allgemeinen Geſchichte derſelben an. Die Reimchroniken, Reimbibeln, Legenden, Schwänke, Volksbücher u. ſ. w. die Reflexion des Proteſtantismus, die moderne Sentimentalität, welche ſich das Ritterliche oft nur als Caricatur vorſtellt, die moderne Naivetät und vieles Andere muß darin betrachtet werden. * Die Nibelungen aber haben noch die Kraft eines von kränkelnder und unruhig ſuchender Bildung ungetrübten, wenn auch eben wegen dieſer noch ungebrochenen Unbefangenheit im thatreichen Verfolg ſeiner ſittlichen Vorſtellungen bis zur Härte gehenden und in Bewährung ſeiner beſtimmten Sittlichkeit, von Seiten der Familie oder der ſittlichen Genoſſenſchaft, einſeitigen Zeitalters. Schleift doch auch Achilleus den Hektor und opfert er Menſchen für die Rache des Freundes auf dem Scheiterhaufen.

Anmerk. 1. Die durchgreifende Veränderung und Umbildung aller Verhältniſſe des Deutſchen Lebens, die Einführung fremder Elemente und die Entzweiung mit ihnen war die Zeit des Kampfs von Reich und Kirche: der Welfen und Gibellinen. Sie waren eine Parteiung und damit als in einem ideellen Boden begründet über den unmittelbaren Geiſt der Familie und des Stammes, ſelbſt über das Vaſallenverhältniß hinaus, welches der Papſt ſo viel er konnte untergrub.

Anmerk. 2. Zur Orientirung in dem Cyclus der alten Sagen finde hier die Genealogie derſelben ſtatt:

A. Franken (Burgunder.)


Dietwart
F. Minne.
44 Kinder.
Sigher.
F. Amelgart.
23 Kinder.
Sigelint. Denit.
M. Sigemunt. F. Sibrat.
Sigfrid.
Gibich (Dankrat)
F. Ute.
Gunther.
F. Brunhild.
Sigfrid.
Gernot.
Giſelher.
Br. Dietlint.
J. Chriemhild.
Gunther.

B. Amelungen oder Gothen.

Anzius.

Hugdietrich I
F. Hildeburch.

Wolfdietrich. Boge. Wachſmut.
1 F. Sigwine od. rauhe Elſe.
2 F. Sidrat (I.)

56 Kinder. Hugdietrich II. Sidrat II. Rere. Ilſan. Mergart.
F. Sigeminne.

Amelung.

Dieter. Ermenrich. Dietmar.

Die Harlungen. Friedrich. Dietrich v. Bern. Dieter. F. Mergart.
F. Herrat

Wolfhart. Alphart.
F. Amelgart.

Berchtung v. Meran.
F. Mergart.

Hache. Herbrant. Hermann Berchter.
F. Amgn v Tarſis. Berchtung u. ſ. w.
Eckhart.

Amelolt. Hildebrand. Ilſan. Nere.
F. Ute.

Alebrant.

C. Hunnen und Rieſen.

Botelung.

Etzel. Blödel.

Braut: Nüdungs Witwe.

Schweſter. 1 F. Helche.
M. Nautwin. 2. F. Chriemhild.

Herrat. Intait von
M. Dieterich Siebenbürgen.
v. Bern.

1 Scharpf. 1. Ort. 2. Ortlieb.

✻ ✻

Schruthan. Bruder. Grim. Schweſter.

Ortwein. Puſolt Sigenot. Ecke. Faſolt.

D, Nibelungen.

Nibelung.

Nibelung. Schilbung.
12 Rieſen, Dienſtmannen und verwandt.
Ebenſo Zwerg Alberich.

Aldrian.

Hagen. Danchwart. ✻ Schweſter.
v. Tronege.

Ortwin v. Metz.

E. Sachſen (Hegelingen.)

Ger v. Irlant.

Sigebant.
F. Ute von Norweg oder Fridſchotten.

Hagen
F. Hilde v. Indien.

* Sohn

Hettel v. Hegelingen
F. Hilde.

Chaudrun. Ortwein. Ludwig v. d. Normandie.
F. Gerlint.

Schweſter. M. Herwig.
M. Seifrit v. Morlant.

F. Ortrun. Hartmuot.
F. Hildeburch v. Irlant.

Beim Buchhändler Anton in Halle ſind unter andern folgende Bücher erſchienen.

Montesquieu, der Geiſt der Geſetze, überſetzt und mit Anmerkungen verſehen von A. W. **Hauswald**. 3 Bde. gr. 3. ſonſt 6 thl. 12 gr; jetzt 3 thl.

Der billige Preiß, das ſehr ſchöne Papier und der gute Druck empfehlen dieſe Ueberſetzung vor allen andern. Auch iſt ſie mit dem ſchön geſtochenen Bruſtbild Montesquieus verſehen.

Torquato Taſſo's befreites Jeruſalem, überſetzt von **Hauswald** gr. 8. mit zwei ſehr ſchönen Kupfern. Neue Ausgabe. Preiß 1 thl. 12 gr.

Auch neben Gries meiſterhafter, mehr wörtlicher Ueberſetzung des klaſſiſchen Gedichts von Taſſo wird dieſe Bearbeitung, welche dem deutſchen Helden Carl geweiht iſt, zur Freude der Leſer beſtehen können. Sie hat ſich nicht ſtreng an die Worte des Originals gehalten, auch ſind die Verſe nicht die regelrecht gemeſſenen, in geſchloſſener Form ſich bewegenden Octaven, ſondern mehr ein freies Sylbenmaß, dem ähnlich, das Wieland in ſeinen romantiſchen Heldengedichten angewendet hat, und nach ihm Andre. Aber die Ueberſetzung giebt das Original in einem leichten Fluſſe der Rede wieder, und darf darum eine rechte Verdeutſchung genannt werden.

Briefe, vertraute, eines ſchwediſchen Offiziers an ſeinen Freund in Wien. Als ein Beitrag zur Geſchichte damaliger Zeiten und der Feldzüge Karl XII. Geſchrieben in den Jahren 1698 bis 1740. Zwei Bde. gr. 8 2 thl. 12 gr.

Jetzt, in einer Zeit, wo wir ſeit Dohms und andrer Denkwürdigkeiten das Genre der, in den Nachbarſtaaten ſo beliebten Memoiren ſchätzen gelernt haben, darf mit Recht auf ein Buch aufmerkſam gemacht werden, was, jenen Werken im Geiſte verwandt, uns die intereſſanteſten Aufſchlüſſe über jenen Heros giebt, der den Norden erſchütterte, und gleich dem franzöſiſchen Helden unſrer Zeit, nach dem höchſten Glanze noch bei ſeinem Leben faſt alle ſeine Werke vernichtet ſah. Der Verfaſſer ſpricht als Augenzeuge, und theilt vieles mit, was bisher unbekannt, über den Gang der Begebenheiten neues Licht verbreitet, ſo daß dieſe Briefe wichtige Actenſtücke für den Geſchichtsforſcher werden.

Dramatiſche Werke von A. Lafontaine. 8. (Die Tochter der Natur; die Prüfung der Treue, oder die Irrungen.) Neue wohlfeile Auflage. 15 gr.

Auch in der Darſtellung des mannigfach bewegten Lebens, für die Breter, welche die Welt bedeuten, hat der berühmte Verfaſſer ſeine geübte Feder verſucht. Wie in ſeinen zahlreichen vielgeleſenen Romanen, findet ſich auch hier eine ächte und wahre Natur, ſtets verbunden mit der ſittlichen Reinheit, deren die Kunſt bedarf; und die Sprache der reinſten Rührung und des ſanftern Gefühls wechſelt mit dem Ausdruck des heitern Scherzes und des treffenden Witzes. Dieſe beiden Stücke ſind zwei ſchöne Familien- und Herzensgemälde, aus der Gattung, in welcher uns Iffland ſo treffliche Muſter geliefert hat, und iſt dieſem wohl an die Seite zu ſtellen.

Anton, Dr. K. G. v., über Sprache, in Rücksicht auf die Geschichte der Menschheit. 10 gr.

Wer die Werke eines *Heynatz*, *Adelung*, *Vater*, und anderer Neuerer, besitzt, wird obiges Buch gewiss nicht gern entbehren wollen, da es das Vorzüglichste dessen enthält, was der Verfasser aus seinem reichen Vorrath von Ausarbeitungen über allgemeine Sprache u. s. w. mitzutheilen hatte. Aber auch jeder, welcher auf Bildung Anspruch macht, wird die interessantesten Beobachtungen und Bemerkungen, besonders auch über die Aehnlichkeit der deutschen mit anderen, vorzüglich westasiatischen, Sprachen finden, und das Buch nicht ohne Belehrung aus der Hand legen.

Gräve, F., Rückblicke in die Geschichte der Vorzeit. 1 thl. 4 gr.

In einer so bewegten Zeit, wie der jetzigen, kann der Verfasser wegen Herausgabe dieser Schrift des ungetheilten Beyfalls gewiss seyn. Die Gegenwart wies ihn auf die Vergangenheit, und in Stunden der Musse entstand diese Sammlung inhaltreicher Geschichtsvorfälle, die, von dem Verfasser in ein gefälliges Gewand eingekleidet, sein glückliches Talent in diesem Fache beurkunden. Sie enthält nach einer Einleitung über Geschichte und ihren Vortrag folgende Aufsätze: *Viriathus*, *der Sclavenkrieg*, *Sertorius*, *Spartacus*, *Katilina*, *Brutus*. Jetzt sehen wir diese Männer und diese Begebenheiten wieder ins Leben zurück gerufen, und obgleich 2000 Jahr später, bei ähnlichen Verhältnissen ähnliche Thaten geschehen. — Es eignet sich dieses Buch nicht nur für jede Lesebibliothek, sondern auch für jede Privatsammlung, so wie zum Vorlesen in Schulen und Instituten.

Joh. Jac. Mniochs auserleſene Schriften. 3 Thle. 8. 4 thl. 16 gr.

Dieſe Schriften des verſtorbenen Verfaſſers, der ſich durch ſeinen Geiſt und ſeine Beleſenheit in verſchiedenen Fächern der Literatur, wie durch ſeine merkwürdigen Schickſale auszeichnete, haben ſo viel Eigenthümliches ſowohl in ihrer Art, als auch in ihrer Form, daß ſie unter den Denkmälern deutſcher Sprache und Rede eine vorzügliche Stelle behaupten werden. Der Leſer findet hier proſaiſche Aufſätze, bald äſthetiſchen bald philoſophiſchen, bald eigentlich religiöſen Inhalts, und Gedichte, die ſich bald in den höhern lyriſchen Kreiſen mit lebendigem Schwunge bewegen, bald mehr Gelegenheits Gedichte, Gegenſtände aus dem gewöhnlichen Leben, aus dem Gebiete der Freundſchaft behandeln. Den Epigrammen fehlt es nicht an ſcharfem Salze, die Gebete zeichnen ſich durch Gedankenfülle und durch kernige, kräftige Darſtellung aus. Die zerſtreuten Blätter von Marie Mnioch, der Gattin des Dichters, ſind eine erfreuliche Zugabe, und machen mit einer ſchönen, reich begabten, tief empfindenden Seele bekannt.

Zerſtreute Blätter, beſchrieben von Marie Mnioch.
2te Aufl. 1821. 8. 1 thl.

Die Gedanken, Darſtellungen, Urtheile und Empfindungen eines gebildeten, und mit vieler Reife des Verſtandes und großer Kunſt der Phantaſie begabten weiblichen Gemüthes! — Sie ſind zum Theil ſchon abgedruckt in Joh. Jac. Mniochs Schriften. Von dieſem, dem Gatten der Verfaſſerin, herausgegeben, erſchien dieſe Sammlung beſonders, und nun vor Kurzem in der zweiten Auflage; ein Beweis, daß ſie gleich empfindende Leſer gefunden. Auch ferner wird ſie deren finden, und ſie werden gern dabei verweilen, denn der zarte Sinn für das Gute, Wahre und Schöne ſpricht ſich darin auf eine Weiſe aus, wie er von einem weiblichen Munde ausgeſprochen werden muß.

Königsberger Skizzen

von

Karl Roſenkranz.

Erſte Abtheilung.

Danzig.
Verlag und Druck von Fr. Sam. Gerhard.
1842.

AD
BIBL. UNIV.
MONAC.

Universitäts-
München
Bibliothek

Den

Königsbergern

der

Verfaſſer.

Vorwort.

Wenn ein ſogenannter moderner Schriftſteller mehre Tage — und dann hält er ſich ſchon für ſehr gründlich -- im Gaſthof einer Stadt verweilt, einige Spaziergänge gemacht, einige öffentliche Beluſtigungsörte namentlich das Theater, beſucht und an der Wirthstafel den Geſprächen der Stammgäſte gelauſcht hat, ſo hält er ſich für befähigt, über eine Stadt ein Buch zu ſchreiben. Und leugnen läßt es ſich nicht, daß wir das Frappirende, Abweichende, das Idioſynkratiſche eines Orts wirklich in den erſten Tagen am ſtärkſten empfinden, daß unſere Beobachtung dann am geſpannteſten iſt und das Eigenthümliche aus allen Dingen gleichſam mit ſomnambulem Inſtinct herauswittert. Den vierten, den fünften Tag ſcheint ſich ſchon ſo Manches zu wiederholen, ſcheint das Neue ſchon zu veralten.

Dann muß man erſt wieder Wochen und Monate, ſelbſt Jahre an einem Ort leben, ihm ein tieferes Intereſſe abzugewinnen, um ſich auf Irrthümern in der Auffaſſung zu ertappen, um den Zuſammenhang des Details zu erſpähen, genug um gründlich zu werden.

Aber dieſer Zeitraum kann abermals ſeine Grenze haben. Lebt man ſich erſt ganz in einen Ort hinein, verwächſ't man erſt durch tauſendfache Beziehungen mit ihm, wird man kraft ſolcher Verwurzelung ein lebendiges Glied ſeines Organismus, ſo fehlt leicht die Kraft der Abſonderung, ihn in ſeiner Ganzheit uns als fremd gegenüber zu ſtellen. Wir finden dann bald Alles ſo gewöhnlich, ſo in der Ordnung, daß wir gar keine Reflexionen mehr darüber anſtellen. Ich lebe jetzt hier im neunten Jahr. Dieſer Zeitraum dürfte groß genug ſein, um eine vielſeitige, und, ſoweit meinem Standpunct möglich iſt, gewiſſenhafte Beobachtung Königsbergs anzuſtellen. Er dürfte ſich aber ſchwerlich noch länger ausdehnen, ſollte ich nicht die Empfindung ganz verlieren, daß ich in dieſe Welt, die mich jetzt umgibt, nicht hineingeboren, ſondern hineinverſetzt, daß ich in einem Binnenlande, mitten in Deutſchland, in Magdeburg, nicht in einem Küſtenlande an der Grenze des Slavismus, aufgewachſen bin.

Nun könnte ich allerdings meine Beobachtungen ganz unterdrücken, allein durch langjährige Gewohnheit bin ich ſchon in den Zuſtand gerathen, nicht blos in mich hinein, ſondern auch aus mir wieder heraus zu empfinden und zu denken. Ganz unmittelbar geſtaltet ſich Alles in mir zu einer Form, in der ich es als Gemeingut preisgeben könnte. In der Modeſprache unſerer Journale würde ich ſagen, die Oeffentlichkeit ſei mir immanent geworden. Ich erinnere mich ſehr wohl der Zeiten, in denen die Empfindung bei mir erwachte, in meinem Treiben Gegenſtand der Beobachtung Anderer zu ſein. Das Gemeinweſen lugte zuerſt als ſpießbürgerliche Neugierde in meine Fenſter, mein privateſtes Daſein zu ſeiner Unterhaltung aufzufaſſen. Wenn die alte Jungfer da drüben mit ihrem Papagei zu ſpielen müde war, wenn der alte Mann, der dort an der Bruſtwaſſerſucht hinſiechte, wieder einen Band Walter Scott beendigt hatte, ſo nahmen ſie mich aufs Korn, wie ich denn meinen Tag hinbrächte und das genirte mich anfangs zuweilen. Allein allmälig wird man als akademiſcher Lehrer ſo an die Oeffentlichkeit gewöhnt, daß der Unterſchied von dem, was man in ſeinen vier Pfählen für ſich und was man für das ſogenannte Publicum iſt, ſehr zuſammenſchwindet.

Und doch würde ich dieſe Skizzen vielleicht nicht drucken laſſen, hätte ſich mir das Material dazu nicht ganz *ohne Abſicht* angeſammelt. Ich ſetze den Werth meiner Beobachtungen in ihre Unbefangenheit. Ich ging, während ich ſie machte, nicht darauf aus, ſie zu veröffentlichen. Ich lebte nicht, um das Erlebte zu beſchreiben. Ich beobachtete, wenn man es ſo nennen will, weil ich beobachten muß, weil ich Natur und Kunſt, weil ich das Volk liebe, weil ich meinem Weſen nach in einem großen Menſchenverkehr ſtehe und, abgeſehen von meiner amtlichen Stellung, die mich darin begünſtigt, als ein ſtarker Fußgänger weit umherkomme. Aber nur die *öffentlichen Geheimniſſe* ſind meine Domaine. Ich werfe wohl im Vorübergehen einen Blick in Euere Stuben; ich kenne in den meiſten Quartieren der Stadt den geſtickten Wandkorb, die Pendule, die Blumenvaſe, den Nähtiſch, das Familienportrait am Fenſter;

ich kenne die ſterrotypen Phyſiognomien an denſelben; ich ſehe jeden neuen Laden ausbrechen, ein neues Schild befeſtigen, eine neue Tünche des Hauſes vornehmen. Unwillkürlich ſpiegelt ſich dies Alles in mir ab. Ich beobachte die Trachten, die Sprechweiſen. Wo Zank und Schlägerei ſich munter äußern, verlangſame ich meinen Schritt, ſtehe auch wohl ſtill, dem Drama der Affecte und ihrer Rhetorik zu lauſchen. Es entgeht mir nicht, in der Schmiedeſtraße alle Frauenzimmer ſich von Kleidungsſachen und den Zeugpreiſen, auf dem Markt die Mägde vom Eſſen bei der Herrſchaft, in der Brandenburger Vorſtadt die Geſellen, die Tagelöhner von ihrem Verdienſt ſich unterhalten zu hören. Aber ich thue das Alles ganz harmlos. Ich bezwecke nichts damit und Ihr habt mich alſo nicht als einen Verräther zu ſcheuen, etwa gar wie einen Beamten, der eine Conduitenliſte Eueres Betragens zu ſchreiben verpflichtet wäre. Sollt' ich einmal etwas ſehen und hören, was Ihr nur von der Sonne und dem Monde gewußt glaubt; ſollt' ich einmal einen Seladon vor ſeiner Göttin knieend, oder einen Mann den Arm gegen ſeine zarte Ehehälfte drohend aufheben; ein Mädchen vor dem

Spiegel im höchſten Selbſtentzücken über ihre aufblühenden Reize ſehen, ſo verlaßt — Euch auf die Discretion eines Philoſophen, der in ſich Alles, das Kleinſte wie das Größte, mit demſelben Gleichmuth der Erkenntniß sine ira et studio aufzunehmen gewohnt iſt.

Nun könnte ich dieſe Skizzen anonym herausgeben. Die diplomatiſirenden Schriftſteller würden mir unbedenklich dazu rathen. Auch bin ich nicht ſo plump biderbe, die Anonymität überhaupt zu verachten, obwohl ich ſelbſt bis dieſen Augenblick jeden Buchſtaben, den ich drucken ließ, mit meinem Namen vertreten habe; nur als traurige Ausnahme laſſe ich aber die Anonymität gelten, denn die Oeffentlichkeit iſt wenigſtens bis auf einen gewiſſen Grad immer auch eine Garantie der Ehrlichkeit und es würde um Staat, Kirche und Wiſſenſchaft viel beſſer ſtehen, wenn das Unweſen der Anonymität gänzlich geſtürzt werden könnte, weil ſie immer die Möglichkeit enthält, etwas zu ſagen, wofür mit ſeiner Perſon einzuſtehen man vielleicht nicht den Muth haben würde. Höchſt betrübt iſt mir die Erfahrung bei mehren juriſtiſchen Freunden und Bekannten geweſen, daß ſie Reſultate ihrer Privatbeſchäftigung mit der Literatur, mit der Wiſſenſchaft, deswegen anonym oder pſeudonym herausgaben, um nicht bei ihren „Vorgeſetzten“ ſich dadurch in üblen Credit zu bringen, als müſſe dadurch der Amtseifer in den Facharbeiten geſchwächt werden. Ich hoffe, daß dieſe Vorſtellung von der Inhumanität der Vorgeſetzten nur ein Wahn iſt, den die Beamtenängſtlichkeit früherhin erzeugt hat, denn ich ſehe doch, daß Immermann, Göſchel, v. Eichendorf u. A. ſich mit ihrer Schriftſtellerei nicht genirt haben, und daß ihnen für ihre amtliche Stellung daraus kein Nachtheil erwachſen iſt. Sollte jene Idee eines Beamten, wie er ſein ſoll, in ihrer ganzen Einſeitigkeit durchgebildet werden, ſo müßtet Ihr ihm das Privatleben überhaupt unmöglich machen. Er dürfte z. B. nicht einmal eine Frau haben, denn könnte er nicht zuweilen, während er Linien zieht, Couverte macht, ſeinen Namen ſchreibt, zwei und zwei addirt und andere wichtige Dinge vollbringt, an dieſelbe denken und ſomit ſeinem Amt ein Quentchen der ihm geweihten Aufmerkſamkeit rauben? Eichendorf, ſelbſt ein Beamter, hat daher ganz Recht gehabt, in ſeinen Gedichten den Humor ſo weit zu treiben, der Ausartung des Beamtenweſens in's abſtracte Mandarinenthum zu ſpotten. Gerade bei dieſer Schrift nun, die ſo ganz auf eine Analyſe unſerer unmittelbaren Zuſtände ausgeht, halte ich es für meine Pflicht, durch meines Namens Nennung eine Garantie für die Geſinnung zu geben, in welcher ſie verfaßt iſt.

Ich darf Euch nicht ungerecht tadeln, dann würdet Ihr mir, falls es nicht aus Irrthum, aus Mißverſtändniß geſchieht, zürnen können, und eben ſo wenig darf ich Euch ſchmeicheln, denn dann würdet Ihr mich verachten müſſen. Was recht iſt, lobt Gott.

Aber auch von Euerer Seite erwarte ich Gerechtigkeit.

Ich ſchreibe nämlich nur Skizzen d. h. alſo Umriſſe, lockere Darſtellungen, die nicht auf Erſchöpfung ihres Inhaltes feierlichen Anſpruch machen.

Aber ich ſchreibe nicht eine Skizze von Königsberg, ſondern Skizzen, d. h. ich mache mich nicht verbindlich, eine vollſtändige Schilderung der Stadt, ſondern nur Fragmente einer ſolchen zu geben. Habe ich alſo von dieſem und jenem an und für ſich intereſſanten Gegenſtande nicht geſprochen, ſo wollet darin nicht ein abſichtliches etwa aus Mißachtung ſtammendes Verſchweigen finden.

Ueber Vieles konnte ich nicht reden — aus einfacher Unwiſſenheit.

Ueber Vieles werde ich einſeitig, irrthümlich geſprochen haben — berichtigt, verbeſſert es, aber ärgert Euch nicht.

Zuweilen iſt mir die Nennung eines Namens entſchlüpft. Seht auch darin keine beſondere Abſicht. Wer nach ſeines Namens Erwähnung in einem Buche ſucht, befriedigt zunächſt ſeine Eitelkeit. Dieſe Befriedigung kann völlig erlaubt ſein. Es gibt Dinge, bei denen wir ſo betheiligt ſein können, daß man unſeren Namen ohne Undankbarkeit, ohne Neid gegen uns nicht wohl weglaſſen kann: ſobald nämlich überhaupt Namen genannt werden. Wer aber nach ſeinem Namen ſucht, nur um mit narciſſiſcher Thorheit im gedruckten Buchſtaben ſich zu beliebäugeln; wer den Werth der Bücher, die Bildung eines Autors nach der Anzahl ſeiner Namenserwähnungen und den etwaigen ihnen wie Ordensbändern beigefügten Prädicaten mißt; wer alſo auch in dieſen Skizzen nur blättert, um zu erfahren, ob auch ſeiner, des ſo verdienſtlichen Mannes, gedacht worden, da er doch vielleicht den Namen ſeines Nachbars, ſeines Vetters oder gar Schülers und Unterbeamten darin trifft, der ſpricht ſich mit ſolch windigem Thun ſelbſt das Gericht. Ich bin auf die Sachen, nicht auf die Perſonen ausgegangen. Mit wenigen Federſtrichen konnte ich dieſe Skizzen piquanter machen. Ich konnte ſie recht im haut goût der verſtellten Ausplauderei ſchreiben, denn gerade von perſönlichen Verhältniſſen kann ich Vieles zu wiſſen gar nicht umhin. Aber ich verabſcheue jede Einmiſchung in das Privatleben Anderer. Wo ich Namen erwähnt habe, iſt es immer, mit Börne zu reden, aus Sachdenklichkeit geſchehen.

Möge der Mann von ächtem Verdienſt, der freudig wirkſame, dem Gemeinweſen ſich opfernde, der ſich nicht genannt findet — und ſolcher Namen würde ich viele zu nennen haben — nicht glauben, ich hätte ihn nicht nennen wollen.

Eher, als ſolche Schnödigkeit, dürfte man mir eine Anerkennungsſucht vorwerfen. Dieſe Krankheit hängt aber mit meinem Metier zuſammen. Was Spinoza allen Menſchen ſagt, gilt von dem

Philoſophen doppelt: die menſchlichen Dinge weder zu verachten, noch zu belachen, noch zu beweinen, ſondern einzuſehen (intelligere). Die Einſicht in eine Sache ſtimmt uns aber immer milde, ruhig. Das Begreifen eines Uebels nimmt unſerem Affect die gallichte Gereiztheit.

Ich erwarte, daß ein Königsberger, beſſer als ich unterrichtet, bald ein anderes Buch ſchreibe, das meine in Vergeſſenheit bringend. Von meinen Vorgängern nenne ich:

1) Ludwig v. Baczko: Verſuch einer Geſchichte und Beſchreibung Königsbergs. Zweite Auflage, Königsberg. 1804. 8.
2) Karl Faber, Königl. Geheimer Archivar und Bibliothekar: die Haupt- und Reſidenzſtadt Königsberg in Preußen; das Merkwürdigſte aus der Geſchichte, Beſchreibung und Chronik der Stadt. Königsberg, 1840. 8.
3) Dr. Alexander Jung: Königsberg in Preußen und die Extreme des dortigen Pietismus, Braunsberg, 1840. 8.

Das Faber'ſche Buch hat das Baczko'ſche überflüſſig gemacht und iſt dem Geographen, Hiſtoriker, Statiſtiker durch ſeine ſorgfältig geſammelten Nachrichten, durch ſeine über alles Wiſſenswürdige ſich erſtreckende Genauigkeit unentbehrlich. Das Buch von Jung ſucht mehr in raſchen Zügen den allgemeinen Habitus der Stadt, ihre Bedeutung für die Preußiſche Geſchichte und deutſche Literatur zu entwickeln und geht, nachdem dies geſchehen, auf ein ſpecielles Thema ein. Die Journale haben dieſe kurze Charakteriſtik unſerer ſocialen und literariſchen Phyſiognomie fleißig ausgebeutet, nachdem der Königsberger Huldigungslandtag von 1840 und der Danziger Landtag von 1841 das übrige Deutſchland wieder lebhaft daran erinnerten, daß jenſeits der Weichſel Freiheit und Intelligenz noch keineswegs zu exiſtiren aufgehört haben. Wenn daher früherhin die banale Formel lautete: von dem Rhein bis zur Weichſel, ſo iſt man jetzt in Deutſchland ſo gnädig, zu ſagen: von der Weichſel bis zum Pregel. Oſtpreußen, Weſtpreußen und Litthauen ſind freilich nicht Glieder des deutſchen Bundes. Das iſt aber kein Grund, ſie nicht in dem Princip ihrer Cultur, im Weſen ihrer Entwickelung für Germaniſch zu halten. Daß Preußen ſich ſein Stammland unabhängig von dem Deutſchen

Bund erhalten hat, dünkt mich eher eine lobwürdige Klugheit zu ſein und nur darüber wundere ich mich, daß man dieſe Sonderung ſo oft zu vergeſſen und alle Maaßnahmen des Deutſchen Bundes ſofort als auch für uns geltende anzuſehen ſcheint.

Das Intereſſe, welches man ſeither von auswärts an Königsberg zu nehmen angefangen hat, iſt daher groß und allgemein. Die oft wunderlichen Vorſtellungen, welche ich über unſere Stadt in Briefen, die an mich kamen, in Journalen, in politiſchen Flugſchriften traf, erweckten im verfloſſenen Frühling in mir den Gedanken, dieſe Skizzen zu ſchreiben. Ich erinnerte mich, wie dunkel und fabelhaft meine eigenen Vorſtellungen von Königsberg in Deutſchland geweſen waren, obſchon ich zu Halle mehre Jahre lang in einem Kreiſe von Männern lebte, welche als geborene Königsberger — wie der Aſtronom Roſenberger, der Mediciner Friedländer, der Mathematiker Scherk, der zwar in Schleſien geboren iſt, aber ſeine Studienjahre in Königsberg verlebte, u. A. — es daran nicht hatten fehlen laſſen, mir von dieſer Stadt vielerlei zu erzählen.

Wollte Lewald, auch ein geborener Königsberger, ſich einmal eine Zeit lang hier wieder aufhalten, ſo würde er wohl am beſten dazu geeignet ſein, eine ſolche mehr genrebildliche Schilderung unſerer Stadt zu entwerfen, denn

Πολλῶν δ' ἀνθρώπων ἴδεν ἄστεα καὶ νόον ἔγνω.

Seinem Album von Paris, ſeinem Panorama von München könnte er einen neuen, würdigen Pendanten zur Seite ſtellen. Nur in ſeinen Aquarellen, Mannheim 1836, 2 Bde., 8., hat er flüchtig einige Erinnerungen an Preußen verzeichnet. Manche Aeußerungen darin ſollten mich niederſchlagen, z. B. die Verſicherung, daß zwar die Glyptothek in München, die Peterskirche in Rom, nicht aber, was ich gewagt, der Artushof zu Danzig ſich beſchreiben laſſe. Was ich für meine dürftige Skizze von dieſer reichen Stadt ſehr bedauere, iſt, daß ich meine Schilderung der Danziger Architektur längſt beendet hatte, als mir die treffliche, allen Kunſtfreunden zu empfehlende Brochüre des Herrn Profeſſor Maler Schultz, des Directors der Königlichen Provinzial-Kunſtſchule in Danzig, erſt zu Geſicht kam:

Ueber alterthümliche Gegenſtände der bildenden Kunſt in Danzig; Danzig 1841, 8.

Ich empfehle wegen Schilderung des Totaleffects des Danziger Hausbaues in den Straßen beſonders S. 32 und außerdem das, was S. 51 über die Vorſorge für die vielen ſchönen Gemälde, welche Danzig in ſeinen Kirchen beſitzt, geſagt wird, ſie entweder unberührt zu laſſen, oder ſie zur Reſtauration nur einer geübten Hand, nur einem durch langjährige Studien mit der Geſchichte der Kunſt innig vertrauten Maler, wie dem Schwabenentſproſſenen Xeller in Berlin, dem Freunde Hegel's und Hotho's, anzuvertrauen. Hätte ich auf Schultz nachträglich Rückſicht nehmen wollen, ſo hätte ich meinen ganzen Artikel über Danzig aufdröſeln müſſen, was mir zu weitläufig war.

Zur ſoliden Gelehrſamkeit Faber's wie zum geiſtvollen Apperçu Jung's ſollen dieſe Skizzen ein mittleres, ergänzendes Genrebild unſerer Stadt liefern. Ich habe hierbei freilich den Vortheil, gleichſam ein Brachfeld zu cultiviren. Allein ich habe auch die Schwierigkeiten der erſten Bewirthſchaftung auf mich zu nehmen. Oft ſtockte mir das Wort in der Feder, denn ich hatte es noch niemals niedergeſchrieben und fühlte mich daher zuerſt unſicher. Ich wurde lebhaft an die Aeußerung eines meiner Freunde, eines recht methodiſchen Philoſophen, erinnert. So anſchauungsvoll und lebendig derſelbe im Sprechen iſt, ſo geht er doch im Schreiben nur mit der höchſten Etiquette der ſpeculativen Terminologie zu Werke. Als er mich einſt beſuchte, blätterte er, indeß wir plauderten, in einem Theil von **Göthe's** Werken, in den Wanderjahren, wenn ich nicht irre. Auf einmal lächelte er und las die Worte:

„der Reitknecht ging im Hofe hin und her."

Dann rief er aus: „Dieſe Worte, nie würde ich ſie ſchreiben können! Ich wüßte gar nicht, wie das aus meiner Feder ſollte: der Reitknecht ging im Hofe hin und her." — Wie oft habe ich an dieſen fernen Freund gedacht, wenn ich, zu eigenem Erſtaunen, Wörter, wie: Leberwurſt, Käſeſchiff, Sauerampferrüpferin u. ſ. w., aus meiner Feder hervorrollen ſah.

Wenn nun Jemand die Burgen des Rheins, die Seen der Schweizeralpen, die Pariſer Boulevards, das Palaisroyal, den Wiener Prater, die Berliner Linden, die Brühl'ſche Terraſſe, den Jungfernſteig und das Alſterbaſſin, vollends aber Venedig oder ſonſt eine Italieniſche Stadt beſchreiben will, ſo findet er Alles ſchon geebnet. Hier kann man ſich noch kaum in der Auffaſſung irren. Immer von Neuem kann hier ein gewiſſer Gedankenvorrath mit Erfolg benutzt werden. Die Gegenſtände ſind einerſeits allgemein bekannt und der Vorſtellung ſelbſt durch zahlloſe Abbildungen vertraut, anderſeits aber auch ſo imposant, ſo welthiſtoriſch klaſſiſch, ein ſolches Rendevous aller reiſenden Europäer, daß jedes Verweilen bei ihnen, iſt es nur einigermaaßen ſinnig, immer von Neuem anziehend wird. Sogar ſtereotype Prachtwendungen dürfen mit leichten Variationen wiederkehren und nicht zu ſehr fürchten langweilig zu ſein.

Periodiſch werden jedoch ſelbſt dieſe reichſten Stoffe abgenutzt und man ſieht daher, wie die Reiſeſchriftſteller ein neues Terrain zu gewinnen ſuchen. Pückler Muskau geht nach Afrika, Theodor Mundt nach Krakau, George Sand nach Majorca, Ampère nach Schweden, Marmier nach Island u. ſ. w.

Aber Königsberg? Wer käme wohl zu ihm? Wodurch zöge es wohl an? Welcher Bau, welche

Statue, welches Gemälde, welchen Spaziergang, welche Naturſchönheit, welches Feſt könnten wir wohl nennen, um ſogleich, wie bei den oben genannten Gegenſtänden, einen fixirten Begriff der allgemeinen Weltvorſtellung, eine ſchlechthin bekannte Anſchauung, einen Typus analoger Begriffe, eine Gattung im Individuum vor ſich zu haben? Wenn wir Königsberger anderwärts von dem Schloßteich, von der grünen Brücke, — gewiß zwei der ſchönſten Proſpecte, die man irgend haben kann — wenn wir von den Dſchimken, von den Helfern — wie hier die Eckenſteher heißen, die eben ſo ehrliche Leute ſind, als die Berliner — genug, wenn wir von ſolchen uns geläufigen Dingen reden, werden wir bald erſucht werden, unſere Worte gefälligſt durch eine Beſchreibung zu erläutern.

Ja, ich bin überzeugt, daß man auswärts es kaum für möglich hält, von Königsberg eine ins Detail gehende genrebildliche Schilderung zu machen, die nur einigermaaßen anziehend ſein könnte. Ich will es nur geſtehen, daß, als es in der Stadt ruchbar wurde, wie ich mit einem ſolchen Unternehmen umgehe, von Königsbergern ſelbſt mit Achſelzucken höchſt kleinmüthig geurtheilt wurde:

„es ſei das kein dankbarer Stoff." Wohl ſind wir für das Ausland bis dahin mehr nur ein Name, mit dem ſich die unbeſtimmte Vorſtellung einer großen, handeltreibenden Stadt verbindet, worin Kant, Hamann, Kraus, Hippel, Herder, Scheffner, Werner, Hoffmann u. A. gelebt haben, worin ſich eine alte Univerſität befindet und gegenwärtig eine lebhafte Kriſe ſich zu entwickeln ſcheint oder ſchon entwickelt hat, oder, falls manche Zeitungen Recht hätten, überhaupt nur die Fata Morgana einiger zufälligen Umſtände war, ſo daß, wenn die hermetiſche Verſchloſſenheit der Ruſſiſchen Grenze fortdauert und uns nicht bald eine Chauſſée wenigſtens über Bromberg und Poſen mit Breslau verbindet, wir in der That nur zu ſchnell weiter nichts als ein Name ſein werden.

Nur ein geringes Nachdenken muß indeſſen ſchon dazu führen, einer Stadt nähere Aufmerkſamkeit zu ſchenken, aus welcher eben Männer, wie die genannten, hervorgegangen, aus welcher von Zeit zu Zeit der übrigen Culturwelt ſo nachhaltige Impulſe gekommen ſind. Königsberg birgt eine tiefe Eigenthümlichkeit, eine gediegene Bildung. Zunächſt wenn man von moderneren, glatteren, geleckteren

Städten zu ihm kommt, empfindet man allerdings eine nordiſche Schwere, eine gewiſſe Kahlheit, Aermlichkeit. Aber bei längerem Aufenthalt lernt man hinter der äußerlichen Abgeſchloſſenheit, Starrheit, den geſunden Verſtand, die wackere Geſinnung ungemein ſchätzen und findet eine viel größere Empfänglichkeit und mehr heitere Beweglichkeit, als man nach dem erſten trüben Eindruck vermuthete. Die iſolirte Lage Königsbergs — Danzig iſt von ihm aus die einzige Stadt, die als Reiſeziel anlockt und Danzig iſt über zwanzig Meilen entfernt — treibt die Königsberger zum Reiſen an. Sehr viele Männer und Frauen der gebildeten Geſellſchaft Königsbergs haben ihre Tour durch Deutſchland, Frankreich und Italien gemacht und namentlich in letzterem oft Jahre lang gelebt. Mit dem Scandinaviſchen Norden, mit England, Holland, Hamburg und Lübeck ſtehen die Kaufleute fortwährend auch im perſönlichen Verkehr. Nicht wenige kennen auch Rußland und wiſſen nicht nur von Petersburg, ſondern auch von Moskau intereſſante Mittheilungen zu machen. Ich ſehe immer mehr ein, wie die erſtaunenswürdige Kenntniß der Geographie, wodurch Kant ſich auszeichnete, auch durch den geſammten Zuſammenhang der hieſigen Bildung getragen ward.

Dieſe aus gemüthlicher Theilnahme für das Gemeinweſen, worin ich lebe, hervorgegangenen Skizzen berühren auch *allgemeine Fragen der Zeit*, indem ſie unvermerkt aus der localen Bedingtheit mich dazu überführten. Ich ſehe deshalb voraus, daß man aus ihnen eine Tendenzſchrift machen und, von ganz entgegengeſetzten Extremen aus, mich ſelbſt entweder durch Conſequenzmacherei einem Extrem zuwerfen, oder mich der Plattheit eines geſinnungsloſen, furchtſamen Juste-milieu's beſchuldigen wird. In religiös-kirchlicher Beziehung bin ich dieſe Behandlung ſchon gewohnt und habe mich bei mehren Gelegenheiten darüber ausſprechen müſſen, weshalb ich mich nicht für verpflichtet halte, hier darauf zurückzukommen, zumal ich die eigentlich hier zu ventilirenden Probleme, die Exiſtenz Gottes, die Beſtimmtheit Gottes als eines perſönlichen Weſens, die Gottmenſchheit Chriſti u. ſ. w. in dieſer Schrift als Aufgaben der Wiſſenſchaft nirgends berühre. Um ſo mehr wird man dagegen in politiſcher Beziehung mich der Kritik unterwerfen. Dieſe zu erleichtern, will ich hier meine politiſche Beichte von vorn herein abgeben und zwar mit den Worten des Freiherrn Auguſt von Harthauſen *) in dem von mir

---

*) Es verſteht ſich von ſelbſt, daß ich den Inhalt nur der von mir angeführten Worte, nicht die ſonſtigen Anſichten des Herrn Freiherrn zu vertreten geſonnen bin. Ich habe ſie ſtatt eigener, die ich hätte geben können, gewählt, weil ſie von einem Beamten herrühren, der ſich mit der Verfaſſung und Geſetzgebung Preußens ausdrücklich beſchäftigt. Ich wollte dadurch mir als Philoſophen einen empiriſchen und gleichſam offiziellen Beiſtand ſchaffen. Aber noch mehr. Es ſind die Worte eines Freiherrn, eines Katholiken; ich wollte daher durch Anführung derſelben zeigen, wie die allgemeine politiſche Bildung unſerer Zeit weder durch Ariſtokratie noch durch Katholicismus gehemmt zu werden braucht, ſondern mit denſelben ſich wohl vereinigen kann. Am a. O. S. 7 erkennt v. Harthauſen die „unbedingt gebotene Einheit“ des modernen Staates, das Feſthalten gewiſſer allgemeiner auch eigends als vernunftgemäß bezeichneter Grundſätze und ihr gleichmäßiges Fortbilden in allen Theilen des Landes als nothwendig an. Abgabenſyſtem, Zollweſen, Handelsrecht, Militairweſen, ſelbſt Criminalrecht müſſen nach ihm in einem wohleingerichteten Staat eigentlich eins und daſſelbe ſein, wiewohl in der Ausführung des Allgemeinen Modificationen unausbleiblich ſind. v. Harthauſen unterſcheidet: 1) Lokal- und Familien-Verhältniſſe, die oft nicht geſchriebenes Recht werden können; 2) Provinzialrechte, welche aus der Stammeigenthümlichkeit,

einigemal citirten Buch: die ländliche Verfaſſung Preußens. Königsberg 1839. Hier heißt es S. 7 ff.:

---

aus dem Klima, aus der ganzen Natur einer Provinz hervorgehen und deshalb für eine andere Provinz intereſſelos ſind, z. B. unſere Bernſteinfiſcherei hat mit dem Weinbau an der Saar nichts Gemeinſchaftliches; oder auch das Geſetz über die Zeit der Oeffnung und Schließung der Jagd muß für uns in Königsberg ein ganz anderes ſein, als in Trier, weil die Entwickelung der Jahreszeiten an beiden Orten um mehr als vier Wochen differirt; 3) allgemeine Rechte, wie die eben angeführten, die in's allgemeine Geſetzbuch gehören und deshalb am meiſten der Vernunft zu entſprechen vermögen. — Man verwechsle daher den Freiherrn Auguſt v. Haxthauſen nicht mit einem andern, Werner v. Haxthauſen, der ſich durch eine dem in Münſter 1833 verſammelten Landtage vorgelegte Schrift: über die Grundlagen unſerer Verfaſſung, bekannt machte. Sie wurde 1834 zu Leipzig bei Hartmann unter dem Titel: Worte eines Gläubigen aus Deutſchland, theilweiſe mit einer zwiſchenlaufenden Kritik, gedruckt und von Leo in den Brockhaus'ſchen Unterhaltungs-Blättern mit großem Beifall empfangen. Dieſer Haxthauſen geht nämlich zwar auch davon aus, daß der Staat ſich durch und durch in allen Gliedern frei und ſelbſtſtändig entwickeln müſſe, aber die Conſequenz, welche hieraus gezogen wird, iſt bei ihm die Herrſchaft des Adels und der Geiſtlichkeit,

„Die Weltereigniſſe der letzten funfzig Jahre haben es herbeigeführt, daß die allgemeinen Geſetz-

---

die Macht der Ariſtokratie gegen die monarchiſche Souverainetät und gegen das Bürgerthum, genug, das Sonderleben des Mittelalters, die Verwandlung der unendlichen Berechtigung der Individualität in den Trotz der lieben Naturwüchſigkeit gegen den Rationalismus der Geſetzgebung, der ſogleich Jacobiniſcher Liberalismus geſcholten wird. Dieſe Politik möchte nicht nur alle durch die Aufklärung vernichteten Vorurtheile, wo ſie noch exiſtiren, erhalten, ſie möchte auch die Kritik des Beſtehenden überhaupt unmöglich machen, indem ſie den Staat immer nach der Natur conſtruirt und dem Geiſte dadurch die tiefſten Wunden ſchlägt, denn die Natur freilich ſoll nichts anderes werden, als ſie iſt, aber der Geiſt ſoll ſich verklären von einer Klarheit zur andern. Er ſoll nicht zum Vergötterer des Beſtehenden werden, vielmehr trachten, es weiter zu bilden. — Hegel hat in ſeinem Grundriß der Staatswiſſenſchaften ſchon 1823 dem Halleriſchen Naturalismus ſich auf das Kräftigſte widerſetzt. Dieſen Widerſtand haben ihm die Anhänger Hallers nie verziehen und verfolgen ſeine Philoſophie, namentlich im Berliner politiſchen Wochenblatt, noch immer als eine politiſch-deſtructive, oft, wie man nur zu ſehr merkt, ohne jemals Hegel's Schriften geleſen, geſchweige ſtudirt zu haben. Während ſie auf die Reſtauration der ariſtokratiſchen Feudalität und der Römiſch-katholiſchen Hierarchie ausgehen, ſuchen ſie Hegel bei den Monarchen, deren Souvegebungen, wenigſtens vorläufig in Mitteleuropa, noch bei weitem mehrere Rechtsverhältniſſe (als

---

ränetät ſie ſo ſehr in die Enge bringen, durch Wiederholung der witzigen Pointe zu verdächtigen, wie derſelbe geſagt, der Monarch brauche nur das Tüttelchen zu ſein, welcher auf das J geſetzt wird. Hegel meinte nämlich, ſo könne es geſchehen in einem wohlorganiſirten Staate, in welchem die Geſetzgebung ein Werk der ganzen ſittlichen Subſtanz iſt, die im Fürſten als unmittelbar perſönliches Subject exiſtirt. Ohne den Punct iſt daher das J nicht, was es ſein ſollte, — der Punct, das Tüttelchen iſt nothwendig. Je höher ein Monarch in ſeiner particulairen Perſönlichkeit ſteht, je demüthiger wird er erkennen, wie er nicht in der Beſonderheit ſeiner Individualität allein ſchon ſich für ſeinen erhabenen Beruf genügen könne; er wird dieſelbe mit Freuden opfern, um immer mehr das Schickſal des Allgemeinen zum ſeinigen zu machen. Warum denn ſind wir Preußen ſo ſtolz auf unſere Fürſten, als weil wir ihnen den Sinn zuerkennen, ohne alle Eitelkeit auf ihre Perſon, die Freiheit und das Wohl des Ganzen unausgeſetzt im Auge zu haben? — Aber hütet Euch, Profeſſoren, auf dem Katheder witzig zu ſein! Ihr ſeht, wie Hegel eines beiläufigen Vergleichs halber als ein Demagoge, als ein Fürſtenfeind, als ein Revolutionair verfolgt wird, wie man alle Paragraphen ſeiner Rechtsphiloſophie, alle ſeine mühſamen Arbeiten über die Verhandlungen der Würtemberger Landſtände und über die Reformbill im Aerger über einen Witz vergißt, den man, ſeine Bedeutung nämlich bis dahin beſprochen worden) in den Kreis ihrer Wirkungen gezogen haben, ja alle Theile der Verfaſſung ſind nach und nach davon betroffen worden. Aber es iſt nicht zu leugnen, daß etwas dem ganzen Europäiſchen Völkerbunde Gemeinſames auch bei dieſer Richtung und deren Wirkungen zu Grunde liegt.“

„Dies iſt die von dem Gange der Ideen, der Bildung und Cultur, von dem ſogenannten Zeitgeiſte gebotene Auflöſung der ſich im Mittelalter gebildet habenden Landesverfaſſungen, und dies hat dergeſtalt eingewirkt, daß in den einzelnen Staaten die Behandlung dieſer Rechtsverhältniſſe und die

---

abſichtlich verkennend, bis zum crimen laese majestatis hinaufſteigert. Wehe Euch, Ihr Phariſäer, die Ihr gern in dem Unweſen, das Ihr patriarchaliſchen Staat zu nennen beliebt, ein Aggregat von freiherrlichen, biſchöflichen und anderen Souverainetäten erſchaffen möchtet, die Ihr dem Beamtenweſen nicht des allerdings bei ihm oft zu tadelnden Pedantismus halber, ſondern deswegen gram ſeid, weil es mit ſeinem Mechanismus auch der Willkür einen Damm ſetzt und das Examen, alſo die Bildung, zur Bedingung der Amtsfähigkeit macht. Gewiß, lieber einen Beamtenſtaat mit all ſeiner Ueberwachung, als den Zufall, die Caprice des Patriarchenthums.

Umwandlung der älteren Verfaſſung nicht blos im Allgemeinen nach jenen gemeinſamen Grundſätzen und Ideen ſich geſtaltet hat, ſondern ſelbſt die Art und Weiſe, wie ſie zur Ausführung gekommen, iſt in den verſchiedenen Ländern im Weſentlichen dieſelbe geweſen."

„Der einzige Unterſchied war faſt, daß man in Frankreich auf eine mehr gewaltſame Weiſe verfuhr und die älteren Rechtsverhältniſſe mehr von Oben herab, und meiſt ganz ohne Compenſirung und Entſchädigung der materiellen Intereſſen, zerſtörte und aufhob, in den andern Staaten zwar dieſelben Grundſätze vorwalten, aber eine mehr oder weniger genügende Compenſation der materiellen Intereſſen eintreten ließ. Die Grundideen über die Auflöſung und die Gegenſtände und Verhältniſſe, welche denſelben unterworfen werden ſollten, ſo wie die Endreſultate, waren dieſelben."

„Man mag über das Recht zu dieſem Verfahren einer Anſicht ſein, welcher man will, das Factum iſt einmal vorhanden und hat ſich ſo völlig durchgebildet, iſt ſo die Grundlage neuer Lebens- und Rechtsverhältniſſe geworden, daß Niemand im Ernſt daran denken kann, den älteren Zuſtand wieder herſtellen zu wollen. Selbſt wer jene Auflöſung ungerecht, ja revolutionair nennt, muß zugeben, daß eine Wiederherſtellung nicht abermals, ohne der größten Rechtsverletzungen ſich ſchuldig zu machen, möglich wäre, daher in demſelben Grade wie jene, zerſtörend und revolutionair genannt werden müßte.“

„Es iſt hiervon auch eigentlich nirgends die Rede, aber es iſt, wie nach jeder ereignißreichen Zeit, die Unterſuchung und Forſchung eingetreten; man forſcht den Urſachen nach, man unterſucht die Wirkungen.“

„Jene Ideen, welche dieſer Umwälzung in den Rechtsverhältniſſen aller Verfaſſungen zum Grunde liegen, bilden ein in ſich geſchloſſenes Syſtem, die Frucht der ganzen Bildung des vorigen Jahrhunderts. In der Zeit, als es durchgebildet war und zuerſt überall lebendig und thätig eingriff, erſchien es als das allein Richtige, als eine unumſtößliche Wahrheit. Alle Angriffe gegen dies Syſtem aus jener Zeit ſind daher ſo ſchwach, ſo unphiloſophiſch, ſo wenig die Fundamente berührend, und von der andern Seite ſogar ſo unklar in der Beurtheilung aller materiellen Verhältniſſe, daß man ſich durchaus über den Sieg jenes Syſtems, welches nicht blos in der Mitte, ſondern damals auf der Höhe der Zeit ſtand, nicht verwundern kann. Allein die Zeit ſchritt vorwärts und mit ihr die Intelligenz und Erfahrung."

„Es bildeten ſich andere und neue Gedankenreihen und Gedankenfolgen. Man fing an, die Grundlagen jenes Syſtems einer ſcharfen Unterſuchung und Kritik zu unterwerfen. Dieſer Unterſuchung kam von der andern Seite die Erfahrung zu Hülfe, daß von dem, was jenes Syſtem als die nothwendige und unmittelbar praktiſche Folge ſeiner Durchführung verſprochen hatte, eigentlich nichts wahr geworden war, daß zwar ein anderer ſocialer Zuſtand ſich zu bilden begann, aber durchaus nicht der, den man vorausgeſagt oder erwartet hatte."

— — — — —

„Betrachtet man die Zeit, wie ſie ſich nun einmal ausgebildet hat, oder auszubilden ſcheint, und die Verhältniſſe, wie ſie nun einmal vorhanden ſind, ſo laſſen ſich, wie mir ſcheint, für den Augenblick nur drei Richtungen bezeichnen, welche die deutſchen

Staaten in politiſcher und ſtaatswirthſchaftlicher Hinſicht bei ihrer Geſetzgebung und Verwaltung einſchlagen können oder müſſen:

1) Entweder man ſchreitet ganz und unbedingt in demſelben Syſteme fort, welches ſeit funfzig Jahren die politiſche und ſtaatswirthſchaftliche Geſetzgebung von Mitteleuropa zu beherrſchen angefangen hat;

2) oder gibt dieſes Syſtem auf und ſchlägt den direct entgegengeſetzten Weg ein. Man prüft die Kraft und das innere Leben von allen organiſchen Rechtsverhältniſſen und dem, was noch von ihnen vorhanden, conſolidirt ſie möglichſt von Neuem, und gewährt ihnen Mittel und Kraft, ſich neu auszubilden. Zugleich bildet man überall von Neuem Corporationen im ausgedehnteſten Sinne, und befördert durch entſchiedene Billigung und Beihülfe, wo ſich etwa von Neuem dergleichen bilden wollen. Man müßte ſich aber in dieſer Richtung ſehr vor der Klippe hüten, die alten Verhältniſſe, wo ſie einmal untergegangen ſind, wieder herſtellen, oder neue zu knüpfen und zu bilden, *indem man jene alten ſclaviſch copirt*, ſondern man müßte die *neuen Verhältniſſe*, wie ſie einmal

geworden ſind, auffaſſen, und ihre ſocialen und organiſchen Keime zu erkennen und einen neuen corporativen Organismus zu bilden ſuchen;

3) oder man hält ſich in der Geſetzgebung möglichſt paſſiv, und überläßt Alles der eigenen Entwickelung im Volke. Man bildet keine neuen Corporationen, aber man duldet, wenn ſich von ſelbſt welche bilden wollen; man ſchützt ſolche neue und die noch vorhandenen organiſchen Inſtitutionen, inſofern ſie den Schutz begehren; man gewährt und erhält die individuelle Freiheit nicht blos gegen die organiſchen Inſtitutionen der Vorzeit, woraus die modernen Geſetzgebungen ſie angeblich erlöſet haben, ſondern gegenwärtig auch gegen dieſe Geſetzgebungen, welche ihnen bisher verboten, ſich zu organiſchen Inſtitutionen corporativ abzuſchließen.“

„Zu dem Erſten wird ſich gegenwärtig wohl kein gut organiſirter Staat mehr freiwillig entſchließen, nachdem man geſehen, daß ſelbſt das auf dieſer Bahn ſo weit vorgeſchrittene Frankreich große Anſtrengungen macht zu irgend einem Stillſtand zu kommen.“

„Zu dem Zweiten glaubt gegenwärtig keine Regierung die innere geiſtige und materielle Kraft zu beſitzen. Man hält das jetzige Zeitalter nicht für fähig, organiſche Bildungen des Volkslebens von Oben herab durch die Geſetzgebung zu ſchaffen.“

„Das Dritte ſcheint im Allgemeinen die Richtung zu ſein, welche für die nächſte Folgezeit wenigſtens die Deutſchen Regierungen einſchlagen möchten.“

„Das Preußiſche Gouvernement, welches wir in der Regel vorzugsweiſe auf der Bahn erblicken, welche die Signatur der Zeit an der Stirne trägt, hat, wie es ſcheint, in ſeiner neueren Geſetzgebung bereits dieſe Bahn eingeſchlagen. Ich deute hierüber auf die Geſetzgebung über das Gewerbeweſen, auf das den Städten in der Städteordnung eingeräumte Recht, ſich ſelbſt Statuten zu geben, auf das dem Bauernſtande in Weſtphalen eingeräumte Recht, der völlig freien Dispoſition, ſelbſt ohne an Pflichttheil u. ſ. w. weſentlich gebunden zu ſein, hin.“

S. 71 noch dieſe Worte: „Ich glaube, eine gerechte und wohlgeſinnte Regierung wird beſtehende Rechte ſchützen und aufrecht erhalten, und ſo wird ſie auch nicht, blos aus Neigung zu generaliſiren und zu nivelliren, den einzelnen Provinzen die ihnen eigenthümlichen Rechte und Rechtsverhältniſſe nehmen, zerſtören, ohne Zuſtimmung und Einwilligung derer, die dabei intereſſirt ſein könnten. Ein großer Theil dieſer Rechtsverhältniſſe iſt aber ſo wenig aus dem Charakter und den Sitten und Gewohnheiten des Volksſtammes, als aus den klimatiſchen Verhältniſſen und den Culturverhältniſſen des Bodens hervorgegangen, und es möchte oft für beide kein weſentlicher Schade zu erkennen ſein, wenn man ſie ruhig ab- und ausſterben oder ſich umwandeln ließe.“

Ich finde in dieſen Worten meine eigenen politiſchen Anſichten, ſoweit dieſelben in ſolcher Allgemeinheit ſich darſtellen laſſen, treffend gezeichnet, denn ich halte es für den größten Irrthum, wenn nur diejenigen für Philoſophen gelten ſollen, die in politiſchen Dingen *von der Geſchichte abſtrahiren*. Der Philoſoph ſoll dies ſo wenig, als etwa ſich den *Begriff der Idee* nach der Geſchichte zurechtmachen, d. h. von der Vernunft und Freiheit in ihrer geſchichtsloſen Ewigkeit abſtrahiren. Aber durch dies „*Ebenſowohl als auch*“ verdirbt er es nothwendig mit den Parteien, inſofern er zwar eine jede anzieht, mit einer jeden in dem, worin ſie Recht hat, ſympathiſirt, aber auch eine jede von ſich abſtößt und gegen jede in dem, worin ſie Unrecht hat, antipathiſch iſt. Die Parteien werden ihn ſelbſt daher als der *Zweideutigkeit*, als der Achſelträgerei verfallen ſchildern. Daß er darin, auf ſeinem Gebiet, dem Fürſten gleich, die *gerechte Mitte* erſtreben, daß er die *Ausgleichung der Extreme* zu ſeiner Aufgabe machen muß, werden ſie ihm nur als die ungeheuerſte Anmaaßung vorwerfen. Sie werden ihn mit der Drohung einzuſchüchtern ſuchen, daß in Zeiten der Parteiung der *Vermittler* immer ein Opfer geworden; ſie werden ihn verlocken wollen, ſtatt der milden Sonne der *Humanität* dem Blitz des *Terrorismus* zu huldigen.

Auf alle perſönlich oft ſehr bitteren Conſequenzen, die aus ſolcher Stellung hervorgehen, muß er gefaßt ſein. Die ihm nothwendige Vereinſamung darf ihn nicht irre machen, wenn er nur die Vernunft *und* Freiheit auf ſeiner Seite hat. Vor allen Dingen darf ihn die Albernheit nicht kümmern, welche ihm ſogar den *Beruf* ſtreitig machen möchte, über öffentliche Angelegenheiten nicht nur eine Meinung zu haben, ſondern auch ſie zu äußern. Der Philoſoph wird von tauſend Einzelnheiten nicht unterrichtet ſein, die zu wiſſen das Geſchäft beſonderer Fachbildungen iſt. Aber die Kritik der reinen Vernunft in Betreff der *allgemeinen Zuſtände zu üben, ſoll ihn dieſe* Unwiſſenheit nicht hindern. Bei den alten Philoſophen findet man es in der Ordnung, daß ſie nicht nur um die Idee des Staats, ſondern auch um den Staat ſich gekümmert haben, in welchem ſie lebten. Und man lobt ſie deshalb; dieſe Denker ſeien nicht abſtracte Kosmopoliten, ſondern ächte Patrioten geweſen. Sollen nun die modernen Philoſophen nicht mehr Patrioten ſein dürfen? Erklärte doch auch Schelling jüngſthin in der Rede, mit welcher er ſeine Vorleſungen zu Berlin eröffnete, er, der ſo lange den Intereſſen der Gegenwart entrückt geweſen zu ſein ſchien, zur freudigen Ueberraſchung aller Hörer, daß die Zeit und Philoſophie bis zu jenen Lebensfragen vorgedrungen ſei, gegen welche ſich gleichgültig zu verhalten Niemandem erlaubt, ja auch nur möglich ſei.

Nur vergeſſe man nicht, daß die Praxis des Philoſophen die Theorie iſt. Das concrete Handeln des Moments fordert die Schärfe der Einſeitigkeit; das philoſophiſche Erkennen, auf das Ganze gehend, die Abrundung der Allſeitigkeit. In dem Ringen nach Vorurtheilloſigkeit kann daher der Philoſoph allerdings ſogar zu einer momentanen Indifferenz gegen den Ungeſtüm der Gegenwart kommen. Er vertieft ſich in ſeine Forſchungen. Er weiß, daß aus ihnen dem Gemeinweſen endlich auch ein Gewinn erwachſen werde. Er will von der Welt weiter nichts, als ihm den Raum zu gönnen, ſeine Wiſſenſchaft ruhig zu entfalten. Nur die Rohheit kann dem, der, — wie ſich von ſelbſt verſteht, ohne die Unlauterkeit eines pfiffigen Betragens — in dieſen Standpunct ſich zurückzieht, einen Vorwurf daraus machen. Menſchen, welche den unendlichen Genuß nicht kennen, den eine Wiſſenſchaft, eine mühſame Forſchung gewährt; Menſchen, welche nicht bedenken, daß durch die chriſtliche Religion Jedem heutzutage ein Hinaus über die Bedingtheit des Gegebenen, über die Widerſprüche der geſchichtlichen Wirklichkeit möglich geworden; Menſchen, die ſich nur auf den Wogen der neugierigen Zeitungsleſerei und des Kaffeehausgeſchwätzes ſchaukeln, die nur von der Aufregung des Tages zehren, begreifen ſchwerlich das Bedürfniß einer ſolchen Ruhe, die ſich an die Ferſen eines Objects heftet, um ſich ſeiner gründlichſt zu bemächtigen. Mit Einem Wort: man kann *Fichte* wegen ſeiner Reden an die Deutſche Nation verehrend bewundern, aber man braucht *Herbart* wegen ſeiner ſtolzen Zurückgezogenheit von dem Geräuſch der laufenden Geſchichte nicht zu verachten.

Was mich ſelbſt nun mit dieſen Skizzen betrifft, ſo gehöre ich weder zu den planreichen, abſichtsvollen Politikern, noch zu den Philoſophen, welche im ſtillen Atelier Götterbilder der Wiſſenſchaft ausarbeiten ohne Rückſicht auf das, was unterdeſſen ſich draußen ereignet. In unmittelbarer Sympathie mit dem Volksleben, in deſſen Mitte ich mich gerade befinde, habe ich das Bedürfniß, mir die Maſſen deſſelben zu zerlegen, die Anſchauung zu reinigen, den Zuſammenhang der beſonderen Elemente aufzuſpüren und, um es ſo zu nennen, die *Poeſie der Erſcheinung* zu genießen. Mag ich noch ſo abgearbeitet ſein, ſo weiß ich, daß ſchon ein Gang über die Straße mich wieder erquickt. Der epiſche Rythmus des Volksweſens durchklingt magiſch meine Seele. Da geht eine Höckerin ihren mechaniſchen Tritt und ſtößt in regelmäßigen Pauſen ihre Ankündigung in die Luft. Hier kommt eine Extrapoſt mit ſchmetterndem Horn geraſſelt. Ein Böttcher karrt die hohl polternden Tonnen vorüber. Dort ſcherzt der Gewürzkrämer, die Feder hinterm Ohr, die grüne Schürze vor dem feiſten Bäuchlein, mit der freundlichen Köchin. Hier tänzelt ein junges Dämchen vorüber, das verſchämt zu fühlen beginnt, wie die Blicke der Lieutenants und Referendarien ſeit einigen Monaten ſie aufmerkſamer ſtreifen. Dort führen die Stadtvögte, den Meldezettel in der Hand, einige Vagabonden nach dem blauen Thurm. Dies Fenſter zeigt mir das Bild eines guten Alten, der, Zeitung und Roman leſend, Knaſter rauchend und Kaffee trinkend, mit vergnügtem Humor Tag ein Tag aus dem Tode noch ein Schnippchen ſchlägt u. ſ. w., u. ſ. f. Dies Durcheinander, dies Treiben der lebendigen Menſchenwelt zu ſchauen iſt eine meiner Lieblingslaunen.

Die Königsberger haben daher ganz meinen

Sinn getroffen, wenn ſie an den Philoſophendamm einen Poetenſteig angeſchloſſen haben. Einen Philoſophendamm hat außer Königsberg auf der ganzen weiten Erde wahrſcheinlich keine Stadt. Philoſophendamm ſoll natürlich nicht heißen, als hätten wir hier ſo viel Philoſophen, Dämme davon aufthürmen zu können, vielmehr iſt es ein von Hippel begründeter, dem alten Kant zu Ehren ſo benannter Spaziergang auf einem Damm, der von Gärten, Holzſtrecken, der Feſtung, von Weidenbuhnen, von Speicher- und Häuſerreihen der vorderen Vorſtadt im Viereck umſchloſſen wird und große, vom Frühjahr bis Herbſt mit Waſſer überdeckte Wieſen umgibt. Dieſer Spaziergang mochte Kant nicht nur ſeiner Friedlichkeit wegen anziehen, indem man hier allem Getöſe entronnen iſt und ein gutes Stück Himmel den Blick frei ausirren läßt, ſondern es mochte wohl auch eine geheime Anhänglichkeit an die Spielplätze ſeiner Jugend ihn hieherlenken, weil er in der Nähe, in der Riemergaſſe, die der vorletzte große Brand vernichtete, geboren war.

Dieſer ziemlich abſtracte Damm öffnet ſich nordweſtlich in einen andern. Hier ſpazierte vor

Zeiten der berühmte Preußiſche Liederdichter Simon Dach, der Opitzianer, der Profeſſor der Poeſie an der Königsberger Univerſität, der, was einem Dichter ſelten paſſirt, von ſeinem Fürſten endlich ſogar ein Landgut geſchenkt bekam. Von ihm hat der Damm den Namen Poetenſteig. Dieſer Damm, etwas unordentlich, allein um ſo maleriſcher im Geſchmack der kleinen Ruysdael'ſchen Landſchaften, von Bäumen eingefaßt, hat zur Rechten große Wieſen, die vom Herbſt bis Frühjahr durch den Pregel überſchwemmt werden. Das gegenüberliegende Ufer des Fluſſes iſt hoch und mit den Landhäuſern der Huben bekränzt. Den Spiegel des Stroms kann man zur Sommerzeit nicht ſehen, allein um ſo zauberiſcher wirkt es, wenn die Schiffe auf dem grünen Teppich in das fern her blitzende Haff einſegeln oder von dieſem heraufkommen.

Zur Linken hat der Damm die Gärten, welche hinter der Häuſerreihe liegen, die von ihnen den Namen der naſſen Gärten erhalten hat. Dieſe Gärten werden ebenfalls zur Winterzeit überſchwemmt und gewähren daher zum Frühjahr einen intereſſanten Anblick. Schöpfmühlen, von Pferden gedreht, heben das Waſſer über den Damm und gießen es auf die Pregelwieſen aus. Auf den Feldern aber ſind Männer, Weiber und Kinder emſig beſchäftigt, aus den Vertiefungen zwiſchen den Beeten, die man hier Rige d. h. Rücke nennt, und zur leichteren Trockenlegung ſehr hoch macht, das Waſſer auszuſchöpfen und dem Entwäſſerungsgraben der Mühlen zuzuführen. Zwiſchen zwei oben zuſammengeneigten Stangen wird ein Strick gebunden und an dieſem ein Gefäß befeſtigt, das man, ebenfalls durch Stricke, von beiden Seiten her in Schwung ſetzt. Wenn nun hier ſich Alles tummelt, wenn die Fröſche zu tauſenden herumhüpfen, und die ſchwarze, höchſt fruchtbare Erde, oft noch reichlich mit Miſt bedeckt, aus dem ſchwindenden Waſſer mit grünen Sproſſen hervorſchaut, ſo kommt mir dieſe Partie unſerer Stadt immer wie unſer Aegypten vor.

Gewiß iſt aber, daß zur ſommerlichen Zeit, wenn dieſe Gärten üppig begrünt ſind, wenn die Rinder und Pferde auf den Wieſen ſich behaglich ergehen, wenn die Lerchen ſingen und die Schmetterlinge flattern, wenn die Mücken, an denen hier ſtets ein Ueberfluß, uns ſpielend und ſummend begleiten, dieſer einſame Gang viel Schönes hat. Namentlich, wenn die Sonne ſinkt und nun ein Schiff auf dem Haff mit rothglühenden Segeln, die immer roſiger, immer weißer werden, unſerm

Blick entſchwindet, wenn das Rollen der Wagen auf der Chauſſée, die nach dem geliebten Deutſchland führt, ahnungsvoll herüberrauſcht: in ſolchen Glanzdämmerſtunden iſt hier anmuthig zu wandeln.

Ich lobe Euch alſo, Ihr Königsberger, daß Ihr ſinnreich die Philoſophie mit der Poeſie in dieſen Gängen zuſammengebracht habt. Erſtlich habt Ihr dadurch Eueren Philoſophen den Wink gegeben, in die freie Natur hinauszueilen, in antiker Weiſe nicht Alles aus Büchern, ſondern in Sokratiſchem Schlendern auch aus der Anſchauung ſelbſt zu lernen. Sodann aber habt Ihr angedeutet, daß ein innerer Verband zwiſchen Denken und Dichten da ſei, und daß der Philoſoph auch wohl, wie ja Sokrates, Platon, Ariſtoteles, Giordano, Bruno, Campanella, Fichte, Schelling gethan, einmal, wenn auch nicht ins Dichten übergehen könne, doch ins Dichteriſche übergehen dürfe.

Dies ſei zu meinen Gunſten geſagt, theuere Mitbürger, verehrte Freunde, die Ihr mich ſtets mit ſo vielem Wohlwollen, faſt möchte ich ſagen, verzogen habt.

Nehmt dieſe Skizzen freundlich und harmlos auf.

Königsberg,
den 22. December
1841.

Karl Roſenkranz.

Erſte Abtheilung.

Inhalt.

Die Judenſtädte.
Die Katholiken des Ermelandes.
Danzig.
Jüngſtes Gericht.
Marienburg.
Allgemeiner Charakter Königsbergs.
Lage Königsbergs.
Architektur.
Der Wall.
Ständiſches Leben in Königsberg.
Bettler.
Provinzialiſmen.
Das Litthauiſche.
Die Ausrufer.
Die Dſchimken.
Volksleben.
Die Volksküche.
Die Conditoreien.
Der Speicherbrand.
Das kirchliche Leben.

Die Judenſtädte.

Auf der Reiſe nach Königsberg von Berlin aus gewähren die zum Theil von Juden bewohnten Orte Schlochau u. ſ. f. einen ganz eigenthümlichen Anblick. In anderen Städten hatte ich allerdings die Juden in eigene Quartiere zuſammengedrängt, in den meiſten aber unter den übrigen Mitwohnern zerſtreut lebend gefunden, immer aber mit dem Handel beſchäftigt, oder der Geſellſchaft als Aerzte, als Sprachlehrer, als Schöngeiſter eingereihet. Hier ſah' ich aber nicht blos ſporadiſch, ſondern faſt aus jedem Hauſe den Orient blicken; hier ſah ich den Juden als Ackerbauer, als ſeßhaften Menſchen. Es war hier keine Spur des polizeilichen Zwanges, der ihn in die Winkel einiger ſchmuzigen, wohl gar mit Ketten am Abend abgeſperrten Straßen in Maſſen zuſammendrängte, ſondern es war ein freies Behagen ſichtbar, dem ich freilich nicht nachſagen will, daß es nicht ebenfalls ſchmuzig genug *erſcheine*. Es war nicht der Jude, der unter dem einen Arm den Pack Schnittwaaren, unter dem andern die Elle trägt, ſondern mit der Kartoffelbacke, mit dem Spaten begegnete er mir hier. Junge Dirnen mit rabenſchwarzem Haar trugen baarfuß große Körbe mit Rüben, Kohl, u. dgl. auf dem Rücken. Dieſe Scenen waren mir ganz neu und ich glaubte nach dem Altteſtamentlichen Kanaan verſetzt zu ſein, als ich einen Juden auf dem Acker ein Joch Stiere lenken ſah; die kurze Tabackspfeife jedoch, welche über den langen Bart hinhing, erinnerte mich ſchnell genug an die heutige Geographie.

Die Katholiken des Ermelands.

Eine ganz andere Phyſiognomie bietet das Ermeland dar. Die Kirchen ſtechen mehr hervor. Die Menſchen werden reinlicher, die Wohnungen freundlicher. Beſonders wohlthuend wird dieſer Eindruck durch den Contraſt zu dem unanſehnlichen, ja häßlichen Menſchenſchlag der Kaſchuben, welcher zwiſchen den Juden und Ermeländern auf dem Wege von Berlin nach Königsberg die Mitte ausmacht. Der Katholicismus des Ermelandes hat etwas proteſtantiſch Abgekältetes. Die Sichtbarkeit deſſelben iſt geringer als im ſüdlichen und weſtlichen Deutſchland. Crucifixe, Wegkapellen, Betſäulen, Heiligenbilder fehlen zwar nicht, aber ſind doch nicht häufig genug, um uns entſchieden in die phantaſtiſche Welt zu verſetzen, welche der Katholicismus in andern Ländern durch ſolche Darſtellungen in uns anzuregen weiß. Das einen großen Theil des Jahres hindurch ſtrenge Klima begünſtigt die Oeffentlichkeit der Andacht zu wenig, und dieſe erſt vermag doch jene plaſtiſchen Sammelpuncte des religiöſen Gemüths zu beleben. Wenn eine Frau mit einem Korb über die Straße geht, dieſen plötzlich abſetzt, ſich vor einem Madonnen- oder Chriſtusbilde niederwirft, einen Kranz von Feldblumen über die Strahlenglorie, über die Dornenkrone ſchlingt, oder in die Hand der Statue ein Bouquet ſteckt und nun für einige Minuten in ein Gebet verſinkt: dann erſt erſcheint der todte Stein in ſeiner wahren Bedeutung. Wir Proteſtanten können uns einer ſolchen Form der Religioſität gegenüber *momentan* ganz religionslos vorkommen, ließe ſich nicht alsbald der Geiſt Gottes in uns vernehmen, der uns zuruft, daß wir immerdar in uns ohne Stein und Bild geraden Weges Zugang zu ihm haben und der Vermittelung Niemandes bedürfen. *Gott ſelbſt* iſt uns Heiliger und Prieſter zumal, Anfang, Mittel und Ende unſeres Cultus.

Die Hauptpuncte des Katholicismus ſcheinen mir hier Oliva, Frauenburg, Braunsberg und die heilige Linde. In *Oliva* hatte der letzte Fürſtbiſchof ſeinen Sitz. Es iſt ein an der Danziger Küſte zwiſchen ſchön bewachſenen Bergen reizend gelegenes Schloß mit einem großen Park, und einer in den reinſten Verhältniſſen ausgeführten

Kirche. Der eigentliche Sitz des Ermeländiſchen Erzbiſchofs war Heilsberg, wo auch noch Ruinen des Schloſſes und des Biſchofsgartens. — In Frauenburg hat ſodann die höhere Geiſtlichkeit ihren Sitz. Der mit Recht berühmte Dom, durch ein oft copirtes Oelgemälde Quaglio's bekannter geworden, ſchaut hier von einem Berge mit imponirender Sicherheit auf die Wellen des friſchen Haffs herab. Durch Copernicus, der hier als Domherr lebte und nach welchem noch ein Thurm genannt wird, hat der Ort auch eine wiſſenſchaftliche Weihe. — In Braunsberg iſt die Bildungsſchule der hieſigen katholiſchen Geiſtlichkeit. Es befindet ſich hier ein Simultan-Gymnaſium, gegenwärtig unter der Leitung des Director Gerlach, ein Lyceum, ein katholiſches Schullehrerſeminar und ein Seminar für Geiſtliche, das im Lande weit und breit unter dem Namen des Steinhauſes bekannt iſt. Wie überall fehlt es auch hier unter dem Volk nicht an romantiſchen Erzählungen von jungen Prieſtern, welche in dem Seminar mit einer glühenden Liebe zu kämpfen hatten und deren Bläſſe, melancholiſche Züge beſonders bei dem weiblichen Geſchlecht viel Theilnahme erregten. Die heilige Linde, der Schauplatz von Hoffmann's Elixiren des Teufels, iſt ein bei Röſſel gelegenes großes Kloſter, in welchem alljährlich in der ſchönſten Zeit ein großer

Jahrmarkt und ein großer Gottesdienſt abgehalten wird. Es iſt der beſuchteſte hieſige Wallfahrtsort, alſo das Theater des volksthümlichſten Katholicismus. Erinnerungsmedaillen aus Zinn mit einem Henkel, auf dem Avers das Bild des Kloſters, auf dem Revers das der Linde zeigend, werden ſo viel verbraucht, daß in Königsberg ſelbſt Proteſtanten ſich mit ihrer Verfertigung beſchäftigen. Es verſteht ſich von ſelbſt, daß ſolchen Denkmedaillen eine gewiſſe wunderbare Kraft zugeſchrieben wird. Ich ſagte vorhin Gottesdienſt. Eigentlicher hätte ich ſagen ſollen Mariendienſt, denn eine Madonna herrſcht in der heiligen Linde. Sie hat natürlich zahlloſe Wunder gethan. Ein Läppchen von rothem Fries mußte in ein durch Thränen der Mutter Gottes geweihtes Waſſer getaucht und das kranke Glied damit beſtrichen werden. Vorzüglich gegen Augenkrankheiten ſollte dies wohlthätig wirken. Indem aber contagiöſe Uebel dadurch maſſenhaft fortgepflanzt wurden und die Augen der Recruten aus der ganzen Umgegend die Regierung zur Aufmerkſamkeit auf den wahren Heerd des Leidens hinlenkten, mußte gegen das Wunderthun intervenirt werden.

Profeſſor Thrandorf in Berlin ſoll ſchon ſeit Jahren mit der Ausarbeitung einer Monographie über den Mariencultus beſchäftigt ſein und ſogar mehre Reiſen deshalb unternommen haben. Es wäre auch in der That ſehr wünſchenswerth, über dieſe Materie endlich etwas Vollſtändiges und kritiſch Geſichtetes zu empfangen. Das Entſtehen des Marienkultus hat unſtreitig eine tiefe Nothwendigkeit in der Entwickelung des Chriſtenthums gehabt. Eine ſo große Erſcheinung läßt ſich nicht als ein bloßer Mißverſtand des Aberglaubens abfertigen. Da das Chriſtenthum die Religion der ganzen Menſchheit ſein ſollte, ſo war es nicht genug, daß ein Mann es ſtiftete. Dieſer Mann mußte mit ſeinem Schickſal das eines Weibes verknüpfen, welches doch nicht ſeine Frau war. Die inſtinctartig innige Liebe der Mutter zum Kinde, des Kindes zur Mutter, wurde göttlich ſanctionirt d. h. die Familie wurde als heilige in die Weltgeſchichte aufgenommen, denn eben der Sohn, deſſen Worte die Mutter in ihrem Herzen bewegte, den ſie mit verehrender Zärtlichkeit liebte, eben dieſer kannte kein Wirken als nur für die Menſchheit. Und doch hörte er nicht auf, Sohn zu ſein und ſuchte, als er ſtarb, ihr im Johannes einen Erſatz für ſich zu geben. Man könnte daher ſagen, in der Anſchauung Maria's ſei das Weib emancipirt und längſt, bevor unter uns dieſer Ausdruck für die Mode geſtempelt ward, hatte Schleiermacher in ſeiner: Weihnachtfeier, die Sache begriffen. Als nun im Mittelalter der Proceß der Verſöhnung Gottes mit dem Menſchen immer mehr in juridiſchen Formen ausgebildet, als der Sohn Gottes immer mehr das ſchuldloſe blutige Opfer ward, welches der Vater für die ſündige Verruchtheit der todeswürdigen Menſchheit ſich ſelbſt darbrachte, als der Zorn Gottes an der Marter des Geſchmähten, Gegeißelten, Gekreuzigten ſich Genugthuung ſchuf, als die Vorſtellung der Hölle immer flammender aufloderte, die Seelen im Fegefeuer immer gräßlichere Pein litten und die Gerechtigkeit des göttlichen Willens ſich bis zur tigerhaften Grauſamkeit ſteigerte: da war es das liebevolle, weiblich ſanfte, mütterlich weiche Weſen *Maria's*, welches die Gnade in Gott nicht untergehen ließ. Sie ward zur *Fürbitterin* der armen Menſchen. In ſeltſamſter Stellung zwiſchen Gott, der ſie gewiſſermaßen bräutlich geliebt und zwiſchen Chriſtus, der ihr als ſeiner Mutter gewiſſermaßen Pietät ſchuldig war, mußte ſie allmächtig werden. Die ungeheuerſten Frevel wurden durch ihre Vermittelung vernichtet. Sinnreich ſtellten Maler und Bildhauer ſie dar, wie ſie mit einem großen Mantel eine unendliche Schaar gläubiger Sünder bedeckt. Dieſe Madonnengeſichter haben oft einen hinreißenden Schmelz der heiligſten Wehmuth. Der Schmerz, für rechtloſe Sünder die der Strafe werth ſind, bitten zu müſſen, und doch die Seligkeit es thun zu dürfen, es wagen zu können, der mütterliche Rettungsdrang für die

Unglücklichen, verklären Stirn, Auge und Mund zur lieblichſten Hohheit:

„Das ewig Weibliche zieht uns hinan!“

Die abenteuerlichen Ausſchweifungen im Mariendienſt der Mönchsklöſter, welche die Maria zur chriſtlichen Aphrodite machten, haben allerdings noch eine andere Seite, die ich hier nicht berühren mag. Für die Darſtellung Maria's wurden beſonders die ſieben Schwerter, die ihre Seele durchdrangen, verhängnißvoll. Eine wohlaufgeputzte ſtattliche Frau, im Halbzirkel über dem Haupt mit ſieben brillanten Galanteriedegen umgeben, wie wir in katholiſchen Kapellen und Gaſthöfen wohl antreffen, ſtimmt uns freilich mehr zum Lachen, als zur Andacht.

Danzig.

Nach Königsberg führt von Weſten her eine nördlichere und ſüdlichere Straße. Die ſüdlichere wendet bei Dirſchau nordwärts ab nach Danzig. Zunächſt verkündigt nichts die Nähe einer großen Stadt, bis man durch häufiger werdende Wirthshäuſer und mannigfaltigere Gartenanlagen, durch größere Belebtheit der Chauſſée merkt, daß man ſich einer jener verwickelten Concentrationen des menſchlichen Daſeins nähere, die wir Städte nennen. Ich ſpreche von Danzig hier nur ſo weit, als mir nöthig ſcheint, um Königsberg in das rechte Licht zu ſetzen, denn beide Städte haben eine Menge Beziehungen mit einander gemeinſam, indem ſie zugleich in andern den ſtärkſten Contraſt bilden. Die Schilderung der einen erläutert daher die der andern.

Danzig iſt eine Stadt, welche ſich ſelbſt zu dem gemacht hat, was ſie iſt. Es nannte auch ſein Geſetzbuch: die Danziger Willkür. Dieſer Charakter der Selbſtſtändigkeit erſcheint bereits in ſeiner Lage. Vom Binnenlande her kommt man auf einer ſanften Abdachung zu ihm und findet es einerſeits durch eine kleine Bergkette, andererſeits durch das Meer begrenzt. Es hat die Wichtigkeit einer Stadt, die an der Mündung eines großen, ſchiffbaren Stroms liegt, der productenreiche Fluren durchwandert. In die Weichſel ergießen ſich hier noch zwei kleinere Flüſſe, die Radaune und die Mottlau, die erſtere mittelbar durch die zweite. Die Weichſelſchiffahrt iſt für den Weltverkehr an Danzig gebunden. Wenn auf dem Binnenlande bedeutende Städte oft in nicht weiter Entfernung von einander liegen, ſo gewährt Danzig ſogleich den Eindruck, daß, ſoweit das Auge reicht, nirgends eine mit ihm rivaliſirende Thurmſpitze die Linie des Horizontes ſchneide.

Im Kampf mit ſeinen Nachbarn hat ſich Danzig zu ſeiner Größe erhoben. Gewaltige Feſtungswerke, die unter Preußiſcher Pflege eine immer größere Vollendung erhalten, umringen es. Die Häuſer der eigentlichen Stadt haben faſt ſämmtlich einen burgartigen Character. Sehr hoch, allein nicht breit, aus gediegenem Material, laſſen ſie nur über einen Vorſprung zu ſich gelangen, der oft ſo geräumig iſt, daß Kaufgewölbe darin eröffnet ſind. Die Treppe dieſes Vorſprungs iſt in der Regel aus Sandſtein und rechts und links mit ungeheuern Steinkugeln verziert. Die Plattform des Vorſprungs iſt bald mit Quadern ausgelegt, bald gedielt, in welchem letztern Fall zur Dauermachung ein Theerüberzug angewendet wird. Die Seiten des Vorſprungs ſind mit eiſernen oft ſehr künſtlichen Gittern umgeben, deren ernſte Eiſenfarbe durch ſpiegelblanke Meſſingknöpfe paſſend unterbrochen wird. Nach der Treppe zu können ſolche Gitter im Nothfall ſogleich verſchloſſen werden. Vor dem Vorſprung, den man in Königsberg, wo er in verjüngtem Maaßſtab auch vorkommt, Wolme oder Beiſchlag nennt, befinden ſich in der Regel Bäume und beſchatten die Bänke und Tiſche, die zur ſommerlichen Zeit darauf ſtehen. Die Breite der eigentlichen Straße wird durch jene Vorſprünge etwas ſchmal und nur die ſchöne Straße des Langen-Marktes und der Langgaſſe vom grünen bis Langgaſſner Thor macht eine Ausnahme. Durch die hohen Bäume, welche oft wie durch einen Zauber aus den Steinmaſſen ſich emporgeſchwungen zu haben ſcheinen, erhalten die Straßen bei bezogenem Himmel einen eigenthümlich melancholiſchen Anſtrich. Man wird zu einer träumeriſchen Stimmung angelockt. Bei heller Luft aber iſt der Eindruck außerordentlich heiter.

In Langgarten, einem jenſeits des grünen Thors gelegenen Stadttheil haben die Häuſer mehr ein modernes Ausſehen. Die Iſolirung, welche in der Altſtadt die Häuſer wie Ritter in geſchloſſenen Rüſtungen erſcheinen läßt, verſchwindet. Ein Haus reihet ſich dem andern in gerader Linie an. Die Bäume unmittelbar vor den Fenſtern, die in den Stuben eine gewiſſe Dämmerung unterhalten, ein ſtetes Wechſeln der Beleuchtung, werden ſelten. Dagegen iſt in der Mitte der Einen breiten Straße, die bis zum Wallthore führt, eine ſchöne Allee zur Promenade angelegt.

Wenn man die Reize der Danziger Architektur recht genieſſen will, ſo muß man an einem ſchönen Mondſcheinabend, worin die Maſſen mehr in einander verſchmelzen, umherſtreifen. In wenigen Stunden kann man die mannigfaltigſten Anſichten haben. Höchſt intereſſant iſt der Gang vom grünen Thor bis zur Navigationsſchule auf dem Bohlenwerk am Flußufer hin. Die Häuſer, welche hier hart am Strom liegen, mußten gegen den Angriff ſich ſtärker rüſten und prägten daher den burgartigen Charakter am entſchiedenſten aus. Sie gleichen mehr Thürmen, die am Fuß noch mit Verſchanzungen umgeben ſind, als Häuſern in unſerm Sinn. Der Ziegelſtein, aus dem ſie erbaut ſind und der vom Rauch der Schmiedeeſſen, die ſich nach dem hinteren Fiſchmarkt hin zahlreich befinden, geſchwärzt, von Moos hier und da begrünt iſt, giebt ihnen mit ſeiner rothbraunen Farbe ein finſteres Weſen. Jeden Augenblick begegnet man einem Thor und Thurm und kann ſich von den maleriſchen Effecten nicht losreißen, welche die Rieſengeſtalten der Mauern, die auf große Seeſchiffe hinabblicken, hervorbringen, zumal wenn in den Stuben bereits Licht angezündet iſt. — Eine eigenthümliche Partie iſt auch die in der Gegend der Trümmer des Schloſſes. Hier ſteht in der Stadt am altſtädtiſchen Graben ein einzelner Thurm, der weithin die nachbarlichen Häuſer überragt und, weil er die directe Einſicht in die Schloßküche gewährte, den Namen: Kieck in de Köck (Schau' in die Küch') erhalten hat. Wo man ſich auch in den nächſten Straßen hinwende, immer, ſo wie man den Rücken kehrt, hat man ihn in einer andern Gruppirung wieder vor ſich.

Den unerſchöpflichſten Genuß gewährt natürlich der Raum des Langen Markts und der Langgaſſe, der auf der einen Seite mitten zwiſchen den ſtattlichen, reichlich durch Bildhauerarbeit geſchmückten Häuſern, das ſchöne Rathhaus mit ſeinem ſchlanken Thurm und den bekannten Artushof, die Börſe der Danziger Kaufleute, enthält. Auf der Gegenſeite iſt das neue Poſtgebäude bemerkenswerth. Vor dem Artushof ſteht ein fließender Brunnen, von einem ſchönen Gitterwerk umſponnen, aus deſſen Mitte ſich die Bronzeſtatue eines Neptun hervorhebt. Sonſt dürfte unter den Häuſern dasjenige am meiſten die Aufmerkſamkeit auf ſich ziehen, welches zuerſt die Münze, hierauf das Gymnaſium war und gegenwärtig dem Buchhändler Gerhard, dem Verleger des Danziger Dampfboots gehört. Die architektoniſchen Verhältniſſe dieſes Hauſes ſind allerdings verwickelt und von unſerer heutigen Bauweiſe gänzlich abweichend. Man hat zu thun, bis man den Zuſammenhang der Gemächer, Treppen, Fenſter, Gänge ſich klar macht. Aber die Ausarbeitung der Decken mit den anmuthigſten Verzierungen, die Gediegenheit der Ausführung, feſſelt uns überall. Auf dem Fries der Hinterwand des unterſten Saales befindet ſich eine Reliefdarſtellung der freien Künſte und auf dem des Flurs eine Jagd, ebenfalls im Hochrelief, die zu dem Vorzüglichſten gehören, was ich Derartiges aus dem Mittelalter kenne. Vielleicht erwirbt ſich ein Danziger das Verdienſt, durch eine Lithographie oder einen Kupferſtich und hinzugefügte Beſchreibung dieſe ächten Kunſtwerke öffentlich bekannt zu machen. Die allegoriſchen Figuren der Grammatik, Aſtronomie u. ſ. f. ſind ſehr edel und voll Schwung, die Jagd aber, welche in ihren Proportionen wohl um zwei Drittel kleiner iſt, ziehe ich noch vor.

Jäger, Hunde, Wild, Gruppirung, Alles iſt von dem regſten Leben durchdrungen.

Wenn ich auf dem Langen Markt und auf der Langgaſſe hin und her zu ſchlendern und hier die ſchönen Maaßverhältniſſe, dort eine Arabeſke, dort die Pracht der Fenſter, die oft eine bedeutende Länge haben und durch zwei Etagen reichen, zu bewundern nicht müde werde konnte, wurde ich wohl durch die Anrede der Kaufdiener geſtört, welche der Meinung ſein mußten, als ſpäheten meine bald hier bald dort ſich einbohrenden Blicke nach einer Waare, die mir erſt gar nicht zu Geſicht kommen wollte. G. Moller hat Recht gethan, in ſeine Denkmäler der Deutſchen Baukunſt, Tafel LXII. die Darſtellung auch eines Danziger Hauſes aufzunehmen, welche ihm der jetzige Oberpräſident von Preußen, Herr v. Schön, verſchaffte. Nach Moller hat der Erbauer dieſes in der Brodbänkengaſſe gelegenen Hauſes dem Deutſchen Orden angehört. Die Zeit der Erbauung ſetzt er Ende des funfzehnten oder Anfang des ſechszehnten Jahrhunderts. Ueber die Bauart weiß er nur Folgendes zu ſagen: „Bemerkenswerth erſcheint, daß die drei untern Stockwerke des Hauſes faſt blos aus Glasfenſtern beſtehen. Da das Haus ſehr ſchmal und, wahrſcheinlich zwiſchen andern Häuſern eingeſchloſſen, ſehr tief iſt, ſo war die Gewinnung des Tageslichtes zwiſchen die hinten liegenden Zimmer eine weſentliche Aufgabe für den Baumeiſter und veranlaßte die ſonderbare Einrichtung des Aufriſſes." Ich werde bei der Beſchreibung der Kneiphöfſchen Langgaſſe in Königsberg meine Anſicht über den Urſprung dieſer Conſtruction mittheilen. Den Danziger Häuſern gibt das faſt überall gebrauchte Spiegelglas ein recht vornehmes Ausſehen. Zu wünſchen wäre, daß des verſtorbenen Immermanns Freund, der in Düſſeldorf lebende Procurator Schnaaſe, ein geborner Danziger, ſich einmal über ſeine Vaterſtadt in künſtleriſcher Beziehung ausließe, deren plaſtiſchem Charakter er unſtreitig für die Entwickelung ſeines Geſchmacks viel verdankt. Daß die Freude am Plaſtiſchen noch immer einen Grundzug der Danziger ausmacht, ließe ſich durch viele Thatſachen darthun. Noch immer erhalten ſich daher auch die bunt bemalten Figuren vor den Kaufläden, ein Mohr, ein Matroſe, Türke u. ſ. f. und es wird gewiß lange dauern, bis hier die ſymboliſche Emblematik der ganz verſtändigen Bezeichnung durch bloße Schilde und Namen weicht. Oder vielmehr dürfte es, wenn jene Figuren verſchwänden, dazu kommen, daß die Schilder, wie in Prag und Wien, ſich dann in Gemälde verwandelten, wozu bereits hier und dort in Danzig ein guter Anfang gemacht iſt.

Da der Typus der Architectur der Altſtadt ein mittelaltriger iſt, ſo war es conſequent, wenn der jetzige König von Preußen unter mehren ihm für den Bau eines neuen Gymnaſiums vorgelegten Plänen denjenigen wählte, der eine ſolche Phyſiognomie zeigte. Das Gymnaſium liegt auf einem ſtillen Platze, von Gärten und Holzwieſen umringt. Sein ſchloßartiges Anſehen, die kühnen Dachzinnen, der rothe Abputz, laſſen es ſehr vortheilhaft hervorſtechen. Die innere Einrichtung iſt vortrefflich. Helle, geräumige und hohe Zimmer, ein Saal zu größeren Feierlichkeiten, ein Geſangſaal, ein Zimmer für den Director, eines für die Lehrer, in den Zwiſchenſtunden ſich zu verweilen, ein Corridor, der zwiſchen alle dieſe Zimmer und Sääle verbindend hinläuft, laſſen nichts zu wünſchen übrig. Als der Profeſſor Anger und ſpäter der Director Engelhard mit mir in dem Gebäude umhergingen, konnte ich meinen Neid nicht unterdrücken, wenn ich daran dachte, auf welch' kümmerliche Weiſe wir zu Königsberg in den traurigſten Localen den Studirenden Vorleſungen halten müſſen.

Einen öden, trübſeligen Eindruck macht die Speicherinſel, welche zwiſchen der Rechtſtadt und Langgarten, zwiſchen den Mottlaubrücken liegt. Wer nicht in Seeſtädten geweſen iſt, hat von ſo gewaltigen Vorrathshäuſern gar keine Vorſtellung, vielweniger von einer ſolchen Anhäufung derſelben.

Was die Schiffe auf dem Waſſer, ſind dieſe Speicher auf dem Lande. Sie faſſen die ungeheuerſten Quantitäten Korn, Flachs, Zucker, Talg u. ſ. f. Auch die größten Wagenlaſten ſchwinden in ihren Räumen zu Unbedeutendheiten zuſammen. Die Speicher ſind coloſſal, feſt, aber nicht ſchön gebaut. Es iſt nur das Bedürfniß, dem ſie dienen. Jeder Speicher hat ſein ſymboliſches Abzeichen, theils nach Thieren und Pflanzen, theils nach Heiligen. Denn da einer dem andern ſo überaus ähnlich ſieht, ſo hilft dieſe Symbolik für die Leichtigkeit des Verkehrs ſehr viel. Der Fremde ſo wie der, welcher nicht leſen kann, wird durch das Emblem orientirt. Um Luftzug machen zu können ſo wie um des bequemen Ein- und Ausbringens der Waare halber, iſt ein ſolcher Speicher von Unten bis Oben mit Luken verſehen. Sind dieſe geöffnet, wird das Getreide mit der Wurfſchaufel umgeregt, wird Getreide abgemeſſen und jede Zahl mit einem eigenen melancholiſchen Geſang ausgerufen, halten Wagen oder Schiffe vor den Thüren, laufen die Träger hin und her, ſo iſt das Schauſpiel luſtig genug. Sind aber die Luken und die mit Eiſen beſchlagenen, mit ungeheueren Riegeln und Schlöſſern verſehenen Thüren geſchloſſen, liegt gar Schnee, iſt Alles ſtill, ſo iſt der Aufenthalt innerhalb der Speichergaſſen, wo kein Fenſter uns in ein Zimmer ſchauen läßt, kein Baum die Einförmigkeit unterbricht, wo nur zuweilen eine feiſte Katze durch einen für ſie abſichtlich gemachten Einſchnitt den Mäuſen und Ratten nachſchlüpft, wo uns höchſtens ein mißtrauiſch anblinzelnder Wächter begegnet, fürchterlich beengend.

Will man einen ganz entgegengeſetzten Eindruck haben, ſo muß man vor das hohe Thor hinausgehen und den mächtigen Hauptwall hinter ſich laſſen. Hier tritt man auf eine breite platzartige Landſtraße, welche rechts durch herrliche Alleen nach Langfuhr, links nach dem Biſchofsberge führt. Da empfangen uns ſogleich die Thorwagen, wie man in Danzig dieſe grün angeſtrichenen Geſellſchaftswagen nennt, uns nach den reizendſten Puncten der Umgegend, nach Fahrwaſſer, Oliva, Langfuhr, Zoppot u. ſ. w. zu bringen. Auf der einen Seite hat man hier die Stadt, wie ſie mit den Giebeln der Häuſer und den Spitzen der Thürme die grüne Borte des Walles überragt; auf der andern eine Reihe von Wohnungen, welche hinter Gärten verſteckt liegen und zu denen man im Durchſchnitt nur über kleine Brücken gelangen kann, die über einen von der Radaune durchfloſſenen Grund gehen. Die Vegetation iſt hier außerordentlich üppig und bildet vorzüglich in der Nähe der einfachen Mennonitenkirche, die hier mitten zwiſchen den Landhäuſern liegt, die ſchönſten Proſpecte. Wenn man Abends hier vorübergeht, und die Lichter aus dem dunkeln Grün ſchimmern und das Waſſer unten plätſchert und über die Brücken hin Geſtalten geheimnißvoll in die weißſchimmernden Häuſer verſchwinden, ſo kann man ſich die Ueberzeugung nicht nehmen, daß unter dieſen kraftvollen Bäumen, unter dieſen ſüßen Blumen, hinter dieſen Hecken nicht das Glück und die Zufriedenheit ſelbſt wohnen müßten.

Eine ganz paradoxe Stelle nimmt der ungeheure Gefängnißthurm ein, der nämlich in dem belebteſten Theil der Stadt am hohen Thor ſich befindet. Nicht nur daß hier das Hinein und Heraus der Stadt ſein Maximum hat, ſo ſtoßen auch einige Märkte daran, der Trödelmarkt und der Kohlenmarkt. Aber auch das alte Zeughaus kehrt ſeine Façade hierher; das Schauſpielhaus ſteht hier und der Blick kann von den obern Stockwerken des Thurms außerdem noch in das Gewühl der Langgaſſe tauchen. Welch' ein Contraſt! Die ſchärfſte Iſolirung und die ungebundenſte Bewegung des Verkehrs. Hier der Verbrecher zur Strafe abgeſperrt und außen um ihn die Wellen des immer fortfluthenden Lebens. Alles um ihn herum ladet zum Genuß ein und er iſt durch ſein Thun, das ihn vereinſammte, von Allem abgeſchnitten. Die Eiſenſtäbe ſeines Fenſters erinnern ihn an ſeine ſittliche Abnormität; er hat die Freiheit durch ſeine Willkür vernichtet, er hat ſie daher außer ſich, auch wenn er nur die Wolken frei am Himmel ziehen ſieht. Ich möchte wohl wiſſen, welchen Einfluß gerade dieſe eigenthümliche Situation des Gefängniſſes auf die Gefangenen hat. Man wird mir entgegnen, derſelbe müſſe nach der Individualität der Verbrecher ein ſo verſchiedener ſein, daß man darüber nichts im Allgemeinen beſtimmen könne. Dieſe Entgegnung iſt eben im Allgemeinen nicht unrichtig, aber befriedigt nicht, denn daß nicht die Umgebung auf den Verbrecher wirken ſollte, wird man doch nicht leugnen können. Wirkt ſie, ſo muß die Wirkung gefaßt werden können. Es ſind hier zwei Fälle möglich: Die Nähe des munterſten Lebens, das hier alle Töne ſeines Ausdrucks vom wehmüthigen Poſthornſchall bis zum Gekicher eines ſinnloſen Mädchengeplauders in die Lüfte ſendet, kann den Verbrecher neidiſch, nach dem verſagten Genuß gierig, ungeduldig machen, ſo daß er noch ſchlechter wird, als er bei ſeinem Eintritt in den Thurm war. Die Furie der Genußſucht, welche mit jedem Blick auf die geputzten Spaziergänger, die Furie der Freiheitsluſt, welche bei dem ſteten Erzittern des Thurms von den ihn umrollenden Wagen, auch wenn er im Dunkel des Kerkers nichts mehr ſieht, angefacht wird, kann ihn tückiſcher und lügneriſcher machen, um nur wieder den Rücktritt in das Leben ſich zu erliſten. — Oder aber es könnte auch die Unterhaltung, welche ihm das Straßengewimmel gewährt, verhüten, daß er ſich in ſich vergräbt und ſeine Bosheit ſyſtematiſch ausbildet. Die ſtarre Verdumpfung, in welche viele Gefangene verfallen und in der ſie oft durch heimliche Laſter verthieren, iſt nicht ſelten Folge der Beſchäftigungs- der Gegenſtandloſigkeit, wozu ſie ſich verdammt ſehen. Wir wiſſen ja genugſam, welche abenteuerliche Fictionen ſie oft machen, um die Monotonie ihrer Exiſtenz einmal zu unterbrechen. Der Wechſel ſogar der Gefängnißzelle iſt für ſie eine Zerſtreuung, ein Feſt. — Aus der großen Zahl der Zurückgefallenen, die in Danzig als unter polizeilicher Aufſicht ſtehend Obſervaten genannt werden und bis auf mehre hundert geſtiegen ſein ſollen möchte für Danzig faſt auf die erſtere Wirkung zu ſchließen ſein.

Der Trödelmarkt in der Nähe des Gefängnißthurms in zwei Reihen zuſammenhängender Buden, die eigentlich nur ein einziges Gebäude ausmachen, iſt durch die große Menge von metallenem Kochgeſchirr und auf dem Pflaſter zierlich ausgebreiteten eiſernen Kettenſchnüren, die von den Schiffern viel verbraucht werden, ſehr eigenthümlichen Ausſehens. — Der zweimal am Mittwoch und Sonnabend in der Langgaſſe und auf dem langen Markt abgehaltene Wochenmarkt iſt ſehr reich und wahrhaft maleriſch. Die kräftigen und geſunden Geſtalten der Verkäufer, die wohlhäbigen nach dem Beſten und Wohlfeilſten umherſpähenden Bürgerfrauen, von ſauber gekleideten mit Handkörben verſehenen Köchinnen begleitet, die zierliche Aufſchichtung der Früchte, die ſymmetriſche Aufreihung der Geflügel und des Wildprets an Tragſtecken, beſonders aber in der milden Jahreszeit die herrlichen Blumen, die Fülle geſchmackvoll gewundener Kränze, geben eines der heiterſten Bilder, die man erſinnen kann. Die hohe nach zwei Seiten hin abſteigende Freitreppe des Rathhauſes iſt dann gewöhnlich von unten bis oben mit Blumen und Kränzen wie zu einem Feſt geſchmückt. Im Detail kann man hier oft gewahr werden, wie unerſchöpflich der Formalismus der Modification in den Ausſendungen des Lebens iſt. So beobachtete ich z. B. Kaſten, in welchen die Butterſtücke nicht horizontal ſondern vertical geſtellt waren. — Das größte Getümmel herrſcht aber am Fiſchmarkt. Stundenlang kann man hier dem Handel zuſchauen, der von dem Bohlenwerk herab, das mit Bäumen bepflanzt iſt, mit den Fiſchern in den Booten getrieben wird. Die Mannigfaltigkeit der Fiſchgattungen, die Größe vieler Exemplare, die energiſche Lebendigkeit der Thiere, die Derbheit des Fiſchervolks, die Steigerung des tumultuariſchen Dranges durch die Beengtheit des Raums, der Contraſt der düſtern

Häuſer und Mauern mit dem glitzernden Waſſerſpiegel, locken immer von Neuem an. Die Fiſchverkäuferinnen, welche auf dem Lande feil halten, ſind in dieſem Menſchengewoge die einzig unbeweglichen Figuren. Wie Göttinnen der Grobheit thronen ſie in dem muntern Durcheinander. *Göttinnen der Grobheit* ſage ich, denn grob ſind ſie, außerordentlich grob, allein ſie ſind auch ſo ihrer ſicher, ſo autokratiſch, mit ſo maſſiver Würde Fiſche und Menſchen behandelnd, daß man den befreienden Hauch des Waſſerelementes in ihrer Haltung nicht verkennen darf. — Hier am Bohlenwerk hat auch ein *Antiquar* ſeine Bude unter der Reihe von Budenkramladen, welche zwiſchen dem Fiſchmarkt und dem grünen Thor ſich hinziehen und vorzüglich von den Matroſen benutzt werden. Etwas mährchenhaft wurde mir hier einſt zu Muth, als ich bei dem Antiquar zufällig in einer Ausgabe von Cicero's Briefen blätterte und unterdeſſen ein New-Yorker Dreimaſter vor meinen Augen anlegte. Cicero, der Pompejaner, das Schlachtopfer des Auguſtus, ein Mann, der nur Philoſophie ſtudirte, um ſich über die böſe Zeit zu tröſten, um im Klang ſeiner ſchönen Perioden das Gebelfer der Gerichtsſtätte und den Lärm der Waffen zu vergeſſen. Cicero, die Qual der Primaner, — und die freien Nordamerikaner, die Männer der That, die mit geldenen Buchſtaben ihr Schiff: Mackintosh benamſt hatten!

Endlich an die Mauer auf Schnüren von Bindfaden befeſtigt hängt hier auch die Bildergallerie des Volkes. Man trifft hier faſt alle jene Bilder, die ich in meinem Aufſatz: die Bilderliteratur des Deutſchen Volks, in dem Buch: Zur Geſchichte der Deutſchen Literatur, 1836, S. 245 ff. beſchrieben habe. Katholiſirende Bilder und Seeſtücke herrſchen jedoch aus nahe liegenden Gründen vor. Der Katholicismus beſitzt auch einen Heiligen für die Fiſcher, den Antonius von Padua, wie er den Fiſchen predigt, der denn hier natürlich nicht vermißt wird.

Der Handel und der Krieg ſind die beiden Elemente, welche Danzig ſeinen eigenthümlichen Charakter verleihen und auf welche man daher überall ſtößt. Hier die Wälle der Feſtung, dort die Dächer der Speicher und die Spitzen der Maſte; hier das Fort Weichſelmünde, dort der Hafen bei Fahrwaſſer; hier das Zeughaus, dort der Trödel; hier das Rathhaus, dort die Börſe, die ſogleich den chevalereſken Titel, Artushof, hat. In dieſer tritt eine gewiſſe Durchdringung des mercantiliſchen Elementes mit dem militairiſchen hervor. Das ganze in ſchönen Schwibbogen mit ſtolzer Zierlichkeit ausgeführte Gebäude, das im Inneren auf wenigen ſchlanken Granitſäulen ruht, kann ohne Anſtoß ſogleich der erſten beſten Ritterburg einverleibt werden. Nur ſymboliſche Andeutungen laſſen ſeine Beſtimmung errathen. Inwendig laufen unterhalb Schränke an den Wänden umher, die zu den Meiſterſtücken der Tiſchler- und Holzſchneidekunſt gehören und früher die ſogenannten Banken enthielten. Ueber dieſem ſchwarzbraunen Getäfel bedecken größere und kleinere Gemälde die Wände. Viele derſelben ſtellen Scenen aus den Kriegen dar, welche die Danziger mit den Deutſchen Rittern und den Polen geführt haben. Andere Bilder betreffen die Mythologie und die heilige Geſchichte. Ueber den Bildern hängen Rüſtungen, Helme, Schwerter, zerfetzte Fahnen und von der Decke herab ſchweben Modelle von Seeſchiffen, uns nicht den Handel vergeſſen zu laſſen. Die Weite und Höhe des Saales forderte aber noch andere Mittel der Verzierung heraus. So befindet ſich auf der rechten Seite der Hinterwand ein ungeheurer faſt durch die Höhe des Ganzen hinreichender Ofen aus bunten Flieſen, an deſſen unterem Saum der alte plattdeutſche Witz ſich breit gemacht hat. Man wird nämlich von dem rothgerockten Caſtelan, der umherführt, erſucht, den Ofen klaftern zu wollen. Streckt man nun die Arme aus, die Enden der Kante zu faſſen, ſo kommt man mit den Lippen gerade auf die Mitte und küßt — den mit ächt Nordiſcher Schalkhaftigkeit präſentirten

Allerwertheſten des Herrn Eulenſpiegel! Eine ſolche Attrappe war ſo recht in dem ſchwankliebenden Sinn der derben Hanſeaten. Uns will ſie als ein doch gar dürftiger Cynismus gemahnen, allein in früheren literaturloſeren Zeiten hatte derſelbe wenigſtens ſo viel Gewicht, als jetzt ſechs Bände Tutti frutti. Auf Balkenvorſprüngen und Poſtamenten ſtehen ferner einige ganz runde Figuren von coloſſaler Größe, reichlich mit Silber, Gold und grellen Farben ausgeſtattet, die ſich recht gut ausnehmen und eine gewiſſe phantaſtiſche Sinnlichkeit verbreiten. Da iſt der ewige Jude und der tapfere Reinhold, das wackere Heimonskind, das auch eine der Banken geſtiftet haben ſoll, da iſt Caſimir von Polen und der rieſige Chriſtopherus mit dem Chriſtuskinde zu ſchauen. Auch ergötzten ſich die ehrſamen Handelsherren an einer üppigen Diana mit ihren Nymphen u. ſ. w.

Denn der Luxus iſt das Product, welches die politiſche Selbſtſtändigkeit in Verbindung mit der Rührigkeit des Handels erzeugte. Die Mittagsmahle der reichen Danziger Kaufherren ſind im Preußenlande berühmt. Eine Seeſtadt kann darin leichter und ſchneller zu einem großen Univerſalismus des Genießens gelangen, als Städte des Binnenlandes. Klüglich hat ſich daher auch der Börſe gegenüber eine Joſty'ſche Conditorei in einem ſchönen Local etablirt, in welcher man die Verdauungsvirtuoſität von Jung und Alt bewundern kann, denn es iſt in der That keine Kleinigkeit, ſo viel Kuchen und Süßigkeiten täglich zu verzehren als hier geſchieht. Vor der Thür auf breiten Quadern ſtehen Tiſche und Stühle, von einem bunten Zeltdach und Bäumen ſchattig gehalten, unter denen man bequem und anmuthig dem Straßentreiben zuſchauen kann. Uebrigens geht es an den Marmortiſchen der Conditorei ziemlich einſylbig her. Der Cours, der Cours iſt die Hauptſubſtanz der Unterhaltung; Politik folgt nur in Beziehung auf ihn nach; Literatur iſt höchſt ſelten, nur als Ausnahme Gegenſtand. — In den Tavernen herrſcht dagegen die ſeemänniſche oft überlebhafte Jovialität bei Beefſteak, Auſtern, Porter, Groc und Wein. — Die Volksluſt ſchwärmt außer der Stadt in zahlloſen meiſt eleganten Gaſthäuſern umher. In dem Hafenort Fahrwaſſer ſind namentlich die Ballaſtkrüge für die Matroſen Tummelplätze des Vergnügens. Ein Wirth in einem der hier gelegenen Kaffeehäuſer hat ſich durch den neckiſchen Humor weit und breit eine Celebrität zu machen gewußt, mit welchem er das Stillſtehen der Erde behauptet. Dieſer Mann, ein ausgezeichneter Weinzüchter, Schachſpieler und freundlicher Plauderer, weiß die originellſten Argumente für ſein Paradoxon anzuführen, hält ſich aber beſonders an das Factum, daß die Erde jede Secunde faſt vier Meilen in ihrer Bahn fortrücke. Wäre dies wahr, ſo müßte Jemand ihm zufolge, der in die Höhe ſpringt, vier Meilen von dem Punct, wo er ſich über die Oberfläche erhebt, wieder herunterkommen, weil die Erde indeſſen unter ſeinen Füßen ſchon ſo weit vorwärts gekommen wäre. Man kann ſich vorſtellen, wie ſehr Herr Kuhn mit dieſer Grille die Schiffscapitaine amüſirt. Auf dem Hof dieſes Kaffeehauſes ſteht ein Belvedere mit einem guten Tubus, um die Rhede beobachten zu können. Hier ſitzen mitunter ſchöne orientaliſche Männergeſtalten und lugen in die See hinaus, ob die erwarteten Schiffe nicht am Horizont auftauchen werden. Doch iſt die tiefere Poeſie ſolcher Momente jetzt verſchwunden, ſeitdem in der Regel alle Ladungen veraſſecurirt werden. Es kommt nicht mehr groß darauf an, wenn ein Schiff zu Grunde geht. Nur der Zuwachs oder Verluſt des Gewinns, der in dem Früher- und Später- oder Garnicht-Ankommen liegt, bewegt noch die Seele mit einer Ebbe und Fluth, welche matt iſt gegen die gepreßte Furcht und Hoffnung, womit ſonſt ein Schiff von ſeinem Eigner auf der See begleitet ward.

In Fahrwaſſer langt zu beſtimmten Zeiten aus der Stadt eine geräumige Treckſchuyte an. Eine Glocke verkündet Ankunft und Abfahrt. Im Herbſt 1833 fuhr ich eines Sonntags Abends damit zurück. Es wehete ein ſcharfer Wind über die

Weichſel hin. Regenwolken zogen auf. Zwei alte Bordingcapitaine — Bording heißen die kleinen Lichterfahrzeuge — fingen an, ſich über die wahre Richtung des Windes zu ſtreiten. In feierlichen Pauſen erklärte ſich erſt ein Weſt=Weſt=Nord gegen einen Nord=Nord=Weſt, bis die Pauſen immer kürzer, der ſchrillende, höhniſche Ton der Windnamen immer drohender wurde. Dann brachen einige Flüche heraus. Bis dahin hatten die Capitaine, was ihre gewöhnliche Attitüde iſt, die Hände in den Seitentaſchen der Beinkleider gehabt und lediglich mit dem Kopf geſticulirt, der mit Blick, Naſe und Lippe die unſägliche Verachtung des unwiſſenden Collegen ausdrückte. Aber nun fuhr die eine Hand heraus und ſchnalzte mit den Fingern zu einem fürchterlichen Fluche. Der Gegner entfaltete ſofort beide Hände. Hierauf mußte dieſer ſeinerſeits hören, daß der Wind, für den er ſich intereſſirte, gar kein Wind, ſondern nur ein F— ſei, den irgend ein dummer Junge da unten auf dem Lande in die Luft geſchickt habe. Nach dieſer Verſpottung, welche die Lacher auf ſeine Seite brachte, ward er befragt und zwar auf Engliſch, ob er in England geweſen ſei und wiſſe, was man unter Boxen verſtehe? Allein die fröhliche Stimmung der Geſellſchaft, welche ſich an dieſem Zank mit dem wohligſten Phlegma weidete war über den Antworter gekommen und er erklärte, daß er nur Engliſch Ale kenne, aber von England und von Boxen nichts wiſſe. Dieſe ironiſche Manier nahm der andere für Feigheit und ging mit einem Auge, worin Verachtung und Triumph gemiſcht waren, durch die unter einem Leinwandverdeck in zwei Reihen einander gegenüberſitzende Menge ſchweigend auf die andere Seite des Kahns. Der zurückgebliebene Capitain aber ſchickte ihm murmelnd noch einige Witze nach, die ich nicht verſtand, jedoch in ſeiner Umgegend durch ein dankbares Gewieher belohnt wurden. — Nun fing eine Harfe an laut zu werden. Eine Violine begleitete ſie. Es wurde immer dunkler. Die Frauenzimmer ließen ſich immer ſtürmiſcher den Hof machen. Der Harfeniſt ſteigerte die gute Laune und erregte ein nicht endendes Gequike und Geſcherze durch eine Geſpenſtergeſchichte, deren entſetzlicher Anfang ſich endlich, wie die Geſchichte des ſpuckenden Mönchs in Byrons Don Juan, in die Verſe auflöſte:

O lieber Geiſt von Fleiſch und Bein,
O komm zu mir in's Bett herein!

Darüber landeten wir gegen 9 Uhr im Innern der Stadt in der Gegend der Navigationsſchule an. Wer übrigens in romanhafter jedoch treuer Schilderung das Weſen der untern Danziger Volksklaſſen kennen lernen will, dem können: Novellen und Lebensbilder von **A. Rebenſtein**, Berlin, 1840, empfohlen werden.

Der Reiche geht im Sommer in das Seebad oder auf Landgüter, welche höchſt maleriſch am Fuß des ſchon erwähnten Bergzuges liegen, der ſich bis zur See erſtreckt und in welchem der Karlsberg eine der höchſten Spitzen ausmacht. Die ſchönſten Beſitzungen dürften hier die bis Oliva hin ſich erſtreckenden, unter dem Collectivnamen Pelonken zuſammengefaßten ſein. Der Park dieſer Villen enthält in ſeinen kleinen Thalungen die herrlichſten Bäume, auf deren Zweigen hunderte von Eichhörnchen ihr graziöſes Spiel treiben. Einer meiner Freunde nannte ſie treffend unſere Nordiſchen Affen. Von den Hochpuncten in Pelonken hat man die entzückendſte Ausſicht auf das dunkle Grün eines in der Ebene liegenden Waldes und dicht dahinter das Blau der Oſtſee.

Wie reich Danzig an ſchönen Kirchen iſt, brauche ich nur zu erinnern. Ihre Alterthümlichkeit bringt jenen ahnungsvollen Zauber hervor, deſſen mooſiges, riſſiges Weſen uns ſo lieblich an die Jahrhunderte mahnt, die ſich ſchon über dem Geſtein weggeſtohlen haben. In Königsberg fehlt bei den Kirchen dies Eingewohnte, durch den langen Gebrauch Vermenſchlichte faſt ganz und ſelbſt der Dom erſcheint profan. Aber in Danzig iſt dieſe geheimnißvoll idylliſche Sabbathfeierlichkeit noch ganz auf die Kirchen und ihre nächſte Umgebung ausgegoſſen. Wenn das Glockenſpiel durch die Lüfte klingt, dünkt es einem, wie ein Gebet, daß dieſe alten grauen Thürme in das weltliche Treiben hineinſprechen. Ich will hier nichts von der Größe der Marienkirche, nichts von ihren vielen Capellen und Sehenswürdigkeiten, nichts von der Peſtcapelle und Opitzen's Grabmal ſagen. Ich will nur bemerken, daß man ſich ganz in eine Pariſer Kirche verſetzt wähnen kann, wenn man hier tabouretartige Seſſel zum Sitzen während der Predigt im Hauptſchiff ſtehen ſieht, die gegen ein Trinkgeld vermiethet werden, welches die ſaubergekleideten Kirchdienerinnen mit großer Gewandheit in eine Taſche unter der grünſeidenen Schürze hineingleiten laſſen. Auch Geſangbücher werden vermiethet. An dem, was ich bekam, beſchäftigte mich während der Einleitungen der Orgel das Titelblatt ſehr lebhaft, weil darauf ſtand:

Geſangbuch des Freiſtaats Danzig.

Mir fiel hier unter Anderem auch ein, wie unterrichtend es ſein müßte, wenn wir eine Beſchreibung der Abendmahlsfeier beſäßen, welche nicht blos das dogmatiſche Formular, nicht blos die liturgiſche Technik in der Modalität der Adminiſtration, ſondern auch das Individuelle des ſocialen Momentes in's Auge faßte, wie es ſich in verſchiedenen Gemeinden geſtaltet. In einem Werk von Bern. Picard, Amſterdam 1735, 4 Bde. fol.: ceremonies et coutumes religieuses de tous les peuples, würde man ein treffliches Material dazu finden. Ich wohnte in der Marienkirche einer Abendmahlsfeier bei, und mußte mir ſagen, wie die Frauen in der That das Mögliche gethan hatten, ihren Stolz zu demüthigen. Sie waren nämlich in die koſtbarſten Stoffe gekleidet; die Kirchſtuhlhalterinnen mit Kniekiſſen ſtanden ſeitwärts für Viele des Winkes gewärtig. Im ganzen Bewußtſein ihrer reichen und geſchmackvollen Toilette, ihres Gewichts für Danzig, ihres Ranges, Vermögens, ihres Patricieradels entſchloſſen ſie ſich, andächtig zu ſein und öffentlich vor einer Macht ſich niederzuwerfen, ohne deren Huld ſie nicht zu athmen vermöchten. Man mißverſtehe mich nicht. Ich will die Andacht der Damen nicht verdächtigen. Ich will nicht ſagen, daß man zum höchſten kirchlichen Feſt ſich nicht ſchmücken ſolle. Ich will den todestiefen Ernſt des Sacraments nicht durch eine ironiſche Beleuchtung entweihen, ſondern nur die Wirklichkeit zurückſpiegeln, wie der Abendmahlcultus ſich hier an dem prachtvollen Altar, auf den kunſtreichen Teppichen, von Seiten der geputzten Frauen darſtellt. Ich weiß ſehr wohl, daß in dieſer zur Sitte gewordenen Weiſe der Feier, die ſich in der Manier des Kommens, Gehens, Knieens, Aufſtehens noch zu einem ganzen Syſtem dem Fremden kaum ſichtbarer Gewohnheiten abſchließt, mehr wahrhafte

Frömmigkeit enthalten ſeyn kann, als in der geſuchten Einfachheit, mit welcher ſelbſtbewußte Pietiſtinnen zum Tiſch des Herrn ſchleichen.

Jüngſtes Gericht.

Ich will hier ſo wenig, als ſpäterhin von Königsberg, eine Beſchreibung liefern, welche einem Fremden als Führer dienen könnte. Ich will nur Eindrücke ſchildern, die ich empfangen habe, ohne damit die Anmaßung weder der einzigen Richtigkeit noch viel weniger der Vollſtändigkeit zu verknüpfen. So will ich denn über die Kunſtſchätze Danzigs hier nicht in das Detail gehen und des berühmten jüngſten Gerichts in der Marienkirche nur in beſonderer Beziehung erwähnen. Dies ſchöne Bild, welches ſchon manchen Reiſenden nach Danzig gelockt hat, der dann außer ihm noch durch ſo viel Anderes, was er nicht erwartete, belohnt ward, iſt jetzt ſorgfältig in einer der vielen Capellen der ungeheuern Marienkirche aufgeſtellt. Eine Diſtichonunterſchrift in goldenen Buchſtaben erinnert an ſein Schickſal, nach Paris von den Franzoſen entführt, aber glücklich wieder zurückgebracht zu ſein. Dies Bild wird der Eykſchen Schule zugeſchrieben. Eine Danzigerin, die verſtorbene Johanna Schopenhauer, deren Haus mit einem der Form wegen Schildkröte benannten Dach hier noch zu ſehen, iſt es auch geweſen, welche dem Johann v. Eyk und ſeinen Nachfolgern eine eigene Monographie gewidmet hat und alſo, wie Schnaaſe, den oben bemerklich gemachten Sinn der Danziger für die Künſte des Auges ebenfalls beſtätigt. Eine kurze klar veranſchaulichende Beſchreibung des Bildes findet man in Fr. Kugler's Handbuch der Geſchichte der Malerei, II., 1837, S. 57 ff. Einen guten Kupferſtich des Bildes als Skizze mit beigegebenem Portrait der bedeutenderen Köpfe liefert Fr. Förſter's Sängerfahrt für Freunde der Dichtkunſt und Malerei, Berlin, 1818.

Allein außer dieſem jüngſten Gericht enthält der Artushof rechts vom Eingange am Fenſter ein anderes, was beinahe die ganze Wand einnimmt und aus dem Jahre 1603 ſtammt. A. Hagen in ſeiner Beſchreibung der Domkirche zu Königsberg und der in ihr enthaltenen Kunſtwerke, Königsberg, 1833, S. 140 äußert ſich über den Maler Anton Möller, folgendermaßen: „A. Möller lebte zwiſchen dem 16ten und 17ten Jahrhundert. Er war, wie wir wiſſen, mit der Aufnahme, die die Kunſt zu ſeiner Zeit erfuhr, nicht zufrieden. Dennoch ward ſeinem Verdienſt Anerkennung. Sein Werk im Artushof in Danzig nahm wenigſtens die Hälfte des Ruhmes in Anſpruch, die dieſer, bei blühendem Handel einſt ſo wichtigen, Börſe gezollt wurde. Die wunderlichen Geſchichtchen, die das Volk zur Erklärung einzelner Gruppen im Weltgericht erfand, verrathen ein hohes Alter. Die Manier, in der Anton Möller malte, — ſeine Erfindungen athmen Großartigkeit, ſeine Allegorien zeichnen ſich durch Deutlichkeit aus — verpflanzte ſich durch Schüler auf ſpätere Zeit. Weltkinder, die durch die ſtrenge Richtung der moraliſchen Gemälde ſich unangenehm berührt fühlen konnten, wurden durch die verführeriſche Schönheit einzelner Figuren entſchädigt. Den Darſtellungen der Wahrheit, der Lüſte fehlte kein ſinnlicher Zauber. Man erkennt in ſeinen Gemälden nicht Raphaelen, nicht Rubens, wohl aber eine Verſchmelzung der ſpätern Italieniſchen (Florentiniſchen) mit der Niederländiſchen Schule und hierin allein möchte die Aehnlichkeit mit Rubens zu ſetzen ſein, der allerdings oft gleiche Gegenſtände darſtellte, wie dieß der Geſchmack der Zeit mit ſich brachte und der Haß gegen die ehemalige als erfindungsarm verachtete Kirchenmalerei. Rubens ſoll auch einen Michael gemalt haben, der über die ſieben Todſünden dahinſchreitet. Namentlich in der Behandlung der nackten Figuren, die bei Rubens und ſeiner Schule ſo charakteriſtiſch iſt, weicht Möller ganz von ihm ab. Wenn dieſem auch das gründliche Naturſtudium des Niederländers abgeht, ſo war er in der Wahl der Modelle, namentlich bei weiblichen Weſen, bei weitem glücklicher. Bei unverkennbarem Streben nach Effect vermiſſen wir nicht leicht Haltung und Geſchmack.“

Was mir nun intereſſant erſcheint, iſt, daß in dieſen beiden Bildern der Marienkirche und des Artus-hofes ein und derſelbe Gegenſtand in einer Behandlung ſich darſtellt, deren eine dem Anfang, deren andere dem Ende der mittelaltrigen Malerei angehört. Das Eykſche Bild hat die dreigliedrige Eintheilung der Altarſtücke: ein großes Mittelbild wird von zwei Flügelbildern eingefaßt. Das Möllerſche Bild iſt nur Ein Ganzes und hat keine Beziehung auf den Cultus. Das Eykſche hält ſich ſtreng an die kirchlichen Vorſtellungen. Das Gericht, der Gegenſtand des Mittelbildes, ſcheidet die Gerichteten in zwei getrennte Sphären, des Himmels zur Linken, der Hölle zur Rechten des Beſchauers, denn von dem Bilde aus iſt es umgekehrt. Auf dem Möllerſchen iſt keine ſo ſcharfe Getheiltheit, ſondern mehr ein wolkenartig undulirendes Ineinanderſpielen der verſchiedenen Sphären in der Weiſe, wie auch Rubens auf dem in der Pinakothek zu München befindlichen jüngſten Gericht (Nr. 263) und Cornelius in der

Ludwigskirche zu München die Lichteffecte der überſchwänglichen Heiterkeit des Himmels und des abgrundloſen Grauens der Hölle contraſtirt, aber auch durch eine mannigfaltige Scala in einander übergeführt haben. Das Eykſche ſcheidet die Guten und Böſen, aber ohne Individualiſirung. Die Guten haben einen ehrlichen, zufriedenen Ausdruck, der in eine dankbar ſelige Verklärung übergeht, wenn ſie im Himmel die neuen Kleider empfangen. Die Böſen zeigen wilde Leidenſchaften, laſterhafte Züge, verzweifelnde Mienen, aber ein Accentuiren beſonderer Charakteriſtiken fehlt. Dies iſt bei Möller ganz anders, der gerade in der bis zur Unverkennbarkeit treffenden Zeichnung der Laſter und Tugenden, in der Allegorie der Phyſiognomik, ſeinen Triumph ſuchte Zum Ueberfluß hat er die Lateiniſchen Namen hinzugefügt. Das Eykſche Bild ſtellt den Himmel als Gothiſche Kirche dar, vor deren Eingang nächſt Petrus Engel die Seligen empfangen; die Hölle dagegen iſt ein wüſtes Felſengeklüft, aus deſſen Tiefe Flammen hervorlecken, worin thierartige geſchwänzte Teufel mit Feuerhaken die Verdammten ad libitum umherzerren und von den Abhängen in den mannigfachſten Stellungen hinunterſtürzen. Die Regelmäßigkeit der Architektur des Himmels macht hier gegen das Phantaſtiſche und Wilde der Felſenwände einen herrlichen Abſtich. Die Ruhe und Unruhe, die Geiſtigkeit und Natürlichkeit, die Geordnetheit und tumultuariſche Regelloſigkeit ſind einander ſchroff entgegengeſetzt. Dieſer Contraſt wird noch dadurch geſteigert, daß die Figuren der Seligen ſich von einem lauteren Goldgrund abheben, während die der Verdammten in einem Gemiſch von grünlich gelben und röthlich ſchwarzen Farbentönen ſich umherwälzen. Das Mittelbild ſtuft ſich durch alle Farben des Regenbogens ab, weil Chriſtus auf einem ſolchen, als dem Symbol der Verſöhnung, ſitzt. Auf dem Möllerſchen Werk dagegen iſt der Gegenſatz von Himmel und Hölle nur durch Farbe und Licht, ſo wie durch die Phyſiognomie und den Habitus der Geſtalten ausgedrückt. Ferner herrſcht auf dem Eykſchen Gemälde eine ſtrenge und einfache Symmetrie. Chriſtus der Weltenrichter und Michael, eine ſchlanke, rieſige und doch weiblich milde Rittergeſtalt in blankem Panzer mit Flügeln, wie er die Menſchen auf der Wagſchaale wägt, theilen das Ganze genau in zwei Hälften, auf deren Seiten das Einzelne ſich einander mit derſelben Beſtimmtheit entſpricht. Bei Möller iſt die Symmetrie mehr eine verborgene und nur in den beſonderen Gruppen entſchiedener hervortretende. Während daher das Eykſche Bild ſich ſehr leicht überſehen läßt, hat man hier mit einem Gewirr von Figuren zu thun, in deſſen vielverſchlungenem Knäuel man erſt nach längerer Zeit ſich zurechtfindet. Endlich iſt es ganz richtig, was Hagen bemerkt, daß Möller in den weiblichen Figuren der Sinnlichkeit gehuldigt hat, wogegen bei Eyk eine kindhafte Unſchuld des Fleiſches, ſelbſt des Verdammten, ſichtbar iſt. Dort ſind die Buſen üppig ſchwellend, hier mehr herbe; dort ſind die Stellungen einladend zum Genuß, hier ohne alle verführeriſche Rückſicht.

So finden wir denn in dem Eykſchen Bilde noch die Kunſt in jener naiven Einheit mit der Religion, welche den Werken des früheren Mittelalters eigenthümlich iſt und ihnen für uns gerade einen ſo großen Reiz ertheilt. Ja die Kunſt ordnet ſich oft dem Glauben unter. Sie hat Scheu, von dem überlieferten Typus abzuweichen. Sie könnte vielleicht ſchon freier, anmuthiger ſich bewegen, aber ſie thut es nicht, weil ſie noch nicht ſich ſelbſt zum Zweck macht. Auf dem Möllerſchen Bilde ſehen wir dagegen die Kunſt ſelbſtſtändig geworden. Sie hält ſich nicht mehr ängſtlich an die kirchliche Tradition und fällt von dem Religiöſen in das Moraliſche herab. Die Nothwendigkeit der Individualiſirung, welche eine Kunſt bei weiterer Fortentwickelung ſich nie entziehen kann, bewirkte dieſes Verlaſſen der epiſchen Allgemeinheit, die auf dem Eykſchen Bilde Alles ſogleich in Einen Punct, das Abwägen der Gerechtigkeit, zuſammendrängt. Bei Möller iſt jede Gruppe, jede Geſtalt mehr iſolirt und ſucht durch mannigfaltige Reize an ſich zu feſſeln; es bedarf immer eines gewiſſen Abſprunges, um zu den übrigen zu kommen. Bei Eyk iſt endlich die Natürlichkeit eine wahrhaft Aeginetiſche; Haare, Augen, Muſkeln, Gewänder, Lichtreflexe u. ſ. f., ſind mit der größten Treue gemalt. Bei Möller zeigt ſich dagegen mehr ein künſtleriſcher Typus, eine habituell gewordene Manier der Drapperie, des Blicks, des Haars u. ſ. f. Auf alle Fälle iſt ſein Werk ein ruhmwürdiges.

Marienburg.

Bevor ich nun von Königsberg ſelbſt ſpreche, kann ich nicht umhin, noch des Ritterordens zu erwähnen, auf welchen die bewußte Erinnerung des Landes als Grundlage ſeiner Geſchichte überall zurückführt. Königsberg entſtand erſt, als Anlage Ottokars von Böhmen, nachdem der Orden der Deutſchen Ritter ſchon zu einer nicht unbedeutenden Macht gelangt war, 1255. Preußen wurde von den Deutſchen Rittern erobert und durch blutigen Zwang chriſtianiſirt. Die Particulargeſchichte jener Zeit unterhält uns von Nichts, als den entſetzlichſten Räubereien, Ueberfällen, Gefechten, Grauſamkeiten. Mit der Ausrottung der alten Preußen war aber das Heranziehen von Koloniſten aus Deutſchland verbunden. Wie jetzt von Europa nach Amerika, wanderte man damals von Deutſchland beſonders dem nördlichen, nach Preußen aus.

Der Landmeiſter Meinhard von Querfurt machte am Ende des dreizehnten Jahrhunderts den Anfang mit der Bedeichung des Weichſeldelta's. Dies Marſchland hat ſich allmälig zu immer ſteigender Fruchtbarkeit herangebildet. Die Bewohner der Niederungen ſind ſehr wohlhabend. Zwar haben ſie faſt jedes Jahr mit den Fluthen zu kämpfen, die nicht ſelten fürchterliche Ueberſchwemmungen veranlaſſen und den Wohlſtand einzelner Familien oft auf viele Jahre hin untergraben. Allein eben ſo ſchnell erholen ſie ſich auch von ihren Calamitäten und bewahren ſich durch das Kampffertige, einem ſo mächtigen Element begegnen zu müſſen, ein rühriges, nachhaltiges wiewohl in der Form pflegmatiſch erſcheinendes Weſen. Die Aehnlichkeit der Bewohner der Niederungen und der Werder mit den Holländern in der ganzen Situation und Lebensweiſe iſt augenfällig und es gibt auch ſogar ſüdöſtlich von Elbing ein neuerdings auch durch die Zeitungen bekannter gewordenes Städtchen mit dem Namen: Preußiſch Holland. Als Marſchland iſt die Gegend Flachland, aber an der Küſte des friſchen Haffs zwiſchen Elbing und Frauenburg iſt ſie bergigt. Es gibt hier Gegenden, deren maleriſche Schönheit mit der der berühmteſten wetteifern kann. Der Hauptpunct iſt hier die Gegend, in welcher das Barfüßerkloſter Kadihnen lag oder liegt. Lag, denn es iſt aufgehoben und bis auf die Mauer des Gartens und die Kirche nebſt dem mit ihr zuſammenhängenden Refectorium bereits abgebrochen. Doch ſchont der gegenwärtige Beſitzer, Herr Bürkner, noch die Kirche und hat ſogar an ihrer Giebelſeite einen geräumigen Balkon anbringen laſſen, der die herrlichſte Ausſicht auf die unten liegenden gewaltigen Laubhölzer, auf das Haff und die Nehrung gewährt. Nehrung heißen bekanntlich die ſchmalen Dünenſtriche, welche das Danziger und Kuriſche Haff von der weſtnördlichen Seite einrahmen. Bei hellem Wetter ſieht man von jenem Balkon noch über den weißſchimmernden Sand und die Nadelbüſche der Danziger Nehrung die dunkelblaue Fluth der offenen See. Durch die Dampfſchiffe iſt das entzückende Panorama von Danzig bis Pillau jetzt ſehr belebt und Herr Bürkner hat daher ſogar vier kleine Böller angeſchafft, den Salutationen der Dampfer zu antworten. Wenn man nun von Kadihnen über die Küſtenberge etwas landeinwärts wandert, ſo daß man das Kloſter in den Rücken bekommt, ſo gewinnt die Gegend mit jedem Schritt. Die prachtvollſten Buchen und Birken, Tannen und Eichen, krönen die Berge und prangen mit den reizendſten Nuancirungen des Grüns. Man kann ſich an dieſer Friſche und Ueppigkeit der Vegetation nicht ſatt ſehen. Durch die rühmliche Vorſorge des Herrn Landrath Abramowski ſind überall bequeme Pfade und an dem Durchhau der ſchönſten Proſpecte Ruhebänke angebracht. Bald iſt man in einem ganz ſtillen Thale, wo man den Vogel auf dem Zweig hüpfen hört; bald blitzt uns auf der Spitze eines Hügels der Spiegel des Haffs entgegen; bald leuchtet das helle Gemäuer der Kadihner Kloſterkirche zwiſchen dem Waſſer und dem Walde; bald taucht unſer Blick mit einer eigenthümlichen Wolluſt in die Schatten, welche die größeren Berge über die Wälder hinwerfen und vernimmt unſer Ohr das liebliche Geklingel einer am nächſten Abhang weidenden Heerde. Dieſe Vereinigung einer imponirenden durch Schiffahrt belebten Waſſerfläche mit einer Terainerhebung, die faſt bis auf fünftehalbhundert Fuß über das Niveau des Meeres ſteigt, was in ſo unmittelbarer Nähe deſſelben für die maleriſche Wirkung nicht wenig iſt, ſo wie die Vereinigung beider, des Meeres und der Berge, mit dem Schmuck der ſchönſten Waldungen, iſt hier wundervoll. Es gibt zwiſchen einem dicht am Haff gelegenen Städtchen Tolkmitten und zwiſchen Frauenburg einen Punct hart am Ufer, der mit den ſchlankſten Kiefern bepflanzt iſt, welche aber weit auseinander ſtehen. Die Hügel haben hier eine gemiſchte Beholzung, aber die Kiefern ſtehen abſeits des Weges in einer großen Fläche. Man ſchaut durch ihre lanzenartig emporſtarrenden Schafte, durch ihre palmbaumähnlich nickenden Wipfel auf das Haff, ein Anblick, der bei abendlicher Beleuchtung, wenn die hellbraunen Stämme zu glühen ſcheinen, unvergleichlich iſt.

Doch um endlich auf den Orden und Marienburg zurückzukommen, ſo fuhr ich von Dirſchau das erſtemal mit großer aber unbeſtimmter Erwartung auf Marienburg zu. Du wirſt nun den Mittelpunct des merkwürdigen Ordensſtaates, des einzigen, den die Geſchichte aufzuweiſen hat, einen der ſchönſten Baute, eines der berühmteſten Schlöſſer ſehen! So ſagte ich zu mir. Ich muß geſtehen, daß ich vorher nie eine weitläufigere Beſchreibung der Lage des Schloſſes kennen gelernt hatte. Das Büſching'ſche Kupferwerk hatte ich zwar einmal geſehen, allein flüchtig und bewahrte deshalb nur eine trübe Vorſtellung davon. Genug, ich hatte mir in den Kopf geſetzt, das Marienburger Schloß müſſe wie die Rhein- und Harzburgen, recht hoch liegen und mit mächtigen Thürmen auf die Umgegend herunterblicken; d. h. ich hatte keine Vorſtellung von der eigenthümlichen Bauart des Deutſchen Ordens. Ich ſah nun in der weiten Ebene freilich ein hervorragendes Gebäude mit einem Thurm, der aber ziemlich dünn aus der breiten Unterlage hervorſtrebte. Als ich über die Nogat fuhr, die an dem Fuß des Schloſſes vorbeiſtrömt, erkannte ich freilich, daß daſſelbe in der That ſo hoch und auf ſo feſtem Fundament liege, als in dieſem zum Theil durch Entwäſſerung gewonnenen Land= und Schlammboden nur möglich ſei. Ich mußte auch die kluge Wahl des Ortes ſogleich billigen, allein meine Bewunderung fing doch erſt dann an, rege zu werden, als ich in das Innere eintrat. Von Außen hat das Ganze ein mehr feſtungartiges Anſehen. Ungeheure Thürme mit mächtigen Zinnen, langedehnte Mauern mit kleinen Fenſtern, ziemlich glatte Wände, große Maſſen ohne mannigfaltige Gliederung, Scheidung des Ganzen in zwei Hauptmaſſen, deren eine, worin die Wohnung der höheren Beamten des Ordens, ſo wie die Verſammlungſääle, nach dem Waſſer; die andere, worin Vorrathshäuſer und die Kirche, nach der Landſeite zu liegen, dies Alles von einem ſehr breiten und ſehr tiefen ausgemauerten Graben umgeben, das iſt es, was man zunächſt auffaſſen kann. Nach der Landſeite zu ſteht auch das bekannte coloſſale Marienbild noch gegenwärtig in einer Niſche und hat durch eine Glasbedeckung ſeiner Vergoldung noch jetzt ein recht friſches Ausſehen. Die Zierlichkeit und Großartigkeit des Innern des Schloſſes iſt aber nach meiner Meinung das, was unbedingt die höchſte Bewunderung erwecken muß. Die edelſten Maaßverhältniſſe, die weiſeſte Berechnung, die anmuthigſte Ausſchmückung, treten uns überall entgegen. Die Kühnheit der Gewölbe in den größeren Räumen iſt nicht weniger groß, als die außerordentliche Nettigkeit in den kleineren Gemächern, in denen die Beamten, der Dreßler u. ſ. w. wohnten. Der Hochmeiſter hatte ſeine eigenen Zimmer und ſelbſt ſeine eigene Capelle. Ich will auch hier keine Beſchreibung geben. Durch den Thüringer Joh. Voigt, der für die Preußiſche Geſchichte ſo viel in raſtloſer Forſchung gethan hat, der in dieſen Räumen im eigentlichen Sinne des Worts ganz zu Hauſe iſt, durch dieſen zwar nicht nominellen aber reellen Hiſtoriographen Preußens, haben wir nicht nur in ſeiner allgemeinen Geſchichte Preußens ein ausführliches Bild von dem allmäligen Entſtehen Marienburgs, ſondern er hat auch eine eigene Monographie darüber herausgegeben. Dieſe möge man nachſchlagen. Ein ſo koſtbares Werk der Architektur verdiente die Wiederherſtellung, welche der jetzige König von Preußen als Kronprinz in Verein mit dem jetzigen Oberpräſidenten, Herrn v. Schön, mit den Städten und dem Adel des Landes veranlaßte. Es iſt das Preußiſche Alhambra.

Die anderen Ritterorden haben in allen Ländern zerſtreut große Beſitzungen gehabt; die Templer namentlich ſind unendlich reich geweſen. Sie haben ſehr feſte Puncte beſeſſen, wie die Johanniter Rhodus und Malta. Der Jeſuiterorden hat ein ganzes Land, Paraguay, in ein weltliches Kloſter verwandelt, in welchem Arbeit wie

Gebet zum maſchinenmäßigen Metier gemacht waren. Aber kein Orden hat wie der Deutſche einen wirklichen Staat begründet. Die Härte des Kampfes mit den Litthauern und Preußen erhielt in ihm eine gediegenere Einheit, als in den übrigen Orden möglich war. Das Zuſammenhängende ſeiner Beſitzungen ließ die Kunſt der Verwaltung einen hohen Grad erreichen. Die Uncultur, die er vorfand, forderte ein Koloniſationsſyſtem heraus, in deſſen Thätigkeit die Spannung kaum nachlaſſen konnte, da nicht nur der Starrſinn der Eingebornen, ſondern auch die Rohheit der Natur zu überwinden und Preußen damals von Landſeeen und Moräſten noch ganz überſäet war. Der Orden der Templer dagegen ging theilweiſe auch dadurch ſeinem Verderben entgegen, daß ſeine Beſitzungen ihn mit ſchon ſehr entwickelten Culturen in Berührung brachten und es iſt jetzt wohl keine Frage mehr, daß nicht die zum feinſten weltlichen Luxus fortgeſchrittene Saraceniſche Cultur ihm beſonders gefährlich ward. Der Deutſche Orden mußte bald gewahren, daß er den wilden Preußen und Litthauern nicht nur durch die Schärfe des Schwertes, ſondern auch durch geiſtige Ueberlegenheit ſich fühlbar machen müſſe und ſo finden wir denn die Hochmeiſter auch darauf gerichtet, für Wiſſenſchaft und Kunſt durch Herbeiziehung unterrichteter Männer und geſchickter

Künſtler nach Kräften zu ſorgen. Der Orden zeigt uns alſo bereits diejenigen Elemente, welche Preußen überhaupt groß gemacht haben: 1) das militairiſche; 2) das adminiſtrative; 3) das intellectuelle. Der Orden mußte aber an eben dem Momente untergehen, durch welches er für die Begründung ſeines Staates ſo ſchöpferiſch gewirkt hatte. Zum Schaffen gehört Sicherheit und Conſequenz. Soll in der Welt etwas Neues zu Stande kommen, ſo muß man eine gewiſſe Rückſichtloſigkeit zugeſtehen. Nicht der Handelnde, nur der Reflectirende hat nach *Göthe's* paradoxem Ausſpruch ein Gewiſſen. Als der Orden den *Mechanismus*, deſſen er fähig und bedürftig war, nach allen Richtungen hin ausgebildet hatte, erſtarrte er darin und fing an, die Forderungen der Zeit nicht mehr zu verſtehen. Der Adel wie die Städte wurden von ihm mit Uebermuth behandelt. Die Folge war die Entſtehung von Verbündungen gegen ihn, deren Kraft er endlich erlag. Die meiſten Burgen wurden zerſtört und ſind theils verſchwunden, theils Ruine, wie z. B. *Balga*. Marienburg iſt daher auch ein politiſches Denkmal. Es erinnert Preußen daran, immer auf *geſchichtlichem Wege fortzugehen*. Dieſer Ausdruck wird jetzt von Unverſtändigen allerdings auch in dem lächerlichen Sinne genommen, Alles durch die Geſchichte Gegebene ſo zu laſſen, wie es iſt d. h.

ſich dem Tode zu ergeben, denn die Vergangenheit iſt todt. Indem wir aus ihr hervorgegangen ſind, indem wir ſie in uns tragen, ſtellt ſie uns zugleich andere Aufgaben, als in ihr gelöſt wurden. Dieſe neuen Probleme in dem Gegebenen zu erkennen, im Vergangenen das Zukünftige zu entdecken, aus den Zuſtänden der Gegenwart die Richtung herauszulauſchen, welche der Geiſt in ſeiner Geſchichte nimmt, das heißt geſchichtliche Entwickelung. Diejenigen aber, welche einen beſtimmten Zeitpunct wie durch Oberons Horn fixiren und wohl gar das unrein gewordene, von dem Gericht der Geſchichte ſchon weggegoſſene Waſſer uns noch einmal wieder kredenzen wollen, mit der Anmaaßung, daß es uns wie Wein ſchmecken ſolle, wiſſen nicht, was ſie wollen. Mögen ſie durch Marienburg ſich belehren laſſen. Der Capitelſaal des Schloſſes ruht auf Einer Granitſäule. Dies iſt ein Bild der Souveränetät. Aber die Säule hat einen Sinn nur durch die Bogen der Gewölbe, welche ſich zu ihr neigen, wie die Schwibbogen nur durch die Säule Einheit und Haltung haben. Sinnreich ſchließt der Cyklus der Glasmalereien der Fenſter, welche die Stiftung des Ordens im Orient, ſeine Beziehungen zu Pabſt und Kaiſer, ſein Verhältniß zu Frankreich, ſeine Waffenthaten gegen die heidniſchen Preußen, Litthauer und Kuren darſtellen, mit dem Reichstag zu Worms. Wenn ein Menſch ſagt: „Hier ſtehe ich, ich kann nicht anders, Gott helfe mir! Amen," ſo muß man ſeine individuelle Freiheit anerkenen. Dies Princip iſt das der neueren Geſchichte. Preußen nahm es in ſich auf und iſt wahrlich nicht kleiner dadurch geworden. Auf dem kirchlichen Gebiet ſind wir dahin gekommen, die Toleranz des Andersglaubenden zur Maxime zu machen und Luther's Worte als Auctorität dafür anzuführen. Auf dem politiſchen Gebiet müſſen wir aber nicht weniger dazu gelangen und als Auctorität, deren die Sache freilich nicht bedarf, wird man die unſterblichen Worte Preußiſcher Könige anführen, welche der Genius der Geſchichte durch ſie ſprach und wodurch ſie die Sympathie Deutſchlands an ſich riſſen.

Ich beſchließe dieſe Reflexionen mit einer trefflichen Charakteriſtik der Bauart des Ordens aus Schnaaſe's Niederländiſchen Briefen, 1834, S. 164: „Keine früheren Fundamente waren bei der Anlage der Städte zu benutzen, und eine gewiſſe Regelmäßigkeit fand ſich daher ungeſucht ein. Fürſten und Adel konnten ihre Schlöſſer und Burgen nicht auf hohen Felſen bauen und mußten ſich hinter hohen Mauern zu geordneter Vertheidigung rüſten. Die Gebiete waren ohnehin größer und die Mannigfaltigkeit geringer, weil in dieſen mehr oder weniger eroberten Ländern nur Ein

Geſetz galt. Auge und Geiſt waren daher an einfachere, größere Formen gewöhnt. Je weiter wir zum Norden und Oſten fortgehen, deſto bewußter und beſtimmter prägt ſich dies in den architektoniſchen Formen aus, am großartigſten und entſchiedenſten in den äußerſten Gebieten Germaniſcher Cultur, im Ordensgebiet der Deutſchen Ritter in Preußen. Die Richtung auf verſtändige Eintheilung, auf feſte Geſetzlichkeit, iſt allen Kolonieſtaaten gemeinſam, weil ſie durch die Ueberreſte früherer Verhältniſſe nicht gehindert ſind. Hier wurde ſie durch die Vorſicht, welche der lange Vernichtungskrieg mit den unzähmbaren heidniſchen Einwohnern nöthig machte, durch die Strenge der geiſtlichen Regel und dadurch, *daß die Gewalt in allen ihren Abſtufungen nicht in den Erbgang kam*, ſondern der Körperſchaft und ihren Beamten verblieb, beſonders gefördert, und das Ordensgebiet giebt daher im Mittelalter vielleicht das erſte Beiſpiel einer gleichförmigen, auf feſte Vorſchriften gegründeten und darnach verwalteten Regierung. Das Land ſelbſt iſt von Natur heiter, an manchen Stellen ſelbſt ſchön, aber im Ganzen wenig wechſelnd. Felsbildungen, und was ſonſt ſcharfe und überraſchende Formen hervorbringt, fehlen gänzlich. Sanfte Hügel und fruchtbare Niederungen ſchließen ſich an einander an, und wenn etwas die Landſchaft auszeichnet, ſo ſind es die dunklen Wälder von hohen geraden Fichtenſtämmen, Landſeen, breite Ströme oder das Meer; alles große, ruhige Maſſen, nirgends Erſcheinungen reicher Mannigfaltigkeit. Wie aber die fruchtbaren Marſchländer unter die Deutſchen Anſiedler vertheilt wurden, nach geradlinigem Maße, ſo überzogen auch gleichmäßige Verwaltungskreiſe netzartig das Land, in welchen die Gebietiger und Comthure von ihren feſten Schlöſſern aus befehligten. Noch jetzt fährt man nicht weit durch das Land, ohne eine dieſer gewaltigen Burgen, wenn auch im Verfall oder durch einen ſpätern Gebrauch entſtellt, zu erkennen. Gern auf einem Hügel, gewöhnlich noch auf einem mächtigen Unterbau mit ſtarker Böſchung, wie auf einem künſtlichen Felſen, erhebt ſich die gewaltige Maſſe über Stadt und Dorf; die hohen Mauern ſind ohne andern Schmuck, als den der Fenſter und Zinnen, aber genau rechtwinkelig, gewöhnlich quadrat, und geben das Bild kräftiger, kriegeriſcher Haltung. Nur ſelten findet ſich der reiche Schmuck fürſtlicher Pracht, wie in dem neuerlich hergeſtellten hochmeiſterlichen Schloſſe in Marienburg, überall aber ſorgfältige ordnungsmäßige Ausführung des Mauerwerks, im Innern, in Säulen und Gewölben, ein gewiſſer, ich möchte ſagen, militairiſcher Anſtand, im Aeußern coloſſale Feſtigkeit, oft eine einfache Würde, die an Römiſche Bauten erinnert. —

Einen ähnlichen Charakter hat denn hier auch der Styl der Kirchen durch die möglichſt folgerechte Anwendung jenes Syſtems der gleich hohen Schiffe. Hohe Gewölbe, hellbeleuchtete große Maſſen, ſind daher gemeinſame Vorzüge aller. Einige aber gewähren durch ihre ſchlanken Pfeiler und durch die freien Verhältniſſe des Ganzen einen Reiz, der ſich von dieſem Styl kaum erwarten ließ. Ich nenne vor allen die ſchöne Kloſterkirche in Pelplin und die Marienkirche in Danzig. Freilich iſt hier die kirchliche Würde der weltlichen nahe verwandt, und nicht ſelten bekränzen ſelbſt kriegeriſche Zinnen den Rand des Daches. Dieſer kriegeriſche Geiſt und zugleich die höchſte Folgerechtigkeit jener einfachen Behandlung zeigt ſich beſonders in der dieſer Gegend eigenthümlichen Form des Chorſchluſſes, der Mauer, welche die Kirche am Ende des Chors, gewöhnlich in Oſten, begrenzt. In den Bauten des reifen Gothiſchen Styls in dem größten Theile Deutſchlands und in Italien bildet dieſe Mauer einen Polygonabſchnitt, am häufigſten drei oder fünf Seiten eines Achtecks oder Zehnecks. In Frankreich und in einigen der größten Kirchen des weſtlichen und ſüdlichen Deutſchlands hat man jeder dieſer Polygonſeiten noch wieder eine Capelle als Anbau mit einem ähnlichen polygoniſchen Schluſſe hinzugefügt, und dadurch eine höchſt mannigfaltige gebrochene Geſtalt hervorgebracht. In Preußen dagegen iſt, mit wenigen Ausnahmen, ſelbſt jener einfache mehrſeitige Schluß verſchwunden, und eine ungebrochene Wand verbindet im rechten Winkel die Seitenwände des Chors, ſo daß auch hier der einfache, feſte Charakter des Ganzen durchgeführt iſt. Im übrigen öſtlichen Deutſchland, ſelbſt da, wo ſonſt dieſer Styl vorherrſcht, findet ſich dennoch dieſe Form des Schluſſes (einzelne durch Beſchränkung des Raums bedingte Fälle ausgenommen) ſelten oder nie. In England dagegen, bei übrigens höchſt reichem Styl, iſt ſie wiederum gewöhnlich (Weſtminſter in London, eine der wenigen Ausnahmen, iſt das Werk eines Franzöſiſchen Architekten) und ſchließt ſich auch hier an einen kriegeriſchen Charakter an, der ſich in den Zinnen, in der Bildung der Thürme und dergleichen, aber freilich nicht in jener einfachen Weiſe, ſondern in recht feudaler Mannigfaltigkeit äußert.“

Allgemeiner Charakter Königsbergs.

Bei meiner Geſchichte der Kantſchen Philoſophie bin ich ſchon in die Nothwendigkeit verſetzt geweſen, S. 99 ff. eine Schilderung von Königsberg überhaupt zu machen. Ich liebe nicht, mich ſelbſt abzuſchreiben und erlaube mir daher auf das dort Geſagte zu verweiſen. Dagegen werde ich hier noch viele Thatſachen zur Erläuterung jener Charakteriſtik beibringen. Oder vielmehr alle dieſe Skizzen werden Beläge dazu ſein, daß ich dort nicht Unrecht gehabt habe. Es iſt ſehr ſchwer, ſo im Allgemeinen den Charakter einer Stadt zu beſtimmen und doch wird unſere Beobachtung erſt dann einigermaaßen zufriedengeſtellt, wenn wir gewiſſe durchgreifende Puncte finden, die ſich in der Modification verſchiedener Gebiete gleich bleiben. Mir ſcheint nun der Hauptzug Königsbergs in einer durch den nüchternſten Verſtand beherrſchten

Universalität zu liegen. Die Universalität verſammelt in ihm faſt alle bedeutenden Culturelemente, jedoch wegen der Iſolirung der Stadt in einer eigenthümlichen Verkürzung. Es fehlt nicht leicht etwas. Jedes Gewerbe, jede Kunſt, jede Wiſſenſchaft, jede Lebensart, jede politiſche oder kirchliche Richtung, haben ihre Vertreter. Aber oft iſt auch ein Element eben nur repräſentirt. Es wurzelt nicht tiefer, es iſt nur da, um an ſich zu erinnern. Es iſt mehr als eine Möglichkeit, denn als Wirklichkeit vorhanden. Ein Spötter könnte daher Veranlaſſung nehmen, Königsberg als die Stadt zu bezeichnen, in welcher Alles im Zuſtande des Beinahe exiſtire. Es ſei beinah Reſidenz, denn Herzöge hätten darin reſidirt; Churfürſten, Könige auch zuweilen. Es ſei beinah eine induſtrielle Stadt, denn es habe einige große Fabriken. Es ſei beinah eine Seeſtadt, denn Zwei- und Dreimaſter können bis mitten hinein, obwohl der eigentliche Hafen das ſieben Meilen entfernte Pillau ſei. Es ſei beinah eine reiche Stadt, denn es zähle gar manche wohlhabende Kaufleute. Es habe beinah eine Feſtung, denn ein kleines Fort am Holländer Baum werde wenigſtens ſo genannt u. ſ. w. Nichtsdeſtoweniger iſt es ſehr wichtig, daß Königsberg eine ſolche Allſeitigkeit der Culturelemente beſitzt. Es beweiſt dadurch ſeine Anlage zum Fortſchritt. Es ſchließt von Vorn herein nichts von ſich aus, ſondern kommt auch dem Fremdartigſten mit Empfänglichkeit entgegen.

Aber in ſeiner Univerſalität iſt es zugleich von unerbittlicher Verſtändigkeit. Die Deutlichkeit der Begriffe, die Klarheit der Urtheile ſind eines der erſten Erforderniſſe für den Königsberger. Vermöge ſeines Nordiſchen Phlegma's wird er nicht raſch von einer Erſcheinung hingeriſſen. Es bedarf einer längeren Dauer, damit er ſich befreunde. Er übereilt ſich nicht mit ſeinem Urtheil. In der Umgangsſprache markirt ſich dies Anhalten des Urtheils durch den eigenthümlichen Gebrauch einer Vorſchlagsinterjection: Na, die in allen möglichen Verbindungen auftritt, ſo daß ſelbſt Ausruferinnen, die Obſt feil bieten, ſie hören laſſen, z. B.: „Na, Plume, Plume!“ (Na, Pflaumen, Pflaumen!) Soll aber das Anhalten des Urtheils noch ſtärker markirt werden, ſo ſagt man: „Na nu?“ Es iſt unmöglich, auf dem Papier die unendlichen Variationen zu zeichnen, die eine ſolche Interjection im lebendigen Verkehr hat, wo ſie nicht ſelten die Stelle eines weitläufigen Raiſonnements vertritt. Iſt nun aber das, was Jemand ſagt, irgend über das Maaß der Gewöhnlichkeit hinaus, klingt es in die hergebrachte Ordnung etwas ſeltſam hinein, widerſpricht es irgendwie der verſtändigen Einfachheit, ſo erfolgt gewiß die Redensart: „Mach dich doch nicht zum Narren!“ Dieſe Phraſe ſchallt einem allenthalben entgegen, wenn man nur eine Weile lebhafteren Unterredungen des Volkes zuhört. In dem Plattdeutſchen Dialekt klingt ſie beſonders naiv. Wenn eine Magd einem Soldaten, der ihr den Hof macht, zu verſtehen geben will, daß er es nicht recht ehrlich mit ihr meine, ſo ſagt ſie ihm gewiß: „Ach, maake Se mi doch nich tem Narre!“ Man glaube jedoch nicht, daß nur das Volk dieſe Wendung liebe. Sie iſt eine ganz allgemeine und wird eben ſo ſehr auch von dem gebildetſten Königsberger gebraucht, etwas ſeinen Verſtand Verletzendes von ſich abzulehnen.

Dieſe Verſtändigkeit iſt in Verbindung mit jener Univerſalität der Grund einer ſeltenen Gerechtigkeit des Urtheils. Der Verſtand allein würde zu dem äußerſten Proſarigorismus führen. Alles ihm nicht ſogleich Begreifliche würde er von ſich abweiſen. Aber die Mannigfaltigkeit der Intereſſen, die ſich in Königsberg bewegen, verhindert eine ſolche Verödung. Wofür der eine mit ſeinem Verſtande nicht ausreicht, dafür findet ſich ein anderer. Dieſer weiß ſeinen Gegenſtand zu rechtfertigen und vor dem Verſtande zur Geltung zu bringen. Man kann daher oft beobachten, wie bei gegebener Veranlaſſung zu urtheilen zunächſt zwei entgegengeſetzte Parteien da ſind, eine verwerfende und eine anerkennende. Die Dialektik ihres Streits fördert aber bald ein Urtheil heraus, worin die Heftigkeit des Tadels durch beſſere Einſicht gemildert, die Uebertreibung der Gunſt durch Aufdeckung wirklicher Schwächen der Sache herabgeſtimmt iſt. Dies als Reſultat gewonnene Urtheil wird dann gewöhnlich in die allgemeine Tradition aufgenommen. Allerdings iſt der eben geſchilderte Proceß der, welcher überall in der Welt vorkommt. Aber in Königsberg iſt er ſo zu ſagen organiſirt. Auch da, wo man es nicht erwarten ſollte, wird in Königsberg eine Oppoſition laut werden. Künſtler z. B. denen der größte Ruhm voraneilt, dürfen gewiß der achtungvollſten, geſpannteſten Aufmerkſamkeit ſich erfreuen, allein nicht glauben, nur gelobt zu werden. Man wird ihre Einſeitigkeiten auszuſpähen wiſſen. Umgekehrt dürfen ſolche Menſchen, welche durch Seltſamkeit, durch verbrecheriſchen Leichtſinn, durch intellectuelle und ſittliche Monſtroſität, die Geſellſchaft verletzt haben, darauf rechnen, in Königsberg ihren Anwalt zu finden, der ſie entſchuldigt oder, kann er dies nicht, auf anderweite tüchtige Eigenſchaften, wenn ſie da ſind, auf frühere Verdienſte derſelben hinweiſt und das Bedauern ihrer Verirrung ohne verunglimpfende Härte hervorruft. Dieſe Gerechtigkeitsliebe erfüllt die Atmosphäre der Königsberger Geſellſchaft auf erfreuliche Weiſe. Man kennt ſehr wohl die Mängel, ja Untugenden der Einzelnen, aber läßt ſich ihnen nur irgend eine poſitive Seite abgewinnen, ſo wird ihnen dieſe überall zur Anrechnung gebracht.

Wenn deshalb von Königsberg die kritiſche Philoſophie ausgegangen iſt, ſo hat man in der That darin mehr als einen Zufall zu ſehen. Königsberg iſt eine Stadt, in welcher das Gleichmaaß des Urtheils ſo ſehr Eigenthum des Localgeiſtes iſt, daß ſich die Excentricität gleichſam immer daran brechen muß. Zwar läßt es die Individualität völlig frei. Es gibt in Königsberg vielleicht mehr noch als anderwärts Originalitäten, die man in ihrer oft barocken Weiſe, iſt ſie nur ſonſt harmlos, gewähren läßt. Allein im Urtheil läßt man ſich nicht binden und bei ſchwierigen Fragen wird die Aufregung der Geſellſchaft oft ſehr groß, bis das vermittelnde Durchſchnittsurtheil gefunden iſt.

Wenn nun aber der Verſtand ſo gebieteriſch herrſcht, ſo fragt es ſich, wie es denn mit der Phantaſie ſtehe. Iſt Königsberg für den Künſtler eine günſtige Stadt? Ich glaube nicht. Für den bildenden Künſtler zunächſt gar nicht, denn die Strenge des Klima's läßt vor allen Dingen das materielle Bedürfniß ſcharf hervortreten und das äſthetiſche Intereſſe erſt nachfolgen. Für den Dichter aber iſt der Verſtand als herrſchendes Element nicht zuträglich; er kann die Reflexion auf die Bedingtheit ſchwer los werden. Um ſich ihr zu entziehen, ſtürzt er ſich daher gewöhnlich in das Phantaſtiſche. Er gibt es ganz auf, dem Verſtand eine Befriedigung zu gewähren. Er macht es ihm durch die abſoluteſte Willkür unmöglich, noch eine Forderung an ihn zu richten. Er ahnt, daß er nur durch einen Abſprung ſich von der Furcht des Verſtandes vor dem Unwahrſcheinlichen, Ueberſpannten retten könne und fängt daher ſogleich mit der Ueberſpannung, mit dem Unwahrſcheinlichen an. Der Dichter, der auf den Verſtand ſich einläßt, würde hier nur als Satyriker, als Didaktiker, als Luſtſpieldichter Glück machen können. Ich habe ſeit meinem hieſigen Aufenthalt Gelegenheit genug gehabt, hunderte von Dichtungen der verſchiedenſten Art, die man meinem Urtheil zu unterwerfen das Vertrauen hatte, kennen zu lernen, um zu wiſſen, daß hier ſehr viel und auch ganz gute Verſe gemacht werden. Allein ich habe nur wenig ächte Poeſie getroffen. Die beſten Sachen aber nehmen ſogleich, wie bei A. Hagen, die Tieckſche Richtung, d. h. eine ſolche, welche das laiſſer aller zum Princip macht und zum Verſtand ſich ironiſch verhält. Hippel iſt nach meiner Meinung noch immer der Dichter, der das Preußiſche Element am glücklichſten zur Darſtellung gebracht und mit der Phantaſie zugleich den Verſtand befriedigt hat. Werner und

Hoffmann dagegen zeigen uns die entſchiedenſte Romantik, die ſich endlich kopfüber in einen trüben Abgrund ſtürzt. Aber dieſe Schriftſteller ſind auch nicht in Königsberg geblieben, ſondern ausgewandert und merkwürdig genug iſt ſelbſt Hamann im Auslande, in Weſtphalen geſtorben. Man ſehe die geiſtreiche Charakteriſtik dieſer Schriftſteller in der erſten Abtheilung von A. Jung's Schrift: Königsberg in Preußen und die Extreme des dortigen Pietismus.

Weil der Verſtand mit ſeiner kritiſchen Schärfe hier Alles überwacht, ſo ſchlägt die productive Phantaſie, wenn ſie nicht zur Einheit mit ihm ſich entwickeln kann, leicht in das Geſetzloſe und Wüſte über. Die dann entſtehende nebuloſe Phantasmogorie wird hier auch das Motiv zu krankhaften religiöſen Erſcheinungen, weil der Glaube ein Bereich in ſich ſchließt, in welchem die Phantaſie ſich ungemeſſen ergehen kann. Hiervon wird noch ſpäter beſonders die Rede ſein.

Indem alſo die Poeſie nicht ſonderlich gedeiht und eine Erſcheinung, wie Lengerke's Lyrik, die hier ſo vielen Anklang ſindet, deshalb nicht zählen kann, weil C. v. Lengerke ein Ausländer, ein Hamburger von Geburt iſt, tritt die Muſik um ſo mächtiger hervor. Denn der Ton iſt dem Verſtande direct unzugänglich und läßt die Phantaſie der Empfindung frei. Zwar kenne ich die muſikaliſche Productivität Königsbergs zu wenig, um darüber urtheilen zu können, aber das weiß ich, daß der Eifer, mit welchem von den gebildeten Ständen Muſik in allen Formen betrieben wird, unendlich groß iſt. Ja, ich bekenne, daß das Fortepianoſpiel mir ſchon oft zur Qual geworden iſt, wenn über, unter und neben mir nicht nur in demſelben Hauſe, ſondern auch noch in der Nachbarſchaft rechts und links und gegenüber die Taſten zu hämmern anfingen. Alle Concerte ſind hier ſtark beſucht, und es verfließt faſt kein Tag, wo nicht ein Concert in oder vor der Stadt gegeben würde. Liedertafeln blühen. Der Orcheſterverein bietet uns im Verlauf des Winters im Concertſaal des Schauſpielhauſes die beſten Ouvertüren und Symphonieen. Es exiſtiren mehre Geſangvereine unter der Leitung der Muſikdirectoren Sämann, Sobolewski und Riel. Eine eigene Geſangſchule beſteht unter der Leitung des Fräulein Cartelieri. In allen Schulen wird geſungen und ſelbſt die Studenten laſſen ſich in ihren ſogenannten Anmeldungsbüchern ihre Geſangfertigkeit bezeugen. Kein Wunder, wenn auf dem Theater die Oper immer das meiſte Glück macht. Allein nicht nur die ſogenannten gebildeten Stände lieben die Muſik ſo außerordentlich, ſondern auch im Volke ſchlägt der Ton überall heraus. Abends in den Gaſſen wird zu allen Jahreszeiten gepfiffen und geſungen. In Danzig ſcheint mir der *Geſichtsſinn* ausgebildet zu ſein; die *plaſtiſchen* Künſte walten in ihm vor. In Königsberg ſcheint es mehr der *Gehörſinn* zu ſein, der überwiegt. Wenigſtens iſt es mir ſo vorgekommen, als ginge es zu Danzig in den Straßen der Stadt Abends ſehr ſtill her. Ich habe in verſchieden gelegenen Gaſthöfen gewohnt, das letzte Mal im Engliſchen Hauſe nach dem Langen Markt zu. Aber das Plätſchern der Röhrbrunnen, das Geſchwätz einiger Mägde und das ſolide Geſpräch einiger ehrſamen Bürger abgerechnet, habe ich nichts von Geräuſch bemerkt. Ich ſchweifte abſichtlich in den weniger beſuchten Straßen der Stadt umher, allein es war überall todt und nur in den Tavernen war nach acht Uhr noch eine größere Munterkeit laut. In Königsberg dagegen ſchallt es bis um Mitternacht.

Die Univerſalität und Verſtändigkeit Königsbergs neigt ſich dem Muſikaliſchen ſo entſchieden zu, *weil der Ton geſellig ſtimmt*. Die *Redeluſt* hat in der Muſik ihr homogenes Element. Die Aufgeſchloſſenheit der Sinnesart, welche durch die Vielſeitigkeit der Intereſſen und die Klarheit des Denkens genährt wird, ergießt ſich in den Strom der mittheilungsregen Geſprächigkeit. Der provincielle Ausdruck zur Bezeichnung des Redens um des Redens willen, alſo des Wohlgefallens am hin und hergehenden Geſpräch als ſolchen, heißt: Käkelen.

Lage Königsbergs.

Königsberg liegt 1) in einer vollkommenen Ebene; 2) auf ſieben Hügeln, wie Rom eine urbs septicollis; 3) an einem ſchiffbaren Fluß, dem Pregel, der 4) eine nicht unbedeutende Inſel, Kneiphof genannt, bildet; d. h. ſeine Lage hat eine offenbare Univerſalität der Terrainformation und zugleich eine außerordentliche Verſtändigkeit. Für einen dauernden Aufenthalt iſt eine ſolche Lage vortheilhaft. In Städten, die ganz von Bergen eingeſchloſſen ſind, entſteht bald eine gewiſſe Befangenheit. Selbſt ein hügligtes Terrain kann noch analog wirken. So iſt es z. B. der Fall mit Halle. Dieſe Stadt liegt recht angenehm an einem Strom, deſſen Ufer ſich ſogar zu nicht unbedeutenden Porphyrmaſſen erheben. Allein der Blick wird ſehr oft auf kurze Entfernungen beſchränkt, weil das Hügelterrain bald hier bald dort die Weiterſicht abſchneidet. Man kehrt zu ſchnell in ſich ſelbſt zurück und hat eine Empfindung, wie das Zucken von Fühlhörnern, die im Taſten auf einen Gegenſtand ſtoßen. Die Vereinigung von Berg, Waſſer und Ebene, welche **Heidelberg** und **Salzburg** ſo ſehr auszeichnet, iſt höchſt ſelten. Die Lage aber in einer Ebene ohne ein größeres Waſſer macht eine Stadt kleiner als ſie an ſich iſt. So ſcheint es mir mit **Nürnberg** und **Leipzig** der Fall. Beide liegen in einer ganz flachen Gegend; beide haben einen kleinen Fluß durch ſich hinfließen, aber das Waſſer iſt gleichſam nur für die Nothdurft da. Es feſſelt uns nicht durch ſich und iſt auch zu fadenartig, um die nachbarliche oft ſo reiche und großartige Architektur in ſich maleriſch abzuſpiegeln. Das Terrain von Königsberg iſt, wie geſagt, die abſolute Plattheit, aber die kleinen Hochpuncte in ihm wirken darum auch viel mehr und laſſen das Auge ſich über weite Strecken ergehen. Das Waſſer aber gibt der Stadt überall große Lebendigkeit. Der Blick von der Promenade auf den Lindenmarkt den Hauptarm des Pregels hinunter iſt wirklich ſehr ſchön. Links große Holzwieſen, rechts eine Reihe zum Theil alterthümlicher Häuſer mit Balkonen und Bäumen, von dem ſogenannten blauen Thurm, einem Stadtgefängniß, bis zur Börſe ſich hinabſtreckend, in der Mitte zwei

Brücken, über das Geländer der letzten, der grünen die Maſten der zuſammengedrängten Schiffe hervorragend. Noch ſchöner iſt die Ausſicht von der grünen Brücke ſelbſt nach dem Haff zu. Durch die Einmündung des andern Pregelarms, der hier um die Inſel des Kneiphofs herum in den Strom einbiegt, wird die Waſſerfläche ſehr breit. Zu beiden Seiten des Bohlenwerks ziehen ſich die Speicher hinab. Auf der linken Seite ſchließt unten die Feſtung, auf der rechten das Zollhaus des Holländer Baums. Die rechte Seite iſt durch die Packhofs- oder Licentgebäude, durch die Balkone des Dampfſchiffahrtslocales, durch den jetzt freilich verbrannten rothen Krahn die mannigfaltigere. Der größte Reiz aber wird durch die Schiffe hervorgebracht, welche, wenn der Pregel offen iſt, hier eine jeden Augenblick ſich verändernde Anſicht gewähren. Hier zur Rechten geht mit Schildkrötenlangſamkeit die Pfennigfähre über den einmündenden Pregelarm am Kai hin und her; dort fliegt ein Boot, von einem Matroſen gerudert, pfeilſchnell über den glatten Fluß; dort ſucht ein Schiff vor dem Speicher, aus dem es Waaren einnehmen will, zwiſchen den andern Schiffen ſich einzudrängen; da endlich ſegelt eines mit voller Ladung dem Haff zu und hinter dem Holländer Baum legen andere vor Anker, den Ballaſt auszukarren, der hier den Boden Amerika's, Norwegens, Hollands mit Preußiſcher Erde miſcht und wo beſtändig Schulknaben nach Muſcheln und Schneckengehäuſen ſuchen. Dieſer Blick in das weite Waſſer, dies Fortſtrömen mit den Wellen in das Meer, dies Vorempfinden des mächtigen Poſeidaoniſchen Elements, dies Reiſeluſtige der Wimpel und Segel der Schiffe, dies Verſchwimmen der Abendröthe in dem fernen Spiegel iſt höchſt zauberiſch und, über die grüne Brücke ſchreitend, muß man der Schönheit des Moments dankbar huldigen. Dazu kommt noch, daß auch die architektoniſche Umgebung überaus günſtig iſt. Die breite, in modernem Styl erbaute Straße der vorderen Vorſtadt, das hohe Bankgebäude, der wenigſtens ſchlanke Thurm des grünen Thores, das freilich barrocke aber doch anſehnliche Börſengebäude geben einen hohen Vordergrund, von dem aus ſich die Fernſicht vortrefflich abſtuft.

Aber auch der die Stadt durchfließende Pregelarm, über welchen vier Brücken führen, gewährt viele maleriſche Proſpecte. Auf dem Kai der rechten Seite zieht ſich hier ein Fiſch- und Krammarkt hin, der ein mehr oder weniger munteres Menſchengetreibe unterhält, indeſſen auf der Gegenſeite die Gebäude des Albertiniſchen Collegiums, über welche der Dom herſchauet, einen idylliſch kloſterhaften Eindruck machen, der aber durch kleine Gärten und durch die Laubmaſſen einiger hohen Bäume ſehr freundlich iſt. Das Waſſer ſelbſt wird theils durch die Fiſchkähne, theils durch die Käſe- und Butterſchiffe, zur Herbſtzeit auch durch die Obſtkähne belebt, die hier oft in langen Reihen aufeinanderfolgen. Die Fiſchkähne ſind kaſtenartig breit. Die Käſeſchiffe aber haben ein ſpitzes zeltartiges Bretterdach zum Schutz gegen die Sonne, welcher Contraſt das Pitoreske des Ganzen ſteigert.

Um den Wall der Stadt nach den übrigen Seiten hin zu iſt nichts als Blachfeld. Zwiſchen dem eigentlichen bebauten Acker und dem Wall befindet ſich hier theils Waſſer, wie am Oberteich, theils ſind durch die zur Aufſchüttung des Walles fortgenommene Erde Vertiefungen des Erdreichs entſtanden, welche erſt allmälig durch Füllung mit dem Kehricht und Hausunrath der Stadt, der hier, wie in Berlin, Müll genannt wird, verſchwinden. In dieſen Kehrichthaufen wühlen unſere Chiffoniers nicht nur, ſondern auch fremdländiſche Nebenbuhler, die Polniſchen Dſchimken, welche hier die Abſchnitzel der Cultur, ein Stück Blech, eine Meſſerſchaale, einen Mützenſchirm, Papierſtücke, zerbrochene Kämme, Glasſcherben, Knöpfe, Zeuglappen u. dgl. aufſuchen.

Architektur.

Königsberg iſt in baulicher Hinſicht eine der wunderlichſten Städte. Es iſt im Ganzen von Außen äſthetiſch ſchlecht und für die Benutzung im Innern unbequem gebaut. Zu dieſen Uebelſtänden geſellt ſich noch ein anderer. Der Boden iſt nämlich kaltgründig oder, wie man hier ſich ausdrückt, ſprindig. Die Feuchtigkeit zieht ſich daher in die Mauern, mindeſtens des unterſten Stocks, der Häuſer. Nur hohe Souterrains und Felsſteinfundamente ſchützen einigermaaßen. Die meiſten Keller ſtehen wenigſtens zur winterlichen und Frühjahrszeit voll Waſſer. Pumpen ragen kanonenartig faſt aus allen Kellerlöchern und an vielen Orten muß das ganze Jahr regelmäßig jeden Tag eine Stunde lang das Waſſer ausgepumpt werden. Das Stockigte der Mauern hat natürlich auch auf die Geſundheit, auf Erzeugung von Rheumatiſmen, großen Einfluß und der Fremde hat ſich daher beim Suchen einer Wohnung beſonders gegen dieſen Feind vorzuſehen.

Verſucht man nun, das hieſige Gemiſch von Bauſtylen etwas zu entziffern, ſo glaube ich, laſſen ſich drei Arten unterſcheiden, welche ich 1) den hanſeatiſchen, 2) den kleinbürgerlichen und 3) den modernen nennen würde.

Der hanſeatiſche iſt unſtreitig der älteſte, der Kneiphof, die Altſtadt und der Löbenicht d. h. die drei Städte, welche erſt zuſammen Königsberg begründeten und früher durch nun fortgeriſſene Thore und Mauern von einander getrennt waren, ſind darin erbaut. Dies iſt derſelbe Styl, den wir oben bei Danzig bereits kennen gelernt haben. In der Kneiphöfſchen Langgaſſe hat er ſich am ſchönſten erhalten. Wenn hier zur ſommerlichen Zeit die Wolme mit Zelten und Blumen geſchmückt und von lieblichen Frauen-, Mädchen- und Kindergruppen belebt ſind, ſo ſollte man gar nicht glauben, in einer Nordiſchen Stadt zu ſein. Dazu kommt noch, daß dieſe Bauart den Sattel des Dachs durch Mauern verdeckt und dadurch den Anſchein der platten Bedachung, alſo einen ſüdlichen Anſtrich hervorbringt. Höfe, oft in bedeutender Höhe, kommen in dieſen älteren Stadttheilen allerdings durchgängig vor, weil die auf engen Raum zuſammengequetſchten Häuſer, denen nur ein Spielraum des Wachsthum in die Höhe gegeben war, keine Parterrehöfe haben. Auf den einſpringenden Stockwerken ſind daher Höfe mit Theerüberzügen und eiſnen Geländern angebracht, die zum Betten-Sonnen, zum Wäſchetrocknen, zum Kleiderausklopfen und zum Luftſchöpfen gebraucht werden. In der Altſtadt ſind ſie am häufigſten und oft vom höchſten maleriſchen Effect. Ich äußerte oben, daß ich über die Structur dieſer Häuſer eine eigene Vermuthung hegte. Ich denke mir nämlich, daß ſie ihren Urſprung dem Vorbild der Schiffe verdankt.

Die Innenabtheilung der Häuſer iſt meiſtens ſo, daß man von dem bei Danzig beſprochenen, in Königsberg ſchon ſehr zuſammengeſchrumpften Vorſprung in einen ziemlich geräumigen durch ein großes Fenſter erleuchteten Hausflur tritt, welcher durch Schränke, einige Stühle und einen Tiſch am Fenſter ein ſtubenhaftes Anſehn empfängt. Unſtreitig wurde in Deutſchland der Flur auch in älteren Zeiten, wie ich aus meiner Kindheit dieſer Sitte auch noch von mehren Familien in Magdeburg mich erinnere, zum Theil bewohnt. Das Mittag- und Abendeſſen wurde in der wärmeren Jahreszeit darin abgehalten und alles Geſinde nahm noch Theil daran. Die Geſellen, Lehrlinge, Diener ſchloſſen ſich der Hausordnung an. Der Hausherr eröffnete und beendete die Mahlzeit mit einem Gebet. Die Küche der Königsberger Häuſer auf demſelben Flur iſt nur wie ein Schrank; ein ſchmaler Heerd unter einem Rauchfang iſt durch eine Bretterwand, die von Fenſterſcheiben ſo viel möglich durchbrochen wird, nur nothdürftig abgeſchieden. Der Schein des Heerdfeuers und die Lampe müſſen für die Erleuchtung das Beſte thun. Dieſe Anlage der Küche, ſie in einen Seitenwinkel ohne eigenes Fenſter hinzudrängen, ſcheint mir ganz ſchiffsartig, denn auf dem Schiff iſt die Küche auch mehr nur ein Ofen. Die Uebelſtände jedoch, die ſich auf dem Lande durch eine ſolche Einrichtung ergeben, ſind entſetzlich. Auf den Schiffen iſt Reinlichkeit das erſte Geſetz und durch die umgebende Waſſerfülle leicht gemacht. Aber in den Häuſern bedarf es vieler Anſtrengung, in den überdies oft rauchenden Küchen Reinlichkeit zu erhalten und das Entſtehen widrigen Geruchs vom Küchenabfall, von ſchmutzigen Waſſer u. ſ. f. zu verhüten.

Den Flur vergleiche ich dem Verdeck des Schiffs; die neben ihm hinlaufende, meiſt nur durch Ein großes Fenſter erleuchtete Stube der der Cajüte. Wie ein Schiff in ſeiner Länge die Breite bei weitem übertrifft, ſo auch dieſe alten Häuſer, die durchſchnittlich eine große Tiefe und nach Hinten hinaus oft noch die beſten Zimmer haben. Und wie man im Innern des Schiffs durch Fenſter in den Gängen und Thüren das Licht ſo viel möglich nach allen Richtungen hin fortzuleiten und mindeſtens eine Dämmerung zu erlangen ſtrebt, ſo in dieſen Häuſern. Die Treppe muß man ſich hinauftappen, aber auf den Fluren der Stockwerke ſchimmert durch die weißen Vorhänge der Stubenfenſter ſeitwärts oder durch querliegende Dachfenſter von Oben ein rettender Strahl, das Halsbrechen noch im rechten Augenblick zu hindern.

Die eben beſchriebene Bauart liebt ſtarke Sandſteinverzierungen zur Einfaſſung der Thür, der Fenſter und der Giebel, die, wie vorhin gezeigt werden, die Form des Hauſes zu einem Parallelogramm abſchließen. Mit dieſen Ausfütterungen iſt dann immer eine Neigung zu plaſtiſchen Bildwerken verbunden, von denen jedoch in Königsberg nur noch wenig zu ſehen iſt, z. B. am Stipendienhauſe der v. **Gröbenſchen** Stiftung im Kneiphof. Sie würde, wollte ich meinen Vergleich bis zur letzten Conſequenz verfolgen, dem Schnitzwerk zu paralleliſiren ſein, womit die Schiffe ihren Spiegel auszuſchmücken lieben.

Dieſen Bauſtyl nenne ich den Hanſeatiſchen, weil er ſein Gepräge in der Periode erhielt, als die Hanſe blühete. Den **kleinbürgerlichen** Styl zeigen die Vorſtädte, welche ſeit dem ſechszehnten Jahrhundert aus Dörfern, Vorwerken, Gärten u. ſ. w. entſtanden und unter dem Namen der Freiheiten allmälig mit Königsberg d. h. jenen früher genannten alten Städten zuſammengewachſen ſind. Die drei urſprünglichen Städte waren durch Thore gegen einander noch im Anfang des vorigen Jahrhunderts abgeſperrt. Nur Aerzte, Prieſter und Hebammen konnten ſie zur Nachtzeit paſſiren. Gegenwärtig ſind alle dieſe trennenden Medien verſchwunden. Der Löbenicht, die Altſtadt und der Kneiphof, wie der Tragheim, Sackheim u. ſ. w. hängen nunmehr unmittelbar mit einander zuſammen. Der Styl, der in den Vorſtädten herrſcht, iſt dürftig, ärmlich, nur auf das Bedürfniß berechnet. Die Wohnungen ſind nicht durch hohe Unterbauten gehoben. Der Flur iſt ſchmal und oft Eines mit der Küche, die nicht beſonders abgeſchlagen iſt. Links oder rechts iſt dann eine große Stube und neben dieſer finden ſich ein Paar Kammern. Oben, wenn noch ein Stock da iſt, wiederholt ſich mutatis mutandis, dieſelbe Einrichtung. Mehr als zwei Stock hat keines dieſer Häuſer. Die einzige Erweiterung des Hauſes bei wachſender Bevölkerung beſtand in der Anlage von Dachſtuben. Die meiſten Häuſer dieſes Styls ſind nur einſtöckig und zeigen, daß ſie nur auf Eine Familie, nicht auf Mitbewohner gerechnet haben. Aber auch die Familie durfte nicht ſehr groß oder wenigſtens nicht mit ihrer Arbeit lediglich in den Stuben beſchäftigt ſein, ſondern nach Außen als Mauerer, Zimmerer, Fleiſcher, als welche im Schlachthaus das Gröbſte abthun, Töpfer, die auswärts Oefen ſetzen, Stubenmaler, u. ſ. f. ſich hinrichten. Nur Drechsler, kleine Tiſchler und Schneider eigneten ſich ebenfalls zu ſolcher Wohnart. Viele dieſer Häuschen wurden nur von Tagelohnarbeitern bewohnt, die noch ein kleines Ackerſtück hinter dem Hauſe cultivirten. Ueberſchaut man die Vertheilung der Gewerke in der Stadt, die nothwendigerweiſe mit jedem Jahr eine *gleichmäßigere* zu werden gezwungen iſt, ſo wird man noch die Spuren entdecken können, welche die Entſtehungsweiſe der Vorſtädte darin zurückgelaſſen hat. In den alten Städten war der Kneiphof vorzugsweiſe Sitz der *Kaufleute*, die zur See handelten; die Altſtadt Sitz der *Gewerke*, die ſich auf die *Bekleidung* bezogen, worunter *Kürſchner* zu tüchtigen Pelzen und Wintermützen und *Schuſter* oben an ſtanden; der Löbenicht oder wie die Plattdeutſche Mundart lieblich ſagt, *Löwening*, war Sitz der *Brauer*, welche in ſtrenger Zunftmäßigkeit das Reihebrauen pflegten. Die Vorſtädte zeigen keinen ſo entſchiedenen Zug, ſondern mehr ein *Gemiſch* der Gewerke Auf dem *Sackheim* herrſcht der *kleine Kram* für die Bauern vor, welche hier in die Stadt bis zum Neumarkt kommen. Mit dem Kram iſt gewöhnlich auch der kleine Schank von Bier und Branntwein verbunden, deſſen letzteres Symbol in Königsberg in der Regel drei im Triangel zuſammengelegte Meſſingfäßchen ſind, die auch wohl grün angeſtrichen werden. Auf der Königsſtraße oder Neuenſorge ſind die Gewerke möglichſt verbannt. Es ſtehen hier viele ſtattliche Häuſer neueren Styls. Die franzöſiſche Kirche, der noch nicht gegen das Geſetz vor das Thor hin verwieſene Kirchhof der Burgkirche, das Dönhof'ſche Palais mit einem ſehr großen Garten, die Königl. Bibliothek, früher ein Jagdſchloß, u. ſ. w. liegen hier. Der Roßgarten hat zwei ganz verſchiedene Phyſiognomien. Bis zum Bork'ſchen Garten hin hat er durch große Häuſer, durch Kaufläden und Gaſthöfe ein recht heiteres Ausſehen, von da ab aber durch das ſtädtiſche Krankenhaus auf der einen, das militäriſche auf der andern Seite eine recht triſte Phyſiognomie. Nach dem Thor zu werden die Häuſer immer zwerghafter und bleiben endlich auf der einen Seite, wo ſich innerhalb der Wallumgrenzung, dem Berliner Köpniker Felde ähnlich, ein großes Acker öffnet, ganz aus. Der Tragheim, der an den Schloßteich grenzt, hat das Weſen von Landhausbeſitzungen auf der einen Seite, der gegenüber kleine durch Gewerb- und Taglohn ſich nährende Leute in höchſt beſcheidenen Wohnungen ſich angeſiedelt haben. Die großen herrſchaftlichen Häuſer haben ziemlich umfangreiche mit herrlichen Bäumen bepflanzte Höfe vor ſich, die von Holzgittern umſäumt werden. Nach dem Schloßteich zu liegen hinter ihnen weitläufige zum Theil ſchöne Gärten. Der Steindamm iſt die bunteſte Straße Königsbergs. Die Architektur derſelben iſt mit einigen rühmlichen Ausnahmen gewöhnlich genug. Es wohnen hier viel Materialwaarenhändler und Fleiſcher, dazwiſchen aber auch Großiſten und Beamte. Der Steindamm, ziemlich breit und mit Bürgerſteigen verſehen, iſt die Spazierſtraße der Stadt, welche zu den Huben, einer Reihe von Landhäuſern und Vergnügungsorten, führt und deshalb von gutgekleideten Fußgängern, von eleganten Fuhrwerken faſt immer belebt iſt. Was nun hier den Häuſern an Größe und Schönheit abgeht, das ſuchen ſie durch ſorgfältige Toilette des Abputzes zu erſetzen. Hat der Sackheim eine in's Plebeje ſpielende Munterkeit, die Königsſtraße eine ariſtokratiſche Trockenheit, der Roßgarten eine Antitheſe von Leben und Tod, der Tragheim eine ländlich idylliſche Laune, ſo iſt der Steindamm der Gipfelpunct des ſocialen Straßenlebens. Will man Jemand begegnen, ſo darf man nur einige Tage hier ſpazieren gehen, beſonders zur Abendzeit, wenn die Wallfahrer, die hier auf den

Wall hinaus oder von ihm zurück gehen, die Zahl der Spazierenden maſſenhaft ſteigern. Die Brandenburger Vorſtadt, durch den Hauptarm des Pregels von dem übrigen Straßenconvolut gänzlich getrennt, zerfällt in eine nicht kleine Anzahl ganz abweichender Häuſergruppen. Bis zur Brücke hin, welche die vordere Vorſtadt mit der hinteren verbindet, ſind die Häuſer im neueren Styl, was durch einen fürchterlichen Brand möglich gemacht wurde. In dieſen Häuſern wohnen faſt nur Jüdiſche Kaufleute. Auch die hier gelegenen zahlreichen Gaſthäuſer werden meiſtens von Juden benutzt. Der Bürgerſteig iſt hier am breiteſten und erlaubt den Juden, ſich in mannigfaltigen Gruppen zu ergehen oder auf Bänken, ein Pfeifchen ſchmauchend, an einem Stock knabbernd, gemüthlich zu plaudern. Die hintere Vorſtadt enthält die weitläufigen Gebäude mehrer milden Stiftungen, eine Stallung für die Artillerie, Häuſer Gewerbetreibender. Der ſogenannte obere nach dem Friedländer Thor ſtreichende Haberberg beſteht faſt nur aus einſtöckigen Wohnungen. Zwiſchen der Hauptſtraße und der Feſtung ziehen ſich Speichergaſſen hin. Zwiſchen dieſen und dem Philoſophendamm befindet ſich die Inſel Venedig, deren Hauptſtraße die Klapperwieſe iſt, die einen ſehr anmuthigen Anblick gewährt. Die Häuſer ſind im neueren Styl, gut gehalten und haben zwiſchen ſich eine aus vier Reihen gebildete, durch kleine Untergebüſche gartenmäßig gemachte Pappelallee. Hier wohnen faſt nur Großiſten, wie Anderſch, Touſſaint u. A.

Ich habe nun ſchon mehrfach des modernen Bauſtyls erwähnt, der, nach meiner Meinung, im vorigen Jahrhundert zur Zeit der ſogenannten Aufklärung aufkam, ſich aber ſeitdem fortſchreitend vervollkommnet hat. Dieſer Styl hat zu ſeinem Princip für die innere Structur Bequemlichkeit und Helligkeit, für das Aeußere Einfachheit und Gefälligkeit. Die Treppe und Küche ſind nicht dunkel; die Stuben hängen mit einander zuſammen und gewähren doch durch eigene Flurausgänge die Möglichkeit einer leichten Iſolirung; die Zimmerhöhe iſt luftig, wogegen in dem Styl, den ich den kleinbürgerlichen genannt habe, die Gemächer gewöhnlich ſehr niedrig ſind. Die Fenſter haben große Scheiben und ſind nur darin noch mangelhaft, daß ſie nach Außen, nicht nach Innen zu ſich öffnen, ein Mangel, der für Königsberg um ſo größer iſt, als der häufige Wind ein Oeffnen des Fenſters nur geſtattet, indem man es zugleich durch Windhaken befeſtigt. Nur wo Doppelfenſter angebracht werden ſollen, was hier oft geſchieht, rechtfertigt ſich dieſe Einrichtung; und ſelbſt in dieſem Fall könnten die Doppelfenſter eben ſo gut von Außen her eingeſetzt werden, als man dieß jetzt von Innen her thut. — Der kleinbürgerliche Styl hat gewöhnlich ein Fachwerk, das man früherhin ſogar im Gegenſatz zu den aus gebrannten Ziegeln aufgeführten Bauten des Ordens ſchlechtweg: die Preußiſche Mauer nannte. Die Häuſer modernen Styls ſind maſſiv. Verzierungen kommen freilich nur als Leiſten, Rinnen und Frieſe vor. In der neueſten Zeit hat man angefangen, die Häuſer Pompejaniſch zu bemalen, eine Manier, die in Berlin ſchon den Gipfelpunct der Uebertreibung erreicht hat und auch hier auf gutem Wege dazu iſt. Ich glaube nicht, daß Ornamente, welche urſprünglich der Stubendecoration angehören, in ſolchem Grade für den Schmack der Außenſeite der Häuſer verwendet werden dürfen, weil ſie die architektoniſchen Verhältniſſe zu ſehr verdecken. Daß man die einförmige Proſa der Fenſterreihen durch Verzierungen weniger fühlbar zu machen ſucht, iſt ſchon recht, allein ein Bauwerk muß hauptſächlich durch ſeine Maaßverhältniſſe wirken. Gärtner in München hat daher Fenſter mit rundbogigtem Schluß auch in den Styl der Privatgebäude zur Abwechſelung eingeführt, was auch in Berlin ſchon vielfach geſchehen iſt. Hier in Preußen fällt mir im Augenblick nur das neue Reſſourcengebäude von Braunsberg, aus Königsberg aber nur die neue Conditorei von Dölitſcher, das Haus des

Kunſthändler Voigt in der Junkerſtraße, und das Mittelglied in der Fronte der Meyerſchen Conditorei ein, worin davon eine Anwendung gemacht werden. Im ſüdlichen Deutſchland liebt man die Häuſer nur weiß zu ſtreichen. In der Linie zwiſchen Prag, Nürnberg und Mainz hört dieſe Sitte, die in Wien und München u. ſ. f. herrſcht, auf. Das härtere Klima forderte namentlich Leim- und Oelanſtrich zu größerem Schutz. Der oft lange liegende Schnee erweckte für das Auge das Bedürfniß eines farbigen Contraſtes. Als nun aber die Beleuchtung der Städte als Werk der Communen unternommen und die Privatlaternen überflüſſig gemacht werden ſollten, mußte man darauf denken, im Anſtrich der Häuſer eine Farbe zu erhalten, welche nicht zu viel Licht wegnahm. Um daher für das Sonnenlicht das Blenden, für das Laternenlicht das Abſorbiren zu verhüten, wurden ſogenannte Polizeifarben feſtgeſetzt, unter denen das Hellgrün und Gelbbraun die beliebteſten geworden ſind. Dies iſt der Grund der großen Farbenmonotonie, die man jetzt oft in vielen Straßen trifft. Wird die Farbe weiß gelaſſen, ſo liegt darin eigentlich die Contraſtirung mit dem Pflanzengrün bedingt, zu dem das Weiß außerordentlich zart ausſieht. Oder aber es können auch Fresken darauf angebracht werden, wie man im Süden Deutſchlands es ſehen kann, ſehr hübſche z. B. in Gemünden am Traunſee.

Die Häuſer modernen Styls ſind durch Königsberg als Vorpoſten ſeiner architektoniſchen nächſten Zukunft vertheilt. Als Beiſpiele der älteren Weiſe dieſes Typus führe ich das Haus des commandirenden Generals auf dem Roßgarten an, worin zum Gegenſatz gegen das geſchmackvolle Innere die äußere Einfachheit freilich in das Oede übergeht; das Gramatzkiſche Haus auf dem ſchiefen Berge, das Haus des Regierungsraths Hagen auf der katholiſchen Kirchenſtraße, die Häuſer der vorderen Vorſtadt Brandenburg u. ſ. f. In der neueren Weiſe iſt die Börſenhalle, die Meyerſche Conditorei, ein Haus am Danziger Keller, eines in der Waſſerſtraße, was nach dem Pregel durchgeht und dahin ein ſehr ſchönes Plateau hat u. ſ. w.

Man wird ſich aus dem Vorſtehenden von der in der That univerſellen Mannigfaltigkeit der Königsberger Architektur eine ziemlich genügende Vorſtellung machen können. Ich finde in derſelben einen großen Reiz. Der Fremde wird zunächſt zu dem Urtheil geneigt ſein, daß Königsberg eine ſchlecht und unregelmäßig gebaute Stadt ſei. Er hat Recht. Aber wenn man Jahre lang an einem Ort zu leben genöthigt iſt, ſo iſt die Unregelmäßigkeit ein Umſtand von großer Wichtigkeit.

Man hält es in der abſoluten Regelmäßigkeit viel ſchwerer aus. In Berlin z. B. ſind manche Viertel durch dieſelbe von erſtickendem Eindruck. Dieſe lange Krauſenſtraße, die eben ſo ausſieht wie die Münzſtraße, die eben ſo ausſieht, wie die Taubenſtraße, die gerade wieder ſo ausſieht wie die Mohrenſtraße, ſo daß man mit allem Gehen doch aus demſelben Einerlei nicht herauskommt, erzeugen eine dürre, fahle Stimmung. Nur öffentliche Plätze, große hervorſtechende Gebäude, Statuen, ſchön verzierte Brunnen, können endlich ſolche caſernenartige Gleichheit wieder aufheben. In Königsberg kann man für den Wechſel der Stimmung immer anpaſſende Localitäten finden und das Durcheinander von Mittelalter und Neuzeit, von Geſchmack und Ungeſchmack, von Größe und Kleinheit, von der Sauberkeit und dem Reichthum des Palaſts mit dem Schmutz und dem Elend der Baracke bietet dem Flamirenden eine ſtete Beſchäftigung. Es gibt hier Häuſer, die ſo klein ſind, die nur aus einer Thür beſtehen und nur die zufällige Andeutung eines Fenſters beſitzen, daß man auf das Herzlichſte lachen muß, wie ſie doch in Reih' und Glied ſtehen und ſo gut, als das nachbarliche Haus des Banquiers, ihre Nummer haben. Es gibt Häuſer, z. B. auf einem Winkel des Münchenhofs, die nur durch geheime Zauberei vor dem Zuſammenſturz bewahrt ſcheinen. Die berſtenden

Mauern ſtehen ſchon ſo ſchief, das Dach ſenkt ſich ſo drohend, die Fenſter ſind alle, wo ſie nicht aus geöltem Papier beſtehen, ſo regenbogenhaft angelaufen und ſchlottern bei jedem Windzug ſo klirrend in ihren Bleieinfaſſungen, die Treppen ſind ſo ausgetreten und die Thüren ſo locker an dem noch übrigen einzigen Zapfen einhängend, daß ich mir gleich den Maler Mozin wünſchte, dieſen Wunderhof abzumalen. Die Franzöſiſche Straße, die gleichſam unſer Palais-Royal iſt, worin Buch- Putz- Hut- Quincalleriehandlungen mit Weinſtuben, Reſtaurationen und Conditoreien wechſeln, ſcheint wirklich vollkommen großſtädtiſch zu ſein. Doch muß man mit dem Blick hübſch am Boden bleiben und über die Glasthüren der Läden und Conditoreien nicht zu weit in die Höhe ſchweifen, denn das Rabe'ſche, Krikhan'ſche, und Bornträger'ſche Haus ausgenommen, ſind die Häuſer unanſehnlich, nichtsſagend.

Von den Kirchen Königsbergs habe ich geſchwiegen, weil in der That nichts davon zu ſagen iſt. Die architektoniſch bedeutenden ſind die Schloß- und die Domkirche. Von erſterer werde ich bei dem Schloß ſelbſt ſprechen. Die letztere hat A. Hagen ausführlich und gründlich mit einem dazu gehörigen Atlas ſehr ſchöner Lithographien beſchrieben. Sie iſt groß genug, aber von Außen recht kahl ohne alle Gliederung. Inwendig iſt ſie ganz hübſch und voll von merkwürdigen Denkmalen, denen Hagen in ſeinem Buch eine minutiöſe Sorgfalt gewidmet hat. Aber ſie hat nicht Aufſchwung genug. Es iſt etwas Gedrücktes in ihren Verhältniſſen. Der Frauenburger Dom hat auch das Syſtem der gleichen Schiffe, aber wie kühn reckt er ſich aus, wie zierlich fältet er ſeine Gewölbe zuſammen! In dem Königsberger Dom dagegen bleibt es bei dem Anſatz zum Schwunge. So erſcheint es mir wenigſtens. Die übrigen Kirchen der Stadt ſind ſämmtlich ganz ordinaire Gebäude. Die beſtgebauten ſind noch die katholiſche, die Altroßgärtner, die Tragheimer und die recht zierliche Franzöſiſche Kirche. Die Burgkirche iſt groß und hat ſtarke, aber plumpe Formen. Die Löbenichtſche iſt eben eine Kirche, wie auch die Haberbergiſche, Sackheim'ſche, Neuroßgärtner. In der letzteren iſt die gebretterte Decke mit ſchlechten Bildern bemalt und namentlich die Gegend der Orgel mit Wellenwulſten geſchmacklos überladen. Die Altſtädt'ſche Gemeine läßt ſich, nachdem ihre frühere baufällig gewordene Kirche abgetragen, eine neue bauen, der wenigſtens Mangel an Mannigfaltigkeit der äußeren Gliederung nicht zum Vorwurf wird gemacht werden können und welche mit ihren gebrochenen Pfeilermauern gegen die übrigen Königsberger Kirchen recht abſtechen wird.

Merkwürdig iſt es, daß in Königsberg keine Kirche nach einem Heiligen, ſondern jede nach dem Local, worin ſie liegt, benamſt wird. In Danzig iſt das ganz anders. Da hört man von der Kirche der heiligen Katharina, Brigitte, Maria, von der Dreifaltigkeitskirche, von der Kirche zum heiligen Leichnam u. ſ. f. reden. In Königsberg ſpiegelt ſich der proteſtantiſche Urſprung der Kirchen in dem Gemeindenamen derſelben.

Der Wall.

Ob eine Stadt ſich äußerlich durch feſte Marken abſchließt oder nicht, iſt gewiß für die allgemeine Stimmung in ihr nicht gleichgültig. Danzig als Feſtung erſten Ranges zwängt uns ſogleich in künſtliche Gebirge ein, welche den Gegenſatz eines Aufenthaltes in und außer der Stadt bei weitem fühlbarer machen, die militairiſche Ordnung näher rücken, den Platz zum Anbau abſchneiden und den Sinn in ſich zurückdrängen. Königsberg dagegen iſt eine Stadt, die viel mehr Raum einnimmt, als man nach ihrer Einwohnerzahl erwarten ſollte und die ſich recht willkürlich in die Ebene ausgegoſſen hat. Allerdings geht ein Wall um die Stadt, der aber ganz einfach ohne Graben und Forts iſt und weniger die Vertheidigung, als das Vergnügen zu bezwecken ſcheint. In der neueſten Zeit iſt bei uns auch von der

Befeſtigung unſerer Stadt die Rede geweſen. Eine bedeutende militairiſche Auctorität wurde angeführt, nach deren Meinung Königsberg zu einer uneinnehmbaren Feſtung ſoll umgeſchaffen werden können. Möglich, aber für meine Empfindung widrig. Mir erſcheint die Leichtigkeit, mit welcher die Stadt ſich jetzt jeden Augenblick über die Walllinie ausdehnen und die vor ihr gelegenen Etabliſſements der naſſen Gärten, der Huben, des Sprindes u. ſ. f. in ſich aufnehmen könnte, ihrer Univerſalität und ihrer Anlage zum Fortſchritt, ganz entſprechend. Die Univerſalität hat eine unendliche Peripherie, der Fortſchritt ein unendliches Ziel. Der Wall als eine bald verrückbare, bald zu erneuernde Grenze erſcheint mir als der alle Bildung zuſammenhaltende Verſtand, der, um mit dem alten Kant zu reden, keine conſtitutive, nur eine regulative Function hat.

Daß die Militairs in Friedenszeiten ſich dem Feſtungsbau zuwenden, iſt ganz natürlich. Daß ſich dabei viel Kenntniß, Scharfſinn, Genie, Kunſt entwickeln läßt, iſt begreiflich. Daß die Einſicht, auch in dieſem Zweige menſchlichen Thuns, frühere Verſuche zu übertreffen, ſchmeichelhaft wirkt, iſt in der Ordnung. Daß man bei der durch die neuere wiſſenſchaftliche Geographie ſo viel weiter gekommenen Terrainkunde die Syſteme der baulichen Vertheidigung mit viel größerer Angemeſſenheit an die Flußnetze, Höhenzüge, Ebenen anſchmiegen wird, iſt nothwendig. Daß endlich bei dem Feſtungsbau, wie bei dem Landſtraßenbau, eine Maſſe Proletarier Brod finden können, liegt auf der Hand. Wenn uns aber geſagt wird, daß durch Feſtungslinien ein Staat auf das Vollkommenſte geſchützt ſei, ſo iſt das ein Irrthum. Für die Operationen bloßer Armeen gebe ich zu, daß die Thore einer Feſtung, die ſich einem fliehenden Corps öffnen, daß die Vorräthe, die ſie an Munition und Lebensmitteln beherbergt, von entſcheidender Wichtigkeit ſind. Sobald aber Völker ſich mit einander ſchlagen, ſind Feſtungen dies keineswegs. Ein Volk iſt überall und kann wohl in ſeinem Heer geſchlagen, aber nicht beſiegt werden wenn es anders ſiegen will. Warſchau kann man eben daher nicht anführen, denn wir wiſſen, daß Polens Sache ſchon verloren war, bevor Warſchau im letzten Kriege fiel. Die innere Entzweiung der Polen, ihr Erbübel, hatte ſie ſchon vorher wieder vernichtet und der glückliche Sturm der Ruſſen auf die Hauptſtadt, der den Kampf beendete, war nur das letzte äußere Reſultat der Selbſtentzweiung und Selbſtverrätherei der Polen. Für Frankreich als den Staat, der bisher — denn was die Zukunft bringt, kann man doch nicht ſo apodiktiſch vorher wiſſen — das Centraliſationsſyſtem auf die äußerſte Spitze getrieben hat, dürfte die Befeſtigung von Paris eine große Bedeutung haben. Mir iſt es peinlich, die Stadt des Europäiſchen Amüſements von Feſtungswerken eingeſchloſſen zu ſehen. Die heitere Beweglichkeit des Pariſer Treibens ſcheint mir in zu grellem Widerſpruch mit den ſtarren Mauern und Thürmen zu ſtehen. Vielleicht ſind auch dieſe Wälle nur Vorarbeiten zu künftigen Boulevards, wenn die wachſende Bevölkerung wieder einen neuen Ring um die Stadt gelegt haben wird. — Wenn man gegen den Bau von Feſtungen an Napoleons Verfahren erinnert, ſie zu ignoriren, ihnen vorüberzumarſchiren, ſo ſagen die Militairs, er ſei ein Genie geweſen und für ein ſolches ſeien keine Regeln da; es modificire Alles. Wer ſteht ihnen denn aber dafür, daß nicht wieder ein Genie des Krieges kommt?

Ich habe von meinem ſiebenten bis achtzehnten Jahr in einer bedeutenden Feſtung, in Magdeburg gelebt. Ich habe die Blokade der Franzoſen durch das Tauenzienſche Corps, worin Ruſſen und Preußen vereint waren, darin durchgemacht und kenne daher ungefähr das Feſtungweſen. Ich beſcheide mich aber nur ganz individuelle Meinungen vorzutragen, wenn ich ſage, daß die invernale Poeſie ſolcher Orte mir zwar momentan einen ſchauerlichen Reiz gewährt, mein

Gemüth aber beunruhigt hat. Von der Citadelle herab, hieß es ſo oft, können die Franzoſen die ganze Stadt jeden Augenblick in Grund und Boden ſchießen. In der Sternſchanze liegen, hieß es zur Friedenszeit unter Preußiſcher Herrſchaft, 45,000 Centner Pulver. Fliegen ſie auf, ſo iſt die Stadt hin. — Ein Nachtpoſten ließ ſich durch einen heruntergekommenen Kaufmann bereden, die Mauer einer Abtheilung der Sternſchanze zu durchgraben und ein Fäßchen Pulver nach dem andern zu ſtehlen. Die Beſorgniß einer Exploſion wurde ſehr groß. Man vertheilte endlich das Pulver in kleineren Quantitäten rings um die Stadt in den Mittelwällen und verſah die Häuſer mit tüchtigen Blitzableitern. — Ein donnernder Krach durchbebt die Stadt; Fenſterſcheiben ſpringen, die Meubel zittern, die Gläſer auf den Tiſchen klingen. Was iſt geſchehen? Jeder wundert ſich, daß er nach einer Minute ſich und die Andern, noch wiederfindet, daß nicht Alles in das Nichts verſchwunden iſt. Feuerwerker ſind beim Arbeiten unvorſichtig geweſen, eine Pulverremiſe iſt in die Luft geflogen. — Man geht auf dem Glacis unter blühenden Bäumen ſpazieren. Wiſſen Sie, fragt der Nachbar, wo wir gehen? — Nun, auf dem Glacis. — Ganz wohl. Aber unter uns ſtreicht hier eine der erſten Minen, welche bis auf 600 Schritt in's Feld hinaus Alles in einen wüſten

Haufen verwandeln und unſere zerſchmetterten Glieder gen Himmel werfen kann. — Der Gouverneur legte ſich in einer Baſtion einen hübſchen Garten an. Die felſenharten Wände verwunderten ſich, als Epheu und Wein an ihnen aufrankte; die bunten Blumen glichen Kindern, welche in ihrer Unbewußtheit in die Mitte der größten Gefahren gerathen; denn zwiſchen dem Laub ſtarrten die Schießſcharten der crenelirten Mauern zum Pelotonfeuer und über die höchſten grünen Raſenplätze gähnten von den blauen Laffeten die Mündungen der Kanonen. — Mitunter verwandelte meine Phantaſie alle dieſe Wälle und Gräben in Berge und Thäler, beſonders wenn das Gras geſchnitten wurde, aber plötzlich klirrten Ketten und, von wachthabenden Soldaten gefolgt, erſchien in ihrer ſcheckigt graugelben Tracht ein Haufe Baugefangener, zum Reinigen eines Grabens oder ſonſt einem Geſchäft mit Schippen und Beſen verſehen und fort war alle Illuſion. — So blickt die Grimaſſe des Todes, der gewaltſamen Beengtheit, der verkerkernden Abgeſchnittenheit bei einer Feſtung ſelbſt aus den lebenvollſten Momenten hervor. Aber dieſer verhaftende Zug eines ſolchen Inſtituts wird dann erſt recht empfunden, wenn die Feſtung wirklich etwas zu leiſten anfängt, z. B. wenn ſie im Kriege plötzlich eines guten Abends oder Morgens alle Zugbrücken in die Höhe gezogen, alle Thore geſchloſſen hat und die Bewohner mit ängſtlicher Spannung die militairiſchen Myſterien ſich zu deuten anfangen. Ich leugne nicht, daß in allen ſolchen Verhältniſſen auch viel Reizendes liege, aber auf die Länge hin ſagt mir eine Feſtung nicht zu. Auch anderwärts überkam mich dieſelbe Empfindung. Ich bin z. B. viel lieber in Frankfurt a. Main, als in Mainz geweſen, obſchon mich der Mainzer Dom, die herrliche Umgegend, der prachtvolle Strom, der Contraſt des Preußiſch-Oeſtreichiſchen Militairs zu dem Einwohnerſchlage außerordentlich anzog. Aber in Frankfurt ſchien mir Alles heiterer, luſtiger und die Langeweile das Privilegium nur der dortigen diplomatiſchen Verhandlungen.

Wenn man nun aber darauf ausgeht, die Grenzen der Staaten mit Feſtungslinien eifriger als je zu verwahren, ſo mag auch dies militairiſch ganz richtig ſein. Aber traurig iſt es auf jeden Fall, daß die Völker noch ſo viel kriegeriſche Zukunft in ſich hegen und die Trennung von einander eher zu begünſtigen als zu vernichten ſcheinen. Für wahrhafte Intereſſen muß der Menſch nie den Krieg ſcheuen, aber es iſt doch zu wünſchen, daß die Hemmungen ſolcher Intereſſen unter den Nationen immer ſeltener werden und ihre Rivalität eine freie, ungehäſſige wird. Oder thu' ich den Völkern vielleicht Unrecht? Soll' ich etwa ſagen, die Regierungen? Aber die Regierungen ſind doch am Ende nicht von den Völkern, die Völker nicht von den Regierungen zu ſcheiden. Wann werden die Furien des Nationalhaſſes, der Eroberungsſucht, der Herrſchwuth, der Idiotismus nationaler Eitelkeit aufhören, die Menſchheit zu würgen? Denn wenn Ihr auch das Kriegsweſen noch ſo verfeinert und den unmittelbaren Mord des Menſchen durch den Menſchen noch ſo ſehr verſteckt, auf das *Tödten* kommt es doch weſentlich an. *Rahel*, die ſich ſo männlich benahm, die mit ſo rühmlicher Aufopferung die Kranken in den Lazarethen pflegte, hat es einmal ſehr ſchön ausgeſprochen, wie barbariſch das Zerſtümmeln und Zerfetzen der Menſchen iſt. Ich muß immer ingrimmig lachen, wenn ich in Zeitungsberichten die Phraſe leſe: *Die Truppen hätten ſich gut geſchlagen und den Ruhm ihrer Tapferkeit auf's Neue bewährt.* Sagt mir doch, *welches Volk iſt nicht tapfer?* Ich kenne keines. So weit die Geſchichte reicht, iſt die Tapferkeit eine der allgemeinſten Tugenden. Der rohe Wilde, der Orientale, der civiliſirte Europäer, der Yankee, wer ſchlüge ſich *nicht gut*? Der Jude galt bei uns als feige und ward deshalb verſpottet; aber ſeit den Freiheitskriegen, worin auch ſo viel Juden mitkämpften und ſelbſt Officierſtellen erwarben, wagt wohl Niemand mehr dieſe Behauptung. Thut doch mit dem Egoismus der Selbſterhaltung nicht ſo groß! Prahlt doch nicht ſo mit dem Todesmuth! Im Rauſch einer Schlacht, wenn der Boden vom Huf der Roſſe dröhnt, Pulverdampf den Himmel verhüllt, das Knallen des Gewehrfeuers, das Brüllen der Kanonen, das Geſchrei des Commando's uns alle Reflexion auf uns benimmt, wenn wir maſchinenmäßig in den großen Vernichtungsknäuel hineingeriſſen werden und, geht der Tod ſchonend an uns vorüber, erſt aus dem Bülletin andern Tags erfahren, was wir eigentlich gethan haben, in dieſem blutigen Tumult zu ſterben — wie viel leichter iſt es, als im Bett liegen, krank und ſchwach, von jammernden Kindern, von einem geliebten Weibe umringt, welches jeder Veränderung unſerer Farbe nachſpäht und jeden Pulsſchlag des ſtockenderen Herzens nachfühlt! So recht mit Bewußtſein ſterben, dazu gehört viel mehr Muth, als, ſchon ganz außer ſich, durch eine Kanonenkugel im Umſehen den Kopf zu verlieren.

Doch wohin gerathe ich von meinem friedlichen Königsberger Wall! Dieſer dient hauptſächlich nur Spaziergängern. Vom Holländer Baum ab bis zum Litthauer mit Bäumen, an einigen Stellen auch mit Untergebüſch bepflanzt, mit Bänken zum Ruhen ausgeſtattet, mit ſehr wechſelnden oft ſchönen Blicken auf die Stadt und Umgegend, neben gartenüppig blühenden Kirchhöfen, neben dem Spiegel des anſehnlichen Oberteichs, neben Kornfeldern und Vergnügungsorten vorbei, ladet er freundlich zu ſeinem Begehen ein. Beſonders ſchön iſt der Punct in der Gegend der Sternwarte, den Jung in ſeinem Buch S. 52. geſchildert hat. Aber auch der Punct am Judenkirchhof und weiterhin die Ausſicht auf die aus der Mitte von Feldern und Bäumen hervortretende Altroßgärtnerkirche, ſo wie endlich am Litthauer Baum den Pregel nach Arnau hinauf, nach der Stadt hinunter ſind ganz hübſch. Im Frühjahr vorzüglich iſt hier das Wieſengrün auf dem jenſeitigen Pregelufer bei Jeruſalem unvergleichlich. Solche Beſchreibungen ſind allerdings für den Fremden eben ſo unintereſſant, als die von Gemälden, die man nicht geſehen hat. Man bekommt bald Langeweile dabei, ſelbſt wenn ſie gelungen ſind. Aber für den, der ſie kennt, ſind ſie angenehm. Er erinnert ſich ſeines Genuſſes und wird ſich des Inhaltes deſſelben mehr bewußt. Größere Beſtimmtheit und Klarheit des Bewußtſeins ſchadet aber nie. Es iſt eine kindiſche, verſtandloſe Weichlichkeit, die, um, nach ihrer Meinung, mehr zu genießen, die Erkenntniß von ſich abzuhalten ſucht. Erkenntniß, Wiſſen ſteigert den Genuß. Man wolle nur Wiſſen nicht mit der Krankheit des ſelbſtgefälligen Reflectirens verwechſeln, welches nicht die Sache, die genoſſen wird, ſondern das Genießen ſelbſt fixirt und durch das Meſſen des Mehr und Weniger von Empfindung, durch das ſofortige Vergleichen des Genuſſes mit anderm Genuß es ſich unmöglich macht, recht in ihn hineinzukommen.

Es iſt hier wohl der Ort, den Pflegern des Walles, insbeſondere den Mitgliedern der Keiſe'ſchen Verſchönerungscommiſſion unſern Dank abzuſtatten. Erinnert Euch des wüſten Platzes am Holländer Baum, hinter dem Getreidemagazin, wo alle Grenze zwiſchen Stadt und Land aufhört, weil der Wall ſchon früher, unweit der Sternwarte abbricht. Wie ungangbar war ſonſt dieſe Strecke! Wie anmuthig aber lächelt uns jetzt hier der Ziergarten, mit ſeinen Beeten, ſeinen Bäumchen, denen wir beſtes Gedeihen wünſchen, mit ſeinen kiesbeſtreuten Gängen entgegen!

Von hier bis zum Steindammthor gehen hauptſächlich ſchlichte Bürger, Sommerabends auch viele Nätherinnen ſpazieren. Ein Kirchhof, der an der Sternwarte liegt, zieht auch Viele durch das Bedürfniß des Herzens an, die Gräber ihrer Lieben zu beſuchen. Zwiſchen dem Steindamm- und Roßgärtner-Thor iſt die Maſſe der Beſuchenden gemiſcht. — Vom Roßgärtnerthor bis zum Königsthor iſt die Promenade der Kaufleute, Gelehrten, Beamten, Officiere, welche die Pflicht der Verdauung gegen den Unterleib erfüllen. Mehre dieſer Herren, die zuweilen auch ihre Frauen mitnehmen, ſind bis zur Leidenſchaftlichkeit für den Gang um den Wall gewiſſenhaft und verrichten dieſe Bewegungsnothdurft auch winterlicher Zeit, ſollte gleich fußhoher Schnee liegen. — Vom Königsthor bis zum Litthauer Baum geht wieder faſt nur der einfache Bürger, der gemeine Soldat, der junge Geſell, die verſchämte Arme, die alte Jungfer, die ſich durch Sticken und Stricken ernährt, der Tagelöhner, der von hier ab das Stückchen Acker beobachten kann, daß er ſich gemiethet und mit Kartoffeln beypflanzt hat.

Die conſtante Staffage des Walls machen die Steuerbeamten aus. Der Wall ſpielt hier dieſelbe Rolle, wie die Linien Wiens oder die Barrièren von Paris. In grünen Oberröcken mit blauen Kragen, einen großen Theil des Jahres in Mänteln, patrouilliren ſie auf dem ihnen zugewieſenen Terrain hin nnd her. Zu beſtimmten Stunden werden ſie abgelöſt. Ihr Blick iſt ſcharf und unruhig. Der Argwohn iſt ihre Pflicht. Mißtrauiſch muſtern ſie oft ſelbſt den harmloſen Spaziergänger, weil er vielleicht etwas Auffallendes für ſie hat, wohinter ſie irgend eine böſe Liſt wittern. Es iſt wirklich nicht zu verwundern, wenn ſie auch im Unbedeutenden Stoff zum Mißtrauen finden, denn ſie müſſen ſtundenlang in abſoluter Unthätigkeit mit der bloßen Spannung verbringen, einem Defraudirenden auf die Spur zu kommen. Im Ganzen müſſen ſie ſich wohl mit dem Gedanken tröſten, durch ihr Daſein als ſolches ſchon ihren Beruf auszufüllen. Der Defraudant wagt nicht den Wall zu paſſiren, weil Du hier ſitzeſt und er ſich beobachtet weiß oder wähnt; ſo wird der Beamte ſich ſagen und thut Recht daran. Denn die Liſt iſt hier bei uns in Königsberg ſo unerſchöpflich, wie in Paris. Beſonders weit iſt das Syſtem der *Scheinangriffe* entwickelt. Da unten hinter einem Buſch liegt den ganzen Abend ſchon ein Kerl und neben ihm ein Sack. Es wird immer dunkler. Der Beamte benachrichtigt die ihm zunächſt Wachthabenden, auf der Hut zu ſein. Richtig kommt zu jenem Kerl noch ein anderer und beide ſchleppen den Sack den Wall empor. Die Beamten laſſen ihnen Zeit in die Höhe zu kommen und ſtürzen nicht ſowohl über die Männer, als über das corpus delicti her. Die Kerle laſſen dies im Stich und ſind über die Innenſeite des Walls hinab pfeilſchnell verſchwunden, während aus dem Sack ein großer Köter herausſpringt und auf die Beamten zubeißt, die zuletzt froh ſind, daß er ebenfalls wegläuft. Während ſie aber den leeren Sack in Händen halten, wird an einer andern durch den

Allarm von Wächtern entblößten Stelle ein Zug tüchtigen Schlachtviehs eingebracht. — Von dem Mehl, was durch Verkleidung, insbeſondere durch ſimulirte Höcker und Schwangerſchaften in die Stadt gebracht wird, ernähren ſich gar manche Familien. Wenn die Beamten nicht da oben auf dem Wall ſtehen müßten, ſondern im Feld nach den Mühlen zu Excurſionen machen könnten, ſo würden ſie die zu den falſchen Buckeln und Bäuchen gehörigen Phyſiognomien gut genug kennen, aber ſie würden dann mit dem armen, abgeriſſenen Volk vielleicht zu viel Mitleid haben und das würde ihnen die Erfüllung ihres Amts noch mehr erſchweren. Es iſt wirklich eine verzweifelte Situation, zwiſchen dem Feld da draußen und zwiſchen den Häuſern hier drinnen auf den ſchmalen Wall mit ſeiner Wacht beſchränkt zu ſein; für das Volk aber die unwiderſtehlichſte Herausforderung, nur zwanzig Schritt machen zu müſſen, einige Pfund Mehl, die es doch ſchon bezahlt hat, nicht noch einmal zu bezahlen.

Außer dieſem ſtillen Kriege der Mauth, bei dem es zuweilen tüchtige Prügel giebt, wüßt' ich von unſerem Wall nur noch anzuführen, daß er an einigen Stellen ſehr niedliche Eidechſen hegt, die an regenwarmen Tagen hervorkommen; daß Lumpenſammlerinnen auf dem Innern der Hufeiſenförmigen Krümmungen gern die Lumpen im Frühjahr zum Trocknen in der Sonne ausſpreiten und bald darauf an der Außenſeite ſeitwärts Kräuterleſerinnen, Sauerampferrupferinnen ſich zu thun machen. Heinrich Heine könnte über dieſen Contraſt, auf der einen Seite die Schmutzgeſtalten der Lumpenconſervatricen um die zukünftige Literatur, auf der andern Seite die Kräuterleſerinnen für die Apotheken und Küchen bemüht zu ſehen, gewiß ein Buch ſchreiben.

Ständiſches Leben in Königsberg.

An dem oben angeführten Orte habe ich bereits auseinandergeſetzt, daß Königsberg eine Stadt iſt, in welcher gegenwärtig kein Stand zu einer Vorherrſchaft vor den andern, alſo auch zu keiner Vormundſchaft über die andern gelangen kann. Der gewerbliche und kaufmänniſche Stand, der Beamten- und Gelehrtenſtand, das Militair, halten ſich ein ſchönes Gleichgewicht. Unterſcheidet man aber die Stände nach den Abſtufungen: 1) des Pöbels, 2) des Mittelſtandes, 3) der Vornehmen, wie neuerlich Georg Siemens in ſeiner Schrift über die Elemente des Staatsverbandes gethan, ſo iſt auch unter dieſer Auffaſſung eine merkwürdige Ausgleichung der Differenz vorhanden, indem alsdann das Element des Pöbels mit dem der Vornehmen dem Quantum nach die eine, das des Mittelſtandes die andere Hälfte einnehmen dürfte. Ich beſchränke mich, um nicht anderwärts ſchon Geſagtes zu wiederholen, auf dieſe allgemeine Bemerkung und füge nur noch hinzu, daß, wenn die Verſchiedenheit der Stände hier eine univerſelle iſt, der Verſtand, den ich als das zweite charakteriſtiſche Merkmal von Königsberg hervorhob, ſich in dem Verhältniß der Stände untereinander als die Forderung der Gleichheit geltend macht. Wenn ſich ein Stand irgendwie über die andern zu erheben Miene macht, ſo kann er gewiß ſein, daß die Kritik über und die Oppoſition gegen ihn nicht lange ausbleiben werde. Bis in die geringſten Schattirungen hinein beobachtet jener ſcharfe nordiſche Verſtand jede Abweichung vom Gewöhnlichen. Eine allſeitige Aufmerkſamkeit iſt wach und ſtempelt ſogleich ein ſignaliſirendes Stichwort, das bei Veranlaſſung zur Reibung losbricht. Das Volk z. B. ſchimpft den Juden: Heebnerfräter (Hühnerfreſſer), weil es ihn auf dem Markt die beſten und meiſten Hühner fortkaufen und eigenhändig nach Haus tragen ſieht. Es ſchimpft den elegant Gekleideten: Kookefräter (Kuchenfreſſer), weil es denſelben in den Conditoreien ſo viel aus- und eingehen ſieht. — Als die Tracht der Polniſchen Kazawaika, eines bis zum Knie reichenden weiblichen Oberrocks mit weiten Aermeln, vor mehren Jahren wieder ſtark in Mode kam, ging eine Dame in einem vom Mittelpunct der Stadt entfernteren Theile mit einer ſolchen Kleidung in rother Farbe. Sogleich fiel ſie auf. Der Volkswitz regte ſich. Ein Junge hielt ihr in der Queer einen Stock vor und der Chor brüllte: Spring, Apke (Aeffchen), ſpring! — Einer Augenkrankheit wegen mußte ich eine Zeitlang eine Mütze mit einem ſehr großen Schirm tragen. In den entlegeneren Straßen erregte dies ſogleich Aufmerkſamkeit und ich hörte nicht ſelten die Jungen bald ſpöttiſch ſich zurufen: Kiek, datt 's en Scherm! — In dem Winter von 1839 auf 1840 trug man unaufhörlich Gerüchte umher von Reibungen, zu welchen beleidigender Uebermuth des Adels, beſonders des militairiſchen, Gelegenheit auf Bällen u. ſ. f. gegeben haben ſollte. Die gebildeten Adligen bedauerten dies außerordentlich. Es erſchienen Artikel in den Zeitungen, welche daran erinnerten, daß nicht der äußere und zufällige Unterſchied des Adlig- und Nicht-Adligſeins, ſondern allein der innere der edlen oder unedlen Geſinnung tongebend ſein dürfe. Es ward an die Einheit der Bildung, an die Humanität appellirt. Dennoch kam es dazu, daß die Partei, welche ſich beleidigt glaubte, das Kotzebue'ſche Drama: Don Ranudo de Colibrados, als Satire auf den „Kodderadel" (wie man hier verächtlich den heruntergekommenen

Adel nennt, der ſich noch auf ſein bloßes „Von" zu ſteifen roh genug iſt) zur Aufführung brachte. Hierauf wollte die Gegenpartei: Unſer Verkehr, zur Aufführung bringen; es unterblieb jedoch.

Obwohl nun aber der Verſtand ſo viel hier auf die Gleichheit hält, ſo muß man doch nicht glauben, daß deswegen nicht die abgeſtufteſte Scala von Exiſtenzen ſocialer Zuſtände bei uns zu finden wäre. Wir haben ſo gut unſere excluſive Geſellſchaft, als andere Reſidenzen. Wir haben ſo gut unſere diſtinguirenden Manieren, unſere ſtrohgelben Glacé-Handſchuh, unſer Eau de Portugal, unſere ariſtocratiſch murmelnden Sprecharten, unſer Gemiſch von Deutſch und Franzöſiſch, unſere crème, als dies anderwärts gefunden wird. Nur wird bei uns durch die Macht des bürgerlichen Reichthums, der Bildung, durch die Iſolirung der Lage der Stadt, die gebieteriſch darauf dringt, nicht in unweiſer Vornehmheit ſich ſo manchen leiblichen und geiſtigen Genuß zu verſcherzen, die verknöchernde Erſtarrung der geſchloſſeneren Kreiſe wohl mehr, als in andern Großſtädten, verhütet. Die eigentlich gebildete Geſellſchaft trifft ſich faſt überall in den größeren Cirkeln als die nämliche wieder. Die Kreiſe, welche ihr Centrum in einer ſehr entſchiedenen äußeren Stellung haben, öffnen ſich mehr gegen einander, ſchwanken in einander hinüber. Dadurch ergiebt ſich eine allgemeine Freundlichkeit der Stände gegen einander, die höchſt wohlthuend und für Königsberg eine ehrenvolle Auszeichnung iſt.

Im Beſuch öffentlicher Orte dagegen äußert ſich eine größere Abſcheidung der Stände, als im ſüdlichen Deutſchland und in manchen größeren Norddeutſchen Städten herrſcht. Im ſüdlichen Deutſchland lebt man viel im Wirthshauſe. In Nord-Deutſchland waltet die häusliche Abgeſchloſſenheit, das Stiften geſchloſſener Geſellſchaften, das Clubbweſen vor. In Königsberg fehlt wohl beinah keine Form ſolcher Aſſociationen, die der Grund ſind, daß Anſtalten, welche auf den Beſuch Aller rechnen, faſt gar nicht da ſind. Das Theater und die Concertſääle, die jeder für ſein Geld beſuchen kann, um einen paſſiven Genuß zu haben, nehme ich, wie ſich von ſelbſt verſteht, aus. Ich habe hier nur ſolche Anſtalten im Auge, in denen ſich der Einzelne auch activ durch Geſpräch und Spiel äußern kann. In ganz Königsberg giebt es noch kein wahrhaftes Kaffeehaus, wo in einer Reihe von Zimmern für Billard, Schach, Kartenſpiel, Damenbrett, Zeitung- und Journallectüre, vertrauliches Schwatzen u. ſ. f. ein angenehmer Aufenthalt und ſtete Geſellſchaft zu finden wäre. Bald fehlt dies, bald jenes weſentliche Requiſit den ſogenannten hieſigen Kaffeehäuſern. Wo ſich dies Alles aber findet, da gehört es ſofort einer geſchloſſenen Geſellſchaft, der Börſenhalle, der Loge, dem Officiercaſino u. ſ. f. Um daher einen nicht geſchloſſenen Geſellſchaftsort beſuchen zu können, muß man ſich unterrichten laſſen, ob es anſtändig ſei, dahin zu gehen. Dieſe Anſtändigkeit richtet ſich eben nach dem Stand des Beſuchenden. Wo der Lieutenant noch hingehen darf, kann es der Major nicht mehr, wo noch der Referendarius, nicht mehr der Rath u. ſ. f. Der Beſuchende muß ſich alſo orientiren. Er will wiſſen, ob er eine ihm in ſocialer Beziehung homogene oder heterogene Geſellſchaft findet. In Weltſtädten wird dies indifferenter. Die öffentlichen Anſtalten für die Geſelligkeit ſind ſo groß, daß der Einzelne ſich in dem Gewühl verliert. Königsberg aber iſt zwar eine weitläufige, allein noch gar nicht ſo große Stadt, daß nicht die Reflexion des Einzelnen auf ſich noch ſehr wach und der Beſuch der vielen Orte ein im Durchſchnitt ſparſamer bliebe. Die Menge zerſtreut ſich noch zu ſehr und oft muß man bedauern, wie in der That treffliche Anlagen aus Mangel an Beſuch keinen Aufſchwung gewinnen können. Um nun ſolche nicht durch den Privatbeſitz oder durch eine geſchloſſene Geſellſchaft geheiligten Orte ohne Gefährde des Anſtandes beſuchen zu können, muß man wiſſen, zu welchen Tageszeiten und an welchen Tagen jene Vogelſcheuche des Anſtandes nicht genire; z. B. gilt es für nicht anſtändig, — unanſtändig wagt man nicht zu ſagen, — am Montag Maraunen zu beſuchen, weil dann „Alles“ oder „das Volk“ draußen ſei. Am Dienſtag kannſt Du hingehen, ohne Angſt, Dein ſociales Gewiſſen dadurch zu beflecken, daß an dem andern Tiſch etwa ein Handwerksburſche mit ſeinem Mädchen ſitzt und ſeine Pfeife in den blauen Himmel dampft!

Bettler.

In Königsberg wird ſehr viel gebettelt. Zerlumpte Kinder, Weiber und Männer ſprechen ſowohl in den Straßen als vor dem Thor um Almoſen an. Es giebt gewiſſe Paſſagen, die nur zu beſtimmten Tages- und Jahreszeiten ihre Bettler haben z. B. einige Durchgänge nur an den Vormittagen, wenn in der Nähe Markt gehalten wird; gewiſſe Ecken des Wallganges nur zur ſommerlichen Zeit. Manche Orte erfreuen ſich dieſes traurigen Privilegiums allerdings auch faſt immer z. B. der von Plankenverſchlägen gebildete Winkel auf dem Burgkirchhof, wenn man von dem Thor am ſchiefen Berge nach dem in die Franzöſiſche Straße mündenden geht. Hier habe ich mehre Jahre lang von dem Fenſter meiner damaligen Wohnung eine alte Frau beobachtet, die in verwaſchenem Zeug aber reinlich und ordentlich angezogen ganz ſtill auf der Erde ſaß, eine Krücke neben ſich liegend. Ihre ſtumme Beredſamkeit wirkte gewaltig. Ich habe mehrmals gezählt, wie viel Almoſen binnen einer halben Stunde ihr in den Schooß geworfen wurden und erſtaunte dann über die Menge. Manche Vorübergehende ſah ich oft kämpfen, ob ſie geben ſollten oder nicht, aber oft kehrten ſie um und gaben, beſonders die weichherzigen Frauen. Weniger als einen halben Thaler wird dies alte Weib wohl nie zu Haus gebracht haben. Ein anderer Ort, der nie einer Bettlerſtatue entbehrt, iſt der Baumgang dicht vor dem Steindammthor, der von den Huben nach dem Gaſthauſe Sprechan führt. Wenn ſich hier in der ſtürmiſchen Jahreszeit ein Greis an einen Baumſtamm lehnt und nun vor dem Vorübergehenden die Mütze zieht, ſo daß die weißen Haare im ſcharfen Winde flattern, ſo iſt die Berechnung des maleriſchen Effects auf das Mitleid ſelten verſagend. Geht man hier weiter hinunter dem Landgraben nach der Willkie zu, ſo wird man von Frühjahr bis Herbſt von ganzen Schaaren bettelnder Weiber und Mädchen angehalten, die mit großen Bündeln Leſeholz, (hier Sprock genannt) aus dem Walde kommen und das Eigenthümliche haben, um einen Pfennig außer zu Brod auch zu Salz zu bitten. Die Bittform der Bettler iſt gewöhnlich, zu ſagen: „Schöner Herr, ſeien Sie doch ſo gefällig und ſchenken Sie mir einen Pfennig.“ Nicht mitleidig nur gefällig ſoll man ſein. Als Grund der Bitte wird dann hier wie überall angegeben, noch nichts den ganzen Tag gegeſſen zu haben. Gedankt wird ausführlich mit den Worten: „Dei leewe Gottke ſchenk Enne de Geſundheet, Glück unn langet Läwe.“ (Der liebe Gottchen ſchenke Ihnen die Geſundheit, Glück und langes Leben.) Aber in der Regel iſt dieſe Danklitanei auf das kurze: ich danke, beſchränkt und ſehr oft tritt noch an die Stelle des Wortes die ſymboliſche Abbreviatur einer bloßen Kopfneigung, die mitunter auch wohl ganz fehlt, wenn die Stumpfheit ſehr groß iſt. — Doch nicht nur die Straßenbettelei wird fleißig betrieben, auch in den Häuſern wird man vielfach von Bettelei beläſtigt und zwar in folgenden Graden:

1) einfache Bettelei vagabondirender hülfloſer Subjecte, die zwar oft lange in ſingendem Ton Almoſen zu ertrotzen ſuchen, endlich aber, wenn ſie nichts erreichen, ſtumm abgehen. Auf der Straße würden ſie nicht nur inwendig, ſondern auch auswendig raiſonniren.

2) Bettler, welche dem Geſinde ein Schreiben einhändigen, das dem Herrn oder der Frau vom Hauſe zur Durchſicht ſofort zu überreichen ſei. In dieſem Schreiben iſt dann die Elends-

Univ. Bibl.

geſchichte vorgetragen, wie ein Kaufmann, ein Handwerker, ein Schreiber, penſionirter Officier unverſchuldet durch Krankheit und Unglücksfälle heruntergekommen ſei und die Unterſtützung wohlgeſinnter Menſchen in Anſpruch nehmen müſſe. Unter einem ſolchen Schreiben ſtehen oft ſchon viele Namen mit Angabe der geſchenkten Summe. Dieſe Namen ſind theilweiſe mit ſammt ihrem Beitrag fingirt. Das Schlimmſte iſt hierbei noch nicht, daß man ſich, auch einen zu ſpenden, verführen läßt, ſondern daß die Ueberbringer der Schreiben den unbewachten Moment, in welchem das Geſinde ſich damit zur Herrſchaft entfernt, nicht ſelten zum Diebſtahl verwenden oder wenigſtens die Gelegenheit dazu ſich anſehen, alſo das Geſchäft treiben, was wir in unſerer Deutſchen Gaunerſprache das des Baldauerers nennen.

3) Bettler, welche ziemlich ordentlich, ja mit einem gewiſſen mediſchen Anſtrich angezogen, den Herrn ſelbſt zu ſprechen wünſchen, abermals Kaufleute, Hauslehrer, Officiere, Beamte. Dieſe überreichen nun entweder in der Stube ein Schreiben ganz gleichen Inhalts, wie zuvor angegeben, oder ſie tragen ihre Bitte um Unterſtützung mündlich vor, wobei natürlich eine hülfloſe Familie, nämlich ſechs unerzogene Kinder und eine kranke Frau, niemals fehlen. Dieſe Menſchen ſind höchſt läſtig. Sie rauben entſetzlich viel Zeit durch ihr

Geſchwätz und ſind im äußerſten Grade zudringlich. Schlägt man ihnen die Bitte ab, ſo ſinken ſie in ihren Forderungen von der gemachten Würde, mit der ſie in unſer Zimmer traten, allmälig bis zum Ton der niedrigſten Straßenbettelei herab, um uns wenigſtens eine Kleinigkeit abzuzwacken und ſich mit ihrer Jammerrhetorik bei uns nicht vergebens Mühe gemacht zu haben. Faſt alle dieſe Bettler ſind dem Trunk ergeben.

Die Furchtbarkeit dieſer beiden letzten Paraſiten der Geſellſchaft liegt in ihrer Aſſociation, durch welche ſie dazu gelangen, das Mitleid der Geſellſchaft ſyſtematiſch auszubeuten. Sie haben zu beſtimmten Zeiten an gewiſſen Schlupfwinkeln ihre Zuſammenkünfte, wo ſie ſich Mittheilungen über den Erfolg ihrer Bemühungen machen. Ein verdorbener Schreiber oder Winkeladvocat iſt das Sensorium commune derſelben, indem er das Büreau der Bettelbriefe bei uns ſo gut als in London, inne hat. Er hat ſeine beſtimmte Tantieme. Das Erworbene wird von manchen ſolcher Bettlerzünfte in eine gemeinſchaftliche Caſſe geliefert, aus welcher die Einzelnen ihren Antheil empfangen. Hier iſt man daher am genaueſten unterrichtet, was für Perſonen ſich düpiren laſſen, wie man vom Geſinde empfangen wird, was für Befehle dies von der Herrſchaft hat, wie man ſich benehmen müſſe, ob ſtumm oder wortreich, welche Stunde zur Belagerung die günſtigſte, — genug, hier werden die Rollen des Bettlerdrama's vertheilt. Der anſtändig erſcheinende Bettler, der mit all dieſer Kenntniß unſerer Häuslichkeit, unſerer Perſon, unſerer Schwächen, auf unſere Stube tritt, iſt uns daher von Vorn herein unendlich überlegen. Hat irgend eine Maske, z. B. die eines plötzlich, ohne ſein Verſchulden durch die Ueberzärtlichkeit einer Mutter für das ungezogene Söhnchen, aus der Condition entlaſſenen Hauslehrers, Glück gemacht, ſo werden in angemeſſenen Zeiträumen neue Auflagen durch andere Perſonen derſelben bei uns verſucht werden, bis wir ermüden und abbrechen. Jene Büreaus liefern natürlich auch Atteſte mit Siegeln und Unterſchriften aller Art.

Bisher habe ich unſern Straſen- und Hausbettel geſchildert. Es giebt aber noch eine Gattung Bettelei, welche ſich mit einer kleinen Induſtrie verknüpft. Dieſe verſteckt die Bettelei hinter irgend eine Thätigkeit. Sie erwirbt ſich ein Recht auf unſern Beitrag. Was ſie thut, iſt freilich ſo gut wie Nichts, aber es ſcheint doch etwas zu ſein. Man ſteigt vor dem Theater, vor einem Concertſaal aus dem Wagen. Ein junger Menſch iſt befliſſen den Tritt herunterzuſchlagen, die Thür zu öffnen, Dir beim Herabſteigen behülflich zu ſein. Du haſt im Gedränge kaum

Zeit den Dienſt abzulehnen. Du ſiehſt nun unten und er mit herabgezogener Mütze dicht bei Dir Alles beobachtet Dich. Er bekommt ſeinen Tribut und in der Eil oft viel mehr, als Du wollteſt. — An der Paſſage des Tragheimer Thors haben ſich ſeit einigen Jahren ein Paar Jungen das Geſchäft gemacht, ſobald es kothig iſt, den Uebergang rein zu fegen. Wenn ſie Jemand den Wall herabkommen ſehen, ſo greifen ſie zum Beſen und kehren ſo heftig, daß man eher gehemmt als gefördert iſt. Auf einmal halten ſie inne, treten bei Seite und bitten den Durchſchreitenden um ein Allmoſen.

Viel unangenehmer iſt das gegenwärtig immer mehr ſteigernde Unweſen mit den kleinen Lotterieen, in denen irgend eine Stickerei, ein Gemälde oder Kupferſtich, ein Luxusgefäß, ausgeſpielt wird. Der Tag der Verlooſung iſt oft noch ſo fern, die Stunde ſo unbequem, daß man ſelten durch eigenen Beſuch das Spiel kontroliren kann. Aber ſelbſt wenn man anweſend iſt, darf man im Durchſchnitt überzeugt ſein, daß der Gewinn, trotz aller Oſtentation des ehrlichen Herganges, einer Perſon in die Hände fallen wird, die mit dem Ausſpielenden in einem geheimen Zuſammenhang ſteht.

Woher kommt nun dieſes Bettelweſen? — Der Straßenbettel iſt bei uns verboten. Einem

Straßenbettler öffentlich Almoſen zu geben, iſt ebenfalls, ſogar bei Strafe, verboten. Wir haben Armenhäuſer, Anſtalten für Erziehung verwahrloſter Kinder, Kleinkinderbewahrſchulen, ein Zuchthaus, Arbeitshaus. Und dennoch wird ſo viel gebettelt.

Ich habe mich oft nach den Gründen dieſer Erſcheinung umgeſehen. Die allgemeinen, die für die Entſtehung alles Pauperismus gelten, müßten hier nach ihrer localen Modification betrachtet werden. Dazu fehlt es mir zu ſehr an Specialkenntniß. Ich beſcheide mich auch hier, nur unvollſtändige, der Berichtigung vielfach bedürfende Beobachtungen mitzutheilen, deren Werth ich nur deshalb nicht ganz als Null anſchlage, weil ſie völlig unbefangen gemacht ſind und daher immer einen gewiſſen Wahrheitskern enthalten dürften.

Einer der allgemeinſten Gründe ſcheint mir die *Indolenz* der hieſigen untern Volksclaſſen zu ſein. Der gemeine Mann iſt ſchwerfällig, langſam, unerfinderiſch, ja arbeitsſcheu. Er ſetzt noch keine *Ehre* darin, ſich ſelbſt zu unterhalten, keine Unehre darin, unterhalten zu werden. So lange er ſich im Nothſtande befindet, verſpricht er alles Mögliche zu leiſten. „*Erbarmen Sie ſich!*" iſt dann das dritte Wort, womit er uns antritt. Aber kaum iſt der dringendſte Moment vorüber, ſo wird er ſchon wieder apathiſch, unwillfährig, beſinnt ſich, ob er einen Antrag annehmen ſoll und fängt an, übertriebene Forderungen zu machen, deren Ausdruck öfter bis zur Grobheit geht. Der kleine Handwerker wird bei uns den Termin zur Ablieferung einer Arbeit ſelten einhalten und ſich ungeheuer bezahlen laſſen. Wenn daher Jemand in bedrängte Umſtände geräth, ſo wird er hier nicht zunächſt in ſich *Hülfsquellen* aufſuchen, ſich wieder eine beſſere Lage zu ſchaffen, ſondern er wird ſich bedenken, *wer ihm wohl eine Unterſtützung geben könne*. Daß er ſich in Verlegenheit befindet, reicht für ihn hin, die Vorausſetzung zu machen, daß man ihm helfen *müſſe*. Ob ſeiner Noth nicht *durch ihn ſelbſt*, durch ſein eigenes Thun, ein Ende gemacht werden könne, ob ſeine Verlegenheit ſchon eine extreme *ſei*, überlegt er nicht ſonderlich. Das Abwarten aber der Hülfe, die von *Außen* kommen ſoll, der Zeitverluſt, der dadurch entſteht, die niedergeſchlagene Stimmung, welche ſich durch die Einbildung nährt, daß *Andere* doch etwas thun müßten, verderben den Charakter. Es entſteht eine oft coloſſale Paſſivität, die im Erdulden von Entbehren eine negative Stärke entwickelt, welche ſich nur poſitiv zu äußern brauchte, um ſogleich dieſe ganze Summe von Elend unnütz zu machen.

Dieſe Richtung auf Unterſtützung von Außen her entſpricht nun wirklich eine ſolche in Königsberg, dem Syſtem des Nehmens eines des Gebens. Königsberg iſt außerordentlich wohlthätig. Es werden jährlich an Geld, an Naturalien und Kleidungsſtücken ungeheuere Maſſen verſchenkt. Man addire nur zuſammen, welche Summen in den Beiträgen ſtecken, die von der Hartung'ſchen Zeitung für ſolche eingenommen und verzeichnet werden, die durch Brandunglück und Ueberſchwemmung gelitten haben. Brandunglück iſt aber leider faſt ein ſtehender Artikel unſerer Zeitung. Man berechne ferner die Concerte, die Schauvorſtellungen von Akrobaten, Taſchenſpielern, Kunſtausſtellungen, die zum Beſten der Armen gegeben werden. Man leſe die Berichte, die von den Geſellſchaften zur Aushülfe armer Familien mit Brennmaterial und Kleidungsſtücken gegeben werden, man erwäge die Klingebeutel der Kirchen, die Collecten derſelben, die milden Vermächtniſſe, die Collecten der Viertelsarmen, die Beiträge für die Stadtarmen ſelbſt, die Armenverſorgungen der Logen, die Bürgerrettungsvereine, die Damen=Armenvereine, die ihre Arbeiten zum Beſten der Armen jährlich verlooſen, man erwäge die zahlloſen Stiftungen in allen Theilen der Stadt, und man frage ſich, ob es nicht das Ausſehen hat, als wenn alle Thätigkeit eigentlich nur darauf abzweckte, etwas zum Beſten der Armen hervorzubringen. Und hierbei kommt nun jenes verſchwiegene, geräuſchloſe, nur Gott bekannte Wohlthun gegen Hausarme noch nicht einmal in Anſchlag.

Gewiß iſt nun Alles buchſtäblich wahr, was uns davon geſagt wird, wie himmliſch es ſei, die Thräne eines nothleidenden Bruders zu ſtillen, den Hungernden zu ſpeiſen, den Durſtigen zu tränken, den Entblößten zu kleiden. Aber das *maaßloſe Wohlthun* macht die Armuth zu einem organiſirten Stande, oder richtiger, nicht die *Armuth*, denn dieſe erhält ſich noch ſelbſt, wenn gleich mit Mühe und Entbehrungen, ſondern die *faule Dürftigkeit*. Das iſt das rechte Wort. Es iſt der größte, längſt anerkannte Mißverſtand, der Noth durch bloßes *Geben* abhelfen zu wollen. *Momentan, in gewiſſen Fällen*, muß dies geſchehen, aber es darf nicht *Princip* werden, denn Noth iſt auch die göttliche Mutter der Erfindungen, der vervielfachten und erhöheten Thätigkeit. Daß die Noth, wenn ihr nicht von Außen Einhalt geſchieht, ſogleich zum Verbrechen, zum Betrug und Diebſtahl, führen müſſe, iſt eine Meinung, die zwar verbreitet genug iſt, die man aber nicht genug bekämpfen kann. Friedrich der Große ſchon durchſchauete dieſe weiche, in ſich verſinkende Indolenz und ſchrieb das harte Wort, daß nur durch die *Verzweiflung* etwas aus dem hieſigen Volk werden könne. Die Hülfe, die Jemandem von Außen kommt, pflegt ſchnell genug aufgebraucht zu ſein und dann iſt die alte Noth von Neuem da und erwartet abermals ein Wunder. So wird die Trägheit, die allerdings oft dürftig iſt, aber es nicht zu ſein brauchte, durch die Wohlthaten groß gezogen und dann weiß man nicht, wie es zugeht, daß der Abgrund, ſtatt ſich zu ſchließen, immer größer wird. Je mehr die Wohlthätigkeit zu einem Syſtem ſich entwickelt, um ſo trotziger wird die Forderung, die man an ſie macht. Sie erkennt ja die Noth und ihre Verpflichtung, ſie aufzuheben, an, ſie berechtigt ja den zufällig Leidenden, Hülfe zu erwarten.

Die bisher betrachtete Paſſivität und die Wohlthätigkeit ſind alſo in ein Wechſelverhältniß gegenſeitiger Steigerung getreten. Die Wohlthätigkeit iſt nämlich eine derjenigen Tugenden, die am ſchnellſten gedeihen, denn von ſeinem Ueberfluß ſich etwas für einen Andern abbrechen iſt nicht zu ſchwer. Materielles Wohlthun iſt ferner oſtenſibel. Die Namen der Wohlthäter können genannt, können gedruckt werden. Die Eitelkeit wird geſchmeichelt, den Dürftigen als ein kleiner Deus ex machina erſchienen zu ſein. Wenn nun eine fürſtliche Perſon aus einem vollen Seckel den Stadtarmen bei einem vorübergehenden Aufenthalt einige hundert Thaler ſchenkt, ſo iſt das recht löblich — hat ihr dieſe That aber die geringſte Aufopferung, die kleinſte Anſtrengung gekoſtet? Verſagt ſie ſich deshalb etwas von ihren luxuriöſen Gewohnheiten? Allerdings kommen auch in unſerer Stadt Fälle vor, wo Jemand als ein Ausbund von Wohlthun geprieſen wird, der ſelbſt in Schulden ſteckt. Hier kann ich aber das Wohlthun nicht billigen, denn der Menſch ſoll lieber gerecht als edel ſein wollen. Meinen Gläubiger zum geſetzten Termin zu bezahlen, fordert die Gerechtigkeit und ſo ſüß mir das Wohlthun ſein mag, ſo muß ich doch mit ihm ſo lange zurückhalten, bis ich ſelbſt keine Verpflichtungen gegen Andere mehr habe. Doch hier eröffnet ſich in der Geſinnung vieler Menſchen eine religiöſe Verworrenheit. Die Werkheiligkeit beſchleicht das Herz. Der Glaube, daß Gott unſer Wohlthun auch an *uns*, d. h. an unſeren irdiſchen Gütern, *ſegnen*, und es uns nie daran werde mangeln laſſen, damit wir wohlzuthun nicht zu unterlaſſen brauchen, niſtet ſich ein. Der Aberglaube, am Wohlthun eine *Aſſecuranz für die eigene Wohlfahrt* bei Gott zu begründen, verunreinigt unſer Wohlthun. Die Formeln, mit denen der Bedürftige dankt, ſind auch ſämmtlich darauf eingerichtet, ſolchen Aberglauben zu unterhalten. Eine Wohlthat, die uns von Gott dreifach vergolten werden ſoll, iſt demnach nur der Einſatz eines Capitals, das wir mit reichlichen Zinſen zurückzuempfangen erwarten. Wer unter uns wäre wohl, der ſich rühmen könnte, im Moment des Handelns, von dieſem phariſäiſchen Calcul immer frei zu ſein?

Ein anderer Grund aber für die Förderung unſeres Pauperiſmus iſt das Armengeſetz, das bei uns 1826 revidirt, 1828 eingeführt worden iſt. Nach demſelben ſoll Jeder, der drei Jahr lang in einer Gemeinde gelebt hat, dadurch das Anrecht erwerben, von ihr im Fall der Hülfloſigkeit erhalten zu werden. Auf dem Lande herrſchen bei uns ſtationäre Verhältniſſe. Der Gutsherr hat das Recht, dem Inſtmann d. h. dem freien Häusler, der auf ſeinem Grund und Boden wohnt und ihm den größten Theil ſeiner Thätigkeit widmet (welche Grundholden in Litthauen und Schleſien Gärtner heißen) zu kündigen, weil dies Verhältniß auf einem Vertrage beruht. Dem Gutsherrn kann daher der Inſtmann auch kündigen. Die beſtimmten Forderungen, die derſelbe im Fall der Hülfloſigkeit an ihn machen kann, indem Brotkorn, Kartoffeln u. ſ. f. durch das Geſetz ihm angewieſen ſind, ſchrecken manchen Gutsherrn und er wird daher einem Inſtmann, ſobald derſelbe arbeitsunkräftig zu werden anfängt, kündigen, um nicht ihn und ſeine Familie ernähren zu müſſen. Der wohlgeſinnte Gutsherr, der mit ſeinen Inſtleuten in einem gemüthlichen Zuſammenhange lebt, wird einen ſolchen Schritt nicht leicht thun, es wäre denn, daß er ſich von Familien oder von Individuen frei machen wollte, deren Unſittlichkeit auf die übrigen Grundholden verderblich einzuwirken droht und an denen wiederholte Beſſerungsverſuche erfolglos geblieben ſind. Den Schwachen, Kranken, der in ſeinem Dienſt gealtert iſt, wird er mit Pietät verpflegen, und den Eifer der Uebrigen durch die heitere Ausſicht, die er ihnen für ihr Alter oder für Unglücksfälle eröffnet, ſteigern. Auf den Gütern eines Grafen aus dem hier viel verzweigten Geſchlecht der Dohna's war dies Verhältniß ein ſo ſchön ſittliches, daß die höchſte Strafe, die der Graf über einen Trunkenbold, Zänker, Liederlichen zu verhängen brauchte, nur darin beſtand, daß das Wappenſchild, das über der Thür jedes Inſthauſes angebracht war, weggenommen wurde. Eine ſolche Entehrung bewirkte Wunder ſittlicher Wiedergeburten.

Allein wenn der Gutsherr egoiſtiſch denkt, ſo wird er nur die *Arbeitskräfte* der Menſchen, nicht die *Menſchen* in Anſchlag bringen. Er wird alſo kündigen, um ſich voraus der läſtigen Pflege des thatlos werdenden nicht mehr rentirenden zu entziehen. Der Inſtmann, der oft auf dem Gut geboren iſt, deſſen Eltern, deſſen Voreltern hier, nicht ſelten in dem nämlichen Hauſe, gewohnt haben, kann ſich nicht darin finden, ſeine Heimath zu verlaſſen, in die er mit ſeinem ganzen Daſein verwurzelt iſt. Wohin ſoll er ſich wenden? In Provinzen, deren Verhältniſſe nicht, wie die unſrigen ſtationair, ſondern durch Fabrikthätigkeit zugleich mobil ſind, geht ein aus einem Dienſt Entlaſſener viel leichter in einen andern über. Die Gelegenheiten des Unterkommens ſind mannigfaltiger und die Gewohnheit der Veränderung herrſchender. Wer wird aber den Arbeiter, der zu altern und gebrechlich zu werden beginnt, wenn er auch im Augenblick noch Manches leiſten kann, in ſeinen Dienſt nehmen. Oft treiben ſolche Menſchen halb verzweifelt in Wäldern, in Höhlen ſich umher und die Klagen über ſo betrübende Vorfälle wachſen. Die Gensdarmerie muß öfter einſchreiten. Es kommt zu blutigen Auftritten. — Die vom Gut ausgeſtoßene Familie wandert endlich in ein anderes Dorf, in ein Städtchen ein und ernährt ſich in der ihr fremden Umgebung, deren Gunſt und Ungunſt ſie erſt kennen lernen muß, auf kümmerliche Weiſe. Die Gemeinde ſieht die Hülfloſigkeit der neuen Genoſſen mit Rieſenſchritten herannahen. Auch wird der Unterhalt, den ſich die Ankömmlinge ſchaffen, in gar manchem Betracht verdächtigt.

Die Gemeinde kündigt ihnen alſo abermals vor Ablauf der drei Jahre und es beginnt eine neue Auswanderung, bis die Unglücklichen wirklich heimathloſe, immer auf dem Schub befindliche Vagabonden geworden ſind, die ſich zuletzt in die größeren Städte werfen, in denen ſie noch am eheſten theils als Handlanger Arbeit, theils als Bettler und Diebe wenigſtens Friſtung des Lebens hoffen, bis ſie hier dem Hospital oder Zuchthaus verfallen.

Die eine Maſſe der Vagabonden und Bettler nimmt alſo aus unſern dermaligen gutsherrlichen Verhältniſſen ihren Urſprung. Um das Urtheil über die Gutsherren zu mildern, muß ich bemerken, daß der Wechſel der Herrſchaft durch den häufigeren Güterverkauf der neueren Zeit es oft unmöglich macht, daß ſich zwiſchen den Inſtleuten und den Grundherren ein tieferes Verhältniß gemüthlicher Anhänglichkeit entwickeln kann. Der neue Gutsherr will ſich Alles ſo gewinnreich als möglich einrichten und iſt gegen die Menſchen, die er vorfindet, nothwendig gleichgültiger. Vergl. A. v. Haxthauſen: die ländliche Verfaſſung in den Provinzen Oſt- und Weſt-Preußen, S. 249 beſonders in der Anmerkung.

Aber noch einen andern Urſprung nimmt jener vagabondirende Pauperismus aus den übereilten Beſetzungen und überfrühen, leichtſinnigen Eben Gewerbtreibender auf dem Lande und in kleinen Städten. Der junge Hausvater hat die Rechnung ohne den Wirth gemacht, entzieht ſich ſeinen Verbindlichkeiten durch die Flucht und hinterläßt nun der Gemeinde Frau und Kind zur Verpflegung. Beſorgt deshalb die Gemeinde einen ſolchen Ausgang, ſo wird ſie ebenfalls kündigen, bevor die verhängnißvollen drei Jahr verſtrichen ſind, welche gerade ausreichen, um einige Kinder zu zeugen und die Frau durch Schwangerſchaft, Kindbett, Säugung der Kinder, Noth, ſchon allmälig arbeitsunfähig zu machen. So ſchleppt ſich denn hier eine Handwerkerfamilie von Ort zu Ort, überall mit Widerwillen empfangen, vom Argwohn der landräthlichen Behörden und der Polizei begleitet, bis auch ſie abgeriſſen, vom heimathloſen Umherziehen entſittlicht, zur Lüge, zum Betrug, zum kleinen Diebſtahl geneigt, wohl gar darin geübt, in den Abgrund der großen Städte ſich ſtürzt, bis ſie hier im Siechenhauſe phyſiſch, im Zuchthauſe moraliſch elend untergeht.

Es kommt, wie mir ſcheint, nur auf zweierlei an: 1) jene drei Jahr und 2) die ſpeciellen Rechte zu ſtreichen, welche der Eingeſeſſene, wenn er hülflos wird, geltend machen kann und ſowohl die Aufnahme in die Gemeinde als das Wie der Verpflegung frei zu laſſen. Denn jene Friſt wird einerſeits durch Schein aller Art, einen genügenden rechtlichen Erwerb nachzuweiſen, durchzubringen verſucht, um ſich dann bequem ernähren zu laſſen und ſomit den Gemeinden eine große Laſt aufgebürdet. Anderſeits aber wird die mißtrauiſche Reflexion und die ſchützende Vorſicht durch die Kürze der Friſt in ſteter Spannung erhalten nnd alles Entgegenkommen, alle zuthätige freundliche Förderung erſtickt, ſo daß der Landrath oft allein der Anhalt der Preisgegebenen bleibt und doch eben ſo wenig ihnen gründlich zu helfen Mittel hat.

Daß nun Vagabonden und Bettler mit Gefängniß- oder Zuchthausſtrafe belaſtet, daß ſie in das Zwangsarbeitshaus von Tapiau geſperrt werden, das ſind, wie wir alle wiſſen, höchſt unzureichende Mittel. Ja, ſo wie dieſe Anſtalten noch eingerichtet ſind, verderben ſie oft mehr, als ſie gut machen. Der Bettler, der im Gefängniß mehre Tage, der Vagabonde, der auf böſen Wegen ertappt, im Zwangsarbeitshauſe mehre Wochen, der Dieb, der im Zuchthaus mehre Monat zugebracht hat, kommen verwilderter, verſtockter, mit neuen gefährlichen Kenntniſſen bereichert, mit Anknüpfung neuer laſterhafter Verbindungen herunter. Dieſe Vorausſicht iſt wahrſcheinlich der Grund, weshalb die Polizei in Königsberg dem Straßenbettel nicht in dem Grade, als ſie wohl könnte, ſich entgegengeſetzt. Wenn ein zum drittenmal beim Betteln Betroffener in den *blauen Thurm* am Pregel oder in die *Schützerei* am Schloß auf einige Tage eingeſperrt wird — was fruchtet dies? Beim blauen Thurm iſt zudem die Ausſicht auf den Pregel wunderſchön. Die Waſchbanke, die hier angebracht iſt, gibt unmittelbar vor dem Gebäude einen ſteten Mägdeklatſch den Lauſchenden zum Beſten. Schiffe fahren vorüber und daß zwiſchen den Holzwieſen des jenſeitigen Ufers das Zuchthaus liegt, fällt gewiß den wenigſten Gefangenen ein. Wir denken daher auch immer mehr daran, *Arbeit zu erfinden* und zwar Arbeit, welche kein großes Maaß intellectueller oder techniſcher Vorbildung fordert. Das iſt aber *Maſchinenarbeit*, bei welcher der Menſch mehr eine bloße Aufſicht führt, Oel aufgießt, Staub fortwiſcht, Stoff einſchüttet, die Reſultate des mechaniſchen Getriebes entgegennimmt, eine Kurbel dreht u. ſ. f. *Wenn man bedenkt*, wie viel Menſchen in ſtarrer Unthätigkeit, auf die *Gnade* Anderer hoffend, was doch ein entſetzlicher Zuſtand iſt, in höchſter Abhängigkeit vom Augenblick hinleben ſo kann man nicht genug für die Möglichkeit danken, dieſe ſo zu beſchäftigen, daß ſie auf eine unſchwere, keine beſondere Bildung vorausſetzende Weiſe ſich ſelbſt ihr Brod erwerben und dadurch von dem Fluch erlöst werden, unſelbſtſtändig zu ſein.

Und auch daran denken wir immer mehr, die *Arbeitsſcheu* zu vernichten. Arbeitsſtoff und Arbeitsluſt zu erzeugen, das allein iſt der wahre Weg, die Menſchen dauernd glücklich zu machen, wogegen das paſſive Wohlthaten Spenden und Nehmen die Arbeitsſcheu fördert und die Anlagecapitale zu Arbeitsunternehmungen fruchtlos verzehrt. Die große Schwierigkeit unſeres bisherigen Strafverfahrens, *durch Unterbrechung der Thätigkeit und ſchneidende Verachtung zu ſtrafen*, darf uns nicht als eine unauflösliche erſcheinen. Schon haben wir den großen Fortſchritt gemacht, einzuſehen, daß unter gewiſſen *Umſtänden* gewiſſe Verbrechen entſtehen müſſen, daß wir alſo in unſerer *Geſetzgebung* die vorzüglichſten Bedingungen für die Erzeugung von Verbrechen zu ſuchen haben. Wir verlaſſen uns nicht mehr auf die ſo ſchwache moraliſche Kraft des Einzelnen, an welche allerdings auch zu appelliren iſt, ſondern wir ſuchen die objectiven Verhältniſſe ſo zu geſtalten, daß ſie ſo wenig als möglich zum Begehen von Verbrechen herausfordern. Das iſt aber nur möglich, wenn die Faulheit und der Arbeitsmangel ſyſtematiſch ausgerottet werden. Für die *Beſſerung* der Bettler und Verbrecher ſind wir deshalb jetzt auch bei weitem weniger durch Ermahnungen, als dadurch thätig, daß wir ſie in Situationen zu bringen ſuchen, in denen ſie ein anderes Leben führen können. Bisher war zwiſchen dem Verbrecher, wenn er ſeine Strafe erduldet hatte, und der übrigen Geſellſchaft der Zuſammenhang immer wie abgeſchnitten. Man ſtieß ihn überall als einen Gebrandmarkten zurück. Man hatte die Grauſamkeit, ihn immer noch ſo anzuſehen, als ſei er durch die Strafe nicht entſühnt, nicht gereinigt. Dies Vorurtheil hat Recht, ſo lange der Verbrecher durch den Umgang mit andern Verbrechern im Gefängniß während der Strafzeit nur noch verderbter wurde. Allein bei beſſeren Einrichtungen wird es verſchwinden. Die chriſtliche Liebe wird ſiegen. — Als Palliativmittel gegen die Zunahme des Pauperismus in unſerer Provinz hat der Oberpräſident Herr von Schön, die Unterbringung der Hülfsbedürftigen bei kleineren und größeren Landeigenthümern oder bei Handwerkern in ärmeren und entlegneren Kreiſen (Oletzko) eingeführt. Sie erhalten Wohnung, Pflege und Koſt, müſſen aber nach Kräften in der Wirthſchaft behülflich ſein und werden auf ſolche Weiſe wieder erzogen. Das Koſtgeld iſt äußerſt gering, weil der Pflegevater die Arbeit des Pfleglings mit in Anſchlag bringen kann.

Siehe M. v. Lavergne-Peguilhen, die Culturgeſetze, I. 358 (Königsberg, 1841), wo dieſem Syſtem der Vorzug vor dem Fourier'ſchen Syſtem gegeben wird.

Provincialismen.

Die Univerſalität, die ich als den einen Grundzug im Charakter Königsbergs angegeben habe, verleugnet ſich auch in ſeiner Sprache nicht. Die Beſtandtheile der Bevölkerung ſind ſo gemiſcht, daß nothwendig auch die Sprache die Mannigfaltigkeit derſelben wiederſpiegeln muß. Ich werde auf einige beſondere Eigenthümlichkeiten darin aufmerkſam machen.

Idiotismen. Jeder Fremde, der nach Königsberg kommt, hat hier, wie überall, einige Wörter in ſein Lexikon einzutragen, die ihm bis dahin völlig unbekannt waren. Der Urſprung dieſer Idiotismen mag theils altpreußiſch und Litthauiſch ſein; Manches aber dürfte ſich auch als Verſtümmelung, als Entſtellung Lateiniſcher Wörter erklären, die durch den Ritterorden und die Kirche hier in Umlauf geſetzt wurden. Als

Beiſpiele der erſteren Art nenne ich den Ausdruck Marjell für Dirne, Mädchen überhaupt. Dupps für den Allerwertheſten, Peede für das Tragholz zu Waſſereimern, das in Niederſachſen Schame heißt; Schmand für Sahne; Glumſe für dicke Milch, welche käſet; als ein Beiſpiel der zweiten Art Kumbſt für Kohl, nämlich Weißkohl, welches Wort in der ganzen Provinz Oſt- und Weſtpreußen gebräuchlich iſt. In Danzig gibt es ſogar einen eigenen Kumbſtmarkt. Dies Wort enträthſelte mir Herr Dr. Motherby sen. durch das Lateiniſche compositum, indem er in alten Rechnungen die Schreibung Compoſt gefunden hat, woraus die Plattdeutſche Mundart in der Zuſammenziehung Kumbſt gemacht hat. Man müßte es ſich als das vorzüglich beliebte Beigericht denken. Der Todtenſchmaus heißt Zarm, was vielleicht einem Lateiniſchen Worte durch Corruption angehört. — Es ſind hier auch noch einige Wörter in der urſprünglichen Bedeutung heimiſch, welche ſie bei den Schriftſtellern des Mittelalters haben. Die Provincialdialekte hüten gleichſam noch die alten Schätze als lebendige Reliquien; der eine hat dies, der andere ein anderes Wort aufbewahrt z. B. liederlich heißt hieſelbſt noch fröhlich, munter. Wenn die ſprudelnde Ausgelaſſenheit eines jungen Mädchens gemüthlich geſchildert werden ſoll, ſo ſagt man: „das iſt mal eine liederliche Marſell!“ aber das Wort hat, lächelnd ausgeſprochen, gar keine üble Nebenbedeutung. So heißen die Verkäuferinnen grüner Waare, die in Danzig Grünfrauen genannt werden, überhaupt die Höckerinnen: Kuppelweiber, ohne daß dabei irgendwie an das erotiſche Gebiet, deſto mehr vielleicht an das Lateiniſche caupo zu denken wäre. — In der Ausſprache herrſcht die Neigung, das **e** vor einem Conſonanten zu Anfang der Wörter als **a** zu ſprechen, z. B. aſſen für eſſen, Maſſer für Meſſer, Taller für Teller u. ſ. f. zu ſagen.

Präpoſitionen. Sehr auffallend iſt für den, der aus Deutſchland nach Königsberg kommt, der eigenthümliche Gebrauch der Präpoſitionen In und Bei. In wird nämlich bei Wirthshausſchilden gebraucht, wo man ſonſt zu ſagt, z. B.: Im Triumphbogen, in der guten Hoffnung, im Engelkrug. In Deutſchland ſagt man: Zum Triumphbogen u. ſ. f. Sollte ſich hierin etwas Phlegmatiſches, Seßhaftes ausdrücken? Sollte der Deutſche mehr das Ziel gegenwärtig haben, dem er zuſtrebt, der Preuße mehr das Angekommenſein, das Ruhen im erreichten Ziel? — Bei aber wird geſagt, wo in Deutſchland mehr das Von üblich iſt, z. B. Buchbinderei bei Wolf. In dem Von ſchimmert mehr die Abhängigkeit der Sache von der Perſon durch, in dem Bei erſcheint der Zuſammenhang von Sache und Perſon äußerlicher.

Lieblingswendungen. Jedes Gemeinweſen erzeugt aus ſeinem innerſten Geſammtgemüth gewiſſe Wörter und Redensarten, in denen es ſeinen epiſchen Verrath hat, worin Alle vom Höchſten bis zum Niedrigſten ſich bewegen, worin die Angeln der Unterhaltung befeſtigt ſind. Dahin gehört für Königsberg zunächſt der Gebrauch der Interjection: Na, von welchem ſchon eben die Rede war. Ferner gehört dahin der Zug, die Subſtantive zu Diminutiven zu machen. Man hört von Nichts als von Hauschen, Stubchen, Korbchen, Bootchen, Brotchen u. ſ. f. reden, ja die Verkleinerungstendenz geht ſo weit, daß aus dem Was ein Waschen, Du ſogar ein Duchen, Duke, gemacht wird, welch letzteres, unter Liebenden mit zärtlichem Accent geſprochen, ſich in der That vortrefflich ausnimmt. Dieſe Diminutivform rührt unſtreitig aus dem Plattdeutſchen her, das früherhin hier faſt ganz allgemein geſprochen werden. Im Plattdeutſchen iſt dieſe Form theils eine gewiſſe Naivetät, theils eine Verſtärkung der Endſylbe. Wenn man ſagt: Huus, ſo klingt das etwas eintönig, ſagt man: Huuske, ſo liegt darin ein eigener lieblich komiſcher Zug, der allerdings nur demjenigen recht fühlbar ſein dürfte, der Plattdeutſch verſteht. Sage ich: Stoove, ſo verklingt die Endſylbe ſehr flüchtig; ſage ich: Stoovke, ſo wird ſie mehr hervorgehoben. Daß das Plattdeutſch in der That das Princip dieſer Diminutivbildungen iſt, geht auch daraus hervor, daß man: Hauschen, nicht Häuschen; Brodchen, nicht Brödchen; Korbchen, nicht Körbchen u. ſ. w. ſagt. — In der Perſonalanrede iſt das vornehmſte Schmeichelwort, das aber, wie Orden und alle Schmeicheleien, höchſt verſchwenderiſch angewandt wird, der Ausdruck: Trautſter, Trautſte. — Unter den Schimpfwörtern ſteht das Wort Krät (Kröte) oben an. Es wird in entſetzlichen Combinationen durch das ganze Alphabet von der Aaskrät und Beeskrät an bis zur Wetterkrät und Zankkrät durchgeſchimpft und ſelbſt zum Adjectivum gemacht; ein krätſcher Menſch iſt der Superlativ von Schlechtigkeit, der von Jemand ausgeſagt wird. — Es verſteht ſich von ſelbſt, daß ſolche Stichwörter, Lieblingsphraſen periodiſch ſind und daß mit der veränderten Bildung, mit dem verwandelten Bewußtſein, manche von ſelbſt verſchwinden, um andern Platz zu machen, deren der Geiſt für ſeine neuen Richtungen bedarf. So glaube ich beobachtet zu haben, daß ein eigener abweiſender Ausdruck: Ä wo, in verfeinerter Ausſprache: I wo, mit welchem der Königsberger eine poſitive

Frage oder Behauptung negirt, in den letzteren Jahren seltener geworden iſt. Der Gebrauch dieſes Ä wo läßt ſich nur dem des *Nanu* an die Seite ſtellen und iſt oft ſo eigenthümlich, daß nur ein geborner Königsberger ihn am rechten Ort und im rechten Ton mit angemeſſener Geſticulation vorzubringen im Stande ſein wird. Wenn z. B. von Jemand die Rede wäre, von dem ich glaubte, daß er im Beſitz eines großen Vermögens ſei und ich ſagte nun:

X. hat ja wohl bedeutendes Vermögen?

ſo würde, dies zu verneinen, der ächte Königsberger mit unnachahmlicher Schärfe und naiver Verwunderung, der aber Ironie und Spott beigemiſcht ſein muß, ſagen:

Ä wo!

Einwirkung von Dialekten. Das Deutſch, welches in Königsberg geſprochen wird, geht von dem mit der *Schriftſprache* übereinſtimmenden der gebildeten Stände durch zahlloſe Nüançen in das *Plattdeutſch* über, welches einmal als die allgemeine geſchichtliche Baſis des hieſigen Idioms anzuſehen iſt. Jene Nüançen bilden im Ganzen das, was man *Jargon* nennt. Als Regel iſt jedoch die *Abwechſelung* des Hoch- und Plattdeutſchen anzunehmen.

In Betreff des *Conflicts* des Hochdeutſchen mit dem Plattdeutſchen treten darin zwei

Schwankungen hervor: 1) kann das Hochdeutſche in's Plattdeutſche hinunter; 2) das Plattdeutſche in's Hochdeutſche hinaufſchwanken. Das erſtere iſt natürlich bei den ſogenannten gebildeten Ständen, das zweite mehr bei dem ſogenannten Volke der Fall. Diejenigen von den Gebildeten, die viel mit dem Volke verkehren müſſen, werden endlich eben ſo zu einem gewiſſen feſten Syſtem der Miſchung gelangen, als diejenigen aus dem Volk, die in einer beſtändigen Berührung mit Gebildeten leben. Das erſtere iſt z. B. mit Mäklern, das zweite mit dem Hausgeſinde der Fall, das in der Regel unter ſich plattdeutſch, mit der Herrſchaft aber ein plattdeutſch modificirtes Hochdeutſch redet, ein Dualismus, der Fremden, die aus Gegenden kommen, in denen, wie im Königreich Sachſen, ſolche Sprachgegenſätze gar nicht exiſtiren, höchſt ſeltſam erſcheint. Bei dieſem Fixiren der Miſchung iſt der Hauptpunct die Verwechslung von Mir und Mich, Sie und Ihnen, Sein und Sind. Dies kommt daher, weil im hieſigen Plattdeutſchen, der Dativ nicht Mir, ſondern Mi lautet, dem Plattdeutſchen das Mir alſo ungewohnt iſt und er an ſeiner Statt, wenn er hochdeutſch reden will, eher mich ſagt; für mich aber, das Plattdeutſch Mick lautet, ſucht er etwas Anderes zu ſagen, weil er einen Fehler zu machen fürchtet, wenn er hochdeutſch im Grunde eben ſo ſpricht, als plattdeutſch und daher macht er einen Fehler und ſagt nun *mir* ſtatt *mich*. Z. B.

Hieſiges Plattdeutſch: He hefft mi geſchlaane.
Hochdeutſch: Er hat mich geſchlagen.
Jargon: Er hat mir geſchlagen; was hier vom Geſinde u. ſ. f. durchweg geſagt wird. Oder:
Plattdeuſch: Eck wöll mi e Gaarde maake.
Hochdeutſch: Ich will mir einen Garten machen.
Jargon: Ich will mich enen Garten machen.

Sie und *Ihnen* aber werden aus demſelben Grunde, wie mir und mich, verwechſelt. Das aus dem Plattdeutſchen herkommende Bewußtſein ſpricht daher im Jargon:

Ich muß Sie man ſagen.

Im Plattdeutſchen würde dies hier richtig lauten: *Eck motte enne man ſegge*. Wo aber das *Se* des Plattdeutſchen mit dem *Sie* des Hochdeutſchen ganz richtig übereinſtimmt, wird das Richtige aus Furcht, einen Fehler zu machen, wieder vermieden und daher *Ihnen* geſagt; z. B. „Ich habe nicht die Ehre, Ihnen zu kennen.“

Sein und *ſind* werden ebenfalls verwechſelt, weil im Plattdeutſchen Sin ebenſowohl den Infinitiv, als die dritte Perſon Pluralis im Indicativ wie im Conjunctiv bezeichnet. Ueber die

Art und Weiſe, wie dieſe Verwechslung ſelbſt in der Schriftſprache des vorigen Jahrhunderts, ſelbſt bei Kant noch, ſich geltend macht, ſehe man meine Vorrede zur Geſammtausgabe von Kant's Werken Bd. I, S. XVIII nach. Wenn der Jargon z. B. ſagt: „Es werden wohl neun Schiffe angekommen ſind," ſo iſt dies ſind eigentlich der Infinitiv. Merkwürdig iſt auch noch die Art, wie Sein für Daſein, Gegenwärtig ſein gebraucht wird. Es heißt hier z. B. der Herr iſt d. h. er iſt zu Hauſe; oder: das Eſſen iſt d. h. es iſt fertig, angerichtet.

Aber nun muß man das Durcheinander von Conſtructionen und Formen im lebendigen Verkehr vernehmen, um die taumelnde Empfindung zu bekommen, welche durch dies Zuſammenſchweißen des Heterogenen in uns hervorgebracht werden kann. Oft, es iſt wahr, entſteht durch das Herüber und Hinüber des Hoch- und Plattdeutſchen eine außerordentlich komiſche Wirkung, aber im Ganzen, glaube ich, muß man Wienbarg Recht geben, wenn er die Meinung in einer eigenen Brochüre ausſprach, daß wir das Verſchwinden des plattdeutſchen Idioms eher zu begünſtigen als zu verhindern hätten, denn in der hochdeutſchen Sprache, wie ſie in der Schriftſprache ſich immer normirt, liegen doch einmal unſere wahrhaften Bildungsquellen. Das Plattdeutſch hat es zu keiner nationalen, nur zu einer provinciellen Literatur gebracht. So lange ſich daher das Bewußtſein innerhalb des plattdeutſchen Idioms feſthält, hält es auch an dem darin mitgeſetzten Sondergeiſte feſt. Wo nun das Plattdeutſch noch rein geſprochen wird, gibt es natürlich dem ganzen Menſchen noch eine nachhaltige Einheit, in der vornämlich eine eigene ſchalkiſche Laune und ein tüchtiger, wiewohl ſehr materieller Verſtand walten. Wo es aber durch die Verſchmelzung mit Hochdeutſchem ſeine Haltung verliert, wird es für den Geiſt eine Plage, wie alle Halbheit. Im Allgemeinen ſpringt hier noch die Sprache von dem Platt- zum Hochdeutſchen und umgekehrt über, aber die regelloſe Miſchung wird doch auch vielfach gehört und iſt der Uebergang zum Untergang des Plattdeutſchen, ein fatales Stadium. Wenn z. B. Jemand im Jargon ſpricht, wie folgt:

> Datt näjeſte Jahr will ich mir ſchon in Acht nehmen; et ſoll mich nich zum zweeten Mal begegnen, daß er mir ſo grob antworten darf. Watt hebb' ick ihm denn eigentlich ook gethan u. ſ. w.“

ſo muß man doch geſtehen, daß eine ſolche Mengerei, eine ſolche Gebrochenheit der Sprache, wie man ſie hier aber vom erſten, beſten auf der Straße hören kann, auch ein in ſich unharmoniſches Bewußtſein, einen Bruchgeiſt vorausſetzt. Eine Magd wollte recht hochdeutſch reden und ſagte: Gemäuſeſchettel, ſtatt Gemüſeſchüſſel; ſie kam, den Herrn zu raufen, ſtatt zu rufen u. ſ. f.

Allein hiermit kann ich die Sprachſchilderung Königsbergs noch nicht beendigen. Es ſind noch zwei Elemente zur Steigerung der Verwirrung vorhanden. Das eine derſelben iſt das Judendeutſch. Es leben in Königsberg ziemlich viel Juden von allen Bildungsſtadien, vom hauſirenden Packjuden an bis zum fein cultivirten Manne hin, den faſt nur noch der Orientaliſche Schnitt der Phyſiognomie, das ſchwarze Wollhaar, der ſtarke Bart, das brennend dunkle Auge als Juden verräth. In dieſer Abſtufung liegen eben ſo viele Abſtufungen der Sprechweiſe. Der Jude miſcht allerdings nicht zwei Dialektformen mit einander, wie der ſtädtiſche Jargon das Platt- und Hochdeutſch. Aber eines Theils zwingt ihn die Organiſation ſeiner Sprachwerkzeuge zu einer andern Ausſprache. Die Kehltöne ſchlagen bei ihm vor und die Lippenlaute, die im Plattdeutſchen eine ſo große Rolle ſpielen, treten außerordentlich zurück. Andern Theils überträgt er unbewußt die Conſtruction ſeiner Mutterſprache, die doch noch von ſehr Vielen erlernt wird, auf das Deutſche. Er hebraiſirt, wie der Deutſche im Lateiniſchen, Franzöſiſchen germaniſirt. Der Deutſche ſagt z. B.:

Heute iſt doch ein ſchöner Tag geweſen. Der Jude ſagt:

Iſt doch geweſen heute ein ſchöner Tag.

Der gemeine Jude hat dazu noch ſeine Eigenheiten im Ausſprechen der einzelnen Wörter und im Betonen der Sylben. Er wird z. B. den obigen Satz ſo ſprechen:

Is doch gewäſe hait' a ſcheiner Tach.

Der gebildete Jude verabſcheut dieſe Sprechweiſe, die durch die Carricaturen der Bühne ein Gegenſtand allgemeinen Scherzes geworden iſt. Er vermeidet ſorgfältig jene hebräiſchen Ausdrücke, wie Kalle, koſcher, ſchmuſen u. a., welche der gemeine Jude unbedenklich einmiſcht. Er verbannt von ſeinen Lippen den fatalen Accent, der noch im Lujedoor oft ſo übel zum Vorſchein kommt. Er ſucht den zankartig klingenden und doch gleichförmig murmelnden Ton zu unterdrükken, worin die Juden gewöhnlich ſprechen, eine traurige Gewohnheit aus den Zeiten, in welchen der Jude durch den Druck der bürgerlichen Geſellſchaft zur Stille und Heimlichkeit gezwungen war und die ſich mit dem höheren Selbſtgefühl, zu dem er gegenwärtig gelangt, ganz von ſelbſt verlieren wird. Allein ſo richtig das Deutſch iſt, welches bei uns die gebildeten Juden ſprechen, ſo ſchwebt doch immer etwas vom Gelernthaben darüber, und man iſt oft frappirt, wie da, wo der Affect die kritiſche Ueberwachung momentan aufhebt, plötzlich auch bei dem vorurtheilloſen, aufgeklärten, ſocialiſirten Juden in der Conſtruction der Hebraismus durchbricht. Man zittert oft in ſolchen Augenblicken, daß ein gebildeter Mann wohl gar lächerlich werden könne, indem er es heilig hat.

Bei der Breite, welche das Jüdiſche Element unter uns einnimmt, bilde man ſich nun nicht ein, daß daſſelbe auch auf uns zurückwirke, daß nicht unſere Sprachweiſe durch die ſeinige, wie unmerklich es ſcheine, mitgeſtaltet werde. Abgeſehen von der Ausſprache und Fügung der Wörter iſt die Neigung zum Wortſpiel und die Gewagtheit der Metapher gewiß ein Zug, der den Juden charakteriſtiſch iſt und der in unſerer Literatur jetzt einen großen Erfolg gehabt hat. In dem Wortſpiel äußert ſich der dem Juden eingeborne Trieb zum Parallelismus; in der Ueberſchwänglichkeit der Metapher die Orientaliſche Rhetorik, die im Morgenland einen ſo großen Theil ſeiner Poeſie ausmacht.

Doch es iſt Zeit auf das andere nationale Element zu kommen, welches hier in die Sprache eingreift. Dies iſt das Polniſche. Der Pole, welcher Deutſch lernt, ſchnarrt etwas und ſpricht die Wörter in einem Rhythmus, der wie ein Pendel ſich hin und wieder herwiegt. Das Talent zum Erlernen fremder Sprachen iſt bei dem Polen ſo groß wie bei dem Juden. In Königsberg aber gehören die Polen gegenwärtig faſt alle den unteren Volksclaſſen an. Sie dienen in den Speichern als Factore, ſie ſtehen beim Militair, ſie ſind Kutſcher, kleine Handwerker, Bedienten. Das am meiſten Charakteriſtiſche ihrer Conſtruction iſt 1) daß ſie den *Artikel weglaſſen* und z. B. ſagen, werde ich doch Frau ſagen, daß Hund iſt weggelaufen, und 2) daß ſie das *reciproke Pronomen* gar nicht gebrauchen, ſondern ſchlechtweg für: welcher, welche, welches, oder der, die, das, in demſelben Sinne: *wo* ſagen z. B.

„Der Mann, wo da gegangen kommt, hat den Kahn gekauft, wo geſtern fertig geworden iſt.“

Dazu kommt noch eine gänzliche *Unberückſichtigung des Geſchlechts der Wörter.* Es wird geſagt: der Katz', das Gabel, das Tiſch, das Brücke u. ſ. f., eine Sorgloſigkeit, die auch ſehr ſtark auf den hieſigen gemeinen Mann, der viel mit dem gewöhnlichen Polen verkehrt, übergegangen iſt. Namentlich iſt der Gebrauch des „Wo“ ſtatt der beſtimmten Pronominalform allgemein.

Geſellt ſich hiezu noch ein Mißgebrauch der Präpoſitionen, ſo ergeben ſich auch hier die tollſten Monſtra und man muß die Macht des Königsberger Geiſtes anerkennen, der ſich in dieſem Chaos doch ſeiner ſelbſt gewiß bewegt. Als Normalſatz für das Unweſen ſchließe ich mit einem glänzenden Beiſpiel, welches ich der Mittheilung eines in dieſer Sprachregion ſehr erfahrenen Freundes, des Herrn Pfarrer Dr. Gregor verdanke:

„Das Mann, wo da geht, dem die Hoſen anhat u. ſ. f.

Noch eine allgemeine Eigenheit des Preußiſchen Idioms iſt die Neigung, viele Verba mit der Partikel be zu bilden, wodurch eine Menge anderwärts nicht üblicher Compoſita entſtehen, wie: ſich z. B. mit einem Kinde, Bekannten befreuen, belaufen (für Jemand überlaufen), ſich bekaufen, etwas bemängeln, bemuttern, u. ſ. f.

Das Litthauiſche.

Außer dem Jüdiſchen und Polniſchen Elemente iſt in früheren Zeiten auch das Litthauiſche nicht unbedeutend geweſen, jetzt aber in Königsberg faſt unmerklich geworden. In Litthauen ſelbſt greift die Germaniſirung immer mehr und immer ſchneller Platz, ſo daß auch da die eigenthümliche Lettiſche Sprache und ihre Lieder, die Dainos, von denen der verſtorbene Conſiſtorialrath Rheſa zu Königsberg eine Anzahl geſammelt und überſetzt hat, immer mehr im Abſterben begriffen ſind. Jedoch beſteht noch an der Univerſität ein Litthauiſches Seminar, welches nicht nur von Litthauern, ſondern auch von Maſuren benutzt wird. Auf der Karte kann man ſich die Lage Litthauens durch ſeine Hauptſtadt Gumbinnen, die von Maſuren durch die Stadt Lyk veranſchaulichen. Die Maſuren ſind kein Preußiſcher oder Litthauiſcher, ſondern ein Slaviſcher Stamm, der aber wie der Litthauiſche, eine kräftige Individualität beſitzt. Der Litthauer iſt noch an der Tracht kenntlich. Er geht in einem ziemlich langen gefutterten dunkelblauen oder weißen Oberrock mit einem um den Leib geſchlungenen hellblauen oder hellgrünen Gürtel, der Paß genannt wird. Das braune Haar trägt er ſehr reich und lang, außerdem einen kleinen Schnauzbart. Im Sommer hat er einen Hut, im Winter eine eigene Sturmhaubenartige mit Klappen zum Niederſchlagen verſehene Mütze, die höchſt praktiſch iſt und hier allgemein die Litthauiſche Kappe heißt. Seine Sachen trägt der Litthauer theils in einem geflochtenen Kober, der Liſchke genannt wird und in einem Strick um den Leib hängt, theils in einer Baſtſchachtel in der Hand, die Paudel heißt. Dieſe Schachteln werden zu Königsberg in Erdwohnungen am Pregel zwiſchen dem Magazin des vereinigten Tiſchlergewerks und dem blauen Thurm zu Tauſenden verfertigt. So wie ich den Litthauer eben beſchrieben habe, kann man ihn in der Stadt an den Schilden der Licht= und Seiffabrikanten abgemalt ſehen, wahrſcheinlich, weil dieſe aus Litthauen einen großen Theil ihres Rohſtoffes beziehen oder auch weil ihre Kunden Litthauer ſind. Ueber die Einwirkung des Lettiſchen auf das Deutſche habe ich keine Beobachtung machen können. Ich erinnere mich nur eines komiſchen Vorfalls. In der Polniſchen Kirche predigte ein Student Polniſch. Er war aber ein geborener Litthauer. Die Einleitung trug er ganz ruhig in Polniſcher Sprache vor. Als er aber lebhafter wurde, ſprang ſein Litthauiſch hervor und er führte darin die ganze Predigt bis zu Ende. Die Polen meinten darauf zu ihrem Pfarrer, der Herr habe wohl Franzöſiſch geſprochen.

Die Ausrufer.

In Königsberg beſteht noch für den Kleinhandel mit den täglichen Bedürfniſſen des Lebens das Syſtem des öffentlichen Ausrufs, das in manchen Städten polizeilich verboten, in andern durch eigenthümliche Verhältniſſe an ſich überflüſſig iſt. Es wird dadurch in den Straßen eine beſtändige Munterkeit erhalten. Nicht nur dadurch, daß Figuren, die doch immer etwas maleriſches haben, ſich zu allen Tageszeiten darin herum bewegen, ſondern auch durch den *geſanghaften Rhythmus*, wozu ſich jeder Ausruf modulirt. Wollte man ſich ausführlich über dieſe Materie auslaſſen, ſo müßte man in der That, wie die Franzoſen in dem ſchönen bei Curmer in Paris erſcheinenden Werk: Moeurs contemporaines wirklich thun, Abbildungen der Geſtalten und Noten zu ihrer Tonweiſe hinzufügen. Man müßte ferner den

Cyklus des Ausrufes nach den drei Abtheilungen unterſcheiden:

1) den ſich immer, das ganze Jahr hindurch gleich bleibenden;
2) den im Lauf der Jahreszeit ſich ändernden und für beide
3) den Wechſel oder die Folge des Ausrufs in der Tageszeit.

Ich will hier nur einige Andeutungen geben, die zugleich eine kleine Verſinnlichung der eigenthümlichen landesüblichen Genüſſe enthalten werden. Der an gar keine Jahres- und Tageszeit gebundene Ausruf iſt der von Butter, Eiern und Zwergen, plattdeutſch Dwarg, (Quark), einer ſehr kleinen und billigen Gattung von Käſe, der auch Botterdwarg genannt wird. Eben ſo hört man den Ruf des Fuhrmanns, der in einem Einſpänner Sand umherführt und mit heiſerer Stimme ſein: Kökke, witt Sand, ſchreit, zu ganz unbeſtimmten Tageszeiten das ganze Jahr.

Zu den Ausrufern, welche mit der Tageszeit wechſelnd, das ganze Jahr hindurch ſtationair ſind, gehört zunächſt am Morgen der Ruf des Milchkarrenführers, der einen kleinen zweirädrigen Wagen (wie den unſerer jetzigen Reitpoſten) mit einem Pferde beſpannt und mit Blechgefäßen beſetzt fährt. Vor den Häuſern ſeiner Kunden ruft er nicht Milch, ſondern das ſchallendere Schmand, obwohl der Rahm, den er verkauft, oft kaum des Namens Milch würdig iſt. — Faſt gleichzeitig, mitunter noch früher, in der Regel aber nur am Sonnabend und Sonntag Morgen, gehen Kinder umher und rufen mit ſcharfem ſchrillem Tone: Danne, greene Danne, Danne! Es herrſcht nämlich in Königsberg und der ganzen Umgegend die Sitte, zum Sonntag oder auch bei feſtlichen Gelegenheiten die Aufgänge zu den Häuſern, die Treppen, die Winkel der Wände des Flurs, ſelbſt die Stuben, mit Grün und Blumen auszulegen, was man ausfliehen nennt. Die Einheimiſchen wiſſen dies oft ſehr zierlich zu machen. Im Winter, wenn alles voll Schnee liegt, iſt der Eindruck eines ſolchen Grüns, das aus den Wänden hervorzuſprießen ſcheint, oft unbeſchreiblich wohlthuend, aber zugleich rührend. Der Menſch ſucht ſich ſelbſt die liebliche Heiterkeit der Natur zu ſchaffen, deren er den größten Theil des Jahres hindurch entbehren muß. Da nun das Nadelholz mit ſeinem Grün hier dem Menſchen am treueſten bleibt, ſo iſt es natürlich, daß er die Tanne beſonders zu dieſem Schmuck heranzieht. — Bald darauf hält das Weib des Topfſlickers ihren Umgang und ruft mit langen, ſchönen, ſonoren Tönen: Töppke binde, Töppe. — Hierauf kommt der wandernde

Scheerenſchleifer, der aber mehr bei den einzelnen Häuſern eine Anfrage macht, ob man nichts zu ſchleifen habe, Scheeren, Meſſern u. ſ. w. An dieſen ſchließt ſich der Italiener mit ſeinen Gypswaaren an, gibt ſich aber mit ſeinem: Figure kauf! hier lange nicht die Mühe, als ich wohl in andern Städten beobachtet habe. Auch ſcheint der Artikel nicht ſtark zu gehen. Es ſind nur die ordinärſten Producte ſeiner Induſtrie, Büſten von Fürſten und für die Kinder buntgefärbte nickende Katzen- und Hundepagoden und Papagaien. Abgüſſe von Kunſtwerken, die anderwärts nicht ſelten auf dem Tragbrett unſern Blick erfreuen, habe ich wenigſtens nicht bemerkt. Will man ſolche haben, ſo muß man ſich an die Kunſthandlung Voigt wenden. — Zwiſchen 10 und 11, wenn die Küchen lebendiger werden, ſchleicht an einem Stabe vor den kleinen Häuſern in den älteren Stadttheilen ein altes Mütterchen mit einem Körbchen umher und ruft mit erbärmlich zitternder Stimme: Schwefellicht, Schwefellicht, um mit Schwefelfaden in dem angefünkten Zunder Licht zu machen. Sie wird wohl die letzte ihres Gewerbes ſein, denn auch in den kleinſten Haushaltungen kommt das chemiſche Feuerzeug in Gang und verdrängt mit ſeiner treffenden Blitzgeſchwindigkeit die alten Zunderkaſten, Stahl und Feuerſtein. —

Gegen Abend, wenn die Spaziergänger ſich zu regen beginnen, ertönt die Stentorſtimme des armen Krüppels, der den Tag über an der Brücke geſtanden und Haſelſtöcke zurecht geſchnitzt und mit Militärlack geſchwärzt oder auch nur durch Abſchälung der Rinde und Zuſtutzung eines kleinen Handgriffs für den Hausbedarf praktiſch gemacht hat. Dies: Kép ſe Kloppſteek! wird in in gedehnt-ſchmetterndem Ton vorgetragen und hallt eben ſo lang aus, als der Ruf des Topfflickerweibes. — Den Beſchluß macht der Nachtwächter, wenn er um 10 Uhr ſeine Pfeiſe zum erſten Mal ertönen läßt und dazu ſehr langſam ruft: die Glock' hat zehn geſchlagen, zehn iſt die Glock.

Für die in den Jahreszeiten wechſelnden Rufe muß man den Verkauf von Pflanzen und den von Fiſchen unterſcheiden. Von beiden dauert er das ganze Jahr, variirt aber nach der Ernte- und Fangzeit. Den Pflanzencyklus eröffnet im Frühjahr eigentlich der Süden. So wie nämlich Haff und Pregel vom Eiſe frei ſind, bringen die erſten Schiffe große Ladungen von Citronen und Apfelſinen. Mädchen und Weiber, den Kopf mit einem ſchwarzen Tuch umwunden, in langen Camiſolen, Rock und Schürzen, ziehen dann ſchaarenweis mit ſchmalen wie eine Acht gebogenen Handkörben durch die Stadt und rufen: Na, Zittrone wollfeil, Zittrone! Appelzine goode Kop, Appelzine! — Demnächſt ſolgen die Radieschen, die als: Reddis, Reddis, freſche Reddis! verkündet werden. Gleichzeitig ziehen kleine Jungen mit Kaimus umher, der bei uns vor den Thoren wild wächſt und der auch, in Stücke zerſchnitten, zu dem vorhin beſchriebenen Ausflichen gebraucht wird. Dieſe Jungen haben einen eigenen Geſang in folgenden Worten: J—o, J, Kalmus, drei Bund für einen Pfennig! — So macht denn das Sommerſemeſter mit Erdbeeren, Heidelbeeren, Kirſchen, Birnen, Pflaumen und Aepfeln ſeine Runde. Nüſſe kommen hier nicht mehr gut fort und werden deshalb anderwärts her gebracht. Ihr Verkauf iſt vorzüglich in den Händen ganz gemeiner Packjuden und ihrer Weiber, die zweimal im Jahr, zur Zeit des Jahrmarkts im Juni und zur Zeit des Weihnachtsmarktes an den Brückengeländern feil haben. Gehen ſie in den Straßen, ſo rufen ſie nicht aus, ſondern klappern mit dem Sack, indem ſie ihn auf dem Rücken ſchütteln. — Ein wunderſchöner Ruf iſt zur Herbſtzeit der Daktylus: Droßele, Droßele! — Aber der eigentliche Kern dieſer Vocalmuſik iſt die Litanei, die von den Gemüſehändlerinnen debitirt wird. Sie rufen eine Menge Sachen aus, die ſie haben und nicht haben. Auch hier treten natürlich Variationen nach den Jahreszeiten ein. Blumenkohl, Spargel, Salat, Erbſen, Bohnen u. ſ. f. haben ihr periodiſches Uebergewicht. Nur der Schluß des Geſanges iſt immer der Nämliche, exiſtirt aber in zwei Lesarten. Eine Partei nämlich ſchließt: Peterkoli, eine andere: Peterzilie. Beides ſoll Peterſilie heißen. Es iſt gar nicht nothwendig, daß ein Kuppelweib dies Kraut wirklich zu verkaufen habe, ſondern es iſt nur eine äſthetiſche aber heilig gehaltene Verzierung, die nothwendige Cadenz, worin der Aufruhr der Stimme ſich beruhigt. Die Melodie des ganzen Galimathias hat für mich am meiſten Aehnlichkeit mit dem Gezwitſcher der Schwalbe, nur daß man ſich ſtatt der feinen geſchwätzigen Töne des Vogels ein rauhes Gebrüll vorſtellen muß.

Nicht weniger lebhaft äußert ſich die wandernde Fiſchfrau. Dörſche, Dörſche, friſche Dörſche! iſt ein Schrei, der faſt das ganze Jahr hindurch in unſern Ohren gellt. Dorſch iſt ein kleiner Seefiſch, der von den Samländiſchen Strandbewohnern zu tauſenden gefangen, auf Bänken am Ufer ſogleich ausgeweidet und auf Wagen zur Stadt gebracht wird. Nächſtdem werden ſehr viel Flundern friſch und geräuchert verkauft. Die übrigen Fiſche halten mehr periodiſche Zeiten, namentlich Lachs und Aal. Der Lachs wird als: Fett Streem-Laß, Fruuns! (Fette Streifen Lachs, Frauen!) ausgerufen. Die Fiſchfrauen haben als eigenthümlichen Zuſatz die beiden Wörter friſch und wohlfeil z. B. Na Karpe, Karpe, friſche goode Karpe, wollfeel! Eine eigene Periode haben auch die Krebſe, die als: Fleetkräft, ſich hören laſſen. Den Jahres- und Tagesbeſchluß unter den Fiſchen machen die Neunaugen, die vom December bis Ende Februar Abends von ſieben Uhr bis zehn Uhr ausgeboten zu werden pflegen.

Außer dieſen Naturproducten werden auch einige Producte der Induſtrie zu beſonderen Zeiten, bei eigenthümlichen Veranlaſſungen feil gehalten und ausgerufen. Gegen die öſterliche Zeit werden auf den Brücken Oſterlämmlein verkauft, ziemlich rohe Holzſchnitzereien, mit einem Flaum umwickelt und einem rothſeidenen Bändchen geſchmückt. Zwiſchen Weihnacht und Oſtern werden Glücksſpiele verkauft. Aus gebrannten Thon mit grellen Farben bemalt, wird eine männliche und weibliche Figur, ein Wickelkind, ein Todtenkopf, eine Leiter, ein Schlüſſel, ein Ring, ein Brod und eine Münze, oder für dieſe auch ein rundliches mit einem Kreuz bezeichnetes und ſchlechthin Glück geheißenes Stück formirt. Die Leiter iſt der Weg zum Himmel und bedeutet einen ſeligen Tod; der Schlüſſel iſt der Schlüſſel zum Herzen oder zum Himmel; die übrigen Gegenſtände ſind durch ſich ſelbſt klar. Dieſe Sachen werden bedeckt und nun muß man am Sylveſter eine derſelben wählen, die dann ihre Auslegung empfängt, was man Glückgreifen nennt. — Auf dem Jahrmarkt gehen kleine Mädchen umher mit einer irdenen Flaſche in der einen und einem Topf in der andern Hand und ſchenken ein dünnes Bier, Tafelbier genannt, mit dem Singſang: Na, Lüd', Drinke, wem derſcht, Drinke, Drinke. — Während der Winterzeit ſitzen bei den lebhafteren Paſſagen Weiber an den Straßenecken oder ambuliren auch mit Mulden, worin ſie warme Leberwurſt verkaufen. Beſonders gangbar iſt dieſer Artikel auf der Stelle, wo die Krümmung des Steindamms anfängt und nach dem Altſtädtiſchen Kirchenplatz hinuntergeht. Selten wird man hier vorbeikommen, ohne den barſchen Anruf zu hören: Na, rechte heete, fette Worſcht, rechte heete! (rechte heiße.)

Von den ganz außerordentlichen Ausrufen kann ich aus der neueſten Zeit ein Beiſpiel anführen. Sobald von der Ermordung des Biſchofs Hatten durch Kühnappel in den Zeitungen ein ausreichender Bericht erſchienen war, ward ein halber Bogen mit einem ſchlechten Holzſchnitt, der den Biſchof vorſtellen ſollte, und mit einer ſentimental abgefaßten Erzählung ſeines Mordes und einigen lamentablen Verſen zu einem Silbergroſchen ausgeboten. Zehn, zwölf Mädchen und Weiber mochten etwa damit umherlaufen und riefen: Na, nüe Leeder, nüe Leeder, vom Kühnappel, nüe Leeder! (neue Lieder.) Das Volk nimmt an einem Mörder ein gewaltiges Intereſſe. Da ſeine Hinrichtung mit Gewißheit erwartet wird, (ich ſchreibe dies am 16. Juni), ſo iſt der Speculation in den Sinn gekommen, die Zwiſchenzeit auch noch auszubeuten und die Theilnahme wach zu halten. Vor vierzehn Tagen ging ich nach meiner Gewohnheit Abends umher, als ich in der einſamen Ziegelſtraße ein Mädchen rufen höre: Na, nüe Leeder, nüe Leeder, vom Kühnappel, nüe Leeder! Ich frage, was darin ſtehe?

Das Mädchen. Na, Alles.

Ich. Ach, es iſt wohl das alte Blatt, die Ermordungsgeſchichte?

Das Mädchen. Det olle? Ne, wie he is gericht wor'n, det ganz nüe.

Ich. Was, ſeine Hinrichtung? Er lebt ja aber noch.

Das Mädchen. Hei läwt noch? Ewer et ſteit doch hier Alles.

Ich. Erſt vorgeſtern bin ich noch in Braunsberg geweſen, wo er im Gefängniß ſitzt. Zeig nur ein Blatt her.

Nun bekam ich ein mit dem Polizeiſtempel verſehenes Blatt, worauf nichts ſtand, als zwei Lieder, die Jeder zum Tod Verurtheilte ſingen kann. Das Mädchen aber ſah mich verdrießlich an, daß ich mich um ihre Literatur bekümmerte, ſchwieg eine ganze Zeit, ſchlenderte langſam, und erhob ihren Ruf erſt wieder, als ich ſchon um die Ecke gebogen war. —

Auch hier ſage man nicht, daß ſolche Aeußerungen des Lebens zu unbedeutend, zu gleichgültig wären. Mir ſcheint es nicht ſo. Im Gegentheil glaube ich, daß alle dieſe Töne und Rhythmen, daß die wenn auch noch ſo verkleinerte Vorſtellung ihres Inhalts, in unſerer Seele Wirkungen hervorbringen, die wir gar nicht deutlich analyſiren können, ſo lange wir mitten darin ſind, die uns aber ſogleich entgegentreten, wenn wir uns von ihnen entfernen. Dieſe Töne fragen nicht erſt bei uns an, ob wir ſie vernehmen wollen? Wie der Glockenſchlag, wie der Donner des Himmels, treffen ſie unbevorwortet unſer Ohr, ſchlüpfen in unſer Gemüth und modificiren unſere Stimmung. Sie werden aber auch von uns allen gehört und machen alſo ein gemeinſchaftliches Element aus, welches dem Höchſten wie dem Niedrigſten geläufig iſt. Wenn Königsberger in der Fremde leben müſſen, wie warm werden ſie, wenn ſie auf dies Capitel zu reden kommen, wie bemühen ſie ſich, recht getreu das: Peterzilie, der Gemüſefrauen zu copiren! Ich ſehe daher in ſolcher Lebendigkeit des Straßengetreibes einen Factor unſerer Gemeinſamkeit und ein wohlthätiges Aufſtörungsmittel, das uns oft unangenehm in die Quere kommen kann, uns aber auch oft aus uns herausreißt, uns an die Natur, an das Gebaben anderer Menſchen erinnert, uns oft Unterhaltung gewährt und uns mit einer volksthümlichen Melodie umſpielt.

Die Dſchimken.

Sobald die Sonne das Eis vom Pregel ſchmilzt, ſetzen ſich fern auf Ruſſiſchen Strömen, die in die Memel fließen und auf der Memel an der Ruſſiſchen Grenze ungeheuer lange flachgebaute Fahrzeuge in Bewegung. Ganz von Holz ohne ein Stückchen Metall, ohne einen eiſernen Nagel, nehmen ſie in ihren breiten Kiel große Laſten Getreide, Hanf, Flachs, Matten auf. Dieſe Laſten werden hoch aufgethürmt und dann von Außen her überbrettert, ſo daß das Ausſehen eines ſolchen Schiffs, das Witinne oder Struſe genannt wird, oft dem eines rieſigen ein- oder zweibukligen Kameeles gleicht. So viel es angeht, werden noch roh geglättete Baumſtämme und Stangen überall aufgelegt. Dieſe Kähne und ihr Gut gehören ſammt den Menſchen auf ihnen Ruſſiſchen Edelleuten, welche das Ganze einem Juden verkaufen oder zur Entrepriſe geben, der auf der einen Seite des Schiffs ein Stübchen mit einem Fenſterchen von grünem Glaſe für ſich abgeſchlagen erhält, während die Schiffsleute in dem Mittelraum, der ſich hier nach beiden Seiten öffnet und eine rohe Vorrichtung zum Ausſchöpfen des im Fahrzeug ſich ſammelnden Waſſers enthält, auf das Elendeſte zubringen. Die Menſchen, welche dieſe Kähne die Memel, Deime, den Friedrichsgraben und Pregel hinabführen, heißen Dſchimken. Dies ſoll, wie man mich wenigſtens verſichert, eigentlich Erdbewohner (Dzimek) bedeuten, weil ſie in ihrer Heimath in Erdhütten wohnen, deren Dächer mit großen Steinen beſchwert werden. Nach Anderen ſoll Dzimek nur Inwohner überhaupt, incola, heißen. Die Männer beſchäftigen ſich einen Theil des Jahres mit der Conſtruction jener unbehülflichen, formloſen Coloſſe und mit Bereitung der Matten aus Lindenbaſt, zu welchem Behuf ganze Wälder verwüſtet werden; die übrige Zeit bringen ſie auf der Flußreiſe und auf der Zurückwanderung hin. Die Weiber beſorgen das Wenige von Feldbau und Viehzucht oder ſind ſonſt durch ihren Herrn beſchäftigt. Der Edelmann gibt zum Unterhalt eines ſolchen Hörigen für die ganze Zeit, die über vier Monat umfaßt, achtzehn Preußiſche Thaler. Iſt der Jude Eigner des Guts, ſo hat er für die Leute zu ſorgen und zahlt dem Edelmann noch für jeden Mann neun bis zehn Silberrubel Miethe. Auf dem Schiff iſt der Jude der eigentliche Herr; nächſt ihm hat einer der älteren Dſchimken eine gewiſſe verantwortliche Aufſicht über die anderen. Außer auf Witinnen fahren ſie auch, um Holz zu Maſten, auch Brennholz herabzubringen, auf langen Flößen, die je nach ihrer Structur Karbatken, Plitten, Boidaks heißen, und auf denen alsdann budenartige Behälter für Hanf und Matten angebracht ſind.

Dieſe Fahrzeuge kommen, mit unendlichen Schwierigkeiten kämpfend, nach Königsberg vom Mai bis zum Juli. Sie legen vorzüglich auf dem linken Pregelufer an, weil hier, zwiſchen der grünen Brücke und dem Schiffbauerplatz, die meiſten Speicher ſind, welche Hanf, Matten, Getreide von ihnen aufzunehmen pflegen. Zuweilen ſind über ſechszig, ſiebzig ſolcher Schiffe hier. Ein Buckel krümmt ſich dann neben dem andern in die Höhe. Der Waſſerſtrom iſt beinah unſichtbar. Von Kahn ſchreitet man zum Kahn und zu Kant's Zeiten ſoll man auf ſolche Weiſe über den ganzen Pregel haben gehen können. Wenn die Kähne die Seite, worin der Jude ſein Käſterchen hat, aneinanderreihen, ſo gewinnt das Ganze oft das Ausſehen eines ſchwimmenden Dorfs. Höchſt maleriſch wird der Anblick, wenn zwiſchen dieſen rohen Fahrzeugen ein ſauberer Holländer mit ſeinen hellbraunen ſpiegelglatten Wänden, mit ſeinen blanken Kajütenfenſtern, vor denen ein kleines buntes Gitter, hinter denen eine geſtreifte Gardine ſchimmert, oder ein Engliſcher, Norwegiſcher, Amerikaniſcher Zweimaſter ſich ſtolz emporreckt.

Die Dſchimken ſelbſt ſind, wie ich anderwärts geſagt habe, zwar ſchon Chriſten, aber doch noch Wilde. Sie haben hier gar nichts zu thun, als das Schiffsgut, wenn es verkauft iſt, auszuladen und wieder mit Salz, Heringen, Rum, Wein, Zucker zu befrachten, wenn ſie zurückfahren. Ein Fahrzeug geht etwa ſechs bis ſieben Jahr, dann wird es gewöhnlich verkauft und die Dſchimken haben dann den Kahn auseinanderzuſchlagen, indem die Stangen, Bretter und die Gefäße ſelbſt an Holzhändler verkauft werden, ſo daß ſie den Rückweg in ihre Heimath längs des Ufers der Flüſſe, das ihnen mehre hundert Meilen als geographiſcher Wegweiſer dient, zu Fuß wieder antreten. Es ſind Menſchen von mittlerer Größe, gutmüthiger, oft einnehmender Phyſiognomie mit ſchwarzem Haar. Obſchon oft mehre hunderte von ihnen hier zuſammen ſind, hört man doch nichts von Verbrechen, die ſie verſchuldeten. Ihre Kleidung beſteht in einem grobleinenen Hemde, Leinwandbeinkleidern, einem Filzrock oder Schaafpelz, Baſtſchuhen und einem ganz zierlich geflochtenen Strohhut. In dieſer Tracht liegt noch ganz der Naturſohn. Es iſt nur das Bedürfniß befriedigt. Einer geht wie der andere. Wie die Bretter, der Hanf, die Matten ausſehen, ſo ſehen ſie ſelbſt aus, gleich dem Inſect, das noch die Farbe der Pflanze hat, auf der es ſein Leben führt. Der Culturmenſch hat das Bedürfniß, die Eigenthümlichkeit ſeines Selbſtbewußtſeins auch äußerlich in der Symbolik der Kleidung darzuſtellen und dieſe nach ſeinem Innern zu individualiſiren. Nur im Militair tritt bei Culturvölkern die Monotonie der Uniform wieder hervor, weil hier das Individuum nur als Moment einer Maſſe ſich bewegen ſoll, aber durch den Unterſchied der Truppengattungen und durch die Stufenordnung des Ranges wird doch ſelbſt in dieſe Eintönigkeit eine große Mannigfaltigkeit gebracht. Intereſſant iſt es, zu beobachten, wie mächtig die Berührung mit der Cultur auf die Dſchimken wirkt. Die älteren unter ihnen, welche die langdauernde Fahrt ſchon mehrfach gemacht haben, verlaſſen immer mehr die nationale Kleidungsform. Sie vertauſchen die leichten Baſtſchuhe mit Stiefeln, den Strohhut mit einer Mütze; ſie ſchneckern auf dem Trödel und zur Jahrmarktzeit auf dem Lumpenmarkt der Hauſirjuden umher und kaufen ſich eine bunte Weſte, ein farbigtes Wamms, ein Halstuch. Solche Culturfragmente paſſen nun gar wenig zu ihrer übrigen Tracht. Man wird an die Neger und Südſeeindianer erinnert, die auf ihre nackten Schultern Officiersepaulette banden, die eine Weſte, aber keine Hoſen anhatten u. ſ. w. Mit den Knaben ſtehen ſie in beſtändigem von Neckereien begleitetem Tauſchhandel. Sie geben ihnen nämlich Stöcke, die ſie oft recht hübſch zurechtmachen, gegen Knöpfe, beſonders Metallknöpfe, die für ſie einen großen Reiz haben. Das Wilde dieſer zahmen, geſunden jedoch im Verhältniß zu unſern Sackträgern kraftloſen Menſchen zeigt ſich beſonders in ihrem Eſſen. Sie kauern ſich im Kreiſe zuſammen. Auf einer Stange hängend wird ein Keſſel gebracht, in welchem graue Erbſen mit eingeſchnittenen Brodſcheiben und galſtrigem Speck höchſt unappetitlich gekocht ſind. Dies Gericht wird in eine hölzerne Mulde gegoſſen und jeder langt nun mit einem langen hölzernen Löffel ſehr langſam hinein. Matroſen der Engliſchen und Amerikaniſchen Schiffe mit wohlgenährten Wangen, muſculöſer Statur, krauſen ſorgfältig gehaltenen Backenbärten, mit feinen Vorhemden, ſchön lakirten Mützen oder Hüten, aus allen Poren der Exiſtenz ein Weltbewußtſein athmend, ſtehen oft auf ihren Schiffen oder auf dem Bohlenwerk und ſchauen verwundrungsvoll eine Scene an, die ſie bis dahin nur in Abbildungen von wilden Völkern oder aus Hörenſagen kannten. Solcher Barbarei zu begegnen, mußten ſie nach Königsberg kommen.

Das Völkchen iſt immer munter, immer ſchwatzhaft. Selten fehlt auf einer Witinne einer, der des Geigenſpiels kundig iſt. Zuweilen ſingen ſie Lieder in jenem wehmüthigen Tone, der allen Nationen in ihrer Muſik eigen iſt, die kein weltbeherrſchendes Prinzip in ſich tragen, ſondern einem andern ſich unterwerfen müſſen. Was auch die Slaviſchen Nationen anfangen, wie ſehr ſie ſich zu einer claſſiſchen Nationalliteratur forçiren, wie ſorglich ſie die Reſte früherer Zeit ſammeln und dem etymologiſchen wie grammatiſchen Verbande unter ſich nachgehen mögen — ſie ſind einmal dem Germaniſchen Culturprincip verfallen. Aus ihrer Poeſie und Muſik tönt eine unbewußte Trauer. Der fünffüßige Trochäus hat eine düſtere, brütende Melancholie in ſich. Der vierfüßige hat eine ritterliche Kraft, die den Nacken kühn emporwirft:

Por Grenáda, por Grenáda u. ſ. w.

der fünffüßige aber ſchmachtet klagend dahin. Bei den Nichtſlaven, den Letten, Finnen und den ihnen verwandt ſein ſollenden Ungarn herrſcht, glaube ich, der vierfüßige Trochäus vor.

Ausgezeichnet iſt der Tanz der Dſchimken. Ich wohnte, als ich nach Königsberg kam, auf der Klapperwieſe, alſo den Witinnen nahe genug und ließ eines Abends einen Haufen, dem ich durch einen guten Trunk die heitere Stimmung erhöhete, auf den Hausflur kommen und tanzen. Der Oberkörper bewegt ſich wenig, aber die Füße ſind in kleinen, zierlichen Wendungen unerſchöpflich. Der Tanz iſt zum Theil Solotanz, zum Theil ein mimiſches Gegeneinander- und Umeinanderherumtanzen von zweien, wobei das ſchnelle ſich Umwerfen mir beſonders bewunderungswürdig ſchien. Die im Ganzen ſchwächliche Geſtalt des Dſchimken entwickelte in dem Tanz alle Schönheit, deren ſie fähig iſt. Die Begleitung beſtand in einer Violine, die eine hopſerartige Melodie ſpielte und in einem Klatſchen des Tactes, das theils die Tänzer ſelbſt, theils die Zuſchauenden mit den Händen hervorbrachten.

Die Dſchimken ſchlendern im größten Müßiggang durch die Stadt umher. Die Kinderſpielwaaren auf dem Jahrmarkt, eine Trompete, Schnarre, Pfeife, ein Reiter, eine Puppe u. ſ. f. feſſeln ſie mehr, als die großen Gebäude, die ſie oft keines Blicks würdigen, eine Erfahrung, die man mit allen rohen Völkern macht. Das, was uns imponirt, imponirt ihnen nicht, weil ſie noch nicht den Maaßſtab dafür beſitzen. Nous ne voyons, que ce que nous sommes prepares de voir.

Die Leidenſchaft der Dſchimken iſt der Branntwein. Das Wenige, was ſie von ihrem ſpärlichen Unterhalt erübrigen, vertrinken ſie. Wenn man in's grüne Thor tritt, ſo iſt rechts im Untergeſchoß des erſten Eckhauſes zum Danziger Wappen das eine ihrer wüſten Paradieſe, wo ſie Stundenlang kartenſpielend an den Tiſchen ſitzen und dem verführeriſchen Genuß unter tumultuariſchem Schwatzen ſich hingeben. Das vornehmſte andere ihrer Paradieſe iſt bei der Eiſenkramhandlung am Trödel. Manche denken darauf, ſich dies und jenes, was ſie in der Wirthſchaft daheim brauchen könnten, anzukaufen, eine Hechel, ein Beil, eine Handſichel, ein Meſſer, — eine Violine.

Haben ſie hier ihre Rolle ausgeſpielt, haben ſie die Decompoſition ihrer Schiffsungeheuer vollbracht und ihr bischen Geld vertrunken, ſo kann man ſie am Sackheimer Thor in Schaaren die Rückkehr in die Heimath mit der ganzen Sorgloſigkeit antreten ſehen, die den halbwilden und wilden Menſchen charakteriſirt. In der glühendſten Hitze des Auguſt Dſchimken in den dickſten Schaafpelzen im Staube der Chauſſee marſchiren zu ſehen, fällt dem Einheimiſchen gar nicht mehr auf. Es iſt eben ein Dſchimke, den man ſieht.

Wenn man aber zum erſten Mal dieſes Schauſpiel hat, ahnt man, daß Rußland von Königsberg doch wohl nicht zu weit entfernt ſei. Eine ähnliche Empfindung des nahen Zuſammengrenzens der geſteigertſten Bildung und des einfachſten Naturlebens habe ich freilich auch anderwärts gehabt. Ich erwähne dies, um nicht auf Königsberg einen falſchen Schein zu werfen, als ob es wegen ſolcher Phänomene zu perhorreſciren wäre. Auf dem ſogenannten Rennwege in Wien, der nach dem Belvedere führt, habe ich Schaaren von Slovacken geſehen, die in ihren Leinwandhoſen, ihrem Filzmantel mich ſehr an die Dſchimken erinnerten, nur daß ſie ſchlankere, plaſtiſchere Geſtalten hatten und große breitkrämpigte Hüte trugen. Noch näher liegt uns Königsbergern die Erinnerung an die Kaſchuben, die mit ihrem rohen Ochſenfuhrwerk nach Danzig kommen und dort einen eigenen Markt haben. Es ſind die Dſchimken des Landes.

Volksleben.

Volk iſt bekanntlich ein Wort, deſſen Grenzen eben ſo vielumfaſſend und feſt ſind, wenn man ſich im Allgemeinen hält, als ſie beengt und unbeſtimmt werden, wenn man ſich auf ein Detail einläßt. Z. B. wird Niemand zweifelhaft ſein, was er denken ſolle, wenn von dem Preußiſchen Volke die Rede iſt. Er wird darunter alle Preußen vom Könige bis zum Bettler ohne Unterſchied ſubſumiren. Jeder, der durch Geburt oder Naturaliſation ein Glied in dem politiſchen Organismus iſt, welchen wir den Preußiſchen Staat nennen, gehört auch zum Preußiſchen Volke. Der Cölner und Königsberger, ſo unendlich verſchieden ihre unmittelbare Situation iſt, begegnen ſich in dem Bewußtſein, Momente deſſelben geſchichtlichen Ganzen zu ſein. Aber ſo wie z. B. von der Sitte des Preußiſchen Volkes die Rede wäre, ſo würde man nicht ſogleich wiſſen, welche Beſtimmungen man als charakteriſtiſch angeben ſolle. Gewiſſe Einrichtungen gehen allerdings *gleichmäßig* durch alle Provinzen. Alle haben denſelben Münzfuß, daſſelbe Wehrſyſtem, daſſelbe Steuerweſen, allein gerade dieſe Momente wird man nicht als Manifeſtation der Sitte anſehen. Obwohl nicht ohne Einfluß darauf, namentlich was das Wehrſyſtem betrifft, ſind ſie doch mehr adminiſtrativer Natur, Anordnungen, die zwar ihre Nothwendigkeit für einen Staat haben, der ſich durch eine mechaniſche Einheit ſeine organiſche vorarbeitet, die aber eben deswegen nicht unbewußt aus einem inſtinctartigen Triebe ſich bildeten, was immer das Eigenthümliche der wahren volksthümlichen Sitte iſt.

Um alſo dieſe auszukundſchaften, wird man ſich in die *provincielle Beſonderheit* einlaſſen müſſen d. h. man wird auf den *Volksſtamm* zu reflectiren haben, der in ihr das centrale Element ausmacht. Preußen iſt ſo glücklich, eine Menge ſolcher Individualitäten in ſich zu vereinigen, welche für ſich doch nicht groß genug ſind, um als *Nation* daſtehen zu können und denen aus dieſem Grunde das Bedürfniß inwohnt, ſich aneinanderzuſchließen und aus ſich eine höhere, ſie alle integrirende Einheit, den wirklichen Preußiſchen Staat, hervorzubilden. Es iſt nur eine Provinz, Poſen, welche in dieſer

Beziehung den andern ungleich iſt, indem ſie die Empfindung hat, einem früheren politiſchen Ganzen abgeſtorben zu ſein und in ein anderes ſich erſt hineinzuleben. Der Schmerz jenes Todes und das in den neuen Verhältniſſen ſich wieder kräftiger entwickelnde Selbſtgefühl ringen in ihm noch mit einander. Preußen kann die Aeußerungen deſſelben ruhig gewähren laſſen, da es ſeiner Bildung nicht widerſpricht, ſtarke Particularitäten in ſich zu hegen. Unmöglich freilich iſt es, daß eine ſolche ſich als Nation innerhalb des Preußenthums, als Staat im Staat conſtituiren könne. Sonſt aber wird die energiſche und ſelbſtbewußte Stammthümlichkeit nur um ſo mehr den Trieb entfalten, durch Vermittelung mit den übrigen provinciellen Particulariſationen diejenige Einheit zu erzeugen, die alle Unterſchiede, *indem ſie dieſelben anerkennt*, zugleich in ſich zu *Momenten* macht, welche nur in *wechſelſeitiger* lebendiger Durchdringung für das Ganze Bedeutung haben.

Aber in der provinciellen Beſonderheit oder Stammthümlichkeit treten uns abermals neue Differenzen entgegen. Für Preußen iſt der Unterſchied von Oſt- und Weſtpreußen, von Slaven und Deutſchen, von Kuriſchen und Lettiſchen Stämmen, von eingewanderten Salzburgern und Franzoſen, endlich von Juden ein Unterſchied, mit welchem eben ſo viel abweichende Syſteme der Sitte verbunden ſind. Wollte man alſo eine umfaſſende Schilderung der Sitte Preußens machen, ſo würde man eine ſehr weitgedehnte Aufgabe vor ſich haben. Wir wollen uns hier auf Königsberg beſchränken, ſehen aber ſogleich ein, daß hier, wie ſchon oben auseinandergeſetzt worden, alle jene Elemente exiſtiren. Indem ſie jedoch einander nahe rücken, beginnt auch unter ihnen ein chemiſcher Proceß. Jedes Element hat ſeine beſtimmte Wahlverwandtſchaft zu allen übrigen. Es entſteht eine Modification aller durch alle. Dieſe iſt nun der eigentliche Localgeiſt. Ein ſolcher spiritus familiaris hat in ſich eine unwiderſtehliche Macht, die ſich auch die kraftvollſten Individualitäten entweder als Organe unterwirft oder im Fall der Oppoſition ſie an ſich zerſchellen läßt. Dieſer Localgeiſt iſt es aber auch, der in unaufhörlicher Unruhe die Sitten, worin er erſcheint, umbildet. Seine Richtung im Allgemeinen bleibt ſich gleich. Allein um ſie durchführen zu können, muß er im Beſondern bald dieſe bald jene Geſtalt erzeugen. Er kann nicht wie die Natur verfahren, deren Veränderung nur ein Wechſel der Wiederholung iſt, ſondern er muß in eine progreſſive Metamorphoſe eingehen. Irgend eine Modalität des Benehmens, Sprechens, die aus dem veränderten Bewußtſein des Geiſtes entſpringt, bricht zunächſt in *Einzelnen* hervor, welche unabhängig von einander, ohne äußeren Cauſalnexus, ſich von demſelben Impuls ergriffen fühlen. Indem nun die Anderen im Grunde in demſelben Proceß ſich befinden, indem auch ihr Bewußtſein einer neuen Stufe entgegengeht, wird ihre Empfänglichkeit zur Nachahmung der Neuerung, die von dem Einzelnen gewagt iſt. Sie fühlen, daß darin auch für ſie, für ihre Stimmung, das Rechte getroffen iſt. So wird etwas zur Sitte, d. h. zur *Gewohnheit*. *Allein die Stabilität iſt keine permanente*, ſondern ihr Beſtehen beſteht eben darin, ſich unvermerkt in eine andere Form *aufzulöſen*, weil der Geiſt ſein Weſen bereits wieder in etwas Anderem gefunden hat. Diejenigen, welche mit ihrem Bewußtſein ſich auf einer gewiſſen *Bildungsſtufe fixiren* und daher in dem ihr entſprechenden Syſtem von Gewohnheiten, worin ſie ſich einmal eingelebt haben, *gemüthliche Befriedigung* finden, ſuchen den Proceß der Umgeſtaltung zurückzuhalten. Sie klagen über das neuerungsſüchtige Zeitalter, vergeſſend, daß ihre eigene Sitte einſt auch eine neue war. Sie bemühen ſich, die in ihnen noch vorhandene particuläre Form als den *normalen Ausdruck des ſittlichen Ideals* überhaupt darzuſtellen.

Sie ſind von Bangigkeit ergriffen, wohin das ſtete Aendern führen ſolle. Sie haben kein Vertrauen zum werdenden Geiſt, zur Geſchichte, zur Zukunft, zum Gott der kommenden Jahrhunderte und werfen ſich dem ſogenannten Beſtehenden, den hiſtoriſchen Zuſtänden, wie ſie gerade ſind, dem Gott der Väter unbedingt in die Arme. Diejenigen hingegen, welche im *Wendungspuncte* ſtehen, wiſſen eigentlich auch nicht, wie man anders denken, leben, ſich benehmen und ſprechen könne, als ſie thun. *So zu ſein, wie ſie ſind*, iſt für ſie *unmittelbare* Nothwendigkeit. Sie ſind das Reſultat der alten Zeit und finden dieſe ſelbſt voller Vorurtheile, voller altfränkiſcher Manieren, obwohl es ganz gewiß iſt, daß auch ſie einſt als *antiquirt* von dem Geſchlecht, was ſie erzeugen, werden angeſehen werden. In unſern Kindern erziehen wir uns unſer Schickſal.

Die Univerſalität Königsbergs enthält noch viele *Reſte alter Sitte*, aber eben ſo ſehr die *Extreme der neueſten Zeit*. Wir haben hier noch Phyſiognomieen, welche der Periode vor der Schlacht von Jena angehören, ſtarke rothbäckige Geſichter mit blaugrauen Augen, grauem zuweilen noch gepudertem Haar, im Anzug ſehr ſolid und anſtändig, aber bequem, und an einem nicht ſehr breiten weißen Halstuch mit einfachem kleinem Schleif kenntlich. Das ſind verſtändige, wortkarge, zuverläſſige Männer, die in religiöſen wie in politiſchen Dingen Kantiſche Rationaliſten ſind. Ihnen entſprechen ihre Gattinnen, mit dem Unterſchiede, daß ſie in der Kleidung doch mehr dem Fortſchritt der Zeit huldigen. Sonſt iſt das Geſicht eben ſo roth, das Auge eben ſo blaugrau, das Benehmen eben ſo einfach verſtändig, der Charakter eben ſo tüchtig und die Denkweiſe vollkommen ſo rationaliſtiſch. Und dann haben wir junge Männer, nach dem neueſten Schnitt der Modejournale mit langen ſtraffen, zum Ritt fertigen Pantalons, mit kurzen Oberröcken, weißen Manſchetten, gelben Handſchuhen, ſchwarzen Cravatten, vor der ſeidenen Weſte hängendem Lorgnon und mit einem alle vier Wochen immer anders formirten Haarwuchs, der ſeine Kraft bald in einem Kranzbart, bald in einem Schnautzbart, bald in einer Lockenfülle, bald in einer Art herabhängender Mähne zeigt. Und dann das ernſte, bleiche Geſicht mit einem ſtark ausgeprägten Zuge ſelbſtgefälliger Reſignation. Dies bitterſüße Lächeln, was bedeutet es? Iſt es eine Geliebte, welche der Tod oder gar die Treuloſigkeit raubte? Nein, dieſe Melancholie iſt ſchon abgenutzt. Iſt es ein Nothſtand, mit dem man ſich heimlich herumſchlägt und ihn doch aus Ironie verachtet? Nein, auch dieſer Jammer darf den Jüngling, der des neunzehnten Jahrhunderts werth ſein will, nicht mehr geniren. Was iſt es denn? Es iſt auch bei uns der vielberufene Weltſchmerz, die ganze Welt, ſich mit inbegriffen, glücklich machen zu wollen und nicht recht zu wiſſen, wie man es in einer ſo verächtlichen, vertracten Zeit anfangen ſolle. Das Auge dieſer Humanitaires iſt gewöhnlich hinter Gläſern verſteckt, ein Umſtand, der das Dämoniſche der modernen Verſtimmtheit, die ſich im blaßen Geſicht malt, vollendet. Dieſe Brillenmenſchen, die immer häufiger unter uns werden, zu denen bereits ein großer Theil der Primaner gehört, ſind in der That zu bedauern. Niemand kann dies aufrichtiger thun, als ich, da ich ſchon zweimal in dem hieſigen entſetzlichen ſo lang dauernden Winter an den gefährlichſten Augenentzündungen gelitten habe. Aber dennoch wünſche ich, daß die Brille ſeltener werden möge, denn es iſt drückend, das Auge eines Menſchen nicht direct ſehen zu können. Der Zauber des Auges iſt dadurch zerſtört. Ja es kommen Momente vor, wo man ſtatt des Auges nur die blanke Glasfläche, alſo einen blickloſen Kopf vor ſich hat. Dieſes Maskenhafte ſcheint mir aber durchaus zu jenen wunderlichen Weſen der Neuzeit zu gehören. Es iſt ein Symbol ſeines potencirten Spiritualismus. — Natürlich entſprechen dieſen jungen Männern analoge Mädchen- und Frauengeſtalten, ſchlank, blaß, mit zartem Incarnat, ebenfalls mit den mannigfaltigſten Umgeſtaltungen des Haupthaars, wodurch ſie bald in's Kokette, bald in's Nonnenmäßige hinüberſchwanken, in Kunſt und Literatur ſchwer zu befriedigen, etwas emancipationsſüchtig. Aber das Weib liebt die Abrundung. Es ſcheut das Grelle. Es hat in die Zeit nicht, wie der Mann, unmittelbar einzugreifen. Es ſehnt ſich endlich Gattin und Mutter zu werden. Dies unendliche Heirathsbedürfniß gibt ihm durch alle Verwirrung des Modeflitters, durch alle Queerköpfigkeit der Zeit, durch Republikanismus und Pietismus, Servilismus und Pantheismus hindurch, eine entſchiedene Richtung, die es, wenn es ſich einmal verirrt, ſchneller geneſen läßt. Bleibt freilich eine in der Reflexion Verirrte ohne Liebe, dann iſt, wie bei einer Wally, der Sturz auch um ſo jäher. Das Schickſal einer Stieglitz hat hier die größte Theilnahme gefunden, Rahel's und Bettina's Briefe ſind viel geleſen und beſprochen; aber noch kann man ſein Herz unſern Königsbergern jungen Damen ruhig anvertrauen, ohne Furcht, in der Ehe durch eine geiſtreiche Excentricität, durch den Alpdruck einer Culturcaprice, beläſtigt zu werden. — Das Princip, dem dieſe modernſten männlichen und weiblichen

Faſhionabeln unter uns zugethan ſind, iſt das Indefinisable, das Phantaſtiſche, Myſteriöſe, dem aber, wohl zu merken, der Comfort der ſinnlichſten Gemächlichkeit nicht fehlen darf.

Nachdem ich dieſe beiden Extreme der alten und neuen Sitte angedeutet habe, wird man mir ſagen, daß dieſelben ja gar nicht im Volk, ſondern in den höhern Ständen exiſtirten. In ihrer Durchbildung als ſelbſtbewußte Erſcheinung gehören ſie allerdings denſelben an, aber man würde ſehr irren, wenn man nicht in allen Ständen dieſelbe Bewegung, alſo auch, nur individuell modificirt, dieſelben Extreme vorhanden glaubte. Euer Stiefelputzer, Euer Factor, Euer Kammermädchen ſuchen Euch zu copiren. Die Bedienten, die hinter Eurem Stuhl ſtehen, verſchlingen Eure Geſpräche, Eure Urtheile und nehmen Eure Manieren an. In der Kleidung iſt zwiſchen ihnen und Euch der Unterſchied beinahe ſchon Null, aber er wird es auch mehr und mehr in der Auffaſſung der Dinge. Ihr laßt Euch einen Roman von Boz, von Bulwer, von Paul de Kock, von Balzac, von Emerentius Scävola holen. Auf der Treppe der Leihbibliothek, unter der kleinen Säulenhalle von Fernitz, auf der Straße könnt Ihr Eure Magd, Euren Diener beobachten, wie ſie in dem Buch ſtudiren und, gefällt es ihnen, in Eurer Abweſenheit von Haus es ſchon leſen werden. Um wie viel mehr aber müßt Ihr vorausſetzen, daß im Mittelſtande, mutatis mutandis, der nämliche Proceß ſich vollzieht!

Volksleben im engeren Sinne iſt diejenige rhythmiſche ethiſch-poetiſche Bewegung, bei welcher ſich Alle betheiligen. Aber dieſe Betheiligung wird nur in den Spielen und Mährchen der Kinderwelt, in der Kirche, im Theater und auf dem Markt eine vollkommen gleichmäßige ſein. Außerdem wird der Unterſchied eintreten, daß irgend ein Stand ſich für ſich unbefangen befriedigt, ohne den andern abſichtlich an ſich heranzuziehen, oder daß ein Stand dem andern ein Schauſpiel giebt, was er ohne die Vorausſetzung einer Theilnahme derſelben unterlaſſen würde.

Soll ein wahrhaftes Volksleben ſich erzeugen, ſo müſſen die wichtigſten dieſer Acte in regelmäßigen Pauſen erfolgen. Man muß im Voraus wiſſen, wie das Volk ſagt, was los iſt, damit man ſich darnach einrichten könne. Man muß das Programm des Herganges kennen. Es muß zu den Ueberlieferungen gehören, die man ſich eben ſo macht, wie den wichtigen Satz, daß jeder Menſch einſt ſterben müſſe. An den Vorabenden ſolcher Tage herrſcht dann ſchon die vorempfindende Unruhe und an dem Tage ſelbſt geht der allgemeine Zug derer, welche Vergnügen ſuchen, nach der Richtung hin, die ſo glücklich iſt, die feſtliche Localität zu enthalten. Der Himmel ſcheint oft mißgünſtig zu ſein, allein das Volk trotzt ihm dann. Es ſtürmt, ſchneit, regnet; man wird ſich erkälten, den Schnupfen holen, aber man geht hin.

Von der Kirche und dem Theater ſpreche ich noch beſonders. Von den Traditionen und Spielen der hieſigen Kinderwelt kann ich eigentlich nichts ſagen, da ich nicht ſelbſt darin aufgewachſen bin, was durchaus dazu gehört, um die Poeſie der Mährchen wie die Technik der Spiele recht inne zu haben. Meine Kinder haben mir nun zwar durch Wiedererzählen von dem, was andere Kinder ihnen mittheilten, einen gewiſſen Einblick verſchafft, der aber doch ſehr unzulänglich und einſeitig iſt. So viel glaube ich jedoch bemerkt zu haben, daß die Hauptmährchen, welche Deutſchland mit Frankreich gemein hat, vom Blaubart, vom Däumling u. ſ. f., auch hier nicht fehlen. Manche Modification entſteht durch den Vortrag im Plattdeutſchen Idiom. Die Vorrede, welche Lewald, ein geborner Königsberger, zu einer von ihm veranſtalteten Mährchenſammlung unter dem Namen des blauen Buches gemacht hat, gibt darüber Auskunft. Er erwähnt namentlich des Mährchens vom Pfefferkuchenhauſe der Törſche, wie in der hieſigen Mährchenſprache die Hexe heißt, und des ſchauerlichen Eindrucks, den die Worte der Hexe auf ihn gemacht haben, wenn ſie losfährt:

Wer rütt' min Huus, wer ſchütt' min Huus?

Aehnlich wie mit den Mährchen mag es ſich mit den Spielen verhalten. Das Kreiſeltreiben mit der Peitſche ſcheint jedoch zu fehlen. Wenigſtens habe ich nur den Brummkreiſel bemerkt. Eben ſo ſcheint das Ballſpiel hier bei weitem nicht die Ausdehnung und Mannigfaltigkeit wie in Deutſchland zu haben. Manche Formen ſind zwar nicht gerade unbekannt, werden jedoch wenig geübt, andere ſind aber gar nicht geläufig, z. B. das neckiſche Spiel: Ape, Buer, Clusenaer, Drierbrot u. ſ. f. Dagegen wird das Werfen des Federballs und Schlagen der Ballone wohl hier und da geſehen. Auch das Reifſpiel, das Drachenſteigen, das Werfen eines an einem Bindfaden aufgehängten Ringes nach einem Haken, ächtes jeu de patience für Phlegmatiker, das Schaukeln, das Kegelſpiel, das Kugeltreiben (in Niederſachſen Sautreiben geheißen), das Anplimmen, indem Metallſtücke, beſonders von zerbrochenen Meſſern, deren Klinge Plattdeutſch Plimme heißt, an die Wand geworfen werden, um ſich zurückprallend zu treffen, wobei genaue Geſetze über den Werth der Abſtände gelten, das Carouſſelfahren ſind hier allgemein üblich. An den öffentlichen Vergnügungsorten vor dem Thor darf man in der Regel darauf rechnen, Kegelbahn und Schaukel, oft auch ein Carouſſel zu treffen. Das Billardſpiel iſt ſo gut wie das Kartenſpiel längſt auch hier volksthümlich geworden; es exiſtirt aber noch von den älteren Zeiten her ein Spiel mit Steinen, welche auf einer ſchmalen Tafel mit eigenthümlichen Acquis geworfen werden müſſen. Man nennt es nach einer kleinen Münzſorte Pelken die Pelkentafel, die im Jahr 1580 geſtiftet wurde. Am Bohlenwerk auf der rechten Pregelſeite, im ehemaligen Kneiphöfſchen Gemeinde-Garten, gegenwärtig dem Tiſchlermeiſter Simſon gehörig, iſt noch parterre ein großer mit den Bildern von Schützenkönigen gezierter Saal, der eine ſolche Tafel enthält, an welcher ſich ältere Bürger, die des Spieles noch kundig ſind, bei einem Glaſe Bier vergnügen. — Ein eigenthümliches Kraftſpiel der Jugend, dem des ſchwarzen Mannes verwandt, iſt hier das Königsſchneiden. Eine Reihe ſchließt ſich mit verſchränkten Händen aneinander; im ſeitlichen Anlauf ſucht dieſe ein Einzelner zu durchbrechen und jeder, den er mitnimmt, gehört zu ihm und muß ſeinen neuen Angriff verſtärken helfen. Der Flügelmann, der ſtärkſte, hat am längſten auszuhalten und, während ihm ſeine Mauer abgeſchnitten wird, ſich mit ſeinem letzten Getreuen gegen den immer mächtiger werdenden Impuls der anſtürmenden Maſſe zu ſtemmen. Er iſt der König.

Mit dem Marktleben, das anderwärts eine ſo große Wichtigkeit für das Volk hat, iſt es in Königsberg nicht weit her. Der Weihnachtsmarkt, deſſen Hauptflor auf dem Steindamm blühet, iſt dürftig. Die Sitte der Conditoren, um dieſe Zeit kleine optiſche Zimmerreiſen zu veranſtalten und ihr ohnehin enges Local noch mehr dadurch zu verengen, iſt das Eigenthümlichſte, was mir dabei aufgefallen iſt. Ob dieſer Gukkaſtengeſchmack in der Iſolirtheit der Stadt ſeinen Grund hat, ſich mitten im Winter, wenn die übrige Welt für uns Hyperboräer verloren gegangen ſcheint, ein Bild der Ferne als Pfand ihrer Exiſtenz nahe zu bringen? Ich möchte es beinah glauben, denn ſo zur Sitte gewordene Eigenheiten pflegen einen tieferen Urſprung zu haben. Daß die Conditoren Ausſtellungen von eigener Arbeit, Nachbildung von Bauwerken, Büſten von Zucker, Chargen à la Dantan u. ſ. f. machen, iſt wohl zu Weihnacht überall Gebrauch und fehlt auch hier nicht. Wir haben ſogar die Juliusſäule von Marcipan durch Herrn Zappa in bedeutender Größe und durch Herrn Pomatty die Dresdner Eiſenbahn modellirt gehabt. Allein ſolche Stadtproſpecte, wie man ſie hier durch Vergrößerungsgläſer ſehen läßt und die von den Königsbergern gewiſſenhaft abgewallfahrtet werden, um nebenher Marcipan, Pfannkuchen und gebrannte Mandeln zu verzehren, ſind mir aus andern Städten, in denen ich gelebt habe, nicht erinnerlich.

Der eigentliche Jahrmarkt beginnt Mitte Juni mit dem Verkauf der Leinwand, welche von den Landleuten fabricirt und in anſehnlichen Maſſen eingebracht wird. Dieſer Markt zieht ſich vom Platz des Friedländer Thors, wo der Hauptverkehr wogt, bis zur Fiſchbrücke hin. Jede vorſorgliche Hausfrau kauft hier ihren Jahresbedarf an weißem und buntem Leinzeug ein. Jedes Mädchen, das an Verheirathung denkt, hat ſich ein Sümmchen für dieſe Tage erſpart, um für die Ausſteuer wieder ein Stück einzukaufen. Hausfrauen- und Dienſtmagdphyſiognomien kann man daher in allen möglichen Exemplaren hier ſtudiren. — An den Leinwandmarkt ſchließt ſich einige Tage hindurch der Verkauf von Producten der Handwerker an. Dieſer Moment iſt der ſchönſte. Mir fallen immer Göthe's Worte aus der Novelle genannten Novelle ein: „Es iſt, als wären die Bedürfniſſe und Beſchäftigungen ſämmtlicher Familien des Landes umher, nach Außen gekehrt, in dieſen Mittelpunct verſammelt, an das Tageslicht gebracht werden.“ Auf der

Fiſchbrücke begegnen wir Spielwaaren, Nußverkäuferinnen, Mädchen, welche Safrankuchen feil haben u. ſ. f. Dieſe Mädchen ſind im Allgemeinen ſehr übermüthig und äußern ihre Laune, ihr Behagen nicht nur im Anruf, ſondern geben ſich auch wohl durch Kränze von Kornblumen und Laubwerk ein ganz phantaſtiſches Anſehen. An der Ecke des Trödels, dem Schlachthauſe gegenüber, hat der Jude, der hier mit Schnittwaaren handelt und deſſen kluge Bearbeitung des Landvolks ich häufig im Stillen mit Beifall beobachte, da mein Weg von dem Albertinum mich hier oft genug durchführt, Alles gethan, nicht vergeſſen zu werden. Die bunteſten Tücher ſind ausgehängt. Fahnen von grellrother Farbe flaggen in der Luft. Die neueſten Schnupftuchmuſter paradiren; im Augenblick, da ich dies ſchreibe, iſt Fauſt und Gretchen an der Reihe. Sie umarmen ſich, Fauſt ein hübſcher ſchnautzbärtiger junkerirender Kerl, Gretchen eine hochbuſige Dirne. Darunter die Worte:

O theurer Mann!
Ja, herzlich lieb' ich Dich!

So vermittelt ſich der Göthe'ſche Fauſt mit den Naſen des Volkes, gewiß das Ultimatum der Popularität. — Hierauf folgt eine Reihe von Thorner Pfefferkuchenbuden, welche ſämmtlich das Wappen der Stadt Thorn, eine Jungfrau über einem Mauerwerk hervorragend, und außerdem ihren wertheſten Namen auf Wachstuchſchildern ausgehängt haben. Die beliebteſten Pfefferkuchen ſind klein und heißen Kataſchinchen. — Sodann kommen die Buden der Drechsler von Heiligenbeil mit eben ſo zierlichen als wohlfeilen Waaren. -- Links breiten ſich in großem Raum die Böttcher aus; rechts am Waſſer die Tiſchler. In der Weidendammſtraße folgen links die Stellmacher, rechts die Korb- und Stuhlflechter. Ganze Heerden von Stühlen ſind hier ausgeſtellt. Links folgen dann noch die Kupferſchmiede und Klempner, rechts aber, wo die Häuſer abbrechen und der eigentliche Weidendamm anhebt, ſtehen Buden mit Quincalleriewaaren und Putz. Dazwiſchen werden Eßwaaren ausgeboten und Glücksſpiele verſucht. Doch ſcheinen die letzteren nur unbedeutend zu ſein. Ich habe dies Jahr nur ſechs gezählt und von dieſen waren die meiſten unbeſchäftigt. Der kleine gedeckte Tiſch mit dem aufgeſchlagenen Kaſten, worin verlegene Waare, Nadelbüchſen, Löffel, Raſirmeſſer, Handſpiegel, Bleiringe u. ſ. f., zur Schau gebracht werden, ſchien nicht zu reizen. Das Würfelgeklapper der verſchmitzt ausſehenden Weiber wurde ſammt der Einladung überhört. Nach dem Platz des Friedländer Thors hin folgen links noch Bandjuden, die ihre bunt ſchillernde Waare auf der Erde ausgebreitet haben und eine unerſchöpfliche Beredſamkeit mit lebhafter Geſticulation entwickeln. Rechts ziehen ſich vor den Gaſthöfen Tiſche mit Wurſt, ſauern Gurken, abgekochten Fiſchen u. dgl. hin.

Wenn dieſer Markt endigt, beginnt der auf dem großen Platz in der Vorſtadt am Millionendamm. Töpfer aus Tolkmitten und andern Städten, Schuſter aus Tilſit, die Thorner Pfefferküchler, Kinderſpielwaaren und der anſehnliche Lumpenmarkt der Juden ſind die Hauptbeſtandtheile deſſelben. Es fehlt dieſem mehre Wochen dauernden Markt alles Phantaſtiſche, wodurch die Proſa des bloßen Verkehrs, der den Nutzen oder den materiellen Genuß anſtrebt, ein Gegenwicht erhielte. Die Buden ſind theils klein, theils von nur mittlerer Größe. Solche Rieſengebäude, als ſie auf anderen Meſſen erblickt werden, mangeln gänzlich. Bei der weiten Fläche des Platzes, dem nirgend ein imponirendes Architekturwerk zur Begrenzu. dient, erzeugt ſich dadurch die Empfindung des Kahlen, Leeren. Es fehlen alle Sehenswürdigkeiten. Höchſtens wird in einer Bütte unter einem Tuch von Fiſcherknaben eine Seekatze d. h. ein Seehund gezeigt. Da iſt kein Rieſe, kein Zwerg, kein armloſer mit den Füßen ſchreibender Menſch, keine dicke junge Dame von achtzehn Jahren, keine weiße Dame, kein erſter Herkules Europa's. Da ſind keine wilden Thiere, deren Gebrüll und Gekrächz uns in andere Zonen verſetzte; da ſind keine Wachsfiguren, keine Taſchenſpieler, keine Seiltänzer. Ja, es ſind nicht einmal große Eß- Trink- und Tanzanſtalten da, wie ſie ſonſt üblich ſind, ſondern nur in einigen Buden wird Bier und Schnaps in ziemlich roher, kümmerlicher Weiſe ausgeſchenkt. Daher fehlt dieſem Markt auch aller geheimnißvoller Reiz. Man iſt froh, dem Staube, der ihn allein belebt, wieder zu entgehen. Wie ganz anders iſt das auf dem Danziger Dominik, auf den Meſſen von Frankfurt an der Oder und am Main, auf der Münchener Dult, auf der Magdeburger Michaelismeſſe u. ſ. f. Es ſoll früher hier auch anders geweſen ſein, als der Markt vor dem großen Brande noch in der breiten Straße der Vorſtadt abgehalten wurde und der Antiquar Ferd. Rabe, dies officielle Zeitungsdaguerreotyp aller unſerer Sehenswürdigkeiten, Hörwürdigkeiten, Feſtlichkeiten, Leſenswürdigkeiten, lieferte uns vor einigen Jahren einmal eine recht intereſſante Beſchreibung jener Zeit, als noch der Charlatanismus des großen Lotto's der ſogenannten Töpferbude den Mittelpunkt des Marktgetümmels ausmachte, als noch Polniſche Staroſten, Kuriſche Ritter herkamen, als die permanenten Waarenausſtellungen unſerer von Tag zu

Tag ſich vervielfachenden Ladengewölbe noch nicht exiſtirten, die es eigentlich ſind, welche den Markt überflüſſig machen.

Viel mehr Leben entwickelt der nur einen Tag dauernde Wargen'ſche Markt vor dem Steindammthor, der in die Herbſtzeit fällt. Wargen iſt ein kleiner Ort in der Entfernung von anderthalb Meilen. Der Markt an ſich unterſcheidet ſich in gar nichts von dem anderer kleiner Orte. Aber dadurch, daß man hin und zurück fährt und hunderte von Wagen ſich beſtändig drängen, wird ſchon ein ganz anderer Ton erzeugt. Und da in einem Tag ſich die ganze Marktfreude zuſammendrängt, da man alſo nicht warten darf, ſo wird der Jubel ſogleich mit ganzer Kraft angefangen. Eine eigenthümliche Sitte erhöht ihn. Man macht ſich nämlich Kränze mit Goldflittern, ſteckt ſich lange ſtorchſchnabelartige Naſen vor, maskirt, verkleidet ſich. Wenn ein großer Korbwagen nach dem andern mit voller Ladung uns nichts als dieſe ſpitzlangen Naſen und blinkernden Kränze zeigt, wenn das Volk damit umherläuft und Scherz treibt, wenn ſich ein Schalk als Weib verkleidet und ein anderer, als alter Kerl angethan, ihm nun mit grobkomiſchen Manieren den Hof macht und Gelächter und Zuruf ihren wizboldiſchen Umzug begleitet, ſo ſteckt darin noch ein Reſt alterthümlicher ächter Volksluſt.

Wir beſitzen eine ſehr fleißige Monographie von Fr. A. Reimann: Deutſche Volksfeſte im neunzehnten Jahrhundert. Geſchichte ihrer Entſtehung und Beſchreibung ihrer Feier. Weimar 1839. Hierin kommt zwar S. 456 Preußen vor, aber nicht das Königreich, ſondern das Wort hat hier nur den Collectiv-Begriff zu vertreten und es werden lediglich aus der Provinz Weſtphalen und Sachſen einige Feſte aufgeführt. Ich ſuchte nämlich in dieſem Buch Aufſchluß über ſo manche Eigenheiten des hieſigen Volkslebens. Das S. 51 aufgeführte Naſenfeſt von Baſel hat mit den Naſen unſeres Wargen'ſchen Marktes nicht den geringſten Zuſammenhang. Es bezieht ſich auf eine Localbegebenheit. Die Naſen ſind dort gebackene, zu denen Schweizerblut, ein zu dieſem Feſt geſparter Landwein, getrunken wird. —

Zu den Volksthümlichkeiten gehört endlich Alles, was in einem Gemeinweſen prägnant und mit einer gewiſſen Folge erſcheint. Es iſt daher ſchwer, die Grenzen ausfindig zu machen, die einem Moment des Ganzen eine ſolche Bedeutung verleihen. Im Grunde ſchildere ich in dieſen Skizzen das Königsberger Volksleben überhaupt nach den verſchiedenſten Seiten. Wie ſchwankend alſo auch für den einzelnen Fall die Beſtimmung ſein möge, ſo werden doch die oben angegebenen Merkmale nicht fehlen dürfen, daß eine Betheiligung der *Maſſe* und ein gewiſſer *habitueller Rhythmus* der Bewegung nothwendig ſind, um etwas für volksthümlich erklären zu dürfen. Aber die Betheiligung *Aller* iſt *relativ* und der Rhythmus der Bewegung *variabel*. *Trachten*, *Gebräuche*, *Feſte* entſtehen und vergehen, wandeln ſich um und haben bald einen kleineren, bald einen größeren Kreis von unmittelbar bei ihnen Intereſſirten. Die gebildeteren Stände aber *geben immer den Ton an* und es iſt für ſtädtiſches Sittenweſen durchaus die Maxime feſtzuhalten, in ihnen den Typus zu ſehen, dem die unteren Stände ſich anzunähern ſuchen, wie ſie nun gerade können. Oft dauert es lange, bis eine Form der Sitte, der Tracht verlaſſen, zerſchlagen, umgeſtaltet wird. Die Eigenthümlichkeit wehrt ſich. Aber man darf mit Gewißheit dem Augenblick entgegenſehen, wo ſie zu exiſtiren aufgehört haben wird. Jeder Menſch liebt zwar, ſich auf die *Gleichheit aller Menſchen* zu berufen, inſofern er Andere *über ſich* erblickt, denen er ſich unterordnen ſoll, aber jeder ſucht ſich auch aus einer gleichgültigen Menge auszuſcheiden, die gegen ihn *ungleich* ſein ſoll, gegen welche er ſich als *Ariſtokrat* fühlen will. Dieſe *Tendenz zum Vornehmen* iſt in großen Städten die Triebfeder der ſchnellen Sittenveränderung, der raſchen Ausgleichung, welche in den Meubeln, Kleidungen, Manieren, Genüſſen hervorgebracht wird. Die Auflöſung des Zunftweſens und die Kunſt, für Alles Surrogate zu wohlfeileren Preiſen zu erzeugen, worin wir es ſo erſtaunlich weit gebracht haben, beſchleunigen bei uns ſolche nivellirende Proceſſe.

Dieſe Bemerkungen mußte ich hier einſchalten, indem ich jetzt von den Begehungen ſprechen will, durch welche das Volk in dem Sinne, daß darunter die niederen Stände begriffen werden, ſich für ſich ſelbſt befriedigt, ohne auf die Theilnahme eines andern Standes zu reflectiren.

Dahin gehört zunächſt der Tanz am Sonntag und Montag Abend. Für Königsberg iſt dabei das Eigenthümliche, daß die Locale meiſt kleine niedrige Stuben ſind, in denen ein Ausſchank von Bier nnd Schnaps gehalten wird und die Muſik in einer Geige und Clarinette oder Flöte beſteht. Auf dem Sackheim, Steindamm, der hinteren Vorſtadt, im Münchenhof nach der Fiſchbrücke zu, in der Nähe der Thore, ſind dieſe Tanzhöllen beſonders häufig. Tanzhöllen, ſage ich, denn das Vergnügen ſcheint entſetzlich. Die Menſchen, von Bier und Branntwein erhitzt, von Tabacksqualm umdunkelt, in einen zierdeloſen Raum zuſammengepreßt, den Tönen einer elenden Muſik folgend, geben von Außen her wahrlich eher das Bild von Verdammten, welche zur Strafe ſich unter der Gefahr des Erſtickens und Zerſtoßens im Wirbel drehen müſſen, als den Anblick heiterer Menſchen, welche wie die Südländer, die im Freien tanzen können, aus Luſt ſich bewegen. Und doch iſt es ſo. Man zweifle nicht daran, daß dieſe Menſchen glückſelig ſind. Hört Ihr nicht, wie der Fuß übermüthig die Erde ſtampft, wie ſie jauchzen, wie ſie mit den Händen klatſchen? Seht Ihr nicht, wie da draußen am Fenſter die Dirnen ſtehen, die noch keinen Tänzer, keinen Soldaten, Barbier, Factor, Bedienten, Geſellen gefunden haben und ſehnſüchtig in das Paradies ſchauen, das ich eine Hölle zu nennen wagte? Betrachtet einmal das vor Wonne funkelnde Geſicht jenes Unterofficiers, der mit ſauberer Uniform im Selbſtbewußtſein ſeiner Unwiderſtehlichkeit für das ſchöne und ſchwache Geſchlecht auf die Kneipe zugeht! Hört das Schwatzen, Kichern, Lachen, was von drinnen aus dem freudigen Tumult herausſchallt und behauptet dann noch, daß hier nicht ein Gipfelpunct des Genuſſes für das Volk vorhanden wäre. Das Halbdunkel der eingerauchten Stube, der Geſtank der Talglichter, der Bier- und Branntweinduft, der Schweißgeruch der Tanzenden, die teufliſch rothen Gardinenlappen der Fenſter, das Gequik der Geige, das Gequäk der Clarinette, der krachende Stoß, mit welchem ſich das Hufeiſen des aufſtampfenden Tänzers in die Diele bohrt, — das Alles und manches Unſagbare iſt einmal für das Volk ein conſtitutives Element ſeines Vergnügens. Dazu aber müßt Ihr rechnen, daß dem Volk die Bewegung des Tanzes noch wirkliches Entzücken bereitet. Der ſogenannte gemeine Mann muß den ganzen Tag in beſtimmten Bewegungen handthieren, die ſeinen Körper vereinſeitigen. Der Schneider, Schuſter, Fleiſcher, die ſcheuernde, kehrende, kochende Magd, die Nätherin, der Maurer, Zimmerer u. ſ. w. haben beſtändig mit einem Gegenſtande außer ſich zu thun, den ſie in einer beſonderen Manipulation behandeln müſſen. Wie wohl wird ihnen nun, wenn ſie in der Kneipe Abends ſtatt des todten Objects ſich ein Auge gegenüber ſehen, das Wohlgefallen an ihnen ausſpricht, einen Händedruck fühlen, der Verbindlichkeit andeutet und ſie mit ganzem Leibe in ſo angenehmer ihre eigene Empfindung zurückſtrahlender Geſellſchaft ſich ohne einen äußeren Zweck bewegen können! Wie dehnt ſich jedes Glied in dieſer Losgelaſſenheit, wie ſtellt ſich die vom Tagesgeſchäft geſtörte Einheit des Lebens wieder her! Ich verſichere Euch, Ihr Schönen, die Ihr, Abends auf den Ball zu gehen, bis um Mittag ſchlaft, damit Ihr um Mitternacht noch leidlich friſch ausſeh'n mögt, die Ihr den ganzen Tag Toilette macht, die ihr jeden Abend der Woche auf einen Ball eingeladen ſein könnt, Ihr empfindet nicht ein Drittel, nicht ein Zehntel der Luſt Euerer Hausmagd, die alle vier Wochen einmal ein Paar Stunden zum Walzer kommt und etwa noch für den Geliebten, der gerade nicht bei Kaſſe iſt, die Auslage an Tanzgebühren und an Bier und Schnaps macht, welche ſie eigends zu dieſem Zweck ſich von ihrem Lohn aufgeſpart, oder mit böſem Gewiſſen der Herrſchaft vom Marktgroſchen abgeſtohlen hat. Und dann fragt Euch einmal ob es denn nicht, beſonders bei Privatbällen, auch oft unerträglich unbequem, überfüllt, dunſtig ſei, und beſonders, ob Ihr wohl ſo gern tanzende Tänzer gefunden habt und nicht vielmehr oft nur maſchinenartige Beweger Euerer niedlichen Perſon, die aus ſocialer Pflicht, aus egoiſtiſcher Abſicht, aus Eitelkeit, aber nicht aus Luſt am Tanz mit Euch tanzten?

Ich habe das Volk mit ſeinen uns entſetzlich ſcheinenden Tanzlocalen vertheidigt, weil man ſich oft zu wenig in ſeine Zuſtände hineinverſetzt. Nichtsdeſtoweniger wünſchte ich ihm größere, geſchmackvollere, mit beſſerer Muſik ausgeſtattete Locale, weil ich glaube, daß im Allgemeinen mit dem weiteren, ſchöneren Raum, mit der größeren Reinlichkeit auch mehr Sittlichkeit verbunden iſt. Mit dieſen kleinen Tanzkneipen ſollen nicht ſelten liederliche Unordnungen ſich verbinden. Ich wünſche keinesweges jene brillanten Säle, von einer Reihe zuziehbarer, der Proſtitution gewidmeter Logen umgeben, wie Berlin, wie Hamburg ſie hat, in denen der Tanz nur das Anknüpfungsmittel eckelhafter Orgien wird, aber ich wünſche ihm ſolche Locale, wie ſie in der Pfalz und am Rhein unter dem Namen Vauxhall bekannt ſind, geräumig, mit guten Speiſen und Getränken, mit einem ordentlichen Orcheſter verſehen. Zwei ſolcher Locale exiſtiren hier ſchon, das eine im Mühlengrunde, die zweite Etage eines Eckhauſes, das andere am Ausgang der Collegiengaſſe nach der Löbenichtſchen Kirche zu. Hier, im ſogenannten Löbenichtſchen Remter, wird auch der Lohnbedientenball gefeiert, eine Copie des Styls der Bälle, bei welchen ſie außerdem aufwarten. Der Altſtädtſche Gemeindegarten und Junkerhof gehören mehr dem Mittelſtande, dem eigentlichen Bürgerthum an.

Bisher habe ich von dem Wochentanz in der Stadt geſprochen. Mit dem Sommer ſiedelt der Tanz ſich auch einige Monate lang außerhalb in den nächſt gelegenen Dörfern, Ponarth, Aweiden, und in einigen Wirthſchaftshöfen in Devau und Maraunen, an. Der Saxe'ſche Garten vor dem Friedländer Thor gehört ſchon mehr dem höheren Mittelſtande an. Die Grenze iſt zwar nicht ſcharf markirt, macht ſich aber durch die hier herrſchende Gewohnheit feinerer Kleidung und koſtſpieligerer Genüſſe von ſelbſt. Devau vor dem Königsthor iſt beſonders im Frühjahr ſtark beſucht. Es liegt nicht weit und läßt ſich auf dem Chauſſeewege bequem ergehen. Es ſind eigentlich zwei Tanzorte hier, der eine rechts vom Wege, zum Gute Kalthof gehörend, vor, der andere links nach dem Schlagbaum. Das rechte Devau mit einem großen Garten iſt das letzte Gehöft. Als Motto aller hieſigen Vergnügungen kann das Wort aus dem Fauſt gelten:

Ein ſtarkes Bier, ein beizender Taback,
Und eine Magd im Putz, das iſt nun mein Geſchmack.

Im April, Mai und Juni wimmelt es hier von weißen Kleidern und buntbebänderten Hauben der Dienſtmädchen, die ihren Herrinnen die Art und Weiſe, das Haar zu flechten, das Umſchlagtuch zu tragen, mit dem Knicker die Sonne zu bekämpfen, glücklich abgelauſcht haben und nun die gelernten Künſte den Soldaten und Geſellen zur Schau ſtellen können.

Im Juni wird der Weg nach Maraunen, das vor dem Tragheimer Thor eine ſtarke Viertelmeile mitten in einem Tannenwäldchen liegt, practicabel. Der Weg bis zu Böttcher's Höfchen iſt es zwar ſchon viel eher, allein die Strecke durch den Wald bleibt noch lange ſchwierig zu paſſiren. In Maraunen ſelbſt aber iſt auch noch Alles feucht. Die Sonne muß erſt die vielen Lachen im Walde, die von dem ſchmelzenden Schnee ſich bilden, auftrocknen; die Störche müſſen erſt die Fröſche, die hier im Frühjahr die Subſtanz des Bodens auszumachen ſcheinen, vermindert und das Gras ſich zu einem ſtärkeren Wuchs emporgeſtreckt haben, bevor es ſich hierherzufahren lohnt. Nach Devau geht man, nach Maraunen, obwohl es gar nicht ſo weit iſt, *fährt man*. Und man fährt nicht nur hin, man fährt auch zurück. Und man fährt nicht nur, ſondern man *ſingt* auch. Ich habe zweimal den Sommer hindurch in der Nähe von Maraunen, in Ziegelhof gewohnt und daher Gelegenheit genug gehabt, das hier herrſchende Syſtem beobachten zu können. Oft ſtand ich Abends, wenn die Sterne am Himmel heraufzogen, auf einem Hügel, von dem aus ich die ganze Straße vom Wald bis zum Thor überſchauen konnte. Ein weißer Staubſtreifen wurde abſatzweiſe durch die rollenden Wagen verdunkelt und aus allen tönte der herzkräftige Geſang. Maraunen iſt ausgezeichnet durch einen ſchönen großen von Wald mit eingehauenen Pfaden umgebenen Raſenplatz, auf welchem eine Schaukel, ein Carouſſel, ein Pfahl mit einem Ring zum Werfen und an den Rand umher Tiſch und Bänke ſich befinden. Die Kegelbahn liegt zur Seite. Im Hauſe iſt links durch die Schenkſtube hindurch der Eingang zum Tanzſaal, der ziemlich groß iſt. Für das Orcheſter iſt eine Erhöhung gemacht. Ein Flügel mit Sordinen, mit einem Trompeten- und Paukenzuge, kann als Surrogat deſſelben an Tagen dienen, wo ein Tanz improviſirt werden ſoll. Wie weit die Fertigkeit des Clavierſpielens ſchon eine allgemeine unter uns geworden iſt, habe ich hier mehrfach erfahren. Junge Männer und Mädchen, denen man es nach andern Anzeichen nicht hätte abmerken ſollen, wirbelten plötzlich Straußiſche Walzer her. Das größte Vergnügen entſteht in Maraunen durch plötzlich über den Wald, der ſie im Entſtehen verdeckt, herübertretende Gewitter, wenn Alles vor dem Sturm und Platzregen in die Zimmer und den Saal flüchtet. Dieſe Gequetſchtheit, dieſe Nothwendigkeit, ſich berühren, ſich ſprechen zu müſſen, dieſer erlaubte Aufruhr, womit man ſich benimmt, die theils wahre, theils erheuchelte Angſt der Frauenzimmer vor dem Blitz, der Troſt der Männer, die gotteslaͤſterlichen Tanzverſuche einiger in dem engen Raum, die immer mehr Beifall und Anſchluß gewinnen, endlich wenn das Gewitter vorüber geht, die Abkühlung draußen im Grünen, dies Enſemble iſt einmal für das Volk ein unvergleichlicher Genuß.

Der Wirth weiß aber auch durch beſondere Reize den Aufenthalt angenehm zu machen. Er ſorgt für Feuerwerke, Luftballons, Sacklaufen, Hammelſchieben, Wurſtſpringen, u. ſ. w. Vorigen Sommer ging ich, in allerlei Gedanken vertieft, von Ziegelhof aus am hintern Waldſaum ſpazieren. Plötzlich höre ich einen Trompetenton und eine tactſchlagende Handpauke aus dem Walde. Ich drehe mich um. In Spaniſcher Tracht mit blauem geſchlitztem Wamms, weißen Tricots, mit wehendem Federbuſch und rother Schärpe lief im Hundetrab ein Kerl den Weg nach Ernſthof. Ich dachte wahrhaftig, das Vorſpiel zum Kaiſer Octavianus, der Aufzug der Romanze, würde mir erſcheinen. Aber faſt gleichzeitig gallopirte ein Burſche aus dem Wald heraus und noch etwas ſpäter ſtürzte im ſchwarzen Leibrock mit fliegendem Haar ohne Mütze ein Geſell her. Nun war mir Alles klar. Es producirte ſich ein Schnellläufer. Die Muſik hatte das Zeichen des Ablaufs gegeben. Der Burſche zu Pferde controlirte den Läufer. Der Geſell, wie ich ſpäter von ihm erfuhr, ein Fleiſcher, hatte einen Wettlauf unternommen. Ich ging ſogleich auf Ernſthof zurück. Als der Läufer hier ankam, vom gallopirenden Pferde nachgefolgt, geriethen alle Kinder und Hunde außer ſich. In der Schmiede hörte man auf, zu arbeiten. Die alten Leute kamen an die Hausthüren. Aber noch gröſter war die Verwunderung, als der Läufer ganz ſtumm bei dem Pfahl, der die Ortstafel trägt, wieder umkehrte, der Reiter eben ſo und der weit zurückgebliebene Geſell, der ſich oft Hurrah zugerufen und damit nur Kraft verloren hatte, ſprang, da er dies ſah, von dem Weg ab, warf ſich in den Seitengraben und keuchte verzweifelnd, als ſein Rival ſchon wieder bei ihm vorüberkam. Ich trat nun zu ihm, etwas nach ihm zu ſehen, da er, wie man hier ſagt, beinahe den Puſt ſchien aufgeben zu wollen. Er erholte ſich ſchwer und ſchob das Mißlingen auf den verfluchten Schuſter, der ihm die Stiefel gemacht. Ja, meinte er, hätte er nur Schuhe angehabt. Hätte er! So machen wir es in der Regel. Geht eins unſerer Unternehmen ſchief, ſo ſind nicht wir die Schuld, ſondern unſer College, unſere Frau, oder das Inſtrument, womit wir arbeiten, genug der fatale Stiefel. Hätten wir Schuhe angehabt, wie der Fleiſchergeſell meinte, wären wir zeitig genug am Ziel angelangt. Hätten wir!

Einige Wochen hindurch kamen faſt täglich fünf Matroſen eines Däniſchen Schiffs, in feinen braunen Jacken, blaugeſtreiften Beinkleidern, ſaubern Strümpfen und Schuhen und rauchten die duftendſten Cigarren. Sie waren ganz verſeſſen auf das Carouſſel und konnten ſich ſtundenlang auf den Holzpferden drehen laſſen. Aber das genügte ihnen zuletzt nicht. An die gefährlichſten Situationen gewöhnt, ſprangen ſie vom Pferde auf den Bretterboden, oder über das Pferd weg auf den Raſenplatz. Man warnte ſie. Endlich ſprang der eine fehl und fiel zwiſchen die Drehſcheibe und die umgebende Schranke. Im Nu war ihm von der Wucht des im Schwung begriffenen Drehballens die Bruſt zerquetſcht. Ohne ein Wort ſagen zu können, war er todt. Eben gab der Klang der Schelle das Zeichen, daß die Hälfte der Rundläufe, für die man bezahlt, vollendet ſei. Das war nun gar wehmüthig. Der Himmel war ſo blau, der Wald ringsum ſo lieblich. Mädchen und Kinder flatterten ſchmetterlingleicht im lichten Grün umher. In dem Saal ward getanzt. Mit Einem Mal herrſchte die feierlichſte Stille. Alles umſtand erſchüttert die Leiche des ſchönen jungen Mannes. Nach Amerika war er ſo oft gefahren, in der Capſtadt war er geweſen, in den wüthendſten Stürmen glücklich davon gekommen und mußte nun hier auf ebener Erde im anmuthigſten Sonnenſchein fern von der Heimath mitten im Vergnügen dahinſterben. Die alten Deutſchen hatten Recht, wenn ſie den Tod dichteten und malten, wie er plötzlich mit Jemand ins Grab tanzt, der ihn am wenigſten vermuthet.

Aber der Strom der Volksluſt fluthet bald auch über ein friſches Grab hinweg. Man nimmt Theil an dem fremden Geſchick, allein man läßt ſich nicht weſentlich ſtören. Man empfindet die Süßigkeit des eigenen Daſeins um ſo tiefer. Man weiß, daß man ja auch ſterben muß und hat nicht Zeit zu verlieren.

Da in Maraunen der Platz wirklich ſehr ſchön iſt, ſo werden auch vom Volk viele Geſellſchaftsſpiele, blinde Kuh, den Dritten Abſchlagen, Kämmerchen Vermiethen, Reifwerfen u. dgl. geſpielt. Die breiten Waldwege geſtatten eine gewiſſe Abſonderung, ohne doch mit dem Mittelpunct außer Zuſammenhang zu kommen. Bei ſolchen Spielen ſind die Refrainlieder, die geſungen werden, auch ein Moment der Volksthümlichkeit. Um ſie aber ſchildern zu können, müßte man die Melodieen dazu geben, in denen oft eben ſo viel, oft noch mehr Eigenheit liegt, als in den Verſen. Manche dieſer Lieder gehen in eine ältere Zeit zurück. In dem einen verſichert ein Mädchen:

Nein, nein, kann es nicht ſein,
Zieh ich gleich ins Kloſter hinein.

Denn für unſere Zeit, wenigſtens, dem Himmel ſei Dank, für Preußen, iſt die Kraft dieſer Drohung erloſchen. In einem anderen Liede macht ein junger Herr im Modeton einem Mädchen den Hof. Sie wirft ihm Untreue vor. Er ſchwört, in dem Jahr, daß er ſie nicht geſehen, ſie nicht aus dem Sinn verloren zu haben. Sie ſingt dagegen:

Mein Herr, Ihre Werte ſind mir gar zu witzig,
Ihre Redensarten ſind mir gar zu ſpitzig,
Hätt' Sie lieb gehabt u. ſ. w.

In einem andern ſteigt die Liebesnoth bis aufs Höchſte und äußert ſich ganz naiv:

Komm gelinde,
Fein geſchwinde,
Sonſt muß ich vor Lieb vergeh'n.

Ein ſehr beliebter Kanon iſt folgender:

Hier iſt's grün, da iſt's grün,
Unter meinen Füßen,
Hab' verloren meinen Schatz,
Werd' ich ſuchen müſſen.

Hier iſt's grün, da iſt's grün?
Wer iſt's wohl von Allen?
Der da mit dem Lockenkopf,
Thut mir wohl gefallen.

Hier iſt's grün, da iſt's grün,
Weiß ich nicht, wie mir geſchicht.
Ja, ja, du biſt es wohl,
Der ein Küßchen haben ſoll.

Ferner:

Schöne Blumen will ich pflücken,
Die in unſerm Garten ſteh'n,
Ihr das ſchöne Haupt zu ſchmücken,
Sonſt muß ich vor Lieb vergeh'n u. ſ. w.

Ferner mit dem Plumpſack in der Hand zum Reigentanz zu ſingen:

Ich komme gegangen mit Schlägel und Reifen,
So hat mir mein Meiſter als Burſchen geheißen,
Ich binde das Faß,
Ich mach' es brav naß,
Meine liebe Frau Meiſtrin, wie gefällt Ihnen das?

Die ſchnurrende, klopfende Melodie dieſes Kanons iſt ganz vortrefflich. Eine Schalkheit liegt gewiß darin. Schon im Mittelalter hatte man dieſe am Böttcherhandwerk aufgefunden. Der Minneſinger Gottfrit von Niſen, Maneſſiſche Codex, No. 153, ſingt:

Es fur ein Büttenere
Vil ferre in främdiu Land,
Der was ſo minnebere,
Swa er die Frowen fand,
Daß er da gerne band.

Da ſprach der Wirth mere
Zu ihm, was er kunde?
„Ich bin ein Büttenere,
Swer mir deß gunde,
Ein Faß ich ihm bunde."

Da trug er ſeine Reiſe
Und ſeinen Tribelſlagen,
Mit ſinem Undeſchweiſe
Kunde er ſich wohl bejagen
Ein gut Geſchirre tragen.

Seinen Tribel wegge
Den nahm ſie in die Hand.

Mit ſeiner ſchlechten Sage;
Sie ſprach: „Heiland,
Gott hat Euch dargeſandt.“

Da ſie da gebunden
Dem Wirthe ſein Faß
Oben und auch unten,
Sie ſprach: „Ihr ſeid nicht laß
Mir ward nie gebunden baß.“

Ich führe abſichtlich dies Minnelied an, das an Lascivität keiner Franzöſiſchen Chanſon etwas nachgibt, aber zur Zweideutigkeit durch die Einmiſchung der göttlichen Verſehung noch die Frivolität hinzufügt, weil man jetzt oft vom Mittelalter und namentlich vom Minnegeſang in der Weiſe reden hört, als wenn darin nur kindliche Unſchuld geherrſcht habe und weil man die geringſten Aeußerungen des Muthwillens, der Zweideutigkeit in noch jetzt geſungenen Volksliedern als Zeichen der Verderbtheit unſerer Zeit anklagt. Ich kann verſichern, daß, ſo weit meine Beobachtung reicht, das Königsberger Volk ſich bei ſeinen Spielen in der That noch mit unſchuldigem Sinne benimmt. Das Volk, noch nicht, wie die Halb= und Uebergebildeten, durch Reflexion verderben, hat noch wahre Kindlichkeit. Das Spiel macht ihm wirklich noch Vergnügen. Allerdings graſſiren auch zuweilen Lieder, die abſcheulich ſind und in die Kategorie fallen, welche ich in dem Aufſatz über die Bilder literatur des Deutſchen Volks, auf den ich überhaupt bei dieſem Abſchnitt verweiſen muß (zur Geſchichte der Deutſchen Literatur 1836), S. 268 berührt habe. So herrſchte vom Frühjahr 1839 bis Ende 1840 bei uns ein Lied, der Schottiſche Walzer, das ſelbſt auf Schnupftüchern abgebildet und abgedruckt war und von dem ſchon erwähnten Juden am Trödel fleißig verkauft ward. Nun iſt es verſtummt und nur der Refrain:

Wird ſchon geh'n
Wird ſchon geh'n,
Wenn wir uns nur recht verſteh'n!

als Redensart zurückgeblieben.

Doch um auf Maraunen zurückzukommen, ſo erwähne ich noch, daß es auch ein Lieblingsort iſt, nach welchem die Schüler und Schülerinnen von Penſionaten und kleineren Unterrichtsanſtalten an den nicht vom Volkstumult beſetzten Tagen hingeführt werden. —

Zu den Momenten des Volkslebens, in denen ein Stand für die andern ein Schauſpiel bereitet, woran dieſe theoretiſch mehr oder weniger Theil nehmen, rechne ich alle Feſtlichkeiten, welche mit der corporativen Gebundenheit der bürgerlichen Geſellſchaft zuſammenhängen. Die Zünfte haben hier noch manche derartige Spur hinterlaſſen. Bei Quartalfeiern des Gewerks kommt es noch vor, daß die Altgeſellen vor dem Hauſe, in welchem geſpeiſ't wird, das Fahnenwerfen ausführen, indem ſie mit großer Geſchicklichkeit die dem Gewerk gehörigen Fahnen in die Höhe und ſich einander zuwerfen. — Einen bedeutenden Raum nehmen in dieſem Element die hieſigen Studenten ein, welche Comitate, Begräbniſſe, Vivats noch mit allem Pomp des früheren Univerſitätslebens ausführen. Die wallenden Federbüſche der Barette, die Uniformen mit blitzendem Epaulett, die weißledernen Inexpreſſibles, die Schärpen, die kanonenartigen Stiefeln, die Schläger und Marſchallſtäbe ſind hier noch in lebhaftem Gebrauch und man kann hier noch viele Sitten des alten Comments finden, welche auf den jüngeren Univerſitäten Breslau, Berlin und Bonn vielleicht nicht einmal mehr dem Namen nach bekannt ſind. An ſolchen Aufzügen nimmt dann die ganze Stadt Theil. Die Studirenden ſuchen mit ihrem Feierzuge ſo viel Umwege als möglich zu machen, damit ſie die Hauptſtraßen paſſiren und dürfen ſowohl auf vollbeſetzte Fenſter, als auf eine mit ihnen ſich fortſchiebende Volksmenge rechnen. Eines der ſchönſten Feſte, was ich hier erlebte, war das Vivat, welches im Sommer 1839 unſerem allgemein verehrten und geliebten Geheimrath Lobeck gebracht wurde. Die Studenten hatten ſich dazu in das Ungariſche Coſtüm mit Halbſtiefeln und weißen Ueberklappkragen über die ſchwarzen Sammtröcke geworfen. Die Trompeter des Dragonerregiments blieſen Fanfaren. Die Königsſtraße und der Platz vor der Bibliothek, an welchem Lobeck wohnt, waren gedrängt voll Menſchen aus allen Ständen. Als der herrliche Mann vor die Thür trat und die Studirenden ermahnte, die Vergangenheit nicht nur als Vergangenheit vor Augen zu haben, ſondern aus ihr auch auf die Zukunft hinüberzudenken, um tüchtige Bürger des Staats zu werden, als er ihnen mit ſeiner klaren, feſten und doch bewegten Stimme einſchärfte, dem Genius unſerer Albertina, dem Genius des Rechts, der Wahrheit und Freiheit, nie untreu zu werden, war Alles mäuschenſtill. Man hörte nur das Schnauben der Pferde. Es war dies das Feſt einer Corporation, aber zahlloſe Menſchen aus anderen Ständen betheiligten ſich an ihm und die Weihe des Moments kam auch über ſie. — Mitunter iſt die Darſtellung, die ein Stand dem andern gibt, gar nicht einmal eine *ausdrückliche* Auslegung ſeines Lebens, aber es macht ſich ſo, daß die anderen davon mitergriffen werden. Hierhin rechne ich z. B. die Concerte, welche die Kaufmannſchaft im *Börſengarten* gibt. Dieſer liegt am Schloßteich. Von der Schloßteichbrücke, die weder von Pferden noch von Wagen berührt werden darf, hat man ſeine Teraſſen vor Augen. Die mit den Preußiſchen Nationalfarben angeſtrichenen Maſten am Ufer mit ihren Flaggen verkünden das Feſt. Die Muſik wird deutlich gehört. Viele Boote ſind in Bewegung, Geſellſchaften zu bringen und zu holen. Und ſo kommt es, daß in einem gewiſſen Grade die ganze Stadt mitintereſſirt iſt. — So iſt auch das Pferderennen in der That, obwohl auch der Bauernſtand activ daran Theil nimmt, eine Schauſtellung, welche den grundbeſitzenden Ariſtokraten angehört. Dennoch hat ſich das Feſt allmälig zu einem provinciellen Volksfeſt umgebildet.

Manches Volksthümliche wäre noch zu erwähnen, wollte man mit Genauigkeit alle Reſte älterer Sitte und das Entſtehen neuer Sitte in dieſer Beziehung verfolgen. Lewald in ſeinem Panorama von München (I., S. 146 1835,) ſagt z. B. bei der Schilderung des Faſchings:

„Vor Allem aber ſind mir die Fiſcher aus der lieben Heimath gegenwärtig, wie ich ſie als Knabe freudig begrüßte, wenn ſie mit den geſchmückten Kötſchern erſchienen, voll Rauſchgold, Bändern und Glöckchen, und den originellen Chorus anſtimmten:

„Let uns nich lange luhre, (lauern d. i. warten)
Lo von de Linge!
Dat Wehr ward uns verſuhre,
Lo von de Linge!
De Kötſcherke's de klinge.

De Fiſchke's de ſpringe,
De Fiſchgeſelle ſinge u. ſ. w.“

Die Fiſchergilde iſt nämlich mit dieſem Aufzug von Jahr zu Jahr mehr zurückgetreten. Ich habe, obwohl auf ſolche Dinge zu achten mir ein gewiſſer Inſtinct inwohnt, der ſie mir nicht entgehen läßt, der mich ihnen zuführt, doch noch niemals die Fiſcher ſelbſt mit ihren Keſchern in ſolcher Weiſe geſehen und bin doch nun acht Jahr hier. Wohl aber habe ich zahlloſe Male vagabondirendes Geſindel, kleine zerlumpte Kinder aus den unterſten Volksklaſſen, mit einem Tannenſtrauch in der Hand, den Bänder, buntes Papier, Flitter und Rauſchgold zieren, in die Häuſer laufen geſehen und mir auf dem Hausflur vorſingen laſſen. Die Kinder fangen jetzt aber an, indem ſie ſagen:

Lo von de Linge,
Dannemädche ſinge!
Die Kötſchkerke's de klinge u. ſ. w.

wobei ſie denn mit dem Bäumchen raſcheln. Daß nun jener Brauch, der urſprünglich einer beſonderen Corporation angehörte, jetzt zu einem allgemeinen Bettelliede benutzt wird, beweiſ't ſchon, daß er in derſelben abgeſtorben iſt. Er hat daher auch im Munde dieſer Kinder gar keinen Sinn mehr. Von den Kötſchkerke's ſieht, von dem Klingen hört man nichts mehr. Das Springen der Fiſche paßt gar nicht zu Mädchen, die aus einem Tannenwald zu kommen ſcheinen. Im weiteren Inhalt des Liedes wird dem Herrn, der Frau und dem Knecht etwas Gutes gewünſcht, wobei immer auf das Fiſchgewerbe Bezug genommen iſt; z. B.

Wir wünſchen dem Herrn einen geſegneten Tiſch,
Und an allen vier Ecken gebratenen Fiſch u. ſ. w.

was nun ohne rechte Deutung bleibt, im Munde von Fiſchern aber ſich ganz charakteriſtiſch ausnimmt. Der Refrain: Lo von de Linge! heißt: Laub von den Linden! und paßt abermals nicht zu den Tannenmädchen. Die Melodie iſt höchſt eigenthümlich und unſere melodiearmen Operncomponiſten ſollten ihr Ohr für ſolche volksthümlichen Elemente ſich offener erhalten. Sie könnten die ſchönſten Motive daraus entnehmen.

Noch dies und jenes ſchwebt mir als mittheilungswürdig vor, allein das Problematiſche drängt ſich mir auch immer mehr auf, ob etwas für Königsberg Bezeichnendes darin liegt, beſonders bei Begehungen, die aus der Kirche ihren Urſprung entnommen haben, wie z. B. wenn die Jungen am heiligen drei Königstage mit einem Brummtopf umherziehen; oder bei Elementen, die vielleicht nur ganz zufällig, nur ſporadiſch auftauchen. Freilich beweiſt ihr Daſein für ſie. Ohne eine Sympathie mit dem hieſigen Weſen würden ſie ſich gar nicht erhalten können. So zog vor ſechs Jahren in der Provinz ein Invalide umher, der eine Conceſſion zu Marionettenſpielen beſaß. Er hatte eine Geige, mit welcher er vor Beginn ſeines Spiels die Leute unterhielt. Sodann producirte er den Tanz zweier Koſaken mit großer Geſchicklichkeit. Bei ſeinen theatraliſchen Stücken mußte er ſich doch nach den Intereſſen und dem Horizont ſeines Publicums, der Inſtleute und Bauern, richten. Inſofern würde ſich alſo darin eine Spur der Anſchauungsweiſe des Volkes zeigen. Ich ſah, bei Gelegenheit der Feier einer ſilbernen Hochzeit, von ihm ein Stück aufführen: *der Fürſt von Frühlingsfelde oder die verliebte Heirathſchaft*, gewiß von eigener Compoſition und deshalb merkwürdig. Ein verſchuldeter Fürſt kehrt aus dem Kriege zu ſeiner höchſt zänkiſchen Ehehälfte zurück. Ein alter General, ſein Gläubiger, wirbt um ſeine Tochter Liſette. Die Eltern ſind geneigt, ſie ihm zu geben, um ihre Schulden quitt zu werden. Aber Liſette liebt ſchon, liebt den Lieutenant Klapowsky. Der Bediente, Hans Kasper, iſt der allgemeine Intriguant, der für Geld dem Vater, der Mutter, der Tochter, dem alten General wie dem jungen Lieutenant dient. Es zeigt ſich, als die Sache den Gipfel der Verwirrung ereicht hat, daß Klapowsky, — man denke —, ein verkleideter Prinz von

Oranien iſt, der eines Duells wegen hat flüchten müſſen, aber, wie er verſicherte, ſchon wieder pardonnirt war. Er heirathet natürlich die von ſeinem Rang und Vermögen entzückte Liſette und die Excellenz des Generals weicht ehrerbietig der Durchlaucht des Prinzen. Schimpfhumor und Prügelſuppen waren bei der Ausführung die Hauptſache, ſonſt aber frage ich, hat der Invalide nicht eben ſo gut ſein Luſtſpiel gemacht, als unſere Concurrenten um Preiſe, die Herr von Cotta ausſetzt?

Die Volksküche.

Der familienloſe Proletarier, der früh Morgens an das Tagewerk muß, der nur eine Schlafſtelle bezahlt, in die er ſpät wieder heimkehrt, findet beim Aufſtehen nicht Eure Bequemlichkeiten vor. Ihr ſchlaft noch, während die Bedienung Euch ſchon den Kaffe beſorgt. Beim Aufſtehen findet Ihr bereits alles fertig zum Genuß. Ihr dürft ihn nur hinnehmen und werdet ſehr ungehalten werden, ſollte ein Mal ſich ereignen, daß Ihr auf den ermunternden Mokkatrank warten müßtet. Aber der Proletarier, der in der Wohnung, worin er ſich eine Schlafſtelle miethet, nur einen knappen, vorübergehenden Aufenthalt macht, der ſich dahin nur, wie ein Thier in ſein Lager, zurückzieht, hat keine Seele unmittelbar um ſich, die daran dächte, ihm eine Labung zu bereiten. Allein glaubt nicht, daß er ſo ganz verlaſſen ſei.

Außer dem Hauſe, dort an der Straßenecke, wartet ſchon ſein Frühſtück. Noch ſind viele Fenſterladen geſchloſſen. Die eckelhaften Karrenführer, welche den koſtbarſten Dünger aus den Häuſern holen, denen es durchweg an ordentlichen Abtritten gebricht, fahren noch mit ihren langſamen Pferden von Haus zu Haus und laſſen zuweilen ihren Ruf: Schütt' opp, Schütt' opp! erſchallen. Die Luft iſt noch ſehr feuchtkalt. Die Dienſtmägde gehen hin und wieder mit Handkörbchen, mit Tellern zum Bäcker. Liederliche, welche die Nacht beim Trunk, beim Spiel oder ſonſt verbracht haben, ſchleichen mit gläſernen Augen vorüber. Da webet durch die Luft ein ſo kräftiger, appetitlicher Geruch, daß ſie ſtehen bleiben und ſich wohl unter den Haufen Arbeiter miſchen, welcher ſich jetzt um eine ſtämmige Frau geſammelt hat, die mehre Tragkörbe auf dem Pflaſter neben ſich geſtellt und zu ihrem Sitz einen Prellſtein erkoren hat. Das iſt die Fleckkocherin. Fleck werden hier die Eingeweide, insbeſondere Gedärme, Kutteln der Thiere genannt, das Wohlfeilſte, was der Fleiſcher liefern kann. Während der Nacht wird davon mit Kartoffeln und einigen würzigen Kräutern in großen Keſſeln zugekocht. Dieſe Speiſe iſt ſchmackhaft und nahrhaft. In kleinen Schaalen wird ſie ausgetheilt. Die ziemlich reichliche Portion, die der Arbeiter ſtehend verzehrt, koſtet gewöhnlich einen Kupfergroſchen d. h. vier Pfennige. Zu Mittag und Abend erſcheinen dieſe Volksmütter wieder, rechts und links ihr Mahl auszuſpenden. Sie führen allerdings auch noch Brod, Wurſt und Anderes mit ſich, aber die Hauptſache ſind die in Stücke gehackten ſeimig eingekochten Gedärme. Wer von den Arbeitern nicht gleich bezahlen kann, hat bald Credit. Die Fleckkocherin führt ein Buch und bringt mit dem Studium deſſelben am Tag über manche Stunde hin. — Von den eigentlichen Fleckkocherinnen ſind die Eſſenhalterinnen ſchlechtweg, die auch auf den Straßen ſitzen, zu unterſcheiden. Es ſoll hier auch, was ich jedoch nie geſehen habe, die Sitte vorkommen, von einer langen Wurſt bis zum Daumen, der eine Grenze hält, für ein paar Pfennige abbeißen zu dürfen.

Auf dem Markte zwiſchen der Fiſch- und Krämerbrücke am Waſſer iſt auch die eigenthümliche Einrichtung, daß große Fäſſer mit ſauerer Milch daſtehen, in denen ein tüchtiger hölzerner Löffel, Schleife (Schleef) genannt, liegt. Gegen eine geringe Bezahlung darf nun mit demſelben geſchöpft werden.

An der Fiſchbrücke ſind die größten Anſtalten für die Stillung des Hungers. Hier iſt ein Convulut von Häringsbuden, die aber auch Bratfiſche, Speck, Wurſt, Käſe in ungeheueren

Quantitäten nebſt Brod feil haben. Einen großen Theil des Publicums machen hier außer den Arbeitern die gemeinen Soldaten aus. Man muß den Nordiſchen Magen bewundern, wenn man ſieht, welche Maſſen von Fett hier im Nu verſchwinden. Wie würde namentlich der Baier erſtaunen, der zuerſt Bier verlangt und dazu ſein Brod mit Salz kauet, aber an Butter wenig gewöhnt iſt, wenn er hier die Rieſenſtücke von Elbinger Käſe, die Schichten gebratener Dorſche, Flundern, Strömlinge ohne Bier verzehren ſähe, womit nicht geſagt ſein ſoll, daß hier nicht auch ſehr viel Bier getrunken würde. Doch iſt dies ein vom Eſſen geſonderter Act, der in den nahgelegenen Kneipen vollzogen wird, an deren Fenſtern die zinnernen Deckelkrüge einladend winken.

Eine ſehr wichtige Einrichtung für das Volk ſind die kleinen Buden, welche ſich, meiſt roth angeſtrichen, oft in Häuſer, in Gartenmauern, in Durchgängen eingebaut, durch die ganze Stadt zerſtreut, am häufigſten jedoch auf dem Sackheim, finden. Dieſe Boutiquen haben ein ſeltſames Allerlei zum Verkauf, vom groben Brod bis zu Leckereien für Kinder. Semmeln, Pretzeln, Kringel, etwas Obſt, Roſinen, von Mehl und Zucker Gebacknes, Wurſt, Speck, Bier, Schnaps u. ſ. w. Ein altes Weib, deren früheres Geſchäft der Straßenverkauf war, iſt die Inhaberin.

Das phyſiſche Bedürfniß iſt jedoch bei dieſen Boutiquen, wie ich glaube, untergeordnet. Es wird allerdings auch geſtillt, aber es iſt nicht ſo dringender Ernſt damit, wie bei der Fleckkocherin oder bei der Fiſchbrücke. Dagegen tritt die *Erholung durch Plauderei* lebhaft hervor. Das alte Weib weiß genau Alles, was in der Nachbarſchaft von der Dachſtube bis zum Kellergeſchoß Bemerkenswerthes paſſirt. Alle Dienſtmägde der Umgegend ſind ihre Vertraute. Sie iſt es, die ihnen über ihre Herrſchaft die intereſſanteſten Aufklärungen gibt, denn ſie hat die ganze Genealogie von Mägden im Kopf und kann erzählen, weshalb jede fortkam, wenn der Herr, wenn die Frau daran Schuld war. Alle Lehrburſche und Geſellen ſind ihre Vaſallen und empfangen ähnliche Winke. Vor allen Dingen aber weiß ſie die Liebesintriguen des dienenden Perſonals zu vermitteln. Sie kann der Magd ſagen, um welche Zeit Abends und von welchem Brunnen ſie Waſſer holen ſolle, denn der Tiſchler oder Schneider iſt Mittags da geweſen es zu beſtellen. Das Bedürfniß etwas zu holen oder zu genießen, iſt nur das Motiv, von der Alten Neuigkeiten zu erfahren. Für den Müden hat ſie auch noch eine Bank, einen Stuhl in ihrer Bude, wo es ſich behaglich ruhen und noch beſſer ſchwatzen läßt. Was in Paris die Loge des Portiers für ein Haus, das iſt hier die Bude für mehre Straßen.

Es iſt ein merkwürdiger Zug in den Franzöſiſchen Socialſyſtemen unſeres Jahrhunderts, daß ſie der Küche eine große Aufmerkſamkeit ſchenken und im eigentlichen Sinn eine Volksküche organiſiren wollen. Ich möchte wohl wiſſen, wie unſer Preußiſches Volk ſolche Vorſtellungen anſehen würde? Seinem Eß- und Trinktriebe nach dürften ſie mit ungemeſſenem Enthuſiasmus aufgenommen werden. Im Allgemeinen, glaube ich, iſt das Volk in Deutſchland den Beſtrebungen der Socialiſten, Communiſten, St. Simoniſten, Fourieriſten u. ſ. f. noch fremd geblieben. Die Liebe zum Familienleben, die Neigung nicht zur atomiſtiſchen, wohl aber corporativen Abgeſchloſſenheit ſind bei dem Deutſchen zu groß, als daß er ſo ſchnell Syſtemen ſich hingeben könnte, welche das ganze Leben unter einen Mechanismus gefangen halten, der allerdings dem Einzelnen viel gewährt, aber die Poeſie der Individualiſirung, ſo ſehr er das Individuum ſchützt, vernichtet. Ich achte die Beſtrebungen der Socialiſten ſehr hoch, weil ſie ſchneidende Mängel unſeres geſellſchaftlichen Syſtems nicht nur mit vieler Einſicht aufgedeckt, nicht nur mit edler Beredſamkeit die Theilnahme dafür entflammt, ſondern auch poſitive Verſuche des Beſſerwerdens gemacht haben. Aber aus ſolcher Anerkennung folgt nicht, daß man ſich auch für ihre Excentricitäten verantwortlich mache. Gegen die Aufhebung des Privateigenthums, des Familienlebens und der Nationalität in dem Sinn eines weltlichen Kloſterthums haben ſich unter den Romaniſchen Völkern ſelbſt ſchon bedeutende Stimmen erhoben. Die Nationalität iſt allerdings eine Schranke, die in der Univerſalität des menſchlichen Geſchlechts ſich aufheben muß. Allein es iſt ein Unterſchied, die Beſonderheit, indem ſie aufgehoben wird, erhalten oder ſie als eine gar nicht ſein ſollende Hemmung bei Seite werfen wollen. Eben ſo iſt die Familie eine Schranke, die aber innerhalb des beſonderen Volkes ihre Auflöſung findet, ſo wie an der Ausſchließlichkeit, welche der Privatbeſitz zeigt, das Leben unaufhörlich von tauſend Seiten Angriffe macht, bis der Tod auch der verzweifeltſten Anſtrengung, es feſtzuhalten, eine Grenze ſetzt. Bei den Romaniſchen Völkern iſt der Gegenſatz der Vorſtellung von einem Leben dieſſeits und einem andern jenſeits durch den Katholicismus noch viel mehr befeſtigt, als in Deutſchland. Das himmliſche Jenſeits, wie der Monachismus es für die Phantaſie ausbildete, ließ Privatbeſitz, Familie, Vaterland mit Gleichgültigkeit behandeln. In Deutſchland hatte die Reformation dieſe Verachtung längſt gebrochen, in Italien, Spanien, Frankreich erhielt ſie ſich bis zur Revolution und beſteht auch jetzt noch innerhalb der hierarchiſchen Richtung, allein durchſchnittlich nur noch als Heuchelei. Was aber die Kirche im Kloſterweſen realiſirte, *Gemeinſamkeit des Lebens nach einer beſtimmten Regel, ohne dem Einzelnen als ſolchen Privatbeſitz zuzugeſtehen*, das iſt es, was auch mit dem Unterſchied der Richtung auch auf weltliche Zwecke, in *Fouriers* Phalangen und Phalanſteren die Baſis ausmacht. Allerdings haben ſich bereits Theorieen entwickelt, welche von dem Einzelnen nur ein gewiſſes Quantum ſeines Arbeitsverdienſtes an die Caſſe der Geſellſchaft abgeliefert, den Ueberſchuß dagegen ihm als Privateigenthum zugeſtanden wiſſen wollen, allein dies iſt ſchon eine Inconſequenz, mit welcher alle Ungleichheit unſerer heutigen Zuſtände wiederkehren würde. Es dürfte Nichts ſein, was ich im ausſchließenden Sinne mein nennen könnte. Die Schwierigkeit, dies zu bewirken, iſt aber eben ſo groß, als die, das Familienleben mit einer Art Gaſthauswirthſchaft zu vereinigen. Wenn gar kein Privatbeſitz exiſtirt, ſo iſt es ganz richtig, *daß auch gar nicht geſtohlen werden kann* und daß eben ſo alle Laſter der Habſucht, des Neides u. ſ. f. wegfallen. Alles, was die Geſellſchaft beſitzt, gehört ja mir, und um es zu benutzen, brauche ich den vorſorgenden

Behörden nur den Beweis zu führen, daß ich für meine Zwecke dies oder jenes haben muß. Eben ſo iſt es ganz richtig, daß alle Verkümmerung des Familienlebens aufhören müßte, ſobald die Wohnung, Nahrung und Kleidung auch der zahlreichſten Familie im Voraus auf das Beſte garantirt wäre. Aber eben ſo richtig iſt es, daß eine ſolche Organiſation der Geſellſchaft alle Kraft der Individualität, allen Reiz des Wechſels, alles freie Pathos des Gemüths zu Grunde richten und, wie Lavergne-Peguilhen ſich bei der Beſprechung des Fourierſchen Syſtems ausdrückt, nur eine Caſernirung der Menſchheit eintreten würde.

So wohlgemeint der Enthuſiasmus der Humanitaires iſt, ſo warm dem edlen St. Simon und Fourier das Herz für ſeine leidenden Brüder geſchlagen hat, ſo begreiflich in Frankreich ſeit der Revolution, ſeit Babeuf, eine ſolche Republicaniſirung der Geſellſchaft wird, ſo wenig iſt ſie praktiſch. Die Ideen, den Genuß durch die Arbeit zu bedingen, den Beſitz zu haben, als hätte man ihn nicht, ſind allerdings nothwendige und längſt bekannte, längſt geübte. Es handelt ſich nur darum, wie ſie am Beſten ausgeführt werden ſollen.

Die tiefſinnigſte Oppoſition gegen den Mechanismus der Socialiſten, gegen die äußerliche

Gleichmacherei, hat in Frankreich der herrliche Pierre Leroux unternommen, derſelbe, dem George Sand den Spiridion gewidmet hat. Dieſer Mann, aus dem Handwerkerſtande hervorgegangen, vom Schriftſetzer zum Autor fortgeſchritten, iſt eine ſeltſame Miſchung von prophetiſchem Geiſt, weitläufiger Gelehrſamkeit, reformatoriſchem Drang und ſcharfem Denken. Sein letztes Werk: de l'humanité, de son principe et de son avenir, ou se trouve exposée la vraie définition de la religion, erkennt in der Nationalität, Familie und Proprietät die drei nothwendigen Formen des Verkehrs des Menſchen mit ſeines Gleichen und mit der Natur. Es iſt höchſt bemerkenswerth, daß Leroux ausdrücklich die Rechtfertigung der Begriffe Familie und Volk wieder aufnimmt, denn der Begriff der Geſellſchaft will dieſe Begriffe möglichſt abſchwächen. Da ſie aber eine Naturbaſis haben, ſo bleibt der Begriff des Socialen gegen ſie immer eine Abſtraction. Wenn die Eheloſigkeit in einer Geſellſchaft Geſetz iſt, wie bei dem Mönchthum, ſo wird es eher möglich, die Macht der natürlichen Abſtammung zu unterdrücken, außerdem aber macht ſie ſich durch das Familienleben immer wieder geltend und Colonieländer von mannigfaltiger Miſchung, wie Amerika, das Capland, Kurland, die Ukraine, zeigen uns die unverwüſtliche Kraft des volksthümlichen Typus. Nach Leroux entſteht alles Uebel in der Menſchheit dadurch, daß das Eigenthum, die Familie und Nationalität gegen ihren Begriff nicht als Mittel zur unendlichen Vereinigung des Menſchen mit ſeines Gleichen und mit dem Univerſum aufgefaßt, ſondern als abſolute Schranken fixirt werden. Das *Kaſtenweſen* entſpringt alsdann. Aus ihm aber geht dann wieder eine Sündfluth von Uebeln hervor, die wir im Allgemeinen Privilegien nennen. Das Gegenmittel gegen die ſocialen Uebel iſt die *Liebe* (charité) d. h. *die gegenſeitige Verbindlichkeit* (solidarité mutuelle) der Menſchen, daß ein jeder ſich in allen andern, alle andern in ſich erblickt. Hier widerſetzt ſich nun Leroux dem Chriſtenthum, inſofern es nach ihm eine *unvollkommene* Auffaſſung der Liebe begründet, eine abſtracte Liebe zu Gott als letztes Ziel aufſtellt und die nothwendige und heilige Liebe ſeiner ſelbſt wie der Creaturen vernichtet. Es bedarf wohl für uns Deutſche kaum der Erinnerung, daß nicht das Chriſtenthum die Schuld ſolcher Einſeitigkeit trägt, vielmehr das beſchränkte katholiſirende Verſtändniß deſſelben.

Indem Leroux die wahre Formel der Liebe in der wechſelſeitigen Verbindlichkeit entwickelt, ſpricht er eben aus, was wir in Deutſchland ſeit der Reformation längſt als das eigentliche

Weſen des Chriſtenthums erkannt haben. Die Solidarität der Menſchen iſt eine ewige und die Entgegenſetzung von Himmel und Erde, die Exilirung des Himmels von der Erde, ein falſcher Dualismus, der den Egoismus und die Corruption zur Folge haben mußte. Sehr ſchön ſagt Leroux: „La terre n'est pas hors du ciel. Nous n'abaissons pas nos regards, pour les tourner vers la terre.“ Er findet es ſeltſam, wie ſich viele Menſchen mit dem künftigen Leben und mit dem, was ſie das Jenſeits (l'autre monde) nennen, beſchäftigen, da daſſelbe doch von dem gegenwärtigen nicht weſentlich verſchieden ſein könne. In Frankreich hat man von Seiten der Hierarchie ſolche Vorſtellungen als Pantheismus bezeichnet und verfolgt. Man hat die banale Formel dafür erfunden: On nie Dieu, pour le repandre dans les choses. Sehr wichtig iſt es, daß auch Lammenais, den Communiſten gegenüber, wie Leroux, das Privateigenthum und die Familie als nothwendige Formen der ſocialen Organiſation anerkannt hat.

In Deutſchland iſt, wie ich oben ſagte, das Volk ſolchen Bewegungen bisher fremd geblieben. Die Gelehrten ſind es geweſen, die ſich mit dem St. Simonismus u. ſ. f. beſchäftigt haben. Es iſt möglich, daß die Chartiſtenunruhen, daß der Name der Volkscharte in England durch die häufigen Zeitungsberichte mehr Theilnahme erregt und die Aufmerkſamkeit auch auf Frankreich zurückgeführt hat. Ich weiß es nicht, denn in Deutſchland iſt es immer ſehr ſchwer, zu erfahren, was eigentlich im Volk vorgeht und gewöhnlich ſind wir überraſcht, wenn epochenweiſe mit einer gewiſſen Plötzlichkeit Erſcheinungen aus ihm hervortreten, die gewiß längſt im Werden begriffen und die man doch kaum für möglich hielt. So viel aber weiß ich, daß ſowohl die Ruſſiſche als die Preußiſche Regierung die Beſtrebungen Owen's die ihnen durch deſſen Denkſchrift auf dem Aachener Congreß bekannt wurden, mit Intereſſe verfolgten. Der verſtorbene König von Preußen ehrte Owen durch perſönliche Auszeichnungen und Alexander von Rußland unterrichtete ſich ſorgfältig von der Einrichtung der Probecolonie am Lanark in Schottland. Die Fourieriſten haben noch nicht das Capital zuſammen bringen können, in Europa ein ſo großes Areal anzukaufen, als zu einem Experiment nothwendig wäre und ſind deshalb nach Braſilien ausgewandert. Die St. Simoniſten brachten es auch nur zu Vorleſungen über ihre Tendenz. Als ſie in Paris gemeinſchaftlich zu wohnen anfingen, zerfielen ſie ſchnell genug unter ſich. Die Engländer ſind praktiſcher. Owen's Colonie hat die vortheilhafteſten Zeugniſſe für ſich. Wenn die Nordamerikaniſche Colonie Owen's, New

Harmonie am Wabaſhfluſſe, nicht ein gleiches Gedeihen gezeigt hat, ſo liegt der Grund dafür wahrſcheinlich darin, daß dort, wo die Concurrenz noch eine ſo weite Ausdehnung vor ſich hat, ſolche Anſtalten, die Glückſeligkeit hervorzuzwingen, noch gar nicht Bedürfniß ſind.

Um nun aber allmälig auf die Volksküche wieder einzulenken, ſo iſt gegenwärtig in Deutſchland ein Buch erſchienen, das, ſo viel ich weiß, das erſte iſt, worin der Verſuch gemacht wird, die ſocialiſtiſche Idee auch dem Deutſchen Volk einzuimpfen. Der Verfaſſer nennt ſich Louis Heßberg und behandelt ſeine Schrift als eine inſpirirte. Er ſagt auf dem Titel, daß ſie von ihm zu Caſſel am 6. Auguſt 1838 empfangen und am Chriſttag 1840 herausgegeben ſei. Der Titel lautet:

> Aufruf zur Begründung einer chriſtlichen Gemeinde nach dem Lebensbild des Erlöſers und in des Geſetzes Erfüllung: Die Verſöhnung der Welt mit Gott.

Als Deutſcher geht der Verfaſſer von der Liebe und von dem Chriſtenthum aus. Er belegt alle ſeine Rathſchläge mit Bibelcitaten. Er fügt ſeiner Schrift eine Art Volksbibel an, worin er alle diejenigen Stellen, die ſeine Tendenz ausdrücken, in einem gewiſſen Zuſammenhang ausgezogen hat. Selbſtproduction aller Bedürfniſſe, Unterſtützung jedes Talents, Gemeinſamkeit des Beſitzes, des Mahles, ſchöne Gärten, nach Tiſch darin zu ſpazieren, tägliche Arbeit von ſechs Stunden, Concerte, Theater, Bälle, Bibliotheken, Muſeen, Reiſen zum Vergnügen nach der Nummer, wenn die Reihe an einen kommt, Reiſen für die Wiſſenſchaft, Abſchaffung der Todesſtrafe, Einführung des Duzens, Abſchaffung aller Orden und Titel als Quell elender Eiferſüchteleien u. ſ. w. Es iſt hiernach unmöglich, daß der Verfaſſer nicht mit Fourier'ſchen Vorſtellungen bekannt ſein ſollte, obwohl er ihn nirgends nennt, ſo wenig als Owen, oder Thomas Morus, oder Campanella u. A. Da er ein populäres Buch ſchreiben wollte, ſo that er ganz Recht daran. Auch muß ihm, wenn ſich auch die Oweniten auf Chriſtus als Freund der Armen berufen, die Chriſtianiſirung und Biblificirung des Socialismus als eigenthümliche That zuerkannt werden. Auch ſchwärmt er ächt Deutſch für die Moralität und iſt wieder zu beſonnen, in ſeinen Organiſationen zu ſolch' ſpieleriſcher Technik fortzugehen, als in welche ſich Fourier verlor, deſſen Serien und Gruppen von Arbeitern mit Fahnen und Muſik und Proceſſion zu ſehr an das Theater erinnern, deſſen culinariſche Phantaſieen zu einem förmlichen Senſualismus forttaumeln und deſſen Papillons, Cabaliſten und Compoſiten als Producenten der Mannigfaltigkeit, des Wetteifers und der Einigung praktiſch Unmöglichkeiten ſind. Fourier iſt zu ſehr von dem merkantiliſchen Geſichtspunct ausgegangen, Heßberg vom moraliſch-religiöſen. So hinreißend dieſer Mann ſprechen kann, wo es ſich um die religiöſen und ſittlichen Motive handelt, ſo wenig befriedigt er bei der Auseinanderſetzung des eigentlichen Organismus, den er der Menſchheit geben will. Er ſagt ſelbſt einmal S. 109 ſehr naiv mitten in der Beſchreibung: „So ſehen wir ziemlich Alles im Staate bleiben, wie es iſt.“ Von Ständen will er nichts wiſſen, weil Chriſtus nichts von ihnen ſagt. Der Staat ſoll allerdings eine Regierung haben, ſelbſt einen Regenten, der eine „Hofküche hat, deren Bedarf am ſorgſamſten geliefert wird,“ und der etwa ſein würde, was Napoleon von dem Protector der Republik des Abbé Sieyes urtheilte: un cochon à l'engrais. Auch ſoll der Staat in Diſtricte getheilt werden, ſoll Sittengerichte und Landfriedensgerichte, denen ein Zwinger zur Einſperrung der Bösartigen zu Gebote ſteht, endlich ein Weltfriedensgericht haben. Aber im Ganzen hat dieſer Heßbergiſche Staat die Phyſiognomie eines angenehmen Landbaulebens. Die Trivialität der Anordnungen geht oft in's Unſägliche: z. B. „Für Kranke und Schwache werden, auf Anordnung des Arztes, beſondere paſſende Speiſen zubereitet und in die Wohnungen geſandt. Bedarf man irgend einer Verpflegung, ſo meldet man es nur dem Bezirksvorſtand; ſo wie die Beſuche, die wir mit uns zu Tiſch zu nehmen wünſchen, nur zeitig anzumelden ſind."

Vom Hunger ſagt Heßberg ſehr eindringlich: „Fragen wir uns, was ſoll der Vater, die Mutter thun, wenn die Kinder kein Brod haben? Leben wollen ſie doch. Müſſen ſie nicht nehmen, rauben und ſtehlen, wären es auch Engel vom Himmel unter uns. Mit Hunger zähmt man die wildeſten Thiere. An ihm ſcheitert alles Menſchliche im Menſchen. Der hungrige Menſch verkauft ſich ſelbſt und opfert ſelbſt das Heiligſte ſeiner göttlichen Natur, um ihn zu ſtillen."

Daher iſt denn auch in dem Verfaſſungsentwurf S. 112 ff. die Conſtitution der Küche am ausführlichſten. Ich hebe nur Einiges davon aus.

„Keine Privatküche findet mehr ſtatt und wird nur Holz und Licht für jeden Haushalt nach Bedarf täglich in Empfang genommen."

„Eine ſchickliche Anzahl von etwa 15—20 bilden eine Speiſeanſtalt aus einer Küche, welche ihre Nummer hat, und je nach Belieben vertheilt ſich die Geſellſchaft an drei Tiſchen. Jeder Tiſch hat ſein Präſidium für alle dahin gehörigen Beſorgungen u. ſ. f."

„Außerdem iſt in der Küche einer jeden Speiſeanſtalt für alle unvorausgeſehenen Fälle Bedienung und alles möglicher Weiſe ſchnell Erforderliche, Tag und Nacht zu finden; ſo daß von jeder Wohnung in einem Hauſe ein Schellenzug dahin führen könnte, um nöthigenfalls auch des Nachts ſchnell bedient zu ſein.“

„In den Gaſthäuſern ſind eben ſowohl derartige Speiſeanſtalten für die Reiſenden, wenn ſie uns nicht in der unſrigen beehren können oder wollen. Sie nehmen vorlieb mit unſerm Nationalreichthum und ſind uns willkommen.“

Nun, Leſer wie gefällt dir Herrn Heßbergs Volksküche? — Aber wenn ſie auch Deinen völligen Beifall hätte, ein Umſtand würde es mir doch bedenklich machen, mich ihr anzuvertrauen. Nach Herrn Heßberg ſoll ein Staat alle ſeine Bedürfniſſe ſelbſt produciren. Handel ſoll gar nicht getrieben werden. Er verführt ſo leicht zu Immoralitäten. Daher die abſcheuliche Conſequenz S. 114:

„Wein kann da nicht gereicht werden, wo keiner wächſ't.“

Nein, und wären die Speiſen noch ſo „hinreichend und kräftig“ in dieſer utopiſchen Nationalküche, ich danke dafür. Hier in Preußen zur Zeit des Deutſchen Ordens ſoll Wein gekeltert ſein. Er mag auch darnach geſchmeckt haben. Jetzt wird hier kein Wein mehr gewonnen und ich müßte mir alſo den Durſt darnach vergehen laſſen. Voll Dankbarkeit gegen den Zollverein, der hier an Ruſſiſcher Grenze, ſelbſt einem armen Teufel von Profeſſor, zu Rheinwein verhilft, ſing' ich mit einem Tübinger Profeſſor, dem die Trauben freilich in den Mund hängen:

Mancher geht auf böſen Wegen,
Der ſich auf den Trunk thut legen,
Denn der Teufel iſt verſchmitzt,
Wenn man einen Rauſch beſitzt.

Doch dem Guten iſt zu gönnen,
Wenn am Abend ſinkt die Sonnen,
Daß er in ſich geht und denkt,
Wo man einen guten ſchenkt.

Die Conditoreien.

Jn Königsberg ſind ſehr viel und ſehr gute Conditoreien. Man behauptet ſogar, der Hofconditor Pomatty am Altſtädtiſchen Markt ſei der erſte Kuchenkünſtler im Preußiſchen Staat und Spagnapony in Berlin nur ſein Schüler. Mehre dieſer Conditoreien haben auch eine ausgezeichnete Lage. Von den Fenſtern der Pomatty'ſchen überſchaut man das bunte Treiben eines Marktes, von denen der Meyerſchen den Exercir- und Paradeplatz auf Königsgarten. Die von Beriſch gibt die Ausſicht auf die Schmiedebrücke und den Pregelarm; die von Dölitſcher auf den in der That ſchönen Schloßteich und die über ihn führende Brücke. Nicht nur große Räume ſind hier; nicht nur iſt der Saal geſchmackvoll mit dem ſchönſten Blumenflor geſchmückt, ſondern aus ihm tritt man in eine mit einem Zeltdach überſpannte luſtige Halle und blickt über einen Garten auf den breiten Waſſerſpiegel des Teichs und die jenſeitigen Ufer. Und von der Halle führt eine Treppe in den Garten und man kann dicht am Waſſer ſitzen und alle Bewegungen der Spazierboote, der Spaziergänger, das Gewühl in den jenſeits der Brücke liegenden Luſtgärten beobachten und die heranſchwimmenden Töne der Concertmuſik in ſich ſchlürfen. Die Zappaiſche Conditorei verſetzt in die lebhafteſte Paſſage der Stadt, in welcher von dem ſteten Wagengeraſſel das dumpfe Erzittern der Häuſer kaum um Mitternacht endet. Diejenige Conditorei aber welche den eigentlichen Mittelpunct aller Conditoreien in Königsberg ausmacht, iſt die Siegelſche in der Mitte der Franzöſiſchen Straße. Es iſt nicht ſowohl der materielle Comfort, nicht ſowohl die allerdings höchſt günſtige Lage, als ein geiſtiges Moment, wodurch ſie zu einer ſolchen Anerkennung nöthigt. Ich ſpreche hier gar nicht von der Vortrefflichkeit der Leckereien, von der Eleganz der Einrichtung. In dieſer Beziehung ſtehen andere Conditoreien entweder nicht nach, ſondern ſtehen ſogar höher, wie die von Dölitſcher, Meyer, Janatzi. Die Schaar der von mir nicht genannten würde auch bald dies bald jenes Vortheilhafte darbieten, allein dieſe Auseinanderſetzung muß ich den Zeitungsartikeln überlaſſen, welche zur Weihnachtzeit eine kritiſche Runde durch die Conditoreien zu halten pflegen.

Die Siegelſche Conditorei iſt diejenige, welche in Königsberg am meiſten den Habitus eines Kaffehauſes beſitzt. Sie iſt für uns, was Stehely und Spagnapany für Berlin. Will man nicht nur eine ſinnliche Erfriſchung, nicht nur einen Mundvoll Zeitungsnäſcherei, ſondern die Möglichkeit, auch Neuigkeiten zu hören und über das, was man geleſen hat, zu ſprechen, ſo wird Siegel's Conditorei oben an ſtehen. Das Local iſt freilich nicht das größte, allein gerade die Knappheit des Raums mag auch die Mittheilungsluſt fördern. Ich erinnere mich, daß die Größe des Raums bei Stehely, beſonders in dem hintern Zimmer, zu welchem man mehre Stufen hinanſteigt, oft einen recht wüſten Eindruck auf mich machte, wenn dann nur hier und da an einem Marmortiſchchen ein Leſender ſein ſtilles Geſchäft verrichtete und das Raſcheln der umgeſchlagenen Zeitungsblätter ſeufzerartig durch die Leere hinklang. Die Siegel'ſche Conditorei bietet nach vorn den Blick auf die Straße, durch welche ſich, was in der Oeffentlichkeit irgend Bemerkenswerthes vorkommt, hindurchbewegen muß. Nach hinten zu wird man durch den Blick auf einen tiefliegenden großen Garten überraſcht, der rings von den Rückſeiten anſehnlicher Häuſer außerordentlich maleriſch umgeben iſt. Wenn man nun hier im Leſezimmer ſitzt und ſich durch die Lectüre der Weltgeburtswehen in Affect bringen läßt, ſo thut eine ſolche Scenerie unendlich wohl. Im Frühling, wenn die Bäume und Blumen blühen, und der Rauch der nachbarlichen Schornſteine in lichtblauen Säulen darüber aus dem umkränzten Häuſerlabyrinth emporwallt, thut man daher am beſten, gar nichts zu leſen, ſondern nur zu ſchauen, zu athmen und den munteren Geſängen zu lauſchen, die von den Arbeitern der Schubert'ſchen Hutfabrik angeſtimmt werden.

Eine ſolche ſociale Atmosphäre, wie ſie bei Siegel herrſcht, wird aber nur dadurch möglich, daß beſtimmte Beſucher, die Habitués, zu beſtimmten Stunden in der Regel dort zu finden ſind. Man weiß ungefähr, in was für eine Geſellſchaft man eintritt. Nach den Jahreszeiten und Tageszeiten iſt dies ſehr verſchieden. Die Concentration des Beſuchs fällt im Sommer von 11 Uhr früh bis Nachmittags um 4 Uhr, im Winter bis 6 Uhr als dem gewöhnlichen Anfangspunct der Concerte und des Theaters. Innerhalb dieſer bewegteſten Stunden folgen verſchiedene Schichten von Beſuchern auf einander, die aber doch einen gewiſſen unausgeſprochenen Rapport unter ſich, eine gewiſſe Vorſtellung von und Theilnahme an einander haben. Referendarien, Doctoren der Medicin, Lehrer von den verſchiedenſten Anſtalten, einige reiſere Studirende, Kaufleute, Juſtizcommiſſarien, Rentiers, penſionirte Militairs, Makler, einige Orcheſtermitglieder, mehre Officiere, deren Intereſſe über das an Hunden, Pferden und Damen hinausgeht, Gutsbeſitzer, die häufiger zur Stadt kommen, Beamte, u. ſ. w. bilden ein gewiſſes Ganze und bringen eine espèce von öffentlichem Urtheil hervor. Es iſt in der That ein eigenthümliches Syſtem der Geſelligkeit, das ſich hier etablirt. Sehr viele derer, die hier die Dialektik der Debatte an die Lectüre anknüpfen, haben außerhalb der Conditorei nicht die geringſte Beziehung auf einander, bleiben ſich perſönlich ſchlechthin fremd und führen doch von Tag zu Tag einen oft ſehr lebhaften Verkehr mit einander.

Es iſt natürlich, daß jede Conditorei ihre Habitués hat. Ich kenne die hieſigen nicht genau genug, um die Individualiſirung des Publicums einer jeden, mit Ausnahme der Siegel'ſchen, angeben zu können. Ich bemerke nur, daß Damen in die hieſigen Conditoreien nur ſelten, nur, um im Vorübergehen etwas zu beſtellen oder zu kaufen, eintreten. Lediglich bei Meyer und Dölitſcher, namentlich bei letzterem, dürften Damen, zumal ohne männliche Begleitung, anzutreffen ſein. Und wirklich können ſie auch hier in dem reizenden Salon ſich aller Bequemlichkeit, aller harmloſen Unterhaltung erfreuen, wie nur irgend bei Kranzler in Berlin.

Die Bedienung in den Conditoreien iſt hier durchſchnittlich männlich. Jene ſchlau dreſſirten, für Primaner, unerfahrene Studenten, angehende Zöglinge Mercurs, ſo gefährliche Heben, von denen K. von Hailbronner in ſeinen Reiſecartons bei der Schilderung Berlins mit gerechtem Unwillen ſpricht, kommen hier nicht vor.

Ich habe zuweilen hin und her gedacht, worin es eigentlich liege, daß hier ſo viel Conditoreien beſtehen, daß wirklich ſo ungeheuer viel Kuchen gegeſſen, ſo viel Kaffe, Thee, Groc, Punſch, Limonade, Eis, Liqueur, Chokolade u. ſ. w. verzehrt wird. In Süddeutſchland kennt man ſo etwas gar nicht. Als ich in Heidelberg ſtudirte, wunderte ich mich anfangs recht ſehr darüber, daß in einer Muſenſtadt gar keine Conditorei ſei, bis ich, nach Magdeburg zurückgekehrt, hier wieder die Weinwirthſchaften der Pfälzer Bäcker und das herrliche Kaffehaus an der Neckarbrücke, den ſogenannten Duprez, ſchmerzlich vermißte. In München war ich auf Tomboſi unter den Arkaden des Hofgartens geſpannt, aber, das eigenthümliche Local abgerechnet, kann es in der Bewirthung auch die geringſte Conditorei Königsbergs damit aufnehmen. In Wien, ſo viel ich mich erinnere, fand ich alle ſolche Genüſſe in beſondern Anſtalten vereinzelt; Kaffe, Chokolade, Kuchen u. ſ. w. Nur das Eis und das ſchönſte Waſſer begleiteten überall den Kaffe. Der Reiz zu ſolchen Genüſſen muß hier wohl ein klimatiſcher ſein. Die ſcharfe Winterkälte, der häufige Nebel macht zum Genuß von Thee, Grog und Punſch geneigt; umgekehrt der oft ſengend heiße Sommer zum Genuß von Limonade und Eis. Und da die Sahne oder der Schmand eine Hauptſubſtanz aller hieſigen Delicateſſen iſt, indem zahlloſe Saucen davon gefertigt werden, ſo ſind es beſonders ſogenannte Baiſers, die hier gewiß zu tauſenden verzehrt werden. Da nun ferner das Klima im wahrſten Sinne des Worts bei uns wetterwendiſch iſt, ſo iſt der Wechſel von Anſpannung und Abſpannung ein viel häufigerer und heftigerer. Der Organismus iſt, ſich in's Gleichgewicht zu ſetzen, nach kleinen Reizen begieriger. Eine bloße Tiſane, womit der Pariſer ſich erquickt, auch während der Zwiſchenacte des Theaters, genügt nicht, es muß etwas Solides und Inciſives genoſſen werden, wär' es eben auch nur ein Stück Kuchen und ein Liqueur. Ich erinnere mich noch ſehr lebhaft, wie ich ſtaunte, als ich zum erſtenmal die Anſchauung des hieſigen Publicums im Theater und deſſen Conditorei hatte. Es war am dritten Oktober 1833, als ich den erſten Tag in Königsberg verlebte und Abends das Theater beſuchte. Man gab die Stumme von Portici. Zunächſt fiel mir die faſt allgemein ſehr ernſtliche und in der That ſehr nothwendige Kopfbedeckung des Publicums auf. Nur die Herrn Officiere, die faſt den ganzen Tag Mütze oder Tſzacko tragen müſſen, erleichterten ſich hier den Kopf oder die ältern und jüngeren Herrn prankten baarhaupt, die eine Perücke trugen, alſo gegen Erkältung hinlänglich geſchützt waren. Sodann aber umrauſchte es mich von Papierdüten, welche da, wo mehre Damen familienweis zuſammenſaßen, mit Bonbons, Kuchen u. ſ. w. hin und herwanderten. Aepfel und Birnen kauete man vom Parquet bis zur Galerie. Die Oſtpreußiſchen, Litthau'ſchen Phyſiognomieen der Soldaten, welche Neapolitaner darſtellen ſollten und als fürſtliche Leibwache den an den ſiebenjährigen Krieg erinnernden Commißſäbel nebſt Patrontaſche führten, machten einen ſo ſeltſamen Eindruck auf mich, daß ich, von dieſem Nordiſchen und Preußiſchen Süden in eine neue Welt verſetzt, nach dem zweiten Act das Theater verließ und die Conditorei aufſuchte, wo ich denn im Publicum die gleichen Phyſiognomieen, blondhaarig, blauäugig und rothbäckig, Grog, Punſch und Glühwein in coloſſalen Quantitäten verzehren und zwar mit dem Bewußtſein verzehren ſah, daß dieſer Genuß eigentlich ein nothwendiger, integrirender Theil des Theaterbeſuchs ſei.

Allein nicht nur das Rauhe und Unbeſtändige des hieſigen Klima's fordert ſolche Genüſſe heraus, ſondern auch wohl der Mangel an ſo ſchönem Obſt, wie der Süden es bietet. Zwar fehlt es hier nicht an Obſt, allein es iſt holziger, wäßriger, grobfaſeriger, fleiſchloſer, unſüßer, als im Süden und bei weitem nicht ſo mannigfaltig. Friſche Nüſſe, zahme Kaſtanien, Weintrauben, ſo manche Aepfel- und Birnenſorten, muß man hier entbehren und dafür ſtellt ſich denn als induſtrielles Surrogat die Zuckerbäckerei ein.

Ob wohl die Eſtaminets auch bei uns Conditorei und Kaffehaus abſorbiren werden? Ich höre, daß in dem Meyer'ſchen Local ein Verſuch damit gemacht werden ſoll.

Der Speicherbrand am 2. Auguſt 1839.

Es war in den Hundstagsferien. Ich las ſchon den ganzen Tag in dem herrlichen Buch: Virey und die Ariſtokraten und war mitten in der Revolution Mexikos. Da warf ſich plötzlich ein dunkler Schatten auf mein Buch. Ich hielt ihn für eine Wolke, die bald vorüberziehen würde. Der Schatten blieb aber und ich ſah nun, daß eine allgemeine Trübung des bis dahin ſo freundlichen Lichts erfolgte. Ich trat an's Fenſter. Es ſchlug eben ſechs Uhr. Da ſchaute ich — ich wohnte damals auf dem Burgkirchhofe — über die mir gegenüberſtehenden Häuſer eine ſtarke ſchwarze Rauchſäule immer höher ſich heben, immer breiter und maſſiver werden. Auf der Straße fing auch bereits eine allgemeine Unruhe an. Man gruppirte ſich, trat an die Fenſter, in die Thüren, lief, theilte ſich ſeine Vermuthungen mit. Ich nahm

Hut und Stock und eilte nach dem Münchenhof zu, denn nach dieſer Gegend zu meinte ich dem Feuer begegnen zu müſſen. Als ich aber an den Pregelarm kam, ſah ich, daß ich mich bei weitem mehr rechts wenden müſſe. Die Rauchmaſſe, jeden Augenblick nach allen Seiten ſchwellend, zeigte mir, der ich in meiner Spannung wie gefeſſelt an ihr hing, ſchon eine finſtere Gluth in der Mitte, aus welcher zuweilen breite Funken wie Sternſchnuppen herunterregneten.

Als ich nun den Trödel vorüberging, fand ich die Verkäufer ruhig in ihren Stühlen ſitzen. Die eine der alten Frauen las in ihrem Räuberroman mit gewohnter Andacht; ein Mann bürſtete einen alten Sammtſtuhl aus; das junge Mädchen an dem letzten Laden, der ſchwarze, gelbe und rothe Särge zur Auswahl ſtellt, ſtrickte ganz ruhig und ſah apathiſch vor ſich hin. Ich wurde völlig irr, als ich mitten auf dem Platz einen von einem Pferd gezogenen Karren gewahrte, der zwiſchen zwei kleinen Stangen ein Schwungſeil hatte, auf welchem rothbejackte Affen ihre Gliederfertigkeit producirten. Ein Haufe von Dſchimken und Kindern ſtand mit ſolcher Aufmerkſamkeit gaffend umher, daß die Welt bis zu ihnen hin in das Nichts hätte verſinken können, ohne ſie zu ſtören.

Mit raſcherem Schritt ſtürzte ich über die

Honigbrücke der Ecke des blauen Thurms zu. Als ich mich um dieſe wandte, hielt ich einen Augenblick inne. Das ganze Ufer war mit Menſchen dicht gedrängt beſetzt, auf dem Pregel eilten Boote hin und her. Hinter der Börſe ſchlugen die Flammen wie breite Schlangenſchwerter in den Himmel. Ein ſchwarzer Qualm preßte ſich — noch war es windſtill — nach allen Richtungen unheimlich umher. Der Hanfſpeicher an der Laſtadie brenne, aber das Feuer greife blitzſchnell immer weiter und habe bereits die Dächer der Nachbarſpeicher gefaßt; — ſo hörte ich und ſuchte nun nach der Klapperwieſe zu kommen, um zu ſehen, wie ein mir befreundetes Handlungshaus, das des Herrn Touſſaint, ſich verhalte und ob ich etwa irgend einen Dienſt leiſten könne, denn der Speicher dieſes Hauſes befand ſich unter den bedroheten.

Indem ich nun über die nächſte Brücke durch das Gewühl mich durcharbeitete, verwandelte ſich plötzlich der ſchwarze Rauch in einen graulich gelblichen Qualm, der ſeine Fledermausflügel über den ganzen Pregel breitete, ſo daß man zehn Minuten hindurch faſt gar nichts ſehen konnte. Dieſer Moment war der Empfindung nach der furchtbarſte. Er hatte etwas von Weltuntergang in ſich. Das plötzliche Verſchwinden aller Gegenſtände in dem wüſten Dampf frappirte gewaltig.

Das Tannenholz der Sparren war nämlich verzehrt und der Hanf im erſten Ausbrennen begriffen. Allmälig ward die Luft bewegt und man ſah nun durch große Riſſe in dem Flammennebel bald die von Menſchen vollgeſtopften Brücken und Ufer, bald die luſtig ſpielende Feuereſſe.

Langſam kam ich am Bohlenwerk entlang bis zum Eingang an die Klapperwieſe, wo die Ladebrücke ſich befindet. Die Hitze war furchtbar. Die Menſchen ſtanden wie betäubt und ſchoben ſich, ſtarr auf das Schauſpiel gerichtet, in gepreßten Maſſen durcheinander. Auf dem Pregel waren alle Schiffe, die an der Laſtadie vor Anker lagen, zunächſt in den Pregelarm nach dem Kai geflüchtet, einige nach dem Holländerbaum, einige Witinnen unter der grünen Brücke fort nach dem Weidendamm zu. Als aber das Feuer mit ungemeiner Geſchwindigkeit auch die Speicher faßte, welche über den rothen Krahn hinauslagen, als das Dach des Touſſaint'ſchen loderte, als die Funken weit über den Strom nach der Vorſtadt zu flogen, mußten alle Schiffe räumen. Die meiſten, welche in dem inneren Pregelarm ſich geborgen hatten, eilten wieder hervor und ſuchten mit aufgeſpannten Segeln nach dem Holländerbaum zu entkommen. Dies Flüchten der Schiffe erſchien in dem gräßlichen Rauch, der ſie Secunde um Secunde wie in ein Leichentuch hüllte, als wenn rieſige Geſpenſter auf dem Strom wandelten. Die Fahrzeuge am dieſſeitigen Bohlenwerk, wo ich ging, mußten ebenfalls weichen. Jede Minute Verzug konnte ſie in Brand ſetzen. Es waren meiſt Witinnen. Die Mannſchaft zog ſie an Stricken und ſie krochen gleichſam am Ufer hin. Dieſe allgemeine Bewegung der Schiffe, die Haſt, das Geſchrei, das Zuſammenſtoßen — an der Ladebrücke riß ein Anker von einem Holländiſchen Zweimaſter und ſtürzte in's Waſſer, mit ſeinem Zahn ein Stück Planke des Bohlenwerks wegſchnappend — der Rauch, man hätte eine Seeſchlacht oder auch ein Erdbeben vermuthen ſollen.

So kam ich denn auf die Klapperwieſe, fand aber im Touſſaint'ſchen Hauſe Niemand. Der Hausherr war mit ſeiner Familie in Rodmannshöfen, einem Landgut, anderthalb Meilen von der Stadt. Der eine Sohn war hinausgeritten, die Meldung von dem Brand zu bringen, der andere mit ſämmtlichen Comptoiriſten bei dem Feuer thätig.

Ich ging wieder der Ladebrücke zu. Die Anſchauung des jenſeitigen Ufers war ganz die welche ich in meinen Knabenjahren bei dem Leſen der Offenbarung Johannis mir von ſolchen weltzertrümmernden Momenten gemacht hatte. Dieſe coloſſalen Gluthen, dieſe Rauchſäulen, dies Ameiſengewimmel der Menſchen, dieſe Angſt, was noch kommen könne, dieſer peinlich lauernde Blick, ob nicht ſchon nach der Stadt zu, wo die Straßen ſo eng und bergigt ſind oder nach der Vorſtadt zu, wo die Häuſer und Magazine erſt aus dem letzten Speicherbrande im Neubau wieder erſtanden waren, ob nicht das Feuer dahin ſeine vernichtende Epidemie erſtrecken könne, die Vorſicht, die man im Gewühl anzuwenden hatte, nicht von Wagen, Pferden, Laſtträgern, Spritzen, Soldaten zerquetſcht zu werden, die immer mehr ſich ſteigernde Hitze, welche den Pregel dampfen machte, als das Bohlenwerk aufzuglühen begann, — es war wohl genug, um dem Einzelnen die Empfindung ſeiner Unbedeutendheit und Machtloſigkeit recht tief mitzutheilen. Die Hitze wurde immer ſengender. Man ſprützte unaufhörlich Waſſer auf die dieſſeitigen Hanfſpeicher. Die Feuerflocken durchſchoſſen immer häufiger und ſtärker die Luft, welche jetzt wahre Pfeile nach der grünen Brücke und den zunächſt ſtehenden Speichern ſandte. Die Dächer derſelben waren daher mit Menſchen beſetzt, welche mit Aexten, Feuerhaken, Waſſereimern und naſſen Säcken verſehen waren und jeder Gefahr zu begegnen ſuchten.

Schon brannte nun die ganze Speichergruppe bis zur Häringsbracke hin, dieſe noch ausgenommen. Der Touſſaint'ſche Speicher, der mittlere, war erſt einige Zeit zuvor, als das Haus das Feſt des hundertjährigen Beſtandes ſeiner Firma beging, friſch mit hellgrüner Farbe aufgeputzt. Die Balken des Fachwerks und die Lukenthüren waren mit ſchwarzer Oelfarbe beſtrichen, die Thüren mit Blech beſchlagen. Lange widerſtand er. Im Innern glühte und tobte es ſchon. Das Dach war bereits geborſten und die Flamme ſchlug hoch empor. Aber die Vorderſeite verhielt ſich wie ein Ritter mit geſchloſſenem Viſier. Alle Thüren waren noch feſt zu und nur ein gewaltiges Knacken zuckte zuweilen durch das Gebälk. Während ringsumher Alles die Form der Ruine gewann, während die Rettungsverſuche ſich nach immer entlegeneren Puncten entfernen mußten, ſchien dieſer Speicher der Zerſtörung trotzen zu wollen. Wenn der Rauch etwas verwehete und die Flammenfackeln ihn hell anleuchteten, ſah der Ernſt der ſchwarzen Luken ſo finſter, ſo verachtend aus, das Grün dagegen ſo beſänftigend, ſo zufrieden, als wenn der Schutt, der ſich rechts und links auflagerte, für ihn unmöglich wäre, bis mit einem Male, wie auf ein Commando, alle Luken zugleich aufbrachen und das Feuer drachenartig daraus hervorſchoß und von Oben nach Unten im Nu das anſehnliche Gebäude überringelte, ein glorioſer Moment.

Von hier wälzte ſich der Flammenſtrom zur

Häringsbracke, einem langgeſtreckten, einſtöckigen, ſchlichten Gebäude an der Ecke, welche hier der in den Fluß einmündende Pregelarm macht. Erſt dampfte das Gebäude. Aus dem Dache brach einige Minuten hindurch ein wahrer Angſtſchweiß aus. Ein ſonderbarer Geruch verbreitete ſich, ſcharf, bitter. Da loderte der Dachſtuhl an den Ecken auf und raſch ſpielte nun das Feuer in dem Sparrenwerk, wie die Lampen bei einer Illumination vom Wind bewegt flackern. Ein Hüpfen, ein Tanzen der Flammen, als wenn ſie muthwillige Geiſter wären, welche hier ein Feſt feierten und ſich jauchzend mit dämoniſcher Schnelligkeit hin und her bewegten. Es war der ſchönſte Contraſt zu dem düſtern Widerſtande, den der Touſſaintſche Speicher geleiſtet hatte. Nur zur Selbſtbefriedigung einer geheimen Luſt ſchien hier das helle Feuer zu raſen.

Weiter drang es nicht. Den tapfern Anſtrengungen der Rettungsanſtalten, den Bemühungen der jungen Kaufmannſchaft, der Soldaten, die unermüdlich bei den Prahmſpritzen thätig waren, gelang es, die Ausbreitung des Feuers nach der Stadt hin zu verhindern. Auch die Richtung des Luftzuges war günſtig geworden. Wagen auf Wagen konnte noch mit Flachs, mit Hanf aus Nachbarſpeichern fortgeſchafft werden.

Von dieſem Augenblick an wurde das Schauſpiel für das Publikum ein wahres Schauſpiel, das man beruhigt mit äſthetiſcher Anatomie genoß. Es ſchlug gerade neun Uhr. Die Trompeten der Cavallerie, die Trommeln der Infanterie ließen die Retraite hören. Dies Hervortauchen der gewöhnlichen Lebensordnung, das gemeſſene Schlagen der Uhren von den Thürmen, die langgezogenen Töne der Trompete, das heiſere Gemurmel der Trommel, woran wir uns wie an eine organiſche Function gewöhnt haben, dies Feſthalten eines beſtimmten Rhythmus wirkte zauberiſch. Das Außerordentliche des Schauſpiels einer wilden, reißenden Zerſtörung, die allgemeine Aufgeregtheit, das Unterbrechen der Geſchäfte, das Vergeſſen deſſen, was man eigentlich am Abend hatte vornehmen wollen, contraſtirte mit dieſer Aeußerung eines feſten, ſich gleich bleibenden Daſeins auf das Mächtigſte. Man erinnerte ſich, daß der große Mechanismus der Welt im Untergang einiger Speicher nicht untergehe, daß das Ereigniß, ſo bedeutend, ſo gefährlich an ſich, doch nur ein Moment in dem Ganzen, nur eine Scene aus dem ganzen Drama der Geſellſchaft ſei.

Dieſe war eben in der höchſten Gereiztheit. Man geräth bei ſolchen Gelegenheiten in ein Außerſichſein, worin man Dinge thun, Vorſtellungen haben, Worte ſprechen kann, die man eine Stunde vorher und nachher bei ſich für unmöglich halten würde. Der Tact des Blutes wird ein Prestissimo. Gegen die Anordnungen der Behörden entſteht eine Oppoſitionswuth. Die Leichtgläubigkeit nimmt kritiklos Alles auf. Der Leichtſinn verwandelt Meinungen in Thatſachen. Die Eitelkeit des Beſſerwiſſens verdächtigt jeden Schritt. Ohne Einſicht in den wahren Zuſammenhang wird getadelt. Der Tadel findet Beifall, denn da drüben brennt's ja noch und hier erſtickt man noch beinah vor Hitze und Qualm. Sollte bei ſolchen Thatſachen der Tadel nicht Recht haben? Der Tadel iſt ein Beweis der Theilnahme und auch von dieſer Seite wird er unendlich. Glücklicherweiſe hat nicht jeder dieſelbe Anſicht. Was der eine tadelt, findet ein Anderer vernünftig. Aber in einem andern Punct, den jener überſehen, tadelt er ſeinerſeits die Behörden. So entſtehen Parteien, denn ohne ſich zu kennen, ſchließt man ſich einander an, hört man auf einander hin. Die Neugierde, etwas Pikantes zu erfahren, die Beſorgniß, daß einem von dem ſeltenen Schauſpiel eine Merkwürdigkeit, eine intereſſante Wendung entgehen könne, ſpannt die Aufmerkſamkeit gewaltig und verbietet alles Zaudern mit der Theilnahme. Als die entſcheidende That am Kai vollbracht war, als die Brücke von den Menſchenmaſſen geräumt und mit Soldaten beſetzt ward, als das Feuer ſein Terrain angewieſen erhalten hatte, ſich in ſich ſelbſt zu verzehren, ſchlug die Stimmung bei dem Publicum aus der bis dahin herrſchenden Ungewißheit, aus der Sorglichkeit, aus der Krittelei, aus dem Raiſonniren in die Vergnügungsluſt um, die zwar auch jetzt ſchon Tauſende herbeigelockt hatte, bis dahin jedoch durch das Mitleiden und die Angſt vor den ſchrecklichen Möglichkeiten gedämpft war. Hunderte von Hetären hatten ſich einzufinden nicht verfehlt und wie dieſe Peripatetikerinnen der Liebe mitten in dem Erdbeben Meſſina's als wahre Mänaden zur üppigſten Ausgelaſſenheit fortgingen, ſo konnte man auch hier ein ungeheures Aufgähren der roheſten Sinnlichkeit beobachten. Die Augen ſuchten ſich lüſtern, die Hände berührten ſich convulſiviſch und man ſah Mädchen und Männer mit rohem Scherz und Lachen ſich haufenweiſe in die Straßen der Vorſtadt, in die Speichergaſſen und nächſten Alleen und Gebüſche verlieren. Es war der alte Zuſammenhang zwiſchen Grauſamkeit und Wolluſt, den man hier ſich geltend machen ſah. Je peinlicher die Spannung bis dahin geweſen war, je zügelloſer war nun die Abſpannung.

Der Anblick, welchen der Pregel jetzt darbot, war köſtlich. Das Waſſer, von Gluth durchgoſſen, ſah doch ſtreifenweiſe ganz ſchwarz aus und ſeine Wellen glänzten wie vergoldeter polirter Stahl. Große Fäſſer brennenden Oels und Spiritus ſchwammen auf ihm umher. Wachtſchiffe fuhren an den Bohlenwerken und an der grünen Brücke hin und her, denn an der Laſtadie brannte das Bohlenwerk und das Sprühen der Funkenſterne des Getreides dauerte noch immer fort.

Aber der Mittelpunkt des Schauſpiels war der rothe Krahn, der ſich wie ein Scepter durch die Flammen ſtreckte und zuweilen zu ſinken ſchien, wenn dieſelben heftig wogten. Allein er ſtand. Das Brennen hatte in den Speichern bald den klappernd-kniſternden Ton eines Pelotonfeuers, bald den eines dumpfen Krachens, Kollerns, wie wenn Erde auf einen Sargdeckel geſchaufelt wird. Aber am Krahn miſchte ſich ein knarrendes Seufzen ein. Die mächtigen Eiſenmaſſen ruckten und zuckten, aber er ſtand. Endlich war das Holzwerk aus ihm herausgebrannt, das Tretrad verzehrt und ungeduldig erwartete die Menge den Sturz. Noch war er nur ein Gerippe von Eiſen, das ſich im Flammengewoge mit bloßen Linien abzeichnete, aber er ſtand, bis das veränderte Fundament, das Fortfreſſen des Feuers am Bohlenwerk, ihn mit einem Mal zuſammenſinken ließ.

Von hier ab, es war etwa zehn Uhr, blieb die Phyſiognomie des gräßlich-ſchönen Schauſpiels die Nacht hindurch ziemlich dieſelbe und die Maſſe der Zuſchauer zerſtreute ſich gemach.

Ich blieb bis um ein Uhr auf. Die Nacht ging, obwohl noch einmal zur Ablöſung der

Soldatenwachen Trommeln und Hörner erſchollen, ruhig vorüber. So hatte ich den dritten Auguſt, den Geburtstag Friedrich Wilhelm III., noch nicht erlebt. Ich ſollte am Morgen um 9 Uhr im Saal der Deutſchen Geſellſchaft die Feſtrede halten, glaubte zwar nicht, daß ich einen Menſchen finden würde, mußte mich aber doch auf den Weg machen. Zum Glück war das Thema, worüber ich reden wollte, die Hegemonie Preußens für Deutſchland, wenigſtens ein ſolches, das ganz und gar patriotiſch war und nicht von der Gegenwart ſich zu weit entfernte. Es hatten ſich denn etwa ein funfzig bis ſechszig Zuhörer eingefunden und ich hielt meine Rede, nach deren Beendigung ich ſogleich wieder zum Pregel eilte. Die Luft war warm, etwas feucht, nebelnd, zu momentanen Regengüſſen geneigt, zwiſchen denen der heiterſte Sonnenſchein glänzte. Als ich nun auf die grüne Brücke hinaustrat, war der Anblick überaus maleriſch. Zahlreiche, prächtig geſchmückte Damentoiletten wallten auf der Brücke und dem Bohlenwerk. Dieſe weißen Kleider, dieſe bunten Tücher, dieſe koketten Sonnenſchirme, dieſe lebhaft umſchweifenden Augen, die ſich bald hier bald dort einbohrten, dies Gehen und Stehenbleiben, dieſer Abandon der gemächlichſten Genußſucht contraſtirten überraſchend mit den Ruinen am rechten Ufer. Hier fehlte dem Auge die gewohnte Perſpective.

Alle dieſe uns ſo tief eingeprägten, mit uns verwachſenen Anſchauungen der Bracke, des Krahns, der Korn- und Flachsſpeicher, waren verſchwunden. Schwarz und roth ſtarrten die Grundmauern der Gebräuche hervor. Große Schuttmaſſen, ungeheuere verkohlte Kornhaufen, mit dicken Brandkruſten überzogene Flachsballen, Faßtrümmer, Balkenreſte lagen wüſt durcheinander. Zwiſchendurch hatte ſich das Regen- und Spritzenwaſſer in Vertiefungen ekelhaft ſchmuzig angeſammelt. Noch brannte, dampfte es überall fort und der Qualm ſchwenkte ſich maleriſch durch die Luft und ſchien mit ſeiner compacten Dichtigkeit an die ſchwarzblauen Wolken zu ſtoßen, die regenſchwanger ſehr niedrig von Zeit zu Zeit am Himmel ſich hinſchoben. Hinten aber am Holländer Baum, wenn man über den blitzenden Spiegel des Stroms fortſah, weheten die Segel der dort wie eine Flotte zuſammengedrängten Schiffe. Dies war ein prachtvolles Schauſpiel. Der Rauch trieb nach dieſer Richtung und barg Augenblicke lang die Maſten und Segel in Undurchdringlichkeit, bis ſie wieder ſtolz mit den flippenden Wimpeln hindurchbrachen.

Ich ging nun dem Trümmerhaufen ſelbſt zu. Die Häuſerreihe, welche hinter den Speichern ſich fortzieht, war von den Bewohnern verlaſſen. Die Mauern und Dächer waren eingenäßt, die Fenſter zum Theil zerſprungen, zum Theil zerſchlagen, die Stuben ohne Meubel. Rings umher war Alles noch in voller Thätigkeit. Die Spritzen ſchlauchten noch immer reichliche Waſſergüſſe; die Wachen hielten beſtimmte Durchgänge offen, um unordentlichen Zuſammendrang der Menſchen auf dem heißen Boden, auf den von Zeit zu Zeit noch ein Mauerſtück, ein Balken hinſchlug, zu verhüten.

Eine ganz eigenthümliche Luſt regte das Volk auf. Der größte Theil der in dem Brackengebäude befindlichen Häringe hatte preisgegeben werden müſſen. Mit unglaublicher Gier rafften nun Knaben, Mädchen, Kerle, Weiber aus dem Schutt und ſtinkenden Qualm Häringe, ſo viel ſie konnten, heraus. In der Wuth, ſich zu bereichern, achteten ſie nicht, ſich den Anzug, ſo ſchlecht er oft war, gänzlich zu verderben; in die Stiefel, in den Buſen, in alle Taſchen, in die Hüte ſtopften ſie ſich die Häringe. Unter Schimpfen, Lachen und Toben riſſen ſie ſich oft die Beute einander aus den Händen. Es iſt wahr, ein ſolcher Anblick iſt intereſſant, aber auch entſetzlich. In dieſer Wildheit, in dieſen faſt beſinnungslos zupackenden Fäuſten, in dieſem glotzenden Auge, in dieſem rohen Gebrüll, in dieſer Rückſichtsloſigkeit des Benehmens, beſonders bei dem weiblichen Geſchlecht, ahnt man, bis zu welchen Orgien, bis zu welchen

Freveln die Menſchen ſchnell genug gelangen können. In den angrenzenden Straßen wurden die Häringe auf den Sandſteinſchwellen der Häuſer bereits ſortirt und verhandelt.

Am Abend ging ich natürlich noch einmal zum Schauplatz. Um den Schloßteich herum knallte es von Piſtolen- und Flintenſchüſſen zur Feier des dritten Auguſts; die Pauke dröhnte, die Raketen knackten. In den Straßen war hier und dort illuminirt, am ſtärkſten in der Franzöſiſchen Straße. Alles war ſo vergnügt, ſo heiter, und lächelte den Blumenvaſen, die zwiſchen die Lichter geſtellt waren, ſo ſorglos zu, wie wenn nichts geſchehen wäre. Die Verdauungskraft einer Stadt von ſiebenzigtauſend Menſchen iſt ſtark. Ich fand daher zwiſchen acht und neun Uhr die Brandſtätte ziemlich leer. Nur die, welche hier ſein mußten, waren zu finden, das Publicum war anderweitig ſeinem Vergnügen nachgegangen. Das Schönſte war jetzt der vielfarbige Rauch, der noch immer in dicken Säulen von den Trümmern, beſonders der Häringsbracke, aufſtieg und ſowohl die graziöſeſten Formen annahm, als auch in dem Abendroth bald in lieblich roſigen, bald in geiſterbleichen, ſelbſt blaßgrünen Tinten majeſtätiſch emporwallte.

Wochenlang noch dampfte die Stätte.

Kirchliches Leben.

Die elementariſche Univerſalität und Verſtändigkeit, die ich ſchon mehrfach als charakteriſtiſch für Königsberg hervorgehoben habe, kann uns auch als Leitfaden dienen, uns in dem weitſchichtigen Labyrinth der kirchlichen Zuſtände der Stadt leidlich zurechtzufinden. Es ſind hier:

1) Juden;
2) Katholiken;
3) Proteſtanten, bei denen ſich als Schattirung unterſcheiden:
    a) altgläubige
    b) aufgeklärtgläubige
    c) moderngläubige
    d) Straußianer.
4) Von Secten ſind:
    a) die vom Staat anerkannten Mennoniten,
    b) die nicht anerkannten Ebelianer

vorhanden. Man ſieht alſo, daß wir vom alten Teſtament an bis auf die neueſten Extreme hin keinen Mangel leiden.

Die Jüdiſche Gemeine führt ihr Leben beſonders in der Brandenburger Vorſtadt. Nach dem Jahrmarktplatz hinaus, hat ſie ihre Synagoge oder, wie das Volk aus der Lutherſchen Bibelüberſetzung hier zu ſagen pflegt, ihren Tempel, ein recht geräumiges und ganz geſchmackvolles Gebäude. Es iſt ein eigen Ding um die Macht der Geſchichte. Sie packt uns mit Unwiderſtehlichkeit. Da geht man in dem neueſten Schnitt der Mode auf dem jüngſten Pflaſter vor ganz friſch erbauten Häuſern auf dem breiten Bürgerſteig Freitags Abend ſpazieren. Handwerker, die ihr Tagewerk vollendet haben, beſonders Maurer und Zimmerer, gehen in langen Reihen und ſingen Schillers Räuberlied oder Freuet euch des Lebens. Die Mägde und Lehrburſchen und Factore haben ſich um die Brunnen zum großen Klatſch verſammelt. Der Gensdarm ſteht dort unten an der Ecke und unterhält ſich mit dem Polizeicommiſſair. Da biegt man aus dieſer höchſt modernen Welt in eine ſchmale Gaſſe, geht über einen kleinen Hof und tritt in einen Raum ein, der uns in eine ganz andere Sphäre wirft. Kronenleuchter, Armleuchter brennen. Eine vergitterte Galerie läuft oben umher. Die Männer, Hüte und Mützen auf dem Haupt, ſitzen und ſtehen umher, Geſangbücher in der Hand. D. h. aus dem Abendlande, das Dich noch ſo eben auf der Straße der Vorſtadt umgab, biſt Du plötzlich in das Morgenland eingetreten. Das Sonnenlicht geht draußen eben unter, aber hier flammt der Orient auf. Die andächtigen Frauen haben hier in der Galerie, ſo zu ſagen, einen kirchlichen Harem, der ſie verbirgt. Die Männer, obwohl Knechte Gottes, bleiben doch gegen die occidentaliſche Sitte mit bedecktem Kopf, der das Gebet mit ſtetem Nicken und Wackeln begleitet. Und das Alles iſt nicht ein Schauſpiel, was man aufführt, es iſt vollkommener Ernſt. Zwar ſiehſt Du viel bekannte Geſichter; da iſt z. B. gleich der Wechsler, bei dem Du erſt vor einer Stunde Treſorſcheine in Courant umſetzteſt, aber hier iſt er ein höheres Weſen, ſo gut als jener ſchmutzige Packjude dort in der Ecke, der geſtern noch, als Du Deine Pfeife zum Fenſter hinausſchmauchteſt, mit ſchlauem Geſicht im Vorbeigehen Dir ſein: „Haben Sie nichts zu handeln, alte Kleider, Pretioſen?“ zumurmelte. Allerdings iſt eine Nachläſſigkeit der Kleidung, der perſönlichen Haltung, ſogar eine Zerſtreutheit ſichtbar, wie wir es in chriſtlichen Kirchen nicht gewohnt ſind. Der Proteſtant namentlich hält etwas auf einen Sonntagsrock und beobachtet in der Kirche eine Zurückgezogenheit in ſich. Eine ſolche Zerfahrenheit, wie auch der Jude zeigt, iſt gewöhnlich bei einem mechaniſchen Gottesdienſt. Das Gebetmurmeln, das Kopfbeugen von Alt und Jung, macht leicht gedankenlos. Aber der Gedanke, daß hier die Pſalmen gebetet werden, die nun Jahrtauſende hindurch Millionen erquickten, wenn ſie in Angſt und Noth zu ihrem Gott ſchrieen, wie der Hirſch nach friſchem Waſſer, dieſer Gedanke bemächtigt ſich doch unſerer Seele. Der Vorſänger Herr Weintraube weiß das Tremuliren der Töne wunderbar ſchön zu halten und hat ſeine Singknaben gut eingeübt. Ja, das iſt der Jude! Jetzt winſelt der Ton leiſe, demüthig ſuchend, bis zur Verzweiflung niedergedrückt. Er wird beinah ein Wimmern. Der Knecht wirft ſich nieder vor dem Herrn der himmliſchen Heerſchaaren, er hält ſich nicht werth, zu ſeiner Herrlichkeit aufzuſchauen. Er zagt, ob ein ſo hoch über ihn erhabenes Weſen ſich ſeiner wohl erbarmen könne. Ach und er fühlt ſich ſo in allen Knochen zerſchlagen. Er iſt ſchwach, krank. Seine Feinde ſiegen. Sie ſpotten ſeiner und ſeines Glaubens an Jehovah. Herr, wo biſt Du? Da wendet ſich der Ton plötzlich und ſchwingt ſich mit einigen Sätzen hoch empor. Er jubelt, er ergießt ſich in kraftvolle Ströme, deren Wogengetümmel ein Schmettern des Sieges iſt. Zuweilen wird die Stimme plötzlich wieder weich. In langſamen Cadenzen, beinah traurig, fällt ſie herab. Sie erhebt ſich, aber proſaiſch. Es lautet wie ein Streit. Das Tremuliren wird zum Erbeben.

Hin und her wiegt ſich das geheimnißvolle, ſtoßweis mit Heftigkeit accentuirte Gemurmel, bis der dialogiſche Monolog endigt. Die Gewißheit bricht durch, bricht durch mit wahrer Trunkenheit. Der Herr iſt dein Gott und keiner mehr! Er wird dich erretten. Der Gott Abrahams, Iſaaks und Jakobs, der ſein Volk aus Aegyptenland geführt, er, der Gott deiner Väter, iſt auch dein Gott, dein Hort, dein Heil und wird alle deine Feinde zu ſeinen Füßen legen! Da prangen die Töne nicht nur in triumphirender Freudigkeit, ſondern ſie laſſen ſogar einen an Fanatismus ſtreifenden Trotz vernehmen. Mag es ſein, daß Herr Weintraube aus der neueren Italieniſchen Opernmuſik, vielleicht aus Donizetti, manche Motive entlehnt, ſo glaube ich doch, daß er das Weſen der Pſalmodie, den Sprung von der Ohnmacht zum höchſten Selbſtgefühl wohl getroffen hat.

Die Geſangbücher der meiſten Juden hatten übrigens, ſo viel ich bemerkt habe, Ueberſetzungen oder waren wenigſtens mit punctirten Lettern gedruckt. Das von den Juriſten ſo vielfach beſprochene Gebet Alenu fehlt nicht.

Am Sabbath früh wird der didaktiſche Theil des Cultus ausgeführt. Der Prediger Dr. Saalſchütz iſt ein vielſeitig gebildeter, äußerſt humaner, kindlich liebenswürdiger Menſch. Als gründlicher Gelehrter hat er ſich durch ſeine Forſchungen über die Muſik der Hebräer und die Unſterblichkeitslehre derſelben (letztere in Ilgen's Journal für hiſtoriſche Theologie) bekannt gemacht; als Religionslehrer durch ein Lehrbuch der Religion und einige mit Wärme des Herzens wiewohl ohne rhetoriſchen Glanz geſchriebene Erbauungsſchriften. Seine Predigt vereinigt eine elegante archäologiſche Aufklärung über die ſpeciellen Eigenheiten des Jüdiſchen Kirchenjahrs und Ceremoniels mit einer milden ethiſchen Ausdeutung derſelben und legt auf die moraliſche Bildung, auf die Reinheit der Geſinnung, den Hauptnachdruck.

Wie es nun immer mit der Religion geht, ſo auch hier. Es exiſtirt eine paläo- und neologiſche Partei. Die Juden, die tief aus Rußland und Polen hieherkommen, die Verehrer ſtrengſter Geſetzmäßigkeit, ſind gegen unſere Bildung indifferent. Drei Juden aus Grodno, mit denen ich von Königsberg bis Dirſchau fuhr, zweifelten ob viele ihrer Königsberger Glaubensgenoſſen noch Religion hätten. Wenn ich nicht irre, ſo verſammeln ſich die Anhänger der ſtricten Obſervanz in einem Saal eines Gaſthofs der Vorſtadt.

Der Jude, der ſich nicht von den Genüſſen der modernen Welt ausſchließen will, bedarf einer Beruhigung über die Ungenauigkeiten, Verſäumniſſe, Verſtöße, die er ſich täglich gegen das Geſetz zu Schulden kommen läßt. Er findet ſie, indem er ſich ſagt, daß das Geſetz nach ſeinem empiriſchen Detail Staatsgeſetz geweſen ſei. Da nun aber der Jüdiſche Staat zu exiſtiren aufgehört habe, ſo falle nunmehr auch die Verbindlichkeit für das Ceremonialgeſetz hinweg. Es bleibt ihm demnach der Dekalog, der allerdings auch die eigentliche, ewige Vernunft der altteſtamentariſchen Geſetzlichkeit ausmacht. Die Partei dieſer ſogenannten aufgeklärten Juden, die den Spinoza höher halten, als den Talmund, iſt bei uns ſehr groß und es ſind nicht wenige darunter, welche ſich zu denen rechnen, die den Chriſten an religiöſer Einſicht und Bildung nicht nur gleich ſtünden, ſondern ſogar über das Chriſtenthum hinausgegangen ſeien. Die Dreieinigkeit widerſpricht dem Verſtande; durch einen Andern von einer moraliſchen Schuld befreit zu werden, widerſpricht dem Verſtande; Wein für Blut, Brod für Fleiſch, zumal eines Verſtorbenen, zumal eines gen Himmel Gefahrenen, zu halten, widerſpricht dem Verſtande. Die Chriſten, urtheilt der Karaitiſche Jude, zerarbeiten ſich an dieſen Widerſprüchen. Ihre Theologen erſinnen die ungeheuerſten Sophismen, um eine Nothwendigkeit in ſie hineinzudichten. Tauſend Wahrzeichen beweiſen dem Juden, daß dieſer widerſpruchvolle Glaube ſich überlebt hat. Strauß, ein Theologe, ein Deutſcher, hat es ja ſelbſt geſagt, daß das Chriſtenthum bankerutt gemacht habe. Wie glücklich iſt der Jude, daß er, als ſtrenger Monotheiſt, mit ſolchen Widerſprüchen gar nicht ſich herumzuſchlagen hat. Er braucht nichts von der Moral des Chriſtenthums zu opfern. Die Nächſtenliebe, die Feindesliebe kommen ſchon im alten Teſtament vor. Auch iſt die Moral nichts dem Chriſtenthum Eigenthümliches. Feuerbach, ein Philoſoph, ein Deutſcher, iſt nicht abgeneigt, die Heiden in der Moral ſogar über die Chriſten zu ſtellen. Der Jude braucht auch Chriſtus nicht ſeine Achtung zu verſagen. Wie der Muhamedaner, wie der St. Simoniſt, kann er in ihm einen für Menſchenwohl begeiſterten, ſehr, ſehr tugendhaften Mann ſehen, der manches glückliche Plagiat aus dem alten Teſtament machte, aber die Meſſiasidee, unglücklich genug für ihn, mißverſtand. Das Chriſtenthum iſt deshalb nur eine Epiſode in der Geſchichte des Judenthums. Es iſt nur eine etwas breit ausgelaufene Häreſie. Die große Ausdehnung des Chriſtenthums hat nach dieſer Auffaſſung keinen andern Zweck, als dem Judenthum vorzuarbeiten. Wenn hiernach die Chriſten die Unmöglichkeit ihres Glaubens begriffen und die Chriſtologie als einen Wahn verworfen haben, bleibt ihnen nichts anders übrig, als Juden zu werden. Zwar nicht Juden, die nicht Schweinefleiſch eſſen, nicht am Sabbath einen Brief ſchreiben dürften u. ſ. w., aber doch Juden, die vor dem Einen Herrn knieen, der Himmel und Erde gemacht und ſich ſeinem Volk gelobt hat. Wo daher der Chriſt, da iſt auch der Jude, auf dem ganzen Erdball, denn alle Völker ſollen ſich zu ſeinem Panier ſammeln.

Dieſer hoffnungsſtolze Glaube hat auch hier in Königsberg ſeine ſehr unterrichteten, fein gebildeten, enthuſiaſtiſchen Anhänger. Man hat ſich mehrfach gewundert, wie Juden, Jüdiſche Aerzte zu einer ſolchen Theilnahme an der Politik, zu ſolcher Kenntniß und durchdringenden Einſicht kommen. In der That, dieſe Verwunderung beweist, daß man ſich wenig um die Zeit gekümmert haben muß. Ein Volk, das nach politiſcher Gleichſtellung mit den andern Staatsbürgern ringt, ohne die Religion ſeiner Väter desavouiren zu wollen, ein Volk, das ſeinen Meſſias noch erwartet, ein Volk, das durch den Handel mit den materiellen Thatſachen auf das Genaueſte bekannt iſt, ein Volk endlich, dem es niemals an verſtandeskräftigen und reſignirten Menſchen gefehlt hat, wahrhaftig, dies Volk oder keines muß zu einem politiſchen Intereſſe getrieben werden. Da es durch die bisherige Geſchichte oft zurückgedrängt, oft gewaltſam in den Schmutz und die Verachtung hinabgeſtoßen war, ſo hat ſich ſeit der Franzöſiſchen Revolution, ſeit der Erklärung der *Rechte der Menſchheit*, das Selbſtgefühl der Juden ungleich energiſcher gehoben. Wo eine Schranke fällt, fällt ſie auch für den Juden. Die Emancipation jeder Art arbeitet auch an der ſeinigen. Die Freilaſſung der Neger in Amerika, die Verſelbſtſtändigung der Griechen, die Drohung des Iriſchen Volksgeiſtes gegen England, die Reformbill u. ſ. w. ſind eben ſo viel für ihn geſchehende Thaten. Er iſt daher in der Politik nothwendig liberal. Die Aufhebung von Monopolen, Privilegien, Kaſtenzwang läßt auch ihn mit kühneren Forderungen auftreten, läßt auch ihn an die Reihe zu kommen erwarten. Daß er an ein religiöſes Monopol für ſich glaubt, daß er als das *Volk Gottes* eine Ausſchließlichkeit für ſich in Anſpruch nimmt, daß er ein religiöſer Ariſtokrat iſt und in's Geheim ſich über alle Völker der Erde erhebt, kann ihn im Liberalismus nicht ſtören. Nur mit dem Katholicismus kommt er in eine eigenthümliche Colliſion. Inſofern derſelbe in Staaten, deren Regierung dem Princip nach für eine proteſtantiſche gelten muß, irgend eine Fährdung ſeiner Selbſtſtändigkeit erleiden könnte, wird der Jude für ihn Partei nehmen. Dem *Princip* des Proteſtantismus nach iſt es nun freilich unmöglich, daß dem Katholiciſmus in ſeinen poſitiven Rechten irgend ein Abbruch geſchehen könne, da die Glaubensfreiheit von den Proteſtanten nicht nur für ſie, ſondern eben ſo ſehr für die Katholiken und Juden erkämpft iſt. Das Princip des Katholiciſmus aber muß der Proteſtantiſmus beſtreiten, wie ſich von ſelbſt verſteht, auf wiſſenſchaftlichem Wege. Es muß ihm darum zu thun ſein, daß der Pabſt ſeine Infallibilität verliere, daß der Cölibat aufhöre, daß Inquiſition unmöglich werde. Der Jude wird nun für den Katholiken Partei nehmen, ſobald er glaubt, daß der Proteſtantiſmus das Princip der Glaubensfreiheit, welches er ſelbſt der Welt erobert hat, in der Behandlung der Katholiken verletze. Daher kam es, daß in der Cölner Angelegenheit der Jüdiſche Liberaliſmus für den Katholiciſmus ſich zu erklären geneigt war. Und war nicht der Referendarius Rinteln urſprünglich Jude, dann Proteſtant, dann Katholik? Haben wir nicht an dieſem Manne hier vor unſern Augen alle die Phaſen ſich verlaufen ſehen, welche nothwendig ſind, um von einem ſtricten Anhänger des Berliner politiſchen Wochenblatts durch die heftigſte Polemik gegen die Maaßregeln der Regierung zum entſchiedenen Vertheidiger des Romaniſmus ſich zu verwandeln und freilich mit dieſem Schritt ſich dem Berliner Wochenblatt in ſo weit wieder zuzuwenden, als demſelben das Weſen des Proteſtantismus immer mehr verloren geht?

Königsberg iſt wirklich eine Stadt von mächtiger geiſtiger Triebkraft. Die Rintel'ſche Schrift machte als eine treffliche Advokatenvertheidigung Epoche und ward hier geſchrieben. Aber auch der berüchtigte Joel Jakobi iſt ein Königsberger, ein Kind der Brandenburger Vorſtadt. Erſt liberal bis zur Conſpiration, dann Pſalmodiſt und mit ſeltſamer Verworrenheit neben einander das alte Judenthum und das Chriſtenthum feiernd, ward er ein officieller Wüthrich gegen das junge Deutſchland, ſchließlich aber Katholik und iſt nun zunächſt verſtummt.

Wenn nun aber der Jude aus Beſorgniß, um ſeines Glaubens willen, wie ſo oft vor der Reformation und Revolution, verfolgt zu werden, mit dem Katholiken ſympathiſirt, den er etwa in gleicher Lage glaubt, ſo erſchreckt ihn doch auch wieder der Gedanke, daß mit dem Katholicismus, je ernſtlicher es derſelbe meint, auch der Sondergeiſt des Mittelalters verknüpft iſt. Es überfällt ihn der Schauder der Erinnerung an den gelben ſpitzen Hut, den er als Abzeichen tragen mußte, die Erinnerung an den Leibzoll, den er zahlen, an die Wache, die er in manchen Städten hinter ſich dulden mußte; die Erinnerung an die Anklage, Chriſtenkinder geſtohlen und geſchlachtet, Hoſtien gemartert, Brunnen vergiftet zu haben; die Erinnerung an die entſetzlichen Verfolgungen, die er zu erleiden hatte und worin Tauſende ſeines Stammes qualvoll untergingen; die Erinnerung endlich an die Gefängniſſe der Inquiſition, an die Auswanderung aus dieſem und jenem Lande. Wer will es dem Juden verdenken, wenn er noch in unſerm Jahrhundert, noch in Deutſchland heimlich zuſammenbebte, als das Hepp Hepp vom Main her erſcholl und von dem Pöbel ſchnell durch die größeren Städte als ein Signal öffentlicher Verſpottung fortgeſchleppt wurde; zuſammenbebte, als jüngſthin von Damaskus aus ein Chriſtenmord ihm wieder aufgeſchuldigt ward? Wer will es ihm verdenken, wenn er in allen Kammern conſtitutioneller Staaten, auf den Landtagen Preußens, ſeine bürgerliche Emancipation durch alle ihm zu Gebot ſtehenden Mittel betreibt, um einen Rückfall der Zeit in's Mittelalter zu verhüten? In dieſer Beziehung iſt er daher ein Freund der Aufklärung, der Humanität, des Fortſchritts, der Toleranz und wie ſonſt noch die Stichwörter des religiöſen Liberalismus lauten. Er wittert, daß die zärtliche Sorge der ſehr chriſtlich feudalen Partei für die Conſervirung des ächten, alten Judenthums zuletzt für ihn doch gefährlicher ſein dürfte, als der Zuſammenhalt mit dem Liberalismus, der die Freiheit der Individualität gegen die Bedingtheit gegebener Verhältniſſe durchzuſetzen ſtrebt. Beſonders aber fürchtet er, daß die Chriſtlichkeit ſich wieder gegen ihn fanatiſiren könne, inſofern er ihr als Mörder Gottes des Sohnes ewig verhaßt ſei. Er fürchtet daher den ſtrengen Katholicismus, der durch die Bildlichkeit und grelle Geſchichtlichkeit, mit welcher er das Leiden und den Tod Chriſti darzuſtellen liebt, ſo leicht den Grimm gegen ihn ſchüren kann. Wenn ich hier im Bilde den Juden ſehe, wie er dem Landpfleger ruft: Kreuzige, kreuzige ihn! Sein Blut über uns und unſere Kinder! und trete aus der Kirche oder von dem Steinbilde der Station zurück, um auf der Straße dieſelbe Phyſiognomie zu treffen, ſo gehört eben ſchon eine feſtere Chriſtlichkeit dazu, mich zu erinnern, daß Chriſtus den Juden vergeben hat, vergeben mußte, weil ſie nicht wußten, was ſie thaten. Der Pöbel vermeint wohl, ſich darin chriſtlich zu zeigen, wenn er es noch jetzt dem Juden nicht vergißt, was er einſt gethan. Dieſer Pöbel aber tritt auch in der Literatur von Zeit zu Zeit auf. Ich will hier die Broſchüren der letzten fünf Jahre nicht aufzählen, die mit der Propaganda des Judenhaſſes ſich beſchäftigten; ich will nur an die eine ſchnöde Thatſache erinnern, daß Viele diejenigen Schriftſteller, welche man das junge Deutſchland zu nennen beliebt hat, ſchon mit dem Einen Wort, es ſeien Juden, in den

Koth getreten zu haben vermeinten. Abgeſehen davon, daß zufällig kein einziger derſelben Jüdiſcher Abkunft iſt, ſo war es eine grenzenloſe Rohheit, zu glauben mit einem ſolchen Factum über die Leiſtungen und Perſonen ohne Weiteres den Stab brechen zu dürfen. Unter ſolchen Umſtänden darf es nicht befremden, wenn Salvador in Paris ausführlich zu beweiſen ſucht, daß die Juden bei der Verurtheilung Chriſti als Juden vollkommen Recht gehabt hätten und Dr. Philippſon in Magdeburg ſeit fünf Jahren eine „Allgemeine Zeitung des Judenthums als Organ für alles Jüdiſche Intereſſe" redigirt, um nach allen Richtungen hin das Judenthum apologetiſch und polemiſch zu vertreten, um ſchnell allen ſeinen Deutſchen Genoſſen eine Ueberſicht der für die Jüdiſche Kirche und für die politiſche Emancipationsfrage wichtigſten Thatſachen mitzutheilen und die immer größer und mannigfaltiger werdende Literatur des Judenthums entwickeln zu helfen. Von dieſem Standpunct aus iſt es dem Juden räthlich, ſich den langen Bart zu ſtutzen, den Hirtenpilgerſtab mit einer Badine, den Kaftan mit dem Frack, das um den Hals geſchleifte buntſeidene Tuch mit der Cravatte und den breitkrämpigten Hut mit der neueſten Façon zu vertauſchen, um zwiſchen ſeinem Bilde und dem der Juden, die zum Pilatus ſchrieen, die möglichſte Unähnlichkeit hervorzubringen. A bas le moyen âge!

Intereſſant iſt es, zu ſehen, in welche Bedrängniß die chriſtlichen Feudalherrn unter uns ihrerſeits mit dem Judenthum kommen. Da ſie an die Bibel alten Teſtaments nicht weniger eifrig, als an die neuen Teſtaments glauben, ſo müſſen ſie das Jüdiſche Volk ſehr hoch halten. Sie citiren auch, wenn ſie irgend einmal eine Glaubenswahrheit beweiſen wollen, ohne alle Kritik die Pſalmen und Pauliniſchen Briefe, Geneſis und Apoſtelgeſchichte durcheinander. Es iſt ihnen Alles Wort Gottes, Alles Offenbarung, Alles inſpirirt; auf den Zuſammenhang kommt es nicht an. Sie reden daher auch ſtets von dem Volk Gottes, aus deſſen königlichen Stamme Jeſus hervorgegangen, welche fürſtliche Verwandtſchaft ſich beiläufig doch diejenigen merken ſollten, die in Chriſtus immer eine abſolut demokratiſche Natur zu erblicken unhiſtoriſch genug ſind. Sie geſtehen ſich, daß, wenn ſie ſo einen ſchönen Judenkopf mit hoher Stirn, ſinnenden Augen, edler Naſe, feinen und doch kraftvollen Lippen und dunklem Bart vor ſich haben, Jeſus wohl ganz ähnlich ausgeſehen haben könne. Aber dennoch wollen ſie nichts vom Juden wiſſen. Als Hauſirer iſt er ihnen zu ſchmuzig, zu gewinnſüchtig, in ſeinen Manieren zu lächerlich. Als wohlhabender Handelsmann, der die Meſſen bereiſt, der ſein Lager hat, iſt er ihnen zwar leidlich, aber doch nur nothgedrungen, beim Kauf und Verkauf, oder im Poſtwagen. Er riecht noch zu ſtark nach Knoblauch und hängt gar zu ſehr an ſeinem alten Teſtament. Als Banquier, der in modernſter Toilette dort mit den herrlichſten Vollblutpferden zur Börſe eilt, deſſen Haus ein Muſter von Eleganz iſt, der täglich „bei ſich empfängt“ und ſo trefflichen Champagner hält, deſſen Bücherſchränke Schiller und Göthe, Byron und Scott, Victor Hugo und Balzac in Engliſchen Einbänden dir entgegenſtrahlen, deſſen Tochter zur Begleitung des Wiener Flügels, die neueſten Opernarien aus Meyer Beers Hugenotten ſingt, als Banquier, der den Erlöſerorden von einem chriſtlichen Monarchen geſchenkt bekommen hat, der eine Art von Diplomat, eine politiſche Macht iſt, als Banquier ärgert der Jude den Ariſtokraten durch ſeinen Reichthum, durch ſeinen Luxus, ſeine Bildung und ſeinen Einfluß. Und ſo iſt auch dieſer ihm nicht recht. Als aufgeklärter wiſſenſchaftlicher Arzt kann er den Juden vielleicht nicht entbehren, allein er haßt an ihm die Aufklärung, er beſchuldigt ihn, zu ſehr ſich entnationaliſirt zu haben. Als Schriftſteller aber, wie Rieſſer, iſt er ihm vollends ein Greuel. Für den Juden, der Journalartikel ſchreibt oder gar ein Journal redigirt, hat er nur noch Schimpfwörter. „Judenjunge“ iſt hier ſein techniſcher Ausdruck.

Leo, der Hiſtoriker, hat das Schickſal gehabt, daß er von Vielen für einen getauften Juden gehalten worden iſt. Der Weltprieſter Günther in Wien ließ 1829 im zweiten Band ſeiner Vorſchule zur ſpeculativen Theologie S. 330 eine Stelle aus Leo's Vorleſungen über die Geſchichte des Jüdiſchen Staats drucken, die mit den Worten ſchließt, daß „die Hierarchie weſentlich fanatiſch — gefühllos — conſequent“ ſei. Hierzu äußerte Günther: „So Leo, der allem Anſcheine nach dem Stamme Juda einſt angehört hat, — aber wahrlich kein Löwe in demſelben geweſen iſt, wohl aber eine Maus, als welche er ſich auch jetzt noch in jeder Menagerie für's Geld ſehen laſſen könnte, — nämlich: als eine ſentimentale und poſſierliche Incarnation des abſtracten Gedankens der Gottheit.“ Hierauf bezieht ſich die Erwähnung, welche Leo in der zweiten Auflage ſeiner „Hegelingen“ 1839 S. 85 von Günther macht und worin er jenes Gemiſch von Sympathie und Antipathie im Germaniſchen Chriſten mit ſo treffenden Worten beſchreibt, daß ich dieſelben hieherſetzen muß: „Ich ſehe darin, daß Jemand ein Jude iſt ſeiner Abſtammung nach, nicht das mindeſte Unwürdige; im Gegentheil, wenn ich von Abrahams Samen wäre, würde ich in große Gefahr des Stolzes gerathen, von ſo hochfürſtlichem Geſchlechte zu ſein, wie das der Erzväter war, von ſo welthiſtoriſch adeligem Geblüt, wie das Blut Iſraels. Wäre ich ein getaufter Jude, ich würde ſelbſt als Chriſt auf die Verbindung mit Jüdiſchem Geſchlechte halten. Leider kann ich von ſo altbekanntem Geſchlechte abzuſtammen, mich nicht rühmen, und da ich nun einmal in Wahrheit nichts mit Jüdiſcher Abſtammung zu thun habe, werden es mir die Juden nicht übelnehmen, weder wenn ich der Wahrheit die Ehre gebe, und darauf halte, daß meine Occidentaliſche Abſtammung nicht bezweifelt werde, noch wenn ich jene Zwittergeſchöpfe verachte, die obwohl Jüdiſcher Herkunft und in Folge derſelben mit einer von der Germaniſchen abweichenden leiblichen und ſeeliſchen Phyſiognomie begabt, ſich doch zu Vertretern oder Correctoren unſerer Deutſchen, nationalen Intereſſen und Zuſtände aufwerfen. Ein politiſch raiſonnirender Jude oder Halbjude gehört zu dem Abformigſten, was das Leben liefert." —

Der Katholicismus iſt in Königsberg faſt unbemerkbar. Er hat, wie bei der Architektur ſchon erwähnt worden, eine ſtattliche im Jeſuitiſchen Styl erbauete Kirche, von einem ſtillen Hof im Viereck umgeben, auf welchem hinter einer niedrigen Einfriedigung ein einziges Crucifix ſteht, das neuerdings friſch angeſtrichen worden. Kein Calvarienberg, keine Stationen erinnern an das Daſein des Katholicismus. Proceſſionen ſind ſchon ſeit dem Anfang des ſechszehnten Jahrhunderts in Königsberg nicht öffentlich gehalten. Es iſt natürlich, daß eine katholiſche Gemeinde, die unter ſo vielen proteſtantiſchen allein ſteht, auch in ihrer Denkweiſe proteſtantiſirt wird. Rom herrſcht zwar noch im tiefſten Innern gewiß auch hier, allein das phantaſtiſche Element, von dem ich oben bei dem Ermelande ſprach, kann in ſolchen Zuſammenhängen zu keiner conſequenten Entwicklung gelangen. Predigten, wie ich ſie in Wien gehört habe, ſind in unſerer katholiſchen Kirche geradezu unmöglich. Veith, im Stephan, einer der originellſten und geiſtvollſten Kanzelredner, verlor ſich z. B. in einer Predigt in eine heftige Polemik gegen die Kantiſche Moralphiloſophie; er ſprach von Kant's Deismus, vom kategoriſchen Imperativ und wußte freilich mit ſeltener Geſchicklichkeit immer wieder einen populären Ausgang ſolcher Digreſſionen zu gewinnen. Eine ſolche Polemik gegen Kant würde bei uns von der Kanzel aus gewiß nicht geführt werden. Ich meine nicht, daß nicht die Sache bekämpft werden könnte, allein es würde ohne den bemitleidenden, verächtlichen Ton geſchehen, mit welchem Veith gegen Kant's öde Pflichtreligion ſprach. In einer andern Kirche hörte ich einige Predigten, in denen die krauſeſten Legenden mit der größten Naivetät erzählt wurden. Die wunderſamſten Dinge, z. B. daß ein Heiliger zum Bau einer Kirche die ſchwerſten Eichbäume im Namen Jeſu Chriſti ſpielend auf einen Berg getragen habe, wurden als etwas ganz Authentiſches dargeſtellt. Auch dieſes Element, das in den von der Kirche ſelbſt perhoreſcirten apokryphiſchen Evangelien ſeinen Anfang nahm, dürfte bei uns nur ſehr verſchämt auftreten. Ich erinnere mich gar keines Beiſpiels. Unſere katholiſchen Geiſtlichen fühlen wohl mit richtigem Tact, daß ſie durch ſolche Romantik mitten in einer aufgeklärten proteſtantiſchen Umgebung ihrer Kirche nur ſchaden würden und halten ſich deshalb mehr an die praktiſch-ethiſche Richtung. —

Die Proteſtanten zerfallen der Confeſſion nach in Lutheraner und Reformirte, letztere wieder in Deutſche und Franzöſiſche. Der Unterſchied der genannten Confeſſionen dürfte in den Gemüthern halb unbewußt noch ein tieferer ſein, als es bei dem freundlichen Verhältniß der Gemeinden untereinander zunächſt den Anſchein haben könnte. Ich meine dies ſo, daß zwar nicht viele ſein möchten, welche die Differenz des Lutherſchen und reformirten Lehrbegriffs ſich noch gegenwärtig mit Beſtimmtheit entwickeln könnten, die aber nichtsdeſtoweniger der Sache nach in ihrer Auffaſſung des Chriſtenthums ſich noch immer jenen Lehrbegriffen gemäß verhalten. Die Hauptpuncte ſind dann bekanntlich die Prädeſtinations- und Abendmahlslehre. Es wird bei uns

Niemanden einfallen, Jemand für *unſelig* zu halten, der in dieſen Dogmen von ſeiner Anſicht abweicht. Ob ich das Abendmahl in dem myſtiſchen Sinne genieße, daß ich darin mit Chriſtus als dem Gottmenſchen mich unmittelbar, ganz und gar, leiblich und geiſtig vereinige, oder ob ich darin nur einen mnemoniſchen Act feiere, mich an Chriſtus, an ſeine Stiftung der wahren Religion, an ſeine Aufopferung u. ſ. f., zu erinnern, dieſer Unterſchied iſt kein Grund mehr, mich als einen *Häretiker* zu verfolgen. Allein bei den Einzelnen wird immerfort die eine oder die andere dieſer Aneignungsformen hervorſtechen und darin ſich das Weſen der Luther'ſchen oder reformirten Kirche zeigen. Aehnlich iſt es mit der Prädeſtinationslehre. Ueber dieſe wird man freilich bei den Männern unſeres Jahrhunderts, in denen die Reflexion ſo übermächtig iſt, nur in ſeltenen Fällen, bei außerordentlichen Veranlaſſungen, Beobachtungen anſtellen können. Allein bei den Frauen wird öfter Gelegenheit dazu ſein. Ohne daß nun den Ausdrücken nach der Prädeſtinationsglaube in ſeiner ganzen Abgrundloſigkeit aufklaffte, wird man in milderen Formen, in weicheren Wendungen auf ihn ſtoßen. Es iſt das Glück und Unglück, was über den Menſchen verhängt iſt; ſo fängt das Geſpräch an. Aber Glück und Unglück haben auch mit unſerm Thun und Laſſen einen Zuſammenhang und da iſt es denn, wo man auf die Qualität des Handelns, auf das Gut- und Böſeſein ſtößt und dann wohl die Reflexion damit den Schluß machen hört, es ſei *beinah*, als ob Gott dieſen oder jenen Menſchen dazu verdammt habe, zu ſündigen u. ſ. f.

Die *Deutſch reformirte* Gemeinde iſt die ſtärkere. Es iſt merkwürdig, daß bei ihr der Abendmahlcultus außerordentlich tief gewurzelt iſt. Außer an den kirchlichen Hauptfeſten wird das Abendmahl jeden Monat einmal gefeiert und gefeiert mit einem Zuſtrömen, mit einer Innigkeit, mit einer durchdringenden, alle Endlichkeit im Gemüth auflöſenden Rührung, daß man hier lebhaft vor Augen haben kann, wie ſehr das Chriſtenthum ſeine Totalität in einer jeden ſeiner Formen herſtellt. Wenn man dieſen Geſang hört, wie er mit der reinſten Andacht und Demuth erklingt, dieſe Miſchung von ſtiller Würde und Zerknirſchung ſieht, mit welcher Männer und Frauen vor den Tiſch des Herrn treten, die thränenfeuchten Augen, die verklärten Züge, mit denen Jeder wieder ſeinem Platze zugeht, ſo muß man ſich ſagen, daß Chriſtus mitten unter ihnen iſt, daß ſie ſeinen Leib genoſſen, ſein Blut getrunken haben. Es iſt natürlich, daß in der Bewegung des Gemüthes die *Reflexion* von dem Menſchenſein zum Gottesſohn, vom Gottesſohn zum Menſchenſohn hin und her geht, aber im Gemüth ſelbſt hebt ſich dieſer Unterſchied auf.

Die Franzöſiſch-reformirte Gemeinde iſt die an Zahl bei weitem kleinere und wird allmälig ganz Deutſch werden, ſo daß nur noch der Name als Unterſcheidungsmerkmal und die Namen der Gemeindeglieder, Touſſaint, Droz, Jaquet, Detroit u. ſ. w. als Erinnerungszeichen bleiben werden. In Verſuchen, die Franzöſiſche Gemeinde mit der Deutſchen zu verſchmelzen, hat ſich ſchon die jetzige Unbedeutendheit des Franzöſiſchen Elementes gezeigt. Jedoch iſt es in den älteren Gemeindegliedern noch zu ſtark und es ſind daher ſolche Vereinigungstendenzen noch immer zurückgewieſen, wobei allerdings auch die Vermögensverhältniſſe beider Kirchen manche Schwierigkeiten bereiten. Das allmälige Abwelken des Franzoſenthums erſcheint ſchon äußerlich darin, daß nur immer am dritten Sonntag Franzöſiſch, die beiden andern Sonntage Deutſch gepredigt wird; darin, daß an den letzteren die Kirche ſtets ſehr beſucht, an jenem aber ziemlich wüſt und leer iſt; darin, daß ein Theil dieſer wenigen Beſucher nicht zur Gemeinde gehört, ſondern aus Neugierigen, aus Studenten, aus Candidaten beſteht, welche denn doch auch einmal eine Franzöſiſche Predigt hören wollen; darin endlich, daß die Confirmationsrede, wodurch die Gemeinde den jungen Nachwuchs ſich einverleibt, daß das Bekenntniß, was die neuen Gemeindeglieder ablegen, daß die Prüfung, der Unterricht, der Leitfaden, der dabei zu Grunde gelegt wird, Deutſch ſind. Eine ſolche Gleichgültigkeit der Gemeinde ſelbſt gegen das Franzöſiſche läßt daher dies mehr als eine Reliquie behandeln, die allerdings bei manchen Gelegenheiten zärtlich geliebkoſt wird. Und doch wurde ſogar bei dem hundertjährigen Jubiläum, welches die Kirche vor einigen Jahren feierte, die Feſtpredigt Deutſch gehalten; Erſt bei dem Mittageſſen, wozu die Gemeinde bei dieſer Gelegenheit ſich im Vork'ſchen Garten verſammelte, wurden Franzöſiſche Lieder geſungen und Franzöſiſche Toaſte ausgebracht. Die Hauptſubſtanz war begreiflicher Weiſe die Erinnerung an das Märtyrerthum der Reformirten. Im Cultus iſt ein weſentlicher Unterſchied von der Deutſchreformirten Gemeinde, daß die Communion, wie das Abendmahl ſehr charakteriſtiſch genannt wird, nur alle Vierteljahr gefeiert wird, welche Seltenheit die Intenſität des Genuſſes vielleicht noch ſteigert.

Ein Gebrauch herrſcht in dieſer Gemeinde, der mich immer verletzt hat. Wenn der Gottesdienſt ſich ſchon völlig abgeſchloſſen und der Paſtor (pasteur, nicht Prediger) den Segen geſprochen hat, der gewiß ſelten einen Menſchen unergriffen läßt, ſo ſagt er noch: „Gehet hin und vergeſſet nicht, Euren nothleidenden Brüdern wohlzuthun.“ Ja er ſetzt wohl noch, die Werkheiligkeit aufſtachelnd hinzu: „denn ſolche Opfer gefallen Gott wohl.“ Die reformirte Kirche beläſtigt nicht während der gottesdienſtlichen Feier mit der abſcheulichen Einſammlung des Klingbeutelpfennigs oder mit dem Umherſchicken ſilberner, wohl gar offener Sammelſchaalen, bei denen der Nachbar mir auf die Finger ſehen kann, ob ich einen ſchlichten Pfennig oder einen halben Gulden hinwerfe; am wenigſten unterbricht ſie die Andacht durch eine Wiederholung dieſer Beſteuerung, wie in ſo manchen hieſigen Luther'ſchen Kirchen zu meinem großen Aergerniß geſchieht, weil ich über dem Bereithalten der Spende, über dem Erwarten, ob die Reihe nun an mich kommt, über der Sorge, ungeſchickt zu ſein und mein Scherflein an die Erde zu werfen, ganz aus der eigentlich religiöſen Stimmung herausſchwanke. In der reformirten Kirche erwarten uns die Anciens, die Presbytern, mit Büchſen am Ausgang. Rechts und links ſteht einer. Dieſe Sitte iſt ſehr löblich. Auf ein blos ſtummes Opferbecken, das in keiner Kirche an den Thüren fehlt, ſcheint man in der That ſich nicht verlaſſen zu können, will man nicht den zu Reparaturen, zur Armenpflege, ſo nöthigen Einnahmen ein zu gro=

ſtes Deficit bereiten. Das lebendige Menſchenauge, die mit der Büchſe vorgeſtreckte Hand mahnen energiſcher. Allein dabei ſollte es auch ſein Bewenden haben und man müßte der kirchlichen Sitte vertrauen, daß der Herausgehende, noch erfüllt von dem Eindruck des Cultus, nicht verſäumen werde, nach Kräften wohlthätig zu ſein. Ihm aber nach jenem höchſten Culminationspunct, dem göttlichen Segen, noch dieſe practiſche Anweiſung zuzurufen, ſcheint mir zu ſehr das Almoſen zur Pointe des Gottesdienſtes zu machen.

Die übrigen Kirchen der Stadt ſind Luther'ſche: Schloß, Löbenicht, Collegium Fridericianum, Sackheim, Tragheim, Alt- und Neuroßgarten, Altſtadt, Dom oder Kneiphof und der Haberberg. Außerdem haben ſich allmälig noch die Feſtungskirche, die Waiſenhaus-, Hoſpital- und Zuchthauskirche ſelbſtſtändig entwickelt. Der Garniſongottesdienſt wird in der Schloßkirche abgehalten und es iſt ſchon mehrfach verſucht worden, das Local der Franzöſiſchen Kirche, falls dieſe mit der Deutſchreformirten ſich vereinigte, dafür zu gewinnen, damit die Störungen der Schloßgemeinde, die aus dieſem Umſtand erwachſen, wegfallen. Ueber die Zuchthauskirche und die dem Hülfsprediger mitüberwieſene Inquiſitoriatskirche kann ich hier eine Bemerkung nicht unterdrücken. Der Poſten an derſelben wird als ein Interimiſticum betrachtet, den man zwiſchen der Candidatur und einer eigentlichen Gemeindepfarre verwaltet. Er iſt daher gewöhnlich *von* jungen Geiſtlichen bekleidet und nur ſpärlich, wenn ich nicht irre, nur mit hundert Thalern, dotirt. Ein junger Geiſtlicher aber, auch wenn er talentvoll und eifrig iſt, predigt noch zu ſehr aus ſeinem dogmatiſchen Syſtem heraus. Er hat noch nicht genug gelernt, die Allgemeinheiten deſſelben anthropologiſch, empiriſch zu individualiſiren. Er hat noch keine hinreichende Kenntniß des Böſen in ſeiner actuellen Exiſtenz. Und obendrein iſt nun der Gehalt in der That ſo ärmlich, daß er nicht wohl anders kann, als die Woche über durch anderweite Beſchäftigung, durch Stundengeben, Vorleſungen Halten, ſich ein Einkommen zu ſchaffen. Mir ſcheint dies Verfahren falſch. Gerade hier müßte ein Geiſtlicher fixirt ſein, der aus der *Religion der Verbrecher* ein eigenes Studium machen könnte, der ſich mit dem Aberglauben, mit den mannigfaltigen Formen des böſen Gewiſſens, mit den ſeltſamen Maskirungen, worin ſich bei den Böſewichtern die ächte Religioſität oft verhüllt, einließe und die Verbrecher, die aus Leichtſinn, aus Uebermuth und Schwäche fehlten, von den verteufelten Subjecten, die mit Ueberlegung, mit planmäßiger Bosheit, ja mit Freude am Böſen ſündigten, nach allen Graden unterſcheiden lernte.

Nur als der intime Seelſorger dieſer Unglücklichen würde er auch wahrhaft ihr Prediger ſein können. Aber alle acht Tage ihnen die ſegenvollen Lehren des Evangeliums im Allgemeinen, wenn auch noch ſo herzlich, verkündigen, hilft dieſen Leuten zu wenig. In vorübergehender Aufwallung genießen ſie auch wohl das heilige Nachtmahl, bleiben aber ohne rechtes Verſtändniß ihrer Geiſtesgeſtalt. Wenn wir die Gefängniſſe nicht mehr nur als den Kloak der Geſellſchaft betrachten, in den wir die faul gewordene Menſchenmaterie ſtürzen, um uns ihrer als eines widerwärtigen Daſeins zu entledigen, ſondern auch hier das Böſe mit Gutem zu überwinden trachten, wird es auch mit ſolchen Predigerſtellen anders werden. Wie viel Geld geben wir nicht zu Vorbereitungen aus, uns gegen äußere Feinde zu ſchützen, die mit Bajonett und Kanonen gegen uns anrücken — und wie wenig verwenden wir verhältnißmäßig auf die Bekämpfung unſerer inneren Feinde, auf die Umbildung negativer Elemente, die im Organismus unſeres ſocialen Lebens die gefährlichſten Eiterbeulen auftreiben. Wie viel Kraft, könnte man ſagen, widmen wir dem Haß, und wie wenig der Liebe. — Aehnliches, wie über die Zuchthauspredigtſtelle ließe ſich auch wohl über die des Irrenarztes ſagen, der auch nur ein Annuum von etwa zweihundert Thalern genießt. Indeſſen enthalte ich mich jetzt, auf dieſe Materie einzugehen, da unſere Landſtände ſich mit ſo warmem Eifer derſelben angenommen und eine Neuorganiſation namentlich auch den Aufbau eines paßlicheren Hauſes in einer geſunderen Localität zu Heilsberg beſchloſſen haben.

Ich habe die Königsberger Kirchen, Luther'ſche genannt, denn ich glaube, daß im Durchſchnitt noch der Luther'ſche Katechismus und die Augsburger Confeſſion das Fundament ihres religiöſen Bewußtſeins ausmachen. Wir bedienen uns jetzt des Ausdrucks evangeliſch, um das Andenken an die Spaltung der proteſtantiſchen Kirche in eine reformirte und Luther'ſche vergeſſen zu machen. Die Union iſt auch in ſocialer Beziehung eine unabweisliche Nothwendigkeit unſerer Zeit geworden. Sie iſt der größte Schritt der Deutſchen Kirche, die Toleranz nicht blos als ein Ignoriren der confeſſionellen Differenz zu behandeln, ſondern die in der That vorhandenen Gegenſätze gründlich aufzulöſen. Die Union iſt als ireniſches Problem wichtig. Und gewiß hat der Geiſt die Auflöſung in ſich ſchon vollbracht, aber es handelt ſich darum, ſie auch zu faſſen und für das Bewußtſein darzuſtellen. Die Dogmatiken unſerer Tage zerarbeiten ſich an der Löſung dieſer Aufgabe, denn keine einzige von ihnen iſt Luther'ſch oder reformirt, ſondern jede will aus der Sache ſelbſt, im Grunde alſo philoſophiſch, zu ihrem Begriff kommen und ſucht in den ſymboliſchen Büchern der Luther'ſchen und reformirten Kirche nur Beſtätigung, geht aber nicht mehr von ihnen aus. Dieſes Streben, uns unſeres dermaligen, factiſch bereits vorhandenen, wiewohl noch unſicheren, erſt werdenden religiöſen Lebens entſchieden bewußt zu werden, würde der empfindlichſte Abbruch geſchehen, wenn man, wie die Hengſtenbergiſche evangeliſche Kirchenzeitung thut, die Union ſo faſſen wollte, daß wir dieſelbe bereits in der Luther'ſchen Kirche beſäßen, alſo nicht nur bei derſelben zu verharren hätten, wie ſie jetzt beſteht, ſondern, da im Lauf der Zeit ſo manche Veränderung nicht hat ausbleiben können, immer mehr auf ihre urſprüngliche Geſtalt zurückgehen müßten. Hengſtenberg hat dies ſo ausgedrückt: Die Luther'ſche Kirche macht nicht Union, ſie iſt Union. Alles, was bisher für eine Eigenthümlichkeit der reformirten Kirche gegolten hat, ſoll auch in der Luther'ſchen ſich finden, allein nicht dies nur, ſondern auch das Plus, wodurch die einſeitige, ſomit relativ unchriſtliche Verſtandesbildung derſelben corrigirt und mit einer höheren, der Wahrheit entſprechenderen Faſſung vereint werde. Dieſe Wendung Hengſtenbergs iſt auffallend, da er früherhin die Luther'ſchen Separatiſten, Scheibel, Guerike, Wehrhan u. ſ. w. heftig bekämpft hat, während er doch in ihnen die höchſte Blüthe der Gegenwart hätte erkennen müſſen. Auf kirchlichem Gebiet würde nun eine ſo forcirte Lutheraniſirung gerade daſſelbe ſein, wie wenn man auf dem politiſchen die alte Reichsverfaſſung wieder als die alleinſeligmachende zurückführen wollte. Ich kann mich hier nicht auf Unterſuchungen einlaſſen, die ich anderwärts ſchon geführt habe, will aber noch an ein ſo eben auch in das Holländiſche überſetzte Buch erinnern, das mir vortrefflich dazu gemacht ſcheint, ſich über den wahren Controverspunct, alſo auch über den wahren Unionspunct der beiden Kirchen zu belehren, nämlich: Die religiöſe Eigenthümlichkeit der lutheriſchen und reformirten Kirche von Max Grebel, Bonn 1837. — Wollte man die Agende als poſitiven Ausdruck der Union anführen, ſo würde man ſehr fehlgreifen, da ſie ohne ein tieferes Princip nur ein ziemlich unorganiſches Aggregat von Gebeten und Antiphonieen iſt, gegen welches als religiöſes Kunſtwerk einerſeits die plaſtiſch dramatiſche Abrundung der katholiſchen Meſſe, anderſeits die lyriſche Innigkeit des Altargebets der Reformirten unendlich voranſteht. Dieſe innere Haltungsloſigkeit iſt ja auch der Grund geweſen, weshalb das Preußiſche Cultusminiſterium zuletzt die Agende nur als ein Motiv für die Weiterbildung eines liturgiſchen Elementes anſah, deſſen

Individualiſirung ein Recht der Gemeinde ſei. Man kann auch beobachten, wie ſehr Viele die Agende als einen nicht weſentlichen Theil des Cultus betrachten, indem ſie in die Kirche erſt nach ihrer Beendigung eintreten.

Sollte ich nun aber die evangeliſchen Kirchen Königsbergs näher charakteriſiren, ſo würde ich mich in ein faſt endloſes Detail einlaſſen müſſen. Ich glaube aber, die Schichten der religiöſen Bildung, wie oben angegeben, folgendermaßen faſſen zu können. Es unterſcheiden ſich Altgläubige, Aufgeklärtgläubige, Moderngläubige und Straußianer. Die Altgläubigen ſind die älteren Perſonen und diejenigen aus dem Volk, die noch wirklich eine unbefangene Rechtgläubigkeit ohne alle Kritik in ſich hegen. Sie glauben noch ohne Bedenken an die Dreieinigkeit, an die Wunder, an die Satisfactionstheorie, vielleicht auch noch ernſtlich an Engel und Teufel, obwohl dieſer letztere Glaube nach meiner Erfahrung mit aufrichtiger Hingebung ohne den Selbſtbetrug des gelehrten Verſtandes oder der ſchwärmenden Phantaſie, in unſerer Gegend faſt nur bei dämoniſch Kranken in Irrenhäuſern vorkommt. Hier hat er dann ſeine vollſte Lebhaftigkeit. Die Kranken haben den Teufel nicht nur als Perſönlichkeit vor ſich, ſondern empfinden ihn auch in ſich. — Dieſe kindlich gläubigen Menſchen der alten Zeit bewahren auch noch die ältere kirchliche Sitte. Sie leſen noch zu feſtgeſetzten Zeiten in der Bibel, ſingen Sonntags aus dem Geſangbuch auf ihrer Stube, halten ſich eine kleine Hauspoſtille, ein Gebetbuch, den Arnd, Bogatzky u. ſ. w., leſen den Morgen- und Abendſegen. In der Kirche ſind dieſe Leute ſogleich an der Sicherheit zu erkennen, womit ſie ſich bewegen. Alles iſt ihnen geläufig. Die Bibelſtellen, welche der Prediger citirt, werden von ihnen auswendig gewußt und oft leiſe nachgewiſpert. Eben ſo die herkömmlichen Gebete. In den Melodieen ſind ſie feſt und kennen genau die Intonationen des Orgelſpiels. Bei dem Namen Jeſu neigen ſie ſich. Alles, was mit der Kirche zuſammenhängt, Trauen, Taufen und Begräbniß, gewährt ihnen große Unterhaltung, beſonders den Frauen. Stirbt Jemand, ſo legen ſie ihm eine Bibel auf das Haupt, ein Geſangbuch unter das Kinn. Dieſe Altgläubigen ſind durch die ganze Stadt zu finden, am meiſten aber auf dem Haberberge, alten und neuen Roßgarten und Tragheim. In der Altſtadt machen ſie nur einen Theil aus und ſind ſchon mit vielen andern Ingredienzien verſetzt. In allen dieſen Kirchen wird auch während der Woche häufig Gottesdienſt und Abendmahl gehalten. Eine eigene Sitte ſind hier noch die doppelten Klappbänke in den Frauenſtühlen. Während der Liturgie ſitzen die Frauen dem Altar zugewendet und verharren ſo lange, bis der Prediger auf der Kanzel die Einleitung gemacht und mit dem Vaterunſer beendet hat. So lange dreht ihm das weibliche Perſonal den Rücken, bis es dann, mit einemmale ſich erhebend, krachend den einen Sitz niederklappt und den andern aufſchlägt. Noch eine Eigenheit iſt die lange Dauer des Gottesdienſtes. Es wird ſehr viel geſungen und ſehr viel gepredigt; unter zwei Stunden mindeſtens geht es nicht ab. Ueber Mangel an Beſuch darf ſich gewiß kein Geiſtlicher dieſer Gemeinden beklagen.

Die Aufgeklärtgläubigen ſind die Rationaliſten, die Deiſten, die Kantianer. Sie hängen dem Chriſtenthum als der menſchenfreundlichſten Religion an. Sie verehren in Chriſtus das Ideal der reinſten Sittlichkeit, befleißigen ſich einer ſorglichen Selbſterkenntniß, folgen der Stimme ihres Gewiſſens und legen auf das Praktiſche das Hauptgewicht. Das epiſche Moment des Chriſtenthums tritt daher bei ihnen gegen das didaktiſche und lyriſche zurück. In der Vorſtellung der religiöſen Geſchichte als ſolcher finden ſie keine Befriedigung mehr. Sie müſſen ihr etwas für ſich ſelbſt abgewinnen, ſie müſſen ein ethiſches Reſultat zur Weiterbildung ihrer Moralität daraus ziehen können und oft erſtaunt man über die feinfädige Caſuiſtik, die ſie an eine Bibelſtelle, an ein Evangelium anknüpfen. Dieſe Chriſten des rechtſchaffenen, in Betreff des Buchſtabens mit Bewußtſein ſorgloſen, Lebenswandels ſind im Dom, im Sackheim, in der Collegienkirche und auf dem Gipfelpunct einer dialektiſch kunſtvollen, gemüthlich vielſeitigen Ausarbeitung im Löbenicht zu finden. Wenn man in den Kirchen der Altgläubigen noch eine breite Ausmalung der bibliſchen Geſchichte findet, eine anſchauliche geographiſche oder hiſtoriſche Auseinanderſetzung, Zeichnung der Charaktere, Ausdichten ihrer Verhältniſſe, ja ein apokryphiſches Fortſetzen deſſen, was in der heiligen Schrift darüber nur angedeutet iſt, ſo geht hier bei der Predigt Alles auf die moraliſche Befruchtung des Herzens und die Geſchichte wird nothwendig, bis auf einige Unumſtößlichkeiten, allegoriſirt. Und wenn in jenen Gemeinden der Wortvorrath ein ſtereotyper iſt, wenn der enge und breite Pfad des Lebens, wenn das Fleiſch und der Geiſt, das Licht und die Finſterniß, das unordentliche Leben der Welt und das Herumholen aus ihm u. ſ. w. eine große Monotonie erzeugen, wenn die Einflechtung von Geſangbuchverſen beliebt und in der Periodik der Satzbau des Gebets vorwaltend iſt, ſo herrſcht hier ein Streben nach geſchmackvoller, immer abwechſelnder Diction, weil die Heilsordnung nicht nur im Allgemeinen, vielmehr mit der ſubtilſten Entwickelung in das Beſondere hin vorgetragen und eine Sünde nicht nur überhaupt genannt und bekämpft, ſondern pſychologiſch anatomirt wird.

Den Gegenſatz zu den Aufgeklärtgläubigen wie zu den Altgläubigen machen die Moderngläubigen aus. Dies ſind nämlich Aufgeklärte, die gern in alter Weiſe gläubig ſein möchten. Sie gehen aus der Skepſis an der Wahrheit der Aufklärung hervor. Durch Lectüre, durch Umgang, durch erſchütternde Erlebniſſe, durch gemüthliches Bedürfen ſind ſie gegen die Religioſität der bloſſen Moralität eingenommen. Sie haben eine Sehnſucht nach einer gewiſſen theogoniſchen Speculation, nach einer Poeſie der Anſchauung und empfinden daher die Religion des Herzens als eine Auszehrung des Gemüths. Immer ſoll der Menſch ſich anſtrengen, die Pflicht um ihrer ſelbſt willen zu erfüllen, immer die Tugend lieben, Achtung vor dem Geſetz und vor ſich als einem zu ſeiner Erfüllung beſtimmten Subject haben. Alles ſoll von ihm ausgehen. Wie wonnevoll erklingt einem Menſchen, der ſich mit dieſem moraliſchen Kampf ohne Ende abmüht, das Evangelium, daß er ſich von Gott ſolle lieben laſſen, daß ſein ganzes moraliſches Thun nur Pelagianismus, alſo eine Häreſie, Phariſäismus, alſo eine Niederträchtigkeit ſei. Wie freundlich tritt ihm, der ſich immer mit ſeinem Gewiſſen ſo einſam fand, ein Heiland zur Seite, der zwar auch recht ſtrenge Forderungen macht, aber auch ſo gütig, ſo nachſichtig, ſo verzeihend, ein **Freund der Sünder** iſt. Ach, wie wird das Herz ſo weich bei dieſer Vorſtellung, wie ſchwindet der Pflichtrigoriemus als ein finſterer Alpdruck vor dem gnädigen Herrn Jeſus, der nun von ſeiner lieben Seele nicht wieder laſſen will. Und dazu kommt denn wohl noch der Umgang mit andern „lieben" Menſchen, die es auch erfahren haben, wie troſtlos der Troſt des bloßen Gewiſſens iſt, da es im beſten Fall uns anzuklagen immer etwas bereit hat und die nun auch durch die zuvorkommende Liebe des Herrn und durch eine Wiedergeburt aus ſeinem Geiſt beſeligt ſind.

So weit geht der Menſch wie in einem bräutlichen Rauſch von der Aufklärung zum Glauben über. Allein 1) kann er die Moralität nicht mehr in ſich verleugnen und, indem er ſie doch zugleich nicht mehr als das Höchſte in ſich anerkennt, entſteht bei gar Manchem eine **Verſtellung**. Er hält nämlich etwas für eine Sache des Glaubens, für ein Product ſeines neuen Lebens, was in der That die alte Moralität iſt, nur daß ſie ihre ſtolze Einſamkeit aufgegeben hat und geſellig geworden iſt. Die **Werkheiligkeit**, ſo unendlich vom Glauben verpönt, kehrt nun erſt recht ein und der Phariſäismus, im Namen Jeſu feſtgewurzelt, treibt nun erſt breite

Feſte. Man geht nicht in das Theater, ſpielt nicht Karte, trinkt keinen Rum im Thee, enthält ſich aller Cynismen, vermeidet alle ſchlechte Geſellſchaft; *ſchlecht aber iſt jede, die nicht in dieſem Sinne gläubig iſt.* Auf dieſe Puncte wird nun mit Rigorismus gehalten und wenn man z. B. Sonntags in der Kirche gefehlt hat, wird es ſogleich bemerkt und gerügt. 2) Indem man doch einmal davon weiß, daß an der Trinität, an den Wundern, an der juridiſchen Genugthuungslehre gezweifelt iſt, ſteigt der Gedanke, daß es ſich doch anders verhalten könne, als man glauben möchte und glauben ſoll, wie ein Geſpenſt immer von Neuem auf. Man möchte den Gedanken ermorden, um Ruhe zu haben, allein er ſtellt ſich immer wieder her. Selbſt das Gebet zu Gott, uns von ihm zu befreien, hilft nicht und gräßlich genug ſchleicht ſogar in das Beten der Zweifel ein. O wäre doch nie die Aufklärung in die Welt gekommen! Läßt man ſich auf das Denken unbedingt ein, ſo weiß man nicht, wohin das führen kann, denn Redlichkeit der Forſchung darf man einem Spinoza, Kant, Schleiermacher doch nicht abſprechen. *Ganz ohne Denken*, was am Bequemſten wäre, geht es auch nicht, denn man muß doch gegen die Polemik des Unglaubens Verſtand zeigen. Man iſt zu gebildet, ſich eine sancta simplicitas vorwerfen zu laſſen. Es kommt alſo auf ein *bedingtes Denken* an und dies iſt die zweite Verſtellung. Man denkt nämlich nur inſofern, als nothwendig iſt, *das Denken wegzudenken* und den reinen Glauben übrig zu laſſen. Das Denken wird in Bezug auf dieſen lediglich *apologetiſch* und alle Wiſſenſchaft iſt angenehm, ſobald ſie ein Rechtfertigungsmittel für die als wahr vorausgeſetzte Orthodoxie darbietet. Das active Denken iſt aber als ein ſchwieriges Geſchäft, zu dem viel Bildung gehört, wenn es mit einigem Erfolg betrieben werden ſoll, nur für wenige möglich. Die fromme Gemeinſchaft beauftragt daher gleichſam Einige aus ihrer Mitte mit dieſer fatalen Function. Dieſe müſſen ſich um Alles kümmern, was von den Freidenkern Heilloſes gegen den Glauben und inſonderheit gegen die Gläubigen vorgebracht wird und Reagentien dagegen ausſinnen. Erſcheint dann z. B. ein neues Buch von Strauß oder Feuerbach, ſo heißt es: „Ach, *unſer* N. N. verſichert, es ſei gar nichts daran. Es ſei das Alles ſchon vom Andern und ſelbſt beſſer geſagt; ein ungründliches Machwerk, das er leicht würde widerlegen können.“ Und dann iſt man ruhig und mit der nöthigen Doſis Verachtung gegen die Gefahr geſättigt. Es entſteht endlich in ſolchen Kreiſen eine *erlaubte Literatur*. Die von dem alten Glauben her *befohlene*, nothwendige iſt die Lectüre der

Bibel. Außerdem aber darf man Arndt's wahres Chriſtenthum, Bogatzky's Schatzkäſtlein, die Chriſtoterpe, Albert Knapp's Hohenſtaufen, Tholucks Stunden der Andacht, Menkens Auslegungen, Biernatzki's braunen Knaben, Steffens Novellen, Couards Predigten, Nelſons, des Miſſionars Biographie, das Barmer Wochenblatt und Hengſtenberg's Kirchenzeitung, allenfalls, wenn man vielleicht ſeiner Stellung in der Welt halber, um Wiſſenſchaft ſich kümmern muß, die Berliner Jahrbücher leſen.

Man glaube aber nicht, daß die Moderngläubigen ſchlechthin jeden von ſich ausſchließen, der nicht die vorgeſchriebene Lebensart führt. Nein, man iſt tolerant. Manche wohlmeinende, treugeſinnte, hochgeſtellte Perſonen, manche reiche adlige Dame, ſind einmal, wie nun der böſe Weltlauf iſt, gezwungen, Karte zu ſpielen; ſo mancher fromme Beamte geht in das Theater, weil der ihm Vorgeſetzte es noch beſucht; ſo manches frivole Buch, z. B. Pückler Muskau's Schriften, worin ſogar beſtimmte Anzüglichkeiten auf den Glauben und die Gläubigen vorkommen, muß geleſen ſein, weil in den Verhältniſſen, worin man ſich bewegt, vorausgeſetzt wird, daß man damit bekannt ſei und weil doch auch viel Weltkenntniß nebenbei daraus gelernt werden kann. Ja, da man den Teufel nur dann recht mit Nachdruck bekämpfen kann. wenn man ihn gründlich kennt, ſo kann man ſelbſt, mit gehöriger Gebetsvorſicht, Caſanova's Memoiren leſen. Und ſo wäre denn freilich zu wünſchen, daß auch das Tanzen aufhörte, weil es die Götzen der Eitelkeit und Wolluſt zu ſehr nährt. Einſtweilen jedoch muß man mit der „Schwachheit" der ſonſt verehrungswürdigen Fräulein von N. N. und der lieben, theuren „Junker Z. Z. noch Nachſicht haben, wenn ſie noch die Bälle beſuchen.

Dieſe Moderngläubigen, wie ſie jetzt durch ganz Deutſchland hin ſich entwickeln, kommen allerdings nicht in einer beſtimmten Gemeinde bei uns zuſammen. Es ſind mehr geſellſchaftliche, aber keineswegs geſchloſſene Kreiſe, in denen ſie mit einander verkehren, nicht Conventikel, allein etwas Aehnliches. Doch ſcheinen ſie einige Prediger vorzugsweiſe zu beſuchen, welche theils eine katederartige ruhige Belehrung geben und dadurch den Verſtand der Bibel und der Dogmen fördern, theils durch eine blühende Sprache, durch ein leidenſchaftliches Pathos, eine dithyrambiſche Ueberſchwänglichkeit, imperatoriſche Zuverſichtlichkeit imponiren. Solchem Sturm und Drang gegenüber ſagt ſich dann wohl der Einzelne, wie weit er es noch habe, bis die Wärme des Glaubens auch bei ihm in ſolchen Flammen ſprühen könne, als hier von der Kantzel herabblitzen. Zu dieſen Gläubigen gehören beſonders nicht wenige Beamte und es ſcheint faſt, als ſetzte ſich die Meinung feſt, daß mindeſtens der Beſuch der kirchlichen Hauptrepräſentanten für die beſſere Carrière erforderlich ſei, wie auch Unteroffiziere und Feldwebel ſchon den Mäßigkeitsvereinen beitreten, um bei Beſetzung von Gensdarmen- Grenzwächter- und andern Poſten eher berückſichtigt zu werden.

Den ſtärkſten Gegenſatz zu dieſen werkheiligen und von dem Trieb der Erkenntniß insgeheim incommodirten Frommen bilden, um ſie in Ermangelung eines treffenderen Namens ſo zu taufen, die Straußianer, welche, ohne perſönlichen Zuſammenhang, durch die Stadt hin zerſtreut ſind. Sie ſind alſo weit davon entfernt, eine compacte Geſelligkeit auszumachen. Sie kennen ſich nicht, wiſſen nicht von einander, würden vielleicht Anſtand nehmen, ſich öffentlich zu Strauß zu bekennen, aber die Thatſache ſcheint mir unzweifelhaft, daß in Königsberg nicht Wenige ſind, welche zwar weder in dem Leben Jeſu noch in der Glaubenslehre wohl aber in dem Aufſatz Straußens: Das Bleibende und Vergängliche im Chriſtenthum, ihr eigenes Glaubensbekenntniß wiederfinden. Juſtizcommiſſarien, Beamte, Kaufleute, Referendarien und Aſſeſſoren, mehre Officiere, Aerzte, einige Lehrer u. ſ. w. würden ſich aller Wahrſcheinlichkeit nach darin begegnen. Die Negation der Trinität als einer Dreiperſönlichkeit, des Wunderbegriffs und der Satiſfactionstheorie würde einem pantheiſtiſchen Monotheismus, einem Induſtrieenthuſiasmus und einem moraliſch-rechtlichen Lebenswandel als dem poſitiven Inhalt des neuen Glaubens weichen. Ein eigentlicher liturgiſch und homiletiſch entwickelter Cultus wäre ihm daher vor der Hand noch gar nicht nothwendig, ſondern bliebe im Innern des Herzens, in der Reinheit des Gewiſſens ſtehen. Die gute Praxis würde zunächſt als der eigentliche Cultus gelten. Ob jedoch der Nichtglaube an Unſterblichkeit, mit welchem Straußens Dogmatik ſchließt, ſo allgemein von denen, die ihm ſonſt beipflichten, angenommen werden würde, iſt die große Frage, da eine moraliſche Lauterkeit auch ohne ſolche Entjenſeitigung möglich ſein muß. Man kann annehmen, daß das Drama der Geſchichte ſich hier ganz in ſich abſchließt und daß dennoch der einzelne Geiſt zu exiſtiren nicht aufhört. Für die reſignirte Moralität iſt es vollkommen gleichgültig, ob es ein Jenſeits gibt, aber eine theoretiſche Gewißheit folgt nicht aus dieſer Gleichgültigkeit.

Aber nicht nur Straußianer, auch Straußianerinnen gibt es unter uns! Ein Buch, deſſen Verfaſſer unter uns leben ſoll: Briefe an eine Dame über Straußens Chriſtenthum, hat beſonders dazu beigetragen, die Frauen mit Straußens Rationaliſmus zu befreunden. Von den myſtiſchen und wunderbaren Vorſtellungen loszukommen, welche bei allem Wunſch, ſie für wahr zu halten, durch die Aufklärung ſo ſehr in Schach gehalten werden, iſt Vielen eine wahre Beruhigung geweſen. Als Symbol allgemein religiöſer Ideen finden ſie dieſelben Vorſtellungen göttlich. Es verſteht ſich, daß ſie das Leben Chriſti dabei nicht Preis geben. Ich beſitze von einer Dame Verſe, welche ſie niederſchrieb, nachdem ſie ſich mit Straußens Grundanſichten bekannt gemacht hatte und welche den Beifall nicht nur vieler ihrer Schweſtern, ſondern auch Brüder haben würden. Für die Schilderung des religiöſen Geiſtes unter uns ſcheint es mir wichtig, eine Probe davon zu geben:

1. Mein Stern.

Seht Ihr dort auf des Schädelberges Höh'n
Den Stern, der tröſtend uns hinüberleuchtet,
Und könnt ihr ſeinen milden Glanz verſtehn? —
O hebt den Blick, von Thränenthau befeuchtet,
Und faſſet ſeinen Strahl in Euer Herz.
Er zieht die müde Seele himmelwärts.

Wie ſie auch ſtreiten um ſein freundlich Licht,
Es leuchtet fort in ungetrübter Klarheit,
Das Wunder ſinkt! — das ſtört die Liebe nicht,
Es bleibt ſein Leben eine ew'ge Wahrheit,
Und nicht ein Gott, — doch göttlich groß und ſchön,
So hab ich meinen Heiland ſtets geſeh'n.

In Demuth ſink' ich vor der Größe hin,
In ihrem Anſchau'n möcht' ich mich verlieren!
Ihm folg' ich willig mit ergebnem Sinn,
Als Leitſtern ſoll er mich durch's Leben führen;
Der Weg geht dann gewiß zum Vaterhaus,
In Vaters Armen ruht ſich's ſelig aus.

---

2. Religion.

Der Sehnſucht tiefſtes, heiligſtes Gefühl,
Es trägt uns über alle Erdenſchranken
Empor zum höchſten ungemeſſ'nen Ziel,
Und knüpft ſich an den ewigen Gedanken.
Zu klein iſt uns der Erde kindiſch Spiel,
Wir ſuchen, was beſtehet ohne Wanken;
Zu ihrem Urquell will die Seele ſteigen,
In Demuth ſich vor ihrem Gotte neigen.

Der Name, den ſie dieſem Gott gegeben,
Er iſt ein Spiel, wie aller Erdentand.
Vermag ſie nur in ſeinem Geiſt zu leben,
So hat ſie ſeinen wahren Sinn erkannt,
Und nur nach ihm geht fortan all' ihr Streben,
Sie fühlt ſich mit dem Heiligſten verwandt,
Sie kann ſchon hier den Himmel ſich erringen,
Ein magiſch Band um edle Seelen ſchlingen.

In dieſem Geiſte ſind wir alle Brüder,
Ob Brama, Jehovah, Allah unſer Gott.
In welcher Sprache ſchallen unſre Lieder,
Uns alle treibt ein heilig Machtgebot,

In aller Herzen tönt es mächtig wieder,
Und ſchweigt nicht vor der Frevler rohem Spott,
Zwingt uns, in ird'ſchen Schmerzen und Entzücken
Empor zu einem höhern Sein zu blicken.

Die Liebe bindet, was die Form getrennt,
Warum, Ihr Brüder, noch um Formen ſtreiten?
Zertrümmert ſtürzt die Form im Strom der Zeiten,
Wenn jedes Herz nur ſeinen Gott erkennt!
Einſt wird das Herz, einſt wird der Blick ſich weiten,
Daß jeder ihn beim rechten Namen nennt!
Es kennt der Ewige gewiß die Seinen,
Und wird in Liebe ſie um ſich vereinen!

Solche Symptome ſollten unſere Geiſtlichen beachten. Sie ſollten daraus lernen, daß eine trockene Abfertigung der Strauß'ſchen Anſichten die ſo flinke, ſo tief eingedrungene, in allen Möglichkeiten geſchäftige Reflexion unſerer Zeit nicht befriedigt. Sie ſollten bedenken, daß das einfache Urtheil, die mythiſche Auffaſſung Chriſti ſei unbibliſch, nicht nachhaltig wirken kann, da Strauß ſelbſt ſich fortwährend auf die Bibel beruft. Noch weniger ſollten ſie auf die ſymboliſchen Bücher ſich berufen, denn nur die naiv Altgläubigen beugen ſich noch dieſer Auctorität und die Moderngläubigen geben ſich Mühe, daran als an Inſpirationen zu glauben. Wer, außer den Theologen, lieſt denn wohl noch die Concordienformel und Confessio Augustana? Sehen wir nicht, daß zahlloſe Geiſtliche nicht mehr nach den alten Katechismen, ſondern zum Theil nach ſelbſtgemachten, zum Theil nach von andern verfertigten die Jugend unterrichten? Endlich ſollten gerade unſere hieſigen Geiſtlichen erwägen, daß der deiſtiſche Rationalismus, welcher dem pantheiſtiſchen voranging, eben hier in Königsberg ſeine höchſte Reife erlangt hat, hier alſo für Strauß ſchon geſchichtlich ein fruchtbarer Boden iſt. Zwiſchen Preußen und Schwaben beſteht ein tiefer Zuſammenhang. In der Diagonale Deutſchen Lebens von Südweſt nach Nordoſt bilden ſich die Pole, die miteinander in geheimer Wechſelwirkung ſtehen wie dies die Literaturgeſchichte nachweiſen kann. Wie nun Kant einſt die Tübinger Theologen, Storr, Flatt, gegen ſich in die Schranken rief, bis in Strauß doch der Rationalismus über den Supernaturalismus ſiegte, ſo ſchlägt nun Strauß gerade hier wieder mächtiger ein, als irgendwo. Mit Erſtaunen habe ich im Kreiſe meiner beſchränkten Erfahrung wahrgenommen, daß Preußiſche Gutsbeſitzer einen ganzen Winter conſequent Seite vor Seite von Strauß durchgeleſen, durchgeſprochen haben, ja nachher für ihre abweichenden Anſichten mit einander in Briefwechſel getreten ſind.

Die Geiſtlichen ſind bei uns, wie ich nicht anders glauben kann, aus dem wohlmeinendſten Intereſſe heraus, oft terroriſtiſch gegen die Straußſchen Lehren aufgetreten. Hier und da, eine Zeitlang wird dies wirken, aber nicht auf die Länge, denn die *Freiheit der Forſchung* iſt vom Proteſtantismus unzertrennlich. Wollten ſich die Straußianer, was übrigens nzunehmen gar keine Thatſachen vorliegen, als *Confeſſionen* conſtituiren, ſo würde keine Macht der Erde ſie daran hindern können. An *Fanatismus*, alſo auch an Freudigkeit, zu leiden, ſich zu opfern, würde es ihnen ſo wenig fehlen, wie jemals einer bedrängten Secte. Die Hengſtenbergiſche Kirchenzeitung hat dieſen Punct oft in der Weiſe hervorgehoben, als zweifelte ſie bei den Straußianern an dem *Muth*, irdiſchen Beſitz, irdiſche Ehre für die Ueberzeugung in die Schanze zu ſchlagen. Sie irrt. Für viel untergeordnetere Dinge ſind die Menſchen ſtandhaft in den Tod gegangen, immer aber löwenkühn, wenn es ſich darum gehandelt hat, durch ihr Blut einem neuen Glauben Bahn zu brechen. Die Märtyrerpalme iſt die ſüßeſte. Wie noch jüngſt erſt die Prediger der Altlutheraner, von den Ihrigen getrennt, ihres Amtes entſetzt, im Gefängniß leidend, nur immer höheren Muth gewannen, ſo würde es auch bei den Straußianern ſein.

Aber es ſteht zu wünſchen, daß manche unſerer Geiſtlichen das Syſtem der bloßen Abſchreckung vom Strauß'ſchen Irrglauben in der Weiſe verlaſſen, daß ſie durch wahrhafte theologiſche Bildung ſich zur immer tieferen Einſicht in das göttliche Weſen des Chriſtenthums bringen, um auf das in ſeiner Erſcheinung Accidentelle keinen falſchen Werth zu legen. Würde eine organiſirte Verketzerung der Geiſtlichen und Gemeindeglieder unter einander bei uns und in Deutſchland eingeleitet, ſo könnte man ſich allerdings verſehen, ob man nicht, wie bereits geäußert worden, damit die Fundamente zu einem zweiten dreißigjährigen Kriege legte und die Hetzer, Dränger, die inquiſitoriſchen Hierarchen, die geiſtlichen Delatoren würden dann wie die frivolen Spötter bei Gott eine ſchwere Verantwortung haben.

Wir ſind in Deutſchland weit entfernt von der Franzöſiſchen Abſtraction, welche die Religion mit dem bürgerlichen und politiſchen Leben außer alles Verhältniß ſetzt. In den moeurs contemporaines, dieſem unſchätzbaren Spiegel des heutigen Franzöſiſchen Volks, macht Jules Janin in dem Artikel la Dévote eine Schilderung des eigenthümlichen Zuſtandes der Franzoſen, die ich für Liebhaber ſolcher Vergleichungen als negative Erläuterung unſerer Zuſtände mit den Worten des Originals — denn die Ueberſetzung müßte ſchon

viel Charakteriſtiſches verwiſchen — III. S. 149 hierherſetzen will: „Grace à Dieu, il n'est pas de revolution en ce monde, qui, à le bien prendre, n'ait en soi quelque chose de bon. La revolution de Juillet, par exemple, nous a delivrés a tout jamais d'un abominable fléau, qui menaçait de reparaitre dans nos moeurs, je veux dire l'hypocrisie religieuse, la pire espèce de toutes les hypocrisies. Quand tous les honnêtes gens, qui croient encore en Dieu, et qui n'ont pas relégué l' Evangile avec les livres des philosophes, ont pu aller à l'église tête levée sans être soupçonnés d'ambition ou de flatterie, l'église s'est remplie, à toutes les heures du jour, d'une noble foule. Les honnêtes gens ne se sont plus cachés pour y venir. La religion catholique, n'étant plus protégée par personne, rentrait dans le droit commun, ou pour mieux dire, dans le droit divin. A nous aussi, puisque maintenant il est bien reconnu, que la loi est athée, puisqu'il n'y a pas de roi devot, de cour dévote, plus de congrégations religieuses, qui nous espionnent et qui comptent sur nos signes de croix, il nous est bien permis, de célébrer le type féminin le plus charmant qui se puisse presenter à l'étude et à l'observation des moralistes contemporains. Nous voulons parler de la dévote, oui, de la dévote elle — même, celle

la qui prie tout haut, qui fait le signe de la croix en plein jour, qui assiste loyalement à toutes les grandes scènes du culte catholique. Du temps de La Bruyère, quand on disait la devote, La Bruyère lui-même était obligé d'expliquer tout au bas de la page, quil parlait des faux devots. Nous sommes plus heureux que La Bruyère, nous autres, nous ne connaissons plus les faux devots. Aujourdh'ui, on est dévot où on ne l'est pas. A quoi bon affecter une vertu, qui est inutile, pour faire son chemin dans ce monde et qui est tout au plus supportée? Tartufe lui-même, de nos jours, s'il se présenterait dans une honnète maison, Tartufe serait chassé à coups de pied dans le ventre, au bout de vingt quatre heures, comme le plus sale et le plus abominable des coquins.“

Außer den genannten Unterſchieden der Luther'ſchen Gemeinden, die in der Zeitfolge auseinander hervorgegangen ſind, die Aufgeklärten aus den Altgläubigen, die Moderngläubigen aus den Aufgeklärten, die Straußianer aus den Moderngläubigen, hegt unſere Stadt auch einige Secten im eigentlichen Sinn. Die Mennoniten ſind auch hier, wie in andern Theilen Preußens, zu finden, jedoch nicht in großer Anzahl. Es ſind ſtille, aber ſehr betriebſame Leute, von deren hinterhaltiger Klugheit, insbeſondere auf Pferdemärkten, hier viel originelle

Geſchichten erzählt werden. Soll aber von dieſen Anekdoten der eigentliche Humor nicht verloren gehen, ſo müſſen ſie plattdeutſch vorgetragen werden. — Gichtelianer, die vorzüglich den Jakob Böhme leſen und die beſtehende Kirche etwas verächtlich anſehen, leben auch etliche hier. — Endlich ſollte noch von den Ebelianern die Rede ſein, die von den Zeitungen unter dem Namen Mucker umhergetragen ſind und jetzt ſogar ſchon [illegible] Brockhaus'ſchen Converſationslexikon einen [illegible] Artikel erhalten haben. Indeſſen gerade, weil ſo viel darüber geſchrieben iſt, Gründliches wie Grundloſes, will ich, da die Acten noch nicht zum letzten Spruch gelangt ſind und von Seiten der Betheiligten noch vor Kurzem gegen alle Anſchuldigungen in der Leipziger Zeitung öffentlicher und heftiger Proteſt eingelegt ward, dieſe Maſſe nicht vermehren. Ich beſchränke mich daher auf folgende Andeutung. Ich habe den allgemeinen Charakter Königsbergs einerſeits in eine elementariſche Vollſtändigkeit, anderſeits in eine kritiſche Verſtändigkeit geſetzt. Hieraus habe ich abzuleiten geſucht, wie die Phantaſie es einigermaaßen ſchwierig habe, ſich zu ſelbſtſtändigen, größeren Gebilden zu entfalten, wenn dieſelben nicht dem Luſtſpiel, der Didaktik, dem ſatiriſchen Humor zufallen. Ich habe hieran die Conſequenz geknüpft, daß die Phantaſie, um ſich der

Ueberwachung des nüchternen Verſtandes zu entziehen, auch wohl den Ausweg ergreift, ſogleich von vorn herein Alles auf den Kopf zu ſtellen. Durch ſolche gewaltſame Emancipation bewirkt ſie ſich die Erlaubniß, der Wahrſcheinlichkeit in ihren Compoſitionen auf das grellſte widerſprechen zu dürfen. Man kann es als ein pſychologiſches Geſetz anſehen, daß da, wo der Verſtand und die Phantaſie mehr neben einander ſtehen, die letztere mit der größten Verwegenheit in einer vom Verſtand losgeriſſenen Herrſchaft ſich bewegt. Newton, der große Mathematiker, war ein abſtruſer Apokalyptiker; Davy, der ſcharfſinnige Chemiker, war von den abenteuerlichſten Träumen geplagt, die er ſich aufſchrieb und machte Gedichte; die Franzoſen, die Pariſer zumal, ſind faſt berüchtigt wegen ihrer Verſtändigkeit und ſind zugleich die Mäcenaten jedes Schwindels; Fourier fängt ganz beſonnen an und hört abenteuerlich auf. Aehnlich geht es uns hier in Königsberg. Wir ſind ſehr verſtändig, aber wir haben doch auch Phantaſie. Soll nun die letztere nicht, wie bei Werner, auswandern, kann ſie nicht, wie bei dieſem, durch die Bühne ſich noch eine Probehaltigkeit für die Tagesbeleuchtung ſchaffen, bleibt ſie alſo local und zieht ſie ſich in ſich zurück, ſo wird der Verſtand in ihr grübleriſch, die

Phantaſie aber phantaſtiſch d. h. ſie ſucht nicht mehr ein Ideal in gegenſtändlicher Schönheit zu erſchaffen, ſondern befriedigt ſich in Seltſamkeiten, in Ausſchmückung von Einzelheiten, die anfänglich noch eine gewiſſe Verwandtſchaft haben, je länger je mehr aber ſich einander entfremden und in's Unbeſtimmte verfließen. Nur die tiefere Bildung kann vor dem Umſchlagen der extremen Verſtändlichkeit in die extreme Phantaſtik ſchützen.

Schönherr, der Stifter des ſogenannten Muckerthums, war nur ein halbgebildeter Mann. Den Verſtand intereſſirte er durch den Dualismus, den er zum Schlüſſel eines wahrhaften Verſtändniſſes der Bibel und des Chriſtenthums machte; für die Phantaſie aber ſtellte er die Auflöſung des Dualismus in einen paradieſiſchen Zuſtand hin. Denn der Dualismus hat nothwendig den Trieb in ſich, ſich ſelbſt in einer Einheit aufzuheben, worin ſeine von einander an ſich unabhängigen und doch als Correlate mit Nothwendigkeit auf einander bezogenen Principe ſich verſöhnen. Um nun aber die dualiſtiſche Welt zu negiren, wußte er nichts Beſſeres, als ſie ganz einfach untergehen, in der an einem jüngſten Tag plötzlich verſchwindenden aber den realen Keim der neuen enthalten ſein zu laſſen; — eine Wiederholung der Rettung Noahs in der Sündfluth, wie er denn auch, was mir Augenzeugen erzählt haben, ein großes Schiff zu dieſem Zweck erbauete, das aber, von Stapel laufend, das Unglück hatte, ſchon im Pregel zu verſinken. Er ſelbſt war das merkwürdige Subject, in welchem der Uebergang vom Alten zum Neuen gemacht werden [illegible] alſo zwei Welten und mußte [illegible], den Graus der Weltvernichtung unverſehrt zu überdauern. Dieſe Macht theilte er denen mit, die ſich ihm anſchloſſen, [illegible] durch einen eigenthümlichen Cultus der Vereinigung des männlichen und weiblichen Princips, des Lichtes und des Waſſers, je mehr die Erkenntniß des nahen Weltunterganges, je mehr die Einſicht zunahm, daß er der Paraklet, der Verkünder des letzten Evangeliums ſei, je mehr die unentzweiete Einheit realiſirt wurde, um ſo leichter mußte der fürchterliche Moment, um den alle Schrecken der Hölle ſpielten, überſtanden werden können.

Schönherr hatte in der bürgerlichen Geſellſchaft keine äußerlich fixirte Stellung. Er konnte ſich ſeinem Prophetenthum ohne Einſchränkung, ohne perſönliche Rückſicht hingeben. Er that dies bis ſo weit, daß er, ein ſchöner Mann, ſelbſt in der Tracht ſich von dem Gewöhnlichen ausſonderte. Er war ein ächter

Schwärmer und für ſeine Schüler, wie beſonders aus des verſtorbenen Bujacks Mittheilungen in den Provincialblättern hervorgeht, hartnäckig, ſtrenge, durchgreifend. Nun denke man ſich, daß dies Syſtem, ſein Cultus, ſeine ſtille Propaganda, von einem Manne aufgenommen wurde, der als ordinirter Geiſtlicher eine ganz beſtimmte Stelle einnahm und durch ſie in ſeinem Auftreten bedingt ward, der Schönherr an Bildung weit übertraf, der aber in den Naturwiſſenſchaften vielleicht noch mehr Laie war, als jener und ſich nun mit einer übelverſtandenen Lectüre trüber Schriften aus der Schelling'ſchen Schule alle wahre Naturauffaſſung immer unmöglicher machte. Man denke ſich, daß dieſer Zweite nicht die unmittelbare Zuverſicht hatte, welche dem urſprünglichen Begründer des Syſtems inwohnte, daß er aber durch künſtliche Stützen ſich allmälig in eine ähnliche Infallibilität hineinträumte. Man denke ſich, daß dieſer Mann ſeine Anhänger nicht barſch, ſondern freundlich behandelte, daß er Schweigen, Bedenklichthun, Schmollen, Zurückhaltung als viel wirkſamere Mittel des Herrſchens erprobte und ſchon aus dieſem Grunde ſolche unterſcheiden mußte, die ihm ganz nahe ſtanden, von ſolchen, die ſich aus der gang und gäben Weltvorſtellung in dieſe gemachte, paradoxe erſt gemach hinüber bildeten. Man denke ſich, daß zartfühlende Menſchen, voll Inbrunſt nach dem Höchſten ſtrebend, ihre Sittlichkeit, Heiligung in dieſem Zuſammenhang gleichſam garantirt fanden, daß ſie in dem Kreiſe eines geheimen Wiſſens, einer geheimen Terminologie, geheimen Schriftauslegung die lüſterne Befriedigung ſchmeckten, welche in allem Myſterienkram die Menſchen von je her gekitzelt hat. Man denke ſich endlich geiſtreiche, gemüthvolle, aber romantiſch verzerrte Frauen, die ſich durch ihre hohe Stellung in der Geſellſchaft, durch Reichthum, durch ächt religiöſes Bedürfniß, durch geſellige Kraft in einem ſolchen Kreiſe nach und nach zu den eigentlichen Herrſcherinnen aufwerfen, wenn ſie auch mit Demuth den männlichen Mittelpunct als ihren Herrn anerkannten — dies Alles faſſe man zuſammen und man wird eines der intereſſanteſten Phänomene der Kirchengeſchichte vor ſich haben, das *Alles integrirt*, was von *gnoſtiſchen Theogonieen*, von *allegoriſcher Schriftauslegung*, von ſeltſamſter *Vermiſchung des Sinnlichen und Geiſtigen*, von *glühender Hingebung für ſeine Ueberzeugung* und von *kluger Disciplin* geheimer Geſellſchaften jemals da geweſen iſt.

Das Streben Königsbergs, für die Entwicklung der Phantaſie, dieſer Pandora ſo vieler Güter als Uebel, immer mehr Vorſorge zu treffen, ſo wie namentlich die Oeffentlichkeit, die es immer mehr für das Gedeihen ſeiner Zuſtände als nothwendig erkennt, werden am Beſten geeignet ſein, ſolchen Abirrungen künftig vorzubeugen.

Druckfehler.

Seite 47 Zeile 7 v. u. ſt. welche lies welcher.
= 101 = 2 = = = invernale lies infernale.
= 132 = 6 = = = am lies im.
= 144 = 5 = O. = Schame lies Schanne.
= 155 = 12 = = ſchieb zwiſchen: daſſelbe und: auch:
nicht, ein.
= 218 = 15 = O. ſt. ich lies ihn.
= 231 = 2 = U. = Convulut lies Convolut.
= 236 = 8 = O. ſeze hinter auch, ein Komma.
= 255 = 4 = = ſt. prankten lies prangten.
= 300 = 10 = = = antrepologiſch lies anthropologiſch.
= 303 = 5 = = = Dieſes lies Dieſem.
= 304 = 13 = U. = Grebel lies Goebel
= 312 = 9 = O. = Orthodapie lies Orthodoxie.

Königsberger Skizzen

von

Karl Roſenkranz.

Zweite Abtheilung.

Danzig.
Verlag und Druck von Fr. Sam. Gerhard.
1842.

Universitäts-
München
Bibliothek

Zweite Abtheilung.

Inhalt.

Hippel's Grab.
Journaliſtik.
Das Schloß.
Das Theater.
Die Kirchhöfe.
Der Mäßigkeitsverein.
Das Geſinde.
Ein Morgengang am Bohlenwerk.
Fremde Schauſtellungen.
Landſchaftsmetamorphoſe.
Land- und. Strandleben.
Pregelſchlittenfahrt.
Kant's Haus.
Deutſche Geſellſchaft.
Das Albertinum.

Hippel's Grab.

Wenn man vor dem Steindammthor gleich rechts den erſten Weg abbiegt, ſo kommt man in eine Allee, die nach einem viel beſuchten Gaſthauſe, nach Sprechan führt. Zur Linken dieſes Baumganges, nach rückwärts von der Chauſſée eingefaßt, befindet ſich ein wüſtes Stück Feld. Bäume ſtehen unordentlich darauf umher; Gras und Unkraut wuchert darauf; einige Grabhügel heben ſich hervor — zur Zeit der Cholera war dies ein Armenkirchhof. Dicht an dem Graben, der dieſen Kirchhof von der Allee ſcheidet, iſt ein großer ziemlich platt an der Erde liegender breiter Sandſtein bemerklich, über welchen mehre Bäume ihren Schatten hinwerfen und an deſſen Kanten einige Ziegen und eine Milchkuh gern das ſproſſende Gras abrupfen.

Unter dieſem Stein ruht Hippel.

Hippel! Welcher Primaner wüßte nicht von Hippel auf dem Abiturienexamen zu ſagen, daß derſelbe Jean Pauls und Wenzel Sternau's Vorläufer geweſen und ein Buch, Lebensläufe in aufſteigender Linie, geſchrieben habe! Welcher Gebildete wüßte nicht, daß Hippel zu dem Triumvirat von Hamann und Kant gehört, wodurch Königsberg im vorigen Jahrhundert ſich für immer in die Deutſche Literatur claſſiſch einbürgerte! Welcher Königsberger wüßte nicht, daß Hippel, der Stadtdirector, der Polizeipräſident, ein ſonderbarer Mann geweſen, daß der Bohlenſteg auf den Hufen ſein Werk ſei! Dieſer Bohlenſteg der ſo ſchmal iſt, daß immer nur genau zwei Perſonen neben einander darauf wandeln können, bei Begegnungen alſo zur Verlegenheit gebracht werden, wer zuerſt dem andern die Höflichkeit erweiſen will, in den Staub oder Koth der Chauſſee niederzuſteigen. Eine humoriſtiſche Schalkheit des alten Hippel; dieſer Bohlenſteg, der noch jetzt ſo humoriſtiſch iſt, mit einer Blechbüchſe für ſich um Almoſen zu ſeiner Erhaltung zu betteln, auch wohl in der Zeitung einige Witze verſucht, ſein Leben zu friſten.

Aber wie viel Königsberg wiſſen wohl, wo Hippel ſchläft! Wie viele derer, die nach Sprechan gehen, Kaffee zu trinken, Billard, Karte, Domino zu ſpielen, wie viele wiſſen wohl, daß ſie an ſeinem einſamen Grabe vorübergehen? Es iſt ſo viel Wehmuth im Ruhme. Da der Ruhm nur Folge der Thaten ſein kann, ſo kommt er gewöhnlich erſt, wenn Gras über uns hinwächſt. Es giebt nichts Schaaleres, als Menſchen, die berühmt werden wollen. Man muß das Nothwendige, Vernünftige thun, wie man eben kann. Iſt was Beſonderes daran, ſo wird das Bewußtſein der Menſchheit über das Verdienſt nicht im Dunkeln bleiben und dies Begriffenwerden iſt doch allein Ruhm. Gewöhnlich werden daher diejenigen berühmt, von denen ihre nächſte Umgebung es am wenigſten erwartete, ja ſie ſelbſt finden ſich eines guten Morgens, wie Byron, von ihrer Berühmtheit überraſcht. Hippel ſchrieb ohne ſeinen Namen. Er wollte die Wirkung, die er äußern könnte, recht gründlich genießen. Und dieſe Anonymität hat ihn nun bis in ſein Grab begleitet. Zwar ſteht ſein Name auf der Steinplatte, allein der Graben läßt keinen Spaziergänger unmittelbar herantreten und ſo iſt er der Verborgenheit humoriſtiſch überliefert.

Durch die Huld des verſtorbenen Königs von Preußen iſt der Nachlaß Hippels an Büchern, Kupferſtichen und Gemälden der Stadt Königsberg zum Geſchenk gemacht worden und könnte manches Material zu einer weiteren Charakteriſtik des Beſitzers liefern. Die vorzüglichſten der Gemälde ſind ausgeſucht, reſtaurirt, gefirnißt, eingerahmt und als ein kleines geſchloſſenes Ganze unter dem Namen der Hippel'ſchen Sammlung dem hieſigen ſtädtiſchen Muſeum einverleibt. Nur wenige Bilder hatten Monogramme oder ſonſtige Kennzeichen. Herr Stadtrath Degen, Herr Profeſſor Hagen, Knorr und ich haben die Beſtimmung der Bilder verſucht und ich habe darnach im Katalog der letzten diesjährigen Kunſtausſtellung ihre Beſchreibung gemacht. Es ſind meiſt Niederländer oder Bilder in verwandtem Geſchmack. Das Portrait Hippel's, ein ovales Bruſtbild in Lebensgröße, zeigt ihn in Perücke und rother Uniform mit ſehr feinen Zügen, vollen Lippen, ſcharfer Naſe, klugen Augen und ſchönen Brauen. Der Reſt der Bilder war werthlos und beſtand theils in ordinairen Portraits von Fürſten, Feldherrn, theils in Chineſiſchen und andern Curioſitäten. Sie ſind zuſammengerollt nebſt den Büchern und Kupferſtichen der Magiſtratsbibliothek übergeben. Die Bücher, etwa 700 an der Zahl, habe ich durchzugehen noch nicht Muße gewonnen, die Kupferſtichſammlungen aber hatte ich mehre Monate lang auf meinem Zimmer, wo ſie, in großen Mappen aufgeſchichtet, einen ganz eigenthümlichen dumpfen Geruch verbreiteten, und mich recht lebhaft an Hippel denken machten. Als für ihn charakteriſtiſch erſchienen mir an dieſen Sammlungen folgende Puncte:

1) daß ſie von einem unverkennbaren Streben zeigten, nichts untergehen zu laſſen. Sie enthielten eben ſowohl Blätter von Dürer, Salvator Roſa, Stiche nach Bildern von Correggio, Raphael, Tizian, oft im größten Format, Chodowiecki's ſehr gute Portraitmappen, als auch wieder gewöhnliche Almanachkupfer, Arabesken, aus Büchern ausgeſchnittene Landſchaften, Stadtproſpecte, ja Büchertitel die von emblematiſchen Figuren eingefaßt waren, und ſelbſt Vignetten von Tabackspapieren. Dieſer conſervative Geiſt iſt gewiß bezeichnend für Hippel. Ein Mann, wie er, konnte Alles brauchen. Aus Allem konnte er einen ſinnreichen Einfall, eine epigrammatiſche Pointe, eine neue Vergleichung, eine witzige Ueberraſchung herausleſen. Für ihn als humoriſtiſch-ſatiriſchen Schriftſteller hatte daher alles Material den Werth eines Anregungsmittels. Man weiß ja, welche künſtlichen Anſtalten Jean Paul für ſeine Excerpte machte, um immer einen großen Vorrath frappanter Combinationen ſchlagfertig zu haben. Zu ſolcher Technik mögen denn dieſe Sammlungen Hippel auch gedient haben, abgeſehen davon, daß er ein ſehr lebhaftes Schönheitsgefühl beſaß, welches auch in der Anſchauung als ſolcher Genuß fand.

2) Der comparative Trieb ſeines Geiſtes offenbart ſich in dieſen Sammlungen beſonders

darin, daß ſie ſehr viel Symbolik und Allegorie enthalten. Holländiſche Darſtellungen von Martin de Vos ſind namentlich viel darunter. Im Allemeinen zählte ich folgende in mannigfaltigen Ausführungen, groß und klein, gut und ſchlecht, vorkommende Allegorieen:

a) Die vier Elemente.
b) Die vier Jahreszeiten.
c) Die vier Welttheile.
d) Die fünf Sinne.
e) Der Triumph der Tugenden.
f) Der Triumph der Laſter.
g) Die vier Facultätswiſſenſchaften.

Bei der Breite, welche ſolche Darſtellungen in der Hippel'ſchen Sammlung einnehmen, kann man auch daran denken, daß er nicht nur individuell das Geheimnißvolle, das Andeutende, Halbverſteckte liebte, ſondern auch wirklich Freimauerer war, durch welchen Umſtand alle Symbolik für ihn ein doppeltes Intereſſe erhalten mußte.

3) Endlich ſpiegelt ſich in den Sammlungen auch der Dualismus eines myſtiſchen und eines fauniſchen Zuges, der in Hippel waltete. Da ſind Bilder, welche das Leiden Chriſti auf das Grellſte darſtellen. Der Gebetskampf auf Gethſemane, die Verſpottung durch die Kriegsknechte, das Ecce homo, die Kreuzigung und Kreuzabnahme ſind unendlich oft da, aber nicht weniger

oft der Jubel des Bacchanals, Ares und Aphrodite, und der ganze Cyklus mythiſcher Erotik. Mit der Mater dolorosa wechſelt dann eine üppige Venus; mit der Jungfrau, welcher Gabriel das Heil verkündet, den Meſſias zu gebären, eine Danaë, die lüſtern den Goldregen in ihren Schooß aufnimmt, eine Leda, unter dem zärtlichen Flügelſchlage des Schwans ſüß dahinſterbend. Hier die Hohheit des Erlöſers, welcher das Grauen des Todes am Kreuz überwindet und, wenn man das Blatt umſchlägt, ein Satyr, der mit böckiſchem Grinſen vor der Buſenfülle ſchlafender Nymphen athemlos daſteht. Hier die feierliche Erhabenheit des Abendmahls und gleich darauf eine jener wollüſtigen Schäferſcenen, welche Watteau mit ſo viel ſcheinbarer Decenz zu mahlen wußte. Beſonders häufig ſind die Darſtellungen von der Geſchichte des verlornen Sohnes. War es Geſchmack, war es Zufall, die meiſten mythologiſchen Bilder ſind in dieſer Sammlung theils von Martin de Vos, theils in ähnlicher Weiſe, worin das Kraftvolle der Rubens'ſchen Manier, das Fleiſch zu malen, in eine übermäßige Vollheit bis zum Wampigen fortgewuchert iſt. Und gerade ſolche Formen, keineswegs die vollendete Schönheit, haben etwas ſtechend Sinnliches. Man darf nur an Hippels Buch über die Ehe denken, um ſich zu erinnern, welch ein tiefer Kenner der weiblichen Schönheit er war, wie erſchöpfend er über den weiblichen Buſen ſpricht, wie er eine Frau nur mit kleinen, zarten Nägeln heirathen will u. ſ. w., aber auch an eben dieſes Buch, um gewiß zu ſein, daß Hippel, ein Hageſtolz, für ſeine Phantaſie in ſolchen Bildern Nahrung ſuchte. Wäre ſeinem Schönheitsdurſt eine Bildergalerie, ein Antikenkabinet entgegengekommen, würde er ſich ſchwerlich mit ſolchem ängſtlichen Sammlerfleiße Werthes und Unwerthes aufgeſpeichert haben. Sit Tibi terra levis!

Königsberger Journaliſtik.

Das Journal iſt eine jener Erfindungen, die man oft verwünſcht und doch nicht entbehren kann. Man verachtet ſie, man ſchimpft darauf, aber man duldet, man pflegt ſie. Königsberg iſt auf dem Wege, immer mehr Journale zu bekommen und, wenn dies ein Zeichen des Fortſchritts ſein kann, ſo muß man in der That an ſeine Progreſſivität glauben. Es exiſtiren zuvörderſt mehre Journalvereine. In den hieſigen Conditoreien werden ferner alle irgend renommirten Deutſchen Journale gehalten, ſelbſt Quartalhefte, wie die Cotta'ſche Vierteljahrsſchrift, die theologiſchen Studien und Kritiken von Umbreit und Ullmann, und wenn jetzt ein Primaner zum Conditor geht, ſo will er dort nicht Kuchen, Chokolade, Eis, Baiſers naſchen, behüte! — er will Journale leſen, vielleicht ſogar das Gedicht. die Theaterkritik, die er ſelbſt für das Wochenblatt geſchrieben. Königsberg producirt nämlich ſelbſt Journale. Die Zeitung reicht einmal für die Neugier und Mittheilungsluſt nicht aus; die Geſellſchaft hat noch ſo viel außer dem Nothwendigen auf dem Herzen, daß ſie ein Organ dafür haben muß. Jede mittlere Stadt Preußens hat ihr Journal; Danzig ſein Dampfboot, welches den Deutſchen Unterhaltungsblättern nichts nachgibt, Memel ſein Echo, Braunsberg ſein Kreisblatt, Elbing ſeinen oft ausgezeichnet gut ausgeſtatteten Anzeiger u. ſ. w. Königsberg hat in dieſem Augenblick folgende Journale:

1) Die Hartung'ſche Zeitung von Staats- Kriegs- Friedens- und gelehrten Sachen.
2) Das Haberland'ſche Wochenblatt.
3) Der Freimüthige.
4) Das Provincialkirchenblatt, welches in Quartalheften herauskommt.
5) Das Provincialblatt in monatlichen Heften.
6) Das Königsberger Literaturblatt.

Ob ich die Annalen des landwirthſchaftlichen Vereins von Kreyſſig hieher rechnen ſoll, weiß ich nicht.

Die Hartung'ſche Zeitung enthält eigentlich vier Elemente. Zuerſt gibt ſie einen ſummariſchen Bericht der wichtigſten Ereigniſſe im In- und Auslande. Dieſer Bericht füllt normalmäßig die eine Hälfte des Bogens. Sechs ſolcher Bogen erſcheinen die Woche hindurch. Bei außerordentlichen Gelegenheiten bringt ein Tag zuweilen eine Beilage. Die gegenwärtige politiſche Redaction zeichnet ſich durch umſichtige Auswahl der Artikel und durch Selbſtſtändigkeit aus. Sie bietet nicht bloß einen abgekürzten Abdruck der Staatszeitung, ſondern zieht die andern Deutſchen Zeitungen zu Rath und deutet in Abbreviaturen jedesmal ihre Quelle an, eine, Gott ſei Dank, endlich bei uns faſt allgemein gewordene Sitte. — Der zweite Abſchnitt der Zeitung enthält den unterhaltenden Theil, zunächſt ein Potpourri, Allerlei benams't, worin ungefähr daſſelbe vorkommt, was die Journale jetzt kleine Chronik nennen. Doch iſt ein weſentlicher Unterſchied unſerer Zeitung, daß ſie auch das Praktiſche nicht vergißt. Wer lernen will, wie man ſaure Gurken gut und wohlfeil einmachen, den Milzbrand heilen, die Haare ſchwarz färben, Wanzen, Ratten und Sommerſproſſen vertreiben, ein gutes Kartoffelbier ſelbſt fabriciren, Aepfel den Winter hindurch vor Fäulniß bewahren kann u. ſ. f., der leſe dies inſtructive Feuilleton. Auch vergißt der gefällige Anordner dieſer intereſſanten Notizen nicht, uns zuweilen zu ſagen, welche Mode gerade in Paris herrſcht und die Schickſale auswärtiger Schauſpieler und Schauſpielerinnen kürzlich zu erzählen, wahrſcheinlich damit wir erfahren, warum ſie nicht bei uns ſind. An dies Muſivgemälde ſchließen ſich Kritiken von Concerten, Theater und Sehenswürdigkeiten, zuweilen auch von Büchern, erſtere im Durchſchnitt von Ferdinand Raabe, der ſeinem unerſchrockenen Urtheil mit derſelben Leichtigkeit Künſtler als wilde Thiere unterwirft, letztere, die Bücheranzeigen, meiſt von Gönnern der Verfaſſer. — Der dritte Abſchnitt der Zeitung enthält die Perſonalien der Abſchiedscomplimente, des Verlobens, Verheirathens, Gebährens und Sterbens und der vierte die Anzeigen, ſowohl die obrigkeitlichen, als die privaten.

Ich habe mich über den zweiten Abſchnitt unſerer Zeitung ſcherzhaft ausgedrückt, und es würde eine Kleinigkeit ſein, dieſen Ton bis zur ſarkaſtiſchen Satire zu ſteigern. Allein ich muß zugleich bekennen, daß derſelbe wirklich ſo viel leiſtet, als eine Menge der gewöhnlichen Unterhaltungsjournale. Man kann ſich in den nichtpolitiſchen Neuigkeiten immer für ziemlich orientirt halten, wenn man dies bunte Allerlei nicht überſieht. Die eigentlichen Unterhaltungsjournale ſind das Haberland'ſche Wochenblatt und der Freimüthige. Jenes iſt ein lange her beſtehendes und leiſtet in Novellen, Gedichten, Kritiken des Theaters, der Kunſtausſtellungen, in Räthſeln, Charaden, Anagrammen, Plänkeleien, Neckereien gerade eben ſo viel, als andere Deutſche

Journale, die nur das elegantere Aeußere voraus haben. Je leerer an wahrem Gehalt die meiſten dieſer Blätter ſind, um ſo mehr wetteifern ſie jetzt an Koſtbarkeit der Ausſtattung miteinander, gerade wie die Taſchenbücher ſich eine Zeit lang durch Kupfer- und Stahlſtiche und Goldſchnitt und blumenzarte Einbände den Rang abzulaufen ſuchten, bis ſie plötzlich in ganz zierdeloſe Form umſchlugen und ſich nur auf die Novelle verließen. Denn die Novelle iſt jetzt Alles. Der Freimüthige iſt ein jüngeres Blatt, das ſich durch die kauſtiſche Tonart ſeines Styls und durch die Keckheit, mit der es auch den Perſonen auf den Leib rückte, Bahn gebrochen hat. Auch hat es den Anfang gemacht, von Zeit zu Zeit ſatiriſche Bilder zu liefern.

Das Provincialkirchenblatt wird von dem Conſiſtorialrath und Hofprediger Oeſterreich und dem Profeſſor und Superintendenten Lehnardt herausgegeben. Es enthält Arbeiten zur provinziellen Kirchengeſchichte, dogmatiſche und exegetiſche Unterſuchungen, Verordnungen, Miscellen, Bücherkritiken, vorzüglich aber Aufſätze von praktiſcher Tendenz über Seelſorge, Krankencommunion, Umgang mit Geiſtlichen, Confirmandenunterricht, [illegible] u. ſ. w.

Das Provincialblatt unter der Redaction des Herrn Criminalraths Richter zum Beſten eines wohlthätigen Zwecks herausgegeben, iſt ein eben ſo wohlfeiles als treffliches Journal, welches auf die vielſeitigſte Belehrung der Provinz über ihre Intereſſen hinarbeitet. Biographiſche Denkmale, naturhiſtoriſche Beiträge, Reiſeausflüge, patriotiſche Ergießungen, Debatten über currente Vorurtheile, pädagogiſche Erörterungen, Fragen der Induſterie und Agricultur und anhangsweiſe Kritiken machen den Inhalt aus. Sehr ſchätzbar ſind die Mittheilungen, welche dies Journal von den öffentlichen Vorträgen macht, die bei beſondern Gelegenheiten bei uns vorkommen, namentlich aber faſt regelmäßig von den gediegenen Abhandlungen, die in den öffentlichen Sitzungen der phyſikaliſch-ökonomiſchen Geſellſchaft von den Herrn Profeſſoren Meyer, Dulk, Moſer, Cruſe, Sachs, Jacobi, Rathke, Burdach u. A. gehalten werden und mit dem größten Schmerz vermiſſen wir nur die Vorträge Beſſel's, durch die er uns mit meiſterhafter Popularität, ſo weit dieſelbe möglich iſt, von Zeit zu Zeit über die wichtigſten Probleme der phyſikaliſchen Geographie und Aſtronomie aufklärt.

Aus der bisher gemachten Schilderung geht hervor, daß die Politik, die Novität, die Unterhaltung und doctrinaire Belehrung bei uns journaliſtiſch repräſentirt ſind, daß aber die Kritik in den genannten Journalen nur eine zufällige, untergeordnete Stelle einnimmt. Oft ſchon hat ſich daher das Bedürfniß eines eigenthümlichen Organs für dieſelbe geregt. In einer Stadt, in welcher ſo viel akademiſch geſchulte Beamte leben, worin drei Gymnaſien und eine Univerſität ſich befinden, muß, bei der weiten Entfernung von Deutſchland, der Wunſch nach einem ſolchen oft ſehr dringend ſein. Profeſſoren waren es daher auch, die ſchon mehrfach den Verſuch ſolcher Zeitſchriften machten. Hüllmann, Vater, Herbart u. A. gaben kurze Zeit ein Archiv heraus. Jüngere Profeſſoren, v. Lengerke, Simſon, Sieffert, Nicolovius (der gegenwärtig in Bonn) verſuchten ein Journal: Oſtſeeblätter, das anfangs recht fröhlich gedieh. Aber der Teufel holte es bald. Der Teufel im eigentlichen Sinne. Es entſpannen ſich nämlich in dem Blatte Streitigkeiten über Weſen und Exiſtenz ſeiner hölliſchen Majeſtät, die eine für das Publicum entſetzliche Monotonie, unter den Mitarbeitern eine heftige Entzweiung und als Nettoreſultat den Untergang des Journals herbeiführten. — 1834 trat Herr Stadtrath Hartung mit mir in Unterhandlung, die Redaction eines kritiſchen Blattes zu unternehmen. Als ich aber die Sache überlegte, wich ich vor den Schwierigkeiten, die ſie damals zu haben ſchien, zurück. Ich arbeitete einen Proſpectus aus, der den Zweck der Zeitſchrift genau entwickelte, aber ich fügte zugleich ein Memoire hinzu, worin ich die Unausführbarkeit des Unternehmens darzuthun ſuchte. Meine Gründe beſtanden vornämlich, ſo viel ich mich erinnere, 1) darin, daß hier ſämmtliche Deutſche Journale genugſam verbreitet; 2) die dünnen provinciellen literariſchen Intereſſen durch die Unterkunft kritiſcher Artikel in der Zeitung und in den ſtädtiſchen Wochenblättern von Danzig, Elbing u. ſ. w. hinreichend repräſentirt ſeien; 3) daß die einheimiſchen productiven Kräfte ſchon ſämmtlich von den Deutſchen Journalen in Beſchlag genommen, die Profeſſoren insbeſondere Mitarbeiter der Halle'ſchen, Brockhaus'ſchen, Berliner allgemeinen Literaturzeitungen und außerdem von Fachjournalen ſeien, mithin, wenn nicht eben ſo hohes Honorar gegeben oder das Journal auch nach Deutſchland verſendet werden könnte, es mit der Ausſtattung deſſelben durch tüchtige und mannigfaltige Artikel mißlich ausſehe.

Das waren meine Bedenken. Sie ſind ſeitdem immermehr verſchwunden und ich halte es jetzt für durchaus nothwendig, daß Königsberg durch ein kritiſches Blatt ſein wiſſenſchaftliches Selbſtbewußtſein concentrire und dadurch mit Deutſchland ſich in regere Wechſelwirkung ſetze. Der kritiſche Trieb der Provinz iſt im Wachsthum begriffen und hat, da ihm ein allgemeines Organ fehlt, in den letzteren Jahren ſchon häufig zur interimiſtiſchen Form der Brochure gegriffen. Ein Mann, der mit dem reinſten Enthuſiasmus ſich der Redaction eines Königsberger Literaturblatts widmen wird, hat ſich in Dr. Alexander Jung gefunden. Er hat das Journal mit einem Aufſatz eingeleitet, welcher die Stellung der Deutſchen Journaliſtik beſpricht und das Verhältniß Königsbergs zu Preußen, Preußens zu Deutſchland, Deutſchlands zur Aufgabe der Gegenwart und dieſer Aufgabe zur Idee einerſeits, zur beſtimmten Geſtaltung, die ſie für das Journal annehmen muß, anderſeits entwickelt. Er hat ſomit die Exiſtenz dieſes Blattes vollkommen gerechtfertigt und der weitere Verlauf wird hoffentlich die Erwartungen beſtätigen, die man nicht nur hier, ſondern auch auswärts von demſelben hegte. Actien werden überdem geſammelt, um dem Journal immer mehr Würde und Selbſtſtändigkeit geben zu können. Möge es zwiſchen den journaliſtiſchen Klippen unſerer Zeit: abſtruſer Theoſophie, politiſcher Erhitztheit und belletriſtiſcher Oberflächlichkeit, mit günſtigem Winde durchſegeln!

Noch muß ich erwähnen, daß man ſich über die Abſicht des Redacteurs, einen Standpunct über den Parteien einnehmen zu wollen, tadelnd aufgehalten und ſogleich, daß dies unmöglich, geurtheilt hat. Man hat, indem man dies ausſprach, wahrſcheinlich vergeſſen, daß es ſich hier um *wiſſenſchaftliche Kritik* handelt, nicht um den *momentanen Effect*, den ein entſchiedenes Parteiorgan hervorbringen will. Wenn ein Journal von Vorn herein den nur Ultramontanismus, Lutheranismus, Herbartianismus, Republicanismus, Abſolutismus, Traditionismus u. ſ. w. verflechten will, ſo muß es durch *einſeitige* Schärfe wirken. Je ſchroffer, je beſſer. Es muß die extreme Aeußerung nicht ſcheuen, denn ihm ſtehen andere Extreme gegenüber. Aus *Klugheit* kann es ſeine Leſer von Zeit zu Zeit verſichern, daß es nur unpartheiiſch urtheile, aber es muß wiſſen, daß dies nicht wahr iſt. Je beſſer es dies weiß, um ſo leichter wird es in ſeiner Polemik die Spitzen der gegen es ſelbſt gewandten Extreme abſtumpfen und den *Glauben ſeiner Anhänger* an ſeine Unentbehrlichkeit erhalten. Alſo im *Praktiſchen* iſt die Partei zur Durchſetzung beſtimmter Zwecke ganz in der Ordnung; aber im *Theoretiſchen*, in der *Wiſſenſchaft*? Wird es auch derſelben *factiſch* und *unbewußt* nicht an Parteilichkeit, an Beſchränktheit fehlen, ſo ſoll ſie doch dahin *ſtreben*, ſich von aller Bedingtheit des Parteiintereſſes fern zu halten. Eine Partei kann immer nur einen Augenblick ſiegen; im nächſten gehört der Sieg entweder einer andern, vielleicht der entgegengeſetzteſten

Partei oder die ſiegende Partei verwandelt ſich ſelbſt unvermerkt in eine andere d. h. löst ſich in Parteien auf, die andere Zwecke haben, als ſie ſelbſt hatte und die doch nur ihre nothwendige Conſequenz ſind. Da ſomit die Parteilichkeit ohnehin uns von ſelbſt, ſogar in der Wiſſenſchaft beſchleicht und da dieſe als Begriff der Wahrheit keine Partei haben kann, ſo ſollte man wenigſtens mit Dank anerkennen, wenn ein Schriftſteller nach Unparteilichkeit ringt.

Dies Königsberger Literaturblatt fängt klein an; es übernimmt ſich nicht, wie ſo manche Journale, ſogleich beim erſten Auftreten, denn es will die Zerſtreutheit der Zeit nicht fördern und nicht ein bloßer Gelderwerb ſein. In der That ſcheinen manche Journale nur deßhalb vom Publicum gehalten zu werden, damit ihr Redacteur leben könne. Es iſt ein Almoſen, das man zahlt, und wofür man das Blatt als Quittung bekommt. Es ſteht aber nie etwas Anderes darin, als was ſchon immer drin geſtanden hat. Andere Journale ſcheinen ſich zum Ziel geſetzt zu haben, die Zerfahrenheit des ephemeren Bewußtſeins noch zerfahrener zu machen. Sobald man ein ſolches Blatt mit ſeinen Fragmenten in die Hand nimmt, verſchwimmt uns alles in Pünctchen, die ſich durcheinander wirren und einander verſchlingen. Das Auge verſucht hier und da zu haſten und das Gehirn vibrirt in dieſem Chaos.

Kann etwas die Energie des modernen Bewußtſeins darthun, ſo iſt es die Fähigkeit, in ſolcher confuſen Diffuſion ſich zu bewähren. Solcher Zerklüftung und Zerſplitterung wird das Königsberger Literaturblatt einigend und ſammelnd entgegenſtreben. Es iſt Zeit, daß der „reine Leſer," wie Fichte in ſeinen Grundzügen ihn zeichnete, der nur liest, um zu leſen, nicht um etwas zu verſtehen, aus unſerm Leben verſchwinde.

Das Schloß.

Es gibt in uns Stimmungen, in denen wir vor Unendlichkeitsdurſt das Meer austrinken möchten, in denen unſerer beflügelten Phantaſie nur der Ocean der Sterne genug thun kann, uns im Aether ſeiner goldenen Wellen ohne Anſtoß einer Schranke zu wiegen. Aber es gibt auch Stimmungen, in denen ſich der Trieb nach Anſchauung eines Unendlichen auf ganz andere Formen wirft, als jene allgemeinſten ſind. Es kann uns zum Scherz einfallen, wie viel Schuh' und Stiefel eine Stadt wie Königsberg, in ſich beherbergt, wie viel Strümpfe, Handſchuhe u. ſ. w. Aber es kann uns auch einfallen, wie viel Wallfiſchrieſen in den Polarmeeren tanzen, wie viel Schiffe mit tauſenderlei Sachen auf dem Meeresgrunde modern. Oder wir wünſchen uns ein Gebäude, in welchem aus jedem Zimmer eine

Thür abermals anders wohin führt und wir nie umzukehren brauchen, eine unerſchöpfliche Architektur, die uns in feſtem Stein und Holz ein kleines Weltall bietet. Wir träumen wohl von ſo ungeheuern Gebäuden, worin Mauern ſich meilenweit erſtrecken Thürme, ohne Abſehen in die Wolken ragen, Treppe aus, Treppe empor, Treppe in Treppe herniederſteigt, Teraſſen von Säulengängen ſich über einander bügeln, luſtige Galerieen ſich wie kecke Schlingpflanzen um die Stockwerke winden.

Aber welche Wonne, ſolche Maſſen wirklich anſchauen zu können. Es liegt in der Architektur einer der geheimnißvollſten Reize. Wir haben hier in Königsberg kein Heidelberger Schloß, in deſſen maleriſchen Trümmern Eulen und Singvögel, Mäuſe und Spinnen niſten; keinen Hradſchin, in deſſen feſtgefugten Wänden die koſtbarſten Prunkſaale ſich ausweiten, kaiſerliche Wohn- Speiſe- Schlafzimmer, herrliche Bildergalerieen ſich mit nachläſſiger Grazie und doch vornehmem Wurf ausdehnten. Aber wir haben ein Schloß und dies Wort ſchon hat für mich eine gewiſſe Poeſie. Bin ich ſchon zu alt, um die Antipathie der heutigen Jugend gegen alte Ritterlichkeit theilen zu können, habe ich noch zu viel Sympathie für das Mittelalter, für das ich einſt ſogar ſchwärmte, bin ich noch durch Jugendeindrücke zu ſehr beſtimmt, genug, ich verbinde mit dieſem

Wort noch immer die Vorſtellung von etwas überaus Herrlichem, von einem möglichen Erdhimmel und kann mich freuen, wenn ich auf der Straße den gemeinen Mann ſo ganz vertraut vom Schloß reden höre. Schloß iſt architektoniſch eben ſo viel als Hohheit, Majeſtät.

Majeſtät beſitzt nur derjenige, der in ſich mit der Macht auch eine Unergründlichkeit derſelben verbindet. Unſer Schloß iſt nun mächtig zunächſt durch ſeine hohe, die Stadt beherrſchende Lage. Sein Thurm iſt daher auch der am weiteſten hinragende und Sitz des Feuerwächters. Sodann aber iſt es mächtig durch ſeinen Umfang. Es ſchließt einen Hof im Viereck in ſich, der mehre Regimenter ſehr bequem ſich kann aufſtellen laſſen. Der eine Flügel iſt mit einem beſondern Eingang außerhalb des Hofes für ſich weiter hinausgeſchoben oder vielmehr angebaut, um für die Königlichen Gäſte ein ganz geſondertes Local zu gewinnen, das zugleich möglich machte, von den Fenſtern und einem Altan herab ſich dem auf dem Schloßplatz verſammelten Volk zeigen zu können. Dieſer Flügel iſt im Styl das jüngſte Bauwerk am Schloß. Den Grundriß des Ganzen kann man ſich ſo vorſtellen, wie Figur 1 auf der Beilage zeigt.

a, b und c ſind Durchgänge; e der Aufgang zu dem vorſpringenden halbiſolirten Flügel.

Mächtig endlich iſt das Schloß durch die anſehnliche Maſſenhaftigkeit ſeiner Gebäude, ſo daß es ſich ſogleich als das impoſanteſte Architekturwerk der ganzen Stadt ankündigt, mag man auf dieſe von Außen her einen Blick werfen oder im Innern von der Straße her darauf ſtoßen. Sehr ſchön und machtvoll iſt der Proſpect, den es von dem Altſtädtiſchen Markt und Kirchenplatz aus geſehen darbietet, wie es die zierliche Pomatty'ſche Hofconditorei und die gelbfreundlichen Wohnhäuſer ernſt überragt.

Die Unergründlichkeit aber ſetze ich zunächſt in die Mannigfaltigkeit des Bauſtyls. Der älteſte iſt der des Deutſchen Ordens, in welchem der Thurm und die jetzt ſogenannte Kirche erbauet ſind. Unter der Kirche befinden ſich ungeheure Keller, die gegenwärtig zu Weinlagern dienen, über die Gewölbe der Kirche hin läuft der gewaltige Moscowiterſaal, mit großen hellen Fenſtern nach allen vier Seiten, von denen man die ſchönſte Ausſicht auf Stadt und Land genießt. Aus den Seitenthürmen führen Zugänge in den Saal, dem es in den Thürmen nicht an kleineren, zierlichen Gemächern fehlt. Die jetzige Kirche war früher vor ihrem Umbau der Verſammlungsſaal der Ritter, indem der Gottesdienſt derſelben nur in einer Capelle gehalten wurde. Daher kommt ſo viel Verzwicktes in dieſer Kirche.

Die Gewölbe, Säulen und die Grau in Grau gehaltenen allegoriſchen, ſo wie die buntfarbigen heraldiſchen Gemälde darin ſind für ſich genommen vortrefflich, aber das Enſemble iſt abſcheulich. Das Auge hat gar keinen Mittelpunct. Es weiß nicht, ſoll es die ſeitwärts aufgehängte Orgel, oder die von Glasſtühlen umringte Kanzel oder ſoll es die adligen Tribunen greifen, die ihr gegenüber ſind. Durch Emporkirchen, durch große Glaskaſten iſt das Fenſterlicht überall abgequetſcht und die Kirche macht ſtets einen trüben, dumpfen Eindruck. Nun bedenke man noch, daß dieſe Holzbauten in der Kirche ſämmtlich in einem Styl ſind, der mit dem urſprünglichen gar nicht harmonirt, daß dieſe eckigten Kaſtenungethüme, worin ſich die Andächtigen einhauſen, dieſe kahlen weiß und gelb angeſtrichenen Flächen, dieſe ſteifen Wulſte und geſchmackloſen Vergoldungen um Kanzel und Altar gegen die ſchlanken Säulen und zierlichen Gewölbe im äußerſten Grade ihre Häßlichkeit offenbaren, man bedenke, daß der Ueberfluß dieſer Unformen noch durch große platte Tafeln vermehrt wird, auf denen die Namen der Krieger ſtehen, die ſich in den Freiheitskriegen dem Vaterlande opferten und man hat ein ungefähres Bild der wüſten Stätte, an welcher hier Gott verehrt wird. Man ſieht bei ſolchen Verunſtaltungen, was ein großer Bau zu ertragen vermag, wenn alle dieſe

Anſtalten, ihn zu verbergen, doch nicht ganz mit ihm fertig werden können und ſeine Schönheit als die Vernunft in ſo vieler Unvernunft noch immer verſtändlich durchdringt.

Demnächſt ziehen ſich von f bis g diejenigen Partieen des Schloſſes hin, welche am meiſten einen phantaſtiſchen mährchenhaften Eindruck machen können. Da ſind, wie in dem Archiv, deſſen Local zugleich das der Sitzungen der Königlich Deutſchen Geſellſchaft iſt, herrliche Schwibbogen, ſchöne Gothiſche Fenſter. Daran grenzen Fenſter mit einem Polygonſchluß. Dicht daneben ſind wieder Fenſtervierecke als Quadrate und Oblonge, die ein paar Ellen auf gleicher Linie fortlaufen, dann wieder mit der größten Caprice im Zickzack auseinanderrücken. Da ſind große Thüreingänge, aber auch vermauerte Thüren und Fenſter und dieſe ganz beſonders machen einen poetiſchen Effect. Wohin führte dieſe Oeffnung ehemals? Was mag wohl dahinter verborgen ſein? Dieſe Vorſtellung läßt uns bei einer ſolchen geſpenſtiſchen Thür mit den abenteuerlichſten Phantaſieen verweilen und wir träumen uns ſchnell in die Zeit zurück, als noch Gräben mit Zugbrücken das Schloß umgaben, Gefangene eingebracht wurden, die Comthure herrſchten. Ein Kellerhals ſpringt hier neben einer Freitreppe hervor und eine hölzerne an ſich ſehr ſchäbigt aber eben darum poetiſch genommen ſehr ſchön ausſehende Galerie hängt über zwei Stockwerk außen herunter, um den Zugang zu vielerlei Thüren dort oben möglich zu machen.

Wo dieſe myſtiſche Partie aufhört, da folgt in einem nüchternen Römiſchen Styl bis an den vorderen Eckthurm ein neueres Gebäude, das ſeine Beſtimmung für die Jurisprudenz oder vielmehr Juſtiz ſogleich durch das Symbol von Fascesbündeln ankündigt, aus denen das bedenkliche Beil hervorragt.

Die der Kirche parallele Front iſt jetzt in dem trockenen Landhausſtyl der zweiten Hälfte des ſiebzehnten Jahrhunderts, der Flügel aber zwiſchen beiden, worin ſich die Wohnung des Oberpräſidenten (i) befindet, ganz in dem kleinbürgerlichen Genre erbaut; der äußere Anbau endlich bemühet ſich, an den Palaſtſtyl in der Weiſe der Italieniſchen, beſonders Florentiniſchen Paläſte zu erinnern. Vom Schloßplatz angeſehen iſt dieſe Front, die mit dem mehrerwähnten Flügel links anfängt und mit mehren Ein- und Vorſprüngen am Thurm rechts endigt, höchſt maleriſch, weil ſie die meiſten Gegenſätze von Hoch und Niedrig, Symmetrie und Regelloſigkeit, Prunk und Schlichtheit, Geradem, Glattem und Winkligem in ſich vereint. Und zum höchſten Genuß ſteigert ſich dieſer Anblick zur winterlichen Zeit wenn Schnee liegt und der Mond auf die rothſchwarzen, ſchwarzblauen und weißbraunen Maſſen, die unten und oben von einem glänzenden Schneebande eingefaßt ſind, ſein magiſches Licht wirft.

Weiter aber ſetze ich die Unergründlichkeit des Schloſſes in die zahlloſe Menge der verſchiedenſten Thätigkeiten, Beſtimmungen, denen das Local gewidmet iſt. Hierin erſt überzeugt man ſich von der gewaltigen Größe eines ſolchen Baues. Da ſind Räume, die nur epochenweis Gäſte in ſich aufnehmen, wie die Königlichen Zimmer, oder zu Feſtlichkeiten ſich ſchmücken, wie der Moscowiterſaal, den wir auch durch die huldvolle Erlaubniß des jetzigen Königs zur letzten Kunſtausſtellung benutzt haben. Da ſind die Sääle mit den grünen Tiſchen des Tribunals, des Conſiſtoriums, des Oberlandesgerichts u. ſ. w., deren Aufzählung man in der Beſchreibung Königsbergs von Faber S. 19—35 nachſehen kann. Da ſind Archive, Bibliotheken, Caſſen, Antikenkabinette, Kunſt- und Gewerbeſchule, Wohnungen vieler Familien von Regiſtratoren, Caſtellanen u. ſ. w. Da haben gelehrte Geſellſchaften ihre Sitzungen, die, wenn ſie öffentlich ſind, alle Gebildete der Stadt verſammeln. Da iſt das ſchönſte Waſſer in einem trefflichen Brunnen und dort wieder der gemüthliche Weinkeller des ſogenannten Blutgerichts. Aber auch eine Wache findet hier

Raum und dort hinten in der Ecke, nach der Prinzeſſtraße zu iſt ein ſtarker kanonenartig aus ſehender Thurm zu Gefängniſſen. Dem auf dem Schloßplatz Vorübergehenden aber leuchtet von dem großen Fenſter des Sitzungsſaales der phyſikaliſch-ökonomiſchen Geſellſchaft die Normaluhr zu.

Endlich aber wird das Schloß dadurch unergründlich, daß es ſtets Menſchen und Wagen durch ſeine Zugänge auf und abwogen läßt, beſonders ſeitdem die Abfahrt am Danziger Keller durch das neue Pflaſter ſo viel gewonnen hat. Man ſtelle ſich nur einmal in irgend einen Winkel des Hofes und ſehe nun die Figuren vor den hohen Mauern vorüberwandeln, wie eine Bühne, die ſich mit immer neuen Schauſpielern füllt. Allein bei aller Vollſtändigkeit der Elemente wird das Schloß im Mittelpunct des regſten ſtädtiſchen Treibens doch dem allgemeinen Character der Stadt nicht untreu, weil es nämlich durch das Rectangel des Hofes und durch den Mangel aller Statuen, aller Sculpturverzierungen — ein Paar Wappen und ein Bärenkopf verſchwinden zu Nichts — doch eine ſehr verſtändige Phyſiognomie behält, die alle Mannigfaltigkeit in ſich wieder aufzehrt, die ſie faßlich macht. Die Tribune (h), von welcher der jetzige König am 10. September 1840 ſeine erhabene alle Herzen entflammende Rede hielt, iſt ein ſonſt ſehr proſaiſch ausſehender Vorbau. Der Hof hielt die aus tief bewegter Bruſt entquellenden Töne zuſammen, ſo daß Jedermann ſie aufs Deutlichſte verſtehen konnte und noch nach Jahrhunderten wird man dieſe Stätte als den Altar zeigen, auf welchem ein König ſich ſeinem Volk vor Gott gelobte.

Theater.

Das Drama iſt diejenige Gattung der Poeſie, welche erſt dann möglich wird, wenn in irgend einer Form die andern Gattungen vorangegangen ſind und ſo iſt auch die theatraliſche Darſtellung die letzte Entwicklung, zu welcher die Kunſt überhaupt gelangen kann. Aber weil nun in ihr alle Macht der Kunſt ſich zur höchſten Energie zuſammenfaßt, ſo iſt ſie zugleich diejenige Form der Kunſt, welche aus der wahrhaften Idealität des Schönen am leichteſten in die größte Gewöhnlichkeit, in die bloße Copie des gegebenen Daſeins abſpringen kann. Denn das Vollendete als ſolches iſt freilich der Gefahr jeder Vermiſchung mit dem Trivialen, Zufälligen, Gemeinen entzogen, allein etwas Anderes iſt es mit dem Beſtreben, das Vollendete, deſſen allgemeinen Begriff man aus ſeinem Daſein einmal entnommen hat, bilden zu wollen. Hier täuſcht die Allſeitigkeit der Berührung, worin das Höchſte nothwendig ſteht, nur zu bald über das eigentliche Weſen deſſelben. Der Ohnmächtige erhaſcht wohl auf oberflächliche Weiſe die Form, aber ihre Seele bleibt ihm verborgen und ſomit wird auch die Form nicht das, was ſie ſein ſoll. Das Drama gibt uns dann wohl einen Dialog, worin mehre Perſonen mit einander verſichernd, fragend, erzählend ſich unterhalten; wir vernehmen von ihnen, daß ſie allerlei Intereſſen haben und hören ſie ſelbſt es verkündigen, daß ſie etwas gethan haben oder thun werden, aber der Hauch der Wirklichkeit, das lebendige Spiel der Empfindungen, der Drang des Handelns, der uns mit fortriſſe, fehlt. Und ſo ſehen wir auch wohl Schauſpieler, welche eine treffende Charaktermaske angelegt haben, recht geläufig und mit nicht unrichtiger Geſticulation reden, aber doch auf uns nur den Eindruck von Weſen machen, die Vorſtellungen und Gefühle ausſprechen, von denen ihnen nichts gegenwärtig iſt. Sie gleichen Heuchlern, die nicht an das glauben, was ſie ſagen. Der Doppelſinn des Namens, den die Griechen dem Schauſpieler als *ὑποκρίτης* gaben, trifft hier nur zu ſehr zu.

Dieſe eigenthümliche Schwierigkeit muß man vor Augen haben, wenn man über das Theater urtheilt, denn aus ihr erklären ſich die Täuſchungen der Dichter und Schauſpieler wie die der Kritiker und des Publicums. Wir hören von der einen Seite eine Sprache führen, als wenn jetzt erſt das Theater ſeine höchſte Reife erlangte, von der andern Seite dagegen wird ihm der Bankerutt erklärt. Hat einer der jüngeren Dichter ein Drama geſchrieben, das er zur Aufführung zu bringen wünſcht, ſo leſen wir, bevor es dazu kommt, in den Journalen die ſchmeichelhafteſten, beſtechendſten Anpreiſungen. Iſt es aufgeführt, ſo tritt bald der Zwieſpalt der Meinung und plötzlich oft völlige Vergeſſenheit des Stücks ein. Aehnlich iſt es mit den Schauſpielern und ſelbſt die größte Virtuoſität, die eines Seydelmann, hat die heftigſte Oppoſition zu dulden.

Es iſt nicht zu fürchten, daß das Drama untergehe, denn es iſt eine Gattung der Poeſie. Gattungen aber ſind ewig und die Poeſie ſelbſt müßte ausſterben, um es verſchwinden zu machen. So nothwendig das epiſche und lyriſche Element, ſo nothwendig iſt auch das dramatiſche. Die Poeſie hat nur in dieſen Formen Wirklichkeit, die Poeſie aber kann nicht untergehen, weil dann der Geiſt ſelbſt ſich vernichten müßte. Eine beſtimmte Richtung der Poeſie kann verſchwinden, weil ſie ſich vollendet hat; ja ſie muß es, da ſonſt keine Fortzeugung da ſein würde, aber die Poeſie ſelbſt iſt mit dem Geiſt unſterblich. Wie er denkt und will, ſo dichtet er auch.

Eben ſo wenig iſt zu beſorgen, daß das Theater untergehen werde, weil die Baſis deſſelben einerſeits das unverwüſtliche Drama, anderſeits der mimiſche Trieb des Menſchen iſt, der ebenfalls nur mit ihm ſelbſt vernichtet werden könnte. Dieſer Trieb gelangt in der mimiſch-declamatoriſchen, ſceniſchen Darſtellung zu ſeiner ſelbſtſtändigen Ausbildung, an welche er eben ſowohl ein Recht hat, als jedes andere Talent. Es iſt eine auch durch die That oft genug widerlegte Meinung, als könne ſich dieſer Trieb nur auf Koſten der ſittlichen Haltung des Menſchen entwickeln und als müſſe der Schauſpieler deshalb, weil er andere Perſönlichkeiten darſtellt, der Würde einer eigenthümlichen entbehren. Eine Kunſt, die wir im Orient eben ſowohl als im Occident finden, eine Kunſt, welche die Cultur des Menſchen durch Jahrhunderte hin begleitet, kann nichts Zufälliges ſein und der puritaniſche Eifer, der den Beſuch des Theaters für eine Sünde hält, den armen Schauſpieler aber vollends zur Hölle verdammt, hat gegen die innere Nothwendigkeit der Sache nur locale und vorübergehende Reactionen zu bewirken vermocht.

Um nun die augenblickliche bedenkliche Situation des Dramas und Theaters zu begreifen, muß man erwägen, daß wir gerade in dem Zeitpunct ſtehen, in welchem die Völker einem Eklekticismus huldigen, der dem raſchen entſchiedenen Fortſchritt hemmend entgegenſteht, weil er einen größeren langſam vorbereitet. So lange die Nationen ſich mehr innerhalb ihrer Nationalität hielten, ſo lange ſie in ſich immer neue Quellen der Kunſt entdeckten, entwickelten ſie mit freudigem Selbſtgefühl ein eigenthümliches Theater. Die Spanier ſchufen ein beſtimmtes Syſtem der Romantik, worin ſie die Dialektik der Ehre, Liebe und des Glaubens nach allen möglichen Verwicklungen hin mit einer Orientaliſirenden Prachtſprache und glänzendem Humor entfalteten. Die Briten dagegen vertieften ſich in die Charakteriſtik. Sie hatten kein Dogma für das Theater, wohl aber das ſtärkſte Streben nach freiem, individuellem Pathos. Dem Zug zum Allegoriſchen, der im Spaniſchen Drama ſo ſehr fühlbar wird, weil die Perſonen oft nur Einen Begriff, Eine Tugend oder ein Laſter mehr repräſentiren, denn es ſelber ſind, trat die originellſte Lebendigkeit des Charakters gegenüber. Zwiſchen dieſen Extremen gingen Franzoſen und Italiener mehr auf das Antike zurück. Die Franzoſen hielten ſich an die dramatiſche Methode, an die theatraliſche Oekonomie, mit den kleinſten Mitteln die größte Wirkung erzeugen zu wollen. Sie ſchufen die declamatoriſche Tragödie und das an die unmittelbare Geſelligkeit ſich eng anſchließende doctrinaire Luſtſpiel. Die Italiener ſind in der Tragödie ihnen gefolgt. Selbſt in unſeren Tagen, in Silvio Pellico da Saluzzo, dringt noch das Franzöſirende Element durch. Aber die wahrhafte Schöpfung, die ſie dem neueren Europäiſchen Theater zubrachten, iſt die Oper, das Ballet und das volksthümliche improviſirende Luſtſpiel; dies letztere iſt eigentlich die Form des Drama's, welche in Italien ſeit den älteſten Zeiten heimiſch war und durch ihre Neigung zum Groteſken, Burlesken, Cyniſchen, durch das Traditionelle der Fabel, die abgeſponnen wird, durch das Verwiegen des mimiſchen Moments vor dem rhetoriſchen, den ſtärkſten Gegenſatz zum Franzöſiſchen Luſtſpiel macht, das ſich in die feinſten Irrgänge des ſocialen Lebens eingräbt und von diplomatiſch zarten Anſpielungen wimmelt. Das Ballet war ſchon zu den Römerzeiten ſehr weit ausgebildet. Es gab, wie Lucian in ſeiner Schrift über den mimiſchen Tanz ausführlich berichtet, Pantomimen, die ganz allein vollſtändige Tragödien aufführten und nicht weniger, als der beweglichen Plaſtik, huldigte man in Rom der Pracht der Gewänder; ja ſelbſt Thiere wurden beliebt; dieſe antiken Antecedentien ſind wohl zu beachten, um die ſchnelle Entwicklung der Oper in Italien zu erklären.

Wir hätten ſomit vier verſchiedene Typen in dieſen Nationaltheatern. Das Spaniſche gab die Dialektik der Leidenſchaften; das Engliſche die Individualität, Originalität des Charakters; das Franzöſiſche eine dem antiken Drama nachgebildete Technik; das Italieniſche das humoriſtiſch mimiſche und muſikaliſch-ſceniſche Element. Das Deutſche Theater ſtand im Mittelalter dem der Romaniſchen Völker außerordentlich nach. Die ſogenannten Myſterien ſind von den Deutſchen niemals ſo durchgebildet, wie von den Briten und Franzoſen, obwohl die Nürnbergiſche dramatiſche Schule an denſelben ihre nächſte Grundlage hatte. Hierauf herrſchte das Franzöſiſche Drama bei uns und mit Leſſing änderte ſich nur die Nachahmung der antikiſirenden Tragödie und des Plautiniſch-Terenzianiſchen Luſtſpiels. Dagegen war das ſentimentale bürgerliche Trauerſpiel und Luſtſpiel, das von Diderot ausging und von Leſſing aufgenommen wurde, die Verwechſelung der Natürlichkeit mit der Natur, doch auch wieder Franzöſiſch. Das wahrhaft Deutſche Theater entſtand daher erſt durch die Reaction gegen den formalen Idealismus der älteren und gegen den die gemeine Wirklichkeit nur idealiſirenden Realismus der jüngeren Franzöſiſchen Bühne. Leſſing ſelbſt erreichte dieſen Standpunct noch in ſeinem Nathan. Die weitere Ausführung war die That Göthe's und Schiller's, mit dem Unterſchiede, daß Schiller nur das Trauerſpiel fortentwickelte, Gothe aber in allen Gattungen bis zum kleinen Liederſpiel hin thätig war. Sollen wir alſo die Eigenthümlichkeit des Deutſchen Drama's ausſprechen, ſo müſſen wir ſie in die Tendenz zum höchſten Idealismus ſetzen, der Leidenſchaft und Charakter, techniſche Vollendung und die ächte Sprache der Natur zu vereinigen ſucht.

Dieſer Idealismus hat ſich aber in den Goethe'ſchen Dramen im Zuſammenhang mit einem mächtigen philologiſchen und ſpeculativen Aufſchwung der Nation relativ eben ſo erſchöpft, als die Eigenthümlichkeit der übrigen Europäiſchen Volksbühnen. Es iſt daher gegenwärtig bei uns eine Ohnmacht der Productivität vorhanden, die in dem Weſen der Periode, nicht aber darin liegt, daß wir nicht talentvolle und fleißige Dramatiker und Schauſpieler hätten. Wenn wir diejenigen unſerer Dichter uns vorführen, die ſeit zwanzig Jahren unſere Bühne eigentlich beleben, ſo ſind es die, welche die Iffland-Kotzebueſche Schule, die wiederum nur eine Fortſetzung der Diderot-Leſſing'ſchen, in immer neuen Variationen erweitern, indem ſie aber zugleich von vielen Mitteln Gebrauch machen, deren Erfindung dem höchſten Idealismus angehört. Dieſe Einmiſchung höherer Motive aus dem anticen und romantiſchen Ideal, bald als Schickſal, bald als Ironie, bald als phantaſtiſche Willkür oder als geſchichtliche Studie, hat das bürgerliche Trauer- und Luſtſpiel mannigfach verändert, hat es oft unkenntlich gemacht und bildet das eklektiſche Moment dieſer Gruppe. Aber die Grundſtructur iſt noch unverändert. Auch die Charaktere ſind die nämlichen. Da iſt der leichtſinnige Familienvater, der das Wohl der Seinigen durch Nachgibigkeit gegen zerrüttende Leidenſchaften auf das Spiel ſetzt; da iſt der reiche, gutmuthige Onkel, der halb und halb ſelbſt in die ſchöne Nichte verliebt iſt und ſie doch dem braven jungen Mann, der um ſie wirbt, zuführt, indem er die Intrigue der Liebenden gegen die Eltern theilt, ja leitet; da iſt das leidende Weib, deſſen Treue, deſſen Duldung den argwöhniſchen und polternden Mann endlich beſiegt und zum liebenswürdigſten Gatten reformirt; da iſt der Gegenſatz des Stadt- und Landlebens, der Reſidenz und der Provinzialſtadt, bald um durch Gefühl und Naivetät die Verſtandesbildung und coquette Tournüre zu beſchämen, bald um die Manieren des Landjunkers und des Landfräuleins im Spiegel des feinſten modiſchen Anſtandes lächerlich zu machen; da iſt der pudeltreue Bediente, der für den armen zurückgekommenen Herrn ſogar bettelt oder der joviale Schäker, der tauſend Verwirrung anrichtet und dem man ſeiner Laune und ſeines Witzes halber doch nicht gründlich böſe werden kann u. ſ. w. u. ſ. w. Dieſe Charaktere ſind aber nicht nur in ihrer allgemeinen, ſondern ſogar in ihrer theatraliſchen Wirklichkeit noch die nämlichen, wie im vorigen Jahrhundert. Dieſe Väter und Oheime, dieſe Kinder und Nichten, dieſe geheimen Räthe, penſionirten Obriſten, dieſe wohlthätigen Landgutbeſitzer, ſchelmiſchen Zofen, verſchmitzten Verwalter, witzelnden Bediente, immer zum Kniefall oder zum Todtſchießen geneigten Liebhaber, dieſe Mädchen, die mit dem Einzigen, dem ihr Herz gehört, die Hütte dem Palaſt, das Strohlager dem Eiderdunenbett vorziehen, alle dieſe Charaktere, exiſtiren ſie denn noch ſo? Wahrhaftig gar nicht, allein wir haben uns an ſie einmal auf den Brettern gewöhnt und übertragen ſelbſt von dieſer Anſchauung wieder auf das Leben. Es ſind ſtereotype Formen, die ſogar in ihrem Wortvorrath, in ihrem Gehen und Kommen, ſich ſeit hundert Jahren gleich geblieben ſind. Es würde an Wahnſinn grenzen, wollte man das Geſagte ſo verſtehen, als ſolle das Theater dieſe Figuren verbannen, als ſei es nicht eine ewige Nothwendigkeit, aus welcher immerfort wieder alle jene Verhältniſſe hervorgehen, die ſchon das Griechiſche Luſtſpiel zu ſeinen Angelpuncten machte. Gewiß wird es immer ſchlechte Väter, ſchwache Mütter, ungerathene Kinder, gewiſſenloſe Beamte, naſeweiſe Diener, ſo Gott will, auch ſchwärmeriſch Liebende u. ſ. w. geben. Dagegen iſt alſo nichts zu ſagen, daß ſolche Urverhältniſſe uns durch das Drama immer von Neuem vorgeführt werden. Allein gegen das Wie iſt zu polemiſiren, gegen die Nüchternheit, Erfindungsloſigkeit dieſer Typen, gegen die Unwahrheit dieſer ſein ſollenden Wirklichkeit. Man betrachte einmal Raupach, Karl Blum, Weißenthurn, Holtei, Birch-Pfeiffer, Töpfer, Bauernfeld, Mand, Amalie v. Sachſen u. A., ob wohl ein Motiv, ein Charakter, eine Wendung in ihren Stücken iſt, welche nicht bei Iffland und Kotzebue ſchon zur ſchärfſten Ausprägung gekommen wären, wobei man ſich nur nicht dadurch irren laſſen muß, daß, wie oben angedeutet worden, oft Elemente des idealen Drama's eingewoben ſind oder dadurch, daß von den Tagesſitten, von der Tagescultur, von den gerade umlaufenden Bonmots, von Aufſehn machenden Tagesereigniſſen ein materieller Einſchlag hineingenommen wird. Unter dieſem Neueſten iſt doch das Alte verborgen. Dieſe nur ſtoffartige Novität bleibt äußerlich und reicht nicht in die Tiefe. Ich will ein paar Beiſpiele anführen. Es wurde ein Stück in Berlin gegeben: Schwärmerei nach der Mode und daſſelbe von den Journalen in eine ſolche Beleuchtung geſtellt, als wenn unſere jetzigen religiöſen Verirrungen der Gegenſtand ſeien. Ich war ſehr begierig, es zu ſehen, als es bei uns zur Aufführrung kam. Aber wie ward ich enttäuſcht! Auch nichts, als ein geld- und luſtſüchtiger gemeiner Frömmler erſchien in dem Dr. Reckum, der eine junge, ſchöne und reiche Gräfin ganz zu beherrſchen weiß, bis die plötzlich in ihr entſtehende Liebe zu einem kecken Reiſenden, der in ihren Park eindringt, ihre Kunſtſammlungen beſieht und ihre Bekanntſchaft macht, ihr das Widrige, Abſichtsvolle des Quaſitartüffe's enthüllt und ſie ihn deshalb ihres Dienſtes entläßt. Und zum leidigen Ueberfluß war nun auch der Reiſende nicht nur ein Baron, ſondern es war auch der von der Familie für ſie gewünſchte Mann, alſo eine Heirath, durch welche die conventionellen und materiellen Intereſſen gewahrt bleiben u. ſ. w. Wahrlich, es war dem Publicum zu viel zugemuthet, in einem ſchwarzen Frack und geſcheiteltem Haar, in einer devoten Fratze und einem Ragout von bibliſchen Redensarten ſchon ein Abbild der eigenthümlichen Geſtalt zu ſehen, welche die Frömmelei bei uns gegenwärtig annimmt. Nur die äußerſte Oberfläche, nur allbekannte, triviale Wendungen erſchienen hier. Von Studium der Wirklichkeit, die uns natürlich die Tartüffe ganz anders liefert, als ſie zur Zeit Ludwigs XIV. waren, von Neuheit der Situationen, von Erkenntniß der Selbſttäuſchungen, die bei Frömmlern das tiefſte Grundwaſſer ausmachen u. ſ. w., davon war gar nicht die Rede. Von Kühnheit der Conception vollends gar nicht, ſondern Alles bewegte ſich in einem ſanften, gefahrloſen Gleiſe. Ganz ähnlich iſt es mit Raupach's Lebensmüden beſtellt. Da auf dem Zettel auch der Name Stieglitz vorkam, ſo glaubte ich ganz gewiß, das Stück würde die gigantiſchen Verirrungen unſerer modernen, unſerer Deutſchen Blaſirtheit mit wenigſtens ſo viel Spott durchhecheln, als Raupach früher im Till und noch im Schelle gezeigt hatte. Aber wie hatte ich mich verrechnet! Statt uns Charaktere vorzuführen, die, von Widerſprüchen gequält, durch neue Widerſprüche eine Erlöſung ſuchen; die, lebensmüde, zu freiwilligen Eremiten, Europamüde, zu Auswanderern nach Amerika werden; waren die Lebensmüden nur von den Genüſſen der großen Welt momentan Gelangweilte. Es war wieder eine junge Gräfin, welche die Caprice hat, ſich bei einem ihrer Pächter als niedliche Bäurin zu geriren, wieder ein Baron oder Graf, der, unter einer ähnlichen Maske, ſich in ſie verliebt. Es bedarf alſo auch hier keiner Mißheirath und man wirft nach einigen Wochen ländlichen Vergnügens ſich wieder in den ariſtokratiſchen haut goût des ſocialen Hochlebens zurück. Was nun von der Lebensmüdigkeit vorkam, war bloße Phraſe, ein reiner Abhub des Journalgeſchwätzes, aber in die Charaktere und in die Handlung war von dem wahren jetzigen Weſen dieſer Verſtimmung nichts übergegangen. Und das iſt es, was man tadeln muß. Unſere Frömmelei, unſere Lebensmüdigkeit ſind höchſt komiſche Stoffe, das iſt wohl für Niemand zweifelhaft. Allein ſo wohlfeil verkaufen ſie ſich nicht. Ohne Studium der ganzen Tiefe, der zentnerſchweren Bedeutung dieſer Rathloſigkeit, Gedankenloſigkeit, der maaßloſen, wenn oft auch feinen Genußſucht und deſto grelleren Verzweiflung, aus welcher Frömmelei wie Lebensmüdigkeit entſpringt, ohne gründliches Eindringen in dieſen Seelenjammer, iſt natürlich auch das Komiſche nicht erkennbar, das mit wahrhaft Ariſtophaniſchem Sinne in dieſen Zuſtänden liegt.

Wenn wir nun in dieſer ganzen Maſſe von Trauer- und Luſtſpielen die größte Gleichartigkeit finden und es nichts ausmachen würde, ob ein erſter oder zweiter Liebhaber, ein ſorgenvoller Vater, ein kritiſch witzelnder Bedienter u. ſ. f. des einen Verfaſſers in das Stück eines andern hinüberlieſe, ſo ſehen wir allerdings auch eine Reihe von Dichtern, welche einen Fortſchritt, welche den Idealismus wollen. Von Körner, Heinr. v. Kleiſt, Collin, Grillparzer, Zedlitz, Hauch, Otto v. Ravensberg, Moritz Rapp, Marggraf, Halm, Grabbe, Michael Beer und Andern zieht ſie ſich durch Platen und Immermann als dem Centrum bis zu George Büchner, Wieſe, Klein, Hebbel und Gutzkow hin. Dieſe Autoren wollten und wollen das Höchſte, haben aber die Erfahrung hinter ſich, daß der Idealismus der Poeſie für die Bühne ſich zu Fleiſch und Blut verdichten müſſe, wenn es nicht bei blos geleſenen Dramen ſein Bewenden haben ſoll. Sie wollen auch für das Theater wirken. Ihre Geſtalten ſollen hinter dem Schein der Lampen nicht zerfließen. Lyriſcher Erguß und philoſophirende Reflexion ſollen beſchränkt und in den Strom der Handlung niedergezogen werden. Aber der Zwieſpalt zwiſchen der idealen Tendenz und der realen Leibhaftigkeit, die das Theater verlangt, verdirbt ihnen die Einheit der Compoſition, den Fluß der Rede, die Kraft der Charaktere. Ihre Werke machen den Eindruck eines großartig und ſchön angelegten Baues, in welchem aber aus Mangel an Mitteln Marmor mit Holz wechſelt und die verſchiedenen Theile wie Zwerg und Rieſe in ungleicher Ausführung gegen einander abſtechen. An poetiſcher Kraft, an Schwung der Phantaſie ſtehen wir gewiß keiner Nation nach. Es fehlt uns aber zu ihrer dramatiſchen Beherrſchung ein Nationaltheater in dem Sinne, wie die Romaniſchen Völker es haben. Daher greifen unſere Dichter experimentirend umher, ſuchen oft [illegible] nach engerer Verbindung mit einem Theater und verfallen in Unmöglichkeiten. Grabbe genirte ſich daher nicht, in manchen Dramen die Aufführbarkeit zu verſpotten, indem er z. B. in den hundert Tagen ganze Regimenter vorbeidefiliren, niederhauen läßt u. ſ. w. Andere aber, wie Gutzkow, Halm, geben der Bühne wieder zu viel nach und beengen dadurch den poetiſchen Genius. Man fühlt bei ihnen die Reflexion auf die ſceniſche Darſtellung zu ſchneidend durch. Das Eklektiſche dieſer Schriftſteller beſteht beſonders in der Nachahmung von Vorbildern des claſſiſchen Theaters ſowohl der Deutſchen als der Ausländer. Sie erinnern zu ſehr bald an Calderon, bald an Schakeſpeare, bald an Göthe, bald an Schiller, wodurch für die Anſchauung eine fatale Zwieſpältigkeit des Alten, ſchon Bekannten und des Neuen entſteht, das ſich gern hervorbringen möchte, aber noch nicht zur Reife ſelbſtſtändiger Geburt gelangte.

Ein zweiter durchgreifender Grund zur Beengung des heutigen Theaters liegt darin, daß gegenwärtig die Thätigkeit der Phantaſie zu ſehr in eine äußerliche Zerſplitterung, in eine wüſte Unruhe hineingeriſſen iſt. Wir haben uns durch die außerordentliche Steigerung der materiellen Intereſſen, durch die Leichtigkeit, mit welcher die vervielfältigenden Künſte in Steindruck und Holzſchnitt unſerem Trieb nach bildlicher Anſchauung entgegenkommen, durch die immer größer werdende Gewohnheit des Reiſens in eine gewiſſe Trägheit der Phantaſie fallen laſſen, welche dem Theater keineswegs vortheilhaft iſt. Wir haben verlernt, dem Dichter nachzuſchaffen, ſeine abſichtlichen Lücken auszufüllen, aus bloßen Andeutungen ſelbſt die nothwendigen Folgen zu ziehen und ſeinen leiſen Winken zu gehorſamen. Daher muß er jetzt mit ſtärkeren Farben malen, muß einer gewiſſen Breite ſich ergeben, um uns nur ſichtbar zu werden. Er muß Sorge tragen, daß er uns in ſeinen Werken bequem ſei. Ueberladen mit Stoffen, gepreßt von flüchtig aufgerafften Bildern, zerſtreut von äußerlichen Beziehungen, mangelt uns die ruhige Innerlichkeit, eine dramatiſche Entwickelung mit conſequenter Hingebung zu reproduciren. Sobald der Vorhang in die Höhe rollt, erwarten wir, durch eine ſceniſche Gewaltthat gleichſam gepackt, gefeſſelt zu werden. Das Allmälige, ſtill Werdende, Feinſinnige iſt nicht unſer Geſchmack. Schnell wollen wir in das Verſtändniß der Handlung verſetzt und durch lebhafte Anſchauungen überraſcht werden. Dieſe Geſchäftigkeit der Phantaſie im Sinnlichen, Aeußerlichen iſt der Grund, weshalb auf die möglichſt naturgetreue Ausſtattung der Scenerie und möglichſt prunkvolle Beſchaffung der

Garderobe ein ſo groſser Nachdruck gelegt wird. Da z. B. die alte Hauptkirche von Paris ſo vielen Zuſchauern jetzt theils durch Reiſen aus eigenem Aufenthalt in Paris, theils durch Bilder und glänzende Beſchreibungen genau genug bekannt iſt, ſo würde es Anſtoß erregen, für Nôtre Dame, wenn ſie in einem Stück, wie der Glöckner von Nôtre Dame, vorkommt, nur eine Kirche überhaupt zu ſetzen. Jeder Zuſchauer würde ſogleich die Naſe rümpfen und ſeine Sachkunde gegen ſolche Zumuthung geltend machen. Es bleibt deswegen der Theaterdirection nichts übrig, als Nôtre Dame malen zu laſſen und da dies Geld koſtet, iſt es ihr nicht zu verdenken, dem Publicum auf dem Anſchlagzettel die neue Decoration zu empfehlen. Aehnlich verhält es ſich mit der Garderobe und es würde jetzt unmöglich ſein, Glucks Alceſte, Iphigenie u. ſ. w. anders, als in wirklich Griechiſchem Coſtüm aufzuführen. Außer in dieſem Materialismus zeigt ſich der Mangel an mitarbeitender Innigkeit der Phantaſie beſonders in der melodramatiſchen Behandlungsart des Drama's, welche große Contraſte, weitläufige das Auge beſchäftigende Tableaux erfordert und wozu deshalb die Revolutionsperiode Frankreichs, die Geſchichte Napoleons, durch ihre grellen Extreme ſich vorzüglich eignet. In einem ſolchen Stück wie Marat's Tod, der Wagen des Emigranten, drei Tage aus dem Leben eines Spielers u. ſ. w. kommt man aus den forfaits, aus der Spannung des Ungeheuern, bald Ueber- bald Untermenſchlichen nicht heraus. Wir werden eben ſo außer uns verſetzt, wie wenn wir einer Execution oder Cadaverſection zuſehen. Alle aus der Franzöſiſchen Geſchichte entnommenen Melodramen, auch wenn ſie ältern Perioden derſelben angehören, wie la masque de fer, la chambre ardente, Auffenberg's Ludwig XI. in Peronne u. ſ. f., gehören eben dadurch zu unſern beſten Theaterſtücken und ſind in der That viel mehr werth, als die Mattigkeit des gewöhnlichen Luſtſpiels, als die gähnende Sentimentalität des bürgerlichen Trauerſpiels. — Von dem Melodrama iſt nur noch ein Schritt bis zum Ballet. Das Ballet iſt ein ganz nothwendiges Moment der theatraliſchen Totalität. Es hilft nichts, gegen daſſelbe zu predigen. Es wird immer wieder kommen, denn es iſt die lebendige Plaſtik, die ſich darin genugthut, die Schönheit der gottgeſchaffenen menſchlichen Geſtalt in ihrer Bewegung. Dagegen freilich muß gekämpft werden, dieſe Schönheit faſt lediglich in eine halb obſcöne Attitüde, in polizeilich erlaubte Nuditäten, in ein böckiſches Springen und lüſternes Gruppiren zu ſetzen. Die Polemik gegen dieſe Ausartung iſt zugleich eine Apologetik der wahren Schönheit der Bewegung. Das Ballet hat aber vorzugsweiſe dieſen ſinnlichen Charakter angenommen. Es iſt zwar verſucht worden, durch Aufnahme charakteriſtiſcher Nationaltänze ein anderes Element hineinzubringen, aber es iſt dies noch wenig gelungen. Oder man hat angeordnet, daß, die entzündliche Luſt zu dämpfen, die Tänzer, wie in Neapel, mit dunkelvioletten, wie jetzt in München, mit dunkelblauen Tricots auftreten müſſen. Das Ballet hat ſich zu ſehr iſolirt und iſt dadurch eben in Verfall gerathen. Wir haben hier in Königsberg die lächerlich wehmüthige Thatſache gehabt, daß zwei Tänzerinnen, ein Tänzer und einige Kinder einen Winter hindurch als Ballet figurirten und daß, trotz der Aermlichkeit der ganzen Erſcheinung, trotz ihrer Abgeſchnittenheit, indem ſie überall nach Gutdünken eingefügt wurde, dennoch für die rohe Menge ein Köder darin lag. In Berlin dagegen war vor mehren Jahren das Ballet zu einer Höhe gelangt, welche alle andern Bühnenleiſtungen zu abſorbiren drohte. Für die Phantaſie bot es einen Reiz, der feenhaft war. Ich ſah z. B. ein Ballet, die Seeräuber, das mehre Stunden füllte und deſſen Koſten auf 15,000 Thaler veranſchlagt wurden. Hier erſchien ein buntes maleriſches Piratengeſindel, ein Harem mit den üppigſten Schönheiten, welche einen Paſcha durch ihre verführeriſchen Stellungen und Tänze ergötzten, hier erſchien endlich eine Flotte von Seeſchiffen, die den Hafen von Koron beſchoß und deren Feuer von den Batterien der Feſtung lebhaft erwidert ward, bis es zum Handgemenge am Ufer kam und die Illuſion, eine Schlacht vor ſich zu ſehen, mit dem Geruch des Pulverdampfs und dem Mordgewühl der Kämpfenden die äußerſte Spitze erreichte. In dieſem Ballet kam auch eine Scene vor, welche die Attitüden des Raubes der Sabinnerinnen in der wildeſten Potenzirung darſtellte, indem die Seeräuber auf Wendeltreppen in den Harem hinaufdrangen und die ſich ſträubenden Weiber mit aufgelöſten Haaren und flatternden Gewändern in ihren musculöſen Armen herunterſchleppten. Dieſer Orientalismus der Phantaſie wucherte zu eben der Zeit, als fromme Zeitungen in Berlin die Emancipation des Fleiſches bekämpften, jedoch mit dieſen theatraliſchen Thatſachen, ein ſo großes und andächtiges Publicum ſie auch verſammelten, damals wohl unbekannt ſein mußten, da ſie ihre Polemik nur gegen Schriftſteller richteten und erſt im Herbſt 1840 in merkwürdigem Tadel ſich darüber ergingen. Man kann ſich vorſtellen, daß die Phantaſie, wenn ſie aus ſolchem bunten Gewirr in ſich zurückkehrt, eine gewiſſe Erſchlaffung empfinden muß, die der Auffaſſung wahrhaft idealer Compoſitionen und ihres geiſterfüllten, gedankenbeſeelten Inhalts nicht günſtig ſein kann. Nur eine neue heftige Erſchütterung facht das Feuer wieder an.

Dieſe äußerliche, ſinnliche Unruhe der Phantaſie, die immer nach Neuem, nach Frapantem hungert, hat aber ihren tieferen Grund in der allgemeinen ſkeptiſchen Stimmung unſerer Zeit überhaupt. Umwälzungen des Geiſtes ſind zwar dem Drama günſtig, wenn ſie die Vollbringung großer Thaten in ſich ſchließen, die von hervorſtechenden Charakteren getragen werden. Unſere Zeit aber iſt die einer langſam ſich fortwühlenden Bewegung; die ſich bei großer materieller Regſamkeit mehr ins Denken und Empfinden als in das Handeln wirft. Wir haben daher auf der einen Seite eine unendlich ausgearbeitete Reflexion, die ſo vielköpfig iſt, daß kaum die tiefſte Speculation Herr darüber zu werden hoffen darf, die oft, wie jene Hexe, all' ihre eigenen Glieder, zuletzt den Magen ſelbſt verſchlingt; auf der andern Seite haben wir eine Lyrik, die bald ſchüchterner, bald freier, der Zeit ihr: Wer da? zuruft. Pfizer, Rückert, Freiligrath, Hoffmann. Herwegh, Prutz und Andere erfreuen ſich einer größeren Theilnahme, als unſere Dramatiker. Dieſe ſind auf die Entſchiedenheit angewieſen. Sie können in der Handlung nicht ohne feſten Ausgangs- und Entpunct ſein; aber was ſollen ſie nun ſchildern? Der politiſche wie religiöſe Abſolutismus findet bei uns ſo wenig Anklang als der Sansculottismus. Beide verabſcheut man als eine Barbarei. Zwiſchen dieſen Extremen, deren blutiges Grab die Franzöſiſche Revolution war, liegt unſtreitig unſer Heil. Allein hier eben thun ſich ſo viel zerſplitternde Schattirungen des politiſchen und kirchlichen Glaubensbekenntniſſes auf, daß der Dichter in Verlegenheit geräth, wie er ſich des Meinungskampfes bemächtigen, wie er compacte Geſtalten aus ſeinem Chaos herausſchaffen ſoll. In Frankreich iſt der Dichter darin glücklicher, weil er ſich nicht die Zumuthung macht, die der Deutſche vermöge ſeines Idealismus an ſich ſtellt, über den Parteien zu ſtehen, vielmehr getroſt ſich der Einſeitigkeit einer Partei in die Arme wirft und nur dieſe zu befriedigen ſucht. Der Franzöſiſche Dramatiker kann daher auf ein beſtimmtes Publicum rechnen, während der Deutſche ſich nur eines ſehr getheilten, bedingten Beifalls zu gewärtigen hat. Als der Proceß der Aprilangeklagten im Frühjahr 1840 ſchwebte, wurde in dem Theater Porte St. Martin zu Paris ein Melodrama Abend vor Abend gegeben, le pacte de famine, worin der eigentliche Sinn der war, daß das Volk nicht voreilig losbrechen, ſondern die rechte Zeit zur Revolution abwarten ſolle, um ſeine ganze Kraft beiſammen zu haben und eines zweifelloſen Erfolges gewiß zu ſein. Eine Anekdote aus der Revolutionszeit, die Geſchichte eines Baſtillegefangenen, war die Hülle, worin dieſe Sentenz ſich einkleidete. Alle den Aprilgefangenen befreundete ouvriers, alle Verwandte derſelben, alle Anhänger geheimer Geſellſchaften, alle radicalen Journaliſten waren täglich im Theater und begleiteten jeden Ruck der Handlung, jedes extreme Pathos mit den lebhafteſten Aeußerungen. Die Polizei ließ das Stück einige dreißigmal aufführen, denn ſo ſchneidend darin die Reflexion, ſo bedenklich die Sympathie der ouvriers war, ſo wußte ſie doch zu gut, daß dieſe theatraliſche Befriedigung ein vortreffliches Ableitungsmittel für die gährende Leidenſchaft ſei. Und überdem mußte ihr die Richtung des Stücks, daß das Volk noch nicht reif ſei, daß es noch zurückhalten ſolle, den Kampf zu wagen, ganz wohl gefallen. Endlich war der eigentliche Held des Drama's nicht etwa ein ouvrier, ſondern ein edler Ariſtokrat, der, tiefeingeweiht in die herrſüchtigen Pläne ſeiner Standesgenoſſen, ſie durch einen Vertrag zu Gunſten des Volkes über die Kornpreiſe zu täuſchen weiß. Als ſie ihre Ueberliſtung entdecken, werfen ſie ihn in die Baſtille. Das Volk aber ſtürmt dieſe und befreit jubelnd ſeinen Wohlthäter. Ein ſolches Drama würde in Deutſchland glücklicherweiſe unmöglich ſein und hiervon iſt, ich kann es nicht anders nennen, die Skepſis des nach allen Seiten hin gewendeten Idealismus die Urſache, welche die Schärfe der Parteilichkeit ſcheuet. Ich glaube jedoch, daß wir auch hier unerwartet mit Producten werden beſchenkt werden, wie ſie uns auf dem Gebiet des Romans durch Immermann's Münchhauſen zu Theil geworden ſind. Nicht der Mund der Päpſte und Kaiſer des Hohenſtaufencyklus, nicht die prachtvollen Antitheſen von Staat und Kirche, ſondern der ſchlichte Mund eines Dorfſchulzen und die geſchichtliche Kraft eines volksthümlichen Lebens, einer ſtammthümlichen Sitte werden uns ohne partheiiſche Gereiztheit, ohne convulſiviſche Rhetorik, die ihre Kraftworte zur Aufreizung der Maſſe abſchnellt, vielleicht auch auf der Bühne die Geheimniſſe der merkwürdigen Kriſis offenbaren, deren Mitgenoſſen zu ſein wir den Fluch wie den Segen haben. Dies will ich natürlich nicht ſo verſtanden wiſſen, als ſolle ein Theaterregiſſeur uns die ſinnige Naivetät und ächt Germaniſche Manneshoheit des Weſtphäliſchen Schulzen, wie man es nennt, in Scene ſetzen!

Hier iſt wohl die richtige Stelle, die Herrſchaft zu erläutern, welche das Franzöſiſche Theater über das unſrige übt. Von der Spaniſchen Bühne haben wir nur aus ihrer verfranzöſiſchen, claſſiſchen Periode einige Stücke in unſer Repertorium aufgenommen, wie Calderon's das Leben ein Traum, Moreto's Donna Diana. Eben ſo aus der Engliſchen Bühne diejenigen der Shakeſpeariſchen Tragödien, welche die Entzweiung des Familiengeiſtes von der heimlichen Liebe bis zur ſyſtematiſchen Verwüſtung eines Thrones halber ſchildern, Romeo und Julie, Othello, Hamlet, Lear, Macbeth, Richard III. Außerdem iſt es faſt nur der Kaufmann von Venedig und ſehr verändert the taming of the ſhrew, die bei uns aufgeführt werden. Von Johnſons, von Beaumonts und Fletchers Stücken haben wir nichts auf unſern Brettern. Aus der nachpuritaniſchen Periode Einiges von der Miß Centlivre z. B. Plumper oder das Eichhörnchen im Kamin, von Cumberland den Juden Schewa und noch einige meiſt ſehr verarbeitete Poſſen und Schauſpiele, von denen Scenen aus Keaa's Leben die neueſte Erwerbung iſt. Von den Italienern haben wir wohl Opern genug aufgenommen von Cherubini, Roſſini, Bellini, Donizetti u. ſ. w. aber ſonſt nur ſehr wenige Luſtſpiele, z. B. Goldoni's Diener zweier Herrn. Dies liegt darin, weil wir der Baſis der nationalen Masken ermangeln, die noch immer das Weſen der Italieniſchen Komödie durchdringen, uns folglich das Eigenthümliche des Italieniſchen Humors aus Mangel an Kenntniß ſeiner Vorausſetzungen nicht ſo leicht aneignen können. Wenn z. B. im Diener zweier Herrn die Gefräßigkeit des Burſchen coleſſale Mundſperren erzeugt, wenn es Püffe und Tritte regnet, ſo können wir bei uns beobachten, wie nur die Kinder recht herzlich darüber lachen, die Erwachſenen dagegen ihre Lachanwandlung bekämpfen, als verrathe es zu wenig äſthetiſche Bildung, durch ein ſolches Geſichterſchneiden und Prügelthum ſich in Affect ſetzen zu laſſen. Sie ignoriren gleichſam dieſe, wie es ihnen ſcheint, zu ordinaire Mimik. Sie meſſen den Werth des Schauſpielers zu ſehr nach den ſchönen Worten, die er ihnen ſagt, nicht nach dem, was er ganz ſtumm außerdem thut. Sie bedenken nicht, daß auch das ſogenannte niedrig Komiſche mit ſeinen burlesken Lazzi's der Aeſthetik gerade ſo viel werth iſt, als die feinen, katzenhaften Malicen des ſogenannten hoch Komiſchen. Von der Tragödie der Italiener haben wir, ſo viel ich weiß, in unſer dermaliges Repertoire gar nichts aufgenommen, weil ſie, wie ſchon oben bemerkt, nicht nur bei Alfieri, ſondern auch bei Silvio Pellico, nur eine Fortſetzung der Franzöſiſchen iſt.

Nun iſt es merkwürdig, zu ſehen, wie wir von der älteren Franzöſiſchen Bühne ſo gut als gar nichts mehr auf unſerem heutigen Theater haben, die einzige von Schiller bearbeitete Phädra des Racine, Molière's von Zſchokke bearbeiteten Geizigen und Tartüffe aufgenommen. Mit Racine's Athalie wurde in Berlin neuerdings ein Verſuch gemacht, der jedoch ſich nicht belohnte. Von Corneille, von Voltaire kommt bei uns nichts zur Aufführung. Aber wie fluthet das neueſte Theater der Franzoſen raſtlos zu uns herüber! Nicht nur Dramen, die auf den Rang von Kunſtwerken Anſpruch machen, von Victor Hugo, wie Hernani, Lucrezia Borgia, der Tyrann von Padua, von Delavigne, von Dümas; nicht nur Melodramen und Opern, ſondern ſogar Luſtſpiele und Vaudeville wandern zu uns herüber, ja, was das Verwunderſamſte, die letzteren beiden Gattungen in ungeheueren Maſſen. So ſehr ſind wir an dieſe Erſcheinung gewöhnt, daß es vielleicht auffällt, wenn ich mich darüber verwundere. Aber ſoll man es nicht? Wir müſſen bedenken, daß das Franzöſiſche Luſtſpiel und Vaudeville ganz und gar auf den augenblicklichen Intereſſen und Stimmungen der Franzöſiſchen Welt, d. h. von Paris, erbauet iſt, wie ſoll es nun möglich ſein, anderwärts dieſe in der That localen Anſpielungen, die in Frankreich jedoch, weil Paris ſein abſoluter Repräſentant iſt, zugleich nationale ſind, zu verſtehen, zu genießen, namentlich bei dem Vaudeville, dieſem arielhaften flüchtigen Gebilde, das ſich an alle Phaſen des ſocialen Lebens chamäleontiſch anſchmiegt? Und wir nehmen dieſe unter einer ſo prägnanten Bedingtheit entſtehenden Dramen nicht nur bei uns auf, ſondern wir laſſen ſie uns im Durchſchnitt in den ſcheußlichſten Ueberſetzungen gefallen, die von Sprachfehlern, von Queerſinn, von Unrichtigkeiten, Sinnloſigkeiten wimmeln, die uns den perlenden Dialog in Holzhackermanier zerſtücken. Der Beiſatz auf dem Titel: aus dem Franzöſiſchen, macht Alles gut. Dieſem ungeſtümen Drange, uns der Franzöſiſchen Bühne der Gegenwart ſogleich zu bemächtigen, muß etwas Tieferes, als bloße Zerſtreuungsſucht, als bloße Armuth an eigenen Productionen zu Grunde liegen. Die letztere Meinung würde ſchon dadurch ſich widerlegen, daß allein das Wiener Luſt- und Singſpiel einen ungeheuern, in Norddeutſchland nur zum Theil gekannten Reichthum beſitzt und daß dieſe Stücke in der That weder in der Compoſition noch in der Aufführung, am wenigſten im Witz und im Muſikaliſchen, vor den Franzöſiſchen ſich zu ſchämen haben. Es muß alſo eine Sympathie der Nation ſein, welche dieſen Zauber bewirkt und dieſe Sympathie muß wiederum durch den Gegenſatz bewirkt werden, den die Franzoſen und Deutſchen zu einander machen, den ſie aber auch zu verſöhnen trachten. Die Zeit des Haſſes iſt für beide

Völker vorüber. Sie ſagen es ſich zwar oft noch ſehr nachdrücklich, daß ſie höchſt unabhängig von einander ſeien und ſich, ihre Selbſtſtändigkeit zu wahren, einander ſogleich mit allen Mordinſtrumenten der modernſten Kriegführung todtſchlagen würden. Herr Becker hat dieſen Trotz der Nationalität den Franzoſen und Herr Alfred de Müſſet den Deutſchen erſt neuerdings zugeſungen. Allein viel mehr als auf den Krieg ſind ſie auf den Frieden mit einander geſtellt und wir haben das merkwürdige Schauſpiel erlebt, daß eine Armee von 600,000 Mann, die vor Schlachtenruhm zu brennen ſchien, nach einigen Monaten wieder in die friedlichſte Stimmung zurückging, daß Rüſtungen, die allem menſchlichen Urtheil nach, in einen kriegeriſchen Ausbruch endigen mußten, ruhig wieder zurückgenommen werden konnten. Der Deutſche hat an dem Franzoſen Alles, was ihm fehlt, äußerliche Glätte, geſellige Vielſeitigkeit, perſönliche Unbefangenheit gepaart mit großem perſönlichen Selbſtgefühl, Nationalbewußtſein, Oeffentlichkeit des Lebens, Raſchheit der That. Umgekehrt hat der Franzoſe an dem Deutſchen die Innigkeit des Gefühls, die Nachhaltigkeit der Bildung, die Humanität des Bewußtſeins, die Univerſalität des Lebens und Strebens, die Reife der Handlung. Aber eben weil nun der Deutſche der univerſellere iſt, weil ihn kein Nationaldünkel hemmt, ſo iſt er der geſchäftigere, ſich das Franzöſiſche Element anzueignen. Der Franzoſe läßt ſich zu ſeinem Unterricht bequem den Deutſchen nach Paris kommen, der Deutſche aber lernt nicht nur ſchon in den Schulen Franzöſiſch, oder ſchon von einer bonne, einer Gouvernante im Schooß der Familie, er ſetzt ſogar ein point d'honneur darin, das Franzöſiſche ohne Deutſchen Accent zu ſprechen und eine Pariſiſch geſchulte Converſation zu führen. Er lieſt die Franzöſiſchen Claſſiker ſo gut, als die ſeinigen; er greift im Kaffehauſe eher zum Courier français, zum Journal des debats, als zur heimiſchen Zeitung; er bekümmert ſich genau um die modiſche Terminologie, denn daß er im Anzug nach der Pariſer Mode verfährt, verſteht ſich von ſelbſt; er würde ſich in den Straßen von Paris ziemlich zurechtfinden, wenn er plötzlich dahin verſetzt würde, denn durch das Studium der Franzöſiſchen Revolutionsgeſchichte und durch Zeitungen, Reiſebeſchreibungen iſt er mit dieſem welthiſtoriſchen Local ſo genau wie mit dem Römiſchen aus der Schulzeit bekannt. Sagen zu können, auch er ſei in Paris geweſen, gehört zum größten Stolz des Deutſchen. Dresden, Berlin u. ſ. w. iſt nichts, aber Paris, Paris! Dieſe Nothwendigkeit des Deutſchen, an dem Franzoſen ſeinen bald bewunderten, bald wegen ſeiner Frivolität verachteten, wegen ſeiner Ungründlichkeit bemitleideten Doppelgänger zu haben, muß man erwägen, um einzuſehen, daß die Sitte, das Neueſte des Franzöſiſchen Repertoirs ſofort dem unſrigen einzuverleiben, nicht eine vereinzelt ſtehende Thatſache iſt. Wir erklären uns daraus auch die Allgemeinheit des Verſtändniſſes, deren die Franzöſiſchen Dramen ſich bei uns wirklich erfreuen. Es ſind nicht nur die ſogenannten höheren Stände, nicht nur die gebildeten Mittelclaſſen, welche daſſelbe beſitzen, ſondern ſelbſt das gemeine Volk. Die Kriege unſeres Jahrhundert's haben ihm viel Geographie und Hiſtorie beigebracht und überdem hat es ja an den Gebildeten, an den Vornehmen fortwährend nichts als den Franzöſiſchen Ton vor ſich, muß alſo mit ihm bis auf einen gewiſſen Grad vertraut ſein. Es kommen allerdings oft ſeltſame Quid pro quo auf dem Theater bei Bearbeitung Franzöſiſcher Stücke vor, allein das Volk legt ſich die Sache zurecht und läßt ſich durch den Kummer nicht ſtören, daß man nur aus dem Original zur letzten Erkenntniß durchdringen könne. Töpfer überſetzte gamin de Paris mit: Pariſer Taugenichts. Man hat dies lebhaft getadelt. Sollte er aber das Wort gamin auf dem Titel laſſen, ſo hätte nicht nur die Unſchuld der Gallerie ſondern auch wohl mancher Doctor der Philoſophie nicht ſogleich gewußt, was denn ein gamin ſei. Er ſchrieb daher Taugenichts. Statt des Gamins, der ein ſpecifiſcher Typus der Pariſer Bevölkerung ſeit der letzten Revolution iſt, ſetzte er mit dieſem Wort eine Realdefinition, in der das Richtige lag, daß das Volk ſich für einen Taugenichts intereſſirt, weil es ein verwogenes Subject dahinter vermuthet. Straßenjunge wäre für den gamin wieder zu gemein geweſen. Taugenichts aber ſagt man auch wohl ſcherzhaft. So haben wir denn auf unſerem hieſigen Theater erlebt, daß der Pariſer Taugenichts zwei Winter hindurch gewiß ſo oft als der Auber'ſche Maskenball aufgeführt wurde, d. h. alle vierzehn Tage wenigſtens einmal. So ſehr war er ein Liebling des Publicums geworden und die Gallerie beſonders hing nicht nur dem wilden gutherzigen Burſchen, der ſeine beſten Kleider ohne Rückſicht zerreißt, aber im Leichtſinn das Herz am rechten Fleck hat, mit Zärtlichkeit an, ſondern verehrte vorzüglich den alten Napoleoniſchen Obriſten mit leidenſchaftlicher Hingebung.

Selbſt auf die Oper erſtreckt ſich der Franzöſiſche Einfluß. Ich mag nicht die ſo oft dageweſene Auseinanderſetzung wiederholen, weshalb die Oper in unſerer Zeit dem recitirenden Drama einen ſo großen Abbruch hat thun müſſen. Hier irren wir uns nicht. Man kann parodirend die Tieck'ſchen Verſe daran wenden:

Oper ſpricht in tiefen Tönen,
Denn Gedanken ſteh'n zu ferne,
Nur in Tönen mag ſie gerne
Alles, was ſie will, verſchönen.

Aber ich bemerke, daß ſeit zehn Jahren von allen Opern nur zwei, auch bei uns hier in Königsberg, zu einer wahrhaft populären Geltung gelangt ſind. Dies ſind die Stumme von Portici und der Maskenball. Alle andern Opern, auch die übrigen Auber'ſchen, haben mehr die Kunſtkenner beſchäftigt, ſind aber nicht ſo in das Volk eingedrungen. Robert der Teufel und die Huguenotten, dieſe Rieſenaggregate kleiner Meiſterſtücke, Bellini's Romeo und Julie, Adams Poſtillion von Lonjúmeau und Brauer von Preſton, Donizetti's Anna Boleyn u. ſ. w. haben das Publicum lebhaft beſchäftigt und namentlich hat Romeo und Julie alle Herzen entzückt — aber eine ſolche Liebe, wie jene Opern, haben ſie doch nicht erlangt. Unſtreitig iſt es das dramatiſche Leben der Handlung, das Melodiſche der Compoſition, was ſie ſo eingeſchmeichelt hat, aber gewiß nicht dies allein, ſondern der Umſtand, daß ſie die Empfindungen der Maſſe angeſprochen haben; die Seele ihrer Muſik wohnt in den Chören. In mehren Deutſchen Reſidenzen wurden deshalb dieſe Opern auch verboten, obwohl dieſe Maaßregel gewiß unnöthig war, da die Theilnahme an dem politiſchen Element derſelben bei uns in der That nur poetiſch iſt. In der einen wird vom Volk ein Fiſcher auf den Thron erhoben, geht aber im Wahnſinn unter; in der andern fällt ein König als Opfer einer Verſchwörung; in beiden iſt daher ein fataliſtiſcher Ton, der in der erſteren zum lauten Sturm des Straßentumultes anſchwillt, in der zweiten mit dumpfem, drohenden Gemurr der Verſchworenen in den Zimmern der Paläſte grauenvoll umherwogt. Dort ſehen wir das Volk gegen die Regierung, hier die Ariſtokratie gegen den Monarchen gerichtet. Die Behandlung dieſer Elemente iſt aber wahrhaftig weder Neapolitaniſch, noch Schwediſch, ſondern von Scribe, der bald Lope de Vega an Fruchtbarkeit überſiegt haben wird, ächt Franzöſiſch. Nur in Frankreich, wo das Factionsweſen an der Tagesordnung, wo eine Dynaſtie zweimal verjagt, wo ein Lieutenant zum Kaiſer erhoben wurde, iſt ſo etwas möglich.

Blicken wir nun zurück, ſo iſt nach dem Geſagten der Zuſtand unſeres jetzigen Theaters nichts weniger als erfreulich. Eklekticismus, ſtereotype Charaktere und Wendungen, Erſtarrung der Phantaſie, Richtung derſelben auf das Aeußerliche, Sinnliche, der Skepticismus der Zeit, die Verwirrung der Meinungen, Herrſchaft des Franzöſiſchen Repertoirs im unſrigen, Einſeitigkeit der

Operntendenz, alle dieſe Thatſachen verbinden ſich, um unſere dramatiſche Productivität herabzudrücken. In Folge der Erkenntniß ſolcher Nullität hat man mit dem größten Wohlmeinen, mit dem redlichſten Eifer von einzelnen Puncten aus eine Belebung des Theaters verſucht. Aber es liegt in der Natur der Sache, daß vereinzelte Bemühungen völlig unausreichend ſind, wo es ſich um ein nationales Streben handelt; alle dieſe an ſich nicht verwerflichen Rettungsexperimente müſſen erſt wieder von einer größeren Einheit erfaßt und organiſirt werden. Ich werde die vornehmſten derſelben aufführen, weil man daraus erſehen kann, daß ſie alle weſentlichen Momente, auf die es beim Theater ankommt, durchlaufen. Dieſe weſentlichen Puncte ſind das Drama, ſeine Darſtellungen und die Kritik.

Man hat alſo 1) das **Drama** heben wollen und hat deshalb Preiſe ausgeſetzt; dies iſt ſowohl von Privaten z. B. Herrn von Cotta für Lewalds Theaterrevue, als von Hofbühnen z. B. in dieſem Augenblick von der Preußiſchen geſchehen. Merkwürdig iſt es, daß dieſe Preisdramen immer nur Luſtſpiele ſein ſollen. Es liegt dieſer Forderung vielleicht der richtige Tact zu Grunde, daß das Luſtſpiel der rechte Sittenſpiegel einer Zeit, daß es mehr geſelliger Natur iſt, daher auch eher zu einem beſtimmten Termin geliefert werden kann, als das Trauerſpiel, deſſen Ernſt mehr das Werk einer einſamen Schöpfung ſein muß. Ich brauche aber nicht erſt zu ſagen, daß wir auf dieſem Wege öffentlicher Concurrenz nichts als ein paar ſchon wieder vergeſſene Stücke erlangt haben.

Man hat 2) die theatraliſche Darſtellung zu heben geſucht. Dies iſt im ausgedehnteſten Umfang ein Jahr hindurch in Düſſeldorf unter Immermann's Leitung geſchehen. Es zeigte ſich hier in den glänzendſten Reſultaten, daß unſere Schauſpieler an ſich nicht ſchlechter ſind, als ſie es ſonſt waren. Allein der ewige Rollenwechſel, der Mißbrauch des Gedächtniſſes, die Unluſt, womit ein Schauſpieler an eine Arbeit gehen muß, deren Mühe nur einen einzigen Abend füllt, in welcher er es nie zur Vollendung bringen kann, die Hoffnungsloſigkeit, durch häufige Wiederholung ſich jemals mit einer Rolle identificiren zu können, muß den heutigen Schauſpieler zur Verzweiflung bringen, ſo daß er auf die Idealität des Spiels reſignirt und mit ſich als bloßem Routinier zufrieden wird. Namentlich bedarf der Komiker nicht nur eines engen Verwachſens mit ſeinen Rollen, das er lediglich durch häufige Reproduction erwerben kann, damit er ohne alles Gedächtnißſtocken und mit völliger Vergeſſenheit der Umgebung ſpielen könne; er bedarf auch eines längeren Verkehrs mit ſeinem Publicum, damit daſſelbe die Feinheiten ſeines Spiels, den leichten Tonwechſel, das Zucken einer Augenbraue, das Knicken eines Beins, das Schlenkern eines Fingers, leicht auffaſſen könne, Vortheile, die dem Komiker, wenn er wandern und alle ſechs Monate anderwärts ſpielen muß, gänzlich verloren gehen. Immermann beſchränkte daher das Repertoire außerordentlich, erweiterte es langſam mit vorſichtiger Bezugnahme auf die vorhandenen Kräfte und ſuchte den Geſchmack durch Wahl claſſiſcher Stücke zu heben. Dieſe Mittel ſtehen einer jeden Bühne zu Gebot, wäre nicht ein Donnerwort, das den guten Willen zu ihrer Anwendung ſo oft vernichtete. Dies Wort heißt: die Caſſe. — Aehnliches als Immermann hier leiſtete, hoffte man von Seidelmann's Einwirkung als Muſterſchauſpieler und Regiſſeur. Lewald ſchrieb eigends eine Brochüre zu dieſem Zweck unter dem Titel: Seidelmann und das Deutſche Schauſpiel, der jedoch von Stuttgart aus durch Köſtlin, genannt Reinhold, lebhaft widerſprochen ward. — Eine anderweite Belebung wollte ein kleinerer Deutſcher Fürſt dadurch bewirken, daß er eine commedia del arte in Vorſchlag brachte. Es ſollte nur der allgemeine Plan der Stücke angelegt, die Detailausführung aber den Spielenden überlaſſen werden. Die Schauſpieler ſollten alſo ſelbſt zu Dichtern werden und dies Improviſiren das Schleppende, Manierirte, Unnatürliche des gewöhnlichen Spiels aufheben. Aus dieſer Reaction des Naturalismus gegen das dramatiſche Schriftthum und gegen den Mechanismus der Tradition iſt gleichfalls nichts geworden. — Noch eine andere Zuflucht nahm man zu dem Gedanken einer Theaterſchule, wofür Eduard Devrient und Karl Gutzkow beſonders zu intereſſiren ſuchten. Die Schauſpieler ſollten ſo gut als die Maler, Muſiker, Kaufleute, Oekonomen, ihre eigenen Bildungsanſtalten haben, wo ſie in den Sprachen, vor Allem in der Deutſchen, in der Declamation, im Tanz, im Fechten und in der Mimik, in der Geſchichte und Poetik unterrichtet würden. Bis jetzt iſt auch aus dieſen theatraliſchen Conſervatorien nichts geworden und noch weniger aus dem Gedanken, das Volksſchauſpiel wieder zu erwecken. Die anziehende Beſchreibung, welche Lewald von der Paſſion machte, die zu Mittenwalde im Innthal von einfachen Landleuten mehre Wochen hindurch nach jahrelanger Vorbereitung trefflich ausgeführt ward, gab die Veranlaſſung dazu. Die Darſtellung geſchah unter freiem Himmel. Eine ſteile Alpe bildete den impoſanten Hintergrund. Wenn die Jeſuiten in der Schweiz noch mehr um ſich greifen, wenn ſie erſt wieder in Baiern, Tyrol, Steyermark eingedrungen ſind, ſo dürfte allerdings die Frage ſein, ob ſie nicht das geiſtliche Schauſpiel, das Myſterium wieder aufnehmen würden, um dem Einfluß der weltlichen Bühne entgegenzuarbeiten.

Endlich 3) hat man von Seiten der Kritik Vieles gethan, einen höheren Zuſtand des Theaters zu begründen. Nicht nur wird der Beſprechung deſſelben in den Journalen der meiſte Raum gewidmet, ſondern die Kritik hat auch rühmliche Anſtrengungen gemacht, den Autoren eine Tantième von den Bühnen zu verſchaffen, um dadurch, wie in Frankreich, die Productionsluſt zu ſteigern. Sie hat durch Marggraff und Willkomm für ein Theaterlexikon geſorgt und in dem neueſten eben ſo geiſtvollen als kenntnißreichen Werk von Rötſcher: Die Kunſt der dramatiſchen Darſtellung in ihrem organiſchen Zuſammenhange gewiſſermaaßen einen einſtweiligen Abſchluß erreicht.

Es iſt ein Geſetz der Geſchichte, daß die productiven ſynthetiſchen und die kritiſchen, analytiſchen Epochen einander ablöſen. Aus dem Culminiren der kritiſchen Epoche in unſeren Tagen könnte man daher den Schluß ziehen, daß die productive Wendung nahe vor der Thür ſtehe. Man könnte ſogar auf die Vermuthung kommen, daß unſere dramatiſche Literatur noch einmal denſelben Schritt zu thun im Begriff ſtehe, den ſie im vorigen Jahrhundert that. Damals war es ein Kritiker, Leſſing, mit welchem ſie nach langen Vorbereitungen in eine neue Bahn eintrat. Man könnte glauben, daß Gutzkow denſelben Beruf, die nämliche Stellung habe, den Kritiker mit dem Dichter zu vereinen, ließe ſich nicht fürchten, daß er ſich den Zwieſpalt zwiſchen dem Ideal und dem bühnengerechten Realismus zu leicht zu machen anfinge. Wenn es ihm gelingt, die ideale Höhe, die er bereits im Nero einnahm, mit der draſtiſchen Spannkraft ſeines Richard, Werner, Patkul zu vereinigen, ſo wird an ſeinen Namen ſich einer der merkwürdigſten Uebergänge in unſerer Literatur knüpfen. Ein Drama von ihm, König Saul, zeigt uns noch das bunteſte Durcheinander von Idealismus und Realismus und die ſchönſten Situationen erſcheinen oft in die Schnürbruſt der theatraliſchen Regelrichtigkeit, des Bühnencomments, der Theatercoups eingeengt, wodurch denn nothwendig die Tiefe des Inhalts nur oberflächlich erfaßt und das Erhabenſte oft an den Abgrund der Lächerlichkeit geſchoben iſt.

Vergeſſen wir auch nicht, daß wir, ſo ſchlecht die Sache ſteht, doch die Theilnahme für ſie und ihren Fortſchritt ſtets lebendig, daß wir immer wackere Vertreter deſſelben finden; vergeſſen wir nicht, daß nicht blos Dichter, Schauſpieler und Kritiker, daß vielmehr wir Alle das Theater produciren, daß ſein Zuſtand eine gemeinſame Schuld iſt; vergeſſen wir nicht, daß es, auch in ſeiner Geſunkenheit, ein Spiegel unſerer Zeit iſt; vergeſſen wir endlich nicht, daß die Welt in manchen Dingen fortſchreiten kann, während ſie in andern zurückbleibt und daß das Theater zwar eine wichtige, allein doch nicht die wichtigſte Angelegenheit der Nation iſt.

Königsberg hatte früher auf dem Fleck, wo gegenwärtig die neue Altſtädtiſche Kirche erbaut wird, noch ein von den Ruſſen begründetes Theatergebäude, in welchem das kleine Luſtſpiel, das Converſationsſtück, außerdem Taſchenſpieler, Bauchredner, Marionetten, Declamatoren, eine heitere Zuflucht fanden. Es iſt zu bedauern, daß wir dies Haus entbehren. Das eigentliche Theater der Reſidenz, wie ſein ſtolzer Titel klingt, iſt von Außen ungaſtlich anzuſchauen und auch im Innern zunächſt nicht ſehr erquicklich. Aus einem Vorurtheil der Wohlhabenderen und Gebildeteren unſerer Miteinwohner, die Reiſen machen und andere Theater beſuchen können, iſt es oft ganz verödet und bietet dann einen unheimlichen Aufenthalt dar, in welchem Froſt, Dunkelheit, Kahlheit der Architektur, der Lichterqualm des Orcheſters, Vorhören der heiſeren Souffleurſtimme eine entſetzliche Stimmung erzeugen können. Hoffen wir, daß auch dies Inſtitut ſich von Neuem erhebe, daß es mit dem friſchen Aufſtreben Preußens ebenfalls frühlingskräftig fortſchreite und, wie wenig es noch den Anſchein habe, in ſeiner winterlich trüben Hülle eine reizende Knospe der menſchlichſten Kunſt zeitige.

Die Kirchhöfe.

In älteren Zeiten verſammelte die kirchliche Gemeinde ihre Todten um ſich herum. Der Kirchhof hat eben daher ſeinen Namen. Man wandelte durch Gräberreihen in die Tempelhallen. Man erinnerte ſich beim Gehen und Kommen der Entſchlafenen und von manchem mooſigen Stein, manchem Kreuz blickte ein lieber Name uns an und aus manchem Baum, der über die Hügel hinſchattete, ſchienen uns traute Stimmen zu rufen. Wenn die Morgenſonne die Thauperlen in den Grashalmen der Gräber blitzen machte, wenn ein Schmetterling aus dem Kelch einer Roſe in die Luft hinausſchwebte, wie eine Blume, die plötzlich vom Stamm ſich gelöst habe, wenn die Kinder ſo vergnügt zwiſchen den grünen Wölbungen ſich tummelten und nur zuweilen nach dem Kirchenvogt ſchielten, ob er ihnen nicht das

Handwerk legen würde, „weil die Predigt ſchon angegangen,“ ſo konnte man recht Jean Pauliſch ſentimental werden. Wie oft habe ich als Knabe an ſolchen Morgen auf dem großen von einer Mauer im Quadrat umgebenen Hofe der St. Jacobskirche in Magdeburg geſeſſen, was habe ich alles dann geträumt, wenn die Orgel und der Gemeindegeſang wie ein alle Räthſel erklärendes und verklärendes Wort erſcholl! Wie ſchön erſchien mir die ganze Welt, wie gut und würdig dünkten mich alle Menſchen, die zur Kirche aus- und eingingen, wie vertraut kam ich mir im Umgang mit Gott vor, der in dieſen Räumen ganz beſonders zu Hauſe ſein müſſe. Der Todtengräber war mein beſter Freund. Ich wohnte allen „Leichen“ bei und half dem Mann und ſeinen Töchtern die Knochen im Beinhauſe ſchichten. Wenn ein neues Grab gemacht wurde, war meine ſeltſame Neugier immer, ob wir an den Schädelknochen noch Haar finden würden und oft erzählte mir der Todtengräber, indeß er faulende Holzſplitter und Gebeine mit der Erde auswarf, die Geſchichte des Todten, der, nach der ihm geſetzlich gelaſſenen Friſt, nun zu Staub geworden war und einem andern Platz machen mußte. Wie wunderbar erſchien mir dann die Allmacht Gottes, der dieſe in Erde verwandelten Leiber, dieſe Knochen, die ich ſelbſt in's Beinhaus trug, dieſe Schädel und Zähne, die ich willkürlich durch einander miſchte, doch am jüngſten Tage wieder völlig neu erwecken würde! Und wie freute ich mich daher auf den jüngſten Tag, dies Wunder aller Wunder zu ſchauen.

Wenn man ſo an den Mauern der Kirche umher ging, da waren nichts als Begräbniſſe; überall ſtarrte hier das Stundenglas, das Gerippe des Freund Hain mit der Hippe; dicke Pausköpfe mit Flügeln ſollten die Seelen vorſtellen. Auch knieeten auf den Grabſteinen die ehrſamen Ritter und Bürger oft in Lebensgröße und man konnte leſen, wie ſie ſelbſt ihre Geburt, ihr Herkommen, Schickſal und Tod erzählten und Gott um „eine fröhliche Urſtänd“ baten. Kam man in die Kirche, ſo liefen abermals an den Wänden nichts als Grabdenkmale hin und der Fuß wandelte auf lauter Gewölben, in denen Sarg auf Sarg ſtand.

Auf den Dörfern wird dieſer Zuſammenhang der lebenden Gemeinde mit der todten noch lange bleiben, vielleicht immer, weil hier die Sanitätspolizei um friſche Luft nicht verlegen zu ſein braucht, die böſen Schwaden zu vertreiben, die von den Todten ausgehaucht werden. Das Beiſetzen in Gewölben innerhalb der Kirche wird natürlich hier auch ein Ende nehmen, aber an den Sargkronen, die man von Kindern, Jungfrauen und Junggeſellen in die Kirche aufnimmt und an den Wänden befeſtigt, ſieht man, wie die Gemeinde das Gedächtniß derer, die gegen den Lauf der Natur früh aus ihr geſchieden ſind, ſich noch zu erhalten weiß. Dieſe bunten Blumenkronen mit ihren langen ſeidenen Bändern und goldenen Flittern, mit ihrem geiſterhaften Flüſtern, haben mich in Dorfkirchen oft mehr erbaut, als der wohlgeſetzte Sermon des Predigers. Ueberhaupt iſt eine ächte Deutſche Dorfkirche für mich ſo unergründlich an wehmüthigen Empfindungen, daß ich lieber davon zu reden aufhören will.

Die Rückſicht auf die Geſundheit nicht allein, auch die immer mehr wachſende Menſchenzahl nöthigte zu dem Schritt, den Friedhof vor das Thor hinaus zu verlegen. Selbſt London, das in den Sitten ſo feſt an dem Mittelalter hängt, hat ſich jetzt dazu entſchloſſen. Diejenigen, die das Schickſal zuerſt trifft, eine ſolche Todtencolonie anlegen zu müſſen, haben freilich viel zu verwinden, bevor ſie aus dem alten Syſtem ſich herausbewegen. Ich habe dies ſelbſt erfahren. Meine Mutter war auf dem kleineren Kirchhof dicht vor unſerer Walloniſchen Kirche in Magdeburg begraben. Eine Pappel war auf das Grab gepflanzt und ich und meine Schweſter freuten uns mit tiefer Rührung über den wachſenden Baum, ſo oft wir zur Kirche aus und ein gingen. Der Blick meines Vaters vollends ſtreifte nur mit Thränen an die Mauer, an welcher das Grab lag. Jahre lang war davon die Rede, daß er neben der Mutter beerdigt werden ſollte. Es galt dies als ein bedeutender Troſt für ihr früheres Sterben. Man ſtellte ſich gewiſſermaaßen vor, daß dieſe räumliche Nähe unter der Erde die Gemeinſchaft im Jenſeits beſchleunige und unterſtütze. Als aber mein Vater einige Jahre darnach im Winter ſtarb, war ſchon eine neue Todtenordnung eingerichtet. Eine Commiſſion forderte das Zeugniß des Arztes ein, daß er wirklich todt ſei und beſtimmte Ort und Zeit des Begräbniſſes. Wir Kinder hatten nur den Sarg machen zu laſſen und zu bezahlen. Der Todte wurde von dem Leichenwagen abgeholt und an ſeine Nummer abgeliefert. Der neue polizeimäßige Gottesacker lag vor dem Kröckenthor in einer Ebene, auf welcher früher die Neuſtadt, eine Vorſtadt Magdeburgs, geſtanden hatte. In dieſer Neuſtadt, die von den Franzoſen abgeriſſen war, hatten meine Eltern ein Haus beſeſſen und unweit dieſer Stelle, wo wir Kinder geboren waren, war nun der Begräbnißort des Vaters. Es waren erſt wenig Mannsgräber und mein Vater bekam Nummer 37. Meine Mutter war nach alter Sitte von Trägern zur Gruft getragen worden und das Schwanken eines ſolchen Sarges auf den Schultern der Schwarzröcke, das Stapfen der ſchwarzen langen Gabeln, die ſie zur Unterſtützung der Laſt führten, auf dem Pflaſter, das jeweilige Anhalten zum Ruhen, die Citrone, die ſie mit weißen Handſchuhen in den Händen hielten, dies Alles ſchien mir immer unendlich feierlich. Mein Vater dagegen ſchien mir nach der *neuen* Sitte ganz profan wie eine Waare behandelt zu werden. Er wurde durch die langen Straßen, durch alle Feſtungswerke über ſo viele Brücken ziemlich flink hin *gefahren* und da draußen pfiff der Wind ſo öde über die eiſige Fläche. Das Auge hatte keinen Anhalt an einem kirchlichen Gebäude. Aller Reſpect für die Todten ſchien mir verloren.

Man verzeihe, wenn ich hier unwillkürlich von mir ſelbſt geſprochen habe. Ich wüßte aber kaum die große Veränderung, die in unſeren Sitten in Betreff der Todten eingetreten iſt, ſchärfer als durch dieſe Erinnerungen zu ſchildern. Das jüngere Geſchlecht weiß es nun ſchon nicht anders und vertheidigt die Lage der Gottesäcker außerhalb der Stadt mit vielen triftigen Gründen. Es liegt außer der phyſiſchen und wegen des Mangels an Raum mechaniſchen Nothwendigkeit unzweifelhaft auch die *ſtrengere Sonderung aller Elemente* der Geſellſchaft darin, welche

Analyſe wiederum auf die höhere Einheit der Syntheſe zurückwirkt. Wir ſcheiden Leben und Tod viel beſtimmter, als die frühere Zeit, welche ſie mehr mit einander vermiſchte. Man hielt den Todten länger im Leben feſt; gegenwärtig ſondert man ihn ſchnell aus. Früherhin gab es daher auch eine Menge Sagen von der Macht der Todten über die Lebenden. Ein geſpenſtiſcher Zug ſchauderte durch das Geſchlecht. Jetzt iſt die Auffaſſung des Todtenreichs eine heitere geworden. Das Leben ſtößt den Todten entſchieden von ſich aus, entfernt ihn aus ſeinem Bezirk und hat damit den unheimlichen Druck zerſtört, welchen die Todtenatmosphäre, der Gedanke, daß zwanzig Schritte von uns oft an unſeren Geliebteſten die Verweſung nage, ausübte. Dies Verweſen iſt ein Naturproceß und wird daher auch billig der Natur zugewieſen. Die Kirchhöfe haben ſich allmälig in Gärten verwandelt. Die finſteren Darſtellungen des Todes ſind ſeit Leſſing's Abhandlung: wie die Alten den Tod bildeten, immer mehr verſchwunden. Die grinſenden Skelette ſind freundlichen Symbolen gewichen. Vor Allem iſt das einfache Kreuz wieder beliebt geworden.

In Königsberg ſind nur noch fünf Kirchhöfe nicht außerhalb der Stadt. Der eine, auf den ich blicken kann, indem ich dies ſchreibe, weil er meiner jetzigen Wohnung vis a vis liegt, gehört der Deutſchreformirten Gemeinde an; die anderen ſind der Haberberger, der Domkirchhof, Roßgärtner und Judenfriedhof. Indeſſen ſind dieſe letzteren ſo nah an dem Stadtwall gelegen und haben ſo wenig abſchließende Häuſer um ſich, daß ſie als vollkommen polizeimäßig zu betrachten ſind. Es iſt eben ſo gut, als wenn ihr Terrain erſt zwanzig Schritt weiterhin anfinge.

Die andern Kirchhöfe liegen unmittelbar vor den Thoren am Rand des Walles entlang und man kann recht humoriſtiſche Gedanken darüber haben, wenn man als Spaziergänger auf dem Wall zwiſchen dem zweckvoll geſchäftigen Leben der Stadt und den ſtummen Todten zum Vergnügen in der Mitte wandelt.

Der Todtendienſt iſt noch recht lebendig. Oft ſehe ich ganze Familien zu den Stätten ihrer Lieben wallfahrten, beſonders Frauen; aber auch an Männern fehlt es nicht, die hier die rechte Seelenmeſſe halten. Wenn ich zumal auf meinen Gängen an die Sternwarte komme, iſt es ſehr ſelten der Fall, daß ich nicht Beſucher zu dem hier gelegenen Kirchhof hingehen oder von ihm kommen ſähe.

Einen beſonderen Aufwand macht der Königsberger für das Begräbniß. Der Sarg wird ſtattlich gearbeitet, blank gebohnt, mit Spitzen ausgeſchlagen, mit funkelnden Silberſtickereien, die zur Miethe zu haben ſind, verziert. Eine Menge von Wagen müſſen zuſammenkommen, die *Nachfolge* zu bilden. Denn da der Todte gefahren wird, die Kirchhöfe weit entfernt ſind, das Wetter oft mißlich iſt, ſo müſſen auch die Gäſte aus dem *Trauerhauſe fahren.* Nur bei höchſt feierlichen Ausnahmen tritt wieder die Nachfolge zu Fuß ein, wenn ein General, Obriſt, ein Oberbürgermeiſter, ein Präſident, Conſiſtorialrath und ähnliche Vornehmheiten „*das Zeitliche mit dem Ewigen verwechſelt haben.*“ In dem Trauerhauſe darf es an Chokolade, Kuchen und Wein nicht fehlen und draußen auf der Straße ſteht in dichten Haufen ein aufmerkſames Publicum, welches auf jeden Lohnbedienten, auf jede Torte, auf jeden neu ankommenden Wagen achtet und nach der Anzahl dieſer Leichenzugingredienzen die Liebe der Hinterlaſſenen abwägt. Vielfach iſt ſchon unter uns gegen dieſen Luxus geeifert worden, weil gar Mancher ſich dabei in Schulden geſtürzt hat — aber es iſt einmal Sitte und, wenn nicht Heuchelei bei der feſtlichen Zurichtung herrſcht, wenn die Vermögensverhältniſſe dieſelbe erlauben, ſo iſt in der That nichts dagegen zu ſagen. Da es die „*letzte Ehre*“ iſt, die man dem Verſtorbenen zu widmen vermag, da ſein Gedächtniß oft genug wie mit einem Schwamm aus dem Bewußtſein der Lebenden gewiſcht iſt, ſo wird das Streben natürlich, ſich gleichſam in ſeiner Verherrlichung zu erſchöpfen. Auch hindert die Richtung auf die Weltlichkeit des Gepränges, auf den Empfang und die Bewirthung der Gäſte die ſentimentale Maaßloſigkeit, zu welcher die Schwäche oft ſo geneigt iſt. Man muß ſich Gewalt anthun und macht in dem Gewimmel der Menſchen unwillkürlich die Reflexion, daß die Welt, obwohl ihr ein Menſch genommen, doch keinen Mangel an Menſchen habe und rüſtig ihren gewohnten Gang fortſetze. Die Sucht freilich, es ſich an Koſtbarkeit des Begräbniſſes einander zuvorzuthun und nur der Nachbarn wegen, nur der Kritik der Verwandten halber, auf Borg mit Sorge um die Wiederbezahlung eine Prachtausgabe des Leichenbegängniſſes zu veranſtalten, iſt abſcheulich.

Beſondere Geldkoſten verurſacht es hier, wenn der Zug, zum Gottesacker zu gelangen, durch fremde Kirchſpiele geht, weil jedes derſelben die Sterbegebühren ſich eben ſo zahlen läßt, als ob der Todte ſein Todter wäre. Für den Platz, für den Todtengräber, für die Leichendiener, für den Glockenläuter, für den Pfarrer, für die Armen muß eine geſetzliche Taxe entrichtet werden. Poetiſch genommen iſt dieſe Barbarei intereſſant. Jedes Kirchſpiel will den Todten feſthalten. Bis hieher und nicht weiter, ſoll er kommen. Er iſt zur Ruhe und dieſe ſoll ihm auch als Leichnam ſo ſchnell als möglich zu Theil werden. Jede Kirche kann ſie ihm gewähren. Was will er ſich noch weiter bemühen? Aber an dieſe Poeſie denkt gewiß Niemand, nur an das Geld.

Vielfach iſt unter uns über die Erbauung von Leichenhäuſern verhandelt worden. Die Zeitung hat durch raiſonnirende Artikel, durch Auszüge aus dahin einſchlagenden Schriften das Intereſſe des Publicums dafür anzuregen geſucht. In der phyſikaliſch-ökonomiſchen Geſellſchaft ſind Vorträge zu dieſem Zweck gehalten worden. Ein Verein zur Unterzeichnung von Actien hat ſich gebildet und wir ſind wohl Alle davon überzeugt, daß es Pflicht des Gemeinweſens iſt, ſich die Gewißheit zu verſchaffen, mit der Beerdigung nicht einen Mord zu begehen. Von allem Grauenvollen iſt das Sterbenmüſſen in einem rings von Erde umpreßten Sarge gewiß das Grauenvollſte. In der Hölle ſtellt man ſich doch noch einen Spielraum vor und eine Helligkeit von dem Flackerſcheine der Schwefelflammen. Aber in dem finſtern vernagelten Sarge tief in der feuchten Erde zum Leben zu erwachen, um ſich nur des Sterbens bewußt zu werden, des Sterbens in der grauſamſten Weiſe — es iſt entſetzlich. Die verzweiflungsvollen Züge von Scheintodten, die man zu ſpät von ihrer Qual befreien wollte, die in der Angſt angenagten Hände, die Spuren von Erdroſſelungsverſuchen, dieſes Ringen nach dem Tode, bis die wenige Luft verathmet war und das Erſticken eintrat — laſſen ſie uns nicht tief genug in dies Elend blicken?

Die Chineſen haben die Acupunctur d. h. ſie durchſtechen das Herz des Todten mit einer ſcharfen Nadel. Die Aegyptier balſamirten den Todten ein, was ganz vortrefflich, nur zu koſtſpielig iſt. Römer und Griechen verbrannten ihn; ebenfalls vortrefflich. Ich kann dann in einer kleinen Vaſe die Aſche des Todten auf meinem Schreibtiſch ſtehen haben, aber leider auch zu koſtſpielig in unſern holzarmen Zeiten, obwohl Zſchocke in einem ſeiner Freimaurerromane mit Beſtimmtheit die Zeit verkündigt, in welcher alle Leichen verbrannt werden würden. Es ſind nur noch fünfhundert Jahre, bis dieſe äſthetiſche Sitte allgemein werden ſoll. Für den, der jetzt nicht lebendig begraben werden will, eine zu lange Ausſicht. Ich kann mich nur eines einzigen Falles erinnern, in welchem das Verbrennen — außer bei Ketzern — in Europa vorgekommen iſt, als Byron und Hunt Shelley's Leichnam auf einem Scheiterhaufen am Ufer des Meeres zu Aſche brannten. Somit bleibt uns nur das Leichenhaus zur Garantie gegen den Scheintod, denn die Acupunctur hat für uns etwas Verletzendes.

Es haftet ſo etwas von Mord daran und könnte daher nur vollzogen werden, nachdem der Verweſungsproceß angefangen und der Arzt dem Todten ſeinen Laufpaß gegeben hätte. Aber eben die Schwierigkeit, die Todten bis zum Moment der oſtenſibeln Fäulniß in einem Privathauſe, wo oft ſo viel Menſchen zuſammengedrängt ſind, transportfähig aufzubewahren, ſo wie die Skepſis unſerer gründlichen unterrichteten Aerzte, welche die Todesſimulation kataleptiſcher Zuſtände erforſcht haben, an den gewöhnlichen Merkmalen des Todes, Athemloſigkeit, Blutſtockung, Gebrochenheit der Augen, Erkalten der Extremitäten, eben dieſe Umſtände ſind es, welche uns zur Errichtung von Leichenhäuſern treiben, in denen wir dem Todten Zeit gönnen, ſich ganz *fertig* zu machen und *gefahrlos in das Schattenreich* einzugehen.

Das Leichenhaus wird auf unſern Kirchhöfen der *Todestempel* werden und mit dieſer Einrichtung wird ſich zugleich unſer ganzer *Begräbnißcultus ändern müſſen*. Es gibt eine Partei unter uns, welche alle Anſtrengungen unſeres Jahrhunderts, die Fürchterlichkeiten früherer Sitten aufzuheben und eine allgemeine Milde einzuführen, nur als *ſchwächliche Sentimentalität* verſchreiet, welche darauf pocht, daß *ohne Blut und Tod* nichts Großes in der Geſchichte gedeihen könne, eine Partei, die im Rädern und Köpfen eine edle Mannhaftigkeit, im Stock eine gute Disciplin verehrt. Dieſe Partei, die wohl gar ſchamlos genug iſt, ihre Grundſätze für chriſtlich zu halten, wird ihren Tigerfanatismus auch gegen dieſe Humaniſirung des Geſchlechts kehren und die Leichenhäuſer als ein Werk des weichlichen Egoismus, der kein Graus zu ertragen die Kraft habe, verſchreien.

Wißt Ihr, was wir thun wollen? Wir wollen uns an dieſe Partei nicht kehren und, ſterben welche aus ihr, ſie doch in unſere Leichenhäuſer aufnehmen.

Der Mäßigkeitsverein.

Demjenigen, der von dem weſtlichen und ſüdlichen Deutſchland nach Königsberg kommt, fällt die Menge der Branntweinladen auf. Abends durch die Straßen gehend, funkeln ihm die blutrothflammenden großen Liqueurflaſchen in's Auge, welche die Fenſter von unten bis oben füllen. Jedes dritte, vierte Haus zeigt ihm auf dem Sackheim, in der Brandenburger Vorſtadt, auf dem Steindamm, am Münchenhof das früher beſchriebene Wahrzeichen des Branntweinſchankes, die Meſſingtönnchen. Aber er findet auch eine Unzahl kleiner ſchmuziger von Außen unangekündigter Kneipen, in denen Bier und Branntwein ausgeſchenkt wird. Er findet auch die Materialiſten mit dem Schank beſchäftigt. Man nennt hier die Läden der Epiciers Gewürzapotheken im Unterſchied von den in Deutſchland kurzweg ſogenannten Apotheken, die man hier Medicin- oder Docterapotheken nennt. Die Kleinkrämer haben hier im Laden meiſt einen Tiſch, an welchem Bänke hinlaufen und außerdem vor dem Hauſe eine Ruhebank, und ziehen von dem ſchnapstrinkenden Publicum, das ſich hier pflegt, nicht den kleinſten Gewinn. Weiter aber fällt der Branntweingeruch auf, der aus dem Mund ſo vieler Menſchen, ſelbſt weiblicher Perſonen, einem oft ſchon früh Morgens entgegenduftet. Noch mehr aber ſtechen die vielen Betrunkenen hervor, die man hier faſt zu allen Tageszeiten beobachten kann. Nicht nur am Abend taumeln die Trunkſeligen aus den Schnapsläden, nein, am hellen Mittag und dies ſelbſt an Feiertagen habe ich ſie mit trüben Glasaugen, ſchlaffen Gliedern durch die Straßen wanken geſehen. An dem Kreuzweg, der von der Waſſergaſſe nach dem Licent links, nach dem Steindamm rechts führt, habe ich Abends oftmals die Frau eines ſolchen Unglücklichen harren geſehen, ihn, wenn er aus einer der hier zuſammengedrängten Wirthſchaften ſtolperte, nach Haus zu leiten und zu erfahren, wie viel der gewiſſenloſe Gatte und Vater noch von ſeinem Tagesverdienſt zum Unterhalt der Seinigen unverſchwendet gelaſſen hatte. Trunkene auf der Straße von höhnenden Kindern verfolgt und bald in dieſen bald in jenen Rinnſtein ſtürzen, Trunkene auf dem Felde in Seitengräben den wüſten Rauſch ausſchlafen zu ſehen, iſt leider etwas nur zu Gewöhnliches bei uns. Der letztere Anblick kann in die größte Verlegenheit ſetzen. Die Näſſe des thauigen Graſes, die Feuchtigkeit des Bodens, die dünne Bekleidung, die hereinbrechende Dunkelheit laſſen für einen ſolchen Schläfer die fürchterlichſten Folgen erwarten. Zu vielen Krankheiten mag hier der Grund gelegt werden. Magenkrampf, Rheumatismen, Diarrhöen, Darmentzündungen, Augenentzündungen, Harthörigkeit, Lähmungen mögen hier ſich entwickeln, noch abgeſehen von den erſchlaffenden Wirkungen des Branntweins überhaupt. Man ſtellt ſich nur auch die Familie des Trunkenen vor, die vergeblich auf ihn wartet und ſich mit der wachſenden Dunkelheit immer mehr ängſtigt. Was ſoll man thun? Das Erwecken iſt ſchwer möglich. Erweckte man aber auch den Trunkenbold, ſo wird er nicht zu gehen im Stande ſein, denn ſo lang es ging, taumelte er noch ſeinen Tritt mechaniſch fort, bis die Uebermüdung ihn trieb, von der Chauſſée abzuweichen und ſich in den Seitengraben zu werfen. Nur auf einem Wagen würde man ihn transportiren können. Zuweilen haben ſolche Elende auch noch Sachen von einigem Werth, eine gute Pfeife, eine Uhr bei ſich und ſetzen ſich der Beraubung aus.

Daß bei uns dem Laſter des Trinkens geſteuert werden müſſe, iſt daher gar keine Frage. Wir ſind zwar hierin noch nicht ſo tief geſunken, wie die Nordamerikaner und Schweden es waren, aber wir ſind gefährdet genug, um mit Ernſt an die Bekämpfung des Uebels zu denken. Die phyſiſche und ethiſche Abſpannung, die Zankſucht, unordentliche Wirthſchaft, die Entfremdung von der Familie, werden in den untern Volksclaſſen bei uns durch das Trinken zu ſehr genährt. Die Frage iſt nur, wie man am zweckmäßigſten demſelben entgegenwirken könne.

Es laſſen ſich in den Streitigkeiten darüber verſchiedene Geſichtspuncte unterſcheiden, die oft ohne Noth ſich als entgegengeſetzte befehden, während jeder von ihnen als ein wohl berechtigter mit den andern ſich vertragen kann.

1) Man ſucht in dem Menſchen die Liebe zum Leben, alſo die Furcht vor Krankheit und Tod zu erregen. Man ſtellt ihm die für ſeine Geſundheit ſo traurigen Folgen der Ausſchweifung im Trunk vor. Man ſagt ihm, wie er ſich vergifte und ſchildert ihm das Heer von Plagen, welche der fortgeſetzte Genuß des Branntweins unausbleiblich für ihn haben werde. Auf den, der noch einen gewiſſen Vorrath von Kraft beſitzt, wird dies vielleicht wirken, auf den eigentlichen Säufer wenig, denn es liegt im

Trinken eine dämoniſche Gewalt, die im Zuſtande des Rauſches Alles vergeſſen macht; auf dieſen Zuſtand aber arbeitet der Säufer hin. Er ſieht ihn als das abſolute Mittel an, von jeder Sorge, alſo auch von der um die Geſundheit, loszukommen. Er fühlt ſich ja auch in der Scheinkraft, die ihm der Alkohol heuchelt, ſo energiſch, daß er der Ermahnungen, ſeiner Geſundheit halber, als ängſtlicher Grillen ſpottet. Er trinkt auch ſchon ſo lange und hat ſich, wie er verſichert, immer wohl dabei befunden. Dieſer mediciniſch-diätetiſche Geſichtspunct wirkt alſo beim eigentlichen Säufer am wenigſten, iſt jedoch gleichwohl von höchſter Wichtigkeit und verdient die weiteſte Verbreitung, um die ſo häufige Meinung zu vernichten, als ob der Branntwein kräftige. Der Unkundige verwechſelt Erregung mit Stärkung. Iſt eine vernünftige, populäre Belehrung über das Weſen des Branntweins erſt allgemein unter uns, ſo werden wir zwar nicht aufhören, ein Glas Punſch zu trinken, aber wir werden nicht mehr das Gräßliche erleben, was ich mehrfach mit eigenen Augen geſehen habe und nicht wehren konnte, daß unverſtändige Eltern ſelbſt den kleinſten Kindern Branntwein reichen!

2) Man ſucht in dem Menſchen das Ehrgefühl zu erregen, wie es unter ſeiner Würde

ſei, durch das Trinken ſich in die Gefahr eines Zuſtandes zu verſetzen, in welchem er Andern das Bild einer zerſtörten Intelligenz darbiete und dadurch noch unter das Thier ſinke. Dieſe Reflexion wird ebenfalls auf den wirken, der das Laſter des Trunkes erſt an Andern kennen gelernt, ſeine Macht aber noch nicht an ſich erfahren hat. Sehr Vieles kommt hier auf den Geſammtzuſtand, auf das Temperament eines Volkes an. Bei manchen Völkern iſt gar keine Neigung zur Trunkſucht vorhanden, wie bei den Italienern, Spaniern, Portugiſen und denjenigen Franzoſen, die nicht direct Fränkiſchen, ſondern Celtiſchen Urſprunges ſind. Um deſto heftiger iſt dieſe Neigung bei den Slaviſchen und Finniſchen Völkern, bei denen ſie mit der Sclaverei innig zuſammenhängt. Der Rauſch iſt hier der Freund, der auf Augenblicke das qualvolle Bewußtſein des Leibeigenen tödtet, gar nichts für ſich zu ſein. Von einer Anſprache an die Ehrenhaftigkeit des Subjects kann hier gar nicht die Rede ſein. Es hat keine Ehre. Es iſt für ſeinen Herrn nicht mehr, als das Vieh — und ſieht dies ſich oft noch vorgezogen. Wenn alſo der Romane im Trinken unmittelbar mäßig iſt, ſo iſt der Slave darin mittelbar unmäßig, um noch auf dieſe künſtliche Weiſe ſein menſchliches Gefühl zu retten, um ſich, wenigſtens auf Augenblicke, die

Empfindung eines höheren Daſeins zu ſchaffen. Der Act, der eine Verthierung zur Folge hat, iſt bei ihm nur Folge der ſervilen Brutaliſirung. Als beſoffen reagirt er gegen die Nullität ſeines wachen Bewußtſeins. Daß aber auch der Herr dem Trunk ſo gut als ſein Leibeigener ergeben iſt, liegt in ſeiner Unfreiheit, denn wer Unfreiheit will, iſt ſelbſt unfrei. Ganz anders iſt es mit dem Germanen. Von den älteſten Zeiten her, wie Cäſar und Tacitus uns erzählen, iſt er dem Trunk leidenſchaftlich ergeben. Deutſchland iſt das Land, in welchem Wein, Bier und Branntwein herrſchen. Der Deutſche trinkt Alles. Und dieſe Sucht hat er durch die Kolonieen weiter verpflanzt. Der Germane hat Britannien, hat Nordamerika damit entzündet. So weit in letzterem die Anglicaniſche Abſtammung reicht, ſo weit reicht auch die Trunkſucht. In Texas, dem jüngſten Staat Amerika's, in welchem der Romaniſche Typus mit dem Anglicaniſchen ſich miſcht, herrſcht nach Sherres', der uns die genaueſte Monographie über Texas geliefert hat, das Trinken auf eine furchtbare Weiſe und hat die Creolen bereits mitergriffen. Rum, Brandy, Whisky, Groc, Mint Julep u. ſ. w. werden den ganzen Tag in ungeheuern Quantitäten genoſſen. Aber bei dem Germanen geht die Neigung zum Trunk aus einem ganz andern Grunde hervor, als bei Völkern, denen die Vegetation des Bewußtſeins, die halbe Bewußtloſigkeit noch die größte Wonne gewährt. Bei ihm iſt es der Uebermuth des Selbſtgefühls, der ſich mit dem Trunk gleichſam als mit einem Feinde einläßt, der ihm nichts ſoll anhaben können. Es iſt die bis zum Frevel kühne Freiheit des Selbſtbewußtſeins, die ein ſchauerliches Gelüſten empfindet, mit der Natur ſich einzulaſſen, zu ſehen, wie weit ſie wohl es zwingen könne.

Der Germane hat, ſo zu ſagen, einen Ueberſchuß von Kraft in ſich, dem er abermals durch ein Unmaaß begegnet. Der Romane, wie der Araber, weiß nichts von dieſem ſeltſamen Drange. Er iſt ohne Kampf gegen eine Verſuchung mäßig, weil es ihm nothwendig iſt, mit ſich und der Welt in Gleichgewicht zu leben. Der Germane aber hat um ſo mehr einen Trieb nach einem Zuſtande in ſich, der ihn ihm ſelbſt zu entreißen vermag, je mehr er ſeiner ſelbſt im Innerſten gewiß und daher auch von vorn herein mit der Welt zu ſpielen geneigt iſt. Nicht der momentane Selbſtmord, auf den der Finne und Slave im Trunk ausgeht, nicht der ſinnliche Kitzel als ſolcher, ſondern die Macht des Geiſtes iſt es, die den Germanen reizt, Glas auf Glas zu leeren.

Es liegt eine Verachtung der Natur als Kraft in ſeinem maaßloſen Trinken. Das Trinken, nur um ſich zu berauſchen, nur um bewußtlos ausſchnarchen zu können, um die Seligkeit des Nichtſeins zu genießen, würde ihm gar keinen Genuß gewähren, aber als eine Macht, gegen die er ſich frei erhält, indem er ſie unmittelbar in ſich aufnimmt, ſie mit ſeinem Blut ſich vermählen läßt, hat das Trinken für ihn einen grauenhaften Reiz. Es liegt in ihm dieſelbe Keckheit, mit welcher der Seekönig Regnar Lodbroki, als im Thurm die Schlangen ihn zernagten, ſeine Thaten mit dem Refrain ſang: „Lachend werde ich ſterben."

Ohne dieſe dämoniſche Tiefe der Verſuchung würde es kaum zu erklären ſein, mit welcher Luſt der Germane trinkt. Noah hat auch getrunken. Die Berauſchung iſt allen Völkern geläufig und ſelbſt von Muhamedanern, denen der Wein verboten iſt, iſt er doch beſungen. Allein das Trinken in der coloſſalen, verruchten Weiſe, wie der Germane es getrieben hat und treibt, iſt allen andern Völkern fremd. Daher kommt es nun, daß, viel trinken zu können, bei ihm eine Art Ehrenſache geworden iſt. „Nichts vertragen zu können, ſchwach zu ſein" gilt unter den Männern für einen ſocialen Makel. Aber

„viel trinken zu können,“ ſo armſelig dies Prädicat iſt, gilt ſchon für eine angenehme geſellige Eigenſchaft; man iſt dann „ein ganzer Kerl,“ vor deſſen Capacität die andern Reſpect haben. Man muß Student geweſen ſein und mit Studirenden aus ächt Deutſchen Stämmen, z. B. den Weſtphalen, verkehrt haben, um zu wiſſen, wie tief dies unſelige Vorurtheil in der Germaniſchen Natur liegt, wie die Aufforderung zum Trinken immer Anklang findet, wie der Anblick des blinkenden Glaſes die Züge freudigt, die Runzeln von der Stirne wiſcht und mancher ſonſt einſylbige, tiefgebildete Menſch hier erſt zur gemüthlichen Mittheilung aufthauet. Iſt es ſomit ein Wunder, wenn die öffentliche Moral gegen das Trinken und gegen die traurigen aus ihm entſpringenden nächſten Zuſtände ſich lau zeigt?

Es ſcheint mir daher ſehr zweifelhaft, ob man durch Erregung des Ehrgefühls auf die Verminderung der Trunkſucht würde bei uns einwirken können. Man hat bei uns weder Romanen noch Slaven, ſondern Germanen zu bekämpfen, deren Trunkliebe wieder mit den herrlichſten Eigenſchaften ihres Nationalcharakters zuſammenhängt, unter Anderem mit der Ehrlichkeit, denn der Lügneriſche, Heuchleriſche, Abſichtsvolle fürchtet den Trunk als möglichen Verräther. Wenn ganze Völker, die noch dazu viel Wein haben, mäßig, andere dagegen Jahrhunderte hindurch, in allen Welttheilen, trotz aller Gegenermahnungen, unmäßig ſind, ſo muß für ein ſo conſtantes Laſter eine eben ſo conſtante Tugend, für eine ſolche Schwäche eine ebenmäßige Kraft vorausgeſetzt werden.

3) Eine andere Anſicht iſt die, welche die Endſchaft der Trunkſucht bei uns in der Vermehrung der Thätigkeit erblickt. Der Müßiggang des Pöbels lockt zum Trunk, um durch die Selbſtvernichtung des Bewußtſeins, die er gewährt, über die Langeweile hinaus kommen zu können. Der Vielbeſchäftigte, der ſeine fünf Sinne zuſammennehmen muß, deſſen Stunden gemeſſen ſind, deſſen Daſein ein Wechſel von Arbeit iſt, kann ſich nicht betrinken, will er anders in ſeinem Kreiſe die Forderungen befriedigen, die man von Rechtswegen an ihn macht. Er muß beſonnen ſein. Leopold v. Buch erzählt in ſeiner Reiſe durch Norwegen, daß die Finnen auf das Fürchterlichſte trinken, wenn ſie zur Kirche kommen. Oft ſind ſie ſo herunter, daß ſie gar nicht den Gottesdienſt beſuchen können, ſondern wie Robben um die Kirche herumliegen. Dieſe nämlichen Menſchen aber genießen, wenn ſie auf der See fiſchen, gar keinen Schnaps, obwohl ſie dabei mitunter mehre Tage und Nächte hinter einander die angeſtrengteſte Arbeit verrichten. Die Ruſſen,

welche von den Finnen Fiſche einhandeln und zu ihnen hinreiſen, lieben den Branntwein ebenfalls, allein, ſo lange man ſie bei den Finnen ſieht, halten ſie ſich nüchtern, weil ſie zu ſpeculiren haben. Auf guten und wohlfeilen Einkauf bedacht, können ſie, ohne ſich zu ſchaden, ohne vielleicht einen dummen Streich zu machen, der Neigung zum Trunk nicht nachgeben. v. Buch zieht aus dieſen Thatſachen den Schluß, daß die Steigerung der Thätigkeit, die größere Civiliſation, die Trunkſucht ganz von ſelbſt werde verſchwinden laſſen. Allein ſo gewiß in der vielſeitigeren und vermehrten Betriebſamkeit ein Hauptgegenmittel gegen dies Laſter liegt, ſo reicht ſie allein doch nicht hin; dies zeigen uns die Bevölkerungen der Schweiz, Berlins, Londons und New Yorks. Die Thätigkeit iſt nur dann ein ſolcher Gegenhalt, wenn ſie eine perennirende und zugleich den Menſchen gemüthlich befriedigende iſt. Das Dauern der Thätigkeit kann nicht darin beſtehen, daß der Menſch ewig daſſelbe vollbrächte, ſondern darin, daß im Wechſel ſeiner Zuſtände jeder wieder eine Thätigkeit in ſich ſchließt, keiner eine abſolute Paſſivität wird, weshalb die Amerikaner der Anglicaniſchen Raçe ſogar zum beſtändigen Quid, dieſem ekelhaften, ſchweiniſchen Gebrauch, und zum Schnitzeln mit kleinen Meſſern in ihren arbeitloſen Momenten ſich gewöhnt haben. Sie müſſen immer etwas thun, ſollten ſie eben auch nur Taback kauen. Aber das Thun muß auch für das Gemüth eine Befriedigung gewähren. Ein bloß mechaniſches Geſchäft ohne Abwechſelung erzeugt die Neigung zum Trunk, um durch eine acute Aufregung ſchnell in einen entgegengeſetzten Zuſtand überzugehen, wie man dies bei Fabrikarbeitern ſo vielfach beobachtet hat.

Daß bei uns in Königsberg durch eine größere Beſchäftigung der unteren Volksclaſſen dem Saufen vielfach die würdigſte Oppoſition gegeben werden würde, iſt übrigens gar nicht zu bezweifeln und will ich hier nicht wiederholen, was ich eben in dem Artikel: Bettler, über den Mangel an Arbeit einerſeits, über die Trägheit anderſeits geſagt habe. Hier liegt der wahre Grund des Uebels.

4) Eine beſondere Schwierigkeit, die Trunkſucht aufzuheben, liegt in dem kalten, nebligen Klima, in dem wir oft wochenlang in einer Atmosphäre leben, die Nebel, Regen, Schnee zugleich iſt. Ich habe in dem Artikel: Conditoreien, gezeigt, welche Folgen dieſes Wetterweſen für den Organismus hat. Wenn, ſagen die Apologeten der Brennereien, der gemeine Mann nicht Branntwein trinken ſoll, ſich früh Morgens zu erwärmen, ſich beim Arbeiten im Freien, während der Sturm ihn eiſig durchkältet, wieder zu er-

muthigen, ſich das trockne Brod, die grauen Erbſen hinunter zu ſpülen, — was ſoll er denn trinken? Ihr, die Ihr warme Zimmer, dichte Kleider habt, die Ihr Thee, Kaffee, Wein zu bezahlen vermögt, die Ihr bei ſchlechtem Wetter nicht einmal ausgeht, höchſtens ausfahrt, aber kein Holz im Schlackerwetter zu ſpalten, keine Waaren zu Markt zu bringen habt u. ſ. w., o Ihr Männer der guten Lebensart wißt wahrhaftig nicht, wie es einem armen Teufel zu Muth iſt, der des ganzen Comforts, worin Ihr lebt, entbehrt! Schafft alſo ein anderes Getränk an die Stelle des Branntweins! So lange Ihr Champagner trinkt und das Volk nur Waſſer trinken ſoll, ſeid Ihr Phariſäer.

Dies andere Getränk iſt auch in dem Bier bereits gefunden. Zwar iſt daſſelbe koſtſpieliger, allein die glücklichen Folgen, die es entwickelt, übertragen die Koſten wieder und der Totalſumme nach giebt der gemeine Mann jetzt vielleicht noch mehr Geld für Schnaps aus. Das einzelne Gläschen koſtet zwar nicht viel, aber die vielen Gläschen, die er allmälig zu ſich nimmt! Allerdings kann man ſich auch in Bier berauſchen und Lewald hat in ſeinem Panorama von München ein claſſiſches Bild Baieriſcher Bierſäufer gegeben. Nichts deſtoweniger iſt das Bier dem Schnaps vorzuziehen um der Eigenſchaft willen, derentwegen Kant es nicht trank. Kant behauptete, Bier ſei halb Trank, halb Speiſe und dies Schwere, Nahrhafte war ihm, dem Denker, der ein Stubenleben führte, zuwider. Bei dem Handarbeiter iſt gerade dies vortrefflich. Von Berlin aus hat man jedoch auch ſchon eine Polemik gegen das Baieriſche Bier eröffnet und die Meinung geäußert, daß der Gerſtentrank, das Weißbier als ein leichterer, geſunderer Trank, in dieſer Culturfrage ſiegen werde. Die geſteigerte Bierproduction würde demnach das Ziel ſein, das die Regierung in's Auge faſſen müßte. Da man aber in unſerer Zeit die private Anſtrengung nicht allein zum Princip ſolcher Umgeſtaltungen machen kann, ſo hat man von den Regierungen eine höhere Beſteuerung der Brennereien und eine Begünſtigung der Brauereien in Antrag geſtellt. Der letzte Landtag in Danzig hat auch durch zweckmäßige Vorſchläge dem ſo verderblichen kleinen Schank und dem Detailverkauf des Branntweins von Seiten der Krämer entgegen zu wirken verſucht. Statiſtiſche Nachweiſungen haben ergeben, daß die Zahl der kleinen Kneipen ſich bei uns ſeit einiger Zeit ſchon um einige hundert vermindert hat.

Die Bierproduction hat dagegen in Königsberg ſeit mehren Jahren bedeutend zugenommen. Zu dem porterartigen alteinheimiſchen Löbenicht'-

ſchem Bier iſt auch hier in den Schäfer'ſchen und Schifferdecker'ſchen Brauereien das Baieriſche Bier als Rival getreten und genießt ſchon eine große Conſumtion. Nicht weniger Gewicht dürfte die größere Wohlfeilheit der Weinpreiſe haben, welche durch den Zollverband möglich geworden iſt. Endlich iſt ſelbſt die Hydropathie der poſitiven Reaction gegen das Branntweintrinken günſtig, indem ſie für das Waſſer eine ausſchließliche Herrſchaft fordert und in ihm alle die Qualitäten findet, welche nur irgend dem Branntwein, als er noch eau de vie genannt wurde, zugeſchrieben werden konnten.

5) Wir hätten ſomit den Egoismus des Lebens, das Ehrgefühl, die Thätigkeit des Menſchen, den Erſatz des Branntweins durch ein geſünderes, kräftiges Getränk als Momente der Ermäßigung der Branntweinconſumtion kennen gelernt. Von dieſen würden die beiden erſten ſubjectiver, die beiden letzteren objectiver Natur ſein. Die Erfahrung aber, daß die Trunkſucht ſich auch dann zu furchtbarer Höhe auszubilden vermag, wenn der Menſch vollauf zu thun und die Mittel zu geſunderen Getränken hat, dieſe Erfahrung hat zur Stiftung der Mäßigkeitsvereine geführt, deren erſter 1803 zu Boſton verſucht ward. In Nordamerika haben ſich die ſeitdem entſtandenen vielen einzelnen Vereine in einen Generalverein

verſchmolzen. In Irland, England und Schweden wurden nach dem Muſter der Amerikaniſchen Vereine ähnliche geſtiftet, denen, ſeit Baird's Schrift vornämlich, auch bei uns nicht wenige gefolgt ſind. Daß bei uns eine einzelne Tugend, die Mäßigkeit, nur durch die demokratiſche Form eines Vereins Haltung gewinnen kann, iſt ſehr merkwürdig und eröffnet uns in der Ethik ein weites Feld von Vermuthungen für die Zukunft. Nichts ſcheint einfacher, als der Gedanke und die Verwirklichung der Mäßigkeit. Aber die Schwierigkeit gerade im Genuß des Branntweins mäßig zu ſein, iſt eine ſpecifiſche. Der Einzelne hat ſo oft ſeine Schwäche darin erfahren, daß er nur durch die Gemeinſchaft mit Andern ſeinem Willen die erforderliche Unbeugſamkeit geben kann. Hier in Königsberg kommen tüchtige Arbeiter vor, die Wochen, ja Monate lang ſich nicht betrinken. Aber periodiſch thun ſie es und dann bis zur Orgie. Hinterher wieder zur Beſinnung kommend, ſchämen ſie ſich und „verſchwören“ ſich bei irgend einem Gegenſtande. Der eine geht hin und verſchwört ſich bei dem Mond, der andere bei einem Baum u. ſ. w. Eine Zeitlang hält dieſer Zauber vor. Man freut ſich an dem wieder ordentlich gewordenen Menſchen, bis plötzlich, dem Aermſten oft ſelbſt ganz unvermuthet, der Trunk ihn wieder verlockt und er zuletzt in eine wahre Verzweiflung über ſeine Willensſchwäche geräth. Er weiß nicht mehr, wie er ſeine Perſon, ſo zu ſagen vor dem Ueberfalle des Dämons ſchützen ſoll. Eine ſolche Stimmung iſt dann der fruchtbare Boden, worin der Mäßigkeitsverein ſeine Wurzeln einſenken kann.

Wir ſagen gewöhnlich: Mäßigkeitsverein; dem Begriff und der Sache nach iſt er aber ein Enthaltſamkeitsverein. Die Unbeſtimmtheit der Grenze, wo das Zuviel anfange, bewirkte in den Vereinen ſo viel Rückfällige, daß man zu dem Rigorismus der Ausſchließung jeden Genuſſes des Branntweins ſchreiten mußte, um durch ſolche tabula rasa die Tugend zu erleichtern. Aerztliche Zeugniſſe haben bewieſen, daß das plötzliche Abbrechen auch der ſtärkſten Branntweinconſumtion der Geſundheit durchaus nicht nachtheilig iſt. Vorſteher von Zucht- Irren- und Heilanſtalten haben die merkwürdigſten Erfahrungen darüber gemacht. Die Säufer ſtarben nicht nur nicht, ſondern wurden von manchem Leiden, von Zittern in den Extremitäten, Magenkrampf, heftigen Durchfällen geheilt.

Der Königsberger Mäßigkeitsverein beſteht ſeit mehren Jahren unter der Direction des Superintendenten Kahle und der Enthaltſamkeitsverein unter der des Superintendenten der Haberberger Kirche Wald und letzterer hält nach dem erſten jeden Monats am Mittwoch Abend um 7 Uhr ſeine Verſammlung in einem eigenen Local. Einige Beamte, Candidaten, Handwerker, Unteroffiziere machen ſeine Theilnehmer aus. Die Zahl iſt für eine Stadt von beinah 70000 Einwohnern gering genug. Kaum zweihundert ſind in der Liſte verzeichnet, die der Verein in einem Blatte, das er zu ſeiner Propaganda herausgibt und der Hartung'ſchen Zeitung unentgeldlich beilegt, nach Stand und Namen veröffentlicht. Allein nach dieſem Maaß darf die Wirkſamkeit des hieſigen Vereins ſo wenig, als anderer in der Provinz beſtehender, abgeſchätzt werden. Dies Zahlenweſen iſt eine Nebenſache. Ein ſolcher Verein wirkt am meiſten durch *Repräſentation einer Idee*, wie etwa die Kirche als Gotteshaus ja auch nur von einer verhältnißmäßig kleinen Anzahl beſucht wird und nichtsdeſtoweniger als Darſtellung der *Thatſache der Religion* von größter Bedeutung iſt. In den gebildeteren Ständen hat der Genuß des Rums, Groc's, Punſches ſich beträchtlich vermindert und ich müßte mich ſehr irren, wenn nicht in den Conditoreien die Conſumtion von Thee und Kaffe bei ſehr Vielen an die Stelle des früheren Genuſſes von Groc und Punſch getreten wäre. Das Intereſſe iſt einmal geweckt. Man *genirt* ſich. Die Enthaltſamkeit iſt zwar nicht da, aber die Mäßigkeit und das wird das Rechte ſein. Denn gar keinen Rum, Punſch u. ſ. w. unter keinen Umſtänden trinken zu ſollen, iſt eine eben ſo große Thorheit, als nur Waſſer trinken zu ſollen.

Als im Sommer 1839 ein großer Amerikaniſcher Zweimaſter hier vor Anker lag, ſtrömte Alles zu dem Schiff, um ſich mit eigenen Augen zu überzeugen, wie Matroſen ausſähen, die dem Enthaltſamkeitsverein zugehörten und man konnte ſich über die gute Haltung, über das ſtrotzende Wohlſein dieſer Menſchen nur freuen.

Eine Menge Gutsbeſitzer in der Umgegend von Königsberg haben den Branntwein nur noch als Ausnahme bei ihren Leuten in Gebrauch. Sie geben ihnen Bier und nur aus diätetiſchen Gründen während der Auſt, wie man hier die Getreideärnte nennt, und bei der Schaafwäſche einen Schnaps. Sie geſtehen, ſich viel beſſer dabei zu befinden, indem Fahrläſſigkeiten (die ſo oft Brandunglück herbeiführen), Zank, Schlägereien (denen dann die Curkoſten für die etwa Verwundeten anhängen) ſeltener geworden ſind. Dies Verfahren ſcheint mir das beſte. Die Zucht muß vom Gutsherrn, vom Meiſter, vom Hausherrn aus- und er mit gutem Beiſpiel vorangehen.

So weit iſt die Sache vortrefflich. Aber ſie hat eine Seite, die ich nicht billigen kann. Die

Mäßigkeitsvereine nehmen bei uns zu ſehr die Richtung auf eine Vermiſchung des Chriſtenthums überhaupt mit der Cultur einer allerdings ſehr wichtigen Tugend. Mäßigkeit, namentlich im Trunk, iſt eine Tugend, die von den Buddhiſten, Muhamedanern eben ſo wohl gefordert wird, als vom Chriſtenthum; eine Tugend, die weſentlich die Selbſtbeherrſchung nothwendig macht. Es ſcheint mir daher ganz falſch, wenn das Nichtbranntweintrinken als etwas dem Chriſtenthum ſpeciell Inhärirendes und als eine That angeſehen wird, zu deren Vollbringung der Menſch als ſolcher gar nicht die Kraft habe. Inſofern das Chriſtenthum den Willen zu jeder Tugend von uns heiſcht, iſt natürlich auch die Mäßigkeit eine Tugend, deren wir uns zu befleißigen haben. Aber ſie allein iſt nicht die bevorzugte Tugend, ſondern jede andere, Demuth, Liebe, Treue, Fleiß u. ſ. w. ſteht ihr gleich. Es würde daher die ärgſte Vereinſeitigung entſtehen, wenn die negative Werkheiligkeit, nur nicht Schnaps zu trinken, ſchon als eine große Religioſität angeſehen, wenn über dieſem Augenmerk die Pflege anderer Tugenden verkürzt würde. Luther würde in ſolchem Fall erklären, daß ſtatt eines ſo dünnen, eitlen Chriſtenthums Jemand, der ohne Völlerei ſeinen Schnaps trinke, Gott viel angenehmer ſei. Chriſtus ſelbſt wurde von den Phariſäern ein *οἰνοπότης* geſchimpft. — Ferner iſt es gewiß, daß ohne Gott Religion nicht denkbar iſt. Die Moralität aber iſt diejenige Sphäre, in welcher der Menſch ſich ſelbſt, obwohl nach Gottes Willen, beſtimmen muß. Der Menſch ſoll zwar zu ſeiner Kraft nicht ein falſches Vertrauen haben, er ſoll ſich nicht in einer falſchen Sicherheit ergehen, er ſoll den Synergismus Gottes nicht ablehnen, aber er ſoll die Moralität als ein Werk betreiben, das ihm möglich iſt. Eine Tugend, welche nicht die freie That des Menſchen wäre, würde vor Gott nicht den geringſten Werth haben. Wenn daher in den Berichten des hieſigen Mäßigkeitsvereins es lebhaft getadelt wird, daß mehre Mitglieder zurückgefallen ſeien, weil ſie nicht auf Gott allein ſich verlaſſen, ſondern ihrer eigenen Kraft zu ſehr vertraut hätten, ſo halte ich dies für einen böſen Abweg. Hatten ſich ſolche Menſchen ihrer Kraft überhoben, ſo war dies an ſich ſchon unmoraliſch, denn wir ſollen unſern Wandel mit Furcht und Zittern ſchaffen, wir ſollen uns bewußt ſein, daß die Tugend nicht leicht iſt. Aber wir ſollen nicht von unſerer Selbſtbeſtimmung abſtrahiren, ſondern wir ſollen ſie durch den Gedanken an Gott nur von aller Eitelkeit reinigen und, was wir thun, der Heiligkeit Gottes gegenüber, für Nichts achten. Dadurch aber, daß die blos negative

Thätigkeit des Nichtbranntweintrinkens zu etwas Unendlichem gemacht, daß der Genuß eines Glaſes Punſch ſofort zu einer Sünde geſtempelt, die Mäßigkeit nur als Enthaltſamkeit, der Menſch als abſolut unvermögend zur Enthaltſamkeit und nur Gott allein, „der in den Schwachen mächtig iſt,“ zum einzig wahrhaften Bewirker dieſer Tugend aller Tugenden ausgerufen wird, hiedurch wird der eigentliche Charakter der Mäßigkeit in ein ganz falſches Licht geſtellt. Es wird vergeſſen, daß viele von der Leidenſchaft des Trunkes Beherrſchte längſt, bevor Mäßigkeitsvereine exiſtirten, zum Gebet, ach! zum inbrünſtigſten, umſonſt ihre Zuflucht nahmen; vergeſſen, daß der Verein nicht durch ſein chriſtliches Colorit, ſondern durch ſeine polizeiliche Controle wirkt. Die Kraft der Gemeinſchaft iſt's, welche den Willen ſtählt und der Noth des nur ſich ſelbſt Beobachtenden ein Ende machen hilft. Wer wollte leugnen, daß Juden eben ſo ſehr einen Mäßigkeitsverein ſtiften oder ihm beitreten könnten oder daß die Tugend dieſer Enthaltſamkeit — es gibt ja noch tauſend andere Abſtinenzen zu üben — vom Atheiſten geübt werden könnte?

Indem ich alſo für uns in Preußen die Mäßigkeitsvereine als eine außerordentliche Wohlthat anerkenne, muß ich ſie doch zugleich warnen, ſich nicht in Organe eines düſtern, werkheiligen Pietismus zu verwandeln und die Sammlung von Unterſchriften, die gar an *Eidesſtatt* binden ſollen, nicht als ihren weſentlichen Beruf anzuſehen. Die Kläglichkeit der Form könnte der guten Sache ſchaden und die Unterſchiebung der Religioſität an die Stelle der Moralität eine zu große Schwachheit des Willens, der doch gerade hier der Stärkung bedarf, nach ſich ziehen. In der wahrhaften Religioſität iſt die Moralität nothwendig als Moment enthalten, aber die Moralität hat eben deshalb auch ihre ſelbſtſtändige Welt, ihre eigenthümliche Sphäre. Mit andern Worten: *der Enthaltſamkeitsverein* ſoll ſich hüten, die *Gemeinde* ſein zu wollen, ein *Conventikel* zu werden, der die Bekämpfung der Trunkſucht nur als Rahmen hat. Es ſchleicht durch unſere Zeit ein hierarchiſcher Zug, der die Sittlichkeit oft nicht in den freien Formen zu ertragen vermag, die ihr doch, ſobald ſie ſich weiter bilden ſoll, nothwendig ſind, ein Zug, der alle wahre politiſche Geſtaltung des Willens verkennt. Er begreift nicht oder will nicht begreifen, daß die Kirche ſich als unmittelbar *praktiſches* Inſtitut im Staate *wiedergeboren* hat, inſofern derſelbe das *Weſen des Chriſtenthums*, den Glauben an die Einheit der göttlichen und menſchlichen Natur und die aus ſolchem Glauben entſpringende Liebe zum immanenten Princip ſeiner Geſtaltung gemacht hat, mithin, als *chriſtlicher*, ſich nicht mehr der Kirche entgegengeſetzt weiß, wie auch dieſe nur durch ein *Ignoriren* der geſchichtlichen Thatſachen, durch die *Fiction*, daß der Staat eine blos *weltliche* Potenz ſei, ſich gegen ihn in Spannung ſetzen kann. Jener Zug ſchleicht ſich gerade in fromme Seelen ein, denen es an einem weltkräftigen Verſtande fehlt, in Seelen, die zwar oft weltklug ſind, allein dem Gewühl der Weltmaſſen gegenüber ſich oft beklemmt fühlen. Dieſe bänglichen Gemüther glauben nun am Beſten für die Welt zu ſorgen, wenn ſie die *Kirche* zur Herrſchaft bringen helfen. Sie ſehnen ſich in ihrer Schwäche nach einer *kirchlichen Disciplin*. Sie wünſchen ſich einen Beichtvater, einen moraliſchen Beaufſichtiger, um im Kampf mit der Sünde, worin ſie ſo oft unterliegen, einen äußerlichen Anhalt zu haben und nicht blos an den Gott in ihrem Gewiſſen gewieſen zu ſein. Dieſe zarten, ſchönen Seelen möchten gern auf Alles die Etiquette: *chriſtlich*, kleben, denn Chriſtlichkeit im beſchränkteſten Sinn aber als unaufhörliche Tautologie wird für ſie zu einer Art fixer Idee. Sie ſind es, welche mit Freuden ſolche Vereine fördern, weil das „Reich Gottes“ darin einen ſo trefflichen Zuwachs erhält. Sie ſind es aber auch, welche das wahre Chriſtenthum zur engherzigſten Monotonie herunterbringen, die es in anderweiten freien Formen gar nicht mehr zu erkennen im Stande ſind, die ſich endlich nur in einer abgeſchloſſenen Phraſeologie bewegen, keine andere Sprache mehr verſtehen und den heiligen Geiſt oft da leugnen, wo er ſich eben am herrlichſten offenbart, nur daß er bei ſeiner Epiphanie gerade ein Citat aus der Bibel zu ſeiner Legitimation mitzubringen vergeſſen hat. Mögen die Mäßigkeitsvereine ſorgen, daß ſtatt der trübſeligen Manier, welche in den Genuß der Natur eine ſo öde Befangenheit hineinbringt, ein heiteres Weſen ſie durchdringe, damit es nicht ausſehe, als würde es ihren Mitgliedern ſo ſauer, von der verbotenen Frucht zu laſſen. Daß dieſe Warnung nicht aus der Luft gegriffen iſt, kann beſonders die ſchneidende Weiſe darthun, mit welcher die Henſtenbergiſche Kirchenzeitung die Elbinger Geiſtlichkeit in dieſem Jahr angriff, weil ſie noch keinen Mäßigkeitsverein geſtiftet habe. Dieſe hatte erklärt, daß ſie die Tugend der Mäßigkeit ſtets gepredigt, die Verhütung des Uebermaaßes im Trinken aber für eine Sache der Polizei, für eine Angelegenheit des Staates gehalten habe. Dieſe gar nicht ſo verkehrte Meinung, der mehre Verſuche am Rhein und in Schweden ein günſtiges Zeugniß geben, ward nun von jener Zeitung als ein wahrer Abfall vom Chriſtenthum behandelt. Es wurde von Elbings Kanzeln geſprochen, als ob Heiden auf ihnen ſtünden. Der Herr Jeſus wurde angerufen, ſich der Drauſenſtadt zu erbarmen und die Himmel zu zerreißen und herniederzuſteigen und die Berge der Ungerechtigkeit zu zertreten. Eine ſolche Capuzinade ſcheint mir ganz verfehlt zu ſein, weil ſie, wie ich ſchon oben mich ausdrücken mußte, die Enthaltſamkeit vom Schnaps mit dem Chriſtenthum, mit der Religion ſelbſt identificirt. Belehrt die Menſchen über rechte Diät, ergreift ſie bei dem Ehrgefühl, gebt ihnen zu thun, damit ſie zum Laſter nicht Zeit haben, ſchafft ihnen einen Erſatz für die Entbehrung des Branntweins, kräftigt ihren Willen durch die Magie der Gemeinſchaft, der Oeffentlichkeit, haltet ihnen Hogarths berühmtes Bild: Gin Lane vor, damit ſie vor dieſer beſoffenen Mutter, die den Säugling von der offenen Bruſt in das Waſſer ſtürzen läßt, mit Haarſträuben ſtehen und einen unvergeßlichen Eindruck mitnehmen, erinnert an die Spartaner, erinnert an Mahnungen der Bibel, aber — bringt uns nicht ein neues künſtliches Mönchesthum und laßt hier, wo es einen einfachen wackern Entſchluß gilt, das Reden von der Religion aus dem Spiel. Habt deſto mehr. Es kann

Religion ſein, nicht von ihr zu reden. Man ſehe an dem Prieſter **Matthews** in Irland, wie ſchön ſich die Stiftung von Mäßigkeitsvereinen mit religiöſem Fanatismus vereinigen läßt.

Das Geſinde.

Die Stellung, welche das Geſinde innerhalb des geſellſchaftlichen Organiſmus einnimmt, charakteriſirt am Beſtimmteſten die Begriffe, die in demſelben über perſönliche Freiheit gelten. Nach der Preußiſchen Geſindeordnung darf die Herrſchaft ſich gegen die Dienſtboten keinen körperlichen Zwang, am wenigſten Ohrfeigen, erlauben. Dadurch wird dem Geſinde das Selbſtgefühl gegeben, daß es perſönliche Mündigkeit beſitze, daß man mit ihm nicht mechaniſch durch äußerliche Härte verfahren, ſondern auf dem Wege der Intelligenz unterhandeln müſſe. Für die Herrſchaft aber erwächſt aus dieſer Verordnung die Nothwendigkeit der Zurückhaltung ihrer zornigen Affecte. Sie darf ſich nun nicht mehr in ihrem oft eingebildeten Uebermuth rückſichtslos gegen das Geſince gehen laſſen. Sie muß ihre eigene Würde bewahren und ſetzt ſich durch Thätlichkeiten der Gefahr aus, wieder geſchlagen zu werden.

Dieſe Verordnung iſt der Ausfluß der Aufhebung der Leibeigenſchaft. Das Geſinde in Königsberg hat noch von der Zeit her, wo dieſelbe in Preußen galt, obwohl ſie nie eigentlich geſetzlich geweſen, am wenigſten in den Deutſchen Strichen, die äußerlichen Manieren, in ſeiner Geſinnung aber den ganzen Trieb der freien, ihrer Freiheit bewußten Perſönlichkeit. Aus dieſem Dualismus kann man ſich die vielen Gebrechen erklären, an denen es jetzt leidet; es ſind die nothwendigen Begleiter einer Entwickelungskrankheit. Aber nicht vom Geſinde allein muß man dabei reden, vielmehr eben ſo ſehr von der Herrſchaft, denn auch dieſe hat einerſeits noch alle die hochfahrenden, ſtolzen Formen der früheren Zeit, in welcher die Leibeigenſchaft geſetzlich war, andererſeits aber fällt ihr doch auch beſtändig der Gegengedanke ein, daß das Geſinde jetzt weſentlich eben ſo frei ſei, als ſie ſelber.

Das Geſinde hat alſo hier, wie anderwärts auch in ſeinem Betragen noch Vieles von der ſchmeichleriſchen Unterwürfigkeit eines Menſchen, der nicht das Recht hat, Menſch zu ſein, ſondern gelegentlich als pure Sache behandelt zu werden ſich muß gefallen laſſen. Es iſt augendieneriſch, es redet nach dem Munde, es küßt bei dem kleinſten Beweiſe von außerordentlichem Wohlwollen die Hand, es bittet handküſſend mit einem eigenthümlich verhaltenen zaghaften Ton um dieſe und jene Erlaubniß u. ſ. f. Es verſpricht bei Drohungen in's Unendliche hin, was es leiſten, wie gut es ſich verhalten werde u. ſ. w. Das Lügen iſt mit der Schmeichelei ſo innig verwebt, daß man es in dieſer Region kaum als ein Laſter anſieht. Das hieſige Geſinde lügt „wie gedruckt“ und muß leider auch oft auf Befehl der Herrſchaft für dieſe lügen. Es muß dieſelbe, iſt ſie auch zu Hauſe, verleugnen, bei vorkommenden Geldverlegenheiten, Fehlgriffen, Mißverhältniſſen ſich mit Lügen zum Sündenbock machen, daher ich daſſelbe, in dieſer Beziehung zum Syſtem der elenden Nothlüge, nicht für ſo verderbt halte, als es ſcheinen möchte.

Aber es hat auch aus dem früheren Zuſtande des Druckes her wirklich die Untugenden des unfreien Menſchen. Es thut wenig aus eigenem Trieb, nach eigener Ueberlegung. An abſolute Abhängigkeit, an völlige Willenloſigkeit gewöhnt, erwartet es den Befehl. Am merkwürdigſten iſt dem Fremden, der ſich von Deutſchland überſiedelt, die Bereitwilligkeit, ein Geſchäft ſogleich fallen zu laſſen, ſobald von der Herrſchaft noch ein anderes aufgetragen wird; z. B. eine Magd ſcheuert Gefäße blank, hat alſo naſſe Hände, iſt mit einer Schmutzſchürze vorgethan u. ſ. w. Es wird ihr nun, während ſie ſo beſchäftigt iſt, geſagt, ſie müſſe heute noch zu Jemand hingehen, eine Beſtellung auszurichten, ſo wird ſie ſogleich Alles ſtehen laſſen wollen, dem Befehl nachzukommen. Hat nun auch die Herrſchaft kein Einſehen, ſo kann die äußerſte Verwirrung in einer Wirthſchaft durch Mangel an rechte Zeiteintheilung entſtehen. Der Herrſchaft ſelbſt Vorſchläge zu machen, wie die Einrichtung wohl am zweckmäßigſten getroffen werden dürfte, wird ſelten gewagt. Es hängt aber mit dieſem Mangel an Selbſteinſicht, an eigener Theilnahme, auch eine *Oberflächlichkeit* der Verrichtungen zuſammen. Die Arbeit wird formell *abgethan*. Es wird, wie man hier alsdann ſagt, darüber „hingehuſcht.“ Entdeckt dies die Herrſchaft, wie es doch kaum ausbleiben kann, ſo iſt die leidige Folge, daß die Arbeit noch einmal gethan werden muß. Den *Werth der Zeit* aber kennt nur der freie Menſch und dieſe Rückſicht, zu anderer Thätigkeit ſich eine Stunde zu erſparen, iſt daher die letzte, welche der gewöhnliche Dienſtbote nimmt. Eben in der Gewohnheit, ſich nicht aus ſich zu beſtimmen, keine Verantwortlichkeit zu übernehmen, die aus eigenem Denken ſtammte, die Angelegenheiten des „Brodherrn“ innerlich als fremde anzuſehen, die ihm ſelbſt nie zum Genuß kommen, mag die Gedankenloſigkeit und Ungründlichkeit ihren Urſprung haben.

Der Leibeigene hat ferner wohl Neigung zum Putz, aber er hat keinen Sinn für Schönheit. Er behängt ſich mit allerlei auffälligen Dingen, um unter ſeines Gleichen hervorzuſtechen. Er freut ſich ſeiner Livrée. Je bunter, je beſſer. Aber Symmetrie, Eurythmie überhaupt machen ihm keinen Kummer. Hiervon iſt an dem Königsberger Geſinde auch noch mancherlei zu merken. Es liebt „den Staat“ d. h. möglichſt modiſche Anzüge. Das Solide, Zweckmäßige der Kleidung iſt nicht das Princip, von dem es ausginge. Viele Mägde, ja wohl die meiſten, haben hier z. B. keinen Kattun-Mantel, ſondern wickeln in der Kälte ihre Hände nothdürftig unter die Zipfel eines Umſchlagetuchs. Geht eine Magd darauf aus, ſich einen Mantel machen zu laſſen, ſo ſoll es gleich ein ſeidener zum Spazierengehen ſein; von dem mannigfaltigen Gebrauch, den eine Deutſche Magd von ihrem kurzen Mantel in Sturm, Regen und Schnee macht, beim Einholen von Sachen, die dadurch geſchützt werden, zum Verbergen der ſchmudligen Küchentoilette, wenn ſie plötzlich über die Straße gehen muß und ſich reinlicher anzuziehen, nicht erſt Zeit hat, davon ſcheint eine Königsberger Collegin erſt ſehr trübe Ahnungen zu beſitzen. Hat nun eine ſolche Magd im Zimmer aufzuräumen, ſo empfindet ſie es noch nicht, wenn ein Stuhl drei, ein anderer ſechs Zoll von der Wand abſteht, wenn der Tiſch vor dem Sopha dieſem nicht parallel läuft, wenn ein Wandkorb ſchief hängt u. ſ. w. Oder — die Unſchuld! — ahnt nicht, wie ſie uns verletzt, wenn ſie ein paar Lichter auf den Tiſch ſo unſymmetriſch hinſetzt, daß dieſelben nur zufällig dahingekommen zu ſein ſcheinen. Von dieſem Pedantismus der Ordnung, der dem Gebildeten ſo weſentlich iſt, wiſſen die Dienenden noch nichts. Auch der Schmuz, dem ſie oft verfallen, mag damit zuſammenhängen. Sie ſind im Stande, die unſauberſte Leibwäſche zu tragen, aber mit einer weißen Haube oder Schürze ſich für ſehr gut angezogen zu halten. Die Feinheit der Nerven, welche durch Mißordnung, Staub u. ſ. w. ſo übel erregt werden kann, iſt ihnen völlig fremd. Sie kennen nur ein Beſeitigungsſyſtem des Widrigen für die oberflächlichſte Außenſeite, ein Verbergen der Unordnung.

Im Eſſen ſind ſie ſehr große Virtuoſen. Der fremdher Gekommene muß ſich erſt an die Rieſenquantitäten gewöhnen, welche ſie an Brod, Kartoffeln, Grütze, feſten Mehlklößen, die hier Keulchen genannt werden und, mit Speck und

Zwiebeln zubereitet, als ein Lieblingsgericht gelten, an grauen Erbſen und an Käſe verſchlingen. Sie ſind aber zugleich ſo genäſchig wie Kinder. Alles Süße und alles feinere Backwerk iſt für ſie unwiderſtehlich. Die Lüſternheit verführt ſie daher oft zum Wegſtibitzen von kleinen Eßwaaren, gerade wie ſie auch ſonſt Kleinigkeiten ſtehlen. Nadeln, Flickerchen, Scheeren, Bleiſtifte, Siegellackſtücke, kleine Meſſer, Papier, Knöpfe, Zwirn, Bindfaden, ſolche Dinge ſind für ihre Hände eben ſo gefährlich, als die offene Zuckerſchaale. Sie haben bei dieſem „Mauſen“ auch gar kein ſonderlich böſes Gewiſſen. Es gehört zu ihrer Oeconomie. Von großen oder gar kühnen Diebſtählen durch das Geſinde hört man hier nichts, aber alle Eßwaaren und Kleinigkeiten muß man ſorglich unter Schloß und Riegel halten.

Bei ſolcher Kindhaftigkeit der Begierden, mit welcher die Mündigkeit des Selbſtgefühls ſehr contraſtirt, darf man ſich daher nicht wundern, wenn in Königsberg ein Dienſtbote viel weniger leiſtet, als anderwärts. Zum Theil liegt dies in ſeiner noch nicht genug entwickelten Intelligenz, in ſeiner erſt zum halben Eigenthum gewordenen Freiheit. Undenkend, bald befriedigt, materiell, gutmuthig, leichtſinnig, thut er nur, was er muß, und thut es ohne innere Theilnahme. Das Vermiſchen und Verwirren der Arbeiten, das Anfangen und Liegenlaſſen, was dadurch entſteht, nennt man hier mit einem Provincialiſmus „Krengeln." Die Folge ſolcher Unbehülflichkeit iſt, daß man mehre Dienſtboten hält. Allerdings gibt es genug einfache Haushaltungen, in denen eine „fille à tout faire" hinreicht, beſonders wenn die Hausfrau ſelbſt das Werk mit angreift. In zuſammengeſetzteren Haushaltungen, bei Wohlhabenderen, wird außer der Köchin ein ſogenanntes „Kleinmädchen" gehalten, welche die Meubel in den Stuben in Ordnung halten, den Tiſch decken, den Thee beſorgen, die kleineren Kinder beaufſichtigen, eine Aufmerkſamkeitt auf die Bequemlichkeit der Gäſte haben muß u. ſ. w. Noch weiter hinauf wird eine "Mamſell" ins Haus genommen, welche auch das Innere der Wirthſchaft leitet, die Küche dirigirt, „herausgibt," die Schlüſſel zu den Wäſch- und Kleiderſchränken, zum Geſchirr hat und eine ſolche Intendanz führt, daß „die Frau vom Hauſe" ſich nur um ſich, um ihren Putz, ihr Fortepiano, ihre Beſuche, ihren Mops oder Papagei zu kümmern hat. Noch eine Stufe höher wird ein Factor gehalten, der Waſſer trägt, die Briefe zur Poſt beſorgt, Einladungen macht, die Pfeifen ſtopft, die Oefen heißt, die Kleider reinigt. Noch eine Stufe hinauf folgen dann der eigentliche Bediente und der Kutſcher, obwohl dieſe letzteren ſeit der neuen

Dreſchkeneinrichtung allmälig immer mehr verſchwinden dürften. Aus dieſer Theilung der Arbeit an ſo viel Perſonen wird man leicht erſehen, daß eine Wirthſchaft in Königsberg ſehr koſtſpielig iſt. Aber nicht nur koſtſpielig, ſondern auch ärgerlich.

In vielen Haushaltungen herrſcht hier das Syſtem, dem Geſinde, da es ſo ſchwer zu erſättigen, da die Maſſe der Speiſe ſeinem Magen ſo weſentlich iſt, Koſtgeld zu geben, um wenigſtens dieſen Quell von Aufwand und Aerger abzugraben. Nur entſpringt daraus oft der Uebelſtand, daß das Geſinde ſich von dieſem Gelde ſo viel als möglich zu ſparen, der Herrſchaft aber von dem Eſſen, was für ſie zugekocht wird, ſo viel als möglich und angänglich, zu entwenden ſucht. Manche Mägde vermiethen ſich gar nicht anders, als mit der Bedingung, Koſtgeld zu erhalten. Es ſind gewöhnlich diejenigen, die Kinder haben, für deren Unterhalt ſie ſorgen müſſen. Leider gibt es hier ſolcher Unglücklichen genug. Noch beklagenswerther ſind freilich die Kinder, die, bei kleinen Leuten ausgethan, nachläſſig gehütet, ſtiefmütterlichſt behandelt, ſchlecht genährt, lumpig gekleidet, gewöhnlich an ſkrophulöſen Abzehrungen im zweiten, dritten Jahr ihres jämmerlichen Daſeins ſterben. Mit ſcheußlicher Frivolität nennt das Volk dies: Engel machen. Man möchte das Ammenweſen, das beſonders dieſe ſubtilen Mordthaten unterhält, auch aus dieſem Grunde verwünſchen, denn eine Magd, die von einem Soldaten, Geſellen, Laſtträger u. ſ. w. ſich hat ſchwängern laſſen, pflegt nach der Entbindung, zunächſt „als Amme zu gehen.“ Um ſich und ihr Kind zu ernähren, verleugnet ſie die Liebe zu ihrem eigenen Kinde, entfremdet ſich ihm und widmet einem ihr ſonſt ganz gleichgültigen Geſchöpf nicht ihre Liebe, nur ihre „Nahrung.“

Bis hieher habe ich mehr die Puncte erörtert, in denen das hieſige Geſinde die negativen Eigenſchaften zeigt, die ihm in dem Uebergange von ſeiner früheren abhängigern Stellung zu ſeiner gegenwärtigen freieren anhaften. Man wolle dies nicht ſo verſtehen, als ſei meine Meinung, es habe früher, vor der Aufhebung der Leibeigenſchaft, hier gar kein freies Geſinde gegeben. Ich will nur ſagen, daß dieſelbe ſonſt den Ton angegeben und ein Syſtem des Benehmens bei dem hieſigen Geſinde erzeugt hat, welches mit einem andern Syſtem, das aus dem Selbſtgefühl der Freiheit ſich erſt zu geſtalten ſtrebt, noch verwickelt iſt. Man wird dies am beſten verſtehen, wenn ich noch die poſitive Form auseinanderſetze, worin ſich das moderne Bewußtſein des Geſindes offenbart. Dieſe Form iſt ganz einfach die Anforderung der Dienenden, ſie als Perſonen zu behandeln, höflich mit ihnen umzugehen. Eine „ſchlechte Behandlung“ laſſen ſie ſich nicht mehr „gefallen.“ Sie ſind „auch Menſchen.“ Sie werden ſich ſchon „Recht zu ſchaffen“ wiſſen u. ſ. w. Die Herrſchaft ihrerſeits ſchwankt nämlich noch oft zwiſchen jener Vertraulichkeit, welche der Herr bis zur Schaamloſigkeit gegen den Leibeigenen hat, der ſich ja über ihn kein Urtheil, wenn er's auch hätte, „erlauben“ darf und zwiſchen einer an Verachtung grenzenden abgeſchnittenen Zurückhaltung gegen den Dienſtboten. Einerſeits iſt er ein ſo gleichgültiger Menſch, daß man nichts vor ihm geheim hält, gar keine Delicateſſe gegen ihn beobachtet; anderſeits iſt er für den Herrn noch ſo wenig Menſch, daß man eben nur das Nichtsſagendſte mit ihm theilt und ihn wie ein nothwendiges Uebel behandelt; man ſieht nur eine Maſchine in ihm, die, verſagte ſie einmal den Dienſt, ſogleich mit einer gefälligeren vertauſcht werden kann. Der Dienende wird hier auch noch mit „Du“ angeredet; er exiſtirt nur nach ſeinem Vornamen, wenn man ihn ruft und der Befehl hat noch nicht, wie in Frankreich und England, ſich mit der Bitte vermiſcht; er iſt noch der abſtracte Imperativ. Die Waffe, die er zur Wahrung ſeiner Perſönlichkeit hat, iſt die „Kündigung.“ Davon wird denn auch fleißig Gebrauch gemacht. Auf ſie pocht er. Er ſucht ſich zwar auch durch Raiſonniren, durch Verläumdung, durch Trotz und Widerſinn zu helfen, allein gründlich kann er es nur durch das „Aufſagen.“ Die Völkerwanderung der Dienſtboten aus einem Viertel, aus einem Hauſe in das andere, wogt hier beſtändig auf und ab. Es iſt der der Hörigkeit gerade entgegengeſetzte Zuſtand. Der Hörige war mit dem Daſein ſeines Leibherrn für das Leben verwachſen, aber auch der Herr war ihm, ſo hart er ihn behandeln mochte, mindeſtens für Obdach und nothdürftigſten Unterhalt verpflichtet und dies brachte eine Sicherheit, eine Zuverſicht in das Daſein, welche dem nomadiſirenden Dienſtboten fehlt. Oft möchte er ſeinerſeits wohl im Dienſt bleiben, aber die Herrſchaft kündigt ihm, weil ihr irgend etwas an ihm mißfällt; ſie ſchreibt als Urſache auf den Entlaſſungsſchein, daß ſie „ſich verändern wolle;“ jede will ein Ideal von gefälligem Aeußeren, von Behendigkeit, Treue, Freundlichkeit, Fertigkeit; ſelten wird ihm Toleranz, noch ſeltener das Loos zu Theil, daß die Herrſchaft ihn techniſch und ethiſch weiterzubilden, ihn zu erziehen trachtet.

Aus der Gemüthloſigkeit eines ſo unaufhörlichen Wechſels, aus der Zufälligkeit der ganzen Exiſtenz entſpringt daher bei den Dienſtboten noch ein charakteriſtiſcher Zug: der Aberglaube. Den unterſten Volksklaſſen entſproſſen, in eine ungewiſſe

Zukunft hineingedrängt, hegen ſie ein Heer von ſuperſtitiöſen Angewohnheiten und eine Tradition von Vorbedeutungen, Traumauslegungen, wie nur die Religion als magiſche Naturreligion ſie haben kann. Ich müßte hier zu weitläufig werden, wollte ich eine Ueberſicht des hieſigen Aberglaubens geben, wie er in der Claſſe der Dienſtboten ſich fixirt hat. Ich bemerke daher nur, daß er ſich ſpeciell, wenn man von dem abſieht, was in ihm allgemeiner Volksaberglaube iſt, wie natürlich, um folgende Puncte drehet: 1) um den Geliebten — ob ſie einen bekommen werden, oder, wenn ſie einen haben, ob er treu bleiben und es zur Heirath kommen werde; 2) um die neue Herrſchaft, ob es ihnen bei ihr glücken werde; 3) ob ſie etwas in der Lotterie gewinnen werden.

Es iſt unzweifelhaft, daß die weitere Durchbildung der Freiheit uns allmälig immer beſſere Diener ſchaffen wird. Wenn wir dieſelben erſt völlig als unſeres Gleichen anſehen, die für uns eben ſo thätig ſind, als wir ſelbſt für Andere, oder als es bereits die Handwerker ſind, erſt wenn auch bei uns die Humanität völlig durchdringt und wir in keiner Weiſe mehr ein Privilegium voraus zu haben glauben, ſondern in dem Dienſtboten denſelben Geiſt, dieſelbe Ewigkeit, Göttlichkeit anerkennen und dies Anerkenntniß auch in unſerem Betragen bethätigen, dann erſt werden wir gute Dienſtboten haben. So lange noch ein Ring der Sclavenkette zurück bleibt, iſt dies nicht möglich. Wir können ſomit als Herrſchaft ſehr viel thun, die Uebergangsperiode zur vollen Freiheit zu verkürzen. Ich weiß übrigens ſehr wohl, daß Vieles von dem, was ich als Eigenheit unſeres Geſindes geſagt habe, vom Geſinde überhaupt gilt und ſchließe dieſe Skizze mit den ſchönen Worten **Lewald's** (Aquarelle II., 154), die mir durchs Herz gegangen ſind: „Am Beklagenswertheſten ſind mir immer in unſerm häuslichen Stillleben die Gruppen der Dienenden erſchienen! Arme Geſchöpfe! Wer nimmt ſich die Mühe, euch zu verſtehen! — Der von der Obrigkeit anberaumte Tag erſcheint und ſolch ein Mädchen fällt, wie vom Himmel geſchneit, plötzlich mitten in eine Familie. Alles iſt ihr fremd; ſie weiß nichts von den Angewöhnungen, von den Eigenthümlichkeiten, von den guten und böſen Sitten im Hauſe. Schüchtern, ängſtlich tritt ſie auf; ſie wünſcht ſich Allen gefällig zu zeigen; ſicherlich betritt Keine die Schwelle einer neuen Herrſchaft mit dem Vorſatz, Verdruß zu erregen und ſich und Andern das Leben zu verbittern. Und doch — wie oft wird dies vorausgeſetzt! — Nähert ſich Jemand dem armen Geſchöpfe freundlich? Nimmt ſich Jemand die Mühe, ihm ein Bild von der Familie zu entwerfen, was doch ſo nöthig wäre? Würde das Mädchen im Hauſe Nachrichten einzuſammeln ſuchen, und erführe es die Herrſchaft, wäre man nicht ſogleich bereit, ihr ein Verbrechen daraus zu machen? Die Frau vom Hauſe tritt ihr herriſch entgegen; ſie muß von den fremden Leuten rauhe Befehle hinnehmen; ſie muß ſie ſchnell und zitternd ausführen, weil ſie nicht weiß, ob es ihr gelingen wird, ſie recht auszuführen. Das Glück, der Zufall wird entſcheiden, über die precäre Exiſtenz von wenigen Monaten."

Ein Morgengang am Bohlenwerk.

Die biſher gegebenen Schilderungen werden gewiß den Eindruck hinterlaſſen, daß Königsberg eine weitläufige und mit mannigfaltigen Lebenselementen ausgerüſtete Stadt iſt. Will man alle dieſe Elemente zuſammengedrängt ſehen, ſo muß man einen Spaziergang am Bohlenwerk machen, beſonders am Morgen. Denn das, was Königsberg äußerlich belebt, was ihm ſeine augenfällige Phyſiognomie gibt, iſt der Handel. Dieſer aber verkündet ſich hier allenthalben in den Gebäuden der Börſe, der Bank, der Speicher, des Packhofs; in den Schiffen aus Schweden, Norwegen, Dänemark, Holland, England, Schottland, Jsland, Nordamerika; in den Laſtträgern, Steuerbeamten, Kaufdienern, die ſich auf den Brücken und an den Ufern durch einander tummeln. Da kommt ein Schiff den Pregel herauf und ſchlingt ein ausgeworfenes Tau wie einen Arm um einen der großen Pfähle auf dem Bohlenwerk, oder kettet ſich auch an einen der großen eiſernen Ringe, die in Granitſteinen am Boden befeſtigt ſind. Das Hoehoi der Matroſen, welche die Zugleine abwinden, erfüllt die Luft. Da nimmt ein Schiff Ladung; die Helfer (Sackträger) laufen über Bretter, die von den Speichern ausgelegt ſind, mit den Säcken hin und wieder und man vernimmt den einförmig melodiſchen Ruf der Meſſer beim Ab- und Aufſchütten des Getreides. Da hat ein Schiff geladen, iſt ſegelfertig und die Matroſen ſingen zum Abſchied, während ein anderes ausladet und die Matroſen beim Aufwinden der Waaren aus dem innern Schiffsraum zum Ebenmaaß der Bewegung einen Kanon ſingen. Die größeren Schiffe bleiben allerdings in Pillau und ſenden ihre Ladung in kleineren Fahrzeugen, den Bordingen, zur Stadt. Es kommen faſt nur Zweimaſter, aber doch genug, um einen maleriſchen Proſpect darzubieten. Es iſt wunderbar, welche Macht die unmittelbare Wirklichkeit hat. Die Ferne wird zur Nähe; der Begriff bewährt ſeine Realität. Amerika, England u. ſ. w. exiſtiren, denn hier ſteht ein Schiff, hier ſind Menſchen von dorther. Wenn man ſo ein Schiff aus New-York, Boſton, Dublin, Hull, Stavanger, Gröningen, Kopenhagen u. ſ. w. vor ſich hat, ſo wird man unwillkürlich von der

Freude an der Weite und Mannigfaltigkeit der Welt ergriffen. Dieſe Menſchen, da zwei Fuß von Dir auf dieſem Schiff, gehorchen ganz andern Geſetzen als Du, haben eine ganz andere Heimath, leben zum Theil in ganz andern Sitten — und doch ſind ſie Menſchen, wie Du, ſind deine Brüder, ſind Chriſten! Wenn beſonders auf den blanken Holländiſchen Schiffen, zwiſchen den wetterfeſten Seeleuten, eine Frauengeſtalt mit phantaſtiſchem Kopfputz, einem breiten Goldblech, das der Haube Diademartig eingefugt iſt, aus dem Schiffsraum auf das Verdeck kommt, wenn ſie ein Kind an der Bruſt trägt, ein Hund ſie bellend umſchmeichelt, ſo hat man das rührendſte Bild vor ſich. Dies ſchwimmende Holz birgt eine ganze Familie, eine Welt, die, an einer einſamen Inſel landend, eine Menſchengeſchichte ganz für ſich anfangen könnte. Dies Kind, in deſſen Ohren vom erſten Augenblick an das Geklatſch der Wogen, das Pfeifen des Windes in dem Tauwerk und den Segeln tönten, welches die Städte und Länder ſtets nur ſo von dem Waſſer aus angeſehen hat, wie wir die Schiffe vom Land aus, muß ein guter Seemann werden. Poſeidon iſt ſeine Gottheit.

Es liegt einmal in der Schiffswelt etwas den Geiſt Beflügelndes. Da fährt ein Schiff uns dicht vorüber, wir könnten vom Bohlenwerk faſt hineinſpringen. Nach einigen Wochen begrüßt es ganz andere Ufer, gehen ihm ganz andere Menſchen vorüber, liegt es in einem ganz andern Hafen und die Erinnerung an Königsberg iſt wie ein Traum. Die Namen der Schiffe haben ſelbſt oft etwas Mährchenhaftes. Zwar kommen auch ſehr viel Eliſen, Henrietten, Mathilden u. ſ. w., vorzüglich auf Holländiſchen Schiffen, vor, aber auch Helden der alten und neuen Geſchichte, Cäſar, Washington, Hannibal, aber auch Götter und Göttinnen, Fortuna, Ceres, Pluto u. ſ. f. blitzen uns ihre goldenen Buchſtaben entgegen oder ſtellen ſich auch wohl, mit lebhaften Farben bemalt, in dem Schnitzwerk der Bogſprietſeite in effigie dar. Bei den Polniſchen Fahrzeugen fehlt die Poeſie des Namens.

Am Ufer auf dem Bohlenwerk ſieht es bunt aus. Waarenballen, Talgglocken, Zuckerhüte, Papierſtöße, Roheiſen, Eiſengeſchirr, Flachs- und Hanfballen, Fäſſer, Häringtonnen u. ſ. w. bedecken den Boden. Deutſch, Engliſch, Holländiſch, Polniſch, Däniſch wird durcheinander geſprochen. Die Aufſeher am Bohlenwerk, die Brückenwärter an den Durchläſſen, reden, glaube ich, ſchon die allgemeine Miſchſprache, welche Charles **Nodier** als das Reſultat des ſteigenden Verkehrs der Nationen prophezeiet hat. Sie wiſſen in allen Zungen ſich mit allen zu verſtändigen. Eben ſo mannigfaltig iſt die Tracht. Obwohl die Matroſen aller Nationen viel Gleichartiges haben, ſo ſieht man doch auch merkwürdige Unterſchiede; die Holländiſchen z. B. lieben rothe Jacken, die oft zum Trocknen aushängen, die Nordamerikaner dunkel geſtreifte. Die Holländiſchen ſcheeren ſich den Bart am Kinn glatt weg, die Engländer und Amerikaner laſſen ſich gern einen Kranzbart wachſen; die Holländer lieben weiße Wäſche, die Engländer, Norweger, Amerikaner gehen außerordentlich ſolide gekleidet, haben aber oft Hemden, Vorhemden, Halstücher von blau und roſaroth quarirtem Nanking. Silberne Ohrringe tragen faſt alle Matroſen, gewöhnlich aber nur in einem Ohrzipfel, was ihnen unter dem breitkrämpigten, ſchwarzlakirten Sturmhut, der in den Nacken hin wie ein Dach abläuft, ein recht pfiffiges Anſehen gibt. Südamerikaniſche, Spaniſche und Franzöſiſche Schiffe kommen ſelten her. Eines Nachmittags holte mich ein Freund zum Spaziergang ab und wollte mir ein großes Franzöſiſches Schiff zeigen. Er wunderte ſich, daß ich noch nichts von demſelben gehört, es noch nicht bemerkt hätte. An der Ecke, wo die Schiffe in dem Canal, der von der Inſel Venedig ausläuft, gekantet und kalfatert werden, lag einer der größten und ſchönſten Zweimaſter, die ich je geſehen. Er ging ſchon tief in Waſſer und hatte beinah volle Ladung. Auf den Rahen hingen ſchon die Matroſen, die Segel zu ordnen. Kräftige, unterſetzte Geſtalten, kernige Geſichter. Auf dem Kopf trugen ſie von rothem Wollengarn gewebte leichte Mützen. Mit großen Buchſtaben laſen wir den Namen: Providence, konnten aber den Namen des Heimathortes nicht leſen, weil der Spiegel des Schiffs über die Ecke hinauslag. Nun benahmen wir uns recht albern Deutſch. Wir bewunderten Alles an dem Schiff und den Leuten. Wir bemerkten in den Bewegungen ſo viel Grazie, in den Augen ſo viel Feuer, in dem Munde ſo viel Spirituelles. Wir fanden in den rothen Mützen etwas Jacobinismus, in der ganzen Haltung aber den freien Mann, der die Charte zur Wahrheit macht. Unſere Memeler, Danziger, Stettiner, vollends Königsberger traten uns weit zurück. Auf einmal wurde ich aufmerkſam. Von dem einen Maſtkorb rief es herunter: Henerich, mak doch de Line aff!" Was, rief ich lachend, dieſe Franzoſen ſprechen ja vortrefflich Plattdeutſch? Mein Freund war über die verrätheriſche Vermuthung, die in dieſen Worten dämmerte, halb empört. Er ging auf den Matroſen, der die Leine von dem Pfahl abgeſchlungen und über Bord geworfen hatte, zu und ſagte ſehr höflich: „Monsieur, Vous êtez Français, n'est ce pas? De quelle ville venez Vous à présent?" Antwort: „Watt meene Se?" Nun mußte auch mein Freund lächeln und platzte heraus: „Sie kommen nicht aus Frankreich?“ — „Nee, üt Memel.“ — „Aber das Schiff hat doch einen Franzöſiſchen Namen?“ — Nun belehrte uns der ehrliche Preuße, daß Providence eben nur ſo ein Name ſei, der allerdings eine Beziehung auf Frankreich habe, weil das Schiff zuweilen auch dahin Ladungen bringe; es ſei aber in Memel zu Hauſe. Was ſind wir Deutſche doch für Illuſionsſüchtige Menſchen, beſonders wenn es Frankreich gilt!

An den beiden Seiten der grünen Brücke liegen die Holzſchiffe aus Elbing und andern Orten. Dieſe Schiffer haben runde Hüte, große lange Weſten und tragen über Tuchhoſen ſehr weite kurze Pluderhoſen von Leinwand. Zwiſchendurch drängen ſich kleinere Fahrzeuge mit Käſe, Kartoffeln und weißem Sand, die ſtets ein zahlreiches Publicum von Köchinnen und Hausfrauen aus den untern Volksclaſſen um ſich verſammeln. Die Bordinge haben die Gewohnheit, ſchwarze Tafeln auszuhängen, auf denen der Name des Schiffers und des Ortes, wohin er fährt, mit dem Beiſatz: „Will's Gott!“ zu leſen iſt. — Vor den Hanf- und Flachsſpeichern ſind gewöhnlich Gruppen von Juden verſammelt im ſchwarzen Kaftan mit großem, rundem, breitgekrämptem Hut, Stäben in der Hand, mit langem Bart und meiſt anſprechenden Phyſiognomieen. Zwiſchen allen dieſen

Geſtalten tauchen nun andere auf, die einen kleinen Verdienſt ſuchen. Hier werden dem Matroſen Schuh und Stiefel, da Bürſten, dort Spiegel, ſeidene Tücher, kleine Pappkaſten u. ſ. w. angeboten. Endlich ſchleichen auch ganz verdächtige Figuren umher, die Holzſpäne, verſchüttetes Korn, Steinkohlenſplitter, Flachsbüſchel u. ſ. w. aufſammeln, gelegentlich aber auch ein Geräth, ein Kleidungsſtück entwenden. Mitunter, allein ſelten, läßt ſich auch auf einem Schiff ein Neger ſehn.

Noch muß ich als eine Eigenthümlichkeit die Weiber erwähnen, die in den Speichern Heede, Hanf und Flachs zurichten und ſortiren. Sie ſingen häufig, noch mehr aber klatſchen ſie. Sie haben einen ſtarken esprit de corps.

Weiterhin folgen links und rechts, wo das Bohlenwerk aufhört, die Schiffswerfte. Das Ablaufen eines Schiffs vom Stapel gehört zu den größten Vergnügungen Königsbergs und wird daher auch wohl zur Ehre fürſtlicher Perſonen veranſtaltet. Es iſt auch wirklich ein ſchönes Schauſpiel, wenn die Bruſt des Schiffes ſich in den Strom tief einbohrt, um dann mit einmal ſich zu heben und zu wenden. Eine Menge Boote umtanzen es auf den mächtig ſchaukelnden Wellen; die Nachbarſchiffe haben, wie zur Sonntagsfeier, die Flagge aufgezogen und es ſelbſt entfaltet die ſeinige, indem es abläuft. Bis zu dieſem Augenblick hin harrt Alles in ſtummer Erwartung, die ſich dann in einem allgemeinen Geſchrei von ihrer Gepreßtheit befreiet. Doch geſtehe ich, immer Muſik, mindeſtens Flinten- und Piſtolenſchüſſe, vor und während des Actes vermißt zu haben.

Eine beſondere Schattirung haben die Dampfſchiffe ſeit zwei Jahren in unſere Schiffswelt gebracht. Bei dem Dampfer fällt das reiche Segelwerk und die Kühnheit der Maſten fort. Es hat zwar auch Maſten und Segel, aber nur klein, niedrig als Nebenhülfen. Die Hauptmacht ſind die Räder und er bekommt daher durch den eiſernen Schornſtein etwas Hausartiges. Er wirbelt eine drohende Wolke über ſich fort, indeſſen die andern Schiffe innerhalb des Holländer Baums nicht einmal kochen dürfen. Das Königsberger Dampfboot, die Gazelle, ein ſchlankes, raſches Fahrzeug, geht beſonders zwiſchen Königsberg und Pillau, Königsberg und Danzig hin und her. Danzig, Memel, Schaaken, Elbing haben wieder ihre eigenen Dampfſchiffe. Die Fahrt auf der Gazelle nach Holſtein, ins Haff, nach Pillau gehört nun ſchon eben ſo zu den Volksbeluſtigungen, als eine Fahrt zu Wagen nach Arnau, Juditten, Aweiden u. ſ. w. Die allmälige Erweiterung der Waſſerfläche, das immer fernere Zurücktreten der Ufer iſt ſehr ſchön. Schwarze

Tonnen, Birkenäſte, an Stricken hängend und mit Steinen im Grunde befeſtigt, tanzen rechts und links unermüdlich auf den Wellen, die Fahrlinie zu zeichnen. Holſtein iſt eigentlich ein Schloß, in Form eines H von einem Holſteinſchen Prinzen, der hier lebte, erbauet. In der Nähe deſſelben befindet ſich ein vielbeſuchtes Kaffeehaus, nach welchem man auch auf einem Damm am Pregelufer zu Wagen fährt. Auf einer Landzungenſpitze, die zu einer Mole erweitert worden, ſtehen hier die Backen d. h. die Feuerbecken auf einem Holzgerüſt als Wahrzeichen für die Schiffe auf dem Haff und von hier beginnt die Reihe der hülfreichen Tonnen und Sträucher, bis weiterhin dieſe flottenden Symbole auch ausgeworfene Netze bezeichnen.

Pillau, der eigentliche Hafen Königsbergs, liegt an der Mündung des Haffs in die freie See und iſt ein freundliches mit Holländiſcher Sauberkeit rein und blank gehaltenes Städtchen. Die Häuſer ſind mit dunkeln Oelfarben geſtrichen, mit Doppelfenſtern geſchützt. Meſſingknöpfe zieren die Thüren. Man macht einen Beſuch auf dem Leuchtthurm, an deſſen dicken Scheiben ſich zur winterlichen Zeit oft viele Vögel, vom Lichtſchein getäuſcht, den Kopf einrennen. Man beſieht ſich die Feſtung, auf der gewöhnlich einige Staatsgefangene leben und geht, Kaffe zu trinken, auf die Plantage, einer jüngeren, trotz des vielen Sandes wohl gedeihenden Baumpflanzung. Die übrige Zeit ſchlendert man am Ufer umher und ſieht dem Kommen und Gehen der Schiffe zu, worin einmal ein unausſprechlicher Zauber liegt. So bringt man einige Stunden ganz angenehm zu und iſt nach einer Fahrt von drei Stunden zum Abend wieder in Königsberg, vom Verdeck des Schiffes unter einem Zeltdach das Schauſpiel des Sonnenunterganges, der wechſelnden Ufer, der allmäligen Verengung der Waſſerfläche und des Hervortretens der Stadt Königsberg genießend. Früherhin galt die Fahrt nach Pillau auf der Poſt oder auf dem Bierboot zu Waſſer ſchon für eine Reiſe; es iſt bekanntlich die einzige, die Kant gemacht hat; gegenwärtig iſt dieſe Tour von ſieben Meilen hin und zurück zu einer Spazierfahrt zuſammengeſchrumpft.

Will man ſich über das Schiffsweſen orientiren, ſo muß man auf den Maſt achten. Er iſt für die Architektur der ſchwimmenden Bauwerke daſſelbe, was die Säule für die Landarchitektur. Die Säule hat ihren Zweck im Tragen. Sie macht zwiſchen Fundament und Decke die Mitte aus. Ihre Stärke, Höhe, Anzahl iſt daher das wahre Weſen des Gebäudes. In der Wand iſt ſie, ſo zu ſagen, noch verborgen und muß erſt bei weiterer Vervollkommnung aus ihr heraustreten. Alles aber drehet ſich um dies Element. Je weniger die Säule entwickelt iſt, um ſo mehr iſt die Schönheit einer Architektur zurück; je mehr, je freier und mannigfaltiger, zuletzt ſogar in Säulenbündeln, ſie erſcheint, um ſo höher ſteht eine Baukunſt. Gerade ſo iſt es mit dem Maſt, nur daß er, umgekehrt, wie die Säule nicht zu tragen hat. Aber er führt das Schiff. An ihm hängen die Segel. Seine Stärke und Höhe muß mit dem Körper des Schiffs in der genaueſten Proportion ſtehen, damit es das Gleichgewicht behalte. Ein Fahrzeug ohne Segel muß gerudert werden, allein wie weit kommt man damit! Die Schiffsbaukunſt ſchreitet alſo von dem Fahrzeug, das ohne Segel iſt, dadurch fort, daß ſie ein, zwei, drei Hauptmaſten aufſtellt. Hierbei kommt es, außer auf die Nebenmaſten, noch beſonders auf die gleiche oder ungleiche Höhe der Maſten an. Die äſthetiſch vollendetſte Form iſt unſtreitig der Dreimaſter, deſſen Mittelmaſt die beiden andern Maſten in gleichem Abſtande gleichmäßig überragt. (Siehe Beilage, Figur 2.)

Durch die Modificationen, welche der Maſt bedingt, wird daher der Charakter des ganzen Schiffs bis in die kleinſten Verhältniſſe hin verändert. Die ganze Größe und Schönheit zeigt das Schiff auch nur, indem es ſegelt. Die tiefe Empfindung, welche Heine und Wienbarg für das Meer haben, hat ſich bei Freiligrath zur beſtimmten Anſchauung der Schiffswelt und ihrer länderverbindenden, völkervermiſchenden, Natur und Sitten contraſtirenden Treibens individualiſirt und hierdurch hat er, während die Führer unſerer vorangehenden Lyrik, insbeſondere die Schwaben, ſo zu ſagen, Binnendichter waren, der Poeſie ein neues und intereſſantes Feld erobert, das nur nicht in der platten Weiſe ſogleich abgewirthſchaftet werden muß, daß man Hoffmann's und Berghaus' geographiſche Handbücher in Reime bringt. Ohne Erlebniß wird auch hier kein poetiſches Ergebniß kommen.

An dem Hafen in der Mainacht bin ich auf und ab gegangen,
Bis des Morgens friſcher Odem kühlte meine heißen Wangen.
Rings auf den Verdecken hört' ich fremder Vögel Frühlied ſchallen,
Aus dem Garten überm Waſſer ſcholl das Lied der Nachtigallen.

Fremde Schauſtellungen.

Wachsfigurenkabinette, Menagerien, Taſchenſpielkünſte, Automatenſammlungen, Akrobaten, Panoramen, Metamorphoſentheater, Puppenſpiele, Spaniſche Reiter, Rieſen, Zwerge, und wie die „noch nie geſehenen“ Merkwürdigkeiten weiter heißen, kommen aus dem weſtlichen Europa auf ihren Wanderungen zunächſt nördlich bis Danzig, ſüdlich bis Warſchau. Ob ſie auch nach Königsberg gelangen, hängt meiſtens davon ab, daß ſie nach Petersburg ſich zu gehen entſchließen. Königsberg iſt darin ſehr ſchlimm ſituirt, daß in einem großen Umkreiſe nicht wieder eine große Stadt liegt, die Wandernden daher erſt eine weite Strecke durchzumachen haben, bis ſie ſich wieder etabliren können. Selbſt auf die Handwerker hat dieſer Umſtand Einfluß, weil die Geſellen von hier nicht ſo ſchnell wieder in eine große gewerbtreibende

Stadt kommen können, wie in Deutſchland, Frankreich, Belgien, wo fünf bis zehn Meilen ihnen wieder einen Kreis der Thätigkeit öffnen. Nach Petersburg lockt das Ruſſiſche Geld, der Reichthum einer mächtigen Reſidenz. Unterwegs kann das wohlhabende Riga noch einen bequemen Ruhepunct darbieten. Das arme Königsberg aber, ſo bildungsbefliſſen ſeine Einwohner ſind, reizt die Fremden wenig. Gehen ſie nach Petersburg, ſo iſt Hoffnung, daß ſie auch bei uns ein paar Tage verweilen. Seitdem jedoch das Dampfboot von Lübeck nach Petersburg die Waſſerſtraße ſchneller durchfliegen läßt, als die Poſt den langen, einförmigen Landweg, ſeitdem kommen viele Virtuoſen gar nicht mehr her und die Armuth Königsbergs an fremden Seh- und Hörwürdigkeiten ſteigert ſich von Jahr zu Jahr. Iſt von einer intereſſanten Erſcheinung dieſer Art in den Berliner Zeitungen die Rede, ſo wird man bald die Frage vernehmen, ob das Panorama, der Künſtler u. ſ. w. ſeine Tour auf Petersburg nehmen werde? Unſere Cultur in dieſem Kreiſe hängt alſo von dem Intereſſe ab, welches die Producenten in Petersburg glauben vorausſetzen zu dürfen. Wer dächte wohl in Deutſchland an einen ſolchen Einfluß Rußlands? Endlich geht auch ein Künſtler nach St. Petersburg, von den „Barbaren“ die Silberrubel einzuſtreichen, aber bei uns

„geht er nur durch.“ Er hat nur eine Nacht „im Deutſchen Hauſe“ zugebracht und iſt gleich weiter gefahren. Wie lange haben wir hier oft einen Genuß erwartet und, o Schmerz, er geht verächtlich an uns vorüber. Wir tröſten uns dann mit der Rückreiſe von Petersburg, allein nur zu oft wird uns alsdann Warſchau gefährlich, in welchem der Polniſche Adel eine gute Ausbeute verſpricht. So kam einmal eine Reitergeſellſchaft Tourniaire's von Warſchau hieher, hatte aber nur ein männliches Perſonal, weil das weibliche von Polniſchen und Ruſſiſchen Offizieren als Courtiſanen zurückgehalten war.

Für den Gebildeten iſt es weſentlich, die Phänomene, welche die Europäiſche Culturwelt epochemachend durchdringen, ſich anzueignen. Es fehlt ſonſt ein Bauſtein des Ganzen; man iſt nicht recht orientirt; die Andern haben ein Voraus, deſſen bewußter Mangel uns drückt. Seydelmann z. B. iſt von Schleſien aus auf allen Bühnen Deutſchlands geſehen — bei uns nicht. Verſprechen hat man ihn uns oft genug, aber gekommen iſt er noch nicht, obwohl er nun in Berlin iſt. Die Bayaderen ſind bis Berlin gekommen; unſern Norden haben ſie gefürchtet. Dieſer Schmerz iſt um ſo größer, als Königsberg auf Berlin einen gewiſſen Neid hat. Von Berlin aus blickt man auf Königsberg ſo hin, wie die

Götter des freudeſtrahlenden, Muſendurchſungenen, Horendurchtanzten, ſeligen Olymps nach dem Lande des Kimmeriſchen Dunkels ſchauten. Wir ſind für Berlin ſchon eine ultima Thule und man dankt Gott, dieſſeits der Weichſel nach Weſten hin zu wohnen. Der Königsberger hat dagegen das Gefühl, daß ſeine Stadt für die Entwickelung des Preußiſchen Staats doch intenſiv keine geringe Wichtigkeit in Anſpruch nehme, daß Preußen dem Staat den Namen gegeben, hier die Erhebung deſſelben zum Königreich geſchehen, hier der Hof nach dem Tilſiter Frieden ein Aſyl gefunden, daß von hier, von Memel und Königsberg aus, die thatſächliche Reaction gegen Frankreich, der politiſche Fortſchritt ſeinen Beginn genommen. Man darf nur Niebuhr's Denkwürdigkeiten und Briefe leſen, um zu erfahren, in welchen Städten und Städtchen z. B. Bartenſtein, hier bei uns die wichtigſten Arbeiten gemacht ſind, aus denen Preußens Wiedergeburt hervorging. Das Krönungsfeſt a. 18. Januar, der Name Reſidenz, das Schloß erinnern den Königsberger beſtändig an ſeine vaterländiſche Bedeutung und doch muß er ſich geſtehen, daß er ſeine Stadt durch die unglücklichen Handelsverhältniſſe mit Rußland von Jahr zu Jahr mehr ſinken, Berlin aber nicht nur, ſondern auch Städte, die früher kaum al pari mit Königsberg ſtanden, z. B. Breslau, immer mehr aufkommen, immer mehr an Induſtrie, Handel, Luxus gewinnen ſieht. Nichts ärgert ihn daher mehr, als wenn ein Berliner herkommt und ſich nun über die altfränkiſche Bauart, das ſchlechte oder ſtellenweis ganz und gar fehlende Pflaſter, die elende Beleuchtung, den Mangel an öffentlichen Merkwürdigkeiten u. ſ. w. ausläßt. Wie beredt weiß er dann darzuthun, welche Vortheile Berlin aus dem Aufenthalt des Hofes erwachſen, Königsberg dagegen aus ſeinen geringen Mitteln einige 70,000 Thaler Verwaltungskoſten aufbringen muß, weil die Stadt unendlich weitläufig iſt, alſo viel Straßen hat, viel Pflaſter, viel Brückenreparaturen, viel Laternen, viel Nachtwächter u. ſ. w. erfordert.

Es iſt daher ein großes Glück, daß durch die Geſelligkeit des modernen Vereinslebens die Weite des Raums für manche Culturelemente kein Hinderniß mehr iſt. Dahin rechne ich z. B. daß Königsberg eine der erſten Städte geweſen, die einen Kunſtverein begründeten. Die Stadträthe Degen, Friedmann und der Profeſſor Auguſt Hagen traten zur Bildung eines ſolchen 1831 zuſammen, zunächſt für einen wohlthätigen Zweck. Jetzt, nach zehn Jahren, hat der Verein, der erſt ganz local war und ſeine Kunſtmittel aus der Stadt und Provinz ſelbſt entnahm, bereits eine große Ausdehnung und Verbindungen bis nach Trieſt, Wien, Cöln und Brüſſel hin. Welch' ein Schmerz würde es ſein, wenn wir hier von Gemälden Leſſing's, Bendemann's, Schorn's, Schrödter's, Scheuern's, Achenbach's, Robert's, Gudin's, Roqueplan's, Verboeckhoeven's, Sohn's, Hildebrand's u. ſ. w. immer nur leſen ſollten! Nicht nur aber ein Kunſt- und Gewerbeverein hat ſich gebildet, es iſt auch ein ſtädtiſches Muſeum in der Königsſtraße erbauet worden, in dem die Bilder, die der Verein kauft oder malen läßt, Eigenthum der Stadt verbleiben. Durch die Huld des verſtorbenen Königs von Preußen ſind auch Gemälde von älteren Italieniſchen und Niederländiſchen Meiſtern, die allerdings noch Staatseigenthum ſind, dem Muſeum zum Beſitz überwieſen worden. Zwar ſind dieſelben von untergeordnetem Werth, allein ſie können doch als Typen früherer Stylarten dienen und geben ſomit eine vortreffliche geſchichtliche Erweiterung und Vervollſtändigung, für die wir ſehr dankbar ſein müſſen. Erſt wenn wir in dem neuen Gebäude die Aufſtellung haben ordnen können, wird man ſich recht daran zu erfreuen vermögen, was bisher in dem zerſtückelten, theilweiſe lichtknappen Local am Altſtädtiſchen Markt nicht möglich war. — Der Kunſtſinn iſt bei uns im entſchiedenen Fortſchritt begriffen und auf den Gütern gibt es bei uns mitunter ſo gut, wie auf Engliſchen Landſitzen, überraſchende Sammlungen.

Wenn Jemand, der irgend etwas zu zeigen hat, ſich erſt längere Zeit hier aufhält, ſo darf er darauf rechnen, daß er je länger, je mehr Theilnahme haben wird. Das hieſige Publicum ſcheint erſt einer gewiſſen Gewöhnung zu bedürfen, iſt dann aber um ſo anhaltſamer. Im Ruſſiſchen Hauſe und im Altſtädt'ſchen Gemeindegarten, dem gewöhnlichen Local fremder Schauſtellungen, haben Panoramen, Automaten u. ſ. w. oft drei, vier Monate Beſuch gehabt. Am merkwürdigſten war mir die lange Dauer des Aufenthaltes der „fünf Menſchen von verſchiedenen Raçen,“ die ein Capitain Hill vor mehren Jahren im Altſtädt'ſchen Gemeindegarten zeigte. Es war eine Negerin von den Antillen, eine ſein ſollende Papunegerin, die aber auch in Weſtindien Sclavin geweſen war, zwei Neger ebenfalls aus Amerika und ein Malaie aus der Gegend von Madras. Sehr klug war es angefangen, daß es eben nur fünf Menſchen waren. Dadurch entſtand ein Anklang an den Begriff der fünf Menſchenraçen, alſo die Erwartung ſich „wiſſenſchaftlich“ belehren zu können. Auf dem Zettel bezeugten „Profeſſoren“ die Aechtheit der Raçen. Es war ein kleines Theater mit einer Decoration ausgerüſtet, welche durch Palmen und

Cactus uns in die tropiſche Region verſetzen ſollte. Ein „erklärender Bediente“ ſchlug vor dem Beginn der Schauſtellung auf eine jener furchtbar ſchallenden Metallplatten, deren ſich die Buddhiſten in China bei ihrem Gottesdienſt bedienen. Die „Wilden“ waren nackt, aber anſtändig. Die beiden Neger hatten ſchöne rothe Mäntel, um die ſie ein König der Guineaküſte beneidet haben würde. Die Armen traten auf, brüllten einen Engliſchen Matroſen- oder Negergeſang, ſchlugen mit Keulen etwas auf einander los, trippelten hin und her, was einen Tanz vorſtellen ſollte und ließen ſchließlich Haar und Haut betaſten, wozu ſie widrig gutmüthige Mienen machten. Die Neger und Negerinnen verſtanden ſich am Beſten unter einander. Der ſogenannte Malaie war am meiſten iſolirt. Er tanzte auch mit Schild und Haifiſchbackenknochen ſeinen Kriegstanz allein und blieb bei dem Tanz der Uebrigen mit ſeinen weißen Baumwollenbeinkleidern ziemlich unthätig. Ich ging mehremal hin und fand jedesmal genau dieſelben Geſänge, dieſelben Klopffechtereien, dieſelben Grimaſſen und ſein ſollenden Tänze, woraus ich ſah, wie mechaniſch Alles eingeübt war.

Nie hat mich ein Schauſpiel mehr empört, nicht an ſich, aber durch folgende Reflexion. Dieſe Menſchen haben mit dem Capitain einen Contract geſchloſſen. Sie ſind mit freiem Willen die Schauſtellung eingegangen. Aber ſind ſie nicht von ihm, der mit den Behörden zu thun hat, doch ganz und gar abhängig? Hat er nicht tauſend Mittel in Händen, ſie zu quälen, ſie ſeinem Willen zu unterwerfen? Er geht darauf aus, Wilde zu zeigen. In einer gedruckten Beſchreibung verſichert er, die Papunegerin, die einen Ring durch die Naſe trug und mit einem Kuhſchweif in der Hand auftrat, verehre dieſen, außerdem Sonne, Mond und Sterne; dies letztere wurde auch von dem Malaien verſichert, mit welchem der Profeſſor v. Bohlen ſich zu verſtändigen ſuchte, allein umſonſt. Sein Geſang klang mit ſeinen vielen Vocalen allerdings Indiſch, aber nur bei dem Wort Allah kreuzte er die Arme auf der Bruſt und blickte gen Himmel. Dieſe höchſt zahmen, ſklavenhaften Weſen, die von den verſchiedenſten Orten her zuſammengewehet waren — der Malaie ſollte bei Madras einſam auf einer Inſel gefunden ſein, ein wahrhafter Wilde! — machten doch gewiſſermaaßen ein Ganzes, eine künſtliche Familie aus — ohne Religion! Sie werden ihren Glauben, ihren Aberglauben haben, allein in welch' entſetzlicher Lage. Immer unterwegs, dem Publicum auf der Reiſe wie fremde Thiere verborgen gehalten, immer ihre lächerlich-beweinenswerthe Farçe abſpielend, ſobald zwanzig, dreißig Zuſchauer zuſammen, immer mit Abſicht brutaliſirt, von jeder ernſten Beſchäftigung entfernt, Rum trinkend, Karte ſpielend, auf Strohſäcken neben dem Theater Taback rauchend in ſtarrer Dumpſheit vegetirend, bis die Glocke ſchellt und ſie nun mit ihrer Keule, Kokosnuß, ihrem Haifiſchzahnſchwert und Kuhſchweif, mit bunten Lappen und gemachter Wildheit heraustreten — ſagt, iſt es nicht ein grenzenloſes Elend? Wahrſcheinlich ſind dieſe Wilden getauft und den Behörden dies bekannt, denn ſonſt wäre es zu grauenhaft, Fetiſchanbeter in einem chriſtlichen Staate zur Schau auszuſtellen. Ich hoffe alſo, daß das Publicum mit all dieſen officiellen Angaben betrogen wird, denn ſonſt, wie geſagt, würde es eine Schmach ſein, daß man nicht Anſtalt macht, dieſe Unglücklichen aus ihrer entmenſchenden Lage zu reißen, ſie mit dem Chriſtenthum bekannt zu machen. Wir ſchicken Miſſionare nach allen Richtungen der Windroſe hinaus, wir geben Rechenſchaft von jeder Seele, die in Afrika, Aſien und Amerika dem Chriſtenthum geworben wird und wir ſollten mitten unter uns, als Schauſpiel obendrein, den Glauben an einen Kuhſchwanz, an die Geſtirne dulden? Nein, hier muß die Toleranz ein Ende haben. Wir ſollen Niemand zu einem Glauben zwingen, aber wir ſollen ihn belehren, wenn er ſo tief im Aberglauben verſunken liegt. Wir ſollen einen ſolchen Menſchen wie ein verwahrlostes Kind behandeln. Unter den Pagoden am Ganges, im Zuſammenhang eines Cultus, an die entſühnende Kraft des heiligen Kuhſchweifes zu glauben, iſt eine ganz andere Sache, als dieſe Iſolirtheit.

Fluch der Sclaverei! Durch ſie iſt es geſchehen, daß Menſchen von ihrem Heerde, aus den Armen ihrer Eltern geriſſen, in eine fremde Umgebung hineingeſchleudert ſind, deren Sprache, Sitte, Religion ſie nicht kennen, in welcher ſie nur als Maſchinen thätig ſein, außerdem nur als Thiere leben können, die eſſen und trinken und zeugen — Sclaven zeugen, wie in den Sclavenſtaaten Nordamerika's, die den Sclaven die Erlöſung des Chriſtenthums vorenthalten, die ihr chriſtliches Recht, Sclaven zu halten, aus der Bibel alten Teſtaments beweiſen. — Die ſogenannte Papunegerin hatte auf dem Rücken tiefe Striemen der Peitſche und Brandmale, weil ſie zweimal entlaufen war. Da iſt es denn begreiflich, daß ein ſo armes, iſolirtes Geſchöpf, das ein Capitain dem Herrn abkauft, gern einem ſolchen Faullenzerleben ſich ergibt, in welcher alle Menſchheit abgerieben werden muß.

Wenn es nun mit dieſen Menſchen, die jetzt vielleicht ſchon halb Europa durchreiſt ſind, ohne etwas von demſelben zu ſehen, einmal zum

Sterben kommt, wie fürchterlich muß der Anblick des halben Blödſinnes ſein, mit dem ſie ſcheiden! Und aus was für einem Leben ſcheiden ſie? Aus einem Leben, worin ſie, einen dürftigen Kreis ſinnlicher, verſtändiger Beziehungen ausgenommen, auf ihrem kleinen Theater ihr Daſein in einer Art Verrücktheit zugebracht haben, in der perennirenden Tautologie der elendeſten Täuſchungen des Publicums, das hier Kämpfe und Tänze der Wilden ſehen will. Wahrlich, man könnte eine tiefe Wahrheit darin finden, daß der Gebildete einen ſolchen Hunger nach Anſchauung der Naturvölker hat, etwa wie wir im Knabenalter, wenn wir den Robinſon leſen, für die Indianer ſchwärmen und bei dem Gedanken ganz traurig werden, daß es einmal ein Ende mit ihnen und mit ihren Kinderwaffen, Pfeil und Bogen, haben ſoll. Aber wenn hier nur von ſolcher Natureinfalt die Rede ſein könnte! Wenn dieſe Menſchen von Rum, Kartenſpiel u. ſ. w. nichts wüßten! Ich werde nie den entzückten Händedruck vergeſſen, mit welchem mir der Malaie für ein halb Pfund Varinasknaſter dankte, das ich ihm ſchenkte, weil er immer ſo traurig und einſam ſchien. Es ſind das nicht die ſchönen Otaheiter, zu denen Cook kam, es ſind von unſerer Cultur und ihren Laſtern Ergriffene, Angeſteckte, in denen auch die natürliche Gutmüthigkeit ohne alle ſittliche, volksthümliche oder kirchliche Haltung endlich zu Grunde gehen muß.

O wären diese Wilde doch nur ſo verſtellte Wilde geweſen, wie jener König der Karaiben auf einem Franzöſiſchen Boulevardtheater, der mit keinem Menſchen reden konnte, weil Niemand ſeine Sprache verſtand, immer Anwandlungen von Raſerei hatte, einſt aber, als ein Zuſchauer auf die Bretter ſprang, ſich mit ſeiner Kraft zu meſſen, von dieſem gequetſcht, alsbald rief: „Mon Dieu, Vous m'étouffez!“

Landſchaftsmetamorphoſe.

Tacitus erzählt in ſeiner Germania von den alten Deutſchen, daß ſie nicht in Dörfern, ſondern in Weilern jeder für ſich gewohnt hätten, alſo daß er um ſein Haus herum auch ſeine Aecker und ſeine Holzung gehabt. Dieſe Abgeſchloſſenheit des bäuerlichen Lebens iſt in unſeren Tagen durch die ſogenannten Separationen, die Gemeindetheilungen, wieder recht zum Vorſchein gekommen. In den Niederungen Weſtpreußens, aber auch in Oſtpreußen, namentlich um Königsberg herum, ſind große Dörfer ſelten. Dörfer, wie ſie in meiner Heimath, im Magdeburgiſchen ſind, z. B. Bardeleben, würden hier der Ausdehnung nach ſchon Flecken ſein. Dagegen ſind adlige Güter und Bauergüter, die eine Anzahl von kleinen Wohnungen der Inſtleute um ſich gruppirt haben, das eigentlich herrſchende Syſtem. Seit den Separationen erhält daſſelbe von Jahr zu Jahr neuen Zuwachs. Ueberall entſtehen neue Gebäude, ſo daß der Anblick der Landſchaft ſich immer mehr verändert und die geſchloſſenen Dörfer immer mehr verſchwinden. Preußen iſt ein Colonieland, die Continentalkolonie Deutſchlands. Das Vertheilen des eroberten Bodens an einwandernde Bebauer unter Zugeſtändniß mancher Freiheiten und Vortheile, die ſie zu Hauſe nicht beſaßen, war ſchon bei den Rittern üblich. Allein zu Anfang des achtzehnten Jahrhunderts wurde dieſer Act wiederholt. Die Peſt hatte Oſtpreußen und Litthauen ſo entvölkert, daß nicht nur Güter und Dörfer, ſondern ſogar Städte ausgeſtorben waren. Der König von Preußen zog eine Menge Coloniſten in's Land. Waren die älteren Coloniſten mehr Niederdeutſche geweſen, ſo kamen nun die Oberdeutſchen in's Land, Schweizer, Salzburger u. ſ. w. Das Vertheilen des Bodens begann alſo von Neuem. Die größte Zerſtückelung deſſelben fand aber im Lauf des achtzehnten Jahrhunderts durch die ſchlechte Wirthſchaft des Adels ſtatt, der willkürlich ſeine Beſitzungen in kleinen Theilen veräußerte. C. H. Hagen, über das Agrargeſetz und die Anwendbarkeit deſſelben, Königsberg 1814, S. 53 ff. ſchildert die Verkommenheit deſſelben und ſagt, daß in Neuoſtpreußen die Zerſtückelung bis in's Lächerliche getrieben war.

„In manchem Dorfe befanden ſich bis zweihundert adlige Beſitzungen, deren Größe ſich nicht einſtens nach Morgen, ſondern nach Zagors oder Beeten beſtimmen ließ. Das Beſitzthum mancher Edelleute beſchränkte ſich auf zwei Metzen Ausſaat, nebſt einem Hauſe, welches mehr einem Stalle, als einer menſchlichen Wohnung glich. Oefters hatten ſie noch weniger Land. Als im Drohiczynſchen Kreiſe des Bialyſtocker Kammerdepartements eine Landſtraße verändert werden ſollte, mußte einmal ein ganzes adliges Gut, welches im Wege lag, annullirt werden; und bei einem andern, welches gerichtlich vererbpachtet wurde, beſchränkte ſich der ganze jährliche Kanon auf ein Rebhuhn. Im vormaligen Bialyſtocker und Plocker Departement befanden ſich 26,000 ſolcher kleinen Edelleute, welche in Rückſicht ihrer Bildung, Sittlichkeit, Ackercultur und Wohlſtand den Weſt-Preußiſchen weit nachſtanden. Da ſie ſich auf ihren unbedeutenden Beſitzungen nicht erhalten konnten, ſo gingen ſelbſt die Gutsbeſitzer mit ihren Frauen, beſonders in der Erntezeit, auf die benachbarten großen adligen und königlichen Güter, auch wohl bis in die Weſtpreußiſche Niederung, um ſich durch Handarbeiten ihren nothdürftigen Unterhalt für den nächſten Winter zu erwerben, und ihre Kinder nahmen Dienſte als Knechte und Mägde theils bei andern Edelleuten, theils aber auch bei Bauern, ja ſogar bei Jüdiſchen Krugpächtern u. ſ. w.“

Man nennt hier das Zuſammenlegen der Grundſtücke und die Errichtung der Wohn- und Wirthſchaftsgebäude in ihrer Mitte „ſich Ausbauen.“ Es bildet daſſelbe ſehr begreiflich hier einen häufigen Geſprächsſtoff. Beſonders iſt derſelbe ſeit einigen Jahren dadurch ſehr aufgeregt worden, daß die Berliner Evangeliſche Kirchenzeitung und das Berliner politiſche Wochenblatt das Princip der freien Bodentheilung und die Separationen heftig angegriffen haben. Die Intereſſen, die hierbei vorzüglich zur Sprache kommen, ſind: 1) die des Zuſammenhaltes des Güterverbandes durch Erbgeſetze und Beſtimmung eines Minimums des Flächeninhaltes; 2) die des Zuſammenhaltes der Gemeinde als eines ethiſch-religiöſen Ganzen.

In erſterer Beziehung hat ein Oſtpreußiſcher Schriftſteller M. v. Lavergne-Peguilhen in ſeinen Grundzügen der Geſellſchaftswiſſenſchaft, Königsberg 1838 und 41, 2 Bde., ſich beſonders angelegen ſein laſſen, die unbedingte Theilung des Bodens zu bekämpfen. Er faßt Thl. I. S. 253 das Ergebniß ſeiner Unterſuchung in den Worten zuſammen: „Durch ausgedehnte, zur Spatencultur führende Bodenzerſplitterung wird man zwar eine zahlreiche Nation, aber eine Nation von

Bettlern und von Schwächlingen erziehen, welche bei ungünſtiger Witterung ſofort von Hungersnoth bedroht wird.“ Das fürchterliche Bild eines Tagelöhners, wie er in Folge der Theilung der Gemeinheiten ſelbſt noch in eine härtere Lage verfallen ſoll, als die des Sclaven iſt, findet ſich im zweiten Theil S. 214 ff. ausgemalt. Dieſer Schriftſteller arbeitet deshalb auf Begründung eines tüchtigen Bauernſtandes hin und hat ſein Ideal eines ſolchen, ſo wie Vorſchläge zu ſeiner Realiſirung, in einer eigenen Schrift, die Landgemeinde, Königsberg 1841, welche er auch dem Danziger Landtag überreichte, auseinandergeſetzt. Das edle, gemeinnützige Beſtreben wird Niemand in dieſen Bemühungen verkennen, wohl aber ſich ſagen müſſen, daß die Schilderungen des Elendes, welche Herr v. L. Peguilhen macht, hauptſächlich die Länder treffen, in denen die Theilung des Bodens noch nicht in die Geſetzgebung aufgenommen iſt. Irland, in welchem die Spatencultur gegenwärtig auf das Höchſte geſtiegen, iſt zu ſeiner Kartoffel- und Schweine-Wirthſchaft doch beſonders dadurch gekommen, daß der Boden nicht getheilt wird, um Grundeigenthum werden zu können. Vielmehr bleiben die großen Güter in ihrem Verbande und es treten nur Pächter und Afterpächter ein, welche auf die Cultur des Bodens unmöglich den Fleiß verwenden können, wie der, welcher einen Beſitz als ſein bleibendes Eigenthum anſehen darf. Preußen iſt, bis jetzt wenigſtens, weſentlich ein Ackerland. Hätte es auch ein induſtrielles Leben, ſo würde es Tagelöhner entwickeln können, weil dieſelben dann auch in der Zeit, in welcher die Landwirthſchaft keine Beſchäftigung bietet, zu thun haben würden. Ohne ein ſicheres Dienſtverhältniß läßt ſich die Landwirthſchaft bei uns nicht wohl betreiben, denn wenn der Landwirth den Winter hindurch die Arbeiter wollte gehen laſſen, ſo würde er im Sommer in Verlegenheit gerathen, wo er welche hernehmen ſoll. Daher das Inſtitut der Inſtleute, welche von dem Ausdruſch immer den neunten oder zehnten Scheffel als „Deputat" den Winter hindurch erhalten.

Wir haben alſo einmal keine Tagelöhnervagabonden zu befürchten, vorausgeſetzt, daß das Armengeſetz, wovon früher gehandelt worden, geändert wird; wir haben aber auch keine Bodenzerſplitterung zu befürchten, wenn bei größeren Gütern, wie nach dem für Neuoſtpreußen gegebenen Geſetz, ein Minimum und bei kleineren Grundſtücken ein Vorkaufsrecht der Nachbarn feſtgeſetzt wird. Die Bemühung aber, einen Bauernſtand zu begründen, kann nur dann fruchtbar werden, wenn ſie eine reale Möglichkeit entwickelt, nicht aber eine ſolche erſchaffen will.

Herr v. L. Peguilhen hat das Verdienſt, die Ergänzungsinſtitute, unter deren Bedingung unſer Bauernthum ſich mit der übrigen Cultur ausgleichen und ſeine Eigenthümlichkeit ſteigern kann, auseinandergeſetzt zu haben. Er verſteht unter Bauer denjenigen Grundbeſitzer, welcher zur Ausbeutung ſeines Bodens ſeine eigenen phyſiſchen Arbeitskräfte unmittelbar mit aufwenden muß. Er verlangt nun, daß der Staat, wie er den Städten das ſelfgovernment verliehen, ſo auch den Landgemeinden eine ſelbſtſtändige Verfaſſung mit Schöffen- und Friedensgericht und die Regulirung eines Hypothekenweſens zu Theil werden laſſe, welches den Bauer gegen die Nachtheile ſchütze, die ihm nicht durch ſchlechte Wirthſchaft, ſondern durch Krieg und Krankheit u. ſ. f. herbeigeführte Calamitäten bereiten. Man mißverſtehe alſo den Ausdruck: Begründung eines Bauernthums nicht. Der Gegenſatz von ländlicher und ſtädtiſcher Cultur, von Acker- und Induſtriewirthſchaft, iſt zwar ein nothwendiger, allein ob das Bauernthum ſich fixiren läßt, hängt von gegebenen Umſtänden ab. Nichts iſt für die praktiſche Politik verderblicher, als ein abſtracter Schematismus. Das Berliner politiſche Wochenblatt verfällt zu oft einem ſchlechten Rationalismus. Es ſtellt Theorien auf, nach denen es die Wirklichkeit modeln will. Es mißachtet das geſchichtliche Recht. Es ſtellt willkürlich Zeitabſchnitte auf, von denen ab es rückwärts poſitive Beſtimmungen gelten läßt; andere Zeitabſchnitte ignorirt es, und was ſie hervorgebracht, caſſirt es als etwas, das, als gegen gewiſſe Principien laufend, nicht hätte geſchehen ſollen. Es iſt nun aber geſchehen und fordert alſo eben ſowohl ſeine Beachtung, als das, was früher, meinetwegen im Mittelalter, geſchehen. Wenn das bloße Geſchehenſein eine ſo große Autorität ſein ſoll, ſo hat Alles, was geſchehen, darauf Anſpruch, ſo darf ich mir nicht ausſuchen wollen, was mir als Geſchehenes gefällt. Die Gemeindetheilungen ſind einmal geſchehen und es würde zu einer Revolution führen, ſolches Geſchehen rückgängig zu machen. Das wäre doch aber gegen das Motto des Wochenblatts: Nous ne voulons pas la contrerevolution, mais le contraire de la revolution. Dies Gegentheil der Revolution iſt aber die geſchichtliche Entwickelung, nämlich nicht nach rückwärts in den Feudalismus, ſondern nach vorwärts in den concreten Humanismus. Das Wochenblatt quält ſich nun oft, die Stände zu fixiren. Es behauptet, Gleichheit ſei gar nicht in dem Syſtem Gottes gelegen, das beweiſe die Natur, worin Stein, Pflanze und Thier einander höchſt ungleich; das beweiſe das

Paradies, worin Adam und Eva ungleich; das beweiſe Aegypten, worin Kaſtenverhältniſſe u. ſ. w. Es gäbe naturgemäß drei Stände, den Bauer- Bürger- und Adelſtand. Freilich, zumal in Preußen, gebe es noch einen Stand, der ſeine Glieder aus allen andern Ständen entnähme, den Beamtenſtand, indeſſen auf dieſe Abweichung einzugeben, ſei zu weitläufig. Jene drei Stände ſeien die eigentlich göttliche Ordnung; der Adel, der zum Bauernſtande ein beſonders inniges Verhältniß habe, ſei der von Natur zur Leitung Aller beſtimmte. Er habe einmal unmittelbar einen Herrſchertact, ſchlage aber auch ritterlich für das Wohl der Stände ſein Leben in die Schanze u. ſ. w. Dies Raiſonnement iſt ein ganz dünner Rationalismus. Preußen hat ſich viel mehr an die alte Standestheilung eines Nähr- Wehr- und Lehrſtandes gehalten, mit welcher Allgemeinheit doch wenigſtens wahrhaft qualitative Unterſchiede geſetzt ſind, nicht blos perſönlich rechtliche; es hat ſich ſchon lange nicht mehr nur auf die Herrſcherfähigkeit des Adels verlaſſen, ſondern aus allen Ständen ſeine Präſidenten und Staatsräthe, Feldherrn und Miniſter entnommen. Noch weniger aber hat es für ſeine Waffenkraft ſich nur auf die ritterliche Virtuoſität des Adels verlaſſen, ſondern jeden Bürger zum Staatsvertheidiger gemacht. Zieht denn der Adel allein in's Feld, ohne Bürger, ohne Bauern? Die Hauptſache iſt, zu bedenken, daß die Unterſchiede der Stände innerhalb der Einheit des Staates geſetzt werden und daher in einander müſſen übergehen können. Niemand muß, einem Stande anzugehören, gezwungen ſein. Der Stand hat durch die Qualität ſeines Geſchäfts ſeine ganz beſtimmte Sphäre, aus welcher der corporative Trieb von ſelbſt entſpringt. Aber einen Stand äußerlich machen zu wollen, iſt ganz umſonſt. Die Quantität des Grundbeſitzes und Capitals iſt eine zu oberflächliche Grenze, als daß ſie hier wirkliche Beſtimmungen abzugeben vermöchte. Der Bauer und der adlige Landbeſitzer haben mit dem bürgerlichen Landbeſitzer, mit dem Kaufmann, Juſtizcommiſſarius, Fabrikanten, der ein Gut bewirthſchaftet, weſentlich dieſelbe Qualität und wir haben bei den Verhandlungen der Landtage, namentlich des Rheiniſchen, über die Wahlberechtigung, genugſam geſehen, daß die Quantität zu einem wahrhaften Unterſchiede unausreichend iſt.

Der Bauer iſt dem Princip nach, in Anſehung des conſervativen Geiſtes, in Anſehung der Naturgebundenheit, der Liebe zum Herkommen, mit dem bürgerlichen und adligen Grundbeſitzer identiſch. Das ihm vom grundbeſitzenden politiſchen Ariſtokraten unterſcheidende qualitative Moment iſt nicht der Grundbeſitz als ſolcher, ſondern daß er ſelbſt mit Hand an den Pflug legt, was aber auch der Bürgerliche nicht nöthig hat, der hinreichende Arbeitskräfte ſtellen kann. Der bürgerliche Gutsbeſitzer iſt es nun vornämlich geweſen, der die Ritter- und Bauergüter, die er an ſich kaufte und die er durch ſchlechte Wirthſchaft meiſt in devaſtirtem Zuſtande fand, durch rationelle Cultur hob. Er führte die Fünffelderwirthſchaft ein, hob die Brache auf, beſſerte die Wege, ließ die Steine von den Aeckern leſen, grub Stobben aus, machte urbar, ſchaffte neue Dungmittel, bequemere Inſtrumente u. ſ. w. Durften nun da der adlige und bäuerliche Nachbar zurückbleiben? Iſt nicht der Bauer ſo gut als der Baron und Graf genöthigt, rationeller Landwirth zu werden? Hat nicht der Staat durch Verbeſſerung der Dorfſchulen, durch Erweiterung des Kreiſes ihrer Unterrichtsgegenſtände, die Nothwendigkeit einer Steigerung der Bildung der Intelligenz bei den Bauern anerkannt? Was für ein Unglück wäre es denn, wenn dieſe Leute endlich beſſer gekleidet gingen, hochdeutſch redeten, die Zeitung ſelbſt läſen, ihre Correſpondenz ſelbſt beſorgten, Chemie ſtudirten, Botanik wüßten, Meteorologie trieben und eben ſo viel Gewinn aus ihrem Boden zögen, als die rationellen Landwirthſchafter? Was für ein Unglück wäre es denn, wenn der Name Bauer aufhörte, mit dumm, unaufgeklärt, tölpiſch, ſynonym zu ſeyn? Nichts wird bei uns den Untergang des Bauernſtandes in ſeiner alten Form hemmen, aber einen Untergang, der nur eine Metamorphoſe der Bildung iſt. Das Berliner politiſche Wochenblatt ſtellt ſo gern das Chriſtenthum mit dem Germanenthum zuſammen, liegt aber nicht im Germanenthum die Freiheit der Individualität ſo gut als im Chriſtenthum, in letzterem aber auch die Gleichheit der Menſchen und die Anerkenntniß aller daraus fließenden Rechtsbeſtimmungen? Eine abſtracte Anwendung der Begriffe der Natur auf die practiſche Philoſophie kann nur zum Recht des Stärkeren führen und überſieht im Geiſt, daß er in der Ungleichheit des Thuns an ſich der Eine iſt. Glaubt mir, im Geiſt iſt es anders, als in der Natur. Im Reich der Geiſter macht Gott nicht ſolche Unterſchiede, wie in der Natur und ohne das Chriſtenthum wäre die Franzöſiſche Revolution nie dazu gekommen, die Rechte der Menſchheit zu proclamiren. Nicht mit dem Begriff der weſentlichen Gleichheit der Menſchen, ſondern erſt mit dem Vernichtenwollen der ſich innerhalb der Gleichheit nothwendig erzeugenden Ungleichheit fängt der verwerfliche revolutionaire Fanatismus an.

Doch eben aus dem Chriſtenthum oder vielmehr

Kirchenthum entſteht eine heftige Anklage gegen die Separationen. Es wird behauptet, daß die Einheit des Gemeindelebens dadurch zerſtört, daß die Gemeinſchaft der Sitte aufgehoben und der Sinn ganz in die Selbſtſucht des Erwerbens und Genießens, in eine Atomiſtik der Geſinnung geſtürzt werde. Dazu kommen noch andere Anklagen wegen der Entziehung der Kinder aus dem Schulunterricht, weil man ſie zum Hüten der vereinzelten Gänſe, Pferde Schaafe und Kühe gebrauche; wegen Mangels der Controle durch den Nachbar, ſo daß jetzt Diebereien und Schändlichkeiten aller Art auf dem unbeobachteten einſamen Meierhof verfallen könnten, die früher, wo man das Auge des Nachbarn ſcheute, wenigſtens in geringerem Maaße vorgekommen wären. Vor allen Dingen aber wird eine Entfremdung von der Kirche bedauert.

Dieſe Anklagen ſind vorzüglich von der Berliner evangeliſchen Zeitung in gut geſchriebenen, beredten Artikeln erfolgt und ſo weit darin gegangen, daß ſelbſt der Gensdarm, obwohl man ihm einen gewiſſen Nutzen für die öffentliche Sicherheit nicht abſprach, als ein nicht auf vaterländiſchem Boden entſproſſenes Inſtitut bemäkelt wurde. Guter Gott, ſoll nur das Urdeutſche gelten, was in den Eichenhainen vor der Völkerwanderung exiſtirte, ſo müſſen wir auch die Kartoffel und den Taback abſchaffen, dagegen wieder für Bären und Wölfe ſorgen.

Ich habe mich, aufgeregt durch jene Anklagen, bei vielen Landwirthen, einigen Schulzen und Landräthen erkundigt, was es mit denſelben auf ſich habe. Allein obwohl ſie eine Menge Uebelſtände nicht verkannten, ſo meinten ſie doch ſchließlich, daß: 1) jede menſchliche Einrichtung ihre mangelhaften Seiten habe, 2) daß es bei dem Erfolg der Separationen allerdings vielfach auf die Beſchaffenheit des Bodens ankomme und 3) daß die gegenwärtige Uebergangsperiode gar keinen Maaßſtab für den Nutzen der Separationen darbiete. Sie ſagten mir, daß früherhin die Kölmer Bauern Abend vor Abend im Kruge geſeſſen und geſpielt und getrunken hätten; daß Ehebrüche, daß Zank eben wegen der nachbarlichen Controle, die zu Neid und Verläumdung führte, daher auch Proceſſe häufiger geweſen. Sie meinten, jetzt bekümmere ſich jeder mehr um ſich, um die Erziehung ſeiner Kinder, leſe Abends wohl ein Buch u. ſ. w. Sie fragten mich, ob Anlegung von Schulen, Erbauung neuer Schul- Pfarr- und Kirchengebäude, insbeſondere die beſſere Dotirung der Schullehrerſtellen, ob dies Alles wohl Beweis eines corrumpirenden Einfluſſes der Separationen ſei? Sie fragten mich endlich, ob über dem Ausbauen der Communalverband aufhöre und ob es für die Sache einen Unterſchied ausmache, wenn man zwar nicht zur Kirche gehe, wohl aber fahre? Die Entziehung der Kinder aus dem Schulunterricht kommt leider noch häufig vor, wird aber mit der immer häufigeren Einführung der Koppelwirthſchaft unfehlbar abnehmen.

Mir ſcheint dieſe Angelegenheit ſo unendlich wichtig und mit ſo vielen andern Zeitfragen über das Verhältniß des Grundbeſitzes und der Bildung für die politiſche Vertretung, über das Majorat, über die Befugniß der Kirche zur Sittenpolizei, über die Patrimonialgerichtsbarkeit, über die Einheit der bürgerlichen und kirchlichen Gemeinde, zuſammenzuhängen, daß ich zum Schluß dieſer Skizze einige Stellen herſetzen will, die mir in meiner Lectüre für dieſen Gegenſtand wichtig geworden ſind.

Theilung des Bodens als Princip. K. H. Hagen, von der Staatslehre, Königsberg 1839 S. 130: „Je mehr Capital nach dem Stande der Bodencultur auf jede Hufe Landes gelegt werden muß, über deſto weniger Hufen kann der Landwirth, wenn er ſeine Wirthſchaft will ſtets überſehen können, ſeine Aufmerkſamkeit ausdehnen, und ebenſo je mehr Kräfte nach dem Stande der Wiſſenſchaften und Künſte jedes Feld derſelben zu ſeinem Anbaue erfordert, auf deſto ſpeciellere Theile derſelben muß Jeder ſeine Thätigkeit beſchränken. Daher hören mit der Zunahme der Capitale und dem Fortſchreiten der Cultur durch dieſelben ebenſo die ausgedehnten Landwirthſchaften, wie die Polyhiſtoren und Tauſendkünſtler auf, und daher hemmt Alles, was die Theilung des Bodens und der wiſſenſchaftlichen und künſtleriſchen Beſchäftigung beſchränkt, den Fortgang zum Beſſern und Höhern."

Aber die Theilung allein thut es nicht. Der eben citirte Schriftſteller ſagt in ſeiner Schrift über das Agrargeſetz S. 66: „An Beförderung einzelner Gewerbe wird in England gar nicht gedacht, und demungeachtet erreicht jedes, welches dort eingeführt wird, ſogleich einen hohen Grad der Vollkommenheit, ſtatt daß alle ſo häufig in andern Staaten angewandte und oft ſehr koſtſpielige Treibhauskünſteleien, wenn ſie auch ſelbſt glücklich genug waren, Gewerbe zu erwecken, ihnen doch nur ein ephemeres Leben verleihen konnten, welches gemeiniglich mit dem Aufhören der künſtlichen Wärme verſchwand. Gleichen Erfolg werden alle künſtliche Mittel, zu welchen auch die erzwungene Verkleinerung der Grundſtücke gehört, auf den Landbau haben; ohne harmoniſches Aufblühen der andern Gewerbe, ohne Zunahme an Wohlſtand, National=

reichthum und Bevölkerung, wird die Landescultur nicht ſteigen."

Für die Zuſammenlegung der Grundſtücke und Erbauung der Wohn- und Wirthſchaftsgebäude in der Mitte derſelben, ſpricht das Culturgeſetz, daß, nachdem aus den Dorfſchaften als der primitiven Anſiedelungsform ſich die ländlichen und ſtädtiſchen Communen hervorgebildet haben, jene je länger je mehr in ihren Verbindungen divergiren, dieſe, weil ſie nicht von der Beſchaffenheit des Bodens in ihren Verrichtungen abhängen, ſondern nur Raum überhaupt gebrauchen, aber ſich auf einander beziehen, ein Beiſammen der mannigfaltigen künſtlichen Kräfte fordern, convergiren. Hagen's Staatslehre S. 175: „Je nothwendiger es wird, den ganzen Fleiß und die ganze Aufmerkſamkeit auf den Boden zu verwenden, um ihn bei ſeinem geſtiegenen Werth belohnend bewirthſchaften zu können, deſto weniger dürfen die Landwirthe von allen Theilen ihrer Ländereien entfernt ſein, und deſto dringender wird es einem Jeden derſelben, ſobald nur das angeſammelte Capital ſeinen Wirthſchaftsbetrieb von der gegenſeitigen Unterſtützung weniger abhängig macht, den bisherigen gemeinſchaftlichen Wohnort zu verlaſſen, und, um die abgegrenzten Ländereien vollſtändiger überſehen zu können, in der Mitte derſelben ſeine Wohnung zu wählen."

Daß die Separation eine für Preußen günſtige Maaßnahme geweſen, möge ein Schriftſteller bezeugen, der aus dem Studium der ländlichen Verfaſſung Preußens ſich eine Lebensaufgabe gemacht hat, der überall das geſchichtliche Leben der Inſtitute beachtet und von allem rationaliſirenden, das Beſtehende nivellirenden Fanatismus weit entfernt iſt. Der Freiherr A. v. Haxthauſen ſagt in ſeiner Darſtellung der ländlichen Verfaſſung in den Provinzen Oſt- und Weſtpreußen I., Königsberg 1839, S. 92: „Die Landwirthſchaft ſteht in allen ihren Zweigen in der Provinz Preußen in einer Entwicklungsperiode. Ein für alle Claſſen der Einwohner, die ſich mit dem Landbau beſchäftigen, und für alle Theile und Striche des Landes allgemein gültiges gerechtes Urtheil, wie man dies z. B. ganz ohne Scheu und mit einem Jeden einleuchtender Wahrheit über den Standpunct der Landwirthſchaft in den Provinzen Sachſen und Schleſien ausſprechen kann, wird man über Preußen nicht fällen dürfen. Wenn irgendwo ein Theil der neuen Geſetzgebung, nämlich die Ausführung der Separationen und Gemeinheitstheilungen, eine durchweg günſtige Einwirkung auf die Landwirthſchaft, wenigſtens bei gutem und mittlerem Boden ausgeübt hat, ſo iſt es in Preußen; allein die Sache iſt noch nicht beendigt, und wenn auch an vielen, doch lange nicht an allen Orten in allen ihren Wirkungen zu überſehen.“

S. 101: „In den reichern Gegenden Oſtpreußens und Litthauens haben die Separationen ſich ungemein vortheilhaft erwieſen, und beginnen ſchon überall eine große Umwälzung in der ganzen Ackerwirthſchaft zu begründen und zu bewirken; ich fand ſelbſt bei einzelnen Dörfern, die von dem Litthauiſchen Volksſtamm bewohnt waren, Verſuche zur Verkoppelung; die Beſtellung eines Theils des Brachfeldes iſt faſt allgemein.“

Ich habe dies Capitel Landſchaftsmetamorphoſe überſchrieben, weil Oſtpreußen immer mehr durch das Ausbauen einem großen Garten ähnlich werden wird, worin, wie in den Niederungen ſchon durchweg der Fall, Gut an Gut mit ſeinen Beſitzungen ſich anreihet. Ich könnte auch noch erwähnen, daß mit der allgemeinen Veränderung der Landwirthſchaft auch der Styl der Landhäuſer ſich ändert, was wir hier bei Königsberg vor dem Brandenburger Thor ſogleich an dem Gut Schönbuſch wahrnehmen können. Ueber Lage und Bauart der bäuerlichen Gehöfte überhaupt kann man Harthauſen a. a. O. S. 69 ff. nachſehen. „Die Lage unterſcheidet ſie nicht weſentlich von denen in den Marken und Pommern gewöhnlichen. Es iſt ſtets ein geſchloſſener Hof, durch deſſen Thor man meiſt treten muß, um zu den, vom Wohngebäude abgeſondert liegenden, Scheunen und Ställen zu kommen. Die Lage und Bauart des Wohngebäudes iſt aber in den verſchiedenen Theilen der Provinz ſehr verſchieden. Zwei Hauptarten laſſen ſich beſonders unterſcheiden, die man nach dem allgemeinen Verhältniß ihres Vorkommens die **Preußiſche** und die **Litthauiſche** nennen möchte: die erſtere findet ſich durch ganz Weſtpreußen und in Oſtpreußen faſt bis Heilsberg und Preuß. Eylau, wo ſie allmälig, und oft mit ihr **gemiſcht**, in die Litthauiſche übergeht. Das Charakteriſtiſche derſelben ſetze ich in die ſogenannte **Vorlaube**. Schon in den Preußiſchen Städten kommt dieſe Eigenthümlichkeit vor. S. 71: „Das Preußiſch-Märkiſche Haus hat in ſeiner reinſten Form das Anſehen, als ob es um ein offnes ſteinernes Gewölbe herumgebauet wäre. Dies Gewölbe iſt eigentlich ein ungeheurer **Schornſtein**, worein man durch eine gewölbte Thüre tritt. Wenn ein ſolches Haus abgebrannt iſt, dann bleibt dieſer in der Regel unverſehrt ſtehen. (Beilage. Fig. 3.)

Um dies Gewölbe iſt dann gewiſſermaaßen der viereckige Kaſten des Hauſes herum gebauet, die Balken der Stuben und des Daches ruhen alle an jenem Gewölbe (das ehemals nur bis an den Boden des Daches reichte) und der Grundriß bietet diejenige Form, welche Fig. 4 der Beilage zeigt.

Von der baulichen Einrichtung der adligen Güter ſagt Harthauſen nichts. Sie iſt bei älteren der des bäuerlichen Hauſes ſehr ähnlich, nur mit dem Unterſchiede, daß man in ſpäteren Zeiten die Küche auf die eine Seite nach hinten ſchob, wo in vor liegendem Grundriß eine Kammer, den größeren Mittelraum aber, den hier die Küche und Waſchküche einnehmen, zu einem Saal benutzte, deſſen Flügelthüren in den Garten gehen, endlich zur Rechten und Linken noch Stuben und Kammern anfügte und, da man oft Gäſte zu beherbergen hatte, über dem Flur noch einen Erker aufſetzte. Dadurch entſtand, wie ich mir aus älteren Gütern in der Provinz nicht nur unweit der Stadt, wie Rodmannshöfchen und Rojehnen, ſondern auch weiter entlegenen, z. B. Karben am Haff, abſtrahire, ungefähr der Grundriß, wie Figur 5 ihn darſtellt.

a, Flur, der zur Aufſtellung vieler Dinge, z. B. von Mangeln, außerdem von Spinden, Koffern, von Kleiderriegeln u. ſ. f. benutzt wird. b, c, d, Stuben, b oder c die Wohnſtube; e, f, Gemächer, die als Kammern, als Gaſtſtuben, Schlafzimmer dienen; g. der allgemeine Geſellſchaftsſaal; h, die Küche, die aber auch in d ſein kann; i, der Gang, der vom Flur nothwendig wird, zur Küche zu gelangen; k, ein Hofausgang der Küche, der oft ein eigener Vorbau wird, oft aber auch fehlt, wenn nämlich k und l, wie ich hier gezeichnet habe, ausgebaute Kammern ſind; in dieſem Fall kann auch h noch eine Stube und die Küche erſt in k ſein. Der Aufriß iſt in Figur 6 gegeben.

Die hauptſächlichſte Umänderung, die man nun in neueren Zeiten vorgenommen hat, beſteht darin, daß man das Gebäude auf ein ſehr hohes Souterrain geſetzt und in dieſes die Küche, Vorrathskammer u. ſ. f. hinuntergelegt hat, wodurch nun der Flurraum ganz *ſtubenmäßig* benutzt werden kann und man an Wohnzimmern gewinnt. Mit dieſer Hebung des Gebäudes durch den Unterbau ſind dann Freitreppen und Säulenhallen für den oberen Eingang nothwendig verbunden. *Mehre* Stock aber bauet man nicht, ſich nicht von der wärmenden Erde zu weit zu entfernen und der Wuth der Stürme zu ſehr auszuſetzen, denen man überdieß durch Baumanlagen zu begegnen ſucht.

Land- und Strandleben.

Der Nordiſche Menſch gleicht dem Bononiſchen Stein, der in der Sonne Licht einſaugt, um es im Dunkeln auszuſtrahlen. In der kurzen Sommerzeit ſucht er die Freundlichkeit der Natur ſo viel möglich zu genießen, denn er weiß, daß ein langer, trüber Winter folgt. Königsberg hat viele Häuſer mit ſchönen, großen Gärten, namentlich auf dem Steindamm, auf der Königsſtraße und dem Sack- und Tragheim, alſo in den jüngeren Stadttheilen. Aber die älteren entbehren nicht nur der Gärten, ſondern, wie in dem Capitel von der Architektur gezeigt worden, ſelbſt der Höfe. Hier wird alſo das Bedürfniß, der Natur ſich zu nähern, zur ſommerlichen Zeit, namentlich für die Kinder, um ſo größer. Und auch ein Garten iſt doch nur ein Garten, den Gebäude einengen oder der früh am Abend kalt und näſſig wird oder worin die Kinder die zierlichen Beete verderben könnten. Daher iſt denn in Königsberg der Hang zum Landleben ſehr groß geworden und von der Faſtnachtzeit an beginnt ſchon die Frage, ob man auf das Land, beſonders an den Strand ziehen werde, ein ſtehendes Element der Unterhaltung auszumachen. Man miethet Sommerwohnungen in der unmittelbaren Umgebung der Stadt, auf den Huben und in den Dörfern Ponarth, Juditten, Aaweiden u. ſ. w. oder man zieht an die See.

Früherhin ſollen die Königsberger gar nicht recht gewußt haben, welch' ſchöne Gegenden der Strand von Kranz bis Pillau enthält. Erſt ſeit der Franzoſenzeit hat man dieſelben, ſo zu ſagen, entdeckt und ſie zum Gebrauch von Seebädern eingerichtet, die ebenfalls erſt am Ende des vorigen Jahrhunderts von einem Deutſchen, wenn ich nicht irre, von dem trefflichen Lichtenberg entdeckt wurden und die Anlegung eines Bades in Dobberan, alſo eines Oſtſeebades zum Ausgangspunct hatten. Gegenwärtig wird wohl die ganze Oſtſeeküſte von Kiel an bis nach Riga hinauf mit Badehütten beſetzt ſein. Die ſchönen Schilderungen, welche Kohl uns in ſo gründlicher als zugleich poetiſch anſchaulicher Weiſe von den Deutſch-Ruſſiſchen Oſtſeeprovinzen gegeben hat, ſind mir eben erſt zugekommen. Hätte ich ſie früher gehabt, ſo würde ich theils ein gediegenes Muſter der Auffaſſung Nordiſcher Natur und Sitte, insbeſondere des ethnographiſchen Gemenges in unſeren Provinzen, darin beſeſſen, theils einen viel weiteren Blick gehabt haben. Ich ſehe daraus, daß Preußen, Kurland, Livland in Natur und Sitte unendlich viel Gemeinſames haben und könnte auch wegen der Seebäder auf den Abſchnitt Th. I., S. 47 ff. verweiſen, da es bei uns ganz ähnlich hergeht. Der Hauptbadeort iſt für Königsberger Kranz, ein Dorf, das öfter an 400 Gäſte zählt, einen Arzt, eine Apotheke, Badewagen u. ſ. w. hat. Der Wellenſchlag iſt hier am ſtärkſten, das Ufer hoch, die Gegend aber flach. Dann folgt Rantau, Neukuhren, Wangenkrug, Lapöhnen, Saſſau, Rauſchen, Georgswalde, Warnicken mit ſeiner berühmten Schlucht, Kleinkuhren mit ſeinen maleriſchen Bergen u. ſ. w. Ueberall ſieht man hier in den Dörfern Zelte von Leinwand aufgeſchlagen, begegnet man Spazierfahrenden, Reitern und Reiterinnen, Luſtwandelnden. Am Ufer der See ſind Badehütten aus Stroh errichtet, die oft ausſehen als wäre ein Dorf von Negern hieherverpflanzt. Der Eingang der Hütte iſt nach der mehrentheils bergigten Landſeite zugekehrt, die geſchloſſene Hinterwand nach der

Seeſeite und während man ſich entkleidet, vernimmt man hinter ſich das wundervolle Rauſchen der Wellen als Einladung, in ihnen ſich Geſundheit, beſonders kräftigſten Appetit zu holen. Tauſend Spaß würzt das Bad. Wer nicht ſchwimmen kann, muß ſich an einem Tau halten, das an mehren eingerammten Pfählen befeſtigt iſt. Doch iſt dies nur bei ſtärkerem Wellenſchlag oder bei unſicher gewordenen oder ſteinigtem Grunde, der nicht feſt zu ſtehen vergönnt, nothwendig. Die Schwimmer und Schwimmerinnen aber laſſen ſich von den Wellen ſchaukeln und bilden die gaukelnde Peripherie des Strickdurchmeſſers. Ein Lieblingsvergnügen Vieler iſt, ſich in den Sand der Brandung zu legen und die brechende Welle über ſich fortſprühen zu laſſen. Eine Welle mit ihrem weißen Kamm und gründunklem Grunde herankommen zu ſehen, als ob ſie uns in ewige Nacht begraben wolle, ſie plötzlich über dem Haupt fortſchlagen zu fühlen, in welchem Moment Meer und Berg unſerm Blick entſchwindet, und im Nu darauf doch wieder frei da zu ſtehen, als ob nichts geweſen wäre und dieſelbe Welle am Ufer zerſchäumend zu erblicken, iſt in der That ein wonniger Genuß. Es iſt zu bedauern, daß die Damen ganz gegen die Forderungen der Geſundheit auch bei uns ſchon der Prüderei huldigen, mit Badekleidern in die See zu gehen, bei deren Abziehen ſie ſich nicht ſelten erkälten, zu geſchweigen, daß dieſe Hülle das Bad unkräftig und unbequem macht. Sind die Holden denn nicht vor Unverſchämten durch ausgeſonderte Stunden, durch die bergigten Ufer und durch die mitgenommenen Badefrauen hinlänglich geſchützt und würde nicht Artemis noch jetzt jeden Frevler wie den Aktäon beſtrafen? Wurde nicht in Kranz, als doch einſt Beſchwerden gegen einige lorgnettirende Stutzer einliefen, zu ihrer Hut ein kurzſichtiger Gensdarm aufgeſtellt?

Jeder Königsberger hat ſein Lieblingsdorf, wohin er zieht, deſſen Lage, deſſen Bad, Geſellſchaft er herausſtreicht. Im Bade ſelbſt iſt von Nichts als vom Bade, von der See die Rede. „Haben Sie heute gebadet? War es nicht ein ſchönes Bad? Wie viel Grad hatten Sie? Werden Sie heute noch einmal baden? Haben Sie heute, bei dieſem Sturm, baden können? Bekommt es Ihnen? Haben Sie gute Geſellſchaft u. ſ. w. So geht es von Morgen bis Abend. Die Bewunderung der See iſt der ſtete Kanon, den man ſingt. Mag ſie nun lammfromm den Uferſand küſſen oder wie ein urweltliches Ungeheuer mit tauſend Rieſenhäuptern und ſchauerlichem Gebrüll die Erde zu verſchlingen drohen; mag ſie wie ein flüſſiger hellgrüner Smaragd blitzen oder in dunkelvioletten Tinten ſchimmern; mag ſie mit anmuthigem Gewimmel einen ſanften Wellentanz ausführen oder mit blanken Streifriſſen wie zerbrochenes

Eis ſtagnirend daliegen; mag ſie ſich mit hohlem Gebuller in Schaum zerkochen und ihr Inneres verhüllen oder mag ſie uns aufrichtig daſſelbe offenbaren, ſo daß wir durch den glatten Spiegel die Steine und das Moos auf dem Grunde deutlich erblicken; die See iſt wie eine Geliebte im Negligée oder in Galla, die See iſt immer ſchön. Man wird ſie nicht müde. Ihre Reize ſind, wie ihr Waſſer, unerſchöpflich. Man kann auf einem Stein oder auf einem der Fiſcherboote, die am Ufer liegen, ſtundenlang daſitzen und zuſchauen, wie die eine Welle reißend zurückſtrömt, während ſchon eine andere, wie es ſcheint auf derſelben Bahn, wieder heranrollt, eben ſo zu zerſchellen und rückſtürzend, einer andern todesſehnſüchtigen Schweſter ſich unterzubreiten. Stundenlang kann man ſitzen, und den Wolken über der weiten Waſſerfläche, dem Glanz der Sonne und des Mondes und der Sterne, wie ſie aus der Tiefe wiederſtrahlen, ſich hingeben. Wenn man wieder fort iſt von dem Schauſpiel, ſo meint man, geträumt zu haben, aber von großen, herrlichen Dingen. Es iſt uns, als hätten Homer und Shakeſpeare, dieſe meervertrauteſten Dichter, denen das Waſſer all' ſeine Geheimniſſe offenbarte, mit uns eine Zwieſprache gehalten.

Der Städter macht hier einen Cultus aus der Natur, in welchem er ſich auch in Beſchränktheit der Wohnung und andern Dingen ſo Manches lachend gefallen läßt, was er in der Stadt übel vermiſſen würde. Er tritt hier auch den Beſchäftigungen der Strandbauern näher. Dieſe ſind zu gleicher Zeit 1) Ackerbauer; 2) Fiſcher, die beſonders Dorſche, Flundern und Strömlinge fangen; 3) Bernſtein-fiſcher und gräber. Dieſe letztere Beſchäftigung hat etwas ſehr Aufregendes zur Folge, weil ſie mit einer ähnlichen Spannung verknüpft iſt, wie das Spiel in der Lotterie. Wochen vergehen ohne ſonderliche Ausbeute und plötzlich bringt eine Stunde einen Gewinn von fünf bis ſechshundert Thalern. Früherhin war der Bernſtein Regal, aber die Bauern haben es abgelöst und ſtehen ſich gut dabei. Dazu kommt noch der Miethzins, den ſie im Sommer von den Städtern ziehen, nebſt den hohen Preiſen für Milch und Butter, die ſie ihnen verkaufen. Man ſieht daher, wie ſie die Wohnungen verbeſſern, wie ſie größere Scheiben in die Fenſter bringen, die Laden mit freundlichem Grün ſtatt des frühern düſtern Roth ſtreichen u. ſ. w. Möge denn mit dem Wohlſtande auch das ſittliche Leben emporblühen und nicht der Dämon der Habſucht einerſeits, der Genußſucht anderſeits ſich der Dörfer bemeiſtern! Der Städter, der gerade in der Zeit am Strande iſt, in welcher geerndtet wird, hat nicht nur an den Bernſteingräbereien, an dem Ausſchlachten der Fiſche, ſondern auch an dem Kornhauen und den damit verbundenen Feſtlichkeiten der Landleute die mannigfachſte

Unterhaltung. Wunderſchön war es ſonſt, daß der Geburtstag des Königs von Preußen, der dritte Auguſt, mitten in dieſe Sommerferienzeit fiel und einen Hochpunkt der Freude bildete. Gedichte wurden gemacht, Reden gehalten, Feuerwerke abgebrannt, getanzt und getrunken auf das Wohl Friedrich Wilhelm's des Gerechten!

Für die Königsberger Aerzte iſt die Nähe der Seebäder eine unendliche Wohlthat, denn ein anderes Bad zu beſuchen iſt von hier aus bei der geographiſchen Iſolirung Königsbergs ſogleich ſehr koſtſpielig, deshalb für viele Kranke unmöglich. Aber das Seebad am Strande iſt eine Ausgabe, die auch der weniger Bemittelte erſchwingen kann und wer auch nicht in die kühlende Fluth niederſteigt zur Umarmung der brünſtigen Amphitrite, der ſchlürft wenigſtens den heilſam erfriſchenden Athem der Göttin.

Pregelſchlittenfahrt.

Das Seebad und das ſpazierende Umherirren in dem lieblichen Hügellande der Samländiſchen Küſte mit ſeinen ſchönen Wäldern, worin man noch Haſen und Rehe und Hirſche und wilde Schweine und Elennthiere findet, macht alſo für die Königsberger den Gipfel des ſommerlichen Naturgenuſſes aus. Ausgerüſtet mit den Erinnerungen an die Strandparthien in Kuhren, Rauſchen, nach Kram, Plinken, nach dem Vorſtenſtein, nach der Finkenmühle, nach der Gauſuppſchlucht u. ſ. f., geht man in den langen Winter hinein. Iſt dieſer nicht ein unausſtehliches Schlackerwetter, worin man durch ſteten Wechſel von Froſt und Aufthauen, von Schnee und Regen in endloſem Nebel lebt, mindeſtens bei bezogenem Himmel, der das Bild der Sonne oft monatelang verſchleiert, iſt er vielmehr ein guter Winter, ſo bietet ſich abermals ein großer Genuß. Der Pregel friert dann zu; der Schnee fällt ſchuhhoch und macht gute Schlittenbahn; die Sonne aber ſcheint ſo hell und freudig und der Rauch quillt aus den Schornſteinen ſo gerade und kraftvoll in den hellblauen Himmel; die Tritte der Menſchen und Thiere knirren ſo vernehmlich auf dem feſten Schneeboden; die Raben und Krähen ſchreien ſo munter, daß man ganz aufgeräumt wird. Zuweilen hält dies „klare“ Winterwetter acht bis neun Wochen, nur von einzelnen Sturm- und Schneetagen unterbrochen, an. Dann iſt für die Königsberger die Fahrt auf dem Pregel eine Hauptluſt. Zwar läuft man auch, beſonders auf dem Schloßteich, viel Schlittſchuh, aber doch nicht ſo viel und nicht ſo ſchön, als im nordweſtlichen Deutſchland. Dagegen ſtehen unten am Kai, da, wo die Fähre zu gehen pflegt, hunderte von Schlitten, mit Pferden beſpannt. Von hier fährt man gewöhnlich nach Holſtein, Kaffe zu trinken. Der ganze Strom erklingt dann von den Hufen der Pferde, die mit Pfeilesſchnelle getrieben werden, es einander zuvor zu thun, von dem Geläut der Schellen und dem Geknall der Peitſchen.

Neben den Fahrenden ſchiebt ſich die Maſſe der ſchauluſtigen Spaziergänger hin und her, die gewöhnlich bis zur Koſſe, einem Kaffehauſe an dem nach Holſtein führenden Damm, wallfahrten.

Der Anblick der vielen hin und her eilenden Schlitten, der flinken Spaziergänger in ihren dunkeln Mänteln und Pelzen auf dem weißen Grunde, von dem ſich die Geſtalten höchſt maleriſch abheben, hat viel Eigenthümliches. Dazu kommen große Frachtwagen, die von Pillau und landeinwärts von andern Orten kommen und gehen. Denn der anhaltende Froſt befördert den Verkehr des Nordens außerordentlich und Königsberg ſeufzt daher oft über das „Stiemwetter,“ worunter man ein Durcheinander von Schnee, Regen und Wind verſteht und über den im November und December ſo häufigen Schmuz, weil derſelbe die Wege unfahrbar macht und die Zufuhr an Lebensmitteln abſchneidet. Ein Froſt von acht bis zehn Grad iſt uns daher das angenehmſte Winterwetter.

Kant's Haus.

Ein großer Mann gibt uns eine unendliche Beſchäftigung. Nicht nur in die Tiefe führt er uns, auch in die Oberfläche. Aber nicht zur Oberfläche als Fläche, ſondern zu ihr, wie ſich die Tiefe bis zu ihr hin ausgedehnt hat, wie ſie, auch in ihrer Aeußerlichkeit und Zerſplitterung, noch gegenwärtig iſt. Die Nothwendigkeit eines ſolchen hervorragenden Geiſtes ſcheint alle Zufälligkeit des Lebens und Daſeins aufzuheben und wir werden verſucht, uns die Harmonie des Innern mit dem Aeußern bei ihm bis in die geringſten Faſern hin zu entwickeln. Dieſe Thätigkeit iſt allerdings mehr ein Spiel der Phantaſie, allein man darf der Combination des Witzes bei einer ſolchen Veranlaſſung wohl ſchon einige Freiheit geben und muß nicht jedes ſeiner Wagniſſe der Inquiſitionstortur der kritiſchen Altklugheit unterwerfen wollen.

Wenn wir von Napoleons Feldzügen geſprochen haben, ſo bleiben wir zuletzt bei ſeinem dreieckigen Hut ſtehen. Haben wir die Weisheit und den Heroismus Friedrichs des Großen bewundert, ſo vergeſſen wir den Krückſtock des alten Fritz gewiß nicht. Bei Rouſſeau darf die Pudelmütze, bei Jean Paul der weiße Pudel nicht unerwähnt bleiben. Was aber in der Erſcheinung eines Menſchen ebenfalls von charakteriſtiſcher Wichtigkeit iſt, obwohl es nicht ſo unmittelbar, als Kleidung und Geräth mit ihm zuſammenhängt, das iſt unſtreitig ſeine Wohnung.

Im weiteſten Sinn iſt die Wohnung freilich nur dann völlig charakteriſtiſch, wenn der Menſch ſie ſich ſelbſt erbauet, wenn er nicht zur Miethe gezwungen und damit oft der Unangemeſſenheit des Aeußern zu ſeinem Innern überliefert iſt. In Ferney aber finden wir gewiß Voltaire, in Sansſouci Friedrich den Großen wieder. Der Styl dieſer Gebäude und Gartenanlagen iſt auch der Styl dieſer Männer.

Indem nun aber ein Menſch während ſeines Lebens verſchiedene Wohnungen haben kann, ſo werden wir in einem ſolchen Fall davon unſtreitig diejenige für die am meiſten charakteriſtiſche halten, worin er geboren und worin er geſtorben iſt. So haben wir z. B. noch das Haus übrig, in welchem Göthe zu Frankfurt geboren ward. Ueber der Thür iſt als Abzeichen eine Leier mit einem Stern darüber eingehauen, ein prophetiſches Symbol des Dichters und ſeines Ruhms. Und ſo ſteht auch noch das Haus des Dichterfürſten in Weimar, worin er geſtorben iſt und worin über den hinterlaſſenen Sammlungen Göthe's jetzt im dritten Stock eine Mädchenpenſion eingerichtet iſt. Man könnte ſcherzhaft ſagen, daß Gutzkow's erziehungsſüchtige Seraphine zu dem ſtets erziehungsbedürftigen Wilhelm Meiſter in's Haus gezogen ſei. So haben wir in Eisleben noch das Geburts- und Sterbehaus Luthers. Das erſtere ſteht an der Ecke einer kleinen Seitenſtraße und iſt gegenwärtig mit dem Schulhauſe verbunden; das andere ſteht an der Hauptſtraße, der Hauptkirche gerade gegenüber und gehört jetzt einem Bäcker. In einer unſcheinbaren Verborgenheit, abſeits von der Oeffentlichkeit, begann Luthers Leben; an der Heerſtraße der ganzen Welt endete es.

Von Kant's Geburtshaus in der Vorſtadt iſt die Stätte nicht mehr zu finden. Der große Speicherbrand hat ſie vernichtet. Die Kenntniß der Jugendzeit Kant's überhaupt iſt die ſpärlichſte. Er hat in verſchiedenen Theilen der Stadt gewohnt. Das Merkwürdige hierbei iſt, wie er von jenſeits des Pregels endlich bis in ihre Mitte gedrungen iſt. Sein Haus würde unſtreitig der Fleck ſein, auf welchem das vielbeſprochene Univerſitätsgebäude zu ſtehen kommen müßte, wenn ſein Ort, wie gefordert, taliter qualiter, die geographiſche Mitte der Stadt ſein ſollte. Hierin ſpiegelt ſich ſchon der Philoſoph ab. Von Außen geht er nach Innen. Er ſucht in das Herz der Dinge ſich zu vertiefen. Er will in das Centrum der Welt eindringen und ſo ſiedelt er ſich, obwohl er von der Peripherie ausgeht, zuletzt auch in der Mitte und auf der Höhe an.

Betrachten wir aber die Lage des Kant'ſchen Hauſes näher, ſo zeigt ſich ſogleich das Intereſſante, daß die Rieſenthürme des Schloſſes die nächſten Nachbarn ſind. Das Schloß weiſ't uns auf die Zeit hin, als der Orden der Deutſchen Ritter, freilich mit dem Schwert in der Fauſt, Chriſtliches Leben und Germaniſche Sitte in dieſen Gegenden begründete. Noch zunächſt an das Gärtchen des Kant'ſchen Hauſes ſtößt der Thurm, der Uebelthäter gefangen hält. In dieſer ſogenannten Schützerei ſorgt die äußere Gewalt für die Aufrechthaltung der Geſetze der practiſchen Vernunft. Gegen die coloſſalen Mauern und Zinnen des Thurms iſt Kant's Haus unſcheinbar, ſtellt aber damit das Weſen unſerer Zeit dar, welche nicht ſowohl durch äußere Gewalt, als durch Bildung des Geiſtes zu wirken ſucht; der Geiſt iſt etwas Unſcheinbares und zuletzt doch der Alles Bewältigende.

Indem wir ſo den Ritter der Philoſophie mit dem Schwert der Wahrheit den alten eiſernen Helden ſich anſchließen, indem wir an den äußerlichen Mittelpunct der Geſchichte Preußens das Hauptreſultat ſeiner neueren nachbarlich angrenzen ſehen, fällt uns weiterhin das Alleinſtehen des Kant'ſchen Hauſes auf und auch dies könnten wir ſymboliſch erklären. Der Philoſoph bekümmert ſich zwar um Alles. Er iſt die Univerſalcopula der Bildung, der Menſch, der mit allen Exiſtenzen Gemeinſchaft macht. Er ſucht Alles für die Wiſſenſchaft zu erobern und ſich immer in der Mitte des Univerſums zu halten. Aber er thut es zugleich auf eine eigenthümliche, auf eine freie und ſelbſtſtändige Weiſe. Er darf ſich nicht der Meinung des Tages überlaſſen; mitten in der Geſelligkeit muß er eine reservatio mentalis im edelſten Sinn haben, nicht von herrſchenden Vorurtheilen ſich anſtecken zu laſſen. Er muß die Kunſt der geiſtigen Iſolirung beſitzen, um Alles ſo faſſen zu können, wie es an ſich iſt, nicht, wie es unter dieſem oder jenem Geſichtspunct zu ſein ſcheint. So ſteht denn auch das Haus des Schöpfers der kritiſchen Philoſophie zwar mitten in der Stadt, allein abgeſondert für ſich da.

Es lehnt ſich an keine Nachbarwand an. Kant glich einem Gensd'armen, der immer darauf denken muß, gegen alle Welt eine ihn iſolirende Sprödigkeit zu beobachten, der mit ſtetem Mißtrauen gegen alle Erſcheinungen, wenn er ein rechter Matador iſt, ſelbſt gegen ſeine Verwandten, mit Discretion ſelbſt gegen ſeine Vorgeſetzten, gegen die anziehendſten Phyſiognomien erfüllt ſein muß, weil ſie möglicherweiſe verdächtig ſein könnten; einem Gensdarmen, der, immer nüchtern, ſelbſtbewußt, auch das Kleinſte nicht außer Acht laſſen darf, weil es plötzlich in eine Begebenheit bedeutungsvoll eingreifen könnte; der ſich um Alles umthun muß, gar nicht ſeinetwegen, ſondern höchſt uneigennützig der öffentlichen Sicherheit halber.

Kant's Haus iſt nicht nur von den Seiten her frei, ſondern läßt auch den Blick auf der Rück- und Vorderſeite, wo es auch eine Gartenanſicht darbietet, möglichſt ungehindert ſchweifen. Der Philoſoph darf ſich die Ausſicht nicht verbauen laſſen.

Kant beſaß aber nicht nur ein eigenes Haus, was weder von Schelling noch von Hegel geſagt werden kann, die immer abhängige Miethwohner geblieben ſind, ſondern auch einen Garten dabei. Einige der kräftigſten Bäume, die noch gezeigt werden, hat er ſelbſt gepflanzt. Dieſer Zug iſt wiederum ſehr ſchön. Die Philoſophie muß immer auf das geben, was in den Dingen ſich gleich bleibt. Auch von dem Geiſt ſoll ſie uns doch endlich das Weſen finden laſſen, das in aller Veränderung ſich nie untreu wird, ſondern nur eine angemeſſenere Geſtaltung ſucht. Obwohl daher der Philoſoph ein Freund der Cultur und des Fortſchrittes iſt, ſo bleibt er doch auch ein Freund der Natur und ihres denſelben Rhythmus in ſich wiederholenden Kreislaufes, deſſen unverrückbare Einfalt dem Drang der Geſchichte nach immer neuen Geſtalten gegenüberſteht. Auch vom Thiere gilt noch dieſe Gleichheit, aber es wird ſchon vom Menſchen durch die Dreſſur und äußere Zuſtutzung für allerlei Zwecke viel mehr in den Wechſel der Cultur und Mode hineingeriſſen. Das Joch gibt dem Ochſen, der Sattel dem Pferde, das Halsband dem Hunde ſchon eine espèce von hiſtoriſcher Phyſiognomie. Aber die Pflanze bleibt ſolchen Manipulationen nicht ſo zugänglich. Es gibt zwar auch Modeblumen und Modebäume und die Paſſivität des Vegetativen läßt es vom Menſchen beliebig winden und ranken. Allein mit dem Thier kann man die Pflanze hierin doch nicht in Vergleich bringen. Eine Pflanze kann man nur cultiviren, nicht dreſſiren. Das ſtille, geſetzmäßige Leben der Pflanze und der aller Menſcheneinwirkung unerreichbare Gang der ewigen Geſtirne waren Kant's Lieblinge.

Treten wir nun in Kant's Haus ſelbſt ein, ſo finden wir es für einen Junggeſellen ganz behaglich und geräumig. Die niedrigen Decken harmoniren mit Kant's perſönlicher Beſcheidenheit ſehr gut. Man hätte dies Haus für die Univerſität kaufen und dem jedesmaligen Inhaber des philoſophiſchen Lehrſtuhls als Freiwohnung geben ſollen. Zwar vererbt ſich der Geiſt nicht wie ein Haus, aber eine Anregung entſtrömt doch auch ſolchen Aeußerlichkeiten und jedenfalls würde keiner der Nachfolger Kant's eine ſolche Gunſt unangenehm empfunden haben. Die Straße iſt ruhig und doch nicht todt; die Lage zurückgezogen, aber ſo, daß ſie nach allen Seiten hin die bequemſten Verbindungscanäle mit allen Hauptſtraßen, Hauptplätzen der Stadt eröffnet. In dieſem Hauſe hätte man ein Zimmer dazu arrangiren ſollen, die Werke Kant's in allen Ausgaben, ſeine als Manuſcript nachgelaſſenen Schriften und Briefe, die Ueberſetzungen ſeiner Werke in fremde Sprachen, die Schriften über Kant'ſche Philoſophie, genug, eine Bibliotheca Kantiana, außerdem eine Büſte Kant's, alle Bildniſſe und Reliquien von ihm, z. B. ſeinen Zopf und Spazierſtock, gegenwärtig im Beſitz des Herrn Profeſſor Schubert, aufzuſtellen. Solche problematiſche Gedanken fielen mir ein, als ich auf der Univerſitätsbibliothek zu Prag Mozart auf ſolche Weiſe verherrlicht ſah.

Hier könnte ich meine Betrachtungen über Kants Haus bereits ſchließen, ſchienen nicht einige ſeiner ferneren Schickſale noch einer kurzen Nachricht zu bedürfen. Es gehört gegenwärtig einem Zahnarzt Döbbelin, der es 1835 kaufte, reſtaurirte und mit einer marmornen Denktafel ſchmückte, auf deren dunkelm Grunde mit goldenen Buchſtaben Kant's Name ſteht. Gegen Zahnſchmerzen richtet die Macht des Gemüths, der Kant eine eigene Abhandlung widmete, wenig oder nichts aus. Nicht die Beſſerungsmethode, ſondern die Todesſtrafe muß hier entſcheidend angewendet werden. Der Zahnarzt iſt daher in Kant's Hauſe eine artige Ironie. Die indianermäßigſte Geduld hilft endlich nichts gegen den Schmerz, den corrumpirte Zähne verurſachen und man muß ſich dem Schaffot des Arztes anvertrauen. Kant hatte nicht nur geiſtig, ſondern auch phyſiſch ein treffliches Gebiß und war auch hier, nach Mendelſohns Ausdruck, ein Alles Zermalmender. Außerdem iſt hier ein Bad in einem Seitenhauſe des Gartens eingerichtet. In balneis salus! lächelt uns auf ſchmutzig blauem Grunde die Inſchrift mit mattgoldenen Buchſtaben zu. Dies iſt wiederum ſymboliſch auszulegen. Wie die Philoſophie uns auf den Zahn fühlt, ob wir auch geſunden

Menſchenverſtand beſitzen, ſo will ſie uns auch das Bad ſein, uns von der gemeinen Anſicht des Lebens, von den irrthümlichen Auffaſſungen der Natur und des Geiſtes zu reinigen. Sie will ein Jungbrunnen ſein, den ganzen Organismus unſeres geiſtigen Menſchen zu erfriſchen. Nur darf man nicht vergeſſen, daß, wie zum Baden eine gewiſſe Vorſicht und Kunſt gehört, ſo auch das Philoſophiren ſeine Zeit und Art hat, widrigenfalls es ganz verkehrte Wirkungen hervorbringen kann. — Endlich iſt im Kant'ſchen Hauſe ein Erkundigungsbüreau. Wer ein Capital aufnehmen oder unterbringen; wer eine Wohnung ſuchen oder aufgeben; wer einen Dienſt oder Dienſtboten haben will; wer nichts gelernt hat und doch eine Beſchäftigung, wenigſtens ein Unter- oder Auskommen ſucht; wer eine hübſche, junge, reiche Gattenſchaft wünſcht — er komme hieher und wird für alle Verlegenheiten eine Auskunft finden. Verſprochen wird alles Mögliche, gehalten kann immer nur wenig werden, denn in allen Dingen muß jeder zuletzt das Beſte doch ſelbſt thun. Den meiſten Menſchen erſcheint die Philoſophie auch wohl als ein Erkundigungsbüreau, wo ſie ſich über die Probleme des Lebens und Wiſſens wollen aufklären laſſen, hinterher aber ſehen, daß ihnen ſelbſt die wahre Arbeit zugemuthet wird. Sie ſtellen ſich unter der Philoſophie einen passe partout, einen Ring Salamonis, einen Stein der Weiſen vor, den man im Siegelring am Finger zu beliebiger Zauberei tragen könne. Können ſie nun beſonders, obſchon ſie ſich ſpeculativ zurecht geſchult glauben, obſchon ſie Examina beſtanden haben, keine Carrière machen, verwandeln ſich die Schriften der Philoſophen in kein Tiſchchen decke dich, — ach! wie bitter beklagen ſie ſich dann über die Täuſchungen der Philoſophie, wie loben ſie dann die Praxis, die den Zurückweg zu den Fleiſchtöpfen Aegyptens kennt, und wie armſelig, eingebildet erſcheint ihnen der fabelhafte Simurgh der Idee.

Indem uns dieſe verſchiedenen Metamorphoſen des Kant'ſchen Hauſes vorübergehen, dämmert uns auch wohl die Zukunft entgegen, wo es vielleicht gar nicht mehr exiſtiren wird. Ein Neubau, eine Feuersbrunſt kann ſeine Stätte verwiſchen. Schon vor vielen Jahren iſt von einem Bürger hieſiger Stadt an den Magiſtrat die Bitte ergangen, die Straße, worin dies Haus ſteht, Kant's Straße zu nennen. Eine Straße erhält ſich viel länger, als die Häuſer in ihr. Sie iſt die Gattung, welche ſich gleich bleibt, während die Individuen in ihr entſtehen und vergehen. In allen Ländern verfährt man ſo. Von Paris, von der rue Rousseau u. ſ. f. will ich gar nicht einmal reden. Aber noch in unſerm Jahrzehnt haben die Nürnberger nach ihrem Volksdichter die Straße, worin ſein Haus ſteht, die Grübelſtraße genannt und in Berlin iſt eine ganz neu erbaute Straße nach einem noch in ihr lebenden Mathematiker die Ohmſtraße geheißen. Die Straße des Kant'ſchen Hauſes hat einen recht vornehmen Namen: Prinzeßſtraße. Aber Prinzeſſinnen überhaupt ſind etwas ſo Gewöhnliches, als Prinzeſſinnen, die Philoſophie ſtudirten, wie Chriſtine von Schweden, Charlotte von Preußen, etwas Ungewöhnliches. Ein Kant hingegen iſt eine Seltenheit, wie nur Jahrhunderte ſie zeitigen. Dazu kommt noch, daß wir hier nicht einmal Prinzeſſinnen haben, ſo ein großer Ueberfluß daran auch in der Welt iſt, für uns würde daher die Benennung Kant's Straße eine lebendige, tief eingreifende ſein.

Da nun unſere Zeit dem Cultus des Genius ſo viel Monumente widmet, ſo würde es gewiß ſehr zweckmäßig ſein, auf jenen ſo leicht ausführbaren Vorſchlag einer Umtaufung des Straßennamens zurückzukommen. Auf alle Fälle ſoll uns dies Häuschen mit ſeinem idylliſch bürgerlichen Antlitz, mit ſeinem kleinen beſchaulichen Garten, auf alle Fälle ſoll uns die Wohnung, welche Kant der Vernunft begründet und die Straße, die er der Freiheit eröffnet hat, theuer ſein. Wünſchen wir, daß Preußen, um fortzuſchreiten, von dem Zwillingsgeiſte Friedrich's und Kant's des Großen niemals abfallen möge!

Deutſche Geſellſchaft.

Die Iſolirung Königsbergs bewirkt in ihm ein bedeutendes literariſches Intereſſe. Zwar klagen die hieſigen Buchhändler über Mangel an Abſatz, allein nichts deſtoweniger haben ſich ſeit den acht Jahren, daß ich hier lebe, zwei neue Buchhandlungen etablirt, die doch immer mehr vorwärts als rückwärts zu kommen ſcheinen, und die Zahl der Leihbibliotheken und Leſevereine, auch ſolcher, die nur verbotene Bücher ankaufen, wächſ't von Jahr zu Jahr. Alle großen Erſcheinungen der Literatur werden aſſimilirt und der Königsberger darf in der *Beleſenheit* mit jedem andern Großſtädter in die Schranken treten. Ich verweiſe über dieſen Punct auf meine Geſchichte der Kant'ſchen Philoſophie S. 101 ff. Dieſe geiſtige Regſamkeit der Stadt hat ſich auch in einigen gelehrten Geſellſchaften Organe erſchaffen. Die eine derſelben, die phyſikaliſch-ökonomiſche, hält vom Herbſt bis zum Sommer, mit Ausſchluß deſſelben, alle vierzehn Tage eine öffentliche Sitzung, worin naturwiſſenſchaftliche, techniſche, ökonomiſche Gegenſtände abgehandelt werden, und ſtets ein zahlreiches, aufmerkſames Publicum finden. Ich habe ſie deshalb anderwärts eine Akademie mit demokratiſchen Inſtitutionen genannt. Wenn hier alſo die Natur ihre Vertretung hat, ſo die Geſchichte in der Deutſchen Geſellſchaft, die 1745 geſtiftet wurde. Dieſe hat ſich ſeit vorigem Winter auch zu öffentlichen Sitzungen entſchloſſen; früherhin hielt ſie nur zwei öffentliche, zu denen ſie verpflichtet iſt, 1) am Geburtstag des Königs und 2) am Krönungstage der Monarchie den 18. Januar. Es iſt Ton, daß die oberſten Militair- Civil- und Stadt-Behörden dieſen beiden Sitzungen beiwohnen. Der Director oder Secretair der Geſellſchaft hält zuerſt einen auf Preußen mehr oder weniger ſich beziehenden Vortrag und macht zugleich den Interpreten der Feſtfeier, worauf ein Mitglied noch eine Abhandlung ablieſt. Mir iſt es intereſſant geweſen, daß ich es war, der den letzten Geburtstag Friedrich Wilhelm's III. in Abweſenheit des Directors ganz allein und ein Jahr darauf den erſten Geburtstag Friedrich

Wilhelm's IV. als Mitglied der Geſellſchaft durch einen Vortrag feiern half. Es ſcheint mir angemeſſen zu ſein, den letzten Vortrag zur Charakteriſtik der ganzen damaligen Stimmung der Stadt in dieſe Skizzen einzureihen. Die Begeiſterung für den König war allgemein. Ich ſprach folgendermaaßen über:

Schleiermacher als Ethiker und Politiker.

Am dritten Auguſt des vorigen Jahres betrat ich ebenfalls dieſe Tribüne, das Wiegenfeſt eines Königs, unſeres Königs, zu feiern. Ein furchtbar ſchönes Schauſpiel hatte mit ſeiner gefahrdrohenden Wuth vom Abend des vorigen Tages an die meiſten Bewohner Königsbergs eine ſchlafloſe Nacht zubringen laſſen. Wie aber der Sinn des Volkes immer zum Dichteriſchen aufgelegt iſt, ſo hörte man auch an jenem Abend, während die Flammenwogen ſich über die Speicherreihen, die Dampfwolken über den Spiegel des Pregels hinwälzten, manche bange Reflexion über die Bedeutung des Rieſenbrandes gerade vor dem Geburtstage des Königs.

Stumm, in wehmüthiger Trauer, iſt uns denn auch diesmal der dritte Auguſt, an deſſen fröhliche Begehung wir uns ſo lange gewöhnt hatten, vorübergegangen und zum erſtenmal feiern wir heute den Geburtstag Friedrich Wilhelm's IV.

als unſers Königs. Eine neue Zukunft hat ſich uns hiermit aufgethan. Wir alle begrüßen ſie mit den geſpannteſten Erwartungen, mit den aufrichtigſten Hoffnungen für den Fortſchritt Preußens. Je lebhafter das Intereſſe iſt, welches die perſönliche Energie unſeres verehrten Fürſten uns einflößt; je tiefer das Vertrauen zu dem in ihm waltenden Genius des Hauſes Hohenzollern; je mehr die Räume dieſes Schloſſes noch vom Widerhall ſeines Alles erſchütternden Königswortes zu ertönen ſcheinen: um ſo mehr würde es ein ſchneidender Widerſpruch ſein, wenn unſere Geſellſchaft ſich heute mit einer Abhandlung beſchäftigen wollte, deren Gegenſtand ein Gedicht des Mittelalters, Kufiſche Münzen, Griechiſche Romane, die Notabilitäten fremder Literaturen und ähnliche Stoffe wären. So nothwendig ein ſolches Studium, ſo willkommen ſolche Belehrung iſt, heute würde es uns ſeltſam gemahnen, wenn wir nicht unſern Staat, nichts Heimathliches vor unſer geiſtiges Auge bringen könnten. Es würde uns gleichſam ein Verrath an unſerem Könige dünken, wollten wir, die Feier ſeines Geburtstages zu begehen, in ſolche Entlegenheiten auswandern, wie wenn unſer Vaterland zu arm wäre an Erſcheinungen, welche, an einem ſolchen Tage betrachtet zu werden, würdig ſind.

Wenn nun in dieſem Jahre am Feiertag

der Erhebung Preußens in den Rang eines Königthums ein anderer Redner Leſſing zum Gegenſtand nahm, um mit geiſtvollen Zügen, mit durchdringender Kenntniß der Zeit in ihm den individuellen Typus für die Entwicklung unſeres Staates nachzuweiſen, nämlich eine merkwürdige Einheit des kritiſchen und des productiven Talentes: ſo ſcheint für unſere jetzige Situation Friedrich Schleiermacher wohl ein nicht minder geeigneter Gegenſtand. Schleiermacher beſaß in univerſeller Gelehrſamkeit, kritiſcher Feinheit, Liebe zu den Alten, theologiſchen Freiſinn, tapferer Polemik auch viel Leſſing'ſche Gaben, aber er hatte zugleich eine durch die Macht des lebendigen Wortes in die Welt dringende Thatkraft, welche ihn weſentlich unterſcheidet. Leſſing ſtarb einſam in der Zurückgezogenheit unter Büchern zu Wolfenbüttel: Schleiermacher im Schooß ſeiner Familie, als Mittelpunct zahlloſer perſönlicher Beziehungen, in der Hauptſtadt Preußens, und Tauſende folgten ſeinem Sarge.

Aber nicht über Schleiermacher im Allgemeinen will ich reden. Auch wäre dies zum Theil überflüſſig, denn ein Bild dieſes gewaltigen Geiſtes, und zwar ein mehr oder weniger richtiges Bild, trägt wohl jeder in ſich, der um unſere Zuſtände, um unſere Literatur, unſeren

Glauben und ſeine Wiſſenſchaft, auch nur einigermaaßen ſich bekümmert.

Allein auch nicht von Schleiermacher, dem Theologen und Kanzelredner, oder von Schleiermacher, dem kunſtreichen und gefürchteten Dialektiker, will ich reden. In beider Beziehung iſt ſeit zehn Jahren, zuletzt von Strauß, ſo viel Treffendes veröffentlicht worden, daß wir die Zahl dieſer Schilderungen und Beurtheilungen, wie ein ſo reicher und eigenthümlicher Geiſt ſie verdient, noch täglich zu einer eigenen Bibliothek anwachſen ſehen.

Dagegen ſcheint es mir, als ſei die ethiſche Seite Schleiermachers gegen die dogmatiſche und philologiſch-dialektiſche noch immer zu wenig beachtet worden. Ganz zu überſehen hat man ſie natürlich niemals vermocht, allein ihr ein ſo umfaſſendes Studium, wie namentlich ſeiner Theologie zu widmen, iſt man bisher ſehr entfernt geblieben. Und doch muß man behaupten, daß erſt die völlige Durchdringung auch des ethiſchen Elementes in Schleiermacher für ſeine Auffaſſung als Dogmatiker und Geiſtlichen das volle Licht gegeben wird.

Aber noch eine Beſchränkung für meinen Vortrag muß ich mir ausbedingen. Es würde unmöglich ſein, in der mir auferlegten Kürze mich in ein Detail der Darſtellung Schleiermachers als

Ethiker und Politiker einzulaſſen. Aber den Umfang und die Mannigfaltigkeit ſeiner Leiſtungen auf dem ethiſchen Gebiet im Allgemeinen zu ſchildern, werde ich den Verſuch machen.

In ſeinen „Reden über die Religion“ hatte Schleiermacher ſein religiöſes Glaubensbekenntniß niedergelegt; ſein ethiſches ſprach er zuerſt im Jahr 1800 in dem Büchlein der Monologen aus. Er proclamirte darin die Lehre von der Schönheit der Individualität, von der Freiheit der Bildung, von der unendlichen Wandlungsfähigkeit des Gemüths, während es doch ſeiner Eigenthümlichkeit nach ſich immer gleich bleiben könne.

Beſeelt von der Gewißheit, daß das Weſen der Menſchheit, die Gemeinſchaft der Geiſter in Allem, was wahr iſt und ſchön und gut, ihm aufgegangen war und daß nichts wahrhaft Menſchliches ihm fremd bleiben dürfe oder könne, nahm er in demſelben Jahr an der Feſtſtellung des Urtheils über Friedrich Schlegels Lucinde Theil. Dieſe Theilnahme war ſchon an ſich ein Act ächter Sittlichkeit. Bei dem Hervortreten paradoxer, vielleicht zweideutiger Producte in der Literatur pflegen die Theologen ein Stillſchweigen zu beobachten. Oft iſt daſſelbe ein Werk zurückhaltender Klugheit und wird ihnen vom Publicum als eine von ihrem Stande abgedrungene heuchleriſche Nothwehr ausgelegt; allein noch öfter iſt es gewiß die einfache Folge einer baaren Urtheilsloſigkeit, einer Verlegenheit, welche dem Neuen und Verfänglichen gegenüber ſich nicht zu benehmen weiß. Dies Stillſchweigen, mag es nun ein freiwilliges der geiſtlichen Vorſicht oder ein unfreiwilliges der beſchränkten Einſicht ſein, iſt immer viel höher zu halten, als die Verdammung, welche, je weniger ſie von ſelbſtſtändiger Bildung, je mehr ſie alſo von Unwiſſenheit, von Rohheit des Geiſtes ausgeht, nur um ſo heftiger und ſchreiender ſich zu geberden pflegt. Dieſe letzteren Theologen handeln nach dem Grundſatz a tuto. Gegen irgend ein Werk, ſollte man es auch nur dem Namen nach kennen, als gegen ein tugendverderbendes, ſittenuntergrabendes, vornämlich glaubensgefährliches die Waffen zu erheben, kann niemals, auch wenn man ſich irren ſollte, die Geſinnung des geiſtlichen Herrn compromittiren. Solche ſchnöde Kriegskunſt kannte Schleiermacher nicht. Er hat zwar zu den vertrauten Briefen über die Lucinde ſeinen Namen nicht genannt, jedoch wahrſcheinlich nicht, wie man dies auslegen könnte, um nicht bei Schwachen mit ſeiner Apologie Anſtoß zu erregen, ſondern um der Kritik, die aus Namen ſo gern ein Vorurtheil macht, eine größere Unbefangenheit zu erhalten. Dennoch iſt dieſe Apologie, bis auf unſere Tage, bis auf den Zuſammenhang, worin man ſie mit der Emancipation des Fleiſches, mit der Auflöſung der Ehe, hat bringen wollen, arg genug mißverſtanden, weil man das Syſtem der Liebe, welches Schleiermacher, unabhängig von Schlegel, in jenen Briefen aufgeſtellt hat, überſah. Man bedachte nicht, daß ein Schleiermacher wohl noch ganz andere Dinge zu ſagen habe, als in dem Schlegel'ſchen Halbroman vorkommen, bedachte nicht, daß er an dieſen nur anknüpfen wollte. So iſt es aber. Schleiermacher zeigte, beſonders in dem herrlichen ächt Platoniſchen Verſuch über die Schamhaftigkeit, dem Mittelpunct dieſer Briefe, daß die Einheit der Liebenden eine ungetheilte ſei, der Leib alſo nur das äußerliche Symbol des Geiſtes, unvermögend, für dieſen eine Schranke zu bilden. Er faßte, um, nach ſeinem Ausdruck „die leeren Schatten vermeinter Tugenden zu verdrängen“ das Weſen der Liebe und der Ehe als die abſolute Verſöhnung des Geiſtigen mit dem Sinnlichen und es wäre ſehr zu wünſchen, daß unſere Moraliſten ſich das von ihm Geſagte zu Herzen nähmen.

Nachdem Schleiermacher auf ſolche Weiſe ganz poſitiv den Kern ſeiner ſittlichen Weltanſicht ausgeſprochen hatte: nämlich in der Einheit des allgemein Menſchlichen die Beſonderheit der Individualität, auch in der engſten Gemeinſchaft, in der Ehe, zu erhalten; das Particuläre aber durch das Univerſelle zu reinigen, wie das Univerſelle durch das Particuläre zu befeſtigen und beſtimmter darzuſtellen; nachdem er, ſage ich, mit dieſem Princip der ſchönen, ſelbſtgewiſſen Individualität gegen die Abſtraction des reinen Pflichtbegriffs in der Kantiſchen und Fichte'ſchen Moral durchgebrochen war, ſtellte er 1803 ein Gericht über die Wiſſenſchaft der Ethik an in dem Werke: Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre. Er gab darin eine auf den gründlichſten Studien beruhende Kritik der höchſten Grundſätze der Sittenlehre, der ethiſchen Begriffe und der ethiſchen Syſteme. Er machte von da an unmöglich, zu den bis auf ihn entwickelten Formen der Ethik zurückzukehren. Als ganz eigenthümlich erſchien das Beſtreben, den ethiſchen Werth der Gewöhnung, des Scherzes und Witzes, vornämlich aber der Freundſchaft geltend zu machen. Dieſer antike Zug verblieb fortan allen ſeinen ethiſchen Arbeiten. Außer ſolchen Verdienſten hatte das Buch das große, in Deutſchland leider zu wenig geſchätzte einer wahrhaft geſchmackvollen Darſtellung, einer ſelbſtbewußten Unterdrückung alles zu Schau Stellens der nothwendigen Gelehrſamkeit.

Von Stolpe, wo er dies claſſiſche Buch ſchrieb, ging Schleiermacher als Profeſſor und akademiſcher Prediger nach Halle. Da er nicht zu den engherzigen Naturen gehörte, die nicht aus der Nothwendigkeit der Sache nur Eines betreiben, ſondern welche für den Ruhm der Fachvirtuoſität die Univerſalität der Studien pedantiſch perhorreſciren und proſcribiren, ſo las er allerdings auch damals ſchon philoſophiſche Ethik. Doch werde ich von dieſer, wie ſie auch als Ganzes dem Publicum erſt nach ſeinem Tode bekannt geworden, ſpäterhin reden. Deſto mehr muß ich hier auf die beiden erſten Bände ſeiner Predigten aufmerkſam machen, inſofern dieſelben gar nicht die dogmatiſch-kirchliche Richtung haben, die ihn als geiſtlichen Redner ſpäterhin auszeichneten, ſondern vielmehr eine ethiſch-politiſche. Der erſte Band nämlich enthält vorzüglich Ausführungen zur Tugend- und Pflichtenlehre, der zweite aber geht in den weiteren Kreis des Staates über. Unter den Predigten der erſteren Gattung ſind die Themata hervorzuheben: daß Vorzüge des Geiſtes ohne ſittliche Geſinnung keinen Werth haben —; was wir denen ſchuldig ſind die unſeren Wandel beobachten —; die Grenzen der Nachſicht — und: das Leben und Ende des Trägen, ein Schaudergemälde, welches ohne allen Redepomp durch ſeine zermalmende Wahrheit Jeden im Innerſten erſchüttern muß. In ſolchen Predigten war Schleiermacher gleich weit von moraliſirender Trockenheit, als von überſchwänglichem Dogmatiſiren entfernt. Er hält uns keine nüchterne Vorleſung über den Begriff einer Pflicht oder Tugend; er bannt uns aber auch nicht in eine mehr erſtarrende als belebende Bewunderung des unübertrefflichen Vorbildes Jeſu. Eine reiche Erfahrung im eigenen Herzen, eine ausgedehnte feine Lebensbeobachtung, ein immer friſches Denken, ein durch ſeine Wahrheit treffender, maleriſcher und doch faſt bildloſer Ausdruck, werden von dem unermüdlichſten Ringen des Geiſtes, von dem tiefſten chriſtlichen Gefühl getragen. Und weil Schleiermacher ein ganzer Menſch war, ſo konnte er auch mitunter Dinge auf der Kanzel zur Sprache bringen, deren Betrachtung ſonſt dieſem Orte fremd zu ſein ſcheint.

Preußen's Kataſtrophe von 1806 brach herein. Schleiermacher war ein Schleſier, alſo ein Sohn derjenigen Provinz, welche Friedrich der Große Preußen einverleibt nicht nur, ſondern auch bewundernswürdig ſchnell durch das Intereſſe für ſein ſchöpferiſches Genie mit dem Geiſte des Ganzen vereinigt hatte. Preußen iſt der eigenthümliche Staat, in welchem die provincielle ſtammthümliche Individualität ſich in ihrer Selbſtſtändigkeit erhält, ohne einer abſtracten Centralorganiſation zum Opfer zu fallen, allein auch ohne die Centraliſation, inſoweit ſie für die reelle Souverainetät nothwendig iſt, zu hemmen. Frankreich hat Paris gegenüber, Lyon etwa aufgenommen, keine einigermaaßen gleichgewichtige Stadt. Preußen ſtellt gegen Berlin Breslau, Poſen, Königsberg, Stettin, Magdeburg, Münſter und Cöln als relative Centra auf. Preußen läßt jeden Provincialgeiſt frei, ſucht aber dieſe in ihrer Eigenthümlichkeit anerkannten Beſonderheiten in die Einheit des allgemeinen Geiſtes zurückzuführen, während Oeſtreich als der ſchärfſte Gegenſatz Frankreichs ſogar nur ein Aggregat von Staaten iſt, die ſich im Beſonderen nur in wenigen realen Intereſſen, als totale Einheit nur in der Anerkennung deſſelben Fürſten begegnen. Der Schleſier, der Pole, der Pommer, der Sachſe u. ſ. f. ſoll nicht, wie der Ungar, der Böhme, Lombarde, bis zu einer ſich in ſich abſchließenden Nationalität fortgehen, vielmehr mit allen übrigen Provinzen ſich in der Continuität des Preußenthums, als Glied eines Organismus erkennen. Ein Einhauſen in die nur provinciellen Intereſſen, eine von Seiten des Ganzen nur adminiſtrative Exiſtenz derſelben, würde die Gefahr mit ſich bringen, die Stämme einander politiſch zu entfremden und die Macht des Staates nach Außen hin, die weſentlich auf ſeiner Einheit im Innern beruht, zu entkräften. Schleiermacher, als geborener Schleſier, war zu gleicher Zeit vom tiefſten und reinſten Enthuſiasmus für Preußen, und, wie billig, für den beſeelt, welcher die Möglichkeit einer ſolchen Sympathie erſchaffen, für Friedrich den Großen. Als daher unſer Staat ſeine geſchichtliche Bedeutung zu verlieren ſchien, die Hegemonie Norddeutſchlands und, da Norddeutſchland in der Geſchichte der Deutſchen ſeit dem Kampf der Welfen gegen die Waiblinger der eigentlich productive Factor geworden iſt, die Hegemonie Deutſchlands ſelbſt zu repräſentiren, da wurde Schleiermacher auch auf der Kanzel der Prieſter des proteſtantiſchen Selbſtgefühls der Norddeutſchen Progreſſivität, des Preußiſchen Patriotismus. In Halle, dem Schauplatz der enttäuſchenden Schlacht von Jena ſo nah gelegen, hielt er im akademiſchen Gottesdienſt mit wahrhaft prophetiſchem Geiſt die herrlichen Reden: wie ſehr es die Würde des Menſchen erhöht, wenn er mit ganzer Seele an der bürgerlichen Vereinigung hängt, der er angehört —; daß überall Friede iſt im Reiche Gottes —; über die Benutzung öffentlicher Unglücksfälle —; daß die letzten Zeiten nicht ſchlechter ſind, als die vorigen —; was wir fürchten ſollen und was nicht.

Von Halle ging Schleiermacher 1807 nach Berlin und hielt hier am Geburtstag Friedrich des Großen, a. 24. Januar 1808 eine höchſt denkwürdige Predigt, welche uns die ganze ſorgenvolle Lage jener Zeit, deren Reſignation und Beſinnung wir die Wiedergeburt unſeres Staates zu verdanken haben ſollten, auf das Anſchaulichſte zurückzurufen vermag. Er predigte über die Weiſſagung Chriſti, daß vom Tempel zu Jeruſalem auch nicht Ein Stein übrig bleiben werde, der nicht zerbrochen werde. Er zog daraus das Thema: *über die rechte Verehrung gegen das einheimiſche Große aus einer früheren Zeit.* Er zeigte, wie wir es anzuſehen haben, daß auch das Große, deſſen wir uns erfreuten, wieder verſchwunden iſt. Er bekämpfte das Vorurtheil, als wenn in der gegenwärtigen Noth nur derjenige der einzige Retter ſein könnte, welcher *zu ſeiner Zeit der erſte Begründer der nun vergangenen Größe geweſen.* Er bekämpfte den thörigten Wunſch, die äußeren Einrichtungen und die ganze Verfaſſung einer glänzenden Periode zurückrufen zu können. Er mahnte, ja nicht durch jene verfehlte Anhänglichkeit an das Vergangene ſich zurückhalten zu laſſen, dasjenige nicht gern und willig zu thun, was der gegenwärtige Zuſtand der Dinge fordert. Allein nach ſolcher Verwahrung gegen eine mißverſtandene Verknüpfung der Gegenwart mit der Tradition der Geſchichte machte er den Uebergang zu einer Entwickelung: *Das Bleibende und Un-*

vergängliche im Vergangenen zu verehren. Er wies auf die Bildung des Volkes durch Friedrich den Großen zur Arbeitſamkeit und Sparſamkeit. Er pries unſer Vaterland wegen des Beſtehens rechtlichen Weſens und wahrer Biederkeit zwiſchen Obrigkeit und Unterthan; er erinnerte daran, daß bei uns ſeit Friedrich alle Bürger vor dem Geſetz gleich ſein müſſen; er zeigte, daß Irrthum, Vorurtheil und Aberglauben nicht weiter helfen, daß wir alſo fortfahren müſſen in dem rühmlichen Beſtreben, richtige Einſichten in Alles, was dem Menſchen werth und wichtig ſein muß, ſo weit als möglich zu verbreiten, den Sinn für Wahrheit zu erwecken, das Vermögen der Erkenntniß zu ſtärken und zu beleben. Das Ganze ſchloß er mit einer Einſchärfung der Glaubens- und Gewiſſensfreiheit. Er ſagte: „O es war wahrlich nicht, wie Manche wohl geglaubt haben, nur Gleichgültigkeit gegen die beſtehende Art gemeinſamer Gottesverehrung, weshalb jener große König ſo leicht und ſo unbeſchränkt dieſe Freiheit bewilligte in ſeinem Reich; es war der Wunſch, Unterthanen zu haben, welche würdig wären, beherrſcht zu werden; es war eine laute und edle Anerkennung der Grenzen ſeiner Macht, es war ein ſeinem liebevollen Gemüth einwohnendes Gefühl davon.

daß Alles, was zur unmittelbaren Beſchäftigung der Seele mit Gott gehört, ein unvergängliches Heiligthum ſein müſſe für jede Willkür und jede Gewalt. Wem auch irgend Frömmigkeit einen Werth hat als göttliche Kraft und Tugend, der muß ja fühlen, daß der tiefſte Verſtand keinen kräftigeren Schutz für ſie ausſinnen könnte, als dieſe Freiheit, indem ſie ſich nur da rein erhalten kann, wo Niemand durch Geſetze und öffentliche Einrichtungen muß in Verſuchung geführt werden, zu heucheln. Wem irgend die Liebe werth iſt als die Quelle aller Tugenden, als das vollkommene Band aller Kräfte, der muß ja einſehen, daß es keine innigere und umfaſſendere Aeußerung, keine kräftigere Sicherſtellung derſelben gebe, als dieſes brüderliche Anerkennen deſſen, was einem Jeden das Heiligſte iſt.“

Während nun Preußen durch die Gewalt der Franzoſen in Deutſchland äußerlich auf das Peinlichſte beſchränkt ward, ſammelte es in ſich ſeine geiſtigen Kräfte, ſeine ſittliche Thatkraft. Wilhelm v. Humboldt, der Unvergeßliche, ward für die Wiſſenſchaft Mittelpunct dieſer Vertiefung des Geiſtes in ſich ſelbſt. Die Univerſität Königsberg ward mit einer Menge neuer, von dem Fortſchritt der Wiſſenſchaft geforderter Inſtitute verſehen, tüchtige, kraftvolle Lehrer, in der Blüthe ihrer Entfaltung, ein Lobeck, ein Herbart, Beſſel, wurden berufen. Allein noch mehr. Es ward in Berlin eine neue Univerſität begründet. Man vertraute damals der Macht der wiſſenſchaftlichen Bildung, daß ſie auch für das ſittliche und geſchäftige Leben die beſte Grundlage ſei. Schleiermacher betheiligte ſich auch bei dieſer großen Angelegenheit durch ſeine treffliche Schrift über die Univerſitäten, worin er, was die Gegenwart von ihnen verlangen müſſe, mit Schärfe und Begeiſterung auseinanderſetzte und wir dürfen annehmen, daß ſeine Worte dem todten Buchſtabenweſen der Katheder eine tödtliche Wunde geſchlagen haben. Nicht Vorleſungen, Vorträge ſollen gehalten werden; die Zimmer ſollen nicht Schreibſtuben, ſondern wirklich Hörſääle ſein.

Als nun Preußen mit ganz Deutſchland ſich nach Außen von dem Druck Frankreichs emancipirt, nach Innen zu aber durch eine Menge neuer, zeitgemäßer Inſtitutionen ſittlich und geiſtig wieder gekräftigt hatte, da erſcholl unter den jubelfrohen Deutſchen plötzlich ein verdächtigender Mißlaut in dem berüchtigten Schriftchen von Schmalz: Berichtigung einer Stelle in Venturini's Chronik. Die Begeiſterung der Deutſchen, mit der ſie Gut und Blut geopfert hatten, ſollte nicht lauter, ſie ſollte von revolutionairen Hintergedanken vergiftet geweſen ſein. Heimliche Bündniſſe ſollten für die Realiſirung hochverrätheriſcher

Plane, außer dem bekannten Tugendbunde, geſtiftet ſein. Schmalz begann die unſelige Richtung einzuſchlagen, jede warme und öffentliche Theilnahme an Deutſchlands politiſcher Durchbildung ſofort aus demagogiſchen Verſchwörungen abzuleiten und in jeder auf das Ganze gerichteten Aeußerung das Werk, den Verrath geheimer Geſellſchaften zu wittern, „Thron und Altar“ zu ſtürzen; eine Richtung, welche erſt jetzt für Preußen durch die Amneſtie unſeres verehrten Königs als beendet, als antiquirt zu betrachten iſt. Schleiermacher erkannte ſogleich die unendliche Gefahr eines ſolchen Verdachtes, welcher das Aufblühen eines ächt politiſchen Lebens im Keim ſchon durch ein Uebermaaß polizeilicher Controle erſtickte und ganz dazu gemacht war, die Meinung zu erzeugen, als ob man dann dem Begriff des beſten Bürgers am meiſten entſpräche, wenn man ſich um den Staat gar nicht mehr, nur um ſich und ſein Auskommen und ſein Privatvergnügen bekümmere; eine Meinung, welche die Staaten noch immer zur größten Kraftloſigkeit herabgedrückt und zur Beute der Nachbarſtaaten gemacht hat, weil ſie nothwendig die Selbſtſucht groß zieht, die Selbſtſucht aber alle Aufopferung tödtet, ohne Aufopferung aber kein Gemeingeiſt möglich iſt. Wie Rühs, Niebuhr und Andere kehrte ſich daher auch Schleiermacher 1815 mit patriotiſchem Zorn gegen Schmalz und ich kann nicht umhin, folgende Stelle aus dieſem Pamphlet hervorzuheben, da ſie mir für Schleiermachers politiſche Stellung zu charakteriſtiſch ſcheint. Er ſagt unter Anderem: „Man mag denken über Deutſchland's Beſtimmung, wie man will, wiſſen kann doch Niemand, wie es in hundert oder zweihundert Jahren ausſieht und was die geſchichtliche Entwickelung, die bisweilen Rieſenſchritte macht, bringen wird. Ein Volk übrigens ſind die Deutſchen ſchon lange geweſen, wenigſtens ſeitdem es eine hochdeutſche Sprache gibt als Träger einer gemeinſamen Bildung, nur Ein Staat ſind ſie nicht geweſen, und ſie ſcheinen dieſe beiden Begriffe auf eine ganz wunderliche Weiſe zu verwechſeln. Mag man aber darüber denken, wie man will, keiner wird doch das leugnen wollen, daß die Deutſchen Staaten feſt zuſammenhalten müſſen, damit das Verſchlingungsſyſtem von Weſten her ſich nicht wieder erneuere. Preußen nun iſt der größte Staat im nördlichen Deutſchland, an den die kleineren ſich halten und dem ſie vertrauen müſſen. Wir haben uns gefreuet, daß durch den letzten Krieg ein ſo bedeutender Fortſchritt in dieſer großen Angelegenheit geſchehen iſt, daß Preußen Veranlaſſung gehabt hat, zu zeigen, wie es jedes gemeinſame Intereſſe wahrnimmt, das Wohl der kleinen Staaten im Auge hat und mit ſeinen großen Kräften mehr will, als ſich ſelbſt ſchützen und verſorgen. Und dies keimende Vertrauen, die theuer, aber nach unſerm Gefühl nie zu theuer erkaufte Frucht ſo großer und ſchöner Thaten ſoll vernichtet werden durch einige trübſelige Schreier, welche einen unſinnigen Eifer anwenden, um Preußen darzuſtellen wie einen Vulkan, der jeden Augenblick anfangen kann, zu toben und aus deſſen Nähe man ſich entfernen muß. Ja, wenn Ihr ängſtlichen Mitbürger Eure Beſorgniſſe erledigen könntet durch Verhandlungen, die unter uns gepflogen würden, ſo wollten wir uns gern ſchweigend oder anders dazu hergeben. Aber bei dieſer unglücklichen Publicität, iſt es nicht die theuerſte Pflicht, daß recht viele Stimmen, namentlich die etwas gelten, könnte es ſein, aus allen Gegenden des Staats und aus allen Claſſen der Geſellſchaft, dagegen aufſtehen und dies Gewäſch Lügen ſtrafen oder Verblendung? — Ein kühner Entſchluß, gefaßt mitten in der Bedrängniß und in der Schmach, die wir fühlten, endlich auch an den großen Zug des Zerſtörers als ſeine treuen Bundesgenoſſen gefeſſelt zu ſein, ſchmilzt wie ein großer elektriſcher Schlag König und Volk zuſammen; von Einem Sinn und Geiſt, von Einem Verlangen zu Einer That durchdrungen, ſind auf einmal vergeſſen die frühern vergeblichen Seufzer und Wünſche, alle kleinen Zerſpaltungen, die entſtehen wollten aus abrathender

Bedenklichkeit hier, aus gewaltſamen Voraneilen dort, verſchwunden und im heiligen Vertrauen ſtehen König und Volk feſt in einander verſchlungen da. Der König erklärt ſeine und ſeines Volkes Sache für Eins und unzertrennlich, und wer hat nicht gefühlt, das ſei nicht geweſen flüchtige Aufregung eines erhöhten Augenblicks, deren man ſich halb ſchämt, wenn Ruhe und Beſonnenheit zurückkehren, ſondern es ſtand feſt für immer, das fühlten wir Alle! Und aus der Ferne, nach ſeinem glänzenden Triumphzuge in jene unſelige Stadt, die mit dem ſchauderhafteſten Andenken mahnen muß an die Hölle auf Erden, an die Hölle im Herzen, die aus Zwietracht zwiſchen Volk und König hervorgeht, von da begrüßt der König mit königlichen und erhebenden Worten, voll deſſelben Gefühls einer unzertrennlichen Einigkeit und Liebe, die alten und die neuen Unterthanen. Er kehrt zurück wie lang entbehrt, wie herzlich geliebt; und das Erſte, was ihm entgegenkommt, ſoll nun ſein jenes Argwohn erregende Natterngeziſch, und mit hölliſcher Kunſt ſoll ein dämpfender, verdunkelnder Flor gebreitet werden über die allgemeine Freude? Und ſtatt der herzlichen im Gefühl großer Thaten und einer großen Zeit innigen Freudigkeit, womit Er das große Werk anheben wollte, alle Theile ſeines Reiches inniger zu verſchmelzen unbeſchadet ihrer Eigenthümlichkeit, ſie mit einem noch kräftigeren, lebendigeren Gefühl der großen Einheit zu beglücken und durch freieren Umlauf und leichteren Gebrauch gemeinnütziger Weisheit und Einſicht das geiſtige Leben des Staates zu erhöhen, ſtatt deſſen ſoll das theuere Haupt des Königs umwölkt werden durch geheime nagende Sorge, ob ſeine großen und weiſen Abſichten nicht ſelbſtſüchtige und zerſtörungsſüchtige Feinde haben in ſeinem Volk?“

Dieſem edeln Sinne, wie er ſich hier ausſpricht, iſt Schleiermacher beſtändig, nicht nur in ſeiner Theorie, ſondern, was mehr ſagen will, auch in ſeiner Praxis treu geblieben. Schleiermacher war nicht nur ein Talent, er war auch ein Charakter. Durch eine Reihe von Abhandlungen hat er es möglich gemacht, die Ausbildung ſeiner ethiſch-politiſchen Denkweiſe faſt in jedem ihrer Schritte zu verfolgen. Er war Akademiker in Berlin und viele Jahre hindurch der perpetuirliche Secretair der philoſophiſchen Claſſe der Akademie. In beiden Eigenſchaften hat er eine Menge Abhandlungen geliefert, denn er war mit Leidenſchaft Akademiker, weil er ein Meiſter auch der wiſſenſchaftlichen Geſelligkeit und unerſchöpflich an Hülfsquellen für die Belebung derſelben war. Er wußte immer die rechte in den Moment eingreifende Aufgabe, aber auch, worauf es nicht weniger ankommt, den rechten Ausdruck dafür zu finden. Die kühnſten Reflexionen ſprach er mit maaßvoller Unerſchrockenheit aus. Tapferkeit verſtand er mit Zierlichkeit, Höflichkeit mit Wahrhaftigkeit, Patriotismus mit Kosmopolitismus, corporativen Geiſt mit Humanität zu verbinden. Scheiden wir von ſeinen akademiſchen Reden diejenigen aus, welche ſich auf die Geſchichte der Philoſophie beziehen, ſo behalten wir die ethiſch-politiſchen zurück.

Dieſe zerfallen in drei Gruppen. Die eine beſchäftigt ſich mit der Betrachtung Friedrich des Großen und iſt als eine Fortſetzung der vorhin erwähnten 1808 gehaltenen Gedächtnißrede anzuſehen. — Eine zweite Gruppe zur Feier des dritten Auguſts gehaltener Reden hat direct oder indirect unſeren verſtorbenen König zum Gegenſtand. Eine dritte endlich ſtellt ganz allgemeine Unterſuchungen an. Wie aber die Reden der beiden erſten Gruppen zwar ausgehen von dem Beſonderen, allein übergehen zu dem Allgemeinen, ſo auch ſtehen die allgemeinen Unterſuchungen oft in dem allerbeſtimmteſten Bezuge zur damaligen Gegenwart und bemühen ſich, über die großen Intereſſen derſelben zu einem gewiſſen, faſt möchte ich ſagen, geſetzgeberiſchen Abſchluß zu gelangen. Nun kenne ich ſehr wohl das kleinmeiſterliche Gerede, welches für die Thaten großer Männer mit frechem Scharfſinn immer eine Menge fremder Motive in Bereitſchaft hat und ſie durch

Zurückführung auf ſo nichtige Gründe um den Ruhm der Größe bringen möchte; ja ich gebe ſogar zu, daß nicht ſelten auch ſolche Winkelbeziehungen in den Geſichtskreis der Männer der Geſchichte vorübergehend miteintreten, daß ſie ihre Seele wie ein leichter Schatten durchfliegen können: aber das wahre Urtheil kann ſich doch immer nur an ihre Thaten ſelbſt halten. Dieſe ſind der wirkliche Geiſt, der unzweideutige, der alle kleinen Vermittelungen, alles Nebenwerk des Entſtehens hinter ſich liegen läßt. Und ſo müſſen wir auch bei Schleiermacher, unbekümmert um die Mäkelei ſeiner Neider und Haſſer, den Einen Geiſt ſeiner Auffaſſung Deutſchlands, der Gegenwart, Preußens und unſeres erhabenen Königshauſes als einen hohen und würdigen anerkennen, der uns eine Fülle von neuen und fruchtbaren Geſichtspuncten eröffnet und mit lauteren Empfindungen erquickt. Wenigſtens die Themata, welche ſein erfinderiſcher Genius auf dieſem Gebiet ausgeſonnen und in der edelſten Simplicität dargeſtellt hat, will ich kürzlich anführen.

Die Reden, welche die Betrachtung Friedrichs des Großen zum Inhalt haben, gehen vom 24. Januar 1817 bis 1833. Die erſte ſchließt ſich noch genau an den erſten Theil der mehrerwähnten Predigt über Friedrich und iſt merkwürdiger Weiſe bei uns neuerdings, ſo viel Aehnliches auch auf die Bahn gebracht worden, ganz mit Stillſchweigen übergangen. Es wäre traurig, wenn man daraus ſchließen ſollte, daß Schleiermachers Werke unter uns wenig ſtudirt würden. Die Rede handelt nämlich davon: wie Friedrich der Große *heute regieren* würde? In welchem Sinne dieſe Frage dürfe aufgeworfen werden und wie weit nur man ſie beantworten könne? — Die zweite Rede 1821 handelt über das Thema: Friedrich der Große auch darin groß, daß er zugleich die *Volksſchulen* und die *Akademie* der Wiſſenſchaften förderte. Die dritte 1825 enthält Erinnerungen an die großartige und freiſinnige Weiſe, in welcher Friedrich die *Aufſicht des Staats auf die ſchriftſtelleriſchen Hervorbringungen führen ließ.* — Die Rede 1826: über den Begriff des *großen Mannes* bezieht ſich indirect auf Friedrich. Der große Mann iſt nach Schleiermacher der, welcher die Maſſe zu organiſiren verſteht, aber in dieſer Organiſation nur das als Trieb in der Maſſe ſelbſt liegende Geſetz entwickelt. — 1828: Wie iſt es anzuſehen, wenn ein Regent mit wiſſenſchaftlichen oder künſtleriſchen Productionen öffentlich hervortritt? — 1832: Die Akademie der Wiſſenſchaften, ein Werk der königlichen Kunſt. — 1833: über Denkmal und Biographie Friedrichs des Großen.

Einen Cyklus von ganz andern Betrachtungen begreifen die Reden zur Feier des Geburtstages Friedrich Wilhelm III. in ſich vom 3. Auguſt 1819 bis 1830. Zuerſt ſprach Schleiermacher über die allgemeine Frage: Was beabſichtigt die Akademie, des Königs Geburtstag feiernd? — 1822 zur Nachfeier des Regierungsjubelfeſtes des Königs ſetzte er auseinander: Wodurch Reinheit und Vollſtändigkeit einer Freude, wie dieſes Feſt ſie vorausſetzt und erregt, bedingt ſeien. — 1823 ſprach er über die Frage: Was erwirbt auch innerhalb deſſelben Volkes dem einen Staate vor dem andern die entſchiedene Zuneigung derer, welche der Wiſſenſchaft leben? — 1826 zeigte er, wie es eine eines großen Herrſchers würdige Anſicht ſei, wenn der König ſeinen Geburtstag nicht als ein bürgerliches Feſt behandelt wiſſen will. — 1827 erörterte er mit der meiſterhaften comparativen Anatomie, die ihm für ſolche Gegenſtände zu Gebote ſtand, den Gedanken: wie treffend der Totaleindruck, den uns die Art zu ſein eines Mannes gibt, durch die Aehnlichkeit mit den verſchiedenen Ständen der Geſellſchaft bezeichnet werde. — 1829 beſchäftigte ihn die weitgreifende Verwandtſchaft der Europäiſchen Fürſtenhäuſer in dem Probleme: Wie mußte ſich das Verhältniß entwickeln zwiſchen Geſchlecht und Volk, ehe ein königliches Leben nach dem Styl unſerer jetzigen Europäiſchen Welt konnte zu Stande kommen? — 1830, im Jahr der Julirevolution, ſprach er über die Frage: Welches Loos glücklicher ſei, zu herrſchen oder beherrſcht zu werden?

Eine dritte Gruppe von Abhandlungen bezieht ſich unmittelbar auf die Wiſſenſchaft der Moral und Politik und zerfällt eigentlich wieder in zwei Abtheilungen, indem die eine Reihe ganz politiſch, die andere ganz moraliſch iſt. Die erſtere ſchließt ſich enger an die Bewegung der Zeit, die zweite ſteht unabhängig von ſolcher Beziehung mit rein conſtructivem Charakter da. 1814 ſtellte Schleiermacher eine Kritik: über den Begriff der verſchiedenen Staatsformen an, worin er dialektiſch nachzuweiſen ſuchte, daß eine ſo abſtracte Iſolirung des monarchiſchen, ariſtokratiſchen und demokratiſchen Elements einerſeits, ſo wie der geſetzgebenden, richtenden und vollziehenden Gewalt andererſeits, als man oft vorauszuſetzen ſcheine, in der Wirklichkeit ſich nie habe realiſiren können. Daran knüpfte er den Nachweis, daß erſt durch die erbliche Fürſtendynaſtie die Perſönlichkeit eines Volksgeiſtes ſich vollenden könne, inſofern der Staat durch die fürſtliche Familie in ſich ſelbſt zur Innigkeit und unmittelbaren Heiligkeit des natürlichen Gemeinweſens zurückkehre. — In demſelben Jahr las er eine Abhandlung: über den Beruf des Staates zur Erziehung, worin er namentlich hervorhob, wie dadurch, daß in Preußen für die Kinder der Bürger und der Adligen dieſelben Bildungsanſtalten vorhanden ſind, die Schroffheit der ſtändiſchen Differenz, die Neigung zur ſelbſtgefälligen Sonderung, von vorn herein aufgehoben werde. — 1817 unterwarf er in einer Abhandlung über die Auswanderungsverbote eigentlich die Geſetzgebung des Deutſchen Bundes über dieſen Punct einer gerechten Kritik, indem er die unbedingte Freizügigkeit von einem Deutſchen Staat in den andern, die unbelaſtete Ueberſiedlungsfähigkeit, als aus dem Begriff der Einheit Deutſchlands mit Nothwendigkeit hervorgehend forderte. — 1820 las er: über die verſchiedene Geſtaltung der Staatsvertheidigung. Schleiermacher beſaß eine große Kunſt, die äußerſten Grenzen eines Begriffs zu fixiren und zwiſchen dieſen Extremen die mannigfaltigen nach der einen oder nach der andern Seite hin ſchwankenden Geſtalten zu verzeichnen. So ſtellte er hier dem Religionskrieg den Geſchäftskrieg entgegen und wies nun das Uebergehen dieſer Formen in einander durch verſchiedene Medien nach, z. B. wie Regierungen wohl darauf hinarbeiten könnten, einem bloßen Geſchäftskriege, um ſeiner Führung mehr Nachdruck zu geben, den Charakter eines heiligen, eines Religionskrieges einzuimpfen.

Die letzte der hieher gehörigen Abhandlungen

1825: über Platon's Anſicht von der Ausübun der Heilkunſt; iſt eine im heiterſten Ton gehaltene bittere Kritik des Heilunweſens in unſere modernen Geſellſchaft. Schleiermacher unterſuch die ſcherzhaft klingende Frage, ob es uns al Gliedern des Staats auch erlaubt ſei, kran zu ſein, und verfolgt die unter uns herrſchend Sucht, krank zu ſein, mit unerbittlicher Satire Indem er hierbei auch die gegen eine ſolche Such oft zu gefällige Praxis der Aerzte mit ſeinen Spotte nicht vergißt und ſowohl die Modeärzt wie die Badecuren mit reichlicher Lauge übergießt kehrt er ſich doch vornämlich gegen die das ſittliche Leben im Innerſten auflöſende Gewöhnung immerfort krank oder kränklich zu ſein und immerfort ſich heilen zu müſſen.

Die noch übrigen vier Abhandlungen betreffen 1819 den Tugendbegriff, 1824 den Pflichtbegriff, 1826 den Tugendbegriff, 1829 den Pflichtbegriff, 1826 den Begriff des Erlaubten, 1827 un 1830 den des höchſten Gutes.

Ich habe bisher allerdings nur eine katalogartige Aufzählung der Schleiermacher'ſchen Abhandlungen gegeben, allein auch dieſe halte ic ſchon für ausreichend, ſich von der Vielſeitigkei ihres Verfaſſers und von dem in ihnen herrſchenden Geiſt eine Vorſtellung zu machen. E war Schleiermacher nicht vergönnt, ſie ſelbſt z

Einem Ganzen kunſtmäſſig zu verarbeiten. Er ſtarb vor Vollziehung dieſer That, die er ſelbſt ſchon 1803 in der Kritik der bisherigen Sittenlehre verkündete. Große Schätze hat er hinterlaſſen, in Beziehung auf unſere Betrachtung eine philoſophiſche Ethik, eine theologiſche Moral, eine Pädagogik, Politik. Die theologiſche Moral behandelt die ſchwierigſten und verfänglichſten Fragen der Gegenwart, das Recht und die Pflicht der Todesſtrafe, der politiſchen Intervention, der äußerlichen kirchlichen Disciplin u. ſ. w. Möchte ſie nicht zu lange auf ſich harren laſſen! Bis jetzt iſt nur durch Profeſſor Schweizer 1835 die philoſophiſche Ethik als das Syſtem der Sittenlehre nach Vorleſungsheften herausgegeben. Die eigenthümlichſten Ausführungen ſcheinen mir darin diejenigen zu ſein, die von der ethiſchen Bedeutung der Sprache und der Kunſt handeln, weil Schleiermacher hierin ſtets ein Hellene blieb. Unter Ethik verſteht er das Ganze der Rechtslehre, Moral und Politik und ſtellt ſie zwiſchen die Natur- und Geſchichtswiſſenſchaft in die Mitte. Die Geſchichte ſoll das Bilderbuch der Ethik, die Ethik das Formelbuch der Geſchichte ſein. Sittlich iſt nach Schleiermacher das zur Vernunftwerden der Natur. Das höchſte Sein iſt nach ihm die Identität von Natur und Vernunft. Die Natur iſt an und für ſich weder unvernünftig, noch die Vernunft als naturlos zu denken. Alles Sein iſt deshalb ein Stoff für die handelnde Vernunft, die ihm ſich einbildet und die Maſſe organiſirt. Durch das Handeln ſoll die Differenz von Natur und Vernunft verſchwinden. Die Natur ſoll ſich überall als vernunftdurchdrungen, die Vernunft überall als zum Sein gewordene anſchauen laſſen. Inſofern die Vernunft durch die Natur ſich darſtellen will, iſt dieſe Organ; inſofern ſie aber ſich durch ſie hindurch dargeſtellt hat, iſt ſie Symbol. Daraus folgt, daß der Gegenſatz zwiſchen Organ und Symbol nur ein relativer ſein kann und daß das Maximum der Sittlichkeit da ſein muß, wo die Natur nur Vernunft iſt, d. h. nach Schleiermacher, in der Kirche, in welcher auch nach ihm die Kunſt die vollkommenſte Mittheilung des höchſten Gefühls wird.

Noch kurze Zeit vor ſeinem Tode ſollte Schleiermacher eine Veranlaſſung finden, ſich über ſeine Politik in der Zeitung zu erklären. Es war von ihm im Pariſer Méssager in dem Sinne die Rede geweſen, als ob er an der Spitze einer Faction von Unzufriedenen ſtehe, die nur auf die Gelegenheit warteten, eine Revolution zum Ausbruch und mit ihr den Preußiſchen Staat zu einer andern Verfaſſung zu bringen. Schleiermacher, dem man als erſten chriſtlichen Redner, als dem großen

Manne ſchmeichelte, war namentlich in Betreff des Königs in ein übles Licht geſtellt. Er ſchwieg hiezu nicht, ſondern ließ in der Staatszeitung eine ironiſch abgefaßte, aber ehrliche Erklärung drucken, worin er unter Anderem von Preußen ſagte: „Wir haben hier ſeit dem Tilſiter Frieden — mittelweges liegt der Beſuch in Paris und die zurückgebetene Victoria — reißende Fortſchritte gemacht und das ohne Revolution, ohne Kammern, ja ſelbſt ohne Preßfreiheit; aber immer das Volk mit dem Könige und der König mit dem Volke. Müßte man nun nicht ſeiner geſunden Sinne beraubt ſein, um zu wähnen, wir würden von nun an beſſer vorwärts kommen mit einer Revolution? Darum bin ich auch meines Theils ſehr ſicher, immer auf der Seite des Königs zu ſein, wenn ich auf der Seite der einſichtsvollſten Männer des Volkes bin.“

Und dieſe Einheit des Königs mit dem Volke, des Volkes mit dem Könige, das Vertrauen beider zu einander, das Streben beider mit einander zum Fortſchritt, ſie ſind das Banner, unter welchem wir Alle in Krieg und Frieden kämpfen. Und wenn wir bedenken, daß Preußen der Staat iſt, der für die vernunftgemäße Auflöſung ſo vieler Räthſel der politiſchen und kirchlichen Welt da zu ſein ſcheint, ſo erkennen wir auch wohl, welch' einen

Schatz es an Schleiermacher als Prieſter und Bürger, als Erzieher und Lehrer beſaß und in ſeinen Schriften noch beſitzt. Und ſo möge uns ſein Andenken als eines der ſeltenen Theologen, die Sinn hatten auch für den Staat und die Kunſt, als eines der großen Vorkämpfer für Freiheit und Recht, Wahrheit und Schönheit, an dieſem feſtlichen Tage geſegnet ſein.

Das Albertinum.

Königsberg hat eine alte 1544 geſtiftete Univerſität. Seit Kant an derſelben Profeſſor war, iſt dies wohl eine welthiſtoriſch bekannte Thatſache. In Königsberg iſt aber nicht ſowohl von der Univerſität, als von dem Albertinum die Rede. Der Stifter der Univerſität war der Herzog Albrecht. Ein Convolut alter Gebäude am Kneiphöfer Dom, die der Herzog von der Stadt kaufte, wurde abgebrochen und auf ihrer Stelle das alte und neue Collegium Albertinum erbaut. Faber a. a. O. S. 79 ſagt: „Das alte Collegium nimmt die ganze Oſtſeite und einen Theil der Nordſeite ein. Die Herzogin Dorothea hat einen Theil deſſelben von ihrem Leibgedinge erbauen laſſen. Hierin iſt das Seſſionszimmer des Senats, das Gerichtszimmer, die Univerſitätscaſſe, das Secretariat, drei Auditorien, zwei Carcer, die Wohnung des Carceraufſehers, und die vor Kurzem eingerichtete Handbibliothek. Die ganze Oſtſeite nimmt das große Auditorium, in welchem die Promotionen und andere akademiſche Feierlichkeiten gehalten werden, und das dazu gehörige Verſammlungszimmer ein. Jenes iſt 1821 nach dem Plan des Geheimen Regierungsrathes Müller neu und geſchmackvoll eingerichtet. Es ſind darin die Marmorbüſte Seiner Majeſtät des Königs Friedrich Wilhelm III., die Bronzebüſte Sr. Königlichen Hoheit des damaligen Kronprinzen als Rector magnificentissimus und die Marmorbüſte Kant's aufgeſtellt. An den Wänden hängen die lebensgroßen Bildniſſe des Stifters der Univerſität, Herzogs Albrecht, und der nachfolgenden Herzoge, Churfürſten und Könige. An der Außenſeite befindet ſich das ſchwarze Brett, an welchem die Bekanntmachungen für die Studirenden angeſchlagen werden, darüber das aus Stein gehauene Bruſtbild des Herzogs Albrecht, mit der Inſchrift: Insignia Academiae Regiomontanae. — Das ſogenannte neue Collegium iſt vom Herzoge Albrecht Friedrich 1569 errichtet. Ueber dem Eingange ſind die Bruſtbilder der Herzoge Albrecht und Albrecht Friedrich aus Stein gehauen eingemauert, zwiſchen beiden das Brandenburgiſche Wappen mit der Unterſchrift: Exstructa est haec domus A. MDLXIX qui fuit secundus a Rectoratu illustrissimi principis junioris. Es enthält die Dienſtwohnung des Secretairs, der beiden Pedelle, das Mineraliencabinet der Univerſität und das dazu gehörige Auditorium, die Wohnung des Inſpectors des Collegii Albertini und drei Studentenwohnungen. — Der Collegienplatz, deſſen öſtlichſter Theil mit alten Linden bepflanzt iſt, war vom Herzog Albrecht für eine Freiſtätte erklärt, „daß wenn ein Scholar oder Anderer im Particular (ehemals der Name für die Geſammtheit der hier befindlichen Gebäude) etwas verbrochen, kein Stadtgericht denſelben angreifen oder herausnehmen, ſondern derſelbe allein der Gerichtsbarkeit des Rectors unterworfen ſein ſolle.“ — Sonſt ſind die akademiſchen Gebäude durch nichts ausgezeichnet und es iſt die Abſicht, eheſtens ein neues Univerſitätsgebäude an einem ſchicklichen Ort zu errichten.“

Dieſe Beſchreibung habe ich voranſchicken wollen, damit der Leſer eine authentiſche Vorſtellung vom Albertinum bekomme. Von Außen her angeſehen, bietet daſſelbe einen maleriſchen Anblick. Von der Waſſerſeite ſtehen Bäume vor den alten hier und da ſchon ſehr geſenkten, ausgebauchten Mauern und das lange Dach des Domes ſtreicht über die Dächer mit einigem Schwunge hin. Wäſche, zum Trocknen ausgeſpreitet oder auf Leinen gehängt, dieſe beliebte Staffage ſtädtiſcher

Proſpecte, fehlt auch nicht. Von Innen her, vom Hof angeſehen, gewinnt es durch den Dom, der die eine Seite deſſelben ausmacht und durch einen Baumgang alter Linden, namentlich zur ſommerlichen Zeit, ein recht pittoreskes Weſen.

Das Innere der Auditorien des Albertinums bleibt dagegen hinter der Eleganz, an welche die jünger geſtifteten oder mit neuen Localen, wie Leipzig und Halle ausgeſtatteten Univerſitäten ſich gewöhnt haben, zurück. Es iſt ſchon ganz gut, wenn ein Auditorium, um nicht zu zerſtreuen, einfach geſtrichene Wände, ſchlicht gehobelte Tiſche und Bänke hat. Wir brauchen nicht die glänzende Einrichtung der Römiſchen Kaiſerzeiten, in denen zu Athen, Alexandrien und Rom koſtbare Teppiche den Boden, ſchöne Gemälde in Fresken die Wände bedeckten und in Niſchen die Marmorſtatuen derjenigen Weiſen umhergeſtellt waren, welche der Lehrer vorzugsweiſe als ſeine Vorgänger, als ſeine Autoritäten verehrte. Aber weil ſolcher Prunk überflüſſig, brauchen wir uns auch nicht den Zeiten des Mittelalters zu ſehr zu nähern, in denen ſich der Student, wie Bulänus in der Geſchichte der Pariſer Univerſität erzählt, wenn er ſitzen wollte, ein Bund Stroh mitbrachte. Das beſte und größte Auditorium des Albertinums, das auch durch zwei Oefen am meiſten gegen den bei uns oft empfindlichen Froſt geſchützt werden kann, wird durch die triefende Näſſe ſeiner Wände unbrauchbar.

Jahre lang iſt ſchon von dem Bau eines neuen Univerſitätsgebäudes die Rede, um eine Centraliſirung der Collegienlocale zu bewirken. Denn auf dem Albertinum leſen nur die ſeit zehn, zwölf Jahren angeſtellten Lehrer, die hiezu beſonders verpflichtet ſind. Die älteren Profeſſoren haben das Vorrecht, bis zur Erbauung eines neuen Gebäudes in ihren Häuſern zu leſen. Andere wieder können manche ihrer Vorträge nicht auf dem Albertinum halten, weil dieſelben einen nicht transportabeln Apparat erfordern. Praktiſch aſtronomiſche Vorleſungen kann Beſſel nur auf der Sternwarte halten; ſpeciell botaniſche Meier nur inmitten des botaniſchen Gartens; experimentell chemiſche Dulk nur, wenn er ſein Laboratorium benutzen kann; die Anatomen und Pathologen aber, Seerig und Sachs, können ſich nicht wohl von den Kliniken entfernen. Intereſſant iſt es, zu beobachten, wie ſich bei uns die Naturwiſſenſchaft auf einem abgeſchloſſenen Terrain gruppirt und nur die Mathematik und Kryſtallographie dem Albertinum überlaſſen hat. Der Phyſiker Moſer lieſt hier nur, weil er zufällig jetzt das Inſpectorat des Albertinums bekleidet. Auf einem Hügel am Wall nach dem Holländer Baum zu mit ihren phantaſtiſchen Dachzinnen weit über den Fluß und die Stadt ausſchauend hat ſich die Sternwarte als Vorhut aufgeſtellt. Auf einem ſanften Abhang mit lieblichen Gründen lagert ſich ihr zur Seite nach der Stadt hin der botaniſche Garten. Ueber dieſem, in gleicher Entfernung von ihm wie von der Warte erhebt ſich auf einem Hügel unter Rathke's Obhut das zoologiſche Muſeum, ein äußerlich ſchmuckloſes, in rein verſtändiger Symmetrie gehaltenes Gebäude. Der kranke oder todte Menſch der Kliniken verliert ſich ſeitwärts von dieſen modernen Anlagen in ältere, unanſehnliche Gebäude.

Dies ganze Enſemble bildet unter dem Namen des Butterberges eine eigene Welt. Das Weſen unſeres Jahrhunderts hat hier ſeine Keime entfaltet. Die unwiderſtehliche Richtung auf die Naturwiſſenſchaft hat dieſe Schöpfungen hervorgerufen, gegen deren Glanz das Gebäude des Albertinums mehr an die ältere Zeit der Univerſitäten erinnert, in welchen Theologie, Jurisprudenz und Philoſophie die Naturwiſſenſchaft bei weitem überragten. Merkwürdig genug für das verſtändige Element Königsbergs, welches alle Unterſchiede ſorglich auseinander hält, hat auch die philologiſch-hiſtoriſche Section ſich halb und halb für ſich gruppirt, indem die Königliche Bibliothek mit der Amtswohnung des Bibliothekars

Lobeck und deſſen Auditorium, welches zugleich von dem Hiſtoriker **Schubert** benutzt wird, mitten in der Königsſtraße ſich befindet und vom Butterberge über eine Viertelmeile entfernt iſt. Der zweite Bibliothekar, der Hiſtoriker **Drumann**, lieſt in ſeinem Hauſe.

Man kann hiernach ſich ungefähr vorſtellen, welche Wege bei uns ein Student zu machen hat, aus einem Collegium in ein anderes zu gelangen. Dazu nehme man das Vergigte der Straßen, ihr oft ſchlechtes Pflaſter, ja das Fehlen des Pflaſters am Butterberge, den vielen Sturm, Regen und Schnee, die wir haben und man wird geſtehen müſſen, daß viel Friſche dazu gehört, wenn man zwanzig Minuten von einem Viertel der Stadt in das andere athemlos gelaufen iſt, ſogleich wieder in den Vortrag eines Docenten ſich zu ſtürzen, der noch dazu vielleicht von ganz anderen Dingen, als der eben verlaſſene, handelt. In den älteren kleinen Univerſitätsſtädten ging dies Umherwandern ſchon an, allein bei uns, wo die „Helfer“ beim Umziehen die Fortſchaffung der Sachen von einer Straße in die andere, ſchon eine „Reiſe“ nennen, iſt die Centraliſirung der Vorleſungen in Einem Gebäude zum Beſten der Geſundheit, wie zur Förderung der Wiſſenſchaft durchaus nothwendig. Die drei viertel Stunden, auf welche der Vortrag des Docenten beſchränkt iſt, ſchmelzen durch das oft unvermeidliche zu ſpät Kommen der Studirenden und durch die billige Rückſicht auf ihre Wegweiten, mit dem Schlag zu ſchließen, eigentlich auf eine halbe Stunde ein. Docent wie Hörer ſind dann oft erſt recht in die Sache hinein gekommen und durch das Bedauern, abbrechen zu müſſen, geht komiſcher Weiſe noch mehr Zeit verloren. Die Centraliſirung der Studirenden gewährt auch für dieſelben den Vortheil, ihre Zeit ökonomiſcher und vielſeitiger benutzen zu können. Wie manche Vorleſung wird jetzt der phyſiſchen Unmöglichkeit wegen nicht gehört, weil man des Fortunates Wünſchhütlein haben müßte, Albertinum, Bibliothek und Butterberg zu verbinden. Wie manche ſchon angenommene Vorleſung wird aus demſelben Grunde im Lauf des Semeſters wieder aufgegeben. Beſonders aber ſind es die Zwiſchenſtunden, welche jetzt oft ungenützt verfließen und die nicht haben zu müſſen unſer Student zu Anfang jedes Semeſters einen großen Calcul anſtellt, ſich die Stunden zurecht zu legen, damit er einigermaaßen ein Continuum habe. Exiſtirt ein Centralgebäude, ſo kann der Student entweder hospitiren und ſich dadurch eine größere Ausdehnung wiſſenſchaftlicher Anregung geben, oder er kann in einem gerade nicht benutzten Auditorium für ſich arbeiten, wie ich z. B. in Berlin es einmal faſt ein ganzes Semeſter gethan zu haben mich eben erinnere. Gegenwärtig kann man bei uns beobachten, wie der Studirende oft nur die Lehrer ſeines Faches kennt, die Lehrer anderer Facultäten aber vielleicht nur bei einer akademiſchen Feierlichkeit geſehen, ſie aber nie gehört hat und dies in ſpäteren Jahren gewiß oft bedauert. Entweder verbringt der Studirende bei uns eine Zwiſchenſtunde in jenem unbeſtimmten Zuſtande, welchen der techniſche Studentenausdruck Dämmern nennt oder — er geht zum Conditor. Früherhin hatte der Student überdem nicht ſo viel Collegia als jetzt zu hören und konnte daher ſelbſt bei uns noch mit einiger Bequemlichkeit umherziehen, allein auch hier hat ſich der Etat geändert und man muß Zeit erſparen, um Zeit zu gewinnen. Die Centraliſation hat außerdem für das geſellige Zuſammenleben der Studirenden viel Förderliches. Die verſchiedenen Facultäten, welche jetzt nothdürftig in dem Auditorium der Logik und etwa noch der Pſychologie und Aeſthetik zuſammenkommen, miſchen ſich mehr durcheinander; der Einzelne hat leichter Gelegenheit den Commilitonen zu ſprechen, braucht nicht erſt lange Wege durch die Stadt zu machen u. ſ. w. Die Studirenden halten bei uns allerdings im Albertinum von Zeit zu Zeit auf dem Flur vor dem Auditorium maximum Verſammlungen zur Berathung ihrer Angelegenheiten, allein hier zeigt ſich denn oft in den Reden, die von einer als Tribune dienenden Treppe herabgedonnert werden, wie fremd ſich die einzelnen Facultäten einander gegenüberſtehen.

Allein nicht nur für die Studirenden, auch für die Docenten, iſt die Centraliſation wünſchenswerth. Die jetzt noch für viele exiſtirende Bequemlichkeit, im Hauſe leſen zu dürfen, hat denn doch auch ihre Unbequemlichkeit. Wie ſchwierig iſt es für den Docenten, der zur Miethe wohnen muß, ein paſſendes Local zu finden. Wie große Fatalitäten macht oft die zu nachbarliche Häuslichkeit. Es iſt dem Docenten gewiß zuträglicher, ſich für den Vortrag aus ſeinem *Privatleben ganz herauszuziehen*. Die *Selbſtvergeſſenheit*, welche dem akademiſchen Lehrer ſo nothwendig iſt, dürfte durch das Verlaſſen des eigenen Hauſes, durch den Gang über die Straße, durch den Eintritt in ein dem wiſſenſchaftlichen Cultus ausſchließlich gewidmetes Gebäude weſentlich geſteigert werden. Hier erinnert ihn keine knarrende Thür, keine gezogene Klingel, kein Schrei der Kinder u. ſ. w. an ſeine private Exiſtenz. Hier iſt unmittelbar alles particuläre Intereſſe verſchwunden. Der Kotzebuianismus des lieben Familienlebens, der bei uns Deutſchen nicht zu ſelten iſt, ſinkt wie ein Traumbild hinter uns fort und die Allgemeinheit, die allein in der Wiſſenſchaft gilt, kann ſich frei in unſerer Stimmung ausbreiten. Außerdem aber entſpringen für die Benutzung der Zeit und für die Geſelligkeit den Docenten aus der Centraliſation die nämlichen Vortheile, wie den Studirenden. Man weiß, daß es auf Univerſitäten unter den Docenten oft Antipathieen giebt, die dadurch zuweilen eine fabelhafte Größe erlangen, daß die Antipoden, weil ſie Jahrelang nur Gerüchte von einander vernehmen, endlich für einander mythiſche Perſonen werden, welche nur darin noch einen Zuſammenhang haben, daß jeder von dem andern ſeine Vorſtellung, reſpective ſein Vorurtheil, das er ſogar oft wieder durch einen Andern als Tradition empfangen hat, in einſeitiger Conſequenz für ſich fortbildet. Die Gemeinſchaftlichkeit des Locals wird wenigſtens eine Gelegenheit, ſich, wenn nicht zu ſprechen, mindeſtens zu ſehen und dieſer ſo unbedeutend ſcheinende Act iſt für Zerſtörung perſönlicher Entfremdungen doch ſchon von großer Wichtigkeit. Daß ein Sprechzimmer da ſein müßte, in welchem die Docenten vor dem Beginn ihrer Vorträge ſich verweilen könnten, verſteht ſich von ſelbſt. Und dies Zimmer müßte dann zum Auflegen aller der Journale und literariſchen Novitäten benutzt werden, welche die Königliche Bibliothek gegen Einen

Thaler jährlichen Beitrags ſeit dieſem Jahr in ihrem Local einmal in der Woche zu einer Zeit auf zwei Stunden auslegt, in denen wohl die meiſten Docenten entweder eine Sieſte oder Vorleſungen halten oder ſpazieren gehen.

Gewiß iſt die erwähnte Einrichtung ein Fortſchritt, aber noch ein unvollkommener. Das Unbeſtimmte, wie das Journal, wie die Brochüre, die Novität, müſſen an mich kommen; ich muß ſie nicht zu einem feſten, eng abgegrenzten Termin, der überdem, wenn Viele ihn einhielten, Verlegenheiten der Benutzung erzeugen würde, aufſuchen müſſen. Ueberhaupt finde ich in dieſer Beziehung noch viel zu viel Mangel an Oeffentlichkeit. Königsberg hat z. B. eine Bibliothek der Königl. Deutſchen Geſellſchaft. Da dieſelbe aber nur an ganz beſtimmten Tagen und Stunden, die man immer wieder vergißt, geöffnet wird, ſo exiſtirt ſie beinahe für Niemand. Die ſchönſten Bücher thun ihre Schuldigkeit nur halb; ſie ſind da, ſie ſtehen im Schrank, ſie ſind einregiſtrirt im Katalog — aber ſie circuliren nicht. Aehnlich iſt es mit der ſehr intereſſanten Wallenrodt'ſchen Bibliothek in einem Seitenthurm der Domkirche; eine Bibliothek, die vorzüglich iſt im Fach der ſcholaſtiſchen Literatur und die unter der Leitung des Profeſſor Richelot beſtändig zweckmäßig erweitert wird. Aehnlich iſt es mit der ſtädtiſchen Bibliothek, die ſich mit der Königlichen in demſelben Local in der Königsſtraße befindet, aber ſehr wenig benutzt wird. Bibliotheken müßten eigentlich — was freilich ohne Geld nicht ermöglicht werden kann — die ganze Woche hindurch in den Nachmittagsſtunden von 2 — 6 beſtändig geöffnet ſein und die Zeitungen müßten daran von Zeit zu Zeit erinnern. Noch exiſtirt eine Handbibliothek der Studirenden bei uns auf dem Albertinum, deren Fond von den Studenten ſelber zuſammengebracht wird. Es muß nämlich jeder für ein Publicum, das er im Local des Albertinums hört, fünf Silbergroſchen Einſchreibegebühren an die Quäſtur entrichten. Von der Summe, die hiervon ſich anhäuft, wird zunächſt die Lampenerleuchtung der Auditorien bewirkt, der Reſt aber zum Ankauf von Büchern verwendet. Natürlich kommt nicht zu viel zuſammen. Hegel's Werke z. B. ein ſo dringendes Bedürfniß ſie für die Studirenden wären, haben noch nicht angeſchafft werden können. Es wäre wohl zu wünſchen, daß die Studirenden ſelbſt bei der Pflege dieſer Bibliothek einen gewiſſen Antheil bekämen, daß ſie ſelbſtgewählte Ausſchüſſe aus ſich bildeten, welche ſich damit beſchäftigten, diejenigen Bücher auszufinden und in Vorſchlag zu bringen, welche vorzüglich für den Handgebrauch ſich eignen. Dadurch würde dem einſeitigen Uebergewicht Einer Richtung, welches bei der Vermehrung des Vorraths außerdem nur zu leicht möglich iſt, entgegengearbeitet. Der Apparat der verſchiedenen Facultäten würde gleichmäßiger angebauet werden. Dieſe Ausſchüſſe der Studirenden müßten dem Bibliothekar auch diejenigen Werke in Vorſchlag bringen, welche, als beſonders ſtark benutzte, in doppelten Exemplaren anzuſchaffen wären. Eine ſolche Betheiligung der Studirenden dürfte übrigens auch auf den wiſſenſchaftlichen Sinn und Verkehr derſelben nicht ohne günſtigen Einfluß bleiben.

Dieſelbe Forderung vermehrter Oeffentlichkeit iſt an die Sammlungen von Kunſtwerken zu ſtellen und dieſe Oeffentlichkeit dürfen wir hoffen, bald erreicht zu ſehen. Das Gebäude in der Königsſtraße, welches wahrſcheinlich die Kunſt- und Gewerbſchule, die Bilder des ſtädtiſchen Muſeums, das Antikencabinett und die Kupferſtichſammlung in ſich aufnehmen wird, nahet ſich ſeiner Vollendung. So lange ſolche Gegenſtände nicht mit der größten Liberalität zu ſich einladen, ſo lange ſie nicht freundlich zu ſich heranziehen, ſind ſie nicht wahrhaft da, wie die Erfahrung hinlänglich gezeigt hat, bis das Belvedere in Wien, die Pinakothek in München, das Muſeum in Berlin den großen, vom dankbarſten Erfolg gekrönten Schritt in eine ſo zu ſagen permanente

Oeffentlichkeit ohne alle Trinkgeldergêne machten. Ich geſtehe es nicht ohne Scham, aber ich geſtehe es, weil ich mit dieſem Geſtändniß gewiß das vieler Anderen ablege, daß ich unſer Antikencabinett, deſſen Katalog ich ſehr wohl kenne, bis dieſen Augenblick noch nicht geſehen habe, ſondern es ſtets nur habe ſehen wollen. Allein wo iſt es? In welchem Theil des weitläufigen Schloſſes befindet es ſich eigentlich? Wo iſt der Caſtellan? Ja, noch mehr. Ich gehöre ſeit ein paar Jahren ſelbſt zum Vorſtand des hieſigen Kunſtvereins, aber wann ſehe ich deſſen Bilder? Nur wenn ich pflichtmäßig das Local betrete. In freier Muße, ohne ſolche Aufforderung, nicht. Dies liegt lediglich in der kümmerlichen Localität, in der damit verbundenen halben Secretirung dieſer Gegenſtände. Fremde, die zur Stadt kommen, müſſen ſich erſt mühſam nach dem äußerlich verfallenen Eckhauſe des Altſtädtſchen Marktes hinzeigen laſſen, um hier die Bilder aufzuſuchen, die nun in der mangelhaften Beleuchtung und zerſtückten Localität gar nicht den Eindruck machen, den ſie in der That machen könnten. Dieſer Umſtand war es, der uns bewog, auf der letzten Kunſtausſtellung im Moscoviterſaal die beſten Gemälde des ſtädtiſchen Muſeums mit auszuſtellen, damit das Publicum wenigſtens bei dieſer Gelegenheit zu ihrem Wiedergenuß gelangte. — Unſer zoologiſches Muſeum, unſer botaniſcher Garten, unſere Sternwarte werden von Fremden viel mehr beſucht, weil ſie leichter zugänglich ſind, weil ſie zu ihrer Anſchauung gleichſam auffordern und in ihrer Form modern ſind.

Daß alſo, um darauf zurückzukommen, die Univerſität ein eigenes Gebäude haben müſſe, iſt völlig unzweifelhaft, aber deſto zweifelhafter war es viele Jahre hindurch, wo daſſelbe erbaut werden ſollte. Die Grundbeſtimmung des Wo war, daß es den Mittelpunct der Stadt in gleichmäßiger Entfernung vom Butterberge und von der Bibliothek einnehmen ſollte. Man muß geſtehen, daß es dann ganz wohl auf die Inſel des Kneiphofs zurückkommen könnte, wäre nicht der Umbau des Albertinums zu koſtſpielig und wegen des daran hinrauſchenden Pregels, der die unteren Geſchoſſe feuchtet, zu unpraktiſch. Nach langem Verhandeln ſcheint endlich Königsgarten in der That zu dem zweckmäßigſten Platz deſignirt zu ſein. Die Statue Friedrich Wilhelms III. wird dem Platze dann vollends den ſchönſten Mittelpunct geben. Die militäriſchen Uebungen, die gegenwärtig hier ſtatt finden, ſollen, wie es heißt, verlegt werden.

Der Königsberger Student lebt übrigens ganz in dem Dualismus, der unſerer Zeit überhaupt eigenthümlich iſt. Er hat auf der einen

Seite alle Formen der mittelaltrigen Einrichtung des Inſtituts noch in der Erinnerung, findet dieſelbe aber von der andern in der Wirklichkeit überall durchbrochen. Das Mittelalter hatte auch die Univerſitäten als völlig ſelbſtſtändige Corporationen hingeſtellt. Unſere Zeit geht darauf aus, das Geſetz als allgemeine Macht des Staates geltend zu machen. Es ſoll zwar die individuelle Freiheit erhalten werden, aber das Beſondere ſoll nicht gegen das Allgemeine oder Einzelne ſich negativ verhalten dürfen. Es ſoll den Charakter des Ueberganges zwiſchen beiden Extremen haben und deshalb für beide durchdringlich ſein. Die particuläre Bevorrechtung des Beſonderen hört auf. Seine Rechte drücken jetzt nur die Eigenthümlichkeit ſeiner Function aus, ohne ſonſt ein Privilegium in ſich zu ſchließen. Z. B. Wenn die philoſophiſche Facultät Jemand zum Doctor der Philoſophie creirt, ſo läßt ſie auf dem Titel des Diploms drucken, daß ſie ihm die jura et privilegia des Magiſteriums der Philoſophie übertrage. Worin beſtehen dieſe aber? 1) Der Doctor der Philoſophie darf ſich alſo nennen; er hat, nach beſtandener Leiſtung, wie billig, den Namen erworben, der die Qualität derſelben ausdrückt. 2) Der Doctor darf noch eine Diſſertation ſchreiben, ſie auf ſeine Koſten drucken laſſen, darf eine Probevorleſung halten und ſeine

Diſſertation unter den Auſpicien der Facultät öffentlich vertheidigen. Durch alle dieſe Acte bereitet er ſich die Möglichkeit, ſich bei der Facultät als Privatdocent zu habilitiren. Ob dies gelingt, hängt von der Beſchaffenheit der Diſſertation, der Vorleſung, der Disputation ab, zuweilen auch noch von anderen Umſtänden. Die Erlaubniß, als Privatdocent auftreten zu dürfen, geht poſitiv nicht von der Facultät, ſondern von dem Miniſterium aus, an welches der Dekan der Facultät einen Bericht über die Vorleſung und Disputation zu erſtatten hat, der aber von einem Bericht des jedesmaligen Curators der Univerſität begleitet wird, als welchem die Pflicht obliegt, das perſönliche, biographiſche Moment des Candidaten beſonders zu berückſichtigen. 3) Der Doctor der Philoſophie hat die Pflicht, bei keiner anderen Facultät noch einmal den Doctorgrad zu erwerben. Von beſonderen Vorrechten in bürgerlicher Hinſicht iſt alſo gar nicht die Rede. — Eben ſo ſind aber auch die Rechte des akademiſchen Senates ſehr zuſammengeſchrumpft. Seine größte Thätigkeit beſteht in der Ertheilung von Beneficien an die Studirenden und in der hiermit aufs Engſte zuſammenhängenden pädagogiſchen Wahrnehmung des geſitteten Verhaltens derſelben. Aber in letzterer Beziehung iſt das Preußiſche Landrecht die Norm der Beurtheilung. Die Senatoren urtheiſen über das Schuldig und Unſchuldig ſo wie über Art und Grad der Strafe als Schöffen. Ein eigener *Univerſitätsrichter* hat die Unterſuchungen anzuſtellen, dem Senat Vortrag zu halten, demſelben die Strafe, die er nach den Paragraphen des Landrechts erkennt, zu motiviren und der einzige Unterſchied, der dies Verfahren von dem gewöhnlichen Gericht unterſcheidet, iſt die *Modalität* der Strafe, daß der Studirende durch Prorectoralverweis, Unterſchreibung des Consiliums abeundi, akademiſches Gefängniß, durch das Consilium abeundi ſelbſt, durch Remotion auf gewiſſe Termine, durch Relegation beſtraft wird. Jede *criminelle* Frage geht dagegen ſogleich an das Criminalgericht über. Jene *corporativen* Formen enthalten ſomit Nichts, was dem Staatsbürger, der nicht „akademiſcher Bürger“ iſt, das verletzende Gefühl der *Ungleichheit* vor dem Geſetz gäbe. Die *Recrutirung des Lehrerperſonals* pflegt ſich zwar an den Deutſchen Univerſitäten durch das Syſtem der Privatdocentenſchaften in der Weiſe von ſelbſt zu geſtalten, daß auf die Privatdocenten der Univerſität ſelbſt bei Entſtehen einer Vacanz zunächſt reflectirt wird. Allein die Facultäten haben hierbei nur ein Recht der Petition an das Miniſterium, nur ein Recht der Begutachtung, die Beſetzung ſelbſt gehört ihnen nicht mehr und der mittelaltrige

Charakter der Corporation iſt hierin wohl am entſchiedenſten fallen gelaſſen.

Wenn wir uns daher neuerdings des Ausdrucks Corporation wieder vielfach bedienen, ſo müſſen wir doch bei demſelben nicht vergeſſen, daß wir ihn nicht mehr in dem Sinn des Mittelalters anwenden können. Der Staat kann die abſolute Einheit mit ſich, die Flüſſigkeit der Gliederung, nicht wieder aufgeben und man ſpricht deshalb auch gegenwärtig, wenn von der Selbſtgeſtaltung particulärer Elemente des Ganzen die Rede iſt, mehr von Aſſociationen. Das Moment der Beſonderheit, das im Mittelalter Totalität war, geht nicht an ſich, wohl aber, und mit Recht, in der Ausſchließlichkeit ſeiner Form unter, weil der Staat ſich zur Monarchie erhoben hat und mit der Einheit derſelben, je mehr ſie ſich entwickelt, eine ſolche monopoliſtiſche Bevorrechtung des Beſondern verſchwinden muß. Im Mittelalter war dieſelbe nothwendig, weil damals das Beſondere in ſeiner Mannigfaltigkeit ſich überhaupt erſt erzeugte. Damals hatte es ſich gegen andere Particularitäten zu wehren und mußte daher ſchroff auftreten. Die Burg, das Kloſter, die Städte umgürteten ſich mit Mauern; der Ritter hüllte ſich in den Panzer; jeder Stand beinah hatte ſeine eigenthümliche Gerichtsſtätte, jede Stadt ihre Freiheiten, d. h. Ausnahmen von dem allgemeinen Geſetz; für die Verbrecher wimmelte es von Aſylen u. ſ. w. Jetzt iſt das Beſondere von der Noth des Kampfes, ſeine Eigenthümlichkeit durchzuſetzen, frei geworden. Es iſt in der Monarchie, welche alle Particulariſationen der ſittlichen und intellectuellen Bildung als freie Organe ihrer ſelbſt anerkennt, zu einer höheren Feſtigkeit gekommen. Freilich darf die Monarchie nie vergeſſen, daß die Wahrheit des politiſchen Lebens nur die productive Einheit des Allgemeinen, Beſondern und Einzelnen iſt. Wollte ſie ſich ſelbſt mißverſtehen, wollte ſie überſehen, daß ſie ihre Macht in der Heiligkeit der Geſetze und in der allgemeinen Bildung der Einzelnen hat, überſehen, daß nur die freigelaſſene Entfaltung des Beſonderen in den Einzelnen der Allgemeinheit die Einheit ſichert, ſo wäre ſie auf dem für ihre Exiſtenz gefährlichſten Wege, in Despotie auszuarten. Sie würde damit die Reaction der Nemeſis aller beſonderen Geſtalten gegen ſich aufrufen, während ſie ihrem Begriff nach das Maaß iſt, jede Particularität innerhalb der ihr nothwendigen Schranke zu halten und allen ariſtokratiſchen Uebermuth, alle Herrſchſucht des Beſondern gegen das Beſondere, zur Erzeugung der Gerechtigkeit zu überwinden.

Dies fühlt auch der heutige Student. Er

möchte noch gern in der früheren Weiſe auftreten, allein er iſt in der Idioſynkraſie der *Burſchicoſität gebrochen*. Er kann ſich nicht mehr in excluſive Intereſſen einhauſen, zumal ſogar der Erwerb gründlicher wiſſenſchaftlicher Bildung längſt nicht mehr an das akademiſche Triennium gefeſſelt iſt. Die Allgemeinheit des Staatsgeſetzes und der ſocialen Bildung iſt dem Studenten jetzt ſchon zu nahe gerückt. Er iſt noch immer ein eigenthümlicher *Stand*, aber das auf andere Stände und Beſchäftigungen nicht ohne einigen Hochmuth herabblickende *Selbſtgefühl*, das früherhin beſonders in kleineren Univerſitätsſtädten für den ſogenannten Philiſter drückend wurde, iſt ihm genommen. Er merkt nur zu ſehr, daß die wiſſenſchaftliche Bildung allein im Staat, in der Geſellſchaft ihm einen wahrhaften Anſpruch auf Auszeichnung geben könne, daß er dieſe mithin, wie jeder Andere, durch ſein Betragen verdienen müſſe und daß das verſilberte Bild des Herzogs Albrecht, das er noch an ſeiner Mütze trägt, nur unter jener Bedingung von den Nichtſtudirenden reſpectirt werde.

Wie ſchon mehrfach erörtert, iſt Preußen ein Kolonieland. Noch jetzt kann man hier in und um Königsberg viel Einwanderer auch aus der jüngſten Zeit her zählen. Ich machte neuerdings darin eine überraſchende Erfahrung. Ich befand mich auf einem Landgut in einer Geſellſchaft von zwanzig Männern, von denen die Mehrzahl Landwirthe, zum Theil ſogar Nachbarn waren. Die Verſchiedenheit des Dialekts unter uns führte uns darauf, unſere Abkunft aufzuſuchen und es ergab ſich, daß faſt alle nicht eingeborene Preußen, ſondern aus Anhalt-Deſſau, aus Bremen, Holſtein u. ſ. w. Ueberſiedelte waren. Selbſt der anweſende Prediger, der neu angezogen war und dem zu Ehren das Feſt eigentlich gegeben wurde, war zwar in Preußen geboren, allein ſeiner Abſtammung nach ein Salzburger. So ſieht man bei Fabricanten in den Ankündigungen der Zeitung, auf den Aushängeſchilden in den Straßen häufig den Beiſatz: aus Berlin. Früherhin ſtudirten in Königsberg viele Kur- Liv- Eſthländer, Ruſſen und Polen. Allein gegenwärtig, wo Rußland den Beſuch Deutſcher Univerſitäten ſo außerordentlich erſchwert, wo es nur ſpeciell betraute Kronſtudenten unter die Deutſchen Univerſitäten vertheilt, Königsberg aber, um Studenten aus Deutſchland anzuziehen, zu entfernt liegt, gegenwärtig iſt es höchſt ſelten, daß unter den Studirenden Ausländer vorkommen. Hier iſt der Koloniſationscharakter ausgelöſcht. Die Provinzen allein liefern die Studirenden, ſo daß unter dieſen keine hervorſtechenden Unterſchiede der Sinnesweiſe exiſtiren. Die wenigen Ruſſen, Berliner, Schweizer, die um Beſſel's, Jacobi's, Neumann's u. A. willen hierherkommen, ſind zu ſparſam geſäet, gegen den Provincialgeiſt ein erfriſchendes, gegenhaltiges Element bilden zu können. Sie leben meiſt zurückgezogen in engerem Anſchluß an die Lehrer, um derentwegen ſie kommen. Weil nun dieſer Zug fremder Gäſte fehlt, ſo bleibt auch die Anzahl der Maſſe der Studirenden ſich bei uns ziemlich gleich; ſie ſchwankt beſtändig ſeit zehn Jahren zwiſchen 300 — 400.

Die Miſchung verſchiedener Stammthümlichkeiten in der akademiſchen Sphäre iſt der wiſſenſchaftlichen Bildung ſehr vortheilhaft und es iſt ſehr zu bedauern, daß unſere Lage uns derſelben ſo ſehr entbehren läßt. Namentlich leiden unſere Privatdocenten darunter, denn vom Ausland kommende Studenten bringen gewöhnlich Geld mit und bezahlen die Vorleſungen, wogegen es für den Einheimiſchen Regel iſt, ſie wenn irgend möglich nicht zu bezahlen. Er betrachtet die Academia Albertina im eigentlichſten Sinn als ſeine alma mater, die ihm Freitiſche gibt, die ihm Bücher leihet, die ihm in den zahlreichen Stipendiengeldern die Mittel zu Kleidung und Wohnung reicht oder ihm im Kypkeanum auch letztere ertheilt und die ihn pflegt, wenn er krank wird. Die Vorleſungen ſoll er zwar bezahlen, allein den meiſten werden ſie bis zur künftigen Anſtellung geſtundet. Für ſein Studium Geld auszugeben, kommt daher bei unſeren Studirenden mehr ausnahmsweiſe vor. Mithin hat der Privatdocent von ſeinen Zuhörern auf keine Einnahme zu rechnen, obwohl er gerade in ſeinem Hungerleiderſtande ihrer ſo ſehr bedürfte. Daher ſieht man denn auch die hieſigen Privatdocenten nach einigen Jahren vergeblichen Experimentirens gewöhnlich ihre Vorleſungen wieder aufgeben. Sie ſuchen Stellen bei Schulen, kleine Rectorate, Pfarrämter, Aſſeſſorate zu erlangen. Nur als eine Inſignie höherer Bildung ſcheinen manche noch immer Vorleſungen anzukündigen, die ſie aber nicht halten. Noch andere, nachdem ſie anderweit ihr Auskommen gefunden, kündigen nicht einmal mehr beſtimmte Collegia an, ſondern ſchreiben in den Lectionskatalog: N. N. lectiones suas intermittet. — Aber noch ein anderer Umſtand iſt mit dem Beſuch einer Univerſität durch Fremde verknüpft. Der fremde Student iſt unabhängig von den Provinzialprüfungsbehörden, welche zum Theil von den Profeſſoren ſelbſt zuſammengeſetzt ſind, zum Theil auch durch Cumulation der Aemter, die freilich nur in ſeltenen Fällen nicht ein Ruin der akademiſchen Wirkſamkeit wird, ſich erzeugt, z. B. wenn ein Profeſſor der Theologie zugleich Conſiſtorialrath iſt. Daß die Studirenden zunächſt von den Profeſſoren geprüft werden, welche ihre Lehrer waren, iſt an und für ſich zweckmäßig, weil es ihrem Studium *Beſtimmtheit* verleihet. Aber dieſe Beſtimmtheit kann *Befangenheit* werden. Das Urtheil des Einheimiſchen über den Docenten iſt nicht ſo frei, als das des Fremden, der außerdem gewöhnlich noch auf andern Univerſitäten ſtudirt hat und leichter verſchiedene Lehrer deſſelben Fachs mit einander vergleichen kann. Der Einheimiſche wird im Collegium oft in die Reflexion verfallen, daß gerade das eben Geſagte von dem Herrn Profeſſor einſt im Examen gefragt werden könne. Er wird deshalb oft nicht der Sache, ſondern des Examens wegen lernen und er wird dies zuweilen, wenn er ängſtlich berechnend iſt, ſelbſt dann thun, wenn die Billigkeit, die Humanität des Prüfenden hinlänglich bekannt iſt. Durch fremde Studenten, welche ohne die Furcht, im Examen „durchzufallen“ die Wiſſenſchaft betreiben, wird alſo die *ſachliche Kritik* der Docenten gefördert und die *Freizügigkeit* der Deutſchen Univerſitäten ſteht daher auch aus dem Grunde lebhaft zu wünſchen, dem *Mechanismus* des *Lehrens und Lernens* entgegenzuarbeiten. Ein Profeſſor, dem durch ſeine Stellung bei den prüfenden Behörden eine gewiſſe Herrſchaft über die Studirenden geſichert iſt; ein Profeſſor, der von

Amtswegen darauf beſtehen muß, daß man dieſe oder jene Doctrin bei ihm gehört habe; ein Profeſſor, der gar keine Vernachläſſigung der Studirenden *erfahren* kann, ein ſolcher kann, ohne es zu wollen, ohne es zu ahnen, nur zu leicht in eine gewiſſe Einſeitigkeit und Kurzſichtigkeit verfallen. Es fehlt ihm ja in keinem Semeſter an Zuhörern. Daß dieſelben ſeine Collegia oft nicht hören, alſo nur *Annehmer* ſeiner Vorleſungen ſind, das liegt dann in der Trägheit, in dem ſchlechten Geiſt der Jugend oder wozu man ſich ſonſt noch überreden kann. Die Zahl der Zuhörerliſte, welche dem Miniſterium eingeſandt wird, bleibt trotz dieſes Defects in der Mitte des Semeſters am Anfang und Ende die nämliche.

Rühmlichſt muß man von Königsberg ſagen, daß die Größe und geiſtige Regſamkeit der Stadt eine ſolche *Zwingherrſchaft* der Profeſſoren, wie ſie ſonſt in kleinen Univerſitätsſtädten, namentlich in Göttingen, vorkam, glücklicherweiſe gar nicht zuläßt. Der Profeſſor kommt mit zu vielen Gebildeten anderer Stände in Berührung, als daß er ſich auf ſeine Alleinweisheit etwas einbilden könnte. Er iſt zu ſehr für die Gymnaſiallehrer, Prediger, Officiere, Kaufleute, Beamte u. ſ. w. ein Gegenſtand der Aufmerkſamkeit und des Urtheils, als daß er nicht auch von Seiten dieſer Männer, die von dem äußeren Einfluß der Univerſität ganz unabhängig ſind, eine Kritik erleiden müßte, welche der Auffaſſung der Studirenden, wenn ſie in Befangenheit zu gerathen droht, ſupplementariſch, correctiv zur Seite ſteht.

Der univerſelle Bildungstrieb der Stadt iſt auch wohl der Grund, daß die Königsberger Docenten ſich in ihrer Darſtellung durch Popularität im edelſten Sinne des Worts hervorthun. Der Pedantismus, mit der Würde des Profeſſorthums in ſtirnrunzelnder Feierlichkeit zu kokettiren, kann in unſerem ernſten, eben deshalb aber wahrhaft heitern Königsberg nicht aufkommen. Man denke an Kant und Herbart, an v. Baer und v. Bohlen, an Kähler und Burdach, an Lobeck und Sachs, an Voigt und Schubert, an Meier und Beſſel u. ſ. w., denn ich fühle ſchon, daß ich mit dem Niederſchreiben dieſer Namen, die ſich mir unwillkürlich aufdrängten, einen Fehler gemacht habe, da man der Delicateſſe wegen in ſolchen Fällen, wo man Lobdiplome vertheilt, klug genug ſein ſollte, Niemand oder Alle zu nennen. Am Beſten nehme man den erſten Band der Schriften der phyſikaliſch-ökonomiſchen Geſellſchaft oder ein paar Jahrgänge unſeres Provincialblattes zur Hand, von dem Geſagten ſich zu überzeugen. Die Docenten ſind bei uns, ohne aus dem Schooß des akademiſchen Lebens zu ſehr herauszugehen, vielfach veranlaßt, ſich als Mitglieder gelehrter Geſellſchaften, als Prediger oder auch aus *reiner Mittheilungsluſt* dem nicht akademiſchen, ſelbſt einem aus Männern und Frauen gemiſchten Publicum aufzuſchließen und ſich dadurch den Tact der ächten Popularität anzueignen: Popularität nicht als die triviale Salbaderei, welche den Leuten nur ſagt, was ſie ſchon wiſſen und es ihnen ſogar, um das zweideutige Lob der Verſtändlichkeit einzuärnten, eben ſo wieder ſagt, wie ſie es wiſſen; Popularität nicht als der überliſtende Kunſtgriff, alle Augenblick die Verſicherung zu geben, daß, was man ſo eben geſagt, offenbar ganz klar ſei; Popularität nicht als ſchweifwedelnde Accommodation an vorauszuſetzende Lieblingsmeinungen des Publikums oder gar als ein Blumenſtrauß bildſtrotzender, witzſchillernder Phraſen — ſondern Popularität als das Streben nach dem *angemeſſenſten* und *kürzeſten* Ausdruck, der immer zugleich auch ſowohl der *wirkſamſte* als *geſchmackvollſte* iſt.

Die Allgemeinheit der Königsberger Bildung wendet ſich mit Theilnahme auch Vorleſungen zu, welche von andern, als Profeſſoren, gehalten werden. Dieſe Thatſache, die zu Berlin noch in der Kindheit zu ſtehen ſcheint, iſt bei uns ſchon alt und höchſt erfreulich. Sie führt den Beweis, daß die mündliche Darſtellung der Wiſſenſchaft als ein freies Kunſtwerk bei uns gar nicht mehr an die Univerſität gebunden iſt. Man kann Vorträge halten, ohne graduirt zu ſein. Man ſei nur der Sache mächtig und — nicht langweilig. Dieſe Thatſache gewährt die Ausſicht in eine ſchöne Zukunft, in welcher wiſſenſchaftliche Forſcher immer nur dann ein Publicum um ſich verſammeln werden, wenn ſie die Löſung eines Problems ſo eben beendigt haben oder wenigſtens mit einer neuen Form der Darſtellung beſchäftigt ſind. Sie können dann den periodiſchen Impulſen ihres Bildungsganges folgen, während ſie jetzt als angeſtellte Lehrer oft vortragen müſſen, was zwar zu ihrer Wiſſenſchaft gehört, ihnen deshalb auch theuer iſt, nur worin ſie gerade jetzt nicht mit dem heiligen Geiſt des productiven Intereſſes verweilen, das gerade in einer anderen Sphäre ſich relativ fixirt hat.

Die Wiſſenſchaft iſt eine Macht in der Welt, wie nur irgend eine. Ihr Name erinnert uns an die höchſten und edelſten Beſtrebungen der Menſchheit. Auch der Roheſte, der von dem Weſen, wiſſenſchaftlicher Forſchung keine Vorſtellung, nur eine trübe Ahnung hat, widmet dieſem Namen einige Ehrfurcht. Die Namen derer, die in der That geforſcht und auch etwas erforſcht haben, ſind in das Buch der Unſterblichkeit eingeſchrieben.

Selbſt die Namen der Reichen und Fürſten, die der Wiſſenſchaft und ihren Männern Schutz verliehen, die achtungsvoll ihre Arbeiten durch die ihnen zu Gebot ſtehenden Mittel unterſtützten, die ein wenn oft auch nur dilettantiſches Intereſſe daran nahmen, haben von dieſem Glanz auch ihren Theil an ſich genommen. Kein Staat wird von der öffentlichen Meinung mehr geehrt, als der, welcher für die Wiſſenſchaft, ohne die Philoſophie in ihren kühnſten Verſuchen auszuſchließen, nach Kräften thätig iſt, denn man vermuthet, daß ein ſolcher wiſſe „was des Geiſtes iſt“, vermuthet, daß er mit dem Patronat der Freiheit der Intelligenz auch das jeder wahren praktiſchen Freiheit übernommen habe.

Die Univerſität iſt das höchſte Organ, das die Menſchheit bis jetzt für die *lebendige Ueberlieferung und Fortzeugung der Wiſſenſchaft* erfunden hat. Das Gymnaſium, das Realgymnaſium und die Realſchule lehren nur das fertige Wiſſen, die gleichſam als ſolide garantirte Errungenſchaft der Erkenntniß; die Akademie aber als ein Bund von Meiſtern der Wiſſenſchaft ſchließt das eigentliche Lehren aus und die Akademiker erſcheinen der Wiſſenſchaft gegenüber ſelbſt als durch eigene Anſtrengung Fortlernende. In dem wiſſenſchaftlichen Erbe ſoll nun nichts ſein, was nicht für die Univerſität in irgend einem ihrer Mitglieder als deſſen eigenſtes Intereſſe fortlebte. Was der Theologe nicht weiß, weiß der Juriſt u. ſ. f. Und was in der Theologie der Exeget nicht weiß, weiß der Dogmatiker u. ſ. w. Allein die Univerſität ſoll nicht nur als Schule lehren, was andere früher *erkannt haben*, ſie ſoll auch aus der Vergangenheit in die *Zukunft* greifen, das Erkennen weiterbilden und dadurch immer in der rechten Mitte der Gegenwart ſtehen. Sind nicht in Deutſchland die meiſten Akademiker zugleich Univerſitätsprofeſſoren? Freilich, ſollte die Univerſität nur ein beſtimmtes, ſcheinbar ausgemachtes Quantum von Kenntniſſen überliefern, ohne daß ſie daſſelbe mit ihrer *Kritik* begleiten dürfte — da ja der Kritik die *Skepſis* zu Grunde liegt, die Skepſis aber auf Wiederbeſtätigung oder höhere Geſtaltung deſſen dringen muß, wogegen ſie ſich richtet — ſo würde es allerdings, wie Unkundige vorgeſchlagen haben, beſſer ſein, Chineſiſcher Barbarei zu huldigen und nur *Fachſchulen* zu haben, welche Staat und Kirche ſich nach ihrem Bedürfniß zurichteten. Die Regierung könnte dann gewiſſe *Compendien* und *Hefte* als legitime Wiſſenſchaft mit der Erlaubniß ausſtatten, vorgeleſen und nachgeſchrieben werden zu dürfen. Aber die Univerſität ſoll auch den *Werdeproceß* der Wiſſenſchaft darſtellen. Sie bedarf daher der Freiheit der Entwickelung.

Der Lehrende kann, gerade wenn er redlich und ſtrebſam iſt, nicht im Voraus wiſſen, auf was für Reſultate er im Lauf ſeines Lebens durch ſeine Forſchung noch geführt werden wird. Er würde eine Sünde gegen den heiligen Geiſt der Wiſſenſchaft begehen, wollte er der Regierung ein Verſprechen ablegen, immer daſſelbe lehren zu wollen. Wie jämmerlich ſolche Subjecte daran ſind, die in dieſem Sinne handeln, hat die Geſchichte oft genug gelehrt, wenn nämlich, was ja auch vorkommt, die Regierung ihre Richtung änderte. Kann der wiſſenſchaftliche Menſch die Entdeckungen voraus ahnen, die er, die ein anderer machen wird? Kann er voraus die Metamorphoſen der allgemeinen Bildung berechnen, aus denen wie mit einem Zauberſchlage alle Begriffe oft plötzlich in einer ganz neuen Beleuchtung erſcheinen, die es nothwendig macht, die alte Faſſung der Erkenntniß umzuarbeiten? Er kann in dieſer Hinſicht der Regierung nur verſprechen, einem beſtimmten Felde des Wiſſens ſeinen beſondern Fleiß mit aller Kraft und Redlichkeit widmen zu wollen, über das Wie aber, über die nähere Geſtaltung des Inhalts kann er nichts beſtimmen, weil er hier ſelbſt von der Sache abhängig iſt. Jene Fixirung eines eigenthümlichen Feldes iſt nothwendig, weil die Regierung eine Vorſorge tragen muß, daß keine weſentliche Richtung der Erkenntniß ohne Repräſentation bleibe; für die Tüchtigkeit derſelben wird ſie um ſo beſſer ſorgen, je freier ſie den Forſchenden gewähren läßt. Der Mißbrauch der Lehrfreiheit kann nur darin beſtehen, daß der Docent Dinge vorträgt, welche mit den Landesgeſetzen nicht als Theorie, ſondern praktiſch im Widerſpruch ſtehen, in welcher Hinſicht er ſomit den allgemeinen Cenſurgeſetzen, den Geſetzen über Injurien, Verletzung der Sittlichkeit, Religionsverſpottung, abſichtliche Verbreitung grundloſer Unzufriedenheit, Majeſtätsbeleidigung, Hochverrath verfällt.

Es denkt auch Niemand daran, in der Mathematik, in den Naturwiſſenſchaften, in der Philologie, Geſchichte und Philoſophie, ja ſelbſt in der Rechtswiſſenſchaft, die unbedingte Freiheit der Lehre als Princip in Abrede zu ſtellen. Nur die Theologie ſcheint hier in Verlegenheit geſetzt zu werden, aber nur ſo lange, als ihre Darſtellung auf der Univerſität ſich von dem Zweck der Praxis abhängig macht und nicht der Wiſſenſchaft an und für ſich die Ehre gibt. Soll die theologiſche Facultät eine directe kirchliche Vorbereitungsſchule, eine Anſtalt zur Bildung von Geiſtlichen ſein, ſo muß im Verlauf der Zeit die Schranke des confeſſionellen Symbols mit dem univerſellen Trieb der Wiſſenſchaft in Conflict treten, weil das Symbol, wie die Theologie dies ſelbſt begreiflich machen muß, nur eine Stufe in der erſcheinenden Selbſterkenntniß des Chriſtenthums ausmacht. Das Symbol iſt nur ein relatives Abſolutes, nicht ein abſolut Abſolutes und jedem theologiſchen Profeſſor, mag er ſich vor den Größen der Vergangenheit noch ſo ſehr erniedrigen, flüſtert der Geiſt der Geſchichte in die Ohren, daß Luther und Melanchton, Calvin und Beza ja auch Profeſſoren geweſen wären. Früherhin waltete gar kein Zweifel ob, daß nicht der Univerſitätstheologe, die Dogmatik, Exegeſe, Kirchenhiſtorie, ganz nach dem Standpunct ſeiner Confeſſion vorzutragen habe. Seit der Periode der Aufklärung, ſeit der Franzöſiſchen Revolution, ſeit dem Beſtehen einer Wiſſenſchaft des Kanons, einer comparativen Symbolik, einer wahrhaft philologiſchen Interpretation, einer aus weltgeſchichtlicher Perſpective aufgefaßten Kirchenhiſtorie, endlich einer ſpeculativen Dogmatik und kirchlichen Union des Proteſtantismus — iſt dies unmöglich. Strauß hat das Loſungswort in der Vorrede zu ſeiner Glaubenslehre ausgeſprochen, daß von jetzt ab alle confeſſionelle Differenzen, ſelbſt die des Katholicismus und Proteſtantismus, in den Gegenſatz der Heteronomie und Autonomie des Wiſſens zuſammengeſunken wären.

Die theologiſche Facultät hat gegenwärtig das Kreuz, gegen die philoſophiſche gar keine ſichern Grenzen mehr zu beſitzen. Ein Hiſtoriker, Ranke, kann die Reformationsgeſchichte, ein Orientaliſt, Ewald, kann den Hiob, die Pſalmen eben ſo wohl zum Gegenſtand ſeiner Unterſuchungen und Vorträge machen, als der Profeſſor der altteſtamentlichen Exegeſe; ein Philologe, Lachmann, revidirt den Text des neuen Teſtamentes u. ſ. f. Worin ſoll nun ein ſolcher Theologe die ihn von dem Philoſophen unterſcheidende Qualität ſuchen? Soll er ſeine Auffaſſung im Dienſt einer beſtimmten — aber wohl zu merken auf ihrem Gebiet ſelbſt wieder angefochtenen — dogmatiſchen Anſicht von der Inſpiration, Verſöhnungslehre, Meſſianismus modeln, ſoll er wohl gar darnach dem geſchichtlichen Zeugniß der ſprachlichen Kunde Gewalt anthun? Soll er meinen, daß, weil er nicht blos Doctor der Philoſophie, ſondern auch Licentiat, vielleicht ſelbſt Doctor der Theologie iſt, ihm ein ganz anderes, höheres, wahrhafteres Verſtändniß möglich ſei, als dem einfachen Philologen? Muß er ſich nicht ſagen, daß dieſer doch, wie er, ein Chriſt iſt? Soll er ſo hochmüthig, ſo beſchränkt ſein, in dem Umſtand, der theologiſchen Facultät anzugehören, ein beſonderes wiſſenſchaftliches Erleuchtungsmittel zu erblicken? Soll er ſich zu dem Glauben überreden, daß ſein Chriſtenthum, weil er nämlich nicht nur ein ſchlichter Chriſt, ſondern ein Theologe, eine höhere Potenz des Chriſtenthums? — Am intereſſanteſten iſt für das Verhältniß der Theologie zur Philoſophie in der letzteren Zeit die Erſcheinung geweſen, daß theologiſche Facultäten ſolche Mitglieder, welche die gemeinten Grenzen ihres poſitiven Wiſſens durch Philoſophie überſchritten, drängten, ihren Austritt aus der Facultät nehmen zu ſollen, um ſich in der philoſophiſchen Facultät mit ihrer ſpeculativen Häreſis abzulagern.

Die armen Theologen! Wahrlich, ihre Lage iſt oft ſonderbar und ich wundere mich nicht, wenn ſie im entſchiedenen Streben nach Herrſchaft oft einen Ausweg aus ihrem gepreßten Innern ſuchen. Wie oft wird ihnen der Vorwurf der Heuchelei gemacht! Das kahle Gefühl, der platte Verſtand ſind bald fertig, einen Andersgläubigen als Lügner zu behandeln. Eben ſo iſt die kluge Welterfahrung, die mit den Winkeln und Falten menſchlicher Gebrechlichkeit vertraute Pſychologie des Herrn v. Knigge dazu bereit. Allein welche Stufen gibt es nicht vom Anlügen einer Ueberzeugung, vom Selbſtbetrug, von der Selbſtbelügung, vom Schwanken und Wechſeln zwiſchen Selbſttäuſchung und Täuſchung Anderer bis zur ſelbſtbewußten Heuchelei! Dieſe Scala, welche Daub's noch wenig geleſenes, noch weniger bisher verſtandenes, ſeine Epoche erſt erwartendes Buch: über die Selbſtſucht in der Theologie ſo gründlich entwickelt, dieſe Scala läßt man den armen Theologen zu wenig zu gute kommen. Man ahnt nicht, in welchem geheimen Zwieſpalt ihre Intelligenz oft mit ſich lebt und für die Philoſophie ſich bald begeiſtert, bald ſie wieder als eine Verrätherin fürchtet. Man ahnt nicht, welche moraliſchen Vorgänge in ihrem Leben ſie leiten, welche entſetzlichen Erfahrungen ſie ganz im Stillen an ſich von der Sünde und ihrer dämoniſchen Gewalt, von der Hülfsbedürftigkeit des Menſchen, von göttlicher Vorſehung gemacht haben und wie nun dieſe verborgene biographiſche Empirie ihre öffentliche Kanzeltheologie geſtaltet. Man ahnt nicht, welchen Kampf ſie oft beſtehen mit dem, was ſie lehren, bald, indem ſie ſich im Geheimen ſagen müſſen, in der That nicht zu wiſſen, ob, was ſie verkünden, die ewige Wahrheit ſei und deshalb deſto eifriger dem Glauben ſich zuwenden; bald, indem ſie den Widerſpruch erkennen, worin ihr Handeln, ihr Empfinden noch mit der vom Glauben geforderten Heiligkeit des Wandels ſteht! Wie glüht ihnen oft der Pfahl im Fleiſch! Wie ſind ſie in verzehrender Schönſeligkeit verſunken!

Es iſt vorgeſchlagen worden, für die proteſtantiſchen Theologen zwiſchen der Univerſität und dem Amt Seminarien eintreten zu laſſen, wo ſie durch techniſche Vorbereitung für den

Kirchendienſt eingeſchult werden ſollen. Preußen beſitzt ſogar ein ſolches Seminar in Wittenberg. Würtemberg verbindet in ſeinem Tübinger theologiſchen Seminar eigentlich beides, Theorie und Praxis. Aber der proteſtantiſche Candidat hat nicht, wie der katholiſche, viel Aeußerlichkeiten zu lernen. Die Hauptſache bleibt einmal bei uns Proteſtanten die Predigt als die Urform der Darſtellung des Chriſtenthums. Das ächte Chriſtenthum reducirt alles Aeußerliche auf ein Minimum und jetzt beſonders haben wir an dieſe Wahrheit uns zu erinnern, weil man die Religioſität nicht nur als Chriſtlichkeit, ſondern dieſe nur als den Mechanismus einer beſtimmten Kirchlichkeit gelten laſſen will. Als Wittenberg zum Erſatz für ſeine nach Halle verlegte Univerſität das theologiſche Seminar erhielt, erinnere ich mich, wenn ich nicht irre, in einem Jahrgang des Kayſer'ſchen Reformationsalmanachs eine ſchöne Abhandlung von de Wette geleſen zu haben, welche gegen den Plan ſich erklärte und ſehr eindringlich auseinanderſetzte, wie das precäre, umhergeworfene, kampfreiche Leben des proteſtantiſchen Candidaten gerade den rechten Pauliniſchen Geiſt in ihm entwickle.

Früherhin war die theologiſche Facultät die erſte und die philoſophiſche die unterſte. Im Lectionscatalog, in der ceremoniellen Dignität iſt es noch ſo. Aber in der Wiſſenſchaft iſt die philoſophiſche Facultät allmälig nicht nur intenſiv bedeutender geworden, ſondern hat auch extenſiv einen Umfang gewonnen, mit welchem ſie dem der andern Facultäten ganz gleich zur Seite tritt. Es iſt ſehr merkwürdig, daß Kant in ſeinem Streit der Facultäten das Bewußtſein dieſer Veränderung zuerſt ausſprach.

Seine Gebeine ruhen gegenwärtig im Albertinum. Ein offener Gang an der Seite des Domes endigt mit einem Gewölbe, worin der Sarg beigeſetzt iſt. Er führt den Namen Stoa Kantiana. Bei Regenwetter geht man auf ſeinen Steinplatten ſpazieren. Die Kuchenmarketenderinnen der Studenten haben hier ihren Lieblingsplatz. Es iſt ſchön, daß Kant an den Außenwerken der Kirche in einer offenen Halle, in welche die Linden ſommerlich ihren ſüßen Duft hineinſtreuen, wie ein König allein ruhet. Er läßt hier die akademiſche Jugend nicht ohne Erinnerung an ſich. Er zwingt ſie, ihn nicht zu ignoriren. — Eine Stiftung exiſtirt, nach welcher an ſeinem Todestage in der Aula des Albertinums ſein Gedächtniß durch eine Rede gefeiert wird, die ein Studirender hält. Der Stifter dieſer Feierlichkeit, Schreiber, hat einen Preis ausgeſetzt, um welchen das eine Jahr in Deutſcher, das andere in Lateiniſcher

Sprache concurrirt wird. Die Aufgabe beſteht im Enkomium Kant's in der Erläuterung irgend eines Satzes aus den Kant'ſchen Schriften. Dieſe Erläuterung iſt im Lauf der Zeit auch nicht ſelten zur Polemik geworden, denn unter Herbart wurde Kant Herbart'ſch, gegenwärtig wird er Hegel'ſch aufgefaßt. Dies iſt ganz natürlich und ganz im Geiſte Kant's. Nichts würde ihm verhaßter ſein, als ſeine Philoſophie gleichſam lebend einbalſamirt zu wiſſen, ihm, der ſelbſt von Standpunct zu Standpunct ſich fortbildete, ihm, dem jedes unkritiſche Wiederkäuen ein Greuel war.

Alter Held, halte auch fürder Wache bei uns, daß die Zukunft Preußens immer mehr dem Ideal geiſtiger und ſittlicher Freiheit entſpreche, deren Verkünder Du warſt, und daß jeder Frühling den Kranz einer neuen würdigen That auf Dein Grab lege!

Druckfehler.

Seite 3 Zeile 9 v. U. lies ſtatt Eine: eine.
= 8 = 4 = U. lies ſtatt Königsberg: Königsberger.
= 11 = 6 = O. ſetze hinter Chodowiecki's ein Komma.
= 13 = 2 = O. lies ſtatt Erothik: Erotik.
= 20 = 8 = O. lies ſtatt Induſterie: Induſtrie.
= 24 = 5 = O. ſetze ſtatt den nur: nur den.
= 29 = 7 = O. ſtreiche das Komma hinter auf. aus.
= 41 = 11 = U. lies ſtatt ein: Ein.
= 44 = 3 = U. lies ſtatt anticen: antiken.
= 52 = 14 = U. lies ſtatt Schakſpeare: Shakeſpeare.
= 58 = 5 = O. lies ſtatt frapanten: frappanten.
= 58 = 7 = O. lies ſtatt: ſpektiſchen: ſkeptiſchen.
= 86 = 9 = O. lies ſtatt ſchauderte: ſchauerte.
= 92 = 9 = O. lies ſtatt gründlichen: gründlicher.
= 109 = 3 = U. lies ſtatt heißt: heizt.
= 172 = 2 = U. lies ſtatt ihm: ihn.
= 188 = 2 = U. lies ſtatt Prüderei: Prüderie.
= 201 = 9 = O. lies ſtatt konnten: könnten.
= 213 = 12 = O. lies ſtatt theologiſchen: thelogiſchem.
= 267 = 6 = U. ſetze vor zum: eine Verbindung, die.
= 277 = 8 = O. lies ſtatt Beza: Beza.
= 278 = 14 = O. lies ſt. Meſſionismus: Meſſianismus.

Fig. 2

Fig. 3

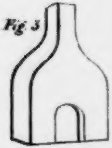


Fig. 1

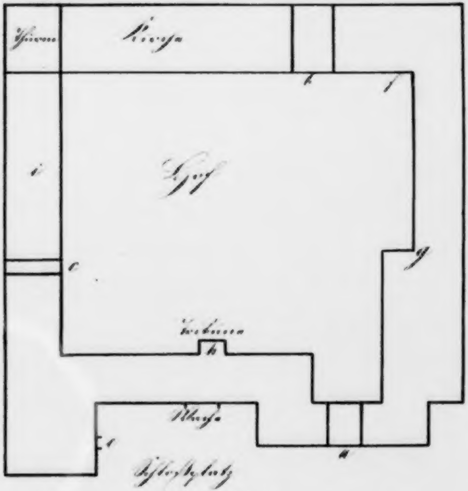

Scheune
Kirche
b
f
i
Hof
c
g
Brunnen
h
Straße
e
a
Kirchplatz

Fig. 4

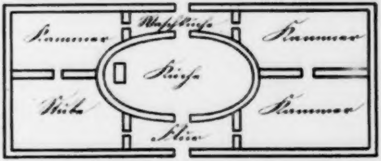

Waschküche
Kammer
Kammer
Küche
Stube
Kammer
Flur

Fig. 6

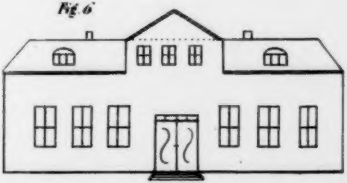
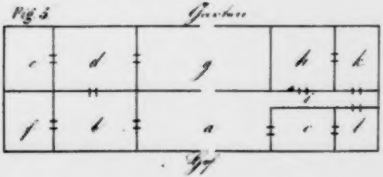


Fig. 5


Garten
c
d
g
h
k
i
f
b
a
e
l
Hof

Schelling.

Vorleſungen,

gehalten im Sommer 1842 an der
Univerſität zu Königsberg

von

Karl Roſenkranz.

Danzig,
Verlag und Druck von Fr. Sam. Gerhard.
1843.

AD
BIBL. UNIV.
MONAC.

Universitäts-
München
Bibliothek

Vorrede.

„Man muß nicht nur kämpfen, ſondern auch ſiegen wollen."

Fichte.

Es gibt unzählige Darſtellungen der Schelling'ſchen Philoſophie. Weshalb ich denſelben die hier gedruckte hinzuzufügen für gar nicht überflüſſig erachte und wodurch ſie von den übrigen ſich unterſcheidet, weiß ich ſehr wohl und wird auch die Kritik hoffentlich unſchwer herausfinden. Nur bitte ich dieſe, meine Arbeit nicht als eine bloße Tendenzſchrift behandeln zu wollen, wie ſolcher Unfug, im Produciren ſowohl als Kritiſiren, allerdings an der Tagesordnung iſt. Und verbitten möchte ich mir noch die Anonymität des Recenſenten.

Dieſe Vorträge ſind ganz ſo gehalten, wie ſie hier aus einer Nachſchrift derſelben erſcheinen. Nur habe ich die Paraphraſen, welche die mündliche Darſtellung nothwendig macht, weggelaſſen. Eben ſo ſind auch ſechs bis ſieben Vorleſungen weggeblieben, welche mehr ſubſidiariſch von Kant, Spinoza, Fichte, Hegel und der romantiſchen Schule handelten. Meinen Zuhörern glaubte ich dieſelben ſchuldig zu ſein, aber für das leſende Publicum würden dieſe Erläuterungen, die ihm bis zum Ueberdruß in Büchern und Journalen wiederholt worden ſind, nur läſtig fallen.

Auf die neueſte Schelling'ſche Philoſophie iſt nur ein allgemeiner Bezug genommen und gar keine beſondere Darſtellung derſelben verſucht. Material wäre genug dazu vorhanden. Auch fehlt es mir nicht an Mitteln, die Aechtheit oder Unächtheit des Gedruckten zu beurtheilen. Durch die Güte eines gegenwärtig in Königsberg lebenden Literaten habe ich eine Nachſchrift der Vorträge erhalten, welche Schelling 1835 zu München gegeben hat. Hierdurch bin ich in den Stand geſetzt, die mannigfachen gedruckten, ſchriftlichen und mündlichen Kunden, die von Berlin ausgegangen ſind, zu controliren und glaube darnach wirklich zu wiſſen, was Schelling's gegenwärtiger Standpunct iſt.

Allein ich habe mich doch enthalten, denſelben näher zu ſchildern und in ſeinen Beſonderheiten zu beurtheilen, weil Schelling gegen ein ſolches Unternehmen immer den Mangel des authentiſchen, durch ihn ſelbſt beglaubigten Urſprungs einwenden könnte. Allmälig wird dieſe Abwehr der Kritik freilich immer mehr beengt, weil die Berichte ſich häufen und, in der Augsburger Zeitung wenigſtens und, wie ich ſo eben ſehe, in der zweiten Folge von Wuttke's Akademiſchem Taſchenbuch, keineswegs nur Gegner, vielmehr auch enthuſiaſtiſche Verehrer zu Verfaſſern haben. Da Schelling jedoch ſelbſt Stahl's Relationen deſavouirt, da er die von Chalybäus gemachten nicht anerkannt und die Berliner Literariſche Zeitung, ſeit einem Jahr ſein officielles Organ, andere Darſtellungen der Verſtümmelung und Entſtellung bezüchtigt hat, ſo habe ich für gerathen gefunden, mit dieſer Kritik zu warten, bis Schelling ſelbſt endlich Schwarz auf Weiß ſich hervorwagen wird. Schwarz und Weiß ſind die Preußiſchen Farben. Schelling iſt jetzt Preußen einverleibt und wir können ihm nun zurufen, was wir hier in Königsberg 1840 bei der Guttenbergsfeier geſungen haben:

Freiheit des Denkens, dir ſchalle der Preis!
Preußen, bewähre dein Schwarz auf Weiß!

Zu warten iſt allerdings auch aus dem Grunde nothwendig, weil man wenigſtens hoffen muß, für die poſitiv hiſtoriſche Seite der jetzigen Schelling'ſchen Philoſophie beſtimmtere und genauere Anhaltspuncte zu finden, während gegenwärtig ſo Vieles darin als Willkür, Zufälligkeit, Einſeitigkeit erſcheint! Schelling will z. B. den Mythos der Perſephone zum Schlüſſel der Helleniſchen Mythologie nicht nur, ſondern ſogar, weil darin das Urunglück, der Urzufall, den Inhalt ausmache, aller Mythologie überhaupt, erhoben wiſſen. Wenn nun aber Jemand den Prometheiſchen Mythos zu einem ſolchen enträthſelnden ſtempeln wollte, ſo würde dagegen wohl nichts einzuwenden ſein, da in demſelben, ganz abgeſehen von ſeiner Bedeutung für die Helleniſche Plaſtik, für die Griechiſche Religion als Kunſtreligion: die Urgeſchichte der Menſchheit, der Kampf der Götter, der Urſprung des Uebels (Pandora), der Beginn aller Cultur, das Leiden des menſchenfreundlichen Gottes, die Erlöſung deſſelben durch die Selbſtopferung des Chiron, die Verſöhnung der furchtbaren Entzweiung mit dem Götterkönige, deſſen Sohn Herakles den Lebennagenden Geier tödtet, deſſen Pfeilgift dem Chiron das Leben unerträglich machte u. ſ. f., meines Erachtens, ein bei weitem theologiſcherer und auch an Coincidenzen mit den Traditionen der Moſaiſchen Geneſis reicherer Inhalt iſt, als die trübe Tiefe des Perſephoneiſchen Mythenkreiſes. Creuzer's erſte mythologiſche Abhandlung in den von ihm und Daub herausgegebenen Studien 1806 betraf freilich den Dionyſiſchen Mythos, der ſpäterhin mit dem Perſephoneiſchen ſich verſchmolz, und Creuzer hat auch in ſeiner ausführlichen Symbolik die Prometheusſage nur flüchtig geſtreift. Es ſcheint, als ob Schelling ihm hierin und in der excluſiven Aufmerkſamkeit auf die mythiſchen Culte gefolgt ſei.

Allein eben, um genau zu wiſſen, wie Schelling in dieſen Forſchungen ſteht, muß man ſeine eigenen Worte vor ſich haben können. Bis dahin bleiben ſelbſt die beſten Mittheilungen, wie die von Frauenſtädt, ein unſicherer Boden. Mit der einfachen Verſicherung des Mißverſtandes, der unvollſtändigen, einſeitigen, nicht getreuen Auffaſſung kann ſich Schelling hier jedem Angriff entziehen.

Es iſt in meinen Vorleſungen angenommen, daß die letzte Beſtimmung des Begriffs des Abſoluten, zu welcher Schelling fortgeſchritten, der Begriff des Willens ſei. Dieſe Annahme beruht auf Schellings vielbeſprochener Abhandlung über die Freiheit, worin der Wille als das Erſte überhaupt geſetzt wird.

Ich habe in den Vorleſungen den urkundlichen Charakter feſthalten wollen und daher nicht von der Modification geſprochen, welche jene Beſtimmung des Abſoluten als des abſoluten Willens bei Schelling ſpäterhin empfangen hat. Ich hätte ſonſt auch zeigen müſſen, auf welche Weiſe Schelling nur durch Inconſequenzen die Beſchränktheit jener Definition in ſeinem jetzigen Syſtem wieder aufhebt, wie er denn überhaupt durch ſeine Inconſequenzen ſich am meiſten ſpeculativ beweiſt. Das Syſtem, welches bei uns, nachdem Kant der praktiſchen Vernunft vor der theoretiſchen den Primat vincirt, den Begriff des Willens zuerſt mit großer Energie an die Spitze ſtellte, iſt das von **Arthur** Schopenhauer (S. meine Geſchichte der Kant'ſchen Philoſophie S. 475 ff.). Schopenhauer kam zu der Folgerung, daß das Wollen als die einzige Realität in ſeinem Effect auch da exiſtire, wo die gewöhnliche Auffaſſung es nicht vermuthe. In ſeiner Schrift über den Willen der Natur nahm er daher ſogar die Zauberei in Schutz, weil darin auch eine ideelle actio in distans vorkommt, z. B. daß ein lebender Menſch ſtirbt, indem ich einer Wachspuppe, die ihn mir vorſtellt, eine Nadel durch die Bruſt ſtoße, mit dem Willen, daß die wirkliche Perſon, die ich in dem Augenblick meine, den Tod erleiden ſoll. Die Analogie zu dieſer Macht der Willkür iſt in dem jetzigen Syſtem Schellings vielfach vorhanden. Weil nun aber im Begriff des Willens zwei Momente liegen, erſtens die ſubjective Beſtimmung des Selbſtes, welche für ſich von dem Inhalt abſtrahiren kann; zweitens die objective Beſtimmung, welche ſich das Selbſt als die Form ſeiner Exiſtenz unterordnet; ſo wird durch das abſtracte Fixiren des letzteren Momentes auch ein Syſtem möglich, welches ſich an den Inhalt wendet und die Spontaneität der Selbſtbeſtimmung nur als Vermittelung ſeines Daſeins betrachtet. Ein ſolches Syſtem iſt das letzthin von Reiff aufgeſtellte, der daher auch ſogleich mit einer Encyklopädie der Philoſophie anfing und die praktiſchen Wiſſenſchaften, Recht, Moral, Politik, den übrigen Wiſſenſchaften veranſtellte, ſo daß die Logik und Metaphyſik ganz an das Ende des Cyklus rückten. Beide Syſteme müſſen ſich aber, um der Begriff der Wahrheit zu ſein, integriren, denn der abſolute Wille iſt die ſich als die Nothwendigkeit erzeugende Freiheit.

Wenn Schelling eine Phyſiologie des Staates geben wollte, wie die Augsburger Zeitung im Herbſt 1841 verhieß, ſo würde eine ſolche Mittheilung am Geeignetſten ſein, genau zu erfahren, was er unter dem Begriff des Willens und wie er es verſteht, denn er würde dadurch den Unterſchied des objectiven Willens von dem abſoluten in ſelbſt objectiver Geſtalt auseinanderſetzen. Der Staat iſt die Realiſirung der Freiheit in der Form einer beſtimmten, poſitiven Nothwendigkeit, in der Form des Geſetzes, aber er iſt die Einheit der Freiheit und ihrer Nothwendigkeit nicht als eine einfache Harmonie, ſondern nur als ein Syſtem vielgliedriger Beſtimmungen. Mit Gewißheit läßt ſich behaupten, daß keine Philoſophie dem Bedürfniß unſerer Zeit genügen wird, welche den Begriff des Staates umgeht. Jene allgemeinen Beſtimmungen des Willens als actus purus, als der Potenz im Acte, als dem Acte in der Potenz, ſind ſo in ihrer Allgemeinheit nicht unwahr; noch weniger hat es daran gefehlt, daß ſie, wenn auch mit anderen Zuſammenhängen, als bei Schelling auftretend, nicht ſchon längſt bekannt geweſen wären. Allein die Entwickelung des Willens zu einem objectiven Organismus der praktiſchen Vernunft, der Idee des Guten, iſt jetzt der unaufhaltſame Trieb der Wiſſenſchaft, weil er auch der Trieb der jetzigen Menſchen überhaupt iſt. Die Scholaſtiker konnten davon mehr oder weniger abſehen, allein im neunzehnten Jahrhundert iſt dies nicht mehr möglich. Alle Bemühungen, Schelling's jetzige Philoſophie auf den Thron zu erheben, bleiben umſonſt, ſo lange ſie nicht auf die Idee des Staates ſich einläßt.

Dieſe Forderung damit abzuweiſen, daß man ſie für die platte Zumuthung einer oberflächlichen Tagesbildung erklärt, iſt auf die Länge umſonſt. Auch kann es mit ſolcher Verachtung Schelling ſelbſt nicht Ernſt ſein, denn er appellirt beſtändig an das „geſunde und unbefangene Urtheil der empfänglichen Jugend." Die jetzige Jugend aber ſieht ſich überall, welchem Stande ſie ſich auch zuwende, zu der Frage gedrängt: Was iſt der Staat? — Daß Schelling an die Jugend ſich richtet, der die Urtheilsfähigkeit wegen der Unreife ihrer Bildung neuerdings von andern Seiten her hart abgeſprochen worden, iſt freilich merkwürdig genug. Fichte war es eigentlich, der mit der beſten Abſicht, in vollſter Ueberzeugung, zuerſt die Jugend anrief und ſie als die Hoffnung des Vaterlandes pries. Daraus gingen mittelſt des Kriegs gegen Frankreich, in welchem man der Jugend bedurfte, die Burſchenſchafter hervor. Gegenwärtig ſchmeichelt die Jugend der Jugend und das Alter ſchmeichelt der Jugend; ihr Beifall ſoll entſcheiden, ob Hegel's Philoſophie eine Epiſode in der Geſchichte der Schelling'ſchen, oder die Schelling's eine Epiſode in der Geſchichte der Hegel'ſchen? Der Hegelianer freilich, der eine ähnliche Wendung nimmt und der Jugend ſagt, aus ihrer Begeiſterung für Hegel's Philoſophie laſſe ſich auf die Wahrheit und Berechtigung derſelben ein thatſächlicher Schluß machen, wird, wie wir mehrfach haben leſen müſſen, als ein Jugendverführer zurückgewieſen.

Man hat behauptet, daß erſt durch Schelling's jetziges Syſtem eine Philoſophie der Geſchichte möglich geworden ſei. Dieſe Behauptung iſt ſtark, wie es überhaupt bedenklich iſt, daß in ſo kurzer Zeit, in Jahresfriſt, eine bis dahin nur erſt als Religionsphiloſophie mitgetheilte Philoſophie ſchon jetzt über die verſchiedenſten Gebiete in ihren Jüngern mit ſolcher Apodikticität, mit ſolchem Uebermuth abſpricht. Wie aber eine Philoſophie der Geſchichte gründlicher Weiſe ohne eine Philoſophie des Staates in einem Syſtem, deſſen plaſtiſche Abrundung verſichert wird, möglich ſein ſoll, iſt mir wenigſtens einzuſehen nicht wohl möglich. Schelling ſelbſt wird auch den theogoniſchen Proceß, wie er es nennt, nicht mit der politiſchen Menſchwerdung Gottes verwechſeln; gegenwärtig aber, da er ſeinen Gott vom Schickſal des Werdens, des Leidens, erſt am Ende der Zeiten emancipirt, wenn er Alles in Allem ſein wird, bleibt es ganz dunkel, welche Stellung er dem Staate zu dieſem Proceß gibt, da die Verfaſſung eines Volkes und ſeine Religion mit deren Mythologie niemals gegen einander ſchlechthin indifferent ſind.

Es iſt zwar ein beliebter Gemeinplatz, daß die chriſtliche Religion ſich jeder Verfaſſung anſchmiege. Allein dies iſt eine Täuſchung, welche dadurch entſteht, daß man überſieht, wie das Chriſtenthum auch in den verſchiedenen Staaten, in den anderen Verfaſſungen, ſelbſt ein anderes. iſt. Das Chriſtenthum iſt in ſeiner actuellen Exiſtenz ein geſchichtlich bedingtes; innerhalb ſeiner Bedingtheit aber entfaltet es ſein unſterbliches, ſich ewig gleiches Weſen. Wer wollte wohl glauben, daß die Chineſen, wenn ſie Chriſten würden, noch ihre jetzige Staatsverfaſſung mit ihren Opfern, mit ihrem Criminalcodex u. ſ. f. würden bewahren können? Alle Miſſionarien ſind inſofern Revolutionaire, welche den Keim zum Umſturz beſtehender Verfaſſungen legen. So lange die Bekehrung bei Einzelnen, zumal aus den unteren Volksclaſſen, ſtehen bleibt, hat es nicht dieſen Anſchein, aber augenblicklich, ſobald die Maſſe ergriffen wird oder Fürſten ſich taufen laſſen. Alle Inſeln der Südſee beweiſen dies, während ich dies ſchreibe.

Niemand kann die Aufregung, welche Schelling's Auftreten in Berlin zur Folge haben mußte, freudiger begrüßt haben, als ich. Nur dem blödſinnigſten Unverſtande, nur dem böſen Willen wird es möglich ſein, in dieſen Vorleſungen irgend etwas zu entdecken, was nicht den Geiſt ſolcher Freudigkeit athmete und Schelling ſelbſt ſoll mir nicht den Vorwurf machen können, ihn unrichtig aufgefaßt oder ungerecht behandelt zu haben. Dieſes Bewußtſein, dieſe Ruhe, geht bei mir auch daraus hervor, daß ich das jetzige Schelling'ſche Syſtem kennen gelernt und deſſen Verhältniß zum Hegel'ſchen hinlänglich eingeſehen habe. Bevor dies der Fall war, trug ich mich oft mit Grübeleien aller Art, was denn Schelling wohl gegen Hegel Alles einwenden und was er ſelbſt Poſitives bieten könne. Ich verdanke dieſem ſtillen Kampfe die wohlthätigſten Impulſe. Die Worte des Dichters parodirend, hätte ich ſagen mögen:

> Du, Schelling, warſt die ſchwarze Donnerwolke,
> Die ſchwer an meinem Horizonte hing!

Jetzt ſind die Donner verhallt, die Wolke iſt niedergegangen, die Beklommenheit der Atmoſphäre verſchwunden. Ich wünſchte nichts mehr, als daß Schelling ſelbſt etwas drucken ließe, damit man nicht immer und immer wieder zu den dürftigen Aeußerungen jener vielbekannten Vorrede zurückzugehen hätte. Meine Spannung auf Schelling's Philoſophie, wie ſie jetzt ſich geſtaltet hat, war beſonders durch die Schriften des Herrn v. Schaden, Schelling's geiſtreichſten und begeiſtertſten Schüler aus ſeiner dermaligen Periode, groß geworden. Dieſe ſeltſamen Combinationen des

Sauerſtoffs und des Geſchlechtstriebes für die Geneſis der Sprache, dieſe poſitive Conſtruction einer poſitiven Logik nach den Kegelſchnittcurven, jetzt die Conſtruction des Baues des Himmels nach der Analogie des menſchlichen Leibes, deſſen Geſtalt jedoch als in ſich zuſammengefaltete auf die Figur des Cylinders, als entfaltete auf die eines Doppelbechers oder zweier mit der Spitze ſich im Scheitelpunct berührender Kegel und damit eines Kreuzes × zurückgebracht wird — ich war ſehr, ſehr neugierig. In der That mehr neugierig, als wißbegierig. Ein Wunderreich, meinte ich, müſſe ſich mir aufthun. Es hat ſich aufgethan. Ich weiß nun, woran ich bin.

Eine Vorrede iſt dazu da, daß der Autor von ſich ſelbſt ſpreche. Ich muß nämlich noch erwähnen, daß die Vermuthung des Herrn Profeſſor Salat über mein perſönliches Verhältniß zu Schelling falſch iſt. Salat hat ein ganzes Buch: Schelling und Hegel, zugleich eine Rechtfertigung gegen Profeſſor Roſenkranz, 1842, drucken laſſen. Er mühet ſich darin hinſichtlich meiner und meiner Jugend, die es mir unmöglich gemacht habe, alle ſeine Schriften kennen zu lernen, ganz unnöthig ab. Laſſen wir ihm dieſes Privatvergnügen. S. 4 erzählt er aber, ich ſei im Sommer 1838 nach München gereiſt, um daſelbſt Notizen über die Süddeutſchen Philoſophen zu ſammeln. S. 5 bedauert er, daß ich nicht, nach dem Beiſpiel des Herrn Dr. Bacherer, ihn, den Veteranen Baieriſcher Speculation, in Landshut beſucht habe; er würde mir den rechten Aufſchluß haben geben können. S. 7 ſchreibt er weiter: „In München beſuchte Hr. Prof. Roſenkranz zweifelsohne auch den berühmten ſogenannten Concurrenten; und natürlich erkundigte er ſich auch bei dieſem nach dem Quiescirten zu Landshut. Hier aber konnte er nur Feindliches, Wegwerfendes, vernehmen; ja es muß mehr als Einem Vorhergehenden zufolge, gedacht werden, derſelbe habe dieſe Gelegenheit zu weiterer Rache begierig ergriffen, und ſo gut, ſo fein als möglich benutzt u. ſ. w.“ Gegen dieſe Inſinuation muß ich Schelling und mich ſelbſt in Schutz nehmen. Wenn es Herrn Salat's Eitelkeit befriedigte, wie nicht zu zweifeln ſteht, ſo würde ich ihm die Geſchichte meiner Bekanntſchaft mit ſeinen vielen Werken in extenso erzählen müſſen; ich würde ihm alſo zu ſagen haben, daß mein jetzt in Göttingen lebender Freund, Profeſſor Bohtz, mir zuerſt dieſe Bekanntſchaft zu Berlin ſchon 1825 verſchafft u. ſ. f. Aber was geben ſolche Dinge die Welt an?

Es iſt nun richtig, daß ich im Sommer 1838 auch in München war. Da nun aber unſere Zeit ſchon durch ihre öffentlichen Verhältniſſe ſo ſehr dazu gemacht iſt, die Zweideutigkeit der Geſinnung zu pflegen, ſo habe ich die einfache Maxime, im Privatleben alle Gelegenheit zu vermeiden, wodurch ich in ſolche Gefahr gerathen könnte. Ich ſuche keine perſönlichen Verbindungen, ſondern laſſe es darauf ankommen, ob und wie ſie ſich machen. Als ich nun in München war, brannte mein Herz, Schelling zu ſehen. Aber, dachte ich, gehſt du zu ihm, ſo iſt zweierlei möglich. Entweder er nimmt dich gar nicht an; dann legſt du ihm die Nichtannahme vielleicht falſch aus; ſie kann einen zufälligen Grund haben, aber du könnteſt ſie doch — denn der Menſch iſt in ſolchen Puncten ſehr ſchwach, wie Jeder von ſich wiſſen wird — auf dich als Hegelianer beziehen und ihm Unrecht thun. — Oder er nimmt dich an. Er iſt freundlich zu dir und du mußt dich ihm verbunden fühlen. Nun hatte ich die Beſorgniß, daß dadurch in Betreff der Entzweiung zwiſchen der Schelling'ſchen und Hegel'ſchen Philoſophie in mir ein moraliſches Mißverhältniß entſtehen könnte und um mich von aller perſönlichen Beziehung frei zu halten und mir für die Zukunft den rein ſachlichen Ton zu bewahren, überwand ich mich und ging nicht zu Schelling.

Aber zunächſt ließ ich mir das Haus zeigen, worin Schelling wohnte, und ging mehrfach an demſelben durch, zu ſeinen Fenſtern aufblickend, voll von jener ſüßen Schwärmerei, mit welcher wir ſo gern dem Genius huldigen.

Hierauf ſuchte ich ſeinen Vorleſungen beizuwohnen. Man erzählte mir im Gaſthof von den großen Schwierigkeiten, welche dies haben würde, ohne mich ihm perſönlich vorgeſtellt und von ihm eine Einlaßkarte, die ein Bedienter in Livrée am Eingang abnehme, empfangen zu haben. Leeres Gerede! Ich ging in das Auditorium, ohne einen Bedienten zu ſehen, ohne daß mich Jemand befragt hätte. Es war daſſelbe Zimmer, in welchem auch Schubert Naturgeſchichte lieſt. Seine Bänke erheben ſich amphitheatraliſch. Es mochten zwiſchen dreißig bis vierzig Zuhörer verſammelt ſein. Ein Drittel derſelben hatte ein recht idealiſches Ausſehen. Lang herabfallende Locken, weiße Hemdekragen, bloßer Hals, Deutſcher Rock — etwa wie unſere Düſſeldorfer Maler oder früher die feineren Burſchenſchafter. Ich ſetzte mich an eine Ecke. Hinter mir, wie ich zufällig hörte, ſaß ein Sohn Schelling's. Das Auditorium hat zwei Thüren. Die eine führt zu einer Treppe des Seitenflügels, die andere in einen langen Corridor. Auf dieſe ſtarrte ich mit der größten Erwartung hin. Ich war durch und durch von der unbeſchreiblichen Empfindung voll, die uns durchdringt, wenn wir das Große, das wir ſo oft ſchon als Vorſtellung in uns getragen, nun auch in ſeiner unmittelbarſten Erſcheinung, in ſinnlicher Gegenwärtigkeit genießen ſollen. Die Momente, in denen ich Schleiermacher, Steffens, Hegel, Tieck, Karl Ritter, Daub und andere mir unvergeßlich theure Menſchen zuerſt geſehen, ſchwebten mir in der Erinnerung vorüber. Die Beſchreibungen, welche Schweigger und Leo in Halle und Andere mir von Schelling gemacht hatten, tauchten in mir auf. Er kam immer noch nicht. Schon war es längſt Ein Uhr. Da, mit Einem Mal, erhoben ſich die Zuhörer. Ich natürlich auch. Aber ich ſah den nicht, welchen ſie ehrerbietig grüßten, denn ich blickte immer nach der Thür des Corridors. Indeſſen war Schelling zur anderen, mir im Rücken, hereingetreten und ging eben, als ich dies inne ward, dicht bei mir vorüber, dem Katheder zu. Eine gedrungene Geſtalt; eine hohe Stirn; weißes Haar; um Mund und Kinn ſehr verſchlungen, urſprünglich weiche Züge; der Blick mehr ſcharf als warm, mehr ſanguiniſch unruhig, als melancholiſch tief. Elegante Toilette, aber würdig, ohne alle Geſuchtheit; ſchwarze Cravatte; brauner kurzer Oberrock; graue Beinkleider, ſtraff angezogen durch Sprungriemen. Eine ſilberne Doſe, die Schelling mit der linken Hand auf und ab in häufige Bewegung ſetzte, war die ſymboliſche Decoration des Vortrags. Dieſen hatte ich mir ähnlich wie den von Steffens vorgeſtellt, einen freien Redeſtrom. Dem war aber nicht ſo. Schelling ſtand in kräftiger Haltung, zog ein ſchmales Heft aus der Bruſttaſche und las ab, allein ſo, daß man ihm die völligſte Freiheit der Darſtellung nachfühlte. Auch hielt er von Zeit zu Zeit an und gab extemporiſirende, paraphraſtiſche Erläuterungen, in welchen auch zuweilen der poetiſche Schmelz ſichtbar ward, den Schelling mit ganz abſtracten Wendungen anziehend zu verbinden weiß. Uebrigens war in den Stunden, denen ich beiwohnte, die Darſtellung mehr gelehrt, als ſpeculativ und von dem Speculativen verſtand ich gar Manches durchaus nicht, weil mir der Zuſammenhang mit dem Früheren fehlte. Ueber den Inhalt der von mir gehörten Vorträge, der mir jetzt viel klarer geworden, ſage ich nichts; die Form aber ſprach mich durchaus an. Die Ruhe, Feſtigkeit, Einfachheit, Originalität ließen das Chargirte des nicht zu ſelten hervortretenden Selbſtgefühls überſehen. Das Schwäbiſche Idiom ſchwebte mehr über der Ausſprache, als daß es, wie bei Hegel, noch gänzlich tonangebend geweſen wäre und verlieh, für mich wenigſtens, auch dem Laut einen eigenthümlichen Reiz.

Wie mir Schelling in Baiern erſchien, habe ich nach den in München empfangenen Eindrücken in meiner Komödie, das Centrum der Speculation, durch den Chorgeſang S. 43—47 ausſprechen laſſen. Die ironiſche Bemerkung S. 2 in dieſen Vorleſungen über die Conſtruction, welche Schelling ſo ſchön in München untergebracht hatte, iſt auch gegen mich ſelbſt gerichtet.

Allein ich muß noch erwähnen, wie wunderlich es mir in München erging. Ich war auch in Schellings Schlußvorleſung gegenwärtig. Er ſprach ſich mit ſchneidendem Hohn gegen Hegel's Philoſophie aus. Er ſagte, daß er ſeinen Zuhörern ein Beiſpiel der realen Speculation, welche die Welt und die poſitiven Mächte derſelben durchdringt, gegeben habe, ſo daß ſie an dieſer Thatſache ſelbſt den beſten Maaßſtab hätten für jene künſtelnde „Filigranarbeit des Begriffs,“ welche nun ſo vielfach für ächte Philoſophie gelte. Aber, fügte er noch mit einem ſtechend verächtlichen Blick, der mir durch die Seele ging, hinzu, es ſei dieſe Philoſophie das öde Product „einer hektiſchen, in ſich ſelbſt verkommenen Abzehrung.“

Schelling, ich will es zu ſeiner Ehre annehmen, ſoll dieſe Worte nur auf die, wie es ihm erſcheint, ſo dünnen logiſchen Begriffe bezogen haben — allein die nahe Möglichkeit, ſie auch ganz anders zu deuten, wird er ſelbſt einräumen müſſen. Ich überzeugte mich aus dieſer Polemik nun ſelbſt davon, daß die vielfach verbreitete Kunde von Schelling's Erbitterung gegen Hegel vollkommen begründet ſei. Ich war ſchmerzlich bewegt, als Schelling endete. Die Achtung vor ihm, die Bewunderung, die ich ihm ſtets gezollt, der Dank für den Genuß, welchen mir noch ſo eben ſein Vortrag gewährt, das Feſtliche meiner Stimmung, den Worten des Mannes gelauſcht zu haben, deſſen Schriften mein ernſtes Studium ſo oft herausgefordert, deſſen Syſtem ich ſelbſt ſo oft auf dem Katheder entwickelt, ſo oft in meinen Schriften berührt hatte, dies Alles kämpfte in mir mit der tiefſten Wehmuth.

Da, mit Einem Mal, erhoben ſich alle Zuhörer. Ich auch. Ein Student — es iſt in München am Schluß der Vorleſungen Sitte, wie ich daraus abnehme, daß bei Schubert, bei Görres daſſelbe geſchah — brachte Schelling im Namen ſeiner Commiſſionen ein dankbares Lebehoch aus. Ich war überraſcht. Schnell verſank in mir Alles, was ſich von Traurigkeit, Abgeſtoßenwerden geregt hatte. Ich ſtimmte mit aufrichtigen Empfindungen in das Lebehoch ein. Schelling verbeugte ſich mit kurzem Dankwort nach rechts und links und ging gemeſſenen Schrittes von dannen. Ich ſah ihn nicht wieder. —

Schelling iſt einmal Schelling und man muß ihn nehmen, wie er iſt. Stellen wir doch unſererſeits den Anderen dieſelbe Aufgabe. Schelling kann das Hegel'ſche Syſtem nicht in ſich aufnehmen, weil er in der Philoſophie ſelbſt productiv aufgetreten iſt, und an ſeiner Productivität eben die poſitive Schranke für ſein Verſtändniß der Philoſophie Anderer hat, ein Verhältniß, welches eigenthümlicher Art iſt und nicht mit dem verwechſelt werden muß, worin ſecundäre, wenn auch noch ſo bedeutende Naturen, zu primitiveren ſtehen und ſich ihnen als ihren Meiſtern anſchließen. Seine ganze Philoſophie hat aber, ſeit Hegel's Phänomenologie da iſt, keine andere Tendenz haben können, als die Selbſterzeugung des Hegel'ſchen Syſtems. Wie Hegel es gibt, kann Schelling ſich ſo wenig darin finden, als Platon im Ariſtoteliſchen, Kant im Fichte'ſchen. Allein dadurch wird ihm nicht erſpart, daß nicht die eigne Gewalt der Conſequenz, la force des choses, unwillkürlich dazu hindrängte. Es entſteht mithin unbewußt, ungewollt, in Schelling eine Wahlverwandtſchaft mit Hegel, eine Sympathie für die

Reſultate ſeiner Philoſophie. Allein eben hieraus entſpringt nun wieder gegen die beſtimmte Geſtalt, welche die Philoſophie in und durch Hegel gewonnen, eine unverſöhnliche Antipathie, denn eben dieſe Form iſt für Schelling fremd. Und da er, obwohl dieſelbe nicht anders ſein kann, ſie nicht zu erreichen oder ihrer Wahrheit nach zu begreifen vermag, ſo muß bei ihm eine Verwirrung ſich ergeben, ſowohl was die Auffaſſung und Beurtheilung des Hegel'ſchen Syſtems, als was die Ausführung ſeines eigenen betrifft.

In Hegel's Syſtem ſieht Schelling nur Logik und verknüpft damit alle Vorſtellungen von Trockenheit, Unrealität, Willkür, wie Hegel ſelbſt von dem Formalismus derjenigen Logik zu ſprechen pflegt, welche in den Kategorieen nur ein ſubjectives Mittel des Denkens, keine an und für ſich ſeiende Geſtalt der Idee erblickt. Wie nun aber mit einer ſolchen Beſtimmung des Hegel'ſchen Syſtems als eines dürren Logicalismus, Logotheismus u. ſ. f. das Princip deſſelben übereinſtimme, die abſolute Definition der Idee nicht als die logiſche, ſondern als die des abſoluten Geiſtes zu ſetzen, das muß unausbleiblich für Schelling Verwirrung erzeugen.

Was aber ſein eigenes Syſtem angeht, ſo hat daſſelbe ſeit jener vielberühmten Abhandlung über die Freiheit nichts Anderes mehr vor ſich, als den Begriff der Idee einerſeits in ſeiner abſtracten Form, als Logos, andererſeits in ſeiner concreteteſten Form, als abſoluten Geiſt, zu faſſen. So würde Schelling zur Methode wie zum Princip des Hegel'ſchen Syſtems gelangen müſſen. Aber jene verwandelt ſich für ihn in ſeine Potenzenlehre, dieſes in die Philoſophie der Mythologie und Offenbarung.

Die Potenzenlehre iſt in der Geſtalt, wie Schelling ſie jetzt zu Grunde legt, weſentlich Ariſtoteliſch. Die Ausdrücke nur, deren er ſich bei ſeiner Darſtellung bedient, ſind ſinnlicher, anſchaulicher, als die Ariſtoteliſchen oder Hegel'ſchen. Spannung, Abwechſelung, Actus u. dgl. klingt annehmlicher; aber dieſe Potenzen ſind doch nur ein dürftiges Surrogat für Hegel's metaphyſiſche Dialektik. Ohne ſie würde das jetzige Philoſophiren Schellings aller Zucht, aller Ordnung entbehren und noch mehr, als es ſchon damit der Fall iſt, zu einem bloßen Erzählen herabſinken.

Die Philoſophie der Mythologie und Offenbarung iſt nichts weniger, als eine neue Wiſſenſchaft.

Sie bleibt vielmehr hinter der Entwickelung von der Natur- Kunſt- und geoffenbarten Religion, welche Hegel in der Phänomenologie gegeben, unendlich zurück. Die gelehrte, anmuthig vorgetragene, ſcharfſinnige Kritik der verſchiedenen Theorien des Mythus iſt eine ganz hübſche Arbeit, aber was nach Creuzer's Otfrid Müller's und Solger's Vorgang darin ſo ſehr viel Neues ſein ſoll, kleine Triumphe über Voß und Herrmann ausgenommen, ſehe ich nicht. Was an der Vereinigung des Pantheismus und Polytheismus mit dem Theismus in dem concreten Monotheismus ſo überraſchend Neues ſein ſoll, ſehe ich eben ſo wenig; 1832, als ich von dieſem jetzigen Schelling'ſchen Syſtem noch nicht das Geringſte wußte, habe ich in einer Kritik von Daumer und Kreuzhagn, (in meinen Erläuterungen des Hegel'ſchen Syſtems S. 309 ff.) dieſen Begriff als den wahren Sinn des Hegel'ſchen entwickelt. Was Schelling von den Racen, den Sprachen, Urbauten, von der aſtraliſchen Religion (Hegel beginnt in der Phänomenologie auch mit der Religion: des Lichtweſens des Aufgangs), von der Uraniſchen Religion u. ſ. f. ſagt, werde ich der Kritik zu unterwerfen nicht zögern, ſobald er ſelbſt dazu Gelegenheit gibt. Einen Grund, ihm darin das Siegerthum über Hegel zuzuſchreiben, finde ich noch nicht, am wenigſten in der Art der Entwickelung.

Die Philoſophie hat freilich hier die Stellung einer großen Abhängigkeit von dem Maaß der Gelehrſamkeit des Philoſophen. Ueber den Molochdienſt z. B. etwas zu ſagen, wird eine höchſt weitläufige Beleſenheit* gefordert und der Beleſenere überbietet hier den weniger Beleſenen. Hier hört die Bedeutung der Philoſophie zuletzt auf. Wenn Schelling in ſeiner Antrittsrede zu Berlin verſicherte, ſehnlichſt erwünſchte Aufſchlüſſe und eine bisher für unmöglich gehaltene Wiſſenſchaft wirklich zu geben, ſo kann er damit, nachdem wir ſeinen Vortrag kennen gelernt, doch nur der Meinung geweſen ſein, die Vernünftigkeit, alſo auch Nothwendigkeit, alſo auch Wirklichkeit, alſo auch Begreiflichkeit der Wunder, welche die bibliſche Tradition erzählt, beweiſen zu wollen. Daß ihm dies aber gerade am meiſten mißlungen, darüber herrſcht wohl nur Ein Urtheil. Die jungfräuliche Geburt, die Auferſtehung und Himmelfahrt Chriſti ſind durch ihn als äußerliche Thatſachen um nichts verſtändlicher geworden. Da wo die erwartete Erklärung ernſtlich hätte anfangen ſollen, poſtulirte Schelling das eine Mal eine neue Theorie des Raumes und der Zeit, weil die bisherige allerdings Thatſachen, wie die Höllenfahrt und Himmelfahrt, ſchwer einſehen laſſe; ein andermal berief er ſich darauf, intelligente Zuhörer vor ſich zu haben, denen eine nähere Auseinanderſetzung überflüſſig ſei; noch ein andermal verweigerte er die genauere Expoſition, weil dieſelbe nicht nur Mikrologie, ſondern Periſſologie ſein würde u. ſ. f. Iſt das Alles aber mehr als eine Ausflucht? Uebrigens wird auch der orthodoxeſte Dogmatiker, eben wenn er dies iſt, nicht wagen, die Schelling'ſche Chriſtologie ſich zu aſſimiliren.

Indem nun Schelling durch die Natur der Sache gezwungen iſt, bei aller Discrepanz, doch oft ganz ähnliche Gedanken zu hegen, wie ſie dem Hegel'ſchen Syſtem eigenthümlich ſind, werden dadurch auch ähnliche Wendungen nothwendig. Hat man dies einmal erkannt, ſo braucht man gar nicht zu denken, Schelling habe von Hegel geborgt; aber man muß auch die Gerechtigkeit üben, Hegel zuzugeſtehen, daß er ſchon vor Schelling daſſelbe gedacht und faſt eben ſo geſagt habe. Ich will davon ſchweigen, daß man gleich von Anfang an hierin Manches unterlaſſen hat, wie ſogleich die Parallele der Rede, womit Schelling, und der, mit welcher zwei und zwanzig Jahr früher Hegel in Berlin ſeine Vorleſungen eröffnete (S. W. VI, 1). Nur aus den letzten Tagen will ich ein Beiſpiel geben. In mehreren Zeitungen, authentiſch in der Berliner Literariſchen, Nr. 50, S. 1119, fand ich einen bewundernden Bericht, wie Schelling über die Metaphyſik, obwohl er ſelbſt nie eine ausgearbeitet, ſich ausgeſprochen. Es heißt am letzten Orte: „Wenn es möglich wäre, daß eine Doctrin die Oberhand gewänne, durch welche aus der menſchlichen Ueberzeugung alle Metaphyſik hinweggenommen würde, ſo hätte der Staat nichts zu thun, als die Hände in den Schooß zu legen, und mit ſtumpfer Reſignation ſeinem Untergang entgegenſehen. Wahre Metaphyſik iſt die Ehre, die Tugend; nicht nur die Religion, ſondern auch die Ehrfurcht vor dem Geſetz und die Liebe zum Vaterland." Dieſe letzte Periode kam mir nun freilich geſchraubt und wegen ſeiner Ueberallgemeinheit nichtsſagend vor. Aber der erſte kam mir weſentlich bekannt vor. Ich ſchlug Hegel's Logik, 1812, Bd. I, Vorrede auf, worin es S. 1 unten heißt: „So merkwürdig es iſt, wenn einem Volke, z. B. die Wiſſenſchaft ſeines Staatsrechts, wenn ihm ſeine Geſinnungen und Tugenden unbrauchbar geworden ſind, ſo merkwürdig iſt es wenigſtens, wenn ein Volk ſeine Metaphyſik verliert, wenn der mit ſeinem reinen Weſen ſich beſchäftigende Geiſt kein wirkliches Daſein mehr in demſelben hat." Und S. 2 unten: „Indem ſo die Wiſſenſchaft und der gemeine Menſchenverſtand ſich in die Hände arbeiten, den Untergang der Metaphyſik zu bewirken, ſo ſchien das ſonderbare Beiſpiel herbeigeführt zu werden, ein gebildetes Volk ohne Metaphyſik zu ſehen; wie einen ſonſt mannigfaltig ausgeſchmückten Tempel ohne Allerheiligſtes.“ Dieſer Gedanke iſt doch unſtreitig ein Zwillingsgedanke des obigen Schelling'ſchen, der aber etwas confus und pretiös klingt, während der Hegel'ſche ganz klar iſt.

Gegen das Ende meiner Vorleſungen kam ich auf Leroux. Ich hatte aber die Schelling betreffenden Hefte der Revue indépendante noch nicht erhalten, ſondern nur erſt die Berichte der Augsburger Zeitung darüber geleſen. Während des Octobers, wo ſie endlich kamen, ſchrieb ich binnen einigen Wochen ein Sendſchreiben an Leroux, welches ich nächſtens durch den Druck veröffentlichen werde und worin Vieles von dem, was hier noch zu ſagen wäre, eine weitere Erledigung empfangen hat.

Daß Schelling zu Berlin eine viel ſchwierigere Stellung, als in dem kunſtſeligen, legendenträumenden München einnimmt, iſt unzweifelhaft, denn Berlin macht an ſeine Philoſophen die Forderung, auf der Warte der Zeit zu ſtehen und die Richtungen und Zeichen zu deuten. Mag der Philoſoph noch ſo ſehr es von ſich ablehnen, ſo wird er durch das Bedürfniß der bildungsluſtigen, reflexionsgewandten Stadt, alle Lebensfragen der Gegenwart auf die Baſis der ſich ſelbſt verſtehenden Vernunft zurückzuführen, zu einem *indirect praktiſchen* Verhalten gezwungen. Man erwartet in Berlin, von dem Philoſophen Anſpielungen auf die momentan culminirenden Intereſſen der Gegenwart, Auslegung, Zurechtſtellung derſelben. Dieſe unwillkürlich der Stimmung der *Zuhörer* wie der *Lehrer* dort ſich aufdrängende Zumuthung iſt für die letzteren ſehr gefährlich, theils indem ſie ungeſchickt etwas vor ihr Forum ziehen, was gar nicht dahin gehört; oder in der beiläufigen Beantwortung einer ſolchen Frage die Grenze überſchreiten und dem eigentlichen Kern, der ſachlichen Expoſition der Wiſſenſchaft Abbruch thun; oder gefallſüchtig werden und dem, zumal ſo gemiſchten Publicum, durch Witz pikante Unterhaltung zu ſchaffen ſuchen; oder gar darauf zu reflectiren beginnen, was wohl, wie man ſich auszudrücken pflegt, von Oben her gewünſcht werde, mit dieſer Reflexion die Unbefangenheit verlieren und manche Richtungen mehr *machen*, als *entwickeln* helfen. Gewiß eine ſolche Stellung iſt ſehr ſchwierig und erfordert wie die größte Sicherheit in der Wiſſenſchaft, ſo den feinſten Tact, die größte Urbanität der Behandlung. *Schleiermacher* und *Hegel*, jener in der Virtuoſität ſelbſtbewußter Reflexion, dieſer in der Fülle objectiver Naivetät, haben die Berliner in ſolcher Weiſe zu feſſeln, ja, ich möchte ſagen, zu regieren gewußt. Sie ſelbſt, die Autoritätsfeinde, wurden zu einer gewiſſen Autorität für ihr nächſtes Publicum, von dem aus ihre Urtheile in eine unüberſehbare Peripherie ſich ausdehnten.

Eine ſolche Stellung hat etwas Aufreibendes, Zehrendes. Einem ſo hoch gebildeten Publicum, Studirenden aus allen Facultäten, Männern aus allen Ständen, ſoll man genügen; ſoll mit einer divinatoriſchen Zuvorkommenheit Räthſel vorführen, die in ihnen ſich bewegen; ſoll dieſe Räthſel löſen helfen; ſoll die Beruhigung einer vernunftgemäßen Löſung geben und ſoll obenein in der Form, ohne der Tiefe der Wiſſenſchaft etwas zu vergeben, intereſſant, ſoll neu ſein. In der That nur das eminente Talent, nur der große von aller Menſchenfurcht freie, Charakter, können auf die Dauer in ſolcher Stellung ſich erhalten. Aber ſie können ſich auch darin bewähren.

Daß Schelling dieſe eigenthümliche Stellung des Philoſophen zu Berlin, wie ſie ſonſt in keiner Stadt wieder vorkommt, wohl begriffen hat, iſt aus ſeinem bisherigen Verfahren zur Genüge erſichtlich.

Wir müſſen nun recht dankbar für Schelling's Wirkſamkeit in Berlin nicht nur überhaupt als wohlthätige Erregung, ſondern auch ſpeciell ſein, weil er nämlich die Göttlichkeit der claſſiſchen Cultur in ihrer Ebenbürtigkeit mit der der Semiten enthuſiaſtiſch verficht. — Ferner weil er durch ſich ſelbſt, durch ſein bloſſes Daſein, ein Gegengewicht gegen den Mißbrauch abgibt, den man mit Schleiermacher in der Philoſophie zu treiben angefangen. Schleiermacher war ein groſſer Gelehrter, ein noch gröſſerer Denker, allein am größten als Prediger. Wenn nun aber diejenigen, welche die Hegel'ſche Philoſophie aus irgend welchen Gründen herabſetzen wollen, jetzt überall Schleiermacher eine ſolche Bedeutung der Originalität des Denkens, wie ſie Schelling und Hegel als Stiftern philoſophiſcher Syſteme zukommt, vindiciren wollen, ſo iſt das ein Ueberſpannen des Schleiermacher'ſchen Verdienſtes. — Endlich iſt Schelling dafür zu danken, daß er die Selbſtſtändigkeit der Philoſophie, die Ehre und Freiheit der Vernunft, wenigſtens formell, ſo viel aus ſeinen Worten zu erſehen, nachdrücklich gegen unwiſſenſchaftliche Prätenſionen in Schutz nimmt. Es iſt für das wahre Heil des Staats wie der Kirche höchſt gefährlich, daß mit dem an ſich ſo unbeſtimmten Ausdruck des Poſitiven und der Chriſtlichkeit eine ſolche Buhlerei getrieben wird.

Es ſieht jetzt bei Vielen ſo aus, als ob ſie immer erſt das Feigenblatt des Epithetons des Chriſtlichen einem Gedanken aufheften müßten, wie wenn ſie ſeiner ſich ſonſt zu ſchämen hätten. Man kann ſich wohl ſagen, daß ſolche ſich ſelbſt zur Schau tragende gedankenſcheue, denkfaule, begriffsmißtrauiſche Chriſtlichkeit das Extrem iſt zu dem ſich in ſeiner Nacktheit — und Blöße — brüſtenden Atheismus, aber durch dieſe Einſicht in die factiſche Neceſſitirung wird das Elend noch nicht gemindert, das ein ſolch hypochondriſch phariſäiſcher und miſologiſcher Eifer über Staat und Kirche bringt, indem er alle Freudigkeit des Menſchen zu Gott, alle heitere Männlichkeit ruinirt.

Möge Preußen vor dem Geſchick bewahrt bleiben, die Erfahrung der entnervenden und demoraliſirenden Folgen einer ſo triſten, zelotiſchen, die Liebe des wahren Chriſtenthums mißkennenden Chriſtlichkeit zu machen. Möge Preußen dem Chriſtenthum als leitendem Stern vertrauen, aber möge es deshalb der Philoſophie nicht mißtrauen und von den Philoſophen eine beſſere Meinung haben, als die, wornach jeder, je größer er iſt und je mehr er Epoche macht, nur dem Stein des Siſyphus gleicht, ſo daß es von ihm, nach kurzer Pankratie, heiſſen könnte:

Hurtig mit Donnergepolter entrollte der täuſchende Weiſe.

Königsberg, den 1. Januar 1843.

Karl Roſenkranz.

Inhaltsverzeichniß.

Einleitung S. 1 ff.

Antiquissimi de prima malorum origine etc. dissertatio S. 11.

Ueber die Möglichkeit einer Form der Philoſophie S. 17.

Vom Ich als Princip der Philoſophie S. 21.

Briefe über den Dogmatiſmus und Kriticiſmus S. 24.

Neue Deduction des Naturrechts S. 28.

Allgemeine Ueberſicht der neueſten philoſophiſchen Literatur S. 33.

Ideen zu einer Philoſophie der Natur S. 35.

Von der Weltſeele S. 64.

Erſter Entwurf eines Syſtems der Naturphiloſophie S. 78.

Einleitung zum Entwurf S. 90.

Syſtem des transcendentalen Idealiſmus S. 97.

Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik S. 137. (Ueber die Jenaiſche Literaturzeitung 138; — Deduction des Dynamiſchen Proceſſes oder der Kategorieen der Phyſik 141; — Miscellen 148; — über den wahren Begriff der Naturphiloſophie 152; — Darſtellung des Syſtems der Philoſophie 157.)

Kritiſches Journal der Philoſophie S. 182. (Ueber das neueſte Identitätsſyſtem und ſein Verhältniß zum neueſten Dualismus 183; — über Dante in philoſophiſcher Beziehung 186.)

Bruno S. 197.

Vorleſungen über die Methode des akademiſchen Studiums S. 206.

Neue Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik S. 244. (Fernere Darſtellungen aus dem Syſtem der Philoſophie 244.)

Philoſophie und Religion S. 257.

Darlegung des wahren Verhältniſſes der Naturphiloſophie zur verbeſſerten Fichte'ſchen Lehre S. 268.

Ueber das Verhältniß des Realen und Idealen in der Natur S. 274

Ueber das Verhältniß der bildenden Künſte zur Natur S. 283.

Jahrbücher der Medicin S. 292.

Ueber das Weſen der menſchlichen Freiheit S. 300.

Allgemeine Zeitſchrift von Deutſchen für Deutſche (Sendſchreiben an Eſchenmayer) S. 319.

Schelling's Denkmal der Jacobiſchen Schrift von den göttlichen Dingen S. 329.

Ueber die Gottheiten von Samothrace S. 336.

Ueber Faraday's neueſte Entdeckung S. 349.

Vorrede zu Couſins Vorrede zu ſeinen philoſophiſchen Fragmenten S. 354.

Meine Herrn,

Es iſt nicht das erſte Mal, daß ich auf unſerer Albertina eine Darſtellung der Schelling'ſchen Philoſophie gebe. In den Vorleſungen über die Geſchichte der Philoſophie überhaupt iſt eine ſolche beſtändig vorgekommen. Namentlich aber habe ich im Sommerſemeſter 1835 eine ausführliche Vorleſung nur über die Philoſophie der Deutſchen von Kant bis Herbart gehalten, worin ich über Schelling und ſeine Schule mich gründlich verbreitete.

Damals erregten dieſe Vorträge zwar ein lebhaftes Intereſſe, allein ſie machten weiter kein Aufſehen. Sie waren eben Vorleſungen wie andere auch. Wie hat ſich aber ſeit jener Zeit die Statiſik der Philoſophie verändert! Man hätte aus vielen Gründen, welche darzulegen nicht dieſes Orts iſt, glauben können, daß Schelling mit ſeinem Syſtem gerade in Baiern die rechte Heimath habe, daß ſein Syſtem in dieſem Staat auf ähnliche Weiſe mit der jetzigen Culturſtufe deſſelben verwachſen ſei, wie das Hegel'ſche ſeit zwei Decennien mit Preußen. Aber nun iſt Schelling gegen alle Conſtruction, die ihn ſo ſchön in München untergebracht hatte, plötzlich in Berlin und erklärt von dort aus der Hegel'ſchen Philoſophie den Krieg, nicht aber, wie er ſelbſt ſagt, des Krieges, ſondern des Friedens wegen. Er darf mithin ſich nicht wundern, wenn auch Vorleſungen über ihn und reſpective gegen ihn gehalten werden. Gerade nach dem Todestage Hegel's hat er dort jene vielverſprechende Weiherede ſeiner Vorträge gehalten, die Ihnen bekannt ſein wird. Hierdurch iſt nun die ganze Stellung der philoſophiſchen Parteien verändert worden. Schelling hat ein neues Intereſſe erhalten. Man iſt geſpannt, zu hören, wie das, was er jetzt als ſein vollendetes Syſtem gibt, mit ſeinem eigenen früheren Philoſophiren zuſammenhängt. Man iſt geſpannt, zu ſehen, welche Rückwirkung ſeine Vorträge auf Hegel's Schule, auf die Wiſſenſchaft überhaupt haben werden.

Zweierlei ſpringt bei dieſer Spannung ſogleich in die Augen, erſtlich, daß wir in der That auch hier Preußen als den Staat ſich bewähren ſehen, der für die Entwicklung der Intelligenz in ihrer philoſophiſchen Form vorzugsweiſe in Deutſchland den Beruf zu haben ſcheint, denn, wenn auch Männer, wie Hegel und Schelling, Süddeutſche von Geburt ſind, ſo ſind ſie doch nicht in ihrem Vaterlande zu dem Maximum ihrer Wirkſamkeit gekommen. Preußen läßt ſich keinen großen Philoſophen ſeit Kant entgehen und auch Herbart iſt der unſ'rige geweſen, wenn er auch, als der Metakritiker κατ' ἐξοχήν, ſich zuletzt ſeitwärts in Göttingen zur Ruhe gebettet hat, nicht auf jenem berühmten Halle'ſchen Kirchhof Berlins, der nun ſchon ſeit Fichte ſo viel Philoſophie mit Solger und Hegel, Schleiermacher und Gans, in ſich hat begraben ſehen. So lange nun Schelling in München war, hörte man nur unbeſtimmt, nur wenig von dem Inhalt ſeiner Vorträge reden. Die Belgier und Franzoſen, die dort zu ſeinen Füßen ſaßen, ſchienen mehr zu wiſſen, als die Deutſchen Schüler. Hier und da verlautete etwas, aber Schelling ſelbſt erkannte dieſe Durchſickerungen nie als ächte Strömungen an. Wie ganz anders mit einem Male, ſeit er in Berlin iſt! Hier muß er in die Oeffentlichkeit heraus, obſchon man doch nicht behaupten kann, daß er in München nicht ein public character geweſen ſei oder ſeine Vorträge bei verſchloſſenen Thüren gehalten habe. Die Zeitungen wimmeln ſeit ſeinem Auftreten von Berichten über ihn; jeder Tag faſt bringt eine Brochüre; überall erblickt man nähere oder entferntere Anſpielungen; ja die ephemere Converſation hat ſich dieſes Gegenſtandes als eines beliebten Stoffes bemächtigt. In ſolchen Fällen allgemeiner Aufregung iſt es denn am Gerathenſten, einem ernſten Nachdenken über die Sache, einer gründlichen Vergegenwärtigung des geſammten Thatbeſtandes, ſich zu überlaſſen, um mit dem Compaß der Kritik, der unverrückt auf die Gerechtigkeit hinweiſ't, durch die Sturmwogen des Lobes und des Tadels, des Hinaufpreiſens und des Herabſpottens, hindurch zu ſegeln.

Das Zweite aber, was Sie bemerken können, iſt die ſichtbare Aufregung der Hegel'ſchen Schule. Wenn von dieſer die Rede iſt, ſo pflegt man vorzugsweiſe an Berlin zu denken, wo ihr nun durch Schelling perſönlich Schach geboten iſt. Die Namen Gabler, Henning, Hotho, Michelet, Werder ſind die nächſten, die genannt zu werden pflegen, namentlich bei den Franzoſen, wenn einige von Hegel's Schülern genannt werden ſollen. Von dieſen iſt aber Michelet der einzige, der ununterbrochen die Philoſophie überhaupt zu vertreten, ja auch jetzt ſchon Schelling entgegenzutreten, nicht aufgehört hat. Werder beſchäftigt ſich excluſiv mit der Logik, Hotho mit der Kunſt, Henning, jedoch nicht als Schriftſteller, mit der Staatswirthſchaft und dem Preußiſchen Landrecht, Gabler ſpricht von Zeit zu Zeit in den Berliner Jahrbüchern ein kritiſches Wort. Was werden nun Hegel's Schüler in Berlin Schelling zu erwidern haben? Und werden ſie ihm überhaupt etwas erwidern? So fragte man überall. Der Quietismus der ſogenannten Althegelianer, der ſich zu Berlin in einige fleiſchliche Sicherheit eingelullt hatte, bekam durch Schelling einen mächtigen Stoß. Hatte ſchon die Fraction der ſogenannten Junghegelianer die Jugend für ſich eingenommen, hatte ſie die Sympathieen der auf die Zukunft Deutſchlands Gerichteten an ſich geriſſen und gegen die Althegelianer die Unfertigkeit des Syſtems im Beſondern, den Conflict ſeiner Conſequenzen mit Vielem hervorgehoben, was als Hegel'ſche Orthodoxie galt, ſo gewannen durch Schellings Auftreten in Berlin auch alle Diejenigen Muth, welche bis dahin mehr im Stillen gegen Hegel's Philoſophie gegrollt hatten. Vorzüglich mußten ſich eklektiſche, lernſüchtige, anſchmiegſame, mehr zur Poeſie und Hiſtorie, als zur Speculation geneigte Naturen ermuntert fühlen. Genug, die Oppoſition gegen die Hegel'ſche Philoſophie fand mit einem Male einen entſchiedenen Anhaltpunct. Das Bedürfniß der Halben und Schwachen nach einer Auctorität war erfüllt. Das Hegel'ſche Syſtem konnte ſich, die Feuerprobe zu beſtehen, nichts Beſſeres wünſchen. Die früher gegen daſſelbe auf Atheismus und Hochverrath erhobene Anklage war keine wiſſenſchaftliche geweſen; jetzt aber ſollte es zur ſpeculativen Polemik kommen und zwar von dem, der ſelbſt einſt mit Hegel ein Kritiſches Journal für Philoſophie herausgegeben.

Für dieſe Aufregung, meine Herren, müſſen wir Schelling als dem Agitator derſelben ſehr dankbar ſein, denn die Skepſis allein iſt es, welche Probleme erſchafft und der Wiſſenſchaft den Fortſchritt ſichert. Der Kampf wird nur vom Trägen oder Seichten gemieden. Mit Ernſt und Würde geführt, iſt er das Salz der Wiſſenſchaft, ohne welches ſie verdummen würde. Von Schelling kurz weg zu urtheilen, er vermöge nichts mehr, heißt Nichts geſagt, denn mag es mit ihm als Syſtematiker ſtehen, wie es will, ſo hat er den Nimbus der hiſtoriſchen Größe für ſich. Kein Neid wird ihm ſeine Unſterblichkeit aus den Annalen der Weltgeſchichte wegkratzen. Das ſpecifiſche Selbſtgefühl, das ihn als eine philoſophiſch-productive Natur durchdringt, das Selbſtbewußtſein, eine unvergängliche That im Rücken zu haben, werden ihm ſtets eine unmittelbare Sicherheit verleihen, die ihn das Prickeln des anonymen, des nicht wiſſenſchaftlichen Angriffs mit ironiſchem Lächeln verachten läßt, zumal Vornehmheit bis zur eiſigſten Kälte hin ſeit jeher einen Grundzug in Schelling ausgemacht hat.

Meine Abſicht bei dieſen Vorleſungen iſt nun, Ihnen, meine Herren, aus den Documenten der Literatur eine Darſtellung Schelling's, d. h. ſeiner Philoſophie, zu geben, um Sie ſelbſt über die Controverſe der Gegenwart urtheilsfähig zu machen. Zugleich aber werde ich mit der Reproduction der Schelling'ſchen Philoſopheme eine Kritik verbinden müſſen, die, inſofern das Hegel'ſche Syſtem die Vollendung des Schelling'ſchen iſt, keinen andern Sinn haben kann, als den, zu zeigen, daß die Stufe, welche die Speculation mit Hegel einnimmt, die Wahrheit derjenigen iſt, auf der ſie mit Schelling ſtand und ſteht. Schelling's anzuerkennende Anſtrengung beſteht, ſeitdem Hegel's Phänomenologie da iſt, darin, den Standpunct Hegel's aus ſich zu erreichen. Seine geniale Urſprünglichkeit zeigt er aber gerade darin, dies nicht zu vermögen, denn die Geſchichte vertheilt die Fortſchritte an verſchiedene Individuen und gerade das productive kann den Kreis ſeiner Nothwendigkeit nicht durchbrechen, weshalb es die aus ſeinem eigenen Thun weiterhin entſpringenden Thaten nicht anzuerkennen, nur mißzuverſtehen vermag. Nicht daraus iſt Schelling ein Vorwurf zu machen, daß er Hegel nicht will gelten laſſen, ſondern daraus, wie er ihn widerlegt zu haben glaubt. Oder vielmehr iſt ihm dies nicht vorzuwerfen, ſondern iſt ſeine Widerlegung als eine nur gemeinte einfach zu widerlegen.

Wir müſſen, meine Herrn, um Schelling in ſeiner Entwicklung von Anfang an zu verfolgen, uns in das vorige Jahrhundert nach Süd-Deutſchland zurück verſetzen. Dies hatte im Mittelalter ſchon einmal eine Epoche geiſtigen Glanzes gehabt. Nord-Deutſchland erhob ſich zu einem ſolchen erſt mit der Reformation. Seine Litteratur ſtellte ſich der Süd-Deutſchen erſt dann gleich, als die groſſen Maſſen der Slaviſchen Völker von der Elbe bis zum Niemen völlig Germaniſirt waren. Im achtzehnten Jahrhundert ward Nord-Deutſchland und ſeine Literatur zu einer wirklichen Macht über Süd-Deutſchland, als Halle und Göttingen aufblüheten und durch Friedrich den Großen der Sinn für das Allgemeine, für den Ernſt des politiſchen Lebens, für die Freiheit der Intelligenz befeſtigt ward. Süd-Deutſchland war damals in eine Menge kleiner Particularitäten zerſplittert, von denen die Organiſation Deutſchlands im Wiener Frieden nur den ſchmalen Streifen der Sächſiſchen, Heſſiſchen und Naſſau'ſchen Kleinſtaaten zwiſchen dem Norden und Süden übrig gelaſſen hat. Die Sächſiſchen Staaten wurden durch Preußen in den Aufſchwung deſſelben fortgeriſſen. In Süd-Deutſchland hielt ſich der Deſpotismus und Luxus der kleinen Höfe länger feſt. Würtemberg hatte auch durch dies Unweſen, beſonders unter der Maitreſſenregierung, worüber Sie Schloſſer's Geſchichte des achtzehnten Jahrhunderts nachleſen können, ſehr gelitten. Doch nahm die zweite Hälfte der Regierung des Herzogs Karl eine beſſere Richtung auf geiſterfülltere Unterhaltung, namentlich durch die Kunſt.

Die Aufklärung machte ſich auch in Schwaben überall hin Bahn und die Producte der Norddeutſchen Literatur, die in ihrem Sinn verfaßt waren, wurden mit der größten Begierde verſchlungen.

Je gedrückter das äußere Leben des Mittelſtandes oft war, um ſo ungebundener ergoß ſich die Aufregung in die Grübelei und in die Phantaſie. In dem unglücklichen Schubart brachen die Schleuſen einer enthuſiaſtiſchen Excentricität durch; Wieland ſtürzte ſich aus Seraphiſcher Aufſpannung in Voltairiſirende Eudämoniſtik; Schiller, ein revolutionairer Zögling der Herzoglichen Karlsſchule, rettete ſich aus dem Chaos, das in ihm wühlte, beſonders durch die Natur der Dichtungsart, die ſeinen Volksruhm begründete, denn das Theater drängt den Dichter zur Achtung vor der Wirklichkeit. Eine Menge Würtemberger wanderten in andere Länder hin, wie Spittler, Plank, Paulus, Niethammer u. A. In dem theologiſchen Stift Tübingen's, der Pflanzſchule aller großen Männer Würtembergs, hatten die Kämpfe der Zeit für die Schwaben gleichſam ihr innerſtes Heiligthum und in Nord-Deutſchland kann höchſtens Schulpforte, das aber noch nicht Univerſität iſt, mit ihm verglichen werden.

Hieher kam Schelling um Michaelis 1790. Er war funfzehnjährig. Außerordentliche äußere Begünſtigungen ließen den frühreifen, erregbaren Jüngling ſehr ſchnell mit den Bedeutendſten der Studirenden in Verbindung treten. Es hatte ſich umter denſelben ein heimlicher Clubb gebildet, in welchem der Enthuſiasmus für die Ideen der Franzöſiſchen Revolution, die damals noch nicht in die Phaſe des Terrorismus getreten war, ſeinen glühenden Cultus feierte. Schelling ward der ſchwärmeriſch eifrige Mitgenoſſe deſſelben und machte hier die nähere Bekanntſchaft *Hölderlin's* und *Hegel's*.

Hegel, um fünf volle Jahr älter, als Schelling, hatte, als dieſer in das Stift kam, bereits zwei Jahr in demſelben als Herzoglicher Stipendiarius verlebt und war ſchon, nachdem er eine Diſſertation über die *Unſterblichkeit* der Seele geſchrieben, zum Magiſter promovirt.

Schelling ſollte, wie Hegel, Theologie ſtudiren. Von ſeinem Vater, der erſt in Bebenhauſen, dann in Maulbronn Rector war, hatte er eine für die damalige Zeit recht tüchtige Bildung im *Hebräiſchen* erhalten. Als er nun 1792 zum Magiſter promovirte, ſchrieb er eine Diſſertation über das dritte Capitel der Geneſis, über den *Sündenfall*. Man kann zwar auf ſolche Jugendarbeiten kein zu großes Gewicht legen, allein bei Schelling iſt es gewiß charakteriſtiſch, daß er gerade dies Thema wählte. Die *Kriſis* der menſchlichen Natur und, wie der Supernaturalismus annimmt, die durch ſie verurſachte Kriſis der *ganzen* übrigen Natur einerſeits, die umgekehrte Kriſis der letzten Ueberwindung alles Böſen, der Aufhebung der Geſchichte und die adunatio rerum omnium in Deum, haben nicht aufgehört, ihn bis jetzt zu beſchäftigen. Er hat den Anfang und das Ende der Geſchichte auf die verſchiedenſte Weiſe zu begreifen geſucht.

Herder war es bei uns im letzten Drittel des vorigen Jahrhunderts, welcher die verſtändige, kritiſche Auffaſſung der bibliſchen Geſchichte, die in England und Frankreich unter den ſogenannten Deiſten ſich geltend gemacht hatte, zwar in den Grundſätzen annahm, in der Ausführung aber in den poetiſchen Geſichtspunct hinüberſpielte, was allerdings der Engländer Lowth auch ſchon in Betreff der Hebräiſchen Poeſie vor ihm gethan hatte. 1774 in ſeiner Erſten Urkunde des menſchlichen Geſchlechts ſchüttete er mit declamatoriſcher Ueberſchwänglichkeit eine Fülle von Prachtphraſen aus, welche auf die Exegeſe der Theologen durch Befruchtung ihrer Phantaſie großen Einfluß übten und vornämlich die Jugend bezauberten, wie man unter Andern aus den entzückten Worten abnehmen kann, welche Göthe darüber an den Conſul Schönborn ſchrieb. In ſeinen Ideen zu einer Philoſophie der Geſchichte der Menſchheit verfolgte er das Mythiſche mit größerer Beſonnenheit, ohne jedoch den prophetiſchen Ton, der ihm eigenthümlich war, ganz aufzugeben. Gervinus, Geſchichte der Deutſchen Dichtung, IV., 493 führt die Worte Herders an: „Wer heute wieder das ganze Werk Gottes durch Zeiten und Völker in aller Würde und Einfalt zeige, der wäre kein Prophet? Man denke daran, was Luther gethan hat, und ſchaudre — und hoffe!" Hierzu fügt er folgende Bemerkung: „Wir ſehen, daß hier derſelbe Enthuſiasmus des Mannes redet, der in den Blättern von Deutſcher Kunſt und Art die Poeſie regeneriren wollte, eines Mannes, der ganz von glänzenden Hoffnungen auf die Fortſchritte der Menſchheit, von glänzenden Hoffnungen auf ſeine eigene Wirkſamkeit erfüllt iſt, eines Mannes der Zukunft, eines prophetiſchen Geiſtes ſelbſt, der hier die ungeſtümen Wünſche ſeiner Bruſt, dem Volke ein neuer Luther zu werden, nicht verhehlen kann. Aber Luthern trieb nicht das Vorgefühl leuchtender Rollen, die er ſpielen wollte; ihn lenkte leiſe und allmälig der Finger der Gottheit und der Geſchicke, die ihn zum Propheten beſtimmt hatten; wäre in ihm die geringſte Ahnung dieſer prophetiſchen Rolle aufgeſtiegen und hätte ihn verführt, darnach ſeine Maaßregeln zu nehmen, ſo wäre ſein Werk verloren gegangen." — Von dieſer Herder'ſchen

Weiſe iſt aber auf Schelling ſehr viel übergegangen und in der am 9. September 1794 unterzeichneten Vorrede zu ſeinem erſten philoſophiſchen Schriftchen, das bei Heerbrandt in Tübingen, 62 Seiten ſtark, 1795 erſchien, finden wir ſogar alle die predigerhaften Schlagwörter, die Wendungen praktiſcher Zudringlichkeit, welche bei Herder ſo gewöhnlich ſind. Schelling wünſcht hier: „daß keinem ſeiner Leſer das große Gefühl ganz fremd ſei, welches die Ausſicht auf eine endlich zu erreichende Einheit des Wiſſens, des Glaubens und des Wollens — das letzte Erbe der Menſchheit, daß ſie bald lauter, als jemals, fordern wird, — bei jedem, der es werth iſt, die Stimme der Wahrheit jemals gehört zu haben, nothwendig hervorbringen muß“ — Die Philoſophen haben es oft beklagt, daß ihre Wiſſenſchaft ſo wenig Einfluß auf den Willen des Menſchen und auf die Schickſale unſeres ganzen Geſchlechts habe, aber bedachten ſie auch, worüber ſie klagen? Sie klagen, daß eine Wiſſenſchaft keinen Einfluß habe, die, als ſolche, nirgends exiſtirte, daß man keinen Gebrauch von Grundſätzen machte, die nur Ein Theil der Menſchheit, und auch dieſer nur in ganz verſchiedenen Beziehungen für wahr hielt. Wer wird der Leitung einer Führerin folgen, die er ſich ſelbſt noch nicht als die *einzig wahre* zu denken wagt, wer die Uebel der Menſchheit durch ein Mittel heilen, das jetzt noch überhaupt ſo Vielen verdächtig, und bei Verſchiedenen in ſo ganz verſchiedener Qualität zu finden iſt? Suchet die Merkmale, an denen Alle die ewige Wahrheit erkennen müſſen, *zuerſt im Menſchen ſelbſt*, ehe ihr ſie in ihrer göttlichen Geſtalt vom Himmel auf die Erde rufet! Dann wird euch das Uebrige Alles zufallen!“

Für den Anſchluß Schelling's an Herder iſt auch der *Dualismus* des letzteren zwiſchen *Rationalismus* und *Supernaturalismus* höchſt charakteriſtiſch. Er fängt mit Vernunft an, hört aber mit Uebervernunft auf. Das begreifende Erkennen führt ſich nicht durch und die poetiſche Intuition tritt da ein, wo jene abbricht. Den Anfang des menſchlichen Zuſtandes betrachtete Herder am Ende des zweiten Bandes ſeiner Ideen 1785. Die Erzählung der Geneſis von dem Zuſtande der erſten Menſchen nahm er als *Allegorie*, als Darſtellung der Wahrheit in geſchichtlicher Form, ohne daß eine congruente Thatſächlichkeit zu Grunde läge. Inſofern war er alſo Rationaliſt. Allein zugleich meinte er doch, daß der erſte Menſch der *Erziehung* bedürftig geweſen ſei (wie Schelling 1809 ſagte: eine Hülſe bedarf der Menſch immer) und daß er aus ſich ſelbſt ſich nicht hätte entwickeln können, ohne die Einwirkung höherer Weſen, der Elohim, was wieder ſupernaturaliſtiſch war. Daß die Elohim dem Adam die Thiere vorgeführt, damit er ſie nennete, war ihm wegen ſeiner Theorie für die Entſtehung der Sprache beſonders wichtig. Allein auch hier bog er doch wieder in das Rationaliſtiſche, wenigſtens in einer Anmerkung zurück, indem er das Wie der Einwirkung unbeſtimmt ließ.

Schelling nahm nach Herder, wie dies aber damals bei Kant, Schiller u. A. auch der Fall war, die Erzählung vom Sündenfall als den poetiſchen Ausdruck des älteſten Philoſophems der Menſchheit über den Urſprung der Uebel (antiquissimi de prima malorum origine philosophematis explicandi Genes. III. tentamen criticum philosophicum 40 P. 4.).

Hegel verließ Michaelis 1793 Tübingen, um nach Bern in eine Hauslehrerſtelle zu gehen. Er muß jedoch in dieſem Jahre mit Schelling nicht gerade zu viel verkehrt haben, weil es ſonſt unmöglich wäre, daß er um Weihnachten 1794 an

Schelling nach Tübingen wegen einer Abhandlung ſchrieb, welche derſelbe ſchon 1793 in den Memorabilien von Paulus V., I. 1—68, hatte drucken laſſen: über Mythen, hiſtoriſche Sagen und Philoſopheme der älteſten Welt. Hegel ſagt in ſeinem Brief, er ſehe daraus, daß Schelling auf ſeinem Wege fortfahre, wichtige theologiſche Begriffe aufzuklären. Dieſe Abhandlung iſt eine Weiterführung der Diſſertation, die auch darin ausdrücklich citirt wird. Die Unterſcheidung des Mythus, der Sage und des allegoriſch ausgedrückten Philoſophems iſt mit lebhafter Rhetorik, doch ganz verſtändig, in der Weiſe Herders gehalten, der einigemal in den Anmerkungen mit Recht beſtritten wird. Die Kindlichkeit der erſten Menſchen und die Einflüſſe der Natur u. ſ. w. ſo wie das flüchtige Combiniren von Analogieen, ſpielen nach Herder'ſcher Manier eine große Rolle.

Bis dahin war Schelling alſo philoſophiſcher Theologe. Im Herbſt 1794 trat er zuerſt als reiner Philoſoph auf. Das Schriftchen erſchien zur Oſtermeſſe 1795.

Reinhold hatte das Problem der Philoſophie auf die Formel zurückgebracht, das Vorgeſtellte und Vorſtellende von der Vorſtellung als ſolcher zu unterſcheiden. Fichte, mit ſchärferer Conſequenz an Kant anknüpfend, ſetzte dafür den Gegenſatz des Objects und Subjects in ihren verſchiedenen möglichen Beziehungen. Schulze war gegen Reinhold mit einem dogmatiſchen Skepticismus aufgetreten, den Fichte 1794 in einer Kritik des Aeneſidemus, Jen. Lit.-Z. N. 47 ff. in ſein Nichts zurückwies. In demſelben Jahre erſchien Fichte's Wiſſenſchaftslehre.

Hieraus entnahm Schelling die Anregung zu ſeinem erſten philoſophiſchen Verſuch, den er im Herbſt 1794 unter dem Titel: über die Möglichkeit einer Form der Philoſophie überhaupt, in wenigen Bogen ſchrieb, und worin er ganz dem ſubjectiven Idealismus huldigte. Schelling's Hauptgedanke war, daß die Momente der Kant'ſchen Kategorie der Relation, wie Kant dies ſelbſt angedeutet, auch denen der übrigen Kategorieen zu Grunde lägen, aber für ſich wiederum durch ein Höheres bedingt ſeien, welches Höhere eben das ſich ſelbſt kategoriſch, hypothetiſch und disjunctiv ſetzende Ich ſei; dies enthalte ſomit die Urform des Wiſſens.

Wir müſſen bei dieſer Schrift einen Augenblick ſtehen bleiben, weil ſie uns bereits den ganzen *ſchriftſtelleriſchen Charakter* Schellings zeigt. Zunächſt ſehen wir in ihm einen *Sprung*. Erſt Interpret der Mythenwelt, erſcheint er mit einem Mal als ein Philoſoph, der die Philoſophie nicht in einem *einzelnen Problem*, ſondern ſogleich in ihrer Ganzheit *reformatoriſch* erfaßt. So iſt er von Thema zu Thema auch ſpäterhin abgeſprungen.

Wir ſehen ferner ihn an ein *Gegebenes* anknüpfen. Sanguiniſch erregt, lebt er mit ganzer Hingebung für daſſelbe und fördert es in der That weiter. Er iſt kein gemeiner Nachtreter, ſondern ein wirklich productiver Geiſt.

In ſeinem Enthuſiasmus aber *täuſcht* er ſich in ſo weit, daß er den Anſtoß, den ein Anderer ihm gab, *vergißt* und auch das, was dieſer gethan, weil er es in ſeinen *Fortſchritt* aufgenommen, hinterher wohl als ſeine eigene Entdeckung, Erfindung anſieht. Er wird *undankbar*, zunächſt ohne es zu wiſſen, und gibt, nachdem ihm das Bewußtſein darüber geworden, gerechte Veranlaſſung zu dem widrigen Rechtshandel über Ideenraub, über das Mein und Dein der Gedanken. So hat er es mit Kant, Jacobi, Fichte und Hegel gemacht.

Indem er nun ſich in eine Aufgabe mit leidenſchaftlicher Ergriffenheit ſtürzt, verfährt er *aſſertoriſch*. Er leitet nicht ab; er ſagt, es iſt ſo. Die Wendung: ich glaube, ich meine u. ſ. w. kommt unendlich oft bei ihm vor. Das aſſertoriſche Urtheil geht aber von ſelbſt in das problematiſche über. Meine Verſicherung, daß etwas ſo ſei, iſt nur inſofern wahr, als Anderes, das die Bedingung ſeiner Exiſtenz enthält, ſo und nicht anders beſchaffen iſt. Schelling hat von der Hypotheſe einen ausſchweifenden Gebrauch gemacht. Nicht ruhig genug, eine Conſequenz in allen ihren Gliedern zu verfolgen, hilft er ſich bei eintretenden Stockungen durch Vorausſetzungen, durch Möglichkeiten rechts und links darüber hinweg, und ſchafft ſich dadurch, ohne es inne zu werden, zahlloſe Widerſprüche. Ja, ſo weit geht er, daß er Lücken läßt zu beliebiger Ausfüllung.

Dieſer Mangel an Umſicht, an kritiſcher Beſonnenheit, an Continuität im Denken zerſtückt auch ſeine Schreibart. Hier ſchachtelt ſich eine Parentheſe ein; da flickt ſich eine Anmerkung an, die ſelbſt wieder eine Anmerkung hat. Die Paragraphen durchſchneiden das Ganze nur äußerlich in gleichgültige Abtheilungen. Schelling hat zum Auswirken eines organiſchen Maſchenpanzers nie die Geduld gehabt. Sein einziges in Einem Fluß, nicht wie der Entwurf zu einem Syſtem der Naturphiloſophie, ſtockend geſchriebenes, ſyſtematiſches Werk, das er ſelbſt: Syſtem des transcendentalen Idealismus nannte, 1800, iſt doch in der Form nur eine Contrafactur der Fichte'ſchen Wiſſenſchaftslehre.

Der Drang des Fortſchritts aber führte Schelling zu einem poetiſch-prophetiſchen Tone, deſſen kühne Parrheſie auch in Anderen große Begeiſterung erregte. Es war das Wort der Größe ſelbſt, mit deſſen magiſchem Klange Schelling feſſelte; es war die Andeutung, daß er für die Löſung der „großen Aufgaben," die er hinſtellte, der Mann des Jahrhunderts ſei, wodurch er eine ſtete Erwartung zu ſpannen verſtand. Man muß dies nicht, wie Magis amica Veritas in ſeinen Entdeckungen über die neueſten Entdeckungen in der Philoſophie, als blos gemeinen Kunſtgriff der Klugheit nehmen, die ſich pouſſiren will, ſondern Schelling war unſtreitig immer für ſich von der objectiven Wichtigkeit ſeines Thuns und Wollens überzeugt.

Vom Winter 1794—95 ſchrieb er vom Ich als Princip der Philoſophie oder von dem Unbedingten im menſchlichen Wiſſen.

In dieſer Schrift ſchloß er ſich ganz an Fichte's Wiſſenſchaftslehre an, und es könnte etwa nur bemerkt werden, daß Schelling das Urtheil: Ich iſt das Abſolute; auch umkehrte: das Abſolute iſt Ich. „Wer etwas wiſſen will, will zugleich, daß ſein Wiſſen Realität habe.“ So lautet der erſte Satz dieſer Schrift. Es ſoll der Punct gefunden werden, in welchem Idealität und Realität, Denken und Sein, identiſch zuſammenfallen, denn wenn außer dem Wiſſen ein Höheres exiſtirte, das für es ſelbſt die Bedingung ausmachte, wenn es mithin nicht ſelbſt das Höchſte wäre, ſo würde es nicht abſolut ſein können. Die Realität muß alſo nicht nur als ein von ihm getrenntes Object exiſtiren, wie Gott ſelbſt vom Dogmatismus ſo als ein Ding genommen iſt, ſondern ſie muß ein Moment des Wiſſens ſelbſt ſein. Schelling äußert in dieſer Hinſicht den Wunſch, ein Seitenſtück zu Spinoza's Ethik aufſtellen zu können, als in welcher Gott als das abſolute Object beſtimmt iſt.

Schelling erwähnte Fichte gar nicht, deſto mehr Kant und Reinhold, von deſſen „Grundſatz des Bewußtſeins“ er S. 20 ſagt: „in ihm war die letzte Stufe der Abſtraction erſtiegen, auf der man ſtehen mußte, ehe man zu dem kommen konnte, das höher iſt, denn alle Abſtraction.“

In der Vorrede S. XIV. behauptet Schelling, daß die Philoſophie bis auf ihn hin nur von Object zu Object fortgeſchritten ſei; jetzt erfolge die zweite mögliche Revolution im Gebiete der Philoſophie, die Umkehrung der Principien. — Aber Carteſius, aber Spinoza, Kant hatten dies nicht gethan, hatten keine Principien aufgeſtellt? — Gegen Ende der Vorrede ergießt er ſich in Schilderungen der Zukunft der Vollendung der Wiſſenſchaft: „Wenn aber die Morgenröthe einmal da iſt, kann die Sonne nicht ausbleiben. Dieſen ſchöneren Tag der Wiſſenſchaft wirklich heraufzuführen, iſt nur Wenigen — vielleicht nur Einem — vorbehalten“ u. ſ. w.

Als Saatſpitze ſeiner eigenen Evolution iſt der Nachdruck zu bemerken, mit welchem Schelling auf der letzten Seite den §. 76 der Kant'ſchen Urtheilskraft erwähnt (das Verhältniß der Teleologie zum Mechanismus). — Schluß: „Alſo ſoll auch das endliche Ich ſtreben, in der Welt das hervorzubringen, was im Unendlichen wirklich iſt, und der höchſte Beruf des Menſchen iſt — Einheit der Zwecke in der Welt zum Mechanism, Mechanism aber zur Einheit der Zwecke zu machen.“

Fichte betrachtete dieſe Schrift bona fide als einen Commentar ſeiner Wiſſenſchaftslehre und wunderte ſich nur, weshalb Schelling dies nicht ſelbſt geſagt, meinte aber, es ſei Delicateſſe geweſen, um nicht durch Berufung auf ihn ſeine Autorität auch für ſeine

— Schellings — Irrthümer verantwortlich zu machen (Brief a. Reinhold 1795. 2. Juli).

An dieſe Geſtaltung des ſubjectiven Idealiſmus ſchließen ſich die „Briefe über den Dogmatiſmus und Kriticiſmus" 1795, zuerſt im Philoſophiſchen Journal Niethammers II., 3. S. 177 ff. und III., 3. S., 174 ff. ohne ſeinen Namen, wieder abgedruckt in den Philoſophiſchen Schriften I. 1809. S. 117 — 200. In dieſem Abdruck iſt eine Aenderung zu bemerken. Der Schluß des achten Briefes — es ſind überhaupt zehn Briefe — erinnert an Leſſing's Paradoxon, daß er mit der Vorſtellung eines vollkommenſten Weſens die der Langenweile verbinde und um Alles in der Welt nicht ſelig werden möchte. Hierzu hatte Schelling hinzugefügt:

„Wer nicht ſo denkt, für den ſehe ich in der Philoſophie keine Hülfe."

Dieſe Worte hat er 1809 geſtrichen. — Ferner iſt der Schluß des neunten Briefes fortgeblieben: „Will man den Gegenſatz gegen die Foderung des Dogmatiſmus bemerklicher machen, ſo iſt es dieſe: Strebe, nicht Dich der Gottheit, ſondern die Gottheit Dir in's Unendliche anzunähern."

Um uns dieſe Briefe verſtändlicher zu machen, müſſen wir uns erinnern, daß Schelling im Winter 1795 mit Hegel in der That einen philoſophiſchen Briefwechſel geführt hatte, der ihm perſönlich eine Anregung zu dieſer Form geben konnte; außerdem aber daran, daß die epiſtolariſche Form damals überhaupt ſehr beliebt war, nicht blos im Roman, ſondern auch in der Philoſophie. Zu den Zeiten des Carteſius, Spinoza, Leibnitz hatten die wirklichen Briefwechſel der Philoſophen florirt, jetzt kam die Periode der fingirten. Schiller hatte ſeinen pantheiſtiſchen Briefwechſel zwiſchen Julius und Raphael 1786 veröffentlicht; Reinhold hatte durch ſeine im Wielandſchen Merkur abgedruckten Briefe über die Kantſche Philoſophie ſeine vorzüglichſte Popularität erworben u. ſ. w. Schelling erklärte in einer Vorerinnerung, die Briefform der Deutlichkeit wegen erwählt zu haben.

Dogmatismus nannte er dasjenige Syſtem, welches das Subject dem Object, Kriticismus das, welches das Object dem Subject unterwirft. Dies ſeien die beiden einzigen wahrhaft möglichen Philoſophien. Der Dogmatiker vernichte ſich ſelbſt, um dem vorausgeſetzten Object in ſich Raum zu geben; der Kriticiſt vernichte das Object, um ſich ſchlechthin durchzuſetzen. Das vollendetſte Beiſpiel des Dogmatismus ſei der Spinozismus, weil Spinoza ſich als Subject völlig an Gott als das abſolute Object entäußere. Hierbei vertieft ſich Schelling in die

Bewunderung der uneigennützigen Liebe Spinoza's zu Gott. Er überſieht, daß man bei Spinoza die Terminologie der populären Ausdrucksweiſe, Gott, Liebe u. dgl. erſt in die ſpeculative Terminologie von Subſtanz, Attribut und Modus überſetzen muß, ſie in ihrem wahrhaften Sinn zu verſtehen. Er betrachtet ihn daher als Myſtiker; er verwandelt ihn in den ſchwärmeriſchen Intellectualiſten Malebranche. Aber es iſt wahr, er trägt mit ſchöner Begeiſterung vor, wie Spinoza die Tugend zu einer bloßen Folge der Seligkeit, nicht dieſe zu einem Facit der Tugendanſtrengungen machte. Er geht im achten Brief ſo weit, daß er ſagt: „Das Höchſte, wozu ſich unſere Ideen erheben können, iſt offenbar ein Weſen, das ſchlechthin ſelbſtgenügſam nur ſeines eigenen Seins genießt, ein Weſen, in welchem alle Paſſivität aufhört, das gegen nichts, ſelbſt gegen Geſetze nicht, ſich leidend verhält, das abſolut frei nur ſeinem Sein gemäß handelt und deſſen einziges Geſetz ſein eigenes Weſen iſt. Cartes und Spinoza — Eure Namen kann man bis jetzt beinahe allein nennen, wenn man von dieſer Idee ſpricht! Nur Wenige verſtanden Euch, noch Wenigere wollten Euch verſtehen."

Die Unterſcheidung des Dogmatismus und Kriticismus faßt Schelling auch als den Gegenſatz von Paſſivität und Activität und ſtellt den Imperativ:

Sei! als höchſte Formel des Kriticismus auf. Dieſe Auffaſſung führt ihn auf die Griechiſche Tragödie, in welcher der Menſch mit der Nothwendigkeit kämpfe, in dieſem Kampf untergehe, allein eben im Untergang noch ſeine Freiheit beweiſe, da er ohne Kampf auch nicht zum Untergang gekommen ſein würde.

Zuletzt — und das iſt eigentlich der in dieſen Briefen unbewußt gemachte Fortſchritt — verſchwimmt der ſubjective Idealismus mit der Spinoziſchen Myſtik und dem Helleniſchen Fatalismus zu einer erhabenen Stimmung, welche die Ueberwindung aller Gegenſätze ahnungsvoll anticipirt. „Wir wollen froh ſein, wenn wir überzeugt ſein können, bis zum letzten großen Problem, zu dem alle Philoſophie vordringen kann, vorgerückt zu ſein. Unſer Geiſt fühlt ſich freier u. ſ. w.“ — Und: „Nicht klagen wollen wir, ſondern froh ſein, daß wir endlich am Scheideweg ſtehen, wo die Trennung unvermeidlich iſt: froh, daß wir das Geheimniß unſeres Geiſtes erforſcht haben, kraft deſſen der Gerechte von ſelbſt frei wird, während der Ungerechte von ſelbſt vor der Gerechtigkeit zittert, die er nicht in ſich fand, und die er eben deswegen in eine andre Welt, in die Hände eines ſtrafenden Richters, übergeben mußte. Nimmer wird künftighin der Weiſe zu Myſterien ſeine Zuflucht nehmen, um ſeine Grundſätze vor profanen Augen zu verbergen. Es iſt Verbrechen an der Menſchheit, Grundſätze zu verbergen, die allgemein mittheilbar ſind; aber die Natur ſelbſt hat dieſer Mittheilbarkeit Grenzen geſetzt: ſie hat — für die Würdigen eine Philoſophie aufbewahrt, die durch ſich ſelbſt zur eſoteriſchen wird u. ſ. w.“

An dieſe Briefe ſchließt ſich unmittelbar eine Arbeit an, die Schelling nicht nur ſelbſt ſpäterhin völlig ignorirt hat, ſondern die auch von Anderen, welche die Pflicht gehabt hätten, auf ſie zurückzukommen, von Geſchichtſchreibern der neueſten Philoſophie, vergeſſen iſt. Selbſt Stahl, Schelling's Schüler, geht in ſeiner Philoſophie des Rechts Bd. I. 1830 in der Entwicklung der Geſchichte der neueren Philoſophie S. 260 flüchtig darüber hin. Es iſt die:

Neue Deduction des Naturrechts im Niethammerſchen Journal IV. 4, 1796 S. 277 ff. und 1797 V. 4, S. 277 ff. In dem zwiſchenliegenden Jahre 1796 war Fichte's Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wiſſenſchaftslehre und 1797 Kant's Rechtslehre erſchienen und die Redaction des Journals mußte ſich entſchuldigen, Schelling's Arbeit ſo lange im Abdruck unterbrochen zu haben. Fichte im dritten Abſchnitt ſeiner unpaginirten Einleitung zur Grundlage behauptet, außer Winken von Erhard und Maimon für ſeine Arbeit noch nichts haben benutzen zu können.

Schelling hatte die abſolute Cauſalität des Ich als das unbedingte Princip des — menſchlichen — Wiſſens aufgeſtellt und war in dieſer Beziehung Fichtianer. Er hatte ferner die ethiſche Reſignation des Spinozismus mit der Subjectivität des kritiſchen Idealismus vereinigt. Er hatte den Gegenſatz von Theorie und Praxis in der jämmerlich eudämoniſtiſchen Weiſe, wie der Pöbel in der Kantiſchen Schule ihn nahm, aufgehoben. Das Raiſonnement, daß ich mich praktiſch unbedingt zu verhalten habe, weil ich theoretiſch mich nicht unbedingt realiſiren könne, war von ihm nicht nur verſpottet, ſondern er hatte auch ausdrücklich ausgeſprochen, daß das wahrhafte Wiſſen das wahrhafte Handeln ſchon von ſelbſt zur Folge haben werde. Indem er alſo das Gerede von der Schwäche der menſchlichen Vernunft, von dem Mangel des Erkenntnißvermögens, von dem deſto ſtärker gefühlten Bedürfniß, ſich der praktiſchen Vernunft anzuvertrauen, verwarf, ward er zu dem Verſuch geführt, das Ich als das Unbedingte im menſchlichen Handeln darzuſtellen. Schelling's Deduction, obwohl er es nicht ſagt, knüpft ſich an den dritten und vierten Lehrſatz der Kant'ſchen Kritik der praktiſchen Vernunft an, die zuerſt 1788 erſchienen war. Der Gegenſatz der Materie des Willens als der Moralität und ſeiner Form als der Freiheit d. i. hier Selbſtbeſtimmung; ſo wie der Gegenſatz der Autonomie und Heteronomie, machen die Kategorien aus, welche der Deduction zu Grunde liegen. Alles Beſtimmtwerden durch ein Object, iſt Heteronomie; der Handelnde muß ſchlechthin er ſelbſt ſein. Schelling ſagt deshalb auch hier: Sei! iſt die höchſte Forderung, welche die Praxis macht.

Er ſetzt das Recht als die durchgängige Antitheſe der Pflicht. Die Pflicht gebietet mir poſitiv, was ich ſoll; das Recht verbietet mir nur, was ich nicht ſoll. Die Moralität ſetzt meinem individuellen Willen die aus dem Weſen der Pflicht entſpringende Grenze; das Recht ſetzt meiner praktiſchen Möglichkeit nur eine Schranke. Sein techniſcher Ausdruck iſt das Dürfen. Was nicht verboten iſt, darf ich. Die Schranken der Verwirklichung ſind hier einerſeits die Natur, die phyſiſche Unmöglichkeit, anderſeits die Menſchheit, der allgemeine Wille, gegen deſſen Macht die des Individualwillens machtlos iſt. Die Moralität hat keine ſolche Schranken. Wenn ſie auch eine Pflicht nicht äuſſerlich verwirklichen kann, ſo genügt es ihr, ſie wirklich zu wollen.

Da alſo das Recht ein Verhältniß zur Natur hat, ſo muß das Subject des Rechts eine phyſiſche Cauſalität beſitzen. »Eine ſolche Cauſalität, in welcher Autonomie und Heteronomie unmittelbar vereinigt ſind iſt das Leben; das Subject muß lebendig ſein. Das Recht des Subjects reicht daher ſo weit, als es ſeine Individualität der Form des Willens nach verwirklichen kann. Schelling zieht daraus ſchließlich die Folgerung, daß das Recht der Natur, weil es auf phyſiſcher Uebermacht beruhe, ſich ſelbſt zerſtören, d. h. alles Recht aufheben müſſe. Die Freiheit kommt in ihm immer nur in der Entgegenſetzung vor, weil Alle an ſich freie Wille in ihrer praktiſchen Möglichkeit einander gleich ſind, alle zu den Objecten als ſelbſtloſen Sachen urſprünglich daſſelbe Verhältniß haben. Der einzelne Wille muß daher zur Identität mit dem poſitiv allgemeinen gezwungen werden können.

Die Praxis muß eben deshalb die freie Individualität der moraliſchen Autonomie mit der heteronomiſchen äußerlichen Nothwendigkeit des Rechts vereinigen. Der Schlußparagraph 163 führt mithin auf ein neues Problem: „Die phyſiſche Macht des Individuums mit der moraliſchen des Rechts identiſch zu machen, oder auf das Problem eines Zuſtandes, in dem auf der Seite des Rechts immer auch die phyſiſche Gewalt iſt. Indem wir aber zur Löſung dieſes Problems übergehen, treten wir auch in das Gebiet einer neuen Wiſſenſchaft."

In der Nachſchrift verſpricht Schelling einen Commentar zu dieſen Aphorismen, klagt über den Skepticismus, der in Verbindung mit dem Buchſtabengeiſt „die Wiſſenſchaft nöthige, ihre Principien ſo ſtreng bündig und buchſtäblich wie möglich abzuleiten" und polemiſirt gegen die Verfolgung der Philoſophen durch den Pöbel. „Iſt man einmal der Principien gewiß, und iſt darüber unter den Philoſophen entſchieden, ſo ſollen und müſſen ſie auch — in einer ganz andern Geſtalt — vor das Volk gebracht werden; nur daß dieſes ſich nicht anmaaße, an den Unterſuchungen früher Theil zu nehmen, als ſie vollendet und zur allgemeinen und öffentlichen Entſcheidung reif geworden ſind."

Freilich, freilich! Wann ſind die Philoſophen einig? Und wo und mit wem fängt das unphiloſophiſche Volk an? Wer darf ſich anmaaßen, zu ſagen, es könne in den Schulen der Philoſophen etwas zu lehren erlaubt ſein, was für das Volk als ein deſtructives Gift wirken würde? Es ſind ſolche Vorſtellungen nur ſo lange möglich, als man überhaupt nicht das Werden verſchiedener Bildungsſtufen des Geiſtes und die Natur der öffentlichen Meinung begriffen hat.

Die Jugend iſt, aus umgekehrten Gründen, als das Alter, kritikluſtig. Sie will eine Zukunft, das Alter will eine Vergangenheit ſchätzen. Mit übermüthiger Selbſtgewißheit begann Schelling im Niethammer-Fichteſchen Journal eine: Allgemeine Ueberſicht der neueſten philoſophiſchen Literatur V. 1797, 1, S. 50—66; 2, S. 161—182; 3, S. 241—260; 4, S. 306—318. VI. 1797, 1, S. 91—106; 2, S. 182—214; VII. 1797, 2, S. 105—186; VIII. 1798, 1, S. 128 ff.

Dem Titel nach ſollte man eine kritiſche Reproduction der neueſten Literatur erwarten. Allein dies iſt nur in ſo weit der Fall, als Schelling einzelne Erſcheinungen, Heydenreich, Tittmann, die Preisſchriften über die Frage der Berliner Akademie, welche Fortſchritte die Metaphyſik ſeit Leibnitz und Wolf in Deutſchland gemacht habe, Schloſſer, Beck und wenige Andere herausgreift. Sonſt enthält dieſe Ueberſicht eigentlich eine an ſich vortreffliche Darſtellung des wahren Geiſtes des kritiſchen Idealiſmus und Schelling ſelbſt ſagt VIII., Heft 1, S. 128, daß von ihm bis dahin unterſucht worden: ob eine Philoſophie der Erfahrung überhaupt möglich ſei? Die Redactoren des Journals ſahen ſich einigemal genöthigt, in Anmerkungen theils eine Ermäßigung des Schelling'ſchen Ausdrucks vorzunehmen, theils, in ſpeculativer Beziehung, ihn zum Erweis ſeiner Behauptungen aufzufordern. — Bei dem Reichthum dieſer „Ueberſicht“ an ahnungsvollen Gedanken, an treffenden Charakteriſtiken, iſt es ſchwer, ſich nicht im Verweilen bei dieſem oder jenem über ſeine wahre Bedeutung für den Gang des Autors zu täuſchen. Allein auf dieſe Gefahr hin ſei es erlaubt, einige Stellen hervorzuheben, die zu wichtig für die Auffaſſung des Werdens Schelling's zu ſein ſcheinen.

V. 1797, Heft 1, S. 56 kündigt ſich in einer Anmerkung die Aufmerkſamkeit Schellings auf die Naturwiſſenſchaften und die Medicin an. Er ſagt: „Männer von ächt philoſophiſchem Geiſt, ohne Geräuſch, machen darin Entdeckungen, an die ſich bald die geſunde Philoſophie unmittelbar anſchließen wird, und die nur ein Kopf, von Intereſſe für Wiſſenſchaft überhaupt belebt, vollends zuſammenſtellen darf, um damit auf einmal die ganze Jammerepoche der Kantianer vergeſſen zu machen.“

V. Heft 4. S. 315 wird von der Leibnitzſchen Philoſophie geſprochen als „einem Syſteme, das bis jetzt in Rückſicht auf die Fruchtbarkeit ſeiner Ideen, die einer wahrhaft unendlichen Entwicklung fähig ſind, das einzige ſeiner Art war.“ Ja es heißt: „Die Geſchichte unſerer Philoſophie (ſo dürfen wir doch wohl die Leibnitz'ſche heißen) —.“ Dieſe Aeußerung iſt merkwürdig, weil in den Briefen über Dogmatismus und Kriticismus, wie wir geſehen haben, Carteſius und Spinoza noch als die Einzigen geprieſen wurden, deren Namen man nennen dürfe, wenn es auf den wahrhaften Begriff des abſoluten Weſens ankomme. Schelling's Einſicht in die Geſchichte der Philoſophie hatte alſo einen Fortſchritt gemacht.

Schelling poſtulirte die Einheit der ganzen Vernunft, hob die Spontaneität der Intelligenz hervor, machte den Uebergang von der Natur zur Freiheit und ſagte unter Anderem VI., Heft 2, S. 200: „Der Geiſt will und er iſt frei. Daß er will, dafür läßt ſich kein weiterer Grund angeben. Denn eben deswegen, weil dieſe Handlung ſchlechthin geſchieht, iſt ſie ein Wollen.“ Und S. 201: „Der Geiſt iſt ein urſprüngliches Wollen.“ Hier begegnen wir alſo bereits derjenigen Auffaſſung des Begriffs des Geiſtes, welche Schelling in der letzten Geſtaltung ſeiner

Philoſophie an die Spitze geſtellt hat. Daß das Wollen eine von dem Begriff des Geiſtes untrennbare, folglich in demſelben urſprüngliche Beſtimmung ausmacht, iſt gewiß. Der Geiſt kann das Wollen nicht erſt hintennach erhalten. Allein es iſt falſch, wenn das Wollen zur urſprünglichen Totalität erhoben wird, aus welcher andere Beſtimmungen des Geiſtes erſt abgeleitet werden ſollen. Denn an und für ſich iſt auch das Wollen nur ein Moment des Geiſtes. Schelling ſchiebt eigentlich den Begriff der Subjectivität dem des Wollens unter. Selbſtheit, Selbſtbeſtimmung iſt der allgemeinere Begriff, welchem der des Denkens wie der des Wollens ſich ſubordinirt. Freiheit iſt nicht weniger das Element der theoretiſchen, als der praktiſchen Vernunft.

Schelling hat dieſe Ueberſicht in den Geſammelten Schriften, 1809, I., 203 — 340 wieder abdrucken laſſen. Er hat aber nicht nur die Repliken an Heydenreich und Tittmann, die Nachrede an die formalen Philoſophen (V. 3, 258 — 60) und ſonſtige Kleinigkeiten, ſondern er hat auch die Einleitung, die Kritik von Heydenreich's Briefen über den Atheismus und den Schluß des Ganzen fortgelaſſen. In dieſem VIII., 1798, Heft 1 S. 128 ff. will er auf die Philoſophie zwar nicht, wie bereits von Spinoza und Wolf geſchehen, eine mathematiſche Methode, aber die Methode der Mathematik angewendet wiſſen. S. 131: „Alle Wiſſenſchaften werden ſich endlich in eine Univerſalwiſſenſchaft: in eine univerſelle Mathematik auflöſen.“ Was man ſich eigentlich hierbei denken ſolle, iſt ſchwer zu ſagen, denn wenn die in der Philoſophie anzuwendende Methode der Mathematik nicht zugleich eine mathematiſche ſein ſoll, ſo würde die Bezeichnung mathematiſch ganz überflüſſig ſein, da alsdann die Methode doch nur entweder die analytiſche oder die ſynthetiſche ſein könnte, welche Ariſtoteles die Epagoge und die Apodeixis nannte und als die beiden einzigen Formen der Geneſis des Erkennens im Organon unterſchied. Dieſe beiden Methoden liegen ſogar denen der Mathematik ſelbſt zu Grunde und man kann daher, wenn von einer ſpecifiſchen Anwendung der Mathematik auf die Philoſophie die Rede ſein ſoll, nur wie Kant verfahren, der in den metaphyſiſchen Anfangsgründen der Naturwiſſenſchaft dem Element des Verſtandesbegriffs das der Anſchauung hinzugefügt wiſſen wollte, als in welche Vereinigung er die Eigenthümlichkeit der Mathematik ſetzte. Sollte mit dem Ausdruck mathematiſch nur die Strenge des Beweiſens gemeint ſein, ſo wäre dies natürlich lächerlich, denn die Genauigkeit, Bündigkeit iſt eben ſo ſehr Pflicht der Philoſophie als der Mathematik. Schelling hat ſich aber nicht deutlicher ausgelaſſen. In ſeinen eigenen Schriften finden wir nicht, daß er der Form nach über die analytiſche Zerlegung, die er vorzüglich liebte, oder über den Zuſchnitt der ſynthetiſchen Methode mit Definitionen, Corollarien u. ſ. f. hinausgekommen wäre.

S. 135 ſtoßen wir auf folgende bedeutende Aeußerung: „Zum Gebiet der Erfahrung rechnet man die Natur auf der einen und die Geſchichte auf der andern Seite; es iſt ſchon anderwärts bemerkt, daß dieſe Eintheilung der Eintheilung in theoretiſche und praktiſche Philoſophie entſpreche. Es müßte alſo eine Philoſophie der Natur und eine Philoſophie der Geſchichte geben. Als das Dritte aus beiden müßte man eine Philoſophie der Kunſt (worin Natur und Freiheit zuſammentreten) hinzufügen.“ Schelling verſpricht, in's Specielle zu gehen und unterſucht ſogleich A: Iſt eine Philoſophie der Geſchichte möglich? Dieſe Unterſuchung fertigt er — übrigens in ſchöner Wärme — ſehr kurz durch die Demonſtration folgender Sätze ab:

1) Was nicht progreſſiv iſt, iſt kein Object der Geſchichte.
2) Wo Mechanismus iſt, iſt keine Geſchichte; und umgekehrt, wo Geſchichte iſt, iſt kein Mechanismus.

3) Wovon eine Theorie a priori möglich iſt, davon iſt keine Geſchichte möglich und umgekehrt, nur was keine Theorie a priori hat, hat Geſchichte.

S. 149 folgt noch ein — ſpäterhin auch völlig ignorirter Aufſatz — über Offenbarung und Volksunterricht. Er ward durch Niethammer's Schrift: doctrinae de revelatione modo rationalis praeceptis consentaneo stabiliendae periculum, veranlaßt. Schelling behauptet, daß der Offenbarungsbegriff in der Wiſſenſchaft allen Vernunftgebrauch zerſtöre, weshalb derſelbe aus der Reihe der ſcientifiſchen Begriffe verſchwinden müſſe. Er will ihn jedoch für den Volksunterricht, nach dem Kant'ſchen Ausdruck, als Vehikel der Darſtellung beibehalten wiſſen. Schließlich äußert er ſich noch herzkräftig gegen die Verfolgung der Wiſſenſchaft durch unwiſſende Theologen und erinnert — mit Beziehung auf den Hofprediger Reinhard in Dresden — an Leſſings Worte: „ein Andres iſt ein Bibliothekar, ein Andres — ein Paſtor.“

Abſichtlich ſind von uns nicht gleich im Anfang Perioden aufgeſtellt worden, in welche Schelling's

Entwicklung ſich zerlegen laſſe, denn hat man einmal ſolche Knotenpuncte geſchürzt, ſo üben ſie auch leicht einen Einfluß auf die Erfaſſung der Sache. Daß wir aber mit der „Ueberſicht" das Ende einer zweiten Phaſe Schelling's nach der erſten theologiſch-mythologiſchen erreicht haben, iſt nun wohl einzuſehen. Mit der Frage nach der Möglichkeit einer *Form* der Philoſophie begann ſie, wandte ſich dann zur Unterſuchung der Abſolutheit des *Erkennens*; zerſtörte die Meinung von der nothwendigen Beſchränkung des Erkennens durch das Object, indem Schelling Dogmatismus und Kriticismus als die entgegengeſetzten einzig wahren Formen der Philoſophie entwickelte; deducirte den Begriff des *Wollens* und faßte endlich in der „Ueberſicht" *alle* Seiten der Vernunft zuſammen, um ſich der ſpeciellen Erörterung des *Inhalts*, der Natur, Geſchichte und Kunſt, zu überlaſſen. Zugleich war Schelling von beſcheidenem Anſchluß an Reinhold und Fichte in ſeinem erſten Schriftchen bis zum genialen Hohn gegen die Mittelmäßigkeit und Impotenz fortgeſchritten, und konnte im Philoſophiſchen Journal von anderen Mitarbeitern ſich ſelbſt bereits als gewichtige Auctorität, als einen der am Tiefſten in Fichte's Wiſſenſchaftslehre Eingedrungenen citirt ſehen.

Es fehlt uns noch an einer genügenden Geſchichte der *Epoche* der *Naturwiſſenſchaft* in Deutſchland am Ende des vorigen Jahrhunderts. Steffens in ſeinen Memoiren hat uns ſehr ſchätzbare Beiträge dazu gegeben und namentlich die großartige Wirkſamkeit Werner's in Freyberg, wo Humboldt u. A. ſich zuerſt entwickelten, geſchildert. Allein es iſt ein Unterſchied zwiſchen biographiſchen Erinnerungen und zwiſchen einer kritiſchen, zuſammenhängenden Erzählung. Eine ſolche kann aber auch hier, wo wir uns im Detail mit Schelling beſchäftigen, nicht erwartet werden. Wir müſſen ſie vorausſetzen. Nur diejenigen Momente haben wir hervorzuheben, welche in beſtimmterer Beziehung auf Schelling ſtehen und die er ſelbſt in ſeinen Schriften als Präcedenzen erwähnt und anerkennt. Wir wollen zuerſt die Schriften ſelbſt angeben und ſodann, was als das Gemeinſchaftliche in ihnen anzuſehen, weil dies eben das war, für welches Schelling den Ausdruck fand.

Vor Allem ſind nun hier zu nennen: Kant's metaphyſiſche Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaften und für die Organik eben deſſelben Abhandlung über die teleologiſche Urtheilskraft in ſeiner Kritik der Urtheilskraft. Von erſteren ſagte Schelling in den Ideen Buch II. Cap. 5. daß die analytiſche Behandlung des Begriffs der Materie und die Ableitung der Grundſätze der Dynamik und denſelben darin „mit einer ſolchen Evidenz und Vollſtändigkeit geſchehen, daß hier nichts weiter zu leiſten übrig ſei." — Für Fichte war die Natur gleichſam mit einem Schleier bedeckt geweſen. Sie galt ihm eigentlich nur als das Verkehrsmittel der Intelligenzen. Schelling ging auch auf die Seite des Kant'ſchen Syſtems ein, welche eine neue Geſtaltung der Naturwiſſenſchaft möglich machte. Er hat dies nirgends verſchwiegen. Er citirt Kant unaufhörlich, er bedient ſich ſeiner Terminologie, er knüpft an ſeine Probleme an und man muß ſich, wenn man dies vor Augen hat, eigentlich wundern, wie die Schelling'ſche Schule dies Verhältniß oft ſo ganz und gar vergeſſen konnte, als ob mit Schelling, was dieſer ſelbſt ſich damals wenigſtens noch gar nicht einbildete, die Philoſophie der Natur vom Himmel gefallen wäre. — Ueber das nähere Verhältniß zwiſchen Kant und Schelling iſt in dieſer Beziehung nachzuſehen meine Geſchichte der Kant'ſchen Philoſophie.

Sodann iſt zu nennen Kielmeyer's Rede: über das Verhältniß der organiſchen Kräfte unter einander in der Reihe der verſchiedenen Organiſationen, die Geſetze und Folgen dieſer Verhältniſſe. Stuttgart 1793. — Schelling ſelbſt ſagte in der „Weltſeele" 1798, S. 298, „daß von ihr an das künftige Zeitalter ohne Zweifel die Epoche einer ganz neuen Naturgeſchichte rechnen werde.“ Späterhin verwies er darauf im Syſtem des transcendentalen Idealismus S. 257. — Im Erſten Entwurf eines Syſtems der Naturphiloſophie 1799, S. 220, Note, will er freilich Kielmeyer's Anſicht einmal auf Blumenbach's: Specimen physiologiae comparatae inter animalia calidi et frigidi sanguinis und ſodann auf Herder's Ideen zur Philoſophie der Geſchichte 1786, I., S. 117 — 26 zurückzuführen.

Ferner ſchrieb Eſchenmayer, ein Schüler Kielmeyer's, damals in der That große Hoffnungen für die Wiſſenſchaft erregend, eine Abhandlung, in welcher er die Methaphyſik auf die Chemie hinüberleitete, nach der von Kant in den Anfangsgründen gegebenen Andeutung: principiae quaedam disciplinae naturalis, inprimis chemiae, ex metaphysica naturae substernenda. Tübingae 1796. Aus dieſer Abhandlung ſtammt der ſo verhängnißvoll gewordene Ausdruck der Schelling'ſchen Philoſophie: Potenz. Auch andere Formeln Eſchenmayer's nahm Schelling noch fernerhin auf und er nennt ſelbſt 1801 beſonders die Eſchenmayer'ſche Deduction des lebenden Organismus.

Sehr wichtig für die Philoſophie der Natur ſoll eine, damals auch oft citirte Schrift Fr. Baaders: über das Pythagoräiſche Quadrat ſein, aus welcher der Unfug mit dem Weltgegendſchematismus ſeinen

Anfang nahm. Ich bekenne aber, trotz aller aufgewandten Mühe, dieſe Schrift nie ſelbſt zu Geſicht bekommen und bei den ausführlichſten Geſchichtſchreibern der neueſten Philoſophie, z. B. Michelet, nichts darüber gefunden zu haben. Schelling ſelbſt citirt einigemal Baader's Beiträge zur Elementarphyſiologie und belobt 1803 in ſeinem Aufſatz über die Planeten Baader's Weltgegendenſchema.

Unzweifelhaft dagegen iſt, daß Schelling Lichtenberg unendlich viel verdankt. Der kritiſche Geiſt dieſes eben ſo gelehrten als kenntnißreichen Phyſikers rüttelte an den meiſten Begriffen und ſtattete unter Anderem auch das Erxleben'ſche Compendium der Naturlehre mit einer Menge ſtimulirender Zuſätze aus, von denen faſt keiner ſeine Wirkung auf Schelling, was dieſer auch nie verhehlt hat, unbezeugt gelaſſen hat. Namentlich ſind anzuführen die Auseinanderſetzung der verſchiedenen Luftarten und die Kritik der Crawfurd'ſchen Wärmetheorie. Dazu kam bei der ſechsten Auflage 1794 die unvergeßliche Vorrede.

So lange Schelling in Tübingen verweilte, iſt ein eigentliches Eingehen in die Naturwiſſenſchaft bei ihm nicht zu beobachten. Erſt als er 1796 nach Leipzig ging, erſt als er hier bei Hindenburg mathematiſche und phyſikaliſche Vorträge hörte, erſt als die Atmosphäre Jena's auf ihn zu wirken anfing, brach ſeine naturphiloſophiſche Richtung mit Ungeſtüm hervor. Es iſt wohl nicht ganz unwahrſcheinlich, daß auch Göthe's Nähe, in deſſen Hauſe er ſpäterhin Tagelang verweilte, einen erregenden Einfluß auf ihn übte, ſo wie auch Hindenburg's Neigung zur Combinatorik für Schelling's Manier nicht unweſentlich erſcheint.

Fragen wir uns nun, was denn in all dieſen Beſtrebungen der empiriſchen Naturforſchung das Gemeinſame war, ſo müſſen wir es erſtlich darin ſetzen, daß durch die neben und unabhängig von einander hervortretenden Entdeckungen Vieles, was bis dahin weit auseinander gelegen hatte, und keinerlei Verwandſchaft zu haben ſchien, jetzt mit Einem Male dicht zuſammenrückte, wodurch nothwendig eine Tendenz erzeugt werden mußte, die bisherige Ueberlieferung der Wiſſenſchaft überhaupt problematiſch zu behandeln.

Zweitens zeigte ſich überall in den herrſchend werdenden poſitiven Beſtimmungen die Dualität. In der Mechanik galt die Kant'ſche Theorie des Gegenſatzes von Attraction und Repulſion; in der Chemie war durch die abſtractere Faſſung der Elektricität als poſitiver und negativer das Phänomen derſelben dem des Magnetismus angenähert; Cavendiſh hatte das Waſſer zerſetzt und die Einheit zweier Gaſe als die Bedingung ſeiner Exiſtenz gefunden; in der Phyſiologie trat der Gegenſatz der Irritabilität und Senſibilität; in der Pathologie mit Brown der des Erregbaren und Erregenden auf u. ſ. f.

Drittens mußte daher die Einheit der Entgegengeſetzten ſich aufdrängen. Die ſogenannte Attractivkraft war Prädicat derſelben Materie, wie die Repulſivkraft. Die negative Elektricität konnte von der poſitiven durch nichts Anderes, als eben nur durch die Entgegenſetzung ſelbſt, keineswegs durch beſondere Eigenſchaften unterſchieden werden. Es war alſo die eine und ſelbe Elektricität zugleich ſowohl poſitiv als negativ, gerade wie die Magneticität an ſich überall dieſelbe iſt und nichts deſtoweniger die ungleichnamigen Pole ſich anziehen, die gleichnamigen ſich abſtoßen u. ſ. w.

Schelling's großes Verdienſt war es nun, nicht blos die Einheit einer Dualität zu verfolgen, ſondern die abſolute Einheit aller Dualismen. Er ſetzte die Einheit nicht als ein Abſtractum, von welchem die Mannigfaltigkeit des Beſondern nur fortgelaſſen wird, vielmehr erkannte er die Nothwendigkeit des Heterogenen für die Harmonie des Ganzen an. Den Hauptgegenſatz gegen ſein Beſtreben bildete daher die atomiſtiſch-mechaniſche Phyſik, als deren claſſiſchen Repräſentanten für ſeine Zeit er das Syſtem von Le Sage betrachtete, das auch Lichtenberg ſehr hoch ſchätzte. Er hielt ſich hierbei vorzüglich, wie er ſelbſt ſagt, an die Mittheilungen, welche Prevoſt in ſeiner Schrift: de l'origine des forces magnétiques, à Genève 1788; deutſche Ueberſetzung, Halle 1794; von Le Sage's Anſichten gegeben hatte. Der Bekämpfung derſelben widmete er ein eigenes Capitel im zweiten Buch ſeiner Ideen. Noch 1799 in der Einleitung zu einem Entwurf eines Syſtems der Naturphiloſophie S. 6 ſagte er: „Unſere Wiſſenſchaft iſt, dem Bisherigen zufolge, ganz und durchein realiſtiſch, ſie iſt alſo nichts anders als Phyſik, ſie iſt nur ſpeculative Phyſik, der Tendenz nach ganz daſſelbe, was die Syſteme der alten Phyſiker und was in neueren Zeiten das Syſtem des Wiederherſtellers der Epicuriſchen Philoſophie, Le Sage's mechaniſche Phyſik iſt, durch welche nach langem wiſſenſchaftlichen Schlaf der ſpeculative Geiſt in der Phyſik zuerſt wieder geweckt worden iſt." Dies Urtheil iſt unſtreitig eine der Schelling'ſchen Uebereilungen, denn Kant hat wohl ganz andere Anſprüche auf dies Lob, als jener bereits vergeſſene Genfer.

Schelling fand ſich für ſeine neue Thätigkeit vorzüglich durch Spinoza und Leibnitz gefördert.

Der eine erinnerte ihn ſtets an die Einheit alles Beſondern, während der andere ihn durch die vielſeitige Ausdehnung ſeines Wiſſens und durch ſeinen kritiſchen Geiſt in der Sphäre der Naturwiſſenſchaft anzog. Der eine nährte in ihm den Realismus der univerſellen Subſtanz, der andere war durch ſeinen Spiritualismus dem Standpunct des ſubjectiven Idealismus verwandt, den Schelling in der That damals noch nicht mit Bewußtſein verlaſſen hatte. In den Darſtellungen der Geſchichte der neueren Deutſchen Philoſophie iſt es hergebracht, Schelling's Naturphiloſophie als Ein Ganzes abzuhandeln, indem man die einzelnen Beſtimmungen bald aus dieſer bald aus jener ſeiner Schriften entnimmt. Allein mit dieſem eklektiſchen Verfahren kann man kein treues Bild Schelling's entwerfen, weil es bei ihm nicht blos auf das kahle Was ankommt, ſondern eben ſo ſehr auf das Wie. Mit ſeiner Philoſophie muß man auch ſein Philoſophiren entwickeln. Gerade das ſtete Werden, das beſtändige ſich ſelbſt Ueberſchreiten iſt das Intereſſante an Schelling. Dies muß aber verloren gehen, ſobald man ihm nicht Schritt vor Schritt folgt und ſtatt ſeiner Geneſis einen dogmatiſchen Abriß ſeines von ihm ſelbſt nie fixirten Syſtems gibt. So muß man denn auch in ſeiner Geſtaltung den Punct wohl beachten, auf welchem er ſelbſt, obwohl an ſich ſchon von der Wahrheit eines höheren Standpunctes ergriffen, doch noch die ſubjective Ableitung des Begriffs der Natur nicht überwinden konnte.

Schelling durchſchauete die Nichtigkeit der Theorieen, die er vorfand, mit ſcharfem Blick. Gegen den Materialismus der mechaniſchen Phyſik faßte er ſeine Polemik zuletzt ſelbſt mit Käſtner's Worten gegen Le Sage's Bekämpfung des Galiläiſchen Fall-Geſetzes zuſammen: „Es giebt gewiſſe kleine Zeittheilchen von beſtimmter Größe, man weiß aber nicht wie groß; am Anfange jedes ſolchen Zeittheilchens, und ſonſt nie, ſtößt einen fallenden Körper Etwas, man weiß nicht, was? auch nicht, wie ſtark? So geht er in dieſer Zeit einen Weg, man weiß nicht, wie weit? Und nun fällt er ferner nicht nach dem Geſetz, das die Leute wollen erfahren haben, ſondern nach einem ganz andern, das ſich aber durch die Erfahrung nicht als von jenem unterſchieden erkennen läßt. Und dies Alles angenommen, was lernen wir? — Daß ſich das Fallen der Körper ſehr begreiflich aus Dingen erklären läßt, von denen allen man nichts weiß. Das gefundene Geſetz iſt dieſes: Die Wege jedes fallenden Körpers verhalten ſich wie X Mengen eines X Zeitatoms. — Le Sage erklärt Alles ſo, daß er erdichtet, wie die ſchwermachende Materie ſein könnte u. ſ. w.“ — Gegen den Hume'ſchen Skepticismus wandte er ein, daß derſelbe unerklärt laſſe, wie es zu einer ſo conſtanten Gleichheit der Succeſſion der Phänomene, oder vielmehr ihrer Auffaſſung in uns komme. Hume behauptete, daß die Verbindung zweier Thatſachen als Urſach und Wirkung nur einen ſubjectiven Werth habe, weil wir uns einmal gewöhnt hätten, ſie in ihrer Succeſſion unter der Kategorie der Cauſalität zu betrachten. Schelling meinte, man könne dies zugeben, müſſe aber fragen, nicht nur wie, bei einer bloſſen Gewöhnung, die Succeſſion in ihrem Vor und Nach ſich gleich bleiben, ſondern vor allen Dingen, wie wir zu einer ſolchen Vorſtellung, die uns zur andern Natur werde, überhaupt gelangen könnten? — Daſſelbe entgegnete er dem Kriticismus. Dieſer unterſchied die Anſchauung des Sinnlichen, Mannigfaltigen von dem aprioriſchen Begriff des Verſtandes. Erfahrung ſollte nur die Syntheſe beider Beſtimmungen ſein. Aber, ſagte Schelling, wie komme ich denn dazu, daß, wie Ihr verſichert, das Sinnliche, die Materie, einen Eindruck auf mich macht? Ihr nehmt dies gerade ſo an, wie die Dogmatiker, daß es Dinge auſſer uns gibt. Ihr laßt den Verſtand ſeine Kategorien von Urſach und Wirkung u. ſ. w. auf das ſinnlich Gegebene erſt übertragen. Ihr ſetzt alſo eine Materie ohne Form, eine Form ohne Materie. Wenn Ihr nur begreiflich machen könntet, wie die Natur ſich dieſe Uebertragung der Verſtandesgeſetze, der Formen des Denkens, ſo bereitwillig gefallen läßt? Ihr unterſcheidet das Innere von dem Aeußeren und behauptet die Unerkennbarkeit des Erſteren. Die Dinge an ſich ſollen uns unzugänglich ſein. Aber wo beginnt denn das Innere? Habt Ihr denn, wenn Ihr das Compacte, Sinnliche zerlegt, nicht immer von Neuem Oberflächen? Vor Allem aber bleibt Ihr die Erklärung ſchuldig, wie wir, da wir in der That nur unſere Vorſtellungen zum Gegenſtand unſeres Bewußtſeins machen können, nicht unmittelbar die Dinge ſelbſt, von denen ſie die Vorſtellungen ſind, wie wir alſo mit gewiſſen Vorſtellungen dennoch die Gewißheit zu verknüpfen im Stande ſind, daß ihnen an ſich etwas außer uns entſpreche? — Es konnte nicht fehlen, daß Schelling an der Schüchternheit, mit welcher Kant den Begriff der Zweckmäßigkeit nur als ein Mittel zur leichtern Auffaſſung der Natur aufgeſtellt hatte, Anſtoß nahm. Mit Recht wunderte er ſich, weshalb man denn die Zweckmäßigkeit in einigen Naturproducten finde, in andern aber nicht. Beweiſe dies nicht, daß mit der Objectivität der Begriff ſelbſt immanenter Weiſe verbunden ſei, daß wir in der Uebertragung des teleologiſchen Princips auf die Natur einem Zwange unterworfen ſeien, daß mithin die Zweckmäßigkeit nicht blos für uns, ſondern in der That auch an ſich exiſtire? Er ſchloß auch hier: „Wie organiſirte Producte außer — und unabhängig von mir wirklich geworden, war ja gar nicht das, was ich zu wiſſen verlangte, denn wie könnte ich mir davon auch nur einen deutlichen Begriff machen? Die Frage war: wie die Vorſtellung zweckmäßiger Producte außer mir in mich gekommen, und wie ich genöthigt ſeie, dieſe Zweckmäßigkeit, obgleich ſie den Dingen nur in Bezug auf meinen Verſtand zukommt, doch als außer mir wirklich und nothwendig zu denken? — Dieſe Frage habt Ihr nicht beantwortet.“ Von einem baumeiſterlichen göttlichen Verſtande, als organiſirendem Princip der Materie wollte er vollends nichts wiſſen, weil dadurch der Begriff des Schaffens, ja der Natur ſelbſt aufgehoben werde. „Ein Weſen, in welchem der Begriff der That, der Entwurf der Ausführung vorangeht, kann nicht hervorbringen, kann nur Materie, die ſchon da iſt, formen, bilden, kann der Materie nur von Außen das Gepräge des Verſtandes und der Zweckmäßigkeit aufdrücken; was es hervorbringt, iſt nicht in ſich ſelbſt, ſondern nur in Bezug auf den Verſtand des Künſtlers, nicht *urſprünglich* und *nothwendig*, ſondern zufälliger Weiſe zweckmäſſig.“

Den Gegenſatz von Materie und Geiſt, von Object und Subject, ſuchte nun Schelling für die Wiſſenſchaft dadurch zu löſen, daß er den „erſten Urſprung des Begriffs der Materie aus der Natur der Anſchauung des menſchlichen Geiſtes“ im vierten Capitel des zweiten Buchs der Ideen zu einer Philoſophie der Natur folgendermaaßen ableitete. Das *Gemüth*, wie er ſich ausdrückte, iſt die Einheit einer *unbeſchränkten* und *beſchränkenden* Kraft. Die Schrankenloſigkeit würde das Bewußtſein eben ſo unmöglich machen, als die abſolute Beſchränktheit. Nur indem die Kraft, die in's Unbeſchränkte ſtrebt, durch die entgegengeſetzte beſchränkt, die beſchränkte ſelbſt aber umgekehrt ihrer Schranken entbunden wird, iſt Fühlen, Wahrnehmen, Erkennen denkbar. Nur der Antagonismus beider Kräfte, alſo nur ihre ſtets werdende, relative Einheit, iſt das wirkliche Gemüth. Eben ſo iſt es in der Natur. Die Materie als ſolche iſt nicht das Erſte, ſondern die Kräfte, deren Einheit ſie ausmacht. Sie iſt nur als das ſtets werdende Product der Attraction und Repulſion zu faſſen, alſo nicht ſie in träger Craßheit, wie man ſich wohl vorſtellt, ſondern jene Kräfte ſind das Urſprüngliche. Kraft aber iſt im Materiellen gleichſam das Immaterielle. Kraft iſt in der Natur das, was dem Geiſt verglichen werden kann. Da mithin das Gemüth ſich als derſelbe Conflict entgegengeſetzter Kräfte darſtellt, wie die Materie, ſo müſſen ſie ſelbſt in einer höheren Identität vereinigt ſein. Das Organ des Geiſtes aber für die Erfaſſung der Natur iſt die Anſchauung, welche den durch anziehende und zurückſtoßende Kräfte begrenzten und erfüllten Raum als Object der äußeren Sinne in Beſitz nimmt. So mußte Schelling die Folgerung machen, daß daſſelbe Abſolute in der Natur wie ein Geiſt erſcheine, die Harmonie derſelben nicht ein blos auf ſie bezogener Gedanke ſei. „Oder wenn Ihr behauptet, daß wir eine ſolche Idee auf die Natur nur übertragen, ſo iſt nie eine Ahndung von dem, was uns Natur iſt und ſein ſoll, in Eure Seele gekommen. Denn wir wollen, nicht daß die Natur mit den Geſetzen unſeres Geiſtes zufällig (etwa durch Vermittelung eines Dritten) zuſammentreffe, ſondern daß ſie ſelbſt nothwendig und urſprünglich die Geſetze unſeres Geiſtes — nicht nur ausdrücke, ſondern ſelbſt realiſire, und daß ſie nur inſofern Natur ſeie und Natur heiße, als ſie dies thut.“ — „Die Natur ſoll der ſichtbare Geiſt, der Geiſt die unſichtbare Natur ſein. Hier alſo, in der abſoluten Identität des Geiſtes in uns und der Natur außer uns, muß ſich das Problem, wie eine Natur außer uns möglich ſein, auflöſen.“

Dies war der Standpunct, der den: Ideen zu einer Philoſophie der Natur, als Einleitung in das Studium dieſer Wiſſenſchaft. Erſter Theil. Landshut 1779. 8. im Allgemeinen zu Grunde lag. Der Titel dieſer Schrift erinnert an das Werk Herder's über die Geſchichte der Menſchheit. Auch Herder wollte Ideen zur Philoſophie derſelben geben. Wenn wir aber bei Herder ein vollkommen ſyſtematiſches Gebäude antreffen, ſo iſt in dieſer Beziehung die Schelling'ſche Schrift das gerade Gegentheil. Die größte Zufälligkeit der Gegenſtände, ihrer Folge ihrer Behandlung und der Quellen, aus denen geſchöpft worden, iſt darin ſichtbar. Sie macht den Eindruck der Beſinnung eines geiſtreichen, ſcharfſinnigen Mannes über eine ausgebreitete Lectüre. Er hat ſich, was er las, eine Zeit lang gefallen laſſen, aber nun iſt er kritiſch geworden und fängt an, das Mangelhafte, Widerſprechende zu entdecken. Doch bei dieſem negativen Geſchäft bleibt er nicht ſtehen, vielmehr ſucht er ſelbſt Gedanken auf, den bemerkten Mängeln und Lücken durch ſinnige Vermuthungen abzuhelfen. So großes Vergnügen ihm die Beobachtung der Unvollkommenheiten macht, ſo iſt doch die Luſt, poſitive Verbeſſerungen, Erweiterungen zu ſchaffen, ungleich größer. Die optativen und conjunctiven Formen, das Könnte, Sollte, Dürfte, alle Wendungen, das Vielleicht auszudrücken, machen daher den Grundton der Darſtellung aus. Doch iſt gewiß, daß Schelling eine äußerſt fruchtbare Anregung mit ihnen gab, und ähnlich damit wirkte, wie die Problemata des Ariſtoteles im ſechszehnten und ſiebenzehnten Jahrhunderte der exacten Forſchung Aufgaben ſtellten.

Nach einer Einleitung, deren weſentlicher Inhalt von uns vorhin entwickelt worden, folgen zwei Bücher, von denen das erſte von folgenden Gegenſtänden handelt: 1) Vom Verbrennen der Körper; 2) vom Licht; 3) von der Luft und den verſchiedenen Luftarten; 4) von der Elektricität; 5) vom Magnet (ſo ſchreibt Schelling); 6) Allgemeine Betrachtungen als Reſultat aus dem Vorigen. — Das zweite Buch handelt: 1) Von Attraction und Repulſion überhaupt als Principien eines allgemeinen Naturſyſtems; 2) Vom Scheingebrauch beider Principien; 3) Einige Bemerkungen über die mechaniſche Phyſik des Herrn Le Sage; 4) Erſter Urſprung des Begriffs der Materie aus der Natur und Anſchauung des menſchlichen Geiſtes; 5) erſte Grundſätze der Dynamik; 6) von den zufälligen Beſtimmungen der Materie; 7) Philoſophie der Chemie; 8) Anwendung, derſelben auf einzelne Gegenſtände; 9) Verſuch über die erſten Grundſätze der Chemie.

In der Vorrede läßt ſich Schelling über den Unterſchied der Philoſophie, der theoretiſchen wie der praktiſchen, in die reine und angewandte aus. „Die reine theoretiſche Philoſophie beſchäftigt ſich blos mit der Unterſuchung über die Realität unſeres Wiſſens überhaupt; der angewandten aber, unter dem Namen einer Philoſophie der Natur, kommt es zu, ein beſtimmtes Syſtem unſeres Wiſſens (d. h. das Syſtem der geſammten Erfahrung) aus Principien abzuleiten. — Was für die theoretiſche Philoſophie die Phyſik iſt, iſt für die praktiſche die Geſchichte, und ſo entwickeln ſich aus dieſen beiden Haupttheilen der Philoſophie die beiden Hauptzweige unſeres empiriſchen Wiſſens. — Mit einer Bearbeitung der Philoſophie der Natur und der Philoſophie des Menſchen hoffe ich daher die geſammte angewandte Philoſophie zu umfaſſen. Durch jene ſoll die Naturlehre, durch dieſe die Geſchichte eine wiſſenſchaftliche Grundlage erhalten."

Ueber das Verhältniß dieſes erſten Theils zu dem nie erſchienenen zweiten ſagt er noch: „der philoſophiſche Theil dieſer Schrift betrifft die Dynamik, als Grundwiſſenſchaft der Naturlehre, und die Chemie als Folge derſelben. Der nächſte folgende Theil wird die Principien der organiſchen Naturlehre oder ſogenannten Phyſiologie umfaſſen.“

Den Unterſchied der beiden Bücher dieſes erſten Theils will er ſo gemacht wiſſen, daß das erſte empiriſch und das zweite philoſophiſch ſei. Dieſe Unterſcheidung iſt aber leer. Es geht in dem einen gerade ſo her wie in dem andern und die Unterſuchungen des erſten Buchs haben gerade ſo viel Philoſophie, als die des zweiten Rückſicht auf die Empirie, namentlich was die Chemie betrifft, bei welcher er Scherer's Nachträge zu ſeinen Grundzügen der neuern chemiſchen Theorie, Jena 1796 und Eſchenmayer's oben erwähnte Schrift höchſt beifällig anführt. Es könnte wohl ſein, daß die letztere Schelling in der nur quantitativen Beſtimmung der qualitativen Differenzen ſehr beſtärkte. Die beiden von Schelling ſelbſt angeführten Hauptſätze Eſchenmayer's lauten in dieſer Beziehung: „Quia materia non sola existentia, sed viribus spatium implet, virium autem earundem varians unice proportio nonnisi graduale discrimen affert, omnes materiae diversitates ad graduum diveritatem demum redeunt. Qualitates igitur materiae sunt relationes graduales. — Operationes chemicae versantur circa mutationes gradualium relationum materiae.“ Daß die Qualität ein beſtimmtes Verhältniß zu ihrer Quantität hat und daß die quantitative Veränderung des Qualitativen es ſelbſt aufzuheben und ſeinen Uebergang in eine andere Qualität zu bewirken vermag, iſt gewiß. Aber die andere Qualität iſt deshalb keineswegs ſelbſt eine nur als graduelle Verſchiedenheit zu faſſende Beſtimmung. Dieſe iſt nur die innerhalb einer und derſelben Qualität exiſtirende Differenz, z. B. grün, grüner, am grünſten. Aber das Weiß, worin das Grün als Hellgrün, das Schwarz, worin es als Dunkelgrün überſpringen kann, ſind eben nicht mehr bloße Grade der grünen Farbe, ſondern qualitativ verſchiedene Differenzen. Das Grün iſt nicht ein niedrigerer oder höherer Grad des Weißen oder Schwarzen u. ſ. w. In dem Proceß chemiſcher Objecte iſt es nicht anders. Die Quantität iſt nur ein Moment der Qualität, keineswegs ihre Definition. Späterhin, als das Mißliche der Eſchenmayer'ſchen Auffaſſung zu Tage kam, 1801, proteſtirte Schelling ſelbſt dagegen, wie wir weiterhin ſehen werden.

Es könnte nun eine Angabe der Begriffe erwartet werden, welche ſich Schelling vom Magnetismus, von dem Licht u. ſ. f. damals machte. Allein theils iſt dies bei der ſubjectiven, ſtets limitirenden, bedingenden Darſtellung, ohne ſich in das Einzelnſte einzulaſſen, unmöglich, theils iſt dieſe Beſtimmung nicht die Hauptſache geweſen. In ihr war Schelling ſogar, wie dies nicht anders ſein konnte, von der Empirie abhängig und fehlte es den Andern nicht an eben ſo guten Einfällen. Zwar würde er durch bloße hypothetiſche Allgemeinheiten die Naturwiſſenſchaft nicht gefördert haben; das ſcharfſinnige Eingehen in das Detail, die geſunde Kritik in der Empirie herrſchender Vorſtellungen waren die unumgänglichen Mittel, die Sympathie der wirklichen Forſcher heranzuziehen; allein das Weſentliche, wodurch er wirkte, war doch die ſpeculative Begeiſtung der Naturforſcher. Wir wollen uns an einem Beiſpiel veranſchaulichen, wie dies Feuer des Gedankens bei ihm überall durchbrach. In dem Capitel von der Elektricität verfährt er ganz und gar Seiten lang kritiſch, die Erklärungen Prieſtley's u. A. analyſirend. Dann aber kommen Stellen, wie folgende, vor: „Es iſt eine unnöthige Mühe, die ſich viele gegeben haben, zu beweiſen, wie ganz verſchieden Feuer und Elektricität wirken. Das weiß jeder, der einmal etwas von beiden geſehen oder gehört hat. Aber unſer Geiſt ſtrebt nach Einheit im Syſtem ſeiner Erkenntniſſe, er erträgt es nicht, daß man ihm für jede einzelne Erſcheinung ein beſonderes Princip aufdringe, und er glaubt nur da Natur zu ſehen, wo er in der größten Mannigfaltigkeit der Erſcheinungen die größte Einfachheit der Geſetze, und in der höchſten Verſchwendung der Wirkungen zugleich die höchſte Sparſamkeit der Mittel entdeckt. Alſo verdient auch jeder — ſelbſt der jetzt rohe und unbearbeitete — Gedanke, ſobald er auf Vereinfachung der Principien geht, Aufmerkſamkeit, und wenn er zu nichts dient, ſo dient er wenigſtens zum Antrieb, ſelbſt nachzuforſchen und den verborgenen Gang der Natur nachzuſpüren." — Dieſe Manier, Herder's Aufſtachelungspredigten zum Ergründen der Dinge fortzuſetzen, war es, die eine ſo große Wirkung übte.

Als zweiten Theil der Ideen hatte Schelling eine Phyſiologie angekündigt; ſtatt derſelben gab er aber, ausdrücklich bemerkend, es nicht als Fortſetzung der Ideen zu nehmen, das Buch: von der Weltſeele. Eine Hypotheſe der höhern Phyſik zur Erklärung des allgemeinen Organismus. Hamburg 1798.

Dies Buch iſt in der Reihe ſeiner naturphiloſophiſchen Schriften das gediegenſte. Die chaotiſche Vagheit der Ideen iſt ſchon zurückgetreten; die Beziehung auf die Erfahrung iſt entſchiedener, ſolider; die Sprache iſt klar und ſachlich und hat nur zuweilen Anſätze zu jenem Myſticismus, dem Schelling ſpäterhin nicht ſelten huldigte. Z. B. Wenn er S. 129 vom Feuer ſpricht und hinzuſetzt: „das, ſeit Prometheus, auf Erden nicht erloſchene", ſo nimmt ſich dieſer poetiſch mythiſche Schwung mitten in einer ſonſt völlig trockenen Auseinanderſetzung ſeltſam genug aus. Oder wenn er S. 132 ſagt: „Vielleicht daß in den Höhen der Atmosphäre, wohin nur im Sommer etwa Wolken ſich erheben, in jenen Gegenden, wohin die Alten den Sitz der Götter verlegten." Oder wenn er S. 290 ſagt: „die Irritabilität iſt gleichſam der Mittelpunct, um den alle organiſchen Kräfte ſich ſammeln; ihre Urſachen entdecken hieße das Geheimniß des Lebens enthüllen und den Schleier der Natur aufheben." Oder S. 303: „So ſteht die Betrachtung der unorganiſchen ſo gut wie der organiſchen Natur vor jenem Unbekannten ſtille, in welchen die älteſte Philoſophie ſchon die erſte Kraft der Natur vermuthet hat." Oder wenn er am Schluß S. 305 von der allgemeinen Continuität aller Naturursachen, von einem gemeinſchaftlichen Medium ſpricht, durch welches allein alle Kräfte der Natur auf das ſenſible Weſen wirken, wenn er darin aufs Neue jenes Weſen erkennt, „das die älteſte Philoſophie als die gemeinſchaftliche Seele der Natur ahnend begrüßte, und das einige Phyſiker jener Zeit mit dem formenden und bildenden

Aether (dem Antheil der edelſten Naturen) für Eines hielten", ſo fragt man ſich, welche Philoſophie mit dem Ausdruck der älteſten belegt ſein ſolle, da die älteſten Griechiſchen Philoſophen, auch Herakleitos, nicht über die Weltſeele, ſondern einfach περὶ φύσεως philoſophirten. Die Weltſeele gehört erſt der ſpäteren Pythagorik und dem Platonismus an. S. 4 definirt Schelling ſelbſt, nachdem er von dem Vorhandenſein eines poſitiven und negativen Princips in der Natur geſprochen hat, die Weltſeele folgendermaaßen: „Dieſe beiden ſtreitenden Kräfte zuſammengefaßt, oder im Conflict vorgeſtellt, führen auf die Idee eines organiſirenden, die Welt zum Syſtem bildenden, Princips. Ein ſolches wollten die Alten vielleicht durch die Weltſeele andeuten."

Der große Fortſchritt, den Schelling in dieſem Werk machte, war der, daß er die Natur ganz autonomiſch faßte und von der Beziehung der Intelligenz auf dieſelbe, von der Möglichkeit oder Unmöglichkeit, ſich ihrer, wie ſie an ſich iſt, zu bemächtigen, naiv abſtrahirte. Hierdurch ward er der Objectivität fähiger und hierdurch ward er auch wohl getrieben, an den Gedanken der Weltſeele als des immanenten, begriffsmäßig wirkenden Princips zu erinnern, wie er denn auch der zweiten Hauptabhandlung mit Selbſtgefühl das Motto vorſetzte:

Sicelides Musae, paullo majora canamus!

Das Ganze, was er ſehr beſcheiden nur eine Hypotheſe nannte, zerfällt in zwei Abhandlungen, deren erſtere die unorganiſche, deren zweite die organiſche Natur betrifft. Die erſte führt den Titel: *Ueber die erſte Kraft in der Natur.* Nicht eine *ſpecifiſche* Kraft will Schelling aufſuchen, ſondern er meint, daß die Natur urſprünglich aus ſich auf *poſitive* Weiſe produciren müſſe. Dies in ſich unendliche Schaffen ſei das Erſte, was man bei ihrem Begriff zu denken habe. Aber dieſe erſte Kraft müſſe durch eine zweite *negative* in ihrem Schaffen in ſich zurückgedrängt werden. Die poſitive Kraft würde, ohne gehemmt zu ſein, nur in einen geradlinigten Progreß auslaufen; durch die negative würde ſie aber als Kreis in ſich zurückgebogen. Nur der *aufgehaltene* Strom von Urſachen und Wirkungen, wie er ſich einmal in der Vorrede ausdrückt, ſei Organiſation. Freilich müſſe man ſich die negative Kraft zur poſitiven nicht als äußerlich hinzutretend vorſtellen, vielmehr den *Proceß* dieſer Kräfte als urſprünglichen denken.

Wir ſehen hier mithin eine Wiederholung und weitere Ausführung des Gedankens, den er in den Ideen bereits aufgeſtellt hatte, daß die Natur, die Materie, eben ſo die actuoſe Einheit der Attractiv-

und Repulſiv-Kraft ſei, als das Gemüth die Einheit einer unbeſchränkten und beſchränkenden Tendenz. Die beſonderen Beſtimmungen, die er daraus noch ableitete, waren:

1) daß das *Licht* die erſte und poſitive Urſache der allgemeinen Polarität ſei;
2) daß kein Princip *Polarität* erregen könne, ohne in ſich ſelbſt eine urſprüngliche Duplicität zu haben;
3) daß *reelle Entgegenſetzung* nur zwiſchen Dingen *Einer* Art und gemeinſchaftlichen Urſprungs möglich ſei.

Die beiden letzteren Sätze ſind vollkommen wahr und Schelling hat ſie ſpäterhin noch in mannigfaltigen anderen Formen darzuſtellen verſucht. Der Ausdruck *reelle* Entgegenſetzung ſollte die nur logiſche, nur ſubjective verneinen und den ſich ſelbſt als Thätigkeit erzeugenden Gegenſatz bezeichnen, z. B. ein Magnet iſt in ſich ſelbſt die Duplicität entgegengeſetzter Pole; reelle Entgegenſetzung iſt für ihn nur gegen einen andern Magneten möglich. Gegen Papier, Holz u. ſ. f. iſt er zwar ein Anderes, allein *ſich ſelbſt* ſetzt er nur ſich ſelbſt entgegen, und zwar ſo, daß die gleichnamigen Pole ſich abſtoßen, die ungleichnamigen ſich anziehen. Dies erſt iſt die Polarität als *erregend-erregte*, denn in den einzelnen Magneten iſt ſie nur an ſich als reell mögliche. Was in der Erregung der eine Magnet thut, thut auch der andere. Sie ſind völlig homogen und nur durch ihre Homogeneität wird die Spannung der Pole möglich. Das wahrhaft Heterogene, die Polarität, hebt alſo die Homogeneität ſo wenig auf, daß ſie im Gegentheil nur innerhalb derſelben Exiſtenz hat.

Der erſte Satz dagegen, daß das Licht die erſte und poſitive Urſache der allgemeinen Polarität ſei, war eine, damals jedoch verzeihliche, Uebereilung. Iſt Schelling im Alter einer faſt ängſtlichen Zurückhaltung verfallen, ſo huldigte er in der Jugend umgekehrt jedem friſchen Impulſe und gab Schrift auf Schrift, Ideen auf Ideen. Die Zerlegung der atmoſphäriſchen Luft wie des Waſſers, die dadurch möglich gemachte Beziehung des Sauerſtoffs auf die Vegetation und Animaliſation, der Zuſammenhang der Entwicklung derſelben mit der Wärme, der Wärme mit dem Licht, die Vermuthungen über die Verwandtſchaft der Elektricität mit dieſen Imponderabilien u. ſ. f., alle dieſe Data gaben dem Licht einen außerordentlichen Vorrang. Schelling hoffte in Anſehung deſſelben eine Vereinigung der Newton'ſchen und Euler'ſchen Erklärungshypotheſen und eine beſtimmtere Auffaſſung der im Licht exiſtirenden Duplicität. Doch ſehen wir ihn hier überall noch beſonnen, ohne jene abenteuerlichen Ausſchweifungen und ohne jenen Stolz, zu denen er ſpäterhin ſich neigte, als er die poſitiven Entdeckungen der Empirie nicht mehr mit gleicher Sorgfalt ſich aneignete oder, wie bei Faraday's und Arago's Entdeckungen der Magnetoelektricität, 1832 ſeine Ahnungen als anticipirende Priorität in Erinnerung brachte.

Ganz in der Weiſe der „Ideen" ſtellte er noch Unterſuchungen an über die ponderable Baſis der elektriſchen Materie, machte eine Kritik der gewöhnlichen meteorologiſchen Begriffe und gab eine Hypotheſe zur Erklärung der Barometerveränderungen zum Beſten. Er will bemerklich machen, daß der atmosphäriſche Chemismus aus den endlichen Verhältniſſen der Experimentalchemie allein nicht begreiflich iſt, z. B. die ſtets gleiche Miſchung der atmosphäriſchen Luft bei noch ſo verſchiedenartigen Bedingungen.

Die zweite Abhandlung führt den Titel: über den Urſprung des allgemeinen Organismus. Der Grundgedanke derſelben iſt, wie S. 222 ſelbſt angedeutet wird, die Fortgeſtaltung des von Kant aufgeſtellten Begriffs des Organiſchen, ſpecieller aber der Nachweis, daß der Mechanismus ſowohl als der Chemismus für den Organismus nur Bedingungen, keinesweges Princip ſind. Das Organiſche iſt in ſeiner Thätigkeit ſich ſelbſt Urſach und

Wirkung und nimmt das Chemiſche, wie das Mechaniſche, nur als Moment in ſich auf. Das Leben iſt nicht aus dem Tode zu erklären; alle ſogenannten Kräfte aber ſind an ſich etwas Todtes. Kraft muß erſt durch Kraft erregt werden; nur im Conflict, nur im Spiel iſt die Kraft wirklich Kraft, wie Schelling im Nachſatz der Vorrede ſchön ſagt, daß die letzte Bruſtwehr der atomiſtiſchen Mechanik mit dem Gedanken überſtiegen ſei, daß eine Kraft nicht da wirkt, wo ſie iſt, ſondern da iſt, wo ſie wirkt. Das Leben aber erzeugt ſich aus ſeiner eigenen Tiefe.

Schelling entwickelte, nach ſeiner unmethodiſchen Weiſe gleich in medias res gehend, 1) den urſprünglichen Gegenſatz von Pflanze und Thier und nahm denſelben vorerſt chemiſch, um ſpäterhin das Ungenügende dieſer Vorausſetzung zu zeigen. Er beſtimmte nämlich die Vegetation als einen Desoxydationsproceß, die Animaliſation als einen Oxydationsproceß. Die Pflanze erzeugt im Licht ein großes Quantum Oxygen, während ſie das Hydrogen in ſich zurückzuhalten verſucht; das Thier dagegen erzeugt den Sauerſtoff aus ſich ſelbſt, ohne dafür an äußere Einwirkung gebunden zu ſein. Das Einathmen iſt ein Oxydiren; und während die Pflanze nur aus den nichtgrünen Theilen und im Dunkeln Kohlenſtoff entbindet, ſtößt das Thier mit jedem

Ausathmen kohlenſaures Gas von ſich. In ihm iſt vereinigt, was in der Pflanze getrennt iſt.

2) *Von den entgegengeſetzten Principien des thieriſchen Lebens.* Schelling ſtellt hier eine Antinomie und deren Löſung auf.

Theſis: Entweder der Grund des Lebens liegt einzig und allein in der thieriſchen Materie.

Hierunter ſucht Schelling vorzüglich die Nothwendigkeit, daß im Organiſchen *Materie* und *Form* als *unmittelbar identiſch* gedacht werden müſſen. Das Mechaniſche geſtaltet ſich nicht ſelbſt, ſondern iſt in Betreff ſeiner Formation paſſiv; im Chemiſchen zeigt die Kryſtalliſation Selbſtgeſtaltung, aber ohne die Möglichkeit auszuſchließen, ſogleich, in der Auflöſung und Miſchung mit einem anderen Körper, wieder eine andere, für dieſe Miſchung freilich nothwendige, Geſtalt anzunehmen. Im Organiſchen iſt dies unmöglich. Ohne ſeine Form entſpricht es nicht ſeinem Begriff; als Materie iſt es nur als zugleich mit ihr zu denken. Aus den bloßen Beſtandtheilen, auch wenn man ſie nach Qualität und Quantität noch ſo genau kennt, läßt ſich ein organiſches Individuum nicht zuſammenſetzen. Das Leben iſt alſo über den Mechanismus und Chemismus hinaus und kann zwar von ſeiner materiellen Exiſtenz nicht getrennt werden, entſpringt aber auch nicht aus der Materie als ſolcher.

Antitheſis: Oder der Grund des Lebens liegt ganz und gar außerhalb der thieriſchen Materie.

Hier, meint Schelling, könnte eigentlich nur von den Gegnern **Haller's** die Rede ſein, welche die Reizbarkeit leugnen und an ihre Stelle die Senſibilität als ein blos paſſives Organ ſetzen, denn reine Paſſivität ohne Reaction exiſtirt nirgends. Der ſogenannte Eindruck, den etwas von Außen auf die Nerven machen ſoll, iſt möglich nur durch ein Gegenwirken derſelben. So kommt er zu der:

Syntheſis: Der Grund des Lebens liegt in entgegengeſetzten Principien, davon das eine poſitive außer dem lebenden Individuum, das andere negative, im Individuum ſelbſt zu ſuchen iſt.

D. h. das univerſelle Leben als die poſitive Urſach iſt wirklich nur im Lebendigen. Das Lebendige iſt das Individuum. In ihm iſt das allgemeine Leben ein beſchränktes. Die Organiſirung iſt weſentlich Individualiſirung. Das Individuum verhält ſich gegen das allgemeine Leben negativ, weil es die Exiſtenz deſſelben nur innerhalb beſtimmter Schranken iſt, ohne deren Fixirung jedoch das Leben an ſich als poſitive Urſache keine Realität hätte.

3) **Von den negativen Bedingungen des Lebensproceſſes.** Nachdem nun der Begriff des Lebens feſtgeſetzt worden, unterſucht Schelling die

Bedingungen ſeines Proceſſes. Er ſagt negative Bedingungen, will aber damit nur ausdrücken, daß das Leben als individuelles ohne Beziehung auf Anderes außer ſich, das es in ſeine Individualiſirung verarbeitet, nicht gedacht werden kann. Es iſt ſo, wie er im Alter die Vernunft das Nichtnichtzudenkende nannte, ohne welches überhaupt nichts gedacht werden könne. Solche negative Bedingungen ſind die einfachen chemiſchen Elemente, deren Verhältniß zum Organiſchen Schelling zu folgendem, von ſeiner Schule ſo oft wiederholtem Schema führte:

Azote	Oxygene	Hydrogene
Stickluft	Lebensluft	Brennbare Luft

Atmosphäriſche Luft	Waſſer
Thieriſches Leben (durch Zerſetzung der Lebensluft und Erzeugung von Waſſer, im Athmen, in der Ausdünſtung u. ſ. f.)	**Pflanzenleben** (durch Zerſetzung des Waſſers und Erzeugung von Lebensluft im Ausathmen u. ſ. w.)

Das Lebendige unterwirft ſich alſo das Elementariſche, Anorgiſche und bringt es ſelbſt aus ſich hervor. Schelling bemühet ſich, freilich in einer höchſt deſultoriſchen Manier, die ſich jeden Augenblick durch Abſchweifungen unterbricht, das Verhältniß der negativen Bedingungen des Lebens zu dem Bildungstriebe, zur Irritabilität und Senſibilität auseinanderzuſetzen. Er hält die wahre Beſtimmung feſt, daß das Leben nur der Proceß der Entzweiung der Einheit und der Trennung des Vereinigten iſt. Die vollbrachte Vereinigung wie die vollbrachte Trennung ſind der Tod. Die Irritabilität verhält ſich daher gegen die Reproduction eben ſo negativ, als die Senſibilität gegen die Irritabilität. Die Steigerung des einen dieſer Factoren des Organismus verändert alſo nothwendig auch die Thätigkeit der anderen. Allein obwohl Schelling mit treffendem Inſtinct das Richtige herausgetaſtet, obwohl er in ſeiner Polemik gegen unzureichende Vorſtellungen gewöhnlich das größte Recht hat, ſo fällt er doch, in ſeinen eigenen poſitiven Ausführungen, nur zu häufig auf niedrigere Standpuncte zurück. Er vermag im Detail den Chemismus auf dem Gebiet des Organiſchen noch nicht zu überwinden. Und hieran iſt in der That das Unmethodiſche, gänzlich Zufällige ſeiner Darſtellung wohl nicht am Wenigſten Schuld. So ſieht er z. B. ganz richtig ein, daß im Organiſchen Materie und Form in ungetrennter Einheit exiſtiren. Dieſer Gedanke führt ihn zu der Beſtimmung, daß alle Naturproducte überhaupt ſich entweder durch ihr Inneres, ihre Beſchaffenheit, oder durch ihr Aeußeres, ihre Figur, oder durch beides zugleich von einander unterſchieden. Der Begriff nun, der zwiſchen dem der qualitativen Materie und der Form die Einheit ausmacht, iſt S. 218 der Begriff der Cohärenz, denn alle innere Veränderung der Materie iſt ohne Aenderung ihres Cohärenzgrades eben ſo unmöglich, als eine Aenderung der Geſtalt der Materie ohne wenigſtens theilweiſe Cohärenzveränderung. Hieraus deducirt Schelling nun a priori, daß jeder Uebergang des Flüſſigen in's Feſte der Anſatz zu einer Art Individualität iſt und daß demnach das Streben des Lebensproceſſes dahin gehen müſſe, in der Einheit in's Unendliche hin zu individualiſiren, wie er ſpäter z. B. auseinanderſetzt, daß der thieriſche Organismus im Grunde darauf ausgehe, ſich ſo viel als möglich zum Stickſtoff zu produciren, weil Stickſtoff dasjenige Element iſt, welches ihn chemiſch von der kohlenſtoffigen Pflanze unterſcheidet. Das Leben taucht bei Schelling allerdings aus ſolchem relativen Verlorenſein in das chemiſche Detail immer wieder als das höhere Princip auf, welches den Mechanismus und Chemismus ſtört, ein vollkommenes Gleichgewicht der Kräfte zu erzeugen. Eine ſolche Ausgleichung als fixirtes, eine ſolche Ruhe der Indifferenz würde der Tod ſein. Weil dies Bewußtſein ihn nicht verläßt, kämpft er nicht nur gegen die mechaniſche und chemiſche, ſondern ſelbſt gegen die Structurphyſiologie, welche das Leben von der Integrität der Geſtalt der Organe abhängig machen will, während auch dieſe gegen die Kraft des zeugenden Lebens nur eine ſecundäre Geltung haben.

4) Ganz ohne Noth — denn die Unordnung und Zufälligkeit der Reflexion dauert fort — will Schelling zuletzt in einem eigenen Abſchnitt von der poſitiven Urſache des Lebens handeln, denn davon war ja eigentlich ſchon immer die Rede. Vielleicht, nach einigen Citaten zu ſchließen, daß Baader's Beiträge zur Elementarphyſiologie, welche zu Hamburg 1797 erſchienen waren, ihm noch dieſen Anſtoß gaben. Da das Flüſſige und ſein raſtloſer Umtrieb in dem Gerüſt des Körpers deſſen eigentliches Leben ausmacht, ſo muß das Flüſſige, alſo das Blut, für die Aufnahme des negativen Lebensprincipes, eine eigenthümliche Capacität beſitzen. Daſſelbe muß aber mit den Organen überhaupt der Fall ſein, weil ein jedes aus dem Blut ſich für ſeine ſpecifiſche Capacität das ihm nothwendige Quantum entnimmt. Indem aber poſitiv und negativ Wechſelbeſtimmungen ſind, ſo iſt der Grad der Capacität für das poſitive Princip zugleich das Maaß für den Grad der negativen. Da nun die Nerven das Organ ſind, durch welches das poſitive Princip auf die Muskeln

wirkt, ſo muß die willkürliche Bewegung derjenigen Muskeln die größte ſein, zu welchen die meiſten Nerven gehen, die unwillkürliche aber die größte in den nervenloſeſten Organen. Das nervenloſeſte Organ iſt das Herz, denn bei ihm iſt die Capacität für das Oxygen die geringſte. Schelling berührt hierbei S. 273 den Umſtand, daß man wegen der Zartheit und Wenigkeit der Nerven, die zum Herzen gehen, ſogar daran zu zweifeln angefangen habe, ob ſie in ihm überhaupt exiſtiren und citirt S. 273 ſelbſt Behrends dissert. qua probatur, cor nervis carere in Ludwig Script. Neurol. min. T. II. p. 1 ff. Hegel in der von Michelet gemachten Ausgabe der Naturphiloſophie als zweiten Bande der Encyklopädie S. 577 ſagt geradezu: „Man findet im Herzen keine Nerven, ſondern es iſt die reine Lebendigkeit der Irritabilität im Centrum, als Muskel, der pulſirt.“ Darüber iſt in der Berliner Literariſchen Zeitung 1842 S. 202 ſehr die Naſe gerümpft und gemeint, „die Anatomen (welche?) fänden verſchiedene.“ Die Naturphiloſophie hatte wohl das größte Intereſſe, dem Gehirn, in deſſen Membranen ja auch tauſende von Blutgefäßen ſich durchſchlingen, ohne daß die weiße und graue Gallerte ſeine wahre, es ſpecifiſch unterſcheidende Subſtanz auszumachen aufhörten, das Herz entgegenzuſetzen und es iſt das keine ihrer ſchlechteſten Thaten.

Der Gedanke der Capacität führt Schelling zu einigen Bemerkungen über den Galvanismus, dieſer läßt ihn ſich wieder in die Irritabilität vertiefen, dieſe erinnert ihn aber an die Senſibilität S. 290 als das Negative der Irritabilität. Die Senſibilität ſoll, wie er meint, nicht ſowohl beobachtet, als nur erſchloſſen werden können. Schelling will nun im Thier einen Trieb zur Bewegung annehmen, deſſen Richtung aber urſprünglich unbeſtimmt ſein ſoll. Iſt er beſtimmt, ſo geſchieht dies durch die Senſibilität. Die Einheit der Irritabilität und Senſibilität ſoll nun der Inſtinct ſein, der das Thier in ſeinen eigenſten Aeußerungen regiert. Schelling bemühet ſich von S. 298 ab Bildungskraft und Bildungstrieb zu unterſcheiden. In jener ſoll die Wirkſamkeit eine ſchlechthin nothwendige, blinde ſein, daher ſie auch der anorgiſchen Natur angehört; in dieſer ſoll die Störung eines fremden Einfluſſes auf zufällige Weiſe eintreten, der aber gerade die Organiſation zwingt, eine beſtimmte Geſtalt zu produciren. Natürlich ſoll nun eben dies die Individualiſirung veranläſſende Princip die poſitive Urſache des Lebens ſein, von der denn auch mit einigen feierlichen Griechiſchen Ausdrücken als dem *ἄμορφον* und *ἄρθρον* zuletzt die Rede iſt.

Wie flüchtig, faſt improviſatorhaft, Schelling's Darſtellung auch war und mit wie gerechtem Tadel man ſie überziehen kann, ja wie ſehr ſie in ihrer Fahrläſſigkeit, mit der Ungeduld ihres Fragens und mit der Knappheit und dem Hypothetiſchen ihres Antwortens ſogar momentan zum Hohn, den ſie damals reichlich erfahren, zu reizen vermag, ſo hatte ſie doch einen Kern ächt ſpeculativer Natur. Man füllt kein halbes Jahrhundert, man füllt Europa nicht mit ſeinem Ruhm, ohne Großes gethan zu haben und es würde für mich der wehmüthigſte Gedanke ſein, wenn man aus meiner Entwicklung eine Verkleinerungstendenz des wirklichen Verdienſtes Schellings, wohl gar eine Freude am Tadel über ihn, wo ich denſelben nicht erſparen darf, heraushören wollte.

Was für Schelling ſo gefährlich war, das war der Ungeſtüm ſeines ſanguiniſchen Temperaments und der große Erfolg, den er in ſo jungen Jahren von ſeinem erſten Auftreten an gehabt hatte. Jener riß ihn zur Uebereilung hin, dieſer verwöhnte ihn. Den Beifall der Welt zu erſtürmen, nicht die Zuſtimmung der Beſten langſam zu erwerben, wurde bei ihm habituelle Stimmung. Er war von Leipzig nach Jena als Profeſſor berufen. Von ſchwerer Krankheit wiedergeneſen, trat er hier auf, den lebhafteſten Enthuſiasmus erregend. Steffens in ſeinen Memoiren hat uns dieſe Antrittsvorleſung geſchildert. Die akademiſche Stellung reizte ihn, für ſeine Vorleſungen ein Buch auszuarbeiten, weil dies damals noch herrſchende Sitte war. Die Zuhörer ſchrieben nicht nur nach, ſondern mußten ſich, was ſie ſchrieben, gewöhnlich noch einmal gedruckt kaufen. So gab Schelling 1799 den:

> Erſten Entwurf eines Syſtems der Naturphiloſophie. Zum Behuf ſeiner Vorleſungen. Jena u. Leipzig. 8.

In der kurzen Vorrede bittet er höchſt beſcheiden, mit dem Urtheil ſo lange zurückzuhalten, bis die Acten geſchloſſen ſeien. Er will für die dynamiſche Phyſik wagen, was Le Sage für die mechaniſche gethan hat.

Dieß Buch geht dem Inhalt nach über daß, was die Weltſeele darbietet, nicht hinaus. Man kann nur von einer Weiterführung im Beſonderen ſprechen. Der Form nach überläßt es ſich dem bunteſten Wechſel. Bald werden Probleme aufgeworfen und analytiſche Löſungen verſucht; bald werden Sätze axiomatiſch hingeſtellt, aus denen ganze Reihen Folgeſätze ſich ableiten; bald erſcheinen ohne begriffliche Ueberſchriften Römiſche Ziffern, bald Buchſtaben, die Unterſchiede anzumerken; bald kommen Corollarien u. ſ. f. Jedoch tritt die Berufung auf die

Auctorität der Thatſachen, die Genauigkeit der Citation zurück und die abſtracte Deduction tritt voran d. h. die Schrift, ſo viel Schönes ſie enthält, ſo ſtimulirend ihre Wirkung war, machte doch ſchon den Uebergang zu der ſpäteren Conſtructionsmanier. Es iſt auch merkwürdig, daß nicht ſie, ſondern nur die Ideen und die Weltſeele zweite Auflagen erlebt haben. Schelling ſelbſt ſcheint das Wüſte der Form empfunden und deshalb einen ſyſtematiſch ausſehenden Grundriß des Ganzen vorangeſchickt zu haben, in welchem freilich Manches ſchon wieder etwas verſchoben iſt. Seinem früheren Verſprechen gemäß, hätte Schelling eine wiſſenſchaftliche Phyſiologie geben ſollen. Er gab ſie nicht, allein, weil ſie der Sache nach hätte folgen müſſen, lag ſie ihm beſtändig im Sinne und machte den unwillkürlichen Mittelpunct ſeiner Forſchung aus. Nach dem Vorgeben des Grundriſſes ſoll das Ganze drei Abſchnitte haben, was man jedoch nicht ernſtlich zu nehmen hat.

Nämlich: 1) ſoll der Beweis geliefert werden, daß die Natur in ihren urſprünglichſten Producten organiſch iſt; 2) ſollen die Bedingungen einer anorgiſchen Natur deducirt und 3) ſoll die Wechſelbeſtimmung der organiſchen und anorgiſchen Natur angegeben werden.

Schelling ging davon aus, daß in der Transcendentalphiloſophie, alſo auch in der Naturphiloſophie, das *Unbedingte*, das *Sein ſelbſt*, nicht in dem *Dinge*, im *Einzelnen*, ſo gefaßt werden könne, wie es an ſich iſt; es könne ſich darin nicht *ganz* darſtellen, weil es über alle Vereinzelung hinaus ſei, das Einzelne keineswegs nur einen Abdruck von ihm liefere. Die Wiſſenſchaft müſſe das Erkennen *conſtruiren* d. h. es als Thätigkeit begreifen. Folglich könne auch die Naturphiloſophie die Natur als den *Inbegriff alles Seins* (wie er ſie früher, in den Ideen, als den Inbegriff der geſammten Erfahrung definirt hatte) nur in ihrer Thätigkeit darſtellen, weshalb über die Natur philoſophiren eigentlich heiße, die Natur *ſchaffen*. Nicht als Object, als Product, worin die producirende Thätigkeit erloſchen, nur als producirend, nur als in's *Werden* geſetzt, erkenne man wahrhaft die Natur.

Daher wiederholte Schelling den Gedanken von Neuem, daß die unendliche, ideale, *productive* Thätigkeit durch eine in der Natur ſelbſt liegende entgegengeſetzte Thätigkeit, die *retardirende*, *gehemmt* werden müſſe, wenn es zu *endlichen* Producten kommen ſolle. Solche Producte ſeien allerdings nur *Scheinproducte*, weil die productive Thätigkeit, als in's Unendliche ſtrebend, in dem einzelnen Product mitgeſetzt ſei, folglich in ihm die Tendenz zur unendlichen Entwicklung erzeuge, und jedes Product wieder in Producte zerfallen könne. Die *Analyſis*, wie Schelling ſich ausdrückt, kann demnach nicht bei etwas ſtille ſtehen, was Product iſt, ſondern muß bis zu demjenigen aufſteigen, was kein Subſtrat mehr hat, vielmehr *Urſach alles Subſtrats*, das *abſolut Productive* iſt. Dies vorauszuſetzen, iſt das erſte *Poſtulat* aller Naturphiloſophie. Als das mechaniſch wie chemiſch *Unüberwindliche* muß daſſelbe *einfache Action* ſein. In einer ſolchen muß das Princip der Beſtimmtheit liegen, die wir *Qualität* nennen und inſofern iſt ſie die Baſis einer *dynamiſchen Atomiſtik*. Wenn man mit ſolchen Definitionen auf der Schwelle des *Herbart'ſchen* Syſtems und ſeiner *realen Weſen* zu ſtehen vermeinen könnte, ſo ändert ſich im Fortgang die Sache ſogleich dadurch, daß Schelling behauptet, die einfachen Actionen könnten ſich durch nichts von einander unterſcheiden, als durch ihre urſprüngliche *Figur*, worin er den Atomiſtikern beipflichte, jedoch dadurch von ihnen ſich unterſcheide, daß er dieſe Grundgeſtalten nicht als *exiſtirend* ſondern nur als ſich aufhebend, als *ineinandergreifend* denken könne. Die Cohäſion iſt ein Beiſpiel der Aufhebung der abſoluten Iſolirung. Das urſprünglichſte Product des Ineinandergreifens ſei daher die **urſprünglichſte Flüſſigkeit**, das ebenſo **Incomponible** als abſolut **Decomponible**.

Schelling hatte hierbei das damals noch angenommene **Caloricum** im Auge. Da nun vermittelſt dieſes Princips nur eine abſolute Formloſigkeit entſtehen würde, ſo muß auch hier wieder eine entgegengeſetzte Thätigkeit angenommen werden, durch welche die Begrenzung und mit ihr das Product möglich wird. In der Materie muß demnach das abſolut **Indecomponible**, das zugleich das abſolut **Componible**, der allgemeinen Auflöſung aller Geſtaltung das Gleichgewicht halten. Dies Princip iſt eigentlich das der **Individualität**. In der organiſchen Natur ſiegt die Gattung immer über das Individuelle; in der unorganiſchen aber exiſtirt das Individuelle nur als **Maſſe**, als ein Fixirtes. Die Natur als ſolche verliert ſich weder in das eine noch in das andere Extrem, ſondern iſt ein Mittleres aus beiden. Sie geht von Geſtalt zu Geſtalt, und kann die Beſtimmtheit des Products nur durch **Hemmung der Bildung** erzeugen, welche die Trennung des Bildungstriebes in entgegengeſetzte Richtungen, d. h. die **ſexuale Differenz**, vorausſetzt, denn in dieſer iſt die Möglichkeit enthalten, daß das Product ſich ſelbſt aus ſich fortentwickelt und die Producirenden ebenfalls als ſich fortentwickelnde weiter beſtehen, während im chemiſchen Proceß die differenten Objecte im neutralen Product als einem fertigen verſchwinden. Hierdurch allein iſt die Permanenz verſchiedener Entwicklungsſtufen in der Natur geſichert. Die ganze Natur bildet daher eine dynamiſche Stufenfolge, in welcher jedes Product eine beſtimmte Abweichung von dem urſprünglichen Ideal darſtellt.

Da nun die Natur auf ſolche Weiſe den Gegenſatz zur Bildung eines allgemeinen Organismus und zur Bildung des Individuellen enthält, ſo muß das Gleichgewicht zwiſchen beiden als ein ſteter Kampf erſcheinen. Die Wechſelwirkung muß die anorgiſche und organiſche Welt gleichſam durch einen Zwang zuſammenhalten. Alles Organiſche muß erregbar d. h. receptiv ſein; das Unorganiſche muß es zur Aeußerung ſollicitiren. Schelling ſchwebte hierbei der richtige Gedanke vor, daß der Begriff des Unorganiſchen und Organiſchen inſofern relativ ſei, als alles Sollicitirende, mithin ſelbſt ein Organiſches, inſofern es ſollicitirt, die Bedeutung des Unorganiſchen erhalten könne, daher ſogar die kosmiſchen Verhältniſſe des Centralkörpers und der peripheriſchen Körper ſo genommen werden könnten, wie die Sonne durch den Sauerſtoff, den ſie ausſende, die Erde errege.

Er verwarf ſowohl das mechaniſche, d. h. Newton'ſche, als das metaphyſiſche Syſtem der Attraction d. h. das Kant'ſche und ſetzte ſtatt ihrer ein drittes, aus beiden abgeleitetes, das der phyſiſchen Attraction. Er nahm nämlich an, daß die Schwerkraft die Tendenz zur allgemeinen Intusſusception ſei. Die wirkliche Intusſusception könne allerdings nur durch eine Action erzeugt werden, welche zur Schwerkraft hinzukomme, denn dieſe ſei eben nur die Tendenz zur durchdringenden Einheit, nicht ihre vollendete Realiſation, wie ſie im Chemismus vorkomme.

Für die nähere Beſtimmung der Erregbarkeit ging Schelling auf die beſonderen Momente der dynamiſchen Stufenfolge ein. Das Organiſche hat an den Nerven das Mittel der Receptivität; die Senſibilität iſt mithin ſein Innerſtes und durch ihren Grad wird erſt der Grad ſeiner Irritabilität beſtimmt. Beide vereinigen ſich im Bildungstriebe, als der allgemeinen Productionskraft, die: 1) in der Nutrition die Selbſterhaltung des organiſchen Individuums vollbringt; 2) in der Secretion ſondert jedes Organ nach ſeiner Eigenthümlichkeit ſein ſpecifiſches Product aus; 3) im Wachsthum erſcheint das Reſultat der Nutrition und Secretion in dem erloſchenen Product; 4) im Inſtinct, deſſen ſingulärſte Form der Kunſttrieb und deſſen höchſte Erſcheinung das Genie, gibt ſich das Individuum die beſtändige Richtung auf die ihm urſprünglich nothwendige Beſchränktheit; 5) der Kunſttrieb hängt daher mit der Metamorphoſe, dieſe aber 6) mit dem Zeugungstriebe zuſammen, in welchem das Individuum nicht blos ſich reproducirt, wie in der Nutrition, nicht blos Objecte producirt, die mit ihrem Gebrauch unmittelbar zuſammenfallen, wie im Kunſttrieb, ſondern worin es ein anderes mit ihm dem Weſen nach identiſches Individuum producirt. Von dieſen Auseinanderſetzungen iſt die über den Kunſttrieb S. 197 — 215 eine der trefflichſten, die wir Schelling verdanken. Beſonders überraſchend war ſein Einblick in den Zuſammenhang des Kunſttriebes mit der Metamorphoſe bei den Inſecten, der von Steffens ſpäterhin bis in die größten Einzelnheiten verfolgt ward.

Da Schelling eine dynamiſche Stufenfolge, eine continuirliche Evolution behauptete, ſo mußte er in der anorgiſchen Natur die analogen Momente mit der organiſchen nachweiſen. Als ſolche ſetzte er den Magnetismus, den elektriſchen und den chemiſchen Proceß. Dieſe Parallele wird man ſich inſoweit gefallen laſſen, daß man bei ihr die Production der Natur von niederer zu höherer Thätigkeit fortgehend denkt und inſofern eben die magnetiſche

Polarität als dieſelbe mit der Erregbarkeit der Senſibilität u. ſ. ſ. ſetzt. Allein Schelling mußte über die Duplicität der Doppelform der Natur als anorgiſcher und organiſcher zu dem Begriff der allgemeinen Natur hinausgehen, die gleichſam über beiden ſchwebt, und hier ſetzte er nun, im Grundriß ſelbſt ein Fragezeichen hinzufügend, die Urſache des Magnetismus, die Elektricität und das Licht, als die parallelen Potenzen des Organiſchen und Unorganiſchen. Dies war unſtreitig ſchon ein leerer Schematismus. Der Unterſchied von Elektricität und dem elektriſchen Proceß, von Urſache des Magnetismus und dem Magnetismus ſelbſt war ein eben ſo nur gemeinter, als die Identität zwiſchen dem Licht, dem chemiſchen Proceß und dem Bildungstriebe. Nach dem, was Schelling in der Weltſeele über die Verwandtſchaft der Senſibilität mit dem Oxygen geſagt hatte und nach dem, was er hier über den Zuſammenhang des Lichts mit dem Oxygen ſagte, hätte man viel eher den Parallelismus des Lichtes mit der Senſibilität erwarten ſollen. Schelling fing bei dieſer Gelegenheit an, ſich einer Ausdrucksweiſe zu bedienen, mit welcher in ſeiner Schule bald der äußerſte Mißbrauch getrieben ward. Er hatte nämlich für die Conſtruction der von ihm poſtulirten Naturthätigkeiten nur die quantitative Beſtimmung hervorgehoben. Er ſprach vom

Gleichgewicht der Kräfte, vom Retardiren der einen durch die andere, von dynamiſcher Atomiſtik, von dem Unterſchied aller Naturproducte als einer blos graduellen Hemmung der in's Schrankenloſe ſtrebenden Urproduction. Er nannte die Unterſchiede des Werdens, die Hemmungspuncte des Handelns der Natur, Potenzen. Magnetismus war dieſelbe Potenz, wie Senſibilität, nur innerhalb der anorgiſchen Natur, d. h. derjenigen, in welcher das Außer- und Nebeneinander nur als Tendenz zum Ineinander exiſtirt u. ſ. w. Nun drückte Schelling dieſe Steigerungs-Differenz auch ſo aus, daß er ſagte, die Senſibilität ſei allerdings an ſich ſchon in der Magnetität vorhanden, ſie ſei nur noch nicht erſchienen oder hervorgetreten. Dieſe Form, welche aus dem Gedanken der Dynamik von ſelbſt folgte, ward von Seichtlingen dazu deformirt, daß ſie Alles aus Allem erklärten; es ſei etwas mit einem anderen völlig daſſelbe, nur ſei es noch nicht erſchienen; es befinde ſich noch in der Verborgenheit einer niedrigeren Stufe. So wenig man auskommt, wenn man alle Qualitäten in blos quantitative Differenzen auflös't; ſo wenig kommt man aus, wenn man alle Qualitäten zu urſprünglichen, ſelbſtſtändigen einfachen Actionen macht, die ſich durch ihre Figur unterſcheiden und doch, als ineinandergreifend, auch wieder ihre Geſtalt aufgeben ſollen. Es muß vielmehr im Qualitativen, als dem allerdings unmittelbar in ſich beſtimmten Sein die quantitative Veränderung, allein in dieſer als einer an ſich nur äußerlichen, der Rückgang in die Qualität beachtet werden.

Schelling vergaß eigentlich, daß er bereits in dem Gegenſatz des abſolut Flüſſigen und des Individuellen, in der Hypotheſe der Tendenz zur Intusſusception und in dem ſchon von Kant gelieferten und von ihm anerkannten Nachweis der Intusſusception im chemiſchen Proceß alle Vorausſetzungen beſaß, die Wechſelbeſtimmung des Unorganiſchen und Organiſchen zu deduciren. Sonſt würde es ſchwer erklärbar ſein, warum er nicht mit einer aus der dynamiſchen Stufenfolge in der Natur abgeleiteten Theorie der Krankheit, S. 254 — 79, in der er das ſtheniſche oder aſtheniſche Verhalten der beſonderen Potenzen des Organismus ganz in der Brown'ſchen Weiſe behandelte (in der Weltſeele hatte er deſſen Phyſiologie getadelt, aber ſeine Noſologie gut geheißen), den Schluß machte, vielmehr noch von Neuem eine allgemeine Theorie des chemiſchen Proceſſes gab, worin eigentlich nur der Gedanke nähere Ausführung erhält, daß der chemiſche und elektriſche Proceß dem Magnetismus untergeordnet ſind. Indem Schelling hierbei die Intusſusception als die Ausgleichung des Heterogenen zum Homogenen wieder berührt, ſtellt er den Begriff der Vertheilung als den der Hervorbringung der Heterogeneität auf, und leitet daraus endlich das Gerüſte des Univerſums ab, indem er die im Magnetismus wirkende Schwerkraft mit der Duplicität einer expanſiven und retardirenden Kraft zur Bedingung der Evolution des Univerſums macht. Dieſe an Kant ſich kritiſch anſchließende Hypotheſe nennt er eine „reelle Conſtruction der Materie.“

Schelling hat ſich bemühet S. 310 den Kern ſeiner Anſicht recht beſtimmt auszuſprechen:

„Es iſt alſo Eine Urſache, die in die Natur den urſprünglichſten Gegenſatz gebracht hat; dieſe Urſache können wir durch die (unbekannte) Urſache des urſprünglichen Magnetismus bezeichnen.“

„Durch dieſe Urſache iſt eine im Univerſum in's Unendliche ſich erſtreckende Wirkung durch Vertheilung, durch dieſe ein Indifferenzzuſtand für jedes einzelne Product, durch dieſen Indifferenzzuſtand die Möglichkeit einer Differenz im Homogenen, dadurch die Möglichkeit eines dynamiſchen Proceſſes, (wohin auch der Lebensproceß gehört) und insbeſondere des chemiſchen, als einer Auflöſung des Heterogenen im Heterogenen bedingt.“

„Dieſe *Wirklichkeit* des dynamiſchen Proceſſes für jedes einzelne Product iſt bedingt durch *Mittheilung*, welche im Univerſum in's Unendliche ſtatt hat, und deren allgemeines Medium für den uns bekannten Theil des Univerſums das **Licht** iſt.“

Einleitung zu ſeinem Entwurf eines Syſtems der Naturphiloſophie. Oder: Ueber den Begriff der ſpeculativen Phyſik und die innere Organiſation eines Syſtems dieſer Wiſſenſchaft. Von F. W. J. Schelling. Jena u. Leipzig, 1799.

Dieſe kleine Schrift enthält Schelling's Auseinanderſetzung mit der empiriſchen Phyſik, in einer ſehr faßlichen Sprache und überhaupt gediegenen Haltung. Sie iſt voll von intereſſanten Wendungen ihres Thema's, wenn ſie auch in der Sache, in der Beſtimmung der beſonderen Begriffe, keinen Schritt vorwärts thut. Schelling *erklärt*, daß wir die Natur nur deshalb a priori zu *erkennen* vermögen, weil ſie a priori iſt, d. h. weil in ihr vom Ganzen aus alle Theile beſtimmt ſind. Er erinnert die Empirie daran, daß ſie keineswegs immer nur lautere Thatſachen, vielmehr nur zu häufig ihr Räſonnement, ihre Schlüſſe, ihre Erdichtungen, als Thatſachen inſinuire. Er ruft Baco's Gedanken zurück, daß uns noch das Experiment fehle, wodurch das Central-Phänomen der Natur dargeſtellt werde. Er ſchärft ein, daß alles Wiſſen nur ein ſelbſthervorgebrachtes ſein könne, und daß das Experiment nur in dieſem Sinne, weil es die Natur auf eine beſtimmte Frage zu antworten zwinge, mithin a priori zu nehmen ſei. Der Gegenſatz des Aprioriſchen und Apoſterioriſchen haftet nicht den Sätzen auf urſprüngliche Weiſe an, ſondern iſt nur in Abſicht auf unſer Wiſſen und deſſen Art vorhanden.

Sonſt iſt das Weſentliche dieſes netten Schriftchens die weitere Auseinanderſetzung des Gedankens, daß alles Produciren der Natur nur als productives Product zu nehmen ſei. Jedes gewordene, endliche Product exiſtire nur als ein Monument des allgemeinen Productions-Proceſſes, der über das Einzelne ſogleich weiter ſchreite und es in die Continuität des Ganzen, aus der es hervorgetreten, ſofort wieder hineinreiße und zum bloßen Moment mache.

Am Schluß S. 83 ſagte Schelling: „Und hiermit übergibt der Verfaſſer dieſe Anfangsgründe einer ſpeculativen Phyſik den denkenden Köpfen des Zeitalters, indem er ſie bittet, in dieſer — keine geringen Ausſichten eröffnenden Wiſſenſchaft gemeine Sache zu machen, und was ihm an Kräften, Kenntniſſen oder äußeren Verhältniſſen abgeht, durch die ihrigen zu erſetzen.“

Allein während er ſo, ſeiner eigenen Ausſage nach, bei den Propyläen angelangt war, ſchloſſen ſich vor ihm die Pforten des Tempels der Natur. In der kurzen Zeit von drei Jahren hatte er, im Siegerlauf ſich überſtürzend, ſeine That vollbracht. Es bedurfte ſolcher Wageluſt, ſolcher Keckheit, wie Schelling ſelber gern von ſich ſagt, um mit entſchiedenem Inſtinct einen Ruck in der Wiſſenſchaft zu thun. Und aus ſolcher Ueberhaſt erklärt ſich wohl am eheſten das merkwürdige Phänomen, daß Schelling von hier ab der Naturwiſſenſchaft immer mehr den Rücken kehrte. Zwar ſchrieb er noch Abhandlungen, allein ſie enthalten faſt nur Modificationen der bisher entwickelten Anſichten und oft nicht einmal die glücklichſten. Seit 1805 hörten auch dieſe Aeußerungen auf und wandte er, wie es ſcheint, ſeine Aufmerkſamkeit ganz anderen Gebieten zu. Es iſt möglich, daß die Aufnahme ſeiner Anſichten von Steffens, Windiſchmann, Schubert, Oken, Schelver, Wagner u. A., welche dieſelben in die Beſonderheit des Stoffes hineinarbeiteten, ihm ſeine eigene weitere

Theilnahme als überflüſſig erſcheinen ließ. Man kann vergleichsweiſe das Schelling'ſche Verfahren das entgegengeſetzte des Götheſchen nennen, der mit der unablaſſendſten Zähheit ein einmal gefaßtes Intereſſe verfolgte, der jeden kleinen Beitrag ſammelte, mit allen gleichzeitig Forſchenden, ſobald nur einiger Anklang da war, in möglichſter Verbindung blieb und in allen Sphären der Naturwiſſenſchaft von der Neſelologie und Mineralogie bis zur Oſteologie und Phyſiologie mit derſelben warmen Theilnahme bis an ſeinen Tod fortſchritt.

Was uns nun, rückblickend, bei den naturphiloſophiſchen Arbeiten Schelling's vor Allem in's Auge ſpringt, iſt das Beſtreben, den Gedanken der durchgängigen Dualität zu entwickeln. Das Schwierige für ihn war der Mangel der dialektiſchen Form, deren er für die Wahrheit ſeines Begriffs durchaus bedurfte. Wir haben geſehen, wie er die Negation der Negation ſetzt, wie er dies aber ſo thut, daß er eine Kraft zur andern hinzukommen läßt, um noch eine Kraft zu poſtuliren, in welcher der Antagonismus der dualiſtiſchen Potenzen ſich indifferenziren ſollte. Eine in's Unendliche hin ſich ausbreitende Kraft ſoll immer durch eine entgegengeſetzte hemmende in ſich zurückgedrängt und zum endlichen Product als dem Reſultat der

Wechſelwirkung der poſitiven und negativen Kraft gezwungen werden. Schelling drang immer darauf, die Entwicklung der niederen Potenz nicht aus ihr ſelbſt, ſondern aus einer höhern als der poſitiven Urſache abzuleiten, faſt wie Ariſtoteles über der ὕλη und dem Begriff des ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως den Begriff des οὗ ἕνεκα als der αἰτία ἀντικειμένη ταύτῃ und als τέλος γενέσεως πάσης vorausſetzt. Daß der Begriff der Kraft eine ſehr unzureichende Reflexionsform ſei, wußte er ſelbſt ſehr wohl und führte gegen den Mißbrauch derſelben, namentlich was die damals beliebte Lebenskraft anbetrifft, die treffendſte Polemik. Dieſe Einſicht konnte jedoch nicht verhindern, daß er nicht ſelbſt überall in dieſer Kategorie ſtecken blieb, und den dynamiſchen Proceß für das Höchſte in der Natur erklärte. Daraus begreift ſich denn auch, wie er zugleich die Thätigkeit der Natur immer aus einer ſpecifiſch beſtimmten Kraft konnte ableiten wollen. Er fragte beſtändig, durch welche Urſache in die urſprüngliche Identität die urſprüngliche Duplicität gekommen ſei? Da nun die Duplicität gar nicht in die Identität erſt hineingekommen, vielmehr, als urſprüngliche, mit ihr unmittelbar identiſch iſt, ſo kann die Frage entweder gar nicht oder nur ſchief beantwortet werden. Gar nicht, indem man ihre Ungeſchicktheit einſieht, oder ſchief, indem man theils eine unbekannte Kraft vorausſetzt, wodurch dies geſchehen ſein ſoll, wie Schelling namentlich in der Weltſeele einigemal that, theils auf eine beſondere Kraft räth, welche die Trennung des Einen, die Entgegenſetzung des Identiſchen gegen ſich, bewirkt haben ſoll.

In den Ideen ſetzte Schelling noch die Attraction und Repulſion als die dualiſtiſchen in der Schwerkraft identiſchen Kräfte der Materie; — in der Weltſeele neigte er ſich dazu, das Licht als Princip der urſprünglichen Polariſirung anzuerkennen; — im Entwurf des Syſtems ward am Schluß der Magnetismus für das abſolute Agens aller uranfänglichen Naturgeſtaltung erklärt, nachdem am Anfang der Gegenſatz des formlos Flüſſigen und des Individuellen oder vielmehr noch weiter zurück der Unterſchied der einfachen Actionen als der nur durch ihre Figur von einander unterſchiedenen Urqualitäten dieſen Platz behauptet hatten. Eine Auflöſung dieſer Widerſprüche iſt Schelling ſchuldig geblieben.

Nachdem nun Schelling den Kreis der Natur von ihren unorganiſchen Geſtalten an bis zum Begriff der Krankheit hin durchmeſſen hatte, kehrte er zur Betrachtung des Geiſtes zurück, konnte aber nun nicht mehr bei dem Fichte'ſchen Standpunct ſtehen bleiben und die Natur nur als ein Negatives nehmen. Vielmehr faßte er den Gedanken, daß die Philoſophie nur in der *Einheit* der Entwicklung des *Realen und Idealen* ſich vollenden könne. Der *Anfang* der Philoſophie kann allerdings mit dem einen oder andern der entgegengeſetzten Pole des Ganzen, mit dem *Object* oder dem *Subject*, gemacht werden. Allein die Entwicklung des Objects, des Realen, muß zu dem Begriff des Subjects als ſolchen hinführen, denn nur unter deſſen Vorausſetzung iſt es Object. Umgekehrt muß die Entwicklung des Subjects zu dem Begriff des Objects als ſolchen hinführen, denn nur unter deſſen Vorausſetzung iſt es Subject. Es muß folglich einen Punct geben, in welchem das Objective, Reale das an ſich in ihm geſetzte Subjective und Ideale erreicht, d. h. eine Organiſation, welche mit dem Begriff der Intelligenz ſelbſt identiſch iſt. Dies iſt die *menſchliche*. Umgekehrt aber muß auch das Subjective, Ideale das an ſich in ihm geſetzte Objective, Reale in einem Punct erreichen, in welchem es ganz mit ihm zuſammenfällt. Dies iſt das *Kunſtwerk*.

Wenn nun der transcendentale Idealismus in der Darſtellung des Subjects die *Stufenfolge* ſeiner Selbſtpotenzirung, die *Geſchichte des Selbſtbewußtſeins*, die nothwendige Reihe der Acte auseinanderzulegen hat, durch welche das Ideale ſich immer mehr realiſirt, ſo muß zugleich gezeigt werden, welche Geſtalten des Realen dieſen Acten als dieſelben entſprechen. Das ganze Syſtem iſt Eines nur durch dieſe Conformität. Die Natur iſt der Geiſt, nur als noch nicht ſich wiſſender und der Geiſt iſt die Natur, nur als zum Bewußtſein ihrer ſelbſt gekommene. Dieſe Aufgabe war es, welche Schelling auf der Schwelle des neunzehnten Jahrhunderts zu löſen verſuchte in ſeinem:

Syſtem des transcendentalen Idealismus. Tübingen 1800.

Dies Buch hat ſeine Präcedenz einerſeits an der Fichte'ſchen Wiſſenſchaftslehre. Schelling ſelbſt gibt in der Vorrede als einen Nebenzweck ſeiner Arbeit an, eine allgemein lesbare und verſtändliche Darſtellung des trancendentalen Idealismus zu liefern. Anderſeits haben wir uns an die Schelling'ſche Schrift über das Ich und namentlich an die Entwicklung zu erinnern, welche Schelling in dem Philoſophiſchen Journal, in der allgemeinen Ueberſicht der neueſten philoſophiſchen Literatur, von dem wahren Weſen des Kriticismus gegeben hatte. Hier hatte er mit dem gediegenſten Enthuſiasmus, d. h. mit einem aus der Sache ſtammenden, die Schranken durchbrochen, welche Sinnlichkeit und Verſtand auf ewig trennen und die Geſetze der Natur als etwas von ihr ſelbſt Verſchiedenes darſtellen ſollten. Aus dieſer Vorarbeit hat man ſich den leichteren Fluß der Sprache und die formell in der Architektonik herrſchende größere Vollendung zu erklären, welche dieſe Schrift vor anderen Schelling'ſchen auszeichnet. Man kann wohl ſagen, Schelling befinde ſich auch hier noch immer auf dem Fichte'ſchen, ja Kant'ſchen Standpunct, allein man muß zugleich zugeben, daß derſelbe unter der Hand ein ganz anderer geworden iſt, der alle Probleme in ein neues Licht ſetzte. Schelling theilte das Ganze in ſechs Hauptabſchnitte:

1) Vom Princip des transcendentalen Idealismus.

2) Allgemeine Deduction des transcendentalen Idealismus.

3) Syſtem der theoretiſchen Philoſophie nach Grundſätzen des transcendentalen Idealismus.

4) Syſtem der praktiſchen Philoſophie nach Grundſätzen des transcendentalen Idealismus.

5) Hauptſätze der Teleologie nach Grundſätzen des transcendentalen Idealismus.

6) Deduction eines allgemeinen Organs der Philoſophie, oder: Hauptſätze der Philoſophie der Kunſt nach Grundſätzen des transcendentalen Idealismus.

Es iſt nicht überflüſſig, ſich die originale Form einer bedeutenden Schrift wieder zu vergegenwärtigen, da man ſich ſpäterhin mehr nur ihres allgemeinen Inhalts erinnert und bei ſolcher Reproduction nicht ſelten fremde Elemente mit einmiſcht. Für die Geſchichte eines Philoſophen iſt aber die Seite der Form nicht weniger wichtig, als die des Inhalts, und wenn auch Schelling mit der ſynthetiſchen Manier von Grundſätzen, Deductionen, Folgeſätzen noch immer eine Form beibehielt, welche hinter der Bewegung des Inhalts zurückblieb, ſo war doch ſein Gang an ſich vollkommen dialektiſch. Namentlich gelang es ihm, in der Entwicklung des Bewußtſeins den Act der *unmittelbaren Selbſterzeugung* von dem Act der *Reproduction* des Geſetzten zu ſcheiden, in dieſem aber relativ in Bezug auf die ihm folgende, durch ihn bedingte Stufe *wieder die Unmittelbarkeit* aufzuweiſen. Es iſt ein Unterſchied zwiſchen dem Begriffe, den ſich das Ich von ſeiner Thätigkeit macht, und zwiſchen dieſer Thätigkeit ſelbſt, die ihrem Begriff nothwendig vorangehen muß, gerade wie das Ich ſelbſt urſprünglich zwar an ſich Identität des Subjects und Objects und Trennen dieſer Gegenſätze iſt, aber dies Alles noch nicht für ſich, nur für die intellectuelle Anſchauung des Transcendentalphiloſophen iſt.

Den Ausgang nahm Schelling ganz von dem

Begriff der ſynthetiſchen Apperception a priori, daß das Urtheil: Ich bin, ein höheres iſt, als das: Ich denke. Er zeigt, daß im Begriff des Ich's die Identität von Materie und Form geſetzt iſt, die dem Wiſſen nothwendig iſt; er zeigt, daß das Ich in ſeiner Endlichkeit unendlich; daß es nur als ſich ſelbſt producirend exiſtirt, mithin kein Ding, keine Sache iſt; daß es in ſeinem ewigen Werden nur durch das Sichwiſſen Object iſt; daß die intellectuelle Anſchauung das Organ der Philoſophie iſt und daß das Wiſſen überhaupt den Gegenſtand der Transcendentalphiloſophie ausmacht. S. 13: „Nun reducirt ſich aber alles Wiſſen auf gewiſſe urſprüngliche Ueberzeugungen, oder urſprüngliche Vorurtheile; dieſe einzelnen Ueberzeugungen muß die Transcendentalphiloſophie auf Eine urſprüngliche Ueberzeugung zurückführen; dieſe Eine, aus welcher alle andern abgeleitet werden, wird ausgedrückt im erſten Princip dieſer Philoſophie, und die Aufgabe, ein ſolches zu finden, heißt nichts anders, als das abſolut-Gewiſſe zu finden, durch welches alle andere Gewißheit vermittelt iſt." Man ſieht leicht, daß dies ganz der Standpunct des ſubjectiven Idealismus iſt. Es wird auch die Eintheilung ſo gemacht:

1) Das Ich, als das Erſte im Wiſſen, findet ſich durch Anderes beſtimmt: es verhält ſich theoretiſch.

2) Das Ich ſetzt Anderes durch ſich ſelbſt, erzeugt Objectives, beſtimmt die Realität: es verhält ſich praktiſch.

3) Beides iſt ein Gegenſatz, der ſich in der höchſten Aufgabe der Philoſophie löſt: „wie können die Vorſtellungen zugleich als ſich richtend nach den Gegenſtänden, und die Gegenſtände als ſich richtend nach den Vorſtellungen gedacht werden?“ Dies ſoll in der Teleologie geſchehen.

4) Wenn aber in der Zweckmäßigkeit der wirklichen Welt die bewußte und bewußtloſe Thätigkeit ohne Bewußtſein zuſammentreffen (S. 18), ſo geſchieht dies in der äſthetiſchen Production mit Bewußtſein. S. 19: „Die objective Welt iſt nur die urſprüngliche, noch bewußtloſe Poeſie des Geiſtes; das allgemeine Organon der Philoſophie — und der Schlußſtein des ganzen Gewölbes — die Philoſophie der Kunſt.“

In der theoretiſchen Selbſtanſchauung des Ich unterſcheidet Schelling die verſchiedenen Acte als einander folgende Epochen, nämlich:

1) von der urſprünglichen Empfindung bis zur productiven Anſchauung;

2) von der productiven Anſchauung bis zur Reflexion;

3) von der Reflexion bis zum abſoluten Willensact.

In der erſten Epoche ſetzt Ich ſich a, in urſprünglicher Begrenzung durch das Nicht-Ich. Inſofern dieſe Begrenzung in ihrer beſonderen poſitiven Beſtimmtheit erfaßt wird, wird ſie b, als Empfindung geſetzt. Aber das Ich kann ſich nur beſtimmt finden, indem es ſeine Paſſivität ſelbſt erzeugt. Die Entgegenſetzung des Objectiven, das es nach ſeiner ſpecifiſchen Qualität in ſich empfindet, iſt möglich nur durch ſeine eigene Entgegenſetzung gegen ſich ſelbſt. In dieſer ſich erfaſſend iſt es c, productive Anſchauung.

Dieſe wird zur Reflexion durch den Unterſchied des concreten Anſchauens mittelſt des äußeren und inneren Sinnes, indem hiermit die Differenz der verſchiedenen Kategorieen eintritt, die in der Einen Kategorie der Relation liegen und nicht weniger die Baſis der übrigen ausmachen.

Die Reflexion hebt ſich endlich im Schematismus der Einbildungskraft auf, denn Schema iſt — im Unterſchied von Bild und Symbol — die Regel zur Hervorbringung eines empiriſchen Gegenſtandes. Das Ich ſtellt ſich folglich mit dem Schema auf den Wendepunct von dem theoretiſchen Verhalten zum praktiſchen, weil mit ihm die Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit einer zu producirenden Realität geſetzt wird. Schelling nennt die eigenthümliche Thätigkeit dieſer Epoche die abſolute Abſtraction, weil ſie alles dasjenige trenne, was in der urſprünglichen Syntheſe des inneren und äußeren Sinnes vereinigt ſei und weil durch die Sonderung der Gegenſatz der begriffloſen Anſchauung und des anſchauungsloſen Begriffs entſteht. Was auf der Stufe zwiſchen der productiven Anſchauung und der Reflexion der innere Sinn in der Zeit als Accidentelles, der äußere im Raum als Subſtantielles, in der Gleichzeitigkeit der Urſach und Wirkung als Leben, als Organismus, als Einheit des Thuns und Leidens ſetzt, das bringt jetzt das Bewußtſein ſich durch das Urtheil zum Bewußtſein. Mit der Form des Urtheils, d. h. mit der ſelbſtbewußten Sonderung der urſprünglichen Syntheſis, treten daher auch die verſchiedenen Formen des Urtheils auf und der Proceß der Reflexion geht dahin, das Anſchauen, alſo das ſich beſtimmt Finden aufzuheben, das Subject ganz zum Subject für ſich zu machen, was die abſolute Abſtraction, nämlich vom gegebenen Object, vollbringt und dadurch den abſoluten Willensact möglich macht, kraft deſſen das Subject ſich ſelbſt als Object ſetzt. — Genau genommen hat Schelling nach Kant's und Fichte's

Vorgang in der zweiten und dritten Epoche der theoretiſchen Selbſtanſchauung die Kategorieen des Verſtandes deducirt, ohne die von Kant gegebenen Beſtimmungen weſentlich zu verändern. Er nahm daher auch an, daß der Subſtanz das Beharren, der Cauſalität die Succeſſion, der Wechſelwirkung das Zugleichſein; oder der Raum, die Zeit und die Bewegung; oder der äußere Sinn, der innere Sinn u. ſ. w. in einer parallelen Conſtruction einander entſprächen. Es kommt hierbei S. 292 eine wichtige Stelle über die Logik vor: „Wenn die Kategorieen — beſtimmte Anſchauungsarten der Intelligenz ſind, ſo muß, wenn ſie von der Anſchauung entkleidet werden, die bloße reine Beſtimmtheit zurückbleiben. Dieſe iſt es, welche durch den logiſchen Begriff bezeichnet wird. Wenn alſo ein Philoſoph urſprünglich nur auf dem Standpunct der Reflexion oder Analyſis ſteht, ſo wird er auch die Kategorieen blos als lediglich formelle Begriffe, alſo auch blos aus der Logik deduciren können. Aber abgeſehen davon, daß die verſchiedenen Functionen des Urtheils in der Logik ſelbſt noch einer Ableitung bedürfen, und daß, weit entfernt, daß die Transcendentalphiloſophie ein Abſtractum der Logik iſt, dieſe vielmehr von jener abſtrahirt werden muß, ſo iſt es doch bloße Täuſchung, zu glauben, daß die Kategorieen, nachdem ſie von dem

Schematismus der Anſchauung getrennt ſind, noch als reelle Begriffe zurückbleiben, da ſie, von der Anſchauung entkleidet, blos logiſche Begriffe, mit derſelben verbunden aber nicht mehr bloße Begriffe, ſondern wirkliche Anſchauungsformen ſind. Die Unzulänglichkeit einer ſolchen Ableitung wird ſich noch durch andere Mängel verrathen, z. B. daß ſie den Mechanismus der Kategorieen, der beſondern ſowohl, als der allgemeinen, obgleich er ſichtbar genug iſt, nicht enthüllen kann. So iſt es allerdings eine auffallende Eigenheit der ſogenannten dynamiſchen Kategorieen, daß jede derſelben ihr Correlatum hat, indeß dies bei den ſogenannten mathematiſchen nicht der Fall iſt, welche Eigenheit aber ſehr leicht erklärbar iſt, ſobald man weiß, daß in den dynamiſchen Kategorieen innerer und äußerer Sinn noch ungetrennt iſt, indeß von den mathematiſchen die eine nur dem innern, die andere nur dem äußeren Sinn angehört. Eben ſo, daß überall, und in jeder Claſſe, drei Kategorieen ſind, wovon die beiden erſten ſich entgegengeſetzt, die dritte aber die Syntheſis von beiden iſt, beweißt, daß der allgemeine Mechanismus der Kategorieen auf einem höheren Gegenſatz beruht, der von dem Standpunct der Reflexion aus nicht mehr erblickt wird, für welchen es alſo einen höheren, weiter zurückliegenden geben muß. Da ferner dieſer Gegenſatz durch alle Kategorieen hindurch gebt, und es Ein Typus iſt, der allen zu Grunde liegt, ſo gibt es ohne Zweifel auch nur Eine Kategorie, und da wir aus dem urſprünglichen Mechanismus der Anſchauung nur die Eine der Relation ableiten konnten, ſo iſt zu erwarten, daß dieſe jene Eine urſprüngliche ſei, welches durch die nähere Anſicht ſich wirklich beſtätigt.“ Man vergleiche mit dieſer Aeußerung eine andere S. 36, worin die Logik, als in welcher die bloße Form anderer wiſſenſchaftlicher Sätze zum Inhalt gemacht werde, von derjenigen Abſtraction abgeleitet wird, in welcher Form und Inhalt ſich wechſelſeitig bedingen, d. h. vom Ich.

Daß die Natur mit dem Geiſt identiſch iſt, inſofern beide Idee ſind, iſt gewiß. Hierin alſo hatte Schelling vollkommen Recht. Nur in der Ausführung des Begriffs der Identität verirrte er ſich und an dieſer Verirrung können wir lernen, wie ſchwer der Philoſophie der Schritt geweſen ſein muß, die ſubjective Auffaſſung der Natur aufzugeben. Schelling wollte das Selbſtbewußtſein „erklären,“ er wollte die „Geſchichte“ deſſelben ableiten. Das Objective ſollte aber, nach ſeiner Vorausſetzung, dieſelben Momente der Entwicklung in ſich vorſtellen. Dieſe Identität ſollte nicht ſein die der Vernunft überhaupt, die logiſche, ſondern ein Parallelismus der Conſtruction, eine Gleichheit des Werdens durch die Analogie der beſonderen Momente hindurch. Dieſe Annahme beruhete auf der weitern Hypotheſe, daß das Abſolute ſelbſt im Subjectiven wie im Objectiven an ſich ganz, nur mit dem relativen Unterſchiede eines umgekehrten Verhältniſſes der Factoren des Realen und Idealen, exiſtire. So blieb denn nichts weiter übrig, als die Acte des ſich potenzirenden Selbſtbewußtſeins aus der Form der Idealität in die der Realität zu überſetzen. Das Ich iſt in ſich dualiſtiſch und in ſeiner Dualität mit ſich identiſch; es iſt die Einheit ſeiner Unendlichkeit und Endlichkeit u. ſ. w. Objectiv erſcheint dieſe Thätigkeit als Conſtruction der Materie aus ihren Kräften; das Begrenztſein des Ichs durch das Object erſcheint als Richtung der Ausdehnung der Materie oder als Deduction ihrer Dimenſionen, woraus ſich der Begriff des Magnetismus als der linearen Potenz, der Elektricität als der in der Breite, in der Fläche, des chemiſchen Proceſſes als der in die Tiefe wirkenden Kraft ergibt u. ſ. w. Der Magnetismus ſoll daher das Nämliche in der Natur ſein, was das urſprüngliche Begrenztſein des Selbſtbewußtſeins durch das Anſchauen iſt; die Elektricität das Nämliche was die Empfindung; der Chemismus das Nämliche, was die productive Anſchauung u. ſ. f. Nach ſeiner ſtrebſamen Weiſe und luxurirenden Combinationsluſt veränderte Schelling hier bereits wieder Manches in den phyſikaliſchen Beſtimmungen z. B. ſetzte er den Galvanismus als das eigentliche Princip des chemiſchen Proceſſes, weil er ſich überall zeige, wo ein Proceß in's Product übergehe. Auch freute er ſich S. 176., zuerſt eine Erklärung zu geben, warum die Materie als in drei Dimenſionen ausgedehnt angeſchaut werden müſſe. Für Schelling war dieſer Schritt ſchlechthin nothwendig. Da er den blos ſubjectiven Idealismus factiſch bereits überſchritten, jedoch ſein Princip noch immer als das höchſte feſtgehalten hatte, ſo blieb ihm nichts übrig, als den Realismus aus dem Idealismus ſo zu deduciren, daß derſelbe in ſeinen verſchiedenen Metamorphoſen mit denen des Idealismus als identiſch und von gleicher Dignität erſchien. Es war Eine und dieſelbe Conſtruction, die in der Doppelform des Idealen und Realen ſich vollzog. Man wird daher ſich nicht wundern, wenn Schelling, der dieſen Gedanken zuerſt entwickelte, bis zur Paradoxie der Conſeqenz ſich darin vertiefte z. B. S. 188: „Eine andere Bemerkung, welche uns die Identität des Dynamiſchen und Transcendentalen noch näher zeigt, und in den von dem gegenwärtigen Punct aus ſich erſtreckenden weit gehenden Zuſammenhang einen Blick werfen läßt, iſt folgende. Jener zweite Act iſt der Act der Empfindung. Was iſt denn nun das, was uns durch Empfindung zum Object wird? Nichts anders, als Qualität. Aber alle Qualität iſt nur Elektricität, ein Satz der in der Naturphiloſophie bewieſen wird. Aber Elektricität iſt eben das, wodurch in der Natur jener zweite Moment in der Conſtruction bezeichnet iſt. Man kann alſo ſagen, daß, was in der Intelligenz die Empfindung iſt, in der Natur die Elektricität ſei.“ Eben ſo natürlich iſt es, daß die nächſten Anhänger Schelling's dieſen Parallelismus bis zum Exceß ausbeuteten, aber kaum zu entſchuldigen, wenn Steffens, nachdem jene Gährung längſt verlaufen, noch im Jahre 1824 im erſten Theil der Anthropologie darin ſchwelgte und z. B. alles Ernſtes die Gediegenheit der Metalle mit der Gediegenheit des Gemüths paralleliſirte. Schelling gab ſich wirklich außerordentliche Mühe, die Identität der Intelligenz mit der Natur durchzuführen. Er ließ es ſich ſauer werden, die Succeſſion der Acte, durch welche das Selbſtbewußtſein die urſprüngliche Syntheſis darzuſtellen verſucht, mit der Evolution des Univerſums, worin als der Wechſelwirkung aller Subſtanzen die einzelnen Organismen mit dem allgemeinen Organismus und mit einer anorgiſchen Natur kämpfen, auszugleichen. In der Keckheit der Verſicherungen iſt er dabei nicht blöde geweſen, wie z. B. wenn er von dem Licht, als der Grenze zwar unſerer Anſchauungsſphäre, nicht aber des Univerſums ſpricht und nun S. 259 hinzuſetzt: „es iſt nicht bloße Hypotheſe, daß jenſeits der Lichtwelt mit einem uns unbekannten Lichte eine Welt ſtrahlt, welche nicht in die Sphäre unſerer Anſchauung fällt.“ Aber er geht ſogleich wieder in die poſitive Unterſuchung über: „Wenn nun alſo die Intelligenz die Evolution des Univerſums, ſo weit es in ihre Anſchauung fällt, in einer Organiſation anſchaut, ſo wird ſie dieſelbe als identiſch mit ſich ſelbſt anſchauen. Denn es iſt die Intelligenz ſelbſt, welche durch alle Labyrinthe und Krümmungen der organiſchen Natur hindurch ſich ſelbſt als productiv zurückzuſtrahlen ſucht. Aber in keiner der untergeordneten Organiſationen ſtellt ſich die Welt der Intelligenz vollſtändig dar. Nur wenn ſie bis zur vollkommenſten Organiſation gelangt, in welcher ihre ganze Welt ſich contrahirt, wird ſie dieſe Organiſation als identiſch mit ſich erkennen. Deswegen wird die Intelligenz nicht nur überhaupt als organiſch ſich erſcheinen, ſondern als auf dem Gipfel der Organiſation ſtehend. Sie kann die übrigen Organiſationen nur als Mittelglieder anſehen, durch welche hindurch allmälig die vollkommenſte von den Feſſeln der Materie ſich loswindet, oder durch welche hindurch ſie ſich vollſtändig zum Object wird. Sie wird alſo auch den übrigen Organiſationen nicht die gleiche Dignität mit ſich zu ſelbſt geſtehen."

In der theoretiſchen Selbſtanſchauung ſucht das Ich ſich ſeiner im Handeln bewußt zu werden. Es findet ſich durch das Anſchauen als durch ein bewußtloſes Produciren beſtimmt. Die Einſchränkung ſeiner Selbſtbeſtimmung kommt ihm zwar als geſetzte zum Bewußtſein; das Begrenztſein wird zur Empfindung, die Empfindung zur productiven Anſchauung, die productive Anſchauung zum Selbſtgefühl und, indem das in ſich zurückgetriebene Ich der innere Sinn iſt, wird das Selbſtgefühl zur Reflexion, die Reflexion zur Abſtraction: allein niemals fällt das Produciren mit dem Selbſtbewußtſein unmittelbar zuſammen, ſondern es erfaßt nur das ſchon ohne ſein Zuthun Gewordene und eine jede ſeiner Handlungen iſt immer nur Bedingung der folgenden. Dies ſtete Mißlingen des Strebens, ſeiner ſelbſt in dem Moment der Production ſelbſt habhaft zu werden, iſt nothwendig, wenn die Welt dem Selbſtbewußtſein als Object offenbar werden ſoll. In ihm liegt der Reiz, über die jedesmalige Stufe wieder hinauszugehen. Indem nun das Subject durch die Abſtraction vom Anſchauen ſich endlich in ſeiner reinen Selbſtbeſtimmung erfaßt, verändert ſich ſein Standpunct in den dem bisherigen entgegengeſetzten.

Es geht von ſich mit Bewußtſein aus. Es iſt nicht mehr ein Proceß, der ideell gleichſam außerhalb der Zeit vorgeht, ſondern es producirt empiriſch in der Zeit. Es idealiſirt, indem es ein Object in ſich vorerſt als Gedanke und indem es ſein Anſchauen als Angeſchauetes ſetzt, realiſirt es. Es nimmt die Welt nicht in ſich auf, ſondern es bringt ſie aus ſich hervor oder es verhält ſich praktiſch. Folglich iſt es nicht mehr nur einfache, vielmehr doppelte Dualität, die in jedem ihrer Puncte ideell und reell zugleich iſt, denn der praktiſche Gedanke ſoll That, alſo Angeſchautes werden, und in der objectiv gewordenen That iſt ihr Gedanke geſetzt. Indem aber das Subject in freier Selbſtbeſtimmung ſich zum Object macht, tritt das Moment der Bewußtloſigkeit des Anſchauens doch wieder auf. Denn die Selbſtbeſtimmung als ſolche iſt allerdings unbedingt und vom Bewußtſein begleitet, allein daß ſie empiriſch gerade ſo und nicht anders ſich beſtimmt, iſt objectiv vermittelt. In dieſer Bedingtheit iſt mithin die Selbſtbeſtimmung unfrei. Und doch iſt, was als ihre Paſſivität erſcheint, ihre eigene That weil ſie von dem Objectiven nur dasjenige zur Bedingung für ſich macht, was ihr entſpricht. Und nicht nur Dinge haben dieſe Bedeutung, ſondern eben ſo ſehr andere Intelligenzen, in denen das Subject ſich ſelbſt anerkennt (S. 341 — 43), weil ſie, wie es ſelbſt, von allen Beſchränktheiten abſtrahiren können, denn durch ihr Handeln realiſiren ſie ſich und erzeugen Objectivität. Daß nun das Wollen eine ſolche Einheit des Sub- und Objectiven ausmacht, iſt nach Schelling nur durch eine präſtabilirte Harmonie denkbar, welche die der abſoluten Intelligenz iſt und welche, als ſolche, das wollende und handelnde Subject ſelbſt, da es ſie mit hervorbringt, niemals in ſeine Gewalt bekommt.

In Bezug nun auf die Individualität der Selbſtbeſtimmung geht Schelling ſo weit, daß er den Grad der Freiheit ſelbſt von ihrer unmittelbaren Nothwendigkeit abhängig macht — eine Lehre, die alle Moralität vernichten würde, weil dieſe vom Sollen auf das Können den Schluß zu machen hat. Ich kann frei ſein, weil ich es ſein ſoll, aber nicht, ich bin frei, weil ich es bin. Es hängt dieſe Verirrung mit der damaligen Vergötterung der Genialität zuſammen. S. 350: „Erſt durch dieſe Beſchränkung meiner freien Thätigkeit auf ein beſtimmtes Object werde ich meiner bewußt, alſo auch frei, mithin muß, ehe ich frei d. h. der Freiheit bewußt bin, meine Freiheit ſchon eingeſchränkt und gewiſſe Handlungen müſſen noch, ehe ich frei bin, für mich unmöglich gemacht ſein. Dahin gehört z. B. das, was man Talent oder Genie nennt, und zwar nicht nur Genie zu Künſten oder Wiſſenſchaften, ſondern auch Genie zu Handlungen. Es iſt hart, iſt aber deswegen um nichts weniger wahr, daß, ſo wie unzählige Menſchen zu den höchſten Functionen des Geiſtes urſprünglich untüchtig ſind, eben ſo unzählige nie im Stande ſein werden, mit der Freiheit und Erhebung des Geiſtes, ſelbſt über das Geſetz, zu handeln, welche nur wenigen Auserleſenen zukommen kann. Dies eben, daß freie Handlungen ſogar durch eine unbekannte Nothwendigkeit urſprünglich ſchon unmöglich gemacht ſind, iſt es, was die Menſchen zwingt, bald die Gunſt oder Mißgunſt der Natur, bald das Verhängniß des Schickſals anzuklagen oder zu erheben."

In Bezug aber auf die Identität des Sub- und Objectiven, welche das Handeln vorausſetzt, ſagt Schelling zwar, daß ſie als That der Intelligenz ſelbſt gedacht werden müſſe, ſo wie er auch die Exiſtenz anderer Intelligenzen als nothwendig poſtulirt, damit das einzelne Subject zum Bewußtſein ſeines Wollens, zum Bewußtſein der als Object producirten Freiheit komme, allein er will ausdrücklich keinen Theismus zur Erklärung jener Identität angenommen wiſſen. Demnach ſollte man faſt der ganzen vorhin angegebenen Deduction zufolge, das Eingeſtändniß der moraliſchen Weltordnung erwarten. Allein dieſe verwirft Schelling, weil ſie nur ſo lange exiſtire, als alle Einzelnen ſie wollen. Wirklich iſt ſeine Theorie der Geſchichte eine höhere, als die Fichte'ſche. Innerhalb der ſyſtematiſchen Entwicklung beſchreibt er die abſolute Syntheſis der Geſchichte in einer wichtigen Stelle S. 433 folgendermaaßen: „Wenn nun jenes Höhere nichts anders iſt, als der Grund der Identität zwiſchen dem abſolut Subjectiven und dem Objectiven, dem Bewußten und dem Bewußtloſen, welche eben zum Behuf der Erſcheinung im freien Handeln ſich trennen, ſo kann jenes Höhere ſelbſt weder Subject noch Object, auch nicht beides zugleich, ſondern nur die abſolute Identität ſein, in welcher gar keine Duplicität iſt, und welche eben deswegen, weil die Bedingung alles Bewußtſeins Duplicität iſt, nie zum Bewußtſein gelangen kann. Dieſes ewig Unbewußte, was, gleichſam die ewige Sonne im Reich der Geiſter, durch ſein eigenes ungetrübtes Licht ſich verbirgt, und obgleich es nie Object wird, doch allen freien Handlungen ſeine Identität aufdrückt, iſt zugleich daſſelbe für alle Intelligenzen, die unſichtbare Wurzel, wovon alle Intelligenzen nur die Potenzen ſind, und das ewig Vermittelnde des ſich ſelbſt beſtimmenden Subjectiven in uns, und des Objectiven oder Anſchauenden, zugleich der Grund der Geſetzmäßigkeit in der Freiheit und der Freiheit in der Geſetzmäßigkeit des Objectiven. — Es iſt nun aber leicht einzuſehen, daß es für jenes abſolut-Identiſche, das ſchon im erſten Act des Bewußtſeins ſich trennt, und durch dieſe Trennung das ganze Syſtem der Endlichkeit hervorbringt, überhaupt keine Prädicate geben kann, denn es iſt das abſolut Einfache, auch keine Prädicate, die vom Intelligenten oder vom Freien hergenommen wären, daß es alſo auch nie Object des Wiſſens, ſondern nur des ewigen Vorausſetzens im Handeln, d. h. des Glaubens ſein kann. — Wenn nun aber jenes Abſolute der eigentliche Grund der Harmonie zwiſchen dem Objectiven und Subjectiven im freien Handeln nicht nur des Individuums, ſondern der ganzen Gattung iſt, ſo werden wir die Spur dieſer ewigen und unveränderlichen Identität am eheſten in der Geſetzmäßigkeit finden, welche als das Gewebe einer unbekannten Hand durch das freie Spiel der Willkür in der Geſchichte ſich hindurchzieht.“ So wichtig muß Schelling damals dieſer Begriff geweſen ſein, daß er in der Vorrede S. XIV. ausdrücklich warnt, ſich jenes abſolut Identiſche als ein ſubſtantielles oder perſönliches Weſen vorzuſtellen, weil dies „um nichts beſſer wäre, als es in ein bloßes Abſtractum zu ſetzen, welche Meinung man dem Idealismus nur durch das gröbſte Mißverſtändniß aufbürden konnte."

Die beſondere Ausführung, welche Schelling dem Begriff des Handelns gegeben hat, verfolgt den Dualismus des Bewußtloſen und Bewußten vom Individuum an bis zur Weltgeſchichte hin. Im Einzelnen iſt das Objective, was ihn zum Handeln beſtimmt, ohne ſelbſt Bewußtſein zu ſein, die Cauſalität der Natur, der Naturtrieb als der Zwang ſeiner Organiſation, der überhaupt als Schmerz genommen werden kann. Ihm iſt das Subjective entgegengeſetzt, welches alle gegebene Beſchränkung von ſich abthun und als reine Intelligenz das Sittengeſetz, wie es für alle Intelligenzen iſt, zur Nothwendigkeit ſeines Wollens machen muß. Allein die Wirklichkeit des Willens iſt dadurch bedingt, daß das Ich zwei gleich mögliche Handlungen vor ſich zu haben und ſich für die eine oder die andere (oder für keine von beiden) zu entſcheiden vermag. Dieſer Act, durch den allein das Subject gewiß wird, daß es weder durch die Cauſalität der Natur, noch durch das Sittengeſetz gezwungen werden kann, iſt die Willkür. — Das Seinſollen des Geſetzes muß übrigens von dem Seinſollen des in jedem Moment des Handelns ſich ändernden Ideals unterſchieden werden, welches nichts anderes iſt, als das Schema, wie etwas ſein ſoll.

Es iſt mithin offenbar, daß der Einzelne das Sittengeſetz verletzen könne und die weitere Aufgabe iſt daher, einen Mechanismus unter den Intelligenzen hervorzubringen, der mit der unerbittlichen Nothwendigkeit der Natur eine ſolche Verletzung, ſobald ſie geſchehen, wieder vernichte. Dieſe zweite Natur iſt die Rechtsverfaſſung. Die anfängliche Errichtung ſolcher Verfaſſungen wird immer ein halb unbewußtes Werk der Gewaltthätigkeit ſein, um nur unter den Conflicten der verſchiedenen Willen irgend eine Ordnung zu ſtiften. Die höhere Organiſation der Verfaſſung muß ſich, wie alle Organiſation der Natur, auf drei von einander unabhängigen Kräften gründen. Es iſt aber ſehr ſchwer, daß der vollkommene Staat ſich realiſire, weil die executive Gewalt, um ſeine Selbſtſtändigkeit zu ſichern, die Entwicklung der legislativen Gewalt retardiren wird u. ſ. w. Wir brauchen hier nicht auf das Nähere uns einzulaſſen, weil Schelling hier nur mit kurzen Zügen die Hauptmomente der Kant'ſchen Theorie des Staats wiederholt, die einen Bund der Staaten und einen Völkerareopag als Garantie für die Exiſtenz der Rechtsverfaſſung fordert.

Der einzelne Menſch, wie der einzelne Staat, kann nur in einem in's Unendliche gehenden Progreß die Freiheit realiſiren. Dieſer Progreß als der der *Gattung* gedacht iſt die *Geſchichte*, denn ein bloßes Aggregat von Handlungen iſt ſo wenig Geſchichte, als ein Verlauf bloßer Naturproceſſe ohne Progreſſivität. In ihr vereinigt ſich, was ſonſt getrennt iſt, die ſelbſtbewußte Abſicht der Willkür des Einzelnen und die unbewußte Geſetzmäßigkeit des Ganzen. Das Problem der Geſchichte beſteht eigentlich darin, zu zeigen, wie das Wollen des Einzelnen durch den Zuſammenhang der Totalität zu einer ganz andern Bedeutung verkehrt wird, als er für ſich hineingelegt hatte. Jede Handlung iſt objectiv ein Product alles bis dahin Geſchehenen; die ganze Vergangenheit als ihre Bedingung iſt in ihr als Reſultat geſetzt. Subjectiv aber, nach vorwärts, iſt ſie ein Product des freien Willens. Daß nun bei einer ſolchen Stellung des Ob- und Subjectiven nicht mehr Widerſprüche, als in der That geſchieht, ſich erzeugen, iſt nur aus einer *abſoluten Syntheſis* erklärbar, in welcher alle Widerſprüche zum voraus aufgelöſt und aufgehoben ſind. S. 430: „Daß aus dem völlig geſetzloſen Spiel der Freiheit, das jedes freie Weſen, als ob kein anderes außer ihm wäre, für ſich treibt, (welches immer als Regel angenommen werden muß), doch am Ende etwas Vernünftiges und Zuſammenſtimmendes herauskomme, was ich bei jedem Handeln vorauszuſetzen genöthigt bin, iſt nicht zu begreifen, wenn nicht das Objective in allem Handeln etwas Gemeinſchaftliches iſt, durch welches alle Handlungen der Menſchen zu Einem harmoniſchen Ziel gelenkt werden, ſo, daß ſie, wie ſie ſich auch anſtellen mögen, und wie ausgelaſſen ſie ihre Willkür üben, doch ohne und ſelbſt wider ihren Willen, durch eine ihnen verborgene Nothwendigkeit, durch welche es zum Voraus beſtimmt iſt, daß ſie eben durch das Geſetzloſe des Handelns, und je geſetzloſer es iſt, deſto gewiſſer eine Entwicklung des Schauſpiels herbeiführen, die ſie ſelbſt nicht beabſichtigen konnten, dahin müſſen, wo ſie nicht hin wollen." Wird deshalb, meint Schelling S. 435, nur das objective Moment in der Geſchichte, die unbewußte Zweckmäßigkeit, feſtgehalten, ſo entſteht der Fatalismus; wird das ſubjective Moment, die ſelbſtbewußte Willkür der Entſchließung, fixirt, ſo entſteht der Atheismus, und nur die Anerkenntniß der Einheit beider Beſtimmungen iſt Religion und faßt die Geſchichte als das Syſtem der Vorſehung.

Man hat daher für den Maaßſtab der Progreſſivität der Geſchichte nur die Reflexion auf die immer größere Ausbildung der Rechtsverfaſſung, denn der Zuſtand der Moralität ſo wie der

der Künſte und Wiſſenſchaften kann für die Gattung kein Kriterium ſein und verträgt ſich mit dem größten öffentlichen Unrecht, obwohl S. 422 die abſolute Verwirklichung der wahren Rechtsverfaſſung nur ein ewiger *Glaubensartikel* der wirkenden und handelnden Menſchen bleiben wird. Schelling hält für den Begriff der Geſchichte die Nothwendigkeit feſt, daß ihr *Proceß Progreß*, eine *Succeſſion* von Handlungen, ſein muß, denn ohne eine ſolche würde der Begriff der Geſchichte gar nicht mehr ſtatuirt werden können. Die Freiheit würde alsdann nicht mehr *erſcheinen*, ſondern *ſein*, d. h. der Gegenſatz des Objectiven und Subjectiven müßte nicht blos in beſtändigem Werden entſtehen und vergehen, vielmehr an und für ſich aufgehoben ſein. So lange aber Geſchichte exiſtirt, ſo lange producirt ſich auch die Identität des Bewußten und Bewußtloſen. Der Menſch aber iſt, weil die Identität in den Gegenſatz ſich auseinanderſchlägt, nicht blos paſſiver *Spieler*, ſondern *Mitdichter* des Weltdrama's. Dieſen Gedanken ſpricht Schelling ſehr ſchön ſo aus S. 436: „Wenn wir uns die Geſchichte als ein Schauſpiel denken, in welchem jeder, der daran Theil hat, ganz frei und nach Gutdünken ſeine Rolle ſpielt, ſo läßt ſich eine vernünftige Entwicklung dieſes verworrenen Spiels nur dadurch denken, daß es Ein Geiſt iſt, der in allen dichtet, und daß der Dichter, deſſen bloße Bruchſtücke — disjecti membra poetae — die einzelnen Schauſpieler ſind, den objectiven Erfolg des Ganzen mit dem freien Spiel aller Einzelnen ſchon zum Voraus ſo in Harmonie geſetzt hat, daß am Ende wirklich etwas Vernünftiges herauskommen muß. Wäre nun aber der Dichter, unabhängig von ſeinem Drama, ſo wären wir nur die Schauſpieler, die ausführen, was er gedichtet hat. Iſt er nicht, unabhängig von uns, ſondern offenbart und enthüllt er ſich nur ſucceſſiv durch das Spiel unſerer Freiheit ſelbſt, ſo daß ohne dieſe Freiheit auch er ſelbſt nicht wäre, ſo ſind wir Mitdichter des Ganzen und Selbſterfinder der beſondern Rolle, die wir ſpielen." — S. 438: „Die Geſchichte als Ganzes iſt eine fortgehende, allmälig ſich enthüllende Offenbarung des Abſoluten. Alſo kann man in der Geſchichte nie die einzelne Stelle bezeichnen, wo die Spur der Vorſehung oder Gott ſelbſt gleichſam ſichtbar iſt. Denn Gott iſt nie, wenn Sein das iſt, was in der objectiven Welt ſich darſtellt; wäre er, ſo wären wir nicht: aber er offenbart ſich fortwährend."

Dieſer Begriff der Geſchichte als einer nie ganz geſchehenen Offenbarung des Abſoluten zeigt uns ſchon den Keim der Theorie des theogoniſchen Proceſſes, den Schelling in ſpäteren

Jahren annahm. Gegen den Fatalismus des abſtracten Theismus hatte er damit eben ſo Recht, als gegen die Apotheoſe des Zufalls im Atheismus. Der objective Zuſammenhang des Geſchehens ſcheint Gott eben ſo auszuſchließen, als die Freiheit des einzelnen Subjects. Aber Gott iſt eben keine dieſer Einſeitigkeiten, ſondern ihre abſolute Synthesis, ihre ewige Identität, der ewige Grund der Harmonie zwiſchen beiden. Schelling wollte nun aus dieſen Begriffen die Gliederung der Geſchichte ableiten und meinte, der Gegenſatz, der in ihr ſich entwickle, ſei der von Schickſal und Vorſehung, zwiſchen welchen die Natur als Uebergang von dem Einen zum Andern in der Mitte ſtehe. Wir wollen uns zunächſt die ſo wichtig gewordenen Worte Schelling's ſelbſt vorführen. S. 439:

„Die erſte Periode iſt die, in welcher das Herrſchende nur noch als Schickſal, d. h. als völlig blinde Macht kalt und bewußtlos auch das Größte und Herrlichſte zerſtört; in dieſe Periode der Geſchichte, welche wir die tragiſche nennen können, gehört der Untergang des Glanzes und der Wunder der alten Welt, der Sturz jener großen Reiche, von denen kaum das Gedächtniß übrig geblieben und auf deren Größe wir nur aus ihren Ruinen ſchließen, der Untergang der edelſten Menſchheit, die je geblüht hat, und deren Wiederkehr auf die Erde nur ein ewiger Wunſch iſt.“

Bleiben wir einen Augenblick hierbei ſtehen. Schelling beſtimmt den Charakter der Periode ſogleich negativ; er ſpricht von Zerſtören, von Untergang, ſagt aber nicht, wie das Herrlichſte zur Exiſtenz kommen konnte. Wenn „der Untergang des Glanzes und der Wunder der alten Welt“ genannt wird, ſo muß man fragen, welche Völker, welche Culturen Schelling dazu rechnet, denn die Chineſen und Inder, welche doch ſowohl zur alten Welt, als zu ihrem Glanz und zu ihren Wundern gehörten, ſind nicht untergegangen. Von einem Sturz großer Reiche, „von denen kaum das Gedächtniß übrig geblieben“ wiſſen wir auch nichts; aus den Ruinen aber ſchließen wir auf die Größe ſolcher Reiche eigentlich nur bei den Aegyptiern, denn die flüchtigen Eroberungen nomadiſcher Völker haben nie Denkmale hinterlaſſen; an die Ruinen der Amerikaniſchen Völker, an die Trümmer von Palenque und Tehuetlapallan, die meilenweit den Boden bedecken und uns in der That die Aufgabe ſtellen, aus ihnen auf den Sturz großer Reiche zu ſchließen, konnte Schelling damals noch nicht denken. So iſt denn auch der „Untergang der edelſten Menſchheit“, in dieſer erſten Periode unbegreiflich, denn als die des Anfanges kann ſie nicht ſchon den Superlativ enthalten. Was wir von dieſer Menſchheit der alten Meder, Perſer, Inder, Aegyptier, Phönizier u. ſ. w. in der That wiſſen, iſt nicht ſo beſchaffen, daß wir die „Wiederkehr" ihrer Geſchichte uns zum „Wunſch" machen könnten, d. h. Schelling hat hier ſich in das Dämmrige verloren; er hat ſtatt beſtimmter Begriffe ſich die Fiction eines vollendeten Anfangs untergeſchoben, mit deſſen gerühmter Herrlichkeit der Untergang durch eine „völlig blinde Macht" ſeltſam genug contraſtirt. Wir werden weiterhin ſehen, wie dieſe Fiction zu einer Verderbniß der wahren Geſchichtsauffaſſung ausartete.

Dem Schickſal ſetzt nun Schelling die Natur entgegen. In der zweiten Periode ſoll, was in der erſten als blinde Macht erſchien, „wenigſtens in ein offenes Naturgeſetz verwandelt" erſcheinen, das „allmälig wenigſtens eine mechaniſche Geſetzmäßigkeit in der Geſchichte herbeiführt. Dieſe Periode ſcheint von der Ausbreitung der großen Römiſchen Republik zu beginnen, von welcher an die ausgelaſſenſte Willkür in allgemeiner Eroberungs- und Unterjochungsſucht ſich äußernd, indem ſie zuerſt die Völker allgemein unter einander verband, und was bis jetzt von Sitten und Geſetzen, Künſten und Wiſſenſchaften nur abgeſondert unter einzelnen Völkern bewahrt wurde, in wechſelſeitige Berührung brachte, bewußtlos und ſelbſt wider ihren Willen einem Naturplan zu dienen gezwungen wurde, der in ſeiner vollſtändigen Entwicklung den allgemeinen Völkerbund und den univerſellen Staat herbeiführen muß. Alle Begebenheiten, die in dieſe Periode fallen, ſind daher auch als bloße Naturerfolge anzuſehen, ſo wie ſelbſt der Untergang des Römiſchen Reichs weder eine tragiſche noch moraliſche Seite hat, ſondern nach Naturgeſetzen nothwendig und eigentlich nur ein an die Natur entrichteter Tribut war.“

Dieſe ganze Contraſtirung der Natur gegen das Schickſal iſt falſch. Dem Schickſal als der bewußtloſen Nothwendigkeit iſt die Natur als Organ immanent, aber der Gegenſatz deſſelben iſt eben deßhalb, weil der Begriff der Natur mit ſeinem Begriff zuſammenfällt, die *Prädeſtination* der Geſchicke durch ein abſolutes, ſelbſtbewußtes Subject, wie dies auch factiſch ſo erſcheint, daß dem *natürlichen Fatalismus der ethniſchen Völker* der *ſpirituelle Prädeſtinationsfatalismus* der *monotheiſtiſchen* gegenüberſteht. Die Römiſche Republik war es aber gar nicht, welche mit der Willkür der Eroberung und Unterjochung eine wechſelſeitige Berührung der Culturen zuerſt bewirkte, ſondern die erſten Eroberer im welthiſtoriſchen Sinn waren die Perſer und die erſte Vermittelung der Culturen des Occidents und Orients unternahm Alexander, der auch darin groß war, ein Bewußtſein über dieſe Verſchmelzung zu haben und daſſelbe den Diadochen zu vererben. Wie nun Begebenheiten, welche ſchließlich den univerſellen Staat zum Reſultat haben ſollen, bloße „Naturerfolge“ genannt werden können, iſt unbegreiflich; hätte Schelling aber unter dieſem Wort den Zwang des Cauſalnexus verſtanden, ſo würde ein ſolcher Mechanismus doch aller Geſchichte, auch der erſten und letzten Periode, angehören. Es iſt daher auch völlig grundlos, wenn der Untergang des Römiſchen Reichs lediglich als nach Naturgeſetzen erfolgt angeſehen wird, denn im allgemeinen Sinne kann der Untergang eines jeden Staates und Volkes als ein „an die Natur entrichteter Tribut“ betrachtet werden, inſofern ein Volk ein Individuum iſt und im Verlauf ſeiner Geſchichte einen Culminationspunct erreichen kann, mit deſſen Ueberſchreiten es in ſich zerfällt. Allein der Untergang Roms war in der That tragiſch und zwar durch die Moralität. Man darf nur den Tacitus leſen, um ſich zu überzeugen, wie in dem Verluſt des öffentlichen politiſchen Lebens, in dem Verſchwinden der alten Sitte und Pietät, in dem Haß des genußſüchtigen Laſters gegen die Tugend gerade die Moralität die einzige dem Geiſt noch übrige Form war, ſich für ſich eine Haltung zu ſchaffen, welche durch den Zuſtand der öffentlichen Thatſachen gar nicht bedingt war. Allein eben eine ſolche Haltung brachte die Gefahr des Todes und dies war tragiſch. Wenn eine Arria dem Pätus den Dolch zum unſchmerzlichen Tode reichte, ſo iſt dies eine Tragödie, welcher die Komödie der Unſittlichkeit gegenüberſteht, die, ſich ſelbſt zu tödten, nicht den Muth hatte, wie ein Nero, eine Meſſalina beim Herannahen ihrer Verfolger von ihrer Umgebung den Tod erbettelten. Die Arria ermordete ſich, weil ſie die Schuld der Tugend trug — nicht, wie eine Lucretia, die mit ihrem Tode, nachdem ſie geſchändet worden, zur Rache ſpornte. Ja, man kann mit Fug ſagen, der Stoicismus war die tragiſche Philoſophie dieſer Zeit, in welcher nicht die Natur, ſondern die vollkommenſte Willkür, alſo das der Natur Entgegengeſetzteſte, herrſchte.

„Die dritte Periode der Geſchichte wird die ſein, wo das, was in den frühern als Schickſal und als Natur erſchien, ſich als Vorſehung entwickeln und offenbar werden wird, daß ſelbſt das, was bloßes Werk des Schickſals oder der Natur zu ſein ſchien, ſchon der Anfang einer auf unvollkommene Weiſe ſich offenbarenden Vorſehung war. — Wann dieſe Periode beginnen werde, wiſſen wir nicht zu ſagen. Aber wann dieſe Periode ſein wird, dann wird auch Gott ſein." Die Vorſehung iſt aber nicht die Einheit von Schickſal und Natur, ſondern von Schickſal und Prädeſtination, von Nothwendigkeit und Freiheit, vom Zorn des Verhängniſſes und der Gnade der Erlöſung, von Müſſen und Wollen, von Werden und Wiſſen oder welche andere Ausdrücke man noch für die in ihrem Begriff aufgehobenen Gegenſätze ſtatuiren will. Soll aber dieſe Einheit nicht ein leeres Wort bleiben, ſoll die feierliche Erhabenheit einer Ankündigung des Seins Gottes nicht Langeweile erregen, ſo bedarf es einer näheren Beſtimmung, die Schelling nicht gibt. Während er aber dieſer höchſten Periode nur erſt prophetiſch entgegenſchauet, iſt ſie längſt mit dem Chriſtenthum in die Welt getreten. Die Menſchheit weiß jetzt, was der Zweck Gottes iſt und weiß zugleich dieſen Zweck als ihren eigenen. Dieſer Zweck iſt die vernünftige Freiheit des Geiſtes in allen möglichen Formen. Mithin iſt offenbar, was auf früheren Stufen ein Myſterium war. Chriſtus wußte ſeine Geſchichte eben ſowohl als eine objectiv vermittelte Nothwendigkeit, wie als ein ſubjectives Werk ſeiner Freiheit. Kein ihm unbegreifliches Fatum beſiegte ihn, aber eben ſo wenig hielt er ſeine Geſchichte für die bloße Reproduction einer göttlichen Vorherbeſtimmung, ſondern erinnerte, daß er ſein Leben laſſe von ihm ſelber, wie der Vater ihm gegeben habe, es zu haben in ihm ſelber. Seit dieſem Augenblick iſt die Periode der Vorſehung zur Macht über die fataliſtiſchen Formen der Geſchichtsauffaſſung geworden.

Schelling hätte nun von dem Syſtem der praktiſchen Philoſophie ſogleich zur Entwicklung der *äſthetiſchen* Production übergehen können, wenn er den Begriff der *Teleologie* ſchon am Schluß der theoretiſchen Selbſtanſchauung im Uebergang zur praktiſchen abgehandelt hätte. Allein obwohl er hier bereits den Begriff der Organiſation auseinanderſetzte, ſo begnügte er ſich doch dafür mit der Kategorie der Wechſelwirkung. Und eben ſo ſprach er in der praktiſchen Philoſophie zwar unwillkürlich einigemal von der Zweckmäßigkeit, begnügte ſich aber ſonſt mit dem Ausdruck Geſetzmäßigkeit und Harmonie. Er dachte ſich die Sache nämlich ſo. In der Geſchichte exiſtirt die Identität des Objectiven und Subjectiven auf objective d. h. bewußtloſe Weiſe. Sehr ſchön ſagte Schelling, *daß jedes Menſchenleben in ſeiner Geſchichte ein Beweis vom Daſein Gottes ſei*, allein nur an ſich ſollte dies der Fall ſein, denn käme es zur Periode der Vorſehung, würde Gott ſein, ſo würde ja nach Schelling die Geſchichte ſich aufheben. Er fragte alſo, wie gelangt das Selbſtbewußtſein dazu, ſich als *objectiv exiſtirend* anzuſchauen?

Antwort: durch den Begriff der *Zweckmäßigkeit*, denn in ihm liegt das Identiſche der Idealität und Realität. Da nun Kant in ſeiner Kritik der Urtheilskraft den Unterſchied der natürlichen und äſthetiſchen Zweckmäßigkeit ſchon ausführlich entwickelt hatte, ſo war dies vielleicht der Grund, weshalb Schelling ſich hier mit einer kurzen Deduction zufriedenſtellte. Die *Natur iſt zweckmäßig, ohne zweckmäßig hervorgebracht zu ſein*, folglich muß diejenige Thätigkeit die höchſte ſein, in welcher die *Identität des Bewußten mit dem Bewußtloſen im Ich mit dem Bewußtſein dieſer Identität* geſetzt iſt. In dieſer Thätigkeit iſt mithin nicht blos das Product, vielmehr auch die Production zweckmäßig, ohne doch das Unbewußte und Abſichtsloſe auszuſchließen. Schelling machte hier über Fichte, der den Begriff des Aeſthetiſchen erſt indirect auf die Kunſt, direct noch auf den Gegenſatz von Luſt und Unluſt bezog, einen entſchiedenen Fortſchritt.

Nämlich die künſtleriſche Production geht von dem Widerſpruch des Triebes aus, der auf urſprüngliche, auf unmittelbare Weiſe das Weſen des Subjects als *Genialität* beſtimmt. Wenn Schelling oben, wie wir ſahen, Genie ſelbſt zur Tugend forderte, ſo will er es hier S. 458 ausdrücklich auf die Kunſtproduction als Bedingung derſelben eingeſchränkt wiſſen. Das Bewußtloſe im Künſtler iſt die productive Macht in ihm, die ſeiner eigenen Reflexion als etwas Höheres erſcheint, das ihn mit ſeinen Gaben überraſcht und beglückt. Er hat keine Gewalt darüber, ſondern muß ſich ihm unterwerfen (pati deum, Inſpiration u. ſ. f.) und empfindet daher über die Gunſt, das Schöne hervorbringen zu können, ſelber Rührung. Das ſchmerzliche Gefühl des Widerſpruchs, das den Künſtler zur Arbeit treibt, löſ't ſich durch das Schaffen des Products in beſeligende Heiterkeit auf.

Dieſe Tiefe der abſichtsloſen Unendlichkeit, welche im Kunſtproduct ſich offenbart, iſt die eigentliche Poeſie, das Erfinderiſche. Allein zur Poeſie muß die Kunſt, d. h. die Uebung, der Fleiß der techniſchen Ausbildung als die gleich ſehr nothwendige Virtuoſität der Formſeite hinzutreten und Schelling erklärt S. 462 mit Recht, daß eher der Mangel an Erfindung als der Mangel an aller mechaniſchen Bildung für das Kunſtwerk entbehrt werden könne.

So weit iſt die Deduction vortrefflich. Schelling vereinigte, was Kant in der Kritik der Urtheilskraft und Schiller in ſeinen Abhandlungen über die Kunſt, denen die der Schlegel ſich anſchloſſen, geſagt hatten und nur auf einem Mißverſtande beruht es, wenn Schiller in einem Brief an Göthe 1801 vom 27.

März (ſ. auch Schwab's Leben Schillers S. 678 ff.) ſich in der Weiſe auflöſt, als ob der Transcendentalidealismus die Abhängigkeit des künſtleriſchen Producirens von dem Bewußtloſen im Künſtler nicht genugſam erkannt hätte. Wenn Schiller ſagt: „Das Bewußtloſe mit dem Beſonnenen vereinigt, macht den poetiſchen Künſtler aus," ſo iſt das wirklich ganz genau Schelling's Meinung. Aber Schelling verirrte ſich in anderer Weiſe. Er fand in der Kunſt die Realität der Harmonie, die für die Geſchichte und Natur eine bloße Vorausſetzung ſein ſoll. Sie iſt S. 460: „die einzige und ewige Offenbarung, die es gibt, und das Wunder, das, wenn es auch nur Einmal exiſtirt hätte, uns von der abſoluten Realität jenes Höchſten überzeugen müßte."

Dieſe Vergötterung der Kunſt trieb ihn dazu S. 473, das Dichtungsvermögen, die Einbildungskraft und die idealiſche Welt der Kunſt als die höchſte Potenz der productiven Anſchauung zu ſetzen. Die Werke der Kunſt ſind durch die Schönheit für Alle, die der Wiſſenſchaft nur für wenige. Wo die Kunſt bereits iſt, will die Wiſſenſchaft erſt hin. Das künſtleriſche Genie iſt unzweifelhaft, in der Wiſſenſchaft aber kann auch Vieles durch Fleiß gewonnen werden. So ſoll denn die Kunſt S. 475 Organ und Document der

Philoſophie ſein, die Natur aber für den Künſtler dieſelbe Bedeutung, wie für den Philoſophen haben, nur der unvollkommene Widerſchein einer Welt zu ſein, die nicht außer ihm, ſondern in ihm exiſtirt." „Was wir Natur nennen, iſt ein Gedicht, das in geheimer wunderbarer Schrift verſchloſſen liegt. Doch könnte das Räthſel ſich enthüllen, würden wir die Odyſſee des Geiſtes darin erkennen, der, wunderbar getäuſcht, ſich ſelber ſuchend, ſich ſelber flieht; denn durch die Sinnenwelt blickt nur, wie durch Worte der Sinn, nur wie durch halbdurchſichtigen Nebel das Land der Phantaſie, nach dem wir trachten."

Höchſt merkwürdig muß es uns, die wir nun auch die letzten Werke Schelling's überſehen, erſcheinen, wenn er am Schluß ſeiner ganzen Abhandlung auf die Mythologie als diejenige Production des Geiſtes verfiel, welche zwiſchen der Poeſie und Wiſſenſchaft das Mittelglied ausmachen ſolle. Denn die Poeſie habe die Wiſſenſchaften hervorgebracht und in ſie als den allgemeinen Ocean müßten ſie wieder zurückſtrömen. Er habe auch ſchon, verſichert er S. 477, ſeit mehren Jahren eine Abhandlung über Mythologie fertig, welche jenen Gedanken weiter ausführen und nächſtens erſcheinen ſolle. „Wie aber eine neue Mythologie, welche nicht Erfindung des einzelnen Dichters, ſondern eines neuen nur Einen Dichters gleichſam vorſtellenden Geſchlechts ſein kann, ſelbſt entſtehen könne, dies iſt ein Problem, deſſen Auflöſung allein von den künftigen Schickſalen der Welt und dem weiteren Verlauf der Geſchichte zu erwarten iſt.“

Dies Wie zu beſtimmen, wäre aber gerade die Aufgabe geweſen. Schelling konnte zu dieſem Paradoxon nur durch das *Ignoriren der Religion* gelangen, deren Verhältniß zur Kunſt einerſeits, zur Wiſſenſchaft andererſeits er ganz außer Acht läßt. Er konnte zu ihm nur durch das *Ueberſehen der Abſolutheit der Form* gelangen, welche der Wiſſenſchaft ſo gut möglich iſt, als der Kunſt, obwohl dieſe Abſolutheit nicht nach der *Popularität* unmittelbar anſprechender Verſtändlichkeit zu meſſen iſt, wie Schelling es thut und daher der Wiſſenſchaft die Vollendung nur als eine ſtets zu erſtrebende zuſchreibt. Endlich aber gelangte Schelling zu jenem Paradoxon nur durch den *Mangel an Kritik*, mit welchem er durch die Poeſie als Organ für die Wiſſenſchaft wollte leiſten laſſen, was dieſer, in's Unendliche hin verſagt, nur als Ziel vorſchweben ſoll. Die Wiſſenſchaft kann jedoch ihren Begriff nur realiſiren, wenn ſie die *Eigenthümlichkeit ihrer Form* auf das Strengſte durchzuführen beſtrebt iſt. Nur dialektiſch, nicht poetiſirend kann ſie auf ihrem Gebiet Kunſtwerke erzeugen.

Hätten wir uns nicht vorgeſetzt, uns hier ganz auf Schelling zu beſchränken und eine getreue Reviſion ſeines Werdeganges, ohne rechts und links zu ſehen, vorzunehmen, ſo würden wir hier auf die romantiſche Schule einzugehen haben, welche nämlich in Fr. Schlegel's Geſpräch über die Poeſie und in dem Athenäum die verworrene Vorſtellung einer neuen Mythologie aus allen Kräften nährte. Man muß ſich dabei zurückrufen, wie die Klopſtockſche Schule die Nordiſche Mythologie und die Lavater-Zinzendorfſche eine bibliſche der antiken als Darſtellungsvehikel entgegenzuſtellen verſucht hatten; zurückrufen, wie damals viele Proteſtanten ihren Cultus zu nüchtern fanden und ihn durch Erfindung einer neuen Mythologie zu beleben ſuchten. Der Katholicismus der Römiſchen Kirche hatte wenigſtens eine mannigfaltige Symbolik und einen Heiligenolymp, und nun bildete man ſich ein, für den Proteſtantismus etwas Aehnliches erzeugen zu können. Da dies unmöglich und ſelbſt der Polytheismus des Geniencultus der neueſten Zeit ein gar zu dürftiges Surrogat gegen den Cultus des Geiſtes im Geiſte iſt, ſo wurden natürlich, wie die Geſchichte uns gelehrt hat, nicht

Wenige aus der damaligen Periode mit ihrem Nebeln und Schwebeln zuletzt wirklich dem Katholiciſmus als Convertiten zugeführt.

Wie das Erſcheinen des Syſtems des transcendentalen Idealiſmus gerade in die Mitte zwiſchen dem alten und neuen Jahrhundert fiel, ſo machte es auch für Schelling eine Grenzſcheide in der Form ſeines Producirens. Das Streben nach ſyſtematiſcher Umfaſſung nicht nur, ſondern auch nach Durchführung bis in das Einzelne hin fing an, von hier ab zu verſchwinden und der aphoriſtiſche Erguß hervorzutreten. Die Propaganda des Syſtems begann. Schelling gab die:

Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik. 2 Bde.
1800 — 1801. Jena u. Leipzig. 8.

heraus. Es iſt intereſſant zu bemerken, daß er die Speculation auf die Phyſik beſchränkte, weil nämlich die Speculation überhaupt in ſeinem Sinne durch andere damalige Journale, vorzüglich durch das Athenäum der Schlegel, vertreten ward, die Politik und Religion aber ihm damals noch ſeitab lagen und in der Weiſe, wie die Kantiſche Schule dieſelben betrieb, ungefähr genügten. Schelling ſetzte ſich von vorn herein mit ſeiner Zeitſchrift der allgemeinen Jenaiſchen von Schütz und Hufland redigirten Literaturzeitung entgegen, welche über ſeine Naturphiloſophie erſt eine ſchlechte Recenſion gegeben hatte und, um dies gut zu machen, noch eine ſchlechte folgen ließ, als ob zwei ſchlechte eine gute erſetzen könnten. Eine Kritik der Schelling'ſchen Schriften durch Steffens ward abgelehnt und Schelling ließ nun dieſelbe in ſeinem Journal abdrucken mit einem:

> Anhang, betreffend zwei naturphiloſophiſche Recenſionen und die Jenaiſche Allgemeine Literaturzeitung. Bd. I. Heft 1. S. 50–99.

Er griff darin das Unweſen, worin Journal-Redactionen oft verſinken, auf das Heftigſte und Offenſte an. Fichte hatte die Kühnheit ſolcher Angriffe eingeführt. Schelling hatte zwar nicht das Geharniſchte Fichte's, der in ſeiner Polemik die ſchönſten rhetoriſchen Kunſtwerke ſchuf und in geſchloſſenen Phalangen ſeinem Gegner auf den Leib rückte; er ſprudelte mehr ſeinen Zorn, ſeine Empörung aus, bald dies bald jenes aufgreifend, allein, hiervon abgeſehen, war er hinreißend in der treffenden Gewalt des Wortes, in der Fülle richtiger Einſicht. Jener Anhang dürfte noch jetzt zur Beherzigung mit größtem

Nutzen von ſolchen Redactionen geleſen werden, welche ſich nicht entſchließen können, ein Blatt, nachdem das Siechthum des Todes darin eingeſchlichen, im rechten Augenblick ſterben zu laſſen, einen Tact, den Schelling immer gehabt hat. Er bekämpfte die quietiſtiſche Maxime der Redactionen, ſich nicht in Streitigkeiten einzulaſſen, denn der Streit iſt nothwendig und nichts anderes, als die Erſcheinung des Fortſchritts und des Intereſſe's daran. Daß derſelbe würdig geführt werde, verſteht ſich von ſelbſt. Er bekämpfte die Tendenz der ſchlechten Parteiloſigkeit, die von der wahrhaften Unparteilichkeit d. h. von der durch objective Gründe beſtimmten Gewißheit der Wahrheit unendlich verſchieden iſt. Er wollte nichts wiſſen von dem Schutz der Mittelmäßigkeit, welche ſich durch das Vehikel journaliſtiſchen Auspoſaunens das elende Daſein friſtet; nichts wiſſen von dem Aberglauben an die Auctorität, vornämlich der Redactoren ſelbſt. Er geißelte den Mordverſuch, den Redactionen auf bedeutende, ihnen aber unangenehme Productionen durch ein Ignoriren derſelben machen, geißelte die Verſunkenheit literariſcher Coterieen in Anekdotenjagd und Klätſcherei; zeigte die Lächerlichkeit der beliebten Entſchuldigung von Unterlaſſungsſünden durch Mangel an Platz und wollte in wiſſenſchaftlichen Dingen das träge Wort nicht wieder hören, daß man das Urtheil der Zeit überlaſſen müſſe. S. 76: „Was iſt denn die Zeit ohne uns und euch, die wir uns in ihr bewegen? Freilich, wird es die Zeit thun, aber nicht die Zeit ſelbſt, ſondern Menſchen in ihr, die nicht denken oder denken werden, wie ihr denkt.“ — Vor Allem aber, und mit größtem Recht, griff er das Unweſen der Anonymität an. Wie würde ſich das Publicum verwundern, erführe es, von welch gemeinen, feilen, unwiſſenden, namenloſen Scriblern die Kritiken oft herrühren! Die Redaction hatte ihm die Verſicherung gegeben, die eine der ſchlechten Recenſionen über ihn rühre von einem Manne her, der Meiſterwerke in der Mathematik geſchaffen! Wie Schade, ihn nicht zu kennen! S. 58: „Dieſer coloſſaliſche Mathematiker mag nur, wie der Elephant des Königs Pyrrhus, ſeinen Rüſſel plötzlich hinter dem Vorhang der Anonymität hervor über mich ausſtrecken, ohne zu erwarten, daß ich mehr als Fabricius davor erſchrecken werde.“

Dies Unweſen der Anonymität iſt glücklicherweiſe, mit trauriger Ausnahme des politiſchen Gebiets, bei uns im Abnehmen begriffen. Die Berliner wie die Halle'ſchen Jahrbücher haben die Pflicht der Nennung des Namens zur Regel gemacht, während ſie damals die Ausnahme bildete.

Schelling war im Innerſten von dem ſiegesſtolzen Vorgefühl durchdrungen, an ſeine Arbeiten eine Revolution in der Wiſſenſchaft, eine Palingeneſie derſelben geknüpft zu ſehen. Dies Vorgefühl ſchmetterte aus ſeinen polemiſchen Trompetenklängen heraus. Das neue Jahrhundert brauſte durch ſeine Adern und die Kantianer, welche die Weisheit ihres Meiſters gemach in Thorheit verkehrt hatten, erſchienen ihm nur werth, in den Staub getreten zu werden, als wohin ſie gehörten. Nachdem er den Ekel überwunden, in dieſe „Grundſuppe der Gemeinheit" hinuntergeſtiegen zu ſein, war ſein Gefühl, aus ſolchem Abgrund der Plattheit und Schlechtigkeit zurückkehrend, nicht unähnlich dem, womit man bei Dante die Verſe lieſt:

E poi uscimmo, a riveder le stelle.

Die wiſſenſchaftliche Arbeit, mit welcher Schelling in ſeinem Journal auftrat, war eine:

Allgemeine Deduction des dynamiſchen Proceſſes oder der Kategorieen der Phyſik. I. 1. S. 100 — 136; I. 2. S. 3 — 87.

Dieſer Aufſatz enthält eine Wiederholung der Auseinanderſetzung, welche Schelling im Syſtem des transcendentalen Idealiſmus von dem Zuſammenhang der verſchiedenen Raum-Dimenſionen mit den verſchiedenen Momenten des phyſikaliſchen Proceſſes gegeben hatte. Er wiederholte, daß er unter Conſtruction nicht blos eine logiſche, ſondern ſynthetiſche Darſtellung oder eine ſolche verſtehe, welche reale Kräfte im Auge habe, wie er es früher bezeichnete, welche die Thätigkeit der Natur darſtelle. Daß Schelling von dem logiſchen Formalismus, der die Wahrheit von der Gewißheit, den Inhalt von der Form trennt, nichts wiſſen wollte, war nun ſchon ganz gut, daß er aber glaubte, die Conſtruction als ſolche habe Beweiskraft, war ein Irrthum, denn die Conſtruction beruhete freilich auf derjenigen Form des disjunctiven Urtheils, welche den Gegenſatz des Beſonderen in der Identität des Allgemeinen aufhebt, das weder poſitiv noch negativ, vielmehr poſitiv und negativ oder, wie Schelling es ausdrückte, deren Indifferenz iſt. Allein die Beſtimmungen ſelbſt, von denen ausgegangen ward und die ſich als unerläßliche Bedingungen ergaben, wenn etwas erklärt werden ſollte, dieſe Beſtimmungen blieben eben Vorausſetzungen, welche nicht an und für ſich, nur durch ihren Erfolg ſich rechtfertigten. Schelling argumentirte ganz richtig, daß eine Kraft, ohne durch eine andere Kraft gehemmt zu ſein, in das Geſtaltloſe nach allen Richtungen ſich ausbreiten würde, und daß man eben daher der Continuität einer urſprünglichen poſitiven Kraft die Einſchränkung einer negativen, jedoch in ihrem Negiren ſtets aufgehobenen, aus ihrem Verendlichen ſtets in die Unendlichkeit wieder zurückgeführten Kraft entgegenſetzen müſſe, allein die Begriffe der Kraft, des Seins, der Continuität, der Paſſivität und Activität, der Poſition und Negation, der Endlichkeit und Unendlichkeit, des Proceſſes und Progreſſes u. ſ. w., alle dieſe Begriffe ſelbſt entwickelte er nur beiläufig, nur als transcendentalen Schematismus, und doch hing von ihnen Alles ab. Dieſer Mangel an Kritik der dialektiſchen Kategorieen wurde in ſeiner Schule gerade umgekehrt ſo bemerklich, wie in der Hegelſchen zuweilen die Fertigkeit derſelben. Schellingianer glaubten bewieſen zu haben, wenn ſie vom Conſtruiren ſprachen und nach Theſe, Antitheſe und Syntheſe ſchematiſirten, und Hegelianer glaubten bewieſen zu haben, wenn ſie vom Manifeſtiren des Begriffs ſprachen, und nach den Momenten des Allgemeinen, Beſonderen und Einzelnen ebenfalls ſchematiſirten. Im Formalismus hat keine Schule der andern einen Vorwurf zu machen; jede hat ihn gleich weit getrieben, und auch von der ächten Methode iſt ein Zerrbild möglich.

Die einzige Aufgabe der Naturphiloſophie, meinte Schelling, ſei, die Materie zu conſtruiren. Er that dies hier, wie früherhin, aus einem dynamiſchen Dualiſmus, nur daß er bei der negativen Kraft den Begriff derſelben als einer in die Ferne wirkenden noch mehr hervorhob, weil die actio in distans die augenſcheinlichſte Widerlegung der nur mechaniſchen Cauſalität in der endlichen Form des Druckes und Stoßes iſt, wie er in der Vorrede zur Weltſeele geſagt hatte: „eine Kraft iſt da, wo ſie wirkt. Die Materie potenzirt nun nach ihm die Längenrichtung zum Magnetiſmus, die Flächenrichtung zur Elektricität, die Richtung in die Tiefe zum chemiſchen Proceß und wie die Dimenſionen Beſtimmungen doch nur des Einen Raumes ausmachen, ſo auch ſind alle dieſe Kräfte nur verſchiedene, in einander übergehende Aeußerungen Einer Kraft, bei welchem an ſich ganz richtigen Gedanken Schelling ſich durch die damals beliebte, von Baader angeregte Triangulariſirung des Wiſſens verleiten ließ, den Magnetiſmus, was noch ganz unſchuldig war, als Verticallinie, die Elektricität als Winkel, den Chemiſmus als Triangel (Heft 2. S. 79) darzuſtellen; — eine Spielerei, mit der auch Hegel noch zu kämpfen hatte, wie z. B. die eine der Eintheilungen der Geſchichte der Philoſophie zeigt. In der eigentlich ſachlichen Beſtimmung finden wir bei Schelling keinen Fortſchritt. Die Gewißheit iſt erhöhet und ſpricht ſich gegen die Empiriker mit prophetiſchem Stolz aus; auch fehlt es nicht an weithinleuchtenden, überraſchenden Blicken, allein ſie ſind ſelten und ſpringen ſchnell von dem Gegenſtande ab; man hofft, eine Unterſuchung werde beginnen — aber ſie wird ſchon wieder verlaſſen. So berührt er Heft 2. S. 53 auf Veranlaſſung des Turmalins den Thermomagnetismus, deſſen beſtimmte Entdeckung Seebeck's Ruhm iſt, allein er geht raſch mit Aeußerungen darüber hinweg, wie: „Die Kraft eines Magnets ſcheint bereits nur mit den gewöhnlichen Graden der Temperatur ſich zu vertragen.“ So urgirt er S. 38, daß das Licht innerhalb des Materiellen das Ideelle ſei. Es ſei Materie, ohne doch wirklich Materie zu ſein: „Nach dieſer Anſicht klärt es ſich auf, wie in einem und demſelben Puncte des Raums die Strahlen unzähliger Sterne zu ſein ſcheinen können, ohne daß ſie ſich ausſchlöſſen, ja wie ſelbſt unter gegebenen Bedingungen das Undurchdringliche für das Licht penetrabel iſt; denn das Conſtruiren des Conſtruirens wird wohl durch nichts ausgeſchloſſen. Ein durchſichtiger Körper iſt in jedem Puncte und in jeder Richtung durchſichtig. Wenn alſo das Licht eine Materie iſt, ſo muß dieſer Körper in jedem Punct porös,

d. h. er muß nichts wie Porus, alſo gar kein Körper ſein. Dieſer Widerſpruch iſt ſehr handgreiflich, aber warum iſt er denn noch von keinem Newtonianer aufgelöst, und warum fährt man, da dies ſo iſt, fort, die Newtoniſche Meinung beſtändig zu wiederholen, als blos darum, weil ſie einmal angenommen iſt.“ Aber die Unterſuchung ſelbſt wird nicht geführt. Das Licht wird ſogleich wieder nur optiſch als ein Reproduciren des Producirens genommen; darin wird der Anfang deſſen geſehen, was auf einer höheren Stufe als Denken zum Ausdruck kommt und ſodann wird wieder der chemiſche Proceß, weil Schelling einmal den Verbrennungsproceß als deſſen vollendetſte Form anſah, von der Lichtkraft als der durchdringenden abhängig gemacht, obwohl dies natürlich, wie S. 41 zeigt, nicht ohne Gêne, namentlich des elektriſchen Funkens wegen, abgeht. Schelling verſichert, daß man in den Ausſtrahlungen deſſelben, nach den Beſchreibungen, „der genaueſten experimentirenden Phyſiker“ nichts als die Beſchreibung der poſitiven und negativen Fläche zu erkennen vermöge.

Uebrigens hatte Schelling das ächt ſpeculative Bewußtſein, daß man ſich die Succeſſion der Momente, welche die Natur in ihren Proceſſen durchlaufe, nicht wirklich als in der Zeit geſchehend vorſtellen müſſe, ſondern (2, S. 4) „ſie ſeien nur dynamiſch, oder, wenn man dies deutlicher findet, metaphyſiſch in ihr gegründet.“ In der Natur ſelbſt ſei alles Eins und ungetrennt und mit der dritten Dimenſion des Products ſeien zugleich auch die beiden erſten geſetzt d. h. die Stufenfolge iſt die des Begriffs der Idee, was ſchon die Neuplatoniker einſchärften. Schelling, wegen des Conſtruirens, drückt dies noch etwas ſubjectiv ſo aus, daß das Auseinanderlegen der einzelnen Momente des Mechanismus der Natur „zum Behuf der Speculation“ gemacht werde.

Am Schluſſe des Aufſatzes warf Schelling Rückblicke auf ſein ganzes Syſtem. Es muß dabei auffallen, daß er der Kunſt gänzlich vergißt, von der er doch geſagt hatte, daß in ihr zu Einer Flamme vereinigt brenne, was ſonſt im Leben und Handeln ſich ewig flieht und daß ſie Jedem offenbare, was die Wiſſenſchaft ihrer Natur nach nur wenigen gewähren kann. Hier möchte er, weil nur der Phyſiker hinter die Täuſchung des Bewußtſeins kommt, allen Menſchen zurufen: „Kommet her zur Phyſik und erkennet das Wahre!“ — „Wenn die Menſchen erſt lernen werden, rein theoretiſch, blos objectiv, ohne alle Einmiſchung von Subjectivem, zu denken, ſo werden ſie dies verſtehen lernen," nämlich, daß der Idealismus ſelbſt wieder durch die eigene Intention der Natur etwas Erklärbares wird. S. 86: „Alles Philoſophiren beſteht in einem Erinnern des Zuſtandes, in welchem wir Eins waren mit der Natur." — „Nach unſerer Weiſe zu reden können wir alſo ſagen: alle Qualitäten ſeien Empfindungen, alle Körper Anſchauungen der Natur — die Natur ſelbſt eine mit allen ihren Empfindungen und Anſchauungen *gleichſam* erſtarrte Intelligenz." Was er nun hier zuerſt ausgeſprochen, zu begründen, dazu habe er die Vorbereitungen lange gemacht und dazu ſein Syſtem des transcendentalen Idealismus gegeben. Letztes Wort: „Sobald ich hoffen kann, daß der Inhalt jenes Werks in die allgemeine Gedankenmaſſe gedrungen und aufgenommen ſei, werde ich mit dem, was ich darauf gründen will, den Anfang machen."

Das Selbſtgefühl, welches aus dieſem Schluß hervorſtrahlt, ergoß ſich in den *Miscellen* des zweiten Hefts S. 122 — 156 auf mannigfaltige Weiſe. Schelling beſchwerte ſich, daß man ſich die Zumuthungen und Hypotheſen der Atomiſtiker, die Taſchenſpielerei ihrer Syſteme, gefallen laſſe, aber von der

Speculation nichts wiſſen wolle; er erinnerte, daß ohne rechte Theorie auch rechte Erfahrung unmöglich ſei; er wünſchte, daß die Ueberhäufung der Wiſſenſchaft mit ziellos gemachten Experimenten und die ungerechte Vernachläßigung ſo vieler früherhin gemachter herrlicher Experimente ein Ende nehmen möge; er machte einzelne Bemerkungen über Sauerſtoff, Magnetismus, Galvanismus, erklärte „mit wahrem Vergnügen," daß Reinhold, den er ſo hoch gehalten, die Tramontane verloren habe, und eine bloße Nullität ſei u. ſ. w. In dem Ton dieſer Miscellen kommt die Ironie der romantiſchen Schule recht zum Vorſchein. Schelling ließ ſich ſelbſt auf die Poeſie derſelben ein. Steffens hatte ihm eine Däniſche Schauerſage erzählt, die er ſpäter auch in ſeinen Mährchen und Sagen nach ihrer urſprünglichen Geſtalt drucken ließ, wie ein Prediger von fremden plötzlich gelandeten Menſchen gezwungen wird, Nachts in ſeiner einſam am Meeresſtrand gelegenen Kirche eine Trauung zu vollziehen, die ſchöne Braut aber gleich darauf ermordet, der Prediger in ſeine Wohnung zurückgeführt wird und Tags darauf Alles ihm als unheimliche Phantasmagorie erſcheint. Schelling behandelte dieſe Geſchichte, unter dem Titel die letzten Worte des Pfarrers zu Drottning auf Seeland, in dem feierlichen Wellenſchlage der Terzinen, der damals durch Dante's aufkommendes Studium und die Schlegel'ſchen Nachahmungen ſich einſchmeichelte. Aber auch in der von Göthe angeregten altdeutſchen Manier ließ er ſich vernehmen und gab in den Miscellen S. 152—155 eine Schilderung ſeines Syſtems, die ſo beginnt:

„Wüßt' auch nicht, wie mir vor der Welt könnt' grauſen,
Da ich ſie kenn von Innen und Außen.
Iſt gar ein träg' und zahmes Thier,
Was weder dräuet mir noch dir,
Muß ſich unter Geſetze ſchmiegen,
Ruhig zu meinen Füßen liegen.
Steckt zwar ein Rieſengeiſt darinnen,
Iſt aber verſteinert mit allen Sinnen“
u. ſ. w.

Der Menſch fürchtet ſich vor der Natur ohne Noth,

„Weiß nicht daß er es ſelber iſt.
Seiner Abkunft ganz vergißt,
Thut ſich mit Geſpenſtern plagen,
Könnt alſo zu ſich ſelber ſagen:
Ich bin der Gott, den ſie im Buſen hegt,
Der Geiſt, der ſich in Allem bewegt,
Vom erſten Ringen dunkler Kräfte
Bis zum Erguß der erſten Lebensſäfte“
u. ſ. w.

Schelling verſprach eine Fortſetzung, gab ſie aber nicht, doch iſt es wichtig, daß er ſelbſt mit ſolcher Leichtigkeit im Verſe ſich bewegt, weil die Phantaſie auch in ſeiner Speculation ſich oft ſtatt des Denkens geltend gemacht hat. Der Dichterzug ſcheint ihn nie verlaſſen zu haben. Als nach Beendigung ſeiner Antrittsrede zu Berlin im Herbſt 1841 der Beifall der Hörer ihm zurauſchte, ſagte er, daß er ſeine Freunde mit einer Dichtung überraſchen werde, worin er ſich dem Sokrates darin vergleiche, wie ſich derſelbe einen ſchon Geſtorbenen genannt habe, andeutend, daß er ſchon durch den Tod als den Befreier von allem Eitlen hindurchgegangen.

Im erſten Heft des zweiten Bandes der Zeitſchrift (1801) ließ Schelling eine Abhandlung Eſchenmayer's abdrucken: Spontaneität=Weltſeele oder über das höchſte Princip der Naturphiloſophie, worin derſelbe nicht undeutlich zu verſtehen gab, daß er die Ideen, mit denen Schelling die Naturphiloſophie ausſtattete, ſchon vor ihm ſogar §. 33 ſeiner oben angeführten Diſſertation, auch gehabt habe und außerdem mehre Einwendungen gegen beſondere Beſtimmungen Schelling's machte z. B. über deſſen Hypotheſe der einfachen Actionen, über deſſen Mißverſtändniß der Anwendung der Mathematik in der Phyſik u. ſ. w., übrigens mit der größten Hochachtung vor Schelling, mit der höchſten Bewunderung ſeines Verdienſtes. Hierzu ließ nun Schelling S. 111 — 146 einen Anhang drucken, betreffend:

> den wahren Begriff der Naturphiloſophie und die richtige Art, ihre Probleme aufzulöſen.

Er ſuchte darin Eſchenmayer zu zeigen, daß ſein, Schelling's, Idealismus nicht blos ſubjectiv, ſondern objectiv ſei, und daß daher die Wiſſenſchaftslehre nur eine Seite ſeines ganzen Syſtems ausmache. Er zeigte Eſchenmayer, daß, wenn er dies begriffen, von ihm nicht ſolche Fragen aufgeworfen werden könnten, wie z. B.

> Hier iſt ein Baum, den Jemand vor funfzig Jahren für die Nachkommenſchaft gepflanzt hat, wie geht es nun zu, daß ich ihn eben jetzt, wie er iſt durch productive Anſchauung hervorbringe?

oder:

> Wie glücklich iſt der Idealiſt, daß er die göttlichen Werke des Plato, Sophokles und aller andern großen Geiſter als die ſeinigen betrachten kann?

wozu Schelling die boshaft witzige Anmerkung machte, daß der Frager bei dieſer Frage nur nicht vergeſſen müſſe, wie ſehr dies Glück durch andere, z. B. ſeine Werke gemäßigt werde. Er erklärte S. 116, daß der Idealiſmus der Natur ihm der urſprüngliche, der des Ichs nur der abgeleitete ſei, weshalb er das Problem der Naturphiloſophie, S. 120, ſo ausdrücken könne, wie er gethan, aus dem Objectiven das Subjective entſtehen zu laſſen. Indem Schelling ſich bemühete, die Identität des Realen und Idealen in der Erſcheinung:

1) als Realiſmus (Object, Natur)
2) als Idealiſmus (Subject, Geiſt)
3) als Idealrealiſmus (Syſtem der Kunſt)

ſo darzuſtellen, daß die Trennung der Factoren, des Objects und Subjects, nur als eine relative gedacht und deshalb weder der Natur die Idealität, noch dem Selbſtbewußtſein die Realität abgeſprochen würde, bediente er ſich auch hier S. 121 des Ausdrucks, daß das reine Subject-Object, von dem er ausgehe, das zugleich Ideelle und Reelle in der Potenz 0 ſei. Er hatte nämlich in dem Aufſatz über den dynamiſchen Proceß §. 7 folgende Beſtimmung gegeben: „Wenn die Speculation über jene abſolute Vereinigung entgegengeſetzter Thätigkeiten, die wir im Begriff der Natur denken, hinaufſteigt, ſo haben wir kein anderes Object mehr, als das abſolut-Identiſche, was für die Anſchauung durch die bloße Null, oder den abſoluten Mangel an Realität bezeichnet iſt. Wir werden in der Folge hören, wie die Natur in allen ihren Erſcheinungen das Beſtreben, in dieſe Null zurückzukehren, zeigt, obgleich es ihr nie gelingt, die abſolute Identität zu erreichen, indem Alles, was ſie erreichen kann, nur relative Identität iſt. Wie nun aber aus dieſer Unendlichkeit, welche für die Erſcheinung = Zero iſt, etwas Endliches, d. h. Reelles, habe hervorgehen können, iſt blos dadurch zu begreifen, daß wir jenes Zero in ſeine Factoren (1 — 1) ſich trennen laſſen, und daß wir dieſe Trennung als eine unendliche annehmen." Dies zu wiſſen iſt, wichtig, weil wir ſogleich ſehen werden, wie ſchnell Schelling von dieſer negativen Beſtimmung der abſoluten Identität loszukommen ſuchte. Er wurde ſich übrigens in der Polemik gegen die ihn betreffende Polemik recht bewußt, wie der Hauptumſtand der ſchiefen Auffaſſung der Naturphiloſophie darin lag, daß in der Production der Anſchauung des Objects der Anſchauende von ſeinem Anſchauen zu abſtrahiren vergaß und mithin das reine Object nicht erreichen konnte.

Gegen die Bedenklichkeiten Eſchenmayer's, ob die Erfahrung wohl ſchon weit genug ſei, ein Syſtem der Natur möglich zu machen, wandte er ganz richtig ein, daß nur eben die Naturphiloſophie beurtheilen laſſe, wie weit man in der Erfahrung gekommen, und daß er begierig wäre, zu wiſſen, wie lange dieſe Noth noch dauern ſolle und woran man künftig erkennen werde, daß die Zeit dieſer Wiſſenſchaft gekommen. Von einer Wiſſenſchaft, die durch ſich ſelbſt beſtehe, könne man überhaupt nie ſagen, es ſei noch nicht Zeit, ſie zu erfinden; denn eine ſolche zu erfinden, ſei es immer Zeit. Eben ſo richtig iſt die Vertheidigung Schelling's gegen Eſchenmayers nur quantitative Beſtimmung der qualitativen Differenzen, z. B. der ſpecifiſchen Unterſchiede der Materie als bloßer Gradunterſchiede der Dichtigkeit; allein wir dürfen nicht vergeſſen, daß Schelling ſelbſt im zweiten Buch ſeiner Ideen in der dort aufgeſtellten Theorie des chemiſchen Proceſſes der Kategorie der Quantität ein zu großes Uebergewicht gegeben und, mit unſtreitiger Rückſicht auf Eſchenmayers Diſſertation, als Princip (Ideen, 2te Ausg. S. 454) der Chemie aufgeſtellt hatte: „Alle Qualität der Körper beruht auf dem quantitativen, gradualen Verhältniß ihrer Grundkräfte.“ Jetzt ſieht Schelling ganz deutlich das Ungenügende einer ſolchen Theorie ein und tadelt Eſchenmayer S. 132: „daß er in dem Verhältniß der urſprünglichen Kräfte zu einander eine blos quantitative durch das relative Mehr oder Weniger der einen oder der andern Kraft beſtimmbare Verſchiedenheit für möglich gehalten hat“ und ſagt dagegen S. 133: „Ich verſuche die qualitativen Beſtimmungen der Materie aus einem andern Verhältniß der beiden Kräfte zu einander zu conſtruiren, als demjenigen, durch welches die ſpecifiſche Schwere determinirt wird.“ Nichtsdeſtoweniger verſicherte Schelling bald nachher im Abriß ſeines totalen Syſtems II. 2, S. 42, daß die Schwerkraft den Grund ihres eigenen Seins enthalte, daß ſie die abſolute Identität genannt werden könne, daß ſie — mittelbar — der Grund aller Realität und nicht nur des Seins; ſondern auch der Fortdauer aller Dinge ſei u. ſ. w.

Sehr wichtig iſt noch die Art und Weiſe, wie Schelling ſich gegen Eſchenmayer über das Conſtruiren ausſprach. Die Erfahrung ſoll für die Conſtruction nicht der terminus a quo, wohl aber der terminus ad quem ſein. Wenn die Erfahrung und Vernunſt nicht auf das Vollkommenſte übereinſtimmen, ſo wird eben nicht die geſetzgebende, vielmehr eine empiriſche Vernunſt conſtruirt haben. Die Conſtruction muß freilich ſich ſelbſt vollziehen, ob ſie aber richtig vollzogen ſei, kann nur der Erfolg zeigen. Es kommt alſo auf die Richtigkeit der Methode an und bei dieſer wieder darauf, daß ſie nicht unrichtig oder unvollſtändig angewendet werde. Der

Empiriker iſt immer ſelbſt der conſtruirende, der Naturphiloſoph aber läßt die Natur ſich ſelbſt conſtruiren. Dieſe Begriffe ſind im Allgemeinen vollkommen wahr. Schelling verſichert daher S. 136: „Die conſtruirende (Philoſophie), kann nicht irren, und der Naturphiloſoph bedarf nur einer ſichern Methode, um ſie nicht durch ſeine Einmiſchung irre zu machen; eine ſolche Methode iſt möglich und ſoll nächſtens ausführlich bekannt gemacht werden.“

Im zweiten und letzten Heft des zweiten Bandes S. 1 — 127 gab nun Schelling die:

Darſtellung ſeines Syſtems der Philoſophie.

Auf ſie hat er ſich noch ſelbſt in Berlin als authentiſche Urkunde berufen. Er klagt in der Vorerinnerung, daß er früher, als er ſelbſt wollte, durch die gegenwärtige Lage der Wiſſenſchaft zu dieſer Veröffentlichung getrieben werde; daß man den Philoſophen, wie auch Fichte erfahren, ſo wenig Zeit laſſe, ſich zu entwickeln; daß das zudringliche Volk, welches keine Ahnung der Speculation habe, mit dem blindeſten Selbſtvertrauen überall ſogleich mit- oder widerſprechen wolle, wie ein Reinhold, der eine philoſophiſche Imbecillität, ein ſchwacher Kopf, ein ſchlechter Geſell geſcholten wird. Er ſteht, wie er mit dieſem Syſtem ſich zu den Philoſophen voriger und jetziger Zeit und empiriſchen Phyſikern ein Verhältniß gibt. Unter Philoſophen will er einzig diejenigen verſtanden wiſſen, „welche Grundſätze und Methoden haben, welche nicht blos Anderer Gedanken wiederholen oder auch wohl aus fremdem Allerlei ein eignes Ragout brauen.“. Von den Empirikern aber prophezeiet er: „Sie werden dem bei weitem größeren Theil nach eine Zeitlang noch gegen den Stachel zu lecken ſuchen; hernach die Ausdrücke, auch wohl die Conſtructionen der Naturphiloſophie allmälig als probable Erklärungen aufnehmen oder unter der Form von Experimenten an den Tag bringen; endlich ſogar die geſammte dynamiſche Phyſik, als eine nicht unebne Hypotheſe, in ihren Lehrbüchern verewigen.“ Welche Prophezeiung denn in der That eingetroffen iſt.

Der Zweck Schelling's mit dieſer Darſtellung war alſo, die beiden Seiten ſeines Syſtems, den Realismus und den Idealismus in ihrem Zuſammenhange, nicht einſeitig für ſich, wie bis dahin geſchehen, zu entwickeln, und damit den Mißverſtändniſſen, die ſich zu häufen begannen, ein Ende zu ſetzen. Er machte alſo mit dieſem Unternehmen einen entſchiedenen, höchſt wichtigen Fortſchritt, in deſſen Natur es jedoch lag, nur durch ſeine Vollſtändigkeit, durch ſeine in ſich geſchloſſene Abrundung den außerdem nothwendigen und eigends beabſichtigten Effect durchſetzen zu können. Statt deſſen aber gelangte Schelling in der Expoſition nur bis zum allgemeinen Begriff des Organiſchen und entſchuldigte das Fragmentariſche mit einer kurzen Nachſchrift, in welcher er höchſt unphiloſophiſch ſogar das Gefühl ſeiner Leſer in Anſpruch nahm. Dieſe denkwürdigen Worte lauten S. 126 alſo:

„Hier müſſen wir aber für diesmal unſere Darſtellung unterbrechen. Zeit und Umſtände erlaubten nicht, ſie in einem folgenden Heft ſogleich fortzuſetzen; noch weniger verſtattete der Reichthum des Gegenſtandes und die Nothwendigkeit, einzelne Puncte ausführlicher zu behandeln, als wir ſelbſt wünſchten, ſie in einer noch concentrirteren Form zu geben. — Dadurch entſteht nun freilich der Nachtheil, daß die, welche dieſes Syſtem kennen lernen und beurtheilen wollen, die Acten nicht auf Einmal vollſtändig in die Hand bekommen, dies wird aber für diejenigen, welchen nicht ihr Gefühl ſagt, daß ſie den Sinn des Ganzen ſchon aus dieſem Bruchſtück begriffen haben (was nicht unmöglich iſt) nur ein Beſtimmungsgrund ſein, ſich mit ihrem Urtheil nicht zu übereilen; diejenigen aber, welchen ihr Gefühl dies nicht ſagt, und ich glaube, daß dies bei der größeren Anzahl meiner Leſer der Fall ſein wird, werden, indem ſie jetzt mit ihren Gedanken meiner Darſtellung zuvoreilen, mir nur deſto vorbereiteter folgen, wenn ich ſie von einer Stufe der organiſchen Natur zur anderen bis zu den höchſten Thätigkeitsäußerungen in derſelben, von da zur Conſtruction der abſoluten Indifferenz oder bis zu derjenigen Potenz führen werde, wo die abſolute Identität unter völlig gleichen Potenzen geſetzt iſt; wenn ich ſie hierauf von dieſem Punct aus zur Conſtruction der ideellen Reihe einlade und eben ſo wieder, durch die drei, in Anſehung des ideellen Factors poſitive Potenzen, wie jetzt durch die drei in Anſehung derſelben negative, zur Conſtruction des abſoluten Schwerpuncts führe, in welchen, als die beiden höchſten Ausdrücke der Indifferenz, Wahrheit und Schönheit fallen."

Betrachten wir nun dieſe Darſtellung zunächſt der Form nach, ſo ſollten wir darin nach dem, was Schelling gegen Eſchenmayer über die Methode ſagte, die er als die irrthumloſe bekannt machen wollte, eine neue Geſtalt der Conſtruction erwarten. Statt deſſen finden wir die wohlbekannte ſynthetiſche mit ihren Erklärungen, Sätzen, Beweiſen, vor Allem aber mit ihren Zuſätzen und Anmerkungen, den Hauptverräthern der in ihr unausgetilgten Zufälligkeit. Schelling hat ſichtbar — und er geſteht es ſelbſt — der Ethik des Spinoza ein Seitenſtück, dem vollendetſten Realiſmus, wie er den Spinoziſmus nannte, den vollendetſten Idealiſmus gegenüberſtellen wollen. Wäre es nur mit derſelben Umſicht und Genauigkeit, nicht mit dieſer brusquen, ſchludrigen Bequemlichkeit geſchehen! Die Paragraphen laufen athemlos hinter einander weg und citiren ſich zwar eben ſo fleißig, als dies bei Spinoza geſchieht, allein ohne deshalb einen engeren Zuſammenhang zu haben. Der Vortrag hätte aber bei §. 50 einen markirten Haltpunct haben müſſen. Schelling capricirt ſich auf die Continuität und eilt weiter. Nämlich bis hierher geht die Darſtellung deſſen, was man die Metaphyſik und Logik des Schelling'ſchen Syſtems nennen könnte, die Expoſition des Begriffs der abſoluten Identität in abstracto; von da ab hingegen beginnt die Darſtellung der Natur.

Nun ſollte man, nach dem früherhin Mitgetheilten, erwarten, daß Schelling die abſolute Identität als ſolche an die Spitze ſtellen werde oder auch die abſolute Indifferenz oder Null. Der Sache nach geſchieht dies auch. Es wird die Identität als A = A für den höchſten denkbaren

Begriff erklärt. Die Identität iſt zugleich *Totalität*, denn außer ihr, welche ſowohl Subject als Object iſt, kann ja nichts ſein. Sie iſt ferner ganz unmittelbar das *Sein*, wie nicht weniger als die *Form* deſſelben urſprüngliches *Selbſterkennen*. Das Endliche, *Einzelne*, das Ding iſt nur für ſich *außerhalb* der Totalität, an ſich iſt die Identität ihm als ſein *Weſen* immanent, denn die Identität iſt nicht blos Urſache des Univerſums, vielmehr *das Univerſum* ſelbſt, das mit ihr gleich ewig iſt, da der Unterſchied der Potenzen nicht als ein zeitlicher gedacht werden kann und das *Werden* nicht in die Identität als abſolute, vielmehr in ſie nur als *relative* fällt. Die Relativität liegt in dem Gegenſatz des Subjects und Objects, wornach die Identität als erſcheinende entweder die objectiv-ſubjective oder die ſubjectiv-objective iſt. Folglich iſt die Differenz der Identität eine blos *quantitative*, aber auch die Indifferenz. Das *Weſen* aber, wodurch die Identität *Grund von Realität* d. h. alſo von Endlichkeit wird, iſt die *Kraft*, die alte Schelling'ſche Lieblingskategorie, die ihm denn auch ſogleich die *Materie* als die *erſte relative Totalität*, als das primum existens, entgegenſchüttet.

Dies iſt der Gang, den Schelling nimmt. Man erſieht daraus, daß die *Identität* hier wirkſich Ein und Alles iſt und daß man demnach nicht Unrecht hatte, das Syſtem Identitätsſyſtem zu benennen. Allein ſtatt von der Identität ſpricht Schelling unerwartet von der Vernunft! Wie er dazu kommt, weiß man nicht; er ſelbſt weiß es auch nicht. Man ſieht wohl, daß er dem Spinoza in ſeiner Syſtematik nachahmt. Die Subſtanz iſt Alles und außer ihr iſt nichts, wie die Identität Alles iſt. Die Subſtanz iſt ſich ſelbſt gleich, wie die Identität. Sie iſt in ihrem Begriff zugleich deſſen Exiſtenz, in ihrem Exiſtiren ihr Begriff und bedarf nicht erſt eines Anderen, um begriffen zu werden. So iſt die abſolute Identität als Inhalt ſich ſelbſt im Selbſterkennen die Form. Die Subſtanz erſcheint dem endlichen Verſtande in der Form der Ausdehnung oder des Denkens, ein Unterſchied, der in ihr ſelbſt nicht exiſtirt, weil ſie immer und überall ſowohl das eine als das andere iſt. So hat die Identität für die Reflexion die Attribute des Objects und Subjects, während ſie ſelbſt die Negation dieſer Differenz iſt, was zu erkennen eben das Werk der Speculation ausmacht. Das Einzelne iſt für die Subſtanz nur ſcheinbar ſelbſtſtändig, denn Alles wird durch die Subſtanz beſtimmt und iſt im Grunde ſie ſelbſt — gerade wie die Identität. Wenn alſo Schelling immer nur von der Identität und deren Differenz handelt, gar nicht aber von der Vernunft, ſo ſollte man vermuthen, daß er dieſen Namen gewählt habe, um ſeinem Syſtem — worin er S. 38 ſogar die Spinoziſchen drei genera cognitionis nachweiſ't, wie unbeholfen und oberflächlich es auch geſchehe — den Namen des Spinozismus zu erſparen, denn zu klar iſt es, daß er ſtatt Vernunft eben ſo gut Idee oder Subſtanz in folgender Erklärung, mit welcher das Syſtem anfängt, ſetzen konnte:

„Ich nenne Vernunft die abſolute Vernunft, oder die Vernunft, inſofern ſie als totale Indifferenz des Subjectiven und Objectiven gedacht wird.“

Daß die Vernunft abſolut iſt, verſteht ſich von ſelbſt. Auch Kant hieß ſie das Vermögen des Unbedingten, der Ideen. Die relative Vernunft iſt der Verſtand. Wie ſie aber dazu kommt, als Indifferenz des Sub- und Objectiven gedacht zu werden — das bedürfte denn doch der Ableitung. Statt deſſen ſagt Schelling: „Dieſen Sprachgebrauch zu rechtfertigen, iſt hier nicht der Ort, da es blos darum zu thun iſt, überhaupt die Idee zu erwecken, die ich mit dieſem Worte verbinden werde.“ Warum ſoll hier nicht der Ort dazu ſein? Gerade hier oder nirgends iſt er. Anderwärts ſcheint ihn Schelling, ſoviel uns bekannt iſt, auch nicht gefunden zu haben. Nun wird freilich noch von der Vernunft geſagt, daß außer ihr nichts iſt, daß in ihr Alles iſt, daß ſie ſchlechthin Eine und ſich ſelbſt gleich iſt. Aber ſo wie auf der dritten Seite dieſe Sichſelbſtgleichheit verſichert iſt, heißt es auch ſofort S. 4, §. 4:

„Das höchſte Geſetz für das Sein der Vernunft, und da außer der Vernunft nichts iſt (§. 2) für alles Sein (inſofern es in der Vernunft begriffen iſt), iſt das Geſetz der Identität, welches in Bezug auf alles Sein durch A = A ausgedrückt wird. — Der Beweis folgt aus §. 3 und den vorangehenden unmittelbar.“ Von S. 6 §. 9: „Die Vernunft iſt Eins mit der abſoluten Identität“ wird nun die Vernunft in Ruheſtand verſetzt und braucht ſich nicht weiter zu bemühen, weshalb es ſchwer einzuſehen, warum ſie überhaupt herbeigezogen worden. — Daß Schelling die Vernunft ſo hoch ſtellte, war an und für ſich nicht zu tadeln; ſein Inſtinct war auch hier ächt ſpeculativ. Auch die Beſtimmung des Begriffs der Vernunft, daß dieſelbe ſowohl das Weſen des Subjects als des Objects ſei, war vollkommen wahr. Die Einheit der Vernunft, die Gleichheit derſelben mit ſich, der Unterſchied derſelben von ſich als Subject und Object — auch dies war untadlich, allein durch alle dieſe Wahrheiten wird die Wahrheit ſelbſt, der Begriff der reinen Vernunft an ſich, nicht vermittelt und dies iſt ſchlechthin unphiloſophiſch, denn daß Vernunft in der Welt iſt, das iſt im Allgemeinen eine Jedermannswahrheit. Gerade die Wortbeſtimmung war hier wichtig, da andere Begriffe exiſtiren, welche mit dem der Vernunft rivaliſiren z. B. Geiſt. Schelling ſagt: wenn ich eben ſowohl abſtrahire:

1) vom Subject als
2) vom Object, ſo bleibt mir
3) nur das Abſtrahiren ſelbſt als die beſtimmungsloſe Beſtimmtheit zurück. Ganz richtig und daher nannte er ſie auch totale Indifferenz, Null. Daß dieſe aber die abſolute Vernunft ſei, folgt nicht. Vernunft iſt allerdings zunächſt nur ein Wort und Schelling kann ſagen, daß es auf die Beſtimmtheit des Sinnes ankomme, welcher mit einem Wort verbunden werde. Allein da bei ihm die abſolute Identität das eigentlich Weſenhafte iſt, ſo fragt man eben, wie dieſelbe dazu komme, Vernunft und nicht etwa, wie ſchon vorhin bemerkt worden, Idee oder Geiſt genannt zu werden.

Ueberſieht man nun die Schelling'ſche Metaphyſik, ſo leuchtet ein, daß dieſelbe ganz und gar von dem Denkgeſetz der Identität abhängt, A = A, nur mit der ſpeculativen Faſſung, die Gleichheit nicht als bloße Einerleiheit, ſondern als in ſich unterſchiedene, als Gleichheit mit ſich zu nehmen. Allein bei der Flüchtigkeit, mit welcher Schelling über die logiſchen Beſtimmungen fortgeht, weiß er ſich für die Darſtellung des dialektiſchen Momentes nicht anders zu helfen, als durch ein Hinſchielen auf concrete Exiſtenzen, ein Verfahren, welches die Darſtellung der reinen Vernunft unfehlbar verderben muß, denn das Logiſche als ſolches muß auch logiſch beſchrieben werden und iſt in ſich mächtig genug, ſich ſelbſt zu geſtalten. Es iſt als die abſolutabſtracte Form ſelbſt erſt für alles Andere die Bedingung der Form und kann daher im Concreten zwar als ein Moment der Exiſtenz deſſelben angeſchaut oder durch das Concrete als ein Beiſpiel dem aus dem Concreten zum Abſtrahiren ſich erſt erhebenden Bewußtſein verſtändlicher gemacht werden, allein innerhalb ſeines eigenen Elements bedarf es ſolcher ſymboliſchen Projectionen nicht. Schelling aber wirft ſich auf das Schema der Linie d. h. auf den Magnetismus und ſagt zu §. 46:

„Die Form des Seins der abſoluten Identität kann allgemein unter dem Bild einer Linie gedacht werden,

$$\begin{array}{ccc}\overset{+}{A} = B & & A = \overset{+}{B}\\ \hline & A = A & \end{array}$$

worin nach jeder Richtung daſſelbe Identiſche, aber nach entgegengeſetzten Richtungen (nämlich Subjectivität und Objectivität) mit überwiegendem A oder B geſetzt iſt." Nur durch dieſe Linie gelingt es nun Schelling, nothwendige abſtracte Beſtimmungen zu entwickeln, namentlich die *relative* Identität, Duplicität und Totalität, allein die Form, in welcher dies geſchieht, kann begreiflich nur eine barbariſche ſein, z. B. wenn der Gedanke, daß das Abſolute die negative Einheit ſowohl des Ganzen als der Theile iſt, ſo ausgedrückt wird, §. 49:

„Die conſtruirte Linie kann an ſich betrachtet den Grund keiner einzelnen Potenz enthalten." —

Was nun den zweiten Theil der Darſtellung, die Naturphiloſophie, betrifft, ſo iſt davon wenig Erfreuliches zu ſagen. Wir haben ſchon bemerken müſſen, daß die *empiriſche Akribie*, deren Schelling in den *Ideen* und in der *Weltſeele* ſich befleißigt hatte, jetzt immer mehr zurückzutreten begann. Statt ihrer wurde die unkritiſche Keckheit der Combination, die *intuitive Phantaſtik*, immer größer. Bemühen wir uns, aus den vagen Reflexionen, in welchen die Schelling'ſche Dynamik hier von Neuem vorgetragen wird, das herauszufinden, was als ein *Fortſchritt* anzuſehen iſt, ſo kommt dies vorzüglich S. 92 auf *Kielmeyer's* Entdeckung zurück, daß die Thätigkeit innerhalb der galvaniſchen Kette gleich ſei der Differenz der Verwandtſchaftsgrade beider

Körper zum Sauerſtoff und auf Steffens Idee, eine der magnetiſchen Polarität entſprechende Cohäſionsreihe der unorganiſchen Körper aufzuſtellen und den Kohlenſtoff und Stickſtoff als die getrennte Darſtellung der Pole des Magneten anzuſehen. Die „glücklichen Gedanken" des Herrn Steffens werden überall belobt S. 51, 65, 66, 123 ff. Freilich heißt es auch einmal S. 52: „Die vollſtändige Conſtruction der Cohäſionsreihe aber wird erſt durch folgende Geſetze möglich gemacht." Gewiß iſt nun die Schnelligkeit, mit welcher Schelling alles in der Wiſſenſchaft neu Auftauchende damals aſſimilirte, an ſich eine treffliche Eigenſchaft. Wäre er nur nicht gar zu haſtig und ſanguiniſch im Ausbeuten des Neuen geweſen; hätte er nur nicht ſchon im Anfang immer am Ende ſein; hätte er nur nicht in ſolchem Grade nicht nur Erwartungen erregen, ſondern Verſprechungen machen und ſie nicht erfüllen wollen. Da wir denn einmal durch Schelling ſelbſt genöthigt worden ſind, die Acten des Proceſſes zu revidiren, ſo können wir als Curioſitäten wohl ſolche von Schelling angekündigte, allein nicht gelieferte Arbeiten nebenbei bemerken. Er erklärt ſich §. 106 gegen Herſchel's Verſuche, die wärmende Kraft der Sonnenſtrahlen zu beweiſen und ein Wärmeſpectrum herauszubringen und ſagt S. 79, daß es für den gegenwärtigen Zweck genug ſei, zu verſichern, „daß auch durch die neueren Verſuche Herſchel's der Lehrſatz von der Identität des Lichts auf keine Weiſe gefährdet und eher etwas ganz Anderes bewieſen werde, als die Zuſammengeſetztheit deſſelben. Den umſtändlichen Beweis dieſer Behauptung wird ein eigener Aufſatz des folgenden Hefts führen." Uebrigens erklärte ſich Schelling jetzt, nachdem er früherhin (Weltſeele S. 33) noch anderer Meinung geweſen, mit der größten Entſchiedenheit für die Göthe'ſche Optik. S. 60: „Laſſet uns den Göttern danken, daß ſie uns von dem Newtoniſchen Spectrum — ja wohl Spectrum — eines zuſammengeſetzten Lichts durch denſelben Genius befreiet haben, dem wir ſo viel Anderes verdanken." Am klarſten enthält der Zuſatz zu §. 106 S. 80 dieſe Theorie: „Das Licht iſt dem Weſen nach farblos, oder durch die Farbe iſt das Licht gar nicht ſeinem Weſen nach beſtimmt. Denn das Licht wird nur getrübt, gefärbt aber wird nicht einmal das Licht, ſondern nur das Bild oder der Gegenſtand."

Von der Materie ging Schelling zur Schwerkraft, von dieſer zur ſpecifiſchen Schwere und damit zur Differenz der Cohäſion über, ſo daß nun die urſprüngliche Bildung des materiellen Univerſums §. 95 als ein Cohäſionsproceß gedacht werden ſollte.

S. 65 verſpricht Schelling, künftig den Beweis in specie zu liefern und ſagt: „Auf gleiche Weiſe, wie die Erde, zeigt auch das Planetenſyſtem nach der einen Seite, dem Südpol, relative Cohäſionsverminderung, nach der entgegengeſetzten, dem nördlichen, relative Cohäſionserhöhung. Die geſammte phyſiſche Aſtronomie hat von dem aufgeſtellten Grundſatz auszugehen. Die Urſache der Excentricität der Bahnen, die Verhältniſſe der Dichtigkeit zu den Maſſen und Excentricitäten, die Urſache und das Geſetz der Inclination der Weltkörper, der Achſendrehung, aller meteorologiſchen und allgemeinen Naturveränderungen, z. B. der Abweichung der Magnetnadel, die Geſetze, nach welchen die Monde gebildet und an den Hauptplaneten geheftet ſind, u. ſ. w., alle dieſe Gegenſtände finden ihre gemeinſchaftliche Aufklärung in dem Gedanken, die Bildung des Planetenſyſtems als einen allgemeinen Cohäſionsproceß vorzuſtellen.“ Es ward gefolgert, daß der Reihe der himmliſchen Körper die der irdiſchen entſpreche; gefolgert, daß alle Berührung der Körper eine relative Verminderung und Erhöhung der Cohäſion hervorbringen müſſe, weil jeder Körper an ſich als ein Magnet betrachtet werden könne, in welchem §. 73 die relativ größere Cohärenz auf der negativen, die relativ geringere auf der negativen Seite ſei; gefolgert, daß im materiellen Univerſum, das an ſich als Eine Materie, als der Totalmagnet anzuſehen, der empiriſche Magnet den Indifferenzpunct ausmache und gefolgert, daß, da nach §. 76 in der Anmerkung das Eiſen für den empiriſchen Magneten erklärt wird, alle Körper potentialiter im Eiſen enthalten ſind. Das Licht wurde nun zwar im Gegenſatz zur Schwere für die abſolute Identität ſelbſt erklärt, aber dieſe ſollte §. 96, „inſofern ſie Licht iſt" nicht Kraft oder Grund von Realität, ſondern nur Thätigkeit ſein und nach §. 94 S. 64 die Herrſchaft des Lichts, mithin auch des dynamiſchen Proceſſes, auf das Reich der Cohäſion ſich beſchränken — ein Satz, heißt es, „welcher ſich bald als wichtig zeigen wird."

Die Theorie des chemiſchen Proceſſes wird mit geringen Modificationen in ihrer früheren Form wiederholt und dann zum secundum Existens, wie S. 115 das Organiſche genannt wird, §. 141 mit folgendem Lehnſatz übergeſprungen: „Die entgegengeſetzten Pole, unter welchen die Schwerkraft auf gleiche Weiſe als Form der Exiſtenz der abſoluten Identität geſetzt wird, ſind in Anſehung des Ganzen Pflanze und Thier, in Anſehung des Einzelnen die beiden Geſchlechter." Dazu macht Schelling die naive, in der That an Charlatanismus angrenzende Anmerkung: „Der Leſer wird es uns zu gut halten, wenn wir, um auf dem kürzeſten Wege zum Ziel zu gelangen, wie bisher, Sätze, deren Beweis ein jeder durch eignes Nachdenken ſelbſt finden kann, als bloße Lehnſätze oder auch ohne Beweis aufſtellen. Es verſteht ſich übrigens,“ daß eine weitere Auseinanderſetzung der obigen Behauptung in der Folge noch vorkommen wird.“ Natürlich fragt man, wer denn den Philoſophen zwingt, den kürzeſten Weg zu gehen, wofern derſelbe den Beweis ausſchließt, da nur das Beweiſen, nicht das aſſertoriſche Setzen von Beſtimmungen überhaupt, das philoſophiſche Geſchäft iſt. Wenn man ſich auf das verlaſſen will, was jeder durch eigenes Nachdenken finden kann, ſo fallen wir mit dieſem unbekannten Herrn Jeder in eine völlige Unbeſtimmtheit. Es iſt geſchmacklos, jede Behauptung, auch die geringfügigſte, mit einer Feſtung von Gründen zu umſchanzen und nur philoſophiſche Formaliſten huldigen dem Ueberfluß, auch das Einfachſte, Verſtändlichſte, ſchon Bewieſene, immer noch von friſchem beweiſen zu wollen. Allein etwas ganz Anderes iſt es, die wichtigſten Sätze ohne Beweis als ſich von ſelbſt verſtehende einzuſchmuggeln. Und das thut Schelling. Er nennt den hier in Rede ſtehenden Satz einen Lehnſatz! Woher, o Hermes, iſt er wohl entlehnt? Aus welcher Wiſſenſchaft?

Denn was ich entlehne, muß doch anderwärts hingehören und wird von mir nur temporär gebraucht. Ein ſchöner Lehnſatz, ohne welchen kein Schritt weiter gethan und welcher in keine andere Wiſſenſchaft, als gerade nur in die geſtellt werden kann, für welche er entlehnt wird! Etwas Scham über dieſe Oberflächlichkeit ſcheint Schelling denn doch beſchlichen zu haben. Im Zuſatz zum entlehnten Satze (oder ſoll Lehnſatz eigentlich ein Lehnsherr ſein, der in den Zuſätzen den Heerbann ſeiner Vaſallen aufbietet?) erhellt es ihm, daß das Totalproduct der Organismus ſei, weil §. 136 verſichert werden, daß unmittelbar durch das Geſetztſein der dynamiſchen Totalität das Hinzutreten des Lichts zum Product geſetzt iſt, und nun heißt es §. 142: „Die abſolute Identität iſt Urſache des Organismus, unmittelbar dadurch, daß ſie A^2 und A = B (zu Deutſch Licht und Schwerkraft) als Formen ihres Seins, d. h. unmittelbar dadurch, daß ſie ſich ſelbſt unter der Form beider als exiſtirend ſetzt. — Beweis iſt alles Bisherige."

Da nun jeder Körper (S. 134) eine Monas iſt, jeder aber, an ſich Totalität, ſelbſt nur ein Moment der totalen Totalität; da er ferner dieſe Identität beſtändig darzuſtellen beſtrebt iſt, ſo iſt Alles in der Natur Metamorphoſe. Im Organismus geht die Wirkſamkeit nicht auf die Erhaltung der Subſtanz als Subſtanz, ſondern der Subſtanz als Form der Exiſtenz der abſoluten Identität. Da nun der Organismus das Totalproduct der Natur iſt, ſo wird §. 148 gefolgert, daß die unorganiſche Natur als ſolche nicht exiſtirt. Sie iſt an ſich organiſch. Was wir unorganiſch nennen, iſt nur das, was nicht organiſch hat werden können, das Reſiduum der organiſchen Metamorphoſe. Das Unorganiſche iſt es nur für den Organismus, der Potenz nach iſt es ſelbſt organiſirt. Es iſt die zu Thier und Pflanze gewordene Erde ſelbſt, die wir in den Organiſationen erblicken. S. 121: „Im Allgemeinen aber bedenke man, daß wir die gewöhnlichen und bisher herrſchenden Vorſtellungen von der Materie gar nicht einräumen, indem man aus dem Bisherigen erſehen muß, daß wir eine innere Identität aller Dinge und eine potentiale Gegenwart von Allem in Allem behaupten, und alſo ſelbſt die ſogenannte todte Materie nur als eine ſchlafende Thier- und Pflanzenwelt betrachten, welche durch das Sein der abſoluten Identität belebt, in irgend einer Periode, deren Ablauf noch keine Erfahrung erlebt hat, auferſtehen könnte.“ Es wird nun die Erde als ein organiſcher Magnet und an demſelben das Thier als der poſitive, die Pflanze als der negative Pol bezeichnet, jenes auch das Eiſen, dies das Waſſer, nämlich organiſches, genannt und die höchſte Potenzirung des poſitiven Pols im Gehirn, namentlich des Menſchen, des negativen Pols in der Blüthe gefunden.

Wir ſind hiermit an das Ende der Naturphiloſophie gelangt, können aber nicht unterlaſſen, noch eine merkwürdige poetiſche Wendung hervorzuheben, weil ſie für Schelling zu charakteriſtiſch iſt. Er ſtellt §. 149 mehre an ſich ganz richtige Lehnſätze auf, daß die Weltkörper Organe des allgemeinen anſchauenden Principes ſind; daß jeder Weltkörper in ſich Totalität, daß er Individuum iſt; daß er in ſeinen Organismen ſich ebenfalls zu anſchauenden Organen individualiſirt und daß der Centralkörper eines Syſtems alle einzelnen Körper deſſelben in ſich als ihr relativ allgemein anſchauendes Organ identiſch ſetze. Aber nun läßt er ſich S. 124 zu folgendem Satz verleiten: „Da jeder Weltkörper ein beſtimmtes Individuum iſt, ſo wird auch der Charakter eines jeden entweder mehr gegen den männlichen oder gegen den weiblichen incliniren, oder wie die Erde, welche zwiſchen Venus und Mars ihre Bahn vollführt, beide in einer vollkommneren Indifferenz in ſich vereinigen.“ S. 66 war die Cohäſionsdifferenz für das einzige Princip der Differenz der Planetenreihe erklärt — jetzt miſcht ſich die Sexualität hinein und die Erde wird zu einem kosmiſchen Hermaphroditen gemacht. Wie ſinnig haben doch die Alten im Voraus für dieſe Hypotheſe unſere Nebenplaneten benannt! Was wird aber aus dem armen Mercur? Iſt er männlich oder weiblich? Doch, Scherz bei Seite, wir haben in dickleibigen Büchern die traurigen Folgen dieſer phyſiologiſchen Mythiſirung des Planetenſyſtems erlebt z. B. von Wirth. Freilich ſchrieb dieſer ſein Buch im Gefängniß, welche Entſchuldigung Schelling für ſeine Paradoxieen anführen zu können glücklicherweiſe nicht ſo glücklich iſt. —

So war Schelling vom Ich als dem Unbedingten im Wiſſen zur Natur als dem objectiven Subject und von dieſem zu dem Gedanken der Einheit des Subjectiven und Objectiven als einer in's Unendliche ſich offenbarenden in der Geſchichte, als einer in ſich vollendeten Offenbarung im Kunſtwerk fortgeſchritten. So hatte er die Einheit des Subjects mit dem Object als ein an ſich zeitloſes in der Zeit nur erſcheinendes Werden des einen zum andern und die Stufen dieſer Evolution als einen Parallelismus des Realen und Idealen gefaßt. So war er endlich dazu vorgetrieben, die Identität ſelbſt, das reine Subject-Object, als den Grund aller Duplicität, als die im Realen und Idealen ſich mit einſeitigem Uebergewicht verdoppelnder Indifferenz, die aus jeder relativen Totalität in ſich als totale zum Gleichgewicht mit ſich zurückkehrt, zu unterſuchen. Er nannte ſie Vernunft und es iſt Pflicht der Gerechtigkeit, die raſtloſe Umbildung, welche Schelling durchlief, als eine in der Sache begründete anzuerkennen. Darin liegt ihre, durch Nichts in Abrede zu ſtellende, große Bedeutung, wie unendlich mangelhaft das Detail und die Form oft ausgefallen, mit welchen Widerſprüchen jenes, mit welchen Unbeholfenheiten und Nachläſſigkeiten dieſe erfüllt ſein mögen. Jene Schritte mußten gethan, der ſubjective Idealismus mußte durchbrochen werden. Irgend einer mußte dieſe That vollbringen. Und weil hier das Subject es war, welches, um das Object als Object zu erfaſſen, von ſich abſtrahiren und endlich ſich mit dem Object zu der über beide, über Sub- und Objectivität hingreifenden Identität erheben mußte, ſo iſt nicht zu verwundern, wenn jener Durchbruch in der Individualität, in welcher er ſich vollzog, den Charakter einer unmittelbaren, genialen intellectuellen Anſchauung bekam, ſo daß es noch wieder eines anderen bedurfte, die Kühnheit der ſpeculativen Parrheſie auch wahr zu machen. Allein auch das werden wir nach dem Bisherigen einſehen, daß Schelling in keiner Weiſe Urſache hat, die Hegel'ſche Logik zu verachten. Er überredet ſich auch wohl mehr, ſie zu verachten, weil er ſie, ohne es ſich geſtehen zu wollen, fürchtet, denn was in der Darſtellung §. 1 — 50 gegeben wird, kann man doch einmal nicht anders als Logik oder Metaphyſik, als Entwicklung der reinen Vernunft nennen. Und wie lahm, wie flach iſt dies Aggregat von Begriffen, welche die Alten ſchon ſo viel ſchärfer und zuſammenhängender beſtimmt hatten! Und wie drängt ſich das beſtimmungsloſe Sein an die Spitze, was Schelling dann freilich ſogleich als die noch unerſchloſſene, mit aller Wirklichkeit erfüllte Tiefe der Möglichkeit nahm. Schelling hat den Uebergang des Hegel'ſchen Syſtems aus dem Begriff der abſoluten Idee zum Begriff der Natur als der real in Raum und Zeit angeſchauten Idee bitter getadelt. Und bei ihm? Finden wir einen Uebergang? Ein Bild der abſoluten Identität, die conſtruirende Linie, muß ſich zur Brücke machen. Es wird urplötzlich verſichert, §. 51, die erſte relative Totalität ſei die Materie, in welche §. 53 das ſubjective erkennende Princip ſelbſt mit eingeht oder in ihr reell wird. Doch, könnte man ſagen, das iſt ja der Begriff nur der Materie, nicht der Natur überhaupt. Dieſe wird allerdings erſt ſpäter, nachdem die Materie ſchon conſtruirt worden und §. 59 der Möglichkeit nach ihr alle Potenzen beigelegt ſind, §. 61^{a} ſo deſinirt: „Natur nenne ich vorerſt (es kommt aber keine weitere Deſinition vor) die abſolute Identität überhaupt, inſofern ſie unter der Form des Seins von A und B actu exiſtirt, das objective Subject-Object.“ Nun möchte ich wiſſen, was dieſe Definition vor der Hegel'ſchen voraushabe, die Natur ſei die an Raum und Zeit entäußerte Idee oder die Idee in ihrem Andersſein. Doch hiervon noch ſpäter.

Schelling hatte ſich momentan abgewirthſchaftet. Die Ungeduld, die ihn von Conſequenz zu Conſequenz fortgeriſſen, mußte eine Erſchöpfung herbeiführen. Das Ueberhandnehmen der Paradoxie, der polemiſchen Gereiztheit, waren die Symptome des beginnenden Ideenmangels. Wie erwünſcht war ihm daher, daß Hegel ſich im Anfang des Jahres 1801 von Frankfurt am Main aus tiefer Verborgenheit heraus endlich zum Eintritt in die öffentliche literariſche Welt nach Jena hin überſiedelte. Aber wie ſehr mochte ihn auch die Vielſeitigkeit und Reife der Bildung Hegel's, die Vollendung ſeiner Darſtellung überraſchen! Hegel hatte von Bern aus an Schelling einige Briefe voll von der größten Zärtlichkeit und reinſten Bewunderung gerichtet. Dann waren die Jahre vergangen, ohne daß beide ſich geſehen oder auch nur geſchrieben hätten und Hegel hatte ungeheuere Anſtrengungen gemacht, hinter dem jüngeren Freunde nicht zurückzubleiben. Er hatte ein Syſtem der Logik und Metaphyſik ausgearbeitet; er hatte die Geſchichte der Philoſophie ſorgfältig ſtudirt; er hatte die Rechtsphiloſophie zu einem neuen Platoniſirenden Syſtem umgewandelt; in den Naturwiſſenſchaften bedeutende Studien gemacht, namentlich in der Mathematik, Aſtronomie und Mineralogie; er hatte endlich, nach vielen Kriſen, eine tiefere Auffaſſung des Chriſtenthums errungen. In einem anregenden Umgang mit Hölderlin, Sinclair, u. A. hatte er die neueſte philoſophiſche Literatur in allen ihren Phaſen ſich immer in lebendiger Gegenwart erhalten können.

Völlig gerüſtet trat er daher ſogleich mit einer Schrift auf:

Ueber die Differenz des Fichte'schen und
Schelling'schen Systems,

indem er die von Reinhold und Bardili noch immer beim Publicum unterhaltene Meinung berichtigte, als wenn der Schelling'ſche Idealismus nur ein, im Fichte'ſchen Sinne, ſubjectiver ſei. Wie ſehr hätte er ſich ſpäterhin einen Freund wünſchen können, der ihm den gleichen Dienſt geleiſtet und die Differenz des Hegel'ſchen Syſtems vom Schelling'ſchen dem Publicum zeitig auseinandergeſetzt hätte. Inwiefern Schelling ſelbſt durch jene Schrift Hegel's über ſich klar ward, wie Michelet an verſchiedenen Orten verſichert, kann freilich nicht thatſächlich beurkundet werden. Es liegt auch nichts daran; eben ſo wenig daran, daß und ob und was Schelling aus vertraulichen Unterredungen mit Hegel in ſich aufgenommen. Dergleichen Dingen nachzuſpüren, fällt ſchon in die Kleinkrämerei; wenn zwei mit einander umgehen, ſo empfängt jeder vom andern; und ſogar wenn der eine blos eine weiblich nachbildende Seele hätte, aber ein geſchickter Hörer wäre, ſo würde er ſchon dadurch, daß er dem Andern zum Reden, zur Darſtellung Gelegenheit gibt, productiv auf ihn einwirken. Hier, in unſerem Falle, iſt gar nicht zu zweifeln, daß nicht auch Hegel, obwohl er Schelling's Entwicklung aus deſſen Schriften kannte, auch mündlich poſitive Anregung durch Schelling's Umgang empfangen habe und es iſt überflüſſig, Schelling mit ſolchen Vermuthungen verkleinern zu wollen. Hat er doch genug gethan, ſich ſelbſt oſtenſibel genug zu depotenziren, und liegt doch die Einwirkung, die Hegel factiſch auf ihn hatte, klar genug in ſeinen Schriften von hier ab vor.

Schelling vereinigte ſich mit Hegel zur Herausgabe eines:

Kritiſchen Journals der Philoſophie.

das jedoch ebenfalls nur kurze Zeit, kaum zwei Jahre hindurch, beſtand. Allein er nahm nur wenig Theil daran. Unzweifelhaft von ihm rühren darin nur zwei Aufſätze her. Der erſte Bd. I. Heft 1. 1802. S. 1 — 90 handelt:

> Ueber das neueſte Identitätsſyſtem und ſein Verhältniß zu dem neueſten (Reinholdiſchen) Dualismus. Ein Geſpräch zwiſchen dem Verfaſſer und einem Freund.

Dies Geſpräch kann uns, da unter dem Freunde kein Anderer, als Hegel, zu verſtehen iſt, ein klares Abbild von der Art und Weiſe geben, wie Schelling und Hegel in philoſophiſcher Beziehung mit einander verkehrten. Das Selbſtgefühl beider ſpricht ſich ſtark genug aus, bei Hegel mehr mit einer criminalrichterlichen Dignität in Anſehung der Delinquenten Reinhold und Bardili, denen man den hochnothpeinlichen Proceß der Hinrichtung macht, bei Schelling mehr mit einem Hinüberſchwanken der Gravität in Laune, ja in Spaß. Uebrigens iſt dieſer Dialog der einzig ächte Dialog, den unſere philoſophiſche Literatur außer Leſſing's Unterredungen von Ernſt und Falk und Fichte's patriotiſchen Geſprächen aufzuweiſen hat. Weder Mendelsſohn noch Schelling noch der Graf von Kalkreuth, noch Solger und Andere haben in ihren Platoniſirenden Dialogen dieſe

Lebendigkeit, Natürlichkeit erreicht. Jenes Geſpräch hat den Hauch der Wirklichkeit und hätte, bei einiger Ausbildung, ein vollkommenes Kunſtwerk werden können, wie die Platoniſchen Dialoge es ſind.

Reinhold hatte die abſolute Identität nur als eine ſynthetiſche gefaßt, als ob das Abſolute zugleich Subject und Object ſei. Nun könnte dies Zugleich den richtigen Sinn einſchließen, nämlich negativ des Weder-Noch, poſitiv des Sowohl-Als auch, wie bei dem Ariſtoteles das ἅμα ſo gebraucht wird, allein Reinhold nahm die Identität nur als eine Neutralität der Factoren der Entgegenſetzung und entwarf in Gemeinſchaft mit Bardili eine Art Contrafactur des Schelling'ſchen Syſtems, worin er nach ſeiner Meinung die Fehler deſſelben vermeiden und doch, lernbegierig und Fortſchrittseifrig, wie er war, die guten Seiten deſſelben benutzen wollte. Mit Bardili aber hatte es folgende Bewandtniß. Er war ein Vetter Schelling's und der Meinung, eigentlich das Syſtem, wodurch dieſer ſich einen Namen machte, erfunden zu haben. Er ſchrieb über dieſen Punct (Reinhold's Leben; Jena 1825, S. 325) von Stuttgard a. 23. December 1803 an Reinhold: „Sie kennen meine Briefe über den Urſprung einer Metaphyſik überhaupt. Sie enthalten das Letzte, was ich durchmachen mußte, um ohne Sprung und in meiner behaglichen, nichts übereilenden Manier zu einer Logik aufzuſteigen. Dies Büchelchen nun ſchickte ich auch dem Herrn Schelling nach Jena zu, weil er mir vorher die Ehre angethan hatte, mich über meine Anſichten der Phyſik und insbeſondere der Materie vom Licht ſchriftlich zu befragen. Eben dies Büchelchen aber, liebſter Reinhold, enthält das Weſen der ganzen jetzigen Schelling'ſchen Philoſophie in nuce. Belieben Sie z. B. S. 83 zu vergleichen, ſo haben Sie da ſchon den Indifferenzpunct Schelling's als das Höchſte in der Unterſuchung; das Objective und das Subjective, ſage ich hier mit klaren Worten, müſſe zuletzt, den Speculanten, noch zuſammenfallen. Die ganze Tendenz der Schrift aber, dieſes ächten Kindes meiner damaligen Laune, geht darauf hinaus, die reine Philoſophie auf die Aeſthetik und Alles in Allem zuletzt auf das Gefühl — von Schelling „Anſchauung" betitelt — zurückzubringen u. ſ. w." Dieſe Worte beweiſen allein ſchon zur Genüge, wie wenig Bardili Schelling verſtanden hatte, dem es wahrlich um etwas Größeres zu thun war, als den Menſchen, wie Bardili ſich von ſich ausdrückte, zu einem „beſeelten Stück Weltall" zu machen.

Nach demjenigen, was Schelling in der Note zur Vorerinnerung der Darſtellung ſeines Syſtems und Hegel im Anhang ſeiner Differenz des Fichte-

Schelling'ſchen Syſtems über Reinhold, letzterer auch über Bardili, ſchon geſagt hatten, kommt in ſpeculativer Hinſicht eigentlich nichts Neues in dem Geſpräch vor. Es liefert dagegen den Beweis, wie Fr. Schlegel's göttliche Grobheit hier auf dem Felde der philoſophiſchen Polemik das Maximum erreichte. Was auch ſpäterhin bei uns Derartiges vorgekommen, es iſt nur ein Schatten der ironiſch wegwerfenden Manier, mit welcher Reinhold und Bardili hier als Dummköpfe, Schwachköpfe, Narren tractirt werden.

Der zweite Aufſatz, welchen Schelling lieferte, 1803, Bd. II., Heft 3, S. 35—50 war:

Ueber Dante in philoſophiſcher Beziehung.

Zu dieſem gab die damalige romantiſche Schule den Anſtoß, wie wir oben ſchon geſehen haben, daß Schelling ſelbſt in Terzinen dichtete. Auch nannte er ſich als Poet pſeudonym Bonaventura. Schelling zeigte in der Auffaſſung Dante's viel Geſchmack und Großartigkeit des Sinnes. Er hatte ganz Recht, zu behaupten, daß die göttliche Komödie keiner beſtimmten Gattung angehöre, daß ſie epiſch, lyriſch und dramatiſch, daß ſie hiſtoriſch, didaktiſch und allegoriſch zugleich, daß ſie ein Werk ſei, welches in ſeiner Conſtruction als Inferno, Purgatorio und Paradiſo nicht blos von einem beſchränkten kirchlichen, ſondern von einem univerſellen, urbildlichen Standpunct genommen werden müſſe. Er hatte endlich Recht, Bouterwecks Anſicht dieſes erhabenen Poems als einer poetiſchen Reiſebeſchreibung im Notizenblatt des Journals zu ſpotten. Allein ſeine Grille, Philoſophie und Poeſie zu verſchmelzen, verführte ihn neben dieſen vortrefflichen Expoſitionen zu den trübſten Aeußerungen über die Mythologie, welche Dante aus der Wiſſenſchaft ſich geſchaffen habe und womit er als der Erſte für die moderne Poeſie vorbildlich geworden; verführte ihn, der falſchen, neuerdings wieder bei uns aufgewärmten Theorie zu huldigen, das Ziel der Poeſie (S. 37) in das große Epos zu ſetzen, das „bis jetzt nur rhapſodiſch und in einzelnen Erſcheinungen verkündet, dann als beſchloſſene Totalität hervortreten werde." — Der philoſophiſch-theologiſche Werth Dante's wurde von unverſtändigen Nachbetern Schelling's übertrieben und bis in die neueſten Zeiten hin hat ſich dieſe Richtung erhalten, die nicht ohne Gefahr für den Proteſtantismus iſt. Dante wendet ſich mit weltrichterlicher Majeſtät gegen ſchlechte Päbſte, gegen die Verderbtheit des Klerus — allein er iſt deswegen noch nicht Proteſtant. Er bleibt ſtrenger Katholik. Er legt den kirchenfürſtlichen Apoſteln ſein orthodoxes Glaubensbekenntniß ab. Er läßt, zur Anſchauung der Trinität gelangend, die Maria nicht fehlen, wie auch **Cornelius**, in den Freſken der Villa Maſſimi die Hauptmomente des Dante'ſchen Paradiſo malend, die Dreieinigkeit im Römiſchen Sinne ganz richtig als Viereinigkeit dargeſtellt hat. Selbſt daß er den Virgilius eine Zeitlang zum Führer hat, iſt vollkommen orthodox, weil die Kirche annahm, daß derſelbe zu den Propheten des Heidenthums gehört habe, welche Meſſianiſche Weiſſagungen gegeben. Der Limbus patrum et infantium iſt die bequeme Aushülfe, wodurch die Kirche den Forderungen der Humanität bis auf einen gewiſſen Grad entſprechen konnte.

Doch wir wollen uns nicht in dieſe Details verlieren. Wir wollen nur bemerklich machen, daß Dante für die Kirche noch keineswegs **Luther** iſt, daß Dante, ein ſo großer Dichter er iſt, als Philoſoph ganz auf dem Standpunct des **Scholaſticismus** ſteht und uns in unſerer Speculation daher nicht mehr helfen kann, als Thomas von Aquino oder Albertus Magnus oder ſonſt einer der größeren Scholaſtiker und daß die **Indifferenz der Formen** ſo wie die **mythiſirende Allegorik** keineswegs den höchſten Forderungen der Kunſt entſprechen. Nicht dadurch ehrt man Dante, daß man ihm den Glauben der proteſtantiſchen Reformatoren und das Wiſſen der proteſtantiſchen Philoſophen unterſchiebt, ſondern dadurch, daß man ihn in ſeiner Größe für das dreizehnte Jahrhundert faßt. Ohne dieſe Beſchränkung wird Dante's Studium für ſchwache Seelen leicht gefährlich, ſie unvermerkt in *katholiſirende Tendenzen* hinunterzuziehen. Mit der äſthetiſchen Bewunderung fängt der Prozeß an, mit dem Uebertritt in die alleinſeligmachende Kirche hört er auf.

Außer dieſen beiden Aufſätzen hat Schelling, einige polemiſche Witzigkeiten für das Notizenblatt ausgenommen, nichts in das Journal geliefert. Allein er hat nicht nur die Betheiligung an der Redaction, ſondern auch die Abfaſſung eines ganzen Aufſatzes im Journal in Anſpruch genommen. *Hegel* eröffnete das Journal mit einer Einleitung: über das *Weſen der philoſophiſchen Kritik* überhaupt und ihr Verhältniß zum gegenwärtigen Zuſtand der Philoſophie insbeſondere. Daß er denſelben Schelling mittheilte und daß dieſer als Mitherausgeber des Journals einzelne Ausdrücke änderte, einzelne Sätze hinzufügte, iſt ganz in der Ordnung. — Als bald darauf die Polemiken von *Köppen*, *Weiller*, *Bardili* u. A. die von *Reinhold* zuerſt angefangenen Anklagen der Naturphiloſophie auf *Immoralität* und *Atheismus* fortſetzten, indem ſie das transcendentale Selbſtbewußtſein als Princip des *Egoismus* und die ſpeculative Phyſik als Princip eines Naturalismus ſchilderten, ward eine kategoriſche Zurückweiſung dieſes faulen Geredes nothwendig. Hegel ſchrieb daher 1802 Bd. I. Heft 3 einen Aufſatz:

> über das Verhältniß der Naturphiloſophie zur Philoſophie überhaupt; — in ſeinen ſämmtlichen Werken Bd. I. S. 299 — 319.

Daß er auch dieſen Aufſatz Schelling vor dem Druck mittheilte und daß dieſer einzelne Wendungen darin verändert, einzelne Einſchiebſel, namentlich verallgemeinerndprophetiſirende, gemacht haben wird, iſt höchſt wahrſcheinlich, da die Sache eben ihn auf's Genaueſte anging.

Als nun die Herausgeber von Hegel's vermiſchten Schriften Bd. I. S. 203 ff. eine Kritik über Jacobi's Werke von Meyer ſtatt die ebenfalls in den Heidelberger Jahrbüchern, allein in einem ſpäteren Jahrgange enthaltene, von Hegel abdrucken zu laſſen, den Untact hatten, wurde in Profeſſor Weiße's Scharfſinn die Vermuthung rege, daß noch mehr ſolcher Mißgriffe begangen ſein möchten und er fiel darauf, jene Abhandlung als ein Werk Schelling's anzuſprechen und, wenngleich mit einer geringeren Zuverſichtlichkeit, die Einleitung des Journals ebenfalls als Nichthegeliſch zu verdächtigen. Er ſchrieb deßhalb an Schelling und dieſer antwortete ihm unter d. 31. October 1838 folgendermaaßen:

„Was den unter Hegel's Schriften aufgenommenen Aufſatz: Verhältniß der Naturphiloſophie zur Philoſophie überhaupt betrifft, ſo iſt *Ihre Vermuthung vollkommen gegründet. Es iſt darin kein Buchſtabe von H.*, jener hat ihn vor dem Abdruck nicht geſehen. Was die Einleitung zu dem Kritiſchen Journal betrifft: Weſen der philoſophiſchen Kritik u. ſ. w., ſo iſt er zum Theil von H. geſchrieben. Viele Stellen, die ich jedoch im Augenblick nicht genau zu bezeichnen wüßte, ſo wie die Hauptgedanken ſind indeß von mir; es mag wohl keine Stelle ſein, die ich nicht wenigſtens revidirt."

„Im Allgemeinen habe ich nichts dagegen, wenn Ew. Wohlgeboren von dieſer Ausſage auch öffentlichen Gebrauch machen, ob mir gleich dadurch ein künftiges Vergnügen entgeht. Nur werden Sie, um den Einwurf abzuſchneiden, der von meinem bisherigen, ſolcher Gemeinheit allerdings unbegreiflichen Stillſchweigen unfehlbar hergenommen würde, wohl nicht umhin können, das Factum zugleich als Beweis der Geringſchätzung oder Verachtung hervorzuheben, mit der ich die Angriffe dieſer Herrn behandle. Ob übrigens der gegenwärtige Streit, in welchem ich, ſofern es ſich von dem Sinn der Lehre handelt, nicht umhin kann, gegen die Falſchmünzerei einiger pietiſtiſcher Anhänger dieſen Schülern Recht zu geben, der geeignete Zeitpunct iſt, muß ich Ihrer Beurtheilung überlaſſen.“

Profeſſor **Michelet** als Herausgeber des erſten Bandes von Hegel's ſämmtlichen Werken ließ in Folge dieſer Vorgänge Berlin 1839 eine Brochüre drucken: **Schelling und Hegel**, worin er aus äußeren und inneren Gründen die **Aechtheit** jener angefochtenen Abhandlung darzuthun ſuchte. Indem ich mit voller Zuſtimmung darauf verweiſe und die widrige Unterſuchung der einzelnen Beweismittel für dieſen Ort nicht geeignet halte, *) muß ich bemerken, daß

---

*) Ich konnte die Stätte des Katheders nicht zur Mikrologie, die eine ſolche Unterſuchung fordert, verwenden. Die Beweiſe, die Prof. Michelet gibt, ließen ſich vielfach verſtärken. Was Schelling zu Hegel's Aufſatz hinzugeſchrieben hat, ſind die in **Parentheſe** eingeklammerten Worte; z. B. wenn Hegel am Schluß von N. II. den letzten Abſatz anhebt: „Die neue Religion,“ ſo ſetzt Schelling ganz in ſeiner Terminologie und Manier hinzu: „Die ſchon ſich in einzelnen Offenbarungen verkündet“ — Auch in den Einzelheiten des Ausdrucks — denn die Hegel'ſche Färbung des Ganzen iſt zu evident — läßt ſich noch viel Beweisſtoff für Hegel finden; z. B. hatte er die ſüddeutſch provincielle Sprechweiſe, es für daſſelbe zu ſagen, noch beibehalten, was wir bei Schelling nirgends, bei Hegel — ſogar im Uebermaaß — noch in der Phänomenologie finden. So ſagt er in N. I.

Michelet noch lange nicht weit genug gegangen iſt. Er hat Schelling noch viel zu viel zugeſtanden, weil

---

des Aufſatzes (S. W. I. S. 304: „daß — vermöge unbegreiflicher das Ich einſchließender Schranken ſo viel Affectionen in es geſetzt ſeien, als den Objecten entſprechen.“ — Bis zu den im Sommer 1802 gehaltenen Vorleſungen Schelling's über die Methode des akademiſchen Studiums finden wir bei ihm zwar Aeußerungen über den Begriff der Offenbarung und der Mythologie, allein nicht über Religion, noch weniger beſtimmte Anſichten über Proteſtantismus und Katholicismus. Die noch vorhandenen Manuſcripte Hegel's können zeigen, wie Hegel gerade dieſen Begriffen eine große Anſtrengung gewidmet hatte, und die tiefere Auffaſſung des Chriſtenthums viel mehr von ihm als von Schelling ausging. In der Schrift über die Differenz zwiſchen Fichte und Schelling (Hegel's Werke I. S. 200) kommen allerdings Spuren hievon vor: „Die urſprüngliche Identität — muß Beides vereinigen in die Anſchauung des ſich ſelbſt in vollendeter Totalität objectiv werdenden Abſoluten: in die Anſchauung der ewigen Menſchwerdung Gottes, des Zeugens des Worts vom Anfang,“ allein erſt im Journal hatte Hegel Gelegenheit, ſich weitläuftiger zu äußern. In den ungedruckten der Zeit nach früheren Manuſcripten Hegel's kommen übrigens in verſchiedenem Zuſammenhang oft ganz dieſelben Wendungen vor, wie in dieſem Aufſatz, die er demnach nicht von Schelling entlehnt haben kann. So ſteht in dem Aufſatz a. a. O. S. 300, wo von der Entzweiung in der Fichte'ſchen Philoſophie die Rede iſt: „Ein Enthuſiasmus, der ſich groß dünkt, wenn er ſein Ich dem wilden Sturm der Elemente, den tauſendmal tauſend Sonnen und den Trümmern des Weltalls — in Gedanken — entgegenſtellt, macht ſie populär u. ſ. w.“ Unter dem er der Meinung iſt, daß Schelling und Hegel im Journal mit ihren Aufſätzen immer **gewechſelt** hätten, obwohl er dieſer ganz äußerlichen Hypotheſe ſelbſt widerſprechen muß und ihre Beſtätigung bis in's Kleinſte (S. 31) ſich nur erdichtet, indem er **zwei** Abhandlungen ſtatt einer, wie die Vorausſetzung wäre, auftreten läßt. Es iſt nämlich gar kein Grund, weder ein innerer noch äußerer, vorhanden, weshalb der Aufſatz: **Rückert und Weiß** oder die Philoſophie, zu der es keines Denkens und Wiſſens bedarf, von

---

14. November 1800 ſchrieb Hegel zu Frankfurt am Main über die fixirte Trennung des Subjectiven und Objectiven, daß ſie entweder das Abſolute als einen Gott über ſich fürchten oder ſich als reines Ich ſetzen könne: „über den Trümmern dieſes Leibes und den leuchtenden Sonnen, über den tauſendmal tauſend Weltkörpern u. ſ. w.“ Der Aufſatz, aus dem ich dieſe Worte entnehme, iſt der thatſächliche Beweis für Schelling's **Uſurpation** jener Abhandlung. Hegel entwickelt darin, daß die Philoſophie — nicht wie bei Schelling im Idealismus mit der Kunſt — mit der **Religion** aufhören müſſe, unterſcheidet das Doppelverhältniß des Endlichen und Unendlichen, ſtellt den Begriff des Opfers auf als des religiöſen Gegenſtändlichwerdens der Einheit des Unendlichen und Endlichen, und leitet die Verſchiedenheit der religiöſen **Anſchauung** nach den Antinomieen von Zeit und Raum ab, indem er in letzterer Beziehung ſagt: „das in der Unermeßlichkeit des Raums unendliche Weſen iſt zugleich ein beſtimmter Raum, etwa wie in dem: den aller Himmel Himmel nicht umſchloß, der liegt nun in Marieens Schooß.“

Schelling herrühren ſoll, wie Michelet a. a. O. S. 20 und 31 meint. Dieſelbe leichte Ironie, mit welcher Hegel Krug abfertigte, dieſelbe logiſche Beſtimmtheit, derſelbe Gang der Analyſe walten auch hier. Schelling hat nie mit ruhigem und allſeitigem genauen Eingehen eine Recenſion geſchrieben und es wäre dieſe Arbeit für ihn ein Unicum. Noch weniger aber war er, wenn er Einzelnes beurtheilte, darauf bedacht, aus demſelben eine allgemeine Seite hervorzukehren und zum conſtanten Grundton der Kritik zu machen, wie Hegel im Journal dies mit Krug und Schulze eben ſo that. Schelling's Kritiſiren iſt immer mehr ein tumultariſches Beſprechen geweſen, welches die ſchwachen Stellen des Gegners zwar nicht verfehlte, allein ſie mehr zufällig aufgriff, wie man das aus ſeinem Benehmen gegen Eſchenmayer, Reinhold u. A. erſehen kann. — Was aber den Aufſatz über die philoſophiſche Conſtruction auf Veranlaſſung einer Schrift des Schweden Hoyer betrifft, im Journal I. 3. 1802, welche Michelet a. a. O. S. 31 ebenfalls Schelling zuſchreibt, ſo begnüge ich mich, das gewiß unverdächtige Zeugniß Bachmann's anzuführen, der in Jena ſtudirte, der Hegel's Collegia hörte, der alſo für wohl unterrichtet gelten muß und der, obwohl kein Freund Hegel's, in ſeiner Logik, Leipzig 1828, S. 375, Hoyer's Schrift anführend, hinzuſetzt: „womit zu vergleichen Hegel's gehaltvolle Recenſion in dem kritiſchen Journale der Philoſophie I. 3." — Die Redaction der Herausgabe von Hegel's ſämmtlichen Werken wird demnach, um den Namen der Geſammtheit vollſtändig zu bewähren, auch dieſe Kritiken aufzunehmen haben, wobei noch zu beachten, daß der erſte Band: die philoſophiſchen Abhandlungen, und der ſechszehnte und ſiebzehnte: die vermiſchten Schriften, wohl eine andere Anordnung werden erhalten müſſen. Weshalb z. B. aus dem erſteren die Diſſertation de orbitis planetarum, die doch wohl eine Abhandlung, ausgeſchloſſen worden, iſt ſo wenig einzuſehen, als weshalb die kritiſche Abhandlung über Glauben und Wiſſen dem Wiederabdruck des Buchs über die Differenz des Fichte-Schellingſchen Syſtems, dem ſie chroniſch folgte, vorangeſtellt iſt. — Davon aber, daß Schelling an der Abfaſſung der Einleitung einen weſentlichen Antheil haben könnte, kann gar nicht die Rede ſein, wenn irgend über die Verſchiedenheit des Tons zweier Schriftſteller ein Urtheil möglich iſt und wenn man ſich erinnern will, wie Schelling Alles, was er in Betreff des Begriffs der Kritik auf dem Herzen trug, in ſeiner Invective gegen die Jenaer Literaturzeitung bereits kurz zuvor ausgeſchüttet hatte.

Die wahrhafte Frucht, welche Schelling aus der Berührung mit Hegel zunächſt zog, war das Streben nach einer größeren Beſtimmtheit und Klarheit des Ausdrucks, welche in den Schriften bemerklich ſind, die er jetzt herausgab, was man recht deutlich ſehen kann, wenn man die *Zuſätze* betrachtet, die er zur zweiten Ausgabe der *Ideen* zu einer Philoſophie der Natur machte, deren Vorrede am 31. December 1802 unterzeichnet iſt. Hier erkennt man nicht nur den Fortſchritt der Bildung überhaupt, ſondern auch in demſelben ein neues nach Genauigkeit und Geordnetheit ringendes Element. Die beſonderen Leiſtungen Schelling's in dieſer Periode laſſen ſich ſo bezeichnen, daß er erſtens das *Princip der Philoſophie* einer neuen Darſtellung unterwarf; zweitens das *Verhältniß* der Philoſophie zu den *beſonderen Wiſſenſchaften* kritiſch auseinanderſetzte; drittens aus der ſtrafferern Haltung, welche er in dieſen Arbeiten ſich zu geben verſucht hatte, wieder in ſeine alte Lockerheit und *Unbeſtimmtheit*, obwohl mit der *Tendenz der durchdringendſten Erſchöpfung*, zurückfiel.

Das Erſte geſchah im *Bruno* oder über das göttliche und natürliche *Princip der Dinge*. Berlin 1802; das Zweite in den Vorleſungen über die *Methode des akademiſchen Studiums*, die er im Sommer 1802 zu Jena hielt und welche Anfang 1803 bei Cotta im Druck erſchienen; das Dritte mit der Neuen Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik, Tübingen 1802, die mit dem dritten Stück des erſten Bandes abgebrochen ward.

Im Bruno verſuchte Schelling eine neue Form der philoſophiſchen Darſtellung, den Dialog, und bewies auch hier in der Nachahmung Platon's und Giordano Bruno's die beneidenswertheſte Leichtigkeit der Aſſimilation. Er wußte ganz den feierlichen Ton ſich anzueignen, von der Philoſophie als dem öffentlichen Myſterium zu reden, deſſen Eſoterismus in der Beſchaffenheit ſeines Inhaltes liegt und welches durch künſtliche Vorkehrungen nicht erſt äußerlich zu einem Myſterium gemacht zu werden braucht. Der Dialog iſt jedoch für die Philoſophie nur eine untergeordnete Uebergangsform zu der objectiven dialektiſchen Darſtellung des ſyſtematiſchen Zuſammenhangs. Es iſt nicht etwa die Talentloſigkeit, die Unfähigkeit der Neueren, Dialoge zu ſchreiben, welche dieſe Form zurückgedrängt hat. Fichte hat ſich im Gegentheil, namentlich in ſeinen patriotiſchen, mit Leichtigkeit darin bewegt und an dem Dialog über Reinhold haben wir geſehen, wie lebendig Schelling dialogiſiren konnte, ſobald er ſeine Darſtellung zum Reflex einer concreten Wirklichkeit machen durfte, an deren Beſitz eben die Griechen eine ſo groſſe Vorlage für den geſchriebenen Dialog vor uns voraus hatten. Nun vergleiche man die dramatiſche Bewegtheit jener Unterredung über Reinhold mit Bruno, ſo wird man bald ſehen, wie im Grunde nur ein Vortrag von Einem gehalten wird, deſſen einzelne Beſtimmungen von Anderen in den mannigfachſten Wendungen affirmirt werden. Dieſe ewige Tautologie bringt daher bald das Urtheil hervor, daß die Form des Geſprächs nur eine unbequeme, langweilige Zugabe zur eigentlichen Abhandlung ſei. Bei Platon finden wir, namentlich im Eingang der Dialoge, öfter eine reiche mimiſche Ausſtattung, welche das gelegentliche Entſtehen des Geſprächs ſchildert, wodurch auch die Weihnachtsfeier von Schleiermacher ſo groſſen ſtyliſtiſchen Reiz erhält. Dergleichen fehlt bei Schelling. Es ſind im Ganzen nur zwei Perſonen vorhanden, eine active und eine paſſive, welche Anfangs Anſelmo und Alexander, weiterhin Bruno und Lucian heiſſen. Die ganze Feinheit beſteht hier nur darin, daß für die Tautologie des einfachen Jaſagens Euphemismen erſonnen werden: „So ſagten wir; — unſtreitig; — es verſteht ſich; — ſo iſt es; — offenbar; — ſo werden wir ſchlieſſen müſſen; — dies iſt klar; — ſo iſt es wirklich; — freilich; — richtig; — allerdings; — du haſt ganz

Recht; — nothwendig; — es iſt nicht zu leugnen; — in alle Wege; — zugeſtanden; — es ſcheint; — getroffen; — dies gebe ich zu; — ſo nahmen wir an.“ Nehmen wir dieſe vielfache Ausdrucksweiſe der Affirmation und die dem Platon entlehnte Wendung weg, daß die ſcheinbar ſich Unterredenden: o Beſter, Vortrefflicher, zu einander ſagen, ſo heben wir das ganze Geſpräch auf.

Ueber den ſpeculativen Gehalt deſſelben iſt wenig zu bemerken, weil derſelbe ſehr im Allgemeinen bleibt und, wie Schelling ſelbſt angibt, zum Theil aus den Auszügen entlehnt iſt, welche Jacobi im Anhang zu den Briefen über die Lehre des Spinoza aus der Schrift des Giordano Bruno: von der Urſach, dem Princip und dem Einen, gegeben hatte. Es wird S. 221 dem Bruno beigepflichtet, wenn er ſagt: „Um in die tiefſten Geheimniſſe der Natur einzudringen, muß man nicht müde werden, den entgegengeſetzten und widerſtreitenden äußerſten Enden der Dinge nachzuforſchen; den Punct der Vereinigung zu finden iſt nicht das Größte, ſondern aus demſelben auch ſein Entgegengeſetztes zu entwickeln, dieſes iſt das eigentliche und tiefſte Geheimniß der Kunſt.“

Schelling trägt ganz richtig im Eingang des Dialogs den Unterſchied des Begriffs der Idee als des ewigen Seins von der Welt der Erſcheinung vor, indem er das Ewige, das er hier, nach dem Vorgang in der Darſtellung des Syſtems, auch das Vernünftige nennt, als die Totalität beſtimmt, welche die Einheit der Indifferenz und der, in ihr, ihr entgegengeſetzten Differenz ſei, weshalb er ein Ausgehen von der Einheit oder von dem Gegenſatz für gleich unphiloſophiſch erklärt. Dieſer Gedanke wird mit anmuthiger Beredſamkeit noch in den Formen der Einheit des Unendlichen und Endlichen, des Allgemeinen und Beſonderen, des Möglichen und Wirklichen entwickelt, die in dem „heiligen Abgrunde" des Ewigen enthalten ſind. Sehen wir aber weiter zu, was für beſondere Beſtimmungen Schelling in Betreff der Realiſation des Abſoluten gibt, ſo finden wir S. 93 — 117 einen paraphraſirenden und poetiſirenden Auszug aus Hegel's Diſſertation de orbitis planetarum, und Schelling ſelbſt ſagt in den Anmerkungen, daß er ſich über dieſe ſpeculative Auseinanderſetzung der Kepleriſchen Geſetze „mit Ueberzeugung auf die früheren Bemühungen eines Freundes berufen" könne. Man kann hier aber recht beobachten, wie ſehr Schelling geneigt iſt, wenn er nur irgend eine Baſis hat, ſogleich in glänzenden Combinationen ſich gehen zu laſſen und Sinnreiches, Wahres mit Schiefem und Halbwahrem zu miſchen. So ſagt er z. B. S. 99: „Was nun die Dinge für das blos Geradlinige und den endlichen Begriff beſtimmt, iſt der unorganiſche Antheil, was ihnen aber Geſtalt gibt oder ſie für das Urtheil und die Aufnahme des Beſondern in's Allgemeine beſtimmt, der organiſche, das aber, wodurch ſie die abſolute Einheit des Allgemeinen und Beſondern ausdrücken, der vernünftige.“ Hier muß man ſagen, weiß man nicht, wie man daran iſt, wenn das Organiſche nicht ſelbſt als das Vernünftige beſtimmt und wenn das Geradlinigte zu einem charakteriſtiſchen Merkmal des Unorganiſchen gemacht wird, da dies nur von der Kryſtallbildung geſagt werden kann, dieſe aber, als Individualiſirung des Materiellen, ſelbſt ſchon den Anfang der organiſchen Naturbildung darſtellt, welche als productive Einheit des Unendlichen und Endlichen, des Allgemeinen und Beſondern im Einzelnen dem Begriff der Vernunft entſpricht. Oder ſoll die Geradlinigkeit ein bloßes Bild ſein? Dann müßte man doch erwarten, daß bei dem Organiſchen von der Curve die Rede wäre, was ſogar für die Geſtalt der Pflanzen und Thiere viel Sinn hätte? Wer weiß es! Doch müſſen wir erwähnen, daß in dieſem Abſchnitt des Dialogs die Erklärung ſeines Titels vorkommt, daß nämlich das Licht das göttliche active, die Schwere das natürliche paſſive, mütterliche Princip der Dinge ſein ſoll.

Weiterhin fällt die Hervorhebung des Schluſſes auf. Es wird zwar noch S. 166 ausdrücklich die Logik als die Wiſſenſchaft definirt, welche die Vernunft dem Verſtande unterordne und von Bruno gefragt: „Welche Hoffnung alſo zur Philoſophie für den, welcher ſie in der Logik ſucht?"

Lucian: Keine.

Nichts deſto weniger wird zuvor S. 158 ff. aus dem Begriff der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit der Uebergang zu dem Begriff des Schluſſes gemacht und S. 159 erklärt: „Die unendliche Form nun iſt die kategoriſche, die endliche die hypothetiſche, die am meiſten von der Natur des Ewigen hat, die disjunctive. In jedem Schluß aber iſt bei aller Verſchiedenheit der Oberſatz in Bezug auf den Unterſatz ſtets kategoriſch oder unendlich, der Unterſatz hypothetiſch und endlich, der Schlußſatz aber disjunctiv und jenes ſowohl als dieſes in ſich vereinigend." Worauf Lucian entzückt ausruft:

„O bewundernswürdige Form des Verſtandes! Welche Luſt iſt es, deine Verhältniſſe zu ergründen, und den gleichen Abdruck des Ewigen von dem Gerüſte der körperlichen Dinge an bis hinauf zur Form des Schluſſes zu erkennen! In deine Betrachtung verſenkt ſich der Forſcher, nachdem er in die das Abbild des Herrlichſten und Seligſten erkannt hat u. ſ. w.“

In dieſer Anerkennung der Nothwendigkeit des Schluſſes und in jener Verachtung iſt ein offenbarer Widerſpruch enthalten, der ſich nur dadurch erklärt, daß die Logik einmal als Verſtandeswiſſenſchaft genommen, das anderemal die Form des Schluſſes in ihrer ſpeculativen Bedeutung geahnt wird. Schelling verwirft auch die Metaphyſik, die Erkenntniß des Abſoluten auf logiſchem Wege überhaupt; alle, die es auf demſelben ſuchen, werden S. 167 verurtheilt, „daß ſie noch nicht die Schwelle der Philoſophie begrüßt haben.“ Einiges Licht über dieſe Widerſprüche gibt uns wohl die Erinnerung, daß die erſte Vorleſung, welche Hegel in Jena eröffnete, die Logik und Metaphyſik zum Gegenſtand hatte, ja, daß die zweite der Theſen, die er a. 27. Auguſt 1801 vertheidigte, ſo lautete: Syllogismus est principium idealismi. Nun wiſſen wir, woher Schelling gerade auf die Hochſtellung des Schluſſes verfiel und daneben doch die Logik verwarf. Durch Hegel hatte er von einer anderen als der formalen vernommen, ohne doch klar darin zu ſehen.

Von hier aus betrachtet Schelling die wahrhafte Erkenntnißart der Philoſophie weiter, welchem Realismus der Idealismus, welchem Idealismus der

Realiſmus entgegengeſetzt, beide aber an und für ſich Eins ſeien und in dieſer Einheit der Gott in der Natur, die Natur in Gott angeſchaut werde. Hier werden nun über die Geſchichte der Philoſophie, den Wechſel ihrer Syſteme, über die Nothwendigkeit der Vollendung der Form des Wiſſens, als wodurch es ſich erſt von der Liebhaberei unterſcheide, ziemlich dieſelben Anſichten, jedoch mit prieſterlicher Salbung, vorgetragen, die ſich auch bei Hegel in der Einleitung zur Differenz des Fichte'ſchen und Schelling'ſchen Syſtems finden. Von der Neigung zum ſchematiſirenden Conſtruiren kann Schelling auch hier nicht loskommen. Bei dem wahren Gedanken, daß in allen Philoſophieen die Eine und ſelbe Philoſophie als Selbſterkenntniß der einen und nämlichen Vernunft auf verſchiedenen Stufen exiſtire, verliert er ſich S. 184 in folgende Hypotheſe: „Gleichwie aber der eine Schwerpunct der Erde doch von vier verſchiedenen Seiten angeſehen werden kann und der eine Urſtoff durch vier Metalle, gleich edel, gleich untrennbar, ſich darſtellt, ſo hat auch jenes Unzerlegbare der Vernunft vorzüglich in vier Formen ſich ausgeſprochen, welche gleichſam die vier Weltgegenden der Philoſophie bezeichnen; denn der Weſtwelt zwar ſcheint das zu gehören, was die Unſrigen Materialiſmus genannt haben, dem Orient aber das, was Intellectualismus, ſüdlich aber können wir den Realismus nennen, nördlich den Idealismus.“ Solche Schematismen helfen zu gar nichts, denn wohin rechnen wir nun Griechenland? Zum Orient oder Occident, zum Süden oder Norden? Und hat es nicht vielmehr alle jene vier Formen in ſich entwickelt? Und wenn unter der Weſtwelt die Romaniſchen Völker zu verſtehen ſein ſollen, ſo fällt einem Ueberlegenden doch wohl ein, daß hier die ſcholaſtiſche Philoſophie Jahrhunderte lang ihren Sitz gehabt hat und nichts weniger als Materialismus geweſen. Oder wenn der Realismus dem Süden angehören ſoll, ſo fragt man ſich, ob denn der Neoplatonismus, der doch gewiß in ſüdlichen Localen lebte, Realismus genannt werden kann?

Wenn Schelling im Bruno ſeine Philoſophie noch einmal nach ihren allgemeinſten Beſtimmungen, jedoch in einer neuen, in der dialogiſchen Form, darſtellte, ſo trug er ſie in den:

Vorleſungen über die Methode des akademiſchen Studium,

akroamatiſch mit kritiſcher Beziehung auf die beſondern Wiſſenſchaften vor und äußerte ſelbſt, daß dieſe inſofern einen encyklopädiſchen Anſtrich hätten. Für dieſe Vorleſungen, welche 1802 zuerſt gehalten, 1803 zum erſten und 1830 zum drittenmal aufgelegt wurden, müſſen wir zuvörderſt Schelling den aufrichtigſten und wärmſten Dank zollen. Sie haben durch ein Menſchenalter hindurch die vielfachſte, wohlthätigſte Anregung gegeben und verdienen auch heute noch von jedem Studirenden mit Ernſt geleſen und beherzigt zu werden. Die Geſinnung, mit welcher der Studirende für die Wiſſenſchaft erfüllt ſein ſoll, wird zwar mehr negativ als eine ariſtokratiſche Erhebung geſchildert, aber die Verachtung der Gemeinheit iſt mit vornehmer Grazie begeiſternd ausgeſprochen. Den Anfang einer ſolchen kritiſchen Muſterung des Univerſitätsſtudiums hatte wiederum Kant mit ſeinem Streit der Facultäten gemacht, welchen Schelling zwar einſeitig nennt, aber doch nichts weiter gegen ihn mit Beſtimmtheit zu ſagen vermag. Der Schelling'ſchen Schrift folgten alsdann, auf Veranlaſſung der Errichtung der Berliner Univerſität, noch andere von Schleiermacher, Steffens u. ſ. w. Bei der großen Wichtigkeit, welche dieſe Schelling'ſchen Vorleſungen als die ſchönſte Blüthe ſeiner akademiſchen Wirkſamkeit, als die populärſte Darſtellung ſeiner Philoſophie, gehabt haben, können wir uns nicht erlaſſen, ſie im Beſonderen durchzugehen und dürfen hierbei auch nicht die Oppoſition gegen manche Schrullen und Irrthümer Schelling's vergeſſen.

Die erſte Vorleſung handelt: über den abſoluten Begriff der Wiſſenſchaft. Hierüber brauchen wir nicht weitläufig zu ſein. Schelling ſetzt auseinander, wie das Wiſſen an und für ſich Eines und das beſondere Wiſſen ein ſolches nur ſei durch ſeinen Zuſammenhang mit dem allgemeinen, dem Urwiſſen. Er folgert daraus die Nothwendigkeit, den Studirenden aus dem Begriff des Wiſſens ſelbſt über ſeine Aufgabe zu belehren und wie dieſe Belehrung der Philoſophie zukomme. Endlich weiſ't er die Seichtigkeit derer nach, welche vom Wiſſen nichts wiſſen wollen und ihm fälſchlich das Handeln als einen höheren Zweck entgegenſtellen, während Wiſſen und Handeln abſolut gleichen Werth haben und der Aufruf zum Handeln oft von denen am lauteſten gehört wird, bei welchen es mit dem Wiſſen nicht recht fort will. Wiſſen und Handeln können nur durch die gleiche Abſolutheit zur Harmonie mit einander erhoben werden.

Die zweite Vorleſung ſpricht: über die wiſſenſchaftliche und ſittliche Beſtimmung der Akademieen. Mit Freimüthigkeit, mit Wärme, mit

Nachdruck zeigt Schelling hier die Unabhängigkeit der Wiſſenſchaft von äußeren Rückſichten, weil ſie ſich ſelbſt Zweck ſein muß. Er fordert, daß die Univerſitäten nicht blos ein hiſtoriſches Wiſſen überliefern, ſondern ſelbſt aus der Idee der Wiſſenſchaft ſich productiv verhalten, zumal ſogar die Ueberlieferung oft ohne ein Nacherfinden der urſprünglichen Production nicht als treu gedacht werden könne. Der akademiſche Lehrer ſoll ſeine Wiſſenſchaft frei zu produciren im Stande ſein und ſie nicht wie ein fremdes Eigenthum beſitzen. An ſolchen Lehrern wird es niemals fehlen, da ja die Lehrer auf den Univerſitäten ihre Bildung erhalten: „man gebe dieſen nur die geiſtige Freiheit und beſchränke ſie nicht durch Rückſichten, die auf das wiſſenſchaftliche Verhältniß keine Anwendung haben, ſo werden ſich die Lehrer von ſelbſt bilden, die jenen Forderungen Genüge thun können und wiederum im Stande ſind, andere zu bilden.“

„Man könnte fragen, ob es überhaupt zieme, gleichſam im Namen der Wiſſenſchaft Forderungen an Akademieen zu machen, da es hinlänglich bekannt und angenommen ſei, daß ſie Inſtrumente des Staats ſind, die das ſein müſſen, wozu dieſer ſie beſtimmt. Wenn es nun ſeine Abſicht wäre, daß in Anſehung der Wiſſenſchaften durchgehends eine gewiſſe Mäßigkeit, Zurückhaltung, Einſchränkung auf das Gewöhnliche und

Nützliche beobachtet würde, wie ſollte dann von den Lehrern progreſſive Tendenz und Luſt zur Ausbildung ihrer Wiſſenſchaft nach Ideen erwartet werden können?“

„Es verſteht ſich wohl von ſelbſt, daß wir gemeinſchaftlich vorausſetzen und vorausſetzen müſſen: der Staat wolle in den Akademieen wirklich wiſſenſchaftliche Anſtalten ſehen und daß Alles, was wir in Anſehung ihrer behaupten, nur unter dieſer Bedingung gilt.“

Und in Rückſicht der Studirenden ſagt Schelling: „Wenn die Lehrer ſelbſt keinen andern als den ächten Geiſt um ſich verbreiten, und keine andern Rückſichten, als die des Wiſſens und ſeiner Vervollkommnung gelten; wenn die Ausbrüche der Pöbelhaftigkeit unwürdiger, den Beruf der Lehrer ſchändender Menſchen nicht durch die Niedrigkeit des jeweiligen gemeinen Weſens ſelbſt geduldet werden, ſo werden von ſelbſt aus der Reihe der ſtudirenden Jünglinge diejenigen verſchwinden, die ſich nicht anders, als durch Rohheit auszuzeichnen vermögen.“

Die dritte Vorleſung über die erſten Vorausſetzungen des akademiſchen Studiums ſchärft die Nothwendigkeit des Lernens ein, weil ohne Kenntniſſe zu beſitzen die Erwerbung der Wiſſenſchaft unmöglich ſei. Stufen zu überſpringen ſei eigentlich Niemandem vergönnt; wo es vorkomme, ſei es mehr ſcheinbar, als wirklich der Fall. Mit ſchöner Begeiſterung nimmt ſich Schelling hier auch des Studiums des *claſſiſchen* Alterthums, der antiken Sprachen an, damals im Gegenſatz gegen die Nützlichkeitstheorieen der Philanthropen. Daß die Philologie einſt auch gegen einen chriſtenthümelnden Fanatismus in ſeinem eigenen Vaterlande, in Würtemberg, werde vertheidigt werden müſſen, ahnte er noch nicht.

Die vierte Vorleſung handelt von dem Studium der reinen *Vernunftwiſſenſchaften*, der *Mathematik* und der *Philoſophie* im Allgemeinen. Dieſe Zuſammenſtellung muß auffallen. Die Mathematik iſt, ſofern ſie nicht philoſophiſch behandelt wird, nicht Vernunftwiſſenſchaft, ſondern *Verſtandeswiſſenſchaft* d. h. es iſt Vernunft in ihr, als ohne welche ſie überhaupt nicht Wiſſenſchaft zu ſein fähig ſein würde. Allein das, wodurch ſie ſich in der Behandlung ihres Inhaltes charakteriſirt, iſt die *abſtracte Identität*, die Conſequenz des verſtändigen Denkens. Nun behauptet Schelling, daß die Mathematik eben ſo im Abſtracten, wie die Natur *im Concreten*, der vollkommenſte *objectivſte* Ausdruck der Vernunft ſelbſt ſei und daß alle Naturgeſetze, wie ſie in reine Vernunftgeſetze ſich auflöſen, ihre entſprechenden Formen auch in der Mathematik finden. Dies iſt eine nicht näher motivirte oberflächliche Behauptung, denn die Mathematik iſt einerſeits ſelbſt Naturwiſſenſchaft, anderſeits aber kann ſie außerhalb ihres eigenen Gebietes immer nur als ein Moment, nämlich als das der quantitativen und figurativen Beſtimmtheit, vorkommen, weshalb nur innerhalb der Mechanik von einer ſogenannten Anwendung der Mathematik auf die Naturwiſſenſchaft entſchieden die Rede ſein kann, in der Phyſik aber, in welcher bereits die Dynamik der ſpecifiſchen Qualität ſich geltend macht, die Mathematik zurücktritt, in der Organik aber vollends von Geſetzen, die ſie dem Leben vorſchriebe, keine Nachweiſung gegeben werden kann. Schelling würde zu dieſen unbeſtimmten Aeußerungen gar nicht gekommen ſein, hätte er die logiſche Form der Idee erkannt gehabt. Das Bedürfniß derſelben und zugleich der Mangel ihres Begriffs entlockt ihm dann ſolche fahrige, vieldeutige Aeußerungen. Wie wir früher aus den Beiträgen Schelling's zum Niethammer'ſchen Journal ſahen, wollte er einmal alle Wiſſenſchaft in Mathematik auflöſen!

Freilich hilft ſich Schelling im dunklen Gefühl der bloßen Gewagtheit ſeiner Behauptungen wieder dadurch, daß er die gegenwärtige Mathematik mit heftigem Tadel überſchüttet; um von dem Weſen der Natur auch nur das Geringſte zu verſtehen, müßte ſie ſelbſt vorerſt wieder auf ihren Urſprung zurückgeben und den in ihr ausgedrückten Typus der Vernunft allgemeiner begreifen; ihre Formen ſeien Symbole, „für welche denen, die ſie beſitzen, der Schlüſſel verloren gegangen iſt, den, nach ſicheren Spuren und Nachrichten der Alten, noch Euklides beſaß.“ Wenn die Formen der Mathematik Symbole ſein ſollen, ſo weiß ich nicht, wie man dies anders, als im Pythagoräiſchen Sinn, verſtehen kann. Die Pythagoräer aber griffen zu einer ſolchen Symbolik, weil ſie in ihr noch auf latente Weiſe das logiſche Element befaßten. Als dies daher in ſeiner Reinheit für ſich hervorgetreten war, mußte dieſe Vermiſchung des Logiſchen mit dem Mathematiſchen, ſowohl dem Arithmetiſchen, als dem Geometriſchen, von ſelbſt wegfallen, wie dies nirgends deutlicher ſein kann, als in der Kritik, welche die Ariſtoteliſche Metaphyſik von der Pythagoräiſchen und Platoniſchen Philoſophie gibt. Was das aber für Spuren und Nachrichten bei den Alten ſein ſollen, nach welchen Euklides noch den Schlüſſel zu jenen Symbolen beſaß, iſt nicht zu ſagen, am wenigſten, daß ſolche Spuren ſichere ſein können. Wir haben außer den Elementen des Euklides noch genug andere Werke der antiken Mathematik übrig, uns zu überzeugen, daß zwiſchen ihnen und Euklides die ſchönſte, ächt Helleniſche Continuität der Entwicklung beſtand, ihnen alſo doch auch wohl jener Schlüſſel zugeſchrieben werden müßte. Schelling verſichert, daß die Philoſophie „auf dem nun betretenen Wege auch die Mittel der Enträthſelung und der Wiederherſtellung jener uralten Wiſſenſchaft an die Hand geben werde.“ Dies iſt ein Compliment, das er ſich ſelbſt macht, jedoch ein leeres, da er nicht das Geringſte für die Mathematik als Wiſſenſchaft gethan hat. Warum er ſie eine *uralte* Wiſſenſchaft nennt, iſt auch ſchwer zu ſagen, denn das ſechste Jahrhundert vor Chriſtus gehört doch wahrlich nicht der Urzeit an. Eben ſo wenig iſt einzuſehen, weshalb, wie er keck hin verſichert, die *Geometrie* dem *Realismus*, die *Analyſis* dem *Idealismus* in der Philoſophie „auffallend“ entſprechen ſoll. Haben wir denn nicht ſeit Carteſius auch eine *analytiſche Geometrie* — wenn überhaupt mit ſolchen vagen, gedankenloſen Vergleichungen etwas geſagt ſein ſollte.

Ueber die Philoſophie als die Wiſſenſchaft von den Ideen oder den ewigen Urbildern der Dinge ſelbſt iſt Schelling ganz kurz. Er fordert für ihr Studium die *intellectuelle Anſchauung*, welche nicht gegeben werden könne. „Wer ſie nicht hat, verſteht auch nicht, was vor ihr geſagt wird.“

Die fünfte Vorleſung enthält eine Polemik gegen die gewöhnlichen Einwendungen gegen das Studium der Philoſophie. Schelling erinnert hier zuerſt an die Seichtigkeit des Geredes, daß die Philoſophie für Staat und Kirche gefährlich ſei und ruft ſehr wahr aus: „Was mag das für ein Staat und was mag das für eine Religion ſein, denen die Philoſophie gefährlich ſein kann? Wäre dies wirklich der Fall, ſo müßte die Schuld an der vorgeblichen Religion und dem angeblichen Staat liegen. Die Philoſophie folgt nur ihren innern Gründen und kann ſich wenig bekümmern, ob Alles, was von Menſchen gemacht iſt, damit übereinſtimme.“ Schelling meint dagegen, daß die Erhebung des gemeinen, beſchränkten Verſtandes zum Schiedsrichter über die Ideen dem Staate allerdings eben ſo gefährlich ſei, als die Vergötterung der bloßen Nützlichkeit, durch welche die Liebe zum Leben, zum Genuß oben an geſtellt würden. In Deutſchland zumal ſei die Philoſophie neben der Religion ſchon deswegen ſo außerordentlich wichtig, weil beide das einzige innere Band der Nation ſeien, die immer mehr in ſich zerfalle.

Allein nicht nur das Geſchrei der Gefährlichkeit der Philoſophie für Staat und Religion ſei erhoben worden, ſondern auch die Inhaber verſchiedentlicher

Wiſſenſchaften, durch die Philoſophie in ihrer Bornirtheit geſtört, ſeien gegen ſie laut geworden, weil ſie von den gründlichen Wiſſenſchaften abziehe, ſie als entbehrlich darſtelle u. ſ. w. „Es wäre freilich vortrefflich, wenn auch die Gelehrten gewiſſer Fächer in den Rang der privilegirten Claſſen treten könnten und von Staats wegen feſtgeſetzt würde, es ſoll in keinem Zweig des Wiſſens ein Fortſchritt oder gar eine Umwandlung Statt finden. So weit iſt es bis jetzt, wenigſtens allgemein, noch nicht gekommen, wird auch wohl nie dahin kommen. Es iſt keine Wiſſenſchaft, die an ſich in Entgegenſetzung mit der Philoſophie wäre, vielmehr ſind alle eben durch ſie und in ihr Eins." — Zuletzt erwähnt er noch die ſchaalen Einwendungen, welche gegen das Studium der Philoſophie von dem ſogenannten Wechſel ihrer Syſteme hergenommen werden, als wenn in demſelben nicht der lebendige Trieb der ihrer Vollendung immer mehr entgegenſchreitenden Wiſſenſchaft ſich offenbarte. Die Nachrede, die Philoſophie als eine bloße Modeſache zu verwerfen, könne aber ſelbſt bei denen, welche ſo zu ſprechen pflegen, nicht ſo ernſtlich gemeint ſein, denn „wenn ſie nicht ganz nach der Mode ſein wollen, ſo wollen ſie doch auch nicht ganz altmodiſch ſein, und wenn ſie nur hie und da etwas, und wär' es blos ein Wort, von der neueren oder neueſten Philoſophie erhaſchen können, verſchmähen ſie es ja doch nicht, ſich damit aufzuſchmücken. Wär' es wirklich nur eine Sache der Mode, wie ſie vorgeben und demnach eben ſo leicht, als es iſt, einen Kleiderſchnitt oder Hut mit dem andern zu verwechſeln, auch ein Syſtem der Medicin, der Theologie u. ſ. w. nach den neueſten Grundſätzen aufzuſtellen, ſo würden ſie gewiß nicht ſäumen es zu thun.“

Die ſechste Vorleſung über das Studium der *Philoſophie insbeſondere* iſt im Grunde auch noch negativ, indem ſie die *Logik* und *Pſychologie* als nur empiriſche, unphiloſophiſche Verſuche verwirft. Bei der Verwerfung der Logik fällt es Schelling denn doch ſelbſt bei, daß vielleicht eine ſpeculative Behandlung der Geſetze des Denkens möglich wäre, entgegnet aber hierauf, daß ſie alsdann „*keine abſolute Wiſſenſchaft* mehr wäre, ſondern eine beſondere Potenz in dem allgemeinen Syſtem der Vernunftwiſſenſchaften.“ Und wenn ſie ſich ſo verhielte, was wäre denn das für ein Unglück? Wäre eine ſolche Stellung nicht die Erlöſung der Logik von dem abſtracten Separatismus, worin ſie als formale Logik exiſtirt? Würde ſie nicht als ein Glied des geſammten Organismus der Wiſſenſchaft erſt recht ihrem Begriff entſprechen? Iſt nicht jede Wiſſenſchaft als Wiſſenſchaft abſolut und mit allen übrigen in gleicher

Dignität, für ſich aber als beſondere im Verhältniß zur Totalität nur relativ? Warum ſoll dies nun von der Logik nicht gelten? Oder warum ſoll der Begriff des Denkens an und für ſich eine weniger ſpeculative d. h. vernünftige Beſtimmtheit haben, als der Begriff der Natur, oder des Willens, oder der Kunſt? Schelling ſtieß hier auf den Punct, den er zwar ſtets berührt, niemals aber gründlich der Kritik unterworfen hat. In Verwirrung darüber ſpricht er daher auch wieder aus: „Das, was von der Philoſophie nicht zwar eigentlich gelernt, aber doch durch Unterricht geübt werden kann, iſt die Kunſtſeite dieſer Wiſſenſchaft, oder was man allgemein Dialektik nennen kann. Ohne dialektiſche Kunſt iſt keine wiſſenſchaftliche Philoſophie! Schon ihre Abſicht, Alles als Eins darzuſtellen und in Formen, die urſprünglich dem Reflex angehören, dennoch das Urwiſſen auszudrücken, iſt Beweis davon. Es iſt dieſes Verhältniß der Speculation zur Reflexion, worauf alle Dialektik beruht. — Aber eben dieſes Princip der Antinomie des Abſoluten und der blos endlichen Formen, ſo wie daß in der Philoſophie Kunſt und Production ſo wenig, als Form und Stoff in der Poeſie getrennt ſein können, beweiſt, daß auch die Dialektik eine Seite hat, von welcher ſie nicht gelernt werden kann.“ Schelling ſtreift alſo nahezu an den Begriff der Dialektik, wie er von Hegel als das poſitive Reſultat der Kant'ſchen Vernunftkritik aufgenommen wurde, fällt aber ſogleich in eine blos ſubjective Auffaſſung herunter. Die Dialektik ſoll nicht eigentlich gelernt, mehr geübt werden können, es ſoll ein productives Vermögen, alſo ein Talent, eine unmittelbare Begabtheit dazu nothwendig ſein. Das Angeborenſein iſt freilich das Bequemſte, zum Beſitz einer Wiſſenſchaft zu gelangen und in der vierzehnten Vorleſung wird gelehrt, daß auch der Philologe geboren werden müſſe. Schelling macht es folglich mit der Formſeite der Wiſſenſchaft eben ſo, wie mit dem Poſtulat der intellectuellen Anſchauung und wird dadurch zum Lehrer nur von Wiſſenden. Die Inſtitutionen unſerer Staaten ſind freilich in anderem Sinn organiſirt. Ein Gedicht zu machen, wird allerdings nur in China von Prüfungsbehörden gefordert; für die künſtleriſche Production ſetzt man bei uns das Talent als ein zufälliges Geſchenk der Natur voraus, allein für die Philoſophie ſind Prüfungen angeordnet. D. h. die Staaten denken ſich dieſelbe eben ſo lehrbar und lernbar, als jede andere Wiſſenſchaft. Das Ende vom Liede iſt daher in Betreff Schelling's auch hier, daß er zwar Gedanken hat, aber nicht genug, und daß er den blendenden Effect der ſtillen, nachhaltigen Wirkung die unbeſtimmte Aufregung der einfachen, ſich auf den Grund der Sache einlaſſenden Beſtimmtheit vorzieht; weil die Logik, die er in den gewöhnlichen Compendien vor ſich hatte, ſchlecht, ein Gemächt des endlichſten Verſtandes war, durfte es darum keine beſſere geben und hätte nicht, was er Dialektik nannte, den Inhalt der gemeinen Logik in ſpeculativer Verklärung in ſich aufnehmen müſſen, wie dies von Hegel geſchah?

Die ſiebente Vorleſung handelt nach dem Titel über einige äußere Gegenſätze der Philoſophie, vornämlich in den poſitiven Wiſſenſchaften. Allein es werden vielmehr die inneren Beziehungen der Philoſophie zur Religion, Sittlichkeit und Poeſie beſprochen. Es wird bemerkt, daß dieſelben durchaus auf Ideen beruhen, daß aber der Dilettantismus, der in der Wiſſenſchaft den Ernſt ſcheue, dem es in der Formloſigkeit gemüthlich ſei, ſich die Verachtung der Philoſophie im Gegenſatz zu Religion, Sittlichkeit und Poeſie erkünſtelt habe, weil die Philoſophie eben Wiſſenſchaft ſei. „Es iſt nicht zu verwundern, daß in einem Zeitalter, wo ein beſtimmter Dilettantismus ſich faſt über alle Gegenſtände verbreitet hat, auch das Heiligſte ihm nicht entgehen konnte und dieſe Art des Nichtkönnens oder Nichtwollens ſich in die Religion zurückzieht, um den höheren Anforderungen zu entgehen.“ Ganz richtig ſagt Schelling: „Wenn ſie wollen, daß Religion nicht durch Philoſophie erlangt werde, ſo müſſen ſie mit dem gleichen Grunde wollen, daß Religion nicht die Philoſophie geben, oder an ihre Stelle treten könne.“ Schelling entwickelt nun aus der Indifferenz des Realen und Idealen die poſitiven Wiſſenſchaften als die reale Objectivirung der Idee des Urwiſſens. Poſitiv nennt er die Wiſſenſchaften, inſofern ſie für den Staat da ſind. Er conſtruirt nun folgende Parallele:

1) Der Indifferenzpunct des Abſoluten wird objectiv „die unmittelbare Wiſſenſchaft des abſoluten und göttlichen Weſens demnach die Theologie ſein.“
2) Die reelle Seite des Abſoluten ſtellt ſich objectiv in der Naturwiſſenſchaft dar und da ſich dieſe in der des Organismus concentrirt, in der Medicin, als in welcher auch die Naturwiſſenſchaft allein eine directe Beziehung auf den Staat hat, mithin poſitive Wiſſenſchaft iſt.
3) Die ideelle Seite der Philoſophie wird allgemein die Wiſſenſchaft der Geſchichte, und inwiefern das vorzüglichſte Werk der letzten die Bildung der Rechtsverfaſſung iſt, die Wiſſenſchaft des Rechts, oder die Jurisprudenz ſein.

Wo bleibt nun aber die Philoſophie ſelbſt? Für dieſe hatte ſich Schelling einmal in den Kopf geſetzt, daß ſie an der Kunſt das vollkommenſte Organ ihrer Darſtellung habe; die Philoſophie in eine neue, univerſelle Mythologie hinüberzuführen! Daß die Philoſophie, der Schelling doch in der nothwendigen Dialektik ſelbſt eine Kunſtſeite zugeſtand, eben ſo ſelbſtſtändig ſein müſſe, als die Kunſt für ſich, verſchwand in dieſer trüben Vermiſchung der Idee an und für ſich mit der Philoſophie als ihrem Begriff und der Kunſt als ihrer ſinnlich ſchönen Erſcheinung. Schelling ſagte: „Die wahre Objectivität der Philoſophie in ihrer Totalität iſt nur die Kunſt; es könnte alſo auf jeden Fall keine philoſophiſche, ſondern nur eine Facultät der Künſte geben. Allein die Künſte können nie eine äußere Macht und eben ſo wenig durch den Staat privilegirt als beſchränkt ſein. Es gibt alſo nur freie Verbindungen für die Kunſt: und dies war auch auf den älteren Univerſitäten der Sinn der jetzt ſogenannten philoſophiſchen Facultät, welche Collegium Artium hieß, wie die Mitglieder deſſelben Artiſten. Dieſe Verſchiedenheit der philoſophiſchen Facultät von den übrigen hat ſich bis jetzt noch darin erhalten, daß jene nicht wie dieſe privilegirte, dagegen auch in Staatspflicht genommene Meiſter (Doctores), ſondern Lehrer (Magistros) der freien Künſte creirt.“

Nach der den Facultäten vindicirten Rangordnung beginnt Schelling die nähere Auseinanderſetzung derſelben mit der Theologie, und gibt in der achten Vorleſung die ſo berühmt gewordene hiſtoriſche Conſtruction des Chriſtenthums. Sie iſt in der That aber nichts Anderes, als eine paraphraſtiſche Entſtellung der Gedanken, welche Hegel in dem zweiten Abſchnitt der Abhandlung über das Verhältniß der Naturphiloſophie zur Philoſophie geäußert hatte. Es war darin geſagt worden, daß Religion, als ſolche, ohne hiſtoriſche Beziehung, ſich nicht denken laſſe; daß man das Weſen des Heidenthums als die unmittelbare Göttlichkeit des Natürlichen, als die abſolute Aufnahme oder Einbildung des Endlichen in's Unendliche; das Weſen des Chriſtenthums dagegen als Anſchauung des Natürlichen im Göttlichen, als Einbildung des Unendlichen in's Endliche anſehen könne; endlich, daß die Myſtik im Chriſtenthum den höchſten Punct des Gegenſatzes mit dem Heidenthum ausmache, weil im Chriſtenthum die eſoteriſche Religion ſelbſt die öffentliche und umgekehrt, dagegen ein großer Theil der Vorſtellungen in den Myſterien des Heidenthums ſelbſt mythiſcher Natur geweſen ſei. Der Grundgedanke, der durch die Abhandlung durchging, war dann, daß Heidenthum und Chriſtenthum die beiden einzig möglichen Formen der religiöſen Anſchauung ſein, die ſich eben deshalb zur Einheit miteinander aufheben und den

Schmerz der Verſöhnung mit der Heiterkeit und Schönheit der Griechiſchen Religion vereinen könnten: „dann iſt der Himmel wahrhaft wiedergewonnen und das abſolute Evangelium verkündet.“

Schelling deutete dieſe Gedanken aus, aber ſo, daß er die Anſchauung des Unendlichen im Endlichen zum Charakter des Heidenthums macht, die Anſchauung des Endlichen im Unendlichen zu dem des Chriſtenthums. Dieſe Formeln ſind ſchlechter, als die Hegel'ſchen, welche die *Richtung* der Religion beſtimmter angeben. Die *Einheit* des Endlichen und Unendlichen zu ſetzen, iſt die That jeder Religion, aber der *Ausgangspunct* macht einen Unterſchied aus. Hegel ſetzt denſelben für das Heidenthum in's Natürliche, das eben deshalb zum *Symbol* für das Unendliche ward; für das Chriſtenthum in den Geiſt, der deshalb „durch die Natur als den unendlichen Leib Gottes“ bis in das Innerſte deſſelben ſchaut und darin ſich *myſtiſch* verhält. In den beſonderen Beſtimmungen wich Schelling von Hegel nicht ab, wodurch er aber mit ſeiner allgemeinen Beſtimmung des Gegenſatzes der Religion ſich noch mehr in Widerſpruch ſetzte. Es ſoll nach ihm die *Natur*, das *Exoteriſche* des Cultus, das *Bleibende* der Göttergeſtalten, die *Symbolik* als eine ſubjective Verunendlichung des Endlichen den Begriff des Heidenthums; die Geſchichte dagegen, das Esoteriſche, will ſagen Naturloſe des Cultus, das Vorübergehende der göttlichen Manifeſtation als flüchtiger Erſcheinung und die Myſtik als eine ſubjective Symbolik, als Allegorie des Unendlichen im Endlichen, den Begriff des Chriſtenthums ausmachen. Er zieht daher auch ſeinen Unterſchied einer Periode der Natur, des Schickſals und der Vorſehung wieder herbei, ſpricht von der erſteren aber nicht weiter, als daß er ſie dem Griechenthum zur Zeit ſeiner ſchönſten Blüthe zuertheilt und dann hinzuſetzt: „mit dem Abfall von ihr offenbart ſie ſich als Schickſal, indem ſie in den wirklichen Widerſtreit mit der Freiheit tritt. Das war das Ende der alten Welt u. ſ. w." Wir erinnern uns wohl, daß Schelling zwei Jahr zuvor im Syſtem des transcendentalen Idealismus die Perioden ganz anders beſtimmt hatte, nämlich als Schickſal, Natur und Vorſehung und daß damals die Periode der Natur mit dem Untergang des Römiſchen Reichs anfangen ſollte. Das Chriſtenthum ſoll auch hier noch, wie dort, in der Geſchichte die Periode der Vorſehung nur einleiten. Es wird auch verſichert, daß, „was die Griechiſche Religion als ein Zumal hatte, das hat das Chriſtenthum als ein Nacheinander, wenn gleich die Zeit der Sonderung der Erſcheinungen und mit ihr die Geſtaltung noch nicht gekommen iſt.“ Was dies eigentlich heißen ſoll, iſt nicht recht einzuſehen. Denn einmal fehlt in der Griechiſchen Religion die Succeſſion gar nicht; es exiſtirt in ihr ein theogoniſcher Proceß als Progreß vom Chaos durch den Kronos zum Olympiſchen Zeus hin. Sodann aber lehrt das Chriſtenthum ausdrücklich die ewige Einheit Gottes mit ſich, ſo daß das Nacheinander der ſucceſſiven Offenbarung nur in die Seite des Gott erkennenden menſchlichen Bewußtſeins fällt. Es verwirft, ſeinen Worten nach, entſchieden die Lehre einiger Secten, wie der Montaniſten und anderer, welche eine Succeſſion der Erzeugung der Perſonen der Gottheit annehmen und Vater, Sohn und Geiſt zu Diadochen machen. Daß aber die Zeit der Sonderung der Erſcheinungen im Chriſtenthum noch nicht gekommen ſei, das iſt ſo eine von den faulen, vornehmen Redensarten Schelling's, welche in der Form ahnungsvoller Tiefſinnigkeit gar nichts ſagen. Wollte Schelling das Zumal in ein Nacheinander auflöſen, ſo mußte er entweder auf die Hypoſtaſen der Trinität ſich einlaſſen oder er mußte die Geſtaltung des Chriſtenthums als byzantiniſch-ſlaviſches, katholiſch-romantiſches, proteſtantiſch-deutſches berückſichtigen.

Chriſtus wird daher von Schelling auch nur als „Gipfel und Ende der alten Götterwelt“

conſtruirt, der „als eine von Ewigkeit zwar beſchloſſene, aber in der Zeit vergängliche Erſcheinung, als Grenze der beiden Welten daſteht“ und den Geiſt als das ideale Princip verheißt, welches „das Endliche zum Unendlichen zurückführt.“ Hegel ſagte dagegen in jener Abhandlung viel richtiger: „Der Keim des Chriſtenthums war das Gefühl einer Entzweiung der Welt mit Gott; ſeine Richtung war die Verſöhnung mit Gott, nicht durch eine Erhebung der Endlichkeit zur Unendlichkeit, ſondern durch eine Endlichwerdung des Unendlichen, durch ein Menſchwerden Gottes. Das Chriſtenthum ſtellte dieſe Vereinigung für den erſten Moment ſeiner Erſcheinung als einen Gegenſtand des Glaubens auf. Glauben iſt die innere Gewißheit, die ſich die Unendlichkeit vorausnimmt,“ nicht aber, wie Schelling ſich ausdrückt, das Endliche auf das Unendliche zurückführt.

Die neunte Vorleſung beſchäftigt ſich mit der Anwendung der hiſtoriſchen Conſtruction des Chriſtenthums auf das Studium der Theologie. Das Charakteriſtiſche derſelben iſt die Polemik gegen die empiriſch-philologiſche und pſychologiſch-moraliſirende Theologie als ein Product der Periode der Aufklärung oder vielmehr Ausklärung. Schelling macht gegen den Buchſtabengötzendienſt derſelben den Begriff der Religion geltend. Er huldigt hierbei ganz und gar einem ſpeculativen Rationalismus. Die Menſchwerdung Gottes als ewige faßt er als die Vorſtellung des Endlichen in der Form des Sohnes Gottes; Chriſtus ſei nur der geſchichtliche, erſcheinende Gipfel der Menſchwerdung; als Einzelner ſei er eine aus den damaligen Zeitumſtänden völlig begreifliche Perſon; da Gott ewig außer aller Zeit ſei, ſo ſei dabei, daß Gott in einem beſtimmten Moment der Zeit menſchliche Natur angenommen habe, ſchlechterdings nichts zu denken. „Die chriſtlichen Miſſionarien, die nach Indien kamen, glaubten den Bewohnern etwas Unerhörtes zu verkündigen, wenn ſie lehrten, daß der Gott der Chriſten Menſch geworden ſei. Jene waren darüber nicht verwundert, ſie beſtritten die Fleiſchwerdung Gottes in Chriſto keineswegs und fanden blos ſeltſam, daß bei den Chriſten nur Einmal geſchehen ſei, was ſich bei ihnen oftmals und in ſteter Wiederholung zutrage. Man kann nicht leugnen, daß ſie von ihrer Religion mehr Verſtand gehabt haben, wie die chriſtlichen Miſſionarien von der übrigen.“

Schelling erklärt nun die Philoſophie für das wahre Organ der Theologie und will die Idee des Chriſtenthums zum Maaß des Werths der Bücher gemacht wiſſen, in welchen jene ſich ausdrückt, denn ſchon bei Paulus ſei das Chriſtenthum etwas Anderes geworden, als es im Geiſt ſeines Stifters geweſen; wäre die Auslegung frei gegeben, ſo würden wir in der Würdigung der erſten Urkunden des Chriſtenthums ſchon ſo viel weiter ſein und in einer ſo einfachen Sache nicht jetzt noch ſo viel Umwege und Verwicklungen ſuchen; mittelſt der Sprachkenntniß die Wunder aus der Bibel herauszuerklären, ſei ein eben ſo klägliches Beginnen, als das umgekehrte, aus dieſen empiriſchen, noch dazu höchſt dürftigen Factis, die Göttlichkeit der Religion zu beweiſen. Schelling geht in ſeiner Oppoſition gegen die ſogenannte geſunde Exegeſe nicht nur ſo weit, daß er dem Proteſtantismus die ſylbenſtecheriſche Behandlung der bibliſchen Bücher zum Vorwurf macht, ſondern mit einem Lob des Katholicismus, dem Volk die Bibel entzogen zu haben, ſogar in folgende Worte ausbricht: „Man kann ſich des Gedankens nicht erwehren, welch' ein Hinderniß der Vollendung die ſogenannten bibliſchen Bücher für daſſelbe (das Chriſtenthum) geweſen ſind, die an ächt religiöſem Gehalt keine Vergleichung mit ſo vielen andern der früheren und ſpäteren Zeit, vornämlich den Indiſchen, auch nur von ferne, aushalten." Man muß geſtehen, das haben ſelbſt die ärgſten Freigeiſter des Engliſchen und Franzöſiſchen Deismus nicht zu ſagen gewagt, daß die Bibel ein Hinderniß der Vollendung des Chriſtenthums geweſen und noch weniger, daß dieſelbe an ächt religiöſem Gehalt andern Religionsſchriften ſo tief untergeordnet ſei. Schelling iſt ſo dreiſt, von Schriften früherer und ſpäterer Zeit zu reden, welches letztere denn doch wohl heißen ſoll, Schriften, die nach der Entſtehung des Chriſtenthums verfaßt ſind. Möchte es ihm doch gefallen haben, ſeinen kecken Worten eine beſtimmtere Andeutung hinzuzufügen. Er nennt, es iſt wahr, die Indiſchen Religionsbücher, allein 1802 waren die Veden noch viel unbekannter, als ſie es jetzt ſind und es war damals eine bloße Meinung, als ob in demſelben ein unendlich tiefer ſpeculativer Gehalt läge. Bei dem Mangel an Thatſachen, ein einigermaaßen ſachliches Urtheil zu fällen, noch dazu in einer ſo wichtigen Angelegenheit, fällt der Leichtſinn Schelling's hier widrig auf. Dem Orient wird überhaupt in dieſen Vorleſungen als dem Mutterlande der Ideen, Indien als der Heimath des Intellectualſyſtems gehuldigt; der Occident ſei ein für ſich unfruchtbarerer Boden geweſen, der dem idealen Princip des Orients durch ſeinen Buchſtaben nur die Geſtalt zu geben gewußt habe u. ſ. w. Hatte nun Hegel in ſeiner Abhandlung geſagt, daß in dem Chriſtenthum das Eſoteriſche ſelbſt exoteriſch, öffentlich geworden ſei, ſo machte Schelling ſich ein eſoteriſches Chriſtenthum daraus; hatte Hegel aus dem Zerfallen der beſondern zeitlichen Formen des Chriſtenthums den Schluß gezogen, daß es ſelbſt als Verſöhnung Gottes mit der Welt um ſo entſchiedener als das wahre Evangelium hervortreten werde; ſo machte Schelling hieraus die „Wiedergeburt des eſoteriſchen Chriſtenthums“ durch die mit der Poeſie und Religion durch totale Aufhebung des Empirismus und Naturalismus vereinigte Speculation.

Die zehnte Vorleſung über das Studium der Hiſtorie und der Jurisprudenz iſt nur ein matter Nachklang der Abhandlung Hegel's im kritiſchen Journal über das Naturrecht. Es wird mehr von Geſchichtsſchreibung als von der Geſchichte ſelbſt geſprochen; von der Jurisprudenz iſt ſo gut wie gar nicht die Rede; über den Begriff des Staates werden, nicht ohne Verwirrung und Verſchlechterung, einige der Hegel'ſchen Beſtimmungen, in dürftigen Umriſſen vorgetragen; Platon's Republik, als die bis jetzt einzige Auflöſung der Aufgabe, den Staat aus Ideen zu conſtruiren, gerühmt und verſichert, daß die wahre Syntheſis des Staats „ohne die Ausführung oder die Hinweiſung auf ein vorhandenes Document nicht weiter erklärt werden könne.“ Was man ſich unter dieſem Document vorſtellen ſolle, wird klüglich nicht erklärt; denken läßt ſich nichts dabei. Was man in dieſer Vorleſung hätte erwarten ſollen, wäre eine Auseinanderſetzung der Schelling eigenthümlichen Idee geweſen, die er auch in der hiſtoriſchen Conſtruction des Chriſtenthums ausſprach, daß es „keinen Zuſtand der Barbarei gibt, der nicht aus einer untergegangenen Cultur herſtammt.“ „Ich halte den Zuſtand der Cultur durchaus für den erſten des Menſchengeſchlechts, und die erſte Gründung der Staaten, der Wiſſenſchaften, der Religion und der Künſte für gleichzeitig oder vielmehr für Eins, ſo daß dies Alles nicht wahrhaft geſondert, ſondern in der vollkommenſten Durchdringung war, wie es einſt in der letzten Vollendung wieder ſein wird.“ Wenn wir uns den Anfang der Geſchichte denken, ſo liegt in ſeinem Begriff, daß die beſonderen Formen der Verwirklichung des Geiſtes noch nicht exiſtiren. Der Geiſt an ſich iſt die allgemeine, reale Möglichkeit und und inſofern Einheit aller ſeiner Particulariſationen. Das Geſchehen, was aber ſeine That iſt, beſteht nun eben darin, daß er dieſe embryoniſche Einheit durch Setzen ihrer Unterſchiede aufhebt; ſo entſtehen Staaten, Künſte u. ſ. w. Das Moment der Simultaneität der verſchiedenen beſonderen Sphären ſchließt die Succeſſion der Bildung nicht aus; der politiſche, religiöſe, künſtleriſche und wiſſenſchaftliche Fortſchritt hängen in dem Einen Geiſt natürlich zuſammen. Allein eben weil die Geſchichte der Bildungsproceß des Geiſtes iſt, ſo kann der Anfang nicht ſchon Staat, Kunſt u. ſ. f. als Wirklichkeiten mit beſtimmtem Daſein in gegenſeitiger Durchdringung enthalten haben. Daß *Barbarei* aus untergehender Cultur entſpringen kann und daß ſie, als das Umſchlagen der *Civiliſation* in den Naturalismus und Cynismus, die rechte Barbarei iſt, kann man unbedenklich zugeben. Wenn Schelling aber den *einfachen* Zuſtand der anfänglichen Menſchheit, der allerdings nicht Barbarei war, einen *Culturzuſtand* nennt, ſo iſt das zu viel, ſobald unter Cultur, wie er es thut, mehr als die Veränderung, Aufhebung der primitiven Natürlichkeit des Geiſtes verſtanden werden ſoll. Die Bibel hat hier das vollkommenſte Recht, die thatloſe Vegetation der unmittelbaren Harmonie des Menſchen mit ſich als Beginn der Geſchichte und die Anfänge der Cultur jenſeits des paradiſiſchen Zuſammenlebens mit der Natur zu ſetzen. Schelling und viele ſeiner Anhänger, namentlich *Schubert*, haben die Hypotheſe von einer urſprünglichen Vollkommenheit noch dadurch aufgeputzt, daß alle ſpätere Cultur nur *Trümmer* der primitiven bewahren, mithin nur ein *Wiedererringen* der einſt ſchon beſeſſenen Höhe der Bildung ſein ſoll. Sie haben, wie noch Martius in ſeinen Reiſen in Amerika, Alles, was Wilde, wie wir zu ſagen pflegen, von Rechtsinſtitutionen, von Rechtsſymbolik, Kunſtfertigkeit u. dgl. beſitzen, nur als ein Werk der Tradition zulaſſen, nicht als eine That des ſpontanen Geiſtes begreifen wollen oder können. Für den Römiſchen Katholicismus iſt natürlich dieſe rückwärts gewendete Geſchichtsanſicht höchſt erſprießlich, denn die Dogmen des Tridentinums, die Kanones der Decretalen, die Miſſion des Römiſchen Biſchofs zur kirchlichen Supremation, das antiquariſch goldene Zeitalter des Chriſtenthums, Alles liegt bei ihm rückwärts; ſeine Autoritäten ſind empiriſch und ſchließen indirect die ſich ewig gleiche Autorität der Vernunft und ihrer progreſſiven Kritik aus. Eben deshalb iſt dieſe Auffaſſung der Geſchichte auch für die Politik ſo gefährlich, weil ſie die Fortbildung des Beſtehenden eigentlich zu einer Rückbildung des Beſtehenden in das Geweſene macht und dadurch die fortſtrebende Gegenwart mit dem Tod der Verweſung beängſtet. Hiſtoriſch iſt ein ſolches Verfahren nur in dieſem antihiſtoriſchen Sinne, daß die Perfectibilität der Geſchichte in's Unendliche hin geleugnet und eine fertige Welt ſchon an ihren Anfang geſetzt wird. Organiſch aber, wie man es auch nennt, iſt es gar nicht, vielmehr ſchlechthin desorganiſirend; das

Zurückkommen auf ſchon geläufige Formen täuſcht nur eine Zeit lang über die deſtructiven Wirkungen einer ſolchen Methode, die eigentlich das Unmögliche verſucht. Die Bibel iſt auch in dieſem Punct ganz vernünftig. Sie läßt Staaten, Künſte, Religionen erſt nach der Kriſis entſtehen, welche die anfängliche Einheit des Menſchen mit ſich, mit der Welt und mit Gott aufhob.

Die eilfte Vorleſung will über die Naturwiſſenſchaft im Allgemeinen ſprechen, bietet uns aber eine ganz neue Philoſophie. Die unbeſchreibliche Naivetät, mit welcher Schelling ohne Umſtände, ohne Erinnerung an die Differenz dieſer jetzigen Beſtimmungen mit früheren, eine neue Ideenlehre vorträgt, macht ihn im Grunde für die Metamorphoſe unzurechnungsfähig. Er hatte nämlich bis dahin das Abſolute als das Negative aller Gegenſätze von poſitiver und negativer Kraft, von Realem und Idealem, von Object und Subject, Natur und Geſchichte, beſtimmt. Das Abſolute unterſchied ſich von dem Realen und Idealen dadurch, daß es poſitiv die indifferente Mitte dieſer polariſchen Differenz war. In der authentiſch ſein ſollenden Conſtitutionsurkunde des Syſtems war die Indifferenz als abſolute Identität Vernunft genannt worden. Jetzt tritt mit Einem Male Gott hervor. Dieſer Name, kann man entgegnen, iſt unſchuldig; man müßte Schelling bis dahin wenig verſtanden haben, um nicht zu wiſſen, daß das Abſolute, die Indifferenz, die Identität, die Vernunft, *daſſelbe ſein ſollen*, was er jetzt Gott nennt. Dies iſt richtig. Allein der Unterſchied *wird* groß. Bis dahin hatte Schelling das Abſolute *nur logiſch* als Negation irgend einer Differenz definirt; noch im Eingang zu dieſen Vorleſungen hatte er das Abſolute als die Einheit des Endlichen und Unendlichen erklärt. Indem er jetzt das Abſolute als Gott beſtimmte, ward damit der Gedanke der *Subjectivität*, der *Perſönlichkeit* lebendig. Die *Welt* mußte in ihrer *Einheit* mit Gott eben ſo ſehr von ihm *unterſchieden* werden. Es mußte aus Gott zur Welt der *Uebergang* ſich als nothwendig aufdrängen und damit die Schwierigkeit ſich bemerklich machen, Gott nicht auf Koſten der Welt, die Welt nicht mit Abbruch der Freiheit Gottes, ſelbſtſtändig zu denken. Zunächſt hat ſich Schelling Platoniſirend durch eine *Ideenwelt* geholfen, die er zwiſchen Gott und die Wirklichkeit in der Weiſe einſchob, daß er die Ideen zu den *Seelen*, die *Dinge* — ein barbariſcher Ausdruck, zu ihren *Leibern* machte. Dieſe Ideenwelt, die im *Bruno* zuerſt angedeutet ward, iſt unſtreitig uns bis dahin bei Schelling in dieſer Weiſe noch nicht vorgekommen und wir wollen ihn ſelbſt vernehmen, wie er dieſe theoſophiſche Wendung in ſeine Philoſophie einführte. Er ſagte:

„Um die Natur als die allgemeine Geburt der Ideen zu faſſen, müſſen wir auf den Urſprung und die Bedeutung von dieſen ſelbſt zurückgehen. — Jener liegt in dem ewigen Geſetze der Abſolutheit: ſich ſelbſt Object zu ſein; denn kraft deſſelben iſt das Produciren Gottes eine Einbildung der ganzen Allgemeinheit und Weſenheit in beſondere Formen, wodurch dieſe, als beſondere, doch zugleich Univerſa und das ſind, was die Philoſophen Monaden oder Ideen genannt haben.“

„Es wird in der Philoſophie ausführlicher gezeigt, daß die Ideen die einzigen Mittler ſind, wodurch die beſonderen Dinge in Gott ſein können, und daß nach dieſem Geſetz ſo viel Univerſa als beſondere Dinge ſind, und doch, wegen der Gleichheit des Weſens, in allen nur Ein Univerſum. Obgleich nun die Ideen in Gott rein und abſolut ideal ſind, ſind ſie doch nicht todt, ſondern lebendig, die erſten Organismen der göttlichen Selbſtanſchauung, die eben deswegen an allen Eigenſchaften ſeines Weſens und in der beſonderen Form dennoch an der ungetheilten und abſoluten Realität theilnehmen.“

„Kraft dieſer Mittheilung ſind ſie, gleich Gott, productiv und wirken nach demſelben Geſetze und auf die gleiche Weiſe, indem ſie ihre Weſenheit in das Beſondere bilden, und durch einzelne und beſondere Dinge erkennbar machen, in ihnen ſelbſt und für ſich ohne Zeit, vom Standpunct der einzelnen Dinge aber und für dieſe in der Zeit. Die Ideen verhalten ſich als die Seelen der Dinge, dieſe als ihre Leiber; jene ſind in dieſer Beziehung nothwendig unendlich, dieſe endlich."

Nun können wir dieſe theoſophiſche Wendung und abermals aus nichts Anderem, als aus dem Bedürfniß erklären, den Begriff der Idee von der realen Geſtaltung derſelben zu unterſcheiden. Statt denſelben in ſeiner Wahrheit zu faſſen, verfiel Schelling auf den Plural von Ideen, welche er in einer vollkommen gnoſtiſchen Weiſe, d. h. in einer Vermiſchung von Denken und Phantaſiren, darſtellte. Wenn er daher einen Fortſchritt in der Conſequenz ſeines Syſtems machte, wie dies unbedingt zugeſtanden werden muß, ſo machte er ihn zugleich in einer Weiſe, durch welche er ſich einen noch größeren Rückſchritt vorbereitete. Die Idealität des Logiſchen als der abſoluten Form war der Fels, an dem er ſcheiterte. Das, was erſt die Nothwendigkeit des Begriffs vollendet, wurde für ihn das Dunkle, das Unbegreifliche. Die gewöhnliche Logik, wie wir geſehen haben, verachtete er und mit Recht, weil ſie in der

Getrenntheit von der metaphyſiſchen Bedeutung ihrer Beſtimmungen, in der äußerlichen Mechanik ihrer Regeln, zu tief unter dem Begriff ſeines Abſoluten ſtand. Im Bruno ſtreifte er nahezu, nach Hegel'ſchen Inſpirationen, das Logiſche in höherer Weiſe zu faſſen und es von der Endlichkeit des bloßen Verſtandes zu befreien, aber, wie gezeigt werden, ſank er ſogleich wieder zu dem gemeinſten Begriff der Logik herab und erklärte es für ein hoffnungsloſes Beginnen, von ihr aus in der Philoſophie einen Schritt vorwärts zu thun. Man will es ſich öfter nicht eingeſtehen, daß ein ſo großer Philoſoph, als Schelling, auf dieſem Gebiet ſo unzureichend befunden wird; es iſt aber ſo. Man leſe in dieſer eilften Vorleſung den Unterſchied, den er zwiſchen Sein und Weſen macht und man wird erſtaunen, wie unbeholfen und nichtsſagend oder vielmehr Unvernünftiges ſagend Schelling dabei erſcheint. Da Hegel damals ſchon Logik und Metaphyſik in Jena ſeit Michaelis 1801 las, ſo können wir uns dieſe Verworrenheit freilich äußerlich zurecht legen. Sie iſt ein Verdauungsexperiment der von Hegel überkommenen, halb gefaßten Begriffe. Schelling ſagt: „Wenn dieſes — das Endliche — nicht in ſich ſelbſt und als endlich das ganze Unendliche ſchon begreift und ausdrückt, und es ſelbſt iſt, nur von der objectiven Seite angeſehen, kann auch die Idee nicht als Seele eintreten, und das Weſen erſcheint nicht an ſich ſelbſt, ſondern durch ein anderes, nämlich das Sein. Wenn dagegen das Endliche, als ſolches, das ganze Unendlich in ſich gebildet trägt, wie der vollkommenſte Organismus, der für ſich ſchon die ganze Idee iſt, tritt auch das Weſen des Dinges als Seele, als Idee hinzu und die Realität löst ſich wieder in die Idealität auf."

Von den beſonderen Beſtimmungen, welche Schelling in dieſer und den beiden folgenden Vorleſungen über die Natur im Allgemeinen, über die Phyſik, Chemie und Medicin gibt, iſt es unnöthig, etwas anzuführen, da wir größtentheils nur Reminiſcenzen aus ſeinen früheren Anſichten treffen. Die glänzende Seite des Vortrags iſt hier, wie überall bei Schelling, die polemiſche. Von dem Inhalt der Hegel'ſchen Diſſertation über die Planetenbahnen wird fleißig Gebrauch gemacht. Die mathematiſche Naturlehre, wie ſie beſteht, wird als ein leerer Formalismus verworfen, in welchem von einer wahren Wiſſenſchaft der Natur nichts anzutreffen, jedoch wird nicht angegeben, wie die Mathematik zur Naturwiſſenſchaft ſich eigentlich ſtellen ſolle. Bei der Medicin wird Brown gelobt, wie Schelling immer lobt; er verſichert nämlich, daß der Begriff der Erregbarkeit in einer höheren Sphäre des Wiſſens noch wieder aus höheren

Begriffen eben ſo conſtruirt werden müſſe, wie Brown aus demſelben die verſchiedenen Krankheiten ableite.

Endlich die vierzehnte Vorleſung betrifft die Wiſſenſchaft der Kunſt in Bezug auf das akademiſche Studium. Dieſe Vorleſung iſt ein wüſtes Durcheinander von Sätzen der Schelling'ſchen Philoſophie mit damals beliebten Meinungen der Schlegel'ſchen Schule über das Weſen der Kunſt. Daß der Philoſoph den Künſtler am Beſten verſtehen könne, iſt gewiß zuzugeben; aber es ſoll die Conſtruction der Kunſt ein würdiger Gegenſtand insbeſondere „des chriſtlichen Philoſophen ſein, der ſich ein eigenes Geſchäft daraus zu machen hat, das Univerſum derſelben zu ermeſſen und darzuſtellen.“ Es wird nämlich zuvor behauptet, daß die antike Kunſt im Ganzen eben ſo den Charakter des Endlichen trage, wie die chriſtliche Kunſt den des Unendlichen. Solche Unterſcheidungen ſind ſo wahr als falſch. Es läßt ſich Alles aus ihnen machen und wegen dieſer Weichheit ſind ſie verwerflich. Warum ſoll das Homeriſche Epos, warum ſoll eine Sophokleiſche Tragödie endlich genannt werden? Ich muß fragen, ob das erſtere dem Begriff des Epos, die andere dem Begriff der Tragödie entſpricht; iſt dies der Fall, ſo iſt vom äſthetiſchen Standpunct aus die Unendlichkeit in dem Kunſtwerk realiſirt oder es müßte die Nichtidentität zwiſchen der Idee und dieſer beſtimmten Wirklichkeit gezeigt werden können. Schelling mit ſeiner limitirenden, auf Ausflüchte bedachten Diplomatik ſagt daher, die antike Kunſt habe im Ganzen den Charakter des Endlichen; hieran würde er entſchlüpfen. Was er eigentlich ſagen wollte, ſieht man wohl. Er wollte den von Schiller aufgefundenen Gegenſatz des Naiven und Sentimentalen und den von Friedrich Schlegel in ſeinen Unterſuchungen über die Geſchichte der Griechiſchen Poeſie angegebenen Charakter des Antiken ſpeculativ ausdrücken. So kam er zu jener armſeligen Bezeichnung und ſo kam er dazu, den chriſtlichen Philoſophen beſonders zum Verſtändniß der Kunſt zu befähigen, woran wieder ſo viel wahr iſt, daß wir Moderne natürlich das Antike richtiger verſtehen, als daſſelbe ſich ſelbſt zu faſſen im Stande war. Sonſt iſt es nicht unwichtig zu bemerken, daß der verhängnißvolle Ausdruck: chriſtlicher Philoſoph, in der Phaſe unſerer Philoſophie von Kant ab hier zum erſtenmal von einem Philoſophen ſelbſt angewendet und die Chriſtlichkeit zur Bedingung wahrhaften Verſtändniſſes gemacht ward. Daß Schelling verſichert, wie eine ſolche Conſtruction der Kunſt, als er im Sinn habe, mit nichts zu vergleichen ſei, was man bis dahin Aeſthetik, Theorie der ſchönen

Kunſt, genannt habe, iſt bei ihm ganz in der Ordnung. Dies trockne Verſichern vom Untergang einer bisherigen Geſtalt des Wiſſens, dies Weiſſagen einer neuen Organiſation deſſelben, iſt der Hebel geweſen, womit er ſo Viele in Bewegung ſetzte. Er erklärte „die Philoſophie der Kunſt für das nothwendige Ziel des Philoſophen, der in dieſer das innere Weſen ſeiner Wiſſenſchaft, wie in einem magiſchen und ſymboliſchen Spiegel ſchaue u. ſ. w." Aber er predigte auch „den innigen Bund, welcher die Kunſt und Religion vereint," weshalb die wiſſenſchaftliche Erkenntniß der Kunſt auch dem Religiöſen nothwendig ſei. Er ließ die Staatsverwalter hart an, weder für Kunſt empfänglich zu ſein, noch eine wahre Kenntniß von ihr zu haben; es ſei dies für ſie keine geringe Schande. „Wenn es auch, ſchloß er, nicht allgemein eingeſehen werden könnte, daß die Kunſt ein nothwendiger und integranter Theil einer nach Ideen entworfenen Staatsverfaſſung iſt, ſo müßte wenigſtens das Alterthum daran erinnern, deſſen allgemeine Feſte, verewigende Denkmäler, Schauſpiele, ſo wie alle Handlungen des öffentlichen Lebens nur verſchiedene Zweige Eines allgemeinen objectiven und lebendigen Kunſtwerks waren."

Am Schluſſe der Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik hatte Schelling, die Darſtellung ſeines Syſtems unterbrechend, erklärt, Zeit und Umſtände verhinderten ihn einſtweilen an der Fortſetzung; auch ſei der Reichthum des Gegenſtandes zu groß; vorläufig lade er den Leſer zur Conſtruction der ideellen Reihe ein u. ſ. w. Als er nun eine

> Neue Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik, bei Cotta in Tübingen 1802—1803, 3 Hefte,

herausgab, konnte man jene verheißene Fortſetzung erwarten, welche, nach der jetzigen Terminologie zu reden, zunächſt von der Naturphiloſophie noch die Phyſiologie, ſodann die Philoſophie des Geiſtes, der Geſchichte, der Kunſt, hätte enthalten müſſen. Den Schein einer ſolchen Fortſetzung ſuchte Schelling auch zu erkünſteln, indem er:

> Fernere Darſtellungen aus dem Syſtem der Philoſophie,

mittheilte. Dieſe enthielten jedoch folgende Unterſuchungen:

1) Von der höchſten oder abſoluten Erkenntnißart im Allgemeinen. I. 1—32.
2) Beweis, daß es einen Punct gebe, wo das Wiſſen um das Abſolute und das Abſolute ſelbſt, Eins ſind, 33—48.
3) Idee des Abſoluten, 49—77.

4) Von der philoſophiſchen Conſtruction oder von der Art, alle Dinge im Abſoluten darzuſtellen, II. 1—33.
5) Von dem Gegenſatz der reellen und ideellen Reihe und den Potenzen der Philoſophie, 34—50
6) Conſtruction der Materie, 51—62.
7) Speculative Bedeutung der Kepleriſchen Geſetze des allgemeinen Weltbau's, 63—90.
8) Betrachtungen über die beſondere Bildung und die inneren Verhältniſſe unſeres Planetenſyſtems 91—174.

Im letzten Heft endlich findet ſich noch eine kleine Abhandlung Schelling's S. 92—109 über die vier edlen Metalle.

Man darf nur dieſe Themata überſehen, um ſogleich zu erkennen, daß Schelling hier ſeine bekannten Allgemeinheiten wiederholt. Zunächſt wird die im Bruno aufgeſtellte Triplicität des Endlichen, Unendlichen und Ewigen als maaßgebend auch für das Erkennen aufgeſtellt, wobei die ſonderbarſten Aeußerungen vorkommen z. B. daß die Vorſtellungen rein endlich ſeien, in wiefern ſie durch Erziehung in die Seele geſetzt werden. Die zweite Unterſuchung betrifft natürlich die intellectuelle Anſchauung als conditio sine qua non des Philoſophirens. Die dritte handelt von der Indifferenz von Form und Weſen und fängt mit den Worten an: „Spinoza, welchen — nicht Mißverſtändniß oder Unkenntniß einzelner Begriffe, ſondern abſolutes Mißkennen der Philoſophie ſelbſt zum Dogmatiker ſtempelt — ſetzt u. ſ. w.“ Und wer hatte ihn dazu geſtempelt? Schelling ſelbſt. In ſeinen Briefen über Dogmatismus und Kriticismus hatte er Spinoza als den vollendetſten Dogmatiker Kant gegenübergeſtellt und in Dogmatismus und Kriticismus die beiden einzig möglichen Formen der Philoſophie erblickt. Aber unterdeſſen hatte er Hegel's Kritik der Jacobiſchen Philoſophie und darin eine neue Auffaſſung des Spinoza kennen gelernt. S. 57 kommt die deutlichſte Spur von dieſer Quelle des veränderten Urtheils über Spinoza vor. Ueberhaupt ſehen wir Schelling in ſich unſicher geworden. Er ahmt den Hegel'ſchen Periodenbau nach, er nimmt deſſen Terminologie in ſich auf. Es verſteht ſich abermals von ſelbſt, daß dies für einen fortſchrittluſtigen Menſchen nur lobenswerth und ganz in der Ordnung wäre, wollte Schelling ‚neuerdings nicht Hegel zur impotenten Schülerhaftigkeit herabdrücken und ſo thun, als ob deſſen Anerkennung als eines, wie er ſelbſt, welthiſtoriſchen Philoſophen, ein Unrecht ſei, das ihm und der Wiſſenſchaft angethan werde. Aus dieſem Grunde kann man ſich nun der Nachrechnung nicht entſchlagen, was denn Schelling ſeinerſeits wohl Hegel zu verdanken habe. Die ſchnöde Manier, wie er ſich, ſo weit er vermochte, deſſen Philoſophie aneignete, iſt es beſonders, die hier zur Sprache kommen muß, ſo wenig ſonſt dieſe mercantiliſche Rückſicht für die Kritik gehört. So finden wir als Conſtruction der Dinge im Abſoluten im zweiten Heft eine abſolute Methode geſchildert welche weder analytiſch noch ſynthetiſch ſein ſoll. Wir erinnern uns, daß Schelling ſchon früher die wahrhafte Methode bekannt machen wollte, in der Darſtellung des Syſtems aber doch noch die ſynthetiſche beibehielt und in dem Schema einer geraden Linie verſinnbildete. Hier S. 13 ff. erklärt er nun, daß der Unterſchied der analytiſchen und ſynthetiſchen Methode im Grunde der Arithmetik und Geometrie angehöre, die Philoſophie aber nur Eine Methode habe, „von welcher, was man in der letzten Zeit die ſynthetiſche genannt hat, zwar das wahre aber in der Reflexion auseinandergezogene Bild" iſt. Aber ſchon in der Differenz des Fichte'ſchen und Schelling'ſchen Syſtems hatte Hegel geſagt: „Am Reinſten gibt ſich die weder ſynthetiſch noch analytiſch zu nennende Methode des Syſtems, wenn ſie als eine Entwicklung der Vernunft ſelbſt erſcheint; welche u. ſ. w." An der Kritik der Behandlungsarten des Naturrechts hatte er ſodann ein concretes Beiſpiel von der Einſeitigkeit beider Methoden und der Nothwendigkeit ihrer Aufhebung in einer höheren gegeben. Schelling brachte faſt Alles, was Hegel bis dahin geſagt hatte, auch deſſen Anſicht über den Skepticismus, die Geſchichte der Philoſophie u. ſ. w. nur zerfloſſener, polemiſcher, wieder vor, damit auch er es geſagt habe und ſich ſelbſt citiren könne. Auch ſollte die Geradlinigkeit jetzt nur noch für die Materie als ſolche das Schema ſein; für die „Empfindlichkeit“ derſelben als der relativen Einbildung des Weſens in die Form, der Aufnahme der Differenz in die Indifferenz, ſollte II. 57 die Kreislinie das abſolute Schema ſein. Für die dritte Potenz der relativen Einbildung der Indifferenz in die Differenz hatte er kein Schema mehr, d. h. es war dies Conſtruiren überhaupt eine Spielerei.

Bei der Entwicklung der Kepleriſchen Geſetze S. 63 nennt er endlich Hegel: „Die Verunſtaltung, welche dieſe Geſetze durch die Newtoniſche Attractionslehre und den Verſuch, ſie auf mechaniſch-mathematiſche Weiſe aus zufälligen und empiriſchen, willkürlich angenommenen Bedingungen herzuleiten, erlitten haben, iſt in Hegel's Abhandlung de orbitis Planetarum, erkennbar und ſcharf genug gezeigt worden.“ Er hebt alſo die negative Seite der Abhandlung, die

Polemik gegen Newton hervor, und fährt fort: „Die Anſicht dieſer Geſetze, welche ich für die abſolute und rein ſpeculative halte, iſt in dem Geſpräch über das göttliche und natürliche Princip dargeſtellt. Es kann hier blos darauf ankommen, theils überhaupt dieſe Unterſuchung in ſtrengerer Form anzuſtellen, theils was in jener Darſtellung noch unbeſtimmt und dunkel geblieben ſein kann, mit mehr Beſtimmtheit und Klarheit zu zeigen.“ Was die Sache ſelbſt und Schelling's Verhältniß zu Hegel dabei betrifft, ſo wie den Anſpruch auf größere Beſtimmtheit, welche Schelling ihr geben wollte, ſo ſehe man darüber das Urtheil eines Sachkundigen Frantz: die Philoſophie der Mathematik, Leipzig 1842, S. 43. Die Kritik, welche Hegel von der gewöhnlichen Auffaſſung des Gegenſatzes der Centrifugal- und Centripetalkraft gibt, wird übrigens von Schelling ſelbſt S. 73 vortrefflich genannt, wo er ſogar, was ſonſt nie vorkommt, deſſen eigene Worte direct anführt. Dieſe Abhandlung iſt es nun, mit welcher Schelling aus der größeren Gebundenheit, Ordnung, Genauigkeit der Darſtellung, wieder in das Flüchtige, Improviſirende ſeiner ihm eigenthümlichen zerfahrenen Manier ſchon zurückgeht. Es werden zuletzt von S. 91 ab auch nur Fragmente an einander gereihet und lauter Hypotheſen vorgetragen, welche ſich darum drehen, die

Reihe unſeres Planetenſyſtems als eine Cohäſionslinie darzuſtellen, welche derjenigen entſpräche, die Steffens unter den Metallen aufgefunden zu haben glaubte. Der Jupiter ſollte der Mittelpunct, der König des ganzen Syſtems ſein. Man kann ſich leicht vorſtellen, was für Keckheiten ſich hierbei hervorwagten z. B. S. 120: „Die tiefſten Sterne, die dem Centro am nächſten, und unter dieſen beſonders Venus, als der mittlere, ſind das Gold des Himmels; denn der unterſte, Mercurius, hat noch ein Uebergewicht der Leiblichkeit und Beſonderheit in ſich, ſo daß er das Weſen in ſich ſelbſt aufnimmt, und der beſondern Verwandtſchaft gegen ſie unterworfen, durch den Zug, den er erleidet, auch in ſeiner Bahn excentriſcher wird. Die Erde dagegen, der entferntere, hat ſchon mehr von dem Weſen in ſich eingebildet, und nähert ſich mehr der Starrheit und dem Zuſammenhang in ſich ſelbſt u. ſ. w.“

Mitten unter ſolchen Faſeleien iſt es Schelling recht erwünſcht, die Aſtronomen herunterzumachen, daß der zwiſchen Mars und Jupiter geſuchte Planet in zwei ſo kleinen Sternen — damals waren erſt Pallas und Ceres entdeckt — mit ſo eigenthümlichen Bahnen ſich dargeſtellt und mithin gar nicht ihren gehegten Erwartungen, einen ſoliden Planeten an dieſer Stelle zu finden, entſprochen habe. Manche wüßten nicht, ob ſie einem Dingchen von der Kleinheit der Pallas die Dignität eines Planeten zugeſtehen ſollten. Ihr Großthun, etwas gefunden zu haben, was ſie mit Bewußtſein gar nicht geſucht hatten, ſei daher ſehr überflüſſig. S. 125: „Dagegen darf ich (da es doch von ſelbſt klar iſt) verſichern, daß meinen Ideen von der Conſtruction des Planetenſyſtems keine größere Beſtätigung, als ſie durch die Entdeckung dieſes Geſtirns erhalten haben, zu Theil werden konnte. Es iſt denen; welchen ich ſeit mehreren Jahren meine Ideen mitgetheilt, oder die meine Vorleſungen beſucht, bekannt, daß ich aus Gründen, die von meiner Lehre von der Cohäſion und den Cohäſionsverhältniſſen im Planetenſyſtem hergenommen waren, nicht nur überhaupt das Daſein eines Planeten zwiſchen Mars und Jupiter behauptet; ſondern dieſe Stelle beſtimmt als den höchſten Punct der Dichtigkeit im Planetenſyſtem bezeichnet, alſo wirklich weiter geſehen habe, als jene, denen die beſonderen Eigenſchaften der neuentdeckten Planeten noch ſo viel unnütz zu denken machen; und ich erwähne dieſes, nicht meinetwegen, ſondern um der Sache und der Wiſſenſchaft willen, gegen die nun auch unter den Aſtronomen die gewöhnlichen und von Andern längſt verbrauchten Einfältigkeiten vorgebracht werden, ſo wie auch um die Eitelkeit des

Triumphgeſchreis zu zeigen, das einige unter ihnen über die Entdeckung des zuerſt gefundenen Planeten erhoben haben.“ — Und doch, was iſt dieſe Beſcheidenheit Anderes, als die Zuneigung des Triumphes für den ſpeculativen Philoſophen? Schade nur, daß derſelbe nicht auch die beiden anderen Aſteroiden vorausſah! — Die rein aus der Luft gegriffenen Beſtimmungen, welche Schelling von den anderen Planeten, namentlich von ſeinem Lieblinge, dem Regenten Jupiter, in einer aſtrologiſchen Sprache mit einigen Scheinbarkeiten, einer öſtlichen und weſtlichen Richtung des Himmels u. dgl. hinſudelte, können als Maaßſtab dienen, welches Leichtſinnes ſein combinatoriſches Talent fähig war und einem Andern aus ſeiner Schule, falls derſelbe damit nicht durchgekommen, würde er ein ſolches Unweſen nicht verziehen haben. Schubert hat ſpäterhin ſich bemüht, die durchſchnittliche Dichtigkeit der Planeten zu berechnen, iſt aber auf ganz andere Reſultate als Schelling gekommen und machte nicht den Jupiter, ſondern die Aſteroiden zum Mittelpunct, jenſeits deſſen er nach der Sonne zu eine heliſche, nach dem Uranus hin eine apheliſche Reihe ſetzte.

Gegen das Ende zu werden die Fragmente immer deſultoriſcher, immer phantaſtiſcher. So nennt er S. 172 das ſüdliche Amerika den eigentlichen Anſatzpunct der Sonne und ſagt: „Dort hat ein unmittelbarer Inſtinct die eingeborenen Menſchen zuerſt gelehrt, die Sonne anzubeten, indeß die Erde inwendig ſich in den heftigſten Erſchütterungen bewegend ihre Selbſtſtändigkeit beweiſet und die Ausbrüche uralten Feuers dieſen Punct als einen Heerd des Lebens bezeichnen. Wie die gegen die Erde gekehrte Seite des Monds ihr die höchſten Berge entgegenſtreckt, ſo erheben ſich auch in jenem ſonnegeweihten Punct die höchſten Berge von der Erde u. ſ. w." Abgeſehen davon, daß das Letztere jetzt auch nicht mehr wahr iſt, ſo erfahren wir hier, daß Schelling die der Erde nicht zugekehrte Seite des Mondes kennt, daß er die Höhe der dort befindlichen Berge kennt, erfahren wir, daß er Autochthonen in Amerika annimmt, daß er dorthin den primitiven Sonnencultus ſetzt und was wir ſonſt noch aus ſolchen Träumereien könnten entnehmen wollen. Man merkt nur zu leicht, welche damals in der Wiſſenſchaft auftauchenden Anſichten von Schelling ſo in der Eil verarbeitet oder vielmehr carrikirt wurden. Dennoch hat er die Dreiſtigkeit, um nicht zu ſagen Unverſchämtheit, am Schluß zu verſichern, daß er die meiſten dieſer Gedanken ſchon längſt gefaßt habe und daß ihm der Mangel einiger Beſtimmungen ſeiner durch die Empirie auf das Genauſte beſtätigten Theorie nicht entgehen könne z. B. die Beſtimmungen der Diſtanzen der Planeten von einander und vom Centro. „Ich ſehe die Möglichkeit voraus, die hier aufgeſtellten Geſetze und Verhältniſſe noch in höheren Formeln aufzulöſen: ihr Grund aber und Weſen wird bleiben, und nur einer höheren Darſtellung, aber keiner Veränderung fähig ſein.“

Iſt man durch dieſe Lectüre abgeſtumpft und will ſich in Betreff deſſelben Objects geiſtig recht erquicken, ſo leſe man darnach Kant's Naturgeſchichte des Himmels. Da iſt Kenntniß, Ernſt, wiſſenſchaftliche Würde, Klarheit des Ausdrucks, Vorſicht der Hypotheſen, hier von all dieſem das Gegentheil. Und doch hat Schelling ſich ſelbſt noch durch den Aufſatz über die vier edeln Metalle an Faſelei und Schludrigkeit übertroffen. Daß er darin das Gold und das Licht und den Südoſten paralleliſirt, konnte man ſchon nach den Aeußerungen über die Planeten vorausſehen; er paralleliſirt aber den Metallen auch die Farben; dem Eiſen ſoll der Purpur entſprechen; dem Grün jedoch nicht ein Metall, ſondern das Waſſer; nach der klimatiſchen Vertheilung ſoll das Eiſen dem Norden, das Gold dem Aequator angehören, von dieſem Punct aus, „wo die Sonne gleichſam in der Erde zu wurzeln ſucht — haben ſich die Krankheiten über das menſchliche Geſchlecht verbreitet, welche am meiſten von allen die Reproductionskraft untergraben und — gegen dieſelbe trägt in den edeln Metallen derſelbe Boden die Heilkräfte. Das Eiſen entreißt dieſe Gewächſe der Sonne, dem mütterlichen Boden der Erde u. ſ. w.“ Soll das heißen, die Syphilis, was freilich auch nicht mehr recht wahr iſt, wird durch Queckſilber geheilt? Warum iſt dann aber die Syphilis nicht eine Altafrikaniſche Krankheit? Warum hat dann wohl Spanien Queckſilberbergwerke, aber nicht Afrika? Und Afrika iſt doch in ganz anderer Weiſe in der Aequatorialzone gelegen als Amerika, das ſich in der Mitte weſpenartig dünne zuſammenzieht und durch Plateauformationen den Druck dre Sonnengluth mildert u. ſ. w. Die Syphilis iſt nach Roſenbaums Unterſuchungen auch ſchon im Griechiſchen und Römiſchen Alterthum, nicht blos erſt im Mittelalter, in Rom u. ſ. w. vorhanden geweſen. Doch das iſt es eben. Nachdenken muß man über ſolche Eilgeburten der Schelling'ſchen Phantaſie nicht. Er ſelbſt hat zuweilen einen Anflug von dem Mißverhältniß ſeiner Leiſtungen zu ihrer Aufgabe; früherhin, wie wir geſehen haben, ſprach er daſſelbe mit wahrhafter Beſcheidenheit aus, jetzt liegt es ſchon nicht mehr an ihm, ſondern an der Sache, wie er z. B. den fünften Abſchnitt der ferneren Darſtellung, worin er die Potenzenreihe in ra=

ſchen Zügen vorüberdefiliren läßt, mit den Worten ſchließt: „Habe ich von dieſer wechſelſeitigen Durchdringung aller Einheiten im Abſoluten nicht auf's Klarſte geſchrieben, ſo liegt die Urſache hievon größtentheils in dem Gegenſtand ſelbſt, deſſen labyrinthiſche und faſt undurchdringliche Verwickelungen nur mit Mühe bezeichnet werden können.“

Noch muß erwähnt werden, daß Schelling in den Miscellen des erſten Heftes dieſer Zeitſchrift S. 161 — 185 unter dem Titel: Benehmen des Obſcurantismus gegen die Naturphiloſophie, ſeinen Kampf gegen die Literaturzeitungen mit glänzendem Erfolge fortführte. Sobald Schelling ſich vertheidigt, ſobald er Andere angreift, ſchreibt er, wie ſchon oft von uns bemerkt, immer am Beſten. Er hat dann Feuer und eine gewiſſe Originalität der ſouverainſten Verachtung, die ſeinem Styl bei aller Flüchtigkeit einen großen Reiz geben. Röſchlaub war angegriffen; naturhiſtoriſche Theſen in Bamberg waren als ein Non plus ultra von Unſinn in den literariſchen Klatſchbuden lächerlich gemacht. Die Regierungen waren aufgefordert, der neuen ſo verderblichen, alle Sittlichkeit untergrabenden Philoſophie keinen Vorſchub zu leiſten und was ähnlicher Gemeinheiten mehr waren. Schelling geißelte vorzüglich auch die hochmüthige Meinung ſolcher Klätſcher, daß ſie ſich für Repräſentanten des gebildeten Publicums auszugeben und von Attiſcher Urbanität zu ſprechen wagten, die ihnen, ſollten ſie dieſelben wirklich erfahren, gar übel bekommen würde. „Die Pöbelherrſchaft in Künſten und Wiſſenſchaften, wenn ſie je eintreten oder begünſtigt werden könnte, wäre nach einem unausbleiblichen Erfolge nur der Vorbote einer ganz andern Pöbelhaftigkeit.“

Eine andere Oppoſition entlockte ihm eine andere Schrift, die nicht bloß polemiſch, ſondern auch doctrinair war. Es hatte ſich nämlich gegen die prätendirte Abſolutheit des Wiſſens die des Glaubens geregt. Von der Schelling'ſchen Schule ſelbſt war es Eſchenmayer, der mit ſeiner Schrift: Uebergang der Philoſophie in die Nichtphiloſophie, als Herold des Glaubens aufgetreten war. Schelling ſuchte den Mißverſtändniſſen, die ſich hieran zu knüpfen drohten, mit ſeiner Schrift: „Philoſo-

phie und Religion 1804. zu begegnen. Er führte darin mit vornehmer Parrheſie theils die Gedanken weiter aus, die Hegel dem Aufſatz im Kritiſchen Journale: Verhältniß der Naturphiloſophie zur Philoſophie zum Grunde gelegt, theils diejenigen, die er ſelbſt in den Vorleſungen in dieſer Beziehung geäußert hatte.

Mit dieſer Schrift verließ Schelling die ſpeculative *Naturwiſſenſchaft*. Er ging über zur *Philoſophie des Geiſtes* und wollte, wie er ſich ausdrückte, zunächſt die *praktiſche Philoſophie* in dieſem Büchlein begründen, denn die Geſchichte und Jurisprudenz hatte er ja als den eigentlichen Inhalt der Philoſophie des Geiſtes in den Vorleſungen über das akademiſche Studium aufgeſtellt.

Hiermit änderte ſich nun, wie ſchon gezeigt worden, ſeine Begriffsbeſtimmung des Abſoluten. In den Vorleſungen hatte er es bereits Gott genannt und von der „Geburt aller Dinge" geſprochen. Jetzt ſtellte er die *Idealität* als die fundamentale Beſtimmung des Abſoluten auf. Das Ideale *beſtimmt ſich* zweitens in ſich zum Realen und das *Reale als ſolches* iſt erſt das Dritte. Früherhin hatte er das Reale und Ideale in dem Abſoluten nur neutraliſirt; jetzt zeigte er den *Proceß* in demſelben auf. Allerdings ſollte er weder nur das Reale noch das Ideale, ſondern ſowohl das Ideale als das Reale ſein, allein zwiſchen der reinen Idealität und Realität ſetzte er gegenwärtig eine Mitte, einen Uebergang von dem einen zum andern. Das Abſolute als Ideales ſoll ſich in ſich zum Realen erſt beſtimmen. So iſt es als Mitte des Idealen und Realen die Form, das bildende Princip. Die Realität als durch das Abſolute vermittelt ſoll nun ſelbſt den Charakter der Abſolutheit an ſich haben, und hier iſt es nun, wo Schelling zuerſt entſchieden von dem Boden des Spinoziſmus, auf dem er bis dahin geſtanden, abtritt, indem er von dem Abſoluten das Univerſum als deſſen Gegenbild unterſcheidet. Bei Spinoza iſt das Ausgedehnte wie das Denkende als Attribut ein unmittelbares Moment der Subſtanz. So war bis dahin bei Schelling die Natur und die Geſchichte die unmittelbare Manifeſtation des Abſoluten geweſen, das außer ihnen nichts für ſich war. Jetzt kam es ihm darauf an, den Unterſchied als Unterſchied zu ſetzen. Das Abſolute ſetzt ſich ſelbſt in dem Anderen ſo, daß daſſelbe eben ſowohl, inſofern es geſetzt wird, nothwendig, inſofern es aber als Geſetztes ſich in ſich ſelbſt beſtimmt, frei iſt. Um nun die Selbſtſtändigkeit der Welt in ſich recht ſchlagend auszudrücken, nannte Schelling den Act der der Welt immanenten Selbſtbeſtimmung den Abfall derſelben vom

Abſoluten. Hatte er in den akademiſchen Vorleſungen noch von einer Mittheilung der Ideen an die Dinge geſprochen, ſo war jetzt von einer ſolchen Mittelwelt zwiſchen den Abſoluten und der Welt nicht mehr die Rede. Das Abſolute als die productive Form war ſelbſt die Mitte. Der Bruch war da und ward in allen ſeinen Conſequenzen verfolgt. Dieſe Faſſung des Verhältniſſes des Abſoluten ſowohl zu ſich ſelbſt als zur Welt war unſtreitig bei Schelling wieder ein Fortſchritt, denn das Abſolute ward nun erſt wirklich abſolut, weil es von dem unendlichen Progreß der Erſcheinung frei ward, aber auch das Univerſum ward nun erſt zur Welt, zum andern Abſoluten, weil auch es von dem Abſoluten als Abſoluten frei wurde und Leben und Bewegung in ſich ſelbſt empfing, während bis dahin die beiden Potenzenreihen immer nur Darſtellungen des Abſoluten geweſen waren, d. h. nicht ſich ſelbſt, ſondern nur das Abſolute in ſich zur Erſcheinung gebracht hatten. Schelling hat freilich dieſen Standpunct ſpäterhin, als er die Vorſtellung des Abfalls zu der des dunkeln Grundes ſteigerte, ſehr getrübt und die Welt mit Gott wieder in einander gewebt.

Man muß Schelling zugeben, daß er damals über die Bildlichkeit des Ausdruckes Abfall ein vollkommen philoſophiſches Bewußtſein hatte. Er erklärte ausdrücklich, daß man die Acte im Abſoluten nicht als eine Folge ſich vorſtellen und den Abfall als ein zeitloſes, ewiges Geſchehen denken müſſe. Dennoch fiel er im weiteren Verlauf ſeiner Auseinanderſetzung von dieſen richtigen Beſtimmungen ab und ließ ſich zu allerlei mythiſchen Inconſequenzen verleiten. Der Mangel an logiſcher Präciſion rächte ſich auch hier von Neuem und die Phantaſie fand an der Vorſtellung des Falles zu viele Nahrung. Der Fall der Engel, den Lucifer an ihrer Spitze, der Sündenfall der Urmenſchen, die Labilität des ſchon äußerlich Getauften, aber noch nicht innerlich Wiedergeborenen und ähnliche Vorſtellungen können ſogleich daran anknüpfen, wie z. B. Schelling ſelbſt den Verſtand die gefallene Vernunft nennt. Man ſieht auch in der weiteren Deduction ſogleich die Einſeitigkeit auftreten, daß Schelling den Abfall in das Sinnliche ſetzt. Dieſe Verkümmerung des an ſich ſpeculativen Begriffs des ἕτερον macht es unbegreiflich, wie es zum Abfall kommen, wie das Sinnliche die Macht dazu haben kann und die alten Myſtiker waren einſichtiger, wenn ſie den Fall zuerſt in creatürliche Geiſter ſetzten, eine Einſicht, die Schelling ſpäter nachgeholt zu haben ſcheint. Die Materie wird ihm jetzt das Element der Trennung, das Princip der Differenzirung und nothwendig entſteht nun damit eine ganz neue Auffaſſung der Natur. Die Alten, namentlich die Platoniker, hatten die Materie auch ſchon als das Nichtſeiende, als das Ungöttliche gefaßt, eine Anſicht, welche von einigen chriſtlichen Secten aufgenommen und ſogar praktiſch bis zu den gröbſten fleiſchlichen Verirrungen hin ausgedeutet war. Schelling faßte jetzt zum Erſtenmal die Materie als das Negative des Geiſtes, den Geiſt als das Negative der Materie, während er früher immer nur in dem Gedanken ihrer Harmonie geſchwelgt hatte. Ein finſterer Schatten warf ſich ihm von hier ab auf die Natur. Die Materie ward das trübende, verfinſternde Unweſen und wir wiſſen, bis zu welchen Ungeheuerlichkeiten dieſe Meinung fortgehen kann. Schon bei den Carteſianern, bei Arnold Gunlinx, bei Malebranche, kommen dergleichen vor. In unſerem Jahrhundert aber iſt die Vorſtellung, daß die Natur, die Materie, dem Geiſt mit dämoniſcher Verlockung gegenüberſtehe, bis zur höchſten Spitze getrieben. Der Helleniſche Sinn wich von Schelling; er konnte nicht mehr mit dem heiteren Wort Schiller's ſagen:

Und die Sonne Homers, ſiehe, ſie lächelt
auch uns!

Hatte er nun in den akademiſchen Vorleſungen ganz allgemein von den Dingen geſprochen, denen die Ideen Seelen zutheilten, ſo ließ er ſich jetzt zum Erſtenmal auf eine Geneſis des ſubjectiven Geiſtes ein, jedoch nur in der ganz abſtracten Weiſe, daß er das Producirende der Ideen als Seele ſich in die Endlichkeit verſenken ließ und nun Platoniſirend von der Reproduction der Urbilder der Ideen in der Seele ſprach, welche ſich durch das zweideutige Mittelweſen der Materie zur Anſchauung des Lichtes durcharbeiten und die Feſſeln der Sinnlichkeit durchbrechen muß. Die Seele trägt nach Schelling in ihrer Ichheit als der höchſten Potenz des Fürſichſelbſtſeins eben ſo ſehr den Punct der weiteſten Entfernung vom göttlichen Centrum, als derſelbe zugleich der Wendepunct der Rückkehr zu demſelben durch die Negation der Selbſtheit iſt. Es ſind in dieſen Wendungen auch wahre Beſtimmungen enthalten, das iſt nicht zu leugnen, allein theils kann man ſie im Platoniſchen Phädon und anderwärts in ihrer urſprünglichen Form reiner genießen, theils iſt es eben dieſe Form, welche die Erkenntniß, indem ſie ſich zu bilden im Begriff iſt, wieder aufhebt und ſchwankend macht. Dies iſt vorzüglich bei der Unſterblichkeit der Seele der Fall. Schelling erklärt den Wunſch der individuellen Fortdauer als ein Product der Endlichkeit, als ein Mißkennen der Ewigkeit des Geiſtes, eine ſolche Unſterblichkeit als eine nur fortgeſetzte Sterblichkeit. Und doch ſpricht er wieder ſo änigmatiſch von den Wanderungen und dem zukünftigen Zuſtande der Seele und ſcheint ihn wieder ſo ſehr durch das Verhalten der Seele zu den Ideen zu bedingen, daß man bei ihm noch weniger als bei Hegel weiß, woran man iſt, wenn man nicht aus dem Zuſammenhang des Ganzen, ſondern aus den einzelnen Ausſprüchen eine Gewißheit zu erlangen ſucht. Die Unſterblichkeit als eine ſchon gegenwärtige Qualität des Geiſtes zu denken, iſt Schelling mit Hegel ganz einverſtanden.

Schelling wiederholt hier ſeine Anſicht der Geſchichte, als einer ſich ſucceſſiv entwickelnden Offenbarung Gottes, in welcher er jedoch jetzt nur noch zwei Perioden unterſcheidet, eine der höchſten Entfernung der Menſchheit von ihrem Centrum, und eine andere der Rückkehr zu demſelben. Mit großer Parrheſie trägt er aber ſeine Verſicherungen über den Anfang der Geſchichte wieder vor, daß die gegenwärtige Menſchheit die Erziehung höherer Naturen genoſſen, welche Alles, was von Sitte, Religion, Kunſt und Wiſſenſchaft noch vorhanden ſei, dem Samen nach ausgeſtreuet hätten; nur habe das anfängliche Geſchlecht in unbewußter Herrlichkeit beſeſſen, was das ſpätere, in einzelne Farben und

Strahlen zerſtreut, *mit Bewußtſein* verknüpfe. Dieſe Widerſinnigkeiten, *Wiſſenſchaft* auf *unbewußte* Weiſe zu haben, und aus dem Zuſtand der *Vollendung* in den der Unvollkommenheit herabzufallen, haben lange für Tiefſinnigkeiten gegolten, weil bornirte Theologen darin für ihre Orthodoxie einen Anhaltpunct zu finden glaubten. Sie bedachten in ihrem unverſtändigen Eifer nicht, daß weder die Bibel noch die ſymboliſchen Bücher irgend einer chriſtlichen Confeſſion von einer *ſolchen Herrlichkeit* in Künſten und Wiſſenſchaften reden. Die Bibel ſtellt Adam und Eva in ſolcher Kindheit darin dar, daß die Elohim ſelber ihnen Kleider machen. Von den Engeln aber, welche ſpäterhin mit dem menſchlichen Geſchlecht verkehren, wird gar nicht als von beſonders intelligenten und weiſen Weſen geſprochen, ſondern dieſe Kinder des Himmels gelüſtete vielmehr nach dem Fleiſch der Töchter der Menſchen und ſie zeugten Kinder mit ihnen. Die ſymboliſchen Bücher aber haben zwar die Lehre von der justitia concreata, enthalten aber keine Ausmalungen des primitiven Zuſtandes des Menſchen in ſeiner Beſonderheit; *Kain* war es nach der Bibel, der, als er nach dem Lande Nod entfloh, zuerſt Stätte bauete, Künſte erfand u. ſ. w.

Doch die Hauptſache, auf welche Schelling aus:

gebt, kommt am Ende erſt recht zum Vorſchein, nämlich die Untrennbarkeit der Philoſophie von der Sittlichkeit und Religion zu behaupten, denn das, was den Beweis dieſer Identität vorſtellen ſoll, iſt ſehr dürftig und entzieht ſich der Kritik beſtändig durch die Poeſie der Terminologie. Eine Hauptwendung, welche hierbei vorkommt, daß die Erkenntniß des Schickſals als der Identität von Freiheit und Nothwendigkeit der erſte Schritt zur Sittlichkeit ſei, findet ſich auch, um dies beiläufig anzuführen, als zehnte Theſe bei Hegel, als er 1801 in Jena ſich habilitirte: Principium scientiae moralis est reverentia Fato habenda. Nun kann die Religion nach Schelling nur in der Form des Myſteriums exiſtiren, weil nämlich Gott zur Natur nur ein indirectes Verhältniß habe, der Staat aber wieder eine zweite Natur ſei. Heidenthum und Chriſtenthum ſeien von jeher zuſammen geweſen; in dem letzteren ſeien die Myſterien des erſteren nur exoteriſch geworden, wie denn die chriſtlichen Sacramente und viele Gebräuche des Chriſtenthums offenbare Nachahmungen der in den Myſterien herrſchend geweſenen ſeien. Die exoteriſche Religion ſei immer Polytheismus, die eſoteriſche Monotheismus. In den Myſterien werde nun durch die Mythologie als eine Symbolik der Ideen der Urſprung und Abfall der Seele, die Opferung ihder Selbſtheit und ihre Rückkehr zu dem Ewigen vorgeſtellt. Diejenigen, welche dieſe Geſchichte der Seele an und für ſich ohne alle ſinnbildliche Hülle erkennen, die Autopten, die Philoſophen, erkennen auch das Weſen der Sittlichkeit und die Beſtimmung des Geſchlechts vollkommen und müſſen deshalb die Staatsoberhäupter ſein; — ein Schluß, der uns nach dem Vielen, was dies Schriftchen aus Platon entlehnt hat, nicht weiter auffallen wird. Und dieſe ganze Platonik iſt auch nur ein trübes und breites Paraphraſiren des ſchönen Schluſſes der mehrerwähnten Abhandlung Hegel's, in welchem die Befreiung des Philoſophirenden von der Endlichkeit, der Sokratiſche Tod, zuletzt auch als die Wanderung der Seele nach Eleuſis nicht nur, ſondern auch zum ewigen Vater dargeſtellt wird, nachdem ihr der Hades als der Ort offenbart worden, der das ewige Gut, die letzte Erkenntniß, vorenthält. „Die unauflösliche Verkettung zu löſen, vermag auch der König der Götter nicht; aber er verſtattet der Seele, ſich des verlorenen Guts in den Bildungen zu freuen, welche der Strahl des ewigen Lichts durch ihre Vermittelung dem finſtern Schooß der Tiefe entreißt."

Den exoteriſchen Pendanten zu dieſer eſoteriſchen Schrift macht die:

> Darlegung des wahren Verhältniſſes der Naturphiloſophie zu der verbeſſerten Fichteſchen Lehre. Eine Erläuterungsſchrift der erſten von F. W. J. Schelling. Tübingen 1806. 8.

Fichte hatte in Preußen wieder eine Wirkſamkeit gewonnen. Er hielt zur Sommerzeit in Erlangen, zur Winterzeit in Berlin, dort vor Studirenden, hier vor einem gemiſchten Publicum, Vorleſungen und ließ dieſelben auch drucken. So entſtanden die Vorleſungen über die *Grundzüge* des gegenwärtigen Zeitalters, über das Weſen des *Gelehrten* und die Anweiſung zum *ſeligen Leben*. Fichte war in dieſen populären Schriften dazu fortgegangen, den *religiöſen* Standpunct als den abſoluten darzuſtellen und ihm den moraliſchen unterzuordnen, ſo wie auch die Vollendung des Wiſſens mit der Idee Gottes als des abſolut wiſſenden Subjects in Verbindung zu bringen. Daneben hatte er gegen die phantaſtiſchen Ausſchweifungen der Deutſchen Wiſſenſchaft, gegen unklares Schwärmen eifrigen Proteſt eingelegt.

Hierdurch fand ſich Schelling auf zweierlei Weiſe betheiligt, einmal, inſofern er glaubte, daß Fichte nur durch ihn zu dem höheren Begriff der Religion gelangt ſei, mithin an ſeiner Philoſophie ein Plagiat begangen habe; und ferner, indem er Alles, was Fichte gegen die Schwärmerei des Zeitalters geſagt hatte, auch auf ſich bezog. Von den Vorleſungen über das Weſen des Gelehrten hatte er in Nro. 150 und 151 der Jena'ſchen Literaturzeitung eine Beurtheilung abdrucken laſſen, die ihm jedoch, als er noch die beiden andern vorhin genanten Bücher Fichte's kennen lernte, nicht genügte, ſie jedoch noch theilweiſe in dieſe Darlegung aufnahm.

Um nun dieſe Streitſchrift recht zu verſtehen, muß man bedenken, daß in das *perſönliche Verhältniß* zweier Philoſophen, von denen der eine den andern urſprünglich als ſeinen Schüler angeſehen hatte, der andere aber eben dieſen ſeinen früheren Meiſter nun als einen Räuber ſeiner Ideen betrachtete, ſo viel uns *gar nicht mehr gegenwärtige* Beziehungen ſich einflechten, daß es für uns, die wir uns nur künſtlich in jene Vergangenheit zurückverſetzen können, ſchwer hält, gerecht zu ſein. Wir dürfen namentlich nicht vergeſſen, was für ein *Klatſch* in *Briefen und anekdotiſchen Zuträgereien* gerade auf kleineren Univerſitäten getrieben wurde, vorzüglich ſobald beſtimmte Rivalitäten gegeneinanderſtanden. Eine eigentlich *wiſſenſchaftliche* Widerlegung Fichte's gab Schelling nicht. In Betreff der Wiſſenſchaftslehre und der Rechtslehre deſſelben, auch der Schrift über die Beſtimmung des Menſchen, berief er ſich mehrfach auf Hegel's Kritik im Journal und ſagte unter Anderem S. 161: „Im Jahr 1802 erſchien die Charakteriſtik ſeines Syſtems im kritiſchen Journal der Philoſophie, deren eindringende Kraft allein ſchon daraus erhellen würde, daß Hr. Fichte noch nie und auch jetzt nicht verſucht hat, an ſie nur von Weitem zu rühren. Ich habe an dieſer nicht den geringſten Antheil; welches ich bemerke, nicht, als ob ich ſie dem Gehalt nach nicht vollkommen unterſchreiben müßte, ſondern um zu zeigen, wie wenig ich Noth gehabt, meinen Gegenſatz mit Herrn Fichte in's Licht zu ſtellen.“

Der einzige Punct, der von Schelling einigermaaßen ſpeculativ erörtert ward, war der Begriff der Exiſtenz. Fichte hatte in der Anweiſung das Sein und Wiſſen ſo unterſchieden, daß er das Wiſſen das Daſein des Seins genannt hatte. Schelling hob dagegen den Begriff der Exiſtenz als desjenigen hervor, welcher die Einheit, das Band des Weſens als Eines mit ſich ſelbſt als einem Vielen bilde. Wir ſehen Schelling auf dieſe Weiſe indem er Fichte bekämpfte, dennoch durch dieſen zu einer neuen Kategorie gekommen. Das Speculative bei ihm im Allgemeinen war ſich immer gleich, nie eine leere, nur verſtändige, ſondern immer eine ſich von ſich unterſcheidende und aus dem Unterſchied in ſich als den Grund derſelben zurückgehende Einheit zu ſetzen. Dem abſtracten Dualismus wie der abſtracten Identität, hat er principiell ſich beſtändig entgegengeſetzt und damit ſich ein groſſes Verdienſt erworben. Weil er aber niemals die abſtracten Formen der Idee in ihrem Zuſammenhang durcharbeitete, ſo wanderte er allmälig durch ihren Umkreis herum und erhob bald dieſe, bald jene Triplicität auf den Thron der Abſolutheit. Das Intereſſe, ihn hierbei zu beobachten, iſt vornämlich ein phänomenologiſches, zu ſehen, wie der Reichthum der Idee ihn zu immer neuen Formen fortzwingt und inſofern der Wechſel derſelben bei Schelling nicht nur eine formelle Veränderung iſt, ſondern auch eine Fortbeſtimmung darin ſichtbar wird, die ihn in der Gewalt hat und ihn nöthigt, ſein Schickſal zu vollenden und zuletzt das Wollen als das Weſen des Abſoluten zu erklären. So lange er auf die Betrachtung der Natur ausging, hatte er mit dem Spinozismus ausgereicht und den Unterſchied der natura naturans von der natura naturata in mannigfaltige Formen als poſitive und negative Kraft, als Production und Product u. ſ. f. überſetzt. Seit er aber durch das Syſtem des transcendentalen Idealismus auf das Gebiet des Geiſtes hinübergetreten war, reichten jene Formen von Kräften und Proceſſen nicht mehr aus. Die ganz abſtracte Reflexionsform der Identität, Differenz und ihrer Einheit in der Totalität trat zunächſt ein; dann die des Unendlichen, Endlichen und ihrer Einheit im Ewigen; ſodann die von Weſen, Form und ihrer abſoluten Ineinsbildung; hierauf die des Centrums, des peripheriſchen Punctes, ſeines Strebens zur Excentricität und ſeiner Zurückführung in die Einheit mit dem Centrum; jetzt die des Einen, Vielen und ihrer Einheit in der Exiſtenz. Das Eine als Eins ſchlägt von ſelbſt in das Viele, das Viele von ſelbſt in ſein Gegentheil, die Einheit der Vielen als der gegeneinander ſich ausſchließenden Eins, um. Das Wahre iſt daher nicht das Eine als ein Eins; nicht das Viele als viele in eine Einheit nur ſummirte Eins; ſondern das Eine als die Copula der Einheit und der Vielheit. Die Einheit, welche den Unterſchied eben ſo ſehr ſetzt als aufhebt, muß von der Einheit, inſofern ſie den Reflexionsgegenſatz der Differenz oder des Vielen macht, ſelbſt unterſchieden werden. Schelling ſagte S. 56: „Exiſtenz iſt das Band eines Weſens als Eines mit ihm ſelbſt als einem Vielen. Aber iſt denn eine Exiſtenz? — Die ewige Antwort auf dieſe Frage iſt Gott, denn Gott iſt und Gott iſt das Sein ſelbſt. Die göttliche Einheit iſt von Ewigkeit eine lebendige, eine wirklich exiſtirende Einheit: denn das Göttliche iſt eben das, was gar nicht anders denn wirklich ſein kann. Actuelle wirkliche Einheit iſt ſie aber nur in und mit der Form" u. ſ. w. Es kam Schelling hierbei ſehr darauf an, dem Wort Natur den Begriff der Wirklichkeit sensu eminentiori zu geben. Bei Fichte hatte das Wort Natur immer den Begriff des bewußtloſen, nicht Ich ſeienden, ſinnlichen Daſeins. Schelling griff dieſe Auffaſſung, die Hegel bereits ausführlich widerlegt hatte, inſofern zum Begreifen der Natur die Erkenntniß der Idee auf poſitive Weiſe in ihr nothwendig iſt, jetzt mit der Richtung auf, Fichte als einen Menſchen darzuſtellen, der die Göttlichkeit der Natur nicht erkenne, weil er S. 145 nur einen Spiegel ſeiner verächtlichen Luſt darin erblicke. Solchen Menſchen „muß die Natur als todt, widerwärtig erſcheinen, wenn ſie keine Verſuchung der Begier empfinden ſollen; wäre ſie das Gegentheil von dem, ſo ließe ihre vermeinte Tugend, oder wenigſtens die der übrigen Welt, als deren Vormünder ſie ſich betrachten, die höchſte Gefahr.“ Weil Fichte ein Philoſophiren über die Natur nur als aus dem Dienſte der Begier entſpringend denken könne, ſtelle er ſich die Naturphiloſophen als eine Art von Zauberern, Zeichendeutern und Geiſterbannern vor, kurz S. 27 „als eine Art von Menſchen, die nicht nur aus der gebildeten, ſondern ſelbſt aus der bürgerlichen Geſellſchaft ausgeſtoßen werden muß.“

Alles Intereſſe, was man, von der flüchtigen Erörterung über den Begriff der Exiſtenz als des Göttlichen abgeſehen, an dieſer Brochüre nehmen kann, iſt ein literarhiſtoriſches. Wir könnten in wiſſenſchaftlicher Beziehung etwa noch erwähnen, daß Schelling in dieſer Zeit von ſeiner Schrift über die Weltſeele eine zweite und veränderte Auflage veranſtaltete, welcher er aber eine eigene Abhandlung voranſchickte, die auch Landshut 1807 beſonders abgedruckt ward unter dem Titel:

> Ueber das Verhältniß des Realen und Idealen in der Natur, oder Entwickelung der erſten Grundſätze der Naturphiloſophie in den Principien der Schwere und des Lichts.

Schelling trug nämlich auch hier die Lehre von dem Bande vor, änderte jedoch die Bezeichnung der Verbundenen, indem er das Weſen das Unendliche, die Form das Endliche nannte. Er miſchte hier nun ſchon ſehr Vieles aus der Terminologie der Myſtiker ein und gerieth dadurch zu den barockſten, ja wahrhaft barbariſchen Ausdrücken, neben welchen wieder die eleganteſten, modernſten Wendungen um ſo ſchärfer abſtechen. Es iſt von der Bejahung des

Bandes die Rede! So wird von dem Setzen, dem Aufheben, vom Durchbrechen des Bandes, und ſogar von deſſen Heimkehr in die ewige Freiheit geſprochen! Muß man bei ſolchen Mißbezeichnungen nicht wieder das alte Lied ſingen, daß es Schelling an logiſcher Kraft und Beſtimmtheit fehle und daß die Phantaſie überall bei ihm ſich ſtörend einmiſche! — In Betreff der Begriffe der Schwere, des Lichts, des Organismus erfahren wir in dieſer Abhandlung gar nichts Neues; die alten Vorſtellungen ſind nur myſtiſch aufgeputzt, wie wenn es heißt: „die Knoſpe des Lichtweſens bricht im Thierreich auf" u. dgl. m. Nicht unwichtig iſt es aber, zu bemerken, daß Schelling ganz ſtillſchweigend in dieſer kleinen Abhandlung den Begriff des Abſoluten plötzlich praktiſch beſtimmt. So hatte er den Ausdruck Vernunft auch ganz urplötzlich früherhin aufgeführt; ſo hatte er in den Vorleſungen urplötzlich von Gott geſprochen und ſo ſprang aus dieſem unter dem Namen des Bandes jetzt das Wollen hervor. Die Hauptſtelle iſt für Schelling's ſpätere Philoſophie als Kataſtrophe wohl wichtig genug, ſie hervorzuheben:

„Wir können das Band im Weſentlichen ausdrücken als die unendliche Liebe ſeiner ſelbſt (welche in allen Dingen das Höchſte iſt, als unendliche Luſt, ſich ſelbſt zu offenbaren, nur daß das Weſen des Abſoluten nicht von dieſer Luſt verſchieden gedacht werde, ſondern als eben dieſes Sichſelberwollen. — Eben dieſes Sichſelbſtbejahen iſt, unangeſehen der Form, das an ſich Unendliche, welches daher nie in nichts endlich werden kann. — Das Abſolute iſt aber nicht allein ein Wollen ſeiner ſelbſt, ſondern ein Wollen auf unendliche Weiſe, alſo in allen Formen, Graden und Potenzen von Realität. Der Abdruck dieſes ewigen und unendlichen Sichſelberwollens iſt die Welt. — Sehen wir aber in dieſem Abdruck der Welt auf das, was ſie von dem Bande hat, und wodurch ſie ihm gleich iſt, das Poſitive in ihr, und nicht auf die unweſentlichen Eigenſchaften: ſo iſt ſie von dem Abſoluten ſelbſt nicht verſchieden, ſondern nur die vollſtändige und in progreſſiver Entwickelung ausgebreitete Copula." —

Doch müſſen wir noch einmal zu jener „Darlegung" zurück, weil das ſpätere Benehmen Schelling's gegen Hegel uns zwingt, ſein Benehmen gegen Fichte nicht außer Acht zu laſſen. Schelling ſpricht die vortrefflichſten Grundſätze hinſichtlich der Unterſcheidung der privaten und der öffentlichen Verhältniſſe eines Schriftſtellers aus; er verabſcheuet regulativ die Einmiſchung der Moralität in die Kritik; er will nichts mit der Perſönlichkeit, Alles nur mit der Sache zu thun haben. Wie es aber mit der Leidenſchaft geht, ſehen wir auch hier. Sie läßt den ſchönſten Theorieen zuwider handeln, ſogar während man ſie predigt. Das Reſultat der ganzen Polemik läuft darauf hinaus, ſich Fichte als einen ideenloſen Wortkünſtler vorzuſtellen, der mit der äußerſten Selbſtgenügſamkeit das Publicum durch ſeine langweiligen Auseinanderſetzungen zum Verſtändniß ſeiner paar Gedanken zwingen wolle und, mit niederen Begierden in moraliſcher Beklommenheit ſich umherquälend, für dieſe Pein in der Natur durch ihre Leugnung und Verleugnung, an ſeinen Gegnern durch die ſchändlichſten Verleumdungen ſich räche. Unfähig ſie zu widerlegen entblöde er ſich freilich nicht, ſie obenein noch zu beſtehlen bis zum ehrloſeſten Plagiat hinunter. Schelling, der doch ſchon mehrfach Augiasſtälle ausgemiſtet und die Crapuloſität des literariſchen Pöbels genugſam geſchildert hatte, vergißt dies in ſeinem Affect S. 117 ſo ſehr, daß er in einer Anmerkung ſagt: „In welche Schlupfwinkel niedriger Denkart, könnte man noch fragen, mag der Mann geblickt haben, deſſen Erbitterung von ſeinen Gegnern ein ſolches Bild entwerfen kann, als das in den Grundzügen iſt.“ — Er wirft ihm vor, ihn, obwohl er nicht von ihm, vielmehr nur von einem unbeſtimmten Plural rede, verläumdet zu haben, als ob er durch phyſiſche Reizmittel ſich in einem Zuſtand enthuſiaſtiſcher

Trunkenheit verſetze, während er, Schelling, der beſten Geſundheit genieße und Fichte ſo etwas doch nur von ſeinem Bedienten erfahren haben könnte. Er beſchuldigt ihn, das Wiſſen aufgegeben, dagegen das Nichtbegreifen und den Glauben gepredigt zu haben. Er ſieht in ihm einen Rhetoriker, der orthographiſch ſchreiben, Perioden formen und mit Nicolai — deſſen heftigſter Gegner doch eben Fichte war — an Klarheit leichter Verſtändlichung wetteifern könne. Fichte als der Sauerſtoff und Nicolai als der Waſſerſtoff würden vereinigt das wahre Waſſer des Zeitalters geben. Er vertheidigt gegen ihn die Schwärmer und ſagt S. 156: „Wenn ich an die vielen ſeelen- und gemüthvollen Ausſprüche unſres Leibnitz, Kepler und mancher Andrer gedenke, die nach Herrn Fichte alle für Unſinn gehalten werden müßten, ſo kann ich mich nicht erwehren, dafür zu halten, daß er ſich als den geiſt- und herzloſeſten unter allen nahmhaft gewordenen Philoſophen gezeigt habe.“ Sogar, was mir in Anſehung Fichte's die ſtärkſte Beſchuldigung zu ſein ſcheint, der feigen Klugheit klagt er ihn an. Er ſei den Beweis, daß Schelling ihn mißverſtanden, bis dahin ſchuldig geblieben. S. 5: „Es hatte bei dem Schweigen ſein Bewenden, welches zugleich mehrere Vortheile gewährte. Es überhob der Mühe, dem angeblich mißverſtandenen nun das richtig verſtandene, alle Mißdeutungen aufhebende Syſtem entgegenzuſtellen, womit man ſich zur dermaligen Zeit nur noch weiter zu verfangen und noch tiefer hineinzureden Gefahr lief. Konnte doch hier und da noch ein Gutmüthiger ſein, der das Schweigen als edle Verachtung auslegte, (wenn gleich ſonſt Herrn Fichte der ſchlechteſte Gegner nicht zu gering ſchien, um ihn zu belehren); oder als eine furchtbare und fruchtbare Gewitterſtille, von der man unmöglich vorausſehen konnte, daß ſie ſich in ſo ſanften Regen, wie jetzt im ſeligen Leben, auflöſen würde.“ S. 163: „Ich fordere jeden rechtlichen Mann und Denker auf, zu ſagen, ob Hr. Fichte's Ausfall auf die Naturphiloſophie nicht im Rücken des Gegners und meuchlings geführt iſt, ſo daß dieſer ſich noch umwenden, der nachfolgenden Menge das Antlitz zukehren und ſagen muß: Ich bin es, den er verwundet. Wir haben in ehrlichen, offenen Kampfe gegen ihn geſtanden, mit wiſſenſchaftlichen Waffen und in wiſſenſchaftlicher Form, im Angeſicht der denkenden Männer unſrer Nation. Er — führt ſeine Streiche gegen uns vor Berliner Weibern, Cabinetsräthen, Kaufleuten u. dgl.; ſtreut im Dunkel einer Privatvorleſung Verläumdungen gegen die aus, die ſich nicht verantworten können, bis ihm — ich weiß nicht was — den

Muth gibt, auch öffentlich mit ihm hervorzutreten.“

Schelling malte dagegen mit ironiſcher Färbung aus, wie er, weil er das Ungöttliche in ſeiner Nichtigkeit begriffen, von einer Zeit gehaßt und verfolgt werden müßte, die, was Fichte in den Grundzügen geſagt hatte, das Zeitalter der abſoluten Sündhaftigkeit ſei S. 149: „die Erſcheinung einer Lehre, welche alle Exiſtenz des Ungöttlichen leugnet, in einem Zeitalter, deſſen Moral auf eben dieſer Exiſtenz beruht, muß nothwendig, in dieſem Zeitalter ſelbſt, ganz eigne moraliſche Wirkungen hervorbringen, über die ſich nur der Unwiſſende wundern kann. Hätten wir etwa Recht in dem, was wir von der Moral der Zeit ſagen, wenn unſere Lehre nicht auf die unſittlichſte Weiſe — aus Gründen der Sittlichkeit — von Menſchen, die gegen uns ſelber den höchſten Mangel an Sittlichkeit beweiſen — zur Ehre ihrer Sittenlehre — bekämpft würde? Was haben wir denn ſelbſt als die beiden Pole des Lebens geſetzt? Die heilige Sitte von der einen, die religiöſe Begeiſterung von der andern Seite. Eben dieſe aber ſind ausgeſtorben und vertilgt in der herrſchenden Lehre und Bildung, und an ihre Stelle iſt etwas getreten, das von beiden nichts enthält, und beide von ſich ausſchließt. Kann es uns nun wundern, daß unſ're Lehre an ſich zunächſt die Verwilderung der Zeit empfindet, und muß ſie nicht die Folgen derſelben ruhig tragen und als eben ſo viele Beweiſe von der Wahrheit deſſen aufnehmen, was ſie von der Beſchaffenheit der jetzigen Moral behauptet? Kann ich ſelbſt mich wundern darüber, daß ich nun ſchon lange Zeit hier und da noch mit Gründen beſtritten werde, allgemein aber ein Ziel der Lüge, der Bosheit und der perſönlichen Verfolgung geworden bin? Habe ich das nicht Alles reichlich verdient? Habe ich nicht den Schlechten und Geiſtloſen, nach Gelegenheit und Umſtänden, viel Böſes gethan, der Phariſäer und Heuchler nicht geſchont, manchem derſelben das Schafskleid ausgezogen und die innere Tücke entlarvt? So bin ich auch von jeher der Empfindelei aller Art herzlich gram geweſen und habe dadurch mein böſes Herz deutlich genug verrathen. Hätte ich auf Grundſätze der Ehre gerechnet, ſo geſchähe mir doppelt Recht: denn ich mußte ja wiſſen, daß die innere Ehrloſigkeit ſich ſelbſt, ohne Unehre zu fürchten, bekennt, und daß ihr nichts geſchadet wird, wenn ſie als ſolche hingeſtellt wird. Der Menſch, dem mein Ohr und meine Thür verſchloſſen iſt, kann doch hingehen und mich öffentlich verläumden; und er kann wiſſen, daß ich es weiß, ohne daß er doch nöthig hat vor mir zu erröthen."

Gegen das Ende hin erhebt Schelling ſeinen prophetiſchen Ton; die neue Erkenntnißart wird verkündet; das Aufhören aller Geſchiedenheit der Schulen und Meinungen; die Schwärmer werden gelobt; er verſpricht ihre Schriften zu ſtudiren; nicht aus Verachtung, ſondern aus tadelnswerther Nachläſſigkeit habe er dies bisher verabſäumt. Es werden auch einige Anſätze gemacht, den jetzigen Fichte von dem früheren zu unterſcheiden, aber der Gedanke, daß derſelbe die Ideen der Naturphiloſophie über Gott, Religion und Sittlichkeit an ſich bringen wolle, tritt der Friedensunterhandlung immer zu ſtörend entgegen. Dieſes Proceſſiren über das Mein und Dein iſt einmal ein Grundzug bei Schelling. S. 99 behauptet er auch, daß Fichte die Deutung des Ich als das Logos aus ſeiner, Schelling's, Schrift: Philoſophie und Religion S. 41 entlehnt habe. Dies kann nicht hindern, zu vermuthen, daß auch Schelling Fichte nicht blos von der Periode der Wiſſenſchaftslehre her, ſondern auch aus eben der von ihm bekämpften Periode Manches verdanke. Schelling hat in Berlin 1842 die Geſchichte der chriſtlichen Kirche in eine Petriniſche, Pauliniſche und Johanneiſche Epoche getheilt, ſo daß die erſtere der Römiſch-katholiſchen, die zweite der proteſtantiſchen Kirche und die dritte der Kirche der Zukunft entſprechen ſoll. Ich erinnere, daß Fichte in den Grundzügen das Pauliniſche Chriſtenthum, als das Weſen des Proteſtantismus und hier ſchon, noch mehr aber in der Anweiſung zum ſeligen Leben, das Johannesevangelium als das wahrhafte, durch die Religion der Liebe in der Zukunft ſiegende darſtellte.

Schelling war indeſſen in München Vorſtand der Akademie der Künſte und Mitglied der Akademie der Wiſſenſchaften geworden. In einer öffentlichen Verſammlung der letzteren am 12. October 1807 als des Allerhöchſten Namensfeſtes Seiner Königlichen Majeſtät von Baiern hielt er eine Rede:

Ueber das Verhältniß der bildenden Künſte zu der Natur.

Mit Zugabe einiger Anmerkungen wieder abgedruckt in Schellings Geſammelten Schriften I. S. 342 — 396.

Dieſe Rede iſt in ſtyliſtiſcher Hinſicht das Vollendetſte, was aus Schelling's Feder gefloſſen. Man kann ſie immer von Neuem leſen und wird ihrer nicht ſatt werden. Eine ſolche Schönheit der Form iſt aber niemals möglich ohne eine adäquate Gediegenheit des Inhalts. Dieſe ſchließt jedoch wieder das

Vorhandenſein von Irrthümern und ſonſtigen Mängeln der Erkenntniß nicht aus. Wir müſſen uns aber hüten, uns durch die Einſicht in dieſelben den Genuß des wirklich Vortrefflichen zu verkümmern, wie es engherzigen Menſchen ſo leicht begegnet, die im Ausſprechen des Tadels ſich am Selbſtgefühl ihrer Superiorität weiden und, um dieſen Kitzel in ſich zu unterhalten, überhaupt lieber tadeln als loben. Und ſo wenig wir in unſerer Kritik die Polemik haben ruhen laſſen, eben ſo wenig wollen wir der Apologie ihr Recht weigern und erkennen dieſe Rede freudig als ein ächtes Meiſterwerk an. Der Titel derſelben iſt freilich falſch gewählt. Er ſollte heißen: Einige Ideen über Natur und Kunſt. Denn von der bildenden Kunſt iſt wenig die Rede. Wer etwa erwartet zu erfahren, wie die Architektur, Sculptur und Malerei zur Natur ſich verhalte, irrt ſich. Es wird von der Kunſt ganz im Allgemeinen gehandelt und es ſind eigentlich drei Puncte, welche Schelling abhandelt:

1) das Verhältniß der Kunſt zur Natur als einer Nachahmung der letzteren durch die erſtere;
2) das Verhältniß des Idealiſchen zum Charakteriſtiſchen;
3) die Stufenfolge der ſtrengen, anmuthigen und ſeelenvollen Form in der Entwicklung der Natur und Kunſt.

Dieſe Probleme waren ſeit Leſſing's Laokoon und Winkelmann's Geſchichte der Kunſt vielfach ventilirt worden. Göthe hatte in den Propyläen viel zur Berichtigung dieſer Begriffe zu wirken geſucht, und in ſeiner Biographie Winkelmanns 1805 war ein gewiſſer Abſchluß der ganzen Bewegung eingetreten, deſſen Ruhe auch Schellings Abhandlung durchdringt. Schelling beſtimmte das erſtere Verhältniß ſo, daß nicht die todte Reproduction der Natur das Weſen der Kunſt ſein könne, ſondern das Produciren der Idee, welche in der Natur ſich darſtelle. Und eben ſo ſei ein blos mechaniſches Gleichgewicht keineswegs das Ideal der Kunſt, ſondern die maaßvolle Bändigung des lebenvollen Dranges, gleichwie im Sittlichen nicht die bloße Abweſenheit der Leidenſchaften den vollkommenen Charakter bilde, ſondern die weiſe Beherrſchung der Begierden und Neigungen. Die Natur aber wie die Kunſt zeigten in ihrer Geſchichte eben den Fortgang von der Einbildung des gährenden Inhalts in die Strenge der Form, bis er zuletzt in der vollkommenen Einheit mit derſelben durch und durch die Seele ausſtrahle. In dieſer Partie kommen die herrlichſten Schilderung vor z. B.: „In Natur und Kunſt ſtrebt das Weſen zuerſt nach der Verwirklichung, oder Darſtellung ſeiner ſelbſt im Einzelnen. Darum zeigt ſich die größte Strenge der

Form in den Anfängen beider: denn ohne Begrenzung könnte das Grenzenloſe nicht erſcheinen; wäre nicht Härte, ſo könnte Milde nicht ſein, und ſoll die Einheit fühlbar werden, ſo kann dies nur durch Eigenheit, Abſonderung und Widerſtreit geſchehen. Im Beginn daher erſcheint der ſchaffende Geiſt ganz verloren in die Form, unzugänglich, verſchloſſen und ſelbſt im Großen noch herb. Je mehr es ihm aber gelingt, ſeine ganze Fülle in Einem Geſchöpf zu vereinigen: deſto mehr läßt er allmählig von ſeiner Strenge nach, und wo er die Form völlig ausgebildet, ſo daß er in ihr befriedigt ruht, und ſich ſelbſt faßt, erheitert er ſich gleichſam, und fängt an in ſanften Linien ſich zu bewegen. Dieſes iſt der Zuſtand der ſchönſten Reife und Blüthe, wo das reine Gefäß vollendet da ſteht, der Naturgeiſt frei wird von ſeinen Banden, und ſeine Verwandtſchaft mit der Seele empfindet. Wie durch eine linde Morgenröthe, die über der ganzen Geſtalt aufſteigt, kündigt ſich die kommende Seele an: noch iſt ſie nicht da, aber alles bereitet ſich durch das leiſe Spiel zarter Bewegungen zu ihrem Empfange. Die ſtarren Umriſſe ſchmelzen und mildern ſich in ſanfte. Ein liebliches Weſen, das weder ſinnlich noch geiſtig, ſondern unfaßlich iſt, verbreitet ſich über die Geſtalt, und ſchmiegt ſich allen Umriſſen jeder Schwingung der Gliedmaaßen an. Dieſes, wie geſagt, nicht greifliche und doch Allen empfindbare Weſen iſt es, was die Sprache der Griechen mit dem Namen der Charis, die unſrige als Anmuth bezeichnet.“

Gegen das Ende der Abhandlung ſpricht Schelling ein wenig von dem Unterſchied der Plaſtik und Malerei und will an der Geſchichte der Italieniſchen Malerei ein Beiſpiel ſeiner Theorie des Entwickelungsganges der Kunſt geben, wobei ihm Winkelmann's Unterſcheidung des ſtrengen, hohen und reizenden Styls als Muſter diente. Es ſollte nun nach ſeiner Theorie Michel Angelo den Charakter der Strenge, Correggio und noch mehr Raphael den der Anmuth, Guido Reni den der Seele haben. Hierbei entſchuldigt ſich Schelling, daß dies zwar nicht ganz der Zeit, aber doch der That nach ſo ſich verhalten habe, will aber in der vierten Anmerkung die Sache auch chronologiſch rechtfertigen, weil Michel Angelo das jüngſte Gericht in der Sixtiniſchen Capelle zwar erſt nach Raphaels Tode gemalt habe, allein doch ſchon vor ihm und mit ihm auch ſein Styl geboren geweſen ſei. Die Theorie Schellings iſt darin, daß er den ſtrengen Styl von dem anmuthigen ſondert, nicht falſch. Aber darin iſt ſie es, daß ſie die Seele, wie er ſich ausdrückt, als eine zwar nicht höhere, aber neue Stufe der Kunſt ſetzen will. Denn ſtatt

Seele hätte er das Reizende als die Wiederauflöſung der erreichten idealiſchen Schönheit erkennen müſſen. Schelling ſagt ganz richtig, daß die Kunſt auf ihrem Gipfelpuncte die früheren Momente, natürlich als bloße Bildungsmomente, wieder durchlaufe. Eben ſo aber iſt es nothwendig, daß die Kunſt, nachdem ſie ihren Gipfel erreicht hat, in dem Fortſchritt, der die Geſchichte ihres Unterganges einleitet, dieſelben Momente, jedoch in einer umgekehrten Modification darſtellt. Das einfach Erhabene wird zum Coloſſalen; die Grazie fängt an coquett zu werden; die naive Nothwendigkeit der Erſchöpfung eines Vorwurfs wird zur Berechnung und Anhäufung der verſchiedenen Möglichkeiten, die er der verſtändigen Beziehung darbietet. Und ſo mußte denn Schelling's Beiſpiel auch unzureichend werden.

Statt Michel Angelo hätte er die früheren Maler Giotto, Orcagna, Cimabue, Perugino, Fieſole, namentlich aber, wenn er einen allumfaſſenden Namen nennen wollte, Leonardo da Vinci ſetzen müſſen, den er als eine Uebergangsſtufe von Michael Angelo zu Correggio darſtellt. Mit Vinci ſchloß ſich das Bemühen um Strenge, um Genauigkeit der Form. Mit ihm ſchmeidigte ſich die Herbheit nach allen Seiten hin. Raphael aber, den Schelling auch einen Philoſophen und Dichter nennt, was

Michel Angelo beides im eigentlichen Sinn des Wortes in höherem Grade war, war nicht nur anmuthig, ſondern auch ſeelenvoll und ſcherzweiſe könnte man dafür anführen, daß er ja auch unübertroffen die Geſchichte der Pſyche gemalt. Michel Angelo überbot ſchon wieder die weichen idealiſchen Formen; er ging bereits in das Athletiſche über. Gewagte Stellungen, Fülle und Mächtigkeit der Glieder, Verwickelung der Gruppen, mannigfacher Contraſt der Geſtalten, reizten ihn. Correggio war deshalb ſein wahrhafter Gegenſatz, in welchem, wie in Angelo die Größe in Erhabenheit, ſo die Anmuth in die Zerfloſſenheit überzuſpielen anfing. Correggio liebt, wie gerade ſeine berühmteſten Werke, ſeine Jo, Antiope, Leda, zeigen, ungewöhnliche Stellungen, aber liebliche, ſanftſchwellende, ſüße Formen, dämmerungsſüchtige Beleuchtungen. Wollte Schelling nach dieſen Malern noch einen nennen, welcher Seele in der Bedeutung eines in ſich glühenden und doch ſtets gehaltenen Lebens ausſtrahlt, ſo mußte er Titian nennen, von dem er ganz ſchweigt. Titian wird gewöhnlich viel zu einſeitig nach ſeinen Venusbildern und etwa noch nach ſeinem Christo della moneta in Dresden beurtheilt. Wer aber die Bilder aus der Leidensgeſchichte von ihm im Belvedere geſehen hat, der wird wiſſen, welch' einer Tiefe des Gemüths in den höchſten Sphären

Titian fähig geweſen. Was iſt doch Guido Reni dagegen! Schelling preiſt das Bild, die Apotheoſe Maria's in München, als ein Aeußerſtes der Kunſt. Und gewiß unter den Bildern Guido's iſt es vielleicht ſeine größte Leiſtung. Darüber kann ich nicht abnrtheilen. Sonſt aber ſcheint mir dieſer Maler, dem man das Eklektiſche, Akademiſche, Erfindungsloſe, im Colorit namentlich Unſichere, bei aller Feinheit der Compoſitionen, ſchon ſo ſehr abmerkt und der auf mich in der Malerei gerade denſelben Eindruck gemacht hat, wie unter den Römiſchen Dichtern Claudianus im Raub der Proſerpina, das Prädicat der Seele gar nicht zu verdienen. Verſtändig iſt er und ſentimental. Schelling rühmt an ſeinen Fleiſchtönen die Zartheit und erinnert dabei an den Italieniſchen Ausdruck morbidezza. Inſofern damit eine idealiſche Durchſichtigkeit des Fleiſches ausgedrückt ſein ſoll, kommt dieſelbe bei Correggio (außerdem bei Murillo) in ganz anderer, wahrhafter Weiſe vor. Bei Guido Reni gehen die Tinten oft ſchon in das Kränkliche, Grünliche über, wie Rubens dieſe Töne gern bei Beſeſſenen anwendet. — Doch genug hierüber. Schelling hat ſpäter an den Aegineten, über die er eine kleine Schrift herausgab, Gelegenheit gehabt, ſich zu überzeugen, wie zwiſchen der Periode der Kunſt, in welcher ſie nach ſeinem Ausdruck (was er aber auf

Michel Angelo bezlebt) „in ungeheueren Geburten ihre ungebändigte Kraft zeigt,“ und zwiſchen der Periode des vollendet ſchönen Styls noch eine Zwiſchenſtufe liegt, worin ſie auf die Nachahmung der Natur geht, um die richtige Proportion in ihre Gewalt zu bekommen, ein Moment, was wir bei den Jtalienern theils in den Malern des Campo Santo Pisano, theils auf bewußte Weiſe in der Form eines wirklichen Studiums bei Leonardo da Vinci auftreten ſehen.

Daß Schelling in einer Feſtrede, zumal zu Ehren eines würdigen, für Kunſt und Wiſſenſchaft ſich lebhaft intereſſirenden Königs, auch in das Prophezeien verfällt, wird uns nur, da wir dieſe Seite an ihm ſchon kennen, wieder ganz in der Ordnung erſcheinen. Er weiſſagt uns Deutſchen ein Ende in der Kunſt, gleich als ob wir, etwa Dürer, deſſen Namen er nennt, ausgenommen, noch gar keine bildende Kunſt gehabt, keine Dome gebaut, keine Statuen gemeißelt und gegoſſen, keine Bilder gemalt hätten. „Dieſes Volk, ſagt er, von welchem die Revolution der Denker in dem neueren Europa ausgegangen, deſſen Geiſteskraft die größten Erfindungen bezeugen, das dem Himmel Geſetze gegeben, und am Tiefſten von allen die Erde durchforſcht hat, dem die Natur einen unverrückten Sinn für das Rechte und die Neigung zur Erkenntniß der erſten Urſachen tiefer als irgend einem andern eingepflanzt, dieſes Volk muß in einer eigenthümlichen Kunſt endigen.“ Schelling ſchließt davon, daß wir eine Philoſophie, einen metaphyſiſchen Zug haben, darauf, daß wir auch eine Kunſt haben werden. Richtiger iſt wohl der Schluß, daß, weil wir eine Kunſt hatten, wir nun auch eine Philoſophie haben.

In Würzburg vereinigte ſich Schelling mit **Marcus** zur Herausgabe von:

Jahrbüchern der **Medicin als Wiſſenſchaft.** 3 Bände, jeder in zwei Heften, von 1795 bis 1808. 8.

Schelling ſetzte in der Vorrede mit trefflichen Worten den Zweck dieſer Zeitſchrift auseinander, den Begriff des Abſoluten in Bezug auf die Natur weiter zu entwickeln, Theorie und Praxis mit einander auszugleichen, die Naturphiloſophie und Heilkunde wechſelſeitig zu durchdringen. Mit großem Stolz ſagte er S. VI.: „Ein beſonderes Glück unſerer Zeiten hat gewollt, daß es möglich würde, durch dieſe Zeitſchrift zu zeigen, was viele Jahrhunderte nicht zu zeigen vermochten, nämlich den Philoſophen und Naturforſcher jeder Art, dey Chemiker und den Zergliederer, den Zoologen und den Heilkünſtler vereinigt zu einem gemeinſamen Werk der Wiſſenſchaft des Organismus und dadurch die Heilkunde zu dem Gipfel, den ſie einnehmen ſoll, zu erheben und allmälig fortzubilden!"

Herrlich ſagte er ferner — und wir können es uns auch in unſeren Tagen wohl geſagt ſein laſſen — S. X.: „Iſt eine gewiſſe Angſt vor der Wiſſenſchaft, unter Umſtänden, eine nicht ungegründete Furcht der Beſſeren, einen noch blos im Allgemeinen gegebenen Maaßſtab frech an jeden Gegenſtand gelegt zu ſehen: ſo bemerken wir dagegen Andre, die, von gleicher Angſt befallen, ihre Einſeitigkeiten hartnäckig bis zu einem Gipfel verfolgen, und, trifft es ſich, ſelbſt der Erziehung und den erſten Gegenſtänden des Gemeinwohls aufdringen. Solche Dränger und Treiber, die mit aufgehobenem Stecken hinter der Jugend und dem abhängigen Theil der Zeit ſtehen, ſie zu Werkzeugen ihrer Begriffe zu bilden, klagen dann gleichwohl jene welche ohne fremdartige und beengende Zwecke im Reich der Wahrheit walten, als Unterdrücker an. Wie indeß durch die Kraft der Wahrheit Geiſter und Herzen erobert, kann ſicher rechnen, daß Niemand jenes Gefühl theilt, als ſchlechte Nachahmer, oder die Manieriſten, die eine einzelne Form ſeines Geiſtes für ſich genommen haben, in der ſie gefangen ſind, und ſich müde jagen um die nie erreichbare Wahrheit; oder diejenigen, die in dem heiligen Gebiet ſtatt der zwangloſen geiſtigen Herrſchaft, eine weltliche, obwohl vergebens, gründen möchten.“

„Von der andern Seite aber kann es für die Wahrheit nicht hinderlich, ſondern nur fördernd ſein, daß ſich Ernſt und Strenge, ja ſelbſt daß Haß und Mißgunſt ſich gegen die Perſönlichkeit ihrer Erſcheinung richten: denn was nicht von der Natur iſt, iſt eitel, und was der Perſon angehört, ſoll nicht beſtehen.“

Ueber ſeinen eigenen Antheil an der Zeitſchrift verſichert Schelling, daß ſeine Darſtellungen denen der Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik — aber welcher, ob der alten oder neuen wird nicht geſagt — ſich unmittelbar anſchlöſſen; dort ſei er bis zur Grenze der organiſchen Naturlehre gekommen — alſo, müßte man ſchließen, werde er nunmehr mit dieſer fortfahren, da er es ſchon in der Neuen Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik, die gerade ſo weit kam, als die alte, hätte thun ſollen, allein ſtatt deſſen geht es zum drittenmal von Vorn an bis eben wieder zu jener Grenze hin. Bd. II. 2 S. 283—303 finden ſich: Kritiſche Miscellen, in denen mit flüchtigen Umriſſen eine Art comparativer Phyſiologie hingeworfen iſt, allein nur, um unrichtigen Mittheilungen zu begegnen, die aus bei Schelling nachgeſchriebenen Heften entlehnt waren.

Die Reaction gegen die Naturphiloſophie hatte ſich in einer Parodie: **Aphorismen über das Abſolute**, Luft gemacht. Die Vermuthung, daß Aeneſidemus Schulze Antheil an dieſer Satire, die man bona fide ſogar als **Lehrbuch** der Naturphiloſophie auf Lyceen einführen wollte, gehabt, bewog Schelling, ihn I., 1, S. 22, auf **Hegel's** Aufſatz über den Skepticismus zu verweiſen, aber es ſchien ihm auch wohl nöthig, ſelbſt unter dem nämlichen Titel einen genuinen Abriß ſeines Syſtems zu geben. Er ſchrieb alſo:

> **Aphorismen** zur Einleitung in die Naturphiloſophie. I., 1, S. 1—88, 2, S. 1—36, II., 1, S. 121—158.

Schelling handelte darin: von der Einheit und Allheit; von der Vernunft als Erkenntniß des Abſoluten; von der Unheilbarkeit der Vernunfterkenntniß; von der Art, wie die Einheit Allheit und die Allheit Einheit iſt und dem ewigen Nichtſein des Endlichen; von den Qualitätsunterſchieden im Univerſum (nämlich Schwere und Licht): von dem Weſen der Natur, der Wirklichkeit der Dinge, der Materie und der Bewegung; zuletzt von der Unendlichkeit und Freiheit der Natur in der Einzelheit und in der Verknüpfung der

Dinge, oder über das Weſen der Schwere und des Lichts. — Schon aus dieſen Angaben erhellt, daß wir hier lauter alten Bekannten begegnen. Es iſt, die aphoriſtiſche Form und den oft ſeltſam feierlichen Ausdruck abgerechnet, in der Sache hier nichts Neues zu lernen. Nach ſeiner Weiſe hebt Schelling wieder eine Kategorie, die der Einheit und Allheit, vor den übrigen mit Nachdruck hervor; gegen das Ende hin entnimmt er ſehr viel, oft wörtlich, aus Spinoza, namentlich für den Begriff der Zeit, Dauer und Bewegung; von der Empirie wird als einem religiöſen Act geſprochen. Ueberhaupt herrſcht hier ein Mißbrauch mit dieſem Ausdruck und ein zu großes ſich Gehenlaſſen mit dem Prädicat der Göttlichkeit. Was iſt endlich, im weiteſten Verſtande, nicht göttlich zu nennen! Der Philoſoph ſollte aber eben deshalb nicht zu freigebig mit dieſem edlen Worte ſein. Die Vernunft wird für unbeſchreiblich erklärt. Schelling macht es ſich bequem und überläßt es Jedem ſelbſt, ſie ſich zu definiren. I., 1, S. 12, §. 31: „Die Vernunft kann man Niemandem beſchreiben: ſie muß ſich ſelbſt beſchreiben in Jedem und durch Jeden.“ Dagegen heißt es ohne allen Zuſammenhang mit dieſer nichts definirenden Definition weiter §. 32: „Der Sinn iſt göttlich darin, daß er das Beſondere zwar, aber jedes für ſich auffaßt, als ob nichts außer ihm wäre, gleich einer eigenen Welt. Er ſchaut, ſich unbewußt, eine gegenwärtige Unendlichkeit an, er ſchaut alſo in jedem die Allheit, aber ohne Wiederauflöſung in die Einheit. — Daher die Unergründlichkeit in allem Sinnlichen, das Chaos, die verworrene Fülle. Der Sinn iſt der Religion gleich zu ſetzen.“

Wenn man ſolche Verſicherungen ruhig analyſirt, ſo zerſtieben ſie in Nichts. Was damit geſagt ſein ſolle, daß der Sinn der Religion gleich zu ſetzen, iſt ſchwer zu begreifen und dürfte nur gezwungen durch überwitzige Analogieen in eine ſcheinbare Verſtändlichkeit gebracht werden. Schelling hatte früherhin erklärt, daß er nur mit denen ſich einlaſſen könne, welche wirklich ein Syſtem hätten und auf Methode hielten; jetzt S. 7 ſprach er ſich dahin aus, daß es für die Philoſophie gleichgültig ſei, ob ſie ihre Begeiſterung lyriſch, epiſch oder dramatiſch, ob in freierer oder beſtimmterer Form darſtelle, wenn „der Stoff nur aus der Unendlichkeit geſchöpft ſei.“ Er ſelbſt empfand, wie es ſcheint, nicht, wie zerfahren dieſe Aphorismen, wie in's Blaue hinein verſchwebend ſie waren, denn er ſagte S. 11: „§. 29. Lange habe ich vor Gegnern und Andern Eiſen und Bogen hingeſtellt, ob ſie durchſchießen: das Folgende wird zeigen, ob ſie den Bogen zu ſpannen vermocht haben.“

Ueberhaupt athmet die Einleitung ein ungeheueres Selbſtgefühl. Nicht nur den Gegnern wird der Pelz tüchtig gewaſchen, auch die Freunde und Schüler werden mit vielem Witz und vornehmer Grobheit in die Schranken ihres Abhängigkeitsgefühls zurückgewieſen. Beſonders verbittet ſich Schelling rhetoriſche Zuthat. Er will eine Schule, ja, aber wie es Dichterſchulen gab. Er verſpricht ſeiner Schule den einigenden Homer. Die Nachbeter herrſcht er an: „§. 26. Die ihr Bewußtſein am meiſten verurtheilt, Schüler zu ſein, ſchreien am lauteſten über den Zwang der Schule, und Vortheil ſuchende Bewerber aller Art pflanzen ſich in die Naturphiloſophie nicht anders, wie die übermüthigen Praſſer in das Haus des Odyſſeus: kein Wunder, wenn zuletzt ſelbſt freche Bettler, die ärmer an Geiſt ſind, wie Irus an Habe, den, von deſſen Tiſche ſie noch immer den Abfall verzehren, zum Fauſtkampf herausfordern.“

Wunderlich und in der That durch ſeine Vagheit recht platt und nichtsſagend kommt freilich heraus, wie Schelling ſich ſelbſt beſchreibt. S. 8. „§. 19: Weſſen ich mich rühme? — Des Einen, daß mir gegeben ward, daß ich die Göttlichkeit auch des Einzelnen, die mögliche Gleichheit aller Erkenntniß, ohne Unterſchied des Gegenſtandes und damit die Unendlichkeit der Philoſophie verkündigt habe.“

Die prophetiſche Salbung, deren Schelling ſich in dieſer Zeitſchrift befliß, ſollte doch zugleich, weil dieſelbe der Medicin gewidmet war, immer einen Panegyrikus der Natur enthalten, welches Beſtreben ihn denn zu ſeltſamen Behauptungen verführte und ihn zuweilen unter den Standpunct herunterdrückte, den er in der Schrift: Philoſophie und Religion, bereits eingenommen. So behauptete er S. 9, §. 22, daß Religion und Philoſophie in Einklang ſein müßten. Gut. Aber nun verſicherte er, die Religion des Philoſophen habe die Farbe der Natur; ſie ſei die kräftige desjenigen, der kühnen Muthes in die Tiefen der Natur hinabſteigt, nicht die einſiedleriſche müßiger Selbſtbeſchauung u. ſ. w. Solche Allgemeinheiten trieb Schelling bis an die Grenze der Renommiſterei, namentlich im Eingang zu den Miscellen, die eine espèce von comparativer Phyſiologie und Zoologie (nach Oken) enthalten, wo er ſogar ſagt S. 285: „Redet um's Himmels willen nicht von Wiſſenſchaft, da Ihr noch kaum die Oberfläche geritzt hat. Die Wahrheit, ganz wie ſie iſt, anzuſchauen, hat noch keiner das Herz gehabt."

Ich erlaube mir die ergebenſte Gegenverſicherung, daß Ariſtoteles und Spinoza, um die nächſte Vergangenheit aus dem Spiel zu laſſen, dies Herz wirklich gehabt haben. Wenn Schelling von ſich ſelbſt anders urtheilt, muß man ihm dies geſtatten. — Die in den Miscellen erhobene Klage über Mißbrauch bei ihm nachgeſchriebener Hefte und Verſchleppung und Entſtellung des Inhaltes ſeiner Vorleſungen iſt ein Schickſal, was im Grunde jeder Profeſſor hat und können wir daher übergehen. Wenn man das ipse fecit oder das Sic überall, wo man betheiligt iſt, durchſetzen wollte, würde man nicht mehr zur eigentlichen Arbeit kommen und ſich in Reclamationen zerſtreuen.

Endlich 1809 machte Schelling wieder einen Ruck, nachdem er in den Jahrbüchern in der That mit neuen Floskeln nur alte Dinge wiederkäuet hatte. Er gab nämlich zu Landshut 1809 den erſten Band ſeiner

Philoſophiſchen Schriften

heraus und darin, um dem ſchon Bekannten auch den Reiz eines Neuen hinzuzufügen, S. 399 — 511 eine Abhandlung:

> Philoſophiſche Unterſuchungen über das Weſen der menſchlichen Freiheit und die damit zuſammenhängenden Gegenſtände.

Der letztere Ausdruck war wohl nicht recht paſſend, da unter dieſen Gegenſtänden nichts Geringers als Gott, Religion, Geſchichte, verſtanden werden müſſen. Haben wir geſagt, daß Schellings Rede über das Verhältniß der bildenden Künſte zu der Natur das *Schönſte* ſei, was er geſchrieben, ſo müſſen wir ſagen, daß dieſe Abhandlung das *Tiefſinnigſte* geweſen, zu dem er ſich aufgeſchwungen. Nach ſeiner eigenen Erklärung ſollte dieſelbe den *ideellen* Theil ſeiner Philoſophie weiter führen. Der Begriff der Freiheit ſei nämlich derjenige, der zugleich eine ſchlechthin centrale Bedeutung habe. Es ſei endlich Zeit, daß der *Gegenſatz von Nothwendigkeit und Freiheit* als der innerſte Mittelpunct der Philoſophie zur Betrachtung komme.

Wir haben ſchon bei der Abhandlung über das Verhältniß des Realen und Idealen bemerkt, daß Schelling den *Willen* als das Weſen des Abſoluten hervorhob. Zugleich bemerkten wir, daß Schelling mit dieſer Definition *plötzlich* hervortrete. Allein in dem Gange ſeiner Entwickelung iſt das *Anlangen* bei dieſer Definition von der *Form*, ſie einzuführen, zu unterſcheiden. Schelling *mußte* zu jener Definition kommen, denn in ſeiner Wanderung von Kategorie zu Kategorie hatte er Alles erſchöpft: das Ich, das Sein, die Kraft, die Indifferenz, Identität, Ineinsbildung des Realen und Idealen, Kunſt, Religion, Philoſophie, Vernunft, Gott, Einheit und Allheit, Wirklichkeit — was blieb noch übrig? In den Jahrbüchern der Medicin hat er I, 1, S. 66 ein Schema ſeines ganzen Syſtems in folgender Weiſe hingeſtellt:

Gott.
Das All.
Relativ-reales All. Relativ-ideales All.
Schwere A^1, Materie. Wahrheit, Wiſſenſchaft.
Licht A^2, Bewegung Güte, Religion
Leben A^3, Organismus. Schönheit, Kunſt.
Das Weltſyſtem. Vernunft. Die Geſchichte.
Der Menſch. Philoſophie. Der Staat.

Er hatte aber das Abſolute ſelbſt noch als das ſchlechthin Beſtimmungsloſe dargeſtellt, aus welchem zwar alle Potenzen hervorgehen, das aber ſelbſt das Potenzloſe iſt, weil es in keine Beſchränkung fallen kann, der Potenz aber als einer Beſonderung nothwendig andere Potenzen gegenüberſtehen. Jetzt faßte er das Abſolute als Wille ſo, daß derſelbe, an ſich beſtimmungslos, ſich ſelbſt zu dem, was er ſein will, beſtimmt. Hiermit riß Schelling ſich gänzlich vom Spinozismus los. Nach Spinoza muß Gott ex necessitate naturae wirken; er kann nicht anders ſein, als er iſt. Schelling ſetzte ſtatt der Nothwendigkeit die Freiheit in Gott, ſein Soſein ſelbſt beſtimmen zu können. Er mußte dieß aber seiner naiven Natur nach unvermittelt thun. Er ließ eben seine Naturphiloſophie ganz einfach liegen. Er ignorirte ſich ſelbſt und überließ es ſeinen Kritikern, wie ſie mit ſeinem abgeſtreiften Schlangenbalge fertig werden und ihn conſtruiren, ihn mit ſich in Zuſammenhang bringen möchten. Das Nichtableiten, also das Poſtuliren des Anfanges, war einmal ſeine unmethodiſche Methode.

Wir müſſen uns aber für dieſe Abhandlung, deren Standpunct Schelling fernerhin nicht überſchritten hat, erinnern, wie er gegen Fichte feierlich das Verſprechen gethan, die von ihm nicht aus Verachtung, nur aus tadelnswerther Nachläſſigkeit überſehenen Schwärmer ſtudiren zu wollen, deren Einfalt, Gotteinigkeit, Weisheit er ſchon ſo eifrig lobte. Dies Verſprechen erfüllte er. Er ſtudirte den Jakob Böhme. Mit dieſem hatte er gemein, das ſpeculative Erkennen als eine Art, unmittelbarer Anſchauung zu faſſen, nur daß bei ihm das ekſtatiſche Moment wegfiel, welches bei Böhme ſich anfänglich zeigte. Ferner hatte er mit ihm die Miſchung abſtracter und ſinnlicher Formen, ein Durcheinander von logiſcher Beſtimmtheit und phantaſirender Ausmalung gemein. Weiterhin das Streben, das Negative als ein dem Abſoluten an ſich immanentes, von ihm ſelbſt als ein ewiges Nichtſein, μη ὄν, aufgehobenes Moment zu begreifen. Böhme iſt voll von prägnanten Ausdrücken für das Negative als Grimm, Zorn, Herbheit, Qual, Stachlichkeit, Rauhheit, Schiedlichkeit u. ſ. w. Ohne ſeinen Gegenwurf würde nach ihm das ewige Eine zu keiner Impreſſion gelangen. Der Wille des Ungrundes, aus dem Alles urſtändet, wird ſich in ſeiner Infaſſung nur durch die Kraft ſeines Gegenſatzes, des Vielen, empfindlich. Schelling hat dieſe Lehre tief in ſich aufgenommen und dieſe Scheuloſigkeit, den Dualismus nicht als etwas dem Abſoluten Fremdes, Zufälliges, ſondern als das eigene Unweſen deſſelben zu erkennen, was es ewig in ſich zur Harmonie überwindet, iſt ächt ſpeculativ und es iſt Schelling zum Ruhm anzurechnen, auch in Berlin nicht damit zurückgehalten, ſondern in ſeiner Satanologie ſie vorgetragen zu haben. Wollte man das Vergleichen mit Böhme noch fortſetzen, ſo könnte auch noch die polemiſche Kraft deſſelben erwähnt werden, die er ſeinen Gegnern ſo ſehr zu fühlen gab, wie dem Herrn Paſtor Richter, dem Herrn Stifel u. ſ. w. Schelling bewegt ſich in ſeiner Abhandlung oft ganz in Böhmeſchen und Baader'ſchen Terminologieen, nennt aber nur dieſen, ſonſt faſt nur Leibnitz.

Die Entwickelung des Begriffs der Freiheit führte Schelling, wenn man aus ſeiner wenig geordneten Darſtellung die Hauptpuncte herausnimmt, zur Beſtimmung: 1. des Weſens Gottes; 2. der Schöpfung; 3. der anfänglichen Geſchichte und des damit zuſammenfallenden Gegenſatzes der Erſcheinung des Guten und Böſen. In erſterer Beziehung blieb Schelling ſich darin mit früheren Beſtimmungen gleich, daß er dem prädicatloſen Einen, ſich ſelbſt Bejahenden die Negation einer anderen Kraft entgegenſtellte. Der Unterſchied war aber, daß er das Eine als *Wille* ſetzte. Früherhin hatte er ſich über das Abſolute nur immer als über das von allen Unterſchieden, Beſchränkungen freie Weſen ausgelaſſen; jetzt definirte er es auch poſitiv als Wille, Liebe, Güte. Nun würde aber unbegreiflich ſein, wie das Eine, mit ſich identiſche Abſolute zur Schöpfung einer Welt gelangen ſollte, wenn nicht *in ihm*, an ſich unabhängig von ihm, ſein Anderes exiſtirte, das ihm erſt, ſich in die Vielheit der Unterſchiede auszubreiten, möglich macht.

Der dunkle Grund, die *Natur* in Gott iſt nicht Gott ſelbſt, denn er iſt das Eine, der Wille des Ungrundes; allein der Grund iſt in Gott das ſeine Verwirklichung *bedingende Element*. Er iſt nicht ein Gott *dualiſtiſch* gegenüberſtehendes Weſen, das mit ſpecifiſcher Heterogeneität ſich gegen ſein Weſen ſchlechthin negativ verhielte. Er iſt nicht ein Princip, nur eine von Gott ſelbſt vorausgeſetzte Bedingung, ohne welche derſelbe nicht perſönlich zu ſein vermöchte, denn zur Perſönlichkeit ſoll nach Schelling immer die Verbindung eines idealen Princips mit einer realen Baſis gehören. Schelling erklärt ausdrücklich, keinen Manichäismus zu lehren. Der dunkle Grund ſoll nicht als Urſache der Exiſtenz Gottes gedacht werden, ſondern nur als die Baſis ſeines Exiſtirens. Schelling meint, das Sein an ſich und die Thätigkeit des Seins, ſich als daſeiendes zu ſetzen, müßten unterſchieden werden. Man muß der Ausdrücke wegen Schelling's Anſicht noch nicht verwerfen, etwa in der Weiſe, daß man ſich, wie ſo oft geſchehen, höchlich verwundert, wie ein Menſch zu ſo ſonderbaren Behauptungen von einem dunklen Grunde in Gott gelangen könne. Schelling hat, wie in dieſer Abhandlung überhaupt, auch mit dieſem Begriff ein wirkliches Problem getroffen, nämlich das des Unterſchiedes Gottes von ſich ſelbſt. Das Unterſcheiden faßt er jedoch von der Seite, daß es als der Unterſchied, als das Andersſein, das an ſich beſtimmte iſt. In dieſer Beſtimmtheit iſolirt er es durch die Vorſtellung einer Natur, eines Grundes nicht nur, ſondern eines dunklen Grundes. Dieſe Bezeichnungen entſpringen bei ihm aus dem

Mangel an logiſcher Schärfe. Daher muß er hinterher auch die Negation der Negation, das Setzen des Unterſchiedes als keines Unterſchiedes, in Formen beſchreiben, welche der Phantaſie angehören und von *Kampf*, von *Bewältigung* des Grundes und dergl. ſprechen.

Ohne den Grund würde das Abſolute in ſich bleiben. Durch ihn wird es *erregt*, aus ſich herauszugehen. Es kann nicht gezwungen werden, denn ſein eigenſtes Weſen iſt *Wollen*; es iſt als Sein Wille; das Wollen kann von ſeinem Sein nicht getrennt werden, ſondern, was ſonſt von ihm auch ausgeſagt werde, ſo iſt jede Beſtimmung unter die des Willens beſchloſſen. Der Grund erregt aber ſeine *Sehnſucht*, ſich in die *Geburt* einzuführen. Die metaphyſiſche Kategorie Schelling's iſt hier eigentlich der Unterſchied von *Potentialität* und *Actualität*. Die Natur in Gott iſt die gegen ſein einfaches Weſen reagirende Kraft; die Negation dieſer Reaction iſt das actu aus ſeiner Verborgenheit in ſich hervortretende Weſen Gottes: ſo iſt es das ſich *offenbarende*. Schelling bedient ſich hier vorzüglich auch J. Böhme'ſcher Bezeichnungen vom Empfindlichwerden, vom Gegenwurf u. ſ. w. Gott wird nun durch die Actualiſirung der *wirklich* exiſtirende. Er hebt eben ſowohl ſein Weſen als das Weſen des Grundes in ſeiner Manifeſtation auf und iſt als ſchaffender die Copula der Kräfte, wobei wir uns wohl daran erinnern, daß Schelling gegen Fichte die Exiſtenz als die Einheit der Einheit und der Vielheit, dieſe Einheit als die Wirklichkeit und die Wirklichkeit als Gott definirt hatte.

Die Schöpfung iſt mithin die ſtete Negation der Negation des reagirenden Grundes. Sie iſt daher an ſich zeitlos, aber in der Zeit erſcheinend und weſentlich geſchichtlich, inſofern der göttliche Univerſalwille ſich je länger je mehr in der Durchdringung des dunklen Grundes zu manifeſtiren ſucht. Alle Unform, Häßlichkeit, Giftigkeit, Krankheit, Bosheit, Irrationalität ſind an und für ſich in dem ewigen Weſen Gottes Nichts, aber in der erſcheinenden Welt machen ſie Entwicklungsmomente aus. Die Differenz der Welt von Gott iſt an ſich aufgehoben und darum wird ſie es beſtändig. Das Princip der Negativität wird nun freilich von Schelling wieder in ſehr trübe Formen eingehüllt. Er ſetzt dem Univerſalwillen den Particularwillen des dunkeln Grundes und den Individualwillen der Creatur entgegen, welche letztere beiden er aber auch vermiſcht, da es ſchwer zu ſagen iſt, und noch ſchwerer einzuſehen, wie der dunkle Grund zu einem Willen kommen ſollte, inſofern vielmehr ſeine eigenthümliche Beſtimmtheit die nur ſeiende nicht wollende Negation des Weſens Gottes als des Urwillens iſt. Schelling ſpricht von einem Willen des Grundes, der ein Mittleres zwiſchen Bewußtſein und Unbewußtſein, der ſchöne Drang einer werdenden Natur ſein ſoll, alſo nur uneigentlich Wille heißen kann. Bei dem Individuellen, deſſen Beſeelung die That des Urwillens, wird die Abſtraction von der Einheit mit Allem möglich. Dieſe Abſtraction iſt poſitiv die ſich affirmirende Selbſtheit, welche aber, indem ſie ihr Weſen von ſich ausſchließt, nothwendig ſich mit ſich ſelbſt und mit Allem, was ſie nicht iſt, in Widerſpruch ſetzt.

Hier wird Schelling ganz myſtiſch. Er hat noch ganz Recht, in dem Menſchen die Vollendung der Natur, das endlich erreichte Gleichgewicht aller ihrer Kräfte zu ſehen. Allein er nimmt an, daß durch das Böſewerden des Menſchen das Band der Kräfte, wie er ſagt, in Unordnung gerathen ſei. Allerdings erblickt er in Gott ſelbſt einen „Quell der Traurigkeit" und über alle Werke der Natur ſieht er eine „geheime Melancholie" ausgebreitet. Er mißt die exiſtirende Irrationalität, den nie aufgehenden Reſt „von Unvernunft" in allem Exiſtirenden dem dunklen Grunde in Gott bei, inſofern deſſen Reaction gegen die Geſtaltung durch die Liebe des göttlichen Univerſalwillens noch immer ein Brandmal ſeines Widerſtandes in allem Creatürlichen zurücklaſſe. Allein er ſtellt doch auch wieder ganz beſtimmt die Sünde als Urſach der negativen Formen und Proceſſe der Natur hin. Dieſe Ableitung des Uebels aus der Sünde iſt aber keine. Sie ſtellt etwas Unbegreifliches auf, nämlich, daß das an ſich bewußtloſe Daſein nicht nur im Menſchen — denn das iſt begreiflich — ſondern auch außer ihm durch einen ſchlechthin geiſtigen Act alterirt ſein ſoll. Es hilft natürlich nichts, dieſe Unbegreiflichkeit in Worte hüllen, welche, wie die Bezeichnung des Magiſchen, nur eine andere Formel dafür ſind. Nach Schelling's Theorie wird man zweifelhaft ſein müſſen, welche Irrationalität der Natur man aus dem Kampf Gottes mit dem dunklen Grunde, welche man aus der Kriſis des Sündenfalles ableiten ſolle, und er würde auf dieſe Frage wahrſcheinlich antworten, daß ſich dies empiriſch gar nicht unterſcheiden laſſe. Was er aber auf die Frage: welches denn in der Natur nicht aufgehende Reſte, welches denn ſolche alogiſche Incommenſurabilitäten ſeien? was er darauf, zumal ſeiner eigenen früheren Naturphiloſophie gegenüber, antworten würde, wage ich nicht zu ſagen. Die Philoſophie kann keine ſolche Exiſtenzen angeben, ohne in die begriffloſe Sentimentalität zu verfallen, deren Fichte in der Beſtimmung des Menſchen ſich ſchuldig, und über welche Hegel im Kritiſchen Journal ſich ſo luſtig machte, daß annoch Orkane die Gärten und Wälder, Hagelſchlag und Froſt die Felder verwüſten, Beſtien ſich und den Menſchen freſſen u. ſ. w.

In der Beſchreibung des Böſen bediente ſich Schelling vorzüglich des bei Baader ſo beliebten Bildes vom peripheriſchen Punct, der ſich zum Centrum, vom Organ, das ſich zum totalen Organismus machen will. Es iſt nun auch gegen ſolche Verbildlichung nichts zu ſagen, wenn ſie an eine logiſch gehaltene Unterſuchung ſich als Hülfsmittel der Verdeutlichung anſchließt. Bei Schelling aber nimmt ſie einen zu großen Raum ein. Sie drängt ſich mit ihrem Gefolge von ſinnlichen Vorſtellungen zu früh und zu breit hervor. Einigermaßen wird noch ein Einhalt durch die Reproduction der Kant'ſchen Lehre vom radicalen Böſen gethan. Schelling will dieſelbe zu ihrer Vollendung erheben, indem er, ob Jemand gut oder böſe iſt, als Folge und Fortſetzung eines außer aller Zeit in der erſten Schöpfung geſchehenen Actes anſieht. Dieſer Act ſoll eine That der Freiheit ſein. Judas z. B. mußte ihr zufolge Chriſtum verrathen und war doch nicht dazu gezwungen. Von einer Prädeſtination zum Selig- oder Verdammtſein durch Gott will

Schelling nichts wiſſen. Der Menſch ſoll auf ewige Weiſe ſich ſelbſt dazu beſtimmt haben. Ja nicht nur dazu, ſondern auch zur Art und Weiſe ſeiner Corporiſation. Und nicht nur hiezu, ſondern auch zu der Möglichkeit, vom Böſen zum Guten übergehen, aus dem Böſen durch Hülfe göttlicher Transmutation ein Guter werden zu können.

Kant hatte den intelligibeln Grund des Böſen im Menſchen als einen aller beſtimmten böſen That vorangehenden radicalen Hang zum Böſen begriffen und war damit dem Philantropismus entgegengetreten, welcher das Gutſein des Menſchen von Natur behauptete. Hierin liegt das ganz Richtige, daß das unmittelbare Daſein, das natürliche Wollen, ein dem Begriff des Geiſtes unangemeſſenes iſt und aufgehoben werden muß. Kant gab daher durch ſeine Lehre den Anſtoß zu einer tieferen Erkenntniß des Chriſtenthums, welches ganz auf der Vorausſetzung begründet iſt, den Menſchen in ſeiner Unmittelbarkeit als mit ſeinem wahrhaften Begriff in Widerſpruch ſtehend aufzufaſſen. Die wirkliche, als That zurechnungsfähige Sünde unterſchied Kant von dem allgemeinen Hange zum Böſen und ſprach das ſchöne Wort aus, daß jeder Menſch vor jeder böſen That ſich im Paradieſe der Schuldloſigkeit befinde. Kant wollte das Böſe weder als Folge eines unſeligen Zufalls noch als bloße Schwäche, als einen bloßen Defect auffaſſen, wie Erſteres die Supranaturaliſten in der Feſthaltung der Geſchichte des Sündenfalles, Letzteres die Rouſſeau'ſchen Neologen thaten. Schelling verwandelte dieſe Kant'ſche Theorie in eine Mythik, indem er die Präexiſtenz der das Schickſal des Menſchen entſcheidenden That als einen mit der Geneſis ſeines Daſeins durch ſeinen Willen zuſammenfallenden Act anſah. Die Beſtimmung des Wollens nach ſeiner ewigen, abſoluten Bedeutung iſt hierin wohl richtig, allein die Form, ſie darzuſtellen, führt zu der Unmöglichkeit, das Wiſſen und Wollen als das zugleich bewußtloſe und willenloſe denken zu müſſen. Noch ehe ich exiſtire, habe ich meine Exiſtenz qualificirt; noch ehe ich Gutes von Böſem unterſcheide, habe ich das eine oder das andere gewollt! Schelling kommt bei dieſen Widerſprüchen gar nicht darauf, daß der wirkliche Zuſtand der meiſten Menſchen ein Durcheinander von Gut und Böſe, keineswegs eine feſte Richtung nur auf das eine oder das andere iſt. Wäre es nun wahr, was er annimmt, daß jeder ſchon in unvordenklichem Sein ſogar ſeine Wiedergeburt vorherbeſtimmt hätte, ſo würde dies doch zuletzt nichts Anderes, als ein Fatalismus ſein, deſſen Prädeſtination eine noch weit unbegreiflichere, als die Pauliniſch-Auguſtiniſche, ſein würde.

Es muß den Anſtrich der Schulmeiſterei erwecken, Schelling ſo oft wegen ſeines Mangels an logiſcher Klarheit und Ordnung zu tadeln und doch iſt dieſer Tadel unvermeidlich. Er ſieht ſehr wohl die Fehler Anderer und rügt ſie mit treffender Schärfe. Er berührt auch hier alle Gegenſätze des Indeterminismus und Determinismus, des Vorherwiſſens Gottes und des Vorherwollens, des Pantheismus und des Theismus u. ſ. w., allein er entwickelt dieſelben nicht in ihrer beſtimmten Antitheſe, um aus ihnen das Reſultat der Selbſtnegation des Widerſpruchs hervorgehen zu laſſen. Er will „geſprächsweiſe“ verfahren, aber nur gleichſam, d. h. er will ohne Dispoſition bald dieſen bald jenen Punct beſprechen. Er ſagt S. 508 ſelbſt, daß nur Scheidung, alſo Wiſſenſchaft und Dialektik es ſein werden, die „jenes, öfter, als wir denken, da geweſene, aber immer wieder entflohene, uns Allen vorſchwebende und noch von Keinem ganz ergriffene Syſtem feſthalten und zur Erkenntniß auf ewig bringen werden.“ Er ſpricht vortrefflich von einer „Unzucht und Schamloſigkeit in der Erkenntniß, einer Art fauniſcher Luſt, die an Allem herumkoſet, ohne Ernſt und ohne Liebe, etwas zu bilden oder zu geſtalten.“ Und an Streben nach immer höherer Vollkommenheit in der Darſtellung hat es Schelling gewiß nicht gefehlt; jedes Buch, jeder

Aufſatz beinah nimmt bei ihm einen neuen Anlauf. Aber die Ruhe und Ausdauer conſequenter Durchbildung haben ihm allerdings gemangelt und ſo hat er zwiſchen den Abſtractionen der Scholaſtik und den Phantaſieen der Poeſie hin und her geſchwankt. Er ſinkt daher oft zur ganz unphiloſophiſchen Popularität herunter. Z. B. da, wo er davon ſpricht, daß das Inſichhandelnlaſſen des guten oder böſen Princips die Folge der intelligibeln That ſei, wodurch das Weſen und Leben des Menſchen beſtimmt iſt, ſagt er S. 473: „Daher in dem Menſchen, in welchem jene Transmutation noch nicht vorgegangen, aber auch nicht das gute Princip völlig erſtorben iſt, die innere Stimme ſeines eigenen, in Bezug auf ihn, wie er jetzt iſt, beſſeren Weſens, nie aufhört, ihn dazu aufzufodern, ſo wie er erſt durch die wirkliche und entſchiedene Umwendung den Frieden in ſeinem eigenen Innern, und, als wäre erſt jetzt der anfänglichen Idee Genüge gethan, ſich als verſöhnt mit ſeinem Schutzgeiſt findet.“ Solche Ausdrücke, wie innere Stimme, Erſterben des Guten, Schutzgeiſt u. ſ. w. ſind für die Philoſophie zu weit, zu bildlich. Es kommt darauf an, ob wir dergleichen als einen Ausläufer finden, oder ob es mit Anſpruch auf ſpeculative Bedeutung geſagt wird.

Gehen wir zurück und erinnern uns, daß

Schelling das Abſolute Vernunft, hierauf Gott zu nennen und von Gott die Welt der Ideen, in der Realiſation derſelben aber den Abfall der erſcheinenden Welt von Gott zu unterſcheiden angefangen hatte; erinnern wir uns ferner, daß Hegel unterdeſſen 1807 in der Phänomenologie des Geiſtes den Geiſt als das Abſolute in der Weiſe beſtimmt hatte, daß derſelbe als die abſolute Subſtanz zugleich das abſolute Subject und ſo die Einheit des Spinoziſmus und Fichtianiſmus ſei, ſo können wir gar nicht zweifeln, daß Schelling's Abhandlung über die Freiheit eigentlich den Begriff des Geiſtes zu ihrer Aufgabe hat. Ueber den Begriff des Geiſtes hinaus liegt kein höherer; die Vernunft iſt in ihm Prädicat; er hat Vernunft. Vom Ich, vom Selbſtbewußtſein, von der Vernunft, von Gott hatte Schelling ſchon geſprochen, vom Geiſt noch nicht. Der Geiſt iſt als abſoluter der ewig ſich aus ſich ſich ſelbſt zu ſeinem Andersſein entäußernde und der eben ſo ewig aus dieſem Andersſein in ſich zurückkehrende und zurückgekehrte, indem er nicht nur negativ den Unterſchied von ſich, ſondern auch poſitiv die Wiedereinheit des Unterſchiedenen mit ſich ſetzt. Schelling hatte das Abſolute wohl als Identität von Object und Subject, aber nicht als die Identität von Subject und Subſtanz beſtimmt. Dies iſt der wahre Grund, weshalb Schelling in dem Eingang ſeiner Abhandlung eine Kritik Spinoza's und Fichte's und die Erklärung gibt, den Realismus wie den Idealismus, welche beide es zu keinem perſönlichen Gott hätten bringen können, in ſeinem Syſtem vereinen zu wollen.

Nur ſo laſſen ſich die Quälereien erklären, mit welchen Schelling ſich abmühet, noch über das Chriſtenthum und über Hegel, die in der Beſtimmung des Abſoluten als des Geiſtes harmoniren, hinauszugehen; nur ſo die Aeußerungen über Subject, Prädicat und Copula, wobei die „alte tiefſinnige Logik“ wegen ihrer Lehre vom Antecedens und Consequens gelobt wird; nur ſo der Ausdruck des Einen Willens ſtatt Subject, des dunklen Grundes, der Natur ſtatt Subſtanz und das Hervorheben des Abſtractum Freiheit ſtatt des Concretums Geiſt. So heißt es S. 496: „Auch der Geiſt iſt noch nicht das Höchſte; er iſt nur der Geiſt oder der Hauch der Liebe. Die Liebe aber iſt das Höchſte. Sie iſt das, was da war, ehe denn der Grund und ehe das Exiſtirende — als getrennte — waren, aber noch nicht war als Liebe, ſondern — wie ſollen wir es bezeichnen?“

Dies Abſchnappen der Schilderung iſt hier höchſt charakteriſtiſch. S. 500 heißt es: „Ueber dem Geiſt iſt der anfängliche Ungrund, der nicht mehr Indifferenz, Gleichgültigkeit iſt, und doch nicht Identität beider Principien, ſondern die allgemeine, gegen Alles gleiche und doch von Nichts ergriffene Einheit, das von Allem freie und doch Alles durchwirkende Wohlthun, mit Einem Wort, die Liebe, die Alles in Allem iſt.“

Von der Vernunft aber ſagte Schelling, ſie dem primum Passivum der Myſtiker vergleichend, S. 509: „Sie iſt nicht Thätigkeit, wie der Geiſt, nicht abſolute Identität beider Principien der Erkenntniß, ſondern die Indifferenz; das Maaß und gleichſam der allgemeine Ort der Wahrheit, die ruhige Stätte, darin die urſprüngliche Weisheit empfangen wird.“

Mit ſeinen früheren Beſtimmungen der Begriffe hat ſich Schelling nicht auseinandergeſetzt. Er verweiſ't einigemal auf ſeine Schrift, Philoſophie und Religion, und auf ſeine hiſtoriſche Conſtruction des Chriſtenthums in den akademiſchen Vorleſungen, allein ohne die mit ſeiner Lehre vorgenommen, oder beſſer vorgegangenen Aenderungen zu bemerken. So iſt S. 459—61 die Theorie der Geſchichte wieder eine ganz andere, als die in jenen Vorleſungen gegebene. Chriſtus iſt hier nicht der Gipfel der alten Götterwelt, ſondern die Erſcheinung des höheren Lichts des Geiſtes, das von Anbeginn in der Welt war, aber „unbegriffen von der für ſich wirkenden Finſterniß," um als Mittler „den Rapport der Schöpfung mit Gott auf der höchſten Stufe wiederherzuſtellen." Das Römiſche Reich wird auch nicht mehr als eine Periode der Natur, ſondern als die Zeit eines zweiten Chaos, und der turba gentium der Völkerwanderung angeſehen; eine Parallelle des Eintrittes Chriſti als des zweiten wieder ſchaffenden Adams mit der Schöpfung der Welt und des erſten Menſchen, welche Steffens vorzüglich mit poetiſcher Intuition aufzumalen geliebt hat. Von der apoſtoliſchen Zeit nimmt Schelling einen religiöſen Somnambulismus als ihrem Charakter an.

Unmittelbar an die Abhandlung über die Freiheit ſchließt ſich eine Apologie derſelben an, die gewöhnlich überſehen wird. Schelling wollte nämlich zu der Reaction Deutſchlands gegen Frankreich, zur Kräftigung des Deutſchen Nationalgefühls, zur Vereinigung der zerſtreuten Geiſter, eine Zeitſchrift herausgeben, die allen Fächern und allen tüchtigen Forſchern offen ſtehen ſollte. Sie erſchien nur ein Jahr lang 1813 unter dem Titel:

Allgemeine Zeitſchrift von Deutſchen

für Deutſche, herausgegeben von Schelling. Nürnberg bei Schrag. 8.

Die Vorrede iſt wieder in der Tendenz vortrefflich und im Styl glänzend. Man muß Schelling gut ſein, wenn man ihn mit dieſem Eifer und dieſer Umſicht das Intereſſe der Literatur wahrnehmen ſieht. „Wenn eine Zeit auch, anarchiſch verwirrt, eine Weile jedem, der Frechheit genug hat, verſtattet, ſich zum Richter und Urtheiler aufzuwerfen, ſo wird ſie doch bald der unberufenen Wortführer ſatt und ſchmachtet nach der Erquickung eines reinen, ſcharfen und geſunden Urtheils, wodurch ſie erſt ſich ſelbſt wiedergegeben wird.“

Zu dieſer Zeitſchrift lieferten Fouque, Hülſen's Nachlaß, die Memoiren der Frau von Vandeul über Diderot, ihren Vater, Docen, Thierſch und Baader Beiträge. Schelling ſelbſt gab weiter nichts als die Beantwortung eines Sendſchreibens, welches Eſchenmayer an ihn über jene eben durchgegangene Abhandlung gerichtet hatte. Dies ließ Schelling abdrucken S. 38 — 78 und ſeine Antwort S. 79 — 129. Von Allem, was Schelling zu ſeiner Selbſtvertheidigung geſchrieben hat, iſt dies das Gehaltenſte, Würdigſte. Eſchenmayer wollte dem ſpeculativen Wiſſen das Glauben wieder voranſtellen, proteſtirte gegen die Einheit des Göttlichen mit dem

Menſchlichen, gegen die Annahme der Begreiflichkeit Gottes, gegen die Auffaſſung der Erde als des Mittelpunctes des ganzen Univerſums, auf welchem allein die Geſchichte des Geiſtes ſich realiſirt. Schelling hatte in der Abhandlung den entſchiedenſten Rationalismus gezeigt. Er hatte S. 506 geſagt: „Wir halten mit Leſſing die Ausbildung geoffenbarter Wahrheiten in Vernunftwahrheiten für ſchlechterdings nothwendig, wenn dem menſchlichen Geſchlecht damit geholfen werden ſoll. Eben ſo ſind wir überzeugt, daß, um jeden möglichen Irrthum in eigentlich geiſtigen Gegenſtänden darzuthun, die Vernunft vollkommen hinreiche, und die Ketzerrichtende Miene bei Beurtheilung philoſophiſcher Syſteme ganz entbehrlich ſei. Ein abſoluter Dualismus von Gut und Bös in die Geſchichte übergetragen, wonach in allen Erſcheinungen und Werken des menſchlichen Geiſtes entweder das eine oder das andere Princip herrſcht, wornach es nur zwei Syſteme und zwei Religionen gibt, eine abſolut gute und ſchlechthin böſe, ferner die Meinung daß Alles vom Reinen und Lautern angefangen und alle ſpätern Entwickelungen, die doch nothwendig waren, um die in der erſten Einheit enthaltenen partiellen Seiten und dadurch ſie ſelbſt vollkommen zu offenbaren, nur Verderbniß und Verfälſchungen geweſen: dieſe ganze Anſicht dient zwar in der Kritik als ein mächtiges Alexanderſchwert, um überall den Gordiſchen Knoten ohne Mühe entzwei zu hauen, führt aber in der Geſchichte einen durchaus illiberalen und höchſt beſchränkenden Geſichtspunct ein. — Das Heidenthum iſt, hiſtoriſch genommen, ſo urſprünglich als das Chriſtenthum und, wenn gleich nur Grund und Baſis des Höheren, doch von keinem anderen abgeleitet."

Eſchenmayer dagegen hatte ſchlechterdings nicht verſtehen können, wie das Negative als ein Moment in Gott ſelbſt gedacht werden und ſelbſt das Gute in ſich zwar nicht durch das Böſe als Wirkliches, wohl aber durch das Nichtgute als Mögliches bedingt ſein könne. Die Vorſtellung eines Teufels, der alles Böſe anrichte, der aus der Verführung des Menſchen ein Handwerk mache, ſchien ihm viel annehmbarer, wenngleich nicht philoſophiſch erweisbar. Schelling bemühete ſich, ihm zu zeigen, daß ſeine, Eſchenmayers, Anſichten zwar beſtändig auf das Chriſtenthum als Auctorität ſich berieſen, allein nichts weniger, als wahrhaft chriſtlich ſeien. S. 124: „Wenn es nach reinen Vorſtellungen anſtößig heißen muß, Gott mit menſchlichen Eigenſchaften zu denken, und es nur ein menſchlicher Einfall iſt, den Menſchen als urſprüngliches Ebenbild Gottes zu denken, alſo auch an eine Wiederherſtellbarkeit deſſelben zu, dieſer Ebenbildlichkeit zu glauben — wenn das Alles ſich ſo verhält: ſo iſt das ganze Chriſtenthum eine nichtsſagende, froſtige, noch dazu unſchmackhafte Allegorie, die man je eher je lieber auf den einfachen, unbildlichen, nüchternen Sinn zurückführen muß, und das Beſtreben derer, die dies wirklich zu thun verſuchten, verdient, anſtatt irreligiös, in ihrem Sinn vielmehr religiös genannt zu werden, denn es entſpringt, bei den Beſſeren wenigſtens, aus derſelben Reinheit der Vorſtellungen von Gott, welche ſie bewegt, alle menſchlichen Begriffe von Gott zu verwerfen.“

S. 126: „Als Chriſtus in der Zeit des höchſten Verderbens erſchien, fing er nicht damit an, zu ſagen: Wir können nichts von Gott wiſſen, keinen Gedanken von ihm faſſen, noch weniger einfallen laſſen, ſein Ebenbild zu ſein. Auch die Menſchheit unſrer Zeit verlangt nach etwas Poſitivem, das ihr nur ein kräftiger, der wahren Idee mächtiger Verſtand wieder geben kann. Dann werden auch die Weiſen wieder an einen Gott glauben, wie der Gott unſrer Väter war, was aufrichtiger Weiſe jetzt keiner vermag.“

Das Verhältniß des Grundes zum Ungrunde, der Differenz zur Indifferenz, des Exiſtirens zum Sein ſuchte Schelling Eſchenmayer auch durch das Verhältniß von Finſterniß und Licht begreiflich zu machen, inſofern das Licht, um es ſelbſt zu ſein, der

Finſterniß keineswegs bedürfe, wohl aber, um aus ſeinem Inſichſein herauszutreten und als Licht zu erſcheinen. S. 102: „Die Tugend geht allerdings zwar nicht dem Begriff und dem Weſen, aber doch der Wirklichkeit nach aus dem Laſter, nämlich dem überwundenen und getödteten, hervor. Heiligkeit iſt nur möglich nach gänzlich erſtorbener Sünde, und geht inſofern in der That aus der Sünde, nämlich der getödteten, hervor. Der Himmel ruht in allewege auf der Hölle, und es iſt dies ein Satz, der ſich Jedem einleuchtend machen läßt. Himmel iſt höchſte Eintracht, Hölle Zwietracht der Kräfte. Lebendige Eintracht iſt überwundene und unterworfene Zwietracht. Der Himmel wäre wirkungslos ohne die Hölle; es gibt kein Himmelsgefühl als in der beſtändigen Ueberwindung der Hölle der Zwietracht, wie es kein Geſundheitsgefühl gäbe ohne Bewältigung der ſtets im Hervortreten begriffenen, immer wieder zum Schweigen gebrachten Krankheit. Soll Gott in einem Menſchen leben, ſo muß der Teufel in ihm ſterben, ſo wie Sie umgekehrt ſagen: in dem Menſchen, der Gott los ſei, wohne der Teufel."

Die Erklärung gegen Eſchenmayer iſt im April 1812 von Schelling beendet worden. Am 13. December 1811 unterzeichnete er zu München die Vorrede einer anderen polemiſchen Schrift, welche in vieler Beziehung das in der Abhandlung über das Weſen der menſchlichen Freiheit aufgeſtellte Syſtem ebenfalls erläuterte. Fr. Hr. Jacobi hatte nämlich in ſeiner Schrift: von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung 1811, die Schelling'ſche Philoſophie beſchuldigt, den Begriff eines perſönlichen Gottes aufgehoben, den Unterſchied der phyſiſchen und moraliſchen Nothwendigkeit, den Unterſchied von Gut und Böſe zerſtört und nichts als die Natur übrig gelaſſen zu haben. Dagegen predigte nun Jacobi den Glauben an den Einen lebendigen und heiligen, jedoch unbegreiflichen Gott und an die Würde der menſchlichen Freiheit und Tugend um ſo erhitzter, je weniger er jemals das Bedürfniß einer beweiſenden, ſich ſyſtematiſch gliedernden Philoſophie gehabt hatte. Jene Anklage der Speculation iſt die gewöhnlichſte; ſo wie die Philoſophie von der Idee, vom Abſoluten, von der Subſtanz u. ſ. w. handelt, ſo verliert das Vorſtellen ſeinen Boden. Es wird ihm öde zu Muthe. Es fühlt ſich von der Wärme des ihm gegenüberſtehenden Gottes als des Vaters, Berathers, Richters u. ſ. w. verlaſſen und beſchuldigt die Philoſophie eines Vampyrismus, der die Religion vernichte und die eiſige Kälte des herzloſen Begriffs an die Stelle der Liebe, des grundloſen Vertrauens u. ſ. w. ſetze.

Dieſe Anklage einer Philoſophie, wenn ſie mit rhetoriſcher Feierlichkeit, mit Ausmalung aller der Möglichkeiten gemacht wird, die ſich eventuell an einen wirklichen Atheismus und an die Nichtunterſcheidung des Guten und Böſen anhängen können, verfehlt ſelten, auf die Maſſe des Publicums einen abſchreckenden Eindruck zu machen. Man ſieht die bürgerliche Geſellſchaft ſchon zu Grunde gehen, Thron und Altar wanken. Die angeklagte Philoſophie wird als abſolut gefährlich ausgerufen und dies Prädicat der deſtructiven Tendenz, des Untergrabens des Heiligſten auch auf die Philoſophen übergetragen, als ob dieſe, um ihr Syſtem durchzuſetzen, recht gefliſſentlich darauf ausgingen. Eine ſolche Anklage iſt auch um deswillen oft angenehm, weil man damit ein Mittel gewinnt, die Aufmerkſamkeit des Publicums von den wahrhaften, objectiven Urſachen abzulenken, aus denen nicht ſelten der Mangel an Pietät, Streben zur Anarchie, religiöſer Indifferentismus, Unzufriedenheit überhaupt, entſpringen. Dieſe Urſachen ſucht man zu verbergen, indem man eine Philoſophie als Urheberin derſelben beſchuldigt.

Mag man nun Jacobi noch ſo ſehr in Schutz nehmen, ſo bleibt bei ihm die Leidenſchaftlichkeit ſtehen, mit welcher er die Naturphiloſophie angriff. Und meinetwegen hätte er noch leidenſchaftlich ſein können, wäre er nur zugleich wiſſenſchaftlich geweſen. Aber dies war keineswegs der Fall. Er verfiel, wie Schelling ſagt, in ſein genre larmoyant. Er declamirte, aber er bewies nicht. Bedenken wir nun, daß Schelling in Bairiſchen Dienſten, daß Jacobi in München Präſident der Akademie der Wiſſenſchaften war, ſo müſſen wir erſterem wohl zugeſtehen, daß ihm die Anklage auf Atheismus, auf Vernichtung der Moral, auf Naturalismus auch perſönlich wichtig genug erſcheinen konnte, um ſich dagegen zu verantworten. Die wiſſenſchaftliche Kritik Jacobi's hatten Hegel und Fr. Schlegel ſchon vor ihm vollzogen und in dieſer Beziehung blieb ihm oft nur eine Wiederholung des von dieſen Geſagten übrig. Allein ſeine eigene Stellung zu Jacobi's Kritik über ihn, oder vielmehr Anſicht von ihm konnte und mußte er auseinanderſetzen. Er wurde dabei ebenfalls leidenſchaftlich bis zur Härte, ja bis zur Grauſamkeit. Ein Bild, deſſen Hegel in ſeiner Schrift über die Differenz zwiſchen Fichte und Schelling, gegen Reinhold gebraucht hatte, daß deſſen vorläufiges Philoſophiren, ſein Anfangen vor dem Anfang, dem Anlaufen gleiche, über einen Graben zu kommen, dies Bild wurde von Schelling weitläufig zu einer allegoriſchen Viſion ausgeſponnen. Jacobi erſchien auf einer Ebene; auf einem Hügel, den ein Graben von ihr trennte, waren die ächten Philoſophen verſammelt. Jacobi wollte zu ihnen hinüber. Aber der fatale Graben! Man hält Reden hin und her. Das Publicum nimmt lebhaften Antheil. Jacobi wirft die Maculatur ſeiner Schriften in den Graben, ihn zu füllen. Er bindet ſich ein Tuch um die Augen, hüpft empor — und, es wieder abnehmend, ſieht er ſich auf demſelben Fleck. Schelling hält ihm auch eine derbe Rede, wie beim Philoſophen der Charakter ihn im Leben bewähren, wie er keine Anſtrengung, keine Verfolgung ſcheuen müſſe, wie Seelenſchwelgerei, geiſtiger Müſſiggang, Geſetzloſigkeit im Denken mit dem Ernſt der Speculation ſich nicht vertrügen und endet damit, ihm zu ſagen, daß er nicht nur ein Sophiſt, ſondern auch ein Sykophant ſei. Jacobi will ein paar Larven hervorſuchen, dem Publicum als der ehrwürdige und edle zu erſcheinen. Aber ſie ſind zerbrochen und zerlöchert, worauf er in ein Jammern ausbricht, „wie er verkannt und wie ſeine guten Abſichten gemißdeutet werden, ganz wie wir es von Perſonen zu ſehen gewohnt ſind, die ſich Alles für erlaubt halten, keine Perſönlichkeit ſchonen, dann aber, wenn einmal ihre Werke offenbar, und nicht einmal ganz nach Verdienſt gelohnt werden, außer ſich gerathen, und Gott und der Welt das vermeinte Unrecht klagen.“

Der Titel dieſer polemiſchen Schrift lautet:
F. W. J. Schelling's Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen, des Herrn Friedrich Heinrich Jacobi und der ihm in derſelben gemachten Beſchuldigung, eines abſichtlich täuſchenden, Lüge redenden Atheismus. (Motto: Eh, proh dolor! res eo jam pervenit, ut, qui aperte fatentur, se Dei ideam non habere et Deum nullo modo cognocere, non erubescant, Philosophos Atheismi accusare. Ben. de Spinoza.) Tübingen 1812. 8.

Die geſchichtliche Abtheilung der Schrift ſtellt Jacobi als einen Nichtswürdigen, dar. Reinhold hatte Schelling als einen Schwachkopf, Fichte als einen Wortkünſtler verworfen; Jacobi ſollte ein ſentimentaler, kopfloſer und boshafter Schwätzer zugleich ſein. „Wer ſich in einem wiſſenſchaftlichen Streit ſo weit übernehmen läßt, um das Innerſte ſeines Gegners, das er nicht kennt, zu kennen nicht einmal vermöchte, das nur Gott kennt, anzutaſten, der braucht zur Brandmarkung nichts, als die eigne Handlung, und wer noch an Ruhm und Ehre, an eine richtende Nachwelt glaubt, der wird unendlich vorziehen, auf ſolche Art angegriffen zu ſein, als angegriffen zu haben, geſetzt auch, daß — unglaublicher Weiſe — der Angreifende Mittel fände, den Ausſpruch der ihm gebührenden Schande im Leben ſich zu entziehen.“

Laſſen wir dieſe vom Giſcht der Gereiztheit überſprudelnde Partie des Buches und ſehen wir zu, was die zweite Abtheilung, die wiſſenſchaftliche, enthält. Hier treffen wir in der That zwei wichtige Puncte erläutert, erſtlich den Begriff der Aſeität Gottes und zweitens den Begriff des Werdens in Verhältniß zu dem des Seins. Den erſteren Punct pflegen wir heut zu Tage vorzugsweiſe unter der Kategorie der Immanenz und Transcendenz abzuhandeln. Schelling nannte den Standpunct der Immanenz den Naturalismus, den der Transcendenz den Theismus. Der erſtere macht Gott zum Grunde der Welt, nämlich ſo, daß der Grund in das, was er begründet, beſtändig aufgeht, alſo nicht für ſich von dem Begründeten ſich unterſcheidet. Das Abſolute iſt darnach als Weſen in ſeiner Erſcheinung oder vielmehr es iſt nur das Sein. Die Natur als ungeſchaffen iſt Alles in Allem. Sie hat dann ſchlechterdings kein Prius und kein Posterius. Der Menſch geht aus ihr nur als ihre eigene höchſte Vollendung hervor, in welcher ſie ihre Metroperſpective beginnt. Der Theismus dagegen macht Gott zur Urſache der Welt, nämlich ſo, daß er ſelbſt ihrem Daſein beſtändig fremd bleibt. Sie iſt da und ſie iſt ſo, wie ſie iſt, weil er ihr Daſein und ihr Soſein will. Gott bekommt zur Welt die Stellung, wenn ich ſo ſagen ſoll, einer nur polizeilichen Contrôle.

Schelling hatte nun vollkommen Recht, zu behaupten, daß erſt die Einheit des Naturalismus und Theismus den wahrhaften Begriff Gottes hervorbringe. Gott ſei ebenſowohl Grund, als Urſache der Welt. Er nehme ſie eben ſo ſehr aus ſich, mache ſich ſelbſt zur Materie des Univerſums, ſetze ſich als den in der Erſcheinung ſich aufhebenden Grund, wie er zugleich über dem Geſetzten ſich für ſich als deſſen Prius nicht nur, ſondern auch als deſſen Superius ſetze. Nach der Seite, daß er den Stoff der Welt nicht vorfinde, mithin in ſich ſelbſt haben, ſich ſelbſt dazu beſtimmen müſſe, ſei er Grund; nach der anderen Seite, daß Er es ſei, der ſich dazu beſtimme, paſſiv zu ſein, um ſein Weſen zur Schöpfung zu entfalten, ſei er Urſache, weil er von dem Geſchaffenen ſich unterſcheide.

Wie ſchon erinnert, iſt dies ganz richtig. Wenn man in unſeren Tagen von einer Immanenz redet ohne Transcendenz, ſo iſt das ganz unſpeculativ.

Und wenn man dagegen mit aller Gewalt die *Transcendenz ohne Immanenz* erhebt, ſo iſt das eben ſo unſpeculativ. Beide Einſeitigkeiten widerſprechen dem wahren Begriff Gottes und deshalb auch dem wahren Weſen des Chriſtenthums, in welchem Gott als der Geiſt ſchlechthin gewußt wird, der ſein Weſen von der Welt nicht zurückhält, im Gegentheil es darin offenbart, aber auch ſich von der Welt als den offenbaren unterſcheidet. Daher faßt das Chriſtenthum den *menſchgewordenen* Gott, in welchem eine wirkliche *Homouſie* der göttlichen und menſchlichen Natur, als denſelben mit dem *ewig menſchwerdenden*, dem Logos. Die Immanenz ohne Transcendenz iſt abſtract d. h. ſie muß zuletzt im Naturalismus endigen, wie wir ja auch ſchon eine Vergötterung der Natur wieder verkündigen hören und wie wir, ſehr überflüſſig, das Mirabeau'ſche Naturſyſtem wieder in Ueberſetzungen abgedruckt ſehen. Und die Transcendenz iſt eben ſo abſtract, wenn ſie die Welt nicht als *Offenbarung*, ſondern nur als ein *Gemächte* Gottes nimmt. Dann entfremdet ſie Gott der Welt, ſtellt ihn in ein unbegreifliches Dunkel zurück, macht die Welt ſtatt zum Spiegel, zur obscurirenden Verhüllung Gottes, und endet mit der Geiſtloſigkeit, Gott als der bloßen *Macht* zu dienen. Und auch dies können wir ja heut zu Tage bei denen wahrnehmen, welche, ſelbſt wenn ſie von Gott als dem Geiſt der Wahrheit und der Liebe ſprechen, doch, im Gegenſatz zu ſolchem Sprechen, ihn nur als den Herrn vorſtellen und einen Terrorismus der Religion predigen.

Indem nun Schelling die Einheit von Grund und Urſach, von Naturalismus und Theismus in Gott ſetzte, entſtand die andere Frage, wie eben die Welt ſelbſt gedacht werden ſollte, inſofern ihr nicht eine Aſeität zugeſchrieben werden kann. Und auch in dieſer Hinſicht hatte Schelling ganz Recht. Er meinte nämlich, daß es dem Begriff Gottes nicht widerſpreche, aus ſich ſelbſt, inſofern er ſich offenbart, von dem Unvollkommenen zum Vollkommenen fortzugehen, denn das Unvollkommene ſei ja eben das Vollkommene ſelbſt, nur als werdendes. Die Stufen des Werdens ſeien nothwendig, um die Fülle des Vollkommenen nach allen Seiten hin hervortreten zu laſſen. Gott ſei eher die Stärke, als die Güte. Wollte man ſagen, daß Gott von einem Unvollkommenen, das nicht er ſelbſt wäre, zum Vollkommenen werden ſollte, ſo würde das allerdings widerſinnig ſein. Nicht aber iſt es ein Widerſpruch, wenn er, als der an und für ſich Vollkommene, in ſeiner Erſcheinung eher unvollkommen als vollkommen iſt. Die Unvollkommenheit iſt dann relativ die Vollkommenheit ſelbſt. Das Sein ohne Werden würde der Tod ſein. Das Werden aber enthält nicht nur das Sein, ſondern auch das Nichtſein als ſeine Momente.

Schelling war nur darin unzureichend, daß er nicht beſtimmt genug ſich ausdrückte, um dem bei der Seichtigkeit gegen ſpeculative Philoſophie ſo beliebten Vorwurf des Pantheismus keine Nahrung zu geben. Zwar hatte er geſagt, daß Gott wie als Grund ſo als Urſach in Identität mit und im Unterſchied von der Welt gedacht werden müſſe. Er hatte ſich auf den alten Satz berufen: Deus se ipso prior sit necesse est. Aber das half ihm nichts. Seine Theorie, daß, ohne ein negatives Princip, eine Natur, einen dunklen Grund in Gott anzunehmen, von einem Bewußtſein Gottes nicht die Rede ſein könne, daß ohne ein ſolches gleichſam in die Enge Bringen die Leugnung eines perſönlichen Gottes eine wiſſenſchaftliche Aufrichtigkeit ſei, hatte zum Zweck, die Weltentwickelung als eine Reihe von Thaten Gottes darzuſtellen. Er wollte Gott einen realen Antheil an der Natur und Geſchichte vindiciren. Dies Streben iſt denen freilich unbegreiflich, welche eben über die Modalität des Verhaltens Gottes zur Welt gar nicht nachdenken, ſondern, obwohl ſie von der Allgegenwart, Allwiſſenheit Gottes reden, von vorn herein mit der Meinung ſich beruhigen, daß ein ſolches Nachdenken doch nichts herausdenken werde, womit ſie in Bezug auf ſich, auf ihr Denken, vielleicht nur zu ſehr Recht haben. Schelling wollte ſich nicht mit den gewöhnlichen Allgemeinheiten beruhigen, machte aber den Fehler, daß er die Entwicklung der Welt mit der Entwicklung Gottes in ihr in eine verworrene Verwicklung brachte, inſofern er den Proceß, als welcher Gott an ſich exiſtirt, ferner den Proceß des Schaffens, der ein abſolutes Uebergehen in den Unterſchied iſt, und den Proceß der Welt in ſich ſelbſt, der weſentlich ihr Zurückgehen in Gott iſt, nicht beſtimmt genug auseinanderhielt. In ſpäterer Zeit hat er ſich in der Philoſophie der Offenbarung und Mythologie in dem, was er den kosmogoniſchen und theogoniſchen Proceß nennt, vielfach bemühet, es zu einer größeren Klarheit in dieſen Regionen zu bringen, aber, wie es ſcheint, ohne eine gewiſſe Abhängigkeit Gottes von der Welt zu überwinden. Der Gedanke eines dem Verhängniß und dem Leiden unterworfenen Gottes hat ſich ihm zu tief eingeprägt. In dem Verſtande Gottes iſt zwar nach ihm ein Syſtem, aber Gott an und für ſich iſt kein Syſtem, ſondern Leben und nimmt als ſolches den Schmerz des Negativen in ſich auf. Nicht dies iſt das Irrige bei Schelling, das Negative in Gott zu ſetzen, ſondern wie er es thut, indem er den Unterſchied der

Welt von Gott in ſeiner Einheit mit ihr nicht frei erhält.

Wir haben gleich zu Anfang dieſer Darſtellung an Schelling das Abſpringen von einem Gegenſtande zum andern bemerklich gemacht. In der merkwürdigſten Weiſe zeigte er dieſe Eigenheit bei ſeinem neuen Auftreten 1815 in der kleinen Schrift:

> Ueber die Gottheiten von Samothrace. Vorgeleſen in der öffentlichen Sitzung der Baier'ſchen Akademie der Wiſſenſchaften am Namenstage des Königs d. 12ten Oct. 1815. Beilage zu den Weltaltern. Stuttgart und Tübingen. 8.

Nämlich am Schluß ſeiner Abhandlung über die Freiheit hatte Schelling die Richtung auf rein ſpeculative Forſchungen angedeutet. Er hatte geſagt S. 510: „Wir hegen die größte Achtung für den Tiefſinn hiſtoriſcher Nachforſchungen, und glauben gezeigt zu haben, daß die faſt allgemeine Meinung, als habe der Menſch erſt allmählig von der Dumpfheit des thieriſchen Inſtinctes zur Vernunft ſich aufgerichtet, nicht die unſrige ſei. Demnach glauben wir, daß die Wahrheit uns näher liege und daß wir für die Probleme, die zu unſerer Zeit rege geworden ſind, die Auflöſung zuerſt bei uns ſelbſt und auf unſerem eigenen Boden ſuchen ſollen, ehe wir nach ſo entfernten Quellen wandeln. Die Zeit des blos hiſtoriſchen Glaubens iſt vorbei, wenn die Möglichkeit unmittelbarer Erkenntniß gegeben iſt. Wir haben eine ältere Offenbarung als jede geſchriebene, die Natur. Dieſe enthält Vorbilder, die noch kein Menſch gedeutet hat, während die der geſchriebenen ihre Erfüllung und Auslegung längſt erhalten haben.“

Was anders hätte man nach dieſen Zeilen erwarten können, als daß Schelling entweder wie Oken und Andere aus ſeiner Schule, ſich von Neuem dem Studium der Natur widmen, oder, wie Hegel eine Metaphyſik ſchaffen werde? Und was that er? Gerade das Gegentheil. Er verlor ſich in das Studium der Geſchichte nicht blos, ſondern der älteſten Geſchichte, der nicht authentiſch erinnerten, nur mythiſch angedeuteten. Und natürlich gab er ſofort auch wieder eine ganz andere Erklärung über die höchſte Aufgabe der Philoſophie und ſagte in jener Rede S. 41: „Erforſchung des Vergangenen erfüllt den größten Theil aller wiſſenſchaftlichen Arbeit. Ob es die älteſten Züge, Kriegsthaten und Verfaſſungen der Völker ſind, die erforſcht werden, ob das Bild untergegangener Schöpfungen der reichen Natur aus faſt unkenntlichen Abdrücken wiederhergeſtellt wird, ob die Spuren des Wegs aufgeſucht werden, dem die Erde in ihrer Entwickelung gefolgt iſt; immer gehen dieſe Nachforſchungen (dieſe allerdings —) auf Zeiten der Vergangenheit. Von allem Forſchungswürdigen bleibt aber das Würdigſte, was einſt Menſchen innerlich vereint, worin Tauſende und zum Theil die Beſten ihrer Zeit die höchſte Weihe des Lebens erkannt.“

Nach den Vorleſungen über die Methode des akademiſchen Studiums ſollte die Philoſophie der Kunſt das Ziel des Philoſophen ſein, und nach der Rede über das Verhältniß der bildenden Kunſt zur Natur hätte man vermuthen können, daß Schelling wirklich daran arbeite, dies Ziel zu erreichen. Allein nun ſollte nicht ſowohl die Religion ſelbſt, vielmehr die Mythologie der Religionen das „Würdigſte“ für die Forſchung ſein. Kehrte Schelling dem wirklichen Studium der Natur noch am Ende des vorigen Jahrhunderts den Rücken, ſo war ſeine Antwort an Eſchenmayer ſein ſpeculativer Schwanengeſang. Er hat ſeit dieſer Zeit die Philoſophie nicht mehr poſitiv gefördert, denn was er poſitive Philoſophie nennt, iſt ja gerade nicht Philoſophie, ſondern die mehr oder weniger ſinnige Auslegung gegebener Vorſtellungen der Religionen. Daß nur bei derſelben philoſophiſcher Geiſt werde gezeigt werden können, iſt nicht zu bezweifeln. Aber Philoſophie im ſtrengen Sinne des Wortes iſt ſie nicht, beſonders, weil ſie durch das jedesmalige Maaß der Gelehrſamkeit des Auslegers bedingt iſt. Je mehr er aber von den entwickelten Bildungsſtufen der Mythologie in ihre verworrenen Anfänge zurückgeht, um ſo größer wird die Abhängigkeit von der Gelehrſamkeit, weil die Nachrichten darüber dürftiger, widerſprechender ſein müſſen und es oft für Kleinigkeiten einer mühſamen und viele Umwege fordernden Kritik bedarf. Schelling kehrte mit ſolchen Forſchungen ganz in ſeine Jugend zurück und man kann nun zweifelhaft ſein, was er jetzt mehr iſt, ob der Gelehrte oder der Philoſoph. Als Philoſoph kann ich in Betreff der Religion ihren Begriff und aus demſelben die nothwendigen Formen ſeiner Erſcheinung z. B. Pantheismus, Dualismus und Monotheismus, ableiten, aber um z. B. über den Adonismythus etwas Beſtimmtes zu ſagen, werde ich ſehr viel Einzelheiten aus vielen Schriftſtellern zu combiniren, die Schilderungen der Hebräiſchen Propheten mit den Klagegeſängen der Helleniſchen Idylliker zu vergleichen, etymologiſche Forſchungen anzuſtellen, die Verbreitung der Phönikiſchen Kolonieen zu verfolgen haben u. ſ. w. Solche Forſchungen ſcheint nun Schelling, nach den Anmerkungen zu jener Rede zu ſchließen, auch wirklich gemacht zu haben. Hier erwartet ihn alſo auch das Urtheil der Philologen und Archäologen.

Die Rede, welche im Styl Johannes Müller's Koſtbarkeit nachaffectirt und ſelbſt ſtatt Inſel Inſul ſagt, erſchien als eine Beilage zu den Weltaltern, einem von Schelling oft verſprochenen, jedoch nie herausgegebenen Buche, worunter man ſich wohl nicht unrichtig eine Art Philoſophie der Geſchichte denkt. In einer Nachſchrift, worin er bemerkte, daß die Rede auch für ſich beſtehen könne, ſagte er, ſie ſei nur Anfang und Uebergang zu mehren andern Werken: „deren Abſicht iſt, das eigentliche Urſyſtem der Menſchheit, nach wiſſenſchaftlicher Entwickelung, wo möglich auf geſchichtlichem Wege, nach langer Verdunkelung, an's Licht zu bringen. Denn untrennlich von Geſchichte iſt die bis zu einem gewiſſen Punct (?) gelangte Wiſſenſchaft und faſt nothwendig der Uebergang der einen in die andre. Nicht zufällig geht der allgemeinern Unterſuchung die beſondre des ſamothraciſchen Syſtems voran; es war Abſicht, dieſes zum Grunde zu legen; denn wie gemacht zum Schlüſſel aller übrigen iſt durch hohes Alter wie durch Klarheit und Einfachheit ihrer Umriſſe die Kabirenlehre."

Den äußeren Anſtoß zu dieſer Unterſuchung bekam Schelling durch Creuzer's Symbolik. S. 79 in einer Anmerkung lobt er dieſelbe, weil ſie durch höhere Ideen im Verein mit umfaſſender Gelehrſamkeit den Weg für eine tiefere Erkenntniß der ganzen Mythologie gebrochen habe und ſagt: „Insbeſondere halte ich für recht, hier zu erwähnen, was eigentlich früher hätte erwähnt werden ſollen, daß Creuzer durch das Licht, in welches er die Ceres- und Proſerpina-Lehre geſetzt, die erſten Mittel zu der Anſicht gegeben, die in gegenwärtiger Abhandlung entwickelt wird. Er hat, beſonders IV. §. 39 unwiderleglich dargethan, daß Ceres das erſte der Weſen iſt, und dieſer Lehrſatz, recht verſtanden, das erſte Weſen nämlich nicht mit Creuzer zugleich für das oberſte, ſondern als das Allein zu Grunde liegende genommen, iſt das Fundament, auf welchem dieſes Erklärungsſyſtem ruht.“

Schelling's Verfahren beſtand eigentlich darin, die Vorſtellungen, welche er in der Abhandlung von der Freiheit und in der Streitſchrift gegen Jacobi über das Abſolute und ſeine Entwicklung geäußert hatte, mit dem von Creuzer gelieferten Material der Mythologie einzubilden. Die Gottheiten von Samothrake ſind nur ein Beiſpiel dieſer Einbildung. Dieſe Gottheiten wurden von Schelling ſo conſtruirt, daß er: 1) den Ungrund, der ſich zum Daſein zu bringen trachtet, die göttliche Sehnſucht, die Welt zu gebären, den Hunger nach Weſen; 2) die als ein Zauber vorzuſtellende Realiſation der Sehnſucht in der Natur; 3) den dieſen Zauber abermals überwindenden Geiſt; 4) die Vermittlung des Geiſtes mit der Natur und 5) das Abſolute, als das dieſen ganzen von Unten nach Oben aufſteigenden Proceß in ſich zuſammenfaſſende und zuſammenhaltende perſönliche Weſen ſetzte; welches nicht blos Natur und Geiſt verknüpft, ſondern der gegen die Welt freie Demiurg iſt. So bekam er folgendes Syſtem:

1) Axieros = Demeter = Ceres = Iſis.
2) Axiokerſa = Perſephone = Proſerpina (πρωτογονεια) = Iſis.
3) Axiokerſos = Dionyſos = Liber = Oſiris = Odhin.
4) Kasmilos = Hermes = Mercurius = Metatron (in der Kabbalah).
5) Zeus.

Dies ſind fünf Gottheiten. Indem nun Schelling annimmt, daß das Feuer ihr gemeinſchaftliches Element ſei, worin ſie wirken, theils daſſelbe entzündend, theils es beſänftigend, ſo bringt er heraus, daß ſie eigentlich insgeſammt Hephäſte ſeien. Hephäſtos für ſich iſt die Alles geſtaltende Nothwendigkeit, welche den Göttern ihre „innerweltlichen Sitze“ ſchmiedet. Somit wäre ein ſechster Gott geboren. Einen ſiebenten aber bringt er dadurch heraus, daß der Dionyſos ſelbſt als der Herr der Geiſter der Hades iſt. Denn ſieben Götter muß Schelling haben, weil er in den ſieben Planeten und Wochentagen, wie er einſt zu zeigen hofft, den Schlüſſel aller Götterſyſteme erblickt a. a. O. S. 26. Jene Gottheiten wirken magiſch, allein nur zuſammen, weshalb ſie auch Kabiren heißen, was nach dem Hebräiſchen eben ſo wohl untheilbare als magiſche Verkettung bedeuten ſoll S. 110. Der Name der Kabiren war daher im Alterthum höchſt geehrt und ward aus Schmeichelei ſpäterhin auch den Kaiſern gegeben. Auch Schelling drechſelt S. 42 ein Compliment für die heilige Allianz daraus, welche den hölliſchen Dämon Napoleon bezwungen. „Und wäre die ſchönſte Anwendung des Namens in dem Augenblick verſtattet, da er zugleich an jenes kabiriſche Bündniß erinnert, durch welches erſt die Macht gebrochen, endlich die letzten Zuckungen erſtickt worden eines wahrhaft typhoniſchen Reichs, das nur zu enden gedroht in allgemeiner Entſittlichung.“

Schelling hat dies Syſtem ſpäterhin in ſeiner Philoſophie der Mythologie, inſoweit dieſelbe bekannt geworden, im Speciellen durchgeführt. Von der Willkür, mit welcher er darin die Potenzen ſpielen läßt, gibt er hier in den Anmerkungen S. 81 ein Beiſpiel: „Zeus verhält ſich zu 1, 2, 3 wieder, wie ſich 2 zu 1 verhält und umgekehrt 2 verhält ſich zu 1 nicht anders, als ſich 4 zu 1, 2, 3 verhält. Des Zeus Zahl iſt immer die vierte Zahl. Außerdem aber kehrt Dionyſos noch einmal in höherer Potenz zurück. Axiokerſos iſt Dionyſos in der tiefſten Potenz.“ Mit ſolchen oberflächlichen Unterſchieden kann man Alles machen. Bei Andern ſieht Schelling dies auch ſehr wohl ein, allein bei ſich vergißt er es. Wegen allgemeiner Aehnlichkeiten den Dionyſos, Oſiris und Othin für dieſelben zu erklären, iſt erſt ein Experiment der Combination, noch keine Erkenntniß. Oder den Hetruskiſchen Kamillus, den Samothrakiſchen Kaſmilos, Aaron, des Moſes Bruder und den Semitiſchen Kadmi — El, qui deum praecedit, ſofort für identiſch zu erklären und an der Hand von Eiſenmengers neu entdecktem Judenthum (1715) bis zum Kabbaliſtiſchen Engel Metatatron und zum Melchiſedeck fortzugehen, ſind nur erſt Analogieen, für deren objective Wahrheit Bocharts Hierozoikon, St. Croix, Voſſius u. ſ. w. keine ſonderliche Auctoritäten ſind. So ſpricht Schelling auch ganz vortrefflich über falſche Benutzung der Etymologie; ob aber ſeine Etymologieen, die Nephilim mit den Nibelungen, die Theurgen mit den Zwergen, die Indiſche Maja mit der Magie, die Κοβαλοι, Κοβαροι mit den Kobolden und Kabiren zuſammenzubringen, glücklicher ſind? — Nach früheren Aeußerungen Schelling's hätte man eine genaue Berückſichtigung des Indiſchen erwarten ſollen. Allein Sanskrit verſteht er ſo wenig, als Creuzer. So wird denn die Kabbalah gelobt und über Aegyptens Dunkelheit geklagt. S. 109: „Jetzt iſt von Nichts als Indiens Sprache und Weisheit die Rede; aber die Hebräiſche Sprache und Schriften, zuvorderſt des Alten Teſtaments, in welcher die Wurzeln der Lehre und ſelbſt der Sprache aller alten religiöſen Syſteme, bis in's Einzelne deutlich erkennbar ſind, liegen unerforſcht.“ Ein ſchönes Lob für die Theologen! Auch wünſcht Schelling, daß dieſe „ehrwürdigſten Denkmäler“ aus den Händen der Theologen in die der reinen Geſchichtsforſcher übergehen möchten. Der Wunſch, einen Kabbaliſten auf ſeine Ideen eingehen zu ſehen, iſt Schelling in Molitor und deſſen Werk über die Tradition gewährt worden.

Es iſt eine ganz grundloſe Vorausſetzung Schelling's, die Samothrake'ſchen Myſterien zum Urſyſtem der Menſchheit hinaufpotenziren zu wollen. Die Nachrichten darüber ſind ſo dürftig und vieldeutig, daß man eben daher Alles aus ihnen machen, ſie überall hin werden kann. Allein mit derſelben Methode der Analogie für ein vorausgeſetztes Schema, wie Schelling thut, könnte man die Mithrasmyſterien oder die Eleuſiniſchen ſelbſt zu den älteſten machen. Doch muß noch erwähnt werden, daß Schelling den Begriff der Myſterien, durch St. Croix belehrt, S. 28 jetzt dahin beſtimmt, daß dieſelben im Inhalt der Volksreligion nicht entgegengeſetzt geweſen ſeien, vielmehr nur eine tiefere Auffaſſung der Volksreligion enthalten hätten, vorzüglich, wie er meint, in der Beziehung, zu zeigen, daß Dionyſos auch der Hades ſei. Ja er nennt S. 97 die Abſonderung des Jüdiſchen Volkes von andern Völkern ein Myſterium. Die Myſterien ſollen ſich von dem Cultus der Volksregion nur ſo wie eſoteriſcher Vortrag der Philoſophie zum exoteriſchen verhalten. Allen Einwürfen, die man Schelling im Beſondern machen könnte, würde er wahrſcheinlich durch zweierlei begegnen: erſtlich durch die für ein bequemes Philoſophiren unſchätzbare Potenzenlehre, zu verſichern, es ſei etwas daſſelbe, nur jetzt auf einer niedrigeren, jetzt auf einer höheren Stufe, wodurch er Apollon, Pallas u. ſ. w. mit ſeinen conſtitutiven Gottheiten ſofort verſchmelzen kann; — zweitens aber durch den Satz, daß jede Gottheit theils männlich und weiblich, theils in der Verdopplung von Mutter und Tochter, Vater und Sohn, erſcheinen kann. — Kommt es übrigens auf den Hunger an, ſo iſt doch wohl der ſeine Geburten verſchlingende Kronos viel hungriger als Demeter und würde auch zu anderen Mythen, auf welche Schelling reflectirt, wie Zeruane-Akerehne bei den Perſern, viel beſſer paſſen.

Creuzer gab in den Heidelberger Jahrbüchern eine ausführliche ſehr anerkennende Kritik, Göthe aber hat ſich nicht entbrechen können, über ihn wie über Schelling mit jener feinen Ironie zu ſpotten, die aus- einen Grundzug des zweiten Theils des Fauſt macht. In den Felsbuchten des Ägäiſchen Meeres läßt er hier die Sirenen den vorüberziehenden Fiſchen zuſingen:

Fort ſind ſie im Nu,
Nach Samothrace gerade zu
Verſchwunden mit günſtigem Wind.
Was denken ſie zu vollführen
Im Reich der hohen Kabiren?
Sind Götter, wunderſam eigen,
Die ſich immerfort ſelbſt erzeugen,
Und niemals wiſſen, was ſie ſind.

Die Tritonen und Nereiden ſingen:

Drei haben wir mitgenommen,
Der Vierte wollte nicht kommen,
Er ſagte, er ſei der Rechte,
Der für ſie alle dächte.

Dies ſoll unſtreitig eine Anſpielung darauf ſein, daß Schelling die Pythagoräiſche Zahlenlehre auf jene Götternamen anwandte, die Ceres zur Monas, die Proſerpina zur Dyas machte, Zeus zur Tetras, aber nicht erklärte, wie es nun mit dem Hermes ſei, dem er doch nach dem Dionyſos die vierte Stelle gegeben und mit dem es überhaupt als dem Spracherfinder, Verkehrsvermittler und Seelenführer eine eigene Bewandniß hat. Weiter ſagt Göthe, der Vorſtellung von der Sehnſucht, dem Schmachten nach Weſen, ſpottend:

Dieſe Unvergleichlichen
Wollen immer weiter,
Sehnſuchtsvolle Hungerleider
Nach dem Unerreichlichen.

So ſingen die halbthieriſchen Sirenen und Tritonen. Der embryoniſche Menſch aber, der Homunculus, urtheilt — wohl in Erwägung der kleinen dickbauchigen, maſtigen, zur Schmiedearbeit tüchtigen Leiber der Aegyptiſchen und Phönikiſchen Kabiren, namentlich des alten Phtas:

Die Ungeſchlachten ſeh' ich an
Als irden ſchlechte Töpfe,
Nun ſtoßen ſich die Weiſen dran
Und brechen harte Köpfe.

Thales.

Das iſt es ja, was man begehrt,
Der Roſt macht erſt die Münze werth.

Proteus.

So etwas freut mich alten Fabler,
Je wunderlicher, deſto reſpectabler.

Abermals in einer öffentlichen Sitzung der Königl. Akademie der Wiſſenſchaften am 28. März 1832 hielt Schelling eine Rede:

Ueber Faraday's neueſte Entdeckung.

Das einzige Wort, welches er ſeit den Jahrbüchern der Medicin über die Naturwiſſenſchaft geſprochen. Er erzählte darin den von „Glück und Zufall“ unterſtützten Fortgang der Entdeckungen Galvani's, Volta's, Davy's, Oerſtädt's und erinnerte S. 10 daran, wie „einige Deutſche“ unter dem Namen des dynamiſchen Proceſſes den Zuſammenhang des Magnetismus mit der Elektricität und dem Galvanismus ſchon längſt a priori entdeckt hätten, der nun durch Faraday's Alles entſcheidende Entdeckung auch empiriſch beſtätigt ſei. In den Anmerkungen führte er ſein Verhältniß zu dieſen Forſchungen noch näher aus. Sonſt iſt von dieſer Rede zu bemerken, daß ſie wieder den ganz rationaliſtiſchen Schelling zeigt, der S. 31 ſogar den „pfäffiſchen“ Verfolgungen der Wiſſenſchaft in den Weg tritt. Schelling iſt, wie er auch bei den Reden über Schleiermacher, Talleyrand und Döllinger in der Akademie zeigte, ein trefflicher Nekrologiſt und ſo können wir nicht die rhetoriſch ſchönen, wiewohl ſonſt, wenn ſie wahr wären, für die Deutſchen ſchmachvollen Worte unerwähnt laſſen, welche er dieſer Rede S. 22 über Göthe einflocht als ob ohne dieſen das deutſche Volk nichts wäre:

„Den Deutſchen im Allgemeinen kann, je nachdem man geſinnt iſt, zum Lob oder zum Tadel, nachgeſagt werden, daß ſie immer weit eher von Seiten des Verſtandes und der Beurtheilungskraft, als von Seiten des Willens und der Geſinnung fehlen. Und ſo dürfte man behaupten, daß, in Bezug wenigſtens auf Deutſchland, das wahre Unheil der Zeit weit weniger in einer tiefen ſittlichen Verkehrtheit, wie man gerne vorausſetzt, als in einer weit verbreiteten, leider von vielen Seiten begünſtigten Phantaſterei zu ſuchen ſei, die Alles anſteckt, Alles verfälſcht, und indem ſie nichts Zuverläſſiges, Feſtes übrig läßt, nothwendig ein Gefühl allgemeiner Unſicherheit verbreitet.“

„Unter ſolchen Umſtänden wirken Männer von großartiger Erfahrung, unerſchütterlich geſunder Vernunft, und einer über allen Zweifel erhabenen Reinheit des Willens ſchon durch ihr bloßes Daſein befeſtigend und erhaltend. In einer ſolchen Zeit erleidet — nicht die deutſche Literatur blos, Deutſchland ſelbſt den ſchmerzlichſten Verluſt, den es erleiden konnte. Der Mann entzieht ſich ihm, der in allen innern und äußern Verwirrungen wie eine mächtige Säule hervorragte, an der Viele ſich aufrichteten, wie ein Pharus, der alle Wege des Geiſtes beleuchtete; der, aller Anarchie und Geſetzloſigkeit durch ſeine Natur feind, die Herrſchaft, welche er über die Geiſter ausübte, ſtets nur der Wahrheit und dem in ſich ſelbſt gefundenen Maaß verdanken wollte; in deſſen Geiſt, und, wie ich hinzuſetzen darf, in deſſen Herzen Deutſchland für Alles, wovon es in Kunſt oder Wiſſenſchaft, in der Poeſie oder im Leben, bewegt wurde, das Urtheil väterlicher Weisheit, eine letzte verſöhnende Entſcheidung zu finden ſicher war. Deutſchland war nicht verwaiſt, nicht verarmt, es war in aller Schwäche und innern Zerrüttung groß, reich und mächtig von Geiſt, ſo lange — Göthe — lebte.“

Die eigentliche Natur Schelling's, ſeine Geſchichte immer von Neuem anzufangen, nöthigt uns, ihm folgend, auch, ſtatt einer ſich immanenter Weiſe entfaltenden Continuität, ſprungweiſe zu verfahren. Eine ſolche Knotenreihe qualitativ unterſchiedener Anſätze ſchließt jedoch nicht allen Zuſammenhang derſelben aus. Schelling iſt kein anderer an ſich geworden; ſein Anderswerden iſt nur ſeine Vollendung. Dieſe iſt nicht ohne eine Reaction gegen die Fortbildung der Philoſophie durch Hegel zu denken; Schelling ſelbſt mußte ſeinen Unterſchied von derſelben ausſprechen. Dies iſt ihm gar nicht zu verargen und lediglich, wie er es gethan, hat ſo viel Aufſehen gemacht. Hegel war im Herbſt 1831 geſtorben. Noch am 27. September 1829 hatte er an Daub geſchrieben (Sämmtl. Werke XVII. 500), daß er mit Schelling fünf Tage zu Karlsbad in alter cordater Freundſchaft zugebracht habe. Niemals hatte Hegel gegen Schelling ſelbſt etwas drucken laſſen, vielmehr, deſſen Philoſophie anerkennend und bekämpfend zugleich, ſtets perſönlich die größte Delicateſſe beobachtet. Noch weniger aber hatte Schelling gegen Hegel ſich geäußert, ſo ſchnell er doch ſonſt gegen Reinhold, gegen Fichte, Jacobi und Andere, ſein Recht zu wahren, zur Hand war. Indeſſen war das für Schelling, wie es ſcheint, Unerwartete eingetreten, daß Hegel's Ruhm den ſeinigen erreicht und die Wirkſamkeit deſſelben von Berlin aus eine zahlreiche Schule in's Leben gerufen hatte. Zunächſt war nun nach Hegel's Tode die allgemeine Erwartung, daß die Schule deſſelben ſich ſchnell durch eigene Entzweiung auflöſen werde, nachdem ſie des Zuſammenhalts der energiſchen Perſönlichkeit des Meiſters entbehrte. Allein es geſchah das Gegentheil. Die Schule entwickelte ſich weiter, und die Ausgabe der ſämmtlichen Werke Hegel's, namentlich ſeiner Vorleſungen, ſchufen ihm ein größeres, ein neues Publicum außerhalb des akademiſchen, das er bis dahin vorzugsweiſe gehabt hatte.

Ein Franzoſe, Couſin, hatte mit Hegel erſt in Heidelberg, dann in Berlin Umgang gehabt, war aber noch mehr von Schelling in München gefeſſelt worden, deſſen leichtere Beredſamkeit ihm mehr zuſagte, als die ſchwerfälligere Bedächtigkeit Hegel's. Er widmete beiden aus Hochachtung ſeine Ausgabe des Prokliſchen Commentars zum Parmenides. 1833 gab er eine zweite Ausgabe ſeiner Fragmens philosophiques heraus, in deren Vorrede er ſeine philoſophiſche Bildungsgeſchichte erzählte, ſichtbar mit dem Beſtreben, ſeinem Eklekticismus einige Selbſtſtändigkeit zu vindiciren. Hier war es denn auch, wo er ſich über ſein Verhältniß zu Hegel und Schelling äußerte und zwar ſo, daß, wenn er letzterem unbedingte Anerkennung zollte, er die dem erſteren gewidmete durch allerlei Reſtrictionen ſehr beſchränkte. Er ſtellte ſich als den Herold der Berühmtheit Hegel's in Frankreich dar, der ihn ſeinen Landsleuten „prophezeiet" und ihnen zurückkehrend von Hegel geſagt habe: „Meine Herren, ich habe einen Mann von Genie gefunden." Von dieſen Fragmenten gab nun Schelling in den Bayer'ſchen Annalen 1833, Nr. 135, Blatt für Literatur XC, einen Auszug. Ein Schüler und Freund Schellings, der Profeſſor der Philoſophie am Lyceum zu Dillingen, Hubert-Beckers, überſetzte Couſin's Vorrede und bat Schelling, derſelben ſeine Anzeige der Fragmente vorzuſetzen. Schelling willigte ein, erweiterte und veränderte aber zugleich die Anzeige, ſo daß ſie zu einer Brochüre von 62 Seiten als ein Vorwort von 28 Seiten erſchien:

> Victor Couſin über Franzöſiſche und Deutſche Philoſophie. Aus dem Franzöſiſchen von Hubert-Beckers. Nebſt einer beurtheilenden Vorrede des Herrn Geheimenraths von Schelling. Stuttgart und Tübingen 1834. 8.

Schelling nimmt darin den Franzöſiſchen Eklektiſmus durch, theils in pſychologiſcher, theils in metaphyſiſcher Beziehung. Doch iſt dies eine Nebenſache. Die Hauptſache iſt eine Polemik gegen Hegel, deſſen

Philoſophie und deſſen Schule. Die Franzoſen werden von Vorn herein wegen ihrer muſterhaften leichten Schreibart, wegen ihrer Deutlichkeit und auch gegen das Ende hin gelobt, daß mitten unter allen Erſchütterungen bei ihnen die tiefſten und gründlichſten Studien ihren Werth behalten. Alle Augenblick aber geht die Reflexion auf die Hegel'ſche Philoſophie über und ſchmuggelte das ſeitdem ſo oft wiederholte Manifeſt gegen ſie ein. Wir wollen dies als den Kern der Vorrede durchnehmen.

S. XIII. „Diejenige Philoſophie, welcher man in neuerer Zeit am beſtimmteſten ihre Uebereinſtimmung mit dem Spinozismus vorgeworfen, hatte in ihrem unendlichen Subject-Object, d. h. in dem abſoluten Subject, das ſeiner Natur nach ſich objectivirt (zum Object wird), aber aus jeder Objectivität (Endlichkeit) ſiegreich wieder hervor- und nur in eine höhere Potenz der Subjectivität zurücktritt, bis ſie, nach Erſchöpfung ihrer ganzen Möglichkeit (objectiv zu werden) als über Alles ſiegreiches Subject ſtehen bleibt; an dieſem alſo hatte jene Philoſophie allerdings ein Princip nothwendigen Fortſchreitens."

Hier erlaubt ſich Schelling eine Fiction. Er hatte urſprünglich die Identität von Subject-Object gar nicht als abſolutes Subject, ſondern als Indifferenz beſtimmt. Erſt in den Vorleſungen über die

Methode des akademiſchen Studiums nannte er ſie Gott und machte ſeit dieſer Inſinuation dann mit der Perſonification ſo raſche Fortſchritte, daß er 1809 nur noch den Willen als das Abſolute übrig hatte, während 1801 in der Darlegung ſeines Syſtems nur von der Vernunft als dem Unendlichen die Rede und die Subjectivität ſelbſt nur ein Moment deſſelben war. Aber die Sache auch ſo genommen, wie er ſie hier gibt, ſo tritt in ihr jenes pantheiſtiſche Moment hervor, von dem wir ſchon mehrfach haben ſprechen müſſen und deſſen Wichtigkeit wir, der Oberflächlichkeit des gewöhnlichen Deismus gegenüber, vollkommen anerkennen. Das Schelling'ſche Syſtem ſetzt hiernach:

1) das Abſolute an ſich;
2) das Abſolute in ſeiner Objectivirung, die ein Proceß iſt, der einen Progreß von immer freier werdender Subjectivität enthält, bis dieſelbe keine neue Objectivirung mehr als Negation ihrer ſelbſt zu ſetzen und aufzuheben hat, und, nach dieſer totalen Erſchöpfung ihrer Möglichkeit;
3) das Abſolute an und für ſich geworden iſt oder vielmehr werden wird.

Hier kommt das Abſolute zweimal als Abſolutes vor, einmal als Wirkliches, das alle Möglichkeit iſt; zweitens als Wirkliches, in und aus welchem und für welchen alle, ihm immanente Möglichkeit verwirklicht iſt, worin es nicht mehr nur als Potenz, ſondern als actus exiſtirt. Zwiſchen dieſe doppelte Wirklichkeit fällt die gebrochenene Verwirklichung, die Actualiſirung ſelber und ſoll dieſelbe nicht als die ſich ſelbſt geſtaltende Erſcheinung des Abſoluten, vielmehr als die eigene Entwickelung des Abſoluten gedacht werden, mit welcher Vorſtellung Schelling eben in den Patripaſſianismus oder Montanismus verfällt. Die theologiſche Oppoſition gegen Schelling pflegte dies früherhin ſo auszudrücken, daß ein werdender Gott dem Begriff Gottes widerſpreche und Religion, als das unbedingte Vertrauen zu dem ſich ewig ſelbſt gleichen Geiſt, unmöglich mache. Das Fortſchreiten iſt hier emanatoriſche Evolution, kabbaliſtiſch.

„Wenn aber das rein Rationale, nur nicht nicht zu Denkende, reines Subject iſt, ſo iſt jenes Subject, welches auf die angenommene Weiſe ſich ſteigernd von jeder Objectivität fortſchreitet, das Subject mit dieſer Beſtimmung iſt nicht mehr das bloße nicht nicht zu Denkende, rein Rationale, ſondern eben dieſe Beſtimmung war eine, durch lebendige Auffaſſung der Wirklichkeit, oder durch die Nothwendigkeit, ſich das Mittel eines Fortſchreitens zu verſichern, dieſer Philoſophie aufgedrungene empiriſche Beſtimmung.“

Schelling unterſcheidet hier alſo zweierlei Subjecte: das logiſche und empiriſche.

„Dieſes Empiriſche hat ein ſpäter Gekommener, den die Natur zu einem neuen Wolfianismus, für unſere Zeit, prädeſtinirt zu haben ſchien, gleichſam inſtinctmäßig, dadurch hinweggeſchafft, daß er an die Stelle des Lebendigen, Wirklichen, dem die frühere Philoſophie die Eigenſchaft beigelegt hatte, in das Gegentheil (das Object) über= und aus dieſem in ſich ſelbſt zurück= zu gehen, den logiſchen Begriff ſetzte, dem er durch die ſeltſamſte Fiction oder Hypoſtaſirung eine ähnliche nothwendige Selbſtbewegung zuſchrieb.“

Jener „ſpäter Gekommene“ ſoll offenbar Hegel ſein. Die Wiſſenſchaft hat mit der Freundſchaft nichts zu thun, allein mit der Modalität, ſich auszudrücken, hat die Freundſchaft es gewiß zu thun. Hegel war von Schelling früherhin als vollkommen ebenbürtig anerkannt; er berief ſich auf die Arbeiten deſſelben als ſeines Freundes; er gab ein Journal mit ihm heraus; er ließ die großen Arbeiten deſſelben ohne Kritik, ſchien ſie alſo zu billigen. Und nun nennt er ihn ſo kalt einen „ſpäter Gekommenen.“ Warum nicht einfach ſeinen Namen nennen? Aber nicht blos die pretiöſe Kälte fällt auf, ſondern auch das Epitheton eines „neuen Wolfianismus.“ Erſtlich muß ich nun ſagen, iſt Wolf, ſo ſehr Hegel ihn wegen ſeiner Demonſtrationswuth perſiflirt, jedoch nicht ohne ſein großes Verdienſt als univerſeller Lehrer der Deutſchen zu ehren, auch nicht zu verachten; zweitens aber iſt zwiſchen Hegel und Wolf kein Vergleich zu ziehen, da die originelle Productivität des Erſteren und die Abhängigkeit des Letzteren von Leibnitz zu weit auseinanderliegen und die Zerſtreutheit allein noch keinen Leibnitz macht. Schelling hat auch das von Herder angenommen, ſich gern in Leibnitzens Stelle zu verſetzen. Was Schelling an Hegel den Wolfianismus nennt, iſt das Wiſſenſchaftliche. Schelling hat niemals eine Wiſſenſchaft durchgearbeitet. Es iſt immer nur das Allgemeine geweſen, mit dem er ſich beſchäftigt hat. Allein erſt im Beſondern und Einzelnen hat ſich daſſelbe zu bewähren. Dieſe Breite der concreten Ausdehnung der Philoſophie im Verein mit der Tiefe iſt Hegel's Größe. Hinrichs warf in den Berliner Jahrbüchern Schelling vor, daß er der Zurückgebliebene und Zurückgekommene ſei. Schüler Schellings erklärten dies für Schmähung, für Dünkel u. ſ. w. Den Einwand, weshalb Schelling, der doch ſonſt mit der Polemik nicht zögerte, erſt nach Hegel's Tode ſich äußere, beantworteten ſie damit, wie Schelling in der That nicht habe wiſſen können, daß Hegel ſo bald ſterben werde (Hubert-Beckers, über K. Fr. Göſchel's Verſuch eines Erweiſes der perſönlichen Unſterblichkeit vom Standpunct der Hegel'ſchen Lehre aus. Hamburg 1836, S. 3). Allein wenn denn Schelling über eine ſo wichtige Angelegenheit reden wollte, ſo hätte es in der That nicht mit flüchtigen Worten in blos gelegentlicher Weiſe geſchehen müſſen. Dieſe Modalität bleibt tadelnswerth.

Hegel ſoll nun nach Schelling an die Stelle des Lebendigen, Wirklichen den logiſchen Begriff geſetzt haben. Was iſt denn das ſo beliebte Lebendige, Wirkliche? Denkt Schelling ſich etwa, daß der logiſche Begriff bei Hegel das Cauſalprincip der concreten Realität iſt? Meint er, daß den abſtracten Formen des Begriffs, man weiß nicht wie und wo, nicht aber dem concreten Geiſt, welcher erſt der den Begriff Denkende, von Hegel die Zeugung des Univerſums anvertraut ſei? Schelling hat ganz ignorirt:

1) daß der Begriff des Begriffs bei Hegel nicht das pſychologiſche Abſtractum der formalen Logik iſt, weshalb denn ſein Spott, demſelben durch Hypoſtaſirung Selbſtbewegung zuzuſchreiben, nur ein Beweis iſt, Hegel gar nicht verſtanden und bei dem Worte „logiſch“ und „Begriff“ immer nur an die von Hegel ſo nachdrücklich bekämpfte todte Allgemeinheit des Verſtandes gedacht zu haben. Warum konnte

Schelling denn im Bruno den ſpeculativen Schluß vom formalen unterſcheiden, warum in der Abhandlung über die Freiheit die „alte tiefſinnige“ Logik loben und gegen Jacobi die Nothwendigkeit des Verſtandes in den Wiſſenſchaften ſo herausſtreichen?

2) Hegel's Logik iſt ja keineswegs nur Logik, ſondern zugleich Metaphyſik. Ueber dieſen wichtigen Punct ſagt Schelling gar nichts. Der Begriff des Begriffs, wie er den gewöhnlichen Inhalt der Logik ausmacht, iſt hier nur ein Moment. Die Hegel'ſche Logik iſt die Wiſſenſchaft der Idee als der abſoluten allen concreten Gebilden immanenten Form. Wie hätte Hegel ſonſt ſagen können, ſie enthalte die Darſtellung Gottes, wie er in ſeinem reinen Weſen vor Erſchaffung der Natur und einer Welt der endlichen Geiſter zu denken ſei, weil in der That, ſobald von der Natur und dem Menſchen abſtrahirt wird, nur logiſch-metaphyſiſche Beſtimmungen für das Abſolute übrig ſind. Wenn Gegner Hegel's ſich gegen ſeine Logik auf die Ariſtoteliſche berufen, ſo wiſſen ſie nicht, oder überſehen, daß Ariſtoteles in ſeiner Logik den formalen Syllogismus von dem wiſſenſchaftlichen, der als Form mit dem Inhalt identiſch iſt, ſehr wohl unterſcheidet. Ariſtoteles führt ſeine Analytiken nicht nur ſelbſt ſehr beſtimmt in die Metaphyſik über, durch das Zurückgehen im Beweis und

in der Definition auf die erſten Gründe, ſondern er ſtellt in den Analytiken und nicht nur in ihnen, vielmehr ſogar in der Hermeneutik, Unterſuchungen über die erſten Urſachen an; das Wirkliche, Mögliche und Nothwendige beſchäftigt ihn, namentlich wegen der conträren und contradictoriſchen Urtheile, auf das Ausführlichſte. Und was ſind denn Schellings Potenzen Anderes, als metaphyſiſche Kategorien?

3) Die Selbſtbewegung des Begriffs iſt in concreto das, was Schelling und auch Hegel den Proceß nennt. An etwas Sinnliches iſt natürlich im reinen Denken nicht zu denken und der Ausdruck Bewegung ideell zu nehmen. Inſofern nun der Begriff im abſtracten Elemente des Denkens für ſich gedacht wird, wird auch die Selbſtbewegung nur gedacht, wenn man das Denken als reines Denken für eine, wie es bei Schelling ſcheint, ſchlechtere Exiſtenz als die Natur hält. Das Nur Sein iſt ſo abſtract, als das Nur Denken, eben deshalb keines ſchlechter als das andere. Aber das Denken als Denken iſt in ſeiner Nothwendigkeit doch auch Proceß. Nicht ich bin es doch, der den Fortgang von einer Beſtimmung zur andern hervorbringt, ſondern es iſt dies ein an und für ſich ſeiender Zuſammenhang; der allerdings ideelle Selbſtbewegung genannt werden muß, weil der eine Begriff z. B. der der Urſache, ſich von

ſelbſt zu dem Begriff der Wirkung, dieſer von ſelbſt zu dem der Gegenwirkung u. ſ. f. weiter beſtimmt. Ich, der Denkende, mache doch hier keinen Zuſammenhang, ſondern er macht ſich ſelbſt, welchen von uns, als Denkenden, freien Zuſammenhang in ſeiner objectiven Nothwendigkeit zu finden, das Ziel aller Wiſſenſchaft iſt. Da nun dem Begriff der Idee der des Seins und Denkens immanent iſt, ſo hat Hegel keine Hypoſtaſen nöthig, in denen Schelling allerdings mit ſeinen kosmogoniſchen und theogoniſchen Potenzen ſich bewegt. Gerade was ihn ſelbſt trifft, wirft er hier wieder einem Andern vor.

„Das Letztere (die Selbſtbewegung) war ganz ſeine, von dürftigen Köpfen, wie billig bewunderte Erfindung, wie auch, daß eben dieſer Begriff in ſeinem Anfang als das reine Sein beſtimmt wurde.“

Die dürftigen Köpfe und ihre Bewunderung wollen wir als ein Privatvergnügen Schellings bei Seite laſſen, was es aber mit dem reinen Sein Hegel's für eine Bewandtniß hat, iſt ihm, zumal nach der Anmerkung zu S. XVIII, unklar geblieben. Schelling denkt bei dem Sein immer an das Seiende und argumentirt ſo: es muß erſt ein Was exiſtiren, bevor ich das Sein von ihm abſtrahiren kann. Das Sein hat bei ihm immer den Sinn des Subſtantiellen, ἁπλῶς εἶναι, wie Ariſtoteles ſagt oder des

Platoniſchen ὄντως ὄν. Statt mit der Identität von Sein und Denken anzufangen, ſetzt er ein unvordenkliches Sein. Hegel hat ſich die Mühe genommen, alle Definitonen des Seins als abſtracten Seins zu entwickeln; Sein, Werden, Daſein, Realität, Qualität, Weſen, Exiſtenz, Erſcheinung, Subſtanz, Objectivität, alle dieſe Beſtimmungen ſind von ihm als Momente des Organismus der Idee als logiſcher in ihrem Zuſammenhang dargeſtellt, wogegen Schelling dieſe Kategorieen, wie wir geſehen haben, immer nur vereinzelt, nach ſeinem jedesmaligen Bedürfniß, heranzog. Das ſchlechthin wahre Sein iſt nach Hegel der abſolute Geiſt, von welchem Schelling abermals kein Wort ſagt und für welchen das Abſtractum des beſtimmungsloſen Seins in der That nicht mehr Gewicht hat, als die oberflächlichſte, unterſte, nicht oberſte ſeiner Beſtimmungen zu ſein. Schelling hat das Abſolute ſelbſt unter der Form des Willens, der concreteſten, die er erreichte, immer zu dem beſtimmungeloſen Sein, zur Indifferenz gemacht, drang ihm aber die Vorausſetzung auf, alle Differenzen aus ſich als Potenzirungen ſeiner ſelbſt bis dahin hervorgehen zu laſſen, wo es die in ihm, als der an ſich ſeienden Einheit ſeiner Differenzen, enthaltenen Möglichkeiten in der Entwickelung der Natur und Geſchichte erſchöpft haben würde. In jener Form, vor den Differenzen, iſt es das *unterſchiedsloſe Prius*, in dieſer, nach ihrer Ueberwindung, iſt es das alle Unterſchiede als *geſetzte* zur Einheit in ſich zuſammenfaſſende *Superius*. Was nun Schelling vorzugsweiſe beſchäftigte, war immer die *Mitte*, der Progreß und Proceß der Potenzen. Bei Hegel iſt dieſe Mitte die *freie* Erſcheinung des Abſoluten, wodurch es weder in ſeinem An ſich noch in ſeinem An und für ſich bedingt wird, wohl aber als die negative Einheit ſeiner ſelbſt und ſeines von ihm eben ſo ſehr geſetzten, als aufgehobenen Unterſchiedes die reelle Wurzel und ideelle Blüthe von Allem iſt.

Ueber das Weſen des *Anfangs* bei Hegel iſt Schelling daher gänzlich im Unklaren. Iſt vom Anfang des *Philoſophirens* die Rede, ſo iſt daſſelbe nach Hegel im Begriff des Bewußtſeins zu ſuchen und für das empiriſche Subject nicht ohne Entſchluß dazu möglich. Iſt vom Anfang des *Syſtems* die Rede, ſo iſt derſelbe der Begriff der Idee in ihrer *logiſchen* Form, weil dieſelbe die *einfachſte* und ganz im *Element* des *Denkens* ſelbſt mögliche Form iſt. Mens notior corpore. Iſt aber endlich von dem Anfang im Sinne des *abſoluten Princips* der *Exiſtenz* des *Realen* die Rede, ſo iſt dies der *abſolute* Geiſt, in deſſen Weſen der Begriff ſeiner ſelbſt als Idee, ſein Exiſtiren als Logos, nur ein Moment, nicht die concrete Totalität iſt. Dieſe Unterſchiede hat Schelling unbeachtet gelaſſen und namentlich das Zweideutige, was der Anfang haben muß, etwas zu ſetzen und doch nichts vorauszuſetzen, niemals dialektiſch unterſucht, ſondern nur myſtiſch als Sehnſucht, Hunger u. dgl. vorgeſtellt. Er fährt fort:

„Das Princip der Bewegung mußte er beibehalten, denn ohne ein ſolches war nicht von der Stelle zu kommen, aber er veränderte das Subject derſelben. Dieſes Subject war, wie geſagt, der logiſche Begriff. Weil alſo dieſer es war, der ſich angeblich bewegte, nannte er die Bewegung eine dialektiſche, und weil im früheren Syſtem die Fortſchreitung allerdings in dieſem Sinn keine dialektiſche war, ſo hatte dieſes Syſtem, dem er das Princip der Methode, d. h. die Möglichkeit, ein Syſtem auf ſeine Weiſe zu machen, ganz allein verdankte, nach ihm gar keine Methode; die einfachſte Art, die eigenthümlichſte Erfindung deſſelben ſich anzumaaßen.“

Um hier von hinten her anzufangen, ſo iſt nicht der Wahrheit gemäß, daß Hegel dem Schelling'ſchen Syſtem alle Methode abgeſprochen habe. Schelling kann doch unmöglich Hegel's Polemik gegen das flache Schematiſiren, an welcher auch er ſelbſt es nicht fehlen ließ, tadeln. Hegel hat Schelling beſtändig eine Methode zuerkannt, nämlich die *Conſtruction*, wie Schelling ſelbſt ſie nannte. Allein er erklärte ſich dagegen, *dieſe* Methode, weil ſie nämlich die Willkür des Subjects noch nicht von ſich ausſchließe, für die *höchſte* und allein *wahre Methode* zu halten. Dafür hielt er nur ſeine Methode der *Manifeſtation*, der Darſtellung der Selbſtgeſtaltung und Selbſtauflöſung der Begriffe. Daß Schelling ſeit den Aphorismen in den Jahrbüchern der Medicin in der That *ohne alle Methode*, nach ſeinem eigenen Ausdruck, „geſprächsweiſe“ verfuhr, war nicht Hegel's Schuld. Jene Methode des Conſtruirens aber, wie er ſie früherhin übte, bis der Unfug unberufener Anhänger ſie ihm ſelbſt verleidete, die, wie er ſelbſt ſpottete, ihre „Drehorgel auf allen Märkten“ ertönen ließen, iſt von Hegel und allen ſeinen Schülern, Hinrichs, Gabler, Michelet, Bayrhoſer u. ſ. w. Schelling niemals ſtreitig gemacht. Daß alſo Hegel ſich die Methode *angemaaßt* habe, indem er ſie bei Schelling leugnete, iſt unwahr, wohl aber wahr, daß in der That der Beweis des ſich ſelbſt rechtfertigenden und ſeine eigene Einſeitigkeit widerlegenden Begriffs, das Manifeſtiren, etwas Anderes iſt, als das bloße aſſertoriſch-kategoriſche Setzen, Gegenſetzen und Zuſammenſetzen. Daß Hegel aber das Subject der Fortſchreitung verändert habe, während er das Princip beibehalten hätte, iſt im Vorigen wohl ſchon genugſam widerlegt. Hegel hatte eben auch ein höheres Princip, den Begriff des abſoluten Geiſtes, ohne welchen er die höhere Faſſung der Idee als logiſcher wohl hätte unterwegs laſſen ſollen. Dadurch iſt er zur Freiheit, zur Ruhe, zur Klarheit gekommen, während bei Schelling die culbute des Univerſums jeden Augenblick hereindrohet und die Unheimlichkeit des Kampfes des weltzeugenden Gottes mit dem ſataniſchen Princip in ſich jenen eigenthümlichen Schauer verbreitet, welchen die Alten den Schrecken des Pan nannten.

„Indeß die logiſche Selbſtbewegung des Begriffs (und welches Begriffs!) hielt, wie vorauszuſehen, ſo lang vor, als das Syſtem innerhalb des blos Logiſchen fortging, ſo wie es den ſchweren Schritt in die Wirklichkeit zu thun hat, reißt der Faden der dialektiſchen Bewegung gänzlich ab; eine zweite Hypotheſe wird nöthig, nämlich daß es der Idee, man weiß nicht warum? wenn es nicht iſt, um die Langeweile ihres blos logiſchen Seins zu unterbrechen, beigeht oder einfällt,„ ſich in ihre Momente auseinanderfallen zu laſſen, womit die Natur entſtehen ſoll. Die erſte Vorausſetzung der angeblich Nichts vorausſetzenden Philoſophie, daß der reine logiſche Begriff als ſolcher die Eigenſchaft oder Natur hat, von ſelbſt (denn die Subjectivität des Philoſophirenden ſollte ganz ausgeſchloſſen ſein) in ſein Gegentheil umzuſchlagen (ſich gleichſam überzuſtürzen), um dann wieder in ſich ſelbſt zurückzuſchlagen; was man von einem Lebendigen, Wirklichen denken, von dem bloßen Begriff aber weder denken, noch imaginiren, ſondern nur eben ſagen kann. Das Abbrechen der Idee, d. h. des vollendeten Begriffs von ſich ſelbſt, war eine zweite Fiction, denn dieſer Uebergang (zur Natur) iſt nicht mehr ein dialektiſcher, ſondern ein anderer, für den es ſchwer ſein möchte, einen Namen zu finden, und für den es in einem rein rationalen Syſtem keine Kategorie gibt, und für den auch der Erfinder ſelbſt in ſeinem Syſtem keine Kategorie hat."

Dieſer Paſſus iſt von denen, die gegen Hegel's Philoſophie auf Schelling's Auctorität pochten, am liebſten citirt und paraphraſirt worden. Sie zeigen auf die Natur hin und fragen höhniſch, ob eine ſolche Exiſtenz ihren Urſprung wohl dem dünnen logiſchen Begriff könne zu verdanken haben? Natürlich wird dieſe Frage ſogleich mit einem ſchallenden: Unmöglich! beantwortet. Und doch beweiſen ſie damit nur ihre Unwiſſenheit und philoſophiſche Rohheit. Nach Hegel iſt der Begriff, der in der ſyſtematiſchen Entwicklung als der letzte, mithin als das totale Reſultat ſich ergibt, der, welcher als der höchſte denkbare auch das reale Prius aller anderen, des endlichen Geiſtes, der Natur und des Begriffs der Idee an ſich ausmacht. Dies iſt der Begriff des abſoluten Geiſtes. Nach Hegel iſt nämlich die Beſtimmung, welche dialektiſch die aus einer vorhergehenden reſultirende iſt, immer die, welche den Grund derjenigen enthält, die ihr, als ſie für das Erkennen vermittelnd, vorangeht.

Die logiſche Idee hebt ſich in der Natur, die Natur im Geiſt auf.

Schelling hat dieſen Progreß, der als abſoluter Proceß ohne alle Abhängigkeit von der Zeit exiſtirt, geahnt, wenn er populär ſich ſo ausdrückte, daß in der Exiſtenz das Unvollkommene dem Vollkommenen vorangehe.

Aber nach Hegel entſteht der Geiſt nicht aus der Natur, die Natur nicht aus der logiſchen Idee.

Auch dies hat Schelling geahnt, wenn er ſagte, daß das Unvollkommene als die eigene Vorausſetzung des Vollkommenen gedacht werden müſſe.

Nach Hegel iſt die logiſche Idee, das Sein als Denken, und die Natur, das Denken als Sein, der Gegenſatz, der im Geiſt als dem ſich als ſeiend denkenden und ſein Denken realiſirenden Subject ſich aufhebt und deſſen Princip mithin der Geiſt iſt, was Ariſtoteles das οὗ ἕνεκα nennen würde. Uebergänge zwiſchen dieſen drei Grundformen exiſtiren nicht, wenn darunter gemeint iſt, daß zwiſchen ihnen noch immer ein Mittelweſen aufgeſtellt werden ſoll. Es iſt hier, wo nämlich der Begriff des Schaffens eintritt, in der That ein Abbruch vorhanden, was Ariſtoteles wohl μεταβολή nennt. Das Andersſein der Idee, einen Ausdruck, den Hegel mit Platon und Ariſtoteles gemeinſam hat, iſt allerdings nur dann richtig zu verſtehen, wenn man bis zum Ende des Syſtems fortgeht und zur Erkenntniß kommt, daß das Subject, welches als der logiſchen Idee immanent gedacht werden muß, der abſolute Geiſt iſt.

Inſofern derſelbe aber als ohne auf die Natur und Geſchichte ſich beziehend gedacht wird, iſt er in der That die reine Idee. Das von Schelling ſo ſehr urgirte Wort rein heißt ja hier nichts Anderes, als abſtract. Das Abſtracte iſt hier aber kein Tadel, denn es bezeichnet das Logiſche nur in ſeinem Verhältniß zum Nichtlogiſchen. Das Logiſche für ſich hat eben ſo gut die Bedeutung des Concreten. Das Concrete aber würde, ohne das Logiſche als Moment zu beſitzen, gar nicht exiſtiren können. An ſich iſt es mithin immer logiſch und nichtlogiſch wird es wieder nur in Bezug auf das Logiſche als ſolches genannt. Der natur- und geſchichtloſe Gott iſt nicht der concrete, lebendige, iſt nur der abſtracte Gott; oder wenn es Schelling deutlicher ſein ſollte, der nur erſt potentiale Gott, der ſich, indem er das Andersſein frei aus ſich entläßt, actualiſirt. Schelling weiß ſo ſchön vom Zaubern, von dem Abfall der Welt, von dem Negativen in Gott zu reden — was iſt denn Schaffen anders, als der gewollte Uebergang in's Entgegengeſetzte? Des Denken's in's Sein? Schaffen iſt kein Werden, denn das Wachſen einer Pflanze u. ſ. f. nennen wir nicht Schaffen. Warum bewundern wir denn mit Recht jene Stelle der Schrift A. T.: Gott ſprach: es werde Licht! und es ward Licht. — Hier iſt zwiſchen Gott und dem Licht nichts mehr in der Mitte. Aber Schelling will hier gnoſtiſch Mittelweſen haben. Hier läßt er ſeine Potenzen auftreten, welche Gott als der Eine in Allem zwar als ihr Herr bändigt und zur Harmonie bezwingt, die aber doch auch ihr eigen Weſen treiben und oft in für ihr recht gefährliche Spannungen gerathen, aus denen Schelling nicht ſpeculativ, nur mythiſch und myſtiſch durch den Deus ex machina heraus hilft. Hegel ſtimmt in ſeinem Schöpfungsbegriff vollkommen mit dem des Jüdiſchen und Chriſtlichen Monotheismus überein. Schelling, der zwiſchen dem an ſich ſeienden Gott und der Welt den dunklen Grund, eine Natur in Gott, eine Potenz des Uebergangs als ſolchen, die Welt der Ideen, die conſtruirende Linie oder was ſonſt einſchiebt, hat ſich, trotz aller Verſicherungen des Gegentheils, mit der kirchlichen Orthodoxie — dies Wort ſeinem guten Sinne nach genommen — immer in Zwieſpalt befunden und hat ſich zu den *häretiſchen Secten* und deren *Kosmogenieen* geneigt.

Wenn Schelling Hegel endlich damit lächerlich machen will, daß er ſagt, der Begriff bekomme Langeweile und für ſein Uebergehen exiſtire gar keine Kategorie, ſo iſt bei dem Begriff wieder ganz vergeſſen, was wir ſchon einmal rügen mußten, daß Hegel's Logik nicht nur Logik als Wiſſenſchaft von den Regeln des Denkens, vielmehr eben ſo ſehr Ontologie iſt. Hegel's Logik endigt als *Ideenlehre*; der Begriff der Objectivität und ihrer Formen, der Begriff des Lebens, des Wahren und Guten werden darin auseinandergeſetzt. Wer dies weiß, dem wird der Uebergang vom Logiſchen zur Natur wohl nicht mehr ſo lächerlich ſein. Eine *beſondere* Kategorie dafür iſt deshalb nicht möglich, weil das *Uebergehen* in's *Entgegengeſetzte durch alle Momente des Syſtems hin* vorkommt, wie Schelling dies früherhin, bevor er „geſprächsweiſe" zu philoſophiren anfing, in der Conſtruction durch die der Theſis entgegengeſetzten Antitheſis ſelbſt analogiſch ſehr wohl ausgeübt hat. Das Ich hat zwiſchen ſich und dem Nicht-Ich keine Mitte; zwiſchen der Expanſiv- und Coërcitivkraft iſt keine Mitte u. ſ. w. Vielmehr ſind ſie nur durch abſolute Entgegenſetzung identiſch. Die negative Identität iſt ſelbſt das Princip der Entgegenſetzung, worüber Schelling unter dem Ausdruck der Copula einſt ſelbſt ſo ſchön reden konnte.

Hegel hat die logiſche Idee das Syſtem der reinen Vernunft genannt. Soll ich Schelling aus ſeinen geſammelten Schriften einen Paſſus citiren, der hier einſchlägt, ſo iſt es I., 509, wo er von der Vernunft, nach dem Ausdruck der Myſtiker, als dem primum passivum in Gott ſpricht. Das Accentuiren der Rationalität bei dem Hegel'ſchen Syſtem kann demſelben, da eine nicht der Vernunft huldigende Philoſophie gar keine iſt, ernſt gemeint, nur das höchſte Lob ſein und Schelling ſelbſt ſtellte ja einſt die Vernunft an die Spitze ſeiner Philoſophie. Allein nur zu ſehr ſchmeckt man hier ſchon, daß er durch den Ausdruck Rationalismus dem Hegel'ſchen Syſtem den Stempel jener Periode der Aufklärung aufdrücken will, in welcher unter Rationalismus nur zu oft die Abſtractionen der bloßen Verſtändigkeit gemeint waren. Er will Hegel dadurch als ſeicht, als unchriſtlich, als negativ, wohl gar als deſtructiv charakteriſiren, wie er ja in Berlin wirklich ſeine eigene Philoſophie in ihrer früheren Geſtalt als die negative und Hegel als ihren Vollender bezeichnet hat. Aber nun iſt er poſitiv geworden, compact, ſolide, conſervativ. Thron und Altar können ſich auf ihn verlaſſen. Er wird den „Schiffbruch" der Ideen in Deutſchland aufhalten. Die Worte: Lebendigkeit, Wirklichkeit, Erfahrung, klingen ſo menſchlich, ſo wohlthuend! Was iſt doch gegen ſie der Begriff mit ſeiner Vernunftnothwendigkeit!

„Dieſer Verſuch, mit Begriffen einer ſchon weit entwickelten Naturphiloſophie (an einer ſolchen war ſeit Carteſius gearbeitet worden), auf den Standpunct der Scholaſtik zurückzugehen, und die Metaphyſik mit einem rein rationalen, alles Empiriſche ausſchließenden Begriff anzufangen; wiewohl ſelbſt dieſer nicht gefunden oder richtig erkannt war, und das vorn abgewieſene Empiriſche durch die Hinterthür des Anders- oder ſich Untreu-Werdens der Idee wieder eingeführt wurde; dieſe Epiſode in der Geſchichte der neueren Philoſophie alſo, wenn ſie nicht gedient hat, dieſelbe weiter zu entwickeln, hat wenigſtens gedient, auf's Neue zu zeigen, daß es unmöglich iſt, mit dem rein Rationalen an die Wirklichkeit heranzukommen."

O Schelling, hätteſt Du Deinen Witz doch für andere Dinge geſpart! Eine Philoſophie ſoll alles Empiriſche von ſich ausſchließen, welche die Idee als die Einheit des Begriffs und ſeiner Realität definirt? Ihr erſter Begriff ſoll daſſelbe ausſchließen, alſo der Begriff des Seins? Wenn Sein nicht einmal ein Prädicat des Empiriſchen ſein darf, was ſoll man dann von dieſem hoffen? Hegel, der eine vollſtändige Philoſophie der Natur und des Geiſtes ausgearbeitet hat, ſoll das Empiriſche von ſich ausſchließen? Hegel, der in ſeiner Phänomenologie 1807 den unſterblichen Abſchnitt: Beobachtung der Vernunft, ſchrieb, ſoll das Empiriſche von ſich ausſchließen? Hegel, der die Schlüſſe der Allheit, der Induction und Analogie, auf denen alle Empirie als Wiſſenſchaft beruhet, ſo ausführlich in ſeiner Logik entwickelt hat, ſoll das Empiriſche von ſeinem Syſtem ausſchließen? — Und was ſoll es heißen, mit dem Rationalen an die Wirklichkeit herankommen? Iſt denn das Rationale ein Inſtrument, wie ein Netz, in welches man den bunten Schmetterling der Wirklichkeit einfängt? Iſt denn die Rationalität dem Concreten nicht immanent? Aber iſt nicht auch das Rationale an ſich ein eben ſo Wirkliches, als das, was im Unterſchied von ihm ſo genannt wird? Wir ſagen zwar, daß die Vernunft, inſofern ſie die nothwendige Form aller wahrhaften Exiſtenz ausmacht, in der Iſolirung für ſich abſtract ſei, allein in dieſer ihrer Transcendenz hat ſie dieſelbe Dignität, wie Natur und Geiſt, welche ohne die Vernunft undenkbar ſind. Ach, warum muß man einem Philoſophen Vernunft predigen!

Wenn nun Schelling behauptet, die Naturphiloſophie ſei ſeit Carteſius bearbeitet, ſo iſt das wohl ein augenblickliches Vergeſſen geweſen, daß hier Baco von Verulam die hiſtoriſche Präcedenz hat.

Wenn er aber Hegel zum Scholaſtiker machen und mit ſolcher Bezeichnung zurückſetzen will, ſo iſt das ein eitles Beſtreben. Schelling iſt der Scholaſtiker, weil er ſich niemals kritiſch von der Abhängigkeit von einzelnen Kategorieen befreiet hat und, wenn er einer ſolchen bedarf, ſofort zu wirklich ſcholaſtiſchen Formeln greift. Da tritt die materia, ex qua, die forma, per quam, der finis, ad quem omnia ſunt, auf; da wird von der Quiddität und Quoddität; vom non-unus; von der Aſeität; von Exiſtentialſätzen; von der Copula u. ſ. w. gehandelt. Da wird das Philoſophiren wieder zu einem Begreiflichmachen der Thatſachen herabgeſetzt. Da wird vom Empirismus geſprochen, der denn doch wieder in gewiſſem Sinn ein aprioriſcher ſein ſoll u. ſ. w. Wenn das nicht Scholaſticismus iſt, ſo weiß ich nicht, was keiner iſt. Ob die Hegel'ſche

Philoſophie ein ſo todter, öder Begriffskram iſt, mit dem man nach dem Sprichwort keinen Hund hinter dem Ofen hervorlocken kann, ſcheint die laufende Geſchichte am wenigſten zu beſtätigen, die uns vielmehr überall den Einſchlagsfaden dieſer Philoſophie zeigt, der ſich nicht ſo über Nacht wieder herauszupfen läßt.

S. XVI: „Wie alle jene Formen, die man als aprioriſche bezeichnet, eigentlich nur das Negative in aller Erkenntniß (das, ohne welches keine möglich iſt), nicht aber das Poſitive (das, durch welches ſie entſteht) in ſich ſchließen, und wie dadurch der Charakter der Allgemeinheit und Nothwendigkeit, den ſie an ſich tragen, nur als ein negativer ſich darſtellt: ſo kann man in jenem abſoluten Prius, welches, als das ſchlechthin Allgemeine und Nothwendige (als das überall nicht und in nichts nicht zu Denkende), nur das Seiende ſelbſt (*αὐτο το ὈΝ*) ſein kann, ebenfalls nur das negativ Allgemeine erkennen, das, ohne welches nichts iſt, aber nicht das, wodurch irgend etwas iſt. Verlangt man nun aber das Letzte, d. h. verlangt man die poſitive Urſache von Allem und daher auch poſitive Wiſſenſchaft, ſo iſt leicht einzuſehen, daß man zu dem poſitiven (aber den negativen in ſich tragenden) Anfang weder auf dem Wege des Empirismus allein, (denn dieſer reicht nicht bis zum Begriff des allgemeinen Weſens, welcher der *ſeiner Natur* nach aprioriſche, nur im reinen Denken *mögliche* Begriff iſt), noch auf den des Rationalismus (der ſeinerſeits über die bloße Denknothwendigkeit nicht hinaus kann) zu gelangen vermag.“

Heißt das etwas Anderes, als das alte Kantiſche: Begriffe ohne Anſchauung ſind leer und Anſchauungen ohne Begriff blind und erſt ihre Syntheſe iſt ein wirkliches Erkenntniß? Wirklich wird auch Kant S. XII. wegen ſeines Ausgehens von der Erfahrung gelobt.

S. XVIII. „In dieſem Sinn alſo ſteht der Philoſophie noch eine große, aber in der Hauptſache letzte Umänderung bevor, welche einerſeits die poſitive Erklärung der *Wirklichkeit* gewähren wird, ohne daß andrerſeits der *Vernunft* das große Recht entzogen wird, im Beſitz des abſoluten Prius, *ſelbſt das der Gottheit*, zu ſein; ein Beſitz, in den ſie nur ſpät ſich ſetzte, der allein ſie von jedem realen und perſönlichen Verhältniß emancipirte, und ihr die *Freiheit* gab, die erforderlich iſt, um ſelbſt die *poſitive* Wiſſenſchaft als *Wiſſenſchaft* zu beſitzen. Hierbei wird alſo auch der Gegenſatz von Rationalismus und Empirismus in einem viel höheren Sinn als bisher — zur Sprache kommen. Empirismus wird dabei nicht, wie ihn die Franzoſen und wohl der größte Theil der Deutſchen bis jetzt allein verſtehen, als Senſualismus und als — alles Allgemeine und Nothwendige in der menſchlichen Erkenntniß leugnendes Syſtem; er wird in dem höheren Sinne genommen ſein, in welchem man ſagen kann, daß der wahre Gott nicht das bloße allgemeine Weſen, ſondern ſelbſt zugleich ein beſonderes oder empiriſches iſt. Eben ſo wird dann auch eine Vereinigung beider in einem Sinn, wie ſie bisher nicht zu denken war, zu Stande kommen, in einem und demſelben Begriff, von welchem, als gemeinſchaftlicher Quelle, das höchſte Geſetz des Denkens, alle ſecundären Denkgeſetze und die Principien aller negativen oder ſogenannten reinen Vernunftwiſſenſchaften eben ſowohl, als von der andern Seite der poſitive Inhalt der höchſten, allein eigentlich ſo zu nennenden Wiſſenſchaft ſich herleitet."

Alle weiteren auf Hegel bezüglichen Aeußerungen der Vorrede drücken nur die Beſorgniß Schelling's aus, daß die Franzoſen denſelben für einen eben ſo großen — oder gar größeren — Philoſophen, als ihn, halten könnten. An Kühnheit, Verſprechungen zu machen, ſehen wir ihn noch eben ſo leichtſinnig, wie in ſeiner Jugend. Möge er ſie erfüllen!

Er iſt ſeitdem nach Berlin gekommen und hat hier zwar keine Wiſſenſchaft, keine Logik und Metaphyſik, keine Phyſik oder Pſychologie, kein Naturrecht, keine Politik oder Aeſthetik, auch nicht einmal Religionsphiloſophie oder Philoſophie der Geſchichte vorgetragen; wohl aber hat er eine alle früher von ihm gemachten Verſprechungen als Kleinigkeiten hinter ſich zurücklaſſende Rede gehalten und den ſpeculativen Interpreten von Vorſtellungen der Religionen von Gott gemacht und, wie ihm ſelbſt ſeine erbittertſten Gegner einräumen, darin viel Phantaſie gezeigt. Er iſt, wie Baur ihn ſchon 1835 in ſeiner chriſtlichen Gnoſis zeichnete, durch und durch ein Gnoſtiker, ein Baſilidianer geworden.

Man darf behaupten, nun hinlänglich zu wiſſen, was die poſitive Philoſophie als Philoſophie der Mythologie und Offenbarung enthält. Ja, wenn man, was Stahl vor zehn Jahren in ſeiner Rechtsphiloſophie, was Kolloff in der Revue du Nord vor ſechs oder ſieben Jahren drucken ließ, in Erwägung zieht, ſo wußte man es ſchon.

Allein bevor Schelling nicht ſelbſt etwas drucken läßt, woran man ſich authentiſch halten kann, iſt er für die öffentliche Kritik unangreifbar. Er kann jede andere Mittheilung desavouiren. Seine Starrheit läßt jedoch nicht erwarten, daß er ſo bald etwas werde drucken laſſen. Das Beſte, weil Richtigſte was von ihm geſagt werden kann, iſt, daß er den Hegel'ſchen Standpunct des abſoluten Geiſtes zu erreichen ſucht, obwohl ſeine Definition des Geiſtes als des zwiſchen dem Sein und Nichtſein-Können frei ſchwebenden Subjects eben ſo lahm iſt, wie die Definition von der Vernunft als der unendlichen Potenz des Seinkönnens und der Natur als der als Sein ſeienden Möglichkeit Gottes. Es erſcheint dies als eine capricirte Ueberbietung Hegel's.

Der Franzoſe Pierre Leroux, der Bekämpfer des Couſin'ſchen Eklekticismus, hat im diesjährigen Maiheft der Revue Indépendante in Schelling nicht nur den Philoſophen, ſondern auch den Religionsſtifter gefeiert. Wir haben gar nichts dagegen, wenn Schelling ein ſolcher ſein will und die halbofficiellen Mittheilungen der Augsburger Zeitung über ihn, ſo wie ſeine Antrittsrede in Berlin — mit welcher die Hegel'ſche zu vergleichen man trotz aller Schreiberei unterlaſſen hat — ſind wohl geeignet, dem Fremden, der nicht näher unterrichtet iſt, eine ſolche Meinung beizubringen. Allein Leroux irrt ſich. In Frankreich, wo das proteſtantiſche Princip zwar ſchon in der Verfaſſung des Staats, aber noch nicht im Charakter der Kirche durchgedrungen iſt, hat es ſeine Richtigkeit, daß ſeit der Julirevolution jede Philoſophie zur Religion zu werden geſucht hat. In Deutſchland iſt dies nicht der Fall. Dem Recht nach ſtehen ſich bei uns, wie billig, die katholiſche und proteſtantiſche Confeſſion einander gleich, aber dem Princip nach iſt in der Religion das proteſtantiſche, auf die Schrift zurückzugehen und aus ihr die freie Erkenntniß des Glaubens zu ſchöpfen, das herrſchende. Die deutſchen Katholiken ſind in der Bibel viel bewanderter, als die franzöſiſchen. Eines Propheten, eines Religionsſtifters, einer Johanneiſchen Kirche bedürfen wir nicht. Wir wiſſen, um es ganz populär auszudrücken, daß der Geiſt Gottes in unſeren Gemeinden wohnt, daß in der Gemeinſchaft mit ihm Jeder ein Verwalter des prieſterlichen Amtes iſt, und wir nicht in einem Papſt, ſondern in Chriſtus allein den Einen und ewigen Hoherprieſter haben, der nicht nur unſer Haupt, ſondern auch unſer Bruder iſt. Nicht brauchen wir mit Schelling der Ausgießung des Geiſtes noch zu warten, als ſei, wie er ſagt, der Zorn des Vaters noch nicht gänzlich durch das Wirken des Sohnes überwunden, vielmehr iſt die unwankende Gewißheit, daß die Verſöhnung Gottes mit uns eine vollkommene und ſein Geiſt in alle Wege durch ihn ſelbſt, durch ſeine freie Entäußerung an uns und zugleich durch die unſrige an ihn, das Weſen iſt, worin wir leben, weben und ſind, dieſe Gewißheit iſt unſere Seligkeit. Ohne Freiheit keine Religion, ohne Religion keine Unabhängigkeit von der Geſchichte, kein Muth zum fortſchreitenden Handeln, kein Leben auch für die Zukunft der Geſchichte. Und von dieſer Verſöhnung iſt die Philoſophie, als die Befreierin der Erkenntniß von allen Illuſionen, allem Aberglauben, wie Unglauben, nicht ausgeſchloſſen. Sie ſtiftet keine Religionen, aber ſie hilft ihnen im Proceß ihrer Selbſterkenntniß. Sie iſt die Verſöhnung des Geiſtes als des ſeinen Glauben erkennenden. Die Wahrheit muß auch Gewißheit ſein.

Hiermit, meine Herrn, ſchließe ich dieſe Vorleſungen. Ich hoffe, daß wir unſeren Zweck erreicht haben, uns aus den vorhandenen Documenten die Geſchichte des Schelling'ſchen Philoſophirens zu entwickeln und uns dadurch über die jetzige Kriſis der Philoſophie ſowohl in ihrem Innern, als in ihrer Weltſtellung, zu orientiren. Ich hoffe, daß dieſe Orientirung für Sie von bleibendem Nutzen ſein wird.

Leben Sie wohl!

Geſchloſſen am 23. September 1842.

Druckfehler.

Seite VI Z. 5 v. U. lies: Lebernagenden ſtatt: Lebennagenden.
— VII „ 9 v. O. „ myſtiſchen ſt.: mythiſchen.
— VIII „ 12 v. O. „ vindicirt ſt.: vincirt.
— XIX „ 5 v. U. „ verſchlungene ſt.: verſchlungen.
— XXVI „ 11 v. U. „ Kreuzhagen ſt.: Kreuzhagn.
— XXIX „ 12 v. O. „ Dieſer ſt.: Dieſe.
— 330 „ 2 v. O. „ nun ſt.: nur.
— 372 „ 5 v. U. „ ihn ſt.: ihr.

A D
BIBL. UNIV.
MONAC.

Ueber den

Begriff der politiſchen Partei.

Rede

zum 18. Januar 1843

dem Krönungsfeſte Preußens.

Gehalten

in der Königl. Deutſchen Geſellſchaft

von

Karl Roſenkranz.

Königsberg.
Bei Theodor Theile.

AD
BIBL. UNIV.
MONAC.

Freiſein iſt eine Tugend,
Parteinehmen iſt eine Kunſt.
Gutzkow.

Vorwort.

Als Secretair der hieſigen Königl. Deutſchen Geſellſchaft hielt ich am Jahrestage der Feier, durch welche Preußen ſich an ſeine glorreiche Erhebung zum Königthum erinnert, einen öffentlichen Vortrag — wie ich dies ſchon oft gethan. Ich hatte ihn in den Weihnachtsferien fertig ausgearbeitet, weil ich während des Laufs der Vorleſungen zu ſolchen Nebenbeſchäftigungen keine Zeit habe. Ich erwähne dies, weil zwiſchen dem erſten und dem achtzehnten Januar in der Preußiſchen Staatszeitung, in der Königsberger Allgemeinen Zeitung und in der Hartung'ſchen Königsberger Zeitung Aeußerungen laut geworden ſind, von denen ich, als ich meine Rede ſchrieb, noch nichts ahnen konnte, in meiner Rede aber Stellen vorkommen, die man als gefliſſentlich auf jene Aeußerungen anſpielend zu betrachten geneigt ſein könnte. Das wäre nun auch an ſich weiter kein Unglück, allein perſönlicher Verhältniſſe wegen achte ich es doch für angemeſſen, dieſe Erklärung zu geben. Mein Vortrag iſt von einem rein wiſſenſchaftlichen Standpunct ausgegangen, und ſoll nichts weniger, als eine Anweiſung ſein, ob, wie und für wen und für was man Partei zu nehmen habe. Daß man für das Gute, Wahre und Schöne Partei nehmen müſſe, wie die Staats-Zeitung ſich ausdrückte, bringt eine ſchiefe Wendung in den Begriff der Partei. Denn dieſe Ideen ſtehen an ſich ſo hoch als die abſoluten Mächte des Geiſtes, daß es Verrath an dieſem iſt, ihnen als Princip nicht zu huldigen. Die Partei bezieht ſich auf die Durchführung derſelben im Felde der Endlichkeit.

Wie ich meine Stellung zur Politik anſehe, habe ich in der Vorrede zu meinen Königsberger Skizzen, beſonders S. XXXIX. ff. ausgeſprochen. Als Philoſoph freue ich mich, nun auch auf die ſchönen Worte eines Hiſtorikers, Dahlmann's, in ſeinem erſten Vortrag auf der Rheiniſchen Hochſchule, S. 13. mich berufen zu können: „Wer einmal zu der Erkenntniß gelangt iſt, daß der Staat keine Erfindung weder der Bedürftigkeit noch des Luxus und Ueberfluſſes iſt, noch des nimmerſatten menſchlichen Scharfſinnes, ſondern aus der Grundrichtung unſerer Natur hervorgeht, der darf auch die Gefahren einer Erörterung nicht ſcheuen, deren Wohlthaten ihm zu Gute kommen. Wohl weiß ich, daß es rabuliſtiſche Naturen gibt, welche Alles in Staatsſachen Erlernte nur für die nächſten äußeren Zwecke ausbeuten, aber eben dieſe gilt es dadurch zu entwaffnen, daß man die Tiefen dieſes Zweiges der Erkenntniß aufdeckt.“ In dieſem Sinn glaube auch ich an die ſittlich befreiende Macht der Wiſſenſchaft.

Der Begriff der Partei iſt nur einer der Begriffe, welche in der Idee der Politik enthalten ſind. Seiner ganzen Bedeutung nach kann er nur innerhalb der ausführlichen Entwicklung einer ſolchen dargeſtellt werden. Eine Monographie aber hat immer das Mißliche an ſich, ihre Prämiſſen wie ihre Conſequenzen nur im Fluge ſtreifen zu können. — Dieſe Mißlichkeit erhöhet ſich, wenn die Form der Monographie die der Gelegenheitsrede wird, denn dieſe erfordert, einerſeits auf die objective Veranlaſſung zur Rede, andrerſeits auf die Stimmung, auf die Intereſſen des Publicums, zu welchem man ſpricht, eine billige Rückſicht zu nehmen. — Aber den Gipfel erreicht ſolche Mißlichkeit, wenn man weiß, wie das Wort, das wir ausſprechen, von Vielen zunächſt nur aus dem Geſichtspunct aufgefaßt wird, ob nicht darin ein für Staat und Kirche gefährlicher Gedanke, oder gar eine Anſpielung auf ſie ſelbſt (von welcher letztern Beziehung ich mich ſchlechthin frei weiß) enthalten ſei.

Indem ich mir nun der großen Unvollkommenheit meiner hier vorliegenden Abhandlung, welche eigentlich nur das gibt, was die Franzoſen die Phyſiologie der Partei nennen würden, bewußt bin; indem das Fehlen von Zwiſchengliedern, die Einſeitigkeit gegebener Beſtimmungen, der Mangel an geſchichtlichen Beiſpielen, die Unberückſichtigung der Lehren älterer Politiker über dieſen Gegenſtand, von mir ſelbſt nur zu gut eingeſehen und beklagt werden; wollte ich dieſem Vortrag durch den Druck keine größere Oeffentlichkeit geben.

Allein der Wunſch darnach hat mich, mündlich und ſchriftlich, von den verſchiedenſten Seiten her in dieſen Tagen gleichſam verfolgt. Ich bin überraſcht von dieſer Theilnahme und glaube ihr willfahren zu müſſen, da ich ſo meine achtungsvolle Dankbarkeit für dieſen mich beglückenden Beifall am Beſten ausdrücken kann. Möge man auch außerhalb Königsberg mich mit Nachſicht beurtheilen. Zunächſt wurden mir mit freundlichem Zuvorkommen die Spalten einer Zeitung zur Aufnahme meines Vortrags angeboten. Allein da unſere Blätter nicht, wie die Engliſchen und Amerikaniſchen, ganze Reden mit einem Mal abdrucken, ſo habe ich dieſen Antrag abgelehnt, weil die Zerſtückelung des Vortrags im Fragmente in unſerer ſchon ſo fragmentariſchen Zeit die Mißlichkeit ſeines rechten Verſtändniſſes zu ſehr geſteigert haben würde. Aus dieſem Grunde zog ich die Form der Brochüre vor, eine Form, welche augenblicklich bei uns faſt alle anderen Formen der Literatur verſchlungen hat, da auch das unſelige Zerſplittern größerer Werke in Heftlieferungen doch im Grunde nichts Anderes iſt, als eine Verwandlung derſelben in eine Reihe von Brochüren. Hegel ſchrieb einige Tage vor ſeinem Tode (S. 21. III., S. 25.) von ſeinem Werk der Logik, wie daſſelbe, wenn ihm die freie Muße dazu gewährt geweſen wäre, wohl eine andere Durcharbeitung erfahren haben dürfte. „So aber mußte der Verfaſſer, indem er es im Angeſicht der Größe der Aufgabe betrachtet, ſich mit dem begnügen, was es hat werden mögen, unter den Umſtänden einer äußerlichen Nothwendigkeit, der unabwendbaren Zerſtreuung durch die Größe und Vielſeitigkeit der Zeitintereſſen, ſogar unter dem Zweifel, ob der laute Lärm des Tages und die betäubende Geſchwätzigkeit der Einbildung, die auf denſelben ſich zu beſchränken eitel iſt, noch Raum für die Theilnahme an der leidenſchaftsloſen Stille der nur denkenden Erkenntniß offen laſſe."

Was würde er erſt jetzt ſagen, wo wir in die noch ungewohnte Bildungsſtufe eingetreten ſind, uns mit unſerer eigenen Politik zu beſchäftigen und dieſe daher die Hauptſubſtanz aller Unterhaltung auszumachen angefangen hat!

Aber man muß ſich nicht in die Hypochondrie fallen laſſen, ſondern, was Noth thut, zu lernen ſuchen. Preußen hat eine unendliche Zukunft vor ſich. Corda sursum! Göthe, der Staatsmann und Poet zugleich, vor Allem aber auch durch und durch ein Menſch war, ſagt uns zur Beherzigung in ſeinem weſtöſtlichen Divan:

„Das Leben iſt ein ſchlechter Spaß,
Dem fehlt's an Dieß, dem fehlt's an Das,
Der will nicht wenig, der zuviel,
Und Kann und Glück kommt auch in's Spiel.
Und hat ſich's Unglück drein gelegt,
Jeder, wie er nicht wollte, trägt.
Bis endlich Erben mit Behagen
Herrn Kannicht-Willnicht weiter tragen.

Königsberg, den 22. Januar 1843.

Karl Roſenkranz.

Hochverehrteſte!

Die Sprache, als die treueſte Darſtellerin des Geiſtes, läßt uns in ihren Wandelungen die Geſchichte deſſelben wie in einem unbeſtechlichen Spiegel erblicken. Wir haben nur auf ſie zu merken, um der Veränderungen, zu welchen der Geiſt mit ſich fortgeſchritten, recht inne zu werden. Wenn uns nun epochenweiſe aus dem Wortvorrath, der im täglichen Verkehr umgeſetzt wird, ein Wort häufiger als ſonſt begegnet; wenn es in allen grammatiſchen Formen, als Subſtantiv, Adjectiv und Verbum, bald hier bald da erſcheint; wenn es ſich ungeſucht einſtellt; wenn es im Hin und Her der gewöhnlichen Debatte ein unentbehrliches Schlagwort, ein nothwendiger Gedankenhebel wird: dann dürfen wir uns auch darauf verlaſſen, daß dies ſtereotypirte Wort einen Begriff bezeichnet, der für die Bewegung des Geiſtes charakteriſtiſch iſt.

Ein ſolches Wort iſt jetzt das Wort Partei.

Dies Wort iſt ſehr alt, und noch älter iſt die Sache. Partei iſt die ſelbſtbewußte Einſeitigkeit, welche das praktiſche Verhalten des Gemeinweſens bei ſeinen Gliedern in der Ungleichheit und dem aus ihr entſtehenden Conflict der Bedürfniſſe hervorruft. Auch bei uns hat es längſt Parteien gegeben, allein in dem Sinne, wie gegenwärtig, doch noch nicht. Wir bedienten uns daher auch anderer Ausdrücke. Wir ſprachen von Anſichten, Meinungsdifferenzen Richtungen, von Klubbs, Zirkeln, von Schulen. Aber von Parteien in der Beſtimmung, daß durch ſie ein politiſches Element als ein für das Ganze des Staates nothwendiges geſetzt würde, ſprachen wir nicht. Wir hörten nichts von dem Loſungswort des Tages, daß man Partei ergreifen müſſe, weil man nur ſo dem Indifferentiſmus der Geſinnung entſchieden begegnen könne. Wir hörten noch nicht den nach Unparteilichkeit Strebenden der Blaſirtheit beſchuldigen. Wir vernahmen noch nicht, daß man das Soloniſche Geſetz in Erinnerung brachte, nach welchem Jeder, welcher bei Unruhen in der Stadt Athen nicht Partei ergreifen würde, als der Apragmoſyne ſchuldig mit dem Tod beſtraft werden ſollte; ein Geſetz, das für eine Verfaſſung gegeben war, in welcher Staat und Stadt noch zuſammenfielen, und von dem ich wenigſtens nicht weiß, ob es jemals zur Anwendung gekommen. Noch weniger endlich hörten wir das höchſt bedenkliche Wort ausſprechen, daß auch die Regierung Partei nehmen müſſe, und vollends würde es uns befremdet haben, dies Wort von einem Vertreter der Regierung ſelbſt ausſprechen zu hören. Denn das ſtand uns Allen feſt, daß die Regierung nicht Partei werden dürfe, daß ſie alle Verſuchungen dazu überwinden und in allem Sturm und Drang die allumſchauende Beſonnenheit nicht verlieren müſſe. Wir wußten, daß da, wo der Einzelne auf ſeinem mannigfach beſchränkten Standpunct den Waſchbeckentumult eines parteiiſchen Treibens ſchon mit der ſturmſchnaubenden Empörung des Oceans zu verwechſeln geneigt ſein kann, das weiterblickende Auge der Regierung den Zuſammenhang und mit ihm auch ſchon die Löſung des Conflictes erkannte.

Ein Irrthum iſt es jedoch, wenn Viele jetzt zu glauben ſcheinen, daß die Forderung der Parteinahme erſt ſeit 1840 auf dem politiſchen Gebiet im engeren Sinn aufgetaucht ſei und bei uns von ihm ihren ſpeciellen Urſprung datire. Nein, von hier aus iſt ſie nur lauter geworden. Zuerſt ward ſie ſeit der letzten großen Epoche unſerer Geſchichte auf dem kirchlichen Gebiet ausgeſprochen, und zwar von den ſogenannten Altlutheranern, wie ſich dies aus den hiſtoriſchen Documenten ihres Streits mit der unirten proteſtantiſchen Kirche nachweiſen läßt. Hierauf ward ſie von dem Pietismus gemacht oder mit welchem Namen man diejenige Partei bezeichnen will, welche im Staat nur ein nothwendiges Uebel erblickt und die Vernunft buchſtäblich unter dem Glauben gefangen nimmt. In den Organen dieſer Partei, welche das Monopol der allein ächten Chriſtlichkeit beanſprucht, laſen wir zuerſt die dringendſten Aufforderungen, zwiſchen Göttlichem und Menſchlichem, zwiſchen Kirche und Welt, zwiſchen Gläubigen und Ungläubigen, zwiſchen Chriſtus und Belial ſtreng zu ſcheiden und nicht, wie ein Rohr, ſich vom Winde der Meinung bewegen zu laſſen. Mit großer Beredſamkeit, namentlich zur Zeit der Züricher Straußenfehde, ward das Herrannahen der Zeit oder vielmehr ihr ſchon Gekommenſein geſchildert, in welcher zum letzten Kampfe, zu dem der Entſcheidung, Alles reif ſei und der Herr erkennen werde, wem er die Krone des Lebens reichen werde, denn wer ihn vor den Menſchen verleugnet, den werde auch er verleugnen vor ſeinem himmliſchen Vater. Hie Schwert des Herrn, hie Gideon! war das ſtete Feldgeſchrei. — Von hier aus verbreitete ſich das Parteiweſen auf das Feld der philoſophiſchen Literatur, nachdem eine kurze Zeit das junge Deutſchland eine Partei zu ſein geſchienen hatte, welche aber vielmehr, ohne je einig geweſen zu ſein, ſehr bald in ein ſogar feindſeliges Zerfallen der ihr Zugerechneten ſich auflöſte. Als nun hierauf Leo die Hegelingen in Anklage verſetzte, machten die damals noch Halle'ſchen Jahrbücher Ernſt mit der Parteinahme für ihre Doctrin. Für Hegel nahmen ſie nur relativ Partei, inſoweit ſie ihn billigten, dagegen waren es die Dogmen des damaligen Deutſchen Liberalismus überhaupt, welche ſie mit dem Bewußtſein, ein Extrem zu repräſentiren, verfochten. Was die evangeliſche Kirchenzeitung für den hierarchiſchen Separatismus, das waren die Halle'ſchen Jahrbücher für den damals noch theoretiſch-politiſchen. Sie drangen mit Hartnäckigkeit darauf, daß man ſich für oder wider die freie Philoſophie, für oder wider das freie Selbſtbewußtſein und das, was ſie unter dieſen Kategorien verſtanden, entſcheiden müſſe. Ueber Jeden, der nicht unbedingt den politiſchen Metamorphoſen Ruge's ſich anſchloß, ward der Stab gebrochen, und er als noch mit dem romantiſchen Zopf behaftet angeſehen. — Daran erſt ſchloß ſich ſeit einem Jahr die actuelle Politik an, unter welcher ich diejenige verſtehe, welche nicht nur mit der ſyſtematiſchen Erforſchung des Weſens des Staates ſich beſchäftigt oder mit dem hiſtoriſchen Auffaſſen und Combiniren des Geſchehenden überhaupt ſich begnügt, ſondern auch durch die Vermittelung der Einſicht beſtimmte Reſultate für die Praxis beabſichtigt. Man könnte zwar ſagen, daß das Berliner politiſche Wochenblatt ſchon ein ſolches Streben gehabt habe. Das ſoll nicht geleugnet werden, noch weniger, daß dies Journal in der extremſten Weiſe parteiiſch war, allein es war zu wenig verbreitet und ward ſchon ſeines ſchlechten Styls halber zu wenig geleſen, als daß es in Anſchlag gebracht werden könnte. Dagegen machten die Königsberger Hartung'ſche und die Rheiniſche Zeitung es ſich zur Aufgabe, das neue Evangelium von der Nothwendigkeit der Parteinahme für oder wider den Liberalismus, für oder wider den Fortſchritt u. ſ. w. nachdrücklich zu predigen. Die Beſorgniß, daß nur zu Viele in unſerer Zeit ohne ſolchen Zuruf der Geſinnungshalbheit, der theoretiſchen und moraliſchen Haltloſigkeit verfallen würden, lockte einen Chorus von Brochüren hervor, welche daſſelbe Ziel hatten. Ja, auch die Dichter wandten ſich ihm zu, und am Schärfſten ließ Sallet dieſe Mahnung erklingen, Prutz und Herwegh an Leidenſchaftlichkeit des Pathos noch überbietend.

Dies iſt mit wenigen Worten ungefähr die Geſchichte, welche den Begriff der Partei in der jüngſten Zeit bei uns gehabt hat. Von der Kirche aus iſt er durch die Belletriſtik, Schulphiloſophie und den eigentlichen Staat gewandert. Augenblicklich ſtehen wir in dem Stadium, daß die Meiſten ſich von dem anhebenden Kampf der neuen Parteien gedrückt finden. Geſinnungslos möchte Niemand gern erſcheinen. Zu erklären, daß man nur für ſein Fortkommen in der Welt, für den Zuwachs ſeines Vermögens, für die Erhöhung ſeiner ſtandesmäßigen Ehre, nicht aber für die Entwickelung des Staats und der Kirche, ein Intereſſe habe, an dieſe vielmehr nur den Maaßſtab ſeiner privaten Wohlfahrt lege, klingt gar zu egriſtiſch. Selbſt wenn man ſo denkt, wünſcht man doch nicht, daß Andere es geradezu wiſſen. Aber ſoll man nun ſeinen Patriotismus, ſeine Religioſität nur dadurch beweiſen können, daß man ſich einer Partei ergibt, daß man ſein Schickſal dem ihrigen vermählt? Soll man gar kein Urtheil mehr für ſich haben, ſondern es immer erſt von einer Partei ſich plombiren laſſen? Soll man gleich ein Feind des Vaterlandes ſein, wenn man an den Demonſtrationen einer Partei, an ihren geſchickten wie ungeſchickten Ambirungen um die aura popularis, nicht Theil nimmt? Soll man nicht mehr das Wahre in den Geſinnungen Anderer mitempfinden können, ohne ſich auch für deren Handlungen ſchlechtweg ſolidariſch verantwortlich zu machen! — Hier entſteht ein ganz natürliches Schwanken und Zaudern, und es gehört bei den Meiſten ein beſonderes Erlebniß dazu, ſie demſelben zu entreißen. Es muß ihnen von einer Seite her ſo unrecht, ſo wehe gethan ſein, daß ſie von derſelben nicht nur nichts Förderndes mehr für ſich, im Gegentheil nur Widriges erwarten. Entdecken ſie nun in ſich ſelbſt nicht die Mittel, den Kampf zu unterhalten, ſo werden ſie, wie leicht erklärlich, ſich der entgegengeſetzten Seite als Stütze in die Arme werfen und von dieſem Augenblick an Partei nehmen und Partei predigen.

Es dürfte daher vollkommen zeitgemäß ſein, den Begriff der Partei etwas näher zu unterſuchen. Die Philoſophie iſt an und für ſich parteilos oder noch beſſer unparteiiſch. Der Philoſoph ſoll es auch ſein. Er ſoll es ſein! Zwiſchen dem, was ſein ſoll und zwiſchen dem, was iſt, zwiſchen dem Begriff und ſeiner Realität, iſt in menſchlichen Dingen immer ein gewiſſer Hiatus. Abſolut unparteiiſch iſt nur Gott. Aber das Streben nach der Unparteilichkeit iſt uns deshalb nicht erlaſſen, und dies Streben iſt weder eine Schwäche noch eine Anmaaßung, ſondern eine Nothwendigkeit. Die Parteilichkeit des Philoſophen als ſolchen beſteht alſo in dem Ringen nach Unparteilichkeit.

Der Gang, welchen die Unterſuchung des Begriffs der Partei zu nehmen hat, muß erſtens ihre Entſtehung; zweitens ihren Kampf; drittens ihre Auflöſung entwickeln.

Die Entſtehung der politiſchen Partei muß aus dem Begriff des Staates abgeleitet werden. Der Staat iſt die Form, welche die ſittliche Freiheit eines Volkes als ein in ſich progreſſives Syſtem von Geſetzen und Einrichtungen erhält. Dieſe Form allein ertheilt dem Inhalt Beſtimmtheit. Weil aber der Inhalt in ſich ſelbſt unendlich iſt, ſo iſt die Form, die er ſich gibt, ihm niemals in der Weiſe angemeſſen, daß nicht noch eine Vervollkommnung derſelben denkbar wäre. Durch dies Verhältniß erzeugt ſich eine ſtete Unruhe. Selbſt ſolche Staaten, in denen eine gewiſſe Form als die ſchlechthin vollkommene fixirt werden ſoll, zeigen uns in ihrer wirklichen Geſchichte die Veränderung derſelben, ſollte dieſelbe auch dadurch eine unmerkliche werden, daß ſie, ſobald ſie energiſcher einzugreifen verſucht, immer zurückgenommen wird, wie dies z. B. ſehr deutlich an der Pforte wahrzunehmen iſt, bei welcher ſeit einer Reihe von Jahren immer ein der Neuerung zugeneigtes Miniſterium mit einem anderen abwechſelt, welches alle Europäiſirung wieder mit dem Aſiatismus vertauſcht. Das aber, was in der Entwickelung der Völker das Wahrhafte iſt, geht nicht wieder verloren, und die Vernunft, welche das dem Begriff nach allein Wirkliche iſt, behauptet ſich zuletzt auch auf dem Felde der äußeren Erſcheinung als Siegerin. Sie als das Sein, welches an und für ſich ſein ſoll, iſt das ſchlechthin Beſtehende, alles Unvernünftige aber als das an und für ſich nicht Seinſollende iſt auch das in ſeinem Entſtehen ſogleich dem Untergang Verfallene, wiewohl es in der gemeinen Wirklichkeit ſich oft ein ſo langes Daſein friſtet, daß wir darüber erſtaunen müſſen. Wenn wir in der Bibel, in den alten Claſſikern leſen, ſo fällt uns oft der Gedanke ein, wie es doch, da man vor ſo vielen Jahrhunderten ſchon ſo gute Einſicht gehabt habe, nur möglich ſei, daß noch ſo viel Irrthum, Unrecht, Verkehrtheit in der Welt exiſtire. Aber in dieſer Beziehung iſt es wahr, daß wir aus der Geſchichte nichts lernen. Der allgemeine Standpunct der ſpäteren Geſchlechter iſt ein höherer, allein innerhalb deſſelben vermag alles früher Dageweſene ſich zu wiederholen, ohne jedoch gegen die Macht des höheren Princips überhaupt etwas zu vermögen. Innerhalb des Chriſtenthums und ſogar in ſeinem Namen ſind die größten Sinnloſigkeiten laut geworden, ſind die ärgſten Greuel verübt, aber all dieſe theoretiſche und praktiſche Unvernunft hat doch das Chriſtenthum ſelbſt nicht aus ſeiner erhabenen Stellung zu verdrängen vermocht, ſeit zwei Jahrtauſenden an der Spitze des wahrhaft humanen Fortſchritts zu ſtehen.

Die organiſchen Unterſchiede, zu welchen der Staat ſich in ſich auseinanderlegt, die Familien und Stände, die Differenz der Obrigkeit und der Unterthanen, die Mannigfaltigkeit der geſellſchaftlichen Verbindungen, ſind an ſich noch keine Parteien. Die

Familien können in ſich und gegen einander parteiiſch ſein, aber ſolche Parteilichkeit hat ſo lange keine politiſche Bedeutung, als ſie nicht die Exiſtenz des Gemeinweſens unmittelbar affizirt, was am eheſten der Fall iſt, wenn fürſtliche Familien in Entzweiung gerathen, weil an dieſe ſich immer eine breite Maſſe anſchließt. Wenn bei den Hebräiſchen Patriarchen die Brüder Joſephs aus Neid ihn nach Aegypten verkauften, ſo werden wir dies keine politiſche Handlung nennen. Wenn aber die Häuſer York und Lancaſter ſich befehdeten, ſo war dieſer Zwiſt zugleich ein politiſcher. Shakeſpeare hat in ſeinen Tragödien mit unnachahmlicher Meiſterſchaft dieſe Verflechtung der Familie und des Staats dargeſtellt und ſich überall, in der Römiſchen, mittelaltrig Italieniſchen und Engliſchen Geſchichte, angelegen ſein laſſen, die Monarchie als das nothwendige Reſultat ſolcher Parteikämpfe hervorzuheben. Auch in Romeo und Julie läßt er deshalb gleich Eingangs nach dem Gefecht der Bedienten den Prinzen von Verona mit den Worten auftreten:

„Aufrühriſche Vaſallen! Friedensfeinde!
Die Ihr den Stahl mit Nachbarblut entweiht! —
Wollt Ihr nicht hören? — Männer, wilde Thiere,
Die Ihr die Flammen Eurer ſchnöden Wuth,
Im Purpurquell aus Euren Adern löſcht!
Zu Boden werft, bei Buß' an Leib und Leben,
Die mißgeſtählte Wehr aus blut'ger Hand!“

So wenig als Familien an ſich, ſind *Stände* als ſolche Parteien. Sie werden es aber leicht, ſobald ein Stand über den andern in einem ſolchen Grade hervorragt, daß er der Sache nach die Herrſchaft über die anderen Stände erwirbt und dieſe befürchten müſſen, es könnte die Herrſchaft de facto in eine de jure verwandelt werden. Ein Stand für ſich iſt im Staat nur ein particuläres Element, dem alſo die anderen Stände nebengeordnet ſind. Die Regierung als ſolche iſt kein Stand, denn ſie iſt im Staat die denkende Allgemeinheit deſſelben, welche alles

Beſondere ideell in ſich aufhebt. Wenn mithin ein Stand ſich die Stellung einer das Ganze überwachenden und lenkenden Allgemeinheit zu geben ſucht, ſo heißt das eben ſo viel als: er will zur Regierung werden. Indem aber jeder Stand dazu die gleiche Berechtigung hätte, ſo muß eine ſolche Tendenz die Eiferſucht und den Haß der übrigen Stände erwecken. In einem ſolchen Falle hat die Regierung einen ſchweren Kampf, und ſie erliegt darin jedesmal, ſobald ſie, was aber nur zu häufig geſchieht, ihre Neutralität aufgibt, und mit einem der Stände ſich verbündet, um durch das Uebergewicht, das ſie ihm als Anerkenntniß des ſeinigen ertheilt, ſich ſelbſt die Herrſchaft über ihn und die anderen Stände zu ſicheren.

Die wirkliche Partei im rein politiſchen Sinn entſteht alſo erſt, wenn zu dem perſönlichen Intereſſe der Familien und zu dem objectiven Intereſſe der Stände das Princip des Staates ſelbſt, die Geſetzgebung, hinzutritt, weshalb in jenem Fall die fürſtliche Dynaſtie, in dieſem der Stand der Prieſter und Krieger, die Initiative der Parteigeſtaltung zu geben pflegen. Je höher die Culturſtufe iſt, auf welcher ein Volk ſteht, um ſo ideeller wird das Princip. Es wendet ſich dann als Begriff des Staats an die Einſicht der Einzelnen und ſucht durch Gründe, die nicht mehr dem bloßen Egoismus des Intereſſes angehören, ſondern aus der Reflexion über die Idee des Staats geſchöpft werden, die Ueberzeugung von der Nothwendigkeit ſeiner Verwirklichung hervorzubringen. Dieſe Geſtaltung hat die Partei erſt bei den Griechen und Römern, und auch bei dieſen erſt ſpät, zu erhalten angefangen. Die Aſiatiſchen und Altafrikaniſchen Staaten kennen nur dynaſtiſche und abſtract-ſtändiſche Parteiungen. Das Chriſtlich-Germaniſche Europa fängt durch den Dualismus des Feudalſtaates und der kirchlichen Hierarchie ſogleich mit einem zugleich principiellen und zugleich ſtändiſchen Parkampf an, der jedoch

Jahrhunderte hindurch zu ſeinem eigentlich bewußten Inhalt nur rein perſönliche und materielle Intereſſen hatte, bis die Reformation den Standpunct umzukehren begann, nämlich zu zeigen, daß die Erkenntniß und Durchſetzung des ideellen Princips die Förderung des äußeren Wohls und der individuellen Freiheit von ſelbſt zur Folge habe, umgekehrt aber, bei großem Wohlſtand und ziemlichem Spielraum für das Privatleben, die eigentlich ſittliche Freiheit des Ganzen doch auf's Höchſte gefährdet ſein könne. Erſt mit einem ſolchen Bewußtſein verſchwindet die Abhängigkeit der Einzelnen von dem Nepotismus der Familienpartei, von dem Egoismus der Zunft, der Corporation, des Standes. Die Bezeichnungen der Parteien ſelbſt werden verallgemeinert. Statt des zufälligen Namens der Parteiſtifter treten Benennungen hervor, welche ſelbſt einen Begriff ausdrücken. Man ſpricht von Demokraten und Oligarchen, von Republicanern und Royaliſten, von Liberalen und Servilen, von Radicalen und Conſervativen u. ſ. w.

Nun erſt, indem das Bewußtſein des Princips mit dem des Intereſſes verſchmilzt, jenes dieſem die idealiſche Begeiſtung, dieſes jenem die reale Verleiblichung gewährt, beginnt der Kampf der Parteien in unſerem heutigen Sinn, nach welchem es möglich iſt, daß Jeder, welcher Familie, welchem Stande er auch urſprünglich angehöre, durch die Vermittelung ſeiner Bildung, ſeiner Einſicht, zu einer eigenthümlichen Parteiſtellung gelange. Der Staat muß ſich für dieſen Standpunct aus der Stufe des patriarchaliſchen Familienſtaates und des noch kaſtenhaften Ständeſtaates ſchon zur Form einer von den Familien und den Ständen nicht unmittelbar abhängigen Regierung heraus gearbeitet haben. Die Mitglieder der Regierung gehen allerdings aus den Familien und den Ständen hervor, müſſen aber von den individuellen und particulären Intereſſen derſelben abſtrahiren lernen, um ſtets das Ganze des Staats vor ſich zu haben, in welchem jene Intereſſen zwar ihre Berechtigung finden, jedoch nur in der Beſchränkung durch die Einheit mit allen übrigen Intereſſen und nur in der Unterordnung unter das Wohl und die Freiheit des Ganzen. Das beſondere Moment des Staats enthält die Allgemeinheit in ſich, weil das Beſondere nichts Anderes iſt, als der Unterſchied, zu welchem das Allgemeine ſich ſelbſt beſtimmt. Eben ſo enthält daher an ſich das Allgemeine das Beſondere in ſich, weil es, ohne den Unterſchied deſſelben zu ſetzen, nur ein Abſtractum wäre. In dieſer Einheit des Allgemeinen mit dem Beſondern liegt mithin die Möglichkeit, daß das Beſondere ſich nicht nur als dem Weſen nach identiſch mit dem Allgemeinen, vielmehr als dieſes ſelbſt zu ſetzen verſuchen kann, oder auch, daß das Allgemeine für concrete Beſtimmungen ſich auf den Standpunct der Beſonderheit fallen läßt und denſelben mit dem ihm nothwendigen verwechſelt. Die Partei entſteht dadurch, daß ein Element des Staates den Charakter uſurpirt, in ſeiner Beſonderheit nicht nur an ſich, ſondern überhaupt das Allgemeine zu ſein. Dies Streben muß ſofort die Entgegenſetzung desjenigen beſonderen Elementes erzeugen, welches der Natur der Sache nach das dem zur Herrſchaft aufſtrebenden coordinirte iſt. Die Reaction deſſelben iſt die Form, in welcher die mechaniſche Bewegung des Ganzen ſich zum Gleichgewicht mit ſich wiederherſtellt. Indem jede Partei unausbleiblich die ihr widerſprechende erzeugt, ſieht man, daß es eigentlich das Ganze ſelbſt iſt, welches ſeine Unterſchiede bis zum Extreme gegen einander ſpannt, um ſich dadurch des wahrhaften Inhaltes ſeiner ſelbſt, der ihm ſonſt ein verborgenes Gut bliebe, zu bemächtigen. Der Staat iſt nur in ſo weit wirklicher Staat, als er ein Bewußtſein von der Nothwendigkeit der Form hat, welche die Freiheit in ſeinen Geſetzen und Einrichtungen gewinnt. Der Staat duldet kein träumeriſches Vegetiren. Man muß ihm von ſeinem Willen und Thun Rechenſchaft geben können. Allein dies Selbſtbewußtſein entwickelt ſich nur dadurch, daß es die lebendigt Erfahrung von der Nothwendigkeit der im Staat geltenden Geſetze macht. Dieſe Erfahrung kann aber nicht gemacht worden, wenn nicht die Reflexion vor der Fixirung des Geſetzes die Nothwendigkeit deſſelben eben ſo ſehr beſtritten als vertheidigt hat. Dieſer Gegenſatz iſt es, welcher ſich in der Geſtalt ſich widerſprechender politiſcher Parteien darſtellt. Die Regierung muß über ihnen ſtehen, d. h. ſie muß das Bewußtſein haben, daß die Parteien für ſie das bequemſte und angemeſſenſte Mittel ſind, das wahrhafte Bedürfniß des Volkes zu erkennen. Die Regierung hat alſo den Kampf der Parteien nicht im Mindeſten zu fürchten. Sie hat nur dafür zu ſorgen, daß, wie bei den Turnieren, einer jeden „freies Feld und keine Gunſt“ zu Theil werde. Denn wollte ſie ſelbſt Partei für eine Partei nehmen, ſo würde ſie dadurch in die unfehlbare Einſeitigkeit derſelben und in das damit verbundene einſeitige Schickſal gerathen. Die Regierung darf nicht gleichgültig gegen den Kampf der Parteien ſein. Sie muß ihn ſtets überwachen, in allen Wendungen verfolgen und jeden Uebergriff einer Partei in Umgehung oder Verletzung der beſtehenden Geſetze auf das Strengſte rügen, weil ſie nur ſo das Vertrauen beider Parteien, nur ſo das Vertrauen des in ihnen mit ſeinen entſchiedenſten Richtungen ſich darſtellenden Volkes ſich erhalten kann. Sie muß daher bei der Anſtellung von Beamten nicht bloß der einen Partei ſich anſchließen, ſondern aus beiden wählen. Denn die Neutralität der Regierung kann nicht in dem Indifferentismus gegen die Intereſſen beſtehen, welche die Entzweiung der Parteien begründen und ſie kann mithin dieſe Intereſſen nur fördern, inſofern ſie Männer anſtellt, welche für den Fortſchritt begeiſtert ſind. Die Einſeitigkeit ſolcher Begeiſterung muß und wird ſie dadurch aufheben, daß ſie die ihr entgegengeſetzte nicht unterdrückt, ſondern ebenfalls gewähren läßt, weil durch eine ſolche

Freilaſſung das organiſche Maaß, welches das Intereſſe für ſich beanſpruchen kann, auf *objective* Weiſe ſich erzeugt, im Gegenfall aber die Zurückſetzung den Schein geben würde, als verkennte die Regierung das *wirkliche*, von der Partei vertretene *Bedürfniß*.

Schwer iſt dies pädagogiſche Geſchäft, aber nicht unmöglich, wenn wir bedenken, welche ausgedehnte Mittel der Regierung zu Gebote ſtehen, den Status quo nach allen Richtungen hin auf das Genaueſte zu überſehen und aller Unordnung, auch ohne geheime Polizei, ohne Verletzung des Briefgeheimniſſes, ohne Beſtechung, vorzubeugen. Die Regierung darf ſich nie von den Parteien bei dem *Gebrauch unſittlicher Mittel* ertappen laſſen, denn ſie bewirkt dadurch Mißtrauen gegen ihre Redlichkeit und gibt den Parteien eine Thatſache preis, ſie auch, durch Erinnerung daran, dann zu verdächtigen, wenn ſie vollkommen ehrlich zu Werk geht. Das Klügſte daher, was die Regierung thun kann, iſt, unmoraliſche Hebel gar nicht anzuwenden, ſondern aus dem Buche der öffentlichen Meinung das, was Noth thut, herauszuleſen. Sie muß allerdings mit ihrem Urtheile ſo lange als möglich zögern, um die Dialektik der Parteien auch durch das Stadium der Sophiſtik erſt hindurchgehen und nach beiden Seiten hin allen falſchen Schimmer abſtreifen zu laſſen. Den Tact für die Behandlung der Parteien kann die Regierung deshalb nur erwerben, wenn ſie ſchlechthin auf die Dankbarkeit derſelben verzichtet und immer in dem Bewußtſein handelt, *auf die Länge hin es keiner Partei recht zu machen*. Denn geſchähe dies, ſo würde eben dieſe Thatſache der Beweis ſein, daß ſie ſelbſt Partei geworden. *Napoleon* war mit ſich ſtets am zufriedenſten, wenn Alles mit ihm am unzufriedenſten war.

Nimmt die Regierung wirklich Partei, ſo entſteht die ſchlimmſte aller Entzweiungen, weil dann die Regierungsbeamten das Volk als Partei von ſich ausſchließen und der Staat mithin in zwei Feldlager ſich theilt, welche gegen einander in ſtetem Mißtrauen und Groll ſtehen. Aber wenn auch hieraus nicht immer bürgerliche Unruhen erwachſen, ſo entſteht doch unfehlbar durch die bevorzugte Stellung der Regierungspartei als der formell herrſchenden Unſittlichkeit, weil Viele der entgegengeſetzten Partei dann gewöhnlich dadurch corrumpirt werden, daß ihre Oppoſition oft nur den Zweck hat, die Regierung zur Beſtechung zu zwingen. Die Regierung beſetzt Aemter, gibt Gehalte, Remunerationen, ertheilt Standeserhöhungen, verleihet Orden. Wirkſamkeit, Genuß, Ehre hängen ſo vielfach in einer mannigfaltigen Scala von ihr ab. Wenn ſie nun ſelbſt Partei nimmt, ſo werden von ihr nur ſolche angeſtellt werden, die ihren Anſichten unbedingt beipflichten, diejenigen aber, bei denen dies nicht der Fall iſt, werden unter formellen Vorwänden, an denen es nie fehlen kann, von aller Beamtung ausgeſchloſſen bleiben, ſollten ſie auch ſich noch ſo ſehr dazu qualificiren. Vermag eine Regierung eine ſolche Stellung längere Zeit hindurch zu behaupten, ſo wird die Folge ſein, daß hab-, genuß- und ehrſüchtige Menſchen, woran ebenfalls niemals ein Mangel, eine heftige Bekämpfung der Regierung erkünſteln. Die Regierung macht ihnen nichts recht, geht ihnen zufolge tyranniſch zu Werke, ruinirt das Wohl des Landes, ſorgt nur für den Epikuräismus ihrer Beamten, verkennt das ächte Verdienſt, überſieht das wahre Talent u. ſ. w. Indem nun die Regierung von dem unausgeſetzten Prickel der Oppoſition gereizt wird und genauer zuſieht, entdeckt ſie, daß der Mann, den ſie ſo erbitterte, mit ſeinem ſteten Tadel im Grunde nur auf ſich hat aufmerkſam machen, nur in ſolcher Form den lebhaften Wunſch hat ausdrücken wollen, angeſtellt, recht gut d. h. mit recht großem Gehalt, angeſtellt zu werden. Und da die Regierung, inſofern ſie nämlich nach unſerer Vorausſetzung ſich zur Partei degradirt hat, ihrer Schwäche

Univ.

ſich bewußt ſein wird, ſo wird ſie in der Regel dies Mittel nicht verſchmähen, ſich eines Schreiers und Bekrittlers zu entledigen. Der ehrenwerthe Cato wird alſo angeſtellt, wird perſönlich ausgezeichnet und überzeugt ſich nun, daß er bis dahin die Lage des Staats doch nicht ganz richtig aufgefaßt, die wohlthätigen Abſichten der Regierung oft verkannt, ihren weiſen Maaßregeln einen unnöthig ſtörenden und hemmenden Widerſtand entgegengeſetzt habe. Seine Oppoſition verſtummt und unſer Mann wird ein loyalſter Beamter, der nun eben ſo für die Regierung, als vor ſeiner Anſtellung oder Beförderung, gegen ſie Partei nimmt. Die Regierung ſcheint gewonnen zu haben, allein wen? Einen Menſchen, dem ſie ſelbſt nicht durchaus, ſondern nur ſehr bedingt, vertrauen kann und von dem auch ſie in der Stunde der Gefahr Abfall und Verrath befürchten muß. Der Kampf war erheuchelt, die Hingebung war erheuchelt, nur die Selbſtſucht, welche beide Rollen ſpielt, iſt aufrichtig und bleibend. Dies Individuum iſt der diplomate à propos. —

Aus der Entſtehung der Partei geht hervor, daß ſie während ihrer Dauer in einer ſteten Umbildung begriffen iſt. Sie iſt nicht ein für allemal fertiges Daſein, ſondern ein Proceß. Wie eine Wolke nicht ein mit Regen, Hagel, Blitz gefüllten Schlauch, ſondern eine ſich unaufhörlich nach den athmosphäriſchen Agentien umgeſtaltende Exiſtenz iſt, ſo auch die aus der Mitte der geſchichtlichen Bewegung hervorgehende Partei ein ſtets werdendes Daſein. Aus der unbeſtimmteren Gährung der Maſſe treten zunächſt einzelne geſellige Kreiſe mit verwandten Anſichten hervor. Aus dieſen Kreiſen überragen abermals einzelne tonangebende Individuen die übrigen, bis endlich durch irgend eine Veranlaſſung eines derſelben der entſchiedene Gravitationspunct für die anderen wird. Dies kritiſche Individuum muß irgend eine concentrirende That vollbracht haben, wodurch es ſich das unbedingte Vertrauen der Uebrigen erwirbt. Dies Individuum als der *Parteichef* kann und wird zwar ſeine Einſeitigkeiten haben, muß aber im Allgemeinen an Einſicht, an Feſtigkeit der Geſinnung und an Kraft des Handelns den Uebrigen relativ überlegen ſein. Was in ihm als *Einheit* exiſtirt, kann und wird innerhalb der Partei als die extreme Eigenthümlichkeit verſchiedener Individuen ſich darſtellen. Eines wird die abſtracte *reine Einſicht* ohne Geſinnung und Thatkraft ſein, der feine, Plane ſchmiedende, erfinderiſche, unterrichtete Kopf. Ein anderes wird die abſtracte *reine Geſinnung*, das lyriſche Pathos, ohne tiefere theoretiſche Durchdringung der Sache und ohne Geſchick zum Handeln ſein, der Enthuſiaſt. Noch ein anderes wird eben dies Geſchick auf abſtracte Weiſe beſitzen. Es wird für die nothwendige *mechaniſche* Seite der Thätigkeit beſonders organiſirt ſein. Was der Theoretiker ausſinnt, wozu der Enthuſiaſt begeiſtert, das wird es zu realiſiren anfangen. Es wird der Geſchäftsführer, der Proſelytenmacher, Colporteur werden, Briefe ſchreiben, Geldbeiträge einſammeln, Bekanntſchaften vermitteln, Druckſchriften beſorgen u. ſ. w. Es iſt der *Faiseur*.

Alle dieſe Organe der Partei haben ihnen ſich mehr oder weniger annähernde neben ſich, die ſich aber endlich in die als Talent indifferente Maſſe, in den *Schweif des Agitators*, verlieren. Aber jene Organe haben auch gewöhnlich ihre Carricaturen, welche mit dem Scharfſinn der Einſicht, mit dem Feuer der Empfindung, mit dem Aufwand von Thätigkeit kokettiren. Aus ihnen ſtammt dann auch das für eine Partei, wie für jedes Gemeinweſen, ſo nothwendige Individuum, welches für alle vorkommenden Angelegenheiten, Verſtöße, Calamitäten verantwortlich gemacht wird: der *Vetter Michel*. Dies Individuum, harmlos, gutwillig, wird zum Auskehrichthaufen alles Verdrießlichen erleſen; ſeine Unbeholfenheit, Unvorſichtigkeit, ſein Mangel an Combination, ſein Eifer am unrechten Ort u. ſ. w. Er wird beſtändig ausgezankt. Es iſt für die Verträglichkeit der Uebrigen von der größten Wichtigkeit, daß dieſer bon homme ſeine Rolle gut ſpiele; einen gelinden Widerſpruch muß er jedoch vorzubringen wiſſen, um die Ablagerung aller böſen Laune vollſtändig zu machen. Wenn eine Partei langlebig wird und ſich vollſtändig entwickelt, ſo ergänzt ſich die eben beſchriebene ſündenböckiſche Paſſivität meiſt noch durch ein anderes Individuum, den activen Erheiterer, den Spaßmacher, den Witzbold, den Pointendreher, den epigrammatiſchen Buffo, den piqueur und farceur.

Es iſt möglich, daß eine Partei ſich ſo organiſirt, daß die eigentlich Handelnden ſcheinbar die Form untergeordneter Organe annehmen und Andere als die rechten Parteihäupter vorſchieben, weil dieſelben gerade durch Reichthum, Geburt, bürgerliche Stellung, weite Bekanntſchaft, ein unentbehrliches materielles Gewicht in die Wagſchaale legen. Jedoch wird dieſe Stellung in der Regel nur da vorkommen, wo die Partei zur Verſchwörung neigt. Haben wir aber hiermit ſchon alle in der Partei nothwendigen Typen bezeichnet? Nein; ein Typus fehlt uns noch, aber ein Typus, der auf der Grenze der Partei ſteht, der zu ihr und auch nicht zu ihr gehört, nämlich der Ueberläufer, der Apoſtat und Renegat, der ἀλλοπροσαλλος. Dies Individuum folgt dem Siege der Parteien. Wo es ſich befindet, markirt es denſelben, wie die Nummern eines Pegels den Waſſerſtand. Während der gefahrvollen Momente einer Partei wird es unthätiger, unſichtbarer. Krankheit, Reiſen, Familienabhaltungen oder ſonſt eines von Old Nicks petites misères de la vie humaine nöthigen ihm dann eine Stellung à part auf. Aber ſo wie die Kriſis vorüber und der Sieg hier oder dorthin geſichert iſt, erſcheint es wieder und bleibt entweder bei der früheren Partei, ſofern ſie die triumphirende, oder es geht zu einer anderen gewöhnlich mit der Einleitung über, daß es das private und öffentliche Verhältniß vermiſcht, mit einem Mitgliede der vorigen Partei ſich perſönlich überwirft und damit ſein Ausſcheiden pathologiſch motivirt. Die andere Partei nimmt den Ueberläufer gewöhnlich deshalb auf, weil ſie von ihm die geheimeren Beziehungen ihrer Gegnerin zu erfahren hofft. Gegen Niemand, als gegen den Ueberläufer, hat man daher vorſichtiger zu ſein. Er macht den geradeſten Gegenſatz zu dem wahrhaften Parteiführer aus, der alle Intereſſen ſeiner Partei mit unermüdlicher Thätigkeit als ſeine eigenſten behandelt und bis zur höchſten Aufopferung, bis zu der des Lebens, für ſie zu wirken entſchloſſen iſt.

Weil nun die Partei ein lebendiges, werdendes Daſein iſt, in welchem die einzelnen conſtitutiven Elemente ſich ſtets organiſch reproduciren, ſo iſt auch begreiflich, wie ſie in ſich ſelbſt eine große Abſtufung des Maaßes von Energie, von Verſchiedenheit der Anſichten, enthalten muß. Die extremen Anhänger jeder Meinungsnüance nennen wir Ultra's; die Nüancen ſelbſt Fractionen, Coterien und, in der höchſten Zuſpitzung, Cliquen. Alle außerhalb ihrer ſelbſt als Gegenparteien exiſtirenden Widerſprüche muß die Partei in ſich ſelbſt tragen und in ſich ſelbſt zu überwinden haben. Sie wird mithin eine Fraction erzeugen, welche ihre Entſtehung als ſolche, die Vergangenheit, aus der ſie herkommt, noch an ſich hat und dieſer wird eine andere Fraction gegenüberſtehen, welche die Keime der Zukunft, das ungeduldige Hinausdrängen über die Gegenwart, die ſchroffe Negation derſelben zu ihrem Charakter hat. Jene noch mit dem Alten unmittelbar verflochtene ſenile und dieſe in dem Neuen, in der Vorſtellung der anderen Zeit ſchwelgende juvenile Fraction ſtehen ſich innerhalb der Partei ſelbſt mit einer nothwendigen Spannung entgegen. Jene iſt für dieſe zu langſam, zu furchtſam, dieſe für jene zu raſch, zu tollkühn. Mit einem techniſch gewordenen Ausdruck nennen wir jene die rechte, dieſe die linke Seite. Zwiſchen beiden ſteht das Centrum, welches die Neigung zum Stillſtande mit der Wageluſt des Fortſchritts, die zögernde Vorſicht mit der phantaſtiſchen Uebereilung vereint und aus dem Conflict der Oppoſition innerhalb der Partei durch ſeine Oppoſition gegen beide Extreme ſeine Kraft zieht. Es nimmt inſofern für die einzelne Partei dieſelbe Stellung ein, welche die Regierung im Staat für die verſchiedenen Parteien deſſelben und muß ſich daher, wie dieſe darauf gefaßt machen, mit doppelten Beſchuldigungen überhäuft zu werden. Die Rechte wirft ihm vor, von der Linken ſich zu vorzeitigem Uebermuth fortreißen; die Linke dagegen, ſich von der Rechten an Vorurtheilen, leeren Bedenklichkeiten zurückhalten oder gar zu retrograden Schritten verleiten zu laſſen. Dieſe Vorwürfe werden auch ſtets einige Wahrheit haben, da eine mathematiſch genaue Mitte, eine vollkommene Symmetrie der Gründe und Gegengründe, des Zurück und Vorwärts, für den empiriſchen Menſchen nicht wohl möglich iſt. Die Schwankungen des Centrums müſſen ſich aber in ihm ſo ergänzen, daß ihre Summirung approximativ die Mitte gibt.

Wie nun die ganze Partei den Widerſpruch und deſſen Ausgleichung in ihren Fractionen darſtellt, ſo wiederholt ſich nothwendig dieſelbe Organiſation innerhalb einer jeden Fraction. Jede hat wieder ihr Centrum, jede hat ihre rechte und linke Seite. Dieſe Unterſchiede pflegen wir Coterien zu nennen; ſie ſind die Fractionen der Fraction. Da ihre Mitglieder in geſelliger Beziehung meiſtens einen engeren Verkehr unterhalten werden, ſo erzeugt ſich aus ſolcher vertraulicheren Beziehung bald eine eigenthümliche Modification der Sprache, welche nur dem der Coterie Angehörigen ganz verſtändlich iſt, weil ſie Bedeutungen, Stichwörter, Anſpielungen, ja neugeprägte Ausdrücke enthält, die nur unter den angegebenen Bedingungen der perſönlichen Sympathie und des näheren Umganges Sinn haben. — Die abermalige Specification der Coterie nennen wir Clique. Alle dieſe Schattirungen der Partei, die noch dazu in ſteter Metamorphoſe begriffen ſind, muß das centrale Parteihaupt überſchauen und in ihrer Selbſtgeſtaltung für den einen großen Zweck des Ganzen bis auf einen gewiſſen Grad beherrſchen. Dies Individuum, das monarchiſche Moment der Partei, muß für jede Coterie, für jede Fraction, für den urtheilloſen Haufen, wie für die feinſten Intelligenzen und ſolideſten Charaktere, von gleicher Anziehungskraft ſein. Es muß, wie die Franzoſen zu ſagen lieben, ein providentieller Menſch ſein, in welchem die Anderen, was ſie auch an ihm auszuſetzen haben, ſich doch wiederfinden. Wo ein ſolcher Menſch hinkommt, wird er, falls der Boden, d. h. das Bedürfniß da iſt, ſich die Partei ſchaffen. Ich kann der beſchränkten Zeit halber keine geſchichtlichen Beiſpiele durchnehmen, das Geſagte zu veranſchaulichen; allein jeder ächte Parteichef, wie in unſerer Zeit ein O'Connell, wird es bewähren. Einem ſolchen ſchaden Schwächen, Fehler, üble Angewöhnungen, Lücken der Bildung, Anwandlungen von Fanatiſmus oder von Verzweiflung, nicht nur nicht, ſondern helfen ihm ſogar, weil ſie dem Neide der Ehrgeizigen in ſeiner Partei einen Tribut darbringen, woran ſie ſich ohne Gefahr für die Sache erſättigen und ſich den Selbſtgenuß ihrer relativen Ueberlegenheit geben können. Nur muß der Kern des Chefs ein ſubſtantieller, unverwüſtlicher ſein. Der Parteichef darf am wenigſten an Ruhm denken, der ihm ohnehin ganz von ſelbſt zufällt. Dies Motiv muß er Anderen überlaſſen und kann es ſogar als einen vortrefflichen Hebel gebrauchen; er ſelbſt muß darüber hinweg ſein und mit Byron ſagen:

„Ein Name nach dem Tod iſt ihr Gelüſte,
Ein elend Bild und eine ſchlechtre Büſte."

Der Kampf der Partei iſt gegen ihre Gegenpartei, aber auch gegen die Regierung in ſofern gerichtet, als ſie dieſer ihre Richtung geben und jeden Einfluß der andern Partei auf dieſelbe unmöglich machen möchte. Die Art und Weiſe, wie dieſer Kampf geführt wird, die Pragmatik, Taktik und Strategik der Parteien, das ſogenannte Spiel derſelben, iſt dem Weſentlichen nach in ſeinen Tugenden der Aufopferung wie in ſeinen Laſtern der Selbſtſucht immer und überall dieſelbe. Die verſchiedene Culturſtufe der Völker bringt allerdings Modificationen der Form hervor, allein der Verlauf des Kampfes iſt in ſeinen Hauptmomenten der nämliche. Auch die Leidenſchaften, die ſich in ihm entfeſſeln, ſind, wie verſchieden der Inhalt ſei, in ihrem pathologiſchen Formalismus, wie in der Steigerung ihres Colorits immer und überall dieſelben. Jedesmal, wenn ein ſolcher Streit ausgekämpft worden, hält man es für unmöglich, daß ſolche Erbitterung, ſolcher Haß, ſolche Wuth, ſolche Schmähungen, ſolche Niederträchtigkeiten je ſollten wiederkehren können. Allein umſonſt. Mit dem friſchen Intereſſe ſtellen ſich auch die Leidenſchaften, mit dieſen auch die Maaßloſigkeiten ihres Ausdrucks wieder ein; **peccatur intra et extra.** Abſtrahiren wir nun von den nationalen, localen und temporellen Modificationen des Kampfes, ſo können wir in ihm folgende Formen ſeiner Vermittelung beobachten: erſtlich rein theoretiſche; zweitens theoretiſch-praktiſche; drittens praktiſche.

Die rein theoretiſchen Mittel beſchränken ſich auf die begriffliche Widerlegung der Anſichten der Gegenpartei und auf eine ſtreng ſachliche Kritik ihrer Handlungen und Charaktere. Dieſer Standpunct des Kampfes iſt der würdigſte und macht das Ideal aller Parteipolemik wie Parteiapologetik aus.

Offenbar kann er nur da dem Ideal gemäß mit Taubeneinfalt und Schlangenklugheit geführt werden, wo dem Worte keine andere Grenze, als nur die des Geſetzes, gezogen iſt. Der Mangel daran iſt es, der gewöhnlich das nächſte Motiv zu einer

Fälſchung der Sprache gibt, indem man, was man öffentlich ſagen darf, in einer Weiſe zu ſagen bemüht iſt, welche ſobald als möglich das gewünſchte Reſultat haben ſoll. Dieſe Abſicht, recht nachdrücklich ſein zu wollen, läßt zunächſt, gegen die Erwartung, den ſachlichen Ton abſchwächen und an perſönliche Beziehungen ſtreifen. Indem nun die Gegenpartei dies bemerkt und erwidert, ſo führt die Replik einen neuen Stoff herbei, noch anzüglicher zu werden. Es miſcht ſich die Neigung ein, ohne alle Kritik vom Gegner auch das Albernſte, das Schlechteſte für wahr zu halten. Die moraliſche Delicateſſe, worin alle Parteien in Anſehung ihrer Gegner außerordentlich feinfühlig ſind, wird ſplitterrichtend. Die Leichtgläubigkeit für jede Dummheit, für jedes Laſter, für jede Bosheit, welche dem Gegner aufgebürdet werden, wächſt immer mehr. Die kleinſten Gerüchte dehnen ſich ſchnell zur Rieſengröße und umgekehrt, wie mit der modernen Kritik der bibliſchen Geſchichte, werden bloße Mythen, werden die ſubjectivſten Vermuthungen zu den ausgemachteſten Thatſachen geſtempelt und, als aus ſicherer Quelle mitgetheilt, mit Schadenfreude verbreitet. Das Unſchuldigſte wird verdächtigt und Zuſammenhänge werden geſucht, wo ſie geradezu unmöglich ſind. Jeder nicht zur Partei Gehörige darf nichts als Verachtung, und, als erklärter Gegner, nichts als Verfolgung erwarten. Iſt es zu dieſer Erhitzung der Gemüther gekommen, ſo verliert ſich die Polemik bald in Lüge und Verläumdung und dieſe iſt es recht eigentlich, welche das theoretiſch-praktiſche Moment des Kampfes bildet. Denn die Lüge und Verläumdung ſind noch Fictionen, ſind Phantaſieproducte, ſind theoretiſch, aber ſie ſind vom Irrthum, der mit dem Streben nach dem Wahren verwachſen und durch das in ihm vorhandene Radical der Wahrheit nie ſo gefährlich, als die Lüge, iſt, ſehr verſchieden, greifen bereits, wenn auch nur erſt in der Verſtellung, die Perſonen ſelbſt an und ſind in ſofern praktiſch. Das Calumniare audacter, semper aliquid haeret, iſt hier der Wahlſpruch und die Conſequenzmacherei das Mittel, der Lüge den Schein der Wahrheit zu geben. Die engliſchen Poeten haben in der Schilderung ſolcher Parteikämpfe Außerordentliches geleiſtet, weil ſie dieſelben täglich vor Augen haben. Ich erinnere nur an die ergötzliche Beſchreibung der Partei der Blauen und Gelben in einem kleinen Burgflecken, welche Dicken Boz in den Pickwickiern macht. Es gab hier blaue und gelbe Läden, gelbe und blaue Gaſthäuſer, und ſogar im der Kirche eine blaue und gelbe Priche. Es erſchienen zwei Zeitungen, die Gazette und der Independent. Jene verfocht die blauen, dieſer die gelben Grundſätze. „Beide, ſagt Boz, wurden vortrefflich geſchrieben. Welche wundervolle leitende Artikel, welche muthvolle Angriffe!

„Unſre werthvolle Collegin, die Gazette —"

„Jenes ehrloſe und feige Tagesblatt, der Independent —"

„Die Sudeleien des lügenhaften, poſſenreißeriſchen, über allen Begriff erbärmlichen Independenten —"

„Die verläumderiſche Gazette, für deren ſchmachvolle Niedertracht das ganze Sprachgebiet keinen Namen hat —"

Dieſe und hundert ähnliche aufregende Ausfälle fand man in den Spalten jeder Nummer der beiden Blätter, und ſie verfehlten nicht, bei den Stadtbewohnern das höchſte Entzücken und die tiefſte Entrüſtung zu erregen."

Es braucht wohl kaum erwähnt zu werden, daß eine jede Partei gegen die andere wahr und gerecht zu ſein, von ihr dagegen ungerecht und unwahr behandelt zu werden behauptet. Der Kunſtgriff, über das Unglück des Parteizwiſtes zu jammern, dagegen das Glück des Friedens und der Ruhe zu preiſen, wird von jeder Partei geübt; jede ſieht nur in der andern, nicht in ſich das Negative. Die Verſicherung, sine ira et studio zu ſprechen und zu ſchreiben, wird hier das alltägliche Motto. Die geiſtreiche Zerriſſenheit der Sprache, welche in dieſer Dialektik entſteht, erreicht ihren Gipfel, wenn die Regierung ſelbſt Partei geworden iſt, wie wir beſonders aus der Lectüre des Tacitus entnehmen können, welchen Camille Desmoulins 1793 in ſeinem Vieux cordelier nachahmte und in einer bekannten Stelle die Unmöglichkeit, einer parteiiſchen und zugleich tyranniſchen Regierung nicht verdächtig zu ſein, ſondern ihr durch Alles Grund zur Anklage zu geben, unübertrefflich ſchilderte. Ich meine jene Stelle, worin er ſagt: „Tout donnoit de l'ombrage au tyran. Un citoyen avoit-il de la popularité? C'étoit un rival du prince, qui pouvoit susciter une guerre civile. Suspect. — Fuyoit-on au contraire la popularité et se tenoit-on au coin de son feu? cette vie retirée vous avoit fait remarquer. Suspect. — Etiez-vous riche? il y avoit un péril imminent, que le peuple ne fût corrompu par vos largesses. Suspect. — Etiez-vous pauvre? il fallait vous surveiller de plus près; il n'y a personne d'entrepenant comme celui qui n'a rien. Suspect. — Etiez-vous d'un caractère sombre, mélancolique et d'un extérieur négligé? ce qui vous affligeoit, c'est que les affaires publiques allaient bien. Suspect. — Un citoyen se donnoit-il du bon temps et des indigestions? c'est parceque le prince allait mal. Suspect. — Etait-il vertueux, austère dans ses moeurs? il faisoit la censure de la cour. Suspect. — Etait-ce un philosophe, un orateur, un poëte? il lui convenoit bien d'avoir plus de renommée que ceux qui gouvernoient! Suspect. — Enfin, s'était-on acquis de la réputation à la guerre? on n'en étoit que plus dangereux par son talent. Il fallait se défaire du général ou l'éloigner promptement de l'armée.

Suspect.“ — Dieſe Kraft und Schönheit der Rede kann ſich natürlich nur in thatengedrängten, ſtürmiſchen Zeiten entwickeln, wie damals, als Camille Desmoulins die eben geleſenen Worte gegen den fanatiſchen und blutigen Terrorismus Robespierre's ſchleuderte.

Was nun die praktiſchen Mittel des Kampfes betrifft, ſo ſind ſie unendlich mannigfaltig. Mit der Beſtechung wird der Anfang gemacht. Man geht von dem Axiom aus, welches Pitt im Engliſchen Parlament ausſprach, daß jeder Menſch ſeinen Preis habe. Wem man nicht mit Geld beikommen kann, den ladet man zur Tafel; wen die Gourmandiſe nicht kitzelt, wen das Knallen der Champagnerkorke ungerührt läßt, den ködert man durch Schmeichelei. Wer gegen dieſe gleichgültig iſt, der iſt vielleicht ſchwach gegen das ſchwache, allein zugleich ſchöne Geſchlecht. In allen großen Parteikämpfen haben Weiber wichtige Rollen geſpielt, wiewohl ihr Antheil an den Begebenheiten oft unbekannt bleibt. Gelingt es mit dieſer reizenden Verführung nicht, ſo beginnt der Zwang, erſt noch als pſychologiſch-moraliſcher. Man drohet, man ſchüchtert ein. Man intriguirt, bereitet Verlegenheiten, oft auf die einfachſte, ſogar offenſte Weiſe. Wenn z. B. in Frankreich ein Journal nicht aufkommen ſoll, ſo vereinigen ſich die übrigen dazu, gar nicht von ihm zu ſprechen. Dies abſolute Ignoriren wirkt tödtlich und iſt auch den ſtärkſten Subventionen unüberwindlich. Man nennt es alliance de silence. — Noch ein Schritt weiter, und die Verfolgung der Gegenpartei nimmt den Charakter der Thätlichkeit an; der Zwang wird Gewalt. Hiermit aber verändert ſich die ganze Phyſiognomie der Partei. Sie iſt Faction, ſie iſt Rotte geworden, eine Form, welche im Mittelalter faſt alle Parteien hatten und die in Europa erſt ſeit der Zeit im Verſchwinden begriffen iſt, in welcher die Centraliſation der Regierung mit der Macht der Oeffentlichkeit ſich zu vereinigen anfing. In conſtitutionellen

Staaten, wie in England, oder in Republiken, wie in Amerika, nehmen jedoch die Wahlumtriebe oft die Form der Faction an, ohne dies wirklich zu ſein. Derjenige, der mit dem Geheimniß des ſelfgovernments, nämlich mit der der Heiligkeit des Geſetzes als ihres eigenen Willens bewußten Freiheit, unbekannt iſt, erſchrickt, wenn er ungeheuere Volksmaſſen ſich verſammeln, Banner mit drohenden Inſchriften, mit Carricaturen einhertragen, die Bildniſſe der Miniſter verbrennen, Rednerbühnen auf den Straßen errichten, die Redner mit Eierſchaalen, Kartoffeln u. ſ. w. beworfen, bald verhöhnt, bald vergöttert ſieht; er meint, es müſſe eine Alles zerſtörende Revolution ausbrechen und klagt über den Mangel an Ruhe und Ordnung ſolcher Staaten, ſehnt ſich nach dem Anblick der Polizei, der Bajonette und iſt noch mehr, als über den Tumult, zuletzt darüber verwundert, wie ſchnell und ſpurlos derſelbe wieder verſchwindet, ohne Ruinen der Häuſer, ohne Leichname Erſchlagener zurückgelaſſen zu haben. Jener unbekannte Schriftſteller, den wir Seatsfield zu nennen pflegen, hat in einem ſeiner Werke, in den Deutſchamerikaniſchen Wahlverwandtſchaften, des Preußen erſte Lehrſtunde in New York geſchildert, worin er uns das Bild eines Pöbelagitators vorführt, der von einer ſogenannten Caucusverſammlung für eine Winkel-Debatte zur Ausdehnung des Credits inſtruirt wird, welche Debatte mit einer heftigen Prügelei endet. Der Preuße, der in ihr ſeine heimathliche Tapferkeit nicht verleugnet, iſt doch ſchon ſehr gegen die Nordamerikaniſche Verfaſſung eingenommen, die dergleichen dulde. Als er aber aus dem Saal ſich endlich herausſchlägt, ſtehen zu ſeinem Erſtaunen tüchtige verſchloſſene Wagen vor der Thür, in welche jeder Heraustretende von Conſtablern hineingeworfen und als Ruheſtörer in das Gefängniß mit größter Heiterkeit abgefahren wird, während unſer Landsmann Wilhelm ſchon den Umſturz alles Beſtehenden herrannahen geglaubt hatte.

Weiter, als bis zur Faction, kann ſich hier die Entwickelung der Partei nicht ſteigern. Mit ihr kommt es zum Aufſtande, der einen ſehr verſchiedenen Umfang und Verlauf haben und wirklicher Krieg werden kann. Es bleibt uns demnach nur noch die Betrachtung der Auflöſung der Partei übrig, die wir freilich nur flüchtig überblicken können. Nämlich die Partei kann ſich erſtens mit der ihr gegenüberſtehenden Partei neutraliſiren; oder zweitens in ſich ſelbſt zerfallen; oder drittens von der Regierung aufgelöſt werden. Das Erſtere, die Verſchmelzung einer Partei mit ihrer Gegenpartei, tritt ein, wenn ein ſie beide gleich ſehr afficirendes Intereſſe und mit demſelben eine weſentliche Bedingung ihrer eigenen Exiſtenz bedrohet wird. So ſehr ſie einander entgegengeſetzt ſind, ſo einig werden ſie plötzlich erſcheinen, und dieſe zunächſt nach Außen gewendete Einheit kann der Anfang auch einer Verſtändigung und Verſöhnung nach Innen werden. Dieſe Bewegung wird am häufigſten durch das Verhältniß eines Staates zu anderen Staaten in Anſehung ihrer möglichen Intervention vorkommen. Gegen das Ausland zeigt es ſich, daß jede Partei patriotiſch iſt. — Das Zweite, das Zerfallen einer Partei in ſich ſelbſt, tritt ein, wenn ſie die Sache, für welche ſie kämpft, in der That fördert. Mit dieſer Förderung erſcheinen neue Seiten derſelben. Vorher unbekannte oder nur dunkel geahnte Probleme ſtellen ſich auf; die Bedürfniſſe verändern ſich; für die neuen Aufgaben reichen die alten Mittel nicht mehr aus. Die Unterſchiede aber, zu denen ſich die Sache entfaltet, conſtituiren ſich auch als neue Fractionen, und dieſe Fractionen reißen ſich, wie Colonien von dem Mutterlande, los, ſobald ſie ſelbſtſtändig geworden ſind, und in der bisherigen Partei keine Befriedigung mehr finden können. Mit einer ſolchen Verſelbſtſtändigung iſt dann nicht ſelten eine feindſelige Richtung gegen die urſprüngliche Partei ſelbſt verbunden, die, wie unter feindlichen Geſchwiſtern, für die äußerſte Gehäſſigkeit empfänglich iſt. Die Entzweiung einer Partei mit ſich iſt folglich nichts Anderes, als die Form, in welcher ſich der Fortſchritt der Sache ſelbſt darſtellt, und dies iſt der Sinn jenes paradoxen Ausſpruchs Hegels, den man aus ſeiner Phänomenologie neuerdings ſo oft für das Schickſal ſeiner eigenen Schule angeführt hat und welcher ſo lautet: „Eine Partei bewährt ſich erſt dadurch als die ſiegende, daß ſie in zwei Parteien zerfällt; denn darin zeigt ſie das Princip, das ſie bekämpfte, an ihr ſelbſt zu beſitzen, und hiermit die Einſeitigkeit aufgehoben zu haben, in der ſie vorher auftrat. Das Intereſſe, das ſich zwiſchen ihr und der anderen theilte, fällt nun ganz in ſie und vergißt der andern, weil es in ihr ſelbſt den Gegenſatz findet, der es beſchäftigt. Zugleich aber iſt er in das höhere, ſiegende Element erhoben worden, worin er geläutert ſich darſtellt. So daß alſo die in einer Partei entſtehende Zwietracht, welche ein Unglück ſcheint, vielmehr ihr Glück beweiſt.“ So weit Hegel. Aber wohl zu merken, nur dann iſt die Entzweiung ein Glück, wenn ſie aus objectiver Nothwendigkeit organiſch entſpringt. Die gemachte Entzweiung, nach dem Machiavelliſtiſch-Jeſuitiſchen Grundſatze des divide et impera hervorgebracht, iſt nur eine Uneinigkeit, welche, wofern die Exiſtenz der Partei auf einer wirklich ſubſtantiellen Baſis beruhet, lediglich einen Wechſel der Perſonen, weiter nichts, zur Folge haben kann. In dieſer Hinſicht täuſchen ſich oft Parteien außerordentlich über einander. Sie überreden ſich, Meiſter im Kampf werden zu müſſen, wenn ſie es in der andern Partei zum Streit bringen oder eine Veränderung ihres zuführenden Perſonals bewirken können. Denn der Streit führt zu einer tieferen Erkenntniß, zu einer erregteren Energie; die Veränderung des Perſonals aber ebenfalls. Wenn die Partei ein Product der Nothwendigkeit iſt, ſo iſt es umſonſt, ſie durch Entfernung oder Vernichtung ihrer Parteihäupter zerſtören zu wollen.

Nach jedem abgeſchlagenen Rumpf wächſt der Hyder aus ihrem zeugungsluſtigen Innern ein neuer zu.

Endlich kann aber die Partei auch durch die Regierung aufgelöſt werden. Es kommt hierbei ganz auf das Wie an, und dies Wie ſelbſt iſt wieder in verſchiedenen Staaten, Zeiten und Umſtänden ſehr verſchieden. In den meiſten Staaten finden wir einen durch ihre ganze Geſchichte hingreifenden Dualismus, der zwei conſtante Parteien durch die mannichfachſten Metamorphoſen hindurchführt. Die Namen wechſeln; die Bedürfniſſe modificiren ſich; aber der Grundzug bleibt derſelbe, wie z. B. bei den Römern der Begriff des Patriciates und der Plebs der Schlüſſel ihrer ganzen Geſchichte iſt. Dies zu wiſſen, den Begriff dieſer geſchichtlichen Continuität und mit ihm die Kenntniß von den particulären Bedingungen zu beſitzen, unter welchen ſie die Idee des Staats zu realiſiren hat, iſt die Stärke der Regierung. Sie muß in dieſem, das Hiſtoriſche mit dem Nationellen vereinigenden Bewußtſein vor Pſeudoauflöſungen der Parteien ſich hüten. Dieſe ſind die äſthetiſche Zerſtreuung; das juste milieu und die Gewalt.

Die äſthetiſche Zerſtreuung ſoll das Intereſſe der Parteien von der Geſetzgebung ablenken. Sie ſoll eine Verweichlichung, faſt möchte man ſagen, Vergeſſenheit des Verſtandes bewirken, indem ſie die Phantaſie durch immer neue Reize beſchäftigt. Prachtbauten, großartige Gartenanlagen, Concerte, der feenhafte Glanz der Feſte, Romanlectüre, vor Allem das Theater werden Organe für dies Beſtreben. Mag ſich das Publicum bis zum Aeußerſten für einen Schauſpieler, für eine Sängerin, Tänzerin erhitzen, wenn es nur darüber von der Kritik der politiſchen Inſtitutionen abſtrahirt.

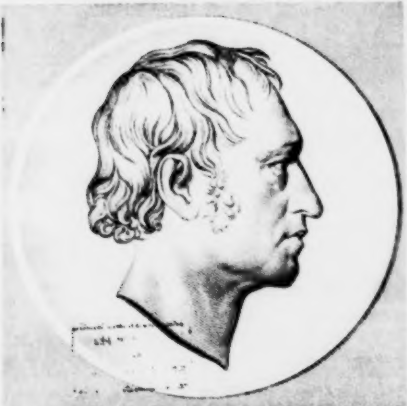
Eine ſolche perfide, eunuchiſirende Pflege der Phantaſie, an welche die des materiellen Wohlſtandes ſich gern anſchließt, weil von dieſem die Mittel für jene abhängen, wird nur von Regierungen bezweckt, welche das Volk als eine Partei behandeln, und wir ſehen daher auch hiſtoriſch die Maxime, für die Panem et Circenses zu ſorgen, erſt mit der Römiſchen Imperatorenherrſchaft auftreten. Die redliche, wohlmeinende aber ängſtliche Regierung ſucht die Parteien durch eine Ausgleichung aufzulöſen, indem ſie der einen und der andern Zugeſtändniſſe macht und durch dieſelben der Gerechtigkeit zu genügen ſtrebt. Einen Augenblick hindurch wirkt dies auch auf die Partei, welche ſich gefördert ſieht, günſtig. Weil aber gleichzeitig oder bald darauf die Gegenpartei gleicher oder gar größerer Begünſtigung ſich erfreut, ſo hebt ſich der Gedanke wieder auf, die Regierung im Princip beſtimmt zu haben. Das Vertrauen beider Parteien zur Regierung verkehrt ſich daher in Mißtrauen gegen ſie. Beide fangen an, ſie der Heuchelei, der Schwäche, der Rathloſigkeit zu beſchuldigen. Die Regierung, ſtatt über den Parteien zu ſtehen, geräth in die ſchlimme Stellung, zwiſchen dieſelben zu gerathen. Das juste milieu iſt nur die äußerliche, mechaniſche Gleichmachung, nicht die innerliche, organiſche Verſöhnung. Es gibt und nimmt, es ſchreitet vor und zurück, es zieht Alles an und ſtößt Alles ab, es lobt und tadelt, ohne ein wahrhaftes Princip, vielmehr nur aus dem Triebe der Selbſterhaltung. Je ſtärker dieſer iſt, um ſo glücklicher iſt es noch, weil es dann wenigſtens einigen Nachdruck, einige Conſequenz zeigen wird. Man hat freilich noch ſehr unvollkommene Begriffe vom Staat, wenn man für die Adminiſtration das juste milieu überhaupt verwirft. Dies abſtracte Perhorresciren deſſelben iſt leer. Ein nothwendiges Moment für die Regierung iſt die Statik der Parteien, und es hat noch nie eine Regierung gegeben und wird nie eine geben, welche nicht, ohne ganz verblendet zu ſein, die justitia distributiva gegen die Parteien im äußerlichen Sinn geübt hätte oder üben würde. Dagegen iſt alſo nichts zu ſagen, und die Parteien ſelbſt würden ohne das juste milieu noch mehr über die Regierung klagen, als ſie es ſchon thun, indem jede die Regierung überall, wo ſie nicht ihrer Richtung huldigt, der Parteilichkeit bezüchtigt. Wohl aber ſoll die Regierung bei ihrem Streben nach der gerechten Mitte durchfühlen, durcherkennen laſſen, daß ſie den Begriff der poſitiven Einheit beſitzt, in deren Realiſirung die Parteien durch die Reaction ihrer gegenſeitigen Negation zu Grunde gehen. Dies ächt geſchichtliche Bewußtſein, worin die höhere Gerechtigkeit von der bloßen Billigkeit ſich ſcheidet, muß den Parteien den Wahn unmöglich machen, als ob die Regierung ihnen wechſelweis aus Furcht Zugeſtändniſſe mache. Sonſt dürften die Parteien von ihrem Geiſt bald ſagen, was Byron in der Viſion vom jüngſten Gericht über den Schatten des Junius ſagen läßt, und die Einleitung dieſer bekannten Schilderung mit den Worten ſchließt:

> „Wie feſt man auf ihn ſtarrt, verändert war
> Er ſtets; doch was er war, ward Keinem klar.“

Wird nun eine Regierung inne, daß das Hin und Her des juste milieu die Entzweiung der Parteien unter ſich wie die Unzufriedenheit mit ihr nur nährt, ſtatt beſchwichtigt, ſo kann ſie auf den Gedanken der gewaltſamen Unterdrückung verfallen und dieſe wird ihr, da ſie über die polizeiliche und militairiſche Macht zu verfügen hat, im Moment des erſten Angriffs, faſt immer gelingen. Allein ſo wenig der Luxus der Phantaſie, das Einlullen der Geiſter in äſthetiſche Träumereien; ſo wenig die principloſe nur äußerliche Compoſition den Kampf der Parteien aufhebt, ſo, und noch weniger, die gewaltſame Unterdrückung. Denn die Folge derſelben iſt unfehlbar das Entſtehen geheimer Geſellſchaften, welche den Parteizweck im Stillen weiter verfolgen. Ephemere Coalitionen kann der Terrorismus der Gewalt vernichten, allein von ihnen würde auch die Regierung nie etwas zu fürchten gehabt haben, und gewaltſame Maaßregeln würden mithin gegen ſie nur lächerlich ſein. Die Partei aber, welche aus ſubſtantiellem Boden entſproſſen iſt, muß ſich wiedererzeugen, und kann ſie es nicht offen, ſo thut ſie es heimlich. Die gewaltſame Behandlung einer Partei, die einen weſentlichen Zweck des Staats zu realiſiren ſtrebt, vermag dieſelbe nicht zu vernichten, ſondern bewirkt nur eine Verzögerung ihrer Entwickelung. Aber mit den geheimen Geſellſchaften, die wie ein unſichtbares Netz in den Staat ſich einweben, iſt die Regierung viel übler daran, als mit den Parteien, deren Manifeſtation ſich offen darlegen darf, denn dieſe Geſellſchaften pflegen, wenn ſie ſich bedrängt ſehen, fanatiſch zu werden, im Fanatismus aber Verſchwörungen anzuſtiften, d. h. geheime Vorbereitungen zu treffen, den plötzlichen Umſturz der Regierung zu bewirken. Dieſe Form der Partei, die Reproduction der Faction in dem Dunkel des Geheimniſſes, iſt daher die in jeder Hinſicht für die Regierung gefährlichſte.

Wenn mithin alle dieſe Auflöſungen keine ſind, ſo fragt ſich, welches denn die rechte ſei? Dies iſt diejenige, welche der Partei, weil ſie ein unabweisliches Bedürfniß repräſentirt, die Nothwendigkeit ihrer Geltung zugeſteht und ſie durch den Kampf mit ihrer Gegenpartei ſich ſelbſt auflöſen läßt. Die Regierung hat beide Parteien zu controliren, damit keine über das Maaß hinausgeht, welches durch die Natur des von ihr vertretenen Bedürfniſſes bedingt wird. Sie kann auch dafür ſorgen, daß die zufälligen, äußerlichen Hemmungen, die eine Partei finden kann, möglichſt beſeitigt werden, damit ihre Gegnerin nicht einen einſeitigen, für ſie ſelbſt mißlichen, Triumph feiere. Die Regierung muß ſich ſo verhalten, wie Hegel von der Vernunft ſagt, daß ſie als zweckmäßig handelnde die Liſt ſei, welche das Mittel für die Verwirklichung des Zwecks ſich abreiben und aufarbeiten läßt und ſich den Genuß des reinen Reſultates vorbehält. Dies iſt der Sinn jenes oft citirten Engliſchen Ausſpruches, daß die Regierung, welche keine Oppoſition vorfände, ſich eine ſolche ſchaffen müßte. Die Regierung muß die Leidenſchaft, die Kurzſichtigkeit der Parteien an ihren Auswüchſen hindern, aber dem Trieb des Baumes muß ſie freies Gedeihen laſſen, wofern ſie ſelbſt nicht ſeiner Früchte ſich berauben will. Sie muß die Bewegung der Parteien zu einem geſetzmäßigen Proceß geſtalten, weil ſie den Staat nach ſeiner Ganzheit und Einheit zu vertreten und ihn keiner der Parteien aufzuopfern hat. Sie muß das Unmaaß der Reſtauration der retrograden und das Unmaaß der Revolution der progreſſiven Partei in dem Maaß der Reform des Beſtehenden vereinigen und nur dieſe zum Geſetz werden laſſen. Verſteht ſie dies, ſo wird jede Partei, ſobald ſie den für den Fortſchritt des Staats nothwendigen Zweck erreicht hat, von ſelbſt ohnmächtig werden, weil dann ihre wahre Spannkraft conſtitutives Eigenthum des ganzen Staats geworden. Das Klagen über die Parteien, das Verdrießlichthun gegen ſie hilft nichts, wenn ſie einmal da ſind; nur ihre ſelbſtbewußte Freilaſſung von Seiten der Regierung verwandelt das Negative ihres Thuns in poſitive Leiſtungen. Die Reibung und freie Aeußerung der Parteien iſt die Bedingung für die Bildung einer wahrhaften öffentlichen Meinung, welche die Vorarbeit für die Richtung übernimmt, der die Regierung folgen muß. Ganz leicht, wie oben ſchon einmal erinnert, iſt dies Finden der rechten Mitte nicht, aber wäre denn ſonſt das Regieren auch eine Kunſt? Iſt nicht eben deswegen der Regent eines Staates ein wahrhaft erhabenes Individuum, weil in ihm die Totalität des Staats, die Richtung ſeiner Regierung, ſich als eine einzelne, lebendige Perſönlichkeit, als ein völlig unmittelbares, wahrhaft unparteiiſches Intereſſe darſtellt? —

Wir hätten nun die Entſtehung der Partei aus dem Begriff der Entwickelung des Staates abgeleitet. Wir hätten ferner den Organismus der Partei in ihrem Chef und ihren Nebenführern, wir hätten ihre Geſtaltung als Fraction, Coterie und Clique, wir hätten den Ueberläufer, wir hätten den Kampf mit ſeinen theoretiſchen und ſeinen praktiſchen Mitteln kennen gelernt und geſehen, wie die letzteren bis zur Factioſität ſich ſteigern. Wir hätten endlich die verſchiedenen Formen der Auflöſung des Parteikampfes durch Verſchmelzung der Parteien, durch Zerfallen der Partei in Parteien oder durch Auflöſung von Seiten der Regierung, und in dieſer die Pſeudoauflöſung von der wahren unterſcheiden gelernt. Wir wären, obwohl wir unſer reiches Thema nur oberflächlich ausbeuten konnten, am Ende. Und doch ſind wir es nicht. Noch Eine abſchließende Reflexion iſt erforderlich. Denn wie hoch eine Regierung ſtehe, wie klug ſie berechne, wie gütig ſie handle, wie liberal ſie denke, wie weiſe ſie ſei — dennoch darf ſie ſo wenig, als eine Partei, die Meinung in ſich aufkommen laſſen, ſie ſei unfehlbar. Nein, über der Regierung ſteht wieder eine höhere Macht, der auch ſie mit all ihrer Einſicht, mit all ihrer Herrſcherfülle, ſich beugen muß: die Vorſehung. Zwar können wir hintennach meiſtentheils den Zuſammenhang der Begebenheiten in ſeiner objectiven Nothwendigkeit verſtehen, allein im Verlauf ſelbſt überraſcht er uns. Dinge geſchehen, wo, wann und wie man ſie nicht im Entfernteſten vermuthet. Hayti's Hafenſtadt verſchlingt ein Erdbeben; Hamburg brennt ab; der Prinz von Orleans erliegt tödtlichem Sturz; Barcelona wird bombardirt u. ſ. w. Wir ſelbſt werden plötzlich in Ereigniſſe hineingeriſſen, die wir geſtern noch für unmöglich gehalten hätten, mit Perſonen in Berührung geſetzt und zu Accidenzen ihres Schickſals gemacht, welche wir bis dahin von unſerer Biographie als für uns beziehungsloſe auszuſchließen gewohnt waren. Dies Unerwartete, aller menſchlichen Vorſicht Entzogene, dies aus einem unbeachteten Winkel mit einem Mal aufſpringende Geſchehen, das uns mit einer ganz ungeahnten Perſpective übermannt — es iſt der durch die Geſchichte ſchreitende Gott, es iſt der über allen Kämpfen der Parteien, über allen Tendenzen der Regierungen, mit dem Fluch für das Böſe, mit dem Segen für das Gute, hoch und herrlich in unvergänglicher Majeſtät waltende Geiſt. Ihm demüthiget Euch, Ihr Parteien und Parteihäupter, Ihr Völker und Gewalthaber, und vergeßt nimmer des ſchweren Spruches: Der Menſch denkt und Gott lenkt!



HEGEL

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Leben

beschrieben

durch

Karl Rosenkranz.

[illegible]

Supplement zu Hegel's Werken.

[illegible]

Mit Hegel's Bildniß, gestochen von L. [illegible]

Berlin,

Verlag von Duncker und Humblot.

1844.

[illegible]

[illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible]

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Leben

beſchrieben

durch

Karl Roſenkranz.

Supplement zu Hegel's Werken.

EIGENTUM DER
K. UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK MÜNCHEN

Mit Hegel's Bildniß, geſtochen von K Barth.

Berlin,
Verlag von Duncker und Humblot.
1844.

A D
BIBL. UNIV.
MONAC.

Universitäts
München
Bibliothek

Vorrede.

Vorweg, eh' ich einigen allgemeineren Betrachtungen mich hingebe, zu denen dieſe Biographie mich veranlaßt, will ich dem Bedürfniß meines Herzens Genüge thun, denjenigen, welche mich dabei unterſtützt haben, meinen herzlichen Dank auszuſprechen. Leider ſind es nicht ſo Viele, als ich wünſchen müßte, daß es geweſen wären. Wie ſchwer hält es doch bei uns Deutſchen, ein gemeinſchaftliches Wirken herbeizuführen, ſollte es auch ſo gut als mühelos ſein! Nächſt der Familie Hegels, die nach und nach mir ſeinen geſammten wiſſenſchaftlichen und brieflichen Nachlaß mit unbedingtem Vertrauen überliefert hatte, habe ich nur dem Herrn Diakonus Binder in Heidenheim, den Herren Profeſſoren David Strauß in Heilbronn, Abegg in Breslau, Hinrichs in Halle, Sietze in Treuenbrietzen, dem Herrn Baron Boris d'Yrkull in Liefland und einem bei biographiſchen Intereſſen der Gegenwart unumgänglichen Manne, Herrn Varnhagen von Enſe zu Berlin meinen Dank zu ſagen. Alle, von denen ich ſonſt noch Beiträge erwartete und denen ich meinen Wunſch darnach zu erkennen gegeben hatte, haben entweder nichts mitzutheilen oder mögen es nicht.

Unaufgefordert hatte dagegen Herr Schwab die Güte, mir von Tübingen den Brief abſchriftlich zu überſenden, in welchem Hegel ſich zur Annahme der Hauslehrerſtelle bereit erklärt, die Hölderlin ihm zu Frankfurt a. M. ermittelt hatte. Es iſt zu hoffen, daß wir durch Herrn Schwab über Hölderlins Leben gründlicher unterrichtet werden, als es bisher der Fall geweſen. Ich habe deshalb in der Biographie den Abſchnitt über Hegels Verhältniß zu Hölderlin kürzer gehalten, als es in meiner urſprünglichen Abſicht lag. Wenn aber auch Herr Schwab der Meinung iſt, daß das Drängen nach dem All und dem Einen in Hölderlins Weltanſchauung erſt durch Schelling hervorgerufen ſei, ſo kann ich mich von der Richtigkeit dieſer Anſicht nicht überzeugen. Schelling kam erſt Michaelis 1790 nach Tübingen, zeichnete ſich zunächſt für die anderen Studirenden nicht als philoſophiſcher Kopf, ſondern als ein in der Kenntniß des Hebräiſchen tüchtig geſchulter und in ſeiner allgemeinen Bildung frühreifer Jüngling aus, der mit den älteren Studirenden, zu denen Hegel und Hölderlin gehörten, erſt durch ſeine Theilnahme an dem politiſchen Clubb des Tübinger Stifts in engere Berührung kam. Schon im Februar 1791 ſchrieb aber Hölderlin in Hegels Stammbuch das Ἓν καὶ πᾶν als ſein Symbolum ein. Hölderlin war dem Studium der Griechiſchen Literatur eifrigſt zugethan und ſympathiſirte mit Hegel namentlich auch in der Liebe zum Sophokles. Die Menſchheit lächelte ihm immer nur durch das Helleniſche Ideal; es war die Sonne ſeines Lebens. Mit dieſem Hellenismus war aber bei ihm ein ächt Germaniſcher Zug verbunden, die romantiſche Auffaſſung der Natur. Die Einſamkeit der Wälder und Bergeshöhen ſagte ihm zu; das Licht vergötterte er faſt und zur „allduldenden" Natur flüchtete er gern aus dem wechſelvollen Drang des Menſchlichen. Die Auflöſung dieſer beiden Elemente, nämlich die Cultur in der antiken Form des Helleniſchen Geiſtes und die Natur mit der ganzen ſchwärmeriſchen Sehnſucht, mit der Innigkeit des Germaniſchen Gemüthes anzuſchauen, nahm bei ihm die Richtung zu einer ekſtatiſchen, ja dämoniſchen einſeitigen Vertiefung in die Einheit des Alls. Aus dem Genuß ihrer Seligkeit wie aus einer intellectuellen Trunkenheit erwachend bebte er vor der Beſtimmtheit und Anders[illegible] des Wirklichen zurück. Gewiß hatte er das Bedürfniß, die Einheit nicht als bloße Verflüchtigung der Unterſchiede zu nehmen. Hierauf deutet ſein Wort, daß man das Ἓν διαφέρον ἑαυτῷ begreifen müſſe; auch der Brief an ſeinen Halbbruder, der das **A Deo Principium** an die Spitze ſtellt. Allein ſeine weiche poetiſche Seele ſetzte dieſe Arbeit nicht durch. Wenn wir das an Hölderlin gerichtete merkwürdige Document Hegels, Eleuſis, erwägen, ſo glaube ich, können wir daraus abnehmen, wie tief auch in dieſem jenes myſtiſche Moment gewurzelt war. Allein er überwand ſeine Gefahren durch die Wiſſenſchaft, welche Hölderlin allerdings anſtrebte, aber nicht erreichte und in chaotiſcher Gährung unterging, die bei ihm individuell durch die Liebe zu ſeiner Diotima zum Ausbruch veranlaßt ſein kann, jedoch bei einem ſo edlen und reichen Geiſt wohl noch tiefer bedingt war.

Ich ſehe daher Hölderlin als den prophetiſchen Menſchen an, der unter den Tübinger Studirenden zuerſt den „Sturm und Drang“ des Geiſtes nach Allheit und Einheit verkündete. Er war Schellings und Hegels dichteriſche Bevorwortung. Das pantheiſtiſche Weſen in ihm iſt gewiß nicht erſt durch Schelling ihm eingeimpft, da es recht eigentlich ſeine Individualität conſtituirte. Man vergleiche doch nur mit der Thatſache, daß Hölderlin ſchon zu Anfang des Jahres 1791 das All und Eine feierte, die andere, daß in Schellings Schrift vom Ich 1795 noch nichts von dem Pantheismus enthalten iſt, zu dem er erſt ſpäter durch ſeine Schrift von der Weltſeele überzugehen begann. In dem Sinne, wie man gewöhnlich von Schellings Pantheismus ſpricht, hat er denſelben überhaupt erſt nach 1800 in ſeinen beiden Zeitſchriften für ſpeculative Phyſik, im Bruno und in den Jahrbüchern für Medicin geäußert; Hölderlins Hyperion war aber ſchon 1797 erſchienen.

Hegels Briefe an Schelling habe ich nicht im Original, nur in einer Abſchrift der Wittwe Hegels vor mir gehabt. Aus dieſer iſt auch der Vermerk des Datums der Schelling'ſchen Antworten entnommen. Schelling's Antworten ſelbſt ſind mir gänzlich unbekannt geblieben. Er ließ ſie mir im December 1843 durch Herrn v. Henning unter der Bedingung ihres vollſtändigen Abdruckes anbieten. Dies Entgegenkommen nahm ich dankend an, bedauerte jedoch, die Briefe nicht mehr in die ſchon geſchloſſene Biographie, nur in den urkundlichen Anhang aufnehmen zu können; auch ſo aber werde Herr v. Schelling ſich alle Freunde der Geſchichte unſerer philoſophiſchen Literatur ſehr verpflichten.

Hierauf bin ich ohne alle Antwort geblieben.

Ueber mein perſönliches Verhältniß zu Hegel habe ich mich 1836 in der Vorrede zu meiner Kritik der Schleiermacher'ſchen Glaubenslehre bereits ausſprechen müſſen. Ich erinnere daher nur, daß ich zwar niemals ein unmittelbarer Schüler Hegel's geweſen, allein doch mit ihm und mit dem Kreiſe, der ſich um ihn gebildet hatte, ſo weit in Berührung getreten bin, daß ich mir von ſeiner Perſönlichkeit und von ſeinem individuellen Verhältniß zu Berlin eine ausreichende Vorſtellung habe einprägen können. Seltſamer Weiſe habe ich, ſein Biograph, ſeinen letzten Geburtstag mitgefeiert. Privatverhältniſſe führten 1831 meinen Aufenthalt in Berlin während des Herannahens und des Ausbruchs der Cholera herbei. Hegel wohnte vor dem Halleſchen Thor im Grunowſchen Garten. Faſt alle ſeine Freunde und Bekannte waren, vor dem Würgengel fliehend, verreiſ't; ſolcher Mangel herrſchte bei der Univerſität, daß ich ſogar als Gaſtopponent bei der öffentlichen Disputation des jetzigen Profeſſor Matthies in Greifswalde eine Aushülfe übernehmen mußte und mich noch lebhaft erinnere, wie das Exemplar der Theſen zur Disputation mir durch die Stadtpoſt ganz zerſtochen und zerräuchert als desinficirt zukam. Hegel hatte daher unter ſolchen Umſtänden mehr Muße für mich und ich habe damals mit ihm und ſeiner Familie einige Wochen hindurch ſehr heiter und glücklich verkehrt. So kam es denn, daß ich, als Gaſt Marheineke's, mit dieſem und ſeiner Frau auch zur Geburtstagsfeier Hegels nach Tivoli hinausfuhr. Wer unter uns hätte geahnt, wie bald er uns entriſſen werden ſollte! Ich ſchied von ihm unter lauter humoriſtiſchen Aeußerungen wegen der Choleraquarantaine, die mich auf meiner Reiſe nach Halle vor Wittenberg erwartete — und wenige Wochen darauf war er ſelbſt dieſer Krankheit erlegen. Als ich im Januar 1832 ebenfalls an der Cholera bis zum Tode erkrankte, fuhr mir zuweilen der ironiſche Gedanke durch den Kopf, doch ein gar zu treuer Schüler Hegels zu ſein.

Michaelis 1833 ging ich von Halle hieher nach Königsberg und wurde dadurch dem lebendigeren Verkehr mit den Deutſchen Hegelianern entrückt. Hundert Meilen Zwiſchenraum ſind ein treffliches Mittel, perſönliche Beziehungen zu mythiſchen zu machen. Wie wir Königsberger in Deutſchland mehr als eine Idee exiſtiren, an welche man appellirt, ſo wird auch Deutſchland für uns ein ſehr ideelles Object. Dieſe Situation könnte nachtheilig erſcheinen, eine Biographie zu ſchreiben, deren Local weſentlich Deutſchland iſt. Allein ich glaube, daß in ihr auch der Vortheil einer unbefangenen Kritik verborgen liegt. Zur Geſchichtſchreibung gehört die größte Vertrautheit mit dem Inhalt, aber auch eine gewiſſe Unabhängigkeit von ihm, welche durch äußerliche Iſolirung ſehr erleichtert werden kann. Dieſe Iſolirung iſt das Eigenthümliche meiner literariſchen Stellung. Hegel ſelbſt hat ſeinen Begriff der Biographie dahin ausgeſprochen, daß er die Specialitäten, die mikroſkopiſchen Feinheiten, deren Kenntniß der intime, tägliche und langjährige Umgang zu gewähren vermag, für untergeordnet erklärt, indem er ſagt: „Das Intereſſe der Biographie ſcheint direct einem allgemeinen Zwecke gegenüber zu ſtehen, aber ſie ſelbſt hat die hiſtoriſche Welt zum Hintergrunde, mit welchem das Individuum verwickelt iſt; ſelbſt das ſubjectiv Originelle, Humoriſtiſche u. ſ. f. ſpielt an jenen Gehalt an, und erhöht ſein Intereſſe dadurch; das nur Gemüthliche aber hat einen anderen Boden und Intereſſe als die Geſchichte.“

Meine Locallage hat aber nicht nur meine literariſchen Beziehungen, ſo zu ſagen, zu affectloſen gemacht, ſondern mich auch in einen Culturkreis verſetzt, in welchem die allgemeinen Grundlagen der Kantiſchen und Herbartiſchen Philoſophie mit einer größeren Entſchiedenheit und in weiterem Umfange, als ſonſt irgendwo, herrſchen. Dieſer Umſtand nöthigte mich ganz unmittelbar mehr, als Andere, das Verhältniß dieſer Philoſophieen zur Hegelſchen zu unterſuchen. Die Polemik Hegels gegen Kant hat nicht, wie ſie ſo oft genommen worden, die nur negative Bedeutung eines Widerlegens, eines Vernichtens der Kantiſchen Philoſophie, ſondern eben ſo wohl die poſitive ihrer Weiterführung und Vollendung. Dieſen inneren Zuſammenhang Kant's und Hegel's habe ich in meiner *Geſchichte der Kantiſchen Philoſophie* auseinandergeſetzt und muß mich auf dieſelbe in dieſer Beziehung hier berufen. Das Verhältniß *Schelling's* zu Hegel habe ich in der Biographie nur von Seiten Hegel's zur Sprache gebracht. Wie es ſich von Seiten Schelling's darſtellt, habe ich in meiner Monographie über denſelben gezeigt und darf deshalb auch hier eine Vorausſetzung machen. Daß Hegel's Leben gerade hier in Königsberg gleichſam unter den Augen von Kant's unſterblichen Manen geſchrieben wurde, iſt daher ſchwerlich ein bloßer Zufall. Königsberg iſt nicht blos für die Natur geographiſch, es iſt auch hiſtoriſch für den Geiſt eine Wetterſcheide.

In Anſehung der wiſſenſchaftlichen Kritik Hegel's ſelbſt habe ich mich aller Details enthalten, da es für die Biographie mehr auf Hegel's allgemeines Bild ankam und ein genaueres Eingehen auf ſeine einzelnen Werke ſofort zu einer unzweckmäßigen Verweitläufigung geführt hätte. Mir mußte die

Reproduction der wichtigeren Arbeiten, namentlich der nur ſchriftlich vorhandenen noch unbekannten Verſuche Hegel's die Hauptſache ſein und ich kann für die ſpeciellere Beurtheilung ſeines Syſtems auf die Kritiſchen Erläuterungen verweiſen, welche ich 1840 darüber herausgegeben und worin ich namentlich, außer ſeinen Principien, die Philoſophie der Geſchichte, die Aeſthetik und Religionsphiloſophie einer ausführlichen Analyſe unterworfen habe.

Dennoch wird Vielen in dieſer Biographie viel zu viel Philoſophie ſein. Der große Hauſe, auch der ſogenannten Gebildeten, will überhaupt keine wirkliche Philoſophie. Er will nur Raiſonnement. Läßt er ſich herab, die Lebensgeſchichte eines Philoſophen zu leſen, ſo will er vor Allem Unterhaltung, intereſſante Vorfälle, bunte Charaktergemälde, Anekdoten, Curioſitäten. Aber ſelbſt Diogenes von Laërte, dieſer Stapel und Speicher aller Geſchichtchen und Aeußerlichkeiten der alten Philoſophen, hat doch nicht umhin gekonnt, nicht nur auch von ihren Schriften, ſondern auch von ihrer Lehre, von ihren Ideen zu berichten. Lieſ't man die Geſchichte eines Feldherrn, ſo wird man nicht befremdet ſein, die Geſchichte ſeiner Feldzüge anzutreffen. Will man ſich verwundern, in der Geſchichte eines Philoſophen die Geſchichte ſeines Philoſophirens zu finden? Und nun gar in der Geſchichte eines Philoſophen, deſſen Leben an ſich ſo einfach, ſo mit Einem Blick überſchaulich, ſo Deutſch, ſo ſchlicht, ſo arbeitſam, ſo ohne allen pikanten Schimmer von Intriguen und Geheimniſſen war? Hegel gehörte noch nicht zu dem Geſchlecht von Philoſophen, welches auf dem Theater, auf dem es ſich ausgeſtellt hat, nach Bettina's Ausdruck, in der Arbeit, ganz liebenswürdig zu ſein, den Reſt von Charakter vollends verdampfen läßt. Er war noch ein Mann, dem es mit ſtrengem Ernſt zuerſt und zuletzt auf die Sache ankam.

Die größte Schwierigkeit meiner Arbeit lag in der Eigenthümlichkeit des Hegelſchen Grundweſens, ſtets wiſſenſchaftlich allſeitig und allmälig ſich entwickelt zu haben. Sein Produciren war ein ſtilles Proceſſiren ſeiner Intelligenz, ein continuirliches Fortarbeiten ſeines ganzen Menſchen. Seine Biographie entbehrt daher des Reizes großer Contraſte, leidenſchaftlicher Sprünge und iſt nur durch die intenſive Bedeutendheit ihres Helden vor gänzlicher Monotonie bewahrt. Ich mußte mich daher ſehr vor der Verſuchung hüten, dieſe großartige Einfachheit zu ſtören und ihm falſche Uebergänge anzudichten.

Die Ausarbeitung der Biographie Hegel's ſollte urſprünglich Gans zufallen, der ſeinen Nekrolog für die Preußiſche Staatszeitung geſchrieben hatte (wiederabgedruckt in Gans' vermiſchten Schriften, 1834, Th. II. S. 242—252). Gans ſtarb, ein eben ſo plötzlicher als ſchwerer Verluſt für die Wiſſenſchaft wie für das Leben. Nun ward mir im Herbſt 1839 der Antrag mit der Biographie gemacht. Die Sichtung des bedeutenden ſchriftlichen Nachlaſſes Hegel's, das Zuſammenſuchen des Zuſammengehörigen aber verworren durcheinander Geworfenen, die chronologiſche Beſtimmung der Papiere, die Abſchrift der wichtigeren, die Nachforſchung über oft an ſich unbedeutende und doch nicht entbehrliche Umſtände, die Correſpondenz über Puncte, von denen ich bei Anderen eine Specialkenntniß vermuthete, das Erwägen ſo mancher noch in die Gegenwart reichender perſönlicher Rückſichten, das Innehalten eines harmoniſchen Maaßes in der Ausdehnung des Stoffes — dies Alles hat mir ſo viel Zeit und Mühe gekoſtet, daß das Erſcheinen dieſes Buches ſich viel länger, als ich Anfangs dachte, verzögerte. Freilich habe ich in jenem Stöbern, Suchen, Entdecken, Combiniren und Geſtalten ſelige Stunden durchlebt. Welche Weihe liegt doch in Allem, was ein großer und guter Menſch vollbringt! Wie erhebend wirkt die Zuverſicht, in Allem, was von ihm ausgegangen, die Spur ſeines kraftvollen Geiſtes, ſeines edlen Herzens wiederzufinden! Jedes neue Blättchen, das ich aus dem Nachlaß in die Hand nahm, begrüßte ich andachtsvoll als eine neue Goldader, tiefer in das Weſen des herrlichen Mannes zu dringen. Vieles, es iſt wahr, überſchätzte ich Anfangs ſeinem ſächlichen Werthe nach. Ich mußte mich ſogar erſt an die Empfindung gewöhnen, daß ich hier auf meiner Stube, in einige Kiſten zuſammengedrängt, ſo theure Reliquien beſäße! Ich mußte erſt wieder noch Anderes von Hegel kennen lernen, dem Einzelnen, wie es mich überraſchte, die richtige Stellung in ſeinem Entwickelungsgang anweiſen zu können. Jener anfänglichen relativen Ueberſchätzung bedurfte ich jedoch, den Muth nicht ſinken zu laſſen, die mir vorliegenden Stoffe zu bezwingen.

Ein Franzoſe, J. Willm, ſchrieb 1836 in ſeinem Essai sur la philosophie de Hegel: „Espérons, que bientôt une biographie détaillée, écrite sans haine comme sans faveur, inspirée seulement par le désir de montrer tout ce que renferme de plus caractéristique une individualité si remarquable, nous initiera dans sa vie la plus intime, et nous peindra Hegel sous toutes les faces, et comme homme, et comme sage, et comme citoyen. Il est si doux et si heureux d'aimer et vénérer ce qu'on estime et ce qu'on admire“.

Oft habe ich an dieſe Worte mich erinnert. Soll ich aber noch verſichern, daß ich von der Meinung, als hätte ich die Aufgabe vollkommen gelöſt, weit entfernt bin? Daß ich die Arbeit ſubjectiv nur in dem Sinne gemacht habe, eine noch andere Biographie Hegel's, wär' es möglich, überflüſſig zu machen; daß mir die hohe Verantwortlichkeit ſtets vorſchwebte, die ich bei der erſten Anlage der Sache habe, inſofern ſie für alle Folgezeit eine unvermeidliche Nachwirkung haben muß; daß ich alſo erſchöpfend und abſchließend zu ſein geſtrebt habe, iſt nothwendig geweſen. Allein ſchon der Mangel ſo mancher Documente, die mit der Zeit, wie bei

Schillers Biographie, noch gemach an's Licht kommen dürften, läßt mich jetzt ſchon Lücken ſehen, die ſpäter gefüllt werden können. Möge mein Werk dann wenigſtens die leichte Einrahmung geſtatten! Möge die Grundanſchauung, die ich von Hegel in mir trage, und die mich im Einzelnen geleitet hat, ſich immer mehr bewähren! Möge auch in meiner Arbeit von den ſie vorbereitenden Proceſſen nichts ſichtbar ſein! Wenn ein Bildgießer die Statue eines Helden aufſtellt, ſo iſt von dem Thon des Modells, von den verſchiedenen zum ſchmelzenden Fluß vereinten Metallſtücken, von den tauſend und aber tauſend Ciſelirſchlägen, an der glatten Form nichts mehr zu erblicken. Möchte auch Hegel's Bild in ſolcher Weiſe alle dafür gemachten Kreuz- und Querzüge meiner Phantaſie und Reflexion in ſich vernichtet haben.

Nicht ohne Wehmuth trenne ich mich von dieſer Arbeit, müßte man doch nicht irgend einmal das Werden auch zum Daſein kommen laſſen. Denn ſcheint es nicht, als ſeien wir Heutigen nur die Todtengräber und Denkmalſetzer für die Philoſophen, welche die zweite Hälfte des vorigen Jahrhunderts gebar, um in der erſten des jetzigen zu ſterben? Kant fing 1804 dies Sterben der Deutſchen Philoſophen an. Ihm folgten Fichte, Jacobi, Solger, Reinhold, Krauſe, Schleiermacher, W. v. Humboldt, Fr. Schlegel, Herbart, Baader, Wagner, Windiſchmann, Fries und ſo viel andere geringere, aber an ihrem Ort oft unerſetzliche Lehrer oder, wie Erhard, geſellige Verbreiter der Philoſophie. Dieſen Männern ſind nun wieder die Biographen gefolgt. Fichte und Reinhold empfingen von ihren Söhnen würdige Schilderungen; Krauſe von ſeinem Schüler Lindemann, Herbart von Hartenſtein; W. v. Humboldt von ſeinem Verehrer Schleſier u. ſ. f.

Sehen wir Nachwuchs für jene Ernte des Todes? Sind wir fähig, in die zweite Hälfte unſeres Jahrhunderts ebenfalls eine heilige Denkerſchaar hinüberzuſenden? Leben unter unſeren Jünglingen die, welchen Platoniſcher Enthuſiasmus und

Ariſtoteliſche Arbeitſeligkeit das Gemüth zu unſterblicher Anſtrengung für die Speculation begeiſtert? Träumen unſere Jünglinge vielleicht von anderen Kränzen, winkt ihnen der Lorbeer auf anderen Bahnen, glänzt ihnen etwa das höhere Ziel der That als Leitſtern, iſt ihr Ideal, die Ideale jener Philoſophen zu verwirklichen? Oder ſollten ſie ſich in die Gleichgültigkeit gegen Wiſſenſchaft und Leben fallen laſſen und, nachdem ſie nicht ſelten mit renommiſtiſcher Voreiligkeit zu den Siegern des Tages ſich proclamirten, für die Zukunft ohne ausreichende Kraft ſein?

Seltſam genug ſcheinen in unſeren Tagen gerade die Talente nicht recht aushalten zu können. Schnell nutzen ſie ſich ab, werden nach einigen verſprechenden Blüthen unfruchtbar, und beginnen ſich ſelbſt zu copiren und zu wiederholen, wo nach Ueberwindung der unreiferen und unvollkommneren, einſeitigen und ſtürmiſchen Jugendverſuche die Periode kräftigen und geſammelten Wirkens erſt folgen ſollte. Manche, ſchönen Eifers voll, überſtürzen ſich im Lauf und müſſen, wie Conſtantin Frantz, in jeder nächſten Schrift ihre vorangehende ſchon wieder theilweiſe zurücknehmen. Oder ſie ſterben gar früh weg, wie die hoch begabten, edlen Jünglinge Ferdinand Weber in Marburg, Philipp Reidel in Freiburg, die nicht einmal den Abdruck ihrer Arbeit erlebten. Von denen zu geſchweigen, die ohne Nachruhm wie ohne Ruhm in einem ſelbſtfabricirten Vorruhm durch eine ephemere Journalſchilderhebung ihren flüchtigen Rauſchgoldlohn für bloße Verſprechungen dahin nehmen und Reformen, ja Revolutionen der Philoſophie improviſiren, von welchen dieſe in ihrem großen weltgeſchichtlichen Gange nie etwas erfahren wird. Dieſe im Irrgarten ihrer Hypotheſen umhertaumelnden Cavaliere der Stegreifſpeculation verwechſeln das Gezänk ihrer Wirthshausabenteuer mit der ernſten Rede geſetzgebender Verſammlungen und den Lärm einer kritiſchen Prügelei mit dem tragiſchen Donner der Schlacht.

Schelling iſt noch einer der Wenigen, welche alle Wechſel unſeres Idealismus in friſcher Wirklichkeit durchlebt haben. Auf wie viel Gräber blickt ſein noch immer kraftvolles Auge! Einſam ſteht er da. Ein Ruſſiſcher Reiſender ließ einſt in Lewalds Europa einen Bericht drucken, daß er Schelling zu München vergeblich aufgeſucht habe. Endlich habe er erfahren, daß ſich derſelbe, um allein zu ſein, zu Regensburg aufhalte. Er reiſ'te ihm nach. Aber auch in Regensburg, wo er Schelling traf, blieb ihm ſeine Wohnung ein Geheimniß. Dies ſchien mir damals ächt Schellingiſch. Obſchon ich vor jeder öffentlichen Anerkennung Schellings mich hüten ſollte, nachdem einer ſeiner neueren Anhänger in der Augsburger allgemeinen Zeitung ſolche Aeußerungen mir nur als Heuchelei interpretirt hat, ſo bin ich doch nun ſchon ein zu alter Schriftſteller und habe zu viel ähnliche Erfahrungen gemacht, durch ſo kleinliche Klugheitsrückſichten mich beſtimmen zu laſſen. So leugne ich denn nicht, daß ich damals mir Regensburg, dieſe altrömiſche Donauſtadt, dieſe Stadt der Reichstage, dieſe Stadt, worin der Schwabe Kepler vor Hunger mit ſeinem unſterblichen Werk über die Bewegung der Weltkörper ſtarb, dieſe Stadt alter Kirchen, mittelaltriger Häuſer, dieſe Stadt, die in ihrem Katholicismus das an der Donau iſt, was Köln am Rhein: das binnenländiſche Deutſche Kleinrom, dieſe Stadt, vor welcher auf den Uferhügeln des Stroms die Walhalla Deutſchen Ruhmes als ein Doriſcher Tempel ſich erhebt — genug, daß ich mir dieſe Stadt als den homogenſten Aufenthalt für Schelling ausmalte. So kann die Phantaſie ſich irren! Nun lebt Schelling mit Behagen in dem modernen, glänzenden Berlin und beſucht Aſſembleen und Bälle. Wie mächtig erſcheint er äußerlich in ſeiner jetzigen Stellung, aber wie erhaben ſchien er mir damals, in dem dunkeln, eingewetterten Regensburg mit den Räthſeln des Univerſums Bruſt an Bruſt einſam Herkuliſchen Kampf ringend. Wie muß es ihn doch ergriffen haben, als ſein einziger treuer Steffens, ſogar zum Toaſt auf ſeinem Geburtstag, düſtere Todesahnungen ausſprach, Steffens, der, ſeinen Biographen überflüſſig zu machen, in ſeinen Memoiren ſich ſelbſt den geräumigen hiſtoriſchen Sarg zimmert.

Sterben aber auch die Philoſophen, ſo ſtirbt doch die Philoſophie nicht, denn ſie iſt nicht bloße Menſchenſache, ſie iſt auch Gottes Sache. Das Sinnen des Geiſtes über ſich ſelbſt, die immer neue Durchforſchung des Univerſums, das Erkennenwollen der Weſenheit der Dinge, die ſtete Wiedervergegenwärtigung der ewigen Ideen, welche das Mark der Welt in ihrer wechſelnden Erſcheinung ſind: dieſer Verkehr des Geiſtes mit ſich und der Natur, dieſer Befreiungsdrang von Trug und Schein durch das Begreifen der Wahrheit, niemals können ſie verſchwinden. So lange die Geſchichte rollt, ſo lange Religion exiſtirt, ſo lange muß auch Philoſophie exiſtiren. Ohne Religion kann der Geiſt nicht exiſtiren — ohne Philoſophie aber auch nicht, und es iſt die verderblichſte Meinung, die Religion dadurch in größerer Integrität zu erhalten, daß man die Philoſophie, ihre Exegeſe, ihre Verklärung, von ihr abhält oder ſie wohl gar ihr ganz aufzuopfern geneigt iſt. Man mag es anfangen, wie man will, ſo wird man dem Geiſt, ſobald er nur die Rohheit der Natur bezwungen hat und zu einiger Muße gelangt, die Befriedigung durch Bildung nicht nehmen können. Bildung jedoch heißt nichts Anderes als Denken und Beſtimmung des Willens durch den Gedanken, durch das Erfaſſen der Allgemeinheit und Nothwendigkeit von Allem in ihrer Einheit. Immer werden daher wieder Philoſophen auferſtehen. Niemals kann es ein letztes Syſtem der Philoſophie geben.

Die Philoſophie hat aber unleugbar ihre Beziehung zur Wirklichkeit in der Weiſe verändert und erweitert, daß ſie ihre ehemalige Weltabgeſchiedenheit und Weltentfremdung aufgehoben hat. Zu dieſer engeren Verbindung von Wiſſen und Handeln, von Theorie und Praxis, welche ſeit Spinoza die ausgezeichnetern Philoſophen ſämmtlich mehr oder weniger anſtrebten, hat Hegel beſonders dadurch einen großen Fortſchritt gethan, daß er den Unterſchied zwiſchen Speculation und Empirie, das excluſive Verhalten des aprioriſchen Denkens zu den ſogenannten poſitiven Wiſſenſchaften, durch ſeine Bearbeitung der Logik viel klarer und damit viel identiſcher gemacht hat. Es iſt bei ihm nicht ſowohl von der Philoſophie, als ganz einfach von der Wiſſenſchaft die Rede. Gleich ſein erſtes größeres Werk, die Phänomenologie, nannte er: Syſtem der Wiſſenſchaft. Die Berliner Jahrbücher wurden genannt: Jahrbücher für wiſſenſchaftliche Kritik u. ſ. w. In ſeiner naiven Kathedermanier hat Hegel ſeine Abneigung vor aller Philoſophie, welche in eine abſtracte Dialektik, in einen ontologiſchen Purismus ausgeht, einmal in den Worten ausgeſprochen: „Das ſind die rechten Philoſophen, die meinen, am Weſen haben ſie das Wahre, und wenn ſie immer Weſen ſagen, ſo ſei dies das Innere und Rechte! Ich habe gar keinen Reſpect vor ihrem Weſen-Sagen; denn es iſt eben nur eine abſtracte Reflexion. Das Weſen aber expliciren, iſt, es als Daſein erſcheinend machen.“

Unſer Zeitalter langweilt ſich nicht blos aus Ungründlichkeit bei allen philoſophiſchen Unterſuchungen, welche über das Phänomenologiſche und Metaphyſiſche nicht zu einer beſtimmteren Erkenntniß der Natur und des Geiſtes hinausgehen. Gewiß, ohne Erkenntnißtheorie, ohne Metaphyſik iſt Philoſophie unmöglich. Allein ſie ſoll bei ihnen, wie nothwendig ſie ſind, nicht ſtehen bleiben; aus dem Empyreum der abſtracten Form der Idee ſoll ſie auch zum Begriff der concreten Exiſtenz der Idee kommen und an der Einheit des Begriffs und ſeiner Realität ſich bewähren, denn der Begriff der Idee iſt ja kein anderer, als der der Einheit des Begriffs und der Realität. Die mittelaltrige Scholaſtik krankte an dem Uebermaaß der Realitätsloſigkeit; die ſpätere Empirie an dem Uebermaaß der Begriffloſigkeit; es iſt Zeit, daß es zur Verſöhnung beider Abſtractionen gedeihe, und weil es Zeit dazu iſt, ſo ſehen wir gegenwärtig die Philoſophie noch einmal auf das Schärfſte in die Einſeitigkeit der abſtracten Ontologie und Empirie, Theorie und Praxis zerfallen. Das Untergehende ſcheint, gegen ſein Verſchwinden ſich ſträubend, einen Augenblick hindurch ſiegreich zu ſein, wie ein Ertrinkender noch über die Fluth erhoben wird, die in der Tiefe ihm ſchon ſein Grab wühlt. Dieſe Einſeitigkeiten müſſen daher gegen die Philoſophie ſich richten, welche ſie unaufhaltſam vernichtet. Die relative Nothwendigkeit ihrer Exiſtenz geſtattet ihnen aber, vor ihrem Untergang noch im täuſchenden Selbſtgefühl des Sieges ſich zu ergehen.

Die abſtracte Ontologie ſehen wir bei allen denjenigen, welche die unmittelbare Einheit des Begriffs des Denkens und Seins als Inhalt der logiſchen Idee wieder aufheben und die vormalige Scheidung von Logik und Metaphyſik wieder herſtellen wollen, eine Scheidung, welche ſie conſequent auch wieder zur Hinabführung der Logik in die Pſychologie und damit zu einer nur ſubjectiven Faſſung der logiſchen Beſtimmungen hintreibt. Alle dieſe haben daher Metaphyſiken geſchrieben und einer von ihnen, Braniß, auch ſchon eine Logik. Sie alle ſind nun in Verlegenheit über ihr weiteres Fortkommen und wir ſehen am wenigſten, daß ihre Ontologie auf dem Gebiet der realen Wiſſenſchaften einen nachhaltigen Einfluß gewonnen hätte, wie ſie ſelbſt natürlich mit einem ſolchen ſich ſchmeichelten. Sie ſind ſämmtlich, weil ſie das Verhältniß des ſubjectiven Denkens zu den abſoluten Denkbeſtimmungen im Hegel'ſchen Syſtem ſich nicht klar machen können, Gegner deſſelben, aber mit rückſichtsvoller und aufrichtiger Anerkennung deſſelben, da es ihnen unmöglich fällt, die großen Leiſtungen Hegels gerade in der Ontologie zu überſehen.

Die abſtracte Empirie iſt ſo glücklich geweſen, in Trendelenburg einen gewichtigen Repräſentanten zu finden. Sie ſtimmt mit der abſtracten Ontologie in der Trennung des

Begriffe des Denkens und Seins überein, leugnet aber, was jene nicht thut, die Möglichkeit des reinen d. h. von der Natur und Geſchichte abſtrahirenden Denkens und behauptet die Anſchauung als Erkenntnißgrund. Das Denken hat hier blos eine ſecundäre Stellung. Mag man ſich nun in Betreff des Anſchauens noch ſo euphemiſtiſch ausdrücken, ſo bleibt letzlich doch nichts übrig, als der alte Dualismus von Senſation und Reflexion, von Sein und Denken, von Object und Subject, von Materialismus und Spiritualismus und da darf es uns nicht Wunder nehmen, wenn auch wieder die bequeme und an der Wiſſenſchaft verzweifelnde Beſeitigung, nicht Auflöſung des Dualismus durch die Appellation an den Glauben erfolgt. Das iſt wohl recht ein Zeichen der Zeit, daß ein im Ariſtoteles ſo gründlich heimiſcher Mann doch ſo weit hat herunter kommen können, dem νοῦς die νόησις τῆς νοήσεως abzuleugnen. Gegen Hegel nimmt die abſtracte Empirik vorzüglich die Stellung ein, ihm die Wahrheit ſeiner dialektiſchen Methode, welche die Ontologiker formell anerkennen, abzuſtreiten und ihn ſelbſt der Empirie, der Abhängigkeit von der Anſchauung anzuklagen, die er nur künſtlich verſtecke. Sie hält das reine Denken für ein ſolches, welches aus ſich das Sein auch nach ſeiner realen Mannigfaltigkeit, ohne ſich um ſie durch die Vermittelung des Anſchauens zu bekümmern, abzuleiten nicht blos, nein, auch zu produciren ſich unterfange.

Die abſtracte Theorie will den Begriff der Wirklichkeit geben, während ſie doch von ihr als realer abſtrahirt. Sie hat zu ihrem kühnſten Vertreter den jetzigen Schelling, welcher ſeine gegenwärtige Philoſophie eine Exiſtenzialphiloſophie nennt, allein die Beſtimmtheit des Beſonderen, den Begriff der Natur und des Staats vermeidet. Er hat daher einerſeits eine abſtracte Ontologie, ſeine jetzige Modification der Ariſtoteliſchen Principien, die er theologiſirt; anderſeits hat er eine abſtracte Empirie, ſeine jetzige Offenbarungsphiloſophie, worin er die Wahrheit des Factiſchen der Tradition kritiklos anerkennt und die Nothwendigkeit des Glaubens fordert. Von der abſtracten Ontologie unterſcheidet er ſich deßhalb durch dieſe Empirie; von der abſtracten Empirie durch jene Ontologie; von beiden negativ durch ſeingänzliche Methodeloſigkeit, poſitiv durch das Poſtulat eines abſoluten Willens, der nicht an die Vernunft gebunden ſei.

Die abſtracte Praxis abſtrahirt von der Geſchichtelichkeit des Wirklichen, wendet ſich von aller Metaphyſik als einer unfruchtbaren Grübelei ab und wirft ſich ſogleich auf das Bedürfniß und den Genuß des Menſchen, auf ſein Herz und Gemüth. An der Spitze derſelben ſteht Ludwig Feuerbach, deſſen Philoſophie der Zukunft weiter nichts in Ausſicht ſtellt, als die Uebereinſtimmung von Sinnlichkeit und Verſtand für die Glückſeligkeit des menſchlichen Individuums und welche die Handgreifligkeit zum Kriterium der Realität, zur abſoluten Form des Wahren erhebt. O um wie viel wahrhafter iſt doch die Lehre deſſen, dem dieſe abſtracte Praxis ſonſt zu huldigen pflegt, die Lehre Spinoza's, welcher ſagte, daß wir tugendhaft ſeien, wenn und weil wir ſelig ſind, nicht ſelig, wenn und weil wir tugendhaft ſind, und welcher die adäquate Erkenntniß der Idee zum Princip der Praxis machte!

Feuerbach iſt der ſchärfſte, glänzendſte Gegner Schellings, ſtimmt aber mit ihm darin überein, daß er die Entwickelung der Wiſſenſchaft zum Syſtem, die organiſche Durchführung der Erkenntniß umgeht. Er verharrt in der Behauptung von Embryoallgemeinheiten und kann daher auf die Fortbildung der Philoſophie nicht den Einfluß ausüben, den man nach der Energie der Kritik, mit welcher er auftrat, erwarten durfte. Wie der jetzige Schelling läßt er ſich weder auf die Natur, noch den Staat näher ein. Weil er ſogleich vom Menſchen, wie er geht und ſteht, anfängt und die Unterſuchung über das Sein, Seinkönnen und Seinſollen, über das unvordenkliche und gedachte Sein u. ſ. f. als antediluvianiſche

Phantasmen perhorrescirt, ſo erſcheint er zugänglicher, praktiſcher, humaner, häuslicher, als Schelling, der ſich gerade in der Erfindung von Vorgängen im status absconditus der Gottheit gefällt und mit der geheimnißvollen Miene eines in die vorweltlichen Proceſſe Eingeweihten ſo Viele zu feſſeln verſteht. Dieſe mythiſirende Theologie als eine chriſtenthümelnde Hypoſtaſirung der Ariſtoteliſchen Urſachen iſt Feuerbach eine bloße Fiction, indem er mit dem Götheſchen Prometheus gegen den Schellingſchen Gott ſagen könnte:

Hier ſitz' ich, forme Menſchen
Nach meinem Bilde,
Ein Geſchlecht, das mir gleich ſei,
Zu leiden, zu weinen,
Zu genießen und zu freuen ſich
Und dein nicht zu achten,
Wie ich!

Alle vier Parteien, die abſtracte Ontologie wie Empirie, Theorie wie Praxis, ſtimmen deshalb, weil ſie die Erkenntniß des Concreten verſchmähen und es höchſtens als Beiſpiel benutzen, darin überein, abſtracte Theologen zu ſein. Sie ſtellen am liebſten Betrachtungen über den Unterſchied von Glauben und Wiſſen, Offenbarung und Vernunft, Göttlichem und Menſchlichem, Chriſtlichem und Natürlichem, Theologie und Speculation, Trinitätslehre und Deismus, Transcendenz und Immanenz, u. dgl. an und kommen aus den Reibungen mit den Fachtheologen nicht heraus. Der einzige von ihnen, der hier die Abſtraction wenigſtens in Einem Punct durchbrach, war Weiße mit ſeinem Leben Jeſu. Abſtract nenne ich die Theologie jener Parteien, weil ſie keine einzige theologiſche Wiſſenſchaft durchgearbeitet hat, mithin theologiſch ſich eben ſo verhält, wie philoſophiſch. Solche Abſtractionen ſind für ſich oft vollkommen wahr, ſie ſind es aber nicht im Zuſammenhang der Totalität des Wiſſens; denn in dieſem erfahren ſie die Beſchränkung durch andere Beſtimmungen. Ihre begeiſternde Unbedingtheit hört auf. Weil ſie zu allgemein ſind, bleiben ſie kraftlos und thürmten ſie den Pelion auf den Oſſa. Iſt es nicht merkwürdig, wie alle vier Gegner des Hegelſchen Syſtems auch darin übereinſtimmen, die *Liebe* zu verkündigen? Die Hegelſche Philoſophie könnte dies mit demſelben Recht thun; ſie würde ſich damit nicht widerſprechen. Allein für die Wiſſenſchaft kommt es auf mehr, als ſolche erbauliche Allgemeinheiten an. Wenn man bedenkt, daß Schelling und Feuerbach ſich gegenſeitig abſolut abſtoßen, ſo muß man doch auch ſchließen, daß die Liebe, welche ſie predigen, wohl nicht dieſelbe ſein kann; wiſſen aber würden wir dies erſt, wenn ſie uns einen Staat, ein ethiſches Gemeinweſen auferbaueten. Jetzt können ſie von ihrer Abſtraction der Liebe aus den Hegelſchen Staat verächtlich behandeln, indem ſie darin die Liebe vermiſſen; käme es aber auf concrete Beſtimmungen an, ſo würde die Vornehmheit jener Allgemeinheit ſich bald verlieren, wie wir es bei dem Begriff der Ehe jüngſthin erlebt haben.

Die Hegelſche Philoſophie hat den Gegenſatz des reinen d. i. abſtracten, vom Anſchauen abſtrahirenden Denkens und der reinen d. i. abſtracten, vom Denken abſtrahirenden Anſchauung; ſie hat den Gegenſatz von Vernunft und Wirklichkeit, von Theorie und Praxis, von Idealität und Realität, von Denken und Sein, von Subject und Object, von Speculativem und Empiriſchem, von Idee und Geſchichte principiell wirklich überwunden, wenn auch die Durchführung ihrer Methode durch alle Gebiete des Wiſſens nur erſt einen unvollkommenen und in den Einzelheiten vielfach irrthümlichen Anfang gemacht hat. Eine feindſelige Stellung gegen die Ontologie oder Empirie, gegen die Theorie oder Praxis iſt von Seiten der Philoſophie gar nicht mehr möglich, nur von ihnen ſelbſt gegen die Philoſophie, ſofern ſie noch antiquirte Vorſtellungen von dem Philoſophiren im Kopf haben und ſich darunter ein eſoteriſches, wunderſeltſames Verfahren träumen. Die Philoſophie darf nicht wieder von ihrem Begriff als der einfachſten und letzten Form der *Wiſſenſchaft* überhaupt abfallen.

Ohne Vorliebe für irgend einen Gegenſtand muß ſie das Univerſum mit gleichmäßiger Gerechtigkeit durchwandern, denn im Syſtem des Alls hängt Alles mit Allem zuſammen. Gott iſt ein eben ſo großer Geometer als guter Moraliſt. Hegel mußte daher eine Encyklopädie der philoſophiſchen Wiſſenſchaften produciren und ſucceſſiv alle Hauptmomente ſeines Syſtems, zuletzt noch die Philoſophie der Geſchichte, durcharbeiten. Seine Schüler aber mußten ſich zunächſt an der Behandlung beſonderer Wiſſenſchaften verſuchen, wodurch die Schule in die Bewegung der Gegenwart hineingeriſſen wurde und alle Richtungen derſelben bis zum Extrem theilte. In der Kunſt fing ſie romantiſch an, und endete hypermodern; im Staatsleben erſchien ſie erſt ariſtokratiſch bis zur Rechtfertigung des Engliſchen Torysmus, dann demokratiſch bis zur utopiſchen Ausſchweifung des Franzöſiſchen Communismus; in der Theologie und Kirche erſt orthodox bis zur Buchſtabengläubigkeit, dann heterodox bis zum Atheismus. Nur der Geſchichtsunerfahrene kann ſich über die Entwicklung ſolcher Extreme wundern und ihre innere Einheit verkennen, welche ſich gegen die Richtungen, ſofern ſie als Extreme Anſpruch auf den Rang centraler Principien machen, negativ verhalten muß.

Hegel's Philoſophie iſt im Princip zu tief und in der Anlage zu umfaſſend, als daß ſie ſchon vollendet ſein könnte. Wenn ihre Gegner ſie als ſchon untergegangen anſehen, ſo iſt das eine Illuſion, mit welcher ſie ſich ſchmeicheln, indem ſie allerdings dem ſichern Untergang durch ihre Einſeitigkeit verfallen ſind. Wäre Hegel's Philoſophie ſchon todt, ſo müßte man über die heftige Polemik erſtaunen, mit welcher ſie eben von denen bekämpft wird, die ſie für verſchollen erklären. Eine todte Sache pflegt doch nicht ſo lebendigen Widerſpruch zu erfahren. Weil die erſte Epoche ihrer Geſchichte vorüber iſt, ſo folgt daraus noch nicht, daß es mit ihr vorüber iſt. Der Untergang der Exterme, welche ſie in raſchem Wuchs aus ſich hervortrieb, iſt nicht ein Untergang ihrer ſelbſt. Im Gegentheil tritt ſie nunmehr in eine zweite, nachhaltigere, ſachlichere, vom *Schulegoismus* freie Epoche ein, der es natürlich mit der Zeit auch nicht an Extremen und noch weniger am Untergange fehlen, die aber einen objectiveren, ruhigeren Charakter haben und, nachdem die wilden Waſſer des kritiſchen Tumultes bergab gelaufen ſind, wiſſenſchaftliche Detailarbeiten bringen wird. Wie ein Menſch, wenn die Welt ihn verläßt, wenn die falſchen Freunde abfallen, wenn alle äußeren Vortheile ſeiner Lage ſtürzen, wenn er auf allen Schimmer zu verzichten hat, in deſſen eitlem Glanze die faule Maſſe ſich ſo gerne ſonnt, wie ein Menſch in ſolcher Vereinſamung zeigen kann, ob er eine Subſtanz in ſich hat, die ihn ausdauern läßt im Unglück und ihm den Muth erhält zum Fortſtreben, ſo hat dies die Hegelſche Philoſophie jetzt zu zeigen.

Eine wahre Philoſophie iſt die That eines Volkes. Erſt mit ihr beweiſt es, daß es den Bildungsproceß in ſich bis zu ſeiner letzten Tiefe durchgeführt und das Abſolute in einer ſeinem individuellen Selbſtbewußtſein gemäßen Form angeſchaut hat. Darum muß auch die Philoſophie eines Volkes deſſen eigene Sprache reden, weil der Geiſt nur in ihren Tönen das wirkliche Abbild ſeiner Eigenthümlichkeit ganz zu vernehmen vermag. So lange ein Volk nicht eine eigene Philoſophie und ſo lang' es dieſelbe nicht in ſeiner eigenen Sprache hervorbringt, iſt es noch nicht wahrhaft gebildet, wär' es auch, was ſich ſehr wohl damit verträgt, ſehr civiliſirt. Aber für die Philoſophie, inſofern ſie Philoſophie iſt, kommt es zugleich auf die Eigenheit des volksthümlichen Urſprungs gar nicht an. Hier hat die Allgemeinheit und Nothwendigkeit ihres Inhaltes und die Vollendung ſeines Beweiſes allein Bedeutung. Ob das Wahre von einem Griechen oder Germanen, von einem Franzoſen oder Engländer erkannt und ausgeſprochen wird, hat für es ſelbſt, als Wahres, kein Gewicht. Jede wahre Philoſophie iſt daher als nationale zugleich eine allgemein menſchliche und im großen Gange der Menſchheit ein unentbehrliches Glied. Sie hat das Vermögen der abſoluten Verbreitungsfähigkeit durch alle Völker und es kommt für ein jedes die Zeit, wo es die wahrhafte Philoſophie der andern Völker ſich aneignen muß, will es anders ſeinen eigenen Fortſchritt ſichern und fördern.

Hat man dies eingeſehen, ſo wird man das Verhältniß der Hegelſchen Philoſophie zu Deutſchland wie zum Auslande richtig würdigen. Sie iſt eine ächt Deutſche Philoſophie, worin der Schwäbiſche Tiefſinn dem Preußiſchen Scharfſinn ſich verbündet hat. Eine excluſiv Preußiſche iſt ſie gar nicht. Das Mißtrauen Deutſchlands gegen ſie als ein Mittel der Preußiſchen Herrſchluſt iſt verſchwunden. Der Verdacht gegen ſie als eine Preußiſche Staatsphiloſophie iſt bis ſo weit aufgelöſt, daß gegenwärtig wohl Niemand mehr durch ihr Studium ſich beſonders anſtellungsfähig zu machen wird beigehen laſſen. Aber als Deutſche Philoſophie iſt ſie auch vor allen Dingen Philoſophie und hat dadurch das Intereſſe auch des Auslandes erweckt. Genau genommen beſchränkt ſich jedoch daſſelbe auf Frankreich. In Italien macht die Curie durch ihr Verbot das Studium der Deutſchen Philoſophie unmöglich; in England hat man praktiſch zu viel zu thun, ſich ſpecieller darauf einzulaſſen; die Times ſpotteten über die Aufmerkſamkeit, welche wir dem Kampf Schelling's mit der Hegelſchen Schule zu Berlin widmeten und meinten, wir ſeien abſtruſe Schwärmer, denn der ganze Unterſchied zwiſchen Hegel und Schelling beſtehe zuletzt darin, daß der erſte ſehr dunkel und der zweite noch dunkler ſei; in Scandinavien und Dänemark wird der Deutſchen Philoſophie ein ſehr lebhafter Antheil geſchenkt, der aber mehr paſſiver Art, ein treufleißiges Erlernen iſt, das durch Ebbe Sam. Bring zu Lund ſogar ein **Ordbok för att befordra Studerandet af Hegels Skrifter** hervorgerufen hat.

Frankreich aber, was man auch gegen es haben möge, iſt dasjenige Land, in welchem außer Deutſchland gegenwärtig allein ein tieferes Bedürfniß der Philoſophie, eine umfaſſendere Kenntniß ihrer Literatur, ein nicht blos gelehrtes oder utiliſtiſches, ſondern auch aus ächt ſpeculativem Trieb entſtammendes Intereſſe herrſche.

Die Franzoſen haben nicht nur den Gegenſatz des ideologiſchen Senſualismus und des gnoſtiſchen Myſticismus zu vielgliedrigen, großen Schulen ausgebreitet; ſie haben mehr gethan; ſie haben ihn in einer neuen Richtung aufzuheben begonnen, welche während der Reſtaurationszeit als die ſogenannte eklektiſche Schule entſtand. Damals, als Couſin vor einer begeiſterten Schaar von faſt achthundert jungen Männern in den Sälen des Collegiums dú Pleſſis ſeine Vorträge über die Moral und ihre Geſchichte hielt; damals, als das Miniſterium durch ſeine Entlaſſung ihm die höchſte Popularität, die glühendſte Hingebung der Pariſer Jugend, die Aufmerkſamkeit und Achtung aller Edlen und Freiſinnigen ſchuf; damals, als er das Studium der Platoniſchen und Carteſianiſchen Philoſophie energiſch zu erneuen Anſtalt machte, ward von ihm auch zuerſt der Grund zu einer innigeren Wechſelwirkung zwiſchen Franzöſiſcher und Deutſcher Philoſophie gelegt. Welche Schwächen Couſin auch ſpäterhin habe blicken laſſen, dieſes Verdienſt wird ihm bleiben. Das hiſtoriſche Studium der Philoſophie iſt durch ihn mächtig angeregt und von ihm aus über alle Akademieen Frankreichs und über alle Zweige der Philoſophie verbreitet; Schelling und Hegel ſind durch ihn den Franzoſen in ihrem Zuſammenhang mit Kant und Fichte bekannter geworden und zu Unvermeidlichkeiten für die philoſophiſche Bildung gemacht.

Ich will dies Thema hier nicht weiter verfolgen. Nur eine Bemerkung muß ich noch hinzufügen. Es wird nämlich bei uns Deutſchen gegenwärtig das Verhältniß unſerer Philoſophie zur Franzöſiſchen theilweiſe wieder ganz und gar entſtellt. Einige jüngere Deutſche Schriftſteller, durch eine gewiſſe Aehnlichkeit ihrer Lage bewogen, haben ſich in der Erneuung der Invectiven gefallen, welche Voltaire, Diderot, d'Alembert und Andere gegen die corrupte Theologie des vorigen Jahrhunderts, noch mehr gegen die ſittliche Corruption des Klerus ſchleuderten. Indem ſie Hegels Anerkennung des Muthes und Geiſtes jener Männer aus ſeiner Geſchichte der Philoſophie in ihre Aeußerungen einmiſchten, haben ſie die Vorſtellung erweckt, als ob Hegel im Grunde, wenn man nur ſeine wirkliche Conſequenz verfolge, mit dem Système de la nature als der Bibel des Atheismus vollkommen übereinſtimme. Dies iſt ein großes Hegel angethanes Unrecht. Indem nun jene Repriſtination eine Reaction hervorrief, ging man in ihr ſo weit, die Franzöſiſche Philoſophie überhaupt wieder zu verdammen und den Unterſchied zu überſehen, der zwiſchen der gegenwärtigen und zwiſchen der des vorigen Jahrhunderts beſteht. Dies iſt ein großes Couſin, ſeinem Gegner Leroux, Lamennais, Bonald, Virey, Jouffroy, Damiron, Royer-Collard, dem jüngern Bonnet, Matter und ſo vielen Andern angethanes Unrecht. Mit den Abfertigungsphraſen von Seichtigkeit und Frivolität der Franzoſen iſt nur noch bei den Unwiſſenden auszukommen. Ich beklage daher, daß man bei uns ernſte Bemühungen, den Wechſelverkehr zwiſchen der Deutſchen und Franzöſiſchen Philoſophie lebendiger zu machen, ſogleich wieder aus dem Geſichtspunct einer Gallomanie verurtheilt hat. Die Augsburger Allgemeine Zeitung hat auch mir den Vorwurf einer Buhlſchaft mit den Franzoſen gemacht — weil ich Hegel gegen Leroux vertheidigt habe. Iſt das gerecht? Iſt das ein Verfahren, wie es einer ſo ernſten Angelegenheit, als die Philoſophie, geziemt? Alſo die Wechſelwirkung iſt ſchon Buhlſchaft? Als Schelling ſeine überbekannte Vorrede zu Couſin's Vorrede ſchrieb, ſollte es mich kaum gewundert haben, wenn ihm ein Buhlen mit den Franzoſen wäre Schuld gegeben worden, denn er lebte nicht nur einzelne Franzoſen, er pries nicht nur den wiſſenſchaftlichen Ernſt des Franzöſiſchen Geiſtes, ſondern ſtellte uns die Franzoſen überhaupt zum Muſter beſonders der philoſophiſchen Darſtellung auf. Und nun wirft mir, der ich einen Franzoſen angreife, ein Schüler des jetzigen Schelling Buhlen mit den Franzoſen vor? In einer Zeitung vor, welche uns jedes Lob Schellings bei den Franzoſen, jede Ueberſetzung einer ſeiner Schriften in's Franzöſiſche, ſogleich als ein für die Deutſche Philoſophie ruhmvolles Ereigniß verkündet, in einer Zeitung, welche ſogar Schelling's Dankbriefe an Franzöſiſche Gelehrte flugs veröffentlicht, wie z. B. ſein Schreiben an Stanislas Julien, als dieſer ihm des Lao-tseu Tao-te-king überſandt hatte. Ich ſage dies wahrlich nicht aus Neid, wie die Augsburger geſchwind interpretiren dürfte, denn Julien hat ſein treffliches Buch auch mir geſchenkt. Hoffen wir, daß die Fortentwicklung der Gemeinſchaft Deutſchen und Franzöſiſchen Strebens für die Wiſſenſchaft weder durch die Augsburger Allgemeine Zeitung noch durch die Verdächtigungen der hierarchiſch-fanatiſchen Prieſterpartei Südfrankreichs aufgehalten werden kann.

Die Hegel'ſche Philoſophie iſt in religiöſer Beziehung weſentlich proteſtantiſch. Proteſtantismus nenne ich diejenige Geſtalt der Religion, welche die Verſöhnung Gottes und des Menſchen durch die Gewißheit begründet, daß das Weſen des menſchlichen Selbſtbewußtſeins das göttliche Selbſtbewußtſein zu ſeinem Inhalt und deshalb die Freiheit zu ſeiner Form hat. An und für ſich wäre freilich zu wünſchen, daß die Philoſophie zunächſt als eine Wiſſenſchaft wie andere auch behandelt würde, deren Reſultate als ſolche weder den Staat noch die Kirche etwas angehen. So wenig die Mathematik verantwortlich dafür gemacht wird, wenn ſie eine neue Curve, oder die Zoologie, wenn ſie ein neues Thier entdeckt, oder die Medicin, wenn ſie eine neue Operationsmethode erfindet u. ſ. w., ſo wenig müßte auch die Philoſophie vom Staat oder der Kirche für ihre Forſchungen verantwortlich gemacht werden dürfen; denn auch die Philoſophie iſt als Wiſſenſchaft ſelbſtſtändig und von ihrer eigenen Nothwendigkeit abhängig. Aber man weiß wohl, wie wenig ihr ſolche Selbſtſtändigkeit gewährt wird und wie die Welt, wenn von einer Philoſophie die Rede iſt, vor allen Dingen nach dem politiſchen und kirchlichen Glaubensbekenntniß derſelben trachtet, um je nach dem Ausfall deſſelben ihr Intereſſe für oder gegen ſie beſtimmen zu können. So iſt denn die Hegelſche Philoſophie auch auf ihre Religioſität, auf ihr Chriſtenthum angeſehen. Der Cardinalſecretair Lambruſchini erklärt ſie darnach für unchriſtlich; die pfründenreichen, aber wiſſensarmen Anglicaniſchen Erzbiſchöfe erklären ſie in der Finſterniß ihrer aphiloſophiſchen Theologie in dicken Büchern für eine gefährliche Erneuung des Brahmaniſchen Pantheismus; die hierarchiſchen Pietiſten erklären ſie für unchriſtlich u. ſ. w. Und doch iſt ſie ſelbſt ſtets in dem Glauben geweſen, erſt recht chriſtlich zu ſein und daher außerhalb ihrer ſelbſt noch viel Unchriſtenthum zu bekämpfen zu haben. Sie hat ſich als proteſtantiſch bekannt und wird dem Proteſtantismus die Oriflamme der Freiheit durch die Selbſterkenntniß und das Selbſtwollen des ewig Wahren ſtets vorantragen. Eine Zeitlang ſchien es, als würde Schelling ihr mit größerem Erfolg dieſe Miſſion abnehmen. Bald aber ſchwand dieſe Meinung, weil Schelling zu ſehr von dem ſittlichen Element des religiöſen Lebens abſtrahirt und zu ausſchließlich nur um eine Dogmatik ſich bemühet, deren Trinitätslehre, Chriſtologie und Satanologie häretiſch und deren Begriff der Kirche gegen alle beſtehenden Kirchen negativ iſt, — ein Poſtulat der Zukunft.

Die katholiſche Philoſophie wird nun wohl ihres Irrthums inne geworden ſein, Schelling's Auctorität für ſich zu mißbrauchen. Günther's Euryſtheus und Herakles hat ſchon den Anfang gemacht, das Poſitive der Schelling'ſchen Offenbarungsphiloſophie mit dem Poſitiven der Römiſchen

Kirche ſorglich zu vergleichen. Gegen Hegel iſt die Polemik des Katholicismus zuletzt larmoyant geworden. Sie hat ſich über den inhumanen Ton beklagt, in welchem er gegen den Katholicismus und von der Hoſtie unſchicklich als einem äußerlichen Dinge geſprochen habe, das zur Anbetung präſentirt werde. Ich finde aber, daß dieſe Polemik die Hauptſtelle Hegel's, die ſie zu widerlegen hätte, ignorirt. Hegel meint, daß bei dem Katholicismus aus dem erſten und höchſten Verhältniß der Aeußerlichkeit des Menſchen zu Gott alle die anderen äußerlichen, damit unfreien, ungeiſtigen und abergläubiſchen Verhältniſſe fließen und fährt dann fort: „namentlich ein Laienſtand, der das Wiſſen der göttlichen Wahrheit, wie die Direction des Willens und Gewiſſens von Außen her und von einem andern Stande empfängt, welcher ſelbſt zum Beſitze jenes Wiſſens nicht auf geiſtige Weiſe allein gelangt, ſondern weſentlich dafür einer äußerlichen Conſecration bedarf. Weiteres, die theils für ſich nur die Lippen bewegende, theils darin geiſtloſe Weiſe des Betens, daß das Subject auf die directe Richtung zu Gott Verzicht leiſtet und Andere um das Beten bittet, — die Richtung der Andacht an wunderthätige Bilder, ja ſelbſt an Knochen, und die Erwartung von Wundern durch ſie, — überhaupt die Gerechtigkeit durch äußerliche Werke, ein Verdienſt, das durch Handlungen ſoll erworben, ja ſogar erſt auf Andere übertragen werden können, u. ſ. f. — Alles dieſes bindet den Geiſt unter ein Außerſichſein, wodurch ſein Begriff im Innerſten verkannt und verkehrt, und Recht und Gerechtigkeit, Sittlichkeit und Gewiſſen, Zurechnungsfähigkeit und Pflicht in ihrer Wurzel verdorben ſind."

„Solchem Princip und dieſer Entwickelung der Unfreiheit des Geiſtes im Religiöſen entſpricht nur eine Geſetzgebung und Verfaſſung der rechtlichen und ſittlichen Unfreiheit, und ein Zuſtand der Unrechtlichkeit und Unſittlichkeit im wirklichen Staate. Conſequenter Weiſe iſt die katholiſche Religion ſo laut als diejenige geprieſen worden, und wird oft noch geprieſen, bei welcher allein die Feſtigkeit der Regierungen geſichert ſei, — in der That ſolcher Regierungen, welche mit Inſtitutionen zuſammenhängen, die ſich auf die Unfreiheit des rechtlich und ſittlich frei ſein ſollenden Geiſtes, d. h. auf Inſtitutionen des Unrechts und einen Zuſtand ſittlicher Verdorbenheit und Barbarei gründen. Dieſe Regierungen wiſſen aber nicht, daß ſie am Fanatismus die furchtbare Macht haben, welche ſo lange und nur unter der Bedingung nicht feindſelig gegen ſie auftritt, daß ſie unter der Knechtſchaft des Unrechts und der Immoralität befangen bleiben. Aber in dem Geiſte iſt noch eine andere Macht vorhanden; gegen jenes Außerſich- und Zerriſſenſein ſammelt ſich das Bewußtſein in ſeine innere freie Wirklichkeit; es erwacht die Weltweisheit im Geiſte der Regierungen und der Völker, d. h. die Weisheit über das, was in der Wirklichkeit an und für ſich recht und vernünftig iſt. Mit Rechte iſt die Production des Denkens und beſtimmter die Philoſophie Weltweisheit genannt worden, denn das Denken vergegenwärtigt die Wahrheit des Geiſtes, führt ihn in die Welt ein, und befreit ihn ſo in ſeiner Wirklichkeit und an ihm ſelbſt.“

Dieſe goldenen Worte Hegel's ſind die Seele der politiſchen und kirchlichen Praxis ſeiner Philoſophie.

Der Proteſtantismus und mit ihm das Chriſtenthum erheben ſich gegenwärtig wieder zu einer reineren, höheren Geſtaltung. Die Gährung dieſes Fortſchritts läßt ihn, läßt wohl gar das Chriſtenthum momentan als untergegangen erſcheinen. Er befreiet ſich aber nur von ſeinen fertigen, nunmehr für ihn todten Formen und gewinnt dadurch für die Todten, die es bleiben wollen und die auf ihre Veränderungloſigkeit ſo ſtolz ſind, das Ausſehen der Haltungsloſigkeit. Der Katholicismus nimmt ſich wieder recht ſtark und ſtattlich aus und erfreuet ſich von Seiten der Regierungen einer unendlichen Delicateſſe der Behandlung. Während er aber in die Breite ſich ausdehnt, verliert er deſto mehr in der Tiefe und wird erfahren müſſen, daß das Intenſivere allerdings auch das Extenſivere iſt, welche Erfahrung zu machen für die Geſchichte jedoch Zeit erfordert wird. Für die Einzelnen iſt dieſe Nothwendigkeit oft tragiſch; ſie müſſen mit Ergebung im Grimm des Widerſpruchs ausharren. Die Stärke des Proteſtantismus iſt durch das Auflöſen ſeiner Confeſſionsunterſchiede nur ſcheinbar bedroht, denn er enthält den adäquaten Begriff des Geiſtes, ſelbſt die lebendige Einheit der Wahrheit und ihrer Gewißheit zu ſein. Ein ganzes Volk kann ſeine Subſtanz nicht über Nacht verlieren. Einzelne aus ihm können in Vergeſſenheit des Vergangenen, in eine Abſtraction von der durch ſie unabänderlich bedingten Zukunft verfallen. Aber ein Volk, ſei es auch in ſich noch ſo zerſtückelt, künſtlich auseinandergehalten, noch ſo in ſich gegen ſich ſelbſt ſich verausländernd, noch ſo zauderhaft unentſchloſſen, iſt doch eine innere, ſolidariſche Einheit. Es iſt mit ſeiner Natur, mit ſeinen Denkmalen, ſeinen Erinnerungen, ſeinen vom Weltgeiſt ihm übergebenen Richtungen ſo verwachſen, daß es, wie man es auch aus ſeiner gottgezeichneten Bahn herausdrängen wolle, doch immer wieder in dieſelbe zurücklenkt, ſein Geſchick zu erfüllen. Und ſo hat es denn keine Noth, daß aus dem Himmel ſeiner Geſchichte neben einem Leſſing, Schiller, Göthe, Kant, Fichte, nicht auch Hegel als ein heiliges Sternbild dem Deutſchen Volke auf immer ſegenvoll entgegenſtrahlen ſollte!

Königsberg den 18. März 1844.

Karl Roſenkranz.

Druckfehler.

Seite 40 Zeile 19 v. U. lies: Meislingen ſtatt: Meislingen.
= 40 = 2 = U. = Maulbronn ſtatt: Maulbram.
= 88 = 12 = O. = Das Komma nicht hinter: Staates, ſondern hinter: ſieht.
= 148 = 4 = O. = nun ſtatt: nur.
= 211 = 9 = O. = Abſoluten ſtatt: Ableiuten.
= 226 = 5 = O. = Richerand's ſtatt: Richeraud's.
= 301 = 16 = U. = oder ſtatt: der.
= 320 = 9 = U. ſetze zwiſchen: Alles und durch die Worte: als ein.
= 333 = 19 = O. = hinter: Rechts, ein Komma.
= 336 = 5 = O. = hinter: Antipathie: gegen ihn.
= 339 = 7 = U. ſchreibe: Abſoluten ſtatt: abſoluten.
= 351 = 7 = U. = Maſeteren ſtatt: Maieteren.
= 356 = 6 = U. = verlangte ſtatt: verlangt.
= 461 = 20 = U. = des Richterthrones ſtatt: das Richterthronen.

Inhaltsangabe.

Erſtes Buch.

Seite
Herkunft 3
Erſte Jugend 4
Gymnaſium 6
Lectüre und Methode derſelben 10
Arbeiten aus der Gymnaſialzeit 15
Hegel's Eigenheiten 21
Die Univerſität Tübingen 25
Studentenleben 28
Die Diſſertation pro magisterio 1790 35
Diſſertation pro candidatura examinis consistorialis 1793 38
Hegel, Hölderlin und Schelling 40
Hegel als Hauslehrer in der Schweiz, Herbſt 1793 bis Herbſt 1796 41
Theologiſche und hiſtoriſche Studien der Schweizer Periode 45
Briefwechſel Hegel's mit Schelling 62
Briefwechſel Hegel's mit Hölderlin 76
Hauslehrerleben in Frankfurt a. M. von Neujahr 1797 bis Ende 1800 80
Politiſche Studien 85
Wiederaufnahme der Kritik der poſitiven Religion 94
Das Syſtem 99
Des Vaters Tod und der Aufbruch aus der Verborgenheit 141

Zweites Buch.

Jena's literariſche Situation 147
Differenz des Fichteſchen und Schellingſchen Syſtems 148

Seite
Die Diſſertation über die Planetenbahnen 151
Habilitationsdisputation am 27. Auguſt 1801 156
Vorleſungen in Jena 159
Kritiſches Journal der Philoſophie 1802—1803 162
Didaktiſche Modification des Syſtems 178
Hegel's Waſtebook 1803—1806 198
Die phänomenologiſche Kriſis des Syſtems bis 1807 201
Einwirkung auf die Studenten 215
Ehrenbezeugungen und Profeſſur 220
Umgang 220
Entwürfe 225
Die Jenenſer Kataſtrophe, Herbſt 1806 227
Zeitungsredaction in Bamberg 1807—1808 230
Kritik der Verfaſſung Deutſchlands 1806—1808 235
Uebergang zum Rectorat in Nürnberg, Spätherbſt 1808 246
Hegel als Pädagog 249
Die philoſophiſche Propädeutik 1808—1812 254
Hegel's Verheirathung, Herbſt 1811 258
Hegel's Verhältniß zu den gleichzeitig Mitſtrebenden 267
Die Logik 1812—1816 284
Uebergang von Nürnberg nach Heidelberg, Herbſt 1816 295
Wirkſamkeit in Heidelberg 299
Die Encyklopädie 305
Antheil an den Heidelberger Jahrbüchern 306

Drittes Buch.

Uebergang nach Preußen 315
Berlin und die Philoſophie 320
Antrittsrede in Berlin 327
Die wiſſenſchaftliche Prüfungscommiſſion 329
Die Rechtsphiloſophie und die Demagogie 330
Apologie der Göthe'ſchen Farbenlehre 339
Polemik gegen die Gefühlstheologie 341
Hegel's Kunſtintereſſe 347
Geſelligkeit 353
Reiſeleben 362
Couſin und Hegel 369
Die Philoſophie der Geſchichte und der Orient 373

Seite
Die Schule und ihre Polemik 379
Die Stiftung der Berliner Jahrbücher für Kritik 380
Hegel's Antheil an den Berliner Jahrbüchern 387
Zweite Ausgabe der philoſophiſchen Encyklopädie 405
Hegel's Rectorat und die Feier der Augsburgiſchen Confeſſion 1830 409
Kritik der Engliſchen Reformbill 1831 413
Hegel's letzte Geburtstagsfeier 419
Das literariſche Teſtament 421
Hegel's Tod 422

Urkunden.

I. Hegel's Tagebuch aus der Gymnaſialzeit 431
II. Arbeiten aus der Gymnaſialzeit 448
III. Fragmente zur Kritik der Theologie aus der Tübinger Periode und die Theſen der theologiſchen Diſſertation 462
IV. Tagebuch der Reiſe in die Berner Oberalpen 1796 470
V. Fragmente theologiſcher Studien 490
VI. Fragmente hiſtoriſcher Studien 515
VII. Begriff der Poſitivität der Religion 1800 532
VIII. Aphorismen aus der Jenenſer und Berliner Periode 537
IX. Förſter's Geburtstagsgedicht 1826 560
X. Grabrede Marheineke's und Förſter's 561

Erſtes Buch.

EIGENTUM DER
K. UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK MÜNCHEN

Herkunft.

Hegel's Ahnenſchaft iſt zwar unmittelbar eine ächt Schwäbiſche, welche ſich in die Verwandtſchaft mit den Göritzen, den Schnepffen, den Gmelin's u. ſ. w. nach allen Seiten hin verzweigt. Verfolgen wir ſie aber mehre Jahrhunderte zurück, ſo ſtoßen wir in der Familienchronik auf Kärnthen. Eine Familienbibel und ein ſcherzhafter, zu einem Hochzeitsfeſt am 27ſten Auguſt 1720 zu Stuttgart in Folio gedruckter Stammbaum des Hegel'ſchen Geſchlechts laſſen die Genealogie ausführlich genug überſehen. Der Stammvater wanderte wegen der Religion aus Kärnthen, welches im ſechszehnten Jahrhundert mit Gräz und Steiermark dem Erzherzog Karl, dem Sohn des Kaiſers Ferdinand I. (ſt. 1564) und Bruder des Kaiſers Maximilian II. (ſt. 1576), gehörte. Der Sohn des Erzherzogs Karl war Ferdinand II., der ſeinem kinderloſen Vetter Matthias ſpäter auf dem Thron folgte und 1637 ſtarb. Dieſe Linie des Oeſtreichiſchen Kaiſerhauſes war am eifrigſten katholiſch, hielt an den Satzungen des Tridentiner Concils mit finſterer Buchſtäblichkeit feſt und veranlaßte durch ihren Druck der Proteſtanten zahlreiche Auswanderungen derſelben.

Unter jenem Karl nun wandte ſich auch der Kannengießer Johannes Hegel wegen ſeiner proteſtantiſchen Confeſſion als Exulant von Kärnthen nach Schwaben, weshalb das oben angeführte genealogiſche Hochzeitgedicht ihn mit verdienten Lobſprüchen feiert. Er ließ ſich im Würtembergiſchen zu Groß-Bottewer nieder, trieb ſein Handwerk fort und wußte ſich dermaßen einheimiſch und angeſehen zu machen, daß er ſpäter zum Bürgermeiſter des Städchens erwählt ward. Von dieſem Johannes ſtammt die ganze Hegel'ſche Familie im Würtembergiſchen ab. Sie iſt zu Zeiten ſehr zahlreich geweſen und erhielt ſich immer im mittleren Bürgerſtande. Ihre Mitglieder waren theils Handwerker, theils Subalternbeamte, namentlich aber auch Scholarchen und Pfarrer. Noch der Pfarrer, welcher Schiller taufte, war nach G. Schwab's Bericht ein Hegel. Vier Enkel jenes Johannes, Gebrüder, erhielten vom Pfalz- oder Hof-Grafen Mattheus Deuring von Mittel-Woyerburg unter Kaiſer Ferdinand III. 1643 ein Wappen wegen Ehrbarkeit, Redlichkeit, Geſchicklichkeit, guter Sitte und Tugend. — Gegenwärtig ſoll in Würtemberg kein männlicher Deſcendent jenes Johannes mehr leben und der Philoſoph Georg Wilhelm Friedrich Hegel würde ſomit derjenige ſein, der ſein Geſchlecht von Süddeutſchland nach Norddeutſchland verpflanzte.

Georg Ludwig Hegel, geboren 1733, verheirathete ſich am 29. September 1769 mit Maria Magdalena Fromme. G. W. F. Hegel, geboren am 27. Auguſt 1770, war ihr älteſter Sohn. Unter ſeinen Taufzeugen war merkwürdiger Weiſe auch ein Repräſentant ſeines Berufes, der Profeſſor der Philoſophie Breyer aus Erlangen. Hegel hatte noch eine einzige Schweſter Chriſtiane, welche unverheirathet blieb, und einen Bruder Ludwig, der ſich dem Militairſtande widmete, auch den Ruſſiſchen Feldzug mitmachte und ehelos ſtarb. Hegel's Vater war zuerſt Herzoglicher Rentkammerſecretair, nachher Expeditionsrath und ſtarb am 14. Januar 1799. Die Mutter war für die damalige Zeit eine Frau von vieler Bildung, welche den älteſten Sohn, weil er gar ſo gut lernte, ſehr zärtlich hielt und ihm im fünften Jahre ſelbſt die erſte Declination beibrachte. Sie ſtarb 1783 an einem Gallenfieber, woran gleichzeitig auch der Vater, die Schweſter und Hegel ſelbſt ſchwer darniederlagen. Die Erinnerung an ſeine Mutter war Hegel heilig. Noch 1825 am 20. September ſchrieb er von Berlin aus an Chriſtiane: „Heute iſt der Jahrestag des Todes unſerer Mutter, den ich immer im Gedächtniß behalte."

Erſte Jugend.

Stuttgart, Hegel's Geburtsort, liegt in einem Thale, das aber dem Blick eine weite Ausdehnung geſtattet und überall, vorzüglich nach dem reizenden Kannſtadt hin, die freundlichſten Spaziergänge eröffnet. Es iſt frei von der abſchränkenden Befangenheit, welche uns in engeren, von höheren Bergzügen umgebenen Thälern ſo leicht ergreift. Als Hauptſtadt gewährt es eine Anſchauung von der Totalität menſchlicher Exiſtenz und erweckt den Sinn für die Mannigfaltigkeit geſellſchaftlicher Genüſſe. Für Hegel iſt Stuttgart als Reſidenz daher unzweifelhaft dadurch wichtig geworden, daß es ſeiner tiefen, ächt Schwäbiſchen Innigkeit ſogleich das Gegengewicht einer Richtung nach Außen entgegenſtellte. Dem träumeriſch-genialen Inſichſein, das in der lieblichen Waldeinſamkeit, in den verſchwiegenen Thälern der Alp ſich ſo gern berauſcht, trat zugleich die äußerliche Breite, die bunte ſociale Bewegtheit der Reſidenz und des Hofes gegenüber. Dazu kam noch der beſondere Umſtand, daß Stuttgart gerade damals, wie dies die Geſchichte der Schiller'ſchen Jugendjahre zeigt, eine tiefere geiſtige Regſamkeit nicht ohne eine gewiſſe Schärfe entwickelte.

Hegel's Knabenalter verlief ſtill und heiter, durch nichts Auffallendes bemerklich. Im ſechsten Jahr hatte er die Blattern auf das Bösartigſte. Man glaubte ihn ſchon verloren und er war mehre Tage völlig blind. Immer hatte er große Neigung zu heftigem Springen, zeigte ſich aber beim Tanzlehrer linkiſch und ungeſchickt. Im elterlichen Hauſe herrſchte einfach bürgerliche Wohlhabenheit und Ordnung. Durch die amtliche Stellung des Vaters wurden mancherlei Verbindungen mit höher geſtellten Perſonen herbeigeführt und auch den Kindern der Hof und die Politik frühzeitig näher gerückt. Es entwickelte ſich in unſerem Hegel eine allſeitige Aufmerkſamkeit, die auf den verſchiedenſten Gebieten mit faſt gleichmäßigem Fortſchritt ganz unabſichtlich aus reinem Erkenntnißtrieb arbeitete. Das grübelnde Sinnen ſuchte dem Weſen der Dinge auf die Spur zu kommen, während die Aufgeſchloſſenheit der ganzen Atmoſphäre zu einem ſteten Einſammeln neuer Kenntniſſe führte. Von einer Dichternatur ſind ſchon ſehr früh charakteriſtiſche Züge zu erzählen, weil dieſelbe auf Individualiſirung aller Verhältniſſe ausgeht. Bei einer Denkernatur iſt nur Ein Zug charakteriſtiſch, das reflectirende Auflöſen alles Gegebenen, ſo daß es den Anſchein gewinnt, als ließe ein ſolcher Menſch ſich nur deshalb auf etwas ein, um zu erfahren, was es denn an ſich eigentlich ſei. Die höhere Allgemeinheit des Selbſtbewußtſeins äußerte ſich bei Hegel ſehr früh auch darin, daß er in ſeinen Schreibereien Formen des Schwäbiſchen Stamm-Dialekts nur mit dem Zuſatz gebrauchte: „Wie wir Schwaben zu ſagen pflegen.“

So ſehr er Knabe mit Knabe, Kind mit Kindern war, und unter ſeinen Geſpielen vorzüglich die Freunde Leypold und Duttenhofer liebte, ſo trieb ihn doch ſein Erkenntnißdrang früh zum Anſchluß an ältere Perſonen, namentlich an ſeine Lehrer, die er auf Spaziergängen begleitete oder die auch ſein väterliches Haus beſuchten. Beſonders günſtig waren ihm außer anderen, noch zu erwähnenden, der Prälat Abel, Profeſſor an der Akademie in Stuttgart, ſpäter in Tübingen, und der Prälat Grieſinger, bei dem er den Confirmationsunterricht erhielt und der auch ſein Beichtvater blieb.

Gymnaſium.

Im fünften Jahr beſuchte Hegel eine ſogenannte Lateiniſche Schule. Vom ſiebenten ab frequentirte er das Gymnaſium ſeiner Vaterſtadt und blieb auf ſolche Weiſe mit den mannigfachen Anregungen der Reſidenz in einem ununterbrochenen Verkehr. Er ward dadurch vor jenen Excentricitäten des Gefühls und der Phantaſie bewahrt, denen gerade die lebendigeren und edleren Naturen in den Würtembergiſchen Vorbildungsanſtalten zur Univerſität, den ſogenannten kleinen Seminarien, nach ihrer damaligen noch mönchiſchen Einrichtung nicht ſelten zu verfallen pflegten. Auch Hegel hatte zuerſt in die niederen Seminarien geſollt, allein der Plan ward aufgegeben und der Vater ſuchte die Entwicklung des lernbegierigen Knaben durch Privatlehrer zu beſchleunigen. Unter Anderem ſchickte er den zehnjährigen zu dem Obriſten Duttenhofer, um bei dieſem Geometrie und etwas Aſtronomie zu lernen. Auch nahm ihn der Obriſt mit anderen Knaben zum Feldmeſſen vor's Thor hinaus.

Auf der Schule war Hegel ein rechter Muſterſchüler und bekam in jeder Claſſe Prämien. Er ſchilderte am 6ten Juli 1785, als ſein geliebteſter Lehrer Löffler ſtarb, ſeine bis zu dieſem Moment zurückgelegte Schullaufbahn ſelbſt mit folgenden Worten: „Ich kam im Herbſt 1777 zu ihm (Löffler), wo er Präceptor I. inf. Cla. war. Ich war alſo das halbe Jahr 1778 auch bei ihm, und, da in dieſem Jahr der ſelige Herr Präceptor Schäffner geſtorben war, ſo rückte er im Herbſt mit uns um eine Claß weiter vor, daß ich alſo das ganze Jahr 1778 und den größten Theil von 1779 ſeinen Unterricht genoß. Als ich von ihm weg kam in meines Onkels, des Herrn Präc. Göritzens Claſſe, hatte ich nichts deſto weniger das ganze Jahr Privatunterricht bei ihm. Eben ſo 1783, wo ich Noviz in der 5ten Claß bei Herrn Prof. Naß war. Im erſten Privatunterricht ging auch Lebret und Autenrieth mit mir, im zweiten war ich ganz allein. Im erſten exponirten wir den Curtius, Aeſop, das Neue Teſtament, nämlich am Mittwoch, Freitag, Samſtags und Sonntags von 11—12 und 2—3. Im zweiten exponirte ich Cicero de senectute, Somnium Scipionis, Laelius de amicitia, Griechiſch im Neuen Teſtament die Briefe an die Theſſalonicher und den an die Römer und etwas Hebräiſch in den Pſalmen. Zu Ende auch in Vida's Chriſtiade, wo ich viel auswendig konnte."

Löfflers Einfluß auf Hegel war noch nach einer anderen Seite hin groß. Er ſchenkte ihm nämlich 1778 die Wieland'ſche Ueberſetzung Shakeſpeare's mit den Worten: „Du verſtehſt ſie jetzt noch nicht, aber du wirſt ſie bald verſtehen lernen." Die luſtigen Weiber von Windſor waren das erſte Stück, das den Knaben lebhaft anſprach.

Vom 26. Juni 1785 bis 7. Januar 1787 führte Hegel bald in Deutſcher, bald in Lateiniſcher Sprache, eine Art Tagebuch in einem ordentlichen aus Conceptpapier zuſammengehefteten Quartbuch. Keineswegs von jedem Tage gibt es Bericht; Wochen, Monate lang verzeichnet es nichts. Die größte Aufmerkſamkeit widmet es dem Erkenntnißfortſchritt des Gymnaſiaſten; die Betrachtung des anderweiten Lebens läuft mehr nebenher. Ein tiefes ethiſches Gefühl bricht zuweilen durch; von moraliſchen Kämpfen aber zeigt ſich keine Spur. Immerhin jedoch iſt das Tagebuch ein Beweis, daß Hegel ſich auf ſich ſelbſt hinrichtete. An ſich ſelbſt fand er nun freilich nichts Beſonderes und aus Mangel an Erlebnißſtoff benutzte er das Tagebuch eine Zeitlang nur zur Vervollkommnung im Lateinſchreiben. Selbſt die Beſchreibung einer Feuersbrunſt, bei welcher er mit dem Vater hülfreich zugegen, ward von ihm nur zu einem rhetoriſchen Schauſtück verwendet. Wenn nun aber der bewundernswürdig fleißige Jüngling ſeine Studien mit einer gewiſſen Pedanterie überwacht und die Arbeitsmethoden ſogar einer ſorgfältigen Kritik unterwirft, wie in einem März 1786 verfaßten merkwürdigen Aufſatz über das ſogenannte Excipiren: wenn er, zeitkarg, ſich verzeichnet, zuweilen eine Stunde lang ſich eine geſunde Bewegung gemacht zu haben, ſo fehlt es doch auch nicht an Zeugniſſen, wie offen er ſich den Anregungen des Lebens hingegeben. Er beſucht die Hofconcerte und freut ſich auch über die ſchönen Mädchen, welche er bei dieſer Gelegenheit ſieht. Er beſucht die katholiſche Kirche, verwirft den Meßcultus, lobt aber die Predigt. Ein ſchönes Pferd, das über die Straße geführt wird, fällt ihm auf. Er beobachtet an einer Geſellſchaft die Verſchiedenartigkeit des Intereſſes und den verſchiedenen Grad deſſelben. Die trunkenen Bauern am Jahrmarktfeſt entgehen ihm nicht. Der Stuttgarter Aberglaube an das wüthende Heer reizt ihn zu Zorn und Hohn auf; er ſchreibt ſich mit Behagen auf, daß ein Abendconcert bei Herrn v. Türkheim und die Begleitung der Kutſchen mit Fackeln Veranlaſſung zur Erneuung des alten Wahnes gegeben, und ruft nun aus: „O tempora, o mores! Geſchehen 1785! O! O!"

Als ein hervorſtechender Zug dieſer Tagebüchernotizen iſt Hegel's immer wiederkehrende Richtung auf den Begriff der Geſchichte anzuſehen. Schröckh's Compendium hat deshalb ſeinen großen Beifall, weil es nicht blos bei einer Nomenclatur und Chronologie ſtehen bleibt, nicht blos Gefechte aufführt, bei denen ein paar hundert Menſchen ſich herumgeſchlagen, ſondern weil es ſich auch auf die Culturintereſſen hinwendet. Er freuet ſich, einen, wenn auch vorerſt dunkeln und einſeitigen, Begriff der pragmatiſchen Geſchichte zu bekommen. Er will unterſuchen, welche Leidenſchaften den Menſchen am heftigſten erregen. Die Lectüre des Livius macht Epoche bei ihm. Er kommt darauf, daß für die Aufklärung des gemeinen Mannes etwas geſchehen könne, hält dies aber für ſehr ſchwer und macht ſich namentlich die Einwendung, daß er für ein ſolches Unternehmen die Geſchichte noch nicht philoſophiſch ſtudirt habe. Sein Urtheil iſt gerade in geſchichtlichen Dingen ſehr früh beſtimmt und ſchon 1785 kommen darin Aeußerungen vor, welche ihn mit denen ſeiner Lehrer in Conflict ſetzen. So hatte der Profeſſor Offerdinger das Hahnopfer des Sokrates für den Aeskulap in der Claſſe aus der Unbewußtheit erklärt, mit welcher das Gift den Sokrates ſchon erfüllt gehabt habe. Das war ſo recht im Weſen der damaligen Epoche, welche Sokrates ohne allen Aberglauben haben wollte. Hegel war auch ganz von dem Aufklärungsprincip ergriffen und wagte es nicht, die Schwächung des Bewußtſeins durch das Gift ganz wegzuleugnen, meinte aber doch, Sokrates habe neben dieſer Urſach auch gedacht, weil es Sitte ſei, wolle er durch Unterlaſſung dieſer geringen Gabe den Pöbel nicht vollends vor den Kopf ſtoßen.

In der Auffaſſung ſelbſt erſcheint die Reflexion auf den Widerſpruch charakteriſtiſch, z. B. daß jedes Gute auch ſeine böſe Seite hat, oder daß ein Menſch in dem Augenblick ſtirbt, in welchem er für ſeine Selbſterhaltung noch den Löffel mit Suppe zum Munde führt. Er macht ſeinem Zeitalter namentlich zum Vorwurf, ſo oft wegen der Höhe ſeiner Bildung und Aufklärung ſich zu rühmen und das Alterthum ſeines Aberglaubens halber gegen ſich herabzuſetzen, während doch der Glaube an Engel und Teufel nur eine Reproduction des antiken Dämonenglaubens ſei, welchen die Aufklärung ſelbſt als Illuſion behandle. Und ſo opfere man zwar nicht mehr unmittelbar den Göttern, aber man mache im Chriſtenthum bei Katholiken und Lutheranern den Prieſtern Geſchenke, um durch ſie auf Gott zu wirken, was ein noch größerer Aberglaube, eine noch größere Thorheit ſei.

Gegen das weibliche oder, wie er ſagt, ſchwächere Geſchlecht nimmt der fleißige Schüler eine mehr indifferente Stellung an. Er vermeidet es nicht, ſo wenig als er von ſeiner Lectüre Romane ausſchließt, wie er denn von Sophiens Reiſe ſich gar nicht losreißen kann. Er ſucht aber auch den weiblichen Umgang nicht gerade auf. Im Allgemeinen hält er ihn für nothwendig, weil nur durch ihn die Schlacken der geſelligen Bildung abgeworfen werden könnten, denn die Weiber, meinte er, haben das Monopol von Lob und Tadel.

Etwas, das man eine Handlung oder Begebenheit nennen könnte, kommt in dieſem Tagebuch gar nicht vor. Im December 1785 hatte Hegel zu einem Examen ſich ſehr angeſtrengt, wurde krank, bekam ein großes Geſchwür am Halſe und mußte ſich endlich, nachdem er viele Schmerzen ausgehalten, unter der Leitung des Arztes Consbruch operiren laſſen. Unter ſeinem Umgang erſcheinen nach Löffler's Tode vorzüglich die Profeſſoren Hopf, und Cloß. Löffler's Tod war eigentlich für ihn nächſt dem Tod ſeiner geliebten Mutter das erſchütterndſte Ereigniß ſeiner Gymnaſialzeit und er ſchrieb darüber im Juli 1785 in ſein Tagebuch: „Herr Präceptor Löffler war einer meiner verehrungswürdigſten Lehrer; beſonders im unteren Gymnaſio darf ich ihn kecklich faſt den vorzüglichſten nennen. Er war der rechtſchaffenſte und unparteiiſchſte Mann. Seinen Schülern, ſich und der Welt zu nützen, war ſeine Hauptſorge. Er dachte nicht ſo niedrig, wie Andere, welche glauben, jetzt haben ſie ihr Brod und dürfen nicht weiter ſtudiren, wenn ſie nur den ewigen, alle Jahr erneuten Claſſenſchlendrian fortmachen können. Nein, ſo dachte der Selige nicht! Er kannte den Werth der Wiſſenſchaften und den Troſt, den ſie einem bei verſchiedenen Zufällen gereichen. Wie oft und wie zufrieden und heiter ſaß er bei mir in jenem geliebten Stübchen und ich bei ihm. — Wenige kannten ſeine Verdienſte. Ein großes Unglück war es für den Mann, daß er ſo ganz unter ſeiner Sphäre arbeiten mußte. Und nun iſt er auch entſchlafen! Aber ewig werde ich ſein Andenken unverrückt in meinem Herzen tragen."

Lectüre und Methode derſelben.

Hegel's Bildung war von Seiten des Princips eine durchaus der Aufklärung, von Seiten des Studiums eine durchaus dem claſſiſchen Alterthum angehörige. Die Sprache der Griechen und Römer machte das Mark des Unterrichts auf dem Gymnaſium aus. Mit der Mathematik dagegen finden wir Hegel mehr für ſich privatim beſchäftigt. Aber auch den Alten widmete er neben der Schule großen Privatfleiß. So verfertigte er vom Winter 1786 bis zum September 1787 in einem Privatunterricht eine vollſtändige, noch erhaltene Ueberſetzung der Schrift des Longinus vom Erhabenen. Seine unmittelbare Neigung war lebhafter zum Griechiſchen als zum Lateiniſchen, weshalb er dieſem eine größere Anſtrengung zuwandte, um nicht in ihm zurückzubleiben. Seine mannigfaltige Beleſenheit gab ſeinem Lateiniſchen Styl eine gewiſſe Geſuchtheit des Ausdrucks; er gefiel ſich in ſeltenen, weniger gebräuchlichen Phraſen.

Die alten Autoren hielt er ſehr hoch und legte ſich eigends einen noch vorhandenen Katalog von denjenigen an, welche in ſeinem Beſitz waren. Nicht nur die bedeutenderen ſind darin verzeichnet, ſondern auch ſolche, die nicht gerade im Horizont des Schülers zu liegen pflegen. Recht bibliothekariſch gab er in verſchiedenen Rubriken erſt den vollſtändigen Titel der Ausgabe, hierauf den Druckort und die Jahreszahl, endlich den Preis an, den ihm das Buch gekoſtet. Das Geld zu ſolchen Ankäufen nahm er auch wohl, ſeinem Tagebuche zufolge, von ſeinem Taſchengelde. Die Verſteigerung der Bibliothek ſeines theuern Lehrers Löffler führte ihn beſonders in ſolche Verſuchung. Bekanntſchaften, wie die mit dem Antiquar Betulius, der engere Anſchluß an die Profeſſoren des Gymnaſiums, der Beſuch und die Benutzung der Herzoglichen Bibliothek mußten ſeinen literariſchen Sinn nähren und ihm frühzeitig eine große Ausdehnung ſchaffen.

Zur häuslichen Lectüre der Autoren machte Hegel ſorgfältige Präparationen, die ſich zum Theil erhalten haben. 1785, 31. Octob. begann er die Präparation zu den Pſalmen; 1786, vom 3. Juli ab ſammelte er unbekannte Wörter aus den Kriegsliedern des Tyrtäos; 1786, 10. Juli fing er die Präparation zur Ilias, 14. November zu Cicero's Briefen ad Familiares an; 1787, vom 1. Juni ab trat der Euripides auf; 1788 vom Mai ab die Ethik des Ariſtoteles und vom 29. Juli ab der Koloneiſche Oedipus des Sophokles. Von anderen noch vorhandenen Präparationen läßt ſich die Zeit nicht beſtimmen; ſo kann eine ſehr ausführliche zum Theokrit auch in die ſpätere Zeit des Tübinger Studiums fallen. Die Lectüre des Sophokles ſetzte er einige Jahre ununterbrochen fort. Er übertrug ihn auch in's Deutſche und verſuchte ſpäterhin, wahrſcheinlich in Folge ſeiner Bekanntſchaft mit Hölderlin, nicht allein den Dialog, ſondern ſelbſt die Chöre metriſch wiederzugeben, was ihm jedoch nicht ſonderlich gelang. Am ausführlichſten beſchäftigte er ſich, wie die noch erhaltenen Ueberſetzungen zeigen, mit der Antigone, welche für ihn die Schönheit und Tiefe des Griechiſchen Geiſtes am Vollendetſten darſtellte. Sein Enthuſiasmus für die Erhabenheit und Anmuth des ſittlichen Pathos in dieſer Tragödie blieb ſich ſein ganzes Leben hindurch gleich. — Vom 5. April 1786 ab überſetzte er das Encheiridion des Epiktet.

Er ſchrieb dazu den Griechiſchen Text capitelweis ſelbſt ab, ſo daß das erhaltene Manuſcript in dem Wechſel von Griechiſcher und Deutſcher Schrift etwas bunt ausſieht. — Noch iſt von einem anſehnlichen Theil des Thukydides die Handſchrift einer Ueberſetzung vorhanden, welche aber aller Wahrſcheinlichkeit nach erſt in die Zeit fällt, als Hegel in Bern lebte. — Eine Ueberſetzung des Agricola von Tacitus iſt verloren gegangen.

Dieſe philologiſche Cultur, obwohl der Mittelpunct der Gymnaſialbildung, bewirkte jedoch in Hegel keine einſeitige Richtung auf das Sprachliche und Antiquariſche, ſondern erreichte in ihm ihren wahrhaften Zweck, den Sinn für Humanität aufzuſchließen und den Staatengründenden und Staatenlenkenden, den dichtenden und denkenden freien Menſchen verſtehen zu lernen. Früh von dem Adel und der Schönheit des Hellenenthums durchdrungen, vermochte Hegel das ächte Chriſtenthum niemals in einer Form anzuerkennen, welche den Ernſt der antiken Heiterkeit von ſich ausſchließt. Die Univerſalität ſeines Alterthumsſtudiums befähigte ihn übrigens nicht nur zu einem tieferen Verſtändniß, ſondern bewahrte ihn auch vor einer falſchen Vergötterung deſſelben.

In Hegel's anderweiter Lectüre macht ſich bemerklich, daß er ſchon ſehr früh Literatur-Zeitungen las: das Schwäbiſche Muſeum, die Allgemeine Deutſche Bibliothek, die Bibliothek der ſchönen Künſte und Wiſſenſchaften u. ſ. w. Er gewann dadurch eine kritiſche Kühle, welche einen Gegenſtand von den verſchiedenſten Seiten zu faſſen, zu beurtheilen und ſich für ihn nach dieſen verſchiedenen Beziehungen zu betheiligen weiß. Was man als unangemeſſene Anticipation eines ſpäteren Standpunctes bei der Jugend Altklugheit nennt, fand dabei nicht ſtatt. Es war in der That die Reife frühzeitiger Beſonnenheit. Die Naivetät ſeiner Tiefe ſchützte Hegel vor aller Affectation, die ihm ſelbſt das ganze Leben hindurch fremd und auch an Anderen unleidlich war.

Bei ſeiner Lectüre ging er nun folgendermaaßen zu Werke. Alles, was ihm bemerkenswerth ſchien — und was ſchien es ihm nicht! — ſchrieb er auf ein einzelnes Blatt, welches er oberhalb mit der allgemeinen Rubrik bezeichnete, unter welche der beſondere Inhalt ſubſumirt werden mußte. In die Mitte des oberen Randes ſchrieb er dann mit großen Buchſtaben, nicht ſelten mit Fracturſchrift das Stichwort des Artikels. Dieſe Blätter ſelbſt ordnete er für ſich wieder nach dem Alphabet und war mittelſt dieſer einfachen Vorrichtung im Stande, ſeine Excerpte jeden Augenblick zu benutzen. Bei allem Umherziehen hat er dieſe Incunabeln ſeiner Bildung immer aufbewahrt. Sie liegen theils in Mappen, theils in Schiebfutteralen, denen auf dem Rücken eine orientirende Etikette aufgeklebt iſt.

Eine der ſtärkſten dieſer Excerptſammlungen betrifft die Philologie und Literaturgeſchichte. In Lateiniſcher Sprache iſt hier von dem Leben, den Schriften und Ausgaben faſt aller antiker Autoren gehandelt und auch die ſeltneren kommen darin vor, wie z. B. Polyänos Buch von den Kriegsliſten berühmter Feldherrn. Mitunter ſchwellen die Auszüge zu kleinen Büchern an; ſo ſind z. B. die Noten Brunk's zum Sophokles vollſtändig abgeſchrieben. — Eine andere Sammlung betrifft die Aeſthetik. In den Artikeln Epopöie, Lehrgedicht, Roman u. ſ. f. erſcheinen hier alle Lieblingsſchriftſteller jener Zeit: Rammler, Duſch, Leſſing, Wieland, Engel, Eberhard u. a. Beſonders weitläufig ſind die Briefe Duſch's zur Bildung des Geſchmacks und Wieland's Auseinanderſetzung der Horaziſchen Briefe ausgebeutet. Klopſtock's Oden finden ſich größtentheils abgeſchrieben. Eine Sammlung von Stammbuchſentenzen 1786 und witzigen Pointen von ſchalkhafter Laune, wie Hegel ſie immer geliebt hat, iſt auch hieher zu rechnen. — Ein Fragment verſucht eine Analyſe des republicaniſchen Trauerſpiels Fiesko. — Gottſched's Kern der Deutſchen Sprachkunſt iſt faſt ganz abgeſchrieben und ſogar ein, wie es ſcheint, ſelbſt angelegtes Lexikon der Idiotismen der Deutſchen Sprache in ihren verſchiedenen Dialekten fehlt nicht.

Eine andere ziemlich reichhaltige Abtheilung führt den Titel: Erfahrungen und Phyſiognomik. — Hier haben vorzüglich Zimmermann über die Einſamkeit, Meiners Briefe über die Schweiz, Wünſch's kosmologiſche Unterhaltungen, Rouſſeau's Bekenntniſſe und Nicolai's Reiſen in Deutſchland den Stoff geliefert. Aus den letzteren iſt namentlich die ganze Charakteriſtik der verſchiedenen Deutſchen Stammphyſiognomieen, der Baieriſchen, Brandenburgiſchen, Tyroliſchen, Wieneriſchen u. ſ. f. ausgehoben. Die Phyſiognomik war damals an der Tagesordnung und bildete darin bei aller Spielerei doch ein tieferes Element, denn um den Geiſt in ſeiner Erſcheinung recht zu faſſen, mußte man zuletzt auch auf das Weſen deſſelben eingehen.

Noch andere Abtheilungen ſind nach den beſonderen Wiſſenſchaften geordnet. Die Arithmetik, Geometrie und angewandte Mathematik ſind vorzüglich aus Käſtner's Schriften entnommen; — Hegel's Schulhefte von der Geometrie, Mechanik und Optik ſind übrigens auch noch in ſehr ſauberer und ordentlicher Haltung vorhanden. — Unter den Blättern zur Phyſik findet ſich die Farbenlehre aus Scheuchzer's Physica, Zürich 1729, herausgeſchnitten. — Für die Pſychologie ſpielt Campe's Seelenlehre für Kinder, für die Moral Garve und Ferguſon eine große Rolle. In der Pädagogik ſind dem Ideal des Hofmeiſterthums lange Excerpte gewidmet und Schlözer's Staatsanzeigen ausführlich benutzt. Viele Beſtimmungen, was gerecht, was tugendhaft ſei, hat Hegel aus Platon, Ariſtoteles, Tacitus und Cicero in den Originalſtellen kategorieenartig angegeben. — In der philoſophiſchen Geſchichte iſt ein Auszug aus Meiners Geſchichte der Menſchheit zu bemerken. — Für die natürliche Theologie ſowohl als für die poſitive ſind die Quellen der Auszüge faſt immer die kritiſchen Zeitſchriften.

Die Philoſophie hat ebenfalls eine eigene Abtheilung. Da der Zuſammenhang für die Philoſophie zu weſentlich iſt, ſo wollte es mit der alphabetiſchen Zerſtückelung nicht fort und Hegel fing an, die Excerpte auf ganze Bücher auszudehnen. So finden ſich Locke's, Hume's und Kant's Werke, aber wohl erſt aus der akademiſchen Zeit, weitläufig excerpirt. Das Studium von Kant's Vernunftkritik wenigſtens fällt mit Beſtimmtheit erſt in das Jahr 1789. Auf dem Gymnaſium ſcheint für die encyklopädiſche Ueberſicht vornämlich Sulzer der Führer geweſen zu ſein, deſſen kurzer Inbegriff aller Wiſſenſchaften damals überhaupt ſehr beliebt war. — Die erſte Spur einer ausdrücklicheren Richtung auf Philoſophie findet ſich in einem kleinen am 10. Juni 1785 angelegten Hefte mit dem Titel: Definitionen von allerhand Gegenſtänden. Die beiden erſten Definitionen betreffen den Aberglauben und die Schönheit, die dritte das Philoſophiren d. h. „bis auf den Grund und die innere Beſchaffenheit menſchlicher Begriffe und Kenntniſſe von den wichtigſten Wahrheiten dringen.“ Dieſe

Definition iſt aus einem Schrök'ſchen Buche entlehnt! Die folgende, aus dem Mendelsſohn'ſchen Phädon, beſchreibt den Begriff der Veränderung: „ein Ding heißt verändert, wenn unter zweien entgegengeſetzten Beſtimmungen, die ihm zukommen können, die eine aufhört und die andere anfängt, wirklich zu ſein.“ Logik iſt definirt als: „ein Inbegriff der Regeln des Denkens, abſtrahirt aus der Geſchichte der Menſchheit.“ Der Begriff der Staaten iſt aus Cicero's Somnium Scipionis Cap. III als: „concilia coetusque hominum, jure sociali.“ u. ſ. f. Ein großer Theil der Definitionen iſt aus einem nun ganz obscuren Schriftſteller Rechau genommen.

Arbeiten aus der Gymnaſialzeit.

Die rückſichtsloſe Vertiefung in alles Wiſſenswürdige, die volle Hingabe an dargebotene Belehrung hob die Spontaneität Hegel's nicht nur nicht auf, ſondern war vielmehr ein Werk derſelben. Die paſſive Entäußerung im Lernen war nur die Gegenſeite zu der in ihm waltenden raſtloſen Selbſtthätigkeit. Je größer dieſe war, um ſo ſtrenger unterwarf er ſich der Zucht, fremde Vorſtellungen und Gedanken, unverändert durch ſeine Reflexion, in ſich aufzunehmen. Hierzu war ihm das Abſchreiben das vorzüglichſte Mittel, deſſen er ſich auch ſein ganzes Leben hindurch bedient hat. Es iſt grenzenlos, was er Alles auf ſolche Weiſe ſich angeeignet hat und man begreift kaum, wie er, da er ſich der Geſellſchaft niemals entzog, die Zeit dazu hat finden können. In ſpäteren Jahren machte er namentlich aus dem Morning Chronicle, den Reviews, dem Courier, dem Constitutionel, dem Journal des débats, der Jenaer Literaturzeitung, und noch in Berlin aus dem Morgenblatt und deſſen Kunſtblatt ſolche Auszüge. Allein auch ganze Bücher zu excerpiren hat er, ſobald ſie ihm wichtig ſchienen, nie unterlaſſen und noch ſind auch von ſpäteren Zeiten ſeine Auszüge aus Creuzer's Symbolik, aus dem erſten Bande von Schleiermacher's Glaubenslehre, aus Haller's Reſtauration der Staatswiſſenſchaften, aus den Schriften des Petersburger Aſtronomen Schubert u. a. als Denkmale ſeines eiſernen Fleißes vorhanden. Der Beſtimmtheit wegen hat er dem Excerpt immer die

Quelle hinzugefügt. Durch das Abſchreiben drang er bis in die feinſten Faſern des Fremden ein und erreichte er es, ſich auf jeden, auch den individuellſten Standpunct verſetzen und deſſen eigene Terminologie reden zu können. In der Kritik verſtand er es daher ſo meiſterhaft, „ſich in den Umkreis des Gegners zu ſtellen“ und deſſen Anſicht ſo zu entwickeln, als ob ſie ſeine eigene wäre. Dieſe Kraft der Entäußerung zog ihm auch mannigfach den Mißverſtand zu, daß oberflächliche und flüchtige Leſer ſolche objective Incarnation Hegel's mit ihm ſelbſt verwechſelten und ihn oft deſſen beſchuldigten, was er gerade bekämpfte.

Auf den Styl hat er von früh ab eine große Aufmerkſamkeit verwendet und das, was man einen guten Styl zu nennen pflegt, Leichtigkeit des Ausdrucks, in ſeiner Jugend in hohem Grade beſeſſen. Erſt ſpäter, im Ringen mit den tiefſten Ideen, verſchwand der glatthinſtrömende Fluß. Die treffende Gewalt aber iſt ihm zu keiner Zeit verſagt geweſen. Eine ſo umfaſſende Beleſenheit und ſo ſorgfältige Aneignung derſelben, mannigfache Uebungen auf dem Gymnaſium, Beſchäftigungen, wie die mit der Ueberſetzung des Longinus, konnten in dieſer Hinſicht kaum ohne Frucht bleiben. Auf dem Gymnaſium beſtanden Redeübungen in Lateiniſcher Sprache. Von Hegel iſt noch, ohne Jahreszahl und ohne ſonderliche Merkwürdigkeit, eine ſolche de utilitate poeseos übrig. Außerdem wurden Deutſche Aufſätze von dem Verfaſſer in der Claſſe vorgeleſen, was man Ablegen oder Declamiren nannte. Hiermit wollte es Hegel jedoch nie glücken. Sein ganzes Leben hindurch erneuerte ſich bei ihm die Klage, daß ſeine mündliche Darſtellung ſehr mangelhaft ſei und um ſo ſtärker ward das Bedauern darüber, als die Trefflichkeit des Geſprochenen ſelbſt ſich nicht verkennen ließ. Auch in dem Tübinger Seminarzeugniß ward Hegel als: orator haud magnus bezeichnet. Wie oft iſt daher nicht über ſeine Sprache geſprochen und wer gegen ſein Syſtem nichts zu ſagen wußte, bekrittelte mindeſtens ſeinen Vortrag. Hegel geſticulirte viel, aber die körperliche Geberde wie die Bewegung der Stimme fielen mit dem Gehalt nicht harmoniſch genug zuſammen. Bei dem, welcher die Darſtellung nach Außen beherrſchen kann, weil er mit der Sache fertig iſt, tritt zwiſchen dem Innern und der Aeußerung keine Hemmung ein. Sein Empfinden, Vorſtellen und Denken geht momentan in ſein Sprechen auf. Bei Hegel blieb in dieſem Proceß, auch wenn er ſich die Rede vorher zu Papier gebracht hatte, immer noch ein Reſt. Er producirte den Inhalt immer von Neuem und konnte ihn daher, auch für den Augenblick, ſtets nur relativ fertig machen. Dieſer Kampf mit der Darſtellung, den letzten durchbohrenden, nichts zurücklaſſenden Ausdruck zu finden, dies unaufhörliche Suchen, dieſe Fülle von Möglichkeit, erſchwerten ihm mit den Jahren, je reicher ſeine Bildung, je vielſeitiger ſein Denken und je bedingter ſeine Stellung durch ihre Größe ward, nicht nur das Sprechen überhaupt, ſondern auch das Schreiben und man kann namentlich nichts Zerhackteres, nichts Ausgeſtricheneres, fortwährend Umgeſchriebeneres ſehen, als ein Hegel'ſches Briefconcept aus der Berliner Periode. Wenn Leſſing von der Kunſt des Malers ſagen läßt, daß der Weg vom Kopf bis zur Hand ein ſo weiter ſei, ſo kann dies bei Hegel von Zunge und Hand geſagt werden. Seine Handſchrift befeſtigte ſich ſchon 1786 und zeigt einen unſtockenden Fluß und große Deutlichkeit der einzelnen Buchſtaben. Jedem iſt ſein Recht in völliger Auszeichnung gegeben. Die Verbindung hat nichts Verwiſchendes, Zuſammenſchmelzendes. Erſt in der Jenenſer Periode beginnt ein häufiges Verbeſſern, Abkürzen. Neben der kraftvollen größeren Schrift erſcheint eine kleinere, auch in der Linie auf- und abſchwankende, die Buchſtaben zuſammenpreſſende und aus dem runden Zuge in eine ſpitzige Form übergehende. Am Schönſten ſchrieb Hegel das Franzöſiſche. Es ſind noch einige Auszüge aus Rouſſeau vorhanden, welche kalligraphiſch ſich gar wohl ſehen laſſen dürfen. — Es würde lächerlich ſein, in dem Schwerfälligen der Hegel'ſchen mündlichen Diction einen Vorzug zu erblicken, allein es würde zugleich unrecht ſein, den Grund der momentanen Incongruenz zwiſchen Inhalt und Ausdruck bei ihm außer im Organismus nicht auch in ſeinem ſchwerbefriedigten Geiſt zu finden.

Es ſind noch einige Arbeiten Hegel's aus der Gymnaſialzeit übrig, welche eine Vorſtellung geben, wie er die Gedankenmaſſe, die er durch ſeine umfangreiche Lectüre in ſich aufnahm, für ſich geſtaltete. Das überhaupt älteſte, erſte Product des Hegel'ſchen Schriftthums iſt eine, noch vor dem Beginn des Tagebuchs, 1785 den 30. Mai abgelegte Declamation: eine Unterredung zwiſchen

Dreien, nämlich Antonius, Octavius und Lepidus wegen des Triumvirats. Die Lectüre Shakeſpeare's iſt wohl ſichtbar genug, aber doch iſt in dem einfachen Dialog, namentlich in der Schilderung des Selbſtgefühls des Octavius, viel Eigenthümlichkeit, viel naive Entſchiedenheit. Der Lehrer beurtheilte dieſe Deutſche Arbeit mit folgenden Lateiniſchen Worten: „Scite omnino et convenienter historiae Romanae expressisti characteres hujus triumviratus, stilumque jungis commentationi et adcuratione et facilitate commendabilem.“ — Dann findet ſich erſt wieder vom Jahr 1787 den 10. Auguſt ein Aufſatz: von der Religion der Griechen und Römer, der ſehr ausführlich iſt und im Ganzen den Humanitätsgeiſt des damaligen Zeitalters athmet. Der Schluß ſchärft die Toleranz gegen Andersdenkende ein, weil, in Irrthümer zu gerathen, ſo leicht ſei und wir dieſelben daher ſelten der Bosheit und Unwiſſenheit beimeſſen würden. „Das ſoll uns aufmerkſam machen auf unſere ererbte und fortgepflanzte Meinungen, ſelbſt ſolche zu prüfen, gegen die uns auch nie der Zweifel, nie die Vermuthung in den Sinn kam, ſie könnten vielleicht ganz falſch oder nur halbwahr ſein.“ Der Lehrer war mit der Sache ſelbſt ganz wohl zufrieden, aber der Vortrag mußte ſich tadeln laſſen: „si ad elocutionem accesserit eloquentia corporis et vocis firmitas, non male steteris pro cathedra.“ — Am 7. Auguſt 1788 trug Hegel eine Abhandlung vor: über einige charakteriſtiſche Unterſchiede der alten Dichter, nämlich, müßte hinzugeſetzt werden, von unſeren jetzigen. Die Originalität und Simplicität der Alten, ihre Rückſichtsloſigkeit gegen ein Publicum ward mit vieler Feinheit auseinandergeſetzt. Hegel führte hier zuerſt die Leſſing'ſchen Verſe an, welche wir in ſeinen Papieren während der Tübinger Periode öfter wiederholt finden, daß die Alten

die kalte Buchgelehrſamkeit, die ſich,
mit todten Zeichen in's Gehirn nur drückt,

nicht kannten, ſondern bei Allem, was ſie wußten, auch ſagen konnten:

Wie? Wo? Warum? ſie es gelernt.

Auch mit dieſer Arbeit war Profeſſor Hopf ſehr zufrieden, nannte ſie „proprii Martis specimen et felix futurorum omen,“ unterließ aber nicht, die alte Beſchwerde hinzuzufügen: „vide, ut declamatio commentationi respondeat.“

Bei ſeinem Abgang vom Gymnaſium, Herbſt 1788, hielt Hegel in der öffentlichen Verſammlung der Lehrer und Schüler eine Abſchiedsrede, worin er der Anſtalt dadurch ein ſehr feines Compliment machte, daß er den *verkümmerten Zuſtand der Künſte und Wiſſenſchaften unter den Türken* ſchilderte und von hier den Uebergang dazu machte, wie viel beſſer es doch ſei, auf dem Stuttgarter Gymnaſium gebildet zu werden. Die ehrfurchtsvoll-ceremonielle Art, mit welcher er ſein ganzes Leben hindurch bei ſolchen Gelegenheiten zu debütiren pflegte, ſtellt ſich hier ſchon vollſtändig dar. Die Aufrichtigkeit und Gründlichkeit ſeiner Pietät und ſeines, ſo zu ſagen, amtlichen Gewiſſens befriedigte ſich nur in einer gewiſſen erſchöpfenden Breite. Nachdem er hier gezeigt, daß der elende Zuſtand der Künſte und Wiſſenſchaften bei den Türken nicht in dem Mangel an Talent, ſondern in dem an Intereſſe für deſſen Bildung von Seiten des Staates liege, ſchloß er:

„So großen Einfluß hat alſo die Erziehung auf das ganze Wohl eines Staates! Wie auffallend ſehen wir an dieſer Nation die ſchrecklichen Folgen ihrer Vernachläſſigung. Betrachten wir die natürlichen Fähigkeiten der Türken und dann die Rohheit ihres Charakters und das, was ſie in den Wiſſenſchaften leiſten, ſo werden *wir* dagegen unſer hohes Glück erkennen und würdig ſchätzen lernen, daß uns die Vorſehung in einem Staate geboren werden ließ, deſſen Fürſt, von der Wichtigkeit der Erziehung und von dem allgemeinen und ausgebreiteten Nutzen der Wiſſenſchaften überzeugt, ſich beide zu einem vorzüglichen Augenmerk ſeiner hohen Sorgfalt macht und ſeinem Ruhm auch von dieſer Seite bleibende und unvergeßliche Denkmale geſtiftet hat, welche die ſpäte Nachwelt noch bewundern und ſegnen wird. Von dieſen vortrefflichen Geſinnungen und dieſem Eifer um das Wohl des Vaterlandes ſind der redendſte, uns am nächſten angehende Beweis — die Einrichtungen dieſes Inſtituts, bei welchem die erhabene Anſicht zum Grunde liegt, dem Staat für ſeine Bedürfniſſe brauchbare und nützliche Mitglieder zu erziehen. Daß die Einrichtungen auf alle mögliche Art vervollkommnet und alle Zeit aufrecht und blühend erhalten werden, das haben wir nach *Karl'n* vorzüglich Ihnen, verehrungswürdigſte Männer, zu danken. Dieſe Ihre unabläſſige Bemühungen muß Jeder, dem das Glück ſeines Vaterlandes wichtig iſt, mit der innigſten Dankbarkeit verehren.

Beſonders aber haben wir gegenwärtig vor Allen die dringendſten Urſachen, unſere Herzen ganz den Gefühlen der Erkenntlichkeit gegen die hohen Gönner und Vorſteher dieſes Inſtituts zu überlaſſen. Dank Ihnen für die unſchätzbaren und zahlloſen Wohlthaten, die uns von unſerem zarten Alter an durch Ihre Huld in dieſem den Wiſſenſchaften und der Erziehung geheiligten Hauſe zugefloſſen ſind. Dank beſonders für die gnädigſte Aufnahme in die höhern zu unſerer weiteren Bildung beſtimmten Anſtalten, wo wir unter Ihrer weiſen Leitung und wohlthätigen Aufſicht unſere Laufbahn auf einem neuen Wege fortſetzen und vollenden. Hier iſt es Pflicht, auch Ihnen, theuerſte Lehrer, öffentlich den innigſten Dank abzuſtatten. Dank Ihnen für den Unterricht in Allem, was wiſſenswerth, für die Leitung zu Allem, was gut und edel iſt. Dank Ihnen auch für Ihre väterliche Beſſerung unſerer mannigfachen Fehler. Verzeihen Sie uns, verehrungswürdige Führer unſerer Jugend, unſere Vergehungen gegen Ihre zu unſerem Beſten abzweckende Ermahnungen, deren Weisheit der unerfahrene Jüngling nicht immer zu ſchätzen weiß.

Sie aber, beſte Freunde und Commilitonen, die Sie noch auf eben der Laufbahn begriffen ſind, die wir zum Theil in Ihrer Geſellſchaft gingen, und nun ſo eben zurückgelegt haben, ſeien Sie verſichert, daß wir zum Theil ſchon jetzt, für das Vergangene zu ſpät, es einſehen lernen, was jede Unachtſamkeit auf die Warnungen unſerer Lehrer und Vorgeſetzten für nachtheilige Folgen hat und daß wir von dieſer Wahrheit mit dem Wachsthum unſerer Erfahrungen und reiferen Kenntniſſe immer mehr werden überzeugt werden. — Das Gefühl von der Wichtigkeit Ihrer Beſtimmung wird Ihnen immer neuen Muth und nach und nach eine Liebe zu Ihrer Beſchäftigung geben, welche Sie durch mehreres, ächteres und dauerhafteres Vergnügen und Glückſeligkeit belohnen wird, als die feinſten Erfindungen der Sinnlichkeit je gewähren können. Laſſen Sie uns miteinander den feſten Vorſatz faſſen, durch Fleiß und Wohlverhalten uns dieſer Sorgfalt und Wohlthaten würdig zu machen. Danken Sie mit uns dem gütigſten Weſen, daß es unſerer Jugend gerade dieſe Lehrer und dieſe Erzieher ſchenkte. Laſſen Sie uns die Vorſehung bitten, daß ſie Ihre Bemühungen beglücken und belohnen möge; ſie ſtärke immer Ihre Kräfte und Geſundheit und laſſe Ihre Jahre das weiteſte Ziel des menſchlichen Alters erreichen. Das frohe Bewußtſein des vielen gewirkten Guten und das ruhevolle Zurückſehen auf die verfloſſenen Jahre — die Belohnung eines mit Thaten bezeichneten Lebens —, die erfreulichen Früchte, die von Ihren Bemühungen zum Theil ſchon reifen, die Sie zum Theil noch blühen ſehen werden, die Segnungen aller Rechtſchaffenen, möge Denenſelben die Beſchwerlichkeiten der zunehmenden Jahre verſüßen und mit der froheſten Heiterkeit mögen Sie der Alles vergeltenden Ewigkeit entgegenſehen.“

Hegel's Eigenheiten.

Die Geſchichte eines Philoſophen iſt die Geſchichte ſeines Denkens, die Geſchichte der Bildung ſeines Syſtems. Was bei anderen Individuen in einer äußerlichen Breite, in Verwicklung vieler Perſonen und Umſtände erſcheinende Thaten, das ſind bei ihm die Gedanken. Bei Hegel iſt der äußere Gang des Lebens höchſt einfach. Es iſt wenig davon zu ſagen. Er verkehrte ſtets mit vielen guten und edlen Menſchen, allein ohne zu bedeutenden Conflicten, zu perſönlich beſonders intereſſanten Verhältniſſen zu kommen. An Deutſchland's und Europa's Geſchick nahm er den innigſten Antheil; allein auch hier ward er niemals ein Hebel von Begebenheiten. Als mündlicher Lehrer, als Schriftſteller, brachte er in allmäligem Wachsthum eine der außerordentlichſten Wirkungen hervor, ohne jedoch, wie noch Fichte, beſondere Kataſtrophen ſeines Schickſals dadurch zu veranlaſſen. In der Liebe ohne Abälardiſche Romantik, in der Politik ohne Baconiſchen Ehrgeiz, in der Religion ohne Spinoziſtiſches Unglück, im Verkehr ohne Leibnitziſche Weltzerſtreutheit, in der Lehre ohne Fichte'ſche Colliſionen, blieb er ohne geräuſchvolles Auftreten immerdar dem ſtrengſten Dienſt der Wiſſenſchaft gewidmet. Indem ſie das Weſen ſeiner Individualität ausmachte, entbehrte er, ſo zu ſagen, für andere Sphären des Triebes und der Kunſt, auf ſeine Individualität, auf ſein Selbſt einen Nachdruck zu legen. Die Politik reizte ihn gewaltig, aber ein praktiſches Eingreifen in dieſelbe blieb ihm doch als That ſtets fern.

Als Hegel Stuttgart verließ, war der Typus ſeiner Perſönlichkeit ſchon feſt ausgeprägt und iſt ſich das ganze Leben hindurch treu geblieben. Selbſt in der Diction ſeiner jugendlichen Verſuche werden dem Aufmerkſamen manche Lieblingswendungen und Conſtructionen nicht entgehen, die er beſtändig beibehalten hat. Manches wurde freilich zu Berlin Hegel als individuell angerechnet, was nur Schwäbiſch überhaupt war und was Niemandem, ſo lange Hegel mehr im ſüdlichen Deutſchland lebte, an ihm ſonderlich aufgefallen war, jenes ſchlichte, bürgerliche ſich Behaben, jene intuitive Naivetät, jenes ſinnige Sprechen, jene rein ſachliche und ehrliche Intelligenz. Seine wahrhafte Eigenthümlichkeit war die höchſte Energie des Erkennens im Verein mit der größten perſönlichen Unabhängigkeit von ſich, wodurch er dahin kam, andere Menſchen und Dinge auch als von ihm unabhängig zu laſſen und ſie ganz objectiv zu behandeln. Sich nun gar als Philoſophen zu präſentiren, ſein Studium beſonders zu betonen, fiel ihm gar nicht ein. Höchſtens verſpottete er ſich darin mit liebenswürdiger Ironie. Im Umgang, im unmittelbaren Auftreten war er der ganze Menſch. Schilderungen des Philoſophen, wie er ſein ſoll, ein Ausmalen von der Hoheit ſeiner Geſinnung u. ſ. f. langweilten ihn bald und noch kurz vor ſeinem Tode (S. W. XVII. 231) ſprach er ſich darüber aus, daß die alten Philoſophen freilich noch auf das Subjective hätten zurückgehen müſſen. „Aber die moderne Philoſophie geht auf Principien, die concreter Natur ſind — und nicht blos eine nur abſtracte Grundlage, ſondern auch ſelbſt die der Beſtimmung und Entwicklung in ſich enthalten; daher denn dergleichen Schilderung vom Subject des Philoſophirens müßig und einem Tadel anderer Art, wenigſtens Horaziſchem Scherze über den Weiſen, der glücklich, reich, ja ein König ſei — außer wenn ihn Verſchleimung beſchwere — ausgeſetzt iſt." — Hegel ſchloß ſich daher immer und überall der herrſchenden Sitte und Mode an. In ſolchen Dingen Eigenheit zeigen zu wollen, ſchien ihm nicht der Mühe werth. Mit dieſer Denkungsart hat er ſich denn auch aller Orten bald eingeheimſt.

Gewohnt, für die Widerſprüche, die ihn quälten, in der Philoſophie die Löſung zu ſuchen, blieb er mit dem Leben verſöhnt und erſchien deshalb auch im Umgang nicht wähleriſch. Mit zahlloſen Menſchen aus den verſchiedenſten Claſſen der Geſellſchaft hat er freundſchaftliche Verbindungen gehabt. Wir haben ihn ſo auf dem

Gymnaſium gefunden; wir werden ihn eben ſo auf der Univerſität finden und noch im vorgerückten Alter, wo ſich anzuſchließen ſchwieriger wird. Die Norddeutſche Empfindlichkeit und Prätenſion war ſeiner bequemen Offenheit fremd und bedeutende Phänomene der Norddeutſchen Sinnesart, z. B. Hamann und Solger, konnte er nur als hypochondriſch begreifen. Vermied er aber im ſocialen Zuſammentreffen auch den Gewöhnlichen nicht,[1] ſo machte er doch durchweg die Forderung geſunden Menſchenverſtandes, ſittlicher Tüchtigkeit, überhaupt ächter Menſchlichkeit. Man hat zu Berlin ſich oft gewundert, daß Hegel ſich nicht ſchroffer iſolirte und auch mit unbedeutenderen Menſchen dauernde, geſellige Verhältniſſe anzuknüpfen vermochte. Allein dieſes Urtheil der Unbedeutendheit iſt eben ein ganz relatives, denn das menſchlich Anziehende liegt doch wahrlich nicht allein in wiſſenſchaftlicher oder künſtleriſcher Bildung oder gar hoher Rangſtellung. Und Hegel ſuchte eben für den Umgang außer ſich nicht die Philoſophie als ſolche, ſondern Gemüthlichkeit, Zuneigung und anmuthige Zerſtreuung. Das Aufſpannen perſönlicher Verhältniſſe, jener ausgeſuchte Cultus der Individualität, wie er ſo oft mit ſüßer Schmeichelei ariſtokratiſcher Freundſchaften im letzten Drittel des vorigen Jahrhunderts hervortrat und wovon Hegel in ſeinem Verhältniß zu Hölderlin theilweiſe ſelbſt eine Erfahrung gemacht hatte, genirte ihn. Er ſcheute ſich, auch unter der edelſten Form, vereitelnder Schönſeligkeit anheimzufallen.

Zwei Eigenheiten hatte er. Sie waren aber ſelbſt geſelligſter Art. Er ſchnupfte ſtark und ſpielte, ſchon von früher Jugend im väterlichen Hauſe her, gern Schach und Karte, worin er alſo mit Kant harmonirte. In früheren Jahren ſpielte er häufig Lhombre und Tarok, zu Berlin gewöhnlich Whiſt. Zu Frankfurt 1798 ſchrieb er über das Kartenſpiel ſelbſt folgende Bemerkung nieder: „Neigung zum Kartenſpiel iſt ein Hauptzug im Charakter unſerer Zeit. Verſtand und Leidenſchaft ſind die Eigenſchaften der Seele, welche dabei thätig ſind. Jener ſucht die Regeln auf, und wendet ſie als Urtheilskraft alle Augenblick an. Daher Leute von tiefer Vernunft und glänzender Einbildungskraft oft ſchlechte Spieler ſind, nicht blos, weil ſie ſich nicht für das Spiel intereſſiren könnten, ſondern weil oft ihre Urtheilskraft in beſtändiger Anwendung von Regeln auf das tägliche Leben nicht ſo geübt iſt, Leidenſchaft iſt was hauptſächlich Intereſſe gibt. Für den kalten Spieler, der zugleich nicht aus Gewinnſucht ſpielt, hat das Kartenſpiel beſonders von Seiten des Verſtandes und der Urtheilskraft Intereſſe als Uebung derſelben. Sonſt aber iſt, außer der Luſt nach Gewinnſt, der Wechſel der Leidenſchaft in Furcht und Hoffnung der Umſtand, der das Kartenſpiel ſo allgemein macht: ein Geiſt, der unmöglich mit Ruhe des Gemüths, die etwas Erhabenes an ſich hat, die alle Griechiſchen Werke bei allem Spiel der Leidenſchaft athmen, die im höchſten Schwung der Leidenſchaft, ſo lange der Menſch noch Menſch iſt und nicht von einem Dämon gepeitſcht wird, ſich noch mächtig zeigt, beſtehen kann. Dieſe leidenſchaftliche, unruhige Stimmung des Geiſtes iſt es, die unſer Zeitalter charakteriſirt und dem auch das Kartenſpiel ſeine Verbreitung dankt. Wie bei dem Intereſſe der Leidenſchaft, ſo iſt auch in jener dabei vorkommenden Thätigkeit des Verſtandes, auch wenn ſie allein im Spieler ſich findet, kein Funken eines Ingrediens von Vernunft vorhanden. — Daher auch bei einem ſonſt unſchuldigen Spiel uns nichts auffallender iſt, als den Namen Gott in Bezug darauf nennen zu hören. Denn ſo ſehr wir im Allgemeinen die Beziehung auch an den kleinſten Dingen, beſonders an ſolchen, die uns in das Gebiet des Zufalls zu gehören ſcheinen, Theil nehmen laſſen (zumal bei Hazardſpielen oft das Glück eines nicht böſen, vielleicht nur verführten Mannes und ſeiner Familie an einigen Karten hängt), ſo ſehr fällt es uns auf, dabei daran erinnert zu werden."

Dieſelbe anſpruchloſe, aber in ihrem Unbewußtſein um ſo feſſelndere Unſcheinbarkeit ſeiner Perſon, der eben der innere Nachdruck nicht fehlte, zeigte ſich auch in Hegel's unmittelbarer Umgebung, in ſeiner Zimmereinrichtung. Er war darin nur auf das Zweckmäßige bedacht. Alle Künſte, damit zu imponiren, waren ihm verächtlich. Er dachte gar nicht an ſolche Effecthaſcherei durch einen ſterilen Nimbus. Sein einfacher Schreibtiſch mit der maleriſchen Unordnung ſeiner Hefte, Briefe und Tabatiere iſt dafür weltberühmt geworden.

Wir begleiten Hegel nun auf die Univerſität. Im Herbſt ging er nach Tübingen, im Herbſt nach Bamberg, im Herbſt nach Nürnberg, im Herbſt nach Heidelberg, im Herbſt nach Berlin und im Herbſt — ſtarb er; einer jener ſeltſamen Züge menſchlichen Geſchicks, für welche man gern in der Individualität ſelbſt einen

Grund entdecken möchte, und Hegel demnach eine geſättigte, einſammelnde Herbſtnatur nennen möchte.

Die Univerſität Tübingen.

Hegel, nach landesüblichem damaligem Ausdruck, der Theologie conſecrirt, bezog die Landesuniverſität Tübingen. Er genoß den beſonderen Vortheil, als Herzoglicher Stipendiarius völlig ſorgenfrei leben und als Seminariſt einer muſterhaften genaueren Leitung ſeiner Studien ſich erfreuen zu können. Der Theologe Schnurrer, geſt. 1822, ſtellte Hegel am 27. October 1788 die Matrikel aus, welche, nach damaligem Gebrauch, den an Eidesſtatt ausgeſtellten Revers in Betreff der polizeilichen Verhaltungsmaaßregeln in 9 kurzgefaßten Lateiniſchen Beſtimmungen mit eingedruckt enthielt. Zufolge der noch vorhandenen, ſehr gut nachgeſchriebenen Collegienhefte Hegel's hörte er 1788 — 89 bei Schnurrer, der damals der Exegeſe einen neuen Schwung gab, Apoſtelgeſchichte und den erſten Theil der Pſalmen; im Sommerſemeſter 1789 bei demſelben den zweiten Theil der Pſalmen und die katholiſchen Briefe; bei Flatt über Cicero de natura Deorum. Im Winterſemeſter 1789 — 1790 hörte er bei Rösler Geſchichte der Philoſophie und im Sommer 1790 bei Flatt: Metaphyſik und natürliche Theologie. Im eigentlich theologiſchen Curſus 1790 — 93 hörte er faſt nur bei Storr, einem ſehr würdigen, ſehr orthodoxen, jedoch nicht weniger trockenen Manne, das Evangelium Lukas, Matthäus, Johannes, den Römerbrief und andere Briefe, außerdem aber die Dogmatik. — Für ſich ſelbſt machte er einen Curſus in der Anatomie durch. — Mehre Jahre ward er durch ein Tertianfieber gequält, welches ihn ſogar eine Zeitlang zur Unterbrechung ſeiner akademiſchen Studien nöthigte. Er brachte mehrere Monate zu ſeiner endlichen Geneſung im väterlichen Hauſe zu und beſchäftigte ſich hier, außer mit ſeinen geliebten Griechiſchen Tragikern, vorzüglich mit der Botanik.

Flatt, der erſt 1821 ſtarb, iſt als Hegel's Lehrer wohl zu beachten, inſofern derſelbe zu den ſcharfſinnigſten und liberalſten Beſtreitern des Kant'ſchen Syſtems gehörte. Die Wolf'ſche Logik hatte Hegel, wie er ſelbſt erzählt (S. W. XVII, 364), ſchon von ſeinem vierzehnten, die Definitionen der idea clara ſchon von ſeinem zwölften Jahr völlig inne. Wir finden keinen Nachweis, daß er auf der Univerſität Logik gehört habe. Doch kann dies auf einem zufälligen Umſtand beruhen. Ploucquet nämlich, der eigentliche Logiker und Metaphyſiker, lebte zwar noch, las aber vielleicht nicht mehr und ſtarb 1790, Ploucquet, der Rechner in der Logik, der ſchärfſte Contraſt zum ſpäteren Logiker Hegel. Wenn Flatt zwiſchen der Wolf'ſchen und Kant'ſchen Philoſophie ſtand und mit einer abſterbenden Bildung auch die aus ihr hervorgehende neue überlieferte, ſo ſtand Rösler, der Bearbeiter der Bibliothek der Kirchenväter, den man aber Kirchengeſchichte nur einmal und nur ſehr compendiariſch leſen ließ, ebenfalls zwiſchen Orthodoxie und Heterodoxie und mußte für den von den Tendenzen der Aufklärung bereits ſo tief inficirten Jüngling ein nicht unwillkommener Lehrer ſein.

Im Ganzen aber fand Hegel in dem akademiſchen Unterricht, wie aus einem Brief an Schelling hervorgeht, wenig Befriedigung. Sehr viel trug dazu wohl die Klöſterlichkeit und der Pedantismus des theologiſchen Seminars, des ſogenannten, am Neckar ſchön gelegenen Stiftes bei. Die Studenten, welche unter der beſonderen Aufſicht von Profeſſoren und Repetenten in dieſem ehemaligen Auguſtinerkloſter wohnten, bildeten unter den Studirenden eine eigenthümliche Welt. In der Stadt hießen ſie die Stiftler oder auch ſcherzweiſe von ihrer ſtreng beaufſichtigten Tracht die Schwarzen. Während des Eſſens wurden Predigten gehalten, und der Redner bekam beſſere Koſt. Auch Hegel mußte predigen. Aber nicht nur war ſein Kanzelvortrag, nach dem Bericht ſeiner Schweſter, leiſe und ſtockend, ſondern auch ſeine Predigten ſelbſt ſcheinen nur opera operata geweſen zu ſein. 1792, 10. Januar predigte er über Jeſaias 61, 7 und 8; am zweiten Sonntag nach Trinitatis 1793 über Matthäus V, 1—16; von der Predigt am Freitag Philippi und Jakobi 1793 iſt nur die ausführliche Dispoſition über ein Thema ohne Angabe des Textes und endlich noch ohne Text und Datum eine ſehr ſorgfältig durchdachte Predigt über die Verſöhnlichkeit vorhanden. Es herrſcht darin die trockenſte moraliſche Ausdeutung des Chriſtenthums und die Gründlichkeit, mit welcher die Pflichtbegriffe auseinandergeſetzt werden, vermag für die übergroße, nur am Anfang und Ende herkömmlich ſich etwas verlierende Nüchternheit nicht zu entſchädigen.

Allerdings wurden im Stiſt auch andere Arbeiten gemacht, allein es hat ſich von dieſen, mit den Correcturen des Repetenten, nur der erſte freier Wahl, vom December 1788 erhalten und dieſer iſt noch dazu eine faſt nur theoretiſch veränderte neue Auflage der letzten Schuldeclamation vom 7. Auguſt, nur mit verändertem Titel: „über einige Vortheile, welche uns die Lectüre der alten claſſiſchen Griechiſchen und Römiſchen Schriftſteller gewährt. Gegen das Ende iſt folgende merkwürdige Stelle hinzugekommen: „Aus der Reihe und dem Geiſt der übrig gebliebenen Schriften können wir eine vollſtändige Geſchichte der Cultur der Griechen und Römer abſtrahiren und es laſſen ſich daraus auch manche anderwärtige Erſcheinungen mehr in's Licht ſetzen. Um ein Beiſpiel anzuführen, ſo läßt ſich Manches in der Cultur, den Gewohnheiten, Sitten und Gebräuchen des Iſraelitiſchen Volks, die auf uns vielen Einfluß hatten und noch haben, daraus natürlicher erklären und begreiflicher machen. Denn der menſchliche Geiſt war zu allen Zeiten im Allgemeinen derſelbe, nur daß ſeine Entwicklung durch die Verſchiedenheit der Umſtände unterſchiedlich modificirt wird. — Endlich, da die Werke der Alten, wie ſchon geſagt worden, ſo vorzüglich brauchbar zur Erwerbung der Begriffe ſind, ſo ſieht man, welch' eine zweckmäßige Vorbereitung zum Studium der Philoſophie das Leſen derſelben. Man bringt dadurch doch ſchon einen Vorrath von abſtracten Begriffen und eine wenigſtens etwas geübte Denkkraft mit, beſonders da ſie zu vielen Theilen dieſer Wiſſenſchaft wenigſtens den Samen und die erſten Gründe enthalten, die in neueren Zeiten hauptſächlich deutlicher auseinandergeſetzt, entwickelt und näher beſtimmt worden ſind. Die vielen Widerſprüche der alten Philoſophen, beſonders in der Speculation über den praktiſchen Theil der Weltweisheit, haben wenigſtens die Mühe erleichtert, den Mittelweg zu finden, wo die Wahrheit liegt."

Studentenleben.

Von Hegel's Studententhum haben ſich unter den Compromotionalen, mit denen er zuſammen lebte, noch einige mit ihnen abſterbende Traditionen erhalten, welche in der Zeitung für die elegante Welt 1839, No. 35—37 mitgetheilt worden und woraus Folgendes hier einzuſchalten: „Im Stift curſiren gegenwärtig nur noch wenig Erinnerungen an Hegel (z. B. daß er viel des Nachts gearbeitet haben ſoll und dgl.). Nicht einmal über die Stube, die er bewohnte, ſind ſichere und übereinſtimmende Nachrichten vorhanden. Nur das weiß man, daß er, durch Schelling veranlaßt, auf deſſen Stube ſich für einige Zeit überſiedelte. Die Compromotionalen und Stiftsgenoſſen Hegel's ſind jetzt größtentheils in's Grab geſtiegen. Nur wenige leben noch, in allen Gauen Schwabens zerſtreut, als greiſe Paſtoren. Einer jener Compromotionalen im Städtchen Pfullingen, unweit Tübingen, ein verlumptes Genie, erzählte mir, auf wie vertrautem Fuß er mit Hegel geſtanden, wie ſie täglich miteinander converſirt, wie ſie, um die Morgenſtunden zu benutzen, mit einander ausgemacht hätten, ſich gegenſeitig zu wecken, und wie der, welcher das Wecken verſchlafen habe, dem Andern vom Mittageſſen ſeine Portion Kloſterwein zur Strafe habe geben müſſen. In der Geſellſchaft habe ſich Hegel durch ſeine Jovialität zu einem wohl gelittenen Genoſſen gemacht. Er habe es auch nicht verſchmäht, bisweilen fröhlichen Gelagen beizuwohnen, wo dem Bacchus geopfert worden ſei. Ueberhaupt habe er ſich etwas genialiſch betragen, ſo daß ſeine Moralität beſſer geweſen ſei, als ſeine Legalität. Hegel's wiſſenſchaftlichen Bildungsgang anlangend, habe derſelbe, beſonders am Anfange ſeines Stiftslaufes, wenig gearbeitet, für die Theologie gar nichts gethan, höchſtens ſeinen Kant geleſen, die meiſte Zeit aber mit dem Tarokſpiel zugebracht. Während zu jener Zeit im Stift ein Verein junger Kantianer zuſammengetreten, habe Hegel den Rouſſeau geleſen und im Reich des Wiſſens nur zielloſe Streifzüge angeſtellt. Als beſondere Merkwürdigkeit führte er noch an, daß Hegel am Buch Hiob wegen deſſen ungeregelter Naturſprache ein großes Wohlgefallen gefunden habe. Ein Ereigniß aber habe Hegel'n völlig umgewandelt und ſei die geheimſte Triebfeder der großen Metamorphoſe geworden, die von nun an mit ihm vorgegangen. Es herrſcht nämlich im Stift die alte Sitte, in den einzelnen Promotionen zu lociren. In Würtemberg wird locirt bis in's Mannesalter hinein. Außer China wird in keinem Lande ſo viel examinirt und locirt, als in dieſem. Die Locationen werden gedruckt: ſie ſind der Maaßſtab bei den ſpäteren Anſtellungen. Nach ſeinem Locus mißt man den Mann. Hegel nun, in ſeiner Promotion Anfangs der Dritte, wurde ſpäter zum Theil wegen ſeiner ungeordneten Studienweiſe zum Vierten gemacht und an ſeine Stelle avancirte der nachmalige Würtembergiſche Prälat Märklin. Dieſe Herabſetzung habe in Hegel eine bleibende Wunde zurückgelaſſen. Er ſuchte ſie zu verbergen, wurde verſchloſſen, und fing an, mit ungeheurer Kraftanſtrengung zu arbeiten. Er übernachtete ganze Wochen auf dem Sopha. — Hegel ſei der begeiſtertſte Redner der Freiheit und Gleichheit geweſen und habe, wie damals alle jungen Köpfe, für die Ideen der Revolution geſchwärmt. Eines Morgens, an einem Sonntage, es war ein ſchöner klarer Frühlingsmorgen, ſeien Hegel und Schelling mit noch einigen Freunden auf eine Wieſe unweit Tübingen gegangen und hätten dort einen Freiheitsbaum aufgerichtet. Ein Freiheitsbaum! War das nicht ein prophetiſches Wort? Im Oſten, wo zu jener Zeit der Stifter des Kriticismus den Dogmatismus zerknickt hatte, war das Wort der Freiheit ertönt; im Weſten war es aus den Blutſtrömen, die um ſeinetwillen vergoſſen wurden, hervorgetaucht, — und jetzt errichten die beiden Gründer der abſoluten Philoſophie einen Freiheitsbaum."

Dieſe mythiſchen Ueberlieferungen ſind im Ganzen nicht unrichtig, wenn wir ſie mit dem vergleichen, was authentiſche Quellen, Hegel's Stammbuch, eine Notiz ſeiner Schweſter und eine durch Herrn Diakonus Dr. Binder in Heidenheim mitgetheilte Relation des Pfarrers Fink in Hohenmemmingen, Hegel's treueſten Camaraden, über jene Zeit enthalten. In dem Stammbuch finden wir zunächſt die ganze zahlreiche Gruppe von Verwandten, die Vettern, die Baſen, die Gevatter und Gevatterinnen aus dem Geſchlecht der Göritz, Reyſcher u. ſ. w. Wir erſehen unter Anderem daraus, daß das Betreiben der Engliſchen Sprache in dieſem Kreiſe üblich geweſen. — Eine zweite Gruppe bilden die guten Camaraden, deren Hegel einen ziemlich großen Kreis beſaß. Man fand an ihm damals nichts beſonders Geiſtreiches heraus. Seine Jugendbekannten in Schwaben waren erſtaunt, als er ſie ſpäter mit ſeinem Ruhm überraſchte. Das hätten wir, hieß es, vom Hegel nimmer gedacht! — In den ritterlichen Künſten der Akademie blieb Hegel zurück. Er ritt zuweilen. Er trank gelegentlich, namentlich während des Sommers 1790, wacker mit. Er fing mit ſeinem Herzenscamaraden Fink das Fechten an, gab es aber bald wieder auf. Zu manchen äußerlichen Hemmungen, welche ihm lange Zeit das Fieber verurſachte, kam noch eine Vernachläſſigung des Anzugs. So ſehr er daher auch mit jungen Damen zu verkehren liebte und ſo gut er bei ihnen ſeiner Geſinnung und geiſtigen Munterkeit wegen gelitten war, ſo wenig glückte es ihm doch bei ihnen. Seine Schweſter drückt ſich über dieſen Punct ſehr gut aus, wenn ſie ſagt: „er gab hier und da den Vorzug, erregte aber keine Hoffnungen.“ In dieſem Ton ſind denn auch die meiſten Stammbucherinnerungen des weiblichen Perſonals abgefaßt. Wenn es anging, ſuchte Hegel mit den Damen ein Pfänderſpiel zu arrangiren, wo ihm denn doch von holdem Munde auch ein Küßchen zu Theil werden mußte. Alle dieſe Umſtände vereinigten ſich, ihm eine etwas grämliche, ſchwerfällige Außenſeite zu geben, ihn älter erſcheinen zu laſſen, als er war. Er bekam daher im Stift den Spitznamen: der alte Mann oder auch ſchlechtweg: Alter. Auf einem der Stammbuchblätter hat ihn ſein Freund Fallot geſenkten Haupts mit Krücken einherſchleichend abgemalt und hinzugeſchrieben: „Gott ſtehe dem alten Mann bei!“

Aber die Rechtſchaffenheit, Biederkeit, Luſtigkeit Hegel's machten ihn ſowohl bei ſeinen Camaraden im Stift, als bei anderen Studenten in der Stadt ſehr beliebt. Die Stammbuchblätter tituliren ihn gewöhnlich als liebſten Bruder und drücken eine wahrhafte Innigkeit für ihn aus. Auch noch aus ſpäteren Briefen dieſer Univerſitätsfreunde, eines Grieſinger, Stäudlin u. A., geht die ächte Treue dieſer Geſinnung hervor. Die Grafſchaft Mömpelgard über dem Rhein gehörte damals noch zu Würtemberg, und ward erſt im Lüneviller Frieden an Frankreich abgetreten. Daher hatten damals Studirende aus Mömpelgard im Stift einen Freitiſch, wodurch ſie mit den Stiftlern leicht in nähere Verbindung kamen. Sie repräſentirten das Franzöſiſche Element und Hegel ging mit den meiſten von ihnen um, insbeſondere mit Fallot und

Billing von Colmar. Auch ein Deutſchengländer, C. H. Kaufmann hat ſich Engliſch in das Stammbuch eingezeichnet; Hegel ſelbſt hat unter den Namen geſchrieben: den 16. Auguſt 1793 nach Nordamerika abgereiſt. Die Stammbuchblätter überhaupt enthalten natürlich ſo manche für uns nicht mehr entzifferbare Anſpielung und ſchweben im Ausdruck zwiſchen großer Gewöhnlichkeit und ſentimentaler Ueberſchwänglichkeit hin und her. Manche ſind durch beſtimmte Beziehungen charakteriſtiſch. So ſchrieb ſich ein M. Sartorius am 7. September 1791 mit folgenden Worten ein:

„Freundſchaft iſt eine Pflanze, die, ſorgfältig gepflegt, in jedem Boden gedeiht. — Sie behaupteten jüngſt, die Botanik erwarte keine Erweiterungen mehr. Geſchwind tragen Sie das Supplement in Ihren Linnée ein — und erinnern Sie ſich, gleichviel als Botaniker oder Nichtbotaniker, Ihres aufrichtigen Freundes.“

Andere Anläſſe gaben das Reſpondiren, die Trennung vom Stift, kleine Abenteuer. Zu Streifereien in die Umgegend war Hegel ſtets aufgelegt. Die umliegenden Dörfer, Kloſter Reresheim u. ſ. f. wurden beſucht. Einſt machte er mit Fink und Anderen, namentlich einem Mömpelgarder, ohne die venia der Stiftsbehörde, einen Spazierritt nach einem einige Stunden entfernten Dorfe. Dort wurde des Mömpelgarders Gaul krank, ſo daß man ihn nicht wieder von der Stelle bringen konnte. Hegel und Fink hätten nun wohl auf ihren Pferden Tübingen wieder ſo erreichen können, daß ihre Abweſenheit im Stift nicht wäre bemerkt und beſtraft worden. Sie zogen es aber vor, bei dem gaulloſen Camaraden zu bleiben, bis für dieſen zu gemeinſchaftlicher Heimkehr geſorgt war, und mußten deßwegen auf einige Stunden in das Stiftscarcer wandern.

Eine beſondere Aufmerkſamkeit, wenn auch mit großer Schüchternheit, widmete Hegel 1791 der Tochter eines verſtorbenen Tübinger Profeſſors der Theologie Hegelmeier. Sie hieß Auguſte und wohnte mit ihrer Mutter im Hauſe eines Bäckers, der, wie dies in Schwaben und der Pfalz gewöhnlich iſt, zugleich einen Weinſchank hatte. Sie war ſehr ſchön. Ihr Mund insbeſondere ſoll bezaubernd geweſen ſein. Eine gewiſſe Coketterie, das ſchmeichelſüße Bewußtſein, Herzen erobern zu können, trug nur zur Erhöhung ihrer Reize bei. Sie hatte jeden Abend das Geſchäft, in den Keller zu gehen, wobei, nach der Einrichtung des Hauſes, der Weg ſie durch des Bäckers Trinkſtube führte. Daher verſammelten ſich hier ihre Anbeter, auch Hegel, und ſuchten ihr hier den Hof zu machen. Einſt brachten ſie es ſogar dazu, ihr einen Ball zu geben. Der Univerſitätsſtallmeiſter hatte drei Töchter, denen man auch fleißig die Aufwartung machte. Der Vater gab ſein Gartenhaus her, wo ſich ein ganz artiger Tanzboden befand und wo nun Auguſte die gefeierte Königin war. Sie ſtarb am 10. October 1810 zu Karlsruhe als Gattin des Vicekanzlers beim Badiſchen Oberhofgericht in Mannheim, **Krippendorf**. Daher wird denn im Stammbuch nicht nur der **große** Ball erwähnt, ſondern vor Allem heißt es auch: V. A! Vive la belle Augustine pour loi seul! u. ſ. w. Hegel muß dies erſte leidenſchaftliche Intereſſe für ein Mädchen doch ſehr nahe gegangen ſein, denn ein Freund **Elsner** ſchrieb ihm am 10. Mai 1791 „**zur Warnung** die [illegible] in's Stammbuch: „Was iſt Mädchengunſt? Erſt brütet ſie mit Mutter[illegible] unſere liebſten Hoffnungen an; dann gleicht ſie einer unbeſtändigen Henne, verläßt das Neſt und übergibt ihre ſchon keimende Nachkommenſchaft dem Tod und der Verweſung.“

Ein Hauptelement aber des lebhafteſten geſelligen Verkehrs ward die **Revolution**. Als ſie losbrach, ahnte faſt Niemand den Gang ihrer Entwicklung. Das blutige Geſpenſt des Terrorismus ſtörte noch nicht die Hingebung an das Schauſpiel, einen Staat aus der Idee des Staats, aus dem Begriff der für ſeine Exiſtenz weſentlichen Mächte, in die Wirklichkeit treten zu ſehen, nachdem er die abgewelkte Haut einer zur Lüge, zum Unrecht gewordenen Vergangenheit durch den Act einer feierlichen Entſagung von ſich geſtreift hatte. Mit unendlichem Enthuſiasmus, mit dem reinſten Herzen wandten ſich die edelſten Deutſchen dieſem ächt philoſophiſchen Schauſpiel zu. Ein Klopſtock und ein Schiller, ein Kant und ein Forſter, ein Baggeſen und ein Schlabrendorf, ein Merk und ein Jacobi, begegneten ſich in der glühenden Erwartung einer **ſittlichen Wiedergeburt Europa's**, nachdem die Rechte der Menſchheit decretirt waren. Soll man ſich wundern, daß, unfern vom Rhein, von Straßburg, junge Männer in die entſchiedenſte Schwärmerei für die Franzöſiſche Revolution verfielen, daß ſie durch das, was in Frankreich geſchah, auch zu einer Kritik heimiſcher

Zuſtände, zu unbeſtimmten Hoffnungen für die Fortbildung derſelben zu höheren Formen, aufgeregt wurden? — Es bildete ſich im Stift ein politiſcher Clubb. Man hielt die Franzöſiſchen Zeitungen. Man verſchlang ihre Nachrichten. Durch einen Apotheker, der Mitglied des Clubbs war, ward dies leidenſchaftliche politiſche, wiewohl harmloſe, Intereſſe verrathen. Der Herzog Karl ſelbſt kam zur Unterſuchung nach Tübingen. Der Haupträdelsführer, ein Stiftler, entrann noch zu guter Stun[illegible] Straßburg. Der Herzog war aber weiſe genu[illegible] der Sache nicht viel zu machen. Die eifrigſten Theilnehmer an dem Clubb waren die Mömpelgarder und das war zu natürlich, um es ihnen groß zu verargen. Bei den übrigen ſah man ein, daß die Poeſie des Kosmopolitismus, welche in Schiller bereits ihren Durchbruch gefeiert hatte, der jugendlichen Unbeſtimmtheit nur zu gemäß iſt und daß die Schule des Lebens ſelbſt durch ſeine manigfaltige Bedin[illegible] von Ueberſpannungen heilt. Die Au[illegible]der Studirenden wurde eine Zeit lang noch durch den Umſtand geſteigert, daß das Emigrantencorps des Grafen Mirabeau in dem benachbarten Rottenburg lag. Ließ ſich einer von dieſem Corps in Tübingen blicken, ſo hatte er viel zu leiden, beſonders von den Mömpelgardern. Häufige Duelle waren die Folge. Ja, als einſt ein von den Emigranten gefangener Republicaner nach Tübingen entrann, hielt man ihn mehre Tage im Stift verborgen. Jenes Haupt des Clubbs, ein tüchtiger Muſiker, veranſtaltete unter unverfänglichem Vorwand und Namen ein öffentliches Concert, welches die Mittel lieferte, den Republicaner heimlich über den Rhein ſchicken zu können.

Hegel's Vater war ein entſchiedener Ariſtokrat. Der Sohn fand ſich vom Strom der Zeit fortgeriſſen und ſcheute über dieſen Punct mit dem Vater die heftigſten Debatten nicht. In jenem Clubb ward er, der ſchon auf dem Gymnaſium den Rouſſeau ſo viel und gern geleſen und dem auf der Univerſität Kant und Platon für dieſe Richtung keinen Widerſtand entgegenſetzten, nicht nur einer der entſchiedenſten Theilnehmer, ſondern ſelbſt Redner. Für das Rechte und Große in der Franzöſiſchen Revolution hat Hegel von dieſer Zeit ab ſtets eine zärtliche Verehrung behalten, wenn ihm auch die Leerheit der bloßen Declamation von Freiheit und Gleichheit, Menſchenrechten, Volkswohl u. ſ. w. bald verleidet ward. In den Stammbuchblättern finden wir faſt alle Töne angeſchlagen, welche die Begeiſterung für jenes gigantiſche Ereigniß in den Jünglingen hervorlocken mußte. „In tyrannos!“ wüthet der eine mit **Hutten**, „Tod dem Geſindel!“ ruft ein anderer, „Vive la liberté!“ ein dritter, „Vive Jean Jaques!“ ein vierter, „Et périsse à jamais l'affreuse politique, qui prétend sur les coeurs un pouvoir absolu!“ ein fünfter, „Vaterland und Freiheit!“ ein ſechſter u. ſ. w. Am 5. October 1793 ſchrieb **Billing** von Colmar: „S'il y avoit un gouvernement des anges, ils se gouverneroient démocratiquement.“ Als Symbolum ſchrieb er hinzu: „liberté **raisonnée**!“

Für den gemüthlichen Umgang waren im Stift **Fallot** und **Fink** Hegel's Hauptcamaraden. Jener ſchrieb 1791, 7. September auf der Rückſeite des Blattes, auf welchem er ihn am 12. Februar deſſelben Jahrs als gebückt hinſchleichenden alten Mann gezeichnet hatte: „Mon chér ami, voici quelques jours, que nous avons déjà fait beaucoup de sottises en amour. J'espère, que tu te souviendras toujours avec plaisir des Soirées, que nous avons passées ensemble chez le **boulanger**, en buvant du vin de quatre batz et en mangeant des Butter-Brezel.“ In **Fink's** Stammbuch ſchrieb Hegel 1790, 4. September dieſe damals beliebten Schlendrianverſe:

„Glücklich, wer auf ſeinem Pfad
Einen Freund zur Seite hat;
Dreimal glücklich aber iſt,
Wen ſein Mädchen feurig küßt.“

Auf der Rückſeite ſchrieb er im folgenden Jahre:

„Schön ſchloß ſich der lezte Sommer, ſchöner der jezige!
Das Motto von jenem war:
— Wein, von dieſem: Liebe!
7 t. Octbr. 91.
V. A!!!“

Manche Vacanz brachte Hegel in Fink's Geburtsort Königsborn zu und Fink umgekehrt in Hegel's väterlichem Hauſe. Nach der Trennung vom Seminar haben ſie ſich nur noch einmal wiedergeſehen, als Fink durch Frankfurt a. M. reiſ'te, während Hegel hier als Hauslehrer lebte: — das unendlich wehmüthige Loos ſo vieler Jugendfreundſchaften! — Von berühmten Männern in Hegel's

Stammbuch jener Zeit ſei Matthiſſon erwähnt, der ſich 1793 am 27. Juni in Tübingen mit dem Horaziſchen: Virtus recludens immeritis mori u. ſ. f. einſchrieb.

Die Diſſertation pro magisterio 1790.

Die Stiftler machen zwei Jahr hindurch einen philoſophiſchen, drei Jahr lang einen theologiſchen Curſus. Der erſtere wird üblicher Weiſe mit Erwerbung der philoſophiſchen Doctorwürde beſchloſſen. Hegel wurde unter Storr's Protectorate am 27. September 1790, alſo im zwanzigſten Jahr ſeines Lebens, von dem damaligen Dekan der Tübinger philoſophiſchen Facultät, dem Profeſſor der Philoſophie und Mathematik, Chr. Fr. Pfleiderer, zum Magiſter der Philoſophie promovirt. Das Diplom iſt in ganz gewöhnlichen Ausdrücken abgefaßt: „post exploratam consuetis examinibus et edita eruditionis publica specimina." Dieſe beſtanden in einer Diſſertation: de limite officiorum humanorum, seposita animorum immortalitate. Sectio prior. 4to. 28 pag. Im Auguſt hatte Hegel dieſelbe unter dem Vorſitz des Profeſſors der praktiſchen Eloquenz und Poeſie, A. Fr. Bök, öffentlich vertheidigt. Die Veranlaſſung gerade zu ſeinem Thema hatte Hegel aus der Aufgabe entnommen, welche die Curatoren des Stolpian'ſchen Legates ein Jahr zuvor zur Preisbewerbung ausgeſtellt hatten: „an sint officia, ad quae hominem natura obligatum esse nequeat demonstrari, nisi posita animorum immortalitate?" Hegel erzählt dies ſelbſt im Proömium und meint zugleich, daß ſolche praktiſche Fragen immer einen großen Reiz für die Menſchen behaupten würden, wenn es auch den Anſchein haben könnte, als ob ſie durch die Leiſtungen der Philoſophen ſchon erſchöpft ſeien. Er wollte ſeine Unterſuchung in zwei Theile zerlegen. Im erſten, den er in der Diſſertation abhandelte, fragte er: „ad quaenam officia, et quibusnam stimulis impelli possit homo, etiamsi nulla ipsi esset vitae exspectatio, idque tam seposito quam posito etiam Deo?" Im zweiten Theil, den er ſchuldig blieb, wollte er die Grenzen der Pflichten näher angeben und zuſehen: „quid sit illud in virtutis studio summum, quod sine certa spe vitae animorum perennis omni destitutum esset rationis fundamento."

Dieſe Abhandlung zeigt uns nun einerſeits das Studium der Kantiſchen Philoſophie, anderſeits den Kampf mit derſelben und den Verſuch, über ihren Dualismus hinauszukommen. Hegel geht davon aus, daß in der menſchlichen Natur Sinnlichkeit und Vernunft ſo gleichſam verwachſen ſind, daß beide Mächte nur ein Einziges Subject begründen: „sensus cum ratione sic quasi conluit, ut vis utraque unum constituat subjectum.“ Von rein moraliſchen Handlungen könne daher nicht die Rede ſein, vielmehr nur von ſolchen, welche Triebfedern aus der Sinnlichkeit mit in ſich ſchlöſſen. In dem einzelnen Menſchen entſtünden aber durch das ungleiche Verhältniß von Sinnlichkeit und Vernunft verſchiedene Stufen der ſittlichen Bildung, weil der Menſch nur allmälig dazu gelange, die Sinnlichkeit den Geſetzen der Vernunft ſchlechthin zu unterwerfen. Denken wir uns nun einen Menſchen, welcher die Unſterblichkeit der Seele mit völliger Ueberzeugung leugnet, nämlich ſo, daß er von unſeren freien Handlungen nach dieſem Leben weder im Guten noch im Böſen irgend eine Wirkung erwartet und folglich zwiſchen der Gegenwart und Zukunft, einem Dieſſeits und Jenſeits, allen moraliſchen Zuſammenhang aufhebt. Denken wir uns, fährt Hegel fort, dieſen Menſchen von edlem Geiſt, eifrig auf die Förderung ſeines Heils bedacht und ſtrebſam, ein der Vernunft würdiges Leben zu vollbringen. Was für einen allgemeinen, mit ſeiner Meinung übereinſtimmenden Zweck des Lebens wird ſich ein ſolcher vorſetzen? — Da ein ſolcher Menſch das Bewußtſein und die Erinnerung an das Vergangene für ſich als einſt völlig verſchwindend denkt, als hätte er dies Leben gar nicht gelebt, ſo entbehrt er den wünſchenswerthen Troſt der Beſtändigkeit (perpetuitas) des Lebens und ſeiner Empfindung. Der Verluſt deſſelben muß ihm härter erſcheinen und um ſo mehr, je lebendiger ſein Bewußtſein, je gewiſſer und länger dauernd bei ihm jene Vorausſicht iſt. „Eorum, quae adsunt, usus variis vicissitudinibus est obnoxius, gradus partim a potestate hominis, partim a fortuna pendens, duratio incerta, eventus morituro nullus.“ Einerſeits wird er daher auch das Aeußerſte menſchlichen Geſchicks mit tapferem Geiſt aufnehmen, anderſeits dem gegenwärtigen Moment des Handelns um ſo größere Kraft widmen. Er wird ferner in Anſehung der Uebel, welche einmal von dem menſchlichen Looſe untrennbar ſind, vorſichtiger und in ihrer Bekämpfung umſichtiger ſein, um in dem endlichen Zeitraum des Lebens für ſich ein Minimum des Uebels und ein Maximum des Guten hervorzubringen. Er wird mithin ſowohl in der Schätzung der Qualität der Güter, als in der Art und Weiſe, ſich die größte Quantität derſelben zu erſtreben, von anderen Menſchen, welche nach dieſem Leben Unſterblichkeit und mit derſelben verbundene größere Güter erwarten, ſich ſehr unterſcheiden.

Die Pflichten, welche ein ſolcher in ſeiner Ethik aus der Natur des Menſchen ableiten wird, ſind: 1) Pflichten der unmittelbaren Nothwendigkeit oder des Inſtincts; 2) des Vergnügens; 3) des Nutzens und 4) der Vollkommenheit, nämlich der Schönheit, Seelengröße u. ſ. w. Dieſe verſchiedenen Pflichten geht Hegel durch und zeigt, daß zwar jede derſelben ohne Rückſicht auf Gott und Unſterblichkeit gedacht werden kann, daß jedoch die Erfüllung derſelben einen ganz anderen Reiz erhält, wenn man ſie als Ausdruck der Nothwendigkeit eines höchſten Willens, eines unendlich mächtigen, weiſen und guten Gottes denkt, der ſich in der Ordnung und in den Geſetzen der Natur manifeſtirt und Alles, was geſchieht, mit genaueſter Kenntniß leitet. Vorzüglich, meint Hegel, gewinnen die Pflichten der Vervollkommnung von dieſem Standpunct aus, weil der Menſch erſt mit der Vorausſetzung Gottes das All als vollendetes Ganze anſchauen und ſich als Bürger im Reich des größten und beſten Herrſchers betrachten könne.

Den zweiten Theil der Abhandlung, worin er von der Grenze der Pflichten eines nicht an die Fortdauer nach dem Tode Glaubenden ſprechen wollte, iſt Hegel ſchuldig geblieben. Wie ſie vorliegt, ſpricht ſie den Kampf mit der damaligen Weltanſicht, der der Aufklärung, deutlich genug aus. In Kant's Philoſophie hatte die Aufklärung ihre höchſte und ſyſtematiſche Ausbildung erhalten. Nach Kant bedurfte der Menſch des Glaubens an Unſterblichkeit und, um dieſem einen Inhalt zu geben, des Glaubens an einen das Gute im Jenſeits belohnenden, das Böſe beſtrafenden Gott. Hegel leugnete weder Gott noch Unſterblichkeit, wollte aber den Verſuch machen, zu ſehen, ob ohne jene Vorausſetzung nicht dennoch Pflichten beſtehen müſſen, nicht dennoch Tugenden geübt werden können? In moraliſcher Hinſicht wollte er ſomit die praktiſche Vernunft in völliger Uneigennützigkeit als Selbſtzweck geltend machen. Für die

Verwirklichung ihrer Nothwendigkeit rechnete er den Glauben an Gott nur unter die Triebfedern, das, was die Pflicht gebeut, mit noch ganz anderer Innigkeit zu thun. Für Hegel's philoſophiſche Bildung war in dieſer Auffaſſung unſtreitig der wichtige Punct enthalten, daß, indem er den Menſchen praktiſch ganz auf die Sache ſtellte, er dieſen Schritt auch theoretiſch that und die uneigennützige Betrachtungsweiſe ſich zum Bewußtſein brachte, welche ganz objectiv verfährt und in den Beſtimmungen des Was ſich befriedigt. Man muß nicht etwas für wahr halten wollen, weil man es wünſcht. Die theoretiſche Gleichgültigkeit, dem Begriff nichts vorauszuſetzen, iſt vor Allem dem Philoſophen nothwendig, der ohne Leidenſchaft, ohne Vorurtheil, ohne Beſtechung durch Auctorität oder Egoismus erkennen ſoll, was an und für ſich wahr iſt. Die Plattheit nimmt ſolche Ataraxie des Selbſtbewußtſeins freilich oft genug für Kälte des Gemüths und ſchilt die theoretiſche Unbefangenheit in Anſehung des Begriffs Gottes und der Unſterblichkeit ſogleich Atheismus. Dieſe Stufe des rein ſachlichen Muthes, welcher die Beziehung einer Beſtimmung auf Gott oder auf die perſönliche Fortdauer vorerſt aus dem Spiel läßt, mußte Hegel als das ſpecifiſche Pathos des Philoſophirenden zuerſt in ſich befeſtigen und er drückte ſich ebenſo deutlich als energiſch in den Anfangsworten ſeiner Diſſertation darüber aus: „Qualemcunque quis de rerum mundanarum origine ac finibus foveat opinionem; sive eas curae divinae subjiciat, seu Divinitatem de medio tollat; sive animos credat immortales, seu cum corpore interituros, in iis tamen, quae in ipsa rerum natura peraguntur atque omnium sensu externo internoque percipiuntur, nulla opinio quidquam poterit immutare."

Diſſertation pro candidatura examinis consistorialis 1793.

In Folge ſeines Studiums der Philoſophie einerſeits, der poſitiven Theologie andererſeits gerieth Hegel in einen heftigen Kampf mit der ganzen damaligen Zeitbildung. Die Romantik der Orthodoxie genügte ihm in ihrer todten Buchſtäblichkeit ſo wenig, als die moraliſche Beengtheit der Aufklärung. Er ſtudirte das Neue Teſtament ſorgfältig, um, wie man es ſpäterhin auszudrücken anfing, das

Urchriſtenthum von derjenigen Geſtalt zu ſondern, welche die folgenden Zeiten daraus entwickelt haben. Er bemühte ſich, den Begriff des Fetiſchglaubens, wie er es nannte, von dem der Vernunftreligion zu ſondern und beide durch die Phantaſie in einer lebendigen Volksreligion zu vereinen, bei welcher letzteren ihm damals vorzüglich die Helleniſchen Zuſtände vorſchwebten. Die Vernunftreligion als ſolche behandelte er im Kant'ſchem Sinne als ein unerreichbares Ideal. Mit großer Schärfe unterwarf er die kirchliche Form der öffentlichen Religion, wie die moraliſirende Form der Privatreligion der Kritik und geißelte in ſeinen Ergüſſen vorzüglich auch die Oede der lebloſen Gelehrſamkeit wie die ſittenverderbliche Anmaßung der ſplitterrichteriſchen Sittenpolizei der Geiſtlichen. Der Dualismus, in welchen ſich Hegel dadurch verſetzt fand, daß er die Berechtigung der Aufklärung zur ſubjectiven Freiheit durchaus anerkannte, daß er aber objectiv gar kein Genügen an der von ihr beherrſchten Wirklichkeit hatte, war wohl die Urſache, daß er zum Gegenſtand ſeiner theologiſchen Abhandlung, die er, zur geſetzmäßigen Abſolution der Candidatenprüfung im Herbſt 1793 liefern mußte, ein Thema wählte, welches die in ihm vorhandene Gährung gar nicht zum Wort kommen ließ. Er ſchrieb nämlich in der Manier Spittler's und Plank's mit gründlicher Quellenforſchung, welche in den Anmerkungen auf die geringſten Details eingeht, eine Abhandlung:

De ecclesiae Wirtembergicae renascentis calamitatibus.
Tubingae, 80 p. 8o.

Er vertheidigte ſie im Juni. Das Datum iſt auf dem Titel nicht bemerkt. Achtzehn angehängte Theſen beziehen ſich einem Drittel nach auf den Inhalt der Diſſertation, die anderen beſonders auf den Unterſchied des Proteſtantismus vom Katholicismus. Die Abhandlung ſelbſt iſt ganz dem Particularintereſſe der Würtembergiſchen Kirche gewidmet. Die Verdienſte des Herzog Ulrich, der Reformatoren Melanchthon und Brentius, werden mit großer Genauigkeit entwickelt. Der Zuſtand der Philoſophie in Würtemberg zur Zeit der Reformation wird §. 12. beſchrieben.

Hegel, Hölderlin und Schelling.

Von den Commilitonen, mit welchen Hegel auf dem Stift in wiſſenſchaftlich freundſchaftlichem Verkehr ſtand, müſſen zwei beſonders hervorgehoben werden, Hölderlin und Schelling. So ſehr Hegel von der Aufklärung ergriffen war, ſo wenig war er ihr unbedingter Verehrer. Die Weite ſeines Geiſtes barg viele Welten in ſich, deren Kampf miteinander ſtill und nachhaltig in ihm eine höhere Anſchauung aller Dinge bereitete. Die Intenſität, womit er bereits auf dem Gymnaſium zu Stuttgart das Weſen des Griechenthums, namentlich die Poeſie eines Sophokles, in ſich aufgenommen, bildete an ſich ſchon eine unmittelbare Reaction gegen das Froſtige, Anſchauungsloſe, Dürftige, worauf die Verſtändigkeit der Aufklärung immer ſichtbarer hinauszulaufen anfing. In Hölderlin fand Hegel die Liebe zum Griechenthum bis zum Extrem concentrirt. Die Einſeitigkeit Hölderlin's entzweite ihn mit Deutſchland und der Gegenwart unheilbar. Eben das Element, aus welchem er dichtend den höchſten Zauber hervorlockte, ward für ihn im Leben das vernichtende. Er war, gleichaltrig mit Hegel, 1770 zu Meislingen in Schwaben geboren und ſollte in Tübingen Theologie ſtudiren. Den Roman Hyperion ſoll er ſchon auf dem Stift begonnen haben. Hegel ſchloß mit ihm eine innige Freundſchaft. Am 12 Febr. 1791 ſchrieb Hölderlin in Hegel's Stammbuch Göthe's Worte: „Luſt und Liebe ſind die Fittige zu großen Thaten"; und als Symbolum: „Ἓν καὶ πᾶν" — Hölderlin verließ nach beendigten Studien Tübingen, um nach Jena zu gehen, wo er Fichte's begeiſterter Zuhörer ward und Hegel durch ſeine brieflichen Berichte mitbegeiſterte.

Mit Hölderlin, Fink, Renz und anderen Freunden las und durchſprach Hegel, ſicheren Nachrichten zufolge, Platon (noch ſind einige ſeiner damaligen Ueberſetzungsverſuche aus Platon vorhanden), Kant, Jacobi's Woldemar und Allwill, die Briefe über Spinoza und Hippel's Lebensläufe in aufſteigender Linie. Hegel's Vorliebe für den Humor Hippel's iſt aus ſeinen ſpäteren Urtheilen darüber (z. B. Aeſthetik II, 228 ff.) hinreichend bekannt. In den Hegel'ſchen Kreis trat im Herbſt 1790 Schelling. Sein Vater war damals Prälat und Rector zu Bebenhauſen, ſpäter zu Maulbram (vergl. Paulus Memorabilien S. 94). Er brachte den Sohn ſelbſt nach

Tübingen in's Stift und bezeichnete ihn bei dieſer Gelegenheit als ein praecox ingenium. Man nennt in Schwaben diejenigen, welche gemeinſchaftlich von einem niederen Seminar zu einem höheren entlaſſen oder überhaupt, auch im Stift, von einer Altersclaſſe in eine andere verſetzt werden, eine Promotion und die Einzelnen, welche daran Theil nehmen, Compromotionalen. Der erſte einer ſolchen Promotion übt auf ſeine Mitglieder und dadurch auch auf Andere einen großen Einfluß aus. Obſchon daher Schelling noch nicht fünfzehn Jahr bei ſeinem Eintritt in's Stift zählte, ſo eröffnete ihm doch ſeine Stellung als Erſter bei der Promotion jenen politiſchen Clubb, von welchem früher erzählt ward. Seine Kenntniß des Hebräiſchen war es vorzüglich, auf welcher außerdem ſeine Geltung im Stift beruhete. Hegel war um fünf Jahre älter, als Schelling und ſchon Magiſter der Philoſophie, als derſelbe erſt nach Tübingen kam; ſie ſtanden ſomit zunächſt weit genug von einander. In jenem Clubb erſt begegneten ſie ſich und die politiſche Sympathie führte ſie allmälig auch zu einem freundſchaftlichen und wiſſenſchaftlichen Umgang. Daß die Philoſophie als ſolche damals eine directe Verbindung unter ihnen begründet hätte, ſcheint nicht der Fall geweſen zu ſein. Man darf das Verhältniß der Jenenſer Periode nicht auf dieſe frühere übertragen. Bis jetzt iſt Hegel ſelbſt die einzig authentiſche Quelle über dieſe mythiſche Jugendzeit und kaum vermuthungsweiſe läßt ſich eine nähere Anſchauung derſelben erreichen. So wird es z. B. Jedem auffallen, wie das Wort Aether ſowohl bei Hegel als bei Hölderlin ein Aeußerſtes von Vollkommenheit, von ſeliger Ruhe bezeichnet — allein keiner braucht es vom andern überkommen, ſondern beide können es aus der nämlichen Quelle, den Griechiſchen Tragikern, geſchöpft haben.

Hegel als Hauslehrer in der Schweiz, Herbſt 1793 bis Herbſt 1796.

Nach beendigtem Curſus in Tübingen begab ſich Hegel auf einige Wochen nach Stuttgart zurück und verkehrte in dieſer Zeit beſonders mit dem jungen Rechtsgelehrten Stäudlin, der auch ein Freund Hölderlin's war und ſich damals, in kosmopolitiſchem Sinne, mit mancherlei journaliſtiſchen Plänen trug. Nach einem Briefe Stäudlins vom 14. December 1793 aus Stuttgart an Hegel machten ſie häufige Spaziergänge nach Kannſtadt, wo ſie den Genuß des Weines mit Scherz und Lachen würzten. „Dieſe durchlachten Stunden, ſchreibt Stäudlin, waren ſo ſüß, daß ich Ihnen, lieber Hegel, recht herzlichen Dank dafür weiß. Sie ſind einer derjenigen Redlichen, die ganz für mich taugen und welche ich eben deswegen immer an meiner Seite haben möchte." — Stäudlin hatte einen Bedienten Johann, der ihnen durch ſeine originelle Naivetät vielen Spaß machte, ſo daß ſie eine gewiſſe Sorte Witze nach ihm Johannitäten benams'ten; z. B.:

Stäudlin: Johann, was iſt ein Vers?

Johann: Ein Vers iſt, wenn's vornen anfangt und wieder aufhört und dann wieder vornen anfangt. —

Stäudlin: Was macht denn deine Seele nach dem Tode?

Johann: Sie kriegt Flügel und fliegt gerades Wegs dem Himmel zu.

Stäudlin: Johann, wenn dein Seelenflügel
Dich dereinſt gen Himmel trägt,
Nicht mehr deines Herren Prügel
Staub aus deinem Wamſe ſchlägt:
Wenn dich dann die Engel lehren,
Was ein Vers in Wahrheit ſei,
Nur erſtaunen alle Sphären
Ueber deine Johannei u. ſ. w.

Hegel nahm eine Hauslehrerſtelle bei dem Herrn Steiger von Tſchugg in Bern an. Etwas Näheres kann über dieſe Situation nicht berichtet werden. In einem Paß aus Bern wird Hegel aufgeführt als: gouverneur des enfants de notre chér et féal citoyen Steiguer de Tschougg. Wie viel Kinder aber und von welchem Alter er zu unterrichten gehabt habe, erhellt nicht. — Merkwürdig genug iſt es, daß Kant, Fichte und Herbart, letztere beide auch in der Schweiz, Herbart ſogar auch in Bern, ebenfalls Hauslehrer geweſen ſind. Läßt ein ſolches Verhältniß der Selbſtbildung Raum, ſo mag es zum weiteren Heranreifen eines tieferen Genius wohl geeignet ſein, namentlich durch die Nothwendigkeit, die elementaren Beſtimmungen des Wiſſens beſtändig zu durchlaufen. So läſtig dies Geſchäft erſcheinen kann, ſo erhält es doch auch die Gründlichkeit. Für die Kunſt der Mittheilung iſt es auf alle Fälle förderlich. Es verlangt Einfachheit und vertrauliche Lebhaftigkeit, ohne bereits die rhetoriſche Abgemeſſenheit öffentlicher Vorträge zu bedingen. — So viel geht aus den Briefen Hegel's an Schelling hervor, daß ſein Amt ihm nicht zu viel Muße ließ. Auch ein Gedicht Hegel's an Hölderlin beſtätigt dies. Er freut ſich darin, daß die Nacht ihm Ruhe gönnt und des Tages läſt'gen Lärmen fernt.

Während des Sommers hielt er ſich mit der Familie ſeines Principals gewöhnlich in Tſchugg oberhalb Erlach auf. In Bern ſelbſt knüpfte er mit einem Maler Sonnenſchein eine freundſchaftliche Verbindung an. Dieſer Maler hatte eine muntere Frau und Tochter. Man ſpielte Clavier, ſang, beſonders Schiller'ſche Lieder und ergötzte ſich auch an einer Partie Boſton. Ein gewiſſer Fleiſchmann, mit dem Hegel, wie mit Sonnenſchein, ſpäter von Frankfurt aus noch einige Briefe wechſelte, theilte die harmloſen Freuden der Familie. Der Inhalt der Briefe des Malers iſt zum größten Theil die Erinnerung an die Freuden der mit Hegel verlebten Abende. „Freude, ſchöner Götterfunken!" ſchreibt er am 13. November 1797, „wird oft genug zu Ihrem Andenken geſungen."

Hegel hat das Glück gehabt, beſtändig in intereſſanten Städten zu leben: auch das Glück, nicht zu kurze Aufenthalte darin zu machen, ſondern lange genug zu verweilen, um mit ihren Zuſtänden gründlich vertraut zu werden: aber auch das Glück, nicht überlange darin zu bleiben, ſo daß der Localgeiſt mit ſeiner bleiernen Herrſchaft ihn hätte beſchleichen können. Stuttgart, Tübingen, Bern, Frankfurt a. M., Jena, Bamberg, Nürnberg, Heidelberg, Berlin — welch' eine Reihe in der That ausgeſuchter Städte, von denen jede mit den eigenthümlichſten Reizen ausgeſtattet iſt. Allein Hegel's Unruhe, die Idee auch in der vielſeitigſten Realität anzuſchauen, hatte an einem ſolchen Wechſel des Wohnorts noch nicht genug und er machte, wenn er irgend konnte, Reiſen, bis in's hohe Alter hinein. Und auch darin waren ſeine Aufenthaltsorte glücklich, daß ſie ihm nach allen Richtungen hin leichte Reiſegelegenheit gewährten. So machte er auch von Bern 1795 im Mai einen Ausflug nach Genf, von dem wir jedoch nichts Näheres wiſſen. 1796 Ende Juli machte er mit drei Sächſiſchen Hofmeiſtern, Thomas, Stolde und Hohenbaum, eine Fußreiſe nach den Berner Oberalpen, über welche er ein ſehr genaues, noch erhaltenes Tagebuch führte. Ohne alle Illuſionsromantik befleißigt er ſich darin einer ſtreng gegenſtändlichen Beſchreibung. Er gibt, was ſich ihm darbietet, richtig und zuverläſſig, aber ohne alle individuelle Poeſie der Empfindung. Man ſieht wohl, daß er die Wanderung mit der Erwartung unternommen hat, in ſeinem Gefühl durch die Rieſenberghäupter u. ſ. w. recht tief ergriffen zu werden, allein die Maſſen der Felſen und des Eiſes vermögen ihm keinen Tribut der Bewunderung abzuzwingen. Todt, traurig, ohne Anregung für die Phantaſie, erſcheinen ſie ihm. Es iſt ſo — weiter kann er ihnen gegenüber nichts empfinden. Das Waſſer dagegen mit ſeinem lebendigen Spiel reißt ihn zum Entzücken hin. Seine Beſchreibung vom Fall des Reichenbachs iſt ſchön. Das ewige Werden eines Schauſpiels, welches in ſeinen Umriſſen ſich immer gleich bleibt, dies Dialektiſche des Phänomens, feſſelt ihn tief. — Charakteriſtiſch iſt die Allſeitigkeit ſeines Intereſſes. Nicht nur die ſich hier allerdings immer in den Vordergrund ſtellende Natur beſchäftigt ihn in allen ihren Geſtalten vom Gletſchercoloß bis zum vereinzelten Kryſtall, von den Wäldern bis zum Gras und zur Blume, vom See bis zum Quell, ſondern auch der Menſch im Kampf mit der Natur und die Verſchiedenheit menſchlicher Sitte, menſchlicher Lebensart. Ihm fällt die Verſchiedenheit der Farbe in der Tracht, die Verſchiedenheit in den Lebensmitteln auf; er bemerkt, was aus Italien für den Schweizerkäſe gebracht wird, beſchreibt den Proceß des Käſemachens u. ſ. w. Doch nicht nur einen ſolchen ökonomiſch mercantiliſchen und induſtriellen Blick zeigt er, auch das allgemein Menſchliche hebt er hervor, wie in einer rührenden Erzählung von einem Spielmann und ſeinem Kinde. Gegen den eudämoniſtiſchen Zug der damaligen Phyſikotheologie äußert er ſich mit tiefſter Empörung. Angeſichts der Alpenurnatur und ihrer rückſichtsloſen Zertrümmerung von Menſchenwerken ſcheint es ihm faſt unmöglich, auf ſolche Vorſtellungen zu kommen. Er beſchuldigt das Zeitalter, darin dem Götzen der Eitelkeit und der Selbſtſucht ſtatt des wahren Gottes zu dienen. Die Entzweiung aber, in welcher er damals zwar nicht mit dem hiſtoriſchen Chriſtus, wohl aber mit dem geſchichtlichen Chriſtenthum lebte, ſpiegelt ſich in der verächtlichen Weiſe ab, mit welcher er von der Phantaſie des Chriſtenthums ſpricht und die Legende deſſelben mit dem Griechiſchen Mythos (wie er ausdrücklich ſchreibt) contraſtirt.

Theologiſche und hiſtoriſche Studien der Schweizer Periode.

Bekanntlich pflegte Hegel von Schelling zu ſagen, daß derſelbe ſeine Studien vor den Augen des Publicums gemacht habe. Er ſelbſt verbarg die ſeinigen und ſtrebte dahin, nur mehr oder weniger künſtleriſch ausgearbeitete Werke, die reifen Reſultate, der Oeffentlichkeit zu übergeben. Die eigenthümliche Schönheit der Schelling'ſchen Darſtellung beruht daher mehr auf dem Reiz momentaner Erregung, improviſatorhafter Ergriffenheit, plötzlicher Erfindung, mit allen Vorzügen und Mängeln derſelben. Das planvolle Ausarbeiten eines Entwurfs, das conſequente Durchbilden einer Idee, die dramatiſche Verwickelung und Löſung eines Thema's macht umgekehrt die eigenſte Schönheit Hegel'ſcher Schriften aus. Die Specification des Ausdrucks für das Einzelne geht bei ihm vom Begriff des Ganzen aus, hat eine objectiv plaſtiſche Sicherheit und iſt nicht blos ein Ton, der von einer vorübereilenden Stimmung getragen wird. Im Vergleich zur graziöſen Nachläſſigkeit und Gewagtheit Schellings haben daher Hegel's Arbeiten ein ſchwerfälligeres Ausſehen. Weil er künſtleriſch verfährt, ringt er nach einer Harmonie des Beſonderen mit dem Allgemeinen. Vom Standpunct der ganzen Aufgabe aus überwacht er die individuelle Geſtaltung und begleitet, in den einzelnen Beſtimmtheiten völlig einheimiſch, jeden ſeiner Schritte mit kritiſcher Sorglichkeit.

Während ſeines Hauslehrerlebens in der Schweiz emancipirte ſich Hegel völlig von der todten Theologie Tübingens. Der Kampf war gewaltig und reflectirt ſich auch in der Ungleichheit des Styls ſeines damaligen Schriftthums, der abwechſelnd flüſſig und leicht, dann wieder zerſetzt und vermaſert iſt. Zuweilen, beſonders in exegetiſchen Verſuchen, wird er bis zur Trivialität verſtändig und verſtändlich; dann wieder, wo es dogmatiſche Begriffe gilt, wird er dunkel, myſtiſch, kraus, ja einige Mal barock. Die Idee, welche Hegel in dieſer Periode durch und durch bewegte, war die der Liebe.

Schon auf dem Stift war er darauf gekommen, eine Analogie der Liebe mit der Vernunft aufzuſtellen, obwohl die Liebe nur ein empiriſches Princip ſei. Er fand in der Bewegung der Liebe das Dialektiſche, aus ſich in ein Anderes, als ſich ſelbſt, überzugehen, in dem Andern bei ſich zu ſein und zu ſich nur zurückzukehren, um ſich ſeiner von Neuem zu entäußern. Die abſolute, jedoch vorerſt nur individuelle und ſubjective Verwirklichung der Idee der Liebe erblickte er in Chriſtus als dem Gottmenſchen. Die Liebe ſoll ihrem Weſen nach univerſell ſein. Durch die Gemeinden des Chriſtenthums, meinte Hegel damals, wird ſie zu einer particulären, zu einer Liebe von Chriſten gegen Chriſten als *ἀγάπη*, als Getauften unter einander, zu einer Liebe, welche in der Richtung auf Gott und Chriſtus die unendliche Mannigfaltigkeit des weltlichen Lebens bei Seite liegen läßt. In der Begeiſterung für die Nachfolge des armen Lebens Jeſu ſchien die chriſtliche Liebe für Hegel in Gefahr, gegen den Reichthum des Geiſtes in Staat, Kunſt und Wiſſenſchaft nicht nur indifferent, ſondern ſelbſt ausſchließend zu werden. Hegel wollte aber die Mächte der Welt nicht als außerhalb des Reichs der Liebe gleichſam ihr Unweſen treibende verächtlich fortgeworfen wiſſen. So fand er ſich von der Betrachtung der Kirche auf die des Staats hinübergewieſen. Hegel nahm Staat und Kirche als ſelbſtſtändige Individuen, welche ihre Einheit miteinander nur durch die Form des Vertrages bewirken. Der Hauptbegriff, um welchen ſich deshalb dieſe Unterſuchung bei ihm drehete, war der der poſitiven Religion als derjenigen Form, in welcher die Idee der Religion ſich empiriſch als Erſcheinung darſtellt. Das Höchſte im Menſchen wird bei ihr ſeiner concreten Beſtimmtheit nach durch die Auctorität der Kirche geregelt. Es wird von ihr genau vorgeſchrieben, wie man fühlen müſſe, um für fromm gelten zu dürfen. Nicht nur muß der Einzelne von ſich die Gewißheit haben, mit Gott in ſich verſöhnt zu ſein; er muß auch für Andere, daß es ſo ſei, in ſtatutariſch feſtgeſetzten Begehungen und Aeußerungsweiſen darſtellen und dadurch in ihnen, wenn ſie ihn controliren, dieſelbe Gewißheit erregen können. Dieſer Schluß, dieſer Proceß iſt bei einer als kirchlicher Staat fixirten Religion unvermeidlich. Aber Hegel wollte eine ſolche Beaufſichtigung des Einzelnen in ſeinem religiöſen Leben nicht dulden. Sie ſchien ihm die Religion ſelbſt zu vernichten. Die Controle ſollte nach ihm nur dem Staat von Seiten des Rechts anheimfallen und nicht auf das Gewiſſen, auf das Innere des Menſchen, ſondern lediglich auf ſeine Thaten als auf ſein entäußertes Innere ſich beziehen. Nicht die Empfindungen und Mienen eines Andern ſollte ſie richten, nicht nach Vermuthungen und ſubjectiven Vorausſetzungen, ſondern nur nach dem objectiven Geſetz beurtheilen wollen. Weil Hegel alſo die Religion in der Innerlichkeit concentrirte, weil er ſie der polizeilichen Inſpection einer geiſtlichen Behörde entzogen wiſſen wollte, mußte er ſich das Problem ſtellen, die Einrichtungen einer poſitiven Religion in Lehre, Moral, Ceremoniel, mit dem Begriff einer unſichtbaren Kirche zu vergleichen.

Die Helleniſchen Philoſophen hatten nicht nöthig, ſich um eine von Synoden, Conſiſtorien und Regierungen ſanctionirte Theologie zu bekümmern. Im Mittelalter dagegen verſchlang die Theologie die Philoſophie. Als dieſe ſich der kirchlichen Vormundſchaft entriß, behielt ſie dennoch gegen das allgemeine Bewußtſein die Verpflichtung, ſich über den von ihr aufgeſtellten Begriff des Abſoluten im Verhältniß zu dem in der Kirche geltenden zu rechtfertigen. Carteſius unterwarf ſich aus Rückſicht auf ſeine perſönliche Sicherheit noch unbedingt dem Urtheil der Kirche. Spinoza dagegen vindicirte die Philoſophie dem Staat, der ohne Gedankenfreiheit nach ihm ſeinem Begriff nicht entſpricht. Er unterwarf daher die Begriffe der Offenbarung und Inſpiration, des Wunders und der Weiſſagung, welche Carteſius ſtets umgangen war, der ſchärfſten Verſtandeskritik in ſeinem Tractatus theologico-politicus. Leibnitz ſuchte hierauf die Concordanz von Glauben und Vernunft zu zeigen, den Zweifel an der Vernünftigkeit der Dogmen zu widerlegen, das Myſterium der Trinität ſelbſt per nova logica reperta zu erläutern und die verſchiedenen Confeſſionen miteinander zu verſöhnen. Alle Skeptiker und Empiriker, Charron, Bayle, Locke, Hume u. ſ. f. beſchäftigten ſich als Anhänger der ſogenannten natürlichen Religion mit der Kritik des Chriſtenthums; Kant machte die Vernunft als Moralphiloſophie zur Richterin in Glaubensſachen. Fichte gab eine philoſophiſche Anweiſung zum ſeligen Leben, indem er zugleich die Uebereinſtimmung derſelben mit dem urſprünglichen Chriſtenthum behauptete, deſſen Darſtellung er dem Johanneiſchen Evangelium zuſchrieb, eine Hypotheſe, welche kritiſch bekanntlich den größten Bedenken unterliegt. Schelling ſkizzirte 1803 eine hiſtoriſche Conſtruction des Chriſtenthums und machte ſeit ſeiner Erlanger Epoche verzweifelte Anſtrengungen, ſelbſt die Wunder zu rationaliſiren. Es iſt die Nothwendigkeit des Geiſtes ſelbſt, zwiſchen ſeiner Religion und ſeiner Philoſophie keinen Dualismus zu dulden. In den einzelnen Philoſophen kommt dieſe Nothwendigkeit nur auf beſondere Weiſe zum Vorſchein. Den hierarchiſch geſinnten Theologen iſt das Salz der Speculation allerdings oft unbequem geweſen. Sie haben die Religionsphiloſophie, die ſpeculative Theologie als einen unerlaubten Eingriff in ihre Domaine betrachtet und ſie oft als eine verderbliche Anmaßung verketzert. Aber die göttliche Vernunft iſt natürlich ſtärker, als ſolch' herrſchſüchtiger Dünkel und die Philoſophie hat, trotz aller Polemik klerikaliſchen Hochmuths, immer von Neuem das Selbſtbewußtſein in ſeinem Glauben mit dem Wiſſen zu verſöhnen geſucht.

Hegel, ſchulmäßig zum Theologen gebildet, konnte der Aufgabe gar nicht entgehen, die Einheit des Denkens im Glauben und Wiſſen zu erreichen. Welche ſpecielle theologiſche Studien er literariſch in der Schweiz gemacht hat, läßt ſich nicht wohl angeben, weil er in ſeinen Papieren ſelten einen Namen nennt. Das von Paulus damals edirte theologiſche Journal der Memorabilien, Mosheims Schriften, die Commentare von Hugo Grotius, hin und wieder der Name Kant's und Fichte's, Spinoza's Tractatus theologico-politicus, Marivaux' Romane, von denen er urtheilte, daß ſie der klöſterlichen Ascetik und ihrer Unnatur in Frankreich den Hauptſtoß gegeben, Forſter's und Anderer Reiſebeſchreibungen nebſt der Allgemeinen Jenaer Literaturzeitung ſind das Einzige, was ſich anführen läßt.

Vieles in den Papieren dieſer Periode iſt fragmentariſch. Reflexionen über die Mythologie der Griechen und Römer, über den Zuſtand des Chriſtenthums im Römiſchen Kaiſerreich u. ſ. f. wechſeln mit ganz praktiſchen Bemerkungen ab, z. B., daß Prediger ſich nicht mit dem Ackerbau beſchäftigen ſollten, ſei eine Meinung vornehmer Profeſſoren, die ſo etwas unter ihrer Würde hielten und aus allen Pfarrern Univerſitätsgelehrte machen wollten — nicht viel entfernt von dem Verbot, ſich nicht zu verheirathen. — Zum Begriff der Jüdiſchen Geſchichte vom theologiſchen Geſichtspunct aus hat er viele Anläufe gemacht und iſt dabei zuweilen in das kleinſte Detail gegangen, namentlich bei der Charakteriſtik von Abraham und Moſes. In der Entwicklung der Jüdiſchen Geſchichte ſelbſt erſchien ihm beſonders wichtig, daß das Volk den Uebergang vom Hirtenleben zum Staat nicht ohne fremden Einfluß gemacht und ſeine Unabhängigkeit an allgemeine Feindſchaft geknüpft hatte. Er fand daher in der Verfaſſung der Juden die Entzweiung mit der Natur in der Weiſe durchgeführt, daß ſie für ihre Abhängigkeit vom Geſetz ſich in dem Eigenſinn eines Dienſtes zu entſchädigen ſuchten, welcher nichts als Entgegenſetzung gegen die Natur war. „Das Schickſal des Jüdiſchen Volkes iſt das Schickſal Macbeths, der aus der Natur ſelbſt trat, ſich an fremde Weſen hing, in ihrem Dienſt alles Heilige der menſchlichen Natur zertreten und ermorden, von ſeinen Göttern (denn es waren Götter, er war Knecht) verlaſſen und an ſeinem Glauben ſelbſt zerſchmettert werden mußte.“ — Hegel's Anſicht der Jüdiſchen Geſchichte iſt zu verſchiedenen Zeiten ſehr ungleich geweſen. Sie hat ihn eben ſo heftig von ſich abgeſtoßen als gefeſſelt und als ein finſteres Räthſel ihn Lebenslang gequält. Bald, wie in der Phänomenologie, ignorirte er ſie; bald, wie in der Rechtsphiloſophie, rückte er ſie dicht an den Germaniſchen Geiſt heran; bald, wie in der Religionsphiloſophie, coordinirte er ſie als die unmittelbare Form der geiſtigen Individualität der Griechiſchen und Römiſchen; endlich, in der Philoſophie der Geſchichte, integrirte er ſie dem Perſiſchen Reich. Nach jeder dieſer Seiten hin liegt in der Geſchichte der Juden eine Berechtigung, allein erſt die Zuſammenfaſſung aller derſelben zur Einheit kann befriedigen.

Hegel's dogmatiſche Reflexionen hatten zu ihrem Gegenſtande theils den Begriff des poſitiven Glaubens überhaupt, theils den Begriff der Verſöhnung insbeſondere. Die Gruppe der Begriffe: Schuld und Strafe, Geſetz und Schickſal, Sünde und Sündenvergebung, beſchäftigte ihn nach allen Seiten hin auf's Ernſtlichſte. In dieſen Arbeiten entpuppte ſich ihm ſelbſt halb unbewußt Hegel's philoſophiſcher Genius. Der junge Mann, ſich als theologiſchen Magiſter betrachtend, behandelte die Theologie noch immer als das weſentlichſte Element ſeiner Studien, während aus dieſem Boden die Blume der Philoſophie bereits ihr Haupt erhoben hatte. Daß die Strafe als ſolche nicht beſſert; daß das Eigenthümliche im Schickſal Chriſti die Erhebung über alles Schickſal, die Schuld der Unſchuld iſt; daß die Sünde gegen die Liebe keine Kraft hat; daß die Einheit des Göttlichen und Menſchlichen das Weſen der Liebe, die Wahrheit des Lebens; daß das Abendmahl wie die Taufe myſtiſche Handlungen ſind, bei denen mehr vorhanden iſt, als ſinnlich geſehen und gefühlt wird; daß die Sündenvergebung durch Liebe verſöhntes Schickſal, nicht Aufhebung des Schuldbewußtſeins, nicht Negation der Strafe der Sünde iſt, — alle dieſe Begriffe hat Hegel mit tiefer Innigkeit und herber dialektiſcher Kraft ſich damals entwickelt. Eine wehmüthige Hoheit iſt über dieſe Aufſätze ausgegoſſen. Die Vertiefung in das Leben Chriſti ging endlich bei ihm ſo weit, daß er im Frühjahr 1795 ſelber eines ſchrieb.

Im katholiſchen Mittelalter wurde das Leben Chriſti durch die Vermittelung der Sculptur, Malerei und dramatiſchen Kunſt bei den Paſſionsſtücken im eigentlichſten Sinn des Wortes angeſchaut. Der Proteſtantismus hob im reformirten Cultus das plaſtiſche Element ganz auf, im Luther'ſchen verringerte er es und verwandelte die theatraliſche Objectivität in die muſikaliſch-dramatiſche der Oratorien. Die Vorſtellung der Geſchichte Chriſti war überhaupt anfänglich zurückgedrängt. Die Dogmen als ſolche hatten den Vorrang und die Bibel war mehr das Mittel, den Beweis ihrer Wahrheit zu behaupten. Erſt nach dem dreißigjährigen Kriege, erſt nach dem Ausbau der proteſtantiſchen Dogmatik durch einen ſcharfſinnigen Verſtand, ging man allmälig auf die Bibel ohne apologetiſche, ohne polemiſche Beziehung zurück. Man vertiefte ſich in die Erſcheinung Chriſti um ihrer ſelbſt willen, nicht um eine Kritik der Controverslehren daran zu knüpfen. Ein mächtiger Zug des Herzens unterhielt eine innige Geſelligkeit, einen wirklichen Umgang mit Jeſu (welcher Name den Griechiſchen faſt verdrängte) und die Herrnhuter ſyſtematiſirten denſelben förmlich mit der inbrünſtigſten Phantaſie. Klopſtock's Meſſias mußte für dieſe Zeit eine unendliche Bedeutung haben, allein dem aus der Phantaſie geſchaffenen Bilde des Erlöſers ſtellte ſich auch bald der Verſtand gegenüber und fing an, die Geſchichte Chriſti nach ihrer Wahrſcheinlichkeit zu unterſuchen. Klopſtock's Meſſias ward 1773 beendet und die Wolfenbüttler Fragmente, welche für die Evangelienkritik einen ſo großen Riß machten, erſchienen zuerſt 1778. Seit dieſer Zeit folgten ſich viele Schriften, welche ſich die Entwicklung des Zwecks, des Plans, des Charakters Jeſu zur Aufgabe machten. In der Schweiz gab J. J. Heß ſeit 1768 ein Leben Jeſu heraus; Lavater verirrte ſich 1783—86 in eine Nachdichtung des Klopſtock'ſchen Meſſias. Parallelen zwiſchen Jeſus und Sokrates kamen auf.

Hegel ſelbſt hatte in den Privatſtunden bei ſeinem geliebten Präceptor Löffler des Erzbiſchofs Vida Chriſtias (zuerſt 1592) überſetzt und Vieles davon auswendig gelernt. In Tübingen beſchäftigte ihn die Parallele zwiſchen Chriſtus und Sokrates lebhaft. Er war, vom Griechenthum trunken, nicht abgeneigt, nicht nur ſie zu coordiniren, ſondern ſogar Sokrates in manchem Betracht den Vorzug zu geben. So rühmte er damals an dieſem, daß er zu keinen myſtiſchen Ceremonien Veranlaſſung gegeben, daß er ſeine Schüler durch keine Verbindlichkeiten gegen ſeine Perſon bedingt, ihr Schickſal nicht an das ſeinige geknüpft habe u. dgl. m. In der Schweiz verloren ſich ſolche Vergleichungen. Er machte Anſtalt, ſich das Leben Jeſu Schritt vor Schritt zur genaueſten Vorſtellung zu bringen. Er fertigte Schemata zu einer Vereinigung der in den verſchiedenen Evangelien theils zerſtreuten theils abweichend erzählten Thatſachen. Er reflectirte über das Wunder, geſtand es dem Glauben zu als eine Form ſeines Erkennens, verwarf es aber von Seiten des Verſtandes. Endlich vom 9. Mai bis 24. Juli 1795 arbeitete er ein noch vollſtändig vorhandenes, aus 19 Bogen beſtehendes Leben Jeſu aus und faßte darin ſeine vereinzelten Vorarbeiten zuſammen. Hegel's Auffaſſung Chriſti war hierbei die als eines reinen, hohen, göttlichen Menſchen, deſſen Kampf dem Siege der Tugend über das Laſter, der Wahrheit über die Lüge, dem Triumph der Freiheit und Liebe über die Knechtſchaft und Feindſchaft gilt. Alle Wunder ließ er daher ganz einfach weg. Nachdem er von Johannes dem Täufer berichtet hat, beginnt er die Geſchichte Chriſti ſelbſt ganz ſchlicht mit dieſen Worten: „Der Ort, wo er geboren wurde, war ein Dorf Bethlehem in Judäa. Seine Eltern waren Joſeph und Maria, die ſonſt in Nazareth in Galiläa anſäſſig waren, aber nach Bethlehem, dem Stammort der Familie Joſephs, reiſen mußten, um ſich dort in die Liſte u. ſ. w." Eben ſo ſchlicht endigt er mit der Schilderung des Begräbniſſes Chriſti und mit der Selbſtentleibung des Judas.

Das Eigenthümliche der Hegel'ſchen Evangelienharmonie beſteht alſo in der Abſtraction von allem im phyſiſchen Sinn Wunderbaren.

Aber eben weil dies gar nicht da iſt, weil es dem Verſtande gar keinen Anſtoß erregt, von ihm nicht kritiſch hinausgezankt oder durch Erklärungen depotenzirt wird, macht die Erzählung doch einen großen Eindruck. Hegel hat Chriſtus ſich in der vollen menſchlichen Wirklichkeit vorſtellen, ihn nach ſeiner geiſtigen Probehaltigkeit ſich vorführen wollen. Alle äußeren Umſtände hat er daher ſcharf beachtet, alle pſychologiſchen Momente im Verhältniß Jeſu zu ſeinen Jüngern ſorgſam berückſichtigt und im Ausdruck bei den didaktiſchen Partieen ſich ganz der Sprache ſeiner Zeit bedient, ohne doch in die Trivialität der Bahrdt'ſchen Bibel im Volkston zu verfallen. Vielmehr athmet die für uns freilich etwas altfränkiſch gewordene Sprache eine naive Hoheit, ſo trocken ſie zuerſt bei den Wörtern: Tugend, Charakter, Liebe zur Pflicht u. dgl. m. klingt. Im Streben, den Inhalt der Worte Chriſti ganz in die Form eines ihm adäquaten Selbſtbewußtſeins aufzulöſen, hat Hegel mehrmals kühne, ja ſonderbare Paraphraſen gebraucht. Das thaumatiſche Element ſetzte ihn in gar keine Verlegenheit. Die Gereiztheit, mit welcher die moderne kränkliche Orthodoxie denjenigen verfolgt, der dem Beiſpiel Chriſti in ſeiner an Nichtachtung ſtreifenden Gleichgültigkeit gegen die Wunder ſich anſchließt, war der damaligen Zeit Herder'ſcher Humanität fremd. Man hatte nicht zu fürchten, für einen Unchriſten gehalten zu werden, wenn man zwar an die Göttlichkeit Chriſti, an einen heiligen Sinn des von ihm erzählten Wunderbaren, aber nicht an die factiſche Wahrheit der Wunder ſelbſt glaubte. Uebrigens hat es ſich Hegel mit dem Fortlaſſen der Wunder aus dem Leben Jeſu nicht blos bequem machen wollen, ſondern er hat ſich auch über das Verhältniß der Speculation zum Wunderbegriff vielfache Rechenſchaft abgelegt. Ueber die Wahrheit der Wunder für die Phantaſie, meinte er, ſeien Alle einig. Es komme für die Gründung der höchſten Wiſſenſchaft darauf an, ob man für ſie von einer Hiſtorie, von einer Auctorität, einem Unbegriffenen ausgehen oder der Vernunft Selbſtſtändigkeit und Nothwendigkeit zuſchreiben müſſe. Mit dem Verſuch, die Wunder exegetiſch oder hiſtoriſch zu erklären, gebe man ſchon das Recht der Vernunft auf, weil man damit, dem Vertheidiger des Wunders gegenüber, eine Unentſchiedenheit in Betreff der Autonomie der Vernunft verrathe.

Hegel hat alſo wirklich ein Leben Jeſu, eine zuſammenhängende, im Ton des Ausdrucks mit unſerer Bildung harmonirende Geſchichte Chriſti hervorgebracht. Allein mit dieſer hiſtoriſch-pragmatiſchen Arbeit beruhigte er ſich noch nicht, ſondern ſcheint eine noch ausführlichere Darſtellung derſelben beabſichtigt zu haben. Ueber die Bergpredigt, über dieſe und jene Parabel finden ſich Excurſe, welche darauf hindeuten. Auch Einleitungen zum Leben Jeſu ſcheint er mehrfach entworfen zu haben; z. B.: „Jeſus trat nicht lange vor der letzten Kriſe auf, welche die Gährung der mannigfachen Elemente des Jüdiſchen Schickſals herbeizog. In dieſer Zeit der Entwickelung dieſes Stoffs, bis er zu einem Ganzen geſammelt wird und bis reine Entgegenſetzung, offener Krieg entſteht, gingen dem letzten Acte mehre partielle Ausbrüche vorher. Menſchen von gemeiner Seele, aber von ſtarken Leidenſchaften, faßten das Schickſal des Jüdiſchen Volkes nur unvollſtändig auf und waren alſo nicht ruhig genug, weder leidend ſich von ſeinen Wellen ohne Bewußtſein forttragen zu laſſen, noch eine weitere Entwickelung abzuwarten, um ſich, wie nöthig geweſen wäre, eine größere Macht beizugeſellen. Sie griffen dem Ganzen vor und fielen ohne Ehre und ohne Wirkung. — Jeſus bekämpfte nicht nur einen Theil des Jüdiſchen Schickſals, weil er nicht von einem andern Theil deſſelben befangen war, ſondern ſtellte ſich dem Ganzen entgegen, war alſo ſelbſt darüber erhaben und ſuchte ſein Volk darüber zu erheben. Aber ſolche Feindſchaften, als er aufzuheben ſuchte, können nur durch Tapferkeit überwältigt, nicht durch Liebe verſöhnt werden. Auch ſein erhabener Verſuch, das Ganze des Schickſals zu überwinden, mußte darum in ſeinem Volke fehlſchlagen und er ſelbſt ein Opfer deſſelben werden. Weil Jeſus ſich auf keine Seite des Schickſals geſchlagen hatte, ſo mußte zwar nicht unter ſeinem Volke, denn dies beſaß noch zu viel, wohl aber in der übrigen Welt, ſeine Religion einen ſo großen Eingang bei Menſchen finden, die keinen Antheil mehr an dem Schickſal, gar nichts mehr zu vertheidigen oder zu behaupten hatten.“

Hegel's exegetiſche Arbeiten aus dieſer Epoche bildeten den ſtärkſten Gegenſatz zu der trockenen-Methode, welche auf dem Tübinger Seminar herrſchte. Hier war unter Schnurrer das Eindringen in das ſprachliche und etwa noch archäologiſche Element bei der Exegeſe die Hauptſache geweſen. Das Zeitalter ſuchte ſich von der durch die ſymboliſchen Bücher bis dahin beherrſchten Auslegung frei zu machen und den urſprünglichen Sinn des Textes durch grammatikaliſche, lexikaliſche, ſittengeſchichtliche Vermittelung aufzufinden. Bei Hegel ſehen wir die Richtung auf Erkenntniß des allgemeinen Inhalts hervortreten. Auf den epiſtolariſchen Theil des Neuen Teſtamentes ſcheint er gar nicht, nur auf den hiſtoriſchen bedacht geweſen zu ſein. Der Bearbeitung des Lebens Jeſu folgte, ebenfalls nach vielen einzelnen, aphoriſtiſchen Prolegomenen, eine ausführliche Kritik des Begriffs der poſitiven Religion, ein beinahe 30 Bogen ſtarkes Manuſcript, nach eingeſchriebenem Datum zwiſchen dem 20. November 1795 und 29. April 1796 gearbeitet. Das Problem, welches Hegel ſchon auf dem Seminar beſchäftigte, wie eine Volksreligion möglich ſei, wie Phantaſie und Verſtand darin gleichſehr befriedigt, wie die Privatreligion mit der öffentlichen ausgeglichen und wie die Religion als Kirche mit dem Recht und der Sitte des Staats vereint werden könne, ward von ihm darin wieder aufgenommen. Je tiefer ſeine Liebe zum geſchichtlichen Chriſtus war, um ſo mehr war er gegen die Dogmatik ſeiner Zeit und gegen die vielen Widerſprüche im Zuſtand der Kirche und der Geiſtlichen mit dem Dogma der Liebe erbittert. In Beziehung auf Chriſtus erinnerte er ſelbſt an Platon's Ausſpruch, daß, wenn die Tugend einmal perſönlich erſchiene, Jedermann ſie lieben müſſe. Aber gegen die Gefangennahme der Vernunft unter den Glauben, gegen die Prätenſionen der Theologen, von ihren Lehrgebäuden die Prüfung des Gedankens zurückzuhalten, gegen hierarchiſche Anmaßung jeder Art, gegen die Habſucht und Ehrſucht, wodurch Geiſtliche ſo oft ihren Wandel beflecken, kehrte er ſich mit erſchütternder Heftigkeit. In Anſehung der populären Kraft der Diction iſt dies Werk das vollendetſte, was Hegel geſchrieben.

Es finden ſich darin folgende Capitel: 1) Was heißt: poſitive Religion? 2) Die chriſtliche Religion als poſitive. 3) Jeſus ſprach viel von ſeinem Individuum. 4) Jeſus ſpricht von ſich als dem Meſſias. 5) Wunder als Prinzip der Verbindlichkeit für das Moralgeſetz. 6) Von den Jüngern Chriſti. 7) Ausſchickung derſelben in's Land. 8) Auferſtehung Chriſti und Befehl nach derſelben an ſeine Jünger. 9) Was anwendbar in einer kleinen Geſellſchaft, iſt ungerecht in einem Staat: Gemeinſchaft der Güter und abſolute Gleichheit der Einzelnen. 10) Abendmahl. 11) Ausbreitungsſucht.

12) Das zum Staat Werden einer moraliſchen und religiöſen Geſellſchaft. 13) Streit der Kirche mit dem Staat. 14) Vertrag der Kirche mit dem Staat: Repräſentation und Lehre. 15) Welche Form die Moral in einer Kirche gewinnen muß. 16) Nothwendigkeit der Entſtehung von Secten. 17) Vergleich des Chriſtenthums mit dem Heidenthum.

Wegen der Schwierigkeit, ſich in dem Gegenſtand ſeiner Kritik nicht zu irren, bemerkte Hegel ſelbſt einleitend: „Wenn man von der chriſtlichen Religion ſchreibt, iſt man jederzeit der Gefahr ausgeſetzt, des Fehlers beſchuldigt zu werden, daß man ſich eine unrichtige Vorſtellung von dem Zweck und Weſen derſelben mache, und bei dem, was man an der Vorſtellung, die man ſich davon macht, auszuſetzen findet, iſt man gleich mit der Gegenantwort bereit, dies treffe die chriſtliche Religion nicht, ſondern nur gewiſſe Vorſtellungen von derſelben. Bittet man ſich aus, man möchte einem doch den Lehrbegriff zeigen, worin man zuverläſſig das lautere Syſtem der chriſtlichen Religion antreffe, ſo werden die Herrn alle aus Einem Munde antworten:

Iſt Ihnen denn mein Compendium nicht bekannt?

Aber, meine Herrn, Ihre ſelbſt geſchriebenen Compendien oder die Sie als Ihr Glaubensſyſtem zu Grunde legen, ſind ſelbſt ſo verſchieden, daß man Sie erſuchen muß, ſich vorher zu vereinbaren, ehe Sie etwas als nicht zur chriſtlichen Religion gehörig ausgeben."

Die pſychologiſche Seite ſeiner Unterſuchung führte Hegel mit außerordentlicher Schärfe und bekämpfte vornämlich diejenige Praxis, welche einen von ihr angeordneten Verlauf von Gefühlen als ein nothwendiges Element der Rechtgläubigkeit erzwingen will. „Die nothwendige Folge davon, Empfindungen gebieten zu wollen, war und mußte ſein Selbſtbetrug, daß man die vorgeſchriebene Empfindung zu haben, ſein Gefühl mit dem, was man beſchrieben fand, übereinzuſtimmen glaubte, wobei aber eine ſolche hervorgekünſtelte Empfindung der wahren, natürlichen weder an Kraft noch an Werth gleichkommen konnte. Dieſer Selbſtbetrug kann ſein falſche Beruhigung, welche auf dieſe in dem geiſtlichen Treibhaus gewirkten Empfindungen einen hohen Werth ſetzt und ſich viel damit meint und daher, wo jetzt Kraft nöthig wäre, ſchwach iſt. Bemerkt ein ſolcher Menſch dies ſelbſt, ſo kann er in Hülfloſigkeit, Angſt, Mißtrauen gegen ſich verfallen, ein Seelenzuſtand, der oft bis zum Wahnſinn getrieben wird. Oft auch geräth derjenige in Verzweiflung, der mit allem guten Willen und aller möglichen Anſtrengung doch ſeine Empfindungen noch nicht auf die Höhe getrieben zu haben glaubt, die von ihm gefordert wird. Da er ſich im Felde der Empfindungen befindet und nie zu einem feſten Maaßſtab ſeiner Vollkommenheit gelangen kann, außer etwa durch Täuſchungen der Einbildungskraft, ſo wird er ſich in einer Aengſtlichkeit befinden, der Kraft und Entſchloſſenheit fehlt und welche nur im Vertrauen auf die unbegrenzte Gnade der Gottheit einige Beruhigung findet. Nur eine kleine Spannung der Erhebung der Einbildungskraft, und auch dieſer Zuſtand verwandelt ſich in Wahnſinn und Verrücktheit. — Die gewöhnlichſte Wirkung iſt eine Art des oben angeführten Selbſtbetrugs, da man bei allem Reichthum geiſtlicher Empfindungen im Ganzen denſelben Charakter behält und der gewöhnliche Menſch neben dem geiſtlichen hauſt, allenfalls von dieſem durch Floskeln und äußere Gebärden ausſtaffirt wird, im Handel und Wandel der gewöhnliche, Sonntags aber, oder unter ſeinen Brüdern, oder vor ſeinem Gebetbuch, ganz ein anderer iſt. Es iſt oft zu ha[illegible] ſolchen Charakter der eigentlichen Heuchelei zu beſchuldigen."

Das ſchwierige Problem des chriſtlichen Communismus beurtheilte Hegel in Betreff ſeiner hiſtoriſchen Geſtaltung ſo: „Die Maxime der Gütergemeinſchaft würde, wenn mit aller Strenge darauf wäre gehalten worden, der Ausbreitung des Chriſtenthums wenig Vorſchub gethan haben, und ſie wurde daher frühzeitig, weislich oder nothgedrungen, inſofern aufgegeben, als ſie jetzt von dem, der in die Geſellſchaft aufgenommen werden wollte, nicht mehr als eine Bedingung ſeiner Aufnahme gefordert wurde, aber deſto mehr wurden freiwillige Beiträge zur Caſſe der Geſellſchaft als ein Mittel, ſich im Himmel einzukaufen, eingeſchärft; wodurch die Geiſtlichkeit in der Folge noch gewann, indem ſie den Laien dieſe Freigebigkeit gegen ſich empfahl, aber ſich wohl hütete, ihr eigenes erworbenes Eigenthum zu verſchleudern, und ſo, um ſich ſelbſt als die Armen und Hülfsbedürftigen zu bereichern, die andere Hälfte der Menſchheit zu Bettlern machte. In der katholiſchen Kirche hat ſich dieſe Bereicherung der Klöſter, Geiſtlichen und Kirchen erhalten, wovon den Armen wenig und dies Wenige auf eine Art zu Theil wird, daß die Bettelei ſich dadurch erhält und durch eine unnatürliche Verkehrung der Dinge der herumziehende Tagedieb, der auf der Straße übernachtet, beſſer daran iſt, als der fleißige Arbeitsmann. In der proteſtantiſchen Kirche wird der etwaige Beitrag an Butter und Eiern dem Seelenhirten freiwillig als einem Freunde, wenn er ſich die Zuneigung ſeiner Heerde erwirbt, nicht als ein Mittel, den Himmel zu erkaufen, gereicht; und in Anſehung des Almoſens wird von den Thüren des Mildthätigen auch ein armer Betteljude nicht fortgejagt."

„In Betreff der Gleichheit unter den erſten Chriſten, da der Sclav der Bruder ſeines Herrn wurde, da Demuth, ſich über Niemand zu erheben, die Menſchen nicht nach Ehren und Würden, nicht nach Talenten und andern glänzenden Eigenſchaften, ſondern nach der Stärke ihres Glaubens zu ſchätzen, das Gefühl ſeiner eigenen Unwürdigkeit das erſte Geſetz eines Chriſten wurde, dieſe Theorie iſt allerdings in ihrem ganzen Umfang beibehalten worden, aber klüglich wird hinzugefügt, daß es ſo in den Augen des Himmels ſei und es wird daher in dieſem Erdenleben weiter keine Notiz davon genommen. Der Einfältige, der dieſe Grundſätze der Demuth, der Verabſcheuung alles Stolzes und aller [illegible] mit rührender Beredſamkeit von ſeinem Biſchof oder Superintendenten vortragen hört und die Miene der Erbauung mit anſieht, womit die vornehmen Herren und Damen dies in der Gemeine mit anhörten; der Einfältige, der jetzt nach der Predigt ſeinen Prälaten ſammt den vornehmen Herren und Damen vertraulich anginge und in ihnen demüthige Brüder und Freunde zu finden hoffte, würde in ihrer lächelnden oder verächtlichen Miene bald leſen können, daß dies nicht ſo dem Wort nach zu nehmen, daß davon erſt im Himmel die eigentliche Anwendung werde zu finden ſein. Wenn vornehme chriſtliche Prälaten noch heutiges Tags einer Anzahl Armen jährlich die Füße waſchen, ſo iſt das nicht viel mehr, als eine Komödie, nach welcher Alles beim Alten belaſſen wird und die auch dadurch an Bedeutung verloren hat, daß das Fußwaſchen nach unſeren Sitten nicht mehr, wie den Juden, eine tägliche Handlung und Höflichkeit gegen Gäſte war, die gewöhnlich nur die Sclaven oder Bedienten verrichteten. Dahingegen das jährliche Pflügen des Chineſiſchen Kaiſers, ſo ſehr es zu einer Komödie herabgeſunken iſt, doch noch dadurch eine unmittelbare Bedeutung für jeden Zuſchauer hat, daß, den Acker zu pflügen, immer noch eine Hauptbeſchäftigung des größten Theils ſeiner Unterthanen iſt."

Die negative Schärfe Hegel's hatte ihren Grund in der ihm innewohnenden affirmativen Kraft. Der durchdringende Blick, mit welchem ſein Verſtand Widerſprüche aller Art aufſand, hatte ſeine Bedingung an der Einheit, in deren Tiefe er jene Diſſonanzen zur Harmonie aufzulöſen ſuchte. Dem kritiſchen und ſkeptiſchen Geiſt in ihm ſtand ein im guten Sinne des Wortes myſtiſcher gegenüber, aus welchem er ſich über den Standpunct der bloßen Moralität in der Religion erhob. So finden ſich noch etwa 12 zuſammengehörige Bogen, in welchen die Stiftung der Gemeinde als Analyſe der Entſtehung und Fortpflanzung der Tauffermel den Gegenſtand ausmacht. In dieſer Unterſuchung will Hegel das Wort Glauben nur in dem Sinn gebrauchen, daß es Glauben an Göttliches bedeuten ſoll. Nur wer das Göttliche in ſich habe, könne an Göttliches glauben. Nur der Geiſt könne den Geiſt erkennen. „In dem, woran er glaubt, findet er ſeine eigene Natur wieder, wenn er auch nicht das Bewußtſein hat, daß dies Gefundene ſeine eigene Natur wäre. In jedem Menſchen ſelbſt iſt das Licht und das Leben. Er wird von einem Licht nicht erleuchtet, wie ein dunkler Körper, der nur fremden Glanz trägt, ſondern ſein eigener Feuerſtoff geräth in Brand und iſt eine eigne Flamme." — „Als Jeſus ſeine Jünger fragte: wer ſagen die Menſchen, daß der Menſchenſohn ſei? erzählten ſeine Freunde die Meinungen der Juden, welche auch, indem ſie ihn verklärten, doch nicht aus der Wirklichkeit herausgeben konnten, ſondern in ihm das Individuum ſahen. Als aber Petrus ſeinen Glauben an den Menſchenſohn, daß er in ihm den Gottesſohn erkenne, ausgeſprochen hatte, ſo preiſt ihn Jeſus ſelig, denn der Vater im Himmel habe ihm dies geoffenbart. Einer Offenbarung bedurfte es nicht zu einer bloßen Erkenntniß von göttlicher Natur. Ein großer Theil der Chriſten lernt dieſe Erkenntniß. Den Kindern werden Schlüſſe aus den Wundern u. ſ. f. gegeben, daß Jeſus Gott ſei. Man kann dies Lernen, dies Empfangen des Glaubens keine göttliche Offenbarung nennen. Befehl und Prügel thun's hier. „Mein Vater im Himmel hat es dir geoffenbart" d. h. das Göttliche, das in dir iſt, hat mich als Göttliches erkannt: du haſt mein

Weſen verſtanden: es hat in dem deinigen wiedergetönt." — Aehnliche Analyſen, als auf die Taufe, wandte Hegel auf den Begriff der Auferſtehung Chriſti an, indem er ſich zugleich auf die Unſterblichkeit einließ. Der Hauptpunct hierbei war ihm die Nothwendigkeit, daß das Element, in welchem die Einzelnen mit aller individuellen Ungleichheit ſich begegnen, nicht ein Symbol, nicht eine Allegorie, nicht ein nur perſonificirtes Weſen ſein könne, ſondern, um geliebt zu werden, eine wirkliche Perſönlichkeit ſein müſſe. Daher ſei den erſten Chriſten die Auferſtehung Jeſu ſo wichtig geweſen. Es ſei die Vereinigung der Chriſten nicht nur eine Verſammlung von ſolchen, die ähnliche Vorſtellungen hätten, von daſſelbe Glaubenden als nur Fürwahrhaltenden, vielmehr ſei ſie Gemeinde, eine Vereinigung in Liebe und voll Leben. Allein die Gemeinſchaft als nur auf die Liebe gerichtet ſei erſt noch unvollkommen, weil ſie eine Verarmung der Bildung, ein Ausſchließen vieler ſchönen Verhältniſſe politiſcher Sittlichkeit, eine Gleichgültigkeit gegen viele frohe Bande und hohe Intereſſen mit ſich führe. So kam Hegel hier auf den Dualismus von Staat und Kirche. Er fand den Urſprung des Fanatismus des Glaubens gegen den Staat, gegen die Individualität, gegen die Mannigfaltigkeit des Lebens, in der Beſchränkung der Liebe auf ſich ſelbſt, in ihrer Flucht vor allen Formen, wenn auch ſchon ihr Geiſt in ihnen webete. Aus der Entfernung der unthätigen und unentwickelten Liebe von allem Schickſal zog Hegel damals die Reſignation auf die Möglichkeit einer Aufhebung des Dualismus von Seiten der Kirche. „Zwiſchen den Extremen der Freundſchaft, des Haſſes und der Gleichgültigkeit gegen die Welt, zwiſchen dieſen Extremen, die ſich innerhalb der Entgegenſetzung Gottes und der Welt, des Göttlichen und des Lebens, befinden, hat die chriſtliche Kirche vor- und rückwärts den Kreis durchlaufen; aber es iſt ihr Schickſal, daß Kirche und Staat, Gottesdienſt und Leben, Frömmigkeit und Tugend, geiſtliches und weltliches Thun, nie in Eins zuſammenſchmelzen können."

Neben ſeinen theologiſchen Studien und im Zuſammenhang mit ihnen betrieb Hegel hiſtoriſche. Schon auf dem Gymnaſium gab er ſich eifrig mit Geſchichte ab. Was pragmatiſche Geſchichte eigentlich ſei, ſuchte er ſich zu beantworten. Das Schrök'ſche Compendium gefiel ihm, weil es das Unweſentliche, Geiſtloſe zu beſeitigen bemüht war und auf Schlachten, Namenregiſter u. ſ. f. nicht den Hauptaccent legte. Philoſophie der Geſchichte noch nicht ſtudirt zu haben, bemerkte er ſich ausdrücklich; aus Meiners Culturgeſchichte fertigte er ſich einen Auszug; er verſuchte die Leidenſchaften zu analyſiren, welche in der Weltgeſchichte vorzüglich thätig geweſen ſind u. ſ. w. Mit genauer Berückſichtigung der Quellen ſchrieb er in ſeiner Candidaten-Diſſertation die Reformationsgeſchichte der Würtembergiſchen Kirche. Die Entwicklung, wie die Schickſalloſigkeit Chriſti zugleich ſein einziges Schickſal herbeiführte, weihete ihn in das Myſterium aller Geſchichte ein. In kirchengeſchichtlicher Beziehung ſtudirte er beſonders Gibbon und Montesquieu; von den Alten mit Leidenſchaft Thukydides; Fragmente einer Ueberſetzung des letzteren ſind noch vorhanden. Raynals histoire des deux Indes, Hume's Geſchichte Englands, Schiller's hiſtoriſche Werke ſtudirte er vorzüglich auch für die Kunſt der Compoſition, über welche er ſehr intereſſante Betrachtungen anſtellte und ſogar die Periodologie Schillers in ſeinem damals gerade erſchienenen dreißigjährigen Krieg einer ſtrengen Kritik unterwarf. Große ſorgſam angelegte Tabellen ſind vorhanden, in denen er chronologiſch links die Geſchichte des Kirchenſtaats, rechts die des Deutſchen Reichs und in der Mitte beider Extreme die Geſchichte der verſchiedenen Italieniſchen Staaten zuſammenſtellte. Ueber den Geiſt der Orientalen, über die Klageweiber der Alten, über die Geſetzgebung des Lykurg, über die Parteien des Römiſchen Reichs, über die Folge der Offenbarungen, über die Unbegreiflichkeit der Leidenſchaft der ritterlichen Galanterie des Mittelalters für die Alten, über die ungeſchwächte Einbildungskraft der Weiber des Mittelalters, über das Streben nach Sicherung des Eigenthums in den neueren Staaten mit Vernachläſſigung der Sicherheit und Freiheit der Perſon, über die Bürgerkriege Italiens, über die Oeffentlichkeit der Todesſtrafe u. ſ. f. hat Hegel in geiſtvollen Aphorismen ſich ausgelaſſen.

Wie grübleriſch er in ſolchen freien Ergüſſen ſeines Selbſtthums zur Bezwingung des Gegebenen oft werden konnte, möge als Beiſpiel folgende Analyſe zeigen: „Achilles ſtarb, durch einen Pfeil in der Ferſe verwundet. Er hätte eben ſo gut an jedem übrigen Punct des Körpers verwundet werden können. Die Wunde an jenem Theil war alſo höchſter Zufall. Durch die Richtung des Pfeiles war ſie durchaus beſtimmt. Aber der getroffene war in Rückſicht der übrigen Theile (auf die er, da er mit ihnen ein Ganzes ausmacht, nothwendig bezogen werden muß) als verwundeter getroffener Theil unterſchieden. Dieſe Möglichkeit der übrigen, verwundet werden zu können, und die entgegengeſetzte Wirklichkeit, nicht verwundet zu ſein; ſo wie die Wirklichkeit des Verwundetſeins der Ferſe und ſeiner entgegengeſetzten Möglichkeit, auch nicht verwundet zu werden, vereinigen die Griechen in der Einbildungskraft durch einen Mythos, das Eintauchen Achill's in den Lethe, nach welchem die nicht verwundeten Theile zugleich nicht verwundet werden konnten, und der verwundete Theil allein nur verwundet werden konnte." — Eine ſo tiefe und univerſelle Natur, wie die Hegel's, war mit jener in die feinſten Schattirungen hinabtaſtenden Zartheit begabt, welche nothwendig iſt, um bis in die letzten Gründe vorzudringen. Die Weite der Abſtractionen hatte in ihm zum Gegenhalt die gründlichſte Vertiefung in das Concreteſte. Daher wandte Hegel auch auf den Styl eine größere Aufmerkſamkeit, als es Vielen wohl ſcheinen möchte. Man kann bei Hegel — wie bei jedem Schriftſteller — wohl kleine Nachläſſigkeiten, manche Provinzialismen und namentlich in vorgerückterem Alter, wo er mit einer gewiſſen Superfötation von Vorſtellungen und Gedanken zu kämpfen hatte, überfüllte Perioden finden, allein in der Wahl des Ausdrucks ſo wie in der Conſtruction wird man ſich ihm zuletzt ergeben müſſen und oft gerade da, wo man vielleicht zuerſt am meiſten ihn zu verbeſſern geneigt war. Von den Deutſchen Autoren hat Kant auch ſtyliſtiſch am ſtärkſten auf ihn eingewirkt.

Auch mit praktiſchen Entwürfen ſcheint ſich Hegel damals getragen zu haben. Die Umwälzung aller Verhältniſſe durch die Revolution in Frankreich und den Nachbarländern gab zu ſolchen Gedanken vielfache Veranlaſſung. War doch ſo mancher ſeiner Commilitonen, nicht blos der nachmalige Pair von Frankreich, der Theologe Reinhard, vom Tübinger Stift nach Paris gegangen, eine Rolle zu ſpielen! Wie ſollten wir uns ſonſt wohl erklären, daß Hegel die Finanzverfaſſung Berns bis in das kleinſte Detail, bis zum Chauſſeegeld u. ſ. w. hin, durcharbeitete? In der Schweiz ohnehin oft zum franzöſiſch Sprechen genöthigt, übte er ſich auch im franzöſiſch

Schreiben. Mit Vorliebe las er die Schriften Benjamin Conſtants, dem er auch bis in ſeine letzten Lebensjahre zu folgen nicht unterließ. In ſeiner Weiſe behandelte er in kleineren Aufſätzen politiſche Materien z. B. die Veränderung, welche im Kriegsweſen dadurch entſteht, daß die Verfaſſung eines Staats von der monarchiſchen Form zur republicaniſchen übergeht.

Briefwechſel Hegel's mit Schelling.

Die verſchiedenen Standpuncte, welche Hegel in ſich durcharbeitete und von welchen er in einer Menge Aphorismen die Reflexionsdenkmale niederlegte, zeigten ſich in ihm ohne die Erſcheinung äußerlicher Heftigkeit und Gewaltſamkeit. Eine ſchnell abbrechende, ſich von einem Extreme in das andere werfende Entwicklung war nicht Hegel's Weiſe; die Grundform derſelben war die Allmäligkeit. Langſam und immer erſt durch eine Entfremdung von ihm ſelbſt wuchs ſein Syſtem hervor. Hegel's Productivität ſchloß ſich in ihrer Bildung zunächſt kritiſch an etwas Gegebenes an. Während ſie aber daſſelbe erfaßte, trat auch der eigene Genius hervor. Die Entäußerung an das Fremde war der Dienſt, mittelſt deſſen er ſich von der Gebundenheit durch ſeine unmittelbare Tiefe frei machte. Aus ſolcher Hingebung und Kritik kehrte er dann um ſo ſelbſtgewiſſer zu ſich zurück. Namentlich gilt dies von ſeinem Verhältniß zu Schelling, welches oft genug zu der Unſelbſtſtändigkeit verkehrt worden iſt, als ob Hegel ohne eigenthümliche Kraft die Poeſie des Schelling'ſchen Philoſophirens mit einem platten Verſtande nur in einer dürren Proſa umgezimmert habe. Denn ſo wahr es iſt, daß Hegel dem Schelling'ſchen Syſtem einen mächtigen Anſtoß verdankt und daſſelbe auf das Tiefſte in ſich aufgenommen hat, ſo wahr iſt es doch auch, daß er nicht minder Fichte's, nicht minder Kant's, nicht minder Spinoza's, Platon's und des Ariſtoteles Syſtem ſich zum lebendigen Eigenthum gemacht hat. Er brauchte ſich nicht zu fürchten, durch Studium anderer Originale die eigene Originalität ſich zu verderben, wie ſchwache Naturen ſich von den Leiſtungen Anderer oft inſtinctmäßig entfernt halten, weil die Bekanntſchaft mit denſelben ihre eigenen Leiſtungen überflüſſig machen würde. Schelling hatte vor Hegel die Leichtigkeit voraus, ſich ſchnell von dem, was er erarbeitete, trennen und es dem Publicum übergeben zu können. Dem mehr in ſich brütenden Hegel imponirte er durch ſein zuverſichtliches und ruhmgekröntes Auftreten außerordentlich.

In den Heidelberger Jahrbüchern verglich **Bachmann 1810** in einer Anzeige von Hegel's Phänomenologie zuerſt Schelling mit Platon, Hegel mit Ariſtoteles. Seit dieſer Zeit iſt dieſer Vergleich ſtereotyp geworden. Auch hat er eine gewiſſe Wahrheit, allein, wie alle ſolche Vergleiche, nicht unbedingt. Namentlich paßt er nicht für die Form. Es ſollte ſchwer ſein, für Platon's künſtleriſche Geſchloſſenheit und ſorgfältige Ausarbeitung bei Schelling etwas Aehnliches zu finden: der Dialog Bruno bleibt hinter der dramatiſchen Energie und ſtyliſtiſchen Eigenheit Platon's zu weit zurück. Hegel's Compoſitionen aber unterſcheiden ſich von den Ariſtoteliſchen gerade wieder durch ihren dialektiſchen Gang, der das Ganze nicht blos in Ordnung hält, ſondern den Begriff ſich ſelbſt ohne Zwiſchenreden entfalten läßt, eine Bewegung, welche die einzelnen Beſtimmungen gleichſam handelnd erſcheinen läßt. Schelling's ſanguiniſche Unruhe und combinatoriſche Kühnheit waren unſtreitig nothwendig, einen Durchbruch durch die Enge zu ſchaffen, in welche der Idealismus durch das ſubjective Extrem gerathen war; aber Hegel's gründliche Gelehrſamkeit, Selbſtverleugnung, Geduld und kritiſche Kälte waren nicht weniger nothwendig, um aus dem chaotiſchen Tumult, der jenem Durchbruch folgte, beſtimmte Geſtalten hervorzubringen. Das Ahnungsvolle, Poſtulatoriſche in Schelling mußte durch das Ueberlegte, Zuſammenhang Fordernde in Hegel den Verſuch der Bewährung machen. Schelling verſprach mehr, als er leiſtete; Hegel verſprach nichts, leiſtete aber deſto mehr. Hegel hat ſich auch, wie jeder erfinderiſche Kopf, mit gar mancherlei Plänen getragen, welche nicht zur Ausführung gekommen ſind. Allein er hielt die Aeußerung ſolcher Gedanken zurück oder gab ihnen, wenn er ſie ausſprach, die Form der Allgemeinheit. Man kann, pflegte er in ſolchem Fall zu ſagen, den Gedanken einer philoſophiſchen Mathematik faſſen u. ſ. f. Er kündigte nicht mit feierlichem Pomp an, daß Er den großen Wurf machen werde.

Sonderbarer Weiſe hat ſich auch die Meinung verbreitet, Schelling im Ausdruck für poetiſch und modern, Hegel für abſtrus und ſcholaſtiſch zu halten. Die Parallele zwiſchen Platon und Ariſtoteles hat nach einem ſehr gewöhnlichen, grundloſen Vorurtheil die Gunſt für den Styl des erſteren eben ſo erhebet, als die Ungunſt für den des letzteren. In der That hat Schelling aus Platon enthuſiaſtiſche Wendungen gern aufgenommen und da, wo es ihm an Begriffen fehlte, gern die Verſe alter Dichter citirt, namentlich in Vorreden und kleineren Aufſätzen. Lobt man aber den dichteriſchen Anflug derſelben, ſo iſt es Unrecht, zu vergeſſen, daß die verbildlichende Originalität Hegel's in ſeinen [illegible]iſchen Vorworten, in ſeinen Reden und Kritiken nicht weniger groß iſt. Wäre aber von größeren Werken die Rede, ſo müßte man unbedenklich nicht Hegel, ſondern Schelling den Scholaſtiker nennen. Nicht nur iſt der Ausdruck bei ihm oft ganz in der ſcholaſtiſchen Terminologie gehalten, ſogar bis auf die Neigung zu Lateiniſchen Endungen bei ſchon eingebürgerten Lateiniſchen Worten, ſondern auch der Zuſchnitt des Ganzen iſt in Aufgaben und Löſungen, in Sätzen und Beweiſen, in Theorieen und Nachweiſen, Demonſtrationen und Corollarien völlig ſcholaſtiſch, abgeſehen davon, daß man jeden Augenblick durch Anmerkungen, Parentheſen, Anmerkungen zu den Anmerkungen aus der Continuität der Entwickelung herausgeriſſen wird. Immer ſpürt man den an ſich genialen Geiſt, aber auch das Halbe ſeiner Geſtaltung, und Hegel iſt mit ſeiner Dialektik der bei weitem modernere Geiſt. In der Lebensart dagegen iſt Schelling der modernere Menſch. In der Wiſſenſchaft hüllt er ſich zur Hälfte in den grauen Talar des Scholaſtikers; wenn er dagegen als akademiſcher Präſident zum Geburtstag eines Königs oder zur Todtenfeier eines Talleyrand die Honneurs macht, ja, dann ſtrahlt er von heutigſter Eleganz.

Schelling hatte 1792 in Tübingen mit einer Diſſertation über das dritte Capitel der Geneſis promovirt. 1793 ließ er in den Memorabilien, einer von Paulus redigirten philoſophiſch-theologiſchen Zeitſchrift, Stück V. S. 1—68 einen Aufſatz über Mythen, hiſtoriſche Sagen und Philoſopheme der älteſten Welt drucken. Hegel hatte ſeit ſeinem Abgang von Tübingen mit Schelling nicht verkehrt, aber eine Anzeige, welche ihm von jenem Aufſatz zu Geſicht kam, veranlaßte ihn, an Schelling von Bern am heiligen Abend vor Weihnachten 1794 folgendermaaßen zu ſchreiben:

Mein Lieber!

Schon längſt hätte ich gern die freundſchaftliche Verbindung, in der wir ehemals mit einander ſtanden, mit Dir erneuet. Dies

Verlangen erwachte vor Kurzem wieder von Neuem, indem ich, erſt neulich, die Anzeige eines Aufſatzes von Dir in den Paulus'ſchen Memorabilien las und Dich auf Deinem alten Wege antraf, wichtige theologiſche Begriffe aufzuklären und nach und nach den alten Sauerteig auf die Seite ſchaffen zu helfen. Ich kann Dir nicht anders, als eine erfreuliche Theilnahme darüber bezeugen. Ich glaube, die Zeit iſt gekommen, da man überhaupt freier mit der Sprache heraus ſollte, zum Theil es auch ſchon thut und es darf. Nur meine Entfernung von den Schauplätzen literariſcher Thätigkeit ſetzt mich außer Stand, von einer Sache, die mich ſo ſehr intereſſirt, hie und da Nachricht zu erhalten, und Du würdeſt mich ſehr verbinden, wenn Du mir theils davon, theils von Deinen Arbeiten von Zeit zu Zeit Nachricht geben wollteſt. Ich ſehne mich ſehr nach einer Lage — in Tübingen nicht —, wo ich das, was ich ehemals verſäumte, hereinbringen und ſelbſt hie und da Hand an's Werk legen könnte. Ganz müßig bin ich nicht, aber meine zu heterogene und oft unterbrochene Beſchäftigung läßt mich zu nichts Rechtem kommen. Zufälligerweiſe ſprach ich vor einigen Tagen hier den Verfaſſer der Dir wohl bekannten Briefe in Archenholz Minerva, von O. unterzeichnet, angeblich einem Engländer. Der Verfaſſer iſt aber ein Schleſier und heißt Elsner. Er gab mir Nachricht von einigen Würtembergern in Paris, auch von Reinhard, der im Departement des affaires étrangères einen Poſten von großer Bedeutung hat. Elsner iſt noch ein junger Mann, dem man anſieht, daß er viel gearbeitet. Er privatiſirt dieſen Winter hier. — Was macht denn Renz? Hat er ſein Pfund vergraben? Ich hoffe nicht. Es wäre gewiß der Mühe werth, ihn zu veranlaſſen oder aufzumuntern, daß er ſeine gewiß gründlichen Unterſuchungen über wichtige Gegenſtände zuſammentrüge. Dies könnte ihn vielleicht für den Verdruß ſchadlos halten, den er ſeit langer Zeit gehabt hat. Ich habe einige Freunde in Sachſen, die ihm wohl zum weitern Unterbringen behülflich wären. Wenn Du ihn nicht für ganz abgeneigt hältſt, ſo muntere ihn zu ſo etwas auf, ſuche ſeine Beſcheidenheit zu überwinden. In jedem Fall grüße ihn meinetwegen.

Wie ſieht es denn ſonſt in Tübingen aus? Ehe nicht eine Art von Reinhold oder Fichte dort auf einem Katheder ſitzt, wird nichts Reelles herauskommen. Nirgends wird wohl ſo getreulich als dort das alte Syſtem fortgepflanzt, und wenn dies auch auf einzelne gute Köpfe keinen Einfluß hat, ſo behauptet ſich die Sache doch in dem größeren Theil, in den mechaniſchen Köpfen. In Anſehung dieſer iſt es ſehr wichtig, was ein Profeſſor für ein Syſtem, für einen Geiſt hat, denn durch ſie wird dies größtentheils in Umlauf gebracht oder recht darin erhalten.

Von andern Widerſprüchen, als den Storr'ſchen gegen Kant's Religionslehre, habe ich noch nicht gehört. Doch wird ſie wohl ſchon mehr erfahren haben. Der Einfluß derſelben, der jetzt freilich noch ſtill iſt, wird erſt mit der Zeit an's Tageslicht kommen.

Daß Car— guillotinirt iſt, werdet Ihr wiſſen? Leſ't Ihr noch Franzöſiſche Papiere? Wenn ich mich recht erinnere, hat man mir geſagt, ſie ſeien in Würtemberg verboten. Dieſer Proceß iſt ſehr wichtig und hat die ganze Schändlichkeit der Robespierroten enthüllt.

Tauſend Grüße an Süßkind und Kapf.

Dein Freund.

Noch eine Bitte. Ob mir Süßkind nicht die Blätter aus der Oberdeutſchen Zeitung ſchicken könnte, worin Mauchart's Repertorium recenſirt iſt? Ich wüßte ſie hier nicht aufzutreiben.

Antwort Schelling's 1795 am heiligen drei Königsabend.

Hegel an Schelling: ohne Datum 1795.

Mein Lieber!

Wie viel Freude mir Dein Brief gemacht hat, brauche ich Dir nicht weitläufiger zu ſagen. Mehr, als Dein treues Andenken an Deine Freunde, konnte mich nur der Gang intereſſiren, den Dein Geiſt längſt betreten hatte und den er jetzt immer noch fortſetzt. Nie ſind wir uns als Freunde fremd geworden. Noch weniger ſind wir uns in Anſehung deſſen fremd, was das größte Intereſſe jedes vernünftigen Menſchen ausmacht und zu deſſen Beförderung und Ausbreitung er, ſo viel in ſeinen Kräften ſteht, beizutragen ſuchen wird.

Seit einiger Zeit habe ich das Studium der Kant'ſchen Philoſophie wieder hervorgenommen, um ihre wichtigen Reſultate auf manche uns noch gäng und gäbe Idee anwenden zu lernen und dieſe nach jenen zu bearbeiten. — Mit den neueren Bemühungen, in tiefere Tiefen einzudringen, bin ich ebenſowenig noch bekannt, als mit den Reinholdiſchen, da mir dieſe Speculationen nur für die theoretiſche Vernunft von mehrerer Bedeutung, als von großer Anwendbarkeit auf allgemeinere brauchbare Begriffe zu ſein ſcheinen. Ich kenne daher dieſe Bemühungen in Anſehung ihres Zwecks nicht näher, ich ahne es nur dunkel. Aber daß Du mir die Bogen, die Du drucken ließeſt, nicht mitgetheilt haſt, davon hätte Dich die Beſorgniß wegen des Porto's doch nicht abhalten ſollen. Gieb ſie nur auf den Poſtwagen, nicht auf die Briefpoſt. Sie werden mir höchſt ſchätzbar ſein.

Was Du mir von dem theologiſch-Kantiſchen — si Diis placet — Gang der Philoſophie in Tübingen ſagſt, iſt nicht zu verwundern. Die Orthodoxie iſt nicht zu erſchüttern, ſo lang ihre Profeſſion, mit weltlichen Vortheilen verknüpft, in das Ganze des Staats verwebt iſt. Dies Intereſſe iſt zu ſtark, als daß ſie ſo bald aufgegeben werden ſollte, und wirkt, ohne daß man ſich's im Ganzen deutlich bewußt iſt. So lange nun hat ſie den ganzen, immer zahlreichſten Trupp von Gedanken- und von höherem Intereſſe-loſen Nachbetern oder Schreiern auf ihrer Seite. Lieſ't dieſer Trupp etwas, das ſeiner Ueberzeugung (wenn man ihrem Wortkram die Ehre anthun will, ihn ſo zu nennen) entgegen iſt, und deſſen Wahrheit er etwa fühlte, ſo heißt es: ja es iſt wohl wahr — legt ſich dann auf's Ohr und des Morgens trinkt man ſeinen Kaffee und ſchenkt ihn Andern ein, als ob nichts geſchehen wäre. Ohnedem nehmen ſie mit Allem vorlieb, was ihnen angeboten wird, und was ſie im Syſtem des Schlendrians erhält. Aber ich glaube, es wäre intereſſant, die Theologen, die kritiſches Bauzeug zur Befeſtigung ihres Gothiſchen Tempels herbeiführen, in ihrem Ameiſeneifer möglichſt zu ſtören, ihnen Alles zu erſchweren, ſie aus jedem Ausfluchtswinkel herauszupeitſchen, bis ſie keinen mehr fänden und ſie ihre Blöße dem Tageslicht ganz zeigen müßten. Unter dem Bauzeug, das ſie dem Kantiſchen Scheiterhaufen entführen, um die Feuersbrunſt der Dogmatik zu verhindern, tragen ſie aber auch wohl immer brennende Kohlen mit herein, und erleichtern die allgemeine Verbreitung philoſophiſcher Ideen. Zu dem Unfug, wovon Du ſchreibſt und deſſen Schlußact ich mir darnach vorſtellen kann, hat aber unſtreitig Fichte durch ſeine Kritik der Offenbarung Thür und Angel geöffnet. Er ſelbſt hat mäßigen Gebrauch gemacht, aber wenn ſeine Grundſätze einmal feſt angenommen ſind, ſo iſt der theologiſchen Logik kein Ziel und Damm mehr zu ſetzen. Er conſtruirt aus der Heiligkeit Gottes, was er vermöge ſeiner moraliſchen Natur thun müſſe und ſolle, und hat dadurch die alte Manier in der Dogmatik, zu beweiſen, wieder eingeführt. Es lohnte vielleicht der Mühe, dies näher zu beleuchten. Wenn ich Zeit hätte, ſo würde ich ſuchen, es näher zu beſtimmen, wie weit wir, nach Befeſtigung des moraliſchen Glaubens, die legitimirte Idee von Gott jetzt rückwärts brauchen, z. B. in Erklärung der Zweckbeziehung u. ſ. w., ſie von der Ethikotheologie gar jetzt zur Phyſikotheologie mitnehmen und da jetzt mit ihr walten dürften. Dies ſcheint mir der Gang überhaupt zu ſein, den man bei der Idee der Vorſehung ſowohl überhaupt, als auch bei den Wundern, und, wie Fichte, bei der Offenbarung nimmt u. ſ. w. Sollte ich dazu kommen, meine Meinung weiter zu entwickeln, ſo werde ich ſie Deiner Kritik unterwerfen, aber zum Voraus dabei um Nachſicht flehen. Meine Entfernung von mancherlei Büchern und die Eingeſchränktheit meiner Zeit erlauben mir nicht, manche Idee auszuführen, die ich mit mir herumtrage. Ich werde wenigſtens nicht weniger thun, als ich kann. Ich bin überzeugt, nur durch continuirliches Schütteln und Rütteln von allen Seiten her iſt endlich eine Wirkung von Wichtigkeit zu hoffen. Es bleibt immer etwas hangen, und jeder Beitrag von der Art, auch wenn er nichts Neues enthält, hat ſein Verdienſt, und Mittheilung und gemeinſchaftliche Arbeit ermuntert und ſtärkt. Laß uns oft Deinen Zuruf wiederholen: wir wollen nicht zurückbleiben!

Was macht Renz? Es ſcheint in ſeinem Charakter etwas Mißtrauiſches zu ſein, das ſich nicht gern mittheilt, nur für ſich arbeitet, Andere nicht der Mühe werth hält, für ſie etwas zu thun, oder das Uebel für zu unheilbar hält. Vermöchte es Deine Freundſchaft über ihn, ihn zur Thätigkeit aufzufordern, gegen die jetzt lebenden Theologen zu polemiſiren? Die Nothwendigkeit und daß es nicht überflüſſig iſt, erhellt doch aus der Exiſtenz derſelben.

Hölderlin ſchreibt mir zuweilen aus Jena. Ich werde ihm wegen Deiner Vorwürfe machen. Er hört Fichte'n und ſpricht mit Begeiſterung von ihm als einem Titanen, der für die Menſchheit kämpfe und deſſen Wirkungskreis gewiß nicht innerhalb der Wände des Auditoriums bleiben werde. Daraus, daß er Dir nicht ſchreibt, darfſt Du nicht auf Kälte in der Freundſchaft ſchließen, denn dieſe hat bei ihm gewiß nicht abgenommen und ſein Intereſſe für weltbürgerliche Ideen nimmt, wie mir ſcheint, immer zu. Das Reich Gottes komme und unſere Hände ſeien nicht müßig im Schooße!

Einen Ausdruck in Deinem Briefe von dem moraliſchen Beweiſe verſtehe ich nicht ganz, den: „ſie ſo zu handhaben wiſſen, daß das individuelle perſönliche Weſen herausſpringe." Glaubſt Du, wir reichen eigentlich nicht ſo weit? Lebe wohl! Vernunft und Freiheit bleiben unſere Loſung und unſer Vereinigungspunct die unſichtbare Kirche.

Antworte mir recht bald. Grüße meine Freunde.

H.

Antwort von Schelling. Tübingen den 4. Februar 1795.

Hegel an Schelling. Bern den 16. April 1795.

Mein Lieber!

Das Verſpäten meiner Antwort hat theils in mancherlei Geſchäften, theils auch in Zerſtreuungen ſeinen Grund, welche durch die politiſchen Feſte, die hier gefeiert wurden, veranlaßt waren. Alle zehn Jahr wird der conseil souverain und die etwa in dieſer Zeit abgehenden Mitglieder ergänzt. Wie menſchlich es dabei zugeht, wie alle Intriguen an Fürſtenhöfen durch Vettern und Baſen nichts ſind gegen die Combinationen, die hier gemacht werden, kann ich Dir nicht beſchreiben. Der Vater ernennt ſeinen Sohn, oder den Tochtermann, der das größte Heirathsgut bringt u. ſ. w. Um eine ariſtokratiſche Verfaſſung kennen zu lernen, muß man einen ſolchen Winter vor der Oſtern, an welcher die Ergänzung vorgeht, hier zugebracht haben.

Noch mehr hinderte mich aber an einer bälderen Antwort der Wunſch, Dir ein gründliches Urtheil über Deine mir zugeſchickte Schrift, wofür ich Dir ſehr danke, zu ſchreiben, Dir wenigſtens zu zeigen, daß ich Deine Ideen ganz gefaßt habe. Aber zu einem gründlichen Studium derſelben hatte ich nicht Zeit. Nur ſo weit als ich die Hauptideen aufgefaßt habe, ſehe ich darin eine Vollendung der Wiſſenſchaft, die uns die fruchtbarſten Reſultate geben wird.

Ich ſehe darin die Arbeit eines Kopfes, auf deſſen Freundſchaft ich ſtolz ſein kann, der zu der wichtigen Revolution im Ideenſyſtem von ganz Deutſchland ſeinen großen Beitrag liefern wird. Dich aufzumuntern, Dein Syſtem ganz auszuführen, würde Beleidigung ſein, da eine Thätigkeit, die einen ſolchen Gegenſtand ergriffen hat, deſſen nicht bedarf. Vom *Kantiſchen* Syſtem und deſſen höchſter Vollendung erwarte ich eine Revolution in Deutſchland, die von Principien ausgehen wird, die ſchon vorhanden ſind und nur nöthig haben, allgemein bearbeitet, auf alles bisherige Wiſſen angewendet zu werden. Immer wird freilich ſo eine eſoteriſche Philoſophie bleiben; die Idee Gottes als des abſoluten Ichs wird darunter gehören. Bei einem Studium der Poſtulate der praktiſchen Vernunft hatte ich Ahnungen gehabt von dem, was Du mir in Deinem letzten Brief deutlich auseinanderſetzeſt, was ich in Deiner Schrift fand und was mir die *Grundlage der Wiſſenſchaftslehre von Fichte* vollends aufſchließen wird. Durch die Conſequenzen, die ſich daraus ergeben werden, werden manche Herren einſt in Erſtaunen geſetzt werden. Man wird ſchwindeln bei dieſer höchſten Höhe. Aber warum iſt man ſo ſpät darauf gekommen, die Würde des Menſchen höher anzuſchlagen, ſein Vermögen der Freiheit anzuerkennen, das ihn in die gleiche Ordnung der Geiſter ſetzt? Ich glaube, es iſt kein beſſeres Zeichen der Zeit, als dieſes, daß die Menſchheit *vor ſich ſelbſt ſo achtungswerth dargeſtellt wird*. Es iſt ein Beweis, daß der Nimbus um den Häuptern der Unterdrücker und Götter der Erde verſchwindet. Die Philoſophen beweiſen dieſe Würde und die Völker werden ſie fühlen lernen und ihre in den Staub erniedrigten Rechte nicht fordern, ſondern ſelbſt wieder annehmen, ſich aneignen. Religion und Politik haben unter Einer Decke geſpielt. Jene hat *gelehrt*, was der Despotismus *wollte*: Verachtung des Menſchengeſchlechts, Unfähigkeit deſſelben zu irgend einem Guten, durch ſich ſelbſt etwas zu ſein. Mit Verbreitung der Ideen, wie Alles ſein *ſoll*, wird die Indolenz der geſetzten Leute, ewig Alles zu nehmen, wie es iſt, verſchwinden. Die belebende Kraft der Ideen, ſollten ſie auch immer noch Einſchränkungen an ſich haben, wie die des Vaterlandes, ſeiner Verfaſſung u. ſ. w., wird die Gemüther erheben und ſie werden lernen, ihnen aufzuopfern, da gegenwärtig der Geiſt der Verfaſſungen mit dem Eigennutz einen

Bund gemacht, auf ihm ſein Reich gegründet hat. Ich rufe mir immer aus den Lebensläufen zu: „Strebt der Sonne entgegen, Freunde, damit das Heil des menſchlichen Geſchlechts bald reif werde. Was wollen die hindernden Blätter, was die Aeſte? Schlagt Euch durch zur Sonne! Und ermüdet Ihr, auch gut, deſto beſſer läßt ſich ſchlafen!" — So fällt mir ein, daß dieſer Sommer Dein letzter in Tübingen iſt. Wenn Du eine eigne Disputation ſchreibſt, ſo will ich Dich erſucht haben, ſie mir ſobald als möglich zuzuſchicken. Auch wenn Du ſonſt etwas drucken läſſeſt, ſo erſuche den Buchhändler Cotta, es mir zuſenden zu laſſen. — Ich bin auf die Producte der Oſtermeſſe begierig. Fichte's Wiſſenſchaftslehre nehme ich mir vor, auf den Sommer zu ſtudiren, wo ich überhaupt mehr Muße haben werde, einige Ideen auszuführen, mit denen ich ſchon lange umgehe; wobei mir der Gebrauch einer Bibliothek abgeht, welche ich doch ſehr nöthig hätte. — Schiller's Horen, erſtes Heft, haben mir großen Genuß gewährt. Der Aufſatz: über die äſthetiſche Erziehung des Menſchengeſchlechts, iſt ein Meiſterſtück. — Niethammer kündigte zu Anfang des Jahres ein philoſophiſches Journal an; iſt etwas daraus geworden? — Hölderlin ſchreibt mir oft von Jena. Er iſt ganz begeiſtert von Fichte, dem er große Abſichten zutraut. Wie wohl muß es Kant thun, die Früchte ſeiner Arbeit ſchon in ſo würdigen Nachfolgern zu erblicken. Die Erndte wird einſt herrlich ſein. Süßkind danke ich für ſeine freundſchaftliche Bemühung, die er für mich übernommen hat. Was macht Renz? Deinen Aeußerungen nach, iſt mir ſein Verhältniß zu ſeinem Onkel unbegreiflich und benimmt mir den Muth, mich an ihn zu wenden. — Was nimmt Hauber für einen Weg?

Lebe wohl, mein Freund! Ich möchte uns einſt wieder verſammelt ſehen, um Manches einander mitzutheilen, von einander zu hören, was unſere Hoffnungen beſtätigen könnte.

Dein H.

Antwort Schellings am 21. Juli 1795 von Tübingen.

Hegel an Schelling. Tſchugg bei Erlach über Bern, den 30. Auguſt 1795.

Die Geſchenke, mein Beſter, die Du mir geſchickt haſt, ſo wie Dein Brief, haben mir die lebhafteſte Freude verurſacht und den reichſten Genuß gewährt, und ich bin Dir auf's Aeußerſte dafür verbunden. Unmöglich iſt es mir, Dir Alles zu ſchreiben, was ich dabei empfand und dachte. Deine erſte Schrift, der Verſuch, Fichte's Grundlage zu ſtudiren, zum Theil meine eigenen Ahnungen, haben mich in den Stand geſetzt, in Deinen Geiſt einzudringen und ſeinem Gange zu folgen, viel mehr, als ich es noch bei Deiner erſten Schrift im Stande war, die mir aber jetzt durch Deine zweite erklärt wird. Ich war einmal im Begriff, es mir in einem Aufſatz deutlich zu machen, was es heißen könne, ſich Gott zu nähern, und glaubte darin Befriedigung des Poſtulats zu finden, daß die praktiſche Vernunft der Welt der Erſcheinungen gebiete und den übrigen Poſtulaten. Was mir dunkel und unentwickelt vorſchwebte, hat mir Deine Schrift aufs Herrlichſte und Befriedigendſte aufgeklärt. Dank ſei Dir dafür, für mich, und Jeder, dem das Heil der Wiſſenſchaften und das Weltbeſte am Herzen liegt, wird Du, wenn auch nicht jetzt, doch mit der Zeit danken. Was im Wege ſtehen wird, verſtanden zu werden und Deinen Beſtrebungen, Eingang zu finden, wird, ſtelle ich mir vor, überhaupt das ſein, daß die Leute ſchlechterdings ihr Nicht-Ich nicht werden aufgeben wollen. In moraliſcher Rückſicht fürchten ſie Beleuchtung und den Kampf, in den ihr behagliches Bequemlichkeitsſyſtem gerathen kann. Im theoretiſchen Sinne haben ſie von Kant zwar gelernt, daß der bisherige Beweis für die Unſterblichkeit und der ontologiſche nicht ſtichhaltig ſind (ſie hielten es für Aufdeckung einer künſtlichen Täuſchung, p. 17 Deiner Schrift), aber ſie haben noch nicht begriffen, daß das Mißlingen ſolcher Abenteuer der Vernunft und ihres Ueberfliegens des Ichs in ihrer Natur ſelbſt gegründet iſt. Daher auch bei ihnen, z. B. auch in ihrer Behandlung der Eigenſchaften Gottes, nichts geändert worden iſt. Nur der Grund wurde anders gelegt. Und dieſe Eigenſchaft Gottes iſt, wie ſich der Lebensläufer irgendwo ausdrückt, noch immer der Dietrich, womit dieſe Herren Alles aufſchließen. Wenn ihnen S. 103 Deiner Schrift nicht auch darüber das Verſtändniß öffnet (denn ſelbſt dieſe Schlüſſe zu machen ſind ſie zu träge, man muß ihnen Alles totidem verbis vorſagen), ſo ſind es capita insanabilia.

Der Recenſent Deiner erſten Schrift in der Tübinger gelehrten Zeitung mag in andern Rückſichten verehrungswürdig ſein, aber in ihr einen objectiven Grundſatz als den höchſten zu finden zu glauben, hat doch wahrlich keinem Tiefſinn gezeigt. Es wird wohl Abel ſein. Den heilloſen Recenſenten aber in Jacob's philoſophiſchen Annalen haſt Du behandelt, wie er es verdiente. Jacob wird wohl auch an der Fichte'ſchen Philoſophie zum Ritter werden wollen, wie Eberhard an der Kantiſchen und ihre pompvoll angekündigten Zeitſchriften werden ein gleiches Schickſal haben.

Die trüben Ausſichten, die Du für die Philoſophie in Deinem Briefe zeigſt, haben mich mit Wehmuth erfüllt. Ueber die Folgen, die das Mißverſtehen Deiner Grundſätze für Dich haben könnte, biſt Du erhaben. Du haſt ſchweigend Dein Wort in die unendliche Zeit geworfen. Hie und da angegrinſt zu werden, das, weiß ich, verachteſt Du, aber in Rückſicht auf Andere, die vor den Reſultaten zurückbeben, iſt Deine Schrift ſo gut, als gar nicht, geſchrieben. Dein Syſtem wird das Schickſal aller Syſteme derjenigen Männer haben, deren Geiſt dem Glauben und den Vorurtheilen ihrer Zeiten vorangeeilt iſt. Man hat ſie verſchrieen und aus ihrem Syſtem heraus widerlegt; indeß ging die wiſſenſchaftliche Cultur ſtill ihren Gang fort und in fünfzig Jahren ſpäter hat die Menge, die nur mit dem Strom ihrer Zeit fortſchwimmt, mit Verwunderung gefunden, daß die Werke, die ſie in der Polemik vom Hörenſagen als längſt widerlegte Irrthümer enthaltend kennen lernte, wenn ſie zufälligerweiſe ſelbſt ein ſolches zu Geſicht bekommen, das herrſchende Syſtem ihrer Zeiten enthalten. Es fällt mir hierbei ein Urtheil ein, das vorigen Sommer ein Repetent von Du fällte. Er ſagte mir, Du ſeieſt nur zu aufgeklärt für dieſes Jahrhundert, im nächſten etwa würden Deine Grundſätze an ihrem Platze ſein. In Rückſicht auf Dich ſcheint mir dies Urtheil fade, aber charakteriſtiſch in Rückſicht auf den, der es fällte, und die ganze große Claſſe derjenigen, die es nicht für wohlgethan halten, über die Linie der in ihrem Zeitalter, Cirkel oder Staate herrſchenden Aufklärung, über das allgemeine Niveau ſich zu erheben, ſondern die behagliche Hoffnung haben, es werde ſchon Alles mit der Zeit kommen, und dann ſei es für ſie noch übrig Zeit genug, einen Schritt vorwärts zu thun, oder vielmehr haben ſie die Hoffnung, ſie werden ſchon auch mit fortgeſchoben werden. Selbſt die Beine aufgehoben, meine Herren!

Der Geiſt, den die vorige Regierung einzuführen drohte, war in Heuchelei und Furchtſamkeit, einer Folge des Despotismus, gegründet, und ſelbſt wieder Vater der Heuchelei: ein Geiſt, der in jeder öffentlichen Conſtitution herrſchend werden muß, die den chimäriſchen Einfall hat, Herzen und Nieren prüfen zu wollen, und Tugend und Frömmigkeit zum Maaßſtab der Schätzung des Verdienſtes und der Austheilung der Aemter zu nehmen. Ich fühle innigſt das Bejammernswürdige eines ſolchen Zuſtandes, wo der Staat in die heiligen Tiefen der Moralität hinabſteigen und dieſe richten will. Bejammernswürdig iſt er, auch wenn der Staat es gut meinte. Noch unendlich trauriger, wenn Heuchler das Richteramt in die Hände bekommen, welches geſchehen muß, wenn es auch anfangs gut gemeint geweſen wäre. Dieſer Geiſt ſcheint auch Einfluß auf die Ergänzung Eures Repetenteninſtituts gehabt zu haben, das, wenn es aus gut organiſirten Köpfen beſtünde, wahren Nutzen ſtiften könnte.

Bemerkungen über Deine Schrift kannſt Du von mir nicht erwarten. Ich bin hier nur ein Lehrling. Ich verſuche es, *Fichte's* Grundlage zu ſtudiren. Erlaube mir eine Bemerkung, die mir auffiel, damit Du wenigſtens den guten Willen ſiehſt, Deinem Verlangen, Dir Bemerkungen mitzutheilen, Genüge zu thun. §. 12 legſt Du dem Ich das Attribut als *einziger Subſtanz* bei. Wenn Subſtanz und Accidens Wechſelbegriffe ſind, ſo ſcheint mir, wäre der Begriff von Subſtanz *nicht* auf das *abſolute* Ich anzuwenden; wohl auf das *empiriſche* Ich, wie es im Selbſtbewußtſein vorkommt: daß Du aber dieſem, die höchſte Theſis und Antitheſis vereinigenden Ich *Untheilbarkeit* zuſchreibſt, welches Prädicat nur dem abſoluten, nicht dem Ich, wie es im Selbſtbewußtſein vorkommt, beizulegen wäre, in welchem es nur, als einen *Theil* ſeiner Realität ſetzend, vorkommt. — Was ich Dir über Deine Diſputation ſchreiben könnte, wäre, Dir meine Freude über den freiern Geiſt der höhern Kritik, der darin weht, zu bezeugen, der, wie ich nicht anders von Dir erwartete, unbeſtochen von der Ehrwürdigkeit der Namen, das Ganze vor Augen hat, und nicht Worte für heilig hält, — und Dir über Deinen Scharfſinn und Deine Gelehrſamkeit Complimente zu machen. — Ich habe darin beſonders auch einen Verdacht beſtätigt gefunden, den ich ſchon längſt hegte, daß es für uns und die Menſchheit vielleicht ehrenvoller ausgefallen wäre, wenn irgend eine, es ſei welche es wolle, durch Concilien und Symbole verdammte Ketzerei zum öffentlichen Glaubensſyſtem gediehen wäre, als daß das orthodoxe Syſtem die Oberhand behalten hat.

Fichte dauert mich. Biergläſer und Landesväterdegen haben alſo der Kraft ſeines Geiſtes widerſtanden. Vielleicht hätte er mehr ausgerichtet, wenn er ihnen ihre Rohheit gelaſſen und ſich nur vorgeſetzt hätte, ſich ein ſtilles, auserwähltes Häuflein zu ziehen. Aber ſchändlich iſt es doch, ſeine und Schiller's Behandlung von ſeinwollenden Philoſophen. Mein Gott, was für Buchſtabenmenſchen und Sclaven ſind noch darunter!

Niethammer's Journal hoffe ich alle Tage zu erhalten und freue mich beſonders auf Deine Beiträge. Dein Beiſpiel und Deine Bemühungen ermuntern mich von Neuem, der Ausbildung unſerer Zeiten, ſo viel als möglich, nachzurücken. Hölderlin iſt, wie ich höre, in Tübingen geweſen. Gewiß habt Ihr angenehme Stunden mit einander zugebracht. Wie ſehr wünſchte ich, der dritte Mann dazu geweſen zu ſein!

Von meinen Arbeiten iſt nicht der Mühe werth, zu reden. Vielleicht ſchicke ich Dir in einiger Zeit den Plan von etwas zu, das ich auszuarbeiten gedenke, wobei ich mit der Zeit Dich beſonders auch um freundſchaftliche Hülfe, auch im kirchenhiſtoriſchen Fache, wo ich ſehr ſchwach bin und wo ich mich am Beſten bei Dir Raths erholen kann, anſprechen werde.

Da Du Tübingen bald verläſſeſt, ſo ſei ſo gut, mich von dem, was Du vorzunehmen im Sinne haſt und von dem künftigen Orte Deines Aufenthaltes, wie von allen Deinen Schickſalen, bald zu benachrichtigen. Schone vor Allem, um Deiner Freunde willen, Deine Geſundheit. Sei nicht zu geizig mit der Zeit, die Du auf Erholung anzuwenden haſt. Grüße meine Freunde herzlich. Das nächſtemal lege ich Dir einen Brief an Renz bei. Es würde den Abgang dieſes verzögern. Grüße ihn indeß herzlich von mir, wenn Du ihm ſchreibſt. Antworte mir bald. Du kannſt nicht glauben, wie wohl es mir thut, in meiner Einſamkeit von Dir und andern Freunden von Zeit zu Zeit etwas zu hören.

Dein Hegel.

Brief von Schelling, Januar 1796 und Leipzig den 20. Juni 1796.

Briefwechſel Hegel's mit Hölderlin.

Aus den ſo eben mitgetheilten Briefen Hegel's geht ſchon hervor, daß Hegel mit Hölderlin gleich nach dem Abſchied von Tübingen eine Correſpondenz geführt hatte, die aber, wie es ſcheint, etwas in's Stocken gerathen war. Als Hölderlin nach Frankfurt a. M. als Hauslehrer gegangen war, fand er dort eine Situation in derſelben Eigenſchaft für Hegel, von welcher er glaubte, daß ſie dieſem angenehm ſein würde. Er ſchrieb daher an ihn und Hegel nahm in folgendem von Tſchugg bei Erlach **1796** ohne Datum, aber nach ſonſtigen Umſtänden Mitte Sommers geſchriebenen Brief das Anerbieten an:

Liebſter Hölderlin!

So wird mir doch einmal die Freude, wieder etwas von Dir zu vernehmen; aus jeder Zeile Deines Briefs ſpricht Deine unwandelbare Freundſchaft zu mir; ich kann Dir nicht ſagen, wie viel Freude er mir gemacht hat, und noch mehr die Hoffnung, Dich bald ſelbſt zu ſehen und zu umarmen.

Ohne länger bei dieſer angenehmen Vorſtellung zu verweilen, laß mich gerade von der Hauptſache ſprechen. Dein Wunſch allein, mich in der Lage zu ſehen, von der Du mir ſchreibſt, bürgt mir dafür, daß dieſes Verhältniß nicht anders, als vortheilhaft für mich ſein kann; ich folge alſo ohne Bedenken Deinem Rufe und entſage andern Ausſichten, die ſich mir darboten. Mit Vergnügen trete ich in die vortreffliche Familie ein, in der ich hoffen kann, daß der Antheil, den ich an der Bildung meiner zukünftigen Zöglinge nehmen werde, von glücklichem Erfolge ſein wird; den Kopf derſelben mit Worten und Begriffen zu füllen, gelingt zwar gewöhnlich, aber auf das Weſentlichere der Charakterbildung wird ein Hofmeiſter nur wenig Einfluß haben können, wenn der Geiſt der Eltern nicht mit ſeinen Bemühungen harmonirt. In Anſehung der ökonomiſchen und anderer Verhältniſſe im Hauſe iſt es zwar oft der Klugheit gemäß, ſich im Voraus genau darüber zu erklären; ich glaube aber hier dieſer Vorſicht entbehren zu können und überlaſſe es Dir, mein Intereſſe zu beſorgen, da Du auch am Beſten wiſſen wirſt, was in Frankfurt in dieſer Rückſicht gewöhnlich iſt und in welchem Verhältniſſe die Bedürfniſſe des Lebens und das Geld gegeneinander ſtehen.

Bedienung im Hauſe und freie Wäſche werde ich auch erwarten können.

Ich enthalte mich, Dich um Erläuterungen in Anſehung der Wünſche des Herrn Gogel über den Unterricht und die ſpecielle Aufſicht über ſeine Kinder zu bitten: der Unterricht wird in dieſem Alter noch in ſolchen Kenntniſſen beſtehen, die für alle gebildete Menſchen gehören — in Anſehung der äußeren Sitten werde ich über den größeren oder geringeren Spielraum, den Herr Gogel der jugendlichen Lebhaftigkeit laſſen will, an Ort und Stelle ſeine Wünſche am Beſten kennen lernen und mich mit ihm darüber ſelbſt vollſtändiger verſtändigen können, als es durch Briefe geſchehen kann.

Was die Reiſe betrifft, ſo ſehe ich voraus, daß die Koſten derſelben nicht über 10 Karolins kommen werden, und wünſchte, daß Du mit Herrn Gogel vorläufig davon ſprächeſt und, wie Du es dann für ſchicklich findeſt, ihn erſuchteſt, mir durch Dich einen Wechſel zu überſchicken, — oder mir, wenn ich nach Frankfurt komme, die Koſten zu vergüten.

So leid es mir thut, nicht ſogleich mich auf den Weg machen zu können, ſo iſt es mir doch unmöglich, eher, als gegen das Ende des Jahrs das Haus, in dem ich mich befinde, zu verlaſſen, und vor der Mitte des Januars in Frankfurt einzutreffen. Da Du nun einmal angefangen haſt, Dich für mich in dieſer Sache zu intereſſiren, ſo muß ich Dir es ſchon noch zumuthen, das Weſentliche meines Briefs Herrn Gogel mitzutheilen und ihn dabei meiner Hochachtung zu verſichern. Er wird zwar ſelbſt einſehen, daß ein Theil deſſen, was Du ihm von mir magſt geſagt haben, um ihm das Zutrauen einzuflößen, deſſen er mich würdigt, mehr auf Rechnung Deiner Freundſchaft für mich zu ſetzen ſein werde, oder daß ſich ein Freund nicht immer nach dem andern ſicher beurtheilen laſſe; verſichere ihn indeß, daß ich mir alle Mühe geben werde, um Deine Empfehlung zu verdienen. —

Wie viel Antheil an meiner geſchwinden Entſchließung die Sehnſucht nach Dir habe, wie mir das Bild unſeres Wiederſehens, der frohen Zukunft, mit Dir zu ſein, dieſe Zwiſchenzeit vor Augen ſchweben würde — davon nichts — lebe wohl.

Dein Hegel.

Aber eben dies Bild ward ſo lebhaft in ihm, daß er voll der glühendſten Sehnſucht nach dem Freunde im Auguſt 1796 folgendes myſtiſche Gedicht verfaßte:

Eleuſis.

An Hölderlin.

Um mich, in mir wohnt Ruhe. Der geſchäft'gen Menſchen
Nie müde Sorge ſchläft. Sie geben Freiheit
Und Muße mir. Dank dir, du meine
Befreierin, o Nacht! — Mit weißem Nebelflor
Umzieht der Mond die ungewiſſen Grenzen
Der fernen Hügel. Freundlich blinkt der helle Streif
Des See's herüber.
Des Tags langweil'gen Lärmen fernt Erinnerung,
Als lägen Jahre zwiſchen ihm und jetzt.
Dein Bild, Geliebter, tritt vor mich,
Und der entfloh'nen Tage Luſt. Doch bald weicht ſie
Des Wiederſehens ſüßern Hoffnungen.
Schon malt ſich mir der langerſehnten, feurigen
Umarmung Scene; dann der Fragen, des geheimern,
Des wechſelſeitigen Ausſpähens Scene,
Was hier an Haltung, Ausdruck, Sinnesart am Freund
Sich ſeit der Zeit geändert: — der Gewißheit Wonne,
Des alten Bundes Treue, feſter, reifer noch zu finden,
Des Bundes, den kein Eid' beſiegelte:
Der freien Wahrheit nur zu leben,
Frieden mit der Satzung,
Die Meinung und Empfindung regelt, nie, nie einzugehn!
Nun unterhandelt mit der trägern Wirklichkeit der Sinn,
Der über Berge, Flüſſe, leicht mich zu dir trug.
Doch ihren Zwiſt verkündet bald ein Seufzer und mit ihm
Entflieht der ſüßen Phantaſieen Traum.
Mein Aug' erhebt ſich zu des ew'gen Himmels Wölbung,
Zu dir, o glänzendes Geſtirn der Nacht!
Und aller Wünſche, aller Hoffnungen
Vergeſſen ſtrömt aus deiner Ewigkeit herab.
Der Sinn verliert ſich in dem Anſchau'n.
Was mein ich nannte, ſchwindet.
Ich gebe mich dem Unermeßlichen dahin.
Ich bin in ihm, bin Alles, bin nur es.
Dem wiederkehrenden Gedanken fremdet,
Ihm graut vor dem Unendlichen und ſtaunend faßt
Er dieſes Anſchau'ns Tiefe nicht.

Dem Sinne nähert Phantaſie das Ewige,
Vermählt es mit Geſtalt. — Willkommen, ihr,
Erhab'ne Geiſter, hohe Schatten,
Von deren Stirne die Vollendung ſtrahlt.
Es ſchrecket nicht. Ich fühl', es iſt auch meine Heimath,
Der Glanz, der Ernſt, der euch umfließt.
Ha! ſprängen jetzt die Pforten deines Heiligthums,
O Ceres, die du in Eleuſis thronteſt!
Begeiſtrung trunken fühl' ich jetzt
Die Schauer deiner Nähe,
Verſtände deine Offenbarungen,
Ich deutete der Bilder hohen Sinn, vernähme
Die Hymnen bei der Götter Mahle,
Die hohen Sprüche ihres Rathe.
Doch deine Hallen ſind verſtummt, o Göttin!
Geflohen iſt der Götter Kreis in den Olymp
Zurück von den entheiligten Altären,
Geflohn von der entweihten Menſchheit Grab
Der Unſchuld Genius, der her ſie zauberte.
Die Weisheit deiner Prieſter ſchweigt. Kein Ton der heil'gen Weih'n
Hat ſich zu uns gerettet und vergebens ſucht
Des Forſchers Neugier mehr, als Liebe
Zur Weisheit. Sie beſitzen die Sucher und verachten dich.
Um ſie zu meiſtern, graben ſie nach Worten,
In die dein hoher Sinn gepräget wär'.
Vergebens! Etwas Staub und Aſche nur erhaſchen ſie,
Worein dein Leben ihnen ewig nimmer wiederkehrt.
Doch unter Moder und Entſeeltem auch gefielen ſich
Die ewigtodten, die genügſamen! — Umſonſt, es blieb
Kein Zeichen deiner Feſte, keines Bildes Spur.
Dem Sohn der Weihe war der hohen Lehren Fülle,
Des unausſprechlichen Gefühles Tiefe viel zu heilig,
Als daß er trockne Zeichen ihrer würdigte.
Schon der Gedanke faßt die Seele nicht,
Die außer Zeit und Raum in Ahnung der Unendlichkeit
Verſunken, ſich vergißt und wieder zum Bewußtſein nun
Erwacht. Wer gar davon zu Andern ſprechen wollte,
Spräch' er mit Engelzungen, fühlt der Worte Armuth.
Ihm graut, das Heilige ſo klein gedacht,
Durch ſie ſo klein gemacht zu haben, daß die Red' ihm Sünde deucht,
Und daß er lebend ſich den Mund verſchließt.
Was der Geweihte ſich ſo ſelbſt verbot, verbot ein weiſes
Geſetz den ärmern Geiſtern, das nicht kund zu thun,

Was ſie in heil'ger Nacht geſeh'n, gehört, gefühlt.
Daß nicht den Beſſern ſelbſt auch ihres Unfugs Lärm
In ſeiner Andacht ſtört', ihr hohler Wörterkram
Ihn auf das Heil'ge ſelbſt erzürnen machte, dieſes nicht
So in den Koth getreten würde, daß man dem
Gedächtniß gar es anvertraute, daß es nicht
Zum Spielzeug und zur Waare des Sophiſten,
Die er obolenweis verkaufte,
Zu des beredten Heuchlers Mantel, oder gar
Zur Ruthe ſchon des frohen Knaben, und ſo leer
Am Ende würde, daß es nur im Widerhall
Von fremden Zungen ſeines Lebens Wurzel hätte.
Es trugen geizig deine Söhne, Göttin,
Nicht deine Ehr', auf Gaß und Markt, verwahrten ſie
Im innern Heiligthum der Bruſt.
Drum lebteſt du auf ihrem Munde nicht.
Ihr Leben ehrte dich. In ihren Thaten lebſt du noch.
    Auch dieſe Nacht vernahm ich, heil'ge Gottheit, Dich
Dich offenbart oft mir auch deiner Kinder Leben,
Dich ahn' ich oft als Seele ihrer Thaten!
Du biſt der hohe Sinn, der treue Glauben,
Der einer Gottheit, wenn auch Alles untergeht, nicht wankt.

Hauslehrerleben in Frankfurt a. M., von Neujahr 1797 bis Ende 1800.

Was Hegel in den Briefen an Schelling ſo lebhaft wünſchte, einen reicheren literariſchen Apparat, größere Muße und begeiſterten Verkehr mit gleichgeſinnten Freunden, das ſollte ihm in Frankfurt zu Theil werden. Im Herbſt 1796 ging er von Bern zunächſt nach Stuttgart, die Seinigen wiederzuſehen. Dem Bericht ſeiner Schweſter zufolge war er ſehr in ſich gekehrt, faſt trübe und thauete nur in ganz engen Kreiſen zu der Munterkeit auf, die man früher an ihm ſo gern gehabt hatte. Im Januar 1797 trat er ſeine Hofmeiſterſtelle in Frankfurt bei dem Kaufmann Gogel an, der am Roßmarkt wohnte. Seine Lage muß hier ziemlich bequem geweſen ſein. Der Maler Sonnenſchein aus Bern erwähnt in ſeinen Briefen ausdrücklich mit großer Genugthuung, zu hören, daß es ihm ſo gar gutgehe. Vornämlich erhellt aber die ſorgenfreiere, muthvollere Stellung Hegel's aus den großen Arbeiten, welche er hier durchmachte. In derſelben Stadt, welche die Wiege der Göthe'ſchen Poeſie war, ſollte auch das Hegel'ſche Syſtem der Philoſophie ſeine eigentliche Geburtsſtätte feiern.

War Hegel auf dem Gymnaſium Polyhiſtor, auf dem Seminar Republicaner, in der Schweiz Theologe und Hiſtoriker, ſo bildete ſich zu Frankfurt der Drang ſeines ſpeculativen Talents auch zum Entſchluß, nur ihm zu leben. Die politiſche Neigung hat er ſtets behalten und ſeine Philoſophie niemals als etwas dagegen Heterogenes angeſehen.

Allein nicht nur eine wiſſenſchaftliche Muße gewährte ihm Frankfurt, es ſchuf ihm auch eine ſociale Welt, die ihm nach Herz und Geiſt zuſagte. Hier fand er ſeinen Hölderlin, deſſen unglückſelige Kataſtrophe er hier miterleben ſollte. Hier fand er Sinclair, der auch in Tübingen ſtudirt hatte und aus allen Kräften ſich bemühete, den Subjectivismus des Idealismus zu überwinden. Hier fand er deſſen geiſtvollen Freund Zwilling; den Philoſophen Muhrbeck, der ſpäter in Greifswald ſtarb. Hier berührte er ſich mit Berger, mit Erichſon, mit Erhard. Mit Molitor, Ebel und Vogt, welche Bettina's Briefwechſel mit der Günderode uns ſo lebhaft vorführt, hat er, trotz Sinclairs Bekanntſchaft mit ihnen, kein perſönliches Verhältniß gehabt. Sinclair ſchreibt aus Hamburg am 16. Auguſt 1810 an Hegel ausdrücklich: „Molitor, von dem ich Dir ſchon, meine ich, ſprach, läßt ſich Dir empfehlen. Wiewohl Ihr nicht ganz übereinſtimmen würdet, würdeſt Du doch an ihm und Nicolaus Vogt und Ebel hier einen ſehr intereſſanten Umgang finden."

In demſelben Brief gibt Sinclair über Zwilling nähere Auskunft: „Es ſollte mich ſehr freuen, ſchreibt er, wenn dieſes Band der Wahrheit noch das unſerer alten Freundſchaft befeſtigte, denn die Andern ſind nicht mehr und von denen, die mit uns die Anſicht der Wahrheit gemein hatten, biſt Du mir noch allein geblieben. Ich muß Dir nämlich ſagen, daß Zwilling in der Schlacht bei Wagram am zweiten Tag blieb. Er war Schwadronschef bei Heſſen-Homburgs Huſaren, ſollte Major werden und hatte die größten Ausſichten. Er war in der Armee als der geſchickteſte und tapferſte Offizier bekannt und hatte mehre Coups für ſich ausgeführt. In der Schlacht blieb er am gefährlichſten Platz auf dem linken Flügel, wo ſein Regiment zwei Drittel ſeiner Offiziere und Mannſchaft verlor. Eine Kartätſchenkugel zerſprang ihm an der Seite und verwundete noch die Umſtehenden. Doch lebte er noch einige Minuten, und als er vom Pferd gefallen und ihn die Huſaren aufhoben und hinter die Front trugen, ſprach er noch bis zuletzt mit ihnen und ſagte: ſie ſollten ihn nur in die Erde ſcharren, lebendig oder todt, damit nicht der Feind, wenn er vordränge, einen Oeſterreichiſchen Offizier mehr fände. Er hatte ſeinen Tod geahnt, zwei Tage vorher ſein Teſtament gemacht und den Abend der erſten Schlacht ſagte er, er würde den andern Tag nicht überleben. In der Nacht noch überfiel er mit ſeiner Diviſion die Sachſen, was das ganze Lager allarmirte, beinah eine gänzliche Déroute hervorgebracht hätte und Napoleon ſelbſt nöthigte, ſich zu Pferde zu ſetzen. Alle dieſe Umſtände habe ich aus den beſten Quellen."

Sinclair lebte mit ſeiner Mutter in Homburg und hatte im Heſſe'ſchen Staatsdienſt verſchiedene Anſtellungen. Er war in der Philoſophie damals Fichtianer, ſuchte ſich aber allmälig ein eigenes Syſtem zu bilden, das er unter dem Titel: Wahrheit und Gewißheit, 1811 in drei Bänden herausgab und 1813 noch eine Schrift über die Behandlung der Phyſik aus dem Standpunct der Metaphyſik hinzufügte. Auch als Poet war er thätig. Mit Erichſen gab er pſeudonym als Criſalin 1803 eine kleine Sammlung von Gedichten: Glauben und Poeſie, bald darauf, in Schiller's Manier, eine Trilogie in drei Theilen, der Cevennenkrieg, heraus. Er muß als derjenige betrachtet werden, der im Gegenſatz zur claſſiſchen Romantik Hölderlins für Hegel der ihm unmittelbar nah ſtehende Repräſentant der chriſtlichen Romantik wurde. Durch den ſpeculativen Myſticismus, in welchen Hegel während ſeiner Schweizer Periode aus dem Rationalismus und Fichtianismus übergegangen war, war er ſolchen Bildungsſtoffen ſehr zugänglich geworden. Sinclair war auch mit Hegel's Familie bekannt und hielt beſonders Chriſtianen ſehr hoch. Er lebte bald in Frankfurt, bald in Homburg und nahm Hölderlin nach dem letzteren Ort hinüber, als derſelbe in ſeinen Wahnſinn verfiel. Sinclair ſtarb plötzlich auf dem Wiener Congreſſe am Schlagfluß (ſ. Varnhagens Denkwürdigkeiten V. 17).

Daß Hegel im Umgang mit Sinclair und Hölderlin in einer ihn gemüthlich völlig befriedigenden Lage zu dichterischen Versuchen verleitet werden konnte, iſt kein Wunder, obwohl er keinen Vers machen konnte. Hegel hatte für die Muſik nicht nur im Allgemeinen, ſondern auch für die muſikaliſche Seite der Sprache die höchſte Empfänglichkeit; er war ſelbſt ein Meiſter der Proſa, aber in eigener Darſtellung das Maaß der Töne herauszuhören, ward ihm unſäglich ſchwer. So ein großer Unterſchied iſt zwiſchen der nachbildneriſchſten Reproduction und der Production. Wir haben ſchon geſehen, wie Hegel's Elegie an Hölderlin trotz des einfachen jambiſchen Rhythmus eine Menge hybrider Stellen hat. Die Frankfurter noch übrigen Dichtverſuche zeigen ſämmtlich den Kampf mit dem Metrum und das Unterliegen in demſelben. In der Sprache aber erſcheint zugleich wieder ſo viel ſonderbar Eigenthümliches, daß wir uns wenigſtens einige nähere Vorſtellung davon machen müſſen. Als ein ächter Fauſt beſaß er damals einen Pudel und machte am **10. December 1798** auf denſelben folgende mit einem Fabula docet endigende Verſe, welche wahrſcheinlich nach ſeiner Intention Diſtichen ſein ſollten:

Er rennt in weiten Kreiſen in die Ebne hinein, ſeine Rückkehr ſind wir;
Er ſucht in der Erde, er erblickt mich und ſchon hüpft er wieder an mich. Wo bleibt er?
Nun hat er Geſpielen getroffen. Sie necken, fliehen und ſuchen ſich;
Der jetzt jagte, iſt nun Flüchtling. Doch ſeht, zu weit rennen ſie jetzt.
Hieher! Das Wort reißt ihn los vom Inſtinct und nöthigt ihn zum Herrn.
Doch eine Hündin zieht ihn wieder rechts. Halt!
Zurück! Er hört nicht. Der Stock wartet ſeiner. Ich ſeh' ihn nicht mehr.
An der Hecke ſchleicht er her, das böſe Gewiſſen verzögert die Schritte.
Zu mir! Du kreiſeſt weit um mich, ſchwänzelſt, er muß —
Habt Ihr noch nie geſehen, was es heißt: Müſſen? Hier ſeht Ihr's. Er kann nicht anders.
Du ſcheuſt der Schläge: gehorche dem rufenden Worte des Herrn.

In den meiſten dieſer formell ſeltſamen Gebilde herrſcht ein erſchütternd wehmüthiger Zug. In überſchwänglicher Begeiſterung will ſich Alles zu Licht und Ton auflöſen. So ſchrieb er am **12. December 1798**, alſo zwei Tage nach jener accuraten Beſchreibung der Nothwendigkeit des Pudels ein odenartiges Gedicht:

Deine Freunde trauern, o Natur!
Dich tauſend geſtalteten Proteus
Hat ſeine Wechſelkraft verlaſſen,
Und ein entſeelter Balg

Liegt der gealterten Erde Haut,
Aus deren Poren ſonſt Luft und Seele ſpielte.
Aber auf der wellenloſen,
Allbewölbenden Bläue
Wandelt in unverſiegendem Glanze
Das Auge der Welt,
Lächelt freundlich der Braut u. ſ. w.

Am 21. Auguſt 1800 beſchrieb er ein Mondſcheinbad:

Gegen des Stromes drängende Wellen
Arbeitet' ich, meinen Platz zu behaupten,
Und, umfaßt von ihrer umliegenden Kühle,
Im Sträuben gegen ſie geſtärkt,
Trat ich triefend an das Ufer.
Aber drüben drang mit trunkenem Geſicht
Luna durch die Düfte ſich hinauf.
Röthet erhitzender Kampf über Erde und Nebel ihre Wange,
Oder erröthet jungfräulich ſie, dem ſterblichen Geſchlechte ſich entdeckend?
Herab zu uns und unſern Flächen, Bäumen,
Legt ſie ſchmeichelnd ihre Strahlen an,
Denn die Unſterblichen, nicht ärmer werdend,
Noch niedriger, geben ſich der Erde und leben mit ihr u. ſ. w.

Auch den Frühling beſang er in ſchwellenden Stanzen und verflocht mit ſeiner Schilderung den Cerealiſchen Mythos. Wenigſtens der Anfang möge hier ſtehen, weil Wendungen, wie die von einem Drohen des Frühlings, zu merkwürdig ſind:

Der Frühling droht! Es drängt dem äußern Leben,
Wie ihm die Knosp' entgegenſchwillt,
Den Menſchen auch, ſich preiszugeben.
Die Sonne wacht und laut und wild
Hinaus geht aller Sinne Streben!
Da ſollſt du noch in uns ein Bild
Hinein, ein höheres, als der Natur Geſtalten,
Das Innr'e, das entflieh'n will, feſtzuhalten.

Wohl ſoll der Geiſt mit der Natur ſich einen,
Doch nicht zu raſch noch ungeweiht,
So trennt ſie, die ſich ſchon verbunden meinen,
Noch, hohe Prieſtrin, deine Strengigkeit.
Erſt von der Mutter aufgenommen als die Deinen,
Erſt vor der Königin der Schuld befreit,
Darf Liebe nun verklärt aus dir erglühen,
Dir huldigend, kann nur ihr Glück erblühen.

Die hohe Stirne, los der Binden Hülle,
Schmückt nun das Diadem, hervor
Quillt unter, über ihm der Locken Fülle,"
Hell iſt das Aug'; im Wagen hoch empor
Zieht majeſtätiſch die Geſtalt durch's Volksgewühle u. ſ. w.

Politiſche Studien.

Von einer Reſidenzſtadt war Hegel aus dem elterlichen Hauſe als dem eines Beamten nach einer idylliſchen Univerſitätsſtadt gekommen; von einer patriarchaliſch geſchlechtlichen Ariſtokratie in Bern kam er jetzt nach einer Stadt der mercantilen Geldariſtokratie. Zugleich rückte er dem unmittelbaren Schauplatz der politiſchen Entwicklung wieder näher und fand ſeine Theilnahme an derſelben dadurch geſteigert. Für die Verhältniſſe des Erwerbs und Beſitzes feſſelte ihn beſonders *England*, theils wohl nach dem allgemeinen Zuge, den das vorige Jahrhundert für das Studium ſeiner Verfaſſung als einem Ideal empfand, theils auch wohl, weil in keinem Lande Europa's die Formen des Erwerbs und des Eigenthums ſich ſo vielſeitig, als gerade in England, ausgebildet haben und dieſer Ausbildung in den perſönlichen Beziehungen eine eben ſo reiche Mannigfaltigkeit entſpricht. Mit großer Spannung, wie ſeine Excerpte aus Engliſchen Zeitungen beweiſen, folgte Hegel den Parlamentsverhandlungen über die *Armentaxe* als das Almoſen, mit welchem die Adel- und Geld-Ariſtokratie den Ungeſtüm der ſubſiſtenzloſen Menge zu beſchwichtigen hoffte. — Auch die Reform des *Preußiſchen Landrechts* intereſſirte ihn ſehr. Er ſchrieb manche Bemerkung darüber nieder z. B. über das *Gefängnißweſen*: „Es iſt gefragt worden, ob die Spaniſche Mantel- und Fidelſtrafe durch das allgemeine Preußiſche Landrecht abgeſchafft ſei? Man hat gemeint, daß, ſo lange die Gefängniſſe auf dem Lande und ſelbſt in den mehrſten Städten nur zur Aufnahme der Gefangenen und zur Empfindung der Strafe dienen, damit gegen die Bauern und inſonderheit gegen die geringere Claſſe und das Geſinde nichts ausgerichtet, ſondern der Zweck der Strafe gänzlich verfehlt würde, auch dem Lande eine beträchtliche Quantität an Arbeitern entginge, wenn die geringeren Leibesſtrafen auf *bloßes Gefängniß* eingeſchränkt ſein dürften. Carmer's Antwort lautet: „die Leibesſtrafen — als Hinderniſſe der Veredlung der Moralität in niederen Volksklaſſen ſo viel als möglich außer Uebung zu bringen, daß ſie durch Modificationen der ordinairen Gefängnißanſtalten entbehrlich würden. Wenn der Arreſt durch gänzliche Einſamkeit und Iſolirung von aller Communication mit Menſchen, durch Abſchneidung gewohnter Bedürfniſſe und Bequemlichkeiten, z. B. des Tabacks, durch allerhand der Empfindung widrige, doch der Geſundheit nicht ſchädliche Lagen und Stellungen und unangenehme ſaure Arbeiten u. dgl. m. ſo erſchwert würde, daß ſeine Qualität eine kürzere Dauer geſtatte und der Hang zur Trägheit keine Nahrung dabei finde." — Iſt dies nicht Irokeſen mäßig, die auf Qualen für ihre gefangenen Feinde ſinnen und mit Wolluſt jede neue Marter ausüben? Die moraliſche Wolluſt des Strafens und der Abſicht der Beſſerung iſt nicht viel verſchieden von der Wolluſt der Rache, und mit der Abſicht der Veredlung ſehr abſtechend, Grauſamkeit zu zeigen, denn nichts abrutirt und macht ſo abſcheulich, als der Anblick derſelben. Abſchneidung der Communication iſt gerecht, denn der Verbrecher hat ſich ſelbſt iſolirt. Mit kaltem Verſtande die Menſchen bald als arbeitende und producirende Weſen, bald als zu beſſernde Weſen zu betrachten und zu befehligen, wird die ärgſte Tyrannei, weil das Beſte des Ganzen als Zweck ihnen fremd iſt, wenn es nicht gerecht iſt."

Alle Gedanken Hegel's über das Weſen der bürgerlichen Geſellſchaft, über Bedürfniß und Arbeit, über Theilung der Arbeit und Vermögen der Stände, Armenweſen und Polizei, Steuern u. ſ. w. concentrirten ſich endlich in einem gloſſirenden Commentar, zur Deutſchen Ueberſetzung von Stewart's Staatswirthſchaft, den er vom 19. Februar bis 16. Mai 1799 ſchrieb und der noch vollſtändig erhalten iſt. Es kommen darin viel großartige Blicke in Politik und Geſchichte, viel feine Bemerkungen vor. Stewart war noch ein Anhänger des Mercantilſyſtems. Mit edlem Pathos, mit einer Fülle intereſſanter Beiſpiele bekämpfte Hegel das Todte deſſelben, indem er inmitten der Concurrenz und im Mechanismus der Arbeit wie des Verkehrs das Gemüth des Menſchen zu retten ſtrebte.

Mit Kant's Kritik der praktiſchen Vernunft hatte Hegel in der Schweiz ſich wiederholt beſchäftigt. Ein Auszug daraus mit einigen Bemerkungen, wie er ihn früher auf dem Stift auch aus der Kritik der reinen Vernunft machte, hat ſich auch noch erhalten. Als aber Kant 1797 ſeine Rechtslehre und Tugendlehre herausgab, unterwarf er beide Werke ſammt der Metaphyſik der Sitten vom 10. Auguſt 1798 ab einem ſtrengen Studium. Er wollte ſich hier nichts unbegriffen, nichts unerörtert laſſen. Nachdem er in ſeinem Auszug von den Einleitungen zum Beſondern fortgegangen war, ſtellte er im Einzelnen ganz einfach den Kantiſchen Begriffen die ſeinigen gegenüber. Er ſtrebte hier ſchon, die Legalität des poſitiven Rechts und die Moralität der ſich ſelbſt als gut oder böſe wiſſenden Innerlichkeit in einem höheren Begriffe zu vereinigen, den er in dieſen Commentaren häufig ſchlechthin Leben, ſpäter Sittlichkeit nannte. Er proteſtirte gegen die Unterdrückung der Natur bei Kant und gegen die Zerſtückelung des Menſchen in die durch den Abſolutismus des Pflichtbegriffs entſtehende Caſuiſtik. Von der Kritik der Tugendlehre iſt nur Weniges übrig geblieben, hauptſächlich ein kleinerer Aufſatz in Beziehung auf ihre Möglichkeit und Eintheilung, welche ſich an die Kantiſchen Verſuche anſchließt, von der Rechtslehre zur Tugendlehre den Uebergang zu finden. Der Commentar zur Metaphyſik der Sitten und zur Rechtslehre iſt jedoch noch vollſtändig vorhanden und in ſeiner ungenirten Kräftigkeit von dem ganzen Reiz ſolcher abſichtsloſen Productionen erfüllt, welche man den Handzeichnungen bildender Künſtler vergleichen könnte. Aus dem Dualismus von Staat und Kirche ſuchte er jetzt ſich herauszufinden. Kant's Meinung faßte er in folgende Worte zuſammen: „Beide, Staat und Kirche, ſollen einander in Ruhe laſſen und gehen einander nichts an." Hierzu ſchrieb Hegel: „Wie und wie fern iſt dieſe Trennung möglich? Hat der Staat das Princip des Eigenthums, ſo iſt ſeinem Geſetze das Geſetz der Kirche zuwider. Sein Geſetz betrifft durchaus beſtimmte Rechte, den Menſchen ſehr unvollſtändig als einen habenden gedacht, dahingegen in der Kirche der Menſch ein Ganzes iſt und der Zweck der Kirche als der ſichtbaren, die handelt und Anſtalten macht, dahin geht, ihm das Gefühl dieſer Ganzheit zu geben und zu erhalten. Im Geiſt der Kirche handelnd, handelt der Menſch als Ganzes nicht nur gegen einzelne Staatsgeſetze, ſondern gegen den ganzen Geiſt derſelben, gegen ihr Ganzes. Entweder iſt es dem Bürger nicht mit ſeinem Verhältniß zum Staat oder nicht mit dem zur Kirche Ernſt, wenn er in beiden ruhig bleiden kann. Die beiden Extreme, Jeſuiten und Quäker, haben mit allen beiden Ernſt zu machen und ſie zu vereinigen geſucht, dieſe, ſich in nichts Staatliches einzulaſſen, was der Kirche (freilich einer beſtimmten, die viel Staatliches zuläßt, Vieles zu Kirchlichem macht, was, weil es Geſetz iſt, es nicht iſt) zuwider wäre; jene verſuchten, den Staat, mit verdächtigter äußerer Unterwerfung unter ſeine Geſetze durch das Innere ihrer Gewiſſensfreiheit um alle bürgerlichen Tugenden zu betrügen. Will der Staat feſt an ſeinem Ganzen hängen und mit Gewalt die überſtrömende Kirche von ſeinen Ufern abhalten, ſo wird er unmenſchlich und ungeheuer und wird den Fanatismus erzeugen, der, weil er die einzelnen Menſchen, die menſchlichen Beziehungen in der Macht des Staates, ſieht ihn in ihnen und ſo ſie damit zertrümmert. — Iſt aber das Princip des Staats ein vollſtändiges Ganze, ſo kann Kirche und Staat unmöglich verſchieden ſein. Was dieſem das Gedachte, Herrſchende iſt, das iſt jener eben daſſelbe Ganze als ein lebendiges, von der Phantaſie dargeſtelltes. Das Ganze der Kirche iſt nur dann ein Fragment, wenn der Menſch im Ganzen in einen beſondern Staats- und beſondern Kirchenmenſchen zertrümmert iſt."

Die Bedeutung der Zeitgeſchichte überhaupt, ihr Verhältniß zur Zukunft, beſchäftigten Hegel lebhaft und er ſuchte ſeine Gedanken darüber in allgemeinere Geſichtspuncte zuſammenzufaſſen. So ſchilderte er die jetzige Weltkriſe: „Der immer ſich vergrößernde Widerſpruch zwiſchen dem Unbekannten, das die Menſchen bewußtlos ſuchen, und dem Leben, das ihnen angeboten und erlaubt wird und das ſie zu dem ihrigen machten, die Sehnſucht derer nach Leben, welche die Natur zur Idee in ſich hervorgearbeitet haben, enthalten das Streben gegenſeitiger Annäherung. Das Bedürfniß jener im Bewußtſein über das, was ſie gefangen hält und das Verlangen das Unbekannte zu bekommen, trifft mit dem Bedürfniß dieſer, in's Leben aus ihrer Idee überzugehen, zuſammen. Dieſe können nicht allein leben und allein iſt der Menſch immer, wenn er auch ſeine Natur vor ſich ſelbſt dargeſtellt, dieſe Darſtellung zu ſeinem Geſellſchafter gemacht hat und in ihr ſich ſelbſt genießt. Er muß auch das Dargeſtellte als ein Lebendiges finden. Der Stand des Menſchen, den die Zeit in eine innere Welt vertrieben hat, kann entweder, wenn er ſich in dieſer erhalten will, nur ein immerwährender Tod, oder wenn die Natur ihn zum Leben treibt, nur ein Beſtreben ſein, das Negative der beſtehenden Welt aufzuheben, um ſich in ihr zu finden, um leben zu können. Sein Leiden iſt mit Bewußtſein der Schranken verbunden, wegen deren er das Leben, ſo wie es ihm erlaubt wäre, verſchmäht. Er will ſein Leiden, da hingegen das Leiden des Menſchen ohne Reflexion auf ſein Schickſal, ohne Willen iſt, weil er das Negative ehrt, die Schranken in der Form ihres rechtlichen und machthabenden Daſeins als urſprünglich und ſeine Beſtimmtheiten wie deren Widerſprüche als abſolut nimmt, ihnen auch ſogar, wenn ſie ſeine Triebe verletzen, ſich und Andere aufopfert."

„Die Aufhebung deſſen, was in Anſehung der Natur negativ, in Anſehung des Willens poſitiv iſt, wird weder durch Gewalt, die man ſelbſt ſeinem Schickſal anthut, noch die es von Außen her erfährt, bewirkt. In beiden Fällen bleibt das Schickſal, was es iſt. Die Beſtimmtheit, die Schranke, wird durch Gewalt nicht vom Leben getrennt. Fremde Gewalt iſt Beſonderes gegen Beſonderes, der Raub eines Eigenthums, ein neues Leiden. Die Begeiſterung eines Gebundenen iſt ein ihm ſelbſt furchtbarer Moment, in welchem er ſich verliert, ſein Bewußtſein nur in dem Vergeſſenen wiederfindet."

„Das Gefühl des Widerſpruchs der Natur mit dem beſtehenden Leben iſt das Bedürfniß, daß er gehoben werde, und dies wird er, wenn das beſtehende Leben ſeine Macht und alle ſeine Würde verloren hat, wenn es reines Negatives geworden iſt. Alle Erſcheinungen dieſer Zeit zeigen, daß die Befriedigung im alten Leben ſich nicht mehr findet. Es war eine Beſchränkung auf eine ordnungsvolle Herrſchaft über ſein Eigenthum, ein Beſchauen und Genuß ſeiner völlig unterthänigen kleinen Welt; und dann auch eine dieſe Beſchränkung verſöhnende Selbſtvernichtung und Erhebung im Gedanken an den Himmel. Einestheils hat die Noth der Zeit jenes Eigenthum angegriffen, anderntheils im Luxus die Beſchränkung aufgehoben und in beiden Fällen den Menſchen zum Herrn gemacht und ſeine Macht über die Wirklichkeit zur höchſten. Ueber dieſem dürren Verſtandesleben iſt auf einer Seite das böſe Gewiſſen, ſein Eigenthum, Sachen, zum Abſoluten zu machen, größer geworden, und damit auf der andern das Leiden der Menſchen. Ein beſſeres Leben hat dieſe Zeit angehaucht. Ihr Drang nährt ſich an dem Thun großer Charaktere einzelner Menſchen, an den Bewegungen ganzer Völker, an der Darſtellung der Natur und des Schickſals durch Dichter. Durch Metaphyſik erhalten die Beſchränkungen ihre Grenzen und ihre Nothwendigkeit im Zuſammenhang des Ganzen. Das beſchränkte Leben als Macht kann nur dann von beſſerem feindlich mit Macht angegriffen werden, wenn dieſes auch zur Macht geworden iſt und Gewalt zu fürchten hat. Als Beſonderes, gegen Beſonderes iſt die Natur in ihrem wirklichen Leben der einzige Angriff oder Widerlegung des ſchlechtern Lebens und eine ſolche kann nicht Gegenſtand einer abſichtlichen Thätigkeit ſein. Aber das Beſchränkte kann durch ſeine eigene Wahrheit, die in ihm liegt, angegriffen und mit dieſer in Widerſpruch gebracht werden. Es gründet ſeine Herrſchaft nicht auf Gewalt (Beſonderes gegen Beſonderes), vielmehr auf **Allgemeinheit**. Dieſe Wahrheit, das Recht, die es ſich vindicirt, muß ihm genommen und demjenigen Theil des Lebens, das gefordert wird, gegeben werden. Dieſe Würde einer Allgemeinheit, eines Rechts iſt, was die Forderung des Leidens (der mit dem Beſtehenden, mit jener Ehre bekleideten Leben in Widerſpruch kommenden Triebe) ſo ſchüchtern als gegen Gewiſſen gehend macht. Dem Poſitiven, dem Beſtehenden, das eine Negation der Natur iſt, wird ſeine Wahrheit, daß Recht ſein ſoll, gelaſſen. Im Deutſchen Reiche iſt die machthabende Allgemeinheit als die Quelle alles Rechts verſchwunden, weil ſie ſich iſolirt, zum beſondern gemacht hat. Die Allgemeinheit iſt deswegen nur noch als Gedanke, nicht als Wirklichkeit mehr vorhanden. Worüber die öffentliche Meinung heller oder dunkler durch Verluſt des Zutrauens entſchieden hat, darüber braucht es wenig, ein klareres Bewußtſein allgemeiner zu machen. Und alle beſtehenden Rechte haben doch allein in dieſem Zuſammenhang mit dem Ganzen ihren Grund, der, weil er ſchon längſt nicht mehr iſt, ſie alle zu beſondern hat werden laſſen."

Allein Hegel blieb nicht bei ſolchen allgemeinen Betrachtungen ſtehen, ſondern äußerte ſeine Theilnahme an Deutſchlands Schickſal in ſehr beſtimmter Weiſe durch Abfaſſung einer politiſchen Flugſchrift, die er 1798 ſchrieb und deren Titel er mannigfach änderte. Erſt ſollte ſie heißen:

> Daß die Würtemberger Magiſtrate vom Volk gewählt werden müſſen.

Dann ſetzte er für Volk: von den Bürgern; und zuletzt ſchrieb er:

> Ueber die neueſten inneren Verhältniſſe Würtembergs, beſonders über die Magiſtratsverfaſſung.

Eine Dedication: An das Würtembergiſche Volk, ſtrich er ſpäter. Bis auf einige Fragmente iſt dieſe Schrift nicht mehr vorhanden. Er wollte ſie drucken laſſen und theilte ſie dreien Freunden in Stuttgart mit. Dieſe gaben ihm noch einige Winke für paſſende Aenderungen, verſtärkten noch ſeine Materialien, riethen aber am Ende, den Druck zu unterlaſſen, da die Schrift nicht nur nichts helfen, vielmehr unter den herrſchenden Umſtänden eher ſchaden würde. Der eine dieſer Freunde ſchrieb aus Stuttgart am 7. Auguſt Folgendes: „So lange übrigens nicht andere Einrichtungen in Abſicht auf die Geſetzgebung gemacht ſind, kommt bei vielen Landtagen gerade ſo viel heraus, als wenn in 27 Jahren einmal Einer gehalten wird. Sie ſind nicht viel mehr, als eine neue Laſt für das getäuſchte Volk. Auch die Entlaſſung der Landſtände, welche Sie ganz allgemein hingelegt haben, iſt eben ſo nichts weniger, als willkürlich. — Freilich liebſter Freund, iſt unſer Anſehen tief herabgeſunken. Die Sachwalter der großen Nation haben die heiligſten Rechte der Menſchheit der Verachtung und dem Hohn unſerer Feinde Preis gegeben. Ich kenne keine Rache, die ihrem Verbrechen angemeſſen wäre. Unter dieſen Umſtänden würde auch die Bekanntmachung Ihres Aufſatzes für uns mehr ein Uebel, als eine Wohlthat ſein.“

Die Grundſätze der Schrift ſchwankten zwiſchen denen der Rouſſeau'ſchen Politik, welcher Hegel in Tübingen huldigte, und zwiſchen der Platoniſchen eines idealen und realen Standes, zu welcher er ſich in Frankfurt wandte, und ſuchten die Einheit und Gleichheit mit der Mannigfaltigkeit des Beſonderen in einer neuen Organiſation der Würtembergiſchen Landſtände auszugleichen. Der ſchöne Eingang lautete ſo:

„Es wäre einmal Zeit, daß das Würtembergiſche Volk aus ſeinem Schwanken zwiſchen Furcht und Hoffnung, aus ſeiner Abwechslung von Erwartung und von Täuſchung in ſeiner Erwartung herausträte. Ich will nicht ſagen, daß es auch Zeit wäre, daß Jeder, der in einer Veränderung der Dinge oder in der Erhaltung des Alten nur ſeinen beſchränkten Nutzen oder den Nutzen ſeines Standes wünſcht, nur ſeine Eitelkeit um Rath fragt, — jene dürftigen Wünſche aufgäbe, dieſe kleinlichen Sorgen fahren ließe und die Sorge fürs Allgemeine ſich auf die Seele bände. Für die Menſchen von beſſeren Wünſchen, reinerem Eifer, wäre es beſonders Zeit, ihrem unbeſtimmten Willen die Theile der Verfaſſung vorzuhalten, welche auf Ungerechtigkeit gegründet ſind, und auf die nothwendige Veränderung ſolcher Theile ihre Wirkſamkeit zu richten."

„Die ruhige Genügſamkeit an dem Wirklichen, die Hoffnungsloſigkeit, die geduldige Ergebung in ein zu großes, allgewaltiges Schickſal, iſt in Hoffnung, in Erwartung, in Muth zu etwas Anderem übergegangen. Das Bild beſſerer, gerechterer Zeiten iſt lebhaft in die Seelen der Menſchen gekommen, und eine Sehnſucht, ein Seufzen nach einem reinern, freiern Zuſtande hat alle Gemüther bewegt und mit der Wirklichkeit entzweit. Der Drang, die dürftigen Schranken zu durchbrechen, hat ſeine Hoffnungen an jedes Ereigniß, an jeden Schimmer, ſelbſt an Frevelthaten geheftet. Woher könnten die Würtemberger gerechtere Hülfe erwarten, als von der Verſammlung ihrer Landſtände? Das Aufſchieben der Befriedigung dieſer Hoffnungen, die Zeit kann jene Sehnſucht nur läutern, aber ſie wird den Trieb nach dem, was einem wahren Bedürfniß abhilft, nur verſtärken, jene Sehnſucht wird ſich durch die Zögerung nur deſto tiefer in die Herzen einfreſſen. Sie iſt kein zufälliger Schwindel, der vorübergeht. Nennt ſie einen Fieberparoxyſmus, aber er endigt nur mit dem Tode, oder wenn die kranke Materie ausgeſchwitzt iſt. Er iſt eine Anſtrengung der noch geſunden Kraft, das Uebel auszutreiben."

„Allgemein und tief iſt das Gefühl, daß das Staatsgebäude, ſo wie es jetzt noch beſteht, unhaltbar iſt. Allgemein iſt die Aengſtlichkeit, daß es zuſammenſtürzen und in ſeinem Falle Jeden verwunden werde. Soll mit jener Ueberzeugung im Herzen, dieſe Furcht ſo mächtig werden, daß man es auf's gute Glück ankommen laſſen will, was umſtürzt, was erhalten werden, was ſtehen oder was fallen möge? Soll man nicht das Unhaltbare ſelbſt verlaſſen wollen? Mit ruhigem Blick unterſuchen, was zu dem Unhaltbaren gehört? Gerechtigkeit iſt in dieſer Beurtheilung der einzige Maaßſtab; der Muth, Gerechtigkeit zu üben, die einzige Macht, die das Wankende mit Ehre und Ruhm vollends wegſchaffen und einen geſicherten Zuſtand hervorbringen kann. Wie blind ſind diejenigen, die glauben mögen, daß Einrichtungen, Verfaſſungen, Geſetze, die mit den Sitten, den Bedürfniſſen, der Meinung der Menſchen nicht mehr zuſammenſtimmen, aus denen der Geiſt entflohen iſt, länger beſtehen; daß Formen, an denen Verſtand und Empfindung kein Intereſſe mehr nimmt, mächtig genug ſeien, länger das Band eines Volkes auszumachen! — Alle Verſuche, Verhältniſſen, Theilen einer Verfaſſung, aus welchen der Glaube entwichen iſt, Zutrauen zu verſchaffen, die Todtengräber mit ſchönen Worten zu übertünchen, bedecken nicht nur die ſinnreichen Erfinder mit Schande, ſondern bereiten einen viel fürchterlicheren Ausbruch, in welchem dem Bedürfniß der Verbeſſerung ſich die Rache beigeſellt und die immer getäuſchte, unterdrückte Menge an der Unredlichkeit auch Strafe nimmt. Bei dem Gefühl eines Wankens der Dinge ſonſt nichts thun, als getroſt und blind den Zuſammenſturz des alten, überall angebrochenen, in ſeinen Wurzeln angegriffenen Gebäudes zu erwarten und ſich von dem einſtürzenden Gebälk zerſchmettern zu laſſen, iſt eben ſo ſehr gegen alle Klugheit, als gegen die Ehre." —

„Wenn eine Veränderung geſchehen ſoll, ſo muß etwas verändert werden. Eine ſo kahle Wahrheit iſt darum nöthig geſagt zu werden, weil die Angſt, die muß, von dem Muthe, der will, dadurch ſich unterſcheidet, daß die Menſchen, die von jener getrieben werden, zwar die Nothwendigkeit einer Veränderung wohl fühlen und zugeben, aber, wenn ein Anfang gemacht werden ſoll, doch die Schwachheit zeigen, Alles behalten zu wollen, in deſſen Beſitz ſie ſich befinden; — wie ein Verſchwender, der in der Nothwendigkeit iſt, ſeine Ausgaben zu beſchränken, aber jeden Artikel ſeiner bisherigen Bedürfniſſe, von deſſen Beſchneidung man ihm ſpricht, unentbehrlich findet, nichts aufgeben will, bis ihm endlich ſein Unentbehrliches, wie das Entbehrliche genommen wird. Das Schauſpiel einer ſolchen Schwäche darf ein Volk, dürfen Deutſche nicht geben. Nach kalter Ueberzeugung, daß eine Veränderung nothwendig iſt, dürfen ſie ſich nun nicht fürchten, mit der Unterſuchung in's Einzelne zu gehen und, was ſie Ungerechtes finden, deſſen Abſtellung muß der, der Unrecht leidet, fordern, und der, der im ungerechten Beſitz iſt, muß ihn freiwillig aufopfern."

„Dieſe Stärke, ſich über ſein kleines Intereſſe zur Gerechtigkeit erheben zu können, wird bei der folgenden Unterſuchung eben ſo ſehr vorausgeſetzt, als die Redlichkeit, es zu wollen und es nicht nur vorzugeben. Nur zu oft liegt hinter den Wünſchen und dem Eifer für's allgemeine Beſte der Vorbehalt verborgen: ſoweit es mit unſerm Intereſſe übereinſtimmt. Eine ſolche Bereitwilligkeit, zu allen Verbeſſerungen das Jawort zu geben, erſchrickt, erblaßt, ſobald auch einmal eine Anforderung an dieſe Bereitwilligkeit ſelbſt gemacht wird. Fern von dieſer Heuchelei fange jeder Einzelne, jeder Stand, ehe er Forderungen an Andere macht, ehe er die Urſache des Uebels außer ſich ſucht, bei ſich ſelbſt damit an, ſeine Verhältniſſe, ſeine Rechte abzuwägen; und wenn er ſich im Beſitz ungleicher Rechte findet, ſo ſtrebe er darnach, ſich in's Gleichgewicht mit den übrigen zu ſetzen."

Wiederaufnahme der Kritik der poſitiven Religion.

Die politiſchen Studien machten 1799 und 1800 denen über die Religion wieder Raum, inſofern Hegel ſein altes Thema, die Kritik des Begriffs der poſitiven Religion, wieder aufnahm. Es ſcheint aber, als wenn er dieſe Arbeit jetzt mit größerer Milde, mit Anerkennung der Nothwendigkeit des Poſitiven, vorzüglich nach der religionsphiloſophiſchen Seite hin behandelt habe. Ja, es iſt möglich, daß er den Begriff der Religion mit Beziehung auf ſein Syſtem der geſammten Philoſophie, woran er in dieſen Jahren arbeitete, in einem Manuſcript entwickelte, von welchem noch einige mit Buchſtaben bezeichnete Bogen vorhanden ſind; der Mitte September 1800 vollendete Schluß lautet folgender Maaßen:

„Das denkende Leben hebt aus der Geſtalt, aus dem Sterblichen, Vergänglichen, unendlich Entgegengeſetzten, ſich Bekämpfenden heraus das Lebendige, vom Vergehen Freie, die Beziehung ohne das Todte und ſich Tödtende der Mannigfaltigkeit, nicht eine Einheit, eine gedachte Beziehung, ſondern alllebendiges, allkräftiges, unendliches Leben und nennt es Gott. Dieſe Erhebung des Menſchen, nicht vom Endlichen zum Unendlichen, — denn dies ſind nur Producte der bloßen Reflexion und als ſolche iſt ihre Trennung abſolut —, ſondern vom endlichen Leben zum unendlichen Leben iſt *Religion*. Das unendliche Leben kann man einen *Geiſt* nennen, im Gegenſatz der abſtracten Vielheit, denn *Geiſt* iſt die lebendige Einigkeit des Mannigfaltigen im Gegenſatz als ſeine Geſtalt, nicht im Gegenſatz gegen daſſelbe als von ihm getrennte todte, bloße Vielheit, denn alsdann wäre er die bloße Einheit, die *Geſetz* heißt und ein bloß Gedachtes, Unlebendiges iſt. Der Geiſt iſt belebendes Geſetz in Vereinigung mit dem Mannigfaltigen, das alsdann ein Belebtes iſt. Wenn der Menſch dieſe belebte Mannigfaltigkeit als eine Menge von Vielen zugleich ſetzt und doch in Verbindung mit dem Belebenden, ſo werden dieſe Einzelleben Organe, das Ganze wird ein unendliches All des Lebens. Wenn er *das unendliche Leben als Geiſt des Ganzen zugleich außer ſich*, weil er ſelbſt ein Beſchränktes iſt, ſetzt, *ſich ſelbſt zugleich außer ſich*, den Beſchränkten, ſetzt, und ſich zum Lebendigen emporhebt, auf's Innigſte ſich mit ihm vereinigt, ſo *betet er Gott an*."

„Wenn ſchon das Mannigfaltige nicht als ſolches hier mehr geſetzt iſt, ſondern zugleich durchaus in Beziehung auf den lebendigen Geiſt, als belebt, als Organ vorkommt, ſo würde damit eben noch etwas ausgeſchloſſen, und bliebe demnach eine Unvollſtändigkeit und eine Entgegenſetzung, nämlich das *Todte*. Mit andern Worten: wenn das Mannigfaltige nur als Organ in Beziehung geſetzt wird, ſo iſt die Entgegenſetzung ſelbſt ausgeſchloſſen, aber das Leben kann eben nicht als Vereinigung, Beziehung allein, ſondern muß zugleich als Entgegenſetzung betrachtet werden. Wenn ich ſage: es iſt die Verbindung der Entgegenſetzung und Beziehung, ſo kann *dieſe Verbindung ſelbſt wieder iſolirt* und eingewendet werden, daß die Nichtverbindung entgegenſtünde. Ich müßte mich ausdrücken: *das Leben ſei die Verbindung der Verbindung und der Nichtverbindung*. D. h. jeder Ausdruck iſt Product der Reflexion und ſonach kann von jedem als einem geſetzten aufgezeigt werden, daß damit, daß etwas geſetzt wird, zugleich ein Anderes nicht geſetzt, ausgeſchloſſen iſt. Dieſem Fortgetriebenwerden ohne Ruhepunct muß aber ein für allemal dadurch geſteuert werden, daß nicht vergeſſen wird, daß im lebendigen Ganzen der Tod, die Entgegenſetzung, der Verſtand *zugleich* geſetzt iſt, nämlich als Mannigfaltiges, das lebendig iſt und als lebendiges ſich als ein Ganzes ſetzen kann, wodurch es zugleich ein Theil iſt, d. h. für welches es Todtes gibt, und welches ſelbſt für Anderes todt iſt. Dieſes Theilſein des Lebendigen hebt ſich in der Religion auf. Das beſchränkte Leben erhebt ſich zum Unendlichen und nur dadurch, daß das Endliche ſelbſt Leben iſt, trägt es die Möglichkeit in ſich, zum unendlichen Leben ſich zu erheben. *Die Philoſophie muß eben darum mit der Religion aufhören*, weil jene ein Denken iſt, alſo einen Gegenſatz hat, theils des Nichtdenkenden, theils des Denkenden und des Gedachten. Sie hat in allem Endlichen die Endlichkeit aufzuzeigen und durch Vernunft die Vervollſtändigung deſſelben zu fordern."

Von dieſer abſtracten Beſchreibung der Religion, welche ſich auf den Ausdruck der Lebendigkeit capricirt, müſſen wir bis zu dem nun mitzutheilenden Schluß eine Entwicklung annehmen, welche bis ſo weit gelangt war, den *Cultus* darzuſtellen und für ihn die Nothwendigkeit eines objectiven Mittelpunctes zu erweiſen. „Allen Völkern war er die Morgengegend des Tempels, und für die Verehrer eines unſichtbaren Gottes nur dies Geſtaltloſe des beſtimmten *Raums*, nur ein Platz. Aber dies blos Entgegengeſetzte, rein Objective, blos Räumliche, muß nicht nothwendig in dieſer Unvollſtändigkeit der völligen Objectivität bleiben; es kann ſelbſt, als für ſich beſtehend, durch die Geſtalt zur eigenen Subjectivität zurückkehren. Göttliches Gefühl, das Unendliche vom Endlichen gefühlt, wird erſt dadurch vervollſtändigt, daß Reflexion hinzukommt, über ihm verweilt. Ein Verhältniß derſelben zum Gefühl iſt aber nur ein Erkennen deſſelben als eines Subjectiven, nur ein Bewußtſein des Gefühls, getrennte Reflexion über dem getrennten Gefühl. Die reine räumliche Objectivität gibt den Vereinigungspunct für Viele, und die geſtaltete Objectivität iſt zugleich durch die mit ihr verbundene Subjectivität nicht eine wirkliche, ſondern nur mögliche. Und damit iſt auch, ſo wie eben die Antinomie der Zeit, der Moment und die Zeit des Lebens, als nothwendig geſetzt wurde, die objective Antinomie in Anſehung des Gegenſtandes geſetzt. Das in der Unermeßlichkeit des Raums unendliche Weſen iſt zugleich im beſtimmten Raum, etwa wie in dem:

Den aller Himmel Himmel nicht umſchloß,
Der liegt nun in Maria Schooß.

„Im religiöſen Leben wurde ſein Verhältniß zu Objecten, ſein Handeln als ein Beleben derſelben aufgezeigt, aber an ſein Schickſal erinnert, vermöge deſſen es auch Objectives als Objectives müſſe beſtehen laſſen oder gar ſelbſt Lebendiges zu Objecten machen. Es kann ſein, daß dies Object machen nur für den Moment ſein muß, daß das Leben ſich davon wieder entfernt, ſich ſelbſt davon frei macht und das Unterdrückte ſeinem eigenen Leben und deſſen Auferſtehung überläßt. Aber es iſt nothwendig, daß es auch den Objecten die Objectivität bis zur gänzlichen Vernichtung behält. Bei aller durch die bisherigen Vervollſtändigungen gezeigten vermehrten religiöſen Vereinigung kann noch Heuchelei ſtattfinden, nämlich durch beſonderes, für ſich zurückbehaltenes Eigenthum. Mit dem feſten Haben von Dingen hätte der Menſch die — negativ ausgedrückte — Bedingung der Religion nicht erfüllt, nämlich von abſoluter Objectivität frei zu ſein, ſich über endliches Leben erhoben zu haben. Er wäre unfähig der Vereinigung mit dem unendlichen Leben, weil er noch für ſich etwas behalten, noch in einem Beherrſchen begriffen, oder unter einer Abhängigkeit befangen wäre. Und darum gibt er von ſeinem Eigenthum, deſſen Nothwendigkeit ſein Schickſal iſt, als Opfer hin; nur Einiges, denn ſein Schickſal iſt nothwendig und kann nicht aufgehoben werden. Er vernichtet einen Theil auch vor der Gottheit; der Vernichtung des Uebrigen nimmt er durch Gemeinſchaftlichkeit mit Freunden die Beſonderheit, ſo viel als möglich, und dadurch, daß ſie ein zweckloſer Ueberfluß iſt. Durch dies Vernichten um des Vernichtens willen macht er ſein ſonſtiges particuläres Verhältniß des zweckmäßigen Vernichtens gut und hat zugleich die Objectivität der Objecte durch eine auf ſich nicht bezogene Vernichtung, ihre völlige Beziehungsloſigkeit, den Tod, vollendet. Wenn ſchon die Nothwendigkeit einer beziehenden Vernichtung der Objecte bleibt, ſo kommt doch dies zweckloſe Vernichten um des Vernichtens willen zuweilen vor, das ſich als das einzig religiöſe zu abſoluten Objecten beweiſt."

„Es braucht nur noch kurz berührt zu werden, daß die übrige äußere räumliche Umgebung als eine nothwendige Begrenzung nicht ſowohl durch zweckloſe Schönheit ſelbſt beſchäftigen darf, als durch zweckmäßige Verſchönerung auf ein Anderes zu deuten hat, und daß es das Weſen des Gottesdienſtes iſt, die beſchauende oder denkende Betrachtung des objectiven Gottes aufzuheben oder vielmehr mit Subjectivität in lebendiger Freude zu verſchmelzen: des Geſanges, der körperlichen Bewegungen, einer Art von ſubjectiver Aeußerung, die, wie die tönende Rede, durch Regel objectiv und ſchön, zum Tanz werden kann, einer Mannigfaltigkeit der Beſchäftigungen, der Anordnung des Darbringens, des Opferns u. ſ. w. Auch erfordert dieſe *Mehrheit* der Aeußerungen und der Aeußernden Einheit, Ordnung, die als Lebendes ein Ordnender, Befehlender iſt, ein *Prieſter*, welcher, wenn ein bedürfnißvolles äußeres Leben der Menſchen ſich ſehr geſondert hat, gleichfalls ein *ausgeſondertes* wird; anderer Folgen und deren Vervollſtändigungen nicht zu gedenken."

„Dieſe *vollſtändigere* Vereinigung in der Religion, eine ſolche Erhebung des endlichen Lebens zum unendlichen, daß ſo wenig Endliches, Beſchränktes d. h. rein Objectives oder rein Subjectives, als möglich übrig bleibe, daß jede ſelbſt in dieſer Erhebung und Vervollſtändigung entſprungene Gegenſetzung wieder vervollſtändigt werde, *iſt nicht abſolut nothwendig*. Religion iſt Erhebung des Endlichen zum Unendlichen und eine ſolche iſt nothwendig, denn jenes iſt bedingt durch dieſes. Aber auf welcher Stufe der Entgegenſetzung und Vereinigung die beſtimmte Natur eines Geſchlechts von Menſchen ſtehen bleibe, iſt zufällig in Rückſicht auf die unbeſtimmte Natur. Die vollkommenſte Vollſtändigkeit iſt bei Völkern möglich, deren Leben ſo wenig als möglich zerriſſen und zertrennt iſt d. h. bei *glücklichen*. Unglücklichere können nicht jene Stufen erreichen, ſondern *müſſen* in der Trennung um Erhaltung eines Gliedes derſelben, um *Selbſtſtändigkeit* ſich bekümmern. Sie dürfen dieſe nicht verlieren, ihr höchſter Stolz muß ſein, die Trennung feſt und das Eine zu erhalten, man mag dies nun von Seiten der Subjectivität als Selbſtſtändigkeit betrachten, oder von der andern als fremdes, entferntes, unerreichbares Object. Beides ſcheint nebeneinander verträglich zu ſein, ſo nothwendig es iſt, daß, *je ſtärker die Trennung*, deſto reiner das Ich und deſto weiter zugleich das Object über und fern dem Menſchen iſt; daß, je größer und abgeſchiedener das Innere, deſto größer und abgeſchiedener das Aeußere, und, wenn das letztere als das Selbſtſtändige geſetzt wird, deſto unterjochter der Menſch ſcheinen muß. Aber gerade dies *Beherrſchtwerden* von dem übergroßen Object iſt, was als *Beziehung* feſtgehalten wird.

Es iſt zufällig, welche Seite das Bewußtſein aufgreift, ob die, einen Gott zu fürchten, der unendlich über aller Himmel Himmel, über aller Verbindung Angehörigen erhaben, über der Natur ſchwebend, übermächtig ſei; — oder ſich als reines Ich über den Trümmern dieſes Leibes und den leuchtenden Sonnen, über den tauſendmaltauſend Weltkörpern, über den ſo viele Mal neuen Sonnenſyſtemen, als eurer alle ſind, ihr leuchtenden Sonnen — zu ſetzen. Wenn die Trennung unendlich iſt, ſo iſt das Fixiren des Subjectiven oder Objectiven gleichgültig, aber die Entgegenſetzung bleibt, abſolutes Endliches gegen abſolutes Unendliches. Die Erhebung des endlichen Lebens zu dem unendlichen könnte eine Erhebung nur über endliches Leben ſein. Das Unendliche iſt (dann) das Vollſtändigſte, inſofern es der Totalität d. h. der Unendlichkeit des Endlichen, entgegengeſetzt, nicht inſofern dieſe Entgegenſetzung in ſchöner Vereinigung aufgehoben wäre, ſondern inſofern die Vereinigung aufgehoben iſt, und die Entgegenſetzung ein Schweben des Ich über aller Natur oder die Abhängigkeit, richtiger, Beziehung auf ein Weſen über aller Natur iſt. Dieſe Religion kann erhaben und fürchterlich erhaben, aber nicht ſchön menſchlich ſein; und ſo iſt die Seligkeit, in welcher das Ich Alles, Alles entgegengeſetzt, unter ſeinen Füßen hat, eine Erſcheinung der Zeit, gleichbedeutend im Grunde mit der, von einem fremden Weſen, das nicht Menſch werden kann, abzuhängen, oder wenn es dies, alſo in der Zeit, geworden wäre, auch in dieſer Vereinigung ein abſolut beſonderes, nur ein abſolutes Eins bliebe — das Würdigſte, Edelſte, wenn die Vereinigung mit der Zeit unedel und niederträchtig wäre."

Am 14. September 1800.

Das Syſtem.

Indem Hegel allerdings von ganz beſtimmten Aufgaben, von concreten Bedürfniſſen ausging, erhob er ſich in ſeiner Bildung unvermerkt zum Allgemeinen, zur Unterſuchung der Principien. Er war nicht mit der Abſicht an die Wiſſenſchaft herangegangen, ein Syſtem zu erfinden. Das Streben nach einem ſolchen war ihm ganz allmälig entſtanden. Man darf wohl annehmen, daß die reißend ſchnelle Entwicklung ſeines jüngeren Freundes Schelling ihm für die

Concentration auf das Syſtematiſche einen gewaltigen Anſtoß gab und ihn zu verſchwiegenem Wetteifer anfachte. Aus den zufällig noch vorhandenen Buchhändlerrechnungen, welche Hegel in Frankfurt bezahlte, erſehen wir, daß er vorzüglich Schellings Schriften und Griechiſche Claſſiker in den beſten, neueſten Ausgaben kaufte. Beſonders muß er den Platon und Sextus Empirikus viel ſtudirt haben. Zweierlei Puncte ſtanden bei ihm im Unterſchied von Schelling ſogleich feſt, die Selbſtſtändigkeit des Begriffs des Logiſchen und des Geiſtes. Aus dieſer Eigenthümlichkeit mußte ihm aber für das Verhältniß beider Begriffe zu dem der Natur, namentlich Schelling's Metamorphoſen gegenüber, ein harter Kampf erwachſen. Hegel unterſchied ſich aber auch in der Bearbeitung von Schelling. Dieſer nahm die ſubjective Verwicklung, die individuelle Trübheit des Aufringens zu einem höheren Standpunct noch in ſeine Producte mit hinein, wodurch ſie für weichere, zum Phantaſtiſchen neigende Naturen ſo unendlich reizend ſind. Hegel dagegen ſtrebte mit männlicher Kraft, eine plaſtiſche Strenge, eine unverfehlbare Beſtimmtheit des Ausdrucks zu erreichen.

Es gibt keine ſchiefere und ſeichtere Vorſtellung von Hegel's Philoſophie, als die, welche nur Kritik oder nur Logik darin ſieht, etwa noch mit dem Zuſatz, daß Hegel's Logik freilich nicht die eines geſunden Verſtandes, ſondern, da ſie mit der Metaphyſik ſich identificire und den Begriff für das Schöpferiſche erkläre, die einer höchſt abenteuerlichen, überſpannten Neuplatonik ſei, welche ſogar ſpeculative Theologie zu ſein ſich anmaaße. Hegel's Syſtem iſt vielmehr Philoſophie des Geiſtes in dem Sinn, daß bei ihm der Begriff des Geiſtes allein auch den der Natur und der Idee als logiſcher erſt möglich macht. Der Ausdruck Idee iſt, weil er auch den Inhalt der Philoſophie überhaupt bezeichnet, allerdings ein leicht mißverſtändlicher. Es gehört zum philoſophiſchen Metier, die Unterſchiede ſeines Werthes kennen zu lernen. Daß Hegel den Begriff der Idee in ihrer abſtracten Form, welche er die logiſche nannte, an und für ſich entwickelte (was Schelling wohl lemmatiſch und ſupplementariſch, aber nie im organiſchen Zuſammenhang aller logiſchen Beſtimmungen that), war bei ihm die nothwendige Folge davon, daß er den Begriff eben in ihrer concreteſten Form, in der des Geiſtes, faßte. Dieſe real productive, alle anderen Formen actu integrirende

Form mußte aber bei ihm, in der ſubjectiven Geſchichte ſeines Denkens, als das Letzte, was auch das Erſte iſt, den Anfang machen. Daher ſehen wir Hegel gar nicht, wie man nach manchen Schilderungen ſeiner Philoſophie erwarten ſollte, in ſeiner Jünglingsperiode mit einem dürren, logiſchen Schematismus ſich beſchäftigen und deſſen Kategorien den äußerlich aufgegriffenen Reichthum des Univerſums mechaniſch einordnen, ſondern wir ſehen einen gemüthvollen Menſchen, der in ungeheurem Wiſſensdrang ſich mit einer gewiſſen Gleichmäßigkeit um Alles kümmert, dem aber beſonders die Geſchichte als das Werk des Geiſtes und die Religion als die univerſellſte Form der Vorſtellung, welche ſich der geſchichtlich erſcheinende Geiſt von ſeinem Weſen macht, durch das Herz gehen. Hieraus begreift ſich auch der Grimm, mit welchem Hegel die äußerliche Verſtandestheologie in ſich niederkämpfte, und der myſtiſche Zug, der ſich eine Zeitlang in ihm fixirte. Es war daher bei Hegel von vorn herein Alles anders, als bei Schelling. Die theilweiſe Gemeinſchaftlichkeit der Terminologie darf über ihre ſpecifiſche Differenz ſo wenig täuſchen, als der mehrjährige perſönliche Umgang, in welchem ſie geſtanden haben.

Nachdem Hegel einmal aus ſeiner theologiſchen Beſchränktheit mit entſchiedenem Bewußtſein herausgetreten war und ſeinen Beruf zur Speculation erkannt hatte, bearbeitete er die Philoſophie immer nur als Ganzes, als Syſtem. Von ſeinen erſten Verſuchen, deren keinen er ganz zu Ende geführt zu haben ſcheint, können wir uns aus einigen ſibylliniſchen Reſten nur eine unzureichende Vorſtellung machen. Es geht daraus ſo viel hervor, daß ſeine Speculation anfänglich einen theoſophiſchen Charakter hatte, in welchem aber die Energie des dialektiſchen Denkens mit der Bildlichkeit der gnoſtiſchen Anſchauungsformen in arge Entzweiung gerieth und bald zu einer reineren, logiſcheren Form nöthigte. Noch iſt ein bedeutendes Fragment einer ſolchen Arbeit über, welche vom göttlichen Dreieck handelte. Dieſe geometriſirende Vorſtellungsweiſe war durch Fr. Baader damals wieder in Anregung gebracht und Hegel ging in ſeiner Bildung auch durch dieſe Form hindurch. Indem er ſie aber mit wiſſenſchaftlichem Ernſt durchdringen, nicht blos an ihr mit myſtiſcher Spielerei ſich ergötzen wollte, mußte er ſie nach ihrer geometriſchen Beſtimmtheit, alſo gerade nach dem Eigenthümlichſten ihrer Form, zu Grunde richten. Sein dialektiſcher Geiſt hatte an einem einfachen Dreieck nicht genug. Er conſtruirte, das Leben der Idee auszudrücken, ein Dreieck von Dreiecken, welche er ſich in der Weiſe durcheinander hindurchbewegen ließ, daß ein jedes nicht nur überhaupt einmal Extrem und einmal Mitte wurde, ſondern daß es auch in ſich mit jeder ſeiner Seiten dieſen Proceß durchmachen mußte. Um aber in dieſer Härte und Craßheit der Anſchauung doch auch wieder die ideelle Weichheit der Einheit, die Flüſſigkeit der als Triangel und Seiten vorgeſtellten Unterſchiede zu erkennen, ging er conſequent zu der weiteren Barbarei fort, die Totalität als über den Dreiecken und ihrem Proceß ruhendes Viereck auszudrücken. Das Intereſſante dieſes Fragments, welches bei der Conſtruction des Thieres abbricht, beſteht vorzüglich in dem energiſchen Conflict der Hölzernheit der Form mit der Lebendigkeit der Dialektik des Inhalts. Es mußte Hegel die Unmöglichkeit beweiſen, das Wahrhafte für die Erkenntniß in einer anderen, als logiſchen Beſtimmtheit, ohne Gewaltſamkeit und wüſte Halbphantaſie darzuſtellen.

Inſofern war dieſe Arbeit für Hegel vielleicht die furchtbarſte und fruchtbarſte Anſtrengung. Allein auch in Anſehung des Inhalts förderte ſie ihn in der Hinſicht, daß er mit ihr die Vorſtellung der Trinität als der fundamentalen der chriſtlichen Kirche ſpeculativ zu durchdringen begann. Ein genaueres Bekanntwerden mit den deutſchen Myſtikern des Mittelalters und ihrer tiefſinnigen Sprache unterſtützte ihn darin. Schon am Ausgang der Schweizerperiode finden ſich unter Hegel's Papieren Excerpte von Stellen aus Meiſter Eckart und Tauler, die er ſich aus Literaturzeitungen abſchrieb. Indem er aber in die Gnoſis ſich einließ, drängte ſich ihm der Begriff des Geiſtes als derjenige entgegen, der, weil er der Totalbegriff iſt, im Grunde allem Vorſtellen entflieht. Liebe, meinte er, wäre für den Begriff Gottes ein angemeſſenerer, verſtändlicherer Ausdruck, aber Geiſt ſei tiefer.

Nach ſolchen Experimenten ſcheint Hegel ſich zu einer umfaſſenden von Anfang bis zu Ende ausgeführten Syſtematik erhoben zu haben. Es findet ſich ein Manuſcript von 102 Bogen vor, deſſen Anfang fehlt. Es beginnt mit dem Begriff des abſtracten Seins, enthält die ganze Logik, Metaphyſik und Naturphiloſophie bis zum Begriff der organiſchen Natur, der nicht ausgeführt iſt. Dann findet ſich noch auf demſelben Papier, in derſelben Weiſe, einige 30 Bogen ſtark, das Syſtem der Sittlichkeit. In dieſen Manuſcripten beſitzen wir die älteſte, urſprünglichſte Geſtalt des Hegel'ſchen Syſtems. Die Philoſophie war ihm das Selbſterkennen des Proceſſes des Abſoluten, welches als reine Idealität von dem Wechſel der quantitativen Differenz des Werdens, der dem Endlichen angehört, nicht afficirt wird. Der Unterſchied der reinen Idee, der Natur und des Geiſtes als des geſchichtlichen iſt in der totalen Totalität des in ihnen gegenwärtigen abſoluten Geiſtes aufgehoben. Soll das Abſolute:

1) nach ſeinem rein ideellen Inſichſein begriffen werden, ſo ſind für daſſelbe keine andere Beſtimmungen, als die des Seins und Denkens überhaupt, möglich. Abgeſehen von der Welt, als der Erſcheinung, zu welcher das Abſolute ſich eben ſo ewig entäußert, als es dieſelbe auch wieder in die einfache Einheit mit ſich zurücknimmt, iſt es nur die reale Möglichkeit des Univerſums und ſeines Proceſſes. Seinem wahren Begriff, ſeiner Wirklichkeit nach kann das Abſolute erſt in dem freien Durchgang durch ſeine Realiſation und in der eben ſo freien Zurücknahme derſelben in ſich erkannt werden. In jener reinen Idealität iſt es zwar ſchon Totalität, aber erſt an ſich. Es iſt der Begriff der Einheit des Begriffs und ſeiner Realität, aber erſt der Begriff. Es iſt abſtract.

2) Die Realiſation der Einheit des Begriffs und ſeiner Realität, das Setzen der unmittelbaren Einheit des Denkens und Seins als Realität, iſt die Natur. Die Idee als ſolche iſt auch Identität des Denkens und Seins, aber in der Form nur des Denkens; die Natur iſt dieſelbe Identität, aber in der Form des Seins. An ſich iſt auch die Natur Geiſt, denn es iſt der Geiſt, welcher ſie als ſein Anderes, *θάτερον*, ſetzt, ohne daß dies Ganze ſich ſelbſt für ſich als Geiſt erkennte. In der Natur ſchaut das Abſolute ſich an, allein weil ſein Erkennen in ihr nur ein äußerliches bleibt, ſo iſt die Anſchauung der Idealität in der realen Exiſtenz auch nur für den erkennenden Geiſt, nicht für die Natur.

3) Aber aus der Natur geht der Geiſt als Geiſt für ſich ſelbſt hervor, weil es ſein Weſen iſt, das Erkennen als Selbſterkennen zu produciren, in der Natur aber das Erkennen außer ſich

und im Unterſchiede von ſich nicht unmittelbar mit ſich identiſch iſt. In dem Unterſchied von ſich als Natur iſt der Geiſt zwar objectiv realiſirt, aber nicht als Geiſt, nicht ſo, daß die objective Exiſtenz ſelbſt wieder für ſich ſeiende Subjectivität wäre. Die einfache Verdoppelung ſeiner ſelbſt als Natur genügt deshalb nicht; es muß die zweifache Verdoppelung geſetzt werden. Der abſolute Geiſt muß ſich ſelbſt mit der Natur als Geiſt unmittelbar vereinen, um dieſe Einheit aufzuheben und ſich in der Natur wie in ſich ſeinem Begriff gemäß zu machen. So wird das Erkennen nicht nur Leben, wie in der Natur, ſondern, als lebendiges, ein Erkennen des Erkennens, Geſchichte. Wie aber die Natur in ihrer Realität für den Geiſt als ſein Andersſein doch nur ein ideeller Gegenſatz, ſo iſt auch das Werden des Geiſtes an und für ſich ein Schein, der mithin ebenfalls aufgehoben werden muß (Religion). Der Geiſt als endlicher, als erſcheinender, erkennt in dem abſoluten Geiſt ſich ſelbſt und der abſolute, an und für ſich vom Proceß des Werdens freie Geiſt erkennt ſich in dem geſchichtlichen Geiſt als ſich ſelbſt. So wenig die Natur dem Geiſt ein ihm fremder, undurchſichtiger Zufall, ſo wenig iſt es die Geſchichte.

Dieſe Beſtimmungen machen den Grundriß der Hegel'ſchen Philoſophie aus. Aber ſo tief und entſchieden dieſelben im Geiſt ihres Urhebers lagen, ſo langſam, ſo allmälig war doch der Proceß der Bildung, auf welchem er ſich ihrer bemächtigte. Unſer Intereſſe iſt es, die beſonderen Momente dieſer Allmäligkeit, die ſtillen aber deshalb nicht weniger energiſchen Umwandlungen dieſer Bildung, ſo viel es noch thunlich, uns vorzuführen. Im Allgemeinen können wir dies Stadium der Hegel'ſchen Syſtematik das Platoniſche nennen. Platoniſchen Anſichten und Wendungen begegnen wir darin überall; von einer beſtimmteren Einwirkung des Ariſtoteles iſt noch nichts zu bemerken.

I. Die logiſche Idee.

Hegel nannte damals die Sphäre der reinen Idee auch noch die theoretiſche Philoſophie und unterſchied darin die Logik des Verſtandes von der der Vernunft, welche letztere er auch Metaphyſik im eigentlichen Sinn nannte.

Die Logik zerfiel ihm: 1) in die Kategorieen des Seins;

2) in den Begriff des Denkens; 3) in den Begriff der Proportion, nämlich des Seins und Denkens, d. h. des Erkennens als Methode.

Das Sein iſt, unmittelbar in ſich beſtimmt, Qualität. Dieſe Beſtimmtheit hebt ſich zur Unbeſtimmtheit ihrer Begrenzung, zur Quantität auf, deren Momente Hegel damals als das numeriſche Eins, als die Vielheit der numeriſchen Eins und als die Allheit derſelben ſetzte. Die Beſtimmtheit in ſich und die Unbeſtimmtheit nach Außen ſind aber nur Momente der Unendlichkeit, welche die Negation einer Qualität durch eine andere, die Negation einer Quantität durch eine andere, oder endlich die Negation der Qualität durch die Veränderung ihrer extenſiven oder intenſiven Quantität iſt. Weil jedoch der Proceß der quantitativen Veränderung nur an dem Qualitativen ſich realiſirt, ſo ſtellt ſich die einfache Beſtimmtheit aus aller quantitativen Veränderung immer wieder für ſich her. Es muß daher die Unendlichkeit, welche nur ein Fortgehen von Quantum zu Quantum oder eine in's Unbeſtimmte gehende Ausdehnung des Quantums iſt, von derjenigen unterſchieden werden, welche die beſtimmte Einheit der Beſtimmtheit und Unbeſtimmtheit iſt. Jene nannte Hegel ſchon damals die ſchlechte, dieſe die wahrhafte Unendlichkeit.

Platon gebraucht für die beſtimmte Einheit des Beſtimmten und Unbeſtimmten, des *πέρας* und des *ἄπειρον*, im Philebos den Ausdruck *μικτόν*. Dieſen hat Hegel erſt ſpäterhin zur Bezeichnung der Einheit der Qualität und Quantität angewendet. Auf keinen Fall hat er aber mit der Entwicklung dieſer Begriffsgruppe etwas Unerhörtes vorgenommen, wie die Unwiſſenheit ſich oft darüber geäußert hat, welche darin eher alles Andere, nur nicht einen Zuſammenhang des begriffseifrigen Schwaben mit dem ſchönredenden Griechen vermuthen würde. Neben Platon's Einfluß iſt hier auch der Kantiſche bei Hegel noch ſichtbar genug. Doch unterſchied er ſich von Kant dadurch, daß er den Begriff der Qualität dem der Quantität voranſtellte und den Begriff der Quantität aus dem der Qualität dialektiſch ableitete, während in der Kantiſchen Kategorientafel die Kategorieen nur neben einander hingeſtellt waren. Hegel hatte damals ſchon ein vollkommenes Bewußtſein über die Nothwendigkeit, als Anfang nur die einfache Beſtimmtheit zu ſetzen, welche ihre Grenze an ſich ſelbſt hat. Er ſagte daher in Beziehung auf Schelling:

„Die ſogenannte Conſtruction der Idee hat aus den entgegengeſetzten Thätigkeiten, der ideellen und reellen, als Einheit beider ſchlechthin nur die Grenze hervorgebracht. Die ideelle Thätigkeit iſt ſchlechthin mit der Einheit gleichbedeutend. Die Zweideutigkeit dieſer Einheit beſtimmt ſich als die Einheit des Gegenſatzes dadurch, daß ſie als Einheit ihrer ſelbſt und der reellen Thätigkeit d. i. der Vielheit, noch außer ſich als eine unvereinigte Einheit und ihr gegenüber die Vielheit bleibt: ſo, daß jede ſolche Einheit Entgegengeſetzter, als Moment des Ganzen, eben ſo als auch das Ganze, die höchſte Idee, ſchlechthin nur Grenze bleibt. Um zu beurtheilen, ob die Einheit nur Grenze oder abſolute Einheit, ergibt ſich unmittelbar daraus, ob außer oder nach der Einheit die in ihr als Eins geſetzten noch für ſich ſeiende ſind. — Dann bleibt das Einswerden nur ein Sollen d. h. ein Jenſeits gegen die Einheit der Grenze und beide fallen auseinander. — Daſſelbe iſt der Fall mit der Conſtruction der Materie aus entgegengeſetzten Kräften, der Attractiv- und Repulſivkraft, deren jene die Einheit, dieſe die Vielheit bezeichnet. — Indem nun dieſe Momente als Kräfte vorgeſtellt werden, fixirt man ſie als abſolute Qualitäten und macht ſie dadurch einander vollkommen gleich, ſo daß dann nur ein Unterſchied der bloßen Richtung übrig bleibt."

Als zweites Hauptmoment des Begriffs des Seins ſetzte Hegel unter der Benennung Verhältniß die abſoluten Reflexionsbeſtimmungen, nämlich der Subſtantialität, Cauſalität und Wechſelwirkung. Dieſe Begriffe waren ſeit dem Hume'ſchen Skepticismus, der die Cauſalität zum Erisapfel des Denkens machte, von Kant, Fichte, Jacobi und Schelling ſo vielfach bearbeitet, daß Hegel hier am wenigſten zu verändern fand und auch bei ihm ſelbſt die urſprüngliche Faſſung, wie er ſie hier gab, durch alle Metamorphoſen ſeines Syſtems ſich ziemlich gleich geblieben iſt. Wodurch er aber von jenen Denkern ſich unterſchied, das war der Uebergang, den er vom Begriff der Umkehrung des Activen in's Paſſive, des Paſſiven in's Active als der Entgegenſetzung der Subſtanz gegen ſich und Auflöſung des Gegenſatzes in ſich zum Begriff des Begriffs als der Einheit des Allgemeinen, Beſondern und Einzelnen machte. Die Wechſelwirkung nannte er auch paralytiſche Unendlichkeit. Wörtlich:

„Was entſtanden iſt, iſt die Unendlichkeit in einem Eins ſein Entgegengeſetzter, worin ſie gar nicht als ſolche geſetzt ſind und worin ſie als ideelle zugleich unterſchieden ſind, das Dialektiſche dieſes Verhältniſſes, das als unſere Reflexion ſich in ſeiner Realiſation ſelbſt zu ſetzen hat. Unmittelbar hier geht uns nichts an, als das nothwendig ſo Entſtandene. Wie die Unendlichkeit an ihm beruhigt iſt, ſo müſſen wir gleichſam eben ſo unſere Reflexion beruhigen und nur nehmen, was da iſt. Unſere Reflexion wird die Reflexion dieſes Verhältniſſes ſelbſt werden. Das Allgemeine iſt nicht reine Einheit, ſondern erfüllte, das ſich ſelbſt gleiche Einsſein der Entgegengeſetzten; das Beſondere iſt nicht eine Subſtanz, ſondern das Unterſchiedene iſt ein als aufgehoben Geſetztes, ſeiend als nichtſeiend u. ſ. w.“

Für die Auffaſſung der Hegel'ſchen Logik iſt dieſer Uebergang kritiſch geworden, weil er den Zuſammenhang des Begriffs des Seins mit dem des Denkens als einen ſich durch ſich ſelbſt geſtaltenden entwickelt. Die ontologiſchen Beſtimmungen haben nach vorwärts hin an dem Begriff als ſolchem ihre Vorausſetzung und ſind daher an ſich nicht unlogiſch. Der Begriff für ſich hat nach rückwärts hin an den Beſtimmungen des Seins und Weſens ſeine Vorausſetzung und iſt daher an ſich nicht unontologiſch. Die gewöhnliche Logik fängt ſogleich dogmatiſch mit dem Setzen des Subjects und Prädicats an. Die Beſtimmungen der Qualität, Quantität u. ſ. f. nimmt ſie lemmatiſch auf. Hegel ſuchte dagegen den Begriff der Wechſelwirkung zu demjenigen zu erheben, welcher das Band des ontologiſchen und logiſchen Elementes ausmacht. Die Unterſchiede der Subſtanz ſind nicht durch einen ihr im Grunde äußerlichen Verſtand, wie bei Spinoza, in ſie hineingeſetzt, oder gar todte, gegen einannder indifferente Eigenſchaften, wie die Theologen in der That ehemals von ruhenden Eigenſchaften Gottes ſprachen. Iſt der Unterſchied der Subſtanz von ſich der ſich ſelbſt ſetzende, ſo iſt die Entgegenſetzung der Subſtanz nicht nur die Entgegenſetzung gegen die Entgegenſetzung in ſich, ſondern auch die Entgegenſetzung gegen ſich. Beide Entgegenſetzungen ſind folglich als Selbſtnegation der Einheit eben ſo ſehr negirt und dieſe negative Identität iſt der

Begriff des Begriffs. Die Subſtanz als das Allgemeine unterſcheidet ſich nicht nur von ſich oder beſondert ſich, ſondern ſie unterſcheidet ſich auch von ihrem Unterſchiede, beugt ſich aus dem Unterſchiede auf ſich als deſſen Princip zurück oder iſt: *Subject*. Mit dieſem Begriff hört die nur *reale Inhärenz* des Unterſchiedes als Accidens der Subſtanz auf und wird zur *ideellen Immanenz*, indem das Subject in ſeinem Fürſichſein nicht nur von den Unterſchieden, als welche es ſich ſelbſt ſetzt, *unterſchieden iſt*, ſondern auch von ſich als in der Totalität ſeiner Differenzen für ſich ſeienden *ſich unterſcheidet*. Es iſt nicht etwa nur ein *Eins*, ein fixer Punct: es iſt *einzelnes*, obwohl dieſer Ausdruck nicht hinreicht, den Begriff der Subjectivität zu erſchöpfen, da für dieſe die Einzelheit, als das Fürſichſein des Fürſichſeins, ſelbſt nur ein *Moment* ausmacht. In dieſem Zuſammenhang ſtehen die Begriffe Subſtanz und Subject *durch ſich ſelbſt*. Formell kann man dieſen Zuſammenhang ſo ausdrücken, daß durch ihn die *Einheit* der Metaphyſik und Logik bewieſen iſt: nur muß man ſich dieſe Einheit nicht, wie geſchehen, lediglich als Negation der Metaphyſik und Logik vorſtellen, als wenn nämlich Hegel weder eine Metaphyſik noch eine Logik hätte. Bei *Platon* erſcheint die Nothwendigkeit dieſes Zuſammenhanges darin, daß er im Philebos den νοῦς als Princip des ἄπειρον angibt, das Maaß aber den *activen* Gegenſatz des Warmen und Kalten, Schnellen und Langſamen, Hohen und Niedrigen u. ſ. f. enthält. Bei *Ariſtoteles* aber iſt die Nothwendigkeit dieſes Zuſammenhangs darin geſetzt, daß er für die Bewegung des Weſens einen Anfang fordert, den er auf das Weswegen, auf den *Zweckbegriff* zurückführt.

Urſprünglich ſetzte nun Hegel den Begriff als abſolute Form des Denkens, als ideelle Reflexion des Seins und zwar einerſeits als *beſtimmten* Begriff d. h. als Fixirung des Allgemeinen, Beſondern oder Einzelnen; anderſeits als *Urtheil* und dies wiederum theils als *Fürſichſein* des *Prädicats* und Reflexion des Subjects in ſich; theils als *Fürſichſein* des *Subjects* und Realiſirung des Prädicats, d. h. er entwickelte zuerſt das ſinguläre, particuläre und univerſelle Urtheil im Zuſammenhang mit dem kategoriſchen, hypothetiſchen und disjunctiven, ſodann aber erſt das poſitive, negative und unendliche. Sein Hauptgedanke hierbei war einmal das Subject unter das Prädicat, das anderemal das Prädicat unter das Subject zu ſubſumiren. So verſuchte er mit grübleriſcher Hartnäckigkeit und nicht ohne Zwang die Erhebung des unendlichen Urtheils aus der Bedeutung, als Prädicat eine *abſtracte* Negation des Prädicats zu ſetzen, zur *poſitiven* Beſtimmtheit: das Nichtſein als das Nichtſein eines nach dem Weſen des Subjects ſeinſollenden Prädicats zu faſſen und dadurch die Schlußform an ſich nothwendig zu machen. Aus dieſem Grunde kommt die *modale* Urtheilsform damals bei Hegel gar nicht vor. Der *Schluß* ſelbſt war ihm die Beziehung der Prädicate als entgegengeſetzter, aber in der Idealität des Subjects aufgehobener Beſtimmtheiten, ſo wie die Beziehung der Subjecte als entgegengeſetzter, aber in der Realität der Prädicate identiſcher Identitäten, ſo daß er die Realiſation des Subjects als *einzelnen* und als *allgemeinen* d. h. den hypothetiſchen und den inductoriſchen Schluß unterſchied.

Hegel behandelte dieſe Formen damals nur als *endliche* und, nach dem Originalmanuſcript zu urtheilen, weder ſehr ausführlich, noch, wie ſchon vorhin angemerkt worden, ohne große Härte in der Darſtellung. Erſt im dritten Hauptabſchnitt der Logik, nach der Lehre vom Sein und vom Verhältniß, im Begriff der *Proportion*, ward er weiter ausgreifend und verſchwand die Gewaltſamkeit des Ringens wenigſtens ſtellenweiſe. Proportion nannte Hegel damals, was er ſpäter *Methode* hieß. Die Proportion ſollte die *Gleichheit* des Allgemeinen und Einzelnen darſtellen als: *Definition*, *Eintheilung* und *Beweis*. Die Definition führt auf die *Subſumtion* des Schluſſes zurück, muß aber von dieſem wiederum auf die *Coordination der Glieder* und die Subſumtion derſelben unter die Allgemeinheit des Definitums, alſo auf die *Beſonderung* des Urtheils zurückgeben. Die Definition beſtimmt das Subject nach ſeiner Allgemeinheit. Der Unterſchied des definirten Subjects iſt die *Eintheilung* deſſelben d. h. die Beſtimmung des Unterſchiedes, welchen das Allgemeine als *ſich ſelbſt* in der Beſonderung des Subjects ſetzt. Bis auf dieſen Punct hin, ſagt Hegel ausdrücklich, daß die Darſtellung *unſere dialektiſche Behandlung* ſei; nun aber trete im Beweiſe die *Reflexion der Realität in ſich ſelbſt*, der unendliche Kreislauf ein, der die *Einheit* des Einzelnen mit dem Beſondern und Allgemeinen als *ſich in ſich ſelbſt* bewegende Totalität darſtelle. Dies ſei eigentlich die Conſtruction und als Gleichheit der Reflexion mit ſich auf allen Puncten Deduction.

Von hier ab wollte nun Hegel das Erkennen als Gleichheit der Form der Reflexion und des an ſich unendlichen Inhalts unter dem Namen Metaphyſik darſtellen. Wörtlich:

„Die Logik hört da auf, wo das Verhältniß aufhört und ſeine Glieder als für ſich ſeiende auseinanderfallen, indem das Erkennen als die Reflexion in ſich ſelbſt ſich ſein erſtes Moment wird, als das paſſive für ſich Seiende außer dem Erkennen als anderem Momente, das ſeine Reflexion in ſich ſelbſt entfaltet, das Andere ſeiner ſelbſt, und, als es ſelbſt, die Beziehung auf ein Anderes iſt. — Es iſt nicht mehr für uns ein Anderes, ſondern für es ſelbſt oder es negirt ſich ſelbſt."

Die Totalität der ſich ſelbſt realiſirenden Realität des Erkennens war nun Hegel: 1) die in ſich zurückgehende Kreisbewegung eines Syſtems von Grundſätzen; 2) die Objectivität und 3) die Subjectivität. — Das Syſtem von Grundſätzen enthielt eigentlich eine Kritik der gewöhnlichen Auffaſſung der ſogenannten Denkgeſetze der Identität und des Widerſpruchs, der Ausſchließung des Dritten und des Grundes; ganz in der Weiſe, wie man ſie auch aus ſpäteren Darſtellungen Hegel's kennt. Die Nothwendigkeit des Widerſpruchs als eines Momentes der Entwicklung der Identität als der ſich ſelbſt unterſcheidenden ward hier ſchon vorzüglich urgirt. — Was Hegel aber die Objectivität nannte, blieb noch ſehr dunkel. Er verſtand darunter die Monade oder Seele, die Welt und das höchſte Weſen. Der Grundgedanke, der dieſe dialektiſch kühne, mit äußerſter Anſtrengung durchgeführte Entwicklung durchdringt, beſteht wohl darin, die Objectivität als vom erkennenden Subject freie, in ſich ſelbſt beſtimmte Realität zu faſſen. Sie ſoll daher ſich ſelbſt erhaltende Individualität oder Seele ſein. Der Grund von Allem ſoll monadiſch geſetzt werden und der Unterſchied der Monaden ſich in der Gattung als dem Grunde der einzelnen Seelen aufheben. Indem die Gattungen ſelbſt verſchiedene ſind, machen ſie als Totalität die Welt aus, die ſich wiederum in der Sichſelbſtgleichheit des höchſten Weſens als ihrem Grunde aufhebt, inſofern daſſelbe in ſeiner Einheit alle Unterſchiede vertilgt hat und das *ſchöpferiſche* Princip der Gattungen iſt. — Allein auch dieſer Begriff ſoll ſich wieder in den der *ſelbſtbewußten Subjectivität* aufheben. Die Gattung der Gattungen iſt nur die objective Allgemeinheit alles Beſonderen und Einzelnen. Erſt die *für ſich ſeiende Allgemeinheit*, die ſich ſelbſt in ihrer Einzelheit als allgemeine ſetzt, iſt diejenige Realität, welche ſchlechthin Idealität iſt.

Man könnte von dieſer Metaphyſik auch ſagen, daß ſie die *Kantiſche* ſynthetiſche Apperception des Selbſtbewußtſeins pneumatologiſch, kosmologiſch und theologiſch habe zur Wahrheit machen wollen. Den Begriff des höchſten Weſens ſetzte Hegel als das Anſich, in welchem die *Exiſtenz* als das geſetzte Weſen doch wieder *als nicht geweſen* in die Einheit zurückgenommen wird. Damit das Nichtſein der Exiſtenz geſetzt werden könne, muß ihr Sein geſetzt ſein: ſonſt iſt das Geweſenſein unmöglich. Die *Negation, ohne ihr ſtetes Negirtſein*, ohne ihr Ideellgeſetztſein, iſt, der Sichſelbſtgleichheit gegenüber, das *böſe Princip*, das *ſich in ſich einbildet*. „Das höchſte Weſen hat die Welt erſchaffen, die für daſſelbe von ätherheller Durchſichtigkeit und Klarheit iſt; aber dieſe iſt für ſich ſelbſt finſter." Die Subjectivität erſt hebt alle Gleichgültigkeit der Differenz, alles halbe Beziehen auf, ſo daß die Einzelheit mit der Allgemeinheit *abſolut* Eines iſt. In der Einheit der Gattung mit dem Individuum iſt die Einheit nur *an ſich*, allein weder *für* das Individuum noch *für* die Gattung. Und nicht nur hat das Individuum an einem andern, ſondern auch eine Gattung an einer anderen eine *Schranke*. Im höchſten Weſen iſt nun zwar die Totalität der Gattungen und Individuen als eine *ſtets* verſchwindende Exiſtenz geſetzt, allein erſt im Ich iſt die Unendlichkeit als einfache ſich ſelbſt nach allen Dimenſionen hin durchſichtige erreicht. Das Ich iſt: a) *theoretiſches* oder Bewußtſein, b) *praktiſches*, ſich *mit ſich* erfüllendes. Aber ſo iſt die Subjectivität nur *formal*, weil ſie einerſeits an der dem Bewußtſein *gegebenen* Objectivität, anderſeits an dem Poſtulat deſſen, was objectiv ſein ſoll, eine ſtete Schranke der Exiſtenz hat. Hegel unterſchied daher von ihr ſchon damals c) den *abſoluten Geiſt*, als die durch die *Abſolutheit ihres Inhalts abſolute Form der Subjectivität*, in welcher das Erkennen *ewig*, *ohne ein Jen-*

ſeits weder der Theorie noch der Praxis, ſich in ewiger Gleichheit mit ſich ſo bewegt, daß der Begriff ſeiner ſelbſt ſofort zur Realität umſchlägt, die Realität aber eben ſo ſehr nur ideelle Exiſtenz hat. „Für die Monade, die an dem höchſten Weſen als der abſoluten Gattung ihr Jenſeits hat, iſt die Selbſterhaltung nur eine Sehnſucht, die darauf geht, die Einzelheit durch die Null der Unendlichkeit hindurchzuretten, die Einzelheit mit Abſtreifung der Beſtimmtheit als unſterblich zu erhalten, als abſolute Einzelheit.“ Im abſoluten Geiſt iſt die Ungleichheit mit ſich nur das Unterſcheiden der Gleichheit von ſich; er hat keinen Anfang außer ſich, ſondern, ſich ſelbſt als ſein Anderes ſetzend, iſt er die in ſich zurückkehrende Unendlichkeit. Dieſer Begriff, welcher Hegel von Schelling ſpecifiſch unterſcheidet und welchen er in den kühnſten, paradoxeſten, ja, es iſt nicht zu viel geſagt, verzweifeltſten Wendungen in gewaltigem Ringen zu Tage förderte, ward von ihm damals häufig in folgenden Worten wiederholt: „Dies iſt die Idee des abſoluten Weſens. Es iſt dies nur als abſoluter Geiſt. Er iſt dieſes, daß er aus ſeiner Beziehung auf ſich ſelbſt ſich ein Anderes wird. Die Beziehung auf ſich ſelbſt iſt für ihn d. h. für dieſe Beziehung ſelbſt, das Unendliche. Für uns d. h. für das Erkennen, für den zu ſich ſelbſt kommenden Geiſt, iſt es das Andersſein.“

II. Die Natur.

Es iſt leicht zu bemerken, daß Hegel damals in ſeine Darſtellung noch überall das phänomenologiſche Element, das Verhältniß des erkennenden Bewußtſeins zu ſeinem Erkennen, einmiſchte. Bald hier, bald da erinnert er daran, den Begriff des Anſich von der Beſtimmtheit ſeines Erſcheinens für das Erkennen zu unterſcheiden. Späterhin, nachdem er am Ausgang der Jenenſer Periode durch die ſelbſtſtändige Bearbeitung der Phänomenologie dieſen Fichteanismus ganz überwunden, konnte er die Momente des Syſtems ohne ſolche Rückſicht auf den ſubjectiven Proceß des Erkennens in objectiv freier Gliederung hinſtellen. Die logiſche Idee als ſolche war ihm auch damals nicht die concrete Totalität, ſondern der abſolute Geiſt, welcher ſich als Idee, als Natur, als Geſchichte, für ſich als Abſolutes bewährt. Die Exiſtenz der Natur hat er niemals, wie man ihn wohl mißverſtanden, cauſaler Weiſe aus einem dürren Verſtandesbegriff, ſondern ſtets aus dem Begriff des Geiſtes abgeleitet, der allerdings, als ohne Natur und Geſchichte gedacht, dem Inhalt nach mit dem Begriff der Idee zuſammenfällt. Damals wörtlich ſo:

„Dieſe ganze Idee des Geiſtes iſt nur Idee, oder ſie ſelbſt iſt ſich erſtes Moment. Denn der Geiſt, als dieſe Bewegung der Rückkehr in ſich ſelbſt, hat in dem Anſich, dem Inhalt des Erkennens, ſich ſelbſt gefunden, und iſt nur Geiſt als dieſe Einheit in ſeinem Anders (ſo ſchreibt Hegel jener Zeit); er iſt nur ſo abſoluter Geiſt. Aber er iſt ſich ſelbſt nicht abſoluter Geiſt, oder hat ſich nicht als abſoluter Geiſt erkannt. Er iſt für uns dieſes, nicht für ſich ſelbſt. Die Metaphyſik iſt ſein Werden und er als Idee. Er iſt abſoluter Geiſt, das Andere als ſich ſelbſt ſetzend, in ſich zurückkehrende Unendlichkeit. Aber dieſe Rückkehr iſt wieder die einfache Beziehung oder Unendlichkeit ſelbſt, und auf ſeiner höchſten Spitze fällt er ſo wieder in ſein Erſtes, in ſeinen Anfang zurück.“ — Hegel fordert daher, daß der Kreislauf des Geiſtes nicht nur dieſer einfache des Erkennens ſei, welches in ſeinen Momenten nie ſeiner ſelbſt vergißt, welches nicht in allen Momenten des Kreislaufes nur als ſeine Reflexion, nur als Idee iſt, ſondern daß der Geiſt ſeine Unendlichkeit zu einer auflösbaren Einheit in ſich zuſammenſchlage, der er als einem Anderen, darin ſich findend ſelbſt als Geiſt gegenübertrete, der „aus dieſem Abfall der Unendlichkeit als Sieger über einen Geiſt in ſich zurückkehrt und eben ſo ewig zurückgekehrt iſt. Erſt dieſe Totalität der Rückkehr iſt an ſich und geht nicht in Anderes mehr über. Der Geiſt iſt das Abſolute, und ſeine Idee iſt abſolut realiſirt erſt, indem die Momente des Geiſtes ſelbſt dieſer Geiſt ſind, aber dann iſt auch kein Darüberhinausgehen mehr.“

Der Geiſt nun, indem er ſein Anderes als ſich ſelbſt anſchauet und daſſelbe für ſein Selbſterkennen als Anderes an ſich ſetzt, iſt die Natur: „Der einfache, ſich auf ſich ſelbſt beziehende Geiſt iſt der Aether, die abſolute Materie und daß er der Geiſt iſt, der in ſeinem Anders ſich ſelbſt gefunden hat, iſt die in ſich ſelbſt geſchloſſene und lebendige Natur. Sie iſt das erſte Moment des ſich realiſirenden Geiſtes.“ Die Natur iſt daher der Widerſpruch ihres Weſens, nämlich an ſich abſoluter

Geiſt zu ſein. Sie iſt das Anderswerden ihrer ſelbſt, weil das Ich in ihr nicht exiſtirt. Hegel hat ſich in der Einleitung zum Begriff der Natur, freilich oft mit verwegenen Worten, große Mühe gegeben, die abſtracte Beſtimmung des ideellen Andersſeins der einfachen Idee von dem reellen Andersſein der Idee als Natur zu unterſcheiden und zu zeigen, wie in der Totalität des Proceſſes des abſoluten Geiſtes das Andersſein deſſelben als Natur, ſeine Entäußerung zur realen Unendlichkeit, doch nur ideelles Moment iſt. Die logiſchen Beſtimmungen exiſtiren nach Hegel in der Natur nur als in ihr aufgehobene. Er drückte dies damals ſo aus, daß man den Fortgang aus dem Begriff des Geiſtes als reiner Idee nicht nur logiſch, ſondern auch metaphyſiſch nehmen müſſe. „An der Natur, wie ſie an ſich ſelbſt iſt, iſt die Beſtimmtheit als das gleichgültige Verhältniß eines Ganzen und ſeiner Theile, der äußerlichen Beſtimmtheit durch Größe und des qualitativen Unterſchiedes, eben ſo das differente Verhältniß von Subſtantialität, urſachlicher und wechſelwirkender Beziehung, ſo wie dasjenige, welches dieſes wiederum in Gleichgültigkeit aufgenommen hat, das Verhältniß eines Beſondern und Allgemeinen, und ein für ſich ſelbſt ſeiendes dieſes, das in ſich reflectirt iſt, und dies Verhältniß ideell als aufgehoben in ſich ſetzt, — ganz vertilgt: und ihre Exiſtenz ſo wie ihre Idealität oder ihr Werden zum abſoluten Geiſt iſt das metaphyſiſche Werden, oder das Werden des Erkennens zum Selbſterkennen. — Auf dieſe Weiſe ſcheidet ſich die philoſophiſche Betrachtungsart der Natur von der gemeinen ab, welche ſich blos an jene Verhältniſſe der unreflectirten Unendlichkeit hält und für welche die Natur aus Ganzen und Theilen in quantitativen Unterſchieden beſteht und in urſachlicher Beziehung, ſo wie darin als eine Menge von Dieſen iſt. Dieſes Erſcheinen oder dieſe Weiſe der Realität iſt in der Natur ſelbſt als ideell geſetzt — oder das Erſcheinen der Natur iſt ein Erſcheinen als Geiſt, die Realität als eines Geiſtes. Daß ſie Geiſt iſt, iſt nicht ein Inneres. — Ihr Weſen an ihr ſelbſt iſt, daß ſie lebendige Natur, in ſich reflectirte Unendlichkeit, Erkennen, und ihre Materie oder ihre abſolute Sichſelbſtgleichheit das Leben iſt. — Sie iſt aber nur ein formales Leben, nicht ein ſich ſelbſt erkennendes Leben, ſie iſt Leben an ihr ſelbſt, aber nicht für ſich ſelbſt."

„Das Ganze der Natur, heißt es im Verlauf, iſt der als das

Andere ſeiner ſelbſt ſich darſtellende Geiſt. Dieſe Beſtimmtheit des Andern iſt ganz anderer Natur, als die Beſtimmtheit, welche in der Idee als ſolcher aufgehoben iſt. Die Natur als der abſolute Geiſt, der ſich Anders iſt, iſt vollkommen lebendiger Geiſt, nicht in idealen Momenten der Idee ſich darſtellend, ſondern die Idee, die ſich in den Momenten ausdrückt. Die Beſtimmtheit des Geiſtes als eines ſich andern iſt allein die Form des Andersſeins, oder der Entgegenſetzung der für ſich ſeienden Momente. Er iſt Geiſt als ſich nicht als abſoluter Geiſt erkennender Geiſt: abſolute Selbſtreflexion, welche nicht ſich dieſe abſolute Selbſtreflexion iſt, welche nicht für ſich ſelbſt die Einheit eines gedoppelten ſich ſelbſt findenden Erkennens iſt. Dieſe Einheit, welche in ihrer allgemeinen Beſtimmung abſolut einfache negative Einheit iſt, das abſolute reine Nichts, die aus der Totalität des Gegenſatzes ſich erhebende vollkommene Aufhebung und aus ihr hervorgehende Sichſelbſtgleichheit, iſt es, als die der Geiſt ſich nicht in der Natur ſetzt. Sie iſt nicht in ihr real als abſolutes Ich und das Andersſein ſelbſt als Natur iſt daher die allgemeine Beſtimmtheit des Auseinander, das Element der Quantität, der nicht negativen, ſondern poſitiven Sichſelbſtgleichheit, oder das Beſtehen, die Gleichgültigkeit des ſich auf ſich ſelbſt Beziehens: eine Entfaltung aller Momente des Geiſtes, die für ſich als einzelne erſcheinen, wieder nicht fixirt und erſtarrend, ſondern jedes in ihm ſelbſt die abſolute Unendlichkeit und den Kreislauf der Momente in ſich darſtellend, ſo daß keines ruht und feſtſteht, ſondern abſolut ſich bewegt und verändert, aber ſo, daß ſein Anderswerden die Erzeugung des Entgegengeſetzten iſt, jedoch umgekehrt eben ſo es ſelbſt immer aus dieſem auf gleiche Weiſe hervorgeht, beide in dem allgemeinen Element des Beſtehens, ſo daß jedes in ſeinem Anderswerden zugleich iſt und in ſeinem Sein zugleich vergeht."

Hegel befand ſich damals in der Platoniſchen Stufe ſeiner Bildung, nicht nur in der Architektonik ſeines Syſtems, ſondern auch in der Terminologie, welche ſich zu einer myſtiſch idealen Bildlichkeit hinneigt und in der Durchführung der Naturphiloſophie zuweilen ganz ſpeciell an den Timäus erinnert. Mit der Schelling'ſchen Naturphiloſophie hat die Hegel'ſche ſehr wenig gemein, eigentlich nur das, was jene wieder mit der damaligen empiriſchen Naturwiſſenſchaft nach ihren allgemeinen Reſultaten gemein hatte. Bei Schelling blieb der Mittelpunct ſeiner Naturphiloſophie der dynamiſche und chemiſche Proceß. Hegel aber richtete ſich gleichmäßig auf das Ganze und fing gleich von Anfang mit der Mechanik an. Den Uebergang vom Begriff des Geiſtes als Idee zur realen Selbſtdarſtellung als Natur machte er damals durch den Begriff des Aethers. Er ſetzte den abſoluten Geiſt als Aether, der nicht blos Alles durchdringt, ſondern es ſelbſt iſt. Dieſen Aether, der von der Empirie durch Enke und Hanſen wenigſtens als widerſtehendes Medium anerkannt worden iſt, beſchrieb Hegel mit großer Vorliebe und myſtiſcher, unſtreitig auf die chriſtliche Logoslehre anſpielender Poeſie.

„Der Aether iſt nicht der lebendige Gott, aber er iſt die erſte Form ſeiner Realität als unendliche Elaſticität, als der abſolute Gährungsproceß, als die abſolute Unruhe der Sichſelbſtgleichheit, eben ſo nicht zu ſein, als zu ſein. Die Ungleichheit des abſoluten Geiſtes, in der er ſich als ſein Anderes gegenübertritt, geht in ſeine Einheit und Ruhe mit ſich zurück. Er ſpricht ſich in ſich ſelbſt, nicht in einem Andern, zu ſich aus, und iſt eben ſo das Vernehmen ſeines ewigen Wortes, die abſolute Melodie und Harmonie des Univerſums. Das Hervorbrechen des artikulirten Wortes iſt zugleich das Empfangen des Tons in der weichen ſich abſolut anſchmiegenden Unendlichkeit der Luft. Der Geiſt als Aether ſich erkennend bleibt daher in ſeiner Bewegung eben ſo die Ruhe, in ſeinem Ausſprechen eben ſo ſtumm und verſchloſſen. — Was er in ſich zu Geſtaltungen anſchießen läßt, deſſen eben ſo flüſſige und durchſichtige Auflöſung iſt er. Dieſe Fülle und Reichthum trüben ihn ſo wenig, als das Waſſer von in ihm aufgelös'ten Salzen getrübt wird, und er iſt überhaupt kein ſolches Mittelding von Tag und Nacht, als das Trüben. — Die Contraction der Gediegenheit des Aethers iſt das erſte Moment des negativen Eins, des Puncts, der Stern, einfache, in ſich alle Unterſcheidung aufhebende Sichſelbſtgleichheit, abſolut ſich verbreitendes Licht. Die Sterne ſind nur der formale Ausdruck des Begriffs der Unendlichkeit, eine abſolute Vielheit, ſo wie ihre Quantität ein grenzenloſes Hinausgehen. Ihre Unendlichkeit iſt ein negatives Jenſeits, eine einheitsloſe Vielheit der Eins ſo wie eine totalitätsloſe Quantität. — Dies Unendliche iſt an ſich unvernünftig, eine Erhabenheit, ſo leer, als ihre Bewunderung gedankenlos iſt. — Die Fixſterne ſind Selbſtſonnen, nicht Sonnen für einander. Sie können die Totalität des Verhältniſſes nur wie ein Syſtem geometriſcher Figuren und das Zahlenſyſtem als Sternbilder, deren Puncte geordnete Entfernungen gegen einander haben, darſtellen. Sie ſind ein unbewegliches Gemälde, ein' formales Modell, das in ſtummen Hieroglyphen eine ewige Vergangenheit repräſentirt, welche nur im Erkennen dieſer Schrift ihre Gegenwart und ihr Leben hat."

Dieſe Nichtbewunderung der Sternenmenge blieb ein conſtanter Zug Hegel's. So wenig er auf ſeiner Schweizer Alpenreiſe den coloſſalen Felſen einen andern Eindruck abzugewinnen wußte, als das trockne Urtheil: es iſt ſo; hingegen dem Tanz der Waſſerfälle entzückt zuſchauete, ſo auch begann ſeine Bewunderung der Vernunft des Himmels erſt mit dem Planetenſyſtem unſerer Sonne.

Er theilte damals die ganze Naturphiloſophie nur in zwei Theile: in das Syſtem der Sonne und in das der Erde.

Im erſteren entwickelte er mit einer viel größeren Weitläufigkeit, als dies ſpäterhin von ihm geſchah, den Begriff des Raumes und der Zeit als der Momente der Bewegung. In dem Sonnenſyſtem unterſchied er, worin er ſich beſtändig gleich geblieben, vier verſchiedene Formen der Bewegung, nämlich: 1) der centralen, ſich auf ſich als Mittelpunct beziehenden; 2) der achſenloſen activen Ausſchweifung; 3) der paſſiven Inhärenz und 4) der vollſtändigen Bewegung, welche ſowohl, wie der Centralkörper, um ſich ſelbſt als Mittelpunct rotirt, als auch zugleich ſich um den Centralkörper drehet. So beſtimmte er den ſolariſchen, kometariſchen, lunariſchen und planetariſchen Körper in völlig logiſcher Weiſe als einen Schluß, deſſen allgemeine Mitte die Sonne iſt.

Im Syſtem der Erde unterſchied er, wie auch ſpäter, die Mechanik, Phyſik und Organik. Da er aber im Begriff des Planetenſyſtems die kosmiſche Mechanik ſchon vorweggenommen hatte, ſo behandelt er in der Mechanik nur diejenige Form der Bewegung, welche er ſpäterhin als die Sphäre der endlichen Mechanik bezeichnete. Er fing damals mit der Conſtruction des Körpers an ging dann zum Begriff des Stoßes und Falles über und ſchloß mit einer ſehr ausgeführten Entwicklung der Wurf-, Pendel- und Hebelbewegung, welche letztere Unterſuchungen aus ſeiner ſpäteren Naturphiloſophie gänzlich verſchwunden ſind.

Den Uebergang zur Phyſik machte er durch den Begriff des Proceſſes, wie er sensu strictiori die eigene Dialektik nannte, die in der Natur der irdiſchen Körper liege. Der Proceß zerfiel ihm in den idealen und realen. Unter jenem verſtand er die Einheit aller Proceſſe in der Erde als der allgemeinen Individualität, welche die Unterſchiede derſelben beſtändig in ſich vertilgt und ſie aus ihrer Auflöſung eben ſo ſehr wiederherſtellt. Die qualitativen Momente dieſes Proceſſes ſind das Stickgas, Sauerſtoffgas, welches er meiſtens noch Phlogiſton nannte, das Waſſerſtoffgas und Kohlenſtoffgas. Nach dem Vorbilde des Platoniſchen Bandes der Analogie im Timäus wollte Hegel die Extreme durch eine doppelte Mitte verbinden, von welcher jedes Glied zum andern ſich verhält, wie jedes für ſich zu dem ihm nächſten Extrem und ſo die Vermittelung deſſelben, durch ſeine Verbindung mit dem andern Gliede, für die Einheit des Extrems mit dem Extrem wird. Alſo die Sonne und Erde durch die Doppelmitte des Kometen und Mondes; das Stickgas und Kohlenſtoffgas durch die Doppelmitte des Waſſer- und Sauerſtoffgaſes; die Luft und die Erde als Elemente durch die Doppelmitte des Waſſers und Feuers; die Atmoſphäre und das Land durch die Doppelmitte des Meers und der Vulcane; endlich das Extrem des Metalls und des Thons durch die Doppelmitte des Salzes und Schwefels. Alle Momente des Extrems und der beiden Seiten der Mitte bilden unter ſich wieder eine Einheit. Der Komet, das Hydrogen, das Waſſer, das Meer und das Salz ſind an ſich daſſelbe; eben ſo der Mond, der Sauerſtoff, das Feuer, der Vulcan und der Schwefel u. ſ. f.

Von dieſem Proceß der phyſikaliſchen Elemente unterſchied Hegel den realen Proceß als den des endlichen Chemismus und der endlichen chemiſchen Elemente. Mit Hartnäckigkeit beſtand er darauf, das Gemenge der Lagerungen der Foſſilien nicht blos mechaniſch zu nehmen, vielmehr auch einen individualiſirenden Trieb der Erde darin anzuerkennen. Indem er aber die Mineralogie als die Vereinzelung der Erde in die Phyſik hineinzog, ſchloß er dieſelbe zwar, wie ſpäter, mit dem Begriff des chemiſchen Proceſſes, entbehrte aber für die Organik des geologiſchen Organismus, welchen er ſpäter dem vegetabiliſchen und animaliſchen unmittelbar voranſchickte.

In der Fundamentalauffaſſung der Natur iſt Hegel ſich alſo gleichgeblieben: die Behandlung war aber damals wärmer, enthuſiaſtiſcher, kühner, dichteriſcher. Mit ſchöpferiſchem Drange ſtrömt die Darſtellung in unangehaltener Continuität fort. Kaum iſt hier und dort im Manuſcript ein leichter Trennungsſtrich oder gar eine Ueberſchrift gemacht. Der Ausdruck hat, namentlich in der Beſchreibung des idealen elementariſchen Proceſſes, bei großer logiſcher Genauigkeit, oft eine eigenthümliche, den Kampf der Elemente in Wort und Rhythmus gleichſam nachſpiegelnde Wildheit. Wenn in Schelling's naturphiloſophiſchen Verſuchen eine Hypotheſe die andere erdrückt, wenn die Citate in und unter dem Text die Darſtellung ſelten zum reinen Fluß kommen laſſen und wenn die Kritik des Berichterſtatters mit ihren zahlloſen optativiſchen Wendungen jede eben geſetzte Beſtimmtheit ſogleich wieder problematiſch macht: ſo kann man ſich keinen größeren Gegenſatz denken, als die rein ſachliche, mit eindringlicher Ausführlichkeit ſich fortbewegende, freilich oft harte und ungefällige, ja abſtruſe Dialektik Hegel's. Nichts falſcher, als ſich vorzuſtellen, daß Hegel in der Naturphiloſophie ganz und gar an Schelling ſich angelehnt habe. Bei vielfacher Uebereinſtimmung war die ſeinige eine ganz andere Welt, für deren Ausbildung und öffentliche Darſtellung er jedoch mit den Jahren, je mehr ſein poſitives Wiſſen ſich erweiterte, immer vorſichtiger und behutſamer ward. Um von der damaligen Prägnanz ſeiner Diction auf dieſem Gebiet eine Vorſtellung zu geben, ſiehe hier die Beſchreibung der Integration der anderen Elemente in dem Feuerproceß als telluriſcher Macht.

„Das Feuer als dieſer Proceß des Ganzen, inſofern es in der Erde wurzelt und dieſe zur abſoluten Sprödigkeit wird, muß an dieſer als ein Theil derſelben ſein. Dies, daß die Momente als Theile an ihr ſind, iſt die Weiſe der Indifferenz derſelben, nach der ſie das Ganze der als Theile, d. i. als beſtehender Elemente, iſt. Das Feuer, als dieſer Proceß ein Theil der Erde, iſt Puncte derſelben, welche an ihr in dieſe Sprödigkeit ſich zuſammenziehen und ſie über die Kryſtalliſation hinaus bis zur Verbrennlichkeit treiben, oder vielmehr in denen das Element der Einzelheit ſich nicht bis zur Kryſtalliſation der Geſt[illegible] aufſchließt, ſondern mit ſeiner Geburt in dieſe Spannung durch das Waſſer ſich treibt, und gegen das Gewitter, den ſich bildenden Kometen, zum *Vulcan* wird, zum Monde, der in der Erde bleibt. Wie das Atmoſphäril und die Trabanten in der Luft ſich geſtalten und aus dem Brande ein feſtes Neutrum herabwerfen, ſo der Vulcan der umgekehrte, in der Erde gebildete ſpröde Punct, welcher *nicht* ein unterirdiſches Gewitter, ſondern, ſein Gegenſatz, ſtatt in die Neutralität des Waſſers, zur neutralen Einzelheit, zum *Glaſe* übergeht. Die Verbrennung der Welle wird überhaupt, an der Seite der Geſtalt der Erde, das neutrale, auflösliche Waſſer. Sie kann wohl auch in ſich den ganzen Proceß darſtellen und auch bis zum Gegenſatz, einer ausgebrannten Erde, dem Atmoſphäril oder dem Monde, kommen. Aber der Sitz dieſer Seite des Proceſſes iſt eigentlich in der Erde das reale Verbrennen, die ſich auflöſende Sprödigkeit, in welcher das Geſtaltete ſich dem Flüſſigen entgegenſetzt, und, in ſeiner abſoluten Ausdehnung ſich ſelbſt verzehrend, in die Flamme ausbricht und in verbranntes Sprödes, in die Geſtaltloſigkeit deſſelben, übergeht. Die Monde und Trabanten können nicht Eruptionen von Vulcanen ihre Entſtehung verdanken, ſondern ſie ſind vielmehr Atmoſphärilien, Kometenkerne, die ſich vom Kometariſchen gereinigt und es auf ihrer Erde, als das Meer derſelben, haben, aber in dieſem Verhältniß immer gegen daſſelbe bleiben."

Mit außerordentlicher Sorgfalt behandelte Hegel die mineraliſche Vereinzelung des allgemeinen Erdindividuums: die Metallität, Sprödigkeit, Neutralität und eigentliche Erdigkeit. Die einzelnen Steinarten und ihre Uebergänge in einander beſchrieb er weitläufig und mit einer gewiſſen ſpeculativen Eleganz. Vom *Granit*, als der Einheit von Glimmer, Quarz und Feldſpath, ging er durch den *Kalk* und *Thon* bis zum *Baſalt* als demjenigen Wendungspuncte fort, auf welchem das Erdigte ſich unmittelbar durch eigene Auflöſung zum *Boden* des Organiſchen macht. Hier ſollte nun auch die Beſtimmtheit des Proceſſes an den einzelnen Körpern des beſtimmten Syſtems aufgezeigt werden, wie an ihnen die Momente des Feuers, der Luft und der Erde im Proceß geſetzt ſind, auf welche Weiſe dieſe von ihnen gebundenen und ideellen Elemente zu ihrer Freiheit gelangen und aus der Entgegenſetzung der einzelnen Körper werden. Die Abſtr[illegible]n dieſer ſind: das Metall, das Verbrennliche oder Schwefel, das Neutrale oder Salz; und die Erde, welche wieder eben ſo einfache Metallität als Kieſel, neutrale als Kalk iſt. Das Erdige der Erden fällt mit dem Verbrennlichen zuſammen, das Spröde der Erde iſt Thon. Mit beſonderer Aufmerkſamkeit wird der Diamant beſchrieben: „Der Kieſel, das Metall der Erden, faßt, wenn er auch ſonſt neutral ſei, die zerfallenden Momente der Erde in einfache Einheit zuſammen und wird, indem er in ſeiner Gediegenheit nicht metalliſch, ſondern innerhalb des Erdigten iſt, hiedurch ſelbſt ſpröde. Das an ſich Spröde, Verbrennliche, wie der Diamant iſt, gehört nicht dem Kieſelgeſchlecht an, indem es nicht flüſſig, ſondern feſt und geſtaltet, ſeine Individualität in dieſe hohe Einheit, bis zur Durchſichtigkeit, bis zur Vertilgung aller Ungleichheit an ſich oder ſynthetiſchen Farbe zuſammengenommen und ſelbſt bis zur Regelmäßigkeit des Bruchs, des Flächendurchgangs, ſich vereinfacht hat. Obzwar durch ſeine Individualität nicht den Steinen angehörig, iſt er gleichſam ein Mittelpunct, der eben ſo das Erdigte der Erden bis zur höchſten Einheit, der Brennlichkeit, treibt, als er wieder auf der anderen Seite dieſe Sprödigkeit, wie die Naphta, ſo ſehr vernichtet, daß er nicht nur, wie dieſe, blos durchſichtig und flüſſig, zur Geſtaltloſigkeit fortgeht, ſondern ſelbſt das concrete Kryſtallwaſſer gleichſam an ihm habend, die Individualität zu den Dimenſionen der Geſtalt, Winkel, Flächen und Linien auseinandertreibt und die Sprödigkeit alſo durch die Geſtalt vollkommen beherrſcht." — Für die Beſtimmung des Unterſchiedes der Metalle ſetzte Hegel die ſpecifiſche Schwere und die Geſtalt, ſo daß die Eintheilung der Metalle durch die Beziehung auf freies Feuer in nichtoxydirbare und oxydirbare außerhalb fällt. Die Oxydirbarkeit iſt unmittelbar das ſich nicht mehr Erhalten des Metalls und nicht am Metall als ſolchem erkennbar. Das Metall für ſich ſeiend theilt ſich nur in das continuirliche und ſpröde. Dieſe oberflächliche Eintheilung wird aber ſchon im Verhalten zum idealen Proceß des Sauerſtoffs im freien Feuer eine andere, und an dieſem ſchon kommt es, wie z. B. bei dem Blei, an den Tag, wie weit die metalliſche Flüſſigkeit nur

Form oder weſentlich iſt. Die Form der Continuität, des Paſſiren ſich auf ſich Beziehenden, iſt gleichſam die Verſtellung, das Gehaltene, das verbirgt, was es in der Bewegung iſt. Eben ſo iſt die ſpecifiſche Schwere, welche gleichfalls das in Eins Zuſammengenommen der ganzen Idee iſt (Wolfram), gleichſam der Eigenſinn einer Kleinigkeit, der Charakter heißen würde, wenn der Gegenſtand groß wäre, aber formell daſſelbe iſt.

Da Hegel die Erde als das allgemeine Individuum ihrer elementariſchen Proceſſe und als das Auseinanderfallen des äußerlichen Gemenges der Erden und Steine unterſchied, ſo erklärte er die Gliederung der Erde als das Reſultat eines abſolut vergangenen Proceſſes, von welchem ſie ſelbſt als das in dieſer Beziehung proceßloſe Bild zurückgeblieben ſei. „Indem dieſe Bildungen der Erdindividualität ihre Momente als ein vergangenes Werden in der Form der Indifferenz nebeneinander gleichgültig darſtellen, ſo fällt zunächſt ihre differente Beziehung aufeinander als Proceß hinweg. Die differente Beziehung iſt vielmehr das Paralyſirte. Durch die Natur, Momente zu ſein, ſind ſie von einander abgeſchnitten, und eben ſo mangelt ihnen die ideale Einheit der Begriffe, die Vermiſchung derſelben im Proceſſe. Jene Abgeſchnittenheit läßt ihre Einheit nur als eine ſynthetiſche Einheit, als eine Vermengung und blos äußerliche Verbindung zu, welche von ihrer abſoluten Beziehung nichts darſtellt. Aber dieſe, der Grund der Lagerung und der äußerlichen Weiſe ihrer Exiſtenz, muß zugleich erſcheinen und vorhanden ſein an dem Getrennten ſelbſt, weil die Natur nicht als reiner Begriff exiſtirt, ſondern in der Gleichgültigkeit der Grenze das Negative derſelben als ein Poſitives, eben ſo gegen das Begrenzte Gleichgültiges und ſelbſt als ein ſolches Exiſtirendes. Dieſe Grenze als exiſtirende Einheit beider iſt ihr Uebergehen in einander. — Dies Uebergehen iſt das Verſchwinden der einen Form, oder daß ihre entgegengeſetzte in ihr ſelbſt ſchon erſcheint. Die Art des Uebergehens iſt aber als Grenze zugleich nicht die Aeußerlichkeit der Vermengung der Entgegengeſetzten, das quantitative Vermindern des einen und Vermehren des andern, ſondern ein ſelbſtſtändiges Bilden oder Formänderung. Das in ein anderes übergehende Geſtein nimmt ſeine Continuität zuſammen und unterbricht ſie oder läßt ſeine an ihm ſelbſt verſteckte

Unterbrechung bemerkbarer in die Exiſtenz treten. Das Vermehren ſeines Unterbrechens iſt als Unterbrechen nicht ein quantitatives, ſondern ein qualitatives. Es formt ſich in Kugeln oder Flächen, Trümchen, Fäden oder in Nieren, das Mittelding von beiden, je nachdem es aus der körnigten oder der Flächenform übergeht. Dies Uebergehen, vermiſcht mit der Vermengung, iſt zugleich beſtimmt in ihren Gebilden davon unterſchieden. Aber es ſelbſt hat auch ſeine Grenze."

Obwohl nun Hegel ein Werden oder beſſer Gewordenſein der Erde anerkannt, ſo wollte er doch die räumliche Aufeinanderfolge nicht zum Princip einer Wiſſenſchaft der Erdbildung gemacht wiſſen, welche mit leichter Mühe das Nebeneinander in ein Nacheinander verwandelt und dies die Geſchichte der Erde nennt. Die Erde entbehrt nach ihm der Wiederzurücknahme ihrer Vervielfältigungen in die abſolute Allgemeinheit. Sie iſt mithin als Totalität nicht die dem Begriff gleiche Einfachheit ihrer Theile, ſondern das Gemengtſein derſelben. „Die Erde ſtellt jetzt nur das Bild jenes Proceſſes ohne den Proceß ſelbſt dar. Das Feuer deſſelben iſt erloſchen und die Zeit hat keine Macht über die Gebilde, als die allgemeine äußere, welche ſie über das Einzelne als ſolches hat, aber nicht über ſie als allgemeine, denn ihre Allgemeinheit iſt die indifferente. — Der Proceß ſelbſt iſt eine Vergangenheit. Ihn durch die Zeit zu beleben und die Momente ſeines Bildes als eine Folge vorſtellen, greift nicht in den Inhalt derſelben ſelbſt ein, denn die Zeit iſt der ganz leere Proceß, eine Abſtraction deſſelben, für welche die realen Momente deſſelben etwas abſolut Beſonderes ſind, ein Inhalt, der nicht die Idee der Zeit ſelbſt iſt. Die Gegliederung des Bildes in die Zeit ſetzen bringt vielmehr nur den falſchen Schein des Begreifens herein, indem das Entſtehen und das Nacheinander der Folge eine Beziehung zwar ſetzt, aber eine abſolut beziehungsloſe, indem das ſo in der Zeit ſich Beziehende gerade nicht durch ſeinen Inhalt, nicht durch das, was es iſt, ſondern auf eine ganz leere Weiſe ſich bezieht, der Inhalt in dieſem Beziehen das abſolut Gleichgültige, er alſo an ihm ſelbſt nicht als bewegener iſt."

III. Der Geiſt.

Die Philoſophie des Geiſtes arbeitete Hegel damals, bevor er zur Phänomenologie gelangte, nur als *Syſtem der Sittlichkeit* aus. In der Ankündigung für die Studirenden nannte er es ſpäter *Naturrecht*. Bei den Vorträgen, welche er in Jena dem *ganzen Syſtem* widmete, ward am ſchließlichen *Ausgang* der Ethik von *Kunſt* und *Religion* ohne ſonderliche Ausführlichkeit gehandelt, ſo viel Specialarbeiten er der letzteren, wie wir geſehen haben, auch gewidmet hatte. Die *Anthropologie* und *Pſychologie* blieben aber noch gänzlich bei Seite liegen. Die Philoſophie der Sittlichkeit war zwar nicht im Princip, wohl aber in der Entwicklung des Beſonderen als ſehr *Platoniſirend* von ihrer ſpäteren Geſtalt außerordentlich verſchieden. Die Begriffe des abſtracten *Rechts* und der abſtracten *Moral* waren darin mit dem Begriff der *Sittlichkeit* ſelbſt verſchmolzen, was inſofern ganz natürlich iſt, als die Energie Hegel's eben dieſen letzteren, mit dem er die Unlebendigkeit der Kantiſchen Moral und das Unpraktiſche der Fichte'ſchen Politik überwand, in einer gewiſſen Ausſchließlichkeit zu behandeln ſich getrieben ſehen mußte.

Hegel ging davon aus, daß in der abſoluten Sittlichkeit das *Allgemeine* und das *Beſondere* des Willens als in ſich unterſchiedene, aber den Unterſchied zur abſoluten Einheit aufhebende Identität geſetzt werden müſſe. Das Allgemeine nannte er im erſten Entwurf des Syſtems auch *Anſchauung*, das Beſondere dagegen *Begriff*. Aus jener Identität folgerte er nun für ihre reale Conſtruction die Nothwendigkeit, das Allgemeine wie das Beſondere für ſich ſo als Momente zu ſetzen, daß einmal die *Subſumtion* des Begriffs unter die Anſchauung, ſodann die der Anſchauung unter den Begriff, endlich das Adäquatſein von Anſchauung und Begriff geſetzt würde. So erhielt er drei Theile, welche er höchſt abſtract folgendermaaßen betitelte: 1) die abſolute Sittlichkeit nach dem *Verhältniß*; 2) das *Negative* oder das *Verbrechen* und 3) die *abſolute Sittlichkeit*. Abgeſehen von der Abſtractheit des Ausdrucks hat die Eintheilung ſelbſt vor der ſpäteren Syſtematik unleugbar den Vorzug größerer Einfachheit.

Der erſte Theil entwickelte die *Naturpotenz* des ſittlichen

Geiſtes. Hegel ging von dem praktiſchen Gefühl aus, das zum beſtimmten Bedürfniß wird, deſſen Befriedigung den Genuß erzeugt. — Als Mittel zur Befriedigung des Bedürfniſſes entſteht die Arbeit, welche durch Erfindung des Werkzeuges die mechaniſche Bewältigung der Natur zu erleichtern und die phyſiſche Abhängigkeit des Menſchen von der Natur und von anderen Menſchen zu vermindern ſucht. Das abſolute Mittel des Menſchen iſt die Rede, der geiſterfüllte Ton. — Durch die Bearbeitung des Unorganiſchen wird das Beſondere unter das Allgemeine auf reale Weiſe ſubſumirt. So entſteht Eigenthum, Tauſch deſſelben, eine allgemeine Form, ſeinen Werth darzuſtellen, das Geld. — Die mannigfaltigen Beziehungen der Perſonen werden zu beſtimmten Verträgen, und der innere Unterſchied des Wollens zu dem Unterſchied von Herrſchaft und Knechtſchaft, der in der Familie durch die Eingliederung des Knechts in dieſelbe ſeine organiſche Geſtaltung empfängt. „Die Indifferenz des Verhältniſſes von Herrſchaft und Knechtſchaft, in welcher alſo die Perſönlichkeit und die Abſtraction des Lebens eins und dieſelbe iſt, und dies Verhältniß nur als das äußere erſcheinende, iſt die Familie. In ihr iſt die Totalität der Natur und alles Bisherige vereinigt; die ganze bisherige Beſonderheit iſt in ihr in's Allgemeine geſetzt. Sie iſt die Idealität: a) der äußeren Bedürfniſſe; b) des Geſchlechtsverhältniſſes als der natürlichen an den Individuen ſelbſt geſetzten Differenz und c) des Verhältniſſes von Eltern zu Kindern, oder der natürlichen, herausgetretenen, aber als Natur ſeienden Vernunft."

Im Gegenſatz zur Naturbeſtimmtheit des Geiſtes ſollte der zweite Theil die Darſtellung der Umkehr des poſitiven Verhältniſſes, mithin die Subſumtion der Allgemeinheit unter die Beſonderheit, enthalten. Dieſe Umkehrung iſt das Verbrechen. An dieſem iſt die ideale Seite, das Gewiſſen, nur etwas Inneres, nicht Inneres und Aeußeres zugleich, etwas Subjectives, nicht Objectives zugleich. Unmittelbar hat der Verbrecher an dem, was er ſcheinbar äußerlich und als ein ihm Fremdes verletzt, eben ſo ſich ſelbſt ideell verletzt und aufgehoben. Inſofern iſt die äußere That zugleich eine innere; das Verbrechen, an dem Fremden begangen, eben ſo an ihm ſelbſt begangen. Aber das Bewußtſein dieſer ſeiner eigenen Vernichtung iſt ein ſubjectives, inneres oder das böſe Gewiſſen.

Es iſt inſofern unvollſtändig und muß ſich auch äußerlich als rächende Gerechtigkeit darſtellen. Weil es ein inneres, unvollſtändiges iſt, ſo treibt es zu ſeiner Totalität. Es verräth und offenbart und arbeitet ſo lange durch ſich ſelbſt, bis es dieſe ideelle Gegenwirkung oder Umkehrung äußerlich ſeiner Realität drohend und als ſeinen Feind ſich gegenüberſieht. Dann fängt es an, ſich zu befriedigen. Verbrechen und rächende Gerechtigkeit ſind, weil eins das Entgegengeſetzte des andern, abſolut miteinander verbunden und die Gerechtigkeit, welche das Beſondere wieder unter das Allgemeine ſubſumirt, die Negation der erſten Negation. Der Stufengang der verbrecheriſchen Negation iſt: a) die natürliche Vernichtung; b) der Diebſtahl, der Raub und die Bezwingung; c) der Mord, die Rache und der Zweikampf, unter welchen als dem Schwanken zwiſchen Mord und Rache Hegel den Krieg als die abſolute Form des Zweikampfs ſubſumirte. Der erſtere Begriff, die natürliche Vernichtung, wurde von ihm ſo verſtanden: „Die völlig unbeſtimmte, allgemeine, auf nichts Einzelnes gehende, ſondern gegen die Abſtraction des Gebildeten ſich richtende Negation iſt die natürliche Vernichtung oder die zweckloſe Zerſtörung, die Verwüſtung. So iſt die Natur gegen die Bildung, welche ihr die Intelligenz ertheilt, gekehrt, ſo wie gegen ihr eigenes Produciren von Organiſirtem, und wie das Element, das Objective, unter die Anſchauung und das Leben ſubſumirt wird, ſo ſubſumirt das Element hinwiederum das Organiſirte und Individualiſirte unter ſich und vernichtet es und dieſe Vernichtung iſt Verwüſtung. So wechſelt in dem Menſchengeſchlecht das Bilden mit dem Zerſtören. Wenn das Bilden lange genug der unorganiſchen Natur Abbruch gethan und ihre Formloſigkeit nach allen Seiten beſtimmt hat, ſo ſpringt die gedrückte Unbeſtimmtheit los und die Barbarei der Zerſtörung fällt auf das Gebildete, räumt auf und macht Alles frei und eben und gleich. In ihrer größten Pracht tritt die Verwüſtung im Morgenlande auf und ein Dſchingiskhan, Tamerlan, kehren als die Beſen Gottes ganze Welttheile völlig rein. Die Nordiſchen Barbaren, welche den Süden beſtändig anfallen, ſind in der Beſtimmtheit des Verſtandes. Ihr ſchlechter Genuß, den ſie ſich in eine geringe Mannigfaltigkeit gebildet haben, hat dadurch eine Beſtimmtheit und ihr Verwüſten iſt nicht indifferent rein um des Verwüſtens willen. — Der Fanatismus des Verwüſtens iſt, weil er abſolutes Element iſt und die Form der Natur annimmt, nach Außen unüberwindlich, denn die Differenz und das Beſtimmte unterliegt der Indifferenz und Unbeſtimmtheit; aber er hat, wie das Negative überhaupt, ſeine Negation in ſich. Das Formloſe treibt ſich in die Unbeſtimmtheit, weil es doch nicht abſolut formlos iſt, ſo weit in die Expanſion, wie eine Waſſerblaſe, bis ſie in unendlich kleine Tropfen zerplatzt. Sie geht aus ihrer reinen Einheit in ihr Entgegengeſetztes, die abſolute Formloſigkeit der abſoluten Vielheit, über und wird dadurch völlig formale Form oder abſolute Beſonderheit und damit das Schwächſte. Dieſer Fortgang der Verwüſtung zur abſoluten Verwüſtung und dem abſoluten Uebergang in ſein Entgegengeſetztes iſt die *Wuth*, die ſich ſelbſt vernichtet."

Der dritte Theil hat die *Sittlichkeit ſelbſt*, wie ſie ihrem Begriff vollkommen gemäß iſt, zu ſeinem Gegenſtande; denn in der erſten Totalität, in der Familie, iſt keine abſolute Gleichheit, ſondern immer noch eine Unüberwindlichkeit der Natur geſetzt; im Negativen aber iſt das Höchſte immer nur das Vernichten des einen Verhältniſſes durch das andere. „In der wahrhaften Sittlichkeit fallen die Augen des Geiſtes und die leiblichen Augen vollkommen zuſammen. Der Natur nach ſieht der Mann Fleiſch von ſeinem Fleiſch im Weibe, der Sittlichkeit nach allein Geiſt von ſeinem Geiſt in dem ſittlichen Weſen und durch daſſelbe. Die Sittlichkeit ſetzt das *empiriſche* Bewußtſein und das *abſolute* in eine ſolche *Identität*, daß der Unterſchied nur ein ideeller, in der Realität der Unterſcheidung Nichts iſt. In der Sittlichkeit iſt alſo das Individuum auf eine *ewige* Weiſe. Sein empiriſches Sein und Thun iſt ein ſchlechthin allgemeines, denn es iſt nicht das Individuelle, welches handelt, ſondern der allgemeine, abſolute Geiſt in ihm. Die Anſicht der Philoſophie von der Welt und der Nothwendigkeit, nach welcher alle Dinge in Gott ſind, und keine Einzelheit iſt, iſt für das empiriſche Bewußtſein vollkommen realiſirt, indem jede Einzelheit des Handelns oder Denkens oder Seins ihr Weſen und Bedeutung ganz allein im *Ganzen* hat und, inſofern ihr Grund gedacht, ganz allein dieſes gedacht wird und das Individuum keinen anderen weiß und ſich einbildet: da das nicht ſittliche empiriſche Bewußtſein darin beſteht, daß es zwiſchen dem Einsſein des Allgemeinen und Beſonderen, de-

dern jenes der Grund iſt, irgend eine andere Einzelheit als Grund entdeckt. Hier hingegen iſt die abſolute Identität, die vorher in der Natur und etwas Inneres war, in's Bewußtſein herausgetreten. Die Anſchauung dieſer Idee der Sittlichkeit aber, die Form, in der ſie von Seiten ihrer Beſonderheit erſcheint, iſt das Volk."

Die Sittlichkeit gliedert ſich: 1) zu einem Syſtem von Ständen und iſt 2) Regierung, ſelbſtbewußte Bewegung des Ganzen.

Die Stände unterſcheiden ſich: a) als der abſolute Stand, der die Production des Ganzen als ſittliche Totalität zum Inhalt hat; b) als der Stand der Rechtſchaffenheit, der ohne Individualität und in der Beſonderheit ihrer Verhältniſſe ohne Freiheit iſt; c) als der Stand der rohen Sittlichkeit oder der Bauernſtand. — Recht charakteriſtiſch für die Zeit, in welcher Hegel ſeine Rechtsphiloſophie erarbeitete, iſt es, daß er den Krieg, die Gefahr des Todes, faſt immer im Sinn hat, von einer gleichen Verpflichtung aller Bürger zum Kriegsdienſt noch gänzlich abſtrahirt, ja dem zweiten Stande der Gewerb- und Handeltreibenden die Fähigkeit zur Tapferkeit abſpricht, hingegen vom Bauernſtande ſagt: „Er iſt um ſeiner Totalität willen auch der Tapferkeit fähig und vermag in dieſer Arbeit und in der Gefahr des Todes ſich dem erſten Stand anzuſchließen."

Im Organiſmus der Stände erſcheint die ſittliche Totalität in der Ruhe, aber in der Realität iſt die Bewegung vorhanden, das, was ſich für ſich als Differenz ſetzen will, unter das Allgemeine zu ſubſumiren. Inſofern dieſe Bewegung als Urſache, als Macht geſetzt wird, iſt ſie Conſtitution. „Eine wahrhaft ſittliche Totalität muß in dieſe Trennung gegangen ſein und der Begriff der Regierung ſich als Weisheit der Verfaſſung darſtellen, ſo daß die Form und das Bewußtſein eben ſo reell iſt, als das Abſolute in der Form von Identität und Natur iſt. Die Totalität iſt nur als die Einheit des Weſens und der Form, deren keines fehlen kann. Die Rohheit in Beziehung auf Verfaſſung, in der Nichts geſchieden, ſondern gegen jede Einzelheit der Beſtimmung unmittelbar das Ganze als ſolches ſich bewegt, iſt Formloſigkeit und Aufhebung der Freiheit; denn dieſe iſt in der Form und darin, daß der einzelne Theil, ein untergeordnetes Syſtem des ganzen Organismus, für ſich in ſeiner Beſtimmtheit ſelbſtthätig iſt."

Hegel theilte daher die Regierung in die *abſolute* und, wie er es nannte, in die *allgemeine*, welche ſich in den einzelnen Potenzen bewegt. Unter jener verſtand er eigentlich die *Geſetzgebung*, das Erkennen des Subſtantiellen, welches offenbar die That des abſoluten Standes, des Standes der Freien. Hegel begnügte ſich aber nicht hiermit, ſondern ging in ſeiner Platonik ſo weit, daß er aus dem erſten Stand die *Alten* und die *Prieſter* als die Geſetzgeber heraushob, indem nämlich *jedes* Mitglied dieſes Standes im Uebergang vom männlichen Alter in's höhere Prieſter werden ſoll. „Aus dem Alter verſchwindet das ſich Conſtituiren der Individualität. Von dem Leben hat es die Seite der Geſtalt und der Realität verloren und auf der Schwelle des Todes, der das Individuum abſolut in's Allgemeine aufnehmen wird, iſt es ſchon halb geſtorben. Durch den Verluſt des Reellen der Individualität des Beſondern aber iſt es allein fähig, außerhalb ſeines Standes, welcher die Geſtalt und Beſonnenheit ſeiner Individualität iſt, über Alle in der Indifferenz zu ſein und das Ganze in allen ſeinen Theilen und durch alle zu erhalten. An das höchſte Indifferente, an Gott und die Natur, an die Prieſter und an die Alten, kann allein die Erhaltung des Ganzen geknüpft werden, denn jede andere Form der Realität iſt in der Differenz." Hegel meint, es ſei viel vom *Betrug der Prieſter* die Rede, allein es ſei ein ganz widerſinniger Gedanke und unmöglich, daß ein *Volk getäuſcht werden könne*. Der Betrug beſtehe nur darin, daß das abſolute Bewußtſein, ſeiner Exiſtenz nach, vom thätigen ſich trenne und daß nun der Einzelne bald ſich nach ſeiner Einzelheit als *zufällig* ſetzt, inſofern er als *dieſer handelt*, bald als *nothwendig*, inſofern er *handelt* und im Handeln zum Selbſtgenuß der Allgemeinheit ſeines Weſens gelangt. „Ein formaler Gedanke der abſoluten Regierung iſt in allen Syſtemen der Theorie ſo wie der Wirklichkeit anzutreffen, nämlich ſeine *organiſche Centralgewalt* und zwar eine die Conſtitution bewahrende. Aber erſtens iſt ein ſolcher Gedanke, wie das *Fichte'ſche* Ephorat, in ſeiner negativen Haltung ganz formell und leer; ſodann iſt alle mögliche Aufſicht über das

Regieren in allem Einzelnen ihr zugeſchrieben: ſie ſoll alſo, über Alles gebietend, übermächtig wirkend und zugleich als Macht ein Nichts ſein. Die abſolute Regierung iſt allein dadurch nicht formell, daß ſie den Unterſchied der Stände vorausſetzt und alſo wahrhaft die oberſte iſt. Setzt ſie ihn nicht voraus, ſo fällt die ganze Macht der Realität in einen Klumpen, er möchte ſonſt ſich in ſich noch ſo verzweigen, und die Rohheit dieſes Klumpens würde ihre eben ſo rohe und weisheitsloſe Macht ungetheilt in ihrer Spitze haben. Es würde kein wahrhaft objectiver Unterſchied in ihm ſein.“

Die Unterſchiede der Regierung, inſofern ſie die Bewegung der Subſumtion des Beſonderen unter das Allgemeine realiſirt, wurden von Hegel als das Syſtem: 1) des Bedürfniſſes, 2) der Gerechtigkeit und 3) der Erziehung entwickelt; das letztere Syſtem jedoch noch ſehr unbeſtimmt gelaſſen.

In der Ausführung des erſteren Syſtems zeigte er durch die Ungleichheit des Erwerbs die Nothwendigkeit der Ungleichheit des Beſitzes, alſo auch des Genuſſes. „Wenn die Ungleichheit zum Gegenſatz des luxurirenden Reichthums und der tiefſten Armuth wird und damit auf beiden Seiten die Beſtialität, die Verachtung alles Hohen, eintritt, ſo iſt ein Volk aufgelöſt. Die Regierung muß deshalb dahin wirken, daß dem Schwanken im Werth der Dinge möglichſt widerſtanden wird, zumal auch ſie für den Unterhalt des erſten Standes, ferner für die adminiſtrativen Beamten, für die Erbauung und Erhaltung von Straßen, Tempeln u. ſ. f. bedürftig iſt, mithin durch eine ſolche Auflöſung ſelbſt zu Grunde geht. Sie kann aber gründlich nur dadurch die Sittlichkeit erhalten, daß ſie den erwerbenden Stand ſich ſelbſt für ſich conſtituiren läßt, damit ſein Geſetz und Recht nicht blos gedachte Allgemeinheit, ſondern eine lebendige Abhängigkeit, Zutrauen, Achtung, ein Verhältniß von Individualität zu Individualität ſei. Die Regierung ſoll ſich nur die äußere Beſchränkung dieſer Organiſation vorbehalten. — Dieſe Sittlichkeit hebt das Elementariſche, die reine Maſſe, Quantität auf. Der Reiche iſt unmittelbar genöthigt, das Herrſchaftsverhältniß und ſelbſt den Verdacht deſſelben durch allgemeines Theilnehmenlaſſen an demſelben zu mindern — wie das Athenienſiſche

Geſetz die Beſtreitung der Feſtlichkeiten durch den Reichſten des Quartiers verlangte."

Im zweiten Abſchnitt, im Syſtem der Gerechtigkeit, betrachtete Hegel die Staatsverfaſſung im engeren Sinn. „Die Sittlichkeit als der lebendige, ſelbſtſtändige Geiſt, der als ein Briareus erſcheint, von Myrien von Augen, Armen und den andern Gliedern, deren jedes ein abſolutes Individuum iſt, iſt ein abſolut Allgemeines und in Bezug auf das Individuum erſcheint jeder Theil dieſer Allgemeinheit, jedes, was ihr angehört, als ein Object, als ein Zweck. Es iſt, als ſolches, ein Ideales für daſſelbe."

Die Sittlichkeit des Einzelnen ſind die Tugenden, wie ſie in ihrer Vergänglichkeit erſcheinen. Die Sittlichkeit als abſolute iſt nicht der Inbegriff, ſondern die Indifferenz aller Tugenden. Sie erſcheint nicht als Liebe zum Vaterlande und Volk und Geſetzen, ſondern als das abſolute Leben im Vaterlande und für das Volk. Sie iſt die abſolute Wahrheit, Bildung und Uneigennützigkeit, denn im Ewigen, worin die Einzelheit aufgehoben und der Wechſel aller Beſtimmtheiten, iſt nichts Eigenes und jede Bewegung der Sittlichkeit iſt die höchſte Schönheit, Freiheit und Seligkeit. Mit unendlicher Begeiſterung ergeht ſich Hegel im Preis der Sittlichkeit als des Göttlichen, wie es ohne Hülle für die unmittelbare Anſchauung iſt, allein er entwickelt nur die Tugenden der Stände; von der privaten Moralität iſt nicht die Rede.

Hierauf entwickelt er die Rechtspflege im bürgerlichen und peinlichen Recht, den Rechtsſtreit und abermals den Krieg als einen Rechtsſtreit zwiſchen Völkern, in welchem das Schickſal der Richter ſei. Von dem Formunterſchiede der Verfaſſungen als Monarchie, Ariſtokratie und Demokratie ſpricht er nur flüchtig in einer Anmerkung, ſagt, daß eine jede dieſer Formen unfrei zu ſein fähig ſei und deutet den Zuſammenhang einer jeden mit der Religion an. Von der Tapferkeit behauptet er bei der Beſchreibung des Krieges, daß ſie mit dem ganzen Kranze der Tugenden geſchmückt ſei. Die Mannigfaltigkeit der Verhältniſſe im Kriege laſſe die Tugenden durch die empiriſche Nothwendigkeit ohne äußere oder innere Heuchelei ſchnell erſcheinen. „Aber mit den Verhältniſſen verſchwindet auch das Daſein der Tugenden eben ſo ſchnell, welche, weil ſie dieſe ſich jagende Eile haben, eben ſowohl ohne alles Verhältniß zu einer beſtimmten Totalität, dem ganzen Zuſtand eines Bürgers, und alſo eben ſowohl Laſter ſind. Die Noth des Krieges ſetzt die höchſte Enthaltſamkeit, die höchſte Armſeligkeit und Erſcheinung des Geizes, und dann des Genuſſes, der ebenſo Schwelgerei iſt, weil er keinen Bedacht auf den morgenden Tag oder das ganze Leben und Auskommen haben kann. Sparſamkeit und Freigebigkeit werden Geiz und Hartherzigkeit gegen ſich und Andere, wenn die höchſte Noth dieſe Einſchränkung fordert — und Verſchwendung, denn das Eigenthum wird weggeworfen, da es kein Bleiben haben kann und die Ausgabe dem eigenen oder fremden Gebrauch und Bedürfniß ganz unangemeſſen iſt. — Die Noth des Kriegs fordert die höchſten Anſtrengungen des Körpers, und völlige formale Begriffseinheit des Geiſtes in mechaniſcher Arbeit, eben ſowohl als die höchſte Knechtſchaft des äußeren Gehorſams."

Das organiſche Princip der Regierung iſt die Freiheit, daß das *Regierende* auch das *Regierte* ſei. Im dritten Syſtem ſoll das Allgemeine das Abſolute und rein als ſolches das Beſtimmende ſein. Im erſten Syſtem iſt es das rohe, bloß quantitative, weisheitloſe Allgemeine; im zweiten iſt die Allgemeinheit die formelle des Anerkennens; ſie iſt Urſache. Hier, im dritten Syſtem, iſt die *Erziehung* die Bildung des Volks mit Vernichtung alles Scheins und zwar: 1) als Bildung des *Talents* der Kunſt und Wiſſenſchaft; 2) als *Zucht* im Einzelnen, als Polizei. „Die große Zucht ſind die allgemeinen Sitten, die Ordnung und Bildung zum Kriege und die Prüfung der Wahrhaftigkeit des Einzelnen an ihm." 3) Ein Volk geht durch *Zeugung* ſtets in ſich über ſich hinaus oder bringt aus ſich objectiv ein anderes hervor: *Koloniſation*.

Den Abſchluß der Philoſophie des Geiſtes zum Schluß des Syſtems der Philoſophie ſelbſt machte Hegel zunächſt dadurch, daß er die Nothwendigkeit der Philoſophie in einem Volk als ideale *Ergänzung des Krieges* darzuthun ſuchte. Die *abſolute Arbeit* ſei allein der *Tod*, weil er die beſtimmte Einzelheit aufhebe, weshalb die *Tapferkeit* im Staat das abſolute *Opfer* bringe. Da nun aber für die, welche kämpfend nicht ſterben, die *Erniedrigung* bleibt, *nicht geſtorben zu ſein*, und den Selbſtgenuß ihrer

Einzelheit zu haben, ſo bleibt nur die *Speculation* als das *abſolute Erkennen der Wahrheit* die Form, in welcher das einfache Bewußtſein des Unendlichen ohne die Beſtimmtheit des individuellen ſelbſtſtändigen Lebens möglich. „Das abſolute Bewußtſein der Individuen des Volkes, der lebendige Geiſt deſſelben, muß reines, abſolutes Bewußtſein, abſoluter Geiſt ſeiner Form wie dem Inhalt nach ſein und der Volksgeiſt wird Geiſt des *natürlichen und ſittlichen Univerſums*. So erſt iſt der Geiſt abſolut in ſeine abſolute Sichſelbſtgleichheit, in den Aether ſeiner einfachen Idee und das Ende der Philoſophie in ihren Anfang zurückgekehrt.“

Aber dieſer Schluß genügte Hegel nicht, als er ſpäter in Jena mit ſeiner Philoſophie zur mündlichen Mittheilung kam. Er arbeitete den Begriff des Unterſchiedes der Verfaſſungen weiter aus und beſtimmte den Stand der Freien für die Monarchie als den *Adel*, inſofern derſelbe der Majeſtät im ſtummen, die *Form des Gehorſams* tragenden *Kampfe* gegenüberſtehe. Beſonders aber führte er in einer durch ihre Einfachheit und Verſtändlichkeit ausgezeichneten Weiſe den Begriff des religiöſen *Cultus* weiter aus, als in welchem ein Volk zum höchſten Selbſtgenuß komme. Er verlangte, daß in der *Religion* die Realität des Objectiven ſelbſt, damit auch die Subjectivität und Beſonderheit, als *aufgehoben* geſetzt werde. Würde dieſelbe als die *negative Freiheit* in dieſer höchſten Region der allgemeinen Vernünftigkeit noch feſtgehalten, wohl gar (was er gegen *Schleiermacher's* damals Epoche machende Reden über die Religion bemerkte) als Virtuoſität, ſo würde nicht Ernſt damit gemacht, den Geiſt in *Geiſtesgeſtalt* erſcheinen zu laſſen, wogegen es das Weſen der Religion iſt, daß der Geiſt ſich keines ſeiner Individuen ſchäme, keinem zu erſcheinen ſich weigere und jedes die Macht über ihm ſei, ihn zu beſchwören. Die Aufhebung der Subjectivität iſt aber nicht kahle Vernichtung derſelben, ſondern Vernichtung nur ihrer *empiriſchen* Individualität und durch dieſelbe Reinigung zum abſoluten Genuß ſeines abſoluten Weſens. Weil in der Religion die ideelle Geſtalt des Geiſtes reell, ſeine reelle Seite aber ideell iſt und weil in ihr der Geiſt für das Individuum erſcheint, ſo hat er für daſſelbe *zunächſt* die Geſtalt eines Objectiven, das im Volk als ſein Geiſt webt und lebt und in Allen lebendig iſt. In der Wiſſenſchaft erſcheint der Geiſt in objectiver Geſtalt, in Geſtalt des Seins, und eben derſelbe iſt es, der auch ſubjectiv iſt. Der Materie nach hat daher das Wiſſen vor der Religion nichts Beſonderes voraus. Ihr Weſen drängt den Geiſt aus der Extenſion des empiriſchen Daſeins in den höchſten Punct der Intenſion zuſammen und ſtellt ihn dem Anſchauen und Denken objectiv dar, daß er ſeiner ſelbſt und ſeiner eigenen Anſchauung genieße und in dieſem Genuſſe zugleich reell ſei, d. h. daß er ſich in dem Individuum und das Individuum ſich in ihm erkenne. Als Totalität des empiriſchen Daſeins objectiv ſich darſtellend, hat das Weſen Gottes für den Geiſt eine Geſchichte. Sein Lebendigſein ſind Begebenheiten und Thaten. Der lebendigſte Gott eines Volkes iſt ſein Nationalgott, als in welchem dem Volke ſein reiner Geiſt nicht nur, ſondern zugleich ſein empiriſches Daſein, die Unwahrheit und Unſicherheit deſſelben als einer Summe von Einzelheiten, verklärt erſcheint. Weil der Geiſt in der Religion nicht in der Idealität der Wiſſenſchaft, ſondern in Beziehung auf die Realität iſt, ſo hat er nothwendig ſelbſt eine umgrenzte Geſtalt, welche, für ſich fixirt, in jeder Religion die poſitive Seite derſelben ausmacht. Die religiöſe Tradition drückt deshalb das Gedoppelte aus, einerſeits die ſpeculative Idee des Geiſtes, anderſeits die aus dem empiriſchen Daſein des Volkes entnommene Begrenzung, nicht die Begrenzung der Idee, wie die Kunſt überhaupt ſie üben muß. Weil alſo die Religion Wiſſenſchaft und Kunſt von ſich ausſchließt, inſofern ſie Religion iſt, ſo iſt ſie ein Thun als Ergänzung der Kunſt und Wiſſenſchaft, der Cultus, der die Subjectivität und Freiheit zu ihrem höchſten Genuß erhebt, indem er als Gottesdienſt dem großen Geiſt einen Theil der Einzelheit opfert und durch dieſe Hingabe das übrige Eigenthum frei macht. Durch die Realität der Vernichtung der Einzelheit im Opfer rettet ſich das Subject gegen die Einſeitigkeit des Betruges, daß ſeine Erhebung nur in Gedanken iſt. Dies Thun, die Ironie auf das ſterbliche und nützliche Thun der Menſchen, iſt die Verſöhnung, die Grundidee der Religion. Inſofern die Einzelheit ſich gegen die vernünftige Allgemeinheit behaupten will, wird ſie zur Sünde, zum Verbrechen. Hier verſöhnt der Geiſt ſich nur als Schickſal in der Strafe. Die Verſöhnung iſt über der Strafe erhaben und erſcheint deswegen als gerechte Nothwendigkeit. Weil nun die Verſöhnung überhaupt ſich nur an den Geiſt richtet und die Kette des beſtimmten Daſeins nicht aufheben kann, ſo wird durch ſie an dem Schickſal nichts geändert. Nur das Weſen der Energie des Kampfes mit ihm als die Möglichkeit, in dieſem den ganzen Umfang des empiriſchen Daſeins auf das Spiel zu ſetzen, iſt auch die Möglichkeit der Verſöhnung mit dem Schickſal, weil der Geiſt ſich durch die Sittlichkeit des Kampfes ſelbſt dem Schickſal entriſſen hat.

Die Religion muß, wie Hegel ſich in der damaligen naturphiloſophiſchen Modeſprache ausdrückte, nach den allgemeinen drei Dimenſionen der Vernunft innerhalb der klimatiſchen Modification nach ihrer empiriſchen Differenz weltgeſchichtlich in folgenden drei Formen auftreten: 1) in der Form der Identität, in urſprünglicher Verſöhntheit des Geiſtes und ſeines Reellſeins in der Individualität; 2) in der Form, daß der Geiſt von der unendlichen Differenz ſeiner Identität anfange und aus ihr eine relative Identität reconſtruire und ſich verſöhne; 3) dieſe Identität, unter jene erſte abſolute ſubſumirt, wird das Einsſein der Vernunft in Geiſtesgeſtalt und derſelben in ihrem Reellſein oder in Individualität als urſprünglich und zugleich ihren unendlichen Gegenſatz und ſeine Reconſtruction ſetzen.

In der erſten Dimenſion, als urſprüngliche Verſöhnung, iſt die Religion Naturreligion. Der Phantaſie ihres Pantheismus iſt die Natur an und für ſich ſelbſt ein Geiſt und heilig. Aus keinem Element iſt ſein Gott gewichen. Einzelne Individuen mögen einen Fluch auf ſich liegen haben, aber kein Allgemeines der Natur iſt von Gott verlaſſen. Für einzelne Momente kann ſolchen Völkern der Geiſt zürnen, aber ſie ſind ſeiner Verſöhnung gewiß. Das Umgehen mit dem Leben iſt ein Geſpräch mit den Göttern, ein gegenſeitiges Geben und Empfangen von ihnen und jede äußere Bewegung ein bedeutungsvolles Wort des Schickſals. Die Geſtalten der Götter vermögen weder in Wirklichkeiten, noch in geſchichtliche Anſicht, noch in Gedanken aufgelöſt zu werden. Die Ewigkeit der Ideale einer ſchönen Mythologie beruht weder auf ihrer vollkommenen Kunſtſchönheit, noch der Wahrheit der Ideen, die ſie ausdrücken, noch auf der Wirklichkeit, der ſie angehören, ſondern gerade in der Identität von dieſem Allem und der *Untrennbarkeit* deſſelben.

Aber zweitens muß dieſe ſchöne Götterwelt mit dem Geiſt, der ſie belebt, untergehen und kann nur als ein Angedenken bleiben. Die Einheit des Geiſtes mit ſeiner Realität muß ſich zerreißen. Das ideelle Princip muß ſich in der Form der Allgemeinheit conſtituiren, das reelle ſich als Einzelheit feſtſetzen und die Natur zwiſchen beiden als ein *entweiheter Leichnam* liegen bleiben. Der Geiſt muß ſeine Wohnung in der lebendigen Natur verlaſſen und ſich als Potenz gegen ſie erheben. Der ſittliche Schmerz mußte unendlich ſein. Die Zeit dieſes Schmerzens war gekommen, als die Römer die lebendige Individualität der Völker zerſchlagen, damit ihre Geiſter verjagt, ihre Sittlichkeit zerſtört und über die Vereinzelung die Allgemeinheit ihrer Herrſchaft ausgebreitet hatten. Zur Zeit dieſer Vereinzelung, die keine Verſöhnung fand, und dieſer Allgemeinheit, die kein Leben hatte, in dieſer *Langenweile der Welt*, als allenthalben auf dem gebildeten Erdboden Frieden herrſchte, mußte die urſprüngliche Identität aus der Zerriſſenheit ihre ewige Kraft über ihren Schmerz erheben und zu ihrer eigenen Anſchauung wiedergelangen, oder das Geſchlecht der Menſchen mußte in ſich zu Grunde gehen. Der erſte Schauplatz der in der Welt, die aufgehört hatte, Natur zu ſein, wiederaufgeweckten *Erſcheinung* der ätheriſchen Vernunft mußte dasjenige Volk ſein, das im ganzen Lauf des Daſeins das *verworfenſte* der Völker geweſen iſt, weil in ihm der *Schmerz* am tiefſten und ſein Ausſprechen eine der ganzen Welt verſtändliche Wahrheit haben mußte.

Chriſtus iſt dadurch Stifter einer Religion geworden, daß er das Leiden ſeiner ganzen Zeit aus innerſter Tiefe ausſprach, die Kraft der Göttlichkeit des Geiſtes, die abſolute Gewißheit der Verſöhnung, die er in ſich trug, darüber erhob und durch ſeine *Zuverſicht* die Zuverſicht *Anderer* erweckte. Das Leiden ſeiner Zeit, der die Natur untreu geworden war, ſprach er aus in der abſoluten *Verachtung* der zur *Welt* gewordenen Natur, und die abſolute Zuverſicht der Verſöhnung in der *Gewißheit*, daß er *Eins* ſei mit *Gott*. — Die Verachtung, die er gegen die Welt ausſprach, mußte nothwendig als ſein Schickſal durch den Tod an ihm ſich rächen und eben dieſer Tod mußte die Verachtung der Welt rechtfertigen und zum fixen Puncte machen. Dieſe zwei nothwendigen Elemente mußten der Angel der neuen Religion werden: die Entgötterung der Natur, alſo die Verachtung der Welt, und daß in dieſer unendlichen Trennung doch ein Menſch die Zuverſicht des Einsſein mit dem Abſoluten in ſich trug. In dieſem Menſchen war die Welt wieder mit dem Geiſt verſöhnt. Weil die ganze Natur ungöttlich geworden war, konnte nur die Natur dieſes Menſchen göttlich ſein und die Natur nur von ihm aus wieder geweihet werden. Dadurch aber, daß die Gewißheit des Menſchen, ungöttlich zu ſein, in ihm allein die Göttlichkeit erblickte, und an ſeine Perſönlichkeit das Einswerden der Individualität mit dem abſoluten Geiſt knüpfen mußte, iſt ſein Daſein der Anfang dieſer Religion ſelbſt geworden. Die auffallendere Richtung dieſer Religion mußte zuerſt die Verachtung der Welt und des Allgemeinen, das als Staat exiſtirte, und das Symbol dieſer Verachtung das Kreuz ſein, dasjenige, was für dieſe Welt, als der Galgen, das Schmählichſte und Entehrendſte war. Es konnte kein nothwendigeres und bezeichnenderes Signal der abſoluten Trennung von der Wirklichkeit und des Vertilgungskrieges gegen ſie aufgeſtellt werden.

Die andere Seite des unendlichen Schmerzes dieſer abſoluten Trennung war ſeine Verſöhnung in dem Glauben, daß Gott in menſchlicher Geſtalt erſchienen ſei und die menſchliche Natur alſo in dieſer einzelnen Geſtalt als Repräſentanten der Gattung mit ſich verſöhnt habe. Dieſe einzelne menſchliche Geſtalt drückte an ihrer Geſchichte die ganze Geſchichte des empiriſchen Daſeins des Menſchengeſchlechts aus, wie ſie mußte, um der Nationalgott des Geſchlechts ſein zu können. Aber ſie drückte dieſe Geſchichte zugleich nur aus, indem ſie die Gottes war. Das Princip iſt nämlich unendlicher Schmerz, abſolute Zerriſſenheit der Natur. Ohne dieſen Schmerz hat die Verſöhnung keine Bedeutung und keine Wahrheit. Daß dieſe Potenz der Religion ſei, muß ſie ewig dieſen Schmerz produciren, um ewig verſöhnen zu können. Der empiriſche Zuſtand der Welt, aus dem die Religion angefangen hat, muß durch den Kampf dieſer verſöhnenden Religion ſelbſt aufgehoben, damit reell die Welt glücklicher und verſöhnter werden und die Religion ſich alſo ſelbſt aufheben. Sie muß alſo zugleich ſelbſt das Princip in ſich tragen, das unendliche Leiden zu erregen, um unendlich zu verſöhnen. Sie hat das Princip, das Schickſal der Welt, nothwendig in der Geſchichte ihres Gottes, der den Tod eines Verbrechers geſtorben iſt. Der Tod eines Verbrechers würde ſelbſt nur ein Einzelnes ſein. Der Anblick des Todes als allgemeiner Nothwendigkeit kann keinen unendlichen religiöſen Schmerz erregen, aber der am Kreuz geſtorben, iſt zugleich der Gott dieſer Religion und als ſolcher drückt ſeine Geſchichte das unendliche Leiden der entgötterten Natur aus. Das Göttliche war in die Gemeinheit des Lebens geſtoßen, das Göttliche war ſelbſt geſtorben. Der Gedanke, daß Gott ſelbſt todt war auf Erden, ſpricht allein das Gefühl dieſes unendlichen Schmerzens aus; ſo wie ſeine Verſöhnung, daß er aus dem Grabe auferſtanden iſt. Durch ſein Leben und Tod iſt der Gott erniedrigt, durch ſeine Auferſtehung der Menſch vergöttlicht worden. Jener unendliche Schmerz und dieſe ewige Verſöhnung kann dieſe Religion nicht von dem zufälligen, empiriſchen Daſein der Einzelnen abhängen laſſen. Sie muß ſich als einen Cultus conſtituiren, durch welchen jener Schmerz erregt und dieſe Verſöhnung ertheilt wird. Die Naturreligion muß dem Zufall überlaſſen, in wie weit die urſprüngliche Verſöhnung in dem Einzelnen lebendig iſt. Aber die Religion, die auf die Reconſtruction der indifferenten Harmonie ausgeht, muß, gegen die Natur gewaltſam, jene unendliche Differenz produciren, um, daß ihre Verſöhnung die reconſtruirte ſei, möglich zu machen.

Dies iſt denn in der chriſtlichen Religion mit vollendeter Weisheit geſchehen. Der Menſch wird durch eine unendliche Summe von veranſtalteten Zuſtänden bis zu dem Schmerzen des göttlichen Todes und des Sterbens alles Lebens geführt und aus dieſem Tode wieder zum Einswerden mit dem Gottmenſchen, in welchem das Geſchlecht verſöhnt iſt, durch Eſſen ſeines Leibes und Trinken ſeines Blutes, die innigſte Art der Vereinigung, auferweckt und geheiligt. Die Geſchichte Gottes iſt die Geſchichte des ganzen Geſchlechts und jeder Einzelne geht durch dieſe ganze Geſchichte des Geſchlechts hindurch. Vom wiedergeweiheten Menſchen aus wird auch die ganze Natur wieder geheiligt, ein Tempel des wiedererweckten Lebens. *Allem wird die neue Weihe gegeben.* Die Herrſchergewalt des Monarchen wird von der Religion aus geweihet: ſein Scepter enthält ein Stück des heiligen Kreuzes. Alles Land iſt mit beſonderen Boten Gottes bedacht worden und mit ihren Spuren bezeichnet. Jedes kann ſich einer eigenen heiligen Geſchichte ſeiner Wiederverſöhnung rühmen und hat die neue Weihe *individualiſirt.* Allem einzelnen Thun und allen Dingen des höchſten und niedrigſten Thuns wird von Neuem die Weihe gegeben, die ſie verloren haben: — der alte Fluch, der auf Allem liegt, iſt gelöſt, die ganze Natur zu Gnaden angenommen und ihr Schmerz verſöhnt.

Durch dieſe reconſtruirte Religion iſt zu der Form der Idealität des Geiſtes, die in der Naturreligion allein exiſtiren kann, nämlich der *Kunſt*, nothwendig die andere Seite, die Idealität des Geiſtes unter der *Form des Denkens* hinzugekommen und die Volksreligion muß die höchſten Ideen der Speculation nicht blos als eine *Mythologie*, ſondern in der *Form von Ideen* ausgeſprochen enthalten. Sie verehrt das Abſolute in der Form der *Dreiheit*, Gott als das *väterliche* Princip, den *abſoluten Gedanken*; alsdann ſeine Realität, ihn in ſeiner Schöpfung, dem *ewigen Sohne*, der aber als die göttliche Realität zwei Seiten hat, die eine ſeiner eigentlichen Göttlichkeit, nach welcher der Sohn Gottes Gott iſt, die andere die Seite ſeiner Einzelheit als Welt; endlich die ewige Identität dieſer Welt, des Objectiven, mit dem ewigen Gedanken, den *heiligen Geiſt.* Weil die Religion von dem unendlichen Schmerz ausgeht, ſo hat die Verſöhnung dieſes Schmerzes zugleich in dem verſöhnten Gott objectiv dieſe Beziehung als *Liebe* und die Göttlichkeit, in der dieſe Liebe ihr Glück findet, zur *Mutter Gottes* ſelbſt werden müſſen.

Im **Katholicismus** iſt dieſe Religion zur *ſchönen* Religion geworden. Der *Proteſtantismus* hat die Poeſie der Weihe, die Individualiſation der Heiligung aufgehoben und die Farbe der Allgemeinheit wieder über die *vaterländiſch* geheiligte Natur ausgegoſſen und das religiöſe Vaterland und die Erſcheinung des Gottes wieder aus dem eigenen Vaterlande in weite Entfernung verwieſen.

Er hat den unendlichen Schmerz, die Lebendigkeit, Zuverſicht und den Frieden der Verſöhnung in ein unendliches Sehnen verwandelt. Er hat der Religion den ganzen Charakter nördlicher Subjectivität aufgedrückt. Weil er überhaupt den ganzen Cyklus des Schmerzes und ſeiner Verſöhnung in die Sehnſucht, die Sehnſucht aber in das Denken und Wiſſen von der Verſöhnung umwandelte, weil alſo in ihm die Gewaltſamkeit und Nothwendigkeit, womit der Schmerz erregt wurde, wegfiel, ſo war er als unendlicher Schmerz und ſeine Verſöhnung der Zufälligkeit Preis gegeben und konnte dieſe Religionsform in die empiriſche Verſöhnung mit der Wirklichkeit des Daſeins, und ein unvermitteltes, nicht geſtörtes Verſenken in die Gemeinheit der empiriſchen Exiſtenz und der alltäglichen Nothwendigkeit übergeben. Jene religiöſe Erhebung und die Heiligung des empiriſchen Daſeins, der Sabbath der Welt, iſt verſchwunden, und das Leben ein gemeiner, unheiliger Werkeltag geworden.

Obwohl nun Hegel damals, wie aus den vorſtehenden Mittheilungen zur Genüge hervorgeht, den Proteſtantismus für eine eben ſo endliche Form des Chriſtenthums hielt, als den Katholicismus, ſo ging er deswegen doch nicht, wie Viele ſeiner Zeitgenoſſen, zum Katholicismus über, ſondern glaubte, daß aus dem Chriſtenthum durch die Vermittelung der Philoſophie eine dritte Form der Religion ſich hervorbilden werde. Er ſagte in dieſer Hinſicht: „Weil jene Schönheit und Heiligung hinunter iſt, ſo kann ſie weder zurückkehren noch betrauert, ſondern nur die Nothwendigkeit ihres Vergehens erkannt, ſo wie das Höhere geahnt werden, dem ſie den Weg zu bereiten hat und das an ihre Stelle treten muß. — Es kann nämlich nach dem Bisherigen ſcheinen, daß die Reconſtruction innerhalb der Sphäre des Gegenſatzes geſchieht, von welchem der Schmerz ausgeht und die ganze bisherige religiöſe Form erſt in der Potenz des relativen Gegenſatzes ſteht, denn die Natur iſt geheiligt, aber nicht durch einen eigenen Geiſt; ſie iſt verſöhnt, aber ſie bleibt für ſich ein Unheiliges, wie zuvor. Die Weihe kommt ihr von einem Aeußeren. Die ganze geiſtige Sphäre iſt nicht aus eigenem Grund und Boden emporgeſtiegen. Der unendliche Schmerz iſt in der Heiligung permanent und die Verſöhnung ſelbſt ein Seufzer nach dem Himmel. — Nachdem nun der Proteſtantismus die fremde Weihe ausgezogen, kann der Geiſt ſich als Geiſt in eigener Geſtalt zu heiligen und die urſprüngliche Verſöhnung mit ſich in einer neuen Religion herzuſtellen wagen, in welche der unendliche Schmerz und die ganze Schwere ſeines Gegenſatzes aufgenommen, aber ungetrübt und rein ſich auflöſt, wenn es nämlich ein freies Volk geben und die Vernunft ihre Realität als einen ſittlichen Geiſt wiedergeboren haben wird, der die Kühnheit haben kann, auf eigenem Boden und aus eigener Majeſtät ſich ſeine reine Geſtalt zu nehmen. — Jeder Einzelne iſt ein blindes Glied in der Kette der abſoluten Nothwendigkeit, an der ſich die Welt fortbildet. Jeder Einzelne kann ſich zur Herrſchaft über eine größere Länge dieſer Kette allein erheben, wenn er erkennt, wohin die große Nothwendigkeit will und aus dieſer Erkenntniß die Zauberworte ausſprechen lernt, die ihre Geſtalt hervorrufen. Dieſe Erkenntniß, die ganze Energie des Leidens und des Gegenſatzes, der ein paar tauſend Jahre die Welt und alle Formen ihrer Ausbildung beherrſcht hat, zugleich in ſich zu ſchließen und ſich über ihn zu erheben, dieſe Erkenntniß vermag nur Philoſophie zu geben."

So war Hegel's urſprüngliches Syſtem.

Des Vaters Tod und der Aufbruch aus der Verborgenheit.

Mitten unter ſolchen Beſchäftigungen traf Hegel ein kurzer aber erſchütternder Brief ſeiner Schweſter vom 15. Januar 1799:

„Vergangene Nacht, kaum vor 12 Uhr, ſtarb der Vater ganz ſanft und ruhig. Ich vermag Dir nicht weiter zu ſchreiben. Gott ſtehe mir bei."

Deine Chriſtiane.

Die Regulirung des Nachlaſſes erforderte Hegel's Gegenwart in Stuttgart. Er reiſ'te am 9. März von Frankfurt ab und kehrte am 28. März wieder zurück. Das Vermögen wurde ſo getheilt, daß die beiden Brüder, der Magiſter Georg Wilhelm, und der Offizier, Georg Ludwig, ihrer Schweſter, zur Entſchädigung für die von ihnen bei ihrer Laufbahn verurſachten Koſten, die Summe von 500 Gulden ausſetzten und zwar hievon der Magiſter die Summe von 300, Ludwig aber von 150 Gulden. Hegel behielt darnach, laut der noch vorhandenen Urkunde, auf ſeinen Antheil noch 3154 Gulden, 24 Kreuzer, 4 Pfennige. Im Beſitz dieſes Vermögens dachte er jetzt ſehr lebhaft daran, in die akademiſche Sphäre überzutreten, brachte aber nach ſeiner gründlichen Manier noch längere Zeit mit der Vorbereitung dazu hin.

Im Herbſt 1800 machte er einen Ausflug nach Mainz. Der Paß dazu ward ihm von der Chancellerie der Stadt am 19. September ausgeſtellt. Sollte man nach ſolchen Paßdocumenten auch nur die Größe Hegel's angeben, ſo würde es ſchlimm ausſehen. In einem Paß hat er 2 Zoll, in einem andern 8, in einem ſogar 10! Der in Rede ſtehende betitelt ihn maître ès Arts und beſchreibt ihn ſo: „agé de 30 ans, taille de 5 pieds, 2 pouces, cheveux et sourcils bruns, yeux gris, nez moyen, bouche moyenne, menton rond, front mediocre, visage oval."

Seine äußeren Verhältniſſe hatte Hegel nun geordnet; ſeinen Verpflichtungen als Hauslehrer war er nachgekommen; ſeine Arbeiten reiften der Veröffentlichung entgegen. Seine Lehrjahre liefen ab, ſeine Wanderjahre fingen an. Hegel wollte nach Jena, dem damaligen philoſophiſchen Eldorado, gleichſam als verſtünde es ſich von ſelbſt. Allein zuvor wünſchte er noch eine ganz einſame Raſt und ſchrieb daher an Schelling, ſeinen Rath darüber einzuholen. Er kündigte ihm an, daß er zwar auch ein Syſtem habe ſchaffen müſſen, ihm aber doch als Freund zu begegnen hoffe. Er glaubte, daß Schelling, deſſen Geiſt und Wirken gerade in der ſchönſten Blüthe ſtand, von allen Mitlebenden ihm am meiſten gewogen wäre. So ſetzte er ſich denn, nach manchem Hin- und Herſinnen über ſeine Zukunft, nieder und ſchrieb an ihn.

Frankfurt a. M., 2. November 1800.

„Ich denke, lieber Schelling, eine Trennung mehrer Jahre könne mich nicht verlegen machen, eines particulären Wunſches wegen Deine Gefälligkeit anzuſprechen. Meine Bitte betrifft einige Adreſſen nach Bamberg, wo ich mich einige Zeit aufzuhalten wünſchte. Da ich mich endlich im Stande ſehe, meine bisherigen Verhältniſſe zu verlaſſen, ſo bin ich entſchloſſen, eine Zeit lang in einer unabhängigen Lage zuzubringen und ſie angefangenen Studien und Arbeiten zu widmen. Ehe ich mich dem literariſchen Saus von Jena anzuvertrauen wage, will ich mich vorher durch einen Aufenthalt an einem dritten Orte ſtärken. Bamberg iſt mir um ſo mehr eingefallen, als ich Dich dort anzutreffen hoffte. Ich höre, Du biſt wieder nach Jena zurück. In Bamberg kenne ich keinen Menſchen, noch weiß ich ſonſt eine Adreſſe dahin zu bekommen und erlaube mir, Dich darum, ſo wie um Deinen guten Rath zu erſuchen, um eine Einrichtung wegen Koſt und Logis u. dgl. zu finden. Eben ſo angenehm wird es mir ſein, wenn Du mir den Weg zu einigen literariſchen Bekanntſchaften verſchaffen willſt. Sollte Deine Localkenntniß einen andern Ort, Erfurt, Eiſenach, vorziehen, ſo bitte ich um Deinen Rath. Ich ſuche wohlfeile Lebensmittel, meiner körperlichen Umſtände wegen ein gutes Bier, einige wenige Bekanntſchaften und würde eine katholiſche Stadt einer proteſtantiſchen vorziehen. Ich will jene Religion einmal in der Nähe ſehen. Entſchuldige meine Bitte mit dem Mangel an Bekannten, die mir hierin näher liegen, und meine Umſtändlichkeit über ſolche Particularitäten verzeihe unſerer alten Freundſchaft. — Deinem öffentlichen großen Gange habe ich mit Bewunderung und Freude zugeſehen. Du erläßt es mir, entweder demüthig darüber zu ſprechen oder mich auch Dir zeigen zu wollen. Ich bediene mich des Mittelwortes, daß ich hoffe, daß wir uns als Freunde wiederfinden werden. — In meiner wiſſenſchaftlichen Bildung, die von untergeordneteren Bedürfniſſen der Menſchen anfing, mußte ich zur Wiſſenſchaft vorgetrieben werden, und das Ideal des Jünglingsalters mußte ſich zur Reflexionsform, in ein Syſtem zugleich verwandeln. Ich frage mich jetzt, während ich noch damit beſchäftigt bin, welche Rückkehr zum Eingreifen in das Leben der Menſchen zu finden iſt? — Von allen Menſchen, die ich um mich ſehe, ſehe ich nur in Dir denjenigen, in dem ich, auch in Rückſicht auf die Aeußerung und Wirkung auf die Welt, meinen Freund finden möchte, denn ich ſehe, daß Du rein d. h. mit ganzem Gemüth und ohne Eitelkeit, den Menſchen gefaßt haſt. Ich ſchaue darum auch, in Rückſicht auf mich, ſo voll Zutrauen auf Dich, daß Du mein uneigennütziges Beſtreben, wenn ſeine Sphäre auch niedriger wäre, erkennſt und einen Werth in ihm finden könneſt. Bei dem Wunſch und der Hoffnung, Dir zu begegnen, muß ich, wie weit es ſei, auch das Schickſal zu ehren wiſſen und von ſeiner Gunſt erwarten, wie wir uns treffen werden.

Lebe wohl! Ich erſuche Dich um baldige Antwort. Empfiehl mich unſerem Freund Berger.

Dein Freund H.

Zweites Buch.

10

Jena's literariſche Situation.

Hegel ließ ſich beſtimmen, von Frankfurt ſogleich nach Jena zu gehen.

Die eigentliche literariſche Gährung war hier ſchon vorüber. Fichte, wegen der Anklage auf Atheismus ausgeſchieden, war bereits in Berlin. Das Athenäum der Schlegel, dieſe piquante Zeitſchrift, welche das Publicum an die Paradoxie gewöhnte, war ſchon wieder eingegangen. Die Romantiker hatten ſich zerſtreuet. Novalis war 1800 in Weißenfels geſtorben und Tieck im Sommer deſſelben Jahres weggezogen. Schelling endlich, der als außerordentlicher Profeſſor von Leipzig gekommen, war wenigſtens keine Neuheit mehr.

Aber die Bewegung ging nun in die Breite. Jena ſtrotzte von jungen Männern, welche in der Philoſophie eine Laufbahn machen wollten. Das Beiſpiel Reinhold's, Fichte's, Schelling's, ihr ſchnelles Berühmtwerden, reizte gewaltig und vor Fichte's ſpeculativer Ueberkeckheit konnte man ſich durch Vorſicht, vor ſeinen Disciplinarconflicten mit den Studenten durch Nachgiebigkeit hüten. Die Lectionskataloge der damaligen Jenenſer Univerſität triefen von Philoſophie. Sie zeigen eine Muſterkarte der mannigfaltigſten philoſophiſchen Standpuncte von dem dogmatiſch Wolf'ſchen an bis zu den romantiſchen Improviſationen der Naturphiloſophie. Der alte Hennings und Ulrich laſen fort und fort ihre Logik und Moral, aber daneben kamen und gingen Privatdocenten, wie Tauben in einem Taubenhaus ein- und ausfliegen. Darunter ſind ganz verſchollene Namen, wie Kiſtner, Vermehren u. A., allein auch viele, die ſpäterhin anderwärts wieder auftauchten, wie Schad, Fries, Krauſe, Gruber, Aſt u. ſ. w. Faſt alle dieſe Privatdocenten kündigten außer dem Lieblingsfach, worin ſie beſondere Studien gemacht hatten, Logik an, weil dies Collegium als das von der ſtudirenden Jugend obſervanzmäßig anzunehmende noch am eheſten Ausſicht auf Honorar darbot. Doch gehörte es, obwohl nur der eine mehr zur Mathematik, ein anderer mehr zum Naturrecht, ein dritter zur Pſychologie Hang hatte, ſchon zur Etiquette, auch Naturphiloſophie oder philoſophiſche Encyklopädie zu leſen. Nicht wenige erboten ſich überdem, den Herren Studioſen, wenn ſie es wünſchten, desiderantibus, auch noch dies und jenes beizubringen, z. B. Declamiren, Disputiren u. dgl. m. Wie Hegel's noch übrige Meldebogen zeigen, waren die Preiſe mäßig, 2 bis 3 Laubthaler die Vorleſung.

Außerdem trugen ſich die meiſten mit Projecten zu neuen Zeitſchriften oder ſuchten wenigſtens, auch des Honorars halber, an einer ſchon beſtehenden mitzuarbeiten.

Die Ambition endlich, zum Profeſſor ernannt zu werden, um aus der Maſſe der Privatdocenten ſich etwas auszuſcheiden, war außerordentlich. Wie dies auf Deutſchen Univerſitäten immer der Weltlauf zu ſein pflegt, erzeugte dies Streben eine Concurrenz, welche durch Sucht nach protegirenden Bekanntſchaften, durch Splitterrichten und Zutragen von Anekdötchen oft gehäſſig ward. Als daher Baiern ſeine Unterrichtsanſtalten nach einem neuen Plane zu organiſiren anfing, konnte es von Jena her eine ganze Colonie Gelehrter beziehen. Niethhammer, Paulus, Schelling, Aſt u. A. gingen fort. Die Zurückbleibenden ſahen ihnen mit Neid nach und ſtrebten, baldmöglichſt daſſelbe Schickſal zu theilen.

In dieſe Lage der Dinge trat Hegel im Januar 1801 ein, zu den vielen hier ſchon verſammelten Schwaben noch ein Schwabe.

Die Differenz des Fichte'ſchen und Schelling'ſchen Syſtems.

Einmal nach Jena gekommen, galt es für Hegel, ſeine philoſophiſche Phyſiognomie öffentlich zu beurkunden. Da nun auf die Kant'ſche Philoſophie Reinhold's Modification derſelben, auf dieſe Fichte's Wiſſenſchaftslehre, auf dieſe Schelling's transſcendentaler Idealismus gefolgt war und Jena vom Wolfianismus ab alle dieſe

Phaſen der Philoſophie in ſich ſchloß, ſo war es ganz richtig, wenn Hegel zum Gegenſtand ſeiner erſten Schrift, die er in wenigen Monaten bis zum Juli 1801 verfaßte, die Differenz des Fichte'ſchen und Schelling'ſchen Syſtems nahm. Da er als ein literariſch völlig Unbekannter in ſchon reiferem Alter plötzlich unter eine Menge trat, in welcher das literariſche Treiben allgemein war, ſo mußte er die Stellung, die er einnehmen würde, wenigſtens ungefähr bezeichnen. Auch drängte es ihn, die im Stillen errungene tiefe Bildung mit der des Tages in Wechſelwirkung zu ſetzen.

Im März 1800 hatte Schelling ſein Syſtem des transſcendentalen Idealismus herausgegeben, welches Hegel noch in Frankfurt ſtudirte. Schelling war darin noch inſoweit Fichtianer, daß er die Natur ganz vom Standpunct des Ichs aus conſtituirte. Allerdings ſollte ſie, vom Begriff der Materie bis zu dem der Teleologie, die Parallele der Entwicklung des Ichs vom Empfinden bis zum Wollen hin ſein, aber doch war ſie noch nicht in ihrer freien Objectivität für ſich gefaßt. Schelling ſchwankte beſtändig zwiſchen dem Idealismus und Realismus und hatte daher ſein damaliges Syſtem mit der Kunſtproduction geſchloſſen, weil in dieſer die Freiheit des producirenden Ichs mit der Nothwendigkeit der Sache ſich als Genialität unmittelbar vereinigt. Hegel zeigte nun an Fichte's Philoſophie die Einſeitigkeit, alle Objectivät nur ſubjectiv zu faſſen und deshalb im Concreten, vornämlich in der Moral und Politik, in ein endloſes Aggregat von Endlichkeiten auseinanderzufallen. Er erkannte Fichte's Syſtem von Seiten des Philoſophirens, von Seiten der productiven Kraft, der Meiſterſchaft der Speculation, als ein unſterbliches Werk an, als Syſtem ſelbſt aber genügte ihm dieſe Philoſophie nicht, weil ſie, wie er ausführlich bewies, weder den Begriff der Natur, noch den der Sittlichkeit und äſthetiſchen Cultur erreiche; weil ſie nirgends das Object auch in ſeiner poſitiven Selbſtſtändigkeit gegen das Subject, ſondern nur als eine negative Schranke und deshalb noch weniger das Abſolute als Identität des Ob- und Subjects begreife. Von der Schelling'ſchen Philoſophie erkannte er an, daß ſie die Objectivität als das nothwendige, an ſich ſelbſtſtändige Correlat der Subjectivität, ſo wie den Begriff der Aufhebung dieſer doppelten Einſeitigkeit im Begriff des Abſoluten beſitze, aber in ſeiner Weiſe machte er auch den Mangel bemerklich, daß das

Abſolute nur erſt als Indifferenzpunct des Ob- und Subjectiven beſtimmt ſei.

In der Einleitung und im Anhang des Buchs trat er entſchiedener auf. Jene gab eine Darlegung der mancherlei Formen, die bei dem jetzigen Philoſophiren vorkommen, eine intereſſante Kritik aller der Begriffe, um welche ſich damals der philoſophiſche Kampf in principieller Hinſicht bewegte: Bedürfniß der Philoſophie, Princip der Philoſophie als oberſter Grundſatz, transſcendente Anſchauung, Reflexion als Inſtrument des Philoſophirens, Geſchichte der Philoſophie u. ſ. w. Jeder dieſer kurzen Aufſätze brachte lang durchdachte Beſtimmungen in körniger Sprache. Der Begriff des Syſtems als der ſich ſelbſt organiſirenden Totalität des Wiſſens, welche nicht blos demonſtrativ aus einem oberſten, nicht bewieſenen Grundſatz abgeleitet werden kann, und die Nothwendigkeit der Vereinigung der ſynthetiſchen und analytiſchen Methode für die Speculation wurden hierbei beſonders hervorgehoben.

Der Anhang beſchäftigte ſich mit Reinhold und Bardili. Jener hatte damals den Gedanken Kant's, die Kritik des Erkenntnißvermögens zur Bedingung des Erkennens zu machen, bis zu der abſurden Conſequenz eines vorläufigen Philoſophirens getrieben, eines Anfangens vor dem Anfang, eines Begründens vor dem Grunde. Er hatte das Erkennen der Wahrheit zu einer bloßen Tendenz degradirt. Gegen ſolche Aſthenie kehrte ſich Hegel mit eben ſo viel Herbheit als Humor und meinte kurzweg, daß der Anfang eben mit dem Anfang anfangen müſſe. Bardili, ein Vetter Schelling's, hatte damals einen von ihm ſo genannten Erſten Grundriß der Logik geſchrieben, in welchem Reinhold für die ſpeculativen Verlegenheiten, worin er wieder gerathen war, eine erwünſchte Aushülfe erblickte. Reinhold war eine edle, allein eine zu weibliche Seele. Immer mußte ſie einen Mann haben, auf den ſie ſich verlaſſen, dem ſie ſich anſchmiegen konnte. Die friſche Impertinenz, mit welcher Bardili Kant und Fichte behandelte, imponirte ihm wieder, wie einſt Fichte in Bezug auf Kant ihm imponirt hatte. Er ſah nicht, daß die Bardili'ſche Logik von der gemeinen ſich lediglich durch den Verſuch unterſchied, den Gegenſatz des Eins und des Vielen durchzuführen. Daß Bardili das Denken wieder in der Unabhängigkeit ſeiner Beſtimmungen von dem phänomenologiſchen Proceß der ſubjectiven Intelligenz, von der Geſchichte des Selbſtbewußtſeins faßte, war ein wirkliches Verdienſt. Weder bei Fichte noch bei Schelling war das logiſche Element nach ſeiner freien Selbſtſtändigkeit zur Anerkennung gekommen. Allein Bardili war nicht der Erſte, wie er meinte, welcher das Denken als ein Rechnen nahm. Dieſe Wendung der Logik, um ſich die immanente Bedeutung ihrer Kategorieen zu ſichern, war vor ihm ſchon oft da geweſen und er ſelbſt erzählte ja auch ganz naiv in der Vorrede ſeiner Logik, wie dieſelbe aus der Lectüre von Bilfinger's und Ploucquet's Logiken bei einem Oſterferienlandaufenthalt entſtanden. Daß er ſie in einer Zeit erneuete, in welcher die quantitative Differenz und Indifferenz an der Tagesordnung war, in welcher das Mehr und Minder, das Gleich- und Ungleichſetzen, alle Formeln des Philoſophirens beherrſchte, war nicht zu verwundern. Darin, daß die Beſtimmungen des Denkens für ſich, abgeſehen von ihrem Gedachtwerden im Bewußtſein, einen Werth haben, ſtimmte Hegel mit Bardili überein; allein um ſo heftiger mußte er zugleich ſich gegen ihn erklären, weil derſelbe die Logik durch ihre Identificirung mit der Operation des Rechnens wieder verknöcherte, die dialektiſche Flüſſigkeit des Denkens zur Todtheit der Zahl, zur Mattheit des Gleich- und Ungleichſetzens des Eins und des Vielen verkehrte, mithin auch, trotz des Scheines eines höheren, metaphyſiſchen Aufſchwungs, doch im Grunde ganz in den gewöhnlichſten Formalismus zurückfiel. Und dennoch — wie oft ſollte nicht das Gerede erneuet werden, als habe Hegel ſeine Logik der Bardili'ſchen verdankt.

Die Diſſertation über die Planetenbahnen.

Nachdem Hegel durch ſeine erſte Schrift ſeine literariſche Stellung vorläufig bezeichnet, lag ihm für ſeine Zwecke zunächſt die Anfertigung einer Habilitationsdiſſertation ob. Das Thema dazu, eine Unterſuchung über die Geſetzmäßigkeit der Abſtände der Planeten von einander, trug er ſchon lange mit ſich herum. Auszüge aus Kant's Schriften zur Mechanik und Aſtronomie, aus Kepler, Newton u. A. finden ſich bei ihm ſchon viel früher. Er ſchrieb die

Diſſertation zuerſt Deutſch. Dann faßte er ſie Lateiniſch kürzer zuſammen. Dieſe Manuſcripte und ein Wuſt von zu ihnen gehörigen Rechnungen ſind noch vorhanden.

Von Kepler's Harmonia mundi war Hegel tief durchdrungen. Daß, wie Kepler mit ahnungsvoller Gewißheit ausſprach, in der Syſtematik der himmliſchen Körper Vernunft exiſtirt, war für ihn ein Gedanke, den er gern ſeinem ganzen Umfang nach erſchöpft hätte. Er machte der Philoſophie den Vorwurf, für die Aſtronomie noch zu wenig gethan zu haben. Die Verwechſelung von bloß mathematiſchen Beſtimmungen mit ſchon phyſikaliſchen, z. B. von Linien und Puncten mit Kräften, erſchien ihm als ein Hauptgrund der naturphiloſophiſchen Verwirrung und Newton als eine der gewichtigſten Autoritäten für dieſelbe. Er meinte, daß Kepler ſchon den eigentlichen Kern der Sache in Betreff der himmliſchen Mechanik gefaßt, Newton nur dieſen ihm gegebenen Inhalt hypothetiſch in mathematiſche Formeln gebracht habe. Dies techniſche Verdienſt könne nicht berechtigen, Newton, wie oft geſchehe, als den zu feiern, der die wahrhafte Form der Bewegung der himmliſchen Körper, die Ellipſe, entdeckt habe. In die Polemik gegen Newton's Hypotheſe der ſogenannten Tangentialkraft legte Hegel zeitlebens alle Bitterkeit eines verletzten Patriotismus, denn Kepler war nicht nur ein Deutſcher, ſondern ſein Landsmann, ein Schwabe, den freilich die Tübinger Univerſität einſt aus theologiſchen Bedenken, d. h. aus Furcht vor der Wahrheit, ebenfalls von ſich abgewieſen hatte. Hegel ärgerte es, daß die Deutſchen ſelbſt Keplern über der banalen Bewunderung des Briten ſo ſehr in den Schatten ſtellten. Auch Newton's Optik gab ihm einen nie ausgehenden Stoff zu dem Vorwurf, mathematiſche Beſtimmungen von phyſikaliſchen nicht gehörig geſchieden zu haben; eine Polemik, welche ſich bei ihm durch das Intereſſe an der Göthe'ſchen Farbentheorie noch ſteigerte und wodurch er ſich viele Naturforſcher verfeindete, die ihn zum Entgelt als einen Scholaſtiker behandelten, der einige Grillen Göthe's und Schelling's mit einem großen Aufwande ſteriler Logik vergeblich zu Ehren zu bringen bemüht wäre.

Die Diſſertation ſollte die Kepler'ſchen Geſetze der Geſtalt der Planetenbahn und der Geſchwindigkeit der Bewegung der himmliſchen Körper a priori entwickeln. Hegel huldigte dabei nicht etwa einem eilfertigen Conſtruiren. Er verachtete die *ſogenannten exacten* Wiſſenſchaften nicht im Geringſten, unterwarf ſich vielmehr ihrer Belehrung mit der willigſten Ausdauer, ſo daß er, wie die noch vorhandenen zahlreichen und weitläufigen Auszüge darthun, faſt keines der berühmteren Werke von Mathematikern, Phyſikern und Phyſiologen unſtudirt ließ. Nur wenn die Empirie der Speculation den Raum verengen und ihr die für ſie eben ſo nothwendige Anerkennung verſagen wollte, kehrte er ſich gegen ſie. Jedoch ermangelte Hegel für die Anſchauung der Natur derjenigen *primitiven* Sicherheit, welche ihn auf dem Gebiet der logiſchen Idee und des Geiſtes auszeichneten. Auch war ſeine urſprüngliche Bildung in der Mathematik und Phyſik ganz Newtoniſch. Sein ſpäterer Idealismus machte es ihm unmöglich, die Bewegungen der himmliſchen Körper durch Beſtimmungen der *endlichen* Mechanik, des *Stoßes* und *Falles*, zu erklären; unmöglich, zwei verſchiedene Kräfte, die im Perihelium und Aphelium im umgekehrten Maaß der Geſchwindigkeit wirken ſollten, anzunehmen. Er nannte den Apfel, welcher den ſchlafenden Newton zu der Erkenntniß verholfen haben ſoll, daß in jeder kleinſten mechaniſchen Bewegung auf der Erde das gleiche Geſetz der Schwere herrſche, als in dem harmoniſchen Rieſenwirbel der himmliſchen Körper, den *aſtronomiſchen Sündenfall*. Wohl wußte er, wie Newton ſelbſt erklärt hatte, daß ſeine Ausdrücke: Attraction, Impuls u. ſ. f. nur mathematiſche Bedeutung haben *ſollten*. Allein wie oft ward dies nicht vergeſſen! Hegel erhob nun Kepler eben deswegen, weil ſich derſelbe die mathematiſche Reinheit zu erhalten gewußt habe. Allein ſeine Darſtellung blieb unvollkommen. Die *Gewiſſenhaftigkeit* ſeiner empiriſchen, höchſt mannigfaltigen Kenntniſſe, die Aengſtlichkeit, im Detail ſich keinen Fehler zu Schulden kommen zu laſſen, lag bei ihm mit dem *Univerſalismus* ſeiner ſpeculativen Auffaſſung beſtändig in Conflict und erzeugte eine unleugbare Schwerfälligkeit und Trübheit des Ausdrucks. *Schelling* hatte nicht ſolche Scheu vor problematiſchen Wagniſſen und erregte durch die Poeſie ſeiner Wendungen, durch den divinatoriſchen Schimmer großer Ausſichten, einen entſchiedenen Enthuſiasmus, der Hegel auf dem Gebiet der Naturphiloſophie ſtets gefehlt hat.

Die Diſſertation ſollte das Verhältniß von Raum und Zeit, von Quadrat und Kubus, von gerader Linie und Curve, von Kreis und Ellipſe entwickeln. Sie ſollte apologetiſch für Kepler, polemiſch gegen Newton auftreten. Allein die Art, wie der Begriff des Seins und Denkens mit dem der Zahl und geometriſchen Figuration in Verbindung gebracht ward, war in der That noch ſehr ſubjectiv idealiſtiſch. Auch ward der damals beliebte und von H. Schubart vorzüglich verfolgte Gedanke nicht vergeſſen, die Reihe der Planeten als eine Linie von verſchiedenen Cohäſionsgraden anzuſehen. Jedoch ohne einen kleinen Ausläufer, den Hegel am Schluß auf zwei Seiten mit einem Superest anfügte, würde die Abhandlung als eine der gründlichſten der damaligen Naturphiloſophie, auf welche Schelling ſelbſt ſich berief, eine unangefochtene Geltung behauptet haben. Allein ſeit dem Wiederabdruck der Diſſertation in Hegel's ſämmtlichen Werken iſt ſie auf eine ſo feindſelige Weiſe angegriffen, daß hier ein Augenblick dabei verweilt werden muß. Am Schluß nämlich kam Hegel auf die Abſtände der Planeten von einander zu ſprechen, deren Regelmäßigkeit Kepler entdeckt hatte und welche von Kant, Lambert, Titius, Bode wiederholt in Anregung gebracht war. Hegel erblickte in der Vermuthung eines Planeten zwiſchen dem Mars und Jupiter und in dem eifrigen Geſuchtwerden deſſelben von den Aſtronomen den Beweis, daß die Erfahrung, mit der Vernunft übereinzuſtimmen, von ſelbſt den Trieb habe. Nach der Proportion von 4, 7, 10, 16, 52, 100, falle zwiſchen 16 und 52 noch 28. Zu 16 exiſtirte Mars, zu 52 Jupiter. Alſo fehlte ein entſprechender Planet für 28. Die Aſtronomie verließ ſich nun auf die aprioriſche Nothwendigkeit, daß der dieſem Gliede der Progreſſion entſprechende Planet ſich finden müſſe und machte daher Jagd auf ihn. Nun erwähnte Hegel beiläufig am Schluß ſeiner Abhandlung, daß im Platoniſchen Timäus eine andere Zahlenreihe angegeben werde, nach welcher der Demiurg das Weltall gebildet habe: 1, 2, 3, 4, 9, 16, 27. Wäre dieſe Progreſſion die wahrhafte Ordnung der Natur, dann würde zwiſchen dem vierten und fünften Planeten ein großer Zwiſchenraum ſein und erhellen, daß man dort keinen Planeten ſuchen könne.

Hegel ſchrieb ſeine Diſſertation im Frühjahr und Sommer 1801, muß jedoch offenbar von Piazzi's Entdeckung der Ceres am 1. Januar 1801 noch nichts gewußt haben. Von der Entdeckung der

Pallas durch Olbers den 28. März 1802 konnte natürlich ſo wenig als von der der Juno 1804 oder der Veſta 1807 die Rede ſein. Das Geſchrei, was darüber erhoben worden, daß der Philoſoph auf dem Katheder ſich den Planeten wegdemonſtrire, indeſſen die Aſtronomen ihn zum Schabernack entdeckten, iſt daher eine ganz leere, knabenhafte Schadenfreude.

Es fragt ſich, wann Piazzi's Beobachtung zu Palermo in Jena bekannt geworden. In Hegel's Vorträgen über Naturphiloſophie daſelbſt blieb ſie nicht unberückſichtigt. Die Eitelkeit, etwas ſpeculativ anders haben und wiſſen zu wollen, als man es empiriſch wiſſen muß, iſt Hegel nie in den Sinn gekommen. Die Lücke des Planetenſyſtems wie die Hypotheſen, ſie zu füllen, kannte er ſehr gut, ſo daß die Bekanntſchaft mit jenen Entdeckungen ihm nur erfreulich zu ſein vermochte. Aber ſeine Aeußerung war ja ſelbſt nur eine Hypotheſe, durch welche er, da die Fernröhre der Aſtronomen den der Rechnung zufolge 'mangelnden Planeten ſchon ſo lange umſonſt geſucht hatten, der bis dahin gemachten Erfahrung, daß nämlich zwiſchen Mars und Jupiter ein Sprung ſei, zu Hülfe kommen, mithin nichts weniger, als ihr ſich entgegenſetzen, ſie verleugnen, vielmehr ſie beſtätigen wollte. Unter der Bedingung, daß die Platoniſche Progreſſion die wahrhaftere, würde der noch nicht gefundene Planet vergeblich geſucht werden! Wenn endlich die Empirie völlig hätte triumphiren wollen, ſo hätte ſie nur Einen Planeten entdecken müſſen. Statt ſeiner kamen gemach vier Planetchen zum Vorſchein, die man gar nicht erwartet hatte.

Die Aufgabe, das Verhältniß der Entfernung und der Umlaufszeit der Planeten ſpeculativ abzuleiten, hat Hegel durch ſein ganzes Leben verfolgt, ohne damit zu einem entſchiedenen, ihm erfreulichen Reſultat gelangt zu ſein. Seine Verehrung für das Genie Kepler's blieb ſtets dieſelbe und ſelbſt deſſen Erneuung der Pythagoriſchen Vorſtellung, daß die Planeten nach den Geſetzen der muſikaliſchen Harmonie geordnet ſeien, erwähnte er ſtets mit feierlicher Bewunderung. In der romantiſchen Reaction gegen den Verſtandesmechanismus ſtellte man Newton Keplern und Göthen eben ſo entgegen, wie man in der Phyſiologie und Medicin den Paracelſus, in der Speculation überhaupt Jakob Böhm zu erheben anfing.

Habilitationsdisputation am 27. Auguſt 1801.

Am 27. Auguſt, alſo an ſeinem natürlichen Geburtstage, feierte Hegel ſeinen zweiten akademiſchen.

Er hängte ſeiner Diſſertation Theſen an, welche die weſentlichſten Puncte ſeines Syſtems enthielten. Ihre Faſſung war zum Theil paradox, was aber nicht ſowohl ein Tadel als ein Lob iſt, denn Theſen ſollen die Streitluſt herausfordern, müſſen alſo den Kitzel des Widerſpruchs erregen. Die Folge der Theſen zeigt einen gewiſſen Zuſammenhang: zuerſt ſind logiſche, dann naturphiloſophiſche geſtellt. Hierauf folgen kritiſche über den Begriff der Philoſophie überhaupt, zuletzt einige aus der praktiſchen Philoſophie. Dieſe Theſen, zu deren mündlicher Vertheidigung ſich Hegel einen noch erhaltenen Zettel mit Randgloſſen ſchrieb, ſind recht merkwürdig, weil ſie zum Theil die Hauptpuncte enthalten, derentwegen man an Hegel Anſtoß zu nehmen pflegte und welche von ihm ſtets mit Hartnäckigkeit vertheidigt wurden. Aus dieſem Grunde müſſen wir uns etwas länger dabei aufhalten.

1. Contradictio est regula veri, non contradictio falsi. Wolff hatte mit ſeinem Begriff des Widerſpruchs etwas vollkommen Wahres geſagt. Er hatte in dieſer negativen Form den Begriff der poſitiven Identität ausgedrückt. Es iſt unmöglich, daß eine Beſtimmung als ſolche für ſich zugleich die entgegengeſetzte ſein kann. Alles Beſtimmte iſt in ſeiner Beſtimmtheit ſich ſelbſt gleich, iſt die Ausſchließung ſeines Gegentheils. Begriffe, welche ſich ſelbſt widerſprechen, müſſen alſo unwahr ſein. Dieſe Wahrheit hat Hegel nie beſtritten, wie man ihn oft mißverſtanden, aber er bekämpfte das Stehenbleiben bei derſelben als einen Irrthum. Der Begriff, daß etwas, in der Gleichheit mit ſich, zugleich ſein Entgegengeſetztes, iſt eben ſo wahr, als daß etwas, nur auf ſich bezogen, ſich nicht widerſpricht. Die Identität d. h. die Beziehung auf ſich, iſt nur ein Moment des Ganzen. Der Unterſchied, der als beſtimmter Unterſchied zur Differenz des Identiſchen als des Poſitiven und Negativen wird, iſt nicht weniger weſentlich. Wahr und falſch ſind Momente des Erkennens; Gut und Böſe Momente der Freiheit des Willens u. ſ. f. Das Wahre hat am Falſchen, das Gute am Böſen ſeine Entgegenſetzung. Die weiße Farbe iſt nicht weiß, indem ſie ſelbſt

unmittelbar zugleich die ſchwarze wäre, aber ſie iſt die, welche an der ſchwarzen den Widerſpruch hat, der nur durch ſie ſelbſt geſetzt wird. Mit dem Begriff des Wahren iſt zugleich der des Nichtwahren geſetzt; das Wahre iſt nicht das, was ohne den Widerſpruch wäre; aber es ſelbſt iſt zugleich die poſitive Negation ſeiner Negation, wie Spinoza es ausdrückte: Verum est index sui et falsi. Der gewöhnliche Satz der Identität und des Widerſpruchs, daß A = A und daß A nicht zugleich B und die Negation von B ſein könne, iſt in ſeiner undialektiſchen Starrheit der Tod aller tieferen Erkenntniß. Man bleibt mit ihm von der richtigen Auffaſſung alles Negativen, des Schmerzes, der Krankheit, des Uebels, des Böſen, des Irrthums u. ſ. w. fern. Daß eine Qualität als ſolche nicht zugleich nicht dieſe Qualität ſein könne, daß alſo ein hölzernes Eiſen oder eiſernes Holz Unmöglichkeiten ſind, iſt ganz richtig. Daß aber daſſelbe Subject nicht zugleich entgegengeſetzte Beſtimmungen in ſich vereinigen könne, iſt ganz falſch. Selbſt in der Sphäre der mechaniſchen Natur iſt der Widerſpruch der Centripetal- und Centrifugalkraft in den Körpern aufgehoben. Wenn man Hegel freilich ſo verſteht, als ob das Beharren im Widerſpruch ihm für den Begriff des Wahren gelte, als ob er den Begriff der Auflöſung des Widerſpruchs, die Rückkehr der Identität aus der Negativität ihrer Entgegenſetzung gegen ſich nicht kenne, ſo dichtet man ihm eine Abſurdität an. Hegel wurde aber durch Kant's Dialektik in der Kritik der reinen Vernunft über das Wolff'ſche Denkgeſetz hinausgetrieben, denn Kant hatte in den Antinomieen ſehr ausführlich gezeigt, daß mit dem bloßen ſich nicht Widerſprechen eben auch das ſich Widerſprechen als gleich wahr dargethan werden könne, in welcher Beziehung Hegel im zweiten Abſchnitt ſeiner Theſe ſagte: contradictio non est contradictio falsi.

II. Syllogismus est principium Idealismi. Mit dieſem Satz trat Hegel's logiſche Richtung entſchieden hervor. Er war an ſich nur eine Conſequenz der Kantiſchen Philoſophie, welche von Neuem die Form des Schließens als die der Vernunft ſelbſt bezeichnet hatte. In der Triplicität der Kantiſchen Kategorieen, in der Theſe, Antitheſe und Syntheſe der Fichte'ſchen Deduction, in der Identität und Duplicität der Schelling'ſchen Conſtruction hatte immer ſchon der Syllogismus zu Grunde gelegen. Hegel erhob nun die Wiſſenſchaft wieder zum Bewußtſein über die Nothwendigkeit, dieſe Form durchzuführen.

III. **Quadratum est lex naturae, triangulum mentis.** Dieſer Satz war eine Folge theils der Baader'ſchen Erneuung des myſtiſchen Ternars, wovon früher gehandelt worden, theils der Platonik, welcher Hegel bei der urſprünglichen Ausarbeitung ſeines Syſtems ſich hingab. Platon hatte das Band der Analogie, a : b = b : c, alſo a = c, b = c, dem elementariſchen Proceß zu Grunde gelegt, ſo daß Luft und Waſſer die gebrochene Mitte zwiſchen den Extremen des Feuers und der Erde ausmachen und die Luft ſich zum Feuer, wie das Waſſer zur Erde, alſo die Luft zum Waſſer, wie das Feuer zur Erde, ſich verhält. Hegel hat dieſen Gedanken, daß in der Natur der Unterſchied ſich in der Form einer Doppelexiſtenz von Verſchiedenem darſtelle, beſtändig feſtzuhalten geſucht (S. W. XIV. 2, S. 251). Allein er kann als allgemeine Beſtimmung höchſtens für die unorganiſche Natur und für die organiſche nur in ſolchen Fällen nachgewieſen werden, wo ſie auf die unorganiſche ſich bezieht. Daß die Dreiheit das Geſetz des Geiſtes ſei, iſt ächt Platoniſch; die ganze Republik hat eine triadiſche Conſtruction. Hegel bezog die Triplicität vorzüglich auf den Unterſchied des Subjects vom Object in der Identität des Subjects.

IV. **In Arithmetica vero nec additioni nisi unitatis ad dyadem, nec subtractioni nisi dyadis a triade neque triadi ut summae, neque unitati ut differentiae est locus.** Auch dieſer Satz, welcher für die verſchiedenen Rechnungsarten die einfachſte Formel aufſtellen will, enthält den Keim zu einem Hauptbeſtreben Hegel's, mit welchem es ihm ebenfalls ſo wenig, als mit der Berechnung der Planetenbahnen, durchzudringen geglückt iſt.

V. **Ut magnes est vectis naturalis, ita gravitas planetarum in solem pendulum naturale.** Dieſe Parallele war ſo recht im Geſchmack der damaligen Naturphiloſophie und hatte wenigſtens das Intereſſe der Neuheit des Vergleichs. Mit dem Ausdruck Naturhebel für den Magneten, Naturpendel für den Radius vector des Planeten, wollte Hegel wohl den Unterſchied ihrer immanenten Bewegung von der endlichen Bewegung bezeichnen.

VI. **Idea est synthesis infiniti et finiti et philosophia omnis est in ideis.**

VII. Philosophia critica caret ideis et imperfecta est Scepticismi forma.

VIII. Materia postulati rationis, quod philosophia critica exhibet, eam ipsam philosophiam destruit, et principium est Spinozismi.

IX. Status naturae non est injustus et eam ob causam, ex illo exeundum. Wenn Hegel hiermit Hobbes zu widerſprechen ſcheint, ſo iſt das nicht der Fall. Wohl aber erweitert er den bekannten Hobbeſiſchen Satz. Der status naturae iſt erſt die Möglichkeit der entgegengeſetzten Beſtimmungen des Gerechten und Ungerechten. Der Wille muß ſeine Natürlichkeit aufgeben; er muß ſich beſtimmen. Erſt hiermit entſteht Recht und Unrecht; — ein Begriff, den Hegel gleichfalls Zeitlebens beſonders gegen die Vorausſetzung eines primitiven Zuſtandes der Gerechtigkeit wiederholt hat.

X. Principium scientiae moralis est reverentia fato habenda.

XI. Virtus innocentiam tum agendi tum patiendi excludit.

XII. Moralitas omnibus numeris absoluta virtuti repugnat.

Dieſe Paradoxieen waren ſämmtlich gegen die Beſchränkungen in der Kantiſchen Moral gerichtet, indem Hegel gegen ſie mehr den antiken Begriff der Sittlichkeit geltend zu machen ſuchte, wovon ſchon früher die Rede war und gleich die Rede ſein wird.

Vorleſungen in Jena.

Für die richtige Vorſtellung des Verhältniſſes, in welches Hegel als Docent zu Schelling trat, wird es zweckmäßig ſein, anzugeben, welche Vorträge Schelling, während Hegel mit ihm in Jena zuſammen lehrte, gehalten hat. Der weſentliche Unterſchied beider Philoſophen, der ſich durch ihr ganzes Streben, durch ihre ganze ſchriftſtelleriſche Thätigkeit hindurchzieht, tritt darin charakteriſtiſch hervor, daß nämlich Schelling mehr kritiſch allgemeine, principielle Begründungen, Hegel dagegen mehr die Bearbeitung der Philoſophie in der Form eines Cyklus von Wiſſenſchaften entwickelt. Der genaueren Charakteriſtik halber werden wir auch nicht Umgang haben können, die eigenen Lateiniſchen Ausdrücke anzuführen, in welchen der abſolute Idealismus ſich damals verkündigte. Schelling's Anzeige im Lectionskatalog lautete im Winter 1801: privatis lectionibus tradet e libris suis philosophiae universae systema; praemissa introductione, in qua de idea et finibus verae philosophiae disputabit, aditum etiam iis parabit, qui jam primum ad philosophiae studia accedunt. Disputatorium quoque instituet, cujus rationem alio loco pluribus indicabit. — Im Sommer 1802: publice studiorum academicorum recte instituendorum rationes tradet; privatim, si per alias rationes licuerit, philosophiae quoque universae systema expositurus. Dies waren die ſpäter im Druck erſchienenen bekannten Vorleſungen über die Methode des akademiſchen Studiums. — Im Winter 1802: privatim 1) philosophiae speculativae universam rationem ex ea delineatione systematis sui tradet, quae inserta est libro: Neue Zeitschrift für speculative Physik Hft. I. II; 2) tradet philosophiam artis seu Aestheticen ea ratione et methodo, quam in constructione universae philosophiae secutus est, et quam alio loco pluribus exponet. — Im Sommer 1803: praelectiones suas publicas de studii academici recte instituendi ratione ineunte semestri continuabit et ad finem perducet. — Für den Winter 1803: ex itinere redux praelectiones suas indicabit. Er hielt aber in Jena keine weitere Vorleſungen, ſondern trat in Baieriſche Dienſte.

Schelling's Vortrag ſoll damals hinreißend geweſen ſein. Mit perſönlicher Zuverſicht verband er rhetoriſche Leichtigkeit. Ueberdem feſſelte die Zuhörer der Nimbus eines Revolutionärs in der Philoſophie, welchen Schelling ſtets über ſein öffentliches Auftreten zu verbreiten wußte. Gegen ſein genial nachläſſiges, vornehm unbeſtimmtes Weſen (z. B. in den angeführten Ankündigungen: rationem alio loco pluribus exponet; si per alias rationes licuerit u. ſ. w.) machte die ſchlichte Manier Hegels einen merklichen Abſtich. Seine Darſtellung war die eines Menſchen, der, ganz von ſich abſtrahirend, nur auf die Sache gerichtet, zwar keineswegs des treffenden Ausdrucks, wohl aber der redneriſchen Fülle entbehrt, welche den Zuhörer auch äußerlich durch den Fluß der Diction, durch den ſonoren Ton der Stimme, durch die Lebhaftigkeit der Geberde gewinnt. Er hielt im Durchſchnitt eine Privatvorleſung zum Preiſe von drei Laubthalern und außerdem eine öffentliche Vorleſung, beide gewöhnlich zu vier Stunden wöchentlich.

Im Winter 1801 bei ſeinem erſten Auftreten kündigte er als

Privatcollegium: Logik und Metaphyſik, Nachmittags von 3—4 Uhr an und hatte darin 11 Zuhörer, unter denen ſich ein Bruder Schelling's, Troxler und Abeken aufgezeichnet finden. — Gratis introductionem in philosophiam tractabit et disputatorium philosophicum communiter cum excell. Schellingio diriget. Aus dieſem Unternehmen ſcheint jedoch ſo wenig etwas geworden zu ſein, als aus den Sommervorleſungen 1802, in welcher Zeit ihn ſeine literariſchen Arbeiten gänzlich in Anſpruch nahmen. — Im Winter 1802 kündigte er wieder Logik und Metaphyſik an und zwar: secundum librum nundinis instantibus proditurum. In wiefern dies bereits für ihn möglich war, wiſſen wir aus ſeiner Frankfurter Periode und nach der Kenntniß derſelben wird es uns auch nicht überraſchen, daß er Naturrecht ex dictatis leſen wollte. — Im Sommer 1803 wiederholte er dies und wollte außerdem die ganze Philoſophie darſtellen, wobei er abermals auf ein Compendium verwies, das er bei Cotta herausgeben würde: philosophiae universae delineationem ex compendio currente aestate (Tubingae, Cotta) prodituro. — Im Winter 1803 wiederholte er dieſen Verſuch ex dictatis unter dem Titel: Syſtem der ſpeculativen Philoſophie und gab als beſondere Theile derſelben an: a) Logicen et Metaphysicen sive Idealismum transcendentalem; b) philosophiam naturae; c) mentis. — Im Sommer 1804 ſcheint er, vielleicht aus Mangel an Zuhörern, nicht geleſen zu haben. — Im Winter 1804 wiederholte er die Darſtellung des ganzen Syſtems der Philoſophie ex dictatis: totam philosophiae scientiam, i. e. philosophiam speculativam (logicen et metaphysicen), naturae et mentis. Die Zahl ſeiner Zuhörer, unter denen jetzt auch Bachmann, ſtieg nun bis auf 30 und erhielt ſich ſeitdem zwiſchen 20 bis 30. — Im Sommer 1805 wiederholte er neben dem Naturrecht dies nämliche Collegium, ex libro per aestatem prodituro. Das Buch aber erſchien wieder nicht. — Im Winter 1805 las er zum erſtenmal: Geſchichte der Philoſophie; außerdem Realphiloſophie (philosophiam naturae et mentis); endlich, zum erſten Mal und nicht wieder: reine Mathematik (Mathesin puram et quidem Arithmeticen ex libro: Stahl's, Profeſſors in Jena, Anfangsgründe der reinen Arithmetik, 2te Aufl.; Geometriam ex libro: Lorenz ꝛc.). Dies Collegium kam wirklich zu Stande und Hegel's Nachfolger zu

Berlin, Gabler, nahm mit vieler Befriedigung Theil daran. — Im Sommer 1806 las er wieder Philoſophie der Natur und des Geiſtes, außerdem aber ſpeculative Philoſophie, worin er zum erſten Mal die Phänomenologie und die Logik vortrug, welche er auch für den Winter 1806 wieder ankündigte.

Seit dem Sommer 1805 bildeten ein Bremer, Namens Suthmeier, der Oldenburger v. Bommel, der Holländer van Ghert, Gabler und der vielverſprechende, leider ſo bald darauf verſtorbene Thüringer Zellmann den Kern der Hegel'ſchen Zuhörerſchaft. Als eine Curioſität mag noch angeführt werden, daß noch im letzten Semeſter ein Neugrieche, Georg Rhetorides aus Konſtantinopel, bei Hegel hörte.

Critiſches Journal der Philoſophie 1802—1803.

Hegel betrachtete ſich damals als mit Schelling im Weſentlichen einverſtanden. Dieſer ſcheint in Bezug auf Hegel dieſelbe Anſicht gehabt zu haben. Sie vereinigten ſich daher zur Herausgabe eines Journals. Schelling nahm jedoch nur geringen Theil daran und gab gleichzeitig ſeine neue Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik heraus, ſo daß jenes Journal faſt allein als Hegel's Werk erſcheint. Freilich unterzeichneten ſie bei den einzelnen Aufſätzen ihre Namen nicht und haben dadurch Veranlaſſung zum Streit über die Authentie derſelben gegeben, damals aber wollten ſie mit dieſer Eigenheit wohl nur die Innigkeit ausdrücken, mit welcher ſie dieſelbe Sache zu vertreten entſchloſſen waren. Schelling nannte Hegel (Bd. I, Heft 1, S. 121) ſelbſt „einen gar kategoriſchen Menſchen, der die vielen Umſtände mit der Philoſophie nicht leiden kann und nur ſo geradezu auch ohne das Apprett hat." — Die Meßrelationen der Stuttgarter Allgemeinen Zeitung hatte auf Veranlaſſung der Schrift Hegel's über Fichte und Schelling die Nachricht verbreitet, „daß Schelling ſich einen rüſtigen Verfechter aus ſeinem Vaterlande geholt habe und durch denſelben dem ſtaunenden Publicum kund thue, daß auch Fichte tief unter ſeinen Anſichten ſtehe." Gegen ſolche Inſinuation fand ſich denn Hegel doch a. a. O. S. 120 zur Wahrung ſeiner Selbſtſtändigkeit bemüßigt, zu ſagen, daß er mit allen Umſchreibungen und Milderungen doch nichts anders ausdrücken könne, als daß der Autor jener Nachricht ein Lügner ſei „wofür ich ihn mit dieſen klaren Worten erkläre."

Hegel eröffnete das Journal mit einer Einleitung über das Weſen der philoſophiſchen Kritik überhaupt und ihr Verhältniß zum gegenwärtigen Zuſtand der Philoſophie insbeſondere. — Er bekämpfte darin den Wahn derer, welche verſchiedene Philoſophieen neben einander ſtriten und daß die Philoſophie nur Eine iſt, vergeſſen. Er bekämpfte die Sucht der Originalität des Denkens, die Verſeichtigung der Speculation durch falſches Populariſiren und rechtfertigte die Philoſophie, wenn ſie, um als erſcheinende ihre Beſtimmtheit zu ſichern, die Nullitäten der Unphiloſophie, welche die Prätenſion machen, ſtatt ihrer ſich dem Publicum zu inſinuiren, in ihr Nichts zurückweiſt. Er ſchloß S. XXIII: „Wenn eine Menge ſich gegen die Gefahr des Kampfs und der Manifeſtation ihres inneren Nichts damit retten wollte, daß ſie die andern nur für eine Partei erklärte, ſo hätte ſie dieſe eben damit für Etwas anerkannt, und ſich ſelbſt diejenige Allgemeinheit abgeſprochen, für welche das, was wirklich Partei iſt, nicht Partei, ſondern vielmehr gar nichts ſein muß, und damit ſich ſelbſt als Partei, d. h. als Nichts für die wahre Philoſophie, bekannt."

Bevor wir die einzelnen Aufſätze, welche Hegel lieferte, näher durchgehen, müſſen wir einen Augenblick dabei verweilen, ihn in ſeiner Eigenthümlichkeit als Kritiker uns zu vergegenwärtigen. Die Kritik ſoll nämlich die an und für ſich ſeiende Idee auf den Ausdruck beziehen, welchen dieſelbe in einer beſtimmten, vereinzelten Darſtellung erhalten hat. Sie wird dadurch genöthigt, ein ſolches Werk auch mit dem Standpunct zu vergleichen, welchen das Bewußtſein des Geiſtes über die Idee überhaupt ſchon erreicht hat. Jede Kritik, welche nur eines dieſer Momente fixirt, iſt einſeitig. Wird nur die Einzelheit eines Werkes betrachtet, ſo entſteht das Referat ſeines Inhaltes, etwa noch mit der Zugabe einiger Gloſſen über den guten oder ſchlechten Styl, über dieſe und jene Unrichtigkeit. — Wird aber ein Werk nur als ein ähnlichen Werken coordinirtes nach dem Moment der Beſonderheit genommen, ſo entſteht das Rangverhältniß. Da nun jeder Comparativ wieder in einen Poſitiv verwandelt werden kann, ſo ergibt ſich die diplomatiſirende Literaturgeſchichtlichkeit beſonders gern in dieſem Claſſificiren der

Anderen. — Wird endlich das einzelne Werk ohne alle Rückſicht auf die vorhandene Zeitbildung ſogleich direct auf die Idee als ſolche bezogen, wird alſo das Moment der Allgemeinheit fixirt, ſo wird das Unrecht erfolgen, die geſchichtliche Vermittelung, von deren Zuſammenhang das producirende Subject ſich doch nicht abſolut losreißen kann, zu überſehen und von dieſem Gipfel aus ein Werk entweder als treueſtes Abbild der Idee unbedingt zu erheben oder zu verwerfen. — Die wahre Kritik fordert die Durchdringung aller dieſer Momente. Sie muß nicht blos ſagen, daß etwas gut oder ſchlecht ſei. Sie muß ein apodiktiſches Urtheil entwickeln, daß ein Werk, als ein ſolches, dies oder jenes Prädicat verdiene. Sie muß eben ſowohl den Begriff der an und für ſich ſeienden Idee, als den Begriff der ſchon zur Vergangenheit gewordenen Geſtalt derſelben beſitzen. An dem Begriff der Idee hat ſie zugleich das Maaß für den Fortſchritt in die Zukunft. Sie muß alſo zu einer productiven **Reproduction** werden, welche das Werk nicht von Außen her mit Lob oder Tadel belegt, ſondern es ſich ſelbſt charakteriſiren läßt.

Auf ſolche Charakteriſtik verſtand ſich Hegel vortrefflich, wie auch Göthe im Briefwechſel mit Zelter anerkennt. In der Energie, mit welcher er ſich nach ſeinen eigenen Worten „in den Umkreis des Gegners zu ſtellen" wußte, um ihn durch ſich ſelbſt zu widerlegen und ihn nicht da anzugreifen und da Recht zu behalten, wo er überhaupt nicht iſt, vermochte er die fremde Anſicht mit der größten Lebendigkeit poſitiv darzuſtellen, eine Gabe, die, wie ſchon einmal bemerkt, für ihn inſofern verhängnißvoll geworden, als flüchtige Leſer oft überſehen haben, was bei Hegel nur Expoſition des Beurtheilten und was ſeine eigene Meinung. Dabei ſtanden ihm viele Gaben zu Gebot, die zwar das ſachliche punctum saliens nicht afficiren und mehr ſecundärer Natur ſind, ohne welche jedoch die Kritik, was ſie doch beabſichtigt, nicht auf die Zeit wirken wird. Hegel war nämlich ſein ganzes Leben hindurch, ſo viel dies möglich, über die Statiſtik der Literatur wohl unterrichtet. Er beſaß nicht jene ſich ſelbſt anbetende Vornehmheit, die es unter ihrer Würde hält, von etwas Anderem, als ſich ſelbſt, Notiz zu nehmen. Ohne Kenntniß der ſogenannten „Umſtände und Zuſtände" wird es in der kritiſchen Behandlung der literariſchen Erſcheinungen leicht an Tact fehlen. Außerdem aber hatte Hegel einen körnigen Witz, der bald als naive Ironie, bald als ſchneidende Satire, bald als abſoluter Humor in mannigfaltigen Wendungen, in einer Unerſchöpflichkeit neuer und treffender Bilder, auftrat. Niemals aber verführte ihn ſeine Ueberlegenheit zu einem Aburtheilen in Pauſch und Bogen, zu einem Vernachläſſigen des thatſächlichen Beweiſes ſeiner Behauptungen. Bis in ſein ſpätes Alter hinein beobachtete er die Genauigkeit im Citiren und ließ ſich auch die Mühe nicht verdrießen, zur Garantie für den Leſer ſelbſt die Seitenzahl anzugeben. Das Stellencitiren an ſich macht freilich eine Kritik ſo wenig zu einer gründlichen, daß es ſogar die Ungründlichkeit zu verſtecken dient, weil es den Anſchein gewährt, als ob der Kritiker das Buch geleſen habe. Ueber nichts wird mit Recht ſo viel Klage geführt, als über aus dem Zuſammenhang geriſſene Stellen. Etwas ganz Anderes iſt es aber, wenn der Kritiker ſich des Sinnes des Ganzen bemächtigt hat und dann die ſchlagenden Stellen zu citiren verſteht.

Zuerſt lieferte Hegel im Journal I, 1, S. 91—115 ein kleines Scharmützel: „Wie der gemeine Menſchenverſtand die Philoſophie nehme, dargeſtellt an den Werken des Herrn Krug. — Dieſe Recenſion ſchilderte das Benehmen des abſtracten Verſtandes an einem concreten Beiſpiel. Auch machte ſie Krug's Forderung an die Speculation, ihm ſeine Schreibfeder zu deduciren, nach Verdienſt lächerlich und befeſtigte dadurch in Krug, weil er in der That noch mehr ſchrieb, als er dachte, für Zeitlebens einen unüberwindlichen Groll gegen die ſogenannte Identitätsphiloſophie.

Im zweiten Stück folgte: „das Verhältniß des Skepticismus zur Philoſophie, Darſtellung ſeiner verſchiedenen Modificationen und Vergleichung des neueſten mit dem alten.“ Der neueſte war damals der Schulze's, welcher, ſeit er mit ſeinem Aeneſidemus ſolches Aufſehen erregt hatte, mit einer dicken, zweibändigen Kritik der theoretiſchen Philoſophie aufgetreten war. Hegel, der, wie Herbart, dem Sextus Empirikus ein gründliches Studium zugewendet, zeigte die Schulze'ſche Elendigkeit, die Unparteilichkeit der Wahrheit in die Indifferenz der Parteiloſigkeit zu verkehren, und, um ſich kein Schickſal zu bereiten, auch keine beſtimmte Philoſophie haben zu wollen. S. 3: „Auf die politiſche Apragmoſyne zur Zeit, wenn Unruhen im Staat ausbrächen, hatte der Athenienſiſche

Geſetzgeber den Tod geſetzt: die philoſophiſche Apragmoſyne, für ſich nicht Partei zu ergreifen, ſondern zum Voraus entſchloſſen zu ſein, ſich dem, was vom Schickſal mit dem Siege und der Allgemeinheit gekrönt würde, zu unterwerfen, iſt für ſich ſelbſt mit dem Tode der ſpeculativen Vernunft behaftet.“ Hegel wies überzeugend nach, daß der ächte Skepticismus ein Moment jeder wahren Philoſophie ausmacht, weil eine ſolche eben weder Dogmatismus noch Skepticismus. S. 20: „Dieſer Skepticismus, der in ſeiner reinen expliciten Geſtalt im Parmenides auftritt, iſt in jedem ächten philoſophiſchen Syſtem implicite zu finden, denn er iſt die freie Seite einer jeden Philoſophie. Wenn in irgend einem Satze, der eine Vernunfterkenntniß ausdrückt, das Reflectirte deſſelben, die Begriffe, die in ihm enthalten ſind, iſolirt, und die Art, wie ſie verbunden ſind, betrachtet wird, ſo muß es ſich zeigen, daß dieſe Begriffe zugleich aufgehoben, oder auf eine ſolche Art vereinigt ſind, daß ſie ſich widerſprechen, ſonſt wäre es kein vernünftiger, ſondern verſtändiger Satz.“ S. 50: „Außer dem Skepticismus aber, der Eins iſt mit der Philoſophie, kann der von ihr losgetrennte Skepticismus ein gedoppelter ſein, entweder daß er nicht gegen die Vernunft oder daß er gegen ſie gerichtet iſt.“ — Mit umfaſſender Gelehrſamkeit entwickelte Hegel, daß der antike Skepticismus von dem Hintergedanken des modernen, die ſinnliche Objectivität für wahr zu halten, weit entfernt geweſen ſei, daß er vielmehr den Zweifel an die Gewißheit der Kategorieen, mit welchen er die dogmatiſchen Syſteme bekämpfte, ſelbſt in ſich geſchloſſen habe. Zuletzt züchtigte Hegel Schulze's barbariſche Verachtung großer Naturgaben, die ebenfalls aus der ſchlechten empiriſchen Pſychologie ſtamme, welche die Seele gleichſam zu einem Sack mache, worin Phantaſie, Verſtand, Vernunft nur nebeneinander ſich befinden ſollen. Die Wirkung dieſes Verſtandes, wie er mit ſeinem benebelnden, narkotiſchen, drückenden Ton hier durch vier Alphabete hindurchſchalle, ſei, als ob man durch ein Feld von blühendem Hyoscyamus wandelte, deſſen betäubenden Düften keine Anſtrengung widerſtehen kann, und wo man von keinem belebenden Strahle, auch nur in der Geſtalt einer Ahnung, angeregt wird.

Dieſer in das Innerſte der Philoſophie eingreifenden Abhandlung folgte S. 75—112 eine leichtere: „Rückert und Weiß, oder die Philoſophie, zu der es keines Denkens und Wiſſens bedarf." Hegel ſtatuirte hier ein Exempel an der Anmaaßung, aus der das Leiden auf dem Gebiet der Zeit ſtamme, ohne alle Philoſophie gleichwohl eine Philoſophie haben zu wollen, indem die Menge verdammt ſei, ſie zu wollen, ohne ſie wollen zu können. Hegel ging hier aus ſeiner ſonſtigen Gravität zum ſpielenden Witz, zur heiteren Ironie fort; wo er mit Terzerolſchüſſen auskommen konnte, warf er keine Bomben.

Der erſte Aufſatz des dritten Heftes: „über das Verhältniß der Naturphiloſophie zur Philoſophie überhaupt" verſchmolz den Schelling'ſchen Ton mit dem ſeinigen in einer gewiſſen Abſichtlichkeit, weil Hegel darin für Schelling und ſich zugleich ſprach, wie auch wohl manche Einſchiebſel und Ausläufer von jenem ſelbſt herrühren mögen. Nachdem Schelling aber gegen die Jenenſer Literaturzeitung, gegen Eſchenmeyer und gegen geringfügigere Angriffe und Mißverſtändniſſe ſeine Rechtfertigung bereits ſelbſt geführt hatte, war es natürlicher, daß Hegel als Ritter der Speculation in die Schranken trat. Die Einleitung des Aufſatzes war nur temporär wichtig und nicht ohne Sophiſterei. Hegel ſuchte die Benennung Naturphiloſophie dem Ganzen der Philoſophie zuzuwenden, von welchem die ſpeculative Phyſik oder die Theorie der Natur nur ein Theil ſei, den man oft damit verwechſele. Deſto wichtiger und inhaltsvoller war die Behandlung folgender drei beſonderen Puncte:

1) Daß es bisher darauf angekommen, das Ich außer dem Abſoluten zu halten. Dieſer Ausdruck der Reflexionsphiloſophie der Subjectivität, vornämlich in ihrer Spitze als Fichte'ſcher Dogmatismus, kann als die concentrirte Zuſammenfaſſung der Nothwendigkeit gelten, daß das Abſolute nicht nur in das Ich, ſondern daß auch das Ich in das Abſolute geſetzt, d. h. die unendliche Form nur als ein Moment des Abſoluten, nicht als das Abſolute ſelbſt beſtimmt werden müſſe. Das erkennende Subject ſoll das Ding — an — ſich nicht als ein unerkennbares Jenſeits ſich gegenüber haben, ſondern das Abſolute als Realität begreifen und, in der Identität des Begriffs mit ihm, ſich von ihm unterſcheiden. Der Dogmatismus hatte immer die Forderung geſtellt, das Abſolute außer ſich zu haben; der abſolute Idealismus dagegen erkennt weder im Ich noch in der Natur eine Schranke an.

2) „Weil wir, ſagte Hegel in ſeinem und Schelling's Namen, eine Philoſophie, die nicht in ihrem Princip ſchon Religion iſt, auch nicht für Philoſophie anerkennen, verwerfen wir eine Erkenntniß des Abſoluten, die aus der Philoſophie nur als Reſultat hervorgeht, die Gott nicht an ſich, ſondern in einer empiriſchen Beziehung denkt. Aus dem Grunde eben, weil uns der Geiſt der Sittlichkeit und der Philoſophie Einer und derſelbe iſt, verwerfen wir eine Lehre, welcher zufolge das Intellectuelle wie die Natur nur Mittel der Sittlichkeit, und eben darum an ſich ſelbſt von dem inneren Weſen der Sittlichkeit entblößt ſein müßte." Hegel erklärte, daß Religion ohne hiſtoriſche Beziehung undenkbar, daß, als Gegenſatz in der Form der Erſcheinung, nur Heidenthum und Chriſtenthum, jenes als eine Erhebung der Endlichkeit zur Unendlichkeit, dies als ein Endlichwerden des Unendlichen, als Menſchwerdung Gottes, möglich, daß aber eine Einheit dieſer Doppelform nothwendig ſei, deren erſte Erſcheinung in der Form der Speculation gefeiert werde, welche das abſolute Evangelium verkünde, inſofern **das Chriſtenthum zwar der Weg zur Vollendung**, aber nicht die Vollendung ſelbſt ſei. Hegel beſtimmte daher das Heidenthum als Vergötterung der Natur, während das Chriſtenthum durch die Natur als den unendlichen Leib Gottes bis in das Innerſte und den Geiſt Gottes ſchaue. Dort walte die Heiterkeit des unmittelbaren Verſöhntſeins, hier der Schmerz des Verſöhntwerdens; dort herrſche das Symbol, hier die Myſtik, deren ſelbſt der Proteſtantismus ſich nicht habe entſchlagen können. Die Aufgabe der Welt ſei die Einigung der Tiefe der chriſtlichen Verſöhnung mit der Schönheit der Griechiſchen Welt.

3) Die von **Reinhold**, **Bardili**, **Köppen**, **C. v. Weiller**, **Salat** u. A. aufgeregte Polemik hatte die Naturphiloſophie auch der Unſittlichkeit geziehen, indem ſie die ſpeculative Phyſik zum Naturalismus, das Ich des transſcendentalen Idealismus zum Egoismus, zum Solipſismus verkehrte. Hiergegen richtete Hegel den Einwurf, daß enge Geiſter in trüber Empfindſamkeit mit einem mark- und kraftloſen Reden von Moralität, aus dem alle Idee Gottes entfernt werden, erſt die Religion verdrängt hätten und nun auch die Philoſophie zu verdrängen ſuchten. Allein „aus wahrer ſittlicher Energie muß eine Philoſophie entſpringen, die ganz aus

reiner Vernunft und nur in den Ideen iſt; jenes Verſchieden der Sittlichkeit iſt aber gegen die Vernunft und Speculation gerichtet. Sittlichkeit im Princip iſt Befreiung der Seele von dem Fremd- und Stoffartigen, Erhebung zum Beſtimmtſein durch reine Vernunft ohne andere Beimiſchung. Dieſelbe Reinigung der Seele iſt die Bedingung zur Philoſophie." Der hochdichteriſche Schluß der Abhandlung beſchreibt die Wanderung der ſich läuternden Seele nach Eleuſis und erinnert an Hegel's Elegie an Hölderlin.

Das erſte Stück vom zweiten Bande des Journals 1802, S. 1 bis 188 gab eine Abhandlung: „Glauben und Wiſſen oder die Reflexionsphiloſophie der Subjectivität in der Vollſtändigkeit ihrer Formen als Kantiſche, Jacobi'ſche und Fichte'ſche Philoſophie." Hegel beſtimmte das Verhältniß derſelben im Zuſammenhang mit der großen Form des Weltgeiſtes, die ſich darin erkannt habe, mit dem Princip des Nordens, des Proteſtantismus, worin Schönheit und Wahrheit in Gefühlen und Geſinnungen, in Liebe und Verſtand ſich darſtelle. Die Kantiſche Philoſophie hält nach Hegel an der Objectivität des Begriffs feſt, ſollte es auch zuletzt nur in der Form des Poſtulirens geſchehen. Die Jacobi'ſche dagegen abſorbirt das Abſolute ganz in die Innerlichkeit des Subjects und verflüchtigt alle Geſtaltung des Bewußtſeins in die Sehnſucht nach dem Unendlichen. Die Fichte'ſche endlich vereinigt das Streben nach objectiver Begriffsbeſtimmung mit der Sehnſüchtigkeit der Individualität. Die kritiſche Reproduction dieſer drei Philoſophieen verſchmelz überall die Auffaſſung der charakteriſtiſchen Allgemeinheit mit der Friſche der unmittelbarſten Anſchaulichkeit, welche die Urſprünglichkeit ihrer Form gerade in ihren entſcheidendſten Wendungen in ſich aufzunehmen und damit die Entzweiung der Reflexion mit ſich ſelbſt darzulegen wußte. Bedenken wir den Glanz, in welchem Jacobi damals daſtand, ſo iſt auch Hegel's Muth anzuerkennen, mit welchem er die Schattenſeiten deſſelben aufdeckte und dem principloſen Gerede ſeiner Geiſtesverwandten in der Philoſophie, auch Herder's, rückſichtslos entgegentrat. Actenmäßig bewies er die Säuerlichkeit und Ungerechtigkeit der Jacobi'ſchen Beurtheilung Anderer. Unerbittlich verfolgte er das Feſthaltenwollen des Endlichen, die Verunreinigung der Erhebung zum Abſoluten durch das beſtändige Reflectiren auf ſich auch im Act des Erhebens. In der

Philoſophie wie in der Religion, forderte er mit durchdringendem Ernſt, ſoll das Subject ſich aufgeben. S. 123: „Die ganze Sphäre der Endlichkeit, des Selbſtbewußtſeins, der Sinnlichkeit, verſinkt im wahrhaften Denken und Schauen des Ewigen, was hier Eins wird: alle Mücken der Subjectivität verbrennen in dieſem verzehrenden Feuer, und ſelbſt das Bewußtſein dieſes Hingebens und Vernichtens iſt vernichtet; auch unter den religiöſen Handlungen, in welchen der Glaube Gefühl und Schauen iſt, gibt es mehr oder weniger reine und objective; wie im Geſang das Bewußtſein und die Subjectivität ſich mehr in die objective Harmonie verſchmilzt, als ſie im ſtillen Gebet ſich aufhebt."

Hegel wollte die Religion in ihrer Selbſtſtändigkeit als Gemeinde organiſirt wiſſen, wenn nicht die darſtellende Virtuoſität des Prieſters, ſondern, als in einem objectiven Kunſtwerk, der Geiſt Gottes ſelbſt in allen Gliedern der Totalität ſich regen ſoll. Hegel hatte in der Vorrede zu ſeiner Schrift über die Differenz die große Bedeutung anerkannt, welche Schleiermacher's unſterbliche Reden über die Religion für die Zeit hatten. Allein er erblickte in ihnen zugleich die höchſte Potenzirung der religiöſen, nach Gott nur ſich ſehnenden, nicht in ihn zum abſoluten Genuß ſich vertiefenden Subjectivität und den Widerſpruch derſelben mit dem Weſen der Religion, welche das Subject von der Reflexion auf ſich befreiet. Es iſt weſentlich, die Hauptſtelle ſeiner Kritik Schleiermacher's S. 135 hier beizubringen, weil der ſpätere Kampf Hegel's und ſeiner Schule mit der Schleiermacher'ſchen Theologie ſich dazu wie Noten zum Text verhält. „In dieſen Reden iſt die Natur (im Unterſchied nämlich von Jacobi's „Glauben an das Sinnliche", worüber Schleiermacher hinausging) als eine Sammlung von endlichen Wirklichkeiten vertilgt und als Univerſum anerkannt, dadurch die Sehnſucht aus ihrem über die Wirklichkeit Hinausfliehen nach einem ewigen Jenſeits zurückgeholt, die Scheidewand zwiſchen dem Subject oder dem Erkennen und dem abſoluten unerreichbaren Object niedergeriſſen, der Schmerz im Genuß verſöhnt, das endloſe Streben aber im Schauen befriedigt. Aber indem ſo das Individuum ſeine Subjectivität von ſich wirft und der Dogmatismus der Sehnſucht ſeinen Gegenſatz in Idealismus auflöſt, ſo ſoll dieſe Subject-Objectivität der Anſchauung des Univerſums doch wieder ein Beſonderes und Subjectives bleiben: die Virtuoſität des religiöſen Künſtlers ſoll in den tragiſchen Ernſt der Religion ihre Subjectivität einmiſchen dürfen und ſtatt deſſen Individualität entweder unter dem Leib einer objectiven Darſtellung großer Geſtalten und ihrer Bewegung unter einander, der Bewegung des Univerſums aber in ihnen, zu verhüllen, — wie in der triumphirenden Kirche der Natur das Genie in Epopöen und Tragödien erbaute: oder anſtatt dem lyriſchen Ausdruck ſein Subjectives dadurch zu nehmen, daß er zugleich im Gedächtniß vorhanden und als allgemeine Rede auftrete, ſoll dieſes Subjective in der Darſtellung der eigenen Anſchauung des Univerſums, ſo wie in der Production derſelben in Andern, die weſentliche Lebendigkeit und Wahrheit ausmachen, die Kunſt ohne Kunſtwerk perenniren, und die Freiheit der höchſten Anſchauung in der Einzelheit und in dem Für ſich etwas Beſonderes Haben beſtehen. Wenn der Prieſter nur ein Werkzeug und Diener ſein kann, das die Gemeinde und das ſich ihr und ſich opfert, um das Begrenzende und Objective der religiöſen Anſchauung zu thun, und dem alle Macht und Kraft von der mündigen Gemeinde nur als einem Repräſentanten zukommen kann, ſoll ſie, ſich unmündig ſtellend, den Zweck und die Abſicht haben, das Innere der Anſchauung von ihm als einem Virtuoſen des Erbauens und der Begeiſterung in ſich bewirken zu laſſen. Es ſoll einer ſubjectiven Eigenheit der Anſchauung (Idiot heißt einer, inſofern Eigenheit in ihm iſt), ſtatt ſie zu vertilgen und wenigſtens nicht anzuerkennen, ſo viel nachgegeben werden, daß ſie das Princip einer eigenen Gemeinde bilde." So, meint Hegel, komme aber ſtatt einer organiſchen Conſtitution „ſtatt der wahrhaften Virtuoſität in Geſetzen und in dem Körper eines Volkes und einer allgemeinen Kirche ihre Objectivität und Realität zu erhalten", nicht einmal im Sehnen, ſondern nur im Suchen des Sehnens heraus.

Die Metaphyſik der Subjectivität hatte nach Hegel in jenen drei Philoſophieen durch das Abſolutſetzen der einzelnen Momente der Totalität und das Ausarbeiten eines jeden derſelben zum Syſtem das Bilden ſelbſt beendigt und damit unmittelbar die äußere Möglichkeit geſetzt, daß S. 186: „Die wahre Philoſophie, aus dieſer Bildung erſtehend, und die Abſolutheit der Endlichkeiten derſelben vernichtend, mit ihrem ganzen, der Totalität unterworfenen Reichthum ſich als vollendete Erſcheinung zugleich darſtellt, denn wie die Vollendung der ſchönen Kunſt durch die Vollendung der mechaniſchen Geſchicklichkeit, ſo iſt auch die reiche Erſcheinung der Philoſophie durch die Vollſtändigkeit der Bildung beendigt und dieſe Vollſtändigkeit iſt durchlaufen.“ Dies erhabene Bewußtſein über die welthiſtoriſche Bedeutung und Vollendung der Philoſophie wandte Hegel auch der Religion zu, inſofern auch die Philoſophie die Unendlichkeit der Entgegenſetzung, die Negation, aber nur als Moment, in ſich aufzunehmen habe: eine Reflexion, welche von der ganzen Gewalt ſeiner ſpeculativ religiöſen Begeiſterung erfüllt iſt: „Der reine Begriff aber, oder die Unendlichkeit als der Abgrund des Nichts, worin alles Sein verſinkt, muß den unendlichen Schmerz, der vorher nur in der Bildung geſchichtlich und als das Gefühl war, worauf die Religion der neuen Zeit beruht, das Gefühl: Gott ſelbſt iſt todt, dasjenige, was gleichſam nur empiriſch ausgeſprochen war, mit Pascal's Ausdrücken: la nature est telle, qu'elle marque partout un Dieu perdu et dans l'homme et hors de l'homme, rein als Moment, aber auch nicht als mehr denn Moment, der höchſten Idee bezeichnen, und ſo dem, was etwa auch entweder moraliſche Vorſchrift einer Aufopferung des empiriſchen Weſens oder der Begriff formeller Abſtraction war, eine philoſophiſche Exiſtenz geben, und alſo der Philoſophie die Idee der abſoluten Freiheit, und damit das abſolute Leiden oder den ſpeculativen Charfreitag, der ſonſt hiſtoriſch war, und ihn ſelbſt, in der ganzen Wahrheit und Härte ſeiner Gottloſigkeit wiederherſtellen, aus welcher Härte allein, weil das Heitere, Ungründliche und Einzelnere der dogmatiſchen Philoſophieen, ſo wie der Naturreligionen verſchwinden muß, die höchſte Totalität in ihrem ganzen Ernſt und aus ihrem tiefſten Grunde, zugleich allumfaſſend, und in die heiterſte Geſtalt ihrer Freiheit auferſtehen kann — und muß.“

In den beiden andern — und letzten — Heften des zweiten Bandes ſchrieb Hegel eine große Abhandlung: „über die wiſſenſchaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, ſeine Stelle in der praktiſchen Philoſophie, und ſein Verhältniß zu den poſitiven Rechtswiſſenſchaften.“ Hier war es, wo er zuerſt ſein eigenes Syſtem beſtimmter hervortreten ließ. Zuerſt gab er eine Kritik der empiriſchen und formalen Behandlungsweiſe des Naturrechts und kam dabei vorzüglich auf das Fichte'ſche zurück. Nicht nur zeigte er das Ungenügende jener Methoden, ſondern entwickelte auch poſitiv denjenigen Begriff, worin er den Dualismus der praktiſchen Philoſophie Kant's und Fichte's aufhob. Er erkannte an dieſen Philoſophieen das Große an, die Moralität als abſolutes Princip durchführen zu wollen, daß dies aber zugleich wegen der Endlichkeit der Subjectivität unmöglich geweſen und daher neben die Moralität die Legalität getreten ſei. Mit dieſer ſei nun an die Stelle der freien Selbſtbeſtimmung der Moralität die äußere Nöthigung des Zwanges zurückgekehrt und der Fichte'ſche Staat, weit entfernt, die organiſche Totalität des Geiſtes eines Volkes zu werden, ſei zum ärgſten Polizeiſtaat ausgeartet, in welchem das allbeaufſichtigende Ephorat die Freiheit des Privatlebens vernichte und mithin eben ſo wenig ein wahrhaft öffentliches Leben möglich mache. Zum erſten Male führte Hegel nun öffentlich den Ausdruck Sittlichkeit für diejenige Form des praktiſchen Geiſtes ein, in welcher, als in der objectiven Freiheit eines Volkes, die Legalität mit der Moralität unmittelbar identiſch geſetzt ſind. In der Rechtslehre Kant's und Fichte's war dem Geſetz, in der Tugendlehre Kant's, in der Sittenlehre Fichte's, der Autonomie des moraliſchen Subjects genügt. Die Einheit fehlte. Das Gemeinweſen mit ſeinen Einrichtungen blieb dem moraliſchen Subject eine fremde Welt, an der es mit größerer oder geringerer Einſchränkung nur Theil nahm, mit welcher es nicht an und für ſich als mit Leib von ſeinem Leibe und Geiſt von ſeinem Geiſt identiſch war. Dieſe Dualität durchbrach Hegel, vom tiefſten Inſtinct der modernen Welt erregt, welche unaufhaltſam ſolchem Ziel entgegenſchreitet. Das Verwachſenſein des Helleniſchen Bürgers mit ſeiner Gemeinde, das unmittelbare Intereſſe an ihrem Schickſal als ſeinem eigenen, das πολιτεύειν, das antike Selbſtbewußtſein von der Heiligkeit der Sitte, das zum individuellen Pathos gewordene Geſetz, ſchwebte ihm als ein Ideal vor, das in den modernen Staaten freilich nur durch die monarchiſche Form derſelben die Tiefe der Einheit realiſiren könne.

Dieſe Abhandlung mit ihrer ethiſchen Hoheit wäre eines Geſetzgebers würdig! Wenn Hegel ſpäter in ſeinem Grundriß der Philoſophie des Rechts und der Staatswiſſenſchaften alle dieſe Begriffe geſonderter, mit größerem Detail, in einer kunſtreicheren Syſtematik darſtellte, ſo muß man doch behaupten, daß die Originalität ihrer Conception in dieſer jugendlicheren Geſtalt ſchöner, friſcher, ja theilweiſe wahrer iſt.

Oft iſt der Hegel'ſchen Philoſophie die Geringſchätzung des Moraliſchen vorgeworfen. Nun hat ſich Hegel allerdings nachdrücklich dagegen erklärt, in der Moralität die einzig abſolute Form des praktiſchen Geiſtes ſchlechthin zu ſehen, allein von der Verachtung derſelben, wie ſie in der romantiſchen Schule und bei einigen ihr angehörenden Philoſophen Mode ward, hat er ſich beſtändig fern gehalten. Die Nothwendigkeit der Moralität hat er beſtändig anerkannt. Der Name Ethik ſchien ihm für ſie, die er als eine Naturbeſchreibung der Tugenden bezeichnete, am paſſendſten. Da die Wiſſenſchaft dem Begriff der ſubjectiven Seite des praktiſchen Geiſtes durch Kant und Fichte ſchon entſprochen hatte, ſo mußte ſie ſich der objectiven zuwenden. Auch bei Herbart ſehen wir einige Jahre ſpäter, wie er in der praktiſchen Philoſophie nicht mehr bei der Atomiſtik der Tugend- und Pflichtenlehre ſtehen bleiben konnte, ſondern auf eine erſchöpfende Einheit der praktiſchen Ideen drang. Hegel faßte die Individualität des Einzelnen als eine natürliche Schranke, von welcher er durch die Erziehung befreit werden müſſe. Es iſt jedoch oft überſehen, daß ihm die Particularität des Individuellen nur in Betreff der Wahrheit des Erkennens und Wollens als ein Negatives galt. Keineswegs war er ein Feind der Individualität da, wo ſie berechtigt iſt, wo ſie, wie in allem Aeſthetiſchen, nothwendige Bedingung wird. Im Gegentheil erkannte er ſie hier auf das Beſtimmteſte an und vertheidigte ſie auf das Lebhafteſte, wie wir z. B. ſo eben noch ihn die großen Naturgaben gegen Schulze's platte Verachtung derſelben haben in Schutz nehmen ſehen. Daß er mit dem Wort Individualität nicht die Prätenſionen beliebiger Ausnahmen vom ethiſchen Geſetz, nicht jede Abnormität des Zufalls, nicht jede Caprice ſchwächlicher Subjecte geheiligt wiſſen wollte, — will ihm das Jemand verdenken? Die Erziehung hielt er ſtets ſehr hoch und faßte ſie als das Bezwingen der accidentellen Beſonderheit des Einzelnen, als Zucht, als Werden der Sittlichkeit. Das Poſitive derſelben beſtand ihm darin, daß das Individuum an der Bruſt der allgemeinen Sittlichkeit getränkt, in ihrer Anſchauung zuerſt als eines fremden Weſens lebt, ſie immer mehr begreift und ſo in den allgemeinen Geiſt übergeht. „Die Sittlichkeit des Einzelnen iſt ein Pulsſchlag des ganzen Syſtems und ſelbſt das ganze Syſtem.“

Ueber die etymologiſche Berechtigung des Wortes Sittlichkeit, um darin eben ſowohl die Syſtematik der objectiven, einem Volk zur Gewohnheit gewordenen, Nothwendigkeit, als die Einheit des ſubjectiven Willens des Einzelnen mit ihr auszudrücken, hatte Hegel das vollkommenſte Bewußtſein und äußerte darüber II, Heft 3, S. 1: „Wir bemerken hier auch eine Andeutung der Sprache, die, ſonſt verworfen, aus dem Vorherigen vollkommen gerechtfertigt wird, daß es nämlich in der Natur der allgemeinen Sittlichkeit iſt, ein Allgemeines oder Sitten zu ſein; daß alſo das Griechiſche Wort, welches Sittlichkeit bezeichnet, und das Deutſche dieſe ihre Natur vortrefflich ausdrücken; daß aber die neueſten Syſteme der Sittlichkeit, da ſie ein Fürſichſein und die Einzelheit zum Princip machen, nicht ermangeln können, an dieſen Worten ihre Beziehung aufzuſtellen; und dieſe innere Andeutung ſich ſo mächtig erweiſ't, daß jene Syſteme, um ihre Sache zu bezeichnen, jene Worte nicht dazu mißbrauchen konnten, ſondern das Wort Moralität annahmen, was zwar nach ſeinem Urſprung gleichfalls dahin deutet, aber, weil es mehr ein erſt gemachtes Wort iſt, nicht ſo unmittelbar ſeiner ſchlechten Bedeutung widerſträubt.“

Die Ableitung des ſogenannten Naturrechts aus einzelnen untergeordneten Potenzen, welche man zur Geltung des Ganzen, zu principieller Dignität, hinaufſteigerte, bekämpfte Hegel mit ſcharfer Dialektik, namentlich die Confuſion der Geſichtspuncte für die Straftheorie. Er wollte die Strafe als aus der Freiheit ſtammend, als ihre Achtung und Furcht in ſich ſelbſt tragend, ohne Nützlichkeitsrückſicht, wie ohne Rachegelüſt, und ſelbſt als bezwingend doch in der Freiheit bleibend angeſehen wiſſen. S. 60: „Wenn hingegen die Strafe nur als Zwang vorgeſtellt wird, ſo iſt ſie blos als eine Beſtimmtheit und als etwas ſchlechthin Endliches, keine Vernünftigkeit in ſich Führendes geſetzt, und fällt ganz unter den gemeinen Begriff eines beſtimmten Dings gegen ein anderes, oder einer Waare, für die etwas Anderes, nämlich das Verbrechen, zu erkaufen iſt. Der Staat hält als richterliche Gewalt einen Markt mit Beſtimmtheiten, die Verbrechen heißen, und die ihm gegen andere Beſtimmtheiten feil ſind, und das Geſetzbuch iſt der Preiscourant."

Nicht weniger kehrte ſich Hegel ſchon damals gegen die Anwendung der Kategorie des Vertrages, die nur für relative Verhältniſſe paſſe, auf abſolute Sphären. Heft 3. S. 19: „Die Form eines ſolchen untergeordneten Verhältniſſes, wie der Vertrag iſt, hat ſich in die abſolute Majeſtät der ſittlichen Totalität eingedrängt, und es iſt z. B. für die Monarchie die abſolute Allgemeinheit des Mittelpunctes und das Einsſein des Beſonderen in ihm, bald nach dem Bevollmächtigungsvertrage als ein Verhältniß eines oberſten Staatsbeamten zu dem Abſtractum des Staats, bald nach dem Verhältniß des gemeinen Vertrags überhaupt, als eine Sache zweier beſtimmter Parteien, deren jede der andern bedarf, als ein Verhältniß gegenſeitiger Leiſtung begriffen, und durch ſolche Verhältniſſe, welche ganz im Endlichen ſind, unmittelbar die Idee und abſolute Majeſtät vernichtet werden; ſo wie es auch an ſich widerſprechend iſt, wenn für das Völkerrecht nach dem Verhältniß des bürgerlichen Vertrags, der unmittelbar auf die Einzelheit und Abhängigkeit der Subjecte geht, das Verhältniß abſolut ſelbſtſtändiger und freier Völker, welche ſittliche Totalitäten ſind, beſtimmt werden ſoll." Dieſe politiſche Anſicht Hegel's hier anzuführen, iſt auch aus dem Grunde nothwendig, weil ſeine Gegner, als er einflußreicher zu werden begann, ſo gern glauben gemacht hätten, daß erſt Napoleon's Cäſareat, ſpäter ſeine Berufung nach Berlin, dieſe Ueberzeugung in ihm hervorgerufen hätten.

Im Begriff der Organiſation der Verfaſſung des Staats war Hegel damals, wie wir ſchon wiſſen, ſtark platoniſirend. Er unterſchied eigentlich nur zwei Stände, von denen der eine, der reale, die Sphäre der endlichen Intereſſen, der andere, der ideale, die Intereſſen des Staats als ſolchen, das Produciren der Freiheit an und für ſich, zum Inhalt haben ſollte. Zwar unterſchied Hegel noch einen dritten Stand, der S. 71: „in der Rohheit ſeiner nicht bildenden Arbeit nur mit der Erde als Element zu thun und deſſen Arbeit das Ganze des Bedürfniſſes im unmittelbaren Object ohne Zwiſchenglieder vor ſich hat, alſo ſelbſt eine gediegene Totalität und Indifferenz wie ein Element iſt." Allein er meinte auch, daß dieſer Stand theils dem der Nichtfreien zugerechnet werden müſſe, deren Arbeit auf die Einzelheit geht und die Gefahr des Todes nicht in ſich ſchließt, theils aber den Stand der Freien der Maſſe nach vermehren helfe, indem er ſeine Leiber und ſeinen Geiſt in der Möglichkeit formeller, abſoluter Sittlichkeit, der Tapferkeit und eines gewaltſamen Todes erhält. Indem Hegel dem Platon und Ariſtoteles darin ſich anſchloß, daß nur die beſtimmte Sonderung der Einzelheit und der Allgemeinheit innerhalb der ſittlichen Totalität die Sittlichkeit ſelbſt erhalten könne, geſtand er, daß das moderne Princip der Gleichheit eine Vermiſchung beider Stände und damit ein Verſinken des Ganzen in die Kleinlichkeit und matte Gleichgültigkeit des Privatlebens erzeugt habe, aus welcher man nicht anders, als durch eine bewußte Anerkennung des Gegenſatzes und des Rechtes beider Stände, durch die Conſtituirung eines ſelbſtbewußten Opfers des für die Sittlichkeit an und für ſich Unorganiſchen herausgeben könne. — An dieſe Sonderung knüpfte er eine mit prachtvoller Poeſie ausgeführte Anſchauung der Geſchichte als eines Doppelproceſſes, in welchem die Tragödie der freien Aufopferung für das Ganze mit der Komödie des nothwendigen Schickſals des Endlichen, unterzugehen, identiſch ſei; von welcher erhabenen Komödie die andere gemeine unterſchieden bleiben müſſe, deren Verwicklungen ohne Schickſal und ohne wahrhaften Kampf ſind, weil bei ihnen die ſittliche Natur im Endlichen ſelbſt befangen iſt.

Nicht zur Geſtaltloſigkeit des Kosmopolitismus, noch zur Leerheit der Rechte der Menſchheit und der gleichen Leerheit eines Völkerſtaates und einer Weltrepublik kann die abſolute Geſtalt der Sittlichkeit ſuchen, ſondern nur die ſchönſte Geſtalt der reinſten und freieſten Individualität vermag ſie aus ſich heraus zu gebären, indem ſie das Endliche ſich objectiv gegenüberſtellt, daſſelbe mit Bewußtſein opfert und dadurch das Schickſal deſſelben von ſeiner Freiheit abwehrt. Auf das Entſchiedenſte ſprach Hegel hier zum erſtenmal öffentlich S. 87 ſeinen Begriff des Abſoluten als des Geiſtes, als des abſoluten Subjects aus, in welchem alle Gegenſätze potentia und actu enthalten ſind. Er trennte ſich der Sache nach von Schelling, als er S. 88 ſagte: „Deswegen, wenn das Abſolute das iſt, daß es ſich ſelbſt anſchaut, und zwar als ſich ſelbſt, und jene abſolute Anſchauung und dieſes

Selbſterkennen, jene unendliche Expanſion und dieſes unendliche Zurücknehmen derſelben in ſich ſelbſt, ſchlechthin Eins iſt, ſo iſt, wenn beides als Attribute reell ſind, der Geiſt höher als die Natur: denn wenn dieſe das abſolute Selbſtanſchauen und die Wirklichkeit der unendlich differentiirten Vermittelung und Entfaltung iſt, ſo iſt der Geiſt, der das Anſchauen ſeiner als ſeiner ſelbſt oder das abſolute Erkennen iſt, in dem Zurücknehmen des Univerſums in ſich ſelbſt, ſowohl die auseinandergeworfene Totalität dieſer Vielheit, über welche er übergreift, als auch die abſolute Idealität derſelben, in der er dies Außereinander vernichtet, und in ſich als den unvermittelten Einheitspunct des unendlichen Begriffs reflectirt."

Didaktiſche Modification des Syſtems.

Hegel hatte in Jena ſein Syſtem zuerſt in der ganzen Schroffheit ſeiner urſprünglichen Conception vorgetragen, aber in einigen Jahren hinreichende Erfahrung darüber machen können, daß eine ſolche Form dem akademiſchen Vortrag nicht gemäß ſei. Er mußte das Bedürfniß einer mehr populären Darſtellung lebhaft empfinden. Die Kluft zwiſchen dem tiefen Geiſt, der in jenem Syſtem ſich mit kühnſter Abſtraction entfaltete, und zwiſchen dem Bewußtſein, welches der Studirende unmittelbar in die Vorleſung mitbrachte, war zu groß. Hegel arbeitete deswegen jetzt die Philoſophie der Natur und des Geiſtes zu faßlicheren Darſtellungen um, indem er das dialektiſche Element nicht mehr ſo formaliſtiſch für ſich heraustreten, ſondern mehr mit der Sache verſchmelzen ließ. Er verließ die feierliche Idealität, mit welcher er vordem Schritt vor Schritt die logiſche Seite der Darſtellung begleitet hatte, ſetzte die Hauptbeſtimmungen mehr kategoriſch feſt und ſtrebte bei der Ausführung eine, ſo zu ſagen, genrebildliche Verdeutlichung an, welche öfter auch zur Kritik der Zeit, nicht blos in wiſſenſchaftlicher, ſondern auch in politiſcher und religiöſer Hinſicht auslief. In den Lectionsankündigungen des Jenenſer Katalogs ſagte Hegel, daß ſein Vortrag ex dictatis ſtatt finden werde. Vielleicht ſoll dies nur heißen, daß er nicht nach einem gedruckten Compendium, wie damals noch faſt durchweg üblich, ſondern nach eigenen Heften leſen werde; denn von Paragraphen und dgl. iſt in den noch vorhandenen Manuſcripten dieſer Periode keine

Spur und ſie würden auch ſonſt mit ihrem kernig breiſilbenhaften Styl ſich ſchlecht genug dazu geeignet haben.

Hegel ſah ſich genöthigt, in den Einleitungen das Bedürfniß der Philoſophie, ihre abſolute Berechtigung und ihren Zuſammenhang mit dem Leben und den poſitiven Wiſſenſchaften, anſprechend darzuſtellen. Er mußte auf diejenigen Uebergänge, welche dem gewöhnlichen Bewußtſein fremder ſind, eine ausführlichere Auseinanderſetzung wenden. Obwohl daher die Eintheilung des Ganzen in die Trias von Idee, Natur und Geiſt ſich unerſchütterlich gleich blieb, ſo warf er doch jetzt aus pädagogiſcher Rückſicht im Einzelnen Vieles um. Und auch die Eintheilung ſelbſt behandelte er ohne Pedantismus. Er hielt zwar die Sache feſt, aber mit den Zahlen nahm er es nicht genau. Von ſolchen Modificationen iſt folgende die merkwürdigſte, als Eintheilung bei einem Vortrag des ganzen Syſtems:

1) Die Logik oder die Wiſſenſchaft der Idee als ſolcher;

2) die Naturphiloſophie oder die Realiſation der Idee, die ſich zunächſt in der Natur ihren Leib erſchafft;

3) die ſittliche Natur als der reale Geiſt;

4) die Religion als die Reſumtion des Ganzen in Eins, als die Rückkehr zur erſten Einfachheit der Idee.

Mit ſolch größerer Freiheit der allgemeinen Darſtellung änderte ſich die Terminologie auch im Beſonderen ab. Immer zwar behielt dieſelbe das Streben nach Genauigkeit und Klarheit, kehrte aber auch die verſchiedenen Seiten eines Begriffs nach einander experimentirend heraus; ſo nannte er z. B. die Logik auch ſchlechthin Idealismus, auch blos ſpeculative Idee, oder ſpeculative Philoſophie u. dgl. m. Auch an Lieblingswendungen fehlte es nicht, wie die über oft vorkommende Durchſichtigkeit des Erkennens als des Aethers des Geiſtes. Auch Lieblingsbegriffe gab es für ihn, welche er mit eigenthümlicher Energie und mit jenem transſcendenten Pathos vortrug, das ſelbſt den Widerſtrebenden mächtig anfaßte. Namentlich gehört dahin die ſtets mit Entzücken wiederholte Schilderung der Griechiſchen Mythologie und des ſittlichen Volksgeiſtes, deſſen Individuen zwar an ſeinem Werk eine ſaure Mühe haben, der ſich ſelbſt aber in ſeinem tiefen Ernſt durch die Freiheit ſeines Thuns ein heiteres Spiel iſt. Dann war er unerſchöpflich in neuen Bildern, in ſinnreichen Ausdrücken, in immer ſchärferen Begriffsbeſtimmungen.

So ſprach er einmal vom Genie, dem erfindenden Geiſt und zwar zunächſt in Betreff der Kunſt, dann aber auch im allgemeinen Sinne: „Die Mnemoſyne oder die abſolute Muſe, die Kunſt, übernimmt die Seite, die Geſtalten des Geiſtes äußerlich anſchaubar, ſichtbar und hörbar darzuſtellen. Dieſe Muſe iſt ſelbſt das allgemein ausſprechende Bewußtſein des Volkes. Das Kunſtwerk der Mythologie pflanzt ſich in der lebendigen Tradition fort. Wie die Geſchlechter ſelbſt fortwachſen in der Befreiung ihres Bewußtſeins, ſo wächſt es fort und reinigt und reift ſich. Dies Kunſtwerk iſt das allgemeine Gut ſo wie das Werk Aller. Jede Generation überliefert es verſchönert der folgenden oder hat die Befreiung des abſoluten Bewußtſeins fortgearbeitet. Diejenigen, welche Genies genannt werden, haben ſich irgend welche beſondere Geſchicklichkeit erworben, in welcher ſie die allgemeinen Geſtalten des Volkes zu ihrem Werk machen, wie Andere Anderes. Was ſie produciren, iſt nicht ihre Erfindung, ſondern die Erfindung des ganzen Volkes, oder das Finden, daß das Volk ſein Weſen gefunden hat. Was dem Künſtler als dieſem angehört, iſt ſeine formale Thätigkeit, ſeine beſondere Geſchicklichkeit in dieſer Art der Darſtellung und zu dieſer ſelbſt iſt er erzogen worden in der allgemeinen Geſchicklichkeit. Er iſt gleichſam der, welcher unter Arbeitern ſich befindet, die einen ſteinernen Bogen aufbauen, deſſen Gerüſt unſichtbar als Idee vorhanden iſt. Jeder ſetzt einen Stein auf. Der Künſtler eben ſo. Es trifft ihn zufällig, der letzte zu ſein: indem er den Stein einſetzt, trägt der Bogen ſich ſelbſt. Er ſieht, da er dieſen Stein einſetzt, daß das Ganze Ein Bogen iſt, ſpricht es aus und gilt für den Erfinder. Oder wie bei Arbeitern, die nach einer Quelle graben, der, welchen es die letzte Erdſchicht wegzunehmen trifft, dieſelbe Arbeit hat, wie die andern — und ihm ſpringt die Quelle auf. — Es iſt bei einer Staatsrevolution daſſelbe. Wir kennen das Volk als vergraben unter der Erde uns denken, über welcher ein See. Jeder meint nur für ſich und die Erhaltung des Ganzen zu arbeiten, indem er nach Oben ein Stück Stein ſich wegnimmt und es für ſich und den allgemeinen unterirdiſchen Bau verwendet. Es fängt ſich die Spannung der Luft, des allgemeinen Elementes, an, zu ändern;

ſie macht nach Waſſer begierig. Unbehaglich wiſſen ſie nicht, was ihnen fehlt, und um zu helfen, graben ſie immer höher, in der Meinung, ihren unterirdiſchen Zuſtand zu verbeſſern. Die Rinde wird durchſichtig. Einer erblickt es, ruft: Waſſer! reißt die letzte Schicht hinweg und der See ſtürzt herein und ertränkt ſie, indem er ſie tränkt. — So iſt das Kunſtwerk das Werk Aller. Einer iſt, der es vollendet an den Tag bringt, indem er das Letzte daran arbeitet und er iſt der Liebling der Mnemoſyne. — Wenn zu unſeren Zeiten freilich die lebendige Welt nicht das Kunſtwerk in ſich bildet, muß der Künſtler ſeine Einbildung in eine vergangene Welt verſetzen; er muß ſich eine Welt träumen, aber es iſt ſeinem Werk auch der Charakter der Träumerei oder des Nichtlebendigſeins, der Vergangenheit, ſchlechthin aufgedrückt."

Von Hegel's allgemeinen Bemerkungen in ſeinen Einleitungen über die Täuſchung des Einzelnen, die allgemeine Nothwendigkeit ſich entgegenzuſetzen, ſeine Beziehung darauf für etwas Zufälliges zu nehmen und in ihr nicht wieder das Thun der Nothwendigkeit ſelbſt zu erblicken: — über die Auflöſung der Entgegenſetzung des ſchlummernden, inſtinctiven und des erwachten, kritiſchen Bewußtſeins durch die Bewegung der Welt ſelber, mit deren Objectivität die ächte Philoſophie ſich nicht in Widerſpruch befinden kann: — über die Selbſtſtändigkeit der Philoſophie, die zu ihrer Begründung ſo wenig irgend einer anderen Wiſſenſchaft, als irgend eines fremden Werkzeuges bedarf u. ſ. f.: — von ſolchen pädagogiſch-propädeutiſchen Darſtellungen geben die nach Hegel's Tod gedruckten Vorleſungen eine hinlängliche Anſchauung und iſt es daher überflüſſig, von ihnen etwas anzuführen, ſo werthvoll auch manches Derartige durch die Vollendetheit ſeiner Darſtellung erſcheint.

Nicht umhin aber können wir, eine dieſer Einleitungen zu der Vorleſung über das geſammte Syſtem ſpecieller zu erwähnen, weil ſie eine ſehr entſchiedene Polemik gegen die Ausartungen der Schelling'ſchen Naturphiloſophie enthält, welche damals die philoſophiſche Literatur zu überſchwemmen anfingen. Außerdem bringt ſie wichtige Aeußerungen über die Terminologie überhaupt, ſie nämlich, ſo viel möglich, ganz in der Mutterſprache durchzuführen. Hegel ſpricht zuerſt davon, wie wir uns das Studium der Philoſophie theils dadurch erſchweren, daß wir Forderungen an dieſelbe machen, die nicht an ſie zu machen ſind: theils dadurch, daß wir uns durch die Vorſtellung von Forderungen abſchrecken, welche die Philoſophie an uns mache und die zu ſchwer zu erfüllen ſeien. In der Religion ſolle ſich uns allerdings das Wahre darſtellen, allein für unſere Bildung ſei der Glaube überhaupt vergangen; die Vernunft ſei erſtarkt und ihre Forderung, daß wir nicht glauben, was das Wahre ſei, ſondern es wiſſen: daß wir es nicht nur für die Anſchauung haben, ſondern es begreifen. Die Wahrheit ſeiner Individualität, welche ihm genau die Bahn ſeines Daſeins verzeichnet, erkenne der Einzelne wohl, aber das Bewußtſein des allgemeinen Lebens erwarte er von der Philoſophie. Hier ſcheine die Hoffnung getäuſcht zu werden, wenn ſtatt der Lebensfülle Begriffe und, gegen den Reichthum der unmittelbaren Welt gehalten, die ärmſten Abſtractionen erſchienen. Aber der Begriff ſei ſelber der Vermittler zwiſchen ſich und dem Leben, indem er das Leben in ſich, den Begriff im Leben finden lehre. Hiervon könne freilich nur die Wiſſenſchaft ſelbſt überzeugen.

„Es gibt zwar ein trübes Mittelding zwiſchen dem Gefühl und der Wiſſenſchaft, ein ſpeculatives Gefühl oder die Idee, welche ſich nicht aus der Phantaſie und dem Gefühl befreien kann und doch auch nicht mehr nur Phantaſie und Gefühl iſt. Ich meine den Myſticismus oder vielmehr die Orientaliſchen eben ſo ſehr, als die Jakob-Böhmiſchen Verſuche, die Idee darzuſtellen. Der Orientalismus iſt über die bloße Schönheit oder über die beſchränkte Geſtaltung erhaben. Es iſt das Unendliche, Geſtaltloſe, welches er in die Phantaſie ſeiner Bilder zu faſſen ſich bemühet, aber, vom Unendlichen immer über das Bild hinausgetrieben, ſein Bild immer wieder aufhebt, und ſich in einem neuen verſucht, das er eben ſo wieder verſchwinden läßt. Er iſt daher nur eine prächtige Rhetorik, welche immer die Ohnmacht des Mittels, nämlich der Bilder, bekennt, das Weſen darzuſtellen. — Der neuere Myſticismus iſt trübſeligerer und ſchmerzlicherer Art. Er ſteigt mit gemeinen, ſinnlichen Vorſtellungen in die Tiefen des Weſens und kämpft, ſich deſſelben zu bemächtigen und es vor ſein Bewußtſein zu bringen. Aber in der Form gemeiner ſinnlicher Vorſtellung läßt ſich das Weſen nicht faſſen. In welcher Vorſtellung es auch gefaßt wird, ſo iſt ſie ungenügend. Sie iſt nur mit Gewalt ihm angepaßt und muß eben ſo gewaltſam zerriſſen werden. Es ſtellt ſich nur der Kampf eines Inneren dar, das in ſich gährt und ſich nicht zu Tage und zur Klarheit fördern kann, ſeine Unfähigkeit ſchmerzlich fühlt und in Zuckungen und Krämpfen ſich herumwälzt, welche zu keinem Ausſchlag kommen können."

„Das klare Element iſt das Allgemeine, der Begriff, der eben ſo tief als ausgebreitet in ſeiner nichts verhüllenden Offenbarung."

„Für das Fixiren der Begriffe iſt ein Mittel vorhanden, das eines Theils ſeinen Zweck erfüllt, aber auch gefährlicher werden kann, als das Uebel der Begriffloſigkeit ſelbſt, nämlich die philoſophiſche Terminologie, die zu dieſem Behuf conſtituirten Wörter aus fremden, aus der Lateiniſchen und Griechiſchen Sprache. Ich weiß nicht, was darin liegt, daß z. B. der Ausdruck quantitativer Unterſchied, feſter ſcheint, als wenn wir ſagen: Größenunterſchied. Eigentlich gehört es zur höchſten Bildung des Volkes, in ſeiner Sprache Alles zu ſprechen. Die Begriffe, die wir mit fremden Worten bezeichnen, ſcheinen uns ſelbſt etwas Fremdartiges zu haben, uns nicht eigenthümlich und unmittelbar anzugehören. Die Elemente der Dinge ſcheinen uns nicht die gegenwärtigen Begriffe zu ſein, mit denen wir immer umgeben und zu thun haben, in denen ſich der gemeinſte Menſch ausdrückt. Sein, Nichtſein, Eines, Vieles, Beſchaffenheit, Größe u. ſ. w. ſind ſolche reine Weſen, mit denen wir im gemeinen Leben immer haushalten. Solche Formen ſcheinen uns gleichſam nicht würdig genug zu ſein, um dies hohe Jenſeits, die Idee, das Abſolute darin zu faſſen, und etwas Fremdartiges geſchickter zu ſein, weil das Abſolute, die überſinnliche Welt ſelbſt, dieſem gemeinen täglichen Leben, worin wir jene Begriffe brauchen, fremdartig ſei. Allein das, was an ſich iſt, muß eben nicht dieſe Fremdartigkeit für uns haben und wir müſſen ihm nicht durch eine fremdartige Terminologie dies fremdartige Anſehen geben, ſondern uns für überzeugt halten, daß der Geiſt ſelbſt allenthalben lebt und daß er in unſerer unmittelbaren Volksſprache ſeine Formen ausdrückt. Sie kommen in dem gewöhnlichen Sprechen vermiſcht und eingehüllt in lauter Concreten vor, z. B. der Baum iſt grün. Baum und Grün ſind das Herrſchende der Vorſtellung. Wir reflectiren im gemeinen Leben nicht auf das Iſt, heben dies reine Sein nicht heraus, machen es nicht zu unſerem Gegenſtand, wie die Philoſophie dies thut. Aber dies Sein iſt hier vorhanden und ausgeſprochen. Es iſt freilich nöthig, zur fremden Terminologie unſere Zuflucht zu nehmen, wenn wir in unſerer Sprache nicht die beſtimmten Bezeichnungen der Begriffe vorfinden. Es iſt uns nicht gewöhnlich, der Sprache Gewalt anzuthun und neue Formen aus alten Wörtern zu bilden. Unſer Denken iſt in unſerer Sprache noch nicht recht einheimiſch, beherrſcht die Sprache nicht, wie es ſein ſollte, ſondern wir hegen hier blinde Ehrfurcht für das Hergebrachte."

„Dieſe fremde Terminologie, die theils unnützer, theils verkehrter Weiſe gebraucht wird, wird aber ein großes Uebel dadurch, daß ſie die Begriffe, welche an ſich Bewegung ſind, zu etwas Feſtem und Fixirtem macht, wodurch der Geiſt und das Leben der Sache ſelbſt verſchwindet und die Philoſophie zu einem leeren Formalismus herabſinkt, welchen ſich anzuſchaffen und darin zu ſchwatzen nichts leichter iſt: denen aber, die dieſe Terminologie nicht verſtehen, ſcheint es ſehr ſchwer und tief zu ſein. Gerade dies iſt das Verführeriſche einer ſolchen Terminologie, daß es in der That ſehr leicht iſt, ſich ihrer zu bemächtigen. Es iſt um ſo leichter, in ihr zu ſprechen, weil ich mir alle mögliche Sinnloſigkeiten und Trivialitäten zu ſagen erlauben kann, wenn ich mich vor mir ſelbſt nicht ſchäme, in einer Sprache vor Leuten zu reden, die ſie nicht verſtehen."

„Sie müſſen daher bei dem Studium der Philoſophie ſolche Terminologie nicht für das Weſen nehmen und keine Ehrfurcht davor haben. Es hat vor zehn bis zwanzig Jahren auch ſehr ſchwer geſchienen, ſich in die Kant'ſche Terminologie hineinzuarbeiten und die Terminologie von ſynthetiſchen Urtheilen a priori, ſynthetiſcher Einheit der Apperception, transſcendent und transſcendental u. ſ. w. zu gebrauchen; allein ein ſolcher Schwall rauſcht ſo ſchnell vorüber, als er gekommen. Es bemächtigen ſich dieſer Sprache Mehrere und das Geheimniß kommt an den Tag, daß ſich ſehr gemeine Gedanken hinter ſolchem Popanz von Ausdruck verſtecken. — Ich bemerke dies hauptſächlich wegen des jetzigen Ausſehens der Philoſophie, namentlich der Naturphiloſophie, welcher Unfug mit der Schelling'ſchen Terminologie getrieben wird. Schelling hat freilich einen guten Sinn und philoſophiſche Gedanken in dieſen Formen ausgedrückt, aber dies dadurch, daß er ſelbſt von dieſer

Terminologie ſich in der That frei zeigte, denn faſt in jeder folgenden Darſtellung ſeiner Philoſophie hat er eine neue gebraucht. Allein ſo wie im Publicum jetzt von dieſer Philoſophie geſprochen wird, iſt es eigentlich nur die Oberflächlichkeit der Gedanken, welche ſich darunter verbirgt. In die Tiefe dieſer Philoſophie, wie wir ſie in ſo vielen Schriften ſehen, kann ich Sie nicht einführen, denn ſie hat keine Tiefe und ich ſage dies, daß Sie ſich nicht imponiren laſſen, als ob hinter dieſen krauſen, centnerſchweren Worten nothwendig ein Sinn ſtecken müſſe. — Was allein intereſſiren kann, iſt das Staunen anzuſehen, worin es die unwiſſende Menge verſetzt. In der That läßt ſich aber dieſer jetzige Formalismus in einer halben Stunde beibringen. Sagen Sie z. B. ſtatt, es ſei etwas lang, es gehe in die Länge und dieſe Länge ſei der Magnetismus; ſtatt breit, es gehe in die Breite und ſei die Elektricität; ſtatt dick, körperlich, es gehe in die dritte Dimenſion; ſtatt ſpitzig, es ſei der Pol der Contraction; ſtatt der Fiſch ſei lang, er ſtehe unter dem Schema des Magnetismus u. ſ. w. u. ſ. f."

Nachdem Hegel ſich hierüber noch weitläufiger ausgelaſſen, erklärte er, daß die Leerheit dieſer Anmaßung ihn dazu zwinge, und fuhr fort:

„Ich ſage Ihnen voraus, wie Sie in dem philoſophiſchen Syſteme, welches ich vortrage, von dieſem Schwall des Formalismus nichts finden werden. Wenn ich von dieſer Terminologie und ihrem Gebrauch, wie er gegenwärtig graſſirt, ſo ſpreche, wie ich geſprochen habe, ſo weiß ich übrigens Schelling's Ideen ſehr wohl von dem Gebrauch, den ſeine Schüler davon machen, zu unterſcheiden, und ich ehre Schelling's wahrhaftes Verdienſt um die Philoſophie eben ſo ſehr, als ich dieſen Formalismus verachte; und weil ich Schelling's Philoſophie kenne, weiß ich, daß ihre wahrhafte Idee, welche ſie in unſerer Zeit wieder erweckt, unabhängig von dieſem Formalismus iſt."

In ſolchen Einleitungen bekämpfte Hegel alſo zwar nicht Schelling ſelbſt, gegen den er vielmehr ſeine urſprüngliche Freundſchaft unverbrüchlich feſt hielt, wohl aber die Verwüſtung des Denkens, welche ſeine Schüler anzurichten begannen. Auch kehrte er ſich gegen den Romanticismus, der in der Philoſophie damals ſich feſtzuſetzen ſuchte. Er proteſtirte auf das Nachdrücklichſte gegen die Vorſtellung, als ob die Philoſophie ihrer Natur nach nur für einige Auserwählte exiſtire, als ob ſie ein apartes Genie, eine eigenthümliche Organiſation fordere. „Es iſt kurz zu bemerken, daß die Philoſophie als Wiſſenſchaft der Vernunft durch die allgemeine Weiſe ihres Seins eben ihrer Natur nach für Alle iſt. Es gelangen nicht Alle zu ihr, aber hiervon iſt nicht die Rede, ſo wenig alle Menſchen dazu gelangen, Fürſten zu ſein. Das Empörende, daß einige Menſchen über andern ſtehen, liegt allein darin, wenn behauptet wird, als ob ſie, durch die Natur verſchieden, Weſen anderer Art wären."

Mit unbeſtechlicher Nüchternheit analyſirte er den Enthuſiasmus, der ſtets von den Offenbarungen des Ewigen und Heiligen Verſicherungen macht, allein nicht zur Beſtimmtheit der Erkenntniß gelangt. Er wies die Berufung ſolch' platter Enthuſiaſten auf Platon mit dieſem ſelbſt zurück, weil Platon das Prophezeien nicht dem Beſonnenen, ſondern nur dem Schlafenden zuſchreibt, wenn die Kraft des Bewußtſeins gefeſſelt iſt; oder dem Kranken oder dem Enthuſiaſten, der aber nicht ſich ſelbſt erkennt und deſſen in göttlicher Raſerei ausgeſtoßene Worte erſt von den Beſonnenen nach der Vernunft ausgelegt werden müſſen, was ſie bedeuten; wie denn auch die Demiurgen, eingedenk des Auftrags des Vaters, das ſterbliche Geſchlecht auf's Beſte zu machen, damit unſere ſchlechte Seite in etwas von der Wahrheit berührt würde, die Prophezeiung darin, in die Leber, gelegt haben. — Hegel verglich dies erhitzte Weſen, was den Mangel an Sinn durch heftige Verſicherungen von tiefer Bedeutung der Worte erſetzen will, mit der Mattigkeit der neueren Dramen, in welchen auch die: „ſich ausſpreizenden, ſäbelnden Arme, das rothe Antlitz, die in's Blaue hinaufſtarrenden Augen, die zuckenden Lippen und kauenden Kinnladen" dem magern Wort erſt einen Nachdruck geben ſollen.

Da er die Philoſophie im Element der freien Allgemeinheit nach logiſcher Methode, als der inneren Organiſation der Vernunft, darſtellte; da er von dem philoſophirenden Subject forderte, daß es durch Abſtraction von aller gegebenen Beſtimmtheit ſich zur ſelbſtbewußten Leere mache, dem die ganze Fülle des Univerſums zunächſt gegenüberſteht; und da er auch die Naturphiloſophie logiſch behandelte, ſo hatte er in Jena von Seiten der Romantik bald das

Vorurtheil gegen ſich, daß er die Poeſie der Natur verkenne. Weil er über Schelling dadurch hinausging, daß er den Geiſt nicht blos der Natur nur coordinirte, vielmehr ihn als das abſolut Allgemeine ſetzte, ſo ging er allerdings dazu fort, für die Befreiung des Geiſtes von der Naturgebundenheit ſogar von der Verachtung der Natur zu ſprechen. Aber dieſe ethiſche Rückſicht iſt eine ganz andere, als die wiſſenſchaftliche. Hegel ſagte: „In der That kann der einzelne Geiſt, als Energie des Charakters, feſt auf ſich halten und ſeine Individualität behaupten, die Natur ſei, was ſie wolle. Seine negative Haltung gegen die Natur, ob ſie ſchon etwas Anderes ſei, als er, verachtet ihre Gewalt, und in dieſer Verachtung hält er ſie von ſich entfernt und ſich frei von ihr. Und wirklich iſt der Einzelne nur in ſo weit groß und frei, als groß ſeine Naturverachtung.“

Schon damals das Vorurtheil gegen ſich erfahrend, als ob er dieſe Verachtung nicht praktiſch, ſondern theoretiſch meine, äußerte er, mit einer Anſpielung auf eine Stelle in Göthe's Fauſt: „Die Natur iſt ein Ganzes für die lebendige, und wenn man es ſo nennen will, poetiſche Anſchauung. Vor ihr geht das Mannigfaltige der Natur als eine Reihe Lebendiger vorüber und erkennt im Buſch, in der Luft und im Waſſer die Brüder. Für dieſe poetiſche Anſchauung der Natur iſt ſie allerdings ein abſolutes Ganzes, ein Lebendiges. Allein dieſe Lebendigkeit iſt in ihrer Geſtaltung eine Individualität. Innerlich ſind die Lebendigen daſſelbe, aber ſie haben eine abſolute Aeußerlichkeit des Seins gegen einander. Jedes iſt für ſich ſelbſt und ihre Bewegung gegen einander eine abſolut zufällige. In dieſer vereinzelten Lebendigkeit tritt jedes mit gleichem Rechte gegen das andere auf, und, indem die Unendlichkeit ihrer Einzelheit ihre Zerſtörung iſt, ſo iſt dieſe ſelbſt nicht an ſich gerechtfertigt. Ihre Anſchauung iſt ein empfindſamer Schmerz. Die ſittlichen Individualitäten treten außer der Natur. Sie iſt nur ein Beiweſen, ein Werkzeug derſelben. Wo ſie mehr iſt, wo die ſittlichen Weſen ſich gleichſam beſtreben, ſich ſelbſt niedrig genug in ihrem Genuſſe zu erhalten, — die Idyllenpoeſie —, da fallen ſie ſelbſt in jene erniedrigende Empfindſamkeit und in eine Beſchränktheit des Lebens, deren Dürftigkeit nur formal als Darſtellung überhaupt intereſſiren kann.“

Vorſichtig nahm Hegel auf alle Mißverſtändniſſe Rückſicht, welche aus der ſpeculativen Darſtellung entſpringen *müſſen*, inſofern ſie der gemeinverſtändigen, welche ſich ſelbſt allerdings die vernünftige nennt, widerſpricht. Die *Natur* z. B. iſt in der *Totalität des Geiſtes* das *negative* Moment, welches ſowohl der einfachen Idee als dem fürſichſeienden Geiſt entgegengeſetzt iſt. Die Natur iſt das Andersſein der Idee, welches vom Geiſt durch ſeine Freiheit in ihm, dem die Idee in ihrer Idealität als ſich ſelbſt denkenden, aufgehoben wird. Dieſe Negativität iſt nun auch von den *Gnoſtikern* und von *Schelling* als ein *Herausgehen* der Idee aus ſich, als ein *Abfall* ihrer von ſich ſelbſt, vorgeſtellt worden. Nun erinnert Hegel, daß man ſich bei dieſen Vorſtellungen das Richtige vergegenwärtigen *könne*, wenn man es überhaupt *ſchon wiſſe*; daß es aber ungeſchickt ſei, in dieſen Formen ſtets ſchon die Sache beſitzen zu wollen, weil dieſelben nur ein *Geſchehen*, eine *Gleichgültigkeit der Beziehung* ausdrücken, während der Begriff die Negation weſentlich nur als *Moment*, aber als abſolut *nothwendiges* ſetze.

So ſuchte Hegel die primitive Schwerfälligkeit ſeines Syſtems möglichſt zu überwinden, durch Vereinfachung Alles ſyſtematiſcher in ſich abzurunden, durch Beiſpiele, ja durch Beziehungen auf die nächſte Gegenwart, faßlicher zu machen. Am geringſten ward die Grundgeſtalt der *Logik* und *Metaphyſik* verändert. In den Einleitungen ſieht man jedoch das größte Bemühen, das Unternehmen überhaupt zu rechtfertigen. Es ſei eben ſonderbar, meinte er, daß die neuere Philoſophie die Logik *verachte* und daß nichtsdeſtoweniger dieſelbe von ihr allgemein *gefordert* werde, während freilich diejenigen, welche noch den *alten Formen* der Logik huldigten, ſich eben ſo *wenig befriedigten*, mithin beide Theile keine neue Logik nachgeſchafft hätten. „*Fichte's* Wiſſenſchaftslehre ſo wie *Schelling's* Transſcendentalidealismus ſind beides nichts anders, als Verſuche, die Logik oder ſpeculative Philoſophie rein für ſich darzuſtellen. Fichte iſt bekanntlich von dem großen, aber *einſeitigen* Standpunct des Bewußtſeins, vom Ich, vom Subject ausgegangen, und dies hat ihm eine vollſtändige und freie Ausführung unmöglich gemacht. *Schelling* geht zwar eben davon aus, hebt zwar dieſen Standpunct in der Folge auf, aber, was die ſpeculative Philoſophie ſelbſt betrifft, ſo ſcheint bei dieſen Verſuchen das *Bewußtſein nicht vorhanden* geweſen zu ſein, daß es um nichts Anderes zu thun war. Schelling in ſeinen ſpäteren Anſichten der Philoſophie ſtellt die ſpeculative Idee allgemein ohne Entwicklung an ihr ſelbſt auf, und geht ſogleich zu der Geſtalt über, welche ſie als Naturphiloſophie hat.“

In einer der Einleitungen zu der von ihm sensu strictiori ſogenannten ſpeculativen Philoſophie wies er zunächſt der Philoſophie im Allgemeinen die Zeit ihres Erſcheinens an, daß ſie nämlich in den Epochen des Ueberganges auftrete, in denen die alte ſittliche Form der Völker von einer neuen völlig überwunden wird, was allerdings bei kleineren Völkern bälder, als unter größeren, beſonders den Coloſſen der neueren Zeit, geſchehe. Hier vertieft ſich Hegel einen Augenblick in die Schilderung des großen Mannes, worin er ſelbſt ſo groß war, und lenkt dann, was bei ihm ſtereotyp wurde, über Alexander den Großen durch Ariſtoteles als deſſen Erzieher wieder in die Philoſophie zurück. „Dieſe beſonnenen Naturen thun nichts, als das Wort ausſprechen und die Völker werden ihnen anhängen. Die großen Geiſter, die dies zu thun vermögen, müſſen, um es thun zu können, von allen Eigenthümlichkeiten der vorhergehenden Geſtalt gereinigt ſein. Wenn ſie das Werk in ſeiner Totalität vollbringen wollen, müſſen ſie es auch in ihrer ganzen Totalität erfaßt haben. Sie ergreifen es vielleicht nur an einem Ende und bringen es vorwärts. Aber weil die Natur das Ganze will, ſo ſtößt ſie dieſelben von der Spitze, an die ſie ſich ſtellten, und ſtellt andere Menſchen hin; und ſind auch dieſe einſeitig, eine Folge einzelner, bis das ganze Werk vollbracht iſt. Soll es aber die That Eines Menſchen geweſen ſein, ſo muß er das Ganze erkannt und damit von aller Beſchränktheit ſich gereinigt haben. Die Schrecken der objectiven Welt, ſo wie alle Feſſeln der ſittlichen Wirklichkeit, hiermit auch alle fremden Stützen, in dieſer Welt zu ſtehen, ſo wie alles Vertrauen auf ein feſtes Band in derſelben, müſſen von ihm gefallen d. h. er muß in der Schule der Philoſophie gebildet ſein. Von dieſer aus kann er die noch ſchlummernde Geſtalt einer neuen ſittlichen Welt zum Erwachen emporheben und mit den alten Formen des Weltgeiſtes kühn in Kampf treten, wie Jakob mit Gott gerungen hat; ſicher, daß die Formen, welche er zerſtören kann, eine veraltete Geſtalt und die neue eine neue göttliche Offenbarung iſt. Er kann das ganze vorhandene Menſchenweſen als einen Stoff anſehen, den er ſich aneignet, und aus dem ſich ſeine große Individualität ihren Körper bildet: einen Stoff, der, ſelbſt lebendig, die trägeren oder lebendigeren Organe dieſer großen Geſtalt bildet. So iſt, um das größte Beiſpiel des Menſchen anzuführen, der ſeine Individualität in das Schickſal hineingeflochten und ihr eine neue Freiheit gegeben hat, ſo iſt Alexander der Macedonier aus der Schule des Ariſtoteles zur Eroberung der Welt übergegangen."

„Ich werde in dem Collegium über Logik und Metaphyſik, das ich Ihnen dieſen Winter vorzutragen anbiete, auf dieſen Charakter des Philoſophirens eine propädeutiſche Rückſicht nehmen und von dem *Endlichen* anfangen, um von ihm aus, nämlich inſofern es vorher vernichtet wird, zum *Unendlichen* zu gehen. Der Vortrag der Philoſophie hat ehemals die Form der Logik und Metaphyſik gehabt. Ich folge dieſer Form in meinem Vortrag, nicht ſowohl, weil ſie eine lange Autorität für ſich hat, als in Rückſicht der Tauglichkeit."

„Die Philoſophie hat nämlich als die Wiſſenſchaft der Wahrheit das unendliche Erkennen oder das Erkennen des Abſoluten zum Gegenſtande. Dieſem Erkennen aber oder der *Speculation* ſteht das endliche Erkennen oder die *Reflexion* gegenüber: nicht als ob beide einander abſolut entgegengeſetzt wären: das endliche Erkennen abſtrahirt nur von der abſoluten Identität desjenigen, was in der vernünftigen Erkenntniß auf einander bezogen oder einander gleichgeſetzt iſt — und durch dieſe Abſtraction allein wird es ein endliches Erkennen. In dem vernünftigen Erkennen oder der Philoſophie ſind nun wohl auch die *Formen* des endlichen Erkennens geſetzt, aber zugleich iſt ihre Endlichkeit dadurch, daß ſie auf einander *bezogen* ſind, vernichtet. — Der Gegenſtand einer wahren Logik wird alſo der ſein: die *Formen der Endlichkeit* aufzuſtellen, und zwar nicht empiriſch zuſammengerafft, ſondern, wie ſie aus der Vernunft hervortreten, aber, durch den Verſtand der Vernunft beraubt, nur in ihrer Endlichkeit erſcheinen. — Sodann müſſen die Beſtrebungen des Verſtandes dargeſtellt werden, wie er die Vernunft in Production einer Identität *nachahmt*, aber nur eine *formelle Identität* hervorbringen kann. Um jedoch den Verſtand als nachahmend zu erkennen, müſſen wir zugleich das Urbild, das er copirt, den

Ausdruck der Vernunft ſelbſt, immer verhalten. — Endlich müſſen wir die verſtändigen Formen ſelbſt durch die Vernunft aufheben, zeigen, welche Bedeutung und welchen Gehalt dieſe endlichen Formen des Erkennens für die Vernunft haben. Die Erkenntniß der Vernunft, inſofern ſie der Logik angehört, wird alſo nur ein negatives Erkennen derſelben ſein."

„Ich glaube, daß von dieſer ſpeculativen Seite allein die Logik als Einleitung in die Philoſophie dienen kann, inſofern ſie die endlichen Formen als ſolche fixirt, indem ſie die Reflexion vollſtändig erkennt und aus dem Wege räumt, daß ſie der Speculation keine Hinderniſſe in den Weg legt und zugleich das Bild des Abſoluten gleichſam in einem Widerſchein vorhält, damit vertraut macht. Nach dieſem allgemeinen Begriff der Logik werde ich in folgender Ordnung, deren Nothwendigkeit ſich in der Wiſſenſchaft ſelbſt ergeben wird, verfahren:

I. Die allgemeinen Formen oder Geſetze oder Kategorien der Endlichkeit, ſowohl in objectiver als ſubjectiver Rückſicht, oder abſtrahirt davon: ob dieſe Formen ſubjectiv oder objectiv ſind, nach ihrer Endlichkeit, als Reflex des Abſoluten, darſtellen.

II. Die ſubjectiven Formen der Endlichkeit oder das endliche Denken, den Verſtand, eben ſo und in ſeinem Stufengange durch Begriffe, Urtheile und Schlüſſe betrachten. In Rückſicht der letzteren iſt zu bemerken, daß, wenn in ihnen die vernünftige Form ſich klarer ausdrückt, und ſie daher auch gewöhnlich als das vernünftige Denken der Vernunft zugeſchrieben werden, wir ſie hier nur als formelles Schließen, als dem Verſtand angehörig nehmen.

III. Zuletzt muß das Aufheben dieſes endlichen Erkennens durch die Vernunft aufgezeigt werden. Hier iſt der Ort, die ſpeculative Bedeutung der Schlüſſe, überhaupt die Fundamente eines wiſſenſchaftlichen Erkennens, anzugeben. — Dieſer reinen Logik pflegt gewöhnlich eine angewandte angehängt zu werden, allein theils iſt dasjenige, was hier abgehandelt zu werden pflegt, zu allgemein und trivial, als daß es einige Aufmerkſamkeit verdiente; theils wird dasjenige, was davon eigentlich wiſſenſchaftlich iſt, im dritten Theil, dem vernünftigen Erkennen, vorkommen."

„Von dieſem dritten Theil der Logik, nämlich der negativen oder vernichtenden Seite der Vernunft, wird der Uebergang zur gentlichen Philoſophie oder zur Metaphyſik, gemacht werden. Wir haben hier vor allen Dingen uns das Princip aller Philoſophie vollſtändig zu conſtruiren. Aus der wahren Erkenntniß deſſelben wird die Ueberzeugung hervorgehen, daß es zu allen Zeiten nur Eine und eben dieſelbe Philoſophie gegeben hat. Ich verſpreche hiermit alſo nicht nur nichts Neues, ſondern gehe mit meinen philoſophiſchen Beſtrebungen darauf, eigentlich das älteſte Alte wieder herzuſtellen und es von dem Mißverſtande zu befreien, worein es die neueren Zeiten der Unphiloſophie begraben haben. Es iſt nicht lange Zeit, daß in Deutſchland wieder auch nur der Begriff Philoſophie erfunden worden iſt, aber ſeine Erfindung iſt auch nur für unſere Zeiten neu."

Im Vortrag der Metaphyſik bemühete ſich Hegel vorzüglich, den Uebergang zur Realphiloſophie immer deutlicher zu entwickeln. Er that dies damals in völlig ſpeculativ theologiſcher Haltung. Noch im Sommer 1806 beim Vortrag der Realphiloſophie nannte er die einfache Idee die Nacht des göttlichen Myſteriums, aus deſſen ungetrübter Lichtheit die Natur und der bewußte Geiſt zum Beſtehen für ſich freigelaſſen würden. Hegel würde mit ſeiner damaligen noch halb theoſophiſchen Faſſung der abſoluten Idee alle diejenigen viel mehr befriedigen, welche gegenwärtig nicht wiſſen, wie ſie bei ihm den Begriff der abſoluten Idee mit dem Begriff des abſoluten Geiſtes und die Endlichkeit des menſchlichen Selbſtbewußtſeins mit der Abſolutheit des Geiſtes vereinigen ſollen. Er nannte auch die immanente Dialektik des Abſoluten den Lebenslauf Gottes. Die Hauptſache war, daß er die Todtheit des Begriffs Gottes als eines fixen Punctes mit eben ſo fixen Eigenſchaften gänzlich auflöſte. „Das Anſchauen Gottes als ſeiner ſelbſt iſt das ewige Erſchaffen des Univerſums, in welchem jeder Punct für ſich als relative Totalität ſeinen eigenthümlichen Lebenslauf hat. Dies Auseinandergehen des Realen, dies Geſetztwerden des Mannigfaltigen iſt die Güte Gottes. Allein das Einzelne hebt ſich auch als Einzelnes auf und zeigt damit ſeine Allgemeinheit. Dieſer Act iſt das Erkennen des Anſchauens, der abſolute Wendepunct, die Gerechtigkeit Gottes, welche als abſolute Macht an dem Realen die negative Seite hervorkehrt und es damit aus ſeinem Fürſichſein in die Einheit mit allem Andern verkehrt. Inſofern Gott als das ewig ſich gleiche Selbſtbewußtſein nicht unmittelbar in dieſen Doppelproceß des Univerſums als eines zugleich ruhenden und werdenden verſenkt iſt, inſofern alſo ſein Wiedererſchaffen des Erſchaffenen abſolut den Charakter der Idealität behält, iſt er die ewige Weisheit und Seligkeit. Jede relative Totalität, auch die geringſte, iſt in ihrem Lebenslauf ſelig. Dieſem ſeligen Inſichſein thut allerdings die Relativität Abbruch: aber das Gericht, in welches das Einzelne geführt wird, kann eben, weil das Einzelne beſchränkt iſt, nicht abſtract richten. Gott, als Richter der Welt, muß, weil er die abſolut allgemeine Totalität iſt, das Herz brechen. Er kann ſie nicht richten, er kann ſich ihrer nur erbarmen." — Auch liebte es Hegel noch jetzt, wie ſchon oben bei der erſten Expoſition der Metaphyſik angegeben worden, das Erſchaffen des Univerſums als Ausſprechen des abſoluten Wortes und das Zurückgehen des Univerſums in ſich als Vernehmen deſſelben darzuſtellen, ſo daß Natur und Geſchichte zu dem als Andersſein ſelbſt verſchwindenden Medium zwiſchen dem Sprechen und Vernehmen wurden.

Mehr Umänderungen, als die Logik und Metaphyſik, erfuhr die Naturphiloſophie. Die Eintheilung in Sonnen- und Erdſyſtem wurde verlaſſen und das Ganze in drei Theile zerlegt, von denen der erſte die Mechanik, der zweite die Geſtaltung und der Chemismus, der dritte die Organik genannt wurde. Das Nähere über dieſe Eintheilung hat Michelet in ſeiner Beſorgung des zweiten Theils der Hegel'ſchen Encyklopädie, Vorrede S. XX ff. angegeben. Auch iſt der größte Theil der dort gemachten Zuſätze dem von 1804 bis 1805 geſchriebenen Heft entlehnt. Die ebendaſelbſt S. XVIII mitgetheilte Nachricht, daß Hegel in Jena nur einmal Naturphiloſophie geleſen, iſt ein Irrthum.

Allein noch größere Veränderungen, namentlich in der Darſtellung, machte Hegel mit der Philoſophie des Geiſtes. Wie wir geſehen haben, trug er ſie in Jena urſprünglich faſt nur in der Beſchränktheit der Rechts- und Staatsphiloſophie vor, an welchen Kern die übrigen Momente ſich nur als Erweiterung des Anfangs und Endes anſchloſſen und erſt in der Phänomenologie ſich mehr auszudehnen anfingen. So finden wir z. B. daß Hegel jetzt in der Einleitung dem freien Willen die Phantaſie; dem Werkzeuge die Erinnerung: der Liſt das Zeichen parallelisirt, alſo inſofern dem Praktiſchen beiläufig das Pſychologiſche zuzugeſellen beginnt. War früher die Tapferkeit ſeine Göttin, ſo jetzt die Liſt. „Ehre der Liſt, ruft er aus, denn ſie iſt die Weiblichkeit des Willens, die Ironie der brutalen Macht. Wo dieſer nicht mit Gewalt von vorn anzukommen, da greift die Liſt mit ihrem Witz ſie von den Seiten an. Die Liſt iſt nicht niedrige Pfiffigkeit. Sie vereint ſich mit der höchſten Offenheit. Das große Betragen beſteht eben darin, durch eigene Offenheit Andere zu zwingen, ſich darzulegen, wie ſie an ſich ſind; ohne alles Künſteln einer Intrigue werden ſie durch ſolche Offenheit überliſtet.“

Das Platoniſche Element, welches in der erſten Conception der Hegel'ſchen Ethik ſo ſtark accentuirt war, trat jetzt mehr zurück. Die allgemeine Eintheilung blieb noch ziemlich dieſelbe. Im Beſonderen herrſchte jedoch viel unorganiſche Anhäufung des Materials, das unter eine allgemeine Kategorie oft nur erſt ungefähr untergebracht war. Zuerſt wurde von dem Ich als theoretiſchem und praktiſchem überhaupt gehandelt und wieder mit der Familie geſchloſſen. — Zweitens wurde der wirkliche Geiſt als der Proceß des Anerkennens, und unter dieſer Kategorie Eigenthum, Vertrag, das Gewalt habende Geſetz im Teſtamentiren, in der Beſteurung und Rechtspflege entwickelt. — Drittens wurde unter dem Titel Conſtitution zunächſt der Begriff des Staates überhaupt als eines vom Willen unter einer beſtimmten Naturbedingtheit conſtituirten Individuums und ſodann das Syſtem der Stände als des ſich ſelbſt gliedernden Geiſtes durchgenommen. Die Stände wurden hier nur in zwei geſchieden, in die Gattung der niederen, welche mit der Vereinzelung des Lebens, mit der Noth deſſelben, und in die Gattung der öffentlichen, welche mit der Schöpfung des Allgemeinen als Allgemeinen zu thun haben. — Hegel fing alſo jetzt von Unten, nicht, wie früher, von Oben an. Jeden dieſer Stände charakteriſirte er nach ſeinen Geſinnungen und unterſchied den erſteren in ſich ſelbſt: a) als den halbunterirdiſchen Bauernſtand; b) als Gewerb- und c) als Handelsſtand. In dem Stande der Oeffentlichkeit aber unterſchied er: a) den mechaniſchen Geſchäftsmann, oder den Beamten, der weſentlich Polizei iſt; b) den politiſchen Geſchäftsmann oder Regierungsbeamten und c) den Soldatenſtand. Von einer Nationalbewaffnung und von einem mit der allgemeinen Bildung durch Vermittelung des Schulunterrichts ſich befreundenden Bauernſtande hatte Hegel noch immer keine Ahnung. Die Moral mit ihren Tugenden vertheilte er durch das Ganze hindurch. Den Schluß machte er nicht mehr nur mit der Erhebung der Sittlichkeit zur Religion durch Bereitung und Ueberwindung eines Schickſals, ſondern er ſetzte Kunſt, Religion und Wiſſenſchaft als die beſonderen Stufen der abſoluten Selbſtbefreiung des Geiſtes.

Für den Begriff der Entſtehung des Staates treffen wir bereits auf die ſo oft wiederholte Polemik Hegel's gegen die Theorie, welche derſelben einen Vertrag zu Grunde legt. Ironiſch bemerkte er, daß die Vertheidiger dieſer Theorie die Minderheit ſich immer gehorſamſt der Mehrheit unterwerfen laſſen und zu vergeſſen ſcheinen, wie der Einzelne doch auch das poſitive Recht habe, davonzulaufen. Nie ſeien Staaten auf dieſem Wege geſtiftet, ſondern nur durch die erhabene Gewalt großer Menſchen. „Nicht durch phyſiſche Stärke, denn Viele ſind ſtärker, als Einer, aber der große Menſch hat etwas in ſeinen Zügen, das die Anderen ihren Herrn nennen mögen. Sie gehorchen ihm wider Willen. Ihr unmittelbarer Willen iſt ſein Willen, aber ihr bewußter iſt anders. Der große Menſch hat jenen auf ſeiner Seite und ſie müſſen, ob ſie ſchon nicht wollen. Das iſt das Voraus des großen Menſchen, den abſoluten Willen zu wiſſen, auszuſprechen. Seine Gewalt iſt daher nothwendig und gerecht, inſofern ſie den Staat als dies wirkliche Individuum conſtituirt und erhält.“ — Von dieſem Standpunct aus ſucht Hegel die Politik Machiavell's begreiflich zu machen, weil gegen die Rohheit, mit welcher in ſeinem Vaterlande jeder Anführer, Edelmann, jede Stadt ſich als ſouverain behauptete, nur die tyranniſche Herrſchaft und der Schrecken des Todes das unmittelbare Gelten des Einzelnen habe vertilgen und den Staat ſtiften können. Mit tiefer Bitterkeit ſetzte Hegel dieſer Rechtfertigung die Bemerkung hinzu: „Die Deutſchen haben ſolche Lehren am meiſten verabſcheut und Machiavellism drückt ihnen das Böſeſte aus, weil ſie eben an derſelben Krankheit darniederliegen und daran geſtorben ſind. Gleichgültigkeit der Unterthanen gegen ihre Fürſten und dieſer dagegen, Fürſten zu ſein, d. h. als Fürſten ſich zu betragen, macht jene Tyrannei überflüſſig — denn der Eigenſinn der Fürſten iſt dadurch kraftlos geworden."

Weiterhin ſpricht Hegel von den verſchiedenen Staatsformen, ſchildert das ſchöne Leben der Helleniſchen Demokratie, zeigt aber ihren Mangel darin, daß der Einzelne auf die Beſonderheit nur einfach Verzicht gethan habe, ohne ſie als ſolche, als *dieſes* Selbſt, als das Weſen zu wiſſen. „Die höhere Entzweiung iſt alſo, daß *jeder* vollkommen in ſich *zurückgeht*, ſein *Selbſt* als ſolches als das *Weſen* weiß, zu dem Eigenſinn kommt, vom daſeienden Allgemeinen abgetrennt, doch abſolut zu ſein, in ſeinem Wiſſen ſein *Abſolutes unmittelbar zu beſitzen*. Er läßt als Einzelner das Allgemeine frei, hat vollkommene Selbſtſtändigkeit, gibt ſeine Wirklichkeit als äußerlich daſeiende auf und gilt ſich nur in ſeinem *Wiſſen*. Das freie Allgemeine iſt der *Punkt der Individualität*. Als frei vom Wiſſen, als nicht durch es conſtituirte, als Extrem der Regierung iſt ſie eine unmittelbare, eine *natürliche*: es iſt der *erbliche Monarch*. *Hier iſt der feſte, unmittelbare Knoten des Ganzen*. Das Ganze aber iſt die Mitte Aller, der freie Geiſt, der ſich, frei von den vollkommen befeſtigten Extremen, ſelbſt trägt, unabhängig vom Wiſſen der Einzelnen, wie von der Beſchaffenheit des Regenten. Das geiſtige Band iſt die *öffentliche Meinung* als das wahre legislative Corps, als die unmittelbare Erklärung des allgemeinen Willens, der in der Execution aller Befehle lebt. Es wird *jetzt anders* regiert und gelebt in Staaten, deren Conſtitution formell noch dieſelbe iſt und dieſe ändert ſich nach und nach. — Dieſe erbliche Monarchie iſt das *höhere* Princip der neueren Zeit, das die Alten nicht kannten. Nach demſelben ſind die *Vielen* der Volksmenge gegenüber dem *Einen* Individuum, dem Monarchen; jene ſind die flüſſige Bewegung, dies *allein* iſt das unmittelbare, natürliche, d. h. *hieher hat ſich die Natur geflüchtet*. Es iſt der *letzte Reſt* derſelben als *poſitiver*; alle anderen Familien ſind zu verlaſſende. Jedes andere Individuum *gilt* nur als entäußert, *gebildet*, als das, wozu es ſich *gemacht* hat, dies allein iſt *dazu geboren*, unmittelbarer Wille, abſoluter Entſchluß zu ſein: *Wir befehlen*. Das Gemeinweſen aber als Ganzes iſt weder an die Vielen als Einzelne noch an den

Einen gebunden, ſondern der in ſich beſchloſſene, ſie und ſich tragende unzerſtörbare Körper."

In der Darſtellung des Begriffs der Kunſt, Religion und Wiſſenſchaft machte Hegel den Fortſchritt, daß er die *Kunſt* von dem Zuſammenhang mit der *Mythologie* befreiete, ohne doch an der Naturreligion die Nothwendigkeit zu verkennen, durch die Kunſt ſich und ihre Form zu vollenden. Den Fortgang von ihrem Begriff zu dem der Religion machte er deßhalb ſchon damals ſo, daß er unter dieſer nun die *offenbarte* als die *abſolute* verſtand, welche die *Tiefe des Weſens, daß Gott das ſeiner ſelbſt gewiſſe Selbſt Aller iſt*, herauskehrt. Die Kunſt erzeugt die Welt als geiſtige für die Anſchauung. „Sie iſt der Indiſche Bakchos, welcher nicht der klare, ſich wiſſende, ſondern der *begeiſterte Geiſt* iſt, der in Empfindung und Bild ſich einhüllende, worunter das Furchtbare verborgen iſt." In der *abſoluten Religion* als der Wahrheit der Kunſt iſt das Nichtentſprechen von Inhalt und Form aufgehoben, und hat der Geiſt die wahre Vorſtellung von ſich, ſich als das abſolute Selbſt, als die allgemeine Wirklichkeit zu wiſſen. Jeder erhebt ſich in ihr zu dieſer Anſchauung: „ſeine Natur, ſein Stand, verſinkt wie ein Traumbild, wie eine am Saum des Horizontes als Duftwölkchen erſcheinende Inſel. Er iſt in ſeinem ſich als Geiſt Wiſſen dem Fürſten gleich, und gilt vor Gott ſo viel, als jeder andere. Er iſt die Entäußerung ſeiner *ganzen* Sphäre, ſeiner ganzen daſeienden Welt, nicht jene Entäußerung, welche nur Form, *Bildung* des Daſeins iſt."

Das Verhältniß der abſoluten Religion zum Staate ſetzte Hegel nun darin, daß ſie als *Gemeinde* durch die Andacht des Glaubens, die ſich in ſich, in ihren Vorſtellungen befriedigt, eine Seite der *Abſtraction von der Gegenwart*, der Staat aber nur in dem gegenwärtigen Daſein Wirklichkeit hat. Nicht die Innerlichkeit, nicht die Verſöhnung als eine nur vorgeſtellte, ſondern die als That, als offenbare Beſtimmtheit exiſtirende Realität gilt ihm. Er muß daher die *Kirche*, inſofern ſie der unmittelbaren Wirklichkeit bedürftig iſt, unter ſeine *Herrſchaft* ſtellen. Staat und Kirche ſind nur dann verſöhnt, wenn die Religion im Staat die ihrem Begriff des Geiſtes gemäße Wirklichkeit, und der Staat in der Vorſtellung des Glaubens vom Geiſt den wahrhaften, über alle Unſicherheit und Unwahrheit des Einzelnen als *abſolute Gara* abſolute Rechtfertigung des Weltſchickſals übergreifenden Se Daſeins findet. Ohne dieſe *Verſöhnung* ſind beide *kommen*. „Der Staat, der ſich der Kirche unterwirft, iſt dem *Fanatismus*, der die Gegenwart einem vorgeſtellten opfert, preisgegeben und verloren, — oder es wäre das *regiment* eingeführt, welches nicht die Entäußerung de und Daſeins an und für ſich, ſondern des Willens als ein im Daſein als einem ſolchen und zwar nicht gegen das Anerkanntſein, ſondern gegen einen einzelnen Willen als ſ

Die Religion iſt nun zwar der denkende Geiſt, der *ſich ſelbſt* denkt und daher noch in der Ungleichheit mit Dieſe aufzuheben iſt die That der Wiſſenſchaft. Die **Phil** ſtellt die *Unmittelbarkeit*, die Einheit des Einzelnen m meinen, die an ſich im Ich exiſtirt, durch die *Vermittelu* **Begriffs** wieder her. —

Hegel's Waſtebook 1803—1806.

Mit Schelling war Hegel in Jena drittehalb Jahr, v ſang des Jahres **1801** bis zum Sommer **1803**, zuſammen rend des letzteren trat Schelling in Baieriſche Dienſte und nächſt nach Würzburg. Das kritiſche Journal für Philoſop ſchen im Anfang dieſes Jahres auf. Vielleicht war es die Vereinſamung in ſpeculativer Hinſicht, in welche ſich Heg Schelling's Abgang verſetzt ſah, die ihn dazu trieb, **Reflexion** **Art, Excerpte aus philoſophiſchen und naturwiſſenſchaftlichen** **Aufzeichnungen ſelbſtgemachter** phyſikaliſcher Experimente, in **kleinen Folianten**, den er ſich zu dieſem Ende hielt, bunt d ander zu werfen.

Die *Experimente* betrafen vorzüglich die *Göthe'ſch* *benlehre*. Schlecht genug hat Hegel einmal ſich ſelbſt ab wie er, am Boden liegend, das Farbenſpiel des Lichtes am Fenſter beobachtete.

Die *Auszüge aus philoſophiſchen Schriften* betreffen vor nämlich *Eſchenmayer*, **Köppen**, **Wagner**, **beſonders aber Krug**; die aus *naturwiſſenſchaftlichen* **gehen auf alle Gebiete der**

Natur. Sie widmen dem Größten, wie dem Kleinſten, den Planetenbahnen, dem Feldſpath, dem Galvanismus, der Syphilis, dem Torf u. ſ. f. die größte Aufmerkſamkeit und ſind eben ſowohl aus Deutſchen, als Franzöſiſchen und Engliſchen Büchern entnommen. Bei dieſen Auszügen verhielt ſich Hegel ganz paſſiv, bei denen ſpeculativen Inhalts machte er zuweilen beiſtimmende oder beſtreitende Gloſſen. Eine Menge Bemerkungen betreffen die Methode der Philoſophie und die allgemeine Gährung der Zeit.

Nimmt man dieſe mit der ungleichſten Handſchrift, aber mit der ganzen Macht genialer Urſprünglichkeit in momentanem Drang hingeſchleuderten kritiſchen Xenien für ſich heraus, ſo überraſcht ihre Schönheit. Zwiſchen den Felsadern gelehrter Excerpte und Büchertitel ſprießen ſie als ſinnige Blumen empor. Jedes dieſer Fragmente iſt ein kleines Ganze und in ſeiner Zufälligkeit von größter Beſtimmtheit des Ausdrucks. Nicht nur dem Inhalt, auch den Wendungen nach ſind viele derſelben, obwohl zu höherer Vollkommenheit verklärt, in die Vorrede zur Phänomenologie übergegangen. Hegel befreite ſich in ihnen immer mehr von der einſeitigen Myſtik, in welche die Schelling'ſche Philoſophie auszuarten anfing. Die leckere Willkür, die Halbpoeſie, mit der man ſich über eigene Unwiſſenheit täuſchte, die an Unverſchämtheit grenzende Naivetät, womit Nachäffer der Schelling'ſchen Genialität ein abſolutes Erkennen des Abſoluten verſicherten, während ſie verſtandloſen Galimathias auftiſchten, fand an ihm einen unbeſtechlichen Richter. Beſonders erneuete ſich ſeine Polemik gegen die Formloſigkeit Jakob Böhme's. Den Inhalt dieſes Theoſophen wußte er zu ſchätzen, allein das Verharren bei ſeiner Manier, das Nachahmen derſelben, ſchalt er unbedingt Barbarei. Als in ihm die Entgegenſetzung gegen ſeine aus der Schule der Aufklärung empfangene Bildung entſtand, durchlebte er ſelbſt eine myſtiſche Phaſe und marterte ſich mit ſolchen Verſuchen, wie dem Dreieck der Dreiecke, ab. Nun ſetzte er der dunklen Prachtſprache der Myſtik die Klarheit der Erkenntniß und die Verſtändlichkeit des Ausdrucks entgegen. Das fortwährende Studium der Alten ließ ihn nicht in romantiſche Liederlichkeit und Wüſtheit verfallen. Er ſtudirte außer den Philoſophen auch unausgeſetzt den Homer und die Tragiker und die Fragmente enthalten viel feinhörige Bemerkungen über Proſodie und Metrik.

Ein Hauptmoment dieſer ſprachkecken, geiſtdurchwühlten Paradoxieen iſt der Gedanke, daß der Philoſophie jetzt zugemuthet wird, den Verluſt der Religion zu erſetzen. Die Speculation ſoll nicht ſowohl die gründliche Entwickelung der Idee im Element des begreifenden Denkens, als vielmehr den erbaulichen Genuß einer halbſinnlichen, poetiſchen Anſchauung des Abſoluten gewähren. Sehr merkwürdig erſcheint hierin eine Art phänomenologiſcher Fauſtiade, deren Schilderung nicht ſelten eine gewiſſe gigantiſche Sonderbarkeit hat. Es iſt nicht eine Betrachtung des Göthe'ſchen Fauſt oder ſonſt eines beſtimmten Dichterwerks, ſondern eine Prometheiſche Confeſſion, welche an die Geſtalt Fauſt's, „der die Grenzen der Menſchheit zu enge fand und mit wilder Kraft dagegen anſtieß, ſie über die Wirklichkeit hinüber zu rücken", nur als an den allgemeinen Typus der Deutſchen für den verzweifelten Kampf des Einzelnen mit der einmal beſtehenden Nothwendigkeit anknüpfte. Was von Qual das Herz durchſchneidet, dieſe Welt nicht faſſen zu können, in der wir einmal da ſind, ungefragt, ob wir Theil an ihr haben wollten; was von Täuſchung erſonnen wird, um des Daſeins grauenhafte Widerſprüche zu verbergen; was von Ohnmacht eines Glaubens exiſtirt, deſſen Gott nicht mehr Wunder vollbringt für den Elenden, der ihm ruft; was von Selbſtanklage über den Mißbrauch unſerer Freiheit mit verzehrender Reue uns durchzuckt; was von Wunſch uns durchdringt, der Verflechtung mit der Geſchichte abſeits in eine ſchickſalloſe Idylle zu entfliehen — dies Alles iſt von Hegel mit großer, aber ſeltſamer Energie ausgeſprochen, bis er zuletzt in dem Gedanken Reſignation findet, daß die Täuſchung ein nothwendiges Moment der Erſcheinung ſei und daß wir die Quelle des Glücks nur in uns ſelbſt finden können. Eine ſolche Confeſſion war ihm nicht möglich, ohne ſelbſt von dieſen Empfindungen auf das Tiefſte durchſchüttert zu ſein.

Endlich ſehen wir in dieſen Fragmenten auch den patriotiſchen Kampf Hegel's in nicht wenigen Aeußerungen durchblicken. Deutſchland war politiſch zu Grunde gegangen. Ueber dieſe politiſche Nullität ergrimmte Hegel mit ungeheurer Gewalt, welche bald ſich in warme Theilnahme ergoß, bald mit pikanter Ironie, zumeiſt aber mit wehmüthig ſarkaſtiſchem Ton ſich ausdrückte. Alle Regungen der Zeit vibrirten in ihm nach; auf Alles war er aufmerkſam und ſelbſt die kleinſte Sittenveränderung entging ihm in ihrer Bedeutung für das Ganze nicht. Nie iſt von Hegel die Wirklichkeit des Vernünftigen als eine ſchaale Zufriedenheit mit allem Beſtehenden, wie es eben iſt, genommen worden, ſondern das Seinſollen der Vernunft gegen das Nichtſeinſollen der Unvernunft in dem Exiſtirenden hat er eben ſo ſtark hervorgehoben, und war in dieſer Polemik des erhabenſten Zornes fähig.

Die phänomenologiſche Kriſis des Syſtems bis 1807.

Aus dem Lectionskataloge Jena's haben wir oben geſehen, daß Hegel mehre Jahre hindurch das Erſcheinen eines Lehrbuchs bei Cotta ankündigte. Es erſchien jedoch nicht. Zum Theil mochten äußere Hemmungen daran Schuld ſein, allein es iſt nicht weniger wahrſcheinlich, daß die ſtete Umbildung, worin Hegel mit dem Detail ſeiner Philoſophie begriffen war, ihm auch eine innere Zögerung bereitete. So war es denn für ihn unſtreitig auch ein großer Fortſchritt, als er von 1805—1806 zum erſten Mal Geſchichte der Philoſophie las. Seine große Vertrautheit mit derſelben hatte er in den Abhandlungen für das Kritiſche Journal wohl ſchon hinlänglich dargethan; jetzt aber ward er ſich der Einheit der Philoſophie in allen Philoſophieen auf das Beſtimmteſte im Continuum Eines großen Zuſammenhanges bewußt; jetzt arbeitete er die Weltgeſchichte zum erſten Mal vom Standpunct des abſoluten Wiſſens durch; jetzt ſah er ſich ſelbſt zum erſten Mal in ſeinem geſchichtlichen Verhältniß zu den ihm vorangegangenen Präcedenzen. Oeffentlich ſprach er ſich über Schelling aus, erkannte deſſen großes Verdienſt mit Wärme an, tadelte aber die nur quantitative Unterſcheidung der Entgegenſetzung des Abſoluten in ſich als der bloßen Gleichgültigkeit, worin Alles nur ein Ueberwiegen des einen oder anderen Factors, kein wahrhafter Unterſchied ſei; tadelte den Mangel an Dialektik, welche bei Platon, mit dem Schelling außerdem manches Aehnliche habe, überall dem Inhalt vergeſellſchaftet ſei u. ſ. w. Dieſe Vorleſungen über die Geſchichte der Philoſophie hat Hegel in ſeinen ſpäteren Vorträgen, wie ſie auch gedruckt ſind, nicht weſentlich verändert, nur reicher ausgeführt. Jenes Urtheil über Schelling ward bei ihm ſtereotyp. Es kommt ihm zu Gute, daſſelbe bei Schelling's Lebzeiten ſchon zu Anfang dieſes Jahrhunderts offen und öffentlich herausgeſagt zu haben. Am Schluß der Vorleſung ſprach er damals jene ſeit einiger Zeit ſo berühmt gewordenen und ſo oft als Motto gebrauchten Worte: „Es iſt eine neue Epoche in der Welt entſprungen. Es ſcheint, daß es dem Weltgeiſte jetzt gelungen iſt, alles fremde, gegenſtändliche Weſen ſich abzuthun und endlich ſich als abſoluten Geiſt zu erfaſſen, und, was ihm gegenſtändlich wird, aus ſich zu erzeugen und es, mit Ruhe dagegen, in ſeiner Gewalt zu behalten. Der Kampf des endlichen Selbſtbewußtſeins mit dem abſoluten Selbſtbewußtſein, das jenem außer ihm erſchien, hört auf u. ſ. w."

Allein noch eine andere That war nothwendig, ihn ſeiner ganzen Selbſtſtändigkeit inne werden zu laſſen. Dieſe That war die Phänomenologie des Geiſtes. Die ganze neuere Philoſophie war aus dem Begriff des Selbſtbewußtſeins entſprungen. Mit ahnungsvoller Zuverſicht hatte Schelling dem ſubjectiven Idealismus den objectiven hinzugefügt, allein die Einheit des Subjects und Objects war bei ihm nur Vorausſetzung. Hegel hob den Begriff des Selbſtbewußtſeins nicht blos in dem des Abſoluten oder der Vernunft überhaupt, ſondern in dem Begriff des Geiſtes als ein bloßes Moment auf. Aber nicht weniger that er dies mit dem Begriff der Subſtantialität, der unter verſchiedenen Formen als die Schranke des Selbſtbewußtſeins immer wiedergekehrt war. Er entwickelte daher, zunächſt in ſeinen Einleitungen zur Logik und Metaphyſik, den Begriff der Erfahrung, welche das Bewußtſein von ſich ſelbſt macht. Hieraus entſprang ſeit 1804 die Anlage zur Phänomenologie, in die er jedoch die gediegenſten Reſultate ſeiner damaligen Studien überhaupt ablagerte. Er zog in dieſe ideale Geſchichte des Bewußtſeins zuletzt allen Inhalt des empiriſch geſchichtlichen Bewußtſeins hinein. Fichte, in der Wiſſenſchaftslehre, hatte ſich nur an die Beſtimmungen des theoretiſchen, praktiſchen und teleologiſch-äſthetiſchen Moments des Bewußtſeins gehalten. Schelling ging in den Epochen deſſelben, wie er ſie im Syſtem des transſcendentalen Idealismus auseinanderlegte, ſchon auf den concreten Inhalt, auf den Begriff der Natur, Geſchichte und Kunſt ein.

Dieſe Richtung erſchöpfte Hegel. Er ſtellte das Bewußtſein

1) dar, wie es ſich für ſich beſtimmt; 2) wie ſich dieſe Beſtimmtheit zu dem *an ſich ſeienden Weſen des Bewußtſeins* verhält und 3) die Nothwendigkeit, ſo lange eine jede ihrer Geſtalten durch die Conſequenz ihrer Entwickelung immer wieder *aufzuheben*, bis es diejenige erreicht hat, in welcher es als unendliche Reflexion in ſich, als Fürſichſein, mit der Unendlichkeit des Inhalts als ſeinem anſichſeienden Weſen ſchlechthin *zuſammenfällt*, folglich keinen Fortſchritt über ſich hinaus mehr machen kann. Mithin iſt die Entwickelung des Bewußtſeins *Selbſtentwickelung*. Zwiſchen ſeinem anfänglichen Fürſichſein und zwiſchen dem dieſem Anfang ſchon immanenten, mit dem Reichthum des natürlichen und geiſtigen Univerſums erfüllten Ende exiſtirt von vorn herein ein identiſches Verhältniß. Dies *zwingt* das Bewußtſein, jede ſeiner Geſtalten, ſofern dieſelbe noch eine einſeitige, zu verlaſſen. Jede hat, ſo lange ſie von dem Bewußtſein als ſein Weſen hervorgebracht wird, relativ abſoluten Werth. Die abſolut abſolute Form iſt aber erſt mit der Abſolutheit des Inhalts erreicht, wenn die Bewegung, ohne Möglichkeit eines Fortganges, nur erinnernder Rückgang in die Reihe der durchlaufenen Geſtalten oder freie Darſtellung des Abſoluten in ſeiner Einheit mit dem Selbſtbewußtſein zu ſein vermag. Das Erkennen dieſes Proceſſes ſchaut daher beſtändig nicht nur das auf einer beſtimmten Stufe ſeiner Selbſterzeugung fixirte Selbſtbewußtſein, die *beſondere* Geſtalt des Wiſſens, ſondern auch den darin geſetzten *Mangel*, welcher das Bewußtſein nöthigt, dieſe beſondere Geſtalt in ſich zu einer *geweſenen* herabzuſetzen und den Verſuch einer anderen zu machen. Hierdurch entſteht ein *doppelter Schein*. Erſtens ſcheint dem Bewußtſein die Beſtimmtheit, innerhalb deren es gerade verweilt, worin es epochenweis ſein Weſen findet, die *ſchlechthin wahre* zu ſein. Zweitens aber, indem durch die allſeitige Entfaltung dieſes Standpunctes eben deſſen Beſchränktheit offenbar wird, in dem Untergang deſſelben jedoch zugleich der Hervorgang einer neuen Geſtalt mitenthalten iſt, welche das Bewußtſein abermals mit dem Vertrauen ſeiner Verſöhnung begrüßt, ſo wird hiermit die verſchwindende Geſtalt des Bewußtſeins als eine zwar nicht abſolut, wohl aber *relativ unwahre* geſetzt. Sie ſchien die ſchlechthin wahre zu ſein, bewährte ſich aber nicht als ſolche. Jedoch iſt nicht nur der *Schein nothwendig*, ſondern es exiſtirt auch eine freie

Grenze des Progreſſes, welche nicht wieder zur Bedeutung einer überſchreitbaren Schranke herabgeſetzt werden und welche Geſtalt des Selbſtbewußtſeins folglich nicht wieder in eine andere höhere als ihre Wahrheit übergehen kann. Dieſe Geſtalt iſt die des abſoluten Wiſſens, weil in ihr die Erſcheinung des Geiſtes ſeinem Weſen gleich wird und nach rückwärts das Durchwandern der mannigfaltigen Geſtalten, welche dieſer letzte Standpunct ſich empiriſch als Bedingung ſeiner Exiſtenz vorausſchickt, gerechtfertigt iſt. Denn in jenem Stufengang machte der Geiſt allerdings in jedem Moment die Erfahrung ſeines wirklichen Weſens. Jedes iſt an ſich Totalität und das Hinausgehen über das Einzelne hat nicht blos einen negativen, vielmehr eben ſo ſehr poſitiven Charakter. Daher nannte Hegel dieſe Wiſſenſchaft Phänomenologie des Geiſtes. Der Name Phänomenologie war in der Deutſchen Philoſophie ſchon einheimiſch. Kant in den metaphyſiſchen Anfangsgründen der Naturwiſſenſchaft hatte ſo die Lehre vom Schein genannt, der bei der Auffaſſung der materiellen Bewegung durch die Sinne vorkommt. Lambert hatte ſchon früher in ſeinem Neuen Organon die Lehre vom Schein im Erkennen und Wollen überhaupt ſo genannt. Den erſten Theil des Syſtems der Wiſſenſchaft ſollte die Phänomenologie des Geiſtes nach Hegel inſofern machen, als ſie das Bewußtſein über ſeine eigene Natur aufklärt und ſeine Fortbildung bis zu der Stufe ſchildert, auf welcher es ſich als das abſolut begreifende begreift, d. h. auf welcher ihm der Unterſchied zwiſchen ſich als unterſcheidendem und dem ihm als ſein Weſen gegenſtändlichen Inhalt zur freien, ſich in ſich ſelbſt beſtimmenden Einheit geworden iſt.

Die Hauptpuncte der Abhandlung waren daher der Begriff 1) des Bewußtſeins, 2) des Geiſtes und 3) des abſoluten Wiſſens als des Selbſtbewußtſeins des abſoluten Geiſtes. Eine Wiſſenſchaft des Bewußtſeins beſaß man ſchon ſeit Fichte, aber der Begriff des Geiſtes, in welchem Subjectivität wie Subſtantialität nur als Momente geſetzt ſind, ſo wie der Begriff der Abſolutheit des Wiſſens als das Sichwiſſen des abſoluten Geiſtes war der neue, unendliche Fortſchritt, den Hegel machte. In der ausführlichen Darſtellung, welche er gab, ſind freilich eine Menge accidenteller Ausläufer, welche mehr eine zeitgeſchichtliche Geltung haben, wie denn Hegel ſelbſt die Phänomenologie im Alter ſeine Entdeckungsreiſen nannte.

Innerhalb des vollſtändigen Syſtems der Philoſophie, wie es aus ſich anfängt und ſich in ſich abſchließt, muß natürlich der Begriff des Bewußtſeins als ein Moment des Ganzen vorkommen. Hier iſt die weitere Beziehung, welche Hegel damals machte, das Bewußtſein als das ſich in der Natur, in der Sittlichkeit, Bildung, Moralität und Religion erkennende darzuſtellen, nicht nothwendig, weil dieſer Inhalt hier nicht mehr als Gegenſtand des Bewußtſeins, ſondern in reiner, immanent dialektiſcher Form erſcheint. Innerhalb des totalen Syſtems können daher nur die Beſtimmungen des Bewußtſeins als ſolchen geſetzt werden: Bewußtſein, Selbſtbewußtſein und Vernunft als ſelbſtbewußte, als Vernünftigkeit. Iſt die Aufgabe geſtellt, ein gegebenes Bewußtſein zu dem Standpunct herauszubilden, von dem aus es in die Philoſophie, welche nur als Syſtem wahrhaft Philoſophie iſt, eintreten kann, ſo hat die Wiſſenſchaft von der Erfahrung des Bewußtſeins oder die Phänomenologie des Geiſtes dies propädeutiſche Geſchäft zu übernehmen. Schelling hat zu dieſem Zweck die Geſchichte der Philoſophie empfohlen. Sie enthält aber das Schwierige, daß in ihr ſchon alle Probleme des Erkennens, nicht bloß die ſubjective Seite der Erkenntniß vorkommen. Hegel durchging in ſeiner damaligen Phänomenologie die ganze Breite des concreten Inhalts des Bewußtſeins und vermiſchte darin die Kritik der Tagesphiloſophie mit einer Philoſophie der Weltgeſchichte. Wir nehmen ganz beſtimmte Beziehungen auf Kant, Fichte und Schelling wahr und ſehen auch die Wendepuncte der Geſchichte in immer neuen Formationen erſcheinen. Der Stoicismus und Skepticismus z. B. gehören welthiſtoriſch dem Uebergang des Geiſtes vom Griechenthum zum Römerthum an. Dieſer Uebergang tritt nach einer anderen Seite hin wieder auf bei dem Untergang der Welt der ſchönen Sittlichkeit in die des Rechtszuſtandes. Und abermals bei dem Uebergang von der Kunſtreligion zur offenbaren Religion. — In dem unglücklichen Bewußtſein, wenn Hegel den Skepticismus übergehen läßt, wird ſchon die romantiſche Sehnſüchtigkeit und Gebrochenheit geſchildert, welche in der Entfremdung des Geiſtes abermals als Glaube, weiterhin als Schönſeligkeit und zuletzt als Uebergang von der offenbaren Religion zum abſoluten Wiſſen wiederkehrt.

Dieſe weitläufige Behandlung der Phänomenologie unterſcheidet ſich alſo von der ſeinen in der Hegel'ſchen Encyklopädie durch die Einflechtung alles Wißbaren, was gleichſam die Probe beſtehen muß, als Gegenſtand des Bewußtſeins ausgehalten zu können. Allein es folgt daraus nicht, was man behauptet hat, daß Hegel ſpäterhin die Phänomenologie ganz aufgegeben und daß ſein Syſtem einen doppelten Anfang habe, den phänomenologiſchen von 1807 und den logiſchen von 1812. Die Doppelheit des Anfangs liegt in dem Unterſchied des Anfangs, welchen das philoſophirende Subject macht, das an die Speculation erſt herangeht und, wie Hegel ſcherzhaft ſagt, erſt auf den Kopf geſtellt werden muß, und desjenigen Anfangs, welchen die Idee an und für ſich als Selbſtentwicklung macht und in welchem der objective Begriff des Anfangs überhaupt, d. h. die Identität von Sein und Nichtſein, enthalten ſein muß. Die Orientirung des Subjects über ſich, die Erfaſſung ſeiner Einzelheit in ihrer Allgemeinheit, das Begreifen der Vernunft als der univerſellen Identität des Selbſtes und des ihm gegenſtändlichen Univerſums muß eben ſo als ein nothwendiges und organiſches Glied des Syſtems ſelbſt vorhanden ſein und wird aus demſelben zur Bildung des Subjects nur herausgenommen. Wäre dies nicht der Fall, ſo würde ein Theil der Philoſophie außerhalb der Philoſophie exiſtiren. Das gewöhnliche Einleitungsunweſen würde ſich zeigen, das von allen Seiten her ſich unorganiſch dieſe und jene Begriffe zuſammenholt. Das pädagogiſche Moment drückte Hegel in der Vorrede zur Phänomenologie auch ſo aus, daß der Weltgeiſt — unter welchem Namen er aber nicht Gott, ſondern die Menſchheit in ihrer Totalität verſtand — als das Individuum zu betrachten ſei, welches ſich ſchrittweis durch die Vermittelung ſeiner Geſchichte zum abſoluten Wiſſen erhebe.

Die Phänomenologie iſt die abſolute Grenzſcheide nicht nur zweier Philoſophieen, ſondern zugleich zweier verſchiedener Weltanſchauungen überhaupt, ein Bewußtſein, das Hegel ſelbſt ſo energiſch, vorzüglich bei feierlichen Veranlaſſungen, bei Schlußreden zu ſeinen Vorträgen, bei Antrittsreden ſeiner Profeſſuren und in Vorreden ausſprach. Der Geiſt der Menſchheit hielt in dieſem Werk einen Augenblick an, ſich Rechenſchaft abzulegen, was er denn bis dahin für ſeinen Begriff geworden. Er muſterte ſeine ganze Vergangenheit durch und ſetzte ſich in Hegel ſeinen philoſophiſchen Dante hin, der das Bewußtſein aus dem Infernum der Natürlichkeit durch das Purgatorium der menſchlich ſittlichen That zum Paradieſe der religiöſen Verſöhnung und wiſſenſchaftlichen Freiheit hinausführte. Hegel überwand darin die Langeweile der Geſchichte. Der Progreß derſelben in's Unendliche hin hat, trotz ſeiner Widerſprüche, Schmerzen, Thränen und Märtyrer, nur noch die Bedeutung einer heiteren Fortgeſtaltung, weil die Menſchheit ſich des Princips der Geſchichte bewußt geworden iſt und damit den Begriff des Proceſſes, in welchem ſie ſteht, gewonnen hat. Was Hegel von concretem Material in ſeine Geſchichte hineinzog, iſt deshalb auch nicht ſo ganz zufällig, als es ſcheinen könnte. Die von ihm gezeichneten Geſtalten: des unglücklichen Bewußtſeins, der Luſt und der Nothwendigkeit; des Geſetzes des Herzens und des Wahnſinns des Eigendünkels; der Freiheit und ihres Schreckens; der Tugend und des Weltlaufes, u. ſ. f. ſind auch ſchon allmälig zu wichtigen Kategorieen, zu ethiſchen Mächten geworden. Die große Darſtellungsgabe Hegel's hat dieſe Antinomieen mit einer Prägnanz ausgedrückt, wodurch ſie ſich in die Literatur einbürgern mußten.

Denn die Darſtellung der Phänomenologie iſt ein ächtes Kunſtwerk. Was ihre Vorrede vom Begriff der Methode ſagte, daß ſie den Inhalt ſich ſelbſt müſſe bewegen, ihn in ſeiner Selbſtgeſtaltung ſich müſſe zeigen laſſen, das hat das Werk ſelbſt in der realen Dialektik der Geſtalten des Bewußtſeins geleiſtet. Mit der ſchärfſten Beſtimmung des Ausdrucks iſt zugleich eine hohe Poeſie verbunden, welche in originellen Bildern auch das Schwerſte bis zu gleichſam mikroſkopiſcher Deutlichkeit verkörpert. So plaſtiſch, ſo ſchön, ſo ausgerundet, ſo ohne alle fremdartige Beimiſchung, ohne alle ephemere Rückſicht, hat Hegel ſelbſt nichts wieder gearbeitet. In dieſer äſthetiſchen Vollendung lag es, daß die concretgeſchichtlichen Erſcheinungen, welche Hegel ſeinen allgemeinen Darſtellungen ſichtlich unterbreitete, doch nur als die claſſiſchen Symbole des Begriffs der Sache und als eine intenſive Steigerung der Farbe der Diction erſchienen. Z. B. in der Beſchreibung des unglücklichen Bewußtſeins iſt der Gegenſatz der wandelbaren Erſcheinung und des unwandelbaren Weſens gegeben; die Entzweiung des Selbſtbewußtſeins in das Extrem der Beziehung auf ſich nach ſeiner irdiſchen Bedürftigkeit und in das Extrem der Beziehung auf das Unwandelbare. Durch das Verzichtthun auf Eigenthum, Ehe und Selbſtentſchluß ſucht das Selbſtbewußtſein ſeine Wandelbarkeit zu vertilgen und ſich mit dem Ewigen in Berührung zu bringen u. ſ. w. Alle dieſe Beſtimmungen haben bei Hegel unſtreitig die Hierarchie des chriſtlichen Mittelalters zum Hintergrunde, allein zugleich iſt dies beſondere Subſtrat ſo weggearbeitet und die allgemeine Weſenheit der Sache ſo herausgehoben, daß man dadurch das innere Getriebe jeder Hierarchie als der Religion der Furcht für das abſolute Unglück des Geiſtes begriffen hat.

So hat Hegel für die unvergleichliche Schilderung des an Mann und Weib vertheilten menſchlichen und göttlichen Geſetzes unſtreitig Sophokles und insbeſondere deſſen Antigone vorgeſchwebt, allein zugleich iſt die Darſtellung des Weſens der Männlichkeit und Weiblichkeit überhaupt darin auf das Herrlichſte gelungen.

Manche der Geſtalten ſcheint nur eine Paradoxie zu ſein. Die Individualität, welche nicht blos theoretiſch oder praktiſch ſich als vernünftig verwirklicht, ſondern ſich an und für ſich reell iſt, tritt zuerſt als das geiſtige Thierreich oder der Betrug und die Sache ſelbſt auf. Nun hat es, nach den gebrauchten Stichworten, ganz das Anſehen, als ob Hegel hier nur der Schalk wäre, die Wichtigthuerei der Deutſchen Gelehrten zu perſifliren. Sieht man aber näher zu, ſo entdeckt man eine Geſtalt des Bewußtſeins, die überall vorkommen muß, wo die Individualität ſich und Andere damit betrügt, daß es ihr nicht um ihr Produciren oder Kritiſiren als Genuß ihrer Individualität, ſondern lediglich um die Sache ſelbſt zu thun ſei. Es leuchtet ein, wie die Bedingtheit der Production und Kritik durch die individuelle Beſchränktheit zu dem Betruge führen muß, das individuelle Intereſſe hinter der Firma der Sache ſelbſt zu verbergen.

Eine der außerordentlichſten Schilderungen Hegel's, voll von neuen Anſchauungen, war der Begriff der Auflöſung der Bildung und ihres Reiches der Wirklichkeit. Die Bildung charakteriſirte er als das Geltendmachen des Wiſſens als Wiſſen, als Urtheilen, deſſen Werth weder von der Geburt, noch von dem Reichthum, noch von der Stellung des Einzelnen in der Geſellſchaft abhängt, wie Geburt oder Reichthum oder beide Mächte ſie ihm vermitteln. Die Bildung intereſſirt vielmehr durch ſich ſelbſt. Im Kampf jener verſchiedenen Mächte, in ihrer Drohung gegeneinander, in der Schmeichelei der Unterworfenen, im Preiſe der allgemeinen Staatsmacht als der ſelbſtloſen Mitte Aller einerſeits, als des einzigen Selbſtes, deſſen Name ohne ſeines Gleichen, andererſeits, entwickelt ſich die Sprache als das Daſein des Geiſtes. Er wird zu dem zerreißenden Urtheilen, welchem alle jene Momente, die als Weſen und wirkliche Glieder des Ganzen gelten ſollen, ſich auflöſen und welches eben ſo dies ſich auflöſende Spiel mit ſich ſelbſt iſt. Dies Urtheilen und Sprechen iſt daher auf dieſer Stufe das Wahre und Unbezwingbare, Alles Ueberwältigende, das Element, um welches in dieſer realen Welt es allein wahrhaft zu thun iſt. Jeder Theil derſelben kommt darin dazu, daß ſein Geiſt ausgeſprochen, oder daß mit Geiſt von ihm geſprochen und von ihm geſagt wird, was er iſt. Das ehrliche Bewußtſein nimmt jedes Moment als eine bleibende Weſenheit. Es iſt die ungebildete Gedankenloſigkeit, nicht zu wiſſen, daß es ebenſo das Verkehrte thut. Das zerriſſene Bewußtſein dagegen iſt das Bewußtſein der Verkehrung, und zwar der abſoluten Verkehrung. Der Begriff iſt das Herrſchende in ihm, der die Gedanken zuſammenbringt, welche der Ehrlichkeit weit auseinanderliegen und deſſen Sprache daher geiſtreich iſt. „Der Inhalt der Rede des Geiſtes von und über ſich ſelbſt iſt alſo die Verkehrung aller Begriffe und Realitäten, der allgemeine Betrug ſeiner ſelbſt und der Andern, und die Schamloſigkeit, dieſen Betrug zu ſagen, iſt eben darum die größte Wahrheit.“ — Bei dieſer Schilderung hat nun Hegel unſtreitig wiederum eine beſtimmte Geſtalt des geſchichtlichen Geiſtes, nämlich des franzöſiſchen vor der Revolution, im Auge gehabt. Göthe's 1804 aus der Handſchrift veranſtaltete Ueberſetzung von Diderot's Dialog: Rameau's Neffe, mußte ihm für dies Capitel noch gerade zur rechten Zeit die letzten Bauſteine liefern. Die Charakteriſtik z. B. der espèces, d. h. der Erbärmlichkeiten, die in ihrer Art gut ſind, würde ohnedem wohl unterblieben ſein. Allein auch hier würde man fehlgreifen, wollte man die Bedeutung dieſes Gemäldes nur auf jene Zeitepoche einſchränken oder gar ſich durch Gervinus beſtimmen laſſen, der im letzten Bande ſeiner Deutſchen Literaturgeſchichte Göthe lebhaft tadelt, Rameau's Neffen überſetzt zu haben, weil man dergleichen aus den Acten der Tribunale und Irrenhäuſer beſſer kennen lerne. Jene geiſtreiche Sprache des zerriſſenen, Alles verkehrenden Bewußtſeins als Mittelpunct des Intereſſes tritt immer und überall wieder ein, wo die Bildung als die Entfremdung des Geiſtes von allem Gegebenen ihn zur abſoluten Eitelkeit, weiterhin auch zum Anerkennen derſelben und aus dieſem noch weiter zum Begriff der wahrhaften Realität führt. Aus der alten Welt und der Auflöſung ihrer Bildung dürfen wir uns z. B. nur des Lucian und der Briefe des jüngeren Plinius erinnern, um auch dort den Beweis für die Exiſtenz dieſer Geiſtreichigkeit zu haben, die ihre Verkehrtheit ſelbſt beſſer kennt und beſtimmter ausſpricht, als das ihr gegenüberſtehende ehrliche Bewußtſein es zu thun vermag.

Manchen Begriffen gab Hegel allerdings eine andere Wendung, manchen Ausdrücken einen anderen Sinn, als unmittelbar darin vermuthet wird. Die ſchöne Seele z. B., welche in den letzten Decennien des vorigen Jahrhunderts eine ſo große Rolle ſpielte und in den Bekenntniſſen einer ſolchen, die Göthe ſeinem Wilhelm Meiſter einflocht, die Vollendung ihrer literariſchen Geſtalt erreichte, ward von Hegel als böſe dargeſtellt, weil ſie, die Beſtimmtheit des Handelns als eine Befleckung mit der Weltlichkeit von ſich abhaltend, ihre Thatloſigkeit als Reinheit und Schönheit verehrt d. h. eitel iſt und ſich erlaubt, die Handelnden, welche in die Vereinzelung der Verhältniſſe und in die Verſchuldung ihrer Veränderung ſich einlaſſen, von der Gemeinſchaft mit ſich auszuſchließen und als unrein zu tadeln. Zuletzt aber muß ſie eben dieſe ihre Flucht aus der Wirklichkeit, ihre Angſt vor dem Handeln, als That und Schuld erkennen und ſich in ihrer Härte, von den Handelnden ſich abzuwenden und dieſelbe als böſe zu verurtheilen, ſelbſt als böſe bekennen.

Noch muß der Uebergang erwähnt werden, welchen Hegel vom Begriff der Religion zu dem des abſoluten Wiſſens und von dieſem zu dem ſeiner Realiſirung in der ſyſtematiſchen Wiſſenſchaft machte. Hegel unterſchied hier die Naturreligion, die Kunſtreligion und die offenbare Religion. In dieſer iſt es nämlich offenbar, daß das abſolute Weſen ſeinem Begriff nach Selbſtbewußtſein iſt. Es wird daher auch von Seiten ſeiner Erſcheinung empiriſch als ein einzelner Menſch angeſchaut, deſſen ſinnliches Daſein aber erſt durch den Tod zu einem geweſenen aufgehoben ſein muß, bevor es nach ſeiner allgemeinen Bedeutung in der Erinnerung verſtanden werden kann. Denn als dieſes beſtimmte Individuum erſcheinend ſcheint das abſolute Weſen ſich nur erſt erniedrigt zu haben und erſt im Geiſt auferſtehend, wird von ihm erkannt, daß auch hier, ſo zu ſagen, der Meiſter ſich in der Beſchränkung zeigt. Allein durch dieſe Vermittelung miſcht ſich nun in das Denken des abſoluten Weſens die Sinnlichkeit der Vorſtellung, daß die Erſcheinung deſſelben als unmittelbare Gegenwart der Vergangenheit und Entfernung angehört. Die Unangemeſſenheit dieſer Vorſtellung zum Begriff des Abſoluten als eines Dauerloſen wird nun zwar durch die entgegengeſetzte wieder zurückgenommen, allein der Glaube der Gemeinde geht doch immer nur von einer Vorſtellung zur andern über; die Einheit der Vorſtellungen bleibt eine innere, vorausgeſetzte.

Dem Inhalt nach d. h. das Abſolute und in ihm ſich ſelbſt als Geiſt zu wiſſen, iſt das Selbſtbewußtſein jetzt vollendet. Es weiß die Wahrheit. Allein die Form dieſes Wiſſens iſt noch unvollkommen und um die Aufhebung dieſer Unvollkommenheit iſt es allein noch zu thun. Das Wiſſen als abſolutes muß die Einheit des Inhalts und der Form als ſich ſelbſt hervorbringende ſetzen und das, was die Religion als den Verlauf eines zufälligen Geſchehens vorſtellt, als den ewigen Proceß des abſoluten Weſens begreifen. Hegel hat in der Phänomenologie beſtändig theils die Entäußerung der Subſtanz zum Subject, theils die Entäußerung des Subjects zur Subſtanz gezeigt, ſo daß die Wahrheit die Einheit dieſes Doppelproceſſes iſt, ohne welchen das Abſolute allerdings einſam wäre. Der Geiſt, ohne in Geiſtern für ſich als Geiſt zu ſein, wäre nur an ſich Geiſt. Dieſen Solipſismus hebt die Geſchichte auf, mit welcher der Geiſt in die Endlichkeit, in all' ihren Widerſpruch und Schmerz eingeht. Aber aus der Schädelſtätte des Todes, aus der äußerſten Entfremdung kehrt er in ewiger Verjüngung wieder zu ſich zurück und aus der Fülle dieſes Geiſterreichs ſchäumt ihm zwar nicht ſeine unmittelbare Unendlichkeit, die eine grundlos ſeiende iſt, wohl aber diejenige, in welcher er ſich durch Thun und Leiden als wahrhaften Geiſt genießt.

Die in der offenbaren Religion vorgeſtellte Wahrheit wird im Begriff des abſoluten Wiſſens von den Mängeln der urſprünglichen Vorſtellung zum Erkennen gereinigt. Indem nun das Bewußtſein ſich hiermit auf den letztmöglichen Standpunct erhoben hat, muß es den Begriff der Gleichheit ſeiner Gewißheit und ihrer Wahrheit als das Syſtem der Wiſſenſchaft ſelbſt bewähren, denn mit ſich, mit den Metamorphoſen ſeiner Geſtalten, iſt es ſchlechthin fertig. Von der niedrigſten, der ſinnlichen Gewißheit an, hat es ſich bis zur höchſten und ideellſten, bis zur Abſolutheit des Wiſſens erhoben. Jeden Gegenſatz ſeines Selbſtbewußtſeins, jede Täuſchung hat der Geiſt überwunden. Ein jedes Moment ſeiner Weltvorſtellung hat er zu einer Stufe ſeiner Entwickelung gemacht und hat aufgehört, ein ſuchendes Erkennen zu ſein. In dieſem abſoluten geiſtigen Weſen iſt der Inhalt der Wiſſenſchaft für das Selbſtbewußtſein eben ſowohl allgemeines Selbſtbewußtſein, wie es ihm alle Realität oder die an ſich ſeiende Weſenheit und wie es ſich ſelbſt darin zugleich dieſes einzelne Selbſtbewußtſein iſt.

In ſeinen damaligen Vorleſungen drückte ſich Hegel über dieſen Punct ſelbſt folgendermaßen aus: „Das Abſolute iſt ſelbſt das Element dieſes Bewußtſeins. In ihm ſind alſo die Begriffe weder leere Abſtractionen und jenſeits des Seins ſich bewegende Gedanken — ſie haben ſich mit dem wirklichen Bewußtſein erfüllt: noch fremde Weſenheiten und ein gegenſtändliches An ſich oder ein Sein, das nicht Begriff wäre — die Wirklichkeit hat ſich ihm als ſein eigener Geiſt gezeigt. Um dieſer Gewißheit ſeiner ſelbſt in dem Sein willen, oder indem das Selbſtbewußtſein ſich ſelbſt zum Element und zur Subſtanz der Wiſſenſchaft gebildet hat, iſt eine beſondere Reflexion deſſelben in ſich überflüſſig. Sie würde die Bedeutung haben, daß es in dem Begriffe nicht unmittelbar ſich ſelbſt beſitze, ſondern erſt noch beſonders daran zu erinnern und ſich in ihm herzuſtellen hätte, wie es etwa bei der Vorſtellung der Fall iſt, wenn es ſich erinnert, daß dies ſeine Vorſtellung ſei. Es überläßt ſich deswegen frei der Natur und Nothwendigkeit des Begriffs, ſeiner eigenen unmittelbaren Gegenwart darin gewiß, ſich bewußt, nicht in einer fremden Macht zu ſtehen und darum ſicher, nicht von ihm ſich ſelbſt entführt zu werden und in einem unbekannten Lande zu verlieren. — Es hat daher auch nicht nöthig, dem Begriff zugleich die Form des Selbſtbewußtſeins zu geben und ihn etwa Ich zu nennen, um ja in dem Gegenſtande ſeines Wiſſens ſich immer ſeiner ſelbſt zu erinnern. Die Natur des Begriffs würde dadurch das ſchiefe Anſehen und die falſche Bedeutung erhalten, dem Selbſtbewußtſein nur inſofern anzugehören, als dieſes ſich der gegenſtändlichen Weiſe entgegenſetzt, und er würde dadurch zugleich die unmittelbare Bedeutung des Seins und der Allgemeinheit verlieren. Sondern dem Wiſſen als der Einheit des allgemeinen und einzelnen Selbſtbewußtſeins iſt eben dies ſein Element und Weſen ſelbſt der Gegenſtand und Inhalt ſeiner Wiſſenſchaft und muß daher auf gegenſtändliche Weiſe ausgeſprochen werden. Und ſo iſt er das *Sein*. In ihm als dem einfachen, abſoluten Begriffe weiß es ſich ſelbſt unmittelbar als Selbſtbewußtſein, ſo daß es ihm bei dieſem Sein nicht einfällt, damit etwas dem Selbſtbewußtſein Entgegengeſetztes ausgeſprochen zu haben und ſich mit ihm in einen Kampf einzulaſſen, wodurch erſt auszumachen wäre, ob es oder dieſes Sein den Kürzeren zöge, noch auch durch das Anerkennen dieſes Seins ein Mißverſtändniß oder gar eine Gefahr für ſeine Selbſtſtändigkeit zu veranlaſſen. Es hat in ſeiner Wahrheit die Gewißheit ſeiner ſelbſt und ruhig über dieſe ſieht es daher der freien Selbſtbewegung zu, wie das Sein, das *unmittelbar* erſcheint, ſein Weſen, Geiſt zu ſein, entwickelt und ſich als dasjenige darſtellt, was es an ſich iſt. Sofern das Selbſtbewußtſein als ſolches ſich ſelbſt in die Bewegung des Gegenſtandes, den es in der Wiſſenſchaft hat, einmiſcht und einflicht, ſteht es auf einer Stufe, worin es ſich noch nicht und auch nicht ſeinen Gegenſtand als Geiſt erfaßt und die Ruhe gegen ihn noch nicht erworben, die es erſt dann erlangt hat, wenn es ihn in ſeiner Freiheit und Selbſtſtändigkeit darum ertragen kann, weil es wiſſender Geiſt iſt. — Wenn alſo das Bewußtſein, das erſt zur Wiſſenſchaft kommt, an ihrem Inhalt, wie er ſich zeigt, an dem *Sein, Nichtſein, Einheit* u. ſ. f. Anſtoß nimmt, als ob dieſe weſentlichen Formen des Inhalts leer, gehaltlos, als ob damit fremde, dieſes lebendige Selbſtbewußtſein nichts angehende Weſen bezeichnet wären, ſo unterſcheidet das Bewußtſein, das durch die Wiſſenſchaft gebildet und aus der Welterfahrung zu ihr zurückgekommen iſt, ſich von jener Anſicht dadurch, daß es *Wiſſen* iſt, d. h. daß es in jenen Abſtractionen die Bedeutung ihrer Allgemeinheit hat und ſie ihm nicht abſtracte Momente in dem Sinne ſind, als ob ſie, von der Realität zurückgezogen, fern von ihr, ihr Geſchäft trieben, ſondern daß ſie allgemeine Weſen ſind, in welchen die Realität eben ſo, indem ſie aufgehoben, aufbewahrt iſt, und daß es ferner dieſe Weſen, ihren Gang und ihr Ganzes begreift oder ſein Selbſt unmittelbar in ihnen hat und in ihnen einheimiſch iſt.“

In Kraft ſolcher Erkenntniß konnte Hegel in der Vorrede zur Phänomenologie wohl behaupten, daß die bis auf ihn überlieferten Vorſtellungen über philoſophiſche Methode einer verſchollenen Bildung angehörten. Klinge dies etwa renommiſtiſch oder revolutionnair, ſo wiſſe er ſich von einem ſolchen Ton entfernt. — Er trug die Phänomenologie, die er ſeit 1804 zur Veröffentlichung vorbereitete, einmal im Sommer 1806 wirklich vor. Ihr Druck hatte ſchon begonnen und die Bogen wurden den Zuhörern einzeln ausgetheilt. Jedoch ward der Druck erſt 1807 vollendet. Hegel's Auszug aus dem Ganzen, den er zum Behuf des Vortrags machte, iſt noch vorhanden. Er verknüpfte die Phänomenologie in der Weiſe mit der Logik, daß er jene als Einleitung zu dieſer nahm und aus dem Begriff des abſoluten Wiſſens unmittelbar zu dem des Seins überging. In demſelben Halbjahr trug er auch die Philoſophie der Natur und des Geiſtes als Realphiloſophie vor und ließ hier bei der Darſtellung der Natur die Phänomenologie bedeutend eingreifen, indem er von der Meinung, dem Verſtande und der Vernunft für die Auffaſſung der Natur handelte. Der Meinung coordinirte er von Seiten der Natur die Zufälligkeit der in Raum und Zeit vereinzelten Exiſtenz; dem Verſtande die allgemeinen Geſetze der Natur; der Vernunft das Leben, das Organiſche. Es war eine dialektiſche Kritik der Kategorieen, in denen ſich die empiriſche wie die abſtract metaphyſiſche Naturwiſſenſchaft zu bewegen pflegt. — Die Phänomenologie war Hegel's letzte Vorleſung in Jena. Er ſchloß das Collegium über ſpeculative Philoſophie am 18. September 1806 mit folgenden Worten:

„Dies, meine Herren, iſt die ſpeculative Philoſophie, ſo weit ich in der Ausbildung derſelben gekommen. Betrachten Sie es als einen Anfang des Philoſophirens, das Sie weiter fortführen. Wir ſtehen in einer wichtigen Zeitepoche, einer Gährung, wo der Geiſt einen Ruck gethan, über ſeine vorige Geſtalt hinausgekommen iſt und eine neue gewinnt. Die ganze Maſſe der bisherigen Vorſtellungen, Begriffe, die Bande der Welt, ſind aufgelöſt und fallen wie ein Traumbild in ſich zuſammen. Es bereitet ſich ein neuer Hervorgang des Geiſtes. Die Philoſophie hat vornämlich ſeine Erſcheinung zu begrüßen und ihn anzuerkennen, während Andere, ihm unmächtig widerſtehend, am Vergangenen kleben und die Meiſten bewußtlos die Maſſe ſeines Erſcheinens ausmachen. Die Philoſophie aber hat, ihn als das Ewige erkennend, ihm ſeine Ehre zu erzeigen. Ihrem gütigen Andenken mich empfehlend, wünſche vergnügte Feiertage.“

Einwirkung auf die Studenten.

Was aus den vergnügten Feiertagen ward, welche Hegel in früherer patriarchaliſcher Weiſe ſeinem Auditorium wünſchte, werden wir bald ſehen, müſſen aber zuvor noch die ſocialen Verhältniſſe ſchildern, in denen ſich Hegel zu Jena bewegte, und fangen mit der Wirkung an, die er auf die Studirenden äußerte. Rückſichtslos gegen die rhetoriſche Eleganz, ſachlich durch und durch, tief erregt von dem Trieb der Gegenwart, immer weiter ſtrebend und dennoch im Ausdruck oft ganz dogmatiſch, wußte Hegel die Studirenden durch die Intenſität ſeiner Speculation zu feſſeln. Seine Stimme hatte Aehnlichkeit mit ſeinem Auge. Dies war groß, aber nach Innen gekehrt und der gebrochen glänzende Blick von der tiefſten Idealität, welche momentan auch nach Außen hin von der ergreifendſten Gewalt war. Die Stimme war etwas breit, ohne ſonoren Klang, allein durch die ſcheinbare Gewöhnlichkeit drang jene hohe Beſeelung hin, welche die Macht der Erkenntniß erzeugte und welche in Augenblicken, in denen der Genius der Menſchheit aus ihm ſeine Zuhörer beſchwor, Niemanden unbewegt ließ. Der Ernſt der edlen Züge hatte zuerſt wenn nicht etwas Abſchreckendes doch Abhaltendes, aber durch die Milde und Freundlichkeit des Ausdrucks wurde man wieder gewonnen und genähert. Ein eigenthümliches Lächeln offenbarte das reinſte Wohlwollen, allein zugleich lag etwas Herbes, ja Schneidendes, Schmerzliches oder vielmehr Ironiſches darin. Es ſpiegelte ſich in ihm der tragiſche Zug des Philoſophen, des Helden, der mit dem Räthſel der Welt ringt.

Auf die Studirenden als Maſſe hatte Hegel gar keinen Einfluß. Dieſer war er nur als eine ſeltſame Obſcurität bekannt und wer nicht gerade bei den älteren Profeſſoren hören, ſondern auch einmal bei einem jüngeren Docenten es verſuchen wollte, ging lieber zu Fries, der mit Hegel gleichzeitig emporſtrebte. Deſto feſter hielt ein kleiner Kreis von Anhängern und Bewunderern, deſſen Enthuſiasmus ſich vorzüglich in den letzten Jahren von Hegel's Jenenſer Aufenthalt außerordentlich ſteigerte. Der eben erwähnte Bremenſer Suthmeier predigte beſonders das Evangelium des Abſoluten und warb Zuhörer für Hegel, wie Andere daſſelbe für Fries, Andere für Krauſe thaten. Suthmeier war ein genialer Menſch, ließ ſich jedoch in eine zuchtloſe Wüſtheit fallen, und dieſer Lebenswandel trug natürlich nicht dazu bei, das Vorurtheil zu widerlegen, als ob die Philoſophie des Abſoluten nicht allein praktiſch etwas Unnützes, ſondern in ſittlicher Hinſicht auch poſitiv Gefährliches ſei. Durch ſein entſchiedenes Urtheil, das im Negiren des Herkömmlichen höchſt treffend war, durch eine kühne Zuverſicht beherrſchte er Viele. Ein anderer Zuhörer Hegel's, ein Thüringer, Zellmann, war viel tiefer, aber ſchwindſüchtig, ſtill, in ſich hineingewendet und wußte ſich äußerlich gar nicht geltend zu machen. Eines Tages ſchleppte Suthmeier einen rohen Geſellen von hausbackenem, derbnatürlichem Menſchenverſtande mit in die Vorleſung. Nach der Stunde erklärte derſelbe, er wiſſe gar nicht, wovon hier eigentlich die Rede ſei, ob von Enten oder von Gänſen. Darauf machten denn die Hegelianer dieſen Spottvers:

Ob von Gänſen oder Enten
Fragſt Du, hier die Rede ſei?
Wohl! Du mußt die Frage wenden
Und ſie fehlen nicht dabei.

Das vielgenannte, vielbelobte Abſolute war nun freilich für die Mehrzahl etwas ſehr Dunkles, Chaotiſches, was ſie mehr anſtaunten, als in der That verſtanden. Die negative Seite der Oppoſition gegen das Alte, Bisherige, die Einſicht in die Unhaltbarkeit des innerlich ſchon zu Grunde Gegangenen bildete ſich am Klarſten und Stärkſten aus. Mühete ſich ein Student mit dem Abſoluten bis zur Hypochondrie ab, ſo tröſteten ihn die Anderen mit der Redensart, es werde ſchon mit ihm zum Durchbruch kommen. Die ächten Jünger hegten die größte Hochachtung vor dem Meiſter und eine faſt abgöttiſche Verehrung für Alles, was von ihm ausging. Er erſchien ihnen als ein höheres Weſen, dem gegenüber alles Eigene in ihrem bisherigen Zuſtande und alle Wiſſenſchaft Anderer nichtig und verworfen war. Dieſe dem Jünglingsalter ſo wohlthuende, übertreibende Verehrung erſtreckte ſich auf Alles, auch das Geringſte, was man von dem Leben und Thun des geliebten Mannes in Erfahrung bringen konnte, auf jeden Zug, jede Weiſe des Benehmens und Verhaltens, jede Aeußerung. Hinter jedem Worte, das man außer den Vorleſungen erhaſchen konnte, wurde eine tiefere Bedeutung, eine höhere Wahrheit geſucht. So hatte der Buchhändler Frommann einmal einigen berühmten, zum Beſuch gekommenen Gelehrten ein Mittagseſſen gegeben, zu welchem auch Hegel eingeladen war. Da es zu Ende ging, machte der Wirth allerlei Entſchuldigungen wegen ſeiner ſchlechten Bewirthung: die Küche ſei ihm eingefallen, ſonſt hätte noch dies und jenes zum Vorſchein kommen ſollen. Hegel ſollte darauf geſagt haben: „Bringen Sie nur, was Sie haben. Es iſt Alles da zum Verzehren. Wir wollen ihm ſein Schickſal ſchon anthun.“ Dergleichen bewunderte man.

Daß Hegel Taback ſchnupfte, ſah man hinlänglich im Collegium. Nun ward aber die große Frage aufgeworfen, ob er auch rauche, und da brachte man denn heraus, wie er einmal bei Niethammer in Geſellſchaft geweſen und in die Küche gekommen ſei, ſich eine Thonpfeife anzuſtecken! — Ein Student, im Begriff, von Jena nach Würzburg zu gehen, empfahl ſich ihm. Hegel ſagte zu ihm: „Ich habe auch einen Freund da, den Schelling.“ Hier, bemerkten nun die Enthuſiaſten, wolle das Wort Freund etwas ganz Anderes ſagen, als ſonſt im gewöhnlichen Leben. — Das Collegium über Geſchichte der Philoſophie las Hegel Abends bei Licht in Eichſtädt's in einem Hinterhauſe belegenen Auditorium. Als nun im Vortrag eine Geſtalt der Speculation nach der anderen auftauchte, um wieder unterzutauchen, als endlich auch, weſſen die Zuhörer ſich gar nicht verſehen hatten, das Schelling'ſche Syſtem an die Reihe kam, ſprang nach dem Schluß der einen Vorleſung, als Hegel ſich ſchon entfernt hatte, ein ziemlich bejahrter Mecklenburger mit Entſetzen auf und rief: „das ſei ja der Tod und ſo müſſe Alles vergehen.“ Daraus entſpann ſich nun eine lebhafte Erörterung unter den Studirenden, in welcher endlich Suthmeier das große Wort führte und pathetiſch auseinanderſetzte: das ſei freilich der Tod und müſſe der Tod ſein, aber in dieſem Tode ſei das Leben, das ſich, durch ihn gereinigt, immer herrlicher entfalten werde. — In einer kleinen Univerſitätsſtadt erhalten an ſich unbedeutende Vorfälle und Aeußerungen eine größere Wichtigkeit und bleiben länger im Gedächtniß, während in den heutigen größeren Univerſitätsſtädten faſt gar keine Anekdoten mehr von den Profeſſoren möglich ſind. So beſchäftigten ſich denn die Studenten wochenlang mit folgendem **Quid pro quo**. Hegel las im Sommer 1806 von 3—4 und von 5—6. Einſt hatte er nach Tiſch etwas geſchlafen, erwachte, hörte die Uhr ſchlagen, glaubte, es ſei drei, eilte fort und erſchien vor den Zuhörern des Theologen Auguſti, der in demſelben Auditorium las. Er begann ſofort ſeine Vorleſung, bis einer der Zuhörer ihm mit vieler Mühe ſeinen Irrthum, und daß es erſt zwei Uhr ſei, bemerklich machte. Inzwiſchen war aber auch Auguſti gekommen, hörte an der Thür im Auditorium ſprechen, horchte, erkannte Hegel's Stimme und zog nun wieder ab, weil er glaubte, daß er ſich geirrt habe und um eine Stunde zu ſpät gekommen ſei. Als nun um 3 Uhr ſich Hegel's Zuhörer einfanden, ſagte dieſer: „Meine Herren, von den Erfahrungen des Bewußtſeins über ſich ſelbſt iſt die erſte die Wahrheit oder vielmehr Unwahrheit der ſinnlichen Gewißheit. Bei dieſer ſind wir ſtehen geblieben und ich habe ſelbſt vor einer Stunde eine beſondere Erfahrung davon gemacht." Von dem kurzen Lächeln aber, mit dem er dieſe Worte begleitete, ging er ſogleich wieder zu ſeinem gewohnten philoſophiſchen Ernſt über. Wie er ſeinerſeits zu einzelnen Zuhörern ſtand, die ihm perſönlich näher traten, zeigt wohl am Beſten theils der gehaltvolle Brief, den er an Zellmann ſchrieb (S. W. XVII, 627), theils die Art und Weiſe, wie Schüler von ihm ſich brieflich an ihn ausdrückten. Van Ghert's Anhänglichkeit, deren Liebesbeweiſe wir noch ſpäterhin werden kennen lernen, iſt bekannt. Mehre Briefe von Hegel an ihn ſind gedruckt. Allein es ſind auch noch Briefe von anderen, ſonſt nicht bekannten Schülern vorhanden. So ging ein gewiſſer Lange von Jena nach Heidelberg und ſchrieb von hier unter dem 4. December 1805 in der Erwartung, daß Hegel vielleicht dorthin berufen würde:

Verehrteſter meiner Lehrer!

„Mit mehr Wonne möchte ich Ihnen in dieſem Augenblick hier in Heidelberg mündlich ſagen, wie warm, wie ſtark mein Herz Ihnen ſchlage, wie ſehr ich Sie als den verehre, der meinem Geiſte Kraft und meinem

Leben Feſtigkeit verliehen, als ich jetzt mich freue, mich mit Ihnen ſchriftlich unterhalten zu können. Nur Ihre Gegenwart könnte meine Freude, in Heidelberg zu ſein, vollenden.“ u. ſ. w. Im Verlauf des Briefes erzählt Lange, wie wenig er durch Fries, wie ſehr dagegen durch Daub, der Hegel's Schriften kenne und lebhaft für ihn ſich intereſſire, befriedigt ſei: „Daub's Vortrag iſt der ergreifendſte, den ich je gehört. Da ſteht er, den Blick zum Himmel, den Kopf etwas auf die Hand gelehnt, und ſpricht nun mit einer Innigkeit, mit einer Wärme, die hinreißt. Prüft man genauer, ſo iſt Alles voll Geiſt und Leben.“ u. ſ. w. — Ein anderer Zuhörer Held, ſpäter Profeſſor in Baiern, verſuchte es zu Würzburg mit der Wagner'ſchen Philoſophie, durchſchaute jedoch bald die Mängel derſelben und ſchrieb darüber eine Relation an Hegel, um von dieſem zu hören, ob er nicht vielleicht dem Wagner Unrecht thue. Dieſe Kritik gehört nicht weiter hieher, allein zur Charakteriſtik des perſönlichen Verhältniſſes zu Hegel mögen hier folgende Worte des Briefes ſtehen; Held erwähnt nämlich der herrlichen Stunden, die er in Hegels Nähe verlebt habe, und fährt fort: „Und wirklich lerne ich den Werth dieſer köſtlichen Stunden immer mehr ſchätzen, zumal ſeitdem ich ſo unbefriedigt Herrn Profeſſor Wagner's Vorleſungen verließ. Ganz anders war der Weg, auf den Sie uns zur Wahrheit führten, und zu einem ganz anderen, höheren, herrlicheren Ziele wären wir darauf gelangt, wie ich aus dem, was ich bei Ihnen zu hören das Glück hatte, leicht ahnen kann. Wagner's Philoſophie ſcheint mir im Ganzen doch nur ein oberflächliches oder eigentlich gar kein Syſtem zu ſein, das nur den Schein von Tiefe hat. Sein fließender Vortrag, ſeine überraſchenden Anſichten und Anwendungen, beſtechen mich während der Vorleſungen ſelbſt, jetzt aber, da ich faſt das Ganze wiederſtudirte, vermiſſe ich darinnen überaus viel.“ u. ſ. f.

In Jena war es Sitte, dem halbjährlich angehenden und abgehenden Prorector eine feierliche Muſik zu bringen, die denn auch wohl auf den einen oder andern gerade gefeierten Docenten ausgedehnt ward. Dieſe Ehre ward auch Hegel einmal im Februar 1806 zu Theil. Er war überraſcht und ſprach einige hohe und feierliche, den Studirenden jedoch zum Theil dunkle Worte über die Bedeutung der Wiſſenſchaft, für deren Achtung und Anerkennung er die ihm dargebrachte Ehre nehme.

Ehrenbezeugungen und Profeſſur.

Unter den Naturforſchern hatte Hegel damals viele Freunde. Er trieb das Naturſtudium mit großem Eifer, hörte bei Ackermann in Jena, der ſpäter nach Heidelberg verſetzt ward, Phyſiologie, botaniſirte mit Schelver, unterhielt ſich über Chemie mit ſeinem Freund und Landsmann Seebeck, vertiefte ſich mit Kaſtner, der ihn beſonders liebte, in die Arzneiwiſſenſchaft, machte eine geognoſtiſche Harzreiſe, auf der er bis nach Weſtphalen und Göttingen kam. Am 30. Januar 1804 ernannte die Jenaiſche mineralogiſche Societät ihn einſtimmig zu ihrem Aſſeſſor; die naturforſchende Geſellſchaft Weſtphalens in Brockhauſen am 1. Auguſt deſſelben Jahrs zu ihrem ordentlichen Mitgliede; die phyſikaliſche Geſellſchaft in Heidelberg am 1. Januar 1807 zu ihrem Ehrenmitgliede.

Als man nun gegen das Ende von 1804 damit umging, Fries in Jena zum Profeſſor zu ernennen, konnte man, ohne ungerecht zu ſein, Hegel nicht übergehen. Auch machte er am 29. September eine Eingabe an das Weimariſche Miniſterium, worin er ſich auf ſeine zahlreiche Zuhörerſchaft aus dem Winter 180$\frac{3}{4}$ und darauf berief, daß er der älteſte der Privatdocenten ſei, mithin durch die, Andern vor ihm von den höchſten Autoritäten ertheilte Auszeichnung die Möglichkeit, in ſeiner Wirkſamkeit beſchränkt zu werden, befürchten müſſe. — So ward ihm denn im Februar 1805 eine außerordentliche Profeſſur zu Theil. Als Stipendiarius von Tübingen mußte er zu ihrer Annahme bei dem Stuttgarter Conſiſtorium um die Erlaubniß dazu anhalten und erhielt ſie am 6. Juli 1805: salvo regressu cum omnibus effectibus in patriam. Als er ſpäterhin zu Nürnberg angeſtellt ward, unterließ er dies und verlor dadurch ſein Würtembergiſches Staatsbürgerrecht.

Am 1. Juli 1806 bezog er zum erſten und zum letzten Mal, mit mancherlei Abzügen, ſein erſtes Gehalt von 100 Thalern.

Umgang.

In ſeiner bequem geſelligen Zugänglichkeit blieb Hegel auch in Jena ſich gleich. Er fand hier viele Landsleute, unter denen für die erſtere Zeit Schelling, für die letztere Niethammer in ſeinem Umgang oben an ſtanden. Schelling ging, wie bereits erwähnt, im Sommer 1803 nach Würzburg. Bis zur Herausgabe der Phänomenologie ſchrieb ihm Hegel noch einige Mal, allein es iſt nur noch ein einziger Brief vom 16. November 1803 vorhanden, der uns jedoch zugleich am Beſten in Hegel's ganze Situation einführen kann.

„Ich ſchreibe Dir, da ich gehört, daß Du nunmehr auf Deinem fixen Ort und Stelle angekommen biſt, und zeige Dir zuerſt den Empfang Deines mir kurz vor Deiner Abreiſe nach München aus Stuttgart geſchriebenen Briefes an.

Wie ſehr mich Deine Anſtellung, die zugleich in jeder Rückſicht ſehr ehrenvoll iſt, gefreut hat, brauche ich Dir nicht zu ſagen. Jena, tantis viris orba, hat Dich vorzüglich vermißt, und ſelbſt unter dem gemeinen Volke wurde Dein Verluſt für den bedeutendſten gehalten, ſo wie auch das Volk, das ſich nicht gemeines nennt, Dich wieder zu beſitzen zu wünſchen ſchien.

Du biſt mir noch eine Relation ſchuldig über das viele Merkwürdige, das Du auf Deiner Reiſe geſehen haſt. Beſonders hoffe ich, wirſt Du mir nicht vorenthalten, nicht nur wie Du dieſen ganzen Neubairiſchen Geiſt in Thätigkeit gefunden, ſondern auch wie es mit unſern Freunden, ſowohl in Salzburg, als meinen ſpeciellen in München und mit dieſer ganzen Sippſchaft ſteht. So viel ſich merken läßt, ſcheint ſich der Ton der letzteren gegen Dich vor der Hand mildern zu wollen und ſo der Uebergang zu einem entgegengeſetzten ſich zu bereiten.

Was das hieſige Weſen betrifft, ſo wirſt Du durch die nach Würzburg wandernden Jenenſer hinlänglichen Beſcheid erhalten. Ohne Zweifel iſt das Loos dieſer Auswandernden ſo entgegengeſetzt, als ihre Richtung. Loder hat beſtimmt erzählt, daß er an Honorar dies Jahr 1000 Thaler Schaden habe. Es befinden ſich nur 35 Mediciner in Halle, die ohnehin kärglich hören, da ſie den ganzen Curſus in Berlin wieder machen müſſen — lauter Umſtände, die ſich vorher wiſſen ließen. Die Andern ſtellen ſich daraus kein gutes Prognoſtikon. In welche Bächlein Dein philoſophiſcher Strom ſich hier vertheilt, wirſt Du vernommen haben. Auch ich habe das Leſen wieder aufgenommen und komme damit beſſer aus als ſonſt. — Die nun zu erſcheinende Literaturzeitung wird ein eben ſo gemeines

Inſtitut werden, als die vorhergehende und jede andere. Es war Göthe um nichts Weiteres zu thun. Da Eichſtädt ſich und Geld anbot, ſo wurde ihm die ganze Sache ohne Weiteres zugeſchlagen, damit Jena eine Literaturzeitung habe.

Unter die neuen Erſcheinungen gehört, daß Ritter über den Galvanismus zu leſen von den Studenten aufgefordert worden iſt. Er hat die philoſophiſche Facultät angegangen und erwartet von den Höfen einen Beſcheid. Fernow konnte kein Auditorium finden, das groß genug für die ſich Meldenden war. Man ſagt, er leſe ihnen Kantiſche Definitionen ab.

Von literariſchen Neuigkeiten iſt mir nichts zu Geſichte gekommen, als eine Scharteke von Kotzebue, Expectorationen einer Diatribe, die er noch in Deutſchland ausließ. Es iſt das alte Lied von Göthe und den Schlegels. Göthe geht ſehr auf das Reelle und auf Apparate los. Nicht nur veranlaßte er Schelver, ein botaniſches Cabinet anzulegen, ſondern es wird auch ein phyſiologiſches errichtet, und von Rittern forderte er ſogleich den Plan zu einem galvaniſchen Apparate.

Das Weimariſche Theater hat noch nichts Neues aufzuweiſen. Schiller ſoll den Wilhelm Tell arbeiten.

Hier haſt Du einen Brief voller Neuigkeiten und Einzelheiten. Die ganze Kriſe dieſer Zeit ſcheint überhaupt in dieſem Augenblick ein vielfaches einzelnes Gewühl zu zeigen, ob ſich zwar die Grundelemente ſchon geſchieden und eben darum jedes ſich in den Beſitz deſſen zu ſetzen beſchäftigt ſcheint, was einem jeden aus dem Zuſammenbrechen des Allgemeinen von Natur zugehörig iſt. Und wenn die Operation vorbei iſt, werden auch die, die keine Augen haben und die, die keine haben wollen, mit Gewalt den Schaden anſehen müſſen und ſich höchlich verwundern."

„Leb wohl und erhalte Deine Freundſchaft

Deinem Hegel."

Wie Hegel zu Göthe und Schiller ſtand, iſt aus dem Briefwechſel derſelben erſichtlich. Hegel's Tiefe ward von ihnen nicht einen Augenblick verkannt, äußerte ſich aber für ſie, namentlich für Göthe, dem die eigentliche Speculation fremder blieb, auf eine zu unverſtändliche Weiſe. Göthe (in den Briefen an Schiller) wünſchte, daß Fernow von ſeiner oberflächlichen Leichtigkeit an Hegel, dieſer dagegen von ſeinem Gehalt an Fernow abgeben möchte. Nach noch vorhandenen Billeten vom 27. November und 15. December 1803 erbat Göthe von Hegel eine Recenſion über ein Buch in einem Sinn, den ſie mündlich beſprechen wollten. Das Buch iſt nicht genannt. Es exiſtirt aber noch handſchriftlich eine Kritik Hegel's über die zweite Ausgabe von Herder's Gott, Gotha 1800, welche den Unterſchied derſelben von der erſten Ausgabe mit milder Schärfe auseinanderſetzt. Dieſe Schrift wünſchte Göthe wahrſcheinlich von Hegel für die neue Jenaiſche Literaturzeitung beurtheilt.

Am 27. Juni 1806 ſchrieb Göthe an Hegel folgende Zeilen, die ſich vielleicht auf das dem letztern bewilligte Gehalt beziehen:

„Sehen Sie Beikommendes, mein lieber Herr Doctor, wenigſtens als einen Beweis an, daß ich nicht aufgehört habe, im Stillen für Sie zu wirken. Zwar wünſchte ich mehr anzukündigen, allein in ſolchen Fällen iſt Manches für die Zukunft gewonnen, wenn nur einmal ein Anfang gemacht iſt. Der ich recht wohl zu leben und Sie geſund und froh wieder zu ſehen wünſche.“

Mit Gries, welcher die ſchönſten Blüthen der Romaniſchen Poeſie auf Deutſchen Boden zu überpflanzen begann, ſtand Hegel in gemüthlichem Umgang; zu den Schlegeln aber hatte er kein näheres Verhältniß. Eine Vorleſung, welche Friedrich Schlegel über Transſcendentalphiloſophie hielt, kam bald genug wieder zu Ende, wie Hegel ſelbſt S. W. XVII, 351 erzählt: „er war in ſechs Wochen mit ſeinem Collegium fertig, eben nicht zur Zufriedenheit ſeiner Zuhörer, die ein halbjähriges erwartet und bezahlt hatten.“ Lächerlich iſt es, wenn mehrfach behauptet worden, Hegel habe ſeine Methode von Friedrich Schlegel entlehnt! Als ob der allgemeine Gedanke, daß die wiſſenſchaftliche Conſtruction eine Triplicität von Momenten enthalten und den Inhalt objectiv darſtellen müſſe, ſchon der Begriff derjenigen Methode, ſchon diejenige Dialektik ſei, welcher Hegel durch die Vorrede zur Phänomenologie und dieſe ſelbſt zwar ſchon Aufmerkſamkeit erſchaffen, ihr aber erſt durch ſein Syſtem der Logik Bahn brechen konnte.

Bei der Erwähnung Friedrich Schlegel's kann hier wohl am Paſſendſten eingeſchaltet werden, wie auch Hegel die Converſion zum Katholicismus damals nahe gelegt wurde. In dieſe Form abortirte der Romantismus nicht ſelten. Ein Freund Hegel's, Möller, der von Jena nach Münſter gegangen war, ſchrieb ihm von hier aus 21. November 1804 einen zärtlichen Brief, worin er ſagt, daß, wenn Hegel, wie Ritter ihm erzählt habe, ſtark mit der Phyſik ſich beſchäftige, er dagegen, ſeit ſie ſich nicht geſehen, ſich auf die Theologie geworfen habe, katholiſch geworden ſei und ſich nun nach Außen und Innen im reinſten Frieden befinde. Seit dem Proteſtantismus ſei die Liebe in der Welt erkaltet, ſei Lauigkeit und Gleichgültigkeit an die Stelle der Religion und Gottesfurcht getreten. In einer Reihe myſtiſcher Sätze halb Tauleriſch, halb naturphiloſophiſch, entwirft er dann ſein Glaubensbekenntniß, empfiehlt Hegel für ſeine Bekehrung des Auguſtinus Buch de vera religione und iſt ſo eifrig, daß er es ihm, könne er es nicht bekommen, zu leihen verſpricht.

Faſt in Allen, die ihm einigermaßen perſönlich näher rückten und nicht ſchon vorher gegen ihn eingenommen waren, erregte Hegel Begeiſterung für ſich. Um ein recht grelles Beiſpiel zu geben, wie weit dieſe ſchwärmeriſche Huldigung zuweilen ging, ſtehe hier der Anfang eines Briefes von Hufnagel aus Frankfurt am Main vom 4. Mai 1803: „Ihrer Freundſchaft und Liebe habe ich ſo viele Genüſſe zu verdanken, als wir noch im Leibe vor einander wallten, aber Sie gewähren mir auch noch abweſend ſo ſchöne Genüſſe. Nur daß mir Ihre und Ihres, oder wenn es nicht zu ſtolz klingt, unſeres Schelling's Himmelsweiſe, mir, dem Erdenſohne, zu ſeitlich iſt" u. ſ. w.

Mit ſeinen Landsleuten lebte Hegel im beſten Einverſtändniß. Als Paulus ſeine Ausgabe des Spinoza veranſtaltete, ſah er für ihn die franzöſiſchen Ueberſetzungen durch, was er ſelbſt ſagt (S. W. XV S. 371). Allein auch mit Andern lebte er in freundlichem Verkehr, wie mit Knebel und deſſen Frau, die ihn durch ihren ſchönen Geſang oft erheiterte. Am Innigſten aber war er mit Niethammer und deſſen Frau verbunden, ein Freundſchaftsband, welches ſich zwiſchen ihnen, durch manche glücklich beſtandene Schickſalsprüfung befeſtigt, unverändert bis zu Hegel's Tod erhielt. Niethammer war ihm der zuverläſſigſte Berather aller ſeiner Angelegenheiten, vor dem er kein Geheimniß hatte und der vermöge der einflußreichen Stellung, welche er ſpäter zu München einnahm, ihm ſtets eine vorſorgliche Liebe, oft mit Erfolg, zuwenden konnte.

Entwürfe.

Schon ſeit dem zweiten Jahr ſeines Aufenthaltes in Jena wollte Hegel, wie wir geſehen haben, ſein Syſtem veröffentlichen. Schelling ſehnte ſich ſehr darnach, wie Kaſtner, der ihn auf ſeiner Reiſe nach Heidelberg beſucht hatte, in einem Brief an Hegel vom 15. November 1805 erzählte. Allein es kam lange nicht dazu, bis endlich, unter den größten äußeren Hemmungen, der Buchhändler Göbhardt in Bamberg die Phänomenologie als den erſten Theil des Syſtemes übernahm. Als nun ſo viele Freunde Hegel's erſt nach Baiern, dann nach Baden gingen, in Jena ſelbſt aber die Ausſicht zu einem gedeihlichen Fortkommen kümmerlich blieb, warf auch Hegel ſich in die Hoffnung, nach Heidelberg zu kommen, wo Schelver, Kaſtner, Ackermann, Thibaut und Daub ſich lebhaft dafür intereſſirten. Dies Intereſſe war aber wenig gegen die Herrſchaft vermögend, welche der Miniſter von Reizenſtein und der Hofrath Voß über alle Verhältniſſe der Univerſität ausübten. Außerdem war, wie Kaſtner in einem Brief andeutet, die Schwierigkeit vorhanden, daß man in Karlsruhe gegen die neue Philoſophie eingenommen war, weil man ihr nicht recht traute, ob ſie nicht die Religion, die man als ſogenannte Stütze des Staates anſah, zerſtören würde. Hegel wandte ſich an Voß. Das Concept ſeines Briefes iſt gedruckt S. W. XVII, S. 473. Wir erfahren daraus nicht nur, wie Hegel ſelbſt ſeine Wirkſamkeit in Jena anſah, wie er, wenn Luther die Bibel und Voß den Homer Deutſch reden gemacht, die Philoſophie Deutſch reden lehren wolle, ſondern auch, daß er über Aeſthetik im Sinn der franzöſiſchen Cours de littérature leſen wollte. Voß entſchuldigte ſich, wegen der Beſchränktheit der Fonds nichts für ihn thun zu können. Seine Antwort vom 21. Auguſt 1805 ſchloß: „Der Genius Deutſchlands ſegne Ihren Entſchluß, die Philoſophie aus den Wolken wieder zum freundlichen Verkehr mit wohlredenden Menſchenkindern zurückzuführen. Es ſcheint mir, daß ein inniges Vernehmen und Empfinden außer der traulichen Herzensſprache nicht einmal möglich ſei und daß unſere reiche Urſprache für die feinſten und zarteſten Regungen des Geiſtes entweder Bildung habe oder geſchmeidige Bildſamkeit. Ein Olympier in Hirtengeſtalt würde größere Wunder thun, als durch übermenſchliche Erſcheinungen.“

Mehre Jahre hindurch, wie er in einem Brief an *Niethammer* erzählt, trug ſich Hegel mit dem Vorhaben, die *Phyſiologie Richerand's*, eines Schülers von *Bichat*, aus dem Franzöſiſchen zu überſetzen. Freilich, fügte er noch hinzu, ſeien keine Deutſche Anſichten darin.

Am Lebhafteſten aber beſchäftigte ihn der Plan, eine *kritiſche Zeitſchrift* herauszugeben, vielleicht, wie man ſich nach dem Aufhören der Zeitſchrift der *Studien* ſchmeichelte, durch Vermittelung von *Daub* und *Creuzer* u. A. mit Unterſtützung der Karlsruher Regierung. Mit *Schelver*, *Kaſtner*, vorzüglich aber mit *Niethammer*, beſprach er die Tendenz und Einrichtung des Journals. Gegen das herrſchende Recenſirunweſen ſollte es Oppoſition machen. Nicht die *äußerliche* Vollſtändigkeit der verſchiedenen Fächer und der *Maſſe* ihrer Schriften, ſondern die Vollſtändigkeit in dem wahrhaft *Wichtigen* ſollte die Auswahl beſtimmen. Ebenſo wenig ſollte in die *Weitläufigkeit des Details* einer ſpeciellen Wiſſenſchaft eingegangen, vielmehr aus einer jeden das *allgemein* Intereſſirende hervorgehoben werden. Die Kritik ſelbſt ſollte ſich der Recenſentenmine enthalten, immer noch geſcheidter zu ſein, als etwas ſchon ſehr Geſcheidtes und vorzüglich eine *Analyſe des Inhalts* geben, weil dieſe allein dem Publicum eine nähere Bekanntſchaft mit der Sache erzeugen kann und das bloße zuſtimmende oder verwerfende Anzeigen von Schriften ſo wenig frommt, als die Auseinanderſetzung der *perſönlichen* Verhältniſſe oder, wie Hegel es nannte, der *Dialog mit dem Autor*. Bei umfaſſenderen Erſcheinungen ſollten namentlich die *Maximen*, von denen ihre Compoſition ausgeht, einer Kritik unterworfen werden. Die *alte Literatur*, weil ſie ohnehin das Intereſſe jedes gebildeten Menſchen für ſich habe, die *äſthetiſche* Bildung überhaupt, ſollte einer ſorgfältigen Berückſichtigung genießen, alles Halbe, Eitle ohne Umſchweif der Vernichtung gewiß ſein und das Trübe der damaligen Gährung keine Schonung finden. Der Widerſpruch gegen die Geiſtloſigkeit des blos Herkömmlichen ſollte aber nicht die Manier einer gewiſſen philoſophiſchen Wiſſenſchaftlichkeit annehmen, die, ſtatt Anwendung und Uebergang der abſtracten Ideen zum beſtimmten Inhalt und den eigentlichen Wiſſenſchaften zu ſein, als um was es gegenwärtig zu thun iſt, „vielmehr größtentheils leerer Formalismus, unreifes Gebräue halbaufgefaßter Begriffe, ſeichte und meiſt ſogar läppiſche Einfälle, und eine Unwiſſenheit ſowohl der Philoſophie ſelbſt als der Wiſſenſchaften, wie — um beſtimmter zu bezeichnen, was ich meine — das Windiſchmann'ſche, Görres'ſche, auch größtentheils das Steffens'ſche Weſen, ſo wie die Proben, welche die Jenaer Literaturzeitung beſonders bei ihrem Anfange gegeben hat. Dieſem rohen Waldſtrome, der Vernunft und Wiſſenſchaft zu verwirren droht, deſſen Manieren und Grundſätzen Schelling, nachdem er ſie theils angegeben und gebraucht, jetzt feierlich zu entſagen anfängt, — hat ſich eine wiſſenſchaftliche Kritik vornämlich zu widerſetzen." Der Entwurf, den Hegel für eine ſolche Zeitſchrift ausarbeitete und deren Redaction er ſehr gern übernommen hätte, iſt unter dem Titel: Maximen des Journals der Deutſchen Literatur S. W. XVII, S. 393—399 abgedruckt. Er ſchließt mit den Worten: „Mit Julius 1807 wird angefangen." Allein es blieb bei dem Proſpectus. Die öffentlichen Zuſtände einer kriegeriſch bewegten Zeit waren ſolchen Unternehmungen zu ungünſtig.

Die Jenenſer Kataſtrophe, Herbſt 1806.

Die Durchmärſche der Preußiſchen Truppen durch Jena und ihre Muſterung auf öffentlichen Plätzen hatten Hegel Veranlaſſung gegeben, ſich über die Zukunft des Preußiſchen Heeres zu äußern. Er verſprach ſich nicht viel davon und leider wurden ſeine Erwartungen beſtätigt. Jena's Schickſal in jenen Tagen iſt mit allen ſeinen Einzelheiten ſo bekannt, daß ein ausführlicheres Eingehen darauf, obwohl Hegel's zahlreiche Briefe an Niethammer aus dieſer Zeit mannigfaltigen Stoff liefern würden, unterbleiben kann. Als die vor der Schlacht eindringenden Franzoſen die Häuſer zu erbrechen und zu plündern begannen, hielt Hegel den Andrang eine ganze Weile in ſeiner Wohnung aus. Er gab den Soldaten zu eſſen und zu trinken, was er hatte. Als einige von einem Ausſehen, das Schlimmſte zu verüben, ihn bedroheten, bemerkte er zum Glück das Kreuz der Ehrenlegion auf der Bruſt des einen, deutete darauf hin und ſagte, er hoffe von einem mit dieſem Zeichen beehrten Manne auch für einen einfachen Deutſchen Gelehrten eine ehrenhafte Behandlung, worauf die Soldaten ſich etwas beruhigten und mit einer Flaſche Wein ſich begnügten. Als das Einſtürmen immer ärger und gefährlicher wurde, als das entſtandene Feuer um ſich griff, ſteckte Hegel das letzte nach Bamberg abzuſendende Manuſcript der Phänomenologie in die Taſche, überließ ſeine Bücher und Papiere ihrem Schickſal und fand am 14. October eine Zuflucht in dem Hauſe des Prorectors Gabler, deſſen Sohn, ſpäter Hegel's Nachfolger in Berlin, dieſem im oberſten Stock ein leeres Studentenſtübchen zum einſtweiligen Aufenthalt verſchaffte. Im Gabler'ſchen Hauſe hatte ein Offizier von höherem Range ſein Quartier genommen, wodurch das Haus geſchützt war. Nach der Schlacht ließ Napoleon ſogleich den unbekämpft um ſich greifenden Brand hemmen und ſtellte die Ordnung einigermaßen her, worauf Hegel ſogleich in ſeine Wohnung zurückkehrte. Hier fand er Alles von den Soldaten in Verwirrung gebracht. Papier, Feder, Federmeſſer waren ihm genommen. Er mußte bei den Freunden umherlaufen, einen Brief ſchreiben zu können, nannte in einem derſelben den Krieg den Gottſeibeiuns und meinte, ſo arg habe ſich Niemand denſelben vorgeſtellt.

Gans im Nekrolog Hegel's in der Preußiſchen Staatszeitung hat geſagt — und von da iſt es oft wiederholt —, Hegel habe die Phänomenologie des Geiſtes unter dem Donner der Kanonen der Schlacht von Jena vollendet. Dies iſt inſofern nicht unrichtig, als Hegel, um den mit dem Buchhändler bedingten Präcluſivtermin wegen Auslieferung des Manuſcripts pünctlich einzuhalten, ſo eben die letzten Bogen abzuſenden im Begriff war. Man erſieht aus ſeinen Briefen an Niethammer, der in Bamberg angeſtellt war, ſeine grenzenloſe Beſorgniß über den Untergang ſeiner ganzen mühſamen Arbeit in dieſen unruhigen Zeiten. Er wußte nicht, ob das von ihm abgeſandte Manuſcript angekommen war; nicht, welches Schickſal Bamberg vielleicht habe; nicht, ob er vom Verleger unter den derartigen Umſtänden einen Lohn für ſeine Arbeit, wie dringend er deſſelben bedurfte, erhalten werde. Zuletzt wußte er in der That nicht aus nicht ein. Nach der Plünderung der Stadt hatte er im eigentlichen Sinn des Wortes nicht einen Pfennig und wandte ſich auch für dieſe immer peinlicher werdende Verlegenheit an Niethammer, der ſich denn abermals als prompten Freund bewährte und ihm eine in Jena zahlbare Anweiſung ſchickte, welche wenigſtens der momentanen Noth ein Ende machte.

Anziehend iſt es, zu beobachten, wie in den Briefen an Niethammer aus dem Gewirr von Nachrichten über tauſend perſönliche Verhältniſſe, über den Zuſtand von Häuſern und Gärten, über das Befinden geliebter Menſchen, über die Druckfehler in der Phänomenologie, über den unſicheren Poſtenlauf u. ſ. f. bei Hegel das Intereſſe für Napoleon hindurchbricht. Noch vor der Schlacht ſchrieb er an Niethammer folgendermaaßen:

> „Jena, Montags den 13. October 1806, am Tage, da Jena von den Franzoſen beſetzt wurde und der Kaiſer Napoleon in ſeinen Mauern eintraf.“

„Welche Beſorgniß ich für die früher, letzten Mittwoch und Freitag gemachten Abſendungen von Manuſcript haben muß, erſehen Sie aus dem Datum. — Geſtern Abend gegen Sonnenuntergang ſah ich die Schüſſe der Franzöſiſchen Patrouillen zugleich von Gempenbachthal und von W. her; die Preußen wurden aus dem letzteren in der Nacht vertrieben. Das Schießen dauerte bis nach 12 Uhr und heute zwiſchen 8–9 Uhr drangen die Franzöſiſchen Tirailleurs und eine Stunde nachher die regelmäßigen Truppen ein. Dieſe Stunde war eine Stunde der Angſt, beſonders durch die Unbekanntſchaft der Menſchen mit dem Recht, das jeder nach dem Willen des Kaiſers ſelbſt gegen dieſe leichten Truppen hat, ihren Forderungen nicht Folge zu leiſten, ſondern mit Ruhe ihnen das Nöthige zu geben. Es ſind durch ungeſchicktes Verhalten und unterlaſſene Vorſicht Manche in Verlegenheit geſetzt worden. Ihre Frau Schwägerin iſt jedoch, ſo wie auch das Döderlein'ſche Haus, mit der Angſt davon gekommen und unverletzt geblieben. Sie hat jetzt 12 Officiere im Quartier. Den Kaiſer — dieſe Weltſeele — ſah ich durch die Stadt zum Recognosciren hinausreiten. — Es iſt in der That eine wunderbare Empfindung, ein ſolches Individuum zu ſehen, das hier, auf Einen Punct concentrirt, auf einem Pferde ſitzend, über die Welt übergreift und ſie beherrſcht. Den Preußen war freilich kein beſſeres Prognoſtikon zu ſtellen — aber von Donnerſtag bis Montag ſind ſolche Fortſchritte nur dieſem außerordentlichen Manne möglich, den es nicht möglich iſt, nicht zu bewundern.“

„Aber vielleicht, wenn ich heute gut durchgekommen bin, habe ich ſo viel oder mehr gelitten, als Andere. Nach der ganzen äußern Anſicht muß ich zweifeln, ob mein Manuſcript, das Mittwochs und Freitags abgegangen, angekommen. Mein Verluſt wäre in der That gar zu groß. Meine ſonſtigen Bekannten haben nichts gelitten; ſoll ich der einzige ſein? — Gott weiß, mit welchem ſchweren Herzen ich dieſe Sendung noch wage, doch zweifle ich nicht daran, daß im Rücken der Armee der Poſtenlauf frei circulirt. — Wie ich ſchon früher that, wünſchen nun Alle der Franzöſiſchen Armee Glück, was ihr bei dem ganz ungeheuern Unterſchiede ihrer Anführer und des gemeinen Soldaten von ihren Feinden auch gar nicht fehlen kann. So wird unſere Gegend von dieſem Schwall bald befreiet werden."

„Die Frau Hofräthin Voigt ſagte mir, daß ſie den Poſtillon erſt morgen früh werde abgehen laſſen und ich habe ihr davon geſprochen, bei dem Generalſtabe, der in ihrem Hauſe logirt, ſicheres Geleit ſich auszubitten, was nicht abgeſchlagen werden wird. So wird, hoffe ich, Gott meine Schreibereien Ihnen noch auf dem Termin überliefern. — Sobald Sie erfahren, wie etwas Geld an mich zu ſchicken, ſo bitte ich Sie auf's Aeußerſte, es doch zu thun. Ich werde in Kurzem deſſen durchaus nöthig haben."

„Nachts um 11 Uhr, in Amtscommiſſair Hellfeld's Haus, wo ich jetzt logire, und die Reihen von Feuern der Franzöſiſchen Bataillons, die ſie aus den Fleiſchbänken, Trödelbuden u. dgl. auf dem ganzen Markt gemacht haben, mit anſehe.

Ihr Hegel."

Zeitungsredaction in Bamberg 1807—1808.

Als ſeit 1805 die Verhältniſſe in Jena immer beengender, immer ausſichtsloſer wurden, hatte Hegel, wie ſchon erzählt worden, in Heidelberg eine Profeſſur und vielleicht durch die Journaliſtik eine weitere Einwirkung auf die Deutſche Literatur gehofft. Jena erſchien ihm, nach ſeinem eigenen Ausdruck in einem Brief, wie ein Kloſter. Seine Wiſſenſchaft und ſelbſt ſeine Kunſtanſicht ſei einſeitig. Dieſe Periode ſei nothwendig geweſen, aber ſie ſei vorbei, die Schule habe ſich vollbracht; ihr Treiben ſei zerſplittert und in die lebendige Welt hinausgeworfen. Der Reichthum des Geiſtes und Lebens habe die

Einſamkeit der Schule nicht berührt, ſie aber auch ihn nicht. Intereſſen hätten regiert, von denen in Deutſchland, Jena und Weimar ausgenommen, kein Menſch etwas wußte. Bücher ſeien hier als allgemein geltend angeſehen, von denen kaum hundert Exemplare in's Publicum gekommen. Heidelberg ſcheine vortheilhafter, als Jena, gelegen zu ſein, die politiſche Verwirrung und die Eitelkeit eines oberflächlichen Wiſſens zur Ordnung zurückzuführen und die Macht der Wiſſenſchaft auch in die Wirklichkeit übertreten zu laſſen.

Da ſich jedoch in Heidelberg keine Stellung für Hegel ermöglichte, ſo mußte er auf etwas Anderes denken und Niethammer ſchlug ihm gegen das Frühjahr 1806 die Redaction der in Bamberg erſcheinenden Zeitung vor, die eigentlich im Beſitz des Hofkaſtner Schneiderbanger war. Allein Hegel ſollte nicht nur die Zeitung redigiren, ſondern auch mit ihrem Beſitzer in Maskopie treten. Das Inventarium der Setzerei, Druckerei, des Comtoirs, der Redactionsrequiſiten, des Vorraths an Papier, Holz u. ſ. w. ſollte von Hegel beim Ablauf des Contracts in demſelben Zuſtand wieder überliefert werden, worin es ſich zur Zeit der Uebernahme befand, welcher Termin auf den 1. Juli 1807 ſtipulirt ward. Speciell hatte er nun zwar die Redaction der Zeitung zu beſorgen; mit dem Zeitungsinſtitut war aber auch ein Buchhandel und Verlag verbunden. Das Perſonal für dieſen ſollte auf gemeinſchaftliche Koſten gehalten werden und von den Unternehmungen Gewinn und Verluſt ebenfalls gemeinſchaftlich ſein.

Als Niethammer den erſten Vorſchlag zu dieſem Geſchäft machte, erklärte Hegel ſogleich, daß er daſſelbe nicht für etwas Definitives, ſondern nur für ihn Vorübergehendes anſehen könne, bis er eine ſeinem Streben angemeſſenere Situation gefunden und ſagte unter Anderem 20. Februar 1806: „Das Geſchäft ſelbſt wird mich intereſſiren, da ich, wie Sie wiſſen, die Weltbegebenheiten mit Neugierde verfolge, und von dieſer Seite hätte ich mich eher dafür zu fürchten, als davon abzuziehen. Ich hoffe auch, mich bald darin finden zu können. Welcher Ton und Charakter übrigens in die Zeitung gebracht werden könne, das iſt an Ort und Stelle zu ſehen. Man kann unſere Zeitungen meiſt alle für ſchlechter anſehen, als die franzöſiſchen, und es würde intereſſant ſein, eine Zeitung der Art den letzteren zu nähern, ohne jedoch das, was der Deutſche vornämlich verlangt, eine Art von Pedanterei und Unparteilichkeit der Nachrichten, aufzugeben."

Nachdem Hegel den Contract wirklich abgeſchloſſen, ging er zwiſchen Februar und März — denn genau läßt ſich die Zeit nicht beſtimmen — 1807 nach Bamberg, das ihn, ſchon als ganz katholiſcher Ort, vielfältig anzog. Sein Freund Niethammer und deſſen von ihm hochverehrte Frau, die er in ſeinen Briefen kurzweg die beſte Frau zu betiteln pflegte, lebte noch hier, freilich ſchon auf dem Sprunge, nach München verſetzt zu werden. Auch Paulus war noch hier, bevor er nach Nürnberg gezogen ward. Hegel konnte ferner den längſt gehegten Wunſch befriedigen, den Katholicismus einmal recht in der Nähe zu betrachten. Endlich aber war Bamberg damals noch als fürſtbiſchöfliche Reſidenz durch eine Menge von Hoffeſten belebt. Ein franzöſiſches Theater ſpielte beſtändig hier und Hegel hatte dadurch Gelegenheit, das claſſiſche Theater der Franzoſen nicht nur, ſondern auch die claſſiſchen Darſteller deſſelben, wie Talma, auf das Beſte kennen zu lernen.

Er redigirte die Zeitung nur ein Jahr hindurch bis zum Herbſt 1808. Wenn Gans in dem ſchon angeführten Nekrolog verſichert, daß Hegel geiſtreiche und tief in die Tagespolitik eindringende Aufſätze in die Zeitung geliefert habe, ſo iſt dies ein Irrthum. Eine genaue Durchſicht der ſechs Quartbände füllenden Jahrgänge der Zeitung von 1806 und 1807 zeigt keine Spur von leitenden, oder wie man damals ſagte, raiſonnirenden Artikeln. In Hegel's Abſicht mochten ſie anfänglich, nach der oben mitgetheilten Aeußerung zu urtheilen, liegen, allein Napoleon's Uebergewalt machte ſie unmöglich. In einer Zeit, worin ſo viel geſchah, war unter den gegebenen Umſtänden die einfache, möglichſt treue und zuſammenhängende Darſtellung der wichtigſten Ereigniſſe das Einzige, worauf man ſich beſchränken mußte. In einer ſolennen Ankündigung verſpricht die Zeitung zwar auch einmal, den Ideen des Wahren, Guten und Schönen zu huldigen und ſich eines edlen Styls zu befleißigen, allein mit dieſer herkömmlichen buchhändleriſchen Ausbietung hatte Hegel nichts zu ſchaffen. In jener überſichtlichen und anſchaulichen Berichterſtatt[illegible] der merkwürdigſten Thatſachen, wie man ſie ſich als Grundlage d[illegible] Beurtheilung des Weltzuſtandes immer wünſchen muß, zeichnete ſich die Zeitung aus. Sollte man aber im Beſondern etwas daran hervorheben, ſo wäre es etwa nur das warme Intereſſe, was daraus für die perſönliche Größe Napoleon's, für das Geſchick Preußens und ſeines Herrſcherthrons, das gerade in dieſen Jahren entſchieden ward, und für alle Fortſchritte im Gebiet der Kunſt und Wiſſenſchaft hervorleuchtet.

Hegel könnte nach der Ironie, mit welcher er gegen Knebel über ſein Geſchäft ſpottet, namentlich auch über ſeine Pflicht, der Beſtunterrichtete zu ſein, in den Schein gerathen, die Sache zu leicht genommen zu haben, allein in der That ſuchte er, nach noch vorhandenen Briefen, durch ganz Deutſchland hin ſeine Bekannten aufzumuntern, ihn mit Nachrichten zu unterſtützen. Die meiſten aber entſchuldigten ſich theils mit ihrem Nichtwiſſen, theils mit der Gefährlichkeit einer ſolchen Correſpondenz. Einige Briefe Hegel's mit dieſem Anſinnen an Knebel vom 30. Auguſt 1807, 21. November 1807, 14. October 1808, (S. Knebel's Literariſcher Nachlaß und Briefwechſel, herausgegeben von Varnhagen v. Enſe und Mundt, Bd. II, S. 445—453) können uns als Beiſpiel dienen. Knebel's Begeiſterung für die Griechen und Römer, ſein antikes Gleichmaaß im Leben, ſeine heitere Reſignation, hatten ihn mit Hegel innig verbunden. Aus jenen Briefen, in denen ſchalkhafte Anſpielungen auf das Felſenbier als die Bamberger Hippokrene ſtehend ſind, erſehen wir den liebenswürdig humoriſtiſchen Ton, den ſie unter ſich etablirt hatten. Aus Knebel's noch ungedruckten Briefen an Hegel wollen wir uns hier nur diejenigen Stellen vorführen, welche zur näheren Charakteriſtik des Zeitungsgeſchäfts dienen. Am 10. September 1807 ſchrieb Knebel: „Was Sie, vielleicht nur im Spaß, von mir verlangen, iſt durchaus mein Fach nicht. Auch ſcheinen mir dieſe Gegenden für politiſche Neuigkeiten gar nicht das Local zu ſein. Lügen gibt es genug, die wir zum Theil anderwärts her ſammeln, zum Theil mit eigener Erfindung uns begnügen. Aber ſie ſind meiſt von etwas geringem Gehalt und fliegen mit dem Wort aus dem Munde ſchon davon, ſo daß man ſie wahrlich nicht gedruckt noch einmal leſen möchte." — Später neckt Knebel Hegeln einmal damit, daß er ihm von einer Predigt, die nicht ſchlecht geweſen ſei, eine Mittheilung machen wolle. Da fällt ihm aber ein, [illegible] Hegel für Predigten nie ſonderlichen Geſchmack gezeigt habe und daß politiſche Neuigkeiten ihm lieber ſein möchten, die jedoch beinahe ſo ſelten ſeien, als gute Predigten. Hegel meinte, daß Knebel's Karl wenigſtens ſein Correſpondent werden und ſich in dem objectiven Styl, den man Zeitungſchreiben nenne, üben könne. Trotz Knebel's feiner Ablehnung, Nachrichten zu geben, erfuhr Hegel doch durch ihn ziemlich Alles, was in Weimar und Jena von einiger Bedeutung vorging. So erzählte er ihm unter Anderem am 7. October 1808, wie Napoleon mit Alexander von Rußland durch Erfurt's Straßen gefahren ſei: „Aller Augen hefteten ſich auf die großen Kaiſer und beſonders auf Napoleon, der durch den Anblick eines großen, denkenden, immer wirkenden Mannes, obgleich in ſimpler Geſtalt, die ganze Menge begeiſterte. Auch bewunderte man die Huld und Herablaſſung des Kaiſers Alexander, ſo daß man ohne Uebertreibung ſagen konnte, daß man auf Einem Wagen beiſammen ſah, was die Welt nur Hohes und Liebenswürdiges in gekrönter Geſtalt zeigen kann." Nach einer Erwähnung des Theaters, wo la mort de César gegeben ward, der Illumination der Stadt und des Balles fährt Knebel fort: „Was ich Ihnen hiebei noch, nicht als Zeitungsartikel, melden kann, iſt, daß ſich bei uns der große Napoleon die Herzen aller Menſchen, und vorzüglich der verſtändigſten, auf eine Weiſe gewonnen hat, die ganz unabhängig von ſeiner Größe und Macht iſt, und den Mann noch mehr betrifft, als den Kaiſer. Man hat in ſeinen Geſichtszügen nebſt einem gewiſſen Ausdruck von Melancholie, die nach Ariſtoteles die Grundlage alles großen Charakters iſt, nicht nur die Züge des hohen Geiſtes, ſondern eine wahrhafte Größe des Gemüthes bezeichnet gefunden, welche die großen Begebenheiten und Anſtrengungen ſeines Lebens nicht auslöſchen konnten. Kurz, man iſt enthuſiaſtiſch für den großen Mann geſtimmt. Mit unſerem Göthe hat er ſich ſchon ein paarmal ziemlich lange unterhalten und vielleicht dadurch auch Teutſchen Monarchen das Exempel gegeben, daß ſie ſich nicht ſcheuen dürften, ihre vorzüglichſten Männer zu erkennen und zu ehren."

Wir können Knebel's Briefe nicht verlaſſen, ohne von der Politik einen Augenblick auf die Philoſophie zurückzukommen. Die Herausgabe der Phänomenologie wurde von Hegel's Freunden mit Ungeduld erwartet. Der Buchhändler Frommann theilte dieſelbe an Einige bogenweis mit. Als Knebel durch Seebeck die Vorrede zu leſen bekam, ſchrieb er an Hegel: „Ich habe Ihren tiefen denkenden

Geiſt bewundert. Was mir, und, wie es ſcheint, auch einigen Freunden, zum Wunſche bleibt, iſt, daß Sie das feine Netz Ihrer Gedanken, das an Stellen gar klar und lieblich hervorſcheint, unſeren blöden Augen zuweilen ſinnlich faßlicher hingelegt hätten. Wahrlich, wir halten Sie für einen der erſten Denker unſerer Zeit, aber wir möchten, daß Sie der geiſtigen Kraft noch mehr körperliche Geſtalt untergelegt hätten. Was ich hier ſage, iſt vielleicht verwegen, vielleicht nicht hinlänglich mit Gründen unterſtützt, allein Sie müſſen meinem poetiſchen Wunſche verzeihen, wenn ich das Ernſte auch gern in das Fach des Schönen hinübergezogen ſehen möchte — ohne deshalb juſt in ein Lucreziſches Lehrgedicht. Ihre Gleichniſſe ſind vortrefflich, wie Ihre Gedanken."

Seit dem Erſcheinen der Phänomenologie begann die Kritik über Schelling ſchärfer zu werden, namentlich von Seiten ſeiner eigenen Landsleute, wie die Briefe von Paulus, Seebeck u. A. an Hegel zeigen. Man hatte nun eine weitere Leiſtung der Philoſophie, an welche man als an einen neuen Maaßſtab ſeine Arbeiten anlegen konnte. Ueber Schelling's Antrittsrede in der Münchener Akademie der Künſte ſchrieb Knebel am 27. November 1807 an Hegel: „Herrn Schelling's Antrittsrede hatte ich bereits geleſen, und, ich kann es nicht leugnen, gewünſcht, daß er, bei minder gigantiſchem Streben nach dem Unmöglichen, uns mehr von der Sache gelehrt hätte. Kunſt und Poeſie ſind jetzt auch zwei Wörter, mit denen man ſich gewöhnt hat, das Unmögliche auszuſprechen. Doch findet man die Sache beinahe überall. Es iſt nicht Alles ſo neu, als man es zuweilen ſich denkt u. ſ. w."

Kritik der Verfaſſung Deutſchlands 1806—1808.

Obwohl nun Hegel ſeiner Zeitung keine leitenden Artikel geben konnte oder vielmehr durfte, ſo gährte doch der politiſche Trieb mächtig in ihm und es entſtand bei ihm, zumal ſein Geſchäft ihn fortwährend in dieſe Richtung hinein zwang, der Gedanke einer Schrift, worin er den Zuſtand Deutſchlands ausführlich entwickeln und den Plan zu einer neuen Verfaſſung deſſelben vorlegen wollte. Einen großen Theil dieſer Schrift arbeitete er aus. Der plötzliche Uebergang aber von Bamberg nach Nürnberg im November 1808, die

Wiederaufnahme speciell philoſophiſcher Studien, vor Allem aber die Ungunſt der damaligen Zeit für die Veröffentlichung ſolcher Schriften mögen die Arbeit wieder haben in's Stocken gerathen laſſen. Hegel wollte gleichſam der Machiavell Deutſchlands werden. Wenn dies nach der gewöhnlichen Vorſtellung von Politik, welche man mit dem Namen Machiavell zu verbinden pflegt, recht Undeutſch klingt, ſo erinnere man ſich, daß Fichte, an deſſen Patriotismus gewiß kein Zweifel haftet, in dieſelbe Bahn gedrängt wurde und ſich eifrig auf das Studium Machiavell's legte. Es war das unendliche Bedürfniß nach Einheit, was beide Philoſophen dazu vermochte. Drei bis viermal ſchrieb Hegel den Eingang ſeines Buches um, allein bei dieſen Veränderungen blieben die erſten Worte ſtets dieſelben, nämlich:

„Deutſchland iſt kein Staat mehr!“

Das Reich ſollte wohl ein Staat ſein, war es aber nicht. Ein franzöſiſcher Schriftſteller hatte dieſen unbehülflichen Körper eine conſtituirte Anarchie genannt. Hegel war in Würtemberg noch mit der Vorſtellung des Deutſchen Reiches aufgewachſen und die Kenntniß ſeiner Verfaſſung war ihm noch unmittelbar geläufig. Die Unmöglichkeit, daß eine ſo ſchlecht organiſirte Maſſe gegen den Andrang eines einmüthigen, für ſeine Freiheit begeiſterten Volkes ſich behaupten könne, war ihm längſt klar und doch würgte er an dem Gedanken, daß Deutſchland als Deutſchland, als ein politiſches Ganze aufhören ſollte. Die Furcht, daß es das Schickſal Italiens, wohl ein noch ſchlechteres, haben könnte, bewegte ihn tief. Wie auch aus dem Brief vom 23. Januar 1807 an ſeinen Schüler Zellmann hervorgeht, imponirte ihm die Franzöſiſche Macht gewaltig. Die Franzoſen hätten das Gewohnheitsleben ausgezogen; die Furcht des Todes für das Individuum ſei bei ihnen verſchwunden; die Politik als ſolche ſcheine die Deutſchen nicht in Bewegung ſetzen zu können; eine andere Frage ſei es, wenn die Religion bei ihnen in's Spiel käme.

Hegel fragte in ſeiner Schrift, ob der Untergang des Deutſchen Reiches wohl dem Mangel an Tapferkeit, an perſönlichem Muth zugeſchrieben werden müſſe? Dieſe Meinung, antwortete er ſich, werde durch die Geſchichte widerlegt, die im Gegentheil die kriegeriſche Tüchtigkeit der Einzelnen überall, auch in der Reichsarmee, ruhmvoll beſtätigt. Folglich müſſe das Unglück der Zerſtücktheit Deutſchlands und der ſchlechten Anführung der Soldaten zur Laſt gelegt werden.

Er fragte ferner, ob jener Untergang etwa aus einem *Nationalbankerutt* entſprungen ſei? Dies, meinte er, ſei eben ſo wenig der Fall, denn, bei aller ſchlechten Wirthſchaft der einzelnen Staaten, kenne Deutſchland alle jene wichtigen Probleme noch nicht, die in anderen Staaten aus einer *Nationalſchuld* entſprängen, deren Behandlung die ausgezeichnetſten Köpfe beſchäftige und in welcher auch kleine Fehler die fürchterlichſten Folgen nach ſich ziehen könnten.

Endlich fragte er, ob etwa *Mangel* an *Sittlichkeit*, an *Bildung*, an *Religioſität* die Urſache der Schwäche ſein könnten? Dies, entgegnete er, könne am wenigſten geſagt werden. Nicht in den *Einzelnen* alſo, im *Mechanismus* des *Ganzen* müſſe das *Verderben liegen*.

Dies Verderben fand nun Hegel darin, daß das Deutſche Reich noch immer in den *Formen des mittelalterigen Lehnsſtaates* ſich bewegen wolle, in welchem der Vaſall als relativer Souverain ſeinem Souverain das vertragsmäßig bedingte Contingent zu liefern hatte, dieſer mithin mehr oder weniger von dem guten Willen ſeines Lehnsmannes abhängig war. In der *Wirklichkeit* ſei aber der Feudalismus ſchon längſt verſchwunden; die kleinen Fürſten ſeien in der That Souveraine geworden und die Abhängigkeit derſelben vom Reich ein bloßer Schein. Die *Kriegführung* ſei gänzlich durch den immer ausgedehnteren Gebrauch des *Pulvers* verändert, weil dadurch die Form des Gefechts als *Zweikampf* des Einzelnen mit dem Einzelnen aufgehoben und die Bewegung des Einzelnen als *Glied einer Maſſe* nothwendig, mithin die buntſcheckige Zuſammenſetzung einer Armee aus vielerlei Contingenten mit verſchiedener Uniformirung, Bewaffnung u. ſ. f. ein Widerſpruch gegen das abſolute Werkzeug des *Todes*, gegen das Pulver, geworden ſei. — In *finanzieller* Beziehung aber habe das Mittelalter noch vielfach die Form des Beitrags in *naturaliſtiſcher Weiſe* gehabt, wohingegen die neuere Zeit durchweg die *Macht des Geldes* als des allgemeinen Werthes *aller Dinge* und als des *beweglichſten* Mediums auf dieſem Gebiet zum Mittelpunct gemacht habe. — In Betreff endlich der *Bildung* und *Religion* ſei im Mittelalter die letztere von politiſcher Wichtigkeit geweſen und habe dabei auch die Cultur beherrſcht. Von dieſer Auffaſſung habe ſich das Deutſche Reich immer nicht losmachen können: faſt alle Kriege hätten bei ihm einen religiöſen Anſtrich bekommen; der Unterſchied der Confeſſionen ſei ſtets, ſogar gegen die ausdrücklichen Beſtimmungen von Verträgen, zu einem Quell bürgerlicher Vortheile oder Nachtheile geworden, weniger des Katholiken unter Proteſtanten, als des Proteſtanten unter Katholiken. In der Wirklichkeit hingegen ſei ſchon der Gedanke beſeitigt, den Staat als ſolchen in gar keine directe Verbindung mit der Religion zu ſetzen und ſie ganz und gar, mit Ausnahme ihrer Beaufſichtigung in moraliſcher Hinſicht, frei ſich ſelbſt zu überlaſſen: *es müſſe keine Staatsreligion geben*.

Die größte Hemmung der Deutſchen ſei ihre *Pedanterei im Rechthaben*. An ſich nun ſei die *Scheu* vor dem Recht freilich etwas Ehrwürdiges und ein edler Zug der Deutſchen, allein ſie blieben zu oft bei dem *Formalismus* der poſitiven Exiſtenz eines Rechtes ſtehen, ohne den Inhalt, ob er vernünftig oder unvernünftig, einer Kritik zu unterwerfen. Das Fiat justitia et pereat mundus ſei ächt Deutſch. Mit ſolchem Pedantismus hänge nun die *endloſe Beaufſichtigung* aller Sphären zuſammen, die eine ganz *unnütze Weitläufigkeit* des Geſchäftsganges und eine *rathloſe Unſelbſtſtändigkeit* der Einzelnen erzeuge.

Hegel war nun der Anſicht, daß die Politik vor allen Dingen die Richtung auf die *Concentration der Macht* Deutſchlands *nach Außen hin* nehmen müſſe, um ſich gegen die Uebergriffe anderer Nationen ſchützen zu können. Hier glaubte er folgende Maaßregeln treffen zu können. Es müſſe die Armee, obwohl eine zuſammengeſetzte, doch *gleichmäßig geſchulte* ſein. Jeder Fürſt ſollte der *geborene General* ſeines Truppencontingents werden. Eben ſo ſollten die verſchiedenen Staaten eine *Bundescaſſe* bilden, die ihrerſeits gegen die Art und Weiſe, wie der einzelne Staat zu dieſem Behuf die Steuern erheben wolle, indifferent ſein müſſe, denn die Hauptſache müſſe bleiben, beſtändig über eine große Summe gebieten zu können. Für die *auswärtigen* Angelegenheiten müßte ein *Centralort*, etwa *Mainz*, feſtgeſetzt werden, in welchem alle Bundesſtaaten eine gemeinſchaftliche Regierung hätten. — Die inneren Angelegenheiten jedes Staats aber, *Eigenthum*, *Sitte*, Bildung, Religion, müßten ihrer eigenthümlichen Entwickelung frei gegeben werden. Die Bürger müßten ihre particulären Angelegenheiten ſelbſt verwalten, weil nur dadurch die grenzenloſe Unförmlichkeit der inneren Verfaſſung der Staaten ſich vermindern und die zuſammenfaſſende Energie nach Außen ſich vermehren könne. —

Das erſte Mal, als Hegel eine rein politiſche Arbeit machte, nahm er die Verfaſſung Würtembergs, jetzt die von ganz Deutſchland zum Gegenſtande und kam mit ſeinen Vorſchlägen ſo ziemlich auf das hinaus, was der Deutſche Bund ſpäterhin zum Theil verwirklichen wollte. Das Verhältniß Deutſchlands zu den auswärtigen Mächten führte er in ſeiner Schrift vollſtändig durch und vertiefte ſich dabei in eine philoſophiſche Analyſe der neueren Europäiſchen Geſchichte überhaupt. Er beſaß eine ſehr in's Breite und Kleine gehende genaue Kenntniß aller Verhältniſſe des Deutſchen Reichs, in welche ihm zu folgen hier nicht der Ort iſt. Wohl aber können, nachdem die allgemeine Idee angegeben worden, von der er ausging, noch einige Mittheilungen über die Organiſation der Verfaſſung Deutſchlands als vollkommen verſtändlich gegeben werden.

Das Deutſche Reich ſei durch Frankreich vernichtet worden. „Nur die Erinnerung eines ehemaligen Bandes läßt noch einen Schein von Einigung, ſo wie die herabgeſunkenen Früchte, ihrem Baum angehört zu haben, noch daran erkannt werden, daß ſie unter ſeiner Krone liegen, aber die Stelle unter ihm, noch ein Schatten, der ſie berührt, rettet ſie nicht vor Fäulniß und der Macht der Elemente, denen ſie jetzt gehören.“

Die Geſundheit eines Staats, meinte Hegel, offenbare ſich nicht ſowohl in der Ruhe des Friedens, als in der Bewegung des Kriegs, weil in dieſem die Kraft des Zuſammenhanges Aller mit dem Ganzen erſcheine, wieviel von ihnen fordern zu können der Staat ſich eingerichtet hat, und wieviel das taugt, was ſie aus eigenem Trieb und Gemüth für ihn thun mögen. „So hat in dem Kriege mit der Franzöſiſchen Republik Deutſchland an ſich die Erfahrung gemacht, wie es kein Staat mehr iſt, und iſt ſeines politiſchen Zuſtandes ſowohl an dem Kriege ſelbſt, als an dem Frieden inne geworden, der dieſen Krieg endigte und deſſen handgreifliche Reſultate ſind: der Verluſt einiger der ſchönſten Deutſchen Länder, einiger Millionen ſeiner Bewohner, eine Schuldenlaſt auf der ſüdlichen Hälfte ſtärker, als auf der nördlichen, welche das Elend des Kriegs noch weit hinein in den Frieden verlängert; und daß außer denen, welche unter die Herrſchaft der Eroberer und zugleich fremder Geſetze und Sitten gekommen, noch viele Staaten dasjenige verlieren werden, was ihr höchſtes Gut iſt, eigene Staaten zu ſein."

„Welches aber die inneren Urſachen, der Geiſt dieſer Reſultate iſt, wie ſie nur ſeine äußeren und nothwendigen Erſcheinungen, zu einer ſolchen Ueberlegung iſt der Frieden geſchickt, ſo wie dieſe Ueberlegung an ſich eines Jeden würdig iſt, der ſich nicht demjenigen, was geſchieht, hingibt, ſondern die Begebenheiten und ihre Nothwendigkeit erkennt, und ſich durch eine ſolche Erkenntniß von denjenigen unterſcheidet, welche nur die Willkür und den Zufall um ihrer Eitelkeit willen ſehen, durch die ſie ſich überreden, daß ſie Alles, was geſchehen iſt, klüger und glücklicher geführt haben würden."

„Die Gedanken, welche dieſe Schrift enthält, können bei ihrer öffentlichen Aeußerung keinen andern Zweck noch Wirkung haben, als das Verſtehen deſſen, was iſt, und damit die ruhigere Anſicht, ſo wie ein in der wirklichen Berührung und in Worten gemäßigtes Ertragen deſſelben zu befördern. Denn nicht das, was iſt, macht uns ungeſtüm und leidend, ſondern daß es nicht iſt, wie es ſein ſoll. Erkennen wir aber, daß es iſt, wie es ſein muß, d. h. nicht nach Willkür und Zufall, ſo erkennen wir auch, daß es ſo ſein ſoll."

„Vor Allem hat wohl die fortgehende Zeit die Deutſchen mit der Untugend behaftet, das Geſchehene bitter zu tadeln. In ewigem Widerſpruch zwiſchen dem, was ſie fordern und dem, was nicht nach ihrer Forderung geſchieht, erſcheinen ſie nicht blos tadelſüchtig, ſondern, wenn ſie blos von ihren Begriffen ſprechen, unwahr und unredlich, weil ſie in ihre Begriffe von dem Recht und den Pflichten die Nothwendigkeit ſetzen, aber nichts nach dieſer Nothwendigkeit geſchieht und ſie ſelbſt ſo ſehr hieran gewöhnt ſind, theils daß ihre Worte den Thaten immer widerſprechen, theils aus den Begebenheiten ganz etwas Anderes zu machen, als ſie wirklich ſind und die Erklärung derſelben nach gewiſſen Begriffen zu drehen. Es würde aber derjenige, der das, was in Deutſchland zu geſchehen pflegt, nach den Begriffen deſſen, was geſchehen ſoll, nämlich nach den Staatsgeſetzen kennen lernen wollte, auf's Höchſte irren; denn die

Auflöſung des Staats erkennt ſich vorzüglich daran, daß Alles anders geht, als die Geſetze. Eben ſo würde er ſich irren, wenn die Farbe, die von dieſen Geſetzen genommen wird, ihm in Wahrheit der Grund und die Urſache derſelben ſchienen, denn eben um ihrer Begriffe willen erſcheinen die Deutſchen ſo unredlich, nichts zu geſtehen, wie es iſt, noch es für nicht mehr und weniger zu geben, als in der Kraft der Sache wirklich liegt."

Aus ſolchem Zuſtande zog Hegel den Schluß, daß diejenigen bei uns ſtets im Vortheil ſind, die Worte und Begriffe einander mit Gewalt anzupaſſen vermögen. — Das Deutſche Reich ſei zu Grunde gegangen, weil es in dem Schickſal der Welt ſich iſolirt habe. Es ſei nicht genug, daß eine Menſchenmenge ſich zu dem Zwecke verbinde, ſich zu vertheidigen, ſie müſſe auch die Abſicht haben, ſich zu wehren. Dem Worte nach ſei auch das Letztere Zweck des Deutſchen Reiches geweſen, nicht aber der That nach. Die Mannigfaltigkeit der Sitten, Bildung, der Formen der Rechtspflege, der Steuerſyſteme, der Verfaſſung als der Art und Weiſe der Vereinigung der Gewalt in Einem Mittelpunct, endlich der Religion ſelber, könne niemals ein Hinderniß ſein, daß ein Staat ſich als Einheit nach Außen hin behauptet, wie die Geſchichte dies hinreichend beſtätige. „Nach den Staatstheorien freilich, welche in unſeren Zeiten theils von ſeinwollenden Philoſophen und Menſchenrechtslehrern aufgeſtellt, theils in ungeheuren politiſchen Experimenten realiſirt worden ſind, wird, nur das Allerwichtigſte, Sprache, Bildung, Sitten und Religion ausgenommen — das übrige Alles der unmittelbaren Thätigkeit der höchſten Staatsgewalt unterworfen und von ihr beſtimmt, daß alle dieſe Seiten bis auf ihre kleinſten Fäden hinaus von ihr angezogen werden. Daß die höchſte Staatsgewalt die oberſte Aufſicht über die inneren Verhältniſſe eines Volkes und ihrer nach Zufall und alter Willkür beſtimmten Organiſationen tragen müſſe; daß dieſelben die Hauptthätigkeit des Staats nicht hindern dürfen, ſondern dieſe vor allen Dingen ſich zu ſichern und zu dieſem Zweck die untergeordneten Syſteme von Rechten und Privilegien nicht zu ſchonen habe, verſteht ſich von ſelbſt; aber es iſt ein großer Vorzug der alten Staaten Europa's, daß, indem die Staatsgewalt für ihre Bedürfniſſe und ihren Gang geſichert iſt, ſie der eigenen Thätigkeit der Staatsbürger im Einzelnen der Rechtspflege, der Verwaltung u. ſ. f. einen freien Spielraum läßt, theils in Rückſicht auf die Beſetzung der hierzu nöthigen Beamten, theils auf die Beſorgung der laufenden Geſchäfte und Handhabung der Geſetze und Gewohnheiten. So iſt bei der Größe der jetzigen Staaten die Realität des Ideals, nach welchem jeder freie Mann an der Berathſchlagung und Beſtimmung über die allgemeinen Angelegenheiten Antheil haben ſoll, durchaus unmöglich. Die Staatsgewalt muß ſich ſowohl für die Ausführung als Regierung, als auch für das Beſchließen darüber in einem Mittelpunkt concentriren. Wenn dieſer Mittelpunkt für ſich ſelbſt durch die Ehrfurcht der Völker ſicher und in der Perſon des nach einem Naturgeſetz und durch die Geburt beſtimmten Monarchen in ſeiner Unwandelbarkeit geheiligt iſt, ſo kann eine Staatsgewalt ohne Furcht und Eiferſucht den untergeordneten Syſtemen und Körpern frei einen großen Theil der Verhältniſſe, die in der Geſellſchaft entſtehen, und ihre Erhaltung nach dem Geſetz überlaſſen, und jeder Stand, jede Stadt, Gemeine u. ſ. f. kann der Freiheit genießen, dasjenige, was in ihrem Bezirke liegt, ſelbſt zu thun und auszuführen.“

Nach dieſer Auseinanderſetzung nimmt Hegel die Folge der Friedensſchlüſſe durch, welche Deutſchland mit anderen Mächten eingegangen, um zu zeigen, wie es durch Mangel an Einheit immer mehr an Terrain wie an Oberherrlichkeit eingebüßt habe. „Ein Land, deſſen eine Hälfte im Kriege ſich entweder ſelbſt unter einander herumſchlägt, oder die allgemeine Vertheidigung aufgibt und durch Neutralität die andere dem Feinde preisgibt, muß im Kriege verwüſtet, im Frieden zerſtückelt werden; weil die Stärke eines Landes weder in der Menge ſeiner Einwohner und Krieger, noch ſeiner Fruchtbarkeit, noch ſeiner Größe beſteht, ſondern allein in der Art, wie durch vernünftige Verbindung der Theile zu Einer Staatsgewalt alles dies zum großen Werk der gemeinſamen Vertheidigung gebraucht werden kann.“

Hegel nannte das Deutſche Reich einen Gedankenſtaat, in welchem die Lähmung des Uebergangs aus dem Begriff in die Realität organiſirt iſt, ſo daß die Willkür unter dem Schein irgend eines Rechts ſich auf jeder Stufe der Ausführung der Beſchlüſſe vermittelnd entgegenſtellen kann. „Es wird eine allgemeine Anordnung gemacht. Sie ſoll ausgeführt und im Weigerungsfall gerichtlich verfahren werden. Wird die Weigerung, daß geleiſtet wird, nicht gerichtlich gemacht, ſo bleibt die Ausführung an ſich liegen. Wird ſie gerichtlich gemacht, ſo kann der Spruch verhindert werden. Kommt er zu Stande, ſo wird ihm nicht Folge geleiſtet. Dies Gedankending von Beſchluß ſoll aber ausgeführt und eine Strafe verhängt werden. So wird der Befehl der zu erzwingenden Vollſtreckung gegeben. Dieſer Befehl wird wieder nicht vollſtreckt. So muß ein Beſchluß gegen die Nichtvollſtreckenden erfolgen, ſie zum Vollſtrecken zu zwingen. Dieſem wird wieder nicht Folge geleiſtet; ſo muß decretirt werden, daß die Strafe vollzogen werden ſoll an denen, welche ſie an dem nicht vollziehen, der ſie nicht vollzieht u. ſ. w. Dies iſt die trockene Geſchichte, wie eine Stufe nach der andern, die ein Geſetz in's Werk richten ſoll, zu einem Gedankending gemacht wird."

Hierauf geht Hegel genauer auf die Kritik der Militair- Finanz- und Rechtsorganiſation des Deutſchen Reichs ein, urgirt den Mangel an gehöriger Unterſcheidung der allgemeinen Staatsgewalt von den particulären Intereſſen und ergießt hierbei zwiſchendurch ſeinen Zorn auch gegen das Extrem des modernen Polizeiſtaates und ſeiner Beamtenhierarchie. „In den neueren zum Theil ausgeführten Theorieen iſt das Grundvorurtheil, daß ein Staat eine Maſchine mit einer einzigen Feder iſt, die allem übrigen unendlichen Räderwerk die Bewegung mittheilt. Von der oberſten Staatsgewalt ſollen alle Einrichtungen, die das Weſen einer Geſellſchaft mit ſich bringt, ausgehen, regulirt, befohlen, beaufſichtigt, geleitet werden. *Die pedantiſche Sucht, alles Detail zu beſtimmen, die unfreie Eiferſucht auf eigenes Anordnen und Verwalten der Stände, Corporationen u. ſ. f., dieſe unedle Mäkelei alles eigenen Thuns der Staatsbürger*, das nicht auf die Staatsgewalt, ſondern nur irgend eine allgemeine Beziehung hätte, iſt in das Gewand von Vernunftgrundſätzen gekleidet worden, nach welchen kein Heller des gemeinen Aufwandes, der in einem Lande von 20, 30 Millionen für Arme gemacht wird, ausgegeben werden darf, ohne daß er von der höchſten Regierung erſt nicht erlaubt, ſondern befohlen, controlirt, beſichtigt worden wäre. In der Sorge für die Erziehung ſoll die Ernennung jedes Dorfſchulmeiſters, die Ausgabe jedes Pfennigs für eine Fenſterſcheibe der Dorfſchule, ſo wie der Dorfrathsſtube, die Ernennung jedes Thorſchreibers und Gerichtsſchergen, jedes Dorfrichters, ein unmittelbarer Ausfluß der oberſten Regierung ſein; im ganzen Staate jeder Biſſen vom Boden, der ihn erzeugt, zum Munde in einer Linie geführt werden, welche durch Staat und Geſetz und Regierung unterſucht, berechnet, berichtigt und befohlen iſt." — Was in einem ſolchen modernen Staat, worin „Alles von Oben herunter geregelt iſt — wie ſich die franzöſiſche Republik gemacht hat — für ein ledernes, geiſtloſes Leben ſich erzeugen wird, iſt, wenn dieſer Ton der Pedanterei des Herrſchens bleiben kann, in der Zukunft erſt zu erfahren; aber welches Leben und welche Dürre in einem anderen eben ſo geregelten Staat herrſcht, im Preußiſchen, das fällt Jedem auf, der das erſte Dorf deſſelben betritt, der ſeinen völligen Mangel an wiſſenſchaftlichem oder künſtleriſchem Genie ſieht, oder ſeine Stärke nicht nach der ephemeriſchen Energie betrachtet, zu der ein einzelnes Genie ihn für eine Zeit hinaufzuzwingen gewußt hat."

Das Hauptproblem faßt Hegel ſo zuſammen: „Daß der Staat ein Gedankending iſt, liegt darin, daß er als Staat keine Macht hat, ſondern daß die Macht in den Händen der Einzelnen iſt, und die Macht durch Wahlcapitulation, Friedensſchlüſſe, gegenſeitig anerkennen und alſo rechtlich zu machen, dies iſt, ſeitdem das Verhältniß des Staats zu den Einzelnen ein Gegenſtand von Verträgen wurde, die allgemeine Tendenz des politiſchen Charakters Deutſchlands geweſen. In dem Herausarbeiten aus der Rohheit zur Cultur kam es darauf an, welches von beiden, das Allgemeine, der Staat, oder die Einzelnen, die Oberhand gewinnen würden. In den meiſten europäiſchen Ländern hat der Staat vollſtändig den Sieg davon getragen, in manchen auf eine unvollſtändige Weiſe, in keinem bei der Prätenſion, ein Staat zu ſein, ſo unvollkommen, als in Deutſchland. Der Zuſtand der Barbarei beſteht nämlich darin, daß eine Menge ein Volk iſt, ohne zugleich ein Staat zu ſein, daß der Staat und die Einzelnen im Gegenſatz und in einer Trennung exiſtiren. Der Regent iſt als eine Perſönlichkeit Staatsgewalt, und die Rettung gegen ſeine Perſönlichkeit iſt wieder nur Entgegenſetzung der Perſönlichkeit. In einem gebildeten Staat ſtehen zwiſchen der Perſönlichkeit des Monarchen und den Einzelnen die Geſetze oder die Allgemeinheit. — Den Widerſpruch, daß der Staat die höchſte

Gewalt ſei und daß die Einzelnen durch ſie nicht erdrückt ſeien, löſt die Macht der Geſetze. Dieſer Unglauben an die Macht der Geſetze iſt es, der aus dem Mangel an Weisheit ſtammt, der zwiſchen der Nothwendigkeit, dem Staat die höchſte Macht zu geben, und der Furcht, daß der Einzelne durch ſie erdrückt werde, ſchwankt."

Freilich, meinte Hegel, würde Deutſchland ſehr ſchwer zur freien Geſetzlichkeit gelangen. „Wenn alle Theile dadurch gewinnen würden, daß Deutſchland zu Einem Staat würde, und wenn auch, der allgemeinen Bildung gemäß, dies Bedürfniß tief und beſtimmt gefühlt würde, ſo iſt eine ſolche Begebenheit nie die Frucht der Ueberlegung geweſen, ſondern der Gewalt. Der gemeine Haufen des Deutſchen Volkes nebſt ſeinen Landſtänden, die von gar nichts Anderem, als Trennung der Deutſchen Völkerſchaften wiſſen und denen die Vereinigung derſelben etwas ganz Fremdes iſt, müßte durch die Gewalt eines Eroberers in Eine Maſſe verſammelt, ſie müßten gezwungen werden, ſich zu Deutſchland gehörig zu betrachten. Dieſer Theſeus müßte Großmuth haben, dem Volke, das er aus zerſtreuten Völkchen geſchaffen hätte, einen Antheil an dem, was Alle betrifft, einzuräumen; Charakter genug, um, wenn auch nicht mit Undank, wie Theſeus, belohnt zu werden, durch die Direction der Staatsmacht, die er in Händen hätte, den Haß ertragen zu wollen, den Richelieu und andere große Menſchen auf ſich luden, welche die Beſonderheiten und Eigenthümlichkeiten der Menſchen zertrümmerten."

Da oben geſagt worden, daß Hegel mit dieſer Schrift der Machiavell Deutſchlands habe werden wollen, ſo mögen einige Worte von ihm über denſelben hier noch Platz finden. In ſeiner weitläufigen Beſprechung Italiens ſagt er ſchließlich über ihn: „Machiavell's Werk bleibt ein großes Zeugniß, das er ſeiner Zeit und ſeinem eigenen Glauben ablegte, daß das Schickſal eines Volkes, welches ſeinem Untergange zueilt, durch Genie gerettet werden könne. Merkwürdig iſt noch bei dem Mißverſtand und Haß gegen Machiavell's Fürſten an dem beſondern Schickſal dieſes Werks, daß aus einer Art Inſtinct ein künftiger Monarch, deſſen ganzes Leben die Auflöſung des Deutſchen Staates in unabhängige Staaten am Klarſten ausgeſprochen hat, ein Schülerexercitium an dieſem Machiavell gemacht und ihm moraliſche Chrieen entgegengeſetzt hat, deren Leerheit er ſelbſt durch ſeine Handlungsweiſe ſowohl, als ausdrücklich in ſeinen ſchriftſtelleriſchen Werken gezeigt hat, indem er in der Vorrede zur Geſchichte des erſten Schleſiſchen Krieges den Verträgen der Staaten ihre Verbindlichkeit abſpricht, wenn ſie dem Beſten eines Staates nicht mehr gemäß ſeien. — Sonſt aber hat das liſtigere Publicum, welches das Genie an Machiavell's Werken nicht unbemerkt laſſen konnte und zugleich zu moraliſch dachte, ſeine Grundſätze zu billigen, aber gutmeinend ihn ſelbſt retten wollte, dieſen Widerſpruch ehrlich und fein genug dahin gereinigt, daß es dem Machiavell nicht Ernſt damit geweſen, ſondern daß das Ganze eine Perſiflage, eine Ironie ſei, und man kann nicht umhin, als dieſem Ironiewitternden Publicum über ſeine Feinheit Complimente zu machen."

Uebergang zum Rectorat in Nürnberg. Spätherbſt 1808.

Die weſtlich ſüddeutſchen Staaten, Baden, Würtemberg, Baiern, waren als Theile des Rheinbundes von der gewaltigen Strömung des Franzöſiſchen Geiſtes zur Luſt und Nothwendigkeit großer Veränderungen fortgeriſſen. Vor allen Dingen fühlte man dies Bedürfniß in Baiern und hier wiederum vorzüglich in dem Unterrichtsweſen. Zweierlei faſt entgegengeſetzte Elemente waren hier tonangebend, das klöſterlich ſcholaſtiſche und das Nützlichkeitsprincip. Es kam deshalb darauf an, für den weiteren Fortſchritt zwiſchen dem Extrem des Mittelalters und der Neuzeit, des Mönchsthums und der Aufklärung, durch die Vermittelung des Studiums der antiken Literatur und Sprache zu ſorgen. Dieſen Schritt principiell eingeleitet zu haben iſt Niethammer's großes Verdienſt, theils durch ſeine Schrift über den Streit des Philanthropismus und Humanismus, theils durch den Entwurf eines Normativs für die Unterrichtsanſtalten Baierns. Baiern wollte von den allgemeinen Volksſchulen an durch Realinſtitute, Gymnaſien und Lyceen zu den Univerſitäten und Akademieen hinaufſteigen. In Nürnberg ward ein Realinſtitut angelegt, an deſſen Spitze Schubert ſtand, welchem Schweigger, Erhardt, Kanne u. A. beigeſellt waren. Das Aegidiengymnaſium hatte bis dahin die Leitung eines Veteranen L. Schenk genoſſen und ſollte nun nach den neueſten Inſtructionen, wie man ſich damals in Baiern ausdrückte, verorganiſirt werden. Der Rector eines Gymnaſiums ſollte immer ein Philoſoph ſein und den Unterricht in der Philoſophie wie in der Religion ertheilen; — eine Beſtimmung, die jedoch eigentlich nur in Nürnberg, nur durch Hegel realiſirt ward.

Im Mai 1808 hatte Niethammer, der als Oberſtudienrath nach München berufen war, zuerſt den Gedanken gefaßt, daß eine ſolche Stellung Hegel vielleicht zuſagen könnte, allein er wagte, als könne eine ſolche Zumuthung gleichſam als eine Degradation ihn beleidigen, erſt nur ſchüchtern deshalb bei ihm anzufragen. Im Gegentheil erfolgte aber Hegel's völligſte Zuſtimmung, ſo daß nun auch Paulus, der von Würzburg nach Nürnberg als Kreisſchulrath verſetzt war, ſich für ſeine Anſtellung intereſſirte. Die Ausſicht, aus einer precären Lage, aus einer von vorn herein nur als interimiſtiſch aufgenommenen Thätigkeit heraus in eine ordentliche Anſtellung und zwar in eine ſolche zu kommen, die ihn mit der Wiſſenſchaft wieder pflichtmäßig in Verbindung ſetzte, dieſe Ausſicht war für Hegel ſo angenehm, daß er faſt bis auf ſeine Ankunft in Nürnberg hin erſt gar nicht an die Wirklichkeit ſeiner neuen Stellung glauben mochte. Paulus und Niethammer mußten ihn, da ſich die Ausfertigung ſeines Anſtellungspatentes etwas verzögerte, die Anſtellung aber bereits decretirt war, wiederholt antreiben, doch endlich nach Nürnberg abzureiſen, was denn im Lauf des Novembers 1808 geſchah.

Es iſt nun ſehr leicht zu ſagen, der ſpeculative Pegaſus ſei hier aus Noth an den Schulkarren geſperrt und in Ermangelung eines Univerſitätsauditoriums habe ſich Hegel mit Gymnaſiaſten begnügt. Allein obwohl die Kathederwirkſamkeit für Hegel unſtreitig die angemeſſenſte war, wie er denn auch vom Gymnaſium ſich ihr wieder zulenkte, ſo iſt doch jenes Urtheil in ſeiner Allgemeinheit höchſt einſeitig. In einer Zeit, in welcher Napoleon alle freiere Entwickelung der Deutſchen Univerſitäten niederdrückte, weil ſie gerade ihm gefährlich ſchienen, fand man auf dem Gymnaſium noch am eheſten einen Spielraum zu energiſcherem Wirken. Was vermochten denn Fichte, Schelling, Steffens von 1808–1813 gerade als Univerſitätslehrer? Außerdem war aber Hegel's Stellung am Gymnaſium gar nicht eine ſeiner Individualität fremde. Schon in ſeinen Knabenjahren konnten wir einen pädagogiſchen Zug in ihm bemerken. Acht Jahr hindurch war er Hauslehrer geweſen. So dürfen wir denn ſein Rectorat am Aegidiengymnaſium nicht blos als eine Zu-

Flucht der Noth, ſondern müſſen es zugleich als ein Geſchäft anſehen, das er mit innerer Freudigkeit übernahm, wie ſich dies auch in allen Briefen ausdrückt, die er von Nürnberg aus ſchrieb. Die Univerſität behält er in denſelben freilich ſtets im Auge; bald fällt er auf Tübingen, bald auf Heidelberg, bald auf Berlin, bald auf Holland, je nachdem ſeine Freunde mit ihren Wünſchen und Hoffnungen ihm andere Perſpectiven eröffneten, allein beſtändig zeigt er Zufriedenheit mit ſeiner einſtweiligen Lage.

Aber noch mehr. Das Rectorat enthielt ja die ausdrückliche Beſtimmung des *Vortrags der Philoſophie* und war mithin von dieſer Seite ein für ihn *homogenes* Amt. Die Meinung aber, als ob die Heranbildung der Gymnaſialjugend eine Art Degradation des Philoſophen geweſen, vergißt in Anſchlag zu bringen, daß Hegel ſeinerſeits dem Gymnaſium für ſeine Philoſophie viel *verdankt*. Er wußte nichts von der falſchen Genialität, welche ſich für zu gut hält, mit dem gewöhnlichen Bewußtſein ſich einzulaſſen und ſich deutlich zu machen. Hinter jener Vornehmigkeit verbirgt ſich oft die unbewußte Beſorgniß, wie es mit der Beſtimmtheit und Klarheit auch an den Tag kommen würde, daß angewunderte Tiefſinnigkeiten in der That oft höchſt triviale Wahrheiten oder gar Widerſinnigkeiten ſeien. Solche Befürchtung hatte Hegel nicht nöthig und er machte mit ſeinem Syſtem auf dem Gymnaſium gleichſam die *Probe der Verſtändlichkeit*. Er mußte die Vermittelung zwiſchen dem unphiloſophiſchen und dem ſpeculativ gebildeten Bewußtſein, die er bereits als akademiſcher Lehrer immer mehr in Acht genommen, noch weiter ausdehnen. Er mußte die Unterſchiede ſchärfer beſtimmen, das Weſentliche ausdrucksvoller hervorheben, allen bloß geiſtreichen Schimmer, der auch bei ihm mitunter eine myſtiſche Färbung annahm, bei Seite laſſen, und, was übrigens von jeher ſein Streben geweſen, in der Terminologie ſo viel möglich der *Deutſchheit* ſich befleißen. Ohne die Schule des Nürnberger Gymnaſiums würde Hegel's Tiefe eine ſo große Klarheit, als ſie erreichte, wahrſcheinlich nicht errungen haben; in dieſer pädagogiſchen Zucht arbeitete er ſich aber alle *myſteriöſe* Romantik ab und gewann auch durch eigene That die Ueberzeugung, daß die Philoſophie ſchlechthin *lehrbar* ſei. Und ſo iſt denn dieſer Uebergang zum Rectorat nicht blos etwas äußerlich, ſondern auch innerlich Nothwendiges für Hegel geweſen.

Hegel als Pädagog.

Er widmete ſich ſeinem Amt mit vollſter Hingebung, mit unermüdlichem Eifer. In der Philoſophie und Religion unterrichtete er in allen Claſſen. In einer jeden änderte er die Darſtellung nicht nur überhaupt, ſondern, wenn die Individualität der Schüler es zu fordern ſchien, auch in den verſchiedenen Lehrcurſen. Wie die noch hinterlaſſenen zahlreichen Hefte zeigen, ſchrieb er anfangs ſeinen Vortrag zu jedem Halbjahre durch und durch um, bis vom Jahr 1812 ab nur noch partielle Aenderungen eintraten. Er dictirte Paragraphen und erläuterte ſie, ſcharf, eindringlich, aber ohne große äußere Lebendigkeit. Zwar las er nicht ab, was er ſagte, hatte aber die Papiere vor ſich liegen und ſah vor ſich hin, Taback rechts und links reichlich verſtreuend. Das Dictat mußten die Schüler noch einmal ſauber abſchreiben. Die mündliche Erläuterung mußten ſie ebenfalls ſchriftlich aufzufaſſen ſuchen. Von Zeit zu Zeit rief Hegel den einen und andern auf, ſeine Nachſchrift vorzuleſen, theils um die Aufmerkſamkeit für den Vortrag in Spannung zu erhalten, theils um für eine Controle des Nachgeſchriebenen zu ſorgen. Auch dieſe Nachſchrift ließ er mitunter in's Reine ſchreiben. Zu Anfang einer jeden Stunde rief er Einen auf, den Vortrag der letzten Stunde mündlich kurz zu wiederholen. Jeder durfte ihn fragen, wenn er etwas nicht recht verſtanden hatte. In ſeiner Gutmüthigkeit erlaubte Hegel, ihn ſelbſt im Vortrag zu unterbrechen, und oft ging ein großer Theil der Stunde mit dem Auskunftgeben auf ſolche Bitten hin, obwohl Hegel die Fragen unter allgemeine Geſichtspuncte zu bringen wußte, die ſie mit dem Hauptgegenſtande in Verbindung erhielten. Zuweilen ließ er auch über philoſophiſche Materien ein Lateiniſches Exercitium ſchreiben.

Seine Freundlichkeit und Milde gewannen ihm unbedingtes Vertrauen, aber man muß nicht glauben, als ob nur dieſe Seite ſich an ihm herausgekehrt hätte. Selbſt wenn er die Primaner, — was ihrem Selbſtgefühl ſchmeichelte — mit Herr anredete, ſo hatte er dabei die Abſicht, ſie durch dieſe Form zu derjenigen Männlichkeit mitunterliefen, die man auch am Jüngling nicht vermiſſen mag: zum Bewußtſein der Verantwortlichkeit des Thuns. Man hatte, ſich ihm völlig zu nähern, erſt eine gewiſſe Scheidewand zu durchbrechen und nur dem Fleiß und der Sittlichkeit gelang dies wirklich. Der Gedanke, daß Hegel früher ſchon Studenten Philoſophie vorgetragen habe, daß er ein berühmter Schriftſteller und mit vielen berühmten Männern in literariſchem wie perſönlichem Verkehr ſei, imponirte den Schülern gewaltig. Aber auch der tiefe Ernſt, der aus Allem, was Hegel ſagte und that, nachhaltig hervorblickte, die ſachliche Gravität, die ihn umſchwebte, hielt die Schüler in großer Ehrfurcht vor ihm. Die Vielſeitigkeit ſeiner Bildung unterſtützte dieſen Eindruck. Wenn Lehrer auf kurze Zeit erkrankten, ſo übernahm er nicht ſelten ihre Stunden und die Schüler waren beſonders überraſcht, als er nicht nur im Griechiſchen und anderen Gegenſtänden, ſondern auch in der Differential- und Integralrechnung den Unterricht ohne Weiteres fortſetzte. Was er ihnen bei zufälligen Gelegenheiten Außerordentliches ſagte, haftete tief. So ſprach er einmal, als Herder's Cid und die Sakontala für die Gymnaſialbibliothek angeſchafft wurden, über die Indiſche und romantiſche Poeſie und empfahl jene Bücher, die denn auch enthuſiaſtiſch geleſen wurden. Wollte ein Schüler ſich näher auf die Philoſophie einlaſſen und bat ihn, ihm dazu Schriften anzugeben, ſo verwies er gewöhnlich auf Kant und Platon und warnte vor Zerſtreuung in der Lectüre der Popularphiloſophen. Man müſſe nur nicht Alles ſogleich verſtehen wollen, ſondern ſich Zeit dazu nehmen, fortleſen, auf die Erklärung durch den weiteren Zuſammenhang rechnen u. ſ. w. Polemik vermied er durchaus; höchſtens ließ er einmal ein erheiterndes Wörtchen über die tädiöſe Langeweile von Wolff's Metaphyſik fallen. — In dem Mechaniſchen des Geſchäftsganges war er einerſeits peinlich bis zur Scrupuloſität, andererſeits aber ging er auch über Vieles mit der größten Naivetät hin, indem er es kurzweg für äußerlich erklärte. Nur in eigentlichen Disciplinarſachen war er bis zur Unerbittlichkeit ſtreng. Große Reden zur Unzeit zu halten, worin ſo mancher Director ſeine Stärke ſucht, liebte er nicht. Die Kunſt der Rührung war ihm verſagt und ſelbſt, wenn er die Herzen einmal erſchüttern wollte, trat doch mehr die Seite der Verſtändigkeit hervor. Das Studentenſpielen konnte er ſchlechterdings nicht leiden, verfolgte alle derartige Renommirungen mit derbem Tadel und eiferte auch — natürlich nicht ohne dabei viel zu ſchnupfen — gegen die unanſtändige Unſitte des Rauchens. — Die Abiturienten ließ er zu ſich kommen, um ihnen privatim den Ernſt ihres Schrittes an's Herz zu legen und ihnen für ihre Führung auf der Univerſität Winke zu geben, die ſich den Meiſten bewährten.

Das Gymnaſium blühete unter ſeiner Leitung fröhlich empor, wie auch, als Hegel bereits im Preußiſchen Dienſt war, bei ſeiner fünf und zwanzigjährigen Jubelfeier öffentlich anerkannt ward. Es war nur ein Punct, der von 1811 ab eine Zeitlang eine gewiſſe Verſtimmung gegen ihn erzeugte. Die Reaction nämlich gegen den Druck der Franzoſen wurde immer allgemeiner, immer energiſcher, zumal nach dem Ruſſiſchen Feldzuge. Die Lehrer des Gymnaſiums widerſtrebten dieſem Rachegeiſt nicht nur nicht, ſondern leiſteten ihm, ſo weit dies geſetzlich möglich war, Vorſchub. Hegel als Rector hatte hier die größte Verantwortlichkeit und hielt ſich im Ganzen äußerlich indifferent. In der Stadt, vorzüglich bei dem Lehrerperſonal, galt er für einen Franzoſenfreund. Wie dies zu verſtehen und ob Hegel, der, wie ſchon damals Tauſende mit ihm, Napoleon bewunderte, in der That unpatriotiſch geweſen, das werden wir uns, nach dem vorhin mitgetheilten Entwurf zu einer Neuverfaſſung Deutſchlands, wohl ohne weitere Apologie zurecht legen können. Unter den Gymnaſiaſten bildete ſich ein Verein, welcher bei einem einfachen Symposion zuſammenkam, ſich über ſelbſtgewählte Themata Deutſche Aufſätze vorlas und ſie hinterher beſprach. Dies erfuhr Hegel. Er ließ einige Vereinsmitglieder zu ſich kommen, forderte einige Aufſätze ein, belobte ihr wiſſenſchaftliches Streben, ſchlug aber vor, daß ſie lieber als Extraarbeit unter ſeiner Aufſicht in einer Claſſe des Gymnaſiums den Homer curſoriſch leſen möchten. Man wagte zwar nicht, ihm zu widerſprechen, las, allein ohne rechte Freudigkeit und ſetzte die Zuſammenkünfte des Vereins nunmehr heimlich vor dem Thor in Landwirthshäuſern fort. — Auf den Reſpect vor der Religion hielt Hegel außerordentlich. Die katholiſchen Schüler des Gymnaſiums wurden nach den Inſtructionen der Regierung angehalten, täglich die Meſſe zu beſuchen, die evangeliſchen, ſonntäglich die Predigt in der Aegidienkirche zu hören und bei den halbjährlichen

Cenſuren wurden die Confirmirten befragt, ob ſie im Lauf des Semeſters das heilige Abendmahl genoſſen hätten?

Sonſt lebte Hegel ſtill für ſich hin. Mit Hut und grauem Leibrock, auch viel weißer Wäſche angethan, anſtändig, doch ohne alle Spur ſonderlicher Sorgfalt für den Anzug, erſchien er Jahr aus, Jahr ein. Man ſah ihn wenig an öffentlichen Orten. Nur auf dem Muſeum war er allabendlich zu finden, denn ſchrieb er auch keine Zeitung mehr, ſo war er doch vor wie nach ein leidenſchaftlicher Zeitungsleſer. Vor ſeiner Verheirathung verkehrte er beſonders mit Paulus, ſo lange dieſer in Nürnberg war, und mit Seebeck, der von Jena ebenfalls hierhergekommen war. An den Entdeckungen des letzteren nahm Hegel den lebhafteſten Antheil, ſo wie auch Seebeck nach den noch von ihm vorhandenen Briefen ſich ſtets beeilte, Hegel von allem Wichtigeren in ſeinen Arbeiten ſogleich auf's Genaueſte in Kenntniß zu ſetzen. Mit den Lehrern des Realinſtituts wie auch mit den Profeſſoren des nahgelegenen Erlangen, ſtand er äußerlich in freundlichem Verhältniß. Innerlich aber fand namentlich zwiſchen Schubert, Kanne, Schweigger und Hegel ein zu weites Auseinandergehen ſtatt, als daß die Verbindung den Charakter irgend einer Intimität hätte annehmen können.

Hegel's Verdienſte erkannte die Regierung theils durch Gehaltszulagen, theils dadurch an, daß ſie ihm 1813 auch das Amt eines Schulraths beim Stadtcommiſſariat in Nürnberg ertheilte, in welcher Eigenſchaft er auch Candidaten des Lehramts in der Philoſophie zu prüfen hatte, was er ſtets mit der größten Humanität that, den Stoff gewöhnlich aus der Geſchichte der Philoſophie entnehmend.

Wir beſitzen glücklicherweiſe von Hegel ſelbſt eine eben ſo lehrreiche, als anmuthige Darſtellung ſeiner Rectoratsführung in den fünf Reden, welche er bei den von der Regierung angeordneten Preisvertheilungen und der damit verbundenen Entlaſſung der zur Univerſität Abgehenden gehalten hat. Sie ſind in den ſämmtlichen Werken XVI S. 133—199 abgedruckt. Ihnen müßte jedoch noch als Einleitung die Rede vorangeſetzt werden, welche Hegel am 10. Juli 1809 ſeinem Amtsvorgänger, dem Magiſter Leonhard Schenk, zu deſſen funfzigjähriger Amtsjubelfeier hielt und welche in der „Nachricht", die der Bibliothekar Kiefhaber zu Nürnberg 1809 davon in Quarto herausgab, S. 25—30 gedruckt ſteht.

Wenn von gewiſſen Seiten her ſo viel Gewicht darauf gelegt wird, daß Hegel keine Moral, insbeſondere keine Pädagogik geſchrieben habe, ſo iſt dies eine jener widrigen Inſinuationen, welche die Wahrheit einer Philoſophie damit als Lüge bewieſen zu haben glauben, daß ſie dieſelbe einer ethiſchen Impotenz verdächtigen. Wohl hat ſich Hegel gegen die moraliſche Eitelkeit, gegen den feinen Phariſäismus, niemals gegen die Moral ſelbſt gelehrt; die Religion aber ſtellte er allerdings noch höher, als die Moral. Das Factum, daß von Hegel weder ein Lehrbuch der Moral noch eines der Pädagogik exiſtirt, iſt vollkommen wahr; allein folgt daraus wohl, was man nämlich folgern zu müſſen gemeint hat, daß der Begriff der Moralität und Erziehung von Hegel ignorirt oder gar vernichtet ſei? Als Antwort könnte in dieſer Beziehung auf Hegel's Philoſophie des Rechts und des Staats verwieſen werden, worin jene Begriffe ſyſtematiſch behandelt ſind, allein zum Ueberfluß haben wir noch jene Reden, welche Hegel's pädagogiſche und wohl durchdachte Anſichten nach allen Seiten hin darlegen. Die erſte, vom 29. September 1809, ſpricht über die Reform des Aegidiengymnaſiums überhaupt und erörtert ſodann den Begriff des Gymnaſiums als einer Unterrichtsanſtalt, deren eigenthümliche Baſis das Studium der Alten und der Grammatik ihrer Sprache ſei. In der zweiten Rede am 14. September 1810 entwickelt er den Begriff der Disciplin, indem er von mehren Einzelheiten, dem Religionsunterricht, von militairiſchen für die Oberclaſſe durch die Regierung angeordneten Uebungen, von dem Privatfleiß u. ſ. f. ausging und ſich dann zum Begriff der ſittlichen Bildung in ihrem Zuſammenhang mit der wiſſenſchaftlichen erhob. Am 2. September 1811 ſtellte er die Schule als die Mitte zwiſchen dem Familienleben und dem öffentlichen Leben dar. Am 2. September 1813 empfahl er das Studium der Alten vorzüglich von der Seite, daß es die Ganzheit des Menſchen erhalten hilft, während unſere Zeit uns zur Einſeitigkeit des Berufs, zur Zerſtückelung unſeres Thuns zwingt. Endlich am 30. Auguſt 1815 charakteriſirte er die ſchwierige Lage, in welche wir durch den gewaltigen Kampf des Neuen mit dem Alten verſetzt ſind, indem die Jugend durch ihn leicht in eine Gährung hineingeriſſen wird, in welcher ſie, ohne in ſich einen tüchtigen Grund gelegt zu haben, dem Untergang in einem leeren Formalismus zu bald preisgegeben werden kann. Hegel tadelt lebhaft die überfrühe Theilnahme der Kinder an den Zerſtreuungen und Vergnügungen der Erwachſenen; die Kunſt, auch vortheilhaft zu erſcheinen, mache ſich ganz von ſelbſt, wenn nur die Bildung etwas, das zu erſcheinen würdig ſei, bereitet habe.

Wie aus ſeiner Correſpondenz mit Niethammer hervorgeht, wollte Hegel damals eine Staatspädagogik ſchreiben. Unter ſeinen nachgelaſſenen Papieren findet ſich jedoch nichts auf ein ſolches Unternehmen Bezügliches. Die Pädagogik nahm er übrigens weniger ſubjectiv als die Einwirkung der ſelbſtbewußten moraliſchen und didaktiſchen Virtuoſität eines Individuums auf andere Individuen, ſondern mehr objectiv als die Beſeelung des Einzelnen durch den Geiſt ſeiner Familie, ſeiner Schule, ſeines Standes, ſeines Volkes, ſeiner Kirche — und in dieſem Sinn war es vielleicht, daß er die Pädagogik als Staatspädagogik entwickeln wollte. Der Gymnaſialdirector Fr. Kapp zu Hamm hat 1835 jene Reden Hegel's ſyſtematiſch zerlegt wieder abdrucken laſſen unter dem Titel: G. W. Fr. Hegel als Gymnaſialdirector. Es muß aber damit verglichen werden die Recenſion dieſer Schrift durch L. v. J. in den Münchener Gelehrten Anzeigen, 1837, No. 184—86, aus welcher gewiſſermaßen officiell hervorgeht, daß Hegel Vieles noch beſſer gemacht hat, als Kapp, trotz ſeines Enthuſiasmus, in manchen Beziehungen conjecturirt hatte.

Die philoſophiſche Propädeutik 1808—1812.

Die für Hegel als Lehrer der Philoſophie maßgebenden Worte des Baieriſchen, recht modern ſchon lithographirten Normativs lauteten ſo:

„Es muß dabei als Hauptgeſichtspunct immer im Auge behalten werden, daß in dieſem Theile des Gymnaſialſtudiums die weſentliche Aufgabe iſt, die Schüler zum ſpeculativen Denken anzuleiten, und ſie darum durch ſtufenweiſe Uebung bis zu dem Puncte zu führen, auf dem ſie für das ſyſtematiſche Studium der Philoſophie, womit der Univerſitätsunterricht beginnt, reif ſein ſollen."

„Sofern durch die in der obigen Lehrordnung bezeichnete Stufenfolge des philoſophiſchen Vorbereitungsſtudiums (nämlich das contemplative Studium der Ideen in genetiſcher Methode vom erotematiſchen Vortrag bis zum akroamatiſchen zu führen) für einen

Theil der Gymnaſialſchüler zu hoch geſtellt ſcheinen könnte, läßt ſich dafür auch folgende Ordnung ſubſtituiren:

1) In der Unterclaſſe kann der Anfang der Uebung des ſpeculativen Denkens mit dem formellen Theil der Philoſophie, nämlich mit der Logik, gemacht werden. Dabei iſt dann vorzüglich auf die logikaliſche Technik und eine hinreichende Bekanntſchaft mit den logikaliſchen Geſetzen zu ſehen, wobei von der einen Seite (formell) Gelegenheit genug iſt, den Scharfſinn der Jünglinge zu üben, von der andern Seite aber (materiell) doch auch die techniſche Fertigkeit in der ſcientifiſchen Logik erlangt wird, die in den übrigen philoſophiſchen Wiſſenſchaften vorausgeſetzt wird. In dieſer Rückſicht kann es ſogar zuträglich ſein, die Schüler auch in dem logikaliſchen Calcul von Lambert und Ploucquet zu üben.

2) Auf dieſe Uebung an dem formellen Object des ſpeculativen Denkens kann, in der untern Mittelclaſſe zum erſten materiellen Object der ſpeculativen Denkübung die Kosmologie (nach der alten Eintheilung der Philoſophie) gewählt werden, um den Jüngling jetzt mit ſeinem ſpeculativen Denken zuerſt aus ſich heraus zum Philoſophiren über die Welt zu führen. Da ſich daran die natürliche Theologie in mehr als Einem Punct anſchließt, ſo iſt dieſe in demſelben Lehrcurſus mit der Kosmologie zu verbinden. — Die Kantiſchen Kritiken des kosmologiſchen und phyſikotheologiſchen Beweiſes für das Daſein Gottes werden von den Lehrern in beiden Rückſichten benutzt werden können.

3) In der oberen Mittelclaſſe kann ſodann der Jüngling mit ſeinem Philoſophiren in ſich ſelbſt zurückgeführt und zum zweiten materiellen Hauptobject der ſpeculativen Denkübung die Pſychologie gewählt werden. Daran ſchließen ſich die ethiſchen und rechtlichen Begriffe von ſelbſt an und derſelbe Lehrcurſus verbreitet ſich auch über dieſe letzteren. — Für den erſten Theil dieſes Lehrcurſus ſind vorzüglich die pſychologiſchen Schriften von Carus zu benutzen; für den letzteren reichen die Kantiſchen Schriften vorläufig aus.

4) In der Oberclaſſe des Gymnaſiums endlich werden die zuvor einzeln behandelten Objecte des ſpeculativen Denkens in einer philoſophiſchen Encyklopädie zuſammengeſtellt."

Dieſe regulativen Beſtimmungen muß man kennen, um zu bemittheilen, was Hegel durch ihre Modificationen ſelbſtſtändiger Weiſe daraus machte. Er ordnete ſich nämlich den Lehrgang ſo:

1) Unterclaſſe: Die Grundbegriffe des Rechts, der Moral und Religion, weil dieſer Stoff den Kindern nicht nur unmittelbar geläufig, ſondern auch intereſſant iſt.

2) Mittelclaſſe: a) Pſychologie, hauptſächlich als Phänomenologie des Geiſtes, um in den Begriff des Denkens als Thätigkeit des Subjects, des einzelnen Bewußtſeins, einzuführen und b) Logik, dieſe jedoch ſo, daß die ontologiſchen Beſtimmungen weitläufiger, die ſyllogiſtiſchen kürzer vorgetragen wurden. Regelmäßig ſchenkte Hegel hier anhangsweiſe den Kantiſchen Antinomieen große Aufmerkſamkeit, indem er ſie mit Recht als die Hauptwendepuncte aller Reflexion anſah.

3) Oberclaſſe: Hier trug Hegel nach dem Normativ Encyklopädie vor, jedoch ſo, daß er diejenigen Puncte, die in dem früheren Unterricht ſchon eine Erledigung gefunden hatten, flüchtiger berührte, diejenigen aber, die nur erſt dürftig oder noch gar nicht zur Sprache gekommen waren, gründlicher behandelte. Die Syllogiſtik ward daher ausgedehnter entwickelt; die Grundbegriffe der Naturwiſſenſchaft traten hervor; die Phänomenologie erweiterte ſich zur Lehre vom Geiſt überhaupt; auf dem ethiſchen Gebiet ward der Begriff des Staats beſtimmter gefaßt und endlich neben der Religion die Kunſt und in der Religion der Unterſchied der verſchiedenen Religionsformen hervorgehoben.

Ueber dieſen Lehrgang und die Methode ſeiner Darſtellung rechtfertigte ſich Hegel in Folge einer Aufforderung Niethammer's durch ein für ſeine pädagogiſchen Anſichten ſehr wichtiges Schreiben vom 23. October 1812 (S. W. XVII, 333–348), welches deſſen vollkommenſte Billigung erfuhr. Die Propädeutik ſelbſt iſt (S. W. Bd. XVIII) abgedruckt. Für Hegel's philoſophiſche Fortbildung war dieſer Vortrag in formeller Hinſicht ein entſchiedener Gewinn, weil er ihn nöthigte, jedes Wort genau für die Leichtigkeit des Verſtändniſſes zu erwägen und mit der möglichſten Kürze die möglichſte Beſtimmtheit zu vereinigen. Allein auch in Anſehung des Inhalts ward er erfolgreich. Hegel durchlief hier nämlich ſelbſt alle jene Verſuche, mit welchen man ſich ſpäterhin vor der Aufhebung des qualitativen Unterſchiedes zwiſchen den metaphyſiſchen und logiſchen Kategorieen zu retten ſuchte. Die wichtigſte dieſer Wendungen war wohl folgende in der propädeutiſchen Encyklopädie gegebene Gliederung:

1) Ontologiſche Logik:
    a) Sein,
    b) Weſen: α) Weſen an ſich,
        β) Satz
        γ) Grund und Begründetes.
    c) Wirklichkeit.
2) Subjective Logik als Wiſſenſchaft von Begriff, Urtheil und Schluß.
3) Ideenlehre:
    a) Leben.
    b) Erkennen und Wollen.
    c) Das Wiſſen als Syſtem.

Gegen ſeine frühere Metaphyſik und Logik ſehen wir hier den Fortſchritt, daß Hegel die Reflexionsbeſtimmungen des Weſens, die er in Jena unter dem Titel: Syſtem der Grundſätze, an die Spitze der Metaphyſik geſtellt hatte, dem Begriff des Weſens; und eben ſo den Begriff des Begriffes ſelbſt dem Begriff der Wirklichkeit (Subſtantialität, Cauſalität und Wechſelwirkung) nicht mehr vorangehen, ſondern als deſſen ideelles Princip folgen ließ. In der ſpecielleren Behandlung ward von ihm der Uebergang vom Begriff des Schluſſes zum Begriff des Zweckes gemacht. Der Zweckbegriff fehlte ſeiner urſprünglichen Metaphyſik als ausdrückliche Kategorie gänzlich. Er nannte ihn jetzt Proceß, vielleicht um mit dieſem Wort dem Ariſtoteliſchen Begriff der Entelechie ſich zu nähern. So gelang es ihm, den Begriff der Objectivität als die eigene Entgegenſetzung der Subjectivität, als Realiſation des Begriffs, zu entwickeln. Endlich ſchwand aber auch für den Begriff der dialektiſchen Methode der nicht recht paſſende Name Proportion, deſſen ſich Hegel noch 1806 bediente.

Vor allen Dingen gewann er eine umfaſſendere und tiefere Erkenntniß der Lehre vom Begriff, Urtheil und Schluß, die er auf der Univerſität niemals mit beſonderer Ausführlichkeit vorgetragen hatte, jetzt aber nach allen Seiten hin durcharbeitete und jede Beſtimmung durch Beiſpiele zu veranſchaulichen und zu bewähren ſuchte. Aus den noch vorhandenen Manuſcripten der Propädeutik iſt die ſtets erneuete Wiederprüfung und wieder anders gewendete Darſtellung dieſer Momente, ſo wie der eiſerne darauf gerichtete Fleiß ſichtbar.

Nach einer anderen Seite hin war es auch ein nicht unbedeutender Fortſchritt, daß Hegel in dem Begriff des ſubjectiven Geiſtes von der einſeitigen Faſſung deſſelben nur als **Bewußtſein** immer mehr poſitiv loskam, indem er auch in die Erkenntniß derjenigen Beſtimmungen ſich vertiefte, welche von der Naturphiloſophie aus Verachtung gegen die empiriſche Pſychologie ſehr vernachläſſigt waren. Auch Hegel hatte dieſelben bis dahin in den Einleitungen zur Philoſophie des Geiſtes mehr nebenbei vorgetragen; jetzt aber ſah er ſich genöthigt, den Begriff der Anſchauung, Phantaſie, Erinnerung, Sprache u. ſ. f. im Zuſammenhang mit genauer Beſtimmtheit auseinanderzuſetzen. Als eine Gunſt des Geſchickes muß hierbei noch angeſehen werden, daß durch **Schubert**, **Kanne** u. A. an dem Realinſtitut ſchon damals das **magiſche Leben der Seele** und die **Nachtſeite der Natur** mit ſo großem Intereſſe hervorgehoben und Hegel dadurch gewiſſermaßen gezwungen ward, darauf einzugehen und das Wahrhafte auch dieſer Sphäre zu erforſchen. Merkwürdig genug waren Schubert und Hegel damals in analoger Stellung, in derſelben Stadt, einander ſo nahe, während ſpäterhin der in ihnen vorhandene Gegenſatz bis zum ſchneidendſten Extrem zu München und Berlin ſich entwickelte.

Hegel's Verheirathung, Herbſt 1811.

Bei der Betrachtung eines Menſchenlebens iſt die Einſicht in die individuelle Harmonie eines ſolchen, die Erkenntniß ſeiner eigenthümlichen Geſetzmäßigkeit von unerſchöpflichem Reiz. Sie erfaſſend, ſind wir des Geſchickes dieſes Einzelnen gleichſam ſicher geworden, fühlen die Zügel der darin regierenden Herrſchaft uns überliefert. Bei Hegel iſt uns als der hervorſtechendſte charakteriſtiſche Zug die ſtille **Allmäligkeit**, die **organiſche Reife** bemerklich geworden. An blaſirten Charakteren beobachten wir oft die **Tendenz** zur **That**; ſie ſprudeln oft von Velleität und erſcheinen uns in ſolchen Augenblicken des Größten fähig. Soll es aber zur Wirklichkeit der That kommen, ſo wird das Unvermögen offenbar. Sie ſchrecken muthlos zurück und verbergen ihre Kraftloſigkeit, den letzten Schritt zu thun, hinter der blendenden Sophiſtik ihrer vielſeitigen Bildung, hinter einer Feſtung „nothwendiger Rückſichten". Die kernige Natur dagegen zeigt ihre Macht gerade im Moment der Entſcheidung; ihr verſagt nicht das Vollbringen, während ihre frühere Ruhe oft den Anſchein einer geringeren Kraft hervorrufen konnte. Der Blaſirte muß endlich ſeine Impotenz, der in ſich geſammelte, naive, ſubſtantielle, unmittelbar ſelbſtgewiſſe Menſch ſeine Siegergewalt offenbaren. Eine ſolche beharrlich progreſſive und ohne vielen Ankündigungslärm factiſch überraſchende Natur war Hegel und ſo erfreuet uns auch ſein Eintritt in die Ehe. Vierzig Jahr alt ſtand er hier faſt eben ſo ſchon auf der Grenze, wie da, als er nah mit dreißig Jahren Privatdocent ward. Allein er blieb eben hier nicht ſtehen, ſondern hatte den Muth, die Grenze aufzuheben und mit dem vollſten Bewußtſein über die Bedeutung ſeines Thuns in eine neue Sphäre überzugehen. Hegel liebte mit einer Kraft und Reinheit, mit einer Innigkeit und Zartheit, wie nur das tiefſte Gemüth ihrer fähig iſt. Seine Gattin war der lebendige Widerſchein der in ihm ſelbſt verborgenen Lieblichkeit und geiſtreichen Anmuth, der Schönheit ſeiner Geſinnung. Die Philoſophen des ſiebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts huldigten noch dem ſcholaſtiſchen Typus der Eheloſigkeit: Bruno, Campanella, Carteſius, Spinoza, Malebranche, Leibnitz, Wolf, Locke, Hume, Kant. Dieſer war in Deutſchland der letzte jener Hageſtolzen und ihrer ſchlechten Theorie der Ehe. Fichte war wieder der erſte welthiſtoriſche Philoſoph, der ſich verheirathete. Nach ihm ſehen wir Schelling, Herbart, Krauſe, Wagner, Troxler und ſelbſt Katholiken, wie F. v. Baader, ſämmtlich vermählt. Hegel ſchien, wie geſagt, beinahe ſchon dem Cölibat verfallen, was vorzüglich dem Herzen ſeiner Schweſter leid that, die deshalb auch über ſeine Verheirathung eine unbeſchreibliche Freude empfand.

Hegel, der Philoſoph, der in der Wiſſenſchaft mit der ganzen Vergangenheit unſeres Geſchlechts fertig geworden war, heirathete aus einer vielverzweigten Familie, welche einen Reichthum geſchichtlicher Erinnerungen in ſich birgt. Hegel, der einfach bürgerliche Menſch, heirathete eine Patricierin, ein adliges Fräulein; Hegel, der Mann der Kritik, der Held des Begriffs, heirathete eine Frau, deren Innerſtes ſo weich, ſo ätheriſch, ſo voll der raſtloſeſten Beweglichkeit, ſo voller Schwung der Phantaſie war. Allein eben dieſer Unterſchied war in der Tiefe beider Gatten ausgeglichen; oder vielmehr ihre Ehe war die ſtets ſich erneuernde Ausgleichung dieſer Elemente. Er fand in ihr, ſie in ihm ſtets, was ſie zur ergänzenden, zur gegenſeitig verjüngenden Wechſelwirkung bedurften. **Marie von Tucher** aus einer der älteſten und bekannteſten Nürnberger Familien war es, deren Schönheit, ſeltene Bildung und Liebenswürdigkeit unſeren Rector zum ewigen Bunde mit ihr feſſelte. Eine ſolche Gluth und Hoheit der Empfindung erregte dieſe Liebe in ihm, daß er, noch einmal ganz zum Jüngling werdend, am 13. April 1811 an **Marie** folgende Verſe dichtete:

Tritt mit mir auf Bergeshöhen,
Reiß Dich von den Wolken los;
Laß uns hier im Aether ſtehen
In des Lichts farbloſem Schooß.

Was die Meinung in den Sinn gegoſſen,
Halb aus Wahrheit, halb aus Wahn gemiſcht;
Die lebloſen Nebel ſind zerfloſſen,
Lebensliebeshauch hat ſie verwiſcht.

Jenes Thal des engen Rechts dort unten,
Stiller Mühe, die mit Mühe lohnt,
Dumpfen Sinns an die Begier gebunden —,
Nie hat es Dein Herz bewohnt.

Aus der Thalnacht hob Dich höh'res Sehnen,
Aus dem Innern ſchloß ſich auf
Dir das Licht des Guten und des Schönen,
Nahmſt zum Morgenhügel Deinen Lauf.

Glanz der Sonne webet ſeine Lüfte.
Unbeſtimmte Ahnung webt
Sich nach Liebe und Wiſſen in die Düfte
In dem Bild, in dem die Sehnſucht lebt.

Aber aus ihm ſchlägt kein Herz herüber;
Wie des Sehnens Töne ſie empfängt,
Schickt Echo ſeelenlos ſie wieder —
Auf ſich ſelber bleibet es beengt.

Die Gebilde, die im Sehnen ſchwelgen,
Sind dem Selbſt gebrachter Schmeichelrauch,

In dem Dunſt die Seele muß verwelken,
Gift'ger Wind iſt dieſer Opferrauch.

Sieh' den Altar hier auf Bergeshöhen,
Auf dem Phönix in der Flamme ſtirbt,
Um in ew'ger Jugend aufzugehen,
Die ihm ſeine Aſche nur erwirbt.

Auf ſich war gekehrt ſein Sinnen,
Hatte ſich zu eigen es geſpart,
Nun ſoll ſeines Daſeins Punct zerrinnen,
Und der Schmerz des Opfers ward ihm hart.

Aber fühlend ein unſterblich Streben
Treibt's ihn über ſich hinaus:
Mag die irdiſche Natur erbeben,
Führt er es in Flammen aus.

Fallt ſo, enge Banden, die uns ſcheiden,
Nur ein Opfer iſt des Herzens Kauf,
Mich zu Dir, zu mir Dich zu erweiten,
Geh in Feu'r, was uns vereinzelt, auf!

Denn das Leben iſt nur Wechſelleben,
Das die Lieb' in Liebe ſchafft:
Der verwandten Seele hingegeben,
Thut das Herz ſich auf in ſeiner Kraft.

Tritt der Geiſt auf freie Bergeshöhen,
Er behält vom Eignen nichts zurück;
Leb' ich, mich in Dir, Du, Dich in mir zu ſehen,
So genießen wir des Himmels Glück!

Und als er nun die feſte Zuſage erhalten, ſtürmte er am 17. April 1811 jubelnd in die Saiten:

An Marie.

Du mein! Solch' Herz darf mein ich nennen!
In Deinem Blick
Der Liebe Wiederblick erkennen,
O Wonne, o höchſtes Glück!

Wie ich Dich lieb', ich darf's jetzt ſagen,
Was in gepreßter Bruſt

So lang geheim entgegen Dir geſchlagen,
Es werd' — ich darf nun — laute Luſt!

Doch armes Wort, der Lieb' Entzücken,
Wie's Innen treibt und drängt
Zum Herzen hinüber — auszudrücken —
Iſt deine Kraft beſchränkt.

Ich könnte, Nachtigall, dich neiden
Um deiner Kehle Macht,
Doch hat Natur die Sprache nur der Leiden,
Mißgünſtig, ſo beredt gemacht.

Doch wenn durch Rede ſie dem Munde
Der Liebe Seligkeit
Nicht auszudrücken gab, zum Bunde
Der Liebenden verleiht

Sie ihm ein innigeres Zeichen:
Der Kuß die tief're Sprache iſt,
Darin die Seelen ſich erreichen,
Mein Herz in Dein's hinüberfließt.

Die Ehrfurcht Hegel's vor der Ehe und das Glück, das er in ihr fand, waren religiös im ſtrengſten Sinn des Wortes. Hegel unterſchied die abſolute Befriedigung des Geſchickes von dem Frieden, der über alle Endlichkeit hinaus durch den Wechſel des Glücks und Unglücks nicht berührt werden kann. Die ſittliche Freiheit als ſolche war ihm das Erſte; wie man in ſeinen Zuſtänden ſich befinde, kam bei ihm erſt lange nachher und er forderte daher auch ſtrengen Gehorſam gegen die Pflicht, ohne viel hin und her zu reflectiren. Ueber ſolche Puncte kam es in ſeinem Bräutigamſtande gelegentlich auch wohl zu Mißverſtändniſſen und Erörterungen, welche das Innerſte ſeiner Individualität aufzuſchließen dienten. Wir halten es für keine Profanation ſeiner Liebe, wenn wir durch ein Beiſpiel anſchaulich machen, wie zart und wie weiſe zugleich er in ſolchen Fällen ſich benahm, weil überdem es auch nur auf dieſe Weiſe möglich wird, uns einen Einblick in dies innerſte Heiligthum ſeiner eigenſten Empfindung und Geſinnung zu verſchaffen. Ein Geſpräch über das

Glück der Ehe hatte die Liebenden einſt ſehr aufgeregt und ſehr verſchiedene Anſichten hervortreten laſſen. Hegel ſchrieb ſeiner Braut:

„Ich habe beinahe die ganze Nacht hindurch an Dich in Gedanken geſchrieben! — Es war nicht um dieſen oder jenen einzelnen Umſtand zwiſchen uns, um den es in meinen Gedanken ging, ſondern es ging nothwendig um den ganzen Gedanken: werden wir uns denn unglücklich machen? — Es rief aus den Tiefen meiner Seele: dies kann, dies ſoll und darf nicht ſein! — Es wird nicht ſein!

Aber was ich längſt zu Dir ſagte, ſtellt ſich mir als Reſultat dar, die Ehe iſt weſentlich ein religiöſes Band: die Liebe hat zu ihrer Ergänzung noch ein höheres Moment nöthig, als ſie an ſich ſelbſt und für ſich allein iſt. Was vollkommene Befriedigung, ganz glücklich ſein heißt, vollendet nur die Religion und das Pflichtgefühl, denn nur darin treten alle Beſonderungen des zeitlichen Selbſt auf die Seite, die in der Wirklichkeit Störung machen können, welche ein Unvollkommenes bleibt und nicht als das Letzte genommen werden kann, aber in der das liegen ſollte, was Erdenglück genannt wird.

Hatten wir am Abend vorher nicht beſtimmt davon geſprochen oder es ausgemacht, daß wir es Zufriedenheit heißen wollen, was wir mit einander zu erreichen gewiß ſeien; — uns geſagt: „es gibt eine ſelige Zufriedenheit, die, ohne Täuſchung betrachtet, mehr iſt, als Alles, was glücklich ſein heißt.“ — Als ich (an meine Schweſter) die Worte geſchrieben: „Du ſiehſt daraus, wie glücklich ich für mein ganzes übriges Leben mit ihr (Marie) ſein kann und wie glücklich mich ſolcher Gewinn einer Liebe, auf den ich mir kaum noch Hoffnung in der Welt machte, bereits ſchon macht,“ — ſo fügte ich, gleichſam als ob dieſer glücklichen Empfindung und deren Ausdruck zu viel geweſen wäre, gegen das, was wir geſprochen, noch hinzu: „inſofern Glück in der Beſtimmung meines Lebens liegt.“ Ich meine nicht, daß Dir dies hätte weh thun ſollen! — Ich erinnere Dich noch daran, liebe Marie, daß auch Dich Dein tieferer Sinn, die Bildung Deines Höheren in Dir, dieſes gelehrt hat, daß in nicht oberflächlichen Gemüthern an alle Empfindung des Glücks ſich auch eine Empfindung der Wehmuth anknüpft! Ich erinnere Dich ferner daran, daß Du mir verſprochen, für das, was in meinem Gemüth von Unglauben an Zufriedenheit zurück wäre, meine Heilerin zu ſein, d. h. die Verſöhnerin meines wahren Innern mit der

Art und Weiſe, wie ich gegen das Wirkliche und für das Wirkliche — zu häufig — bin: daß dieſer Geſichtspunct Deiner Beſtimmung eine höhere Seite gibt: daß ich Dir die Stärke dazu zutraue: daß dieſe Stärke in unſerer Liebe liegen muß; — Deine Liebe zu mir, meine Liebe zu Dir — ſo beſonders ausgeſprochen — bringen eine Unterſcheidung herein, die unſere Liebe trennte; und die Liebe iſt nur unſere, nur dieſe Einheit, nur dieſes Band; wende Dich von der Reflexion in dieſem Unterſchied ab und laß uns feſt an dieſem Einen halten, das auch nur meine Stärke, meine neue Luſt des Lebens ſein kann; laß dieſes Vertrauen zum Grunde von Allem liegen, ſo wird Alles wahrhaft gut ſein.

— Ach! ich könnte noch ſo Vieles ſchreiben, auch von meiner vielleicht nur hypochondriſchen Pedanterei, mit der ich ſo auf dem Unterſchiede von Zufriedenheit und Glück beharrte — der auch wieder ſo unnütz iſt — daß ich Dir und mir bei mir ſelbſt geſchworen, daß Dein Glück mir das Theuerſte ſein ſoll, was ich habe. — Es iſt auch Vieles, was nur dadurch vergeht, ſich vergißt und ungeſchehen iſt, daß man es nicht berührt."

Ueber denſelben Gegenſtand ſchrieb Hegel noch in einem andern Billete dieſe für ſeine Gemüthsweiſe höchſt charakteriſtiſchen Worte: „Ich habe Dir mit Einigem, was ich ſagte, wehe gethan. Dies ſchmerzt mich. Ich habe Dir dadurch wehe gethan, daß ich moraliſche Anſichten, die ich verwerfen muß, als Grundſätze Deiner Denk- und Handlungsweiſe zu verwerfen ſchien. — Ich ſage Dir hierüber jetzt nur Dies, daß ich einestheils dieſe Anſichten verwerfe, inſofern ſie den Unterſchied zwiſchen dem, was das Herz mag und was ihm beliebt, und zwiſchen der Pflicht aufheben, oder vielmehr die letzte ganz wegnehmen und die Moralität zerſtören. Eben ſo ſehr aber — und dies iſt die Hauptſache zwiſchen uns — bitte ich Dich, mir zu glauben, daß ich jene Anſichten, inſofern ſie dieſe Conſequenz haben, nicht Dir, nicht Deinem Selbſt zuſchreibe, daß ich ſie ſo anſehe, daß ſie nur in Deiner Reflexion liegen, daß Du ſie nicht in ihrer Conſequenz denkſt und kennſt und überſiehſt, — daß ſie Dir dienen, Andere zu entſchuldigen (rechtfertigen iſt etwas Andres, — denn was man an Andren entſchuldigen kann, hält man darum nicht ſich ſelbſt erlaubt: — was man aber rechtfertigen kann, das iſt Jedem und auch uns, recht.)

In Rückſicht auf mich und auf die Weiſe meiner Erklärung vergiß nicht, daß, wenn ich Maximen verurtheile, ich zu leicht die Art und Weiſe aus dem Geſicht verliere, wie ſie in dem beſtimmten Individuum — hier in Dir — wirklich ſind, und daß ſie mir in ihrer Allgemeinheit, in ihrer Conſequenz, alſo zu ernſthaft, vor Augen treten, welche Du nicht denkſt, — noch viel weniger, daß ſie für Dich darin enthalten wären. Zugleich weißt Du ſelbſt, daß, wenn auch Charakter und Maximen der Einſicht verſchieden ſind, es nicht gleichgültig iſt, welche Maximen die Einſicht und Beurtheilung habe; aber ich weiß eben ſo gut, daß Maximen, wenn ſie dem Charakter widerſprechen, bei einem weiblichen Weſen noch gleichgültiger ſind, als bei Männern.

Zuletzt weißt Du, daß es böſe Männer gibt, die ihre Frauen nur darum quälen, damit ihnen aus dem Verhalten derſelben dabei ihre, der Frauen, Geduld und Liebe zur beſtändigen Anſchauung komme. Ich glaube nicht ſo böſe zu ſein; aber wenn einem ſo lieben Weſen, als Du biſt, nie weh gethan werden ſoll, könnte es mir beinahe nicht leid darum ſein, wo ich Dir wehe gethan, denn ich fühle, daß durch die tiefere Anſchauung, die ich dadurch in Dein Weſen hinein erhalten habe, die Innigkeit und Gründlichkeit meiner Liebe zu Dir noch vermehrt worden iſt. Tröſte Dich darum auch damit, daß, was in meinen Erwiderungen Unliebevolles und Unweiches gelegen haben mag, dadurch vollends verſchwindet, daß ich Dich immer tiefer, durch und durch liebenswürdig, liebend und liebevoll fühle und erkenne.

Ich muß in die Lection. Lebe wohl — liebſte, liebſte, holdſelige Marie.

Dein Wilhelm."

Die Zuverſicht der Liebenden hat eine zwanzigjährige Ehe mit dem glücklichſten Erfolge gekrönt. Die Vermählung wurde am 16. September 1811 gefeiert. Alle Freunde und Bekannte nahmen den herzlichſten Antheil daran. Gabler, da er nicht perſönlich zugegen ſein konnte, ſandte ein Gedicht. Der glückliche Hegel ſchrieb an Niethammer: „Wenn man ein Amt und ein Weib, das man liebt, gefunden, ſo iſt man eigentlich mit dem Leben fertig." — Zwei

Knaben, der ältere Karl, der jüngere Immanuel, ſollten das Glück der Gatten erhöhen.

Hegel umfaßte ſein ganzes Hausweſen mit liebevoll überwachender Sorgfalt. Da iſt nichts von genialer Nachläſſigkeit, nichts von Verdruß über die unvermeidliche Berührung mit dem Kleinlichen des Lebens ſichtbar. Die ökonomiſchen Angelegenheiten wurden von ihm mit Vorſicht, aber ohne Aengſtlichkeit wie ohne Leichtſinn behandelt. Wie Schiller hielt er ſich nach alter Schwabenſitte einen mit Papier durchſchoſſenen Hauskalender in Quartformat. Hierin zeichnete er, mit Ausnahme der auf die Küche ſich beziehenden, gewiſſenhaft alle Ausgaben für Wohnung, Kleidung, Holzbedarf, Geſindelohn, Meubel, Vergnügungen, Wein u. ſ. w. auf. Nach Abſchluß der Monatsrechnung und Berichtigung der ſtereotypen Ausgaben ward ſummirt, wie viel noch, nach Hegel's ſtehendem Ausdruck, im Beutel zurückblieb. Für die Kinder wurde nach alter Sitte ein Käſtchen zum Sparen angelegt. Man könnte von Hegel ſagen, er ſei ſo genial geweſen, daß er auch Philiſter zu ſein ſich erlauben durfte. Jene Rechenſchaftsablegung hat er eigenhändig bis an ſeinen Tod fortgeführt. Aus den in Berlin geführten Kalendern wird dabei unter Anderem auch erſichtlich, wie häufig er Studirenden das Honorar für die Vorleſung wieder baar zurückgegeben. Zehrpfennig, Ehrenpfennig und Nothpfennig, wie unſere Vorfahren zu ſagen pflegten, hielt er ſtets in Ordnung. Für ſolenne Ueberraſchungen der Seinigen zu ihrem Geburtstag trug er ſelbſt die zarteſte Sorgfalt.

Im Hausweſen ging er auf Zweckmäßigkeit und Solidität der Einrichtung. Dann erſt kam die Eleganz. In der Lebensweiſe herrſchte eine anſpruchloſe Frugalität, welche aber in ihrem einfachen Anſtand den fremden Einblick niemals zu ſcheuen hatte. Wenn nicht die Kindbetten oder Krankheiten der Frau es nöthig machten, hatte er es gern, nur Eine Magd zur Bedienung zu halten, und noch in Berlin, auf dem Gipfel ſeines Ruhmes zum Wohlſtand emporgeſtiegen, war nichts von Vornehmheit bei ihm zu ſpüren. Seine Wohnung war ſchön gelegen, allein er hatte kein Vorzimmer, keinen Bedienten; direct vom Flur trat man in ſeine freundliche Stube.

Was er liebte, war, mit ſeiner Familie kleine Ausflüge zu machen, auf denen er ſich von ſeinen Arbeiten erholte. So fuhr er auch einmal mit ſeiner Frau von Nürnberg nach München zum Beſuch bei Niethammer's, die auch ihn wieder in Nürnberg beſuchten, ſo wie das gemeinſame Freundſchaftsband noch durch Gevatterſchaften u. dgl. mehr befeſtigt ward. Eine unendliche Freude für Hegel war es, daß er ſeine Schweſter eine Zeitlang in Nürnberg bei ſich haben konnte. Das moderne Unweſen, ſich ſtets erfriſchen zu müſſen, und, weil man ſich zuvor gar nicht durch Arbeit abgemüdet hat, aus der Kunſt der ſogenannten Erholung ein ernſthaftes Geſchäft zu machen, war ihm gänzlich fremd.

Hegel's Verhältniß zu den gleichzeitig Mitſtrebenden.

Die Stellung, welche Hegel in der Geſchichte der Deutſchen Philoſophie einnimmt, kam in ſeinem Leben auch äußerlich auf eine recht plaſtiſche Weiſe zur Erſcheinung. War er in der That der centraliſirende Philoſoph, als welcher er am Schluß ſeines Lebens und noch mehr nach demſelben daſteht, ſo mußte er auch perſönlich die ganze Breite der Differenzen, welche er durch ſeine Denkerthat zur Einheit aufhob, in ſich aufnehmen und, ohne daß er es ſuchte, in die vielſeitigſte Berührung gerathen. Bis er in Heidelberg wieder als akademiſcher Lehrer auftrat, hatte er von gleichzeitig mit ihm Fortſtrebenden folgende drei Gruppen neben ſich: erſtlich die ſtricten Anhänger Schelling's; zweitens diejenigen Schellingianer, welche ſich von Schelling ſelbſtſtändig zu unterſcheiden ſuchten; drittens ſolche, die von Schelling oder Fichte zu Hegel ſelbſt ſich hinüber zu neigen anfingen. Die erſteren, wie Aſt, Kanne, Görres u. A. blieben in der Philoſophie meiſtens auf dem Standpunkt von Schelling's tranſcendentalem Idealismus ſtehen und erhoben ſich höchſtens bis zu der Myſtik deſſelben in ſeiner Abhandlung über die Freiheit, durch welche er gegen Hegel's Phänomenologie ſich einen Gegenhalt hatte ſchaffen wollen. — Die Zweiten ſuchten die Mängel und Lücken des Schelling'ſchen Philoſophirens auf verſchiedene Weiſe auszufüllen. Steffens und Oken durch ein beſtimmteres Eingehen auf die Natur; Stutzmann durch eine umfaſſendere Philoſophie der Geſchichte; Klein durch eine genauere Syſtematik u. ſ. w. Beſonders trat aber das Bedürfniß einer eigentlichen Logik und Metaphyſik hervor, welches durch Krauſe, Klein, Mehmel, Wagner, ſpäter auch durch Troxler, Befriedigung anſtrebte. Wagner, wie Schelling und Hegel, ebenfalls ein Schwabe, wollte das Logiſche mit dem Mathematiſchen vereinigen und dadurch eine neue populäre, tetradiſch eingetheilte Kategorieentafel als ein neues Organon hervorbringen: ein Experiment, das jedoch mit geringer Wirkung in ſehr beſchränkten Kreiſen verblieb. — Zu Hegel ſelbſt endlich ſchwankten diejenigen hinüber, welche ſich zwar weder durch Schelling, noch durch die Arbeiten ſeiner ſelbſtſtändigeren Schüler befriedigt, aber auch, einen eigenen Weg einzuſchlagen, in ſich nicht Kraft genug fanden. Allein ſie ſchwankten eben nur erſt zu ihm hinüber, weil die Phänomenologie, namentlich deren Vorrede, ſie zwar tief ergriffen und mit großem Vertrauen zu Hegel erfüllt hatte, ſie aber doch, da dies der erſte Theil des Syſtems ſein ſollte, nicht recht wußten, wie ſie wohl die Fortſetzung ſich denken ſollten. Da nun Hegel's Logik erſt zwiſchen 1812 — 16 erſchien, ſo war die natürliche Folge dieſes Zwiſchenraums, daß ſie zum Theil in der Erwartung derſelben ſtagnirend fortlebten, theils Schelling'ſche Philoſopheme mit dem durch die Phänomenologie empfangenen Impuls eklektiſch zu verſchmelzen ſuchten, was vorzüglich der edle Berger unternahm.

Herbart's Philoſophie ward damals wenig beachtet. Seine locale Iſolirung in Königsberg, ſo wie die ſpäte Herausgabe ſeiner größeren ſyſtematiſchen Werke trugen zu einer ſolchen Nichtbeachtung nicht wenig bei. Aus Hegel's nachgelaſſenen Papieren iſt nicht erſichtlich, ob er jemals ein Buch von Herbart geleſen, ſo ſehr er von allen intereſſanten Erſcheinungen der Literatur aus allen Fächern Kenntniß zu nehmen pflegte. Auch in den Briefen Anderer an Hegel wird Herbart's niemals erwähnt, obwohl man vermeinen könnte, daß doch die Berufung deſſelben von Göttingen nach Königsberg mindeſtens eine äußere Veranlaſſung dazu hätte darbieten müſſen. Als Hegel ſchon in Berlin lebte, beſuchte ihn Herbart auf einer Reiſe, ohne daß jedoch dieſe perſönliche Berührung weitere Folgen gehabt hätte.

Dagegen treffen wir Hegel auch wieder in Wechſelwirkung mit Philoſophirenden, deren Andenken aus unſerer Literatur faſt ſchon verſchwunden iſt und von welchen vor Allen Sinclair, deſſen äußere Lebensumſtände ſchon oben vorgekommen, genannt werden muß. Als Hegel noch in Jena lebte, ſuchte Sinclair ſeine poetiſchen

Verſuche durch ihn Wieland, Schiller und Göthe näher zu bringen, wozu er ihm auch behülflich war. Hegel's Urtheil über dieſe Dichtungen fiel dahin aus, daß ſie nicht plaſtiſch genug ſeien, was unter den Freunden zu mancherlei Erörterungen Anlaß gab. Als eine Curioſität, wie ſpäteres Geſchehen oft in früherem ſich vorſpiegelt, iſt anzuführen, daß Sinclair in einem ſeiner Briefe, den 25. April 1806 aus Homburg, Hegel's Wunſch erwähnt, in Berlin eine Anſtellung zu erhalten, falls Fichte von Erlangen nach Göttingen gehen dürfte. Sinclair bezeichnete ihm den Cabinetsrath Beyme und den Miniſter von Schulenburg als diejenigen, an die er ſich zu wenden hätte, meinte aber, daß Göttingen für die Philoſophie ſtiefmütterlich würde behandelt und Fichte nicht dorthin würde berufen werden. — 1810 den 16. Auguſt trug Sinclair Hegel die Stelle eines Rectors und Adjuncti Ministerii in Homburg an, weil die Gelegenheit der Gegend ihm vielleicht mehr zuſagen dürfte. Später brachte er ihm Gießen und ſeine Verwendung dafür in Vorſchlag. Hegel ging aber auf dieſe Anerbietungen nicht ein, ſo dankbar er der treuen Freundſchaft Sinclair's dafür war.

Dieſer war auf die Phänomenologie in hohem Grade geſpannt. Bachmann hatte dieſelbe mit Begeiſterung 1810 in den Heidelberger Jahrbüchern angezeigt und Hegel, wie dieſer in einem Briefe an van Ghert und einem andern an ſeine Schweſter mit Dank anerkannte, damit einen weſentlichen Dienſt geleiſtet, weil ſolche reproducirende Recenſionen bei uns einmal der einzige Weg ſeien, dem Publicum das Daſein eines Werkes zu inſinuiren. Sinclair ſchrieb unter Anderem: „Ich kenne das Buch bisher nur aus einem Stück des Heidelberger Journals, in dem die Fortſetzung einer Recenſion enthalten iſt. Hieraus aber ſchließe ich ſchon, daß es meiſterhaft iſt und daß Du über das Weſen der Philoſophie Dinge geſagt haſt, die noch nicht geſagt waren. Ueber das Ganze kann ich noch nicht urtheilen, — ſo viel ſehe ich aber ſchon, daß Dein Werk tiefer gegangen iſt, als bisher und daß ich es, in ſofern ich es als freie Gedanken über den Gegenſtand betrachte, muſterhaft finde. Deine Anſicht wird gewiß ſehr wohlthätig gegen den Geiſt der heutigen Modephiloſophie wirken, denn nichts ſcheint mir des Teutſchen Wahrheitsſinnes, der ſich von jeher in Gründlichkeit der Forſchung und in redlicher Aeußerung offenbarte, unwürdiger zu ſein, als die Charlatanerie Schelling's und ſeiner Conſorten, die nichts als Methodeloſigkeit und unerwieſenes Geſchwätz iſt, das ſich heuchleriſch hinter einem läppiſchen Enthuſiasmus verbirgt.“

Hegel ſchrieb vortreffliche Briefe, war aber ein ſchlechter Briefſchreiber, wenn man unter einem guten denjenigen verſteht, der raſch und leicht antwortet. Er ließ oft lange warten und pflegte in ſpäteren Jahren nicht dringliche Schreiben bis zu den Ferienzeiten aufzuſchieben. Und weil er in perſönlichen Beziehungen je älter, deſto peinlicher wurde, ſchrieb er, ſobald er gründlicher auf etwas einging, meiſtens ein Concept. Dieſem Umſtande verdanken wir denn mehre ſeiner Antworten, auch an Sinclair, da die übrigen Briefe Hegel's an dieſen leider durch einen unglücklichen Zufall untergegangen ſind. 1810 ſchrieb Hegel an Sinclair:

„Ich habe mir allerdings große Vorwürfe über die Nachläſſigkeit zu machen, mit der ich Deine freundſchaftliche Aufforderung, die ich vor einigen Jahren in Bamberg von Dir erhielt, nicht früher erwiedert habe; um ſo erfreulicher war es mir, durch Dein neuliches Schreiben zu erſehen, daß Dich dies Stillſchweigen nicht verdrießlich machte und Du mir die gleichen Geſinnungen erhältſt, überdem aber der Philoſophie getreu bleibſt und recht ernſthaft in ihr lebſt und zu leben fortfährſt.

Die nähere Veranlaſſung, die Du hatteſt, mir zu ſchreiben, nämlich mir die Ausſicht zu einer Stelle in Deiner Nähe zu eröffnen und anzubieten, erkenne ich mit herzlichem Dank. Ich bin am hieſigen Gymnaſium Profeſſor der philoſophiſchen Vorbereitungswiſſenſchaften und Rector, habe außerdem Hoffnung, mit der Zeit auf eine Univerſität zu kommen, darin, was mir perſönlich das Vorzüglichſte iſt, eine ſtrikte Carriere, und ſonſt wenigſtens größtentheils eine Amtsbeſchäftigung, die mit meinem Studium verbunden iſt. Wenn ich dieſe Vortheile wegwürfe, oder ſie gegen größere aufgäbe, brächte ich wieder eine Störung in mein äußeres Thun, das mich auf eine Zeitlang zurückſetzte. Es wäre freilich hübſch, wenn wir in der Nähe von einander lebten, Alles mit einander recapitulirten, durch Neues uns mit einander hindurchtrieben. Komm einmal, unſer altes Nürnberg zu beſuchen. Deine Lage erlaubt es Dir wohl, eher eine Excurſion zu machen, als mir. Ich weiß nicht, ob Du unſere Gegenden, Franken, und unſeren Baieriſchen Zuſtand ſchon in der Nähe geſehen haſt; er hat immer ſeine Merkwürdigkeiten. Einſtweilen, bis ich Dich perſönlich ſpreche, erwarte ich Dein philoſophiſches Werk. Du haſt einen tüchtigen Anfang gemacht, wie in der damaligen Carriere mit drei Tragödien, ſo in der philoſophiſchen mit drei Bänden. Ich ſehe ihm ſehr erwartungsvoll entgegen, ob Du noch der hartnäckige Fichtianer biſt und was der Progreß in's Unendliche darin für eine Rolle ſpielt. Daß Du es auf Deine eigene Koſten willſt drucken laſſen, davon würde ich Dir durchaus abrathen, wenn es noch Zeit wäre und wenn ich Dir einen Rath darüber zu geben hätte: Du kannſt nur bedeutenden Schaden damit haben. Ich ſchicke Dir endlich ein Exemplar von meinem Anfang, den ich vor einigen Jahren machte. Sieh ſelbſt zu, was Du damit machen willſt; es iſt eine concrete Seite des Geiſtes, die darin abgehandelt iſt; die Wiſſenſchaft ſelbſt ſoll erſt noch nachkommen. Wie wird Deine freie, um nicht zu ſagen, anarchiſtiſche Natur die Spaniſchen Stiefel, in denen ich den Geiſt ſich bewegen laſſe, aufnehmen? —

Doch ſehe ich, daß Du an dem philoſophiſch ſein ſollenden Gewäſche, das an der Tagesordnung iſt oder war — denn es ſcheint nach gerade abzulaufen — auch die Methodeloſigkeit tadelſt. Ich bin ein Schulmann, der Philoſophie zu dociren hat, und halte vielleicht auch deswegen dafür, daß die Philoſophie ſo gut, als die Geometrie, ein regelmäßiges Gebäude werden müſſe, das docibel ſei, ſo gut als dieſe. Ein Anderes aber iſt wieder die Kenntniß der Mathematik und Philoſophie, ein Anderes das mathematiſche erfindende procreirende Talent, wie das philoſophiſche. Meine Sphäre iſt, jene wiſſenſchaftliche Form zu erfinden oder an ihrer Ausbildung zu arbeiten.

Der Heldentod, den Dein Freund Zwilling geſtorben iſt, hat mich ſehr gerührt. Deiner Frau Mutter, welche die Güte hat, ſich meiner zu erinnern, erſuche ich Dich, meine hochachtungsvollſte Empfehlung zu machen. Auch Molitor, der ein Mal ſo gefällig, mir einen Aufſatz von ihm über die Geſchichte zu ſchicken, was ich aber nach meiner gewöhnlichen Saumſeligkeit unerwiedert ließ, und wofür ich mich nur entſchuldigen kann, bitte ich, wie Hölderlin, gleichfalls zu grüßen. Grüße mir auch den hohen Feldberg und Alken, nach dem ich von dem unglücklichen Frankfurt ſo oft und ſo gern hinüberſah, weil ich Dich an ihrem Fuße wußte. Lebe wohl!“

Im Frühjahr 1811 ſchickte Sinclair ſein Werk an Hegel. Er ging von dem Zweifel als der zwiſchen Gewißheit und Ungewißheit, zwiſchen Wahrheit und Unwahrheit ſchwebenden Mitte aus. Die Vermittelung dieſer Gegenſätze blieb bei ihm ſubjectiv, indem er die Beziehung des Ich auf ſich, auf die Dinge und auf Gott durch eine Menge von Beſtimmungen hindurchführte, welche von ihm als Momente nur des Erkennens angeſehen wurden. Sinclair fiel in den Fichteanismus zurück. Er nahm in ſein Syſtem die Natur nach ihrer ganzen Mannigfaltigkeit auf; eben ſo den Willen, die Kunſt und die Religion, allein bei dieſer Univerſalität blieb er inſofern ohne wahrhafte Objectivität, als er den Begriff des Ichs ſelbſt nicht aufhob. Die Unterſuchung des Beſonderen war bei ihm ſcharfſinnig, eigenthümlich, vom tiefſten Ernſt des Strebens und von hoher allgemeiner Bildung durchdrungen, allein ſie zerfiel in zahlloſe Unterſchiede, die zwar ſämmtlich auf das Ich bezogen wurden, aber mit ihm zu einer nur formellen Identität gelangten. Hegel's Phänomenologie befriedigte ihn daher durch ihre Vorrede außerordentlich; alle Polemik gegen die Unmethode im Philoſophiren entſprach ſeinem Suchen nach der rechten Methode vollkommen. Von dem Buch ſelbſt aber konnte er ſich nur den Anfang bis zum Begriff des Selbſtbewußtſeins aneignen. Das Weitere war ihm in ſeiner Begründung räthſelhaft und er hoffte, da die Phänomenologie nur den Charakter einer Iſagoge haben könne, von der weiteren Ausführung des Syſtems mehr Einſicht zu gewinnen. Große Schwierigkeit machte ihm der Anfang der Philoſophie. Nach ſeiner Meinung führte der Zweifel unmittelbar aus dem Leben in die Wiſſenſchaft und eben ſo zurück aus der Wiſſenſchaft in das Leben. Ueber dieſen wichtigen Punct ſchrieb ihm Hegel folgende intereſſante Zeilen:

„Ich ſehe wohl, daß ich einen ſchweren Stand gegen Dich habe, da ich in Dir nicht nur mit einem Philoſophen, ſondern auch mit einem Juriſten zu thun habe, der mich durch den Weg des Proceſsganges, ſeiner Exceptionen, Cautelen und aliorum hindurchführt. Ich muß ſehen, wie ich zurecht komme. Vorläufig aber freue ich mich zuerſt über die freundſchaftliche Aufnahme, die meine Erwiederung bei Dir gefunden hat. Ich habe wenigſtens einen Anfang mit Erfüllung Deines Verlangens machen wollen, und, ſo unvollſtändig auch das war, was ich darüber ſagte, ſo ſehe ich doch, daß es den Erfolg gehabt hat, daß Du ſehr intereſſante und zum Ziele führende Geſichtspuncte aufgeſtellt haſt, deren Erörterung freilich einer weitläufigeren Ausführung bedürfte. Doch Du ſelbſt räumſt ein, daß meine brieflichen Erklärungen fragmentariſcher und deſultoriſcher Art ſein dürfen, in der Weiſe eines berührenden, doch intenſiveren Geſprächs und zwar iſt mir dies um ſo angenehmer, als Du das mündliche dadurch nicht entbehrlich glaubſt, und ich das Verlangen perſönlichen Wiederſehens dadurch nicht zu ſchwächen, vielmehr zu erhöhen wünſche.

Wir haben mit dem Anfang, wie billig, angefangen, und uns damit methodiſch genug verhalten. Ich halte aber überhaupt dafür, daß, ſo viel Noth auch der Anfang in der Philoſophie zu machen pflege und mit Recht mache, auf der andern Seite auch nicht ſo viel daraus zu machen. Thörichter Weiſe fordern vornehmlich die Nichtphiloſophen einen Anfang, der ein Abſolutes ſei, gegen das ſie nicht ſogleich einſchwatzen können, ein unumſtößliches Primum; — thörichterweiſe oder vielmehr pfiffigerweiſe — denn ſie müßten ſehr auf den Kopf gefallen ſein, wenn ſie nicht ſchlechthin gewiß voraus wüßten, daß man ihnen nichts bringen kann, wogegen ſie nicht exlateriren und die Weisheit ihres geſund raiſonnirenden Verſtandes anbringen könnten, und es würde wenig Klugheit von einem Philoſophen zeigen, wenn er ſich betrügen oder verführen ließe, ehrlicherweiſe einen ſolchen Anfang machen zu wollen. Denn der Anfang, eben darum, weil er Anfang iſt, iſt unvollkommen. Pythagoras forderte vier Jahre Stillſchweigen von ſeinen Schülern. Wenigſtens hat der Philoſoph das Recht, ſo langes Stillſchweigen der eigenen Gedanken des Leſers zu fordern, bis er das Ganze durchgemacht hat. Er kann denſelben zum Voraus verſichern, daß, was er auszuſetzen finde, wiſſe er ſelbſt länger und beſſer; er werde ihm ſelbſt es ſeiner Zeit entſtehen und an ſeiner nothwendigen Stelle erſcheinen laſſen; ſeine ganze Philoſophie ſelbſt ſei nichts Anderes, als eine Bekämpfung, Widerlegung und Vernichtung des Anfangs. — Ich ſtimme Dir freilich ganz bei, daß man nicht in's Blaue anfangen dürfe, ſondern der Anfang weſentlich Anfang der Philoſophie ſei. Ich fordere daher für den Anfang noch mehr, als Du, nämlich, daß er ſelbſt ſchon der That und Sache nach Philoſophie ſei und ſich dafür bekenne, alſo mehr, als nur das Bedürfniß der Philoſophie, aber auch nicht mehr, denn dasjenige, was er als Anfang der Philoſophie ſein kann. Welche gleich zu Anfang die Idee der Philoſophie ſelbſt, das Abſolute und unſern Herrgott mit ſeiner ganzen Herrlichkeit haben, wiſſen freilich wenig Beſcheid. Der Zweifel, gebe ich Dir zu, iſt ein großer und würdiger Anfang. Aber kann man ihm nicht das vitium subreptionis Schuld geben, daß ſeine Behandlung ſich nur erſt für das philoſophiſche Bedürfniß ausgebe und doch bereits ſelbſt ein Philoſophiren ſei? Schuld geben, daß die Analyſe des Zweifels in ſeinen premiers elemens, als wodurch ſich ein Widerſpruch an ihm darſtellt, — indem ſie ſich unſchuldig ſtelle, als ob ſie noch nicht Philoſophiren ſei — das Philoſophiren eigentlich nur einſchwärzen wolle? Das Einſchwärzen aber iſt durch kaiſerliche Decrete verboten und ein Gerichtshof müßte in jenem unbefangenen Thun ſelbſt ſchon eine metaphysique oder ideologie erkennen und vollends den Philoſophen wegen Einſchwärzung und des vitium subreptionis verdammen und das von Rechtswegen. — In anderer Rückſicht gibſt Du zu, daß Du den Zweifel zuerſt als Thatſache aufnehmeſt, und auch ich halte dafür, daß der Anfang nur die Form einer Thatſache oder beſſer eines Unmittelbaren haben könne; denn eben darum iſt er Anfang, weil er noch nicht Fortſchritt. Erſt das Fortſchreiten bringt ein ſolches herbei, das nicht mehr unmittelbar, ſondern vermittelt durch Anderes iſt. Der Zweifel jedoch, ſeinem Inhalt nach, iſt vielmehr das Gegentheil aller Thatſache oder Unmittelbarkeit. Er iſt ſchon weit mehr als Anfang, die media res zwiſchen Anfang und Ende. Ich weiß nicht, ob dies nicht ein vitium sub- et obreptionis zugleich iſt?

Doch ich breche hier ab, um Dir für Deine freundſchaftlichen Geſinnungen, die der Schluß Deines Briefes enthält, zu danken. Was meine Wünſche betrifft, ſo habe ich keine über den Gedanken, den Du haſt. Mein einziges und letztes Ziel iſt, Lehrer auf einer Univerſität zu ſein. Man machte mir zu Erlangen einige Hoffnung. Der dortige Senat ſchlug mich vor, aber bei uns kommt nichts zu Stande. Hier habe ich eine Beſoldung von 1200 Gulden und etwas darüber. Hier ſind wir bis jetzt aus dem Organiſiren und dem Formalismus nicht herausgekommen. Dieſe gegenwärtigen, lärmenden Zeitumſtände, was geben ſie, wo alles Geld auf andere

Bedürfniſſe gewendet wird, für Hoffnung, daß für die Wiſſenſchaften, vollends für die Philoſophie und Metaphyſik, viel wird aufgewendet werden können? Wenn auch einem Miniſterium daran gelegen iſt, gute Juriſten, Mediciner, vielleicht auch gute Theologen zu haben — aus dem Grunde, weil ſie in ihrem Geſchäftsleben durch die Mittelmäßigkeit ſich ſo ſehr gehindert finden — wie wenige wiſſen davon, daß das Studium der Philoſophie die ächte Grundlage aller theoretiſchen und praktiſchen Bildung ausmacht? In Gießen iſt die Stelle beſetzt. Die Philoſophie gilt ohnehin für etwas Abgelebtes. Zum Profeſſor der Philoſophie hält man den für tüchtig, der abgelebt iſt und nichts Rechtes gelernt, ſich zu nichts Beſſerem qualificirt hat. Die Hauslehrer der Miniſter pflegen zu ſolchen Stellen befördert zu werden."

Gegen den Vorwurf eines vitium subreptionis ſuchte ſich Sinclair in ſeinen Briefen zu vertheidigen, hoffte aber, da die Correſpondenz über ſeine Controverſe mit Hegel zu weitläufig ſchien, um ſo mehr auf eine perſönliche Zuſammenkunft mit ihm. Der bald darauf wieder ausbrechende Krieg riß ihn jedoch in ſeine Verwirrung hinein und er ſtarb nach ſeiner Beendigung unerwartet ſchnell auf dem Wiener Congreſſe. Jetzt iſt ſein hohes und ernſtes Streben ſchon vergeſſen!

Im Verhältniß zu Sinclair war es alſo beſonders der Begriff der Methode geweſen, um den es ſich handelte; im Briefwechſel mit Anderen traten andere Geſichtspuncte auf. Namentlich gerieth Hegel in eine Correſpondenz mit Windiſchmann und Thaden, welche untereinander auf das äußerſte contraſtirten, um ſo mehr, je weniger wahrſcheinlich der eine Briefſteller von der Exiſtenz des oppoſitionellen Briefwechſels etwas wußte. In der Hochachtung und Begeiſterung für Hegel ſtanden beide Männer ſich gleich, in den Anſichten aber kann man nicht greller ſich widerſprechen. Wie Hegel ſich ſeinerſeits zu dieſen Extremen verhalten, iſt nur unvollſtändig zu erſehen, weil dazu der Einblick in ſeine Antworten nothwendig wäre, auf welche, ein paar Concepte ausgenommen, aus den Berichten der Briefſteller ſelbſt nur mangelhaft geſchloſſen werden kann. Die eine dieſer Correſpondenzen entſtand 1810, die andere 1815; die eine zog ſich bis zur Stiftung der Berliner Jahrbücher, die andere bis zum Erſcheinen der Rechtsphiloſophie fort; die eine hatte zu ihrer Baſis den Katholicismus und die Medicin, die andern den Proteſtantismus und die Staatswirthſchaft.

Von Aſchaffenburg aus, wo er als Arzt lebte, ſchrieb Windiſchmann zuerſt am 27. April 1810 an Hegel. Er fühlte ſich damals ſehr gedrückt; eine hypochondriſche Stimmung hatte ſich ſeiner bemächtigt; er wollte ſein ganzes früheres Leben von ſich werfen und ein ganz neues beginnen. Die Phänomenologie hatte auch ihn im Innerſten erſchüttert und er ſchrieb darüber an Hegel: „Das Studium Ihres Syſtems der Wiſſenſchaft hat mich überzeugt, daß dieſes Werk einſt, wenn die Zeit des Verſtändniſſes kommt, als das Elementarbuch der Befreiung des Menſchen angeſehen werden wird, als der Schlüſſel zu dem neuen Evangelium, von dem Leſſing weiſſagte. Sie verſtehen natürlich, was ich hiermit ſagen will. Aber erkennen Sie auch, was mir dieſes Werk iſt und daß es Wenige ſo in der Tiefe empfunden haben. Ich wollte dies laut und öffentlich ſagen und konnte es nur andeuten, da man mir die Aufnahme meiner ganzen Recenſion in der Jenaiſchen Literaturzeitung verſagte u. ſ. w.“

Windiſchmann hielt ſich daher an Hegel an und lud ihn zu ſich nach Aſchaffenburg ein. Er wollte ein Werk über die Magie ſchreiben und darin die Verzauberung des Menſchen durch die Natur, ſowie ſeine Entzauberung durch die Cultur, die Durchdringung und Verklärung der Natur durch den Geiſt, darſtellen. Allein ſo oft er daran ging, ward er in der Vorausſicht, es hierbei mit dem Abentheuerlichſten und Verworfenſten im Menſchen zu thun zu bekommen, von großer Angſt befallen und fragte Hegel, was er wohl machen ſolle? Dieſer rieth ihm, die ganze Sache vor der Hand liegen zu laſſen, welchen Rath Windiſchmann auch probat fand. Späterhin verfolgte derſelbe jedoch dieſe Richtung mit ſteter Beziehung auf die Römiſch katholiſche Kirche und ihre exorciſtiſche Sacramentenlehre. Wie er in einer beſonderen Schrift über die Verbindung der Religion mit der Medicin auseinanderſetzte, wollte er im Arzt den Prieſter wiedererwecken, eine Tendenz, die innerhalb des Deutſchen Katholicismus allmälig bis zum mönchiſchen Extrem ausgebildet werden. Wie Schubert, Eſchenmayer, Paſſavant, Ennemoſer, erblickte Windiſchmann im Somnambulismus einen höheren, geiſtesfreieren Zuſtand und wie ſie, ſpürte er in den älteſten Traditionen der Völker den Reſten der urſprünglichen, paradieſiſchen Weisheit nach, welche der Menſch vor dem Sündenfall ſoll beſeſſen haben. In ſeinen Briefen an Hegel bewies er dieſem ſtets die größte Liebe und Verehrung, namentlich ſeit er in Bonn als Profeſſor angeſtellt war. Die confeſſionelle Differenz berührte er nur mit großer Delicateſſe und tröſtete ſich über dieſen ihm bedenklichen Punct immer mit dem Gedanken, daß Hegel, ſo weit er ihn verſtehe, doch an den perſönlichen Chriſtus glaube. In den Anmerkungen zu ſeiner Ueberſetzung von de Maiſtre's Abendſtunden drückte er ſich hierüber hoffnungsvoll aus und fühlte ſich durch Hegels Recenſion von Göſchel's Aphoriſmen über abſolutes Wiſſen und Nichtwiſſen beſonders erfreuet, weil ihm darin jener Glaube unzweifelhaft ausgeſprochen ſchien.

Es lag in Windiſchmann etwas Weiches, faſt Schwächliges. Am 17. October 1825 ſchloß er z. B. einen Brief mit dieſen Worten: „Darf ich Ihnen ſagen, daß ich Ihrer täglich in meinem Gebet gedenke? Es iſt ja das Beſte, was wir für einander thun können. Schließen Sie alſo auch mich ein wenig in das innere Kämmerlein Ihres Herzens, welches vor Vielen verborgen, mir aber gar nicht unbekannt iſt." — Dieſen pietiſtiſchen Katholicismus duldete Hegel mit freundlichem Langmuth und erwies Windiſchmann allerlei Gefälligkeit. Als aber deſſen Philoſophie im Fortgange der Weltgeſchichte herauskam, glaubte Hegel darin eine Art Plagiat aus ſeinen Vorleſungen über die Philoſophie der Geſchichte zu entdecken und äußerte ſich öffentlich im Collegium bitter darüber. Hiergegen ſuchte ſich Windiſchmann in einem Brief vom 1. Auguſt 1829 ausführlich und freimüthig, und ohne ſeine Freundſchaft aufzugeben zu vertheidigen. Schon 1813 ſei er ganz denſelben Weg gegangen; ſchon habe er 23 Bogen eines Werkes, das auch mehrere Freunde geſehen, drucken laſſen, dieſe aber, weil die weitere Ausführung ihm nicht genügt, wieder zurückgenommen; oft ſchon habe er ſich über die große Uebereinſtimmung gewundert, die zwiſchen ſeinen und zwiſchen Hegel's Ideen, ſelbſt bis auf den Ausdruck, beſtehe, was ihm aber bei Männern, die der objectiven Wahrheit nachgehen, vollkommen begreiflich ſei u. dgl. m.

Ganz anders war Hegel's Verhältniß zu Thaden, Gutsbeſitzer von Syndruphof und Däniſchem Hausvogt in Flensburg.

Er iſt einer jener merkwürdigen Männer in Angeln, welche eigentlich Bauern, aber zugleich Philoſophen ſind und über welche Steffens in ſeinen Memoiren V, 272 ff. eine intereſſante nähere Auskunft gibt; auch Hülſen, Müller und ſelbſt Berger gehören in dieſen Kreis; über den weiteren philoſophiſchen Zuſammenhang vergleiche man Roſenkranz, Geſchichte der Kantiſchen Philoſophie S. 121 ff. Statt Windiſchmann's Neigung, ſich in eine myſtiſche Trübheit zu verlieren und die Traumſeligkeit ekſtatiſcher Zuſtände für die höchſte Klarheit zu nehmen, treffen wir hier ein ſcharfes, helles Denken, das eher der Gefahr abſtracter Verſtändigkeit unterliegt. Statt Römiſcher Kirchlichkeit treffen wir ſich ſelbſt vertrauenden Proteſtantismus, der nicht glauben mag, ohne zu wiſſen, was und warum er glaubt. Statt der paſſiven Muße des Gebets tritt die Rüſtigkeit eingreifenden Handelns auf; ſtatt der Tendenz, die ſocialen Verhältniſſe zu verkirchlichen und dem Gehorſam gegen prieſterlichen Befehl zu unterwerfen, vielmehr die Richtung auf politiſche Mündigkeit und ihrer ſelbſt gewiſſe männliche Selbſtſtändigkeit; endlich ſtatt der Vorliebe für ſinnige, ſchöne myſtiſche Ausdrücke ein Streben nach möglichſter populärer Verbreitung der Wiſſenſchaft, nach Deutlichkeit und Deutſchheit der Darſtellung. Es war daher vorzüglich die Logik, die bei Thaden recht einſchlug und ihm die langgeſuchte Philoſophie ohne Beinamen zu verwirklichen ſchien. Er ſchrieb darüber unter Anderem am 27. Auguſt 1813: „Ihre Logik iſt das Buch der Bücher, ein vollendetes Meiſterſtück des menſchlichen Geiſtes — und dennoch, wie es ſcheint, wenig gekannt und wenigſtens öffentlich noch von keinem einzigen Schriftſteller nach ihrem wahren Werth gewürdigt. Die drei bekannten Recenſionen ſind theils einfältig, theils nichtswürdig — und da auch Windiſchmann der Hochgebildete, ſich durch das Gericht des Herrn ſelbſt gerichtet hat, ſo wird die Jenaer Literaturzeitung auch wenig von Belang über dieſen Gegenſtand zu Tage fördern. Die nächſte Folge davon wird ſein, daß dies Buch erſt gekannt und verſtanden werden wird, wenn unſere Kinder ſo alt ſind, wie wir — während dem mögen die Großen und die Gewaltigen in ihrer Willkür ſein. Dies Unweſen würde bedeutend beſchränkt werden, wenn Ihre Lehre noch mehr verbreitet werden könnte. So wie Ihre Sache jetzt ſteht, ſind Sie wohl in Gefahr, daß die Fortſetzung nicht mehr gedruckt werden wird, weil der Verleger nicht mal die Druckkoſten decken kann. — Es ſcheint mir daher nützlich und nothwendig, der obigen Vorausſetzung gemäß, daß Sie den praktiſchen Theil Ihrer Logik in einer andern Form erſcheinen laſſen. Ich ſchlage daher vor, ein Journal unter dem Titel: Zeitſchrift für praktiſche Philoſophie, herauszugeben und darin auf die begonnene Weiſe fortzufahren."

Unmittelbar vor ſeinem Weggang von Nürnberg nach Heidelberg antwortete Hegel, nach einem noch vorhandenen Briefconcept, auf dieſen Vorſchlag, der noch ausführlich durch die Thatſache der allgemeinen Verachtung alles Speculativen motivirt ward, Folgendes:

„Indem ich zuerſt den freundlichen und herzlichen Gruß eben ſo freundlich und herzlich erwidere, den Sie mir, ſehr hochgeſchätzter Herr, bereits vor einem Jahr geboten, ſo muß das Nächſte ſein, etwas darüber zu ſagen, daß ich dieſe Erwiderung ſo lange habe anſtehen laſſen. Suchen Sie die Urſache in nichts Anderem, als in dem Verlangen, auf Ihre freundſchaftliche Theilnahme an meinen philoſophiſchen Beſtrebungen nicht mit einem ſo zu ſagen thatenleeren Briefe zu antworten.

Es iſt mir, der ich ſehr abgeſchnitten von literariſchem Zuſammenhange gelebt und meine philoſophiſche Schriftſtellerei ſo gut als in der Einſamkeit getrieben zu haben meinte, höchſt erfreulich geweſen, aus ſo ferner Gegend eine Stimme zu vernehmen, die mir ſo warmen Antheil bezeugt. Ich wünſchte mir Glück beim Empfangen Ihres Briefes, daß, was ich drucken laſſe, doch nicht blos ein Geſchäft zwiſchen mir und meinem Verleger geweſen und einen Geiſt gefunden, den es angeſprochen, der ſogar mir nützliche Rathſchläge und Wege zeigt, was ich erarbeitet, in einer gemeinnützigeren Geſtalt bekannter und wirkſamer zu machen. Indem ich mich in Stand geſetzt hatte, den dritten Theil meiner Logik nunmehr zu fertigen, wollte ich Ihnen dies melden, wenn er bis zur öffentlichen Erſcheinung gediehen. Dies iſt Anfangs Sommers geſchehen und ſomit einer Ihrer Wünſche vollbracht. Seitdem haben andere Ausſichten ſich daran geknüpft, deren entſcheidende Entwickelung ich abwarten wollte, Ihnen Bericht davon zu geben. Ich erhielt einen Ruf nach Heidelberg, den ich angenommen, und daher auf einen Ruf nach Berlin, der etwas ſpäter eintraf, mich nicht mehr einlaſſen konnte, ſo wie ich auch eine ſeit dem von meiner bisherigen Regierung erfolgte Ernennung nach Erlangen ablehnen muß.

Ich ſehe daraus, daß das Bedürfniß nach Philoſophie auch den höheren Behörden wieder näher tritt und daß auch ich nicht vergeſſen worden bin. Ein Lehramt auf einer Univerſität iſt die Lage, die ich mir ſeit Langem wieder gewünſcht. Eine ſolche Stellung iſt nach unſeren Sitten die beinah unerläßliche Bedingung, einer Philoſophie Eingang und Verbreitung zu ſchaffen, ſo wie ſie auch die einzige Art lebendiger Unterhaltung von Geſicht zu Geſicht gewährt, die ihrerſeits auf die ſchriftſtelleriſche Form einen ganz anderen Einfluß ausübt, als die bloße Vorſtellung, und ich verſpreche mir von dieſer Seite eine größere Möglichkeit, in Schriften etwas Befriedigenderes zu leiſten."

Es ſei erlaubt, um die Schilderung des Verhältniſſes zwiſchen Hegel und Ihaden hier abzuſchließen, dem Zeitenlauf etwas vorzugreifen. Ihadens Enthuſiasmus für Hegel erreichte ſeinen Höhenpunct, als dieſer die Encyklopädie herausgab und die Verhandlungen der Würtemberger Landſtände in den Heidelberger Jahrbüchern beurtheilte. Allein von hier ab ward er allmälig unzufriedener und konnte ſich vorzüglich mit vielen Puncten der Rechtsphiloſophie nicht vertragen, weil er durch ſie, namentlich aber durch die darin enthaltene Vertheidigung des Majorates, die Sache des politiſchen Fortſchrittes zu ſehr gefährdet glaubte. Er machte daher den freimüthigen, ſcharfen Cenſor Hegel's und ſprach ſich mit männlicher Derbheit aus. So ſchrieb er z. B. am 26. April 1818: „Was macht Ihr Freund **Schelling**? Er war zu ſeiner Zeit ein tüchtiger Arbeiter im Weinberge des Herrn. Iſt er ſchon ſo matt, daß er ſich über Ihre Philoſophie oder eigentlich über die Philoſophie nicht mehr ausſprechen kann? — Das größte Unglück für einen Philoſophen iſt der Hochmuth. Iſt auch er von dieſer Krankheit befallen?" — Ihaden glaubte in Hegel den Verfaſſer mehrer Kritiken in den Wiener Jahrbüchern über **Fries**, **Schopenhauer** u. A. zu entdecken, irrte ſich aber darin gänzlich. Er machte Recenſionsvorſchläge, Pläne zur Populariſirung der Speculation, warnte vor dieſem und jenem, forderte Klugheit des Benehmens, Anerkennung der Polemik Voſſen's gegen den Kryptokatholicismus und zeigte viel Luſt zu einer moraliſch-pädagogiſchen Ueberwachung des Philoſophen.

Wegen Ancillon ſchrieb er z. B. am 22. Januar 1820: „Ancillon muß von Ihnen nicht kritiſirt, auch nicht mal in einer Anmerkung erwähnt werden, 1) weil er mit Ihnen unter Einem Dache wohnt; 2) weil er mehr Einfluß hat, wie Sie und 3) weil er unter aller Kritik iſt." — Und wegen Schleiermacher mahnte er: „Entzweien Sie ſich nicht mit Schleiermacher; es würde Ihrer guten Sache gewiß ſehr ſchaden. Ich höre, die jungen Leute, welche bei Ihnen hören, ſtreiten heftig mit denen, welche bei Schleiermacher hören; thun Sie, was Sie können, um dieſe muthwilligen Kämpfe zu dämpfen. Denn die Guten und die Geſcheuten müſſen in unſeren Tagen noch mehr, als zu Luthers Zeiten, eng zuſammenhalten, wie unſere Gegner vom myſtiſchen Schwärmer bis zum gediegenen Jeſuiten, ſonſt iſt auf lange Zeit nicht blos das Beſte ſondern Alles verloren."

Mit einem andern dieſer Norddeutſchen bäuerlichen Philoſophen, mit Berger in Seekamp bei Kiel, der als Profeſſor in Kiel ſtarb, ſtand Hegel ſchon ſeit der Frankfurter Periode in freundſchaftlicher Beziehung. Berger verhielt ſich nicht blos kritiſch, wie Thaden, ſondern ging productiv auf das Ganze der Wiſſenſchaft, wie das von ihm hinterlaſſene ausführliche Werk: Grundzüge der Wiſſenſchaft, rühmlich beweiſt. Er brachte es aber doch nur zu einem Synkretismus Kantiſcher und Schelling'ſcher Speculation; dieſer huldigte er mehr in der Wiſſenſchaft der Natur, jener mehr in der des Praktiſchen und Religiöſen. Im Begriff des Allgemeinen war er nicht abſtract, und in dem des Einzelnen nicht concret genug. In der Darſtellung vereinigte er den Fluß Steffens'ſcher Redegewandtheit mit dem ſichtlichen Bemühen nach der Beſtimmtheit und genetiſchen Folge Hegel'ſcher Dialektik. Allein auch hier kam nur eine Halbheit heraus, welche beſtändig anzieht, weil ſie auf gründlichen Kenntniſſen und ernſtem Streben beruht, allein trotz aller Ueberlegtheit und Eleganz bald ermüdet, weil man ſich nicht wirklich gefördert ſieht. Berger's Schriften, ſo große Achtung ſie verdienen, ſind daher ſo gut, wie die Sinclair's, vergeſſen. Die Phänomenologie hatte auch ihn tief ergriffen. Es lebte in Berger etwas Schwärmeriſches, eine Sehnſucht nach ſittlicher Verbeſſerung des menſchlichen Geſchlechts, eine leidenſchaftliche Humanität, eine Weltprieſterlichkeit im edelſten Sinne des Wortes, wie ſie gebildeten Norddeutſchen oft eigenthümlich iſt und auch in Berger's Briefen an Hegel mit Emphaſe ſich ausdrückt. So rief er ihm zu: „Und nun in Fried' und Freundſchaft alſo zur Philoſophie, die unſer aller höchſte und heiligſte Muſe iſt, und die als ſolche auch der Freundſchaft ſelbſt die ewige und höchſte Weihe gibt, wie denn auch die Freundſchaft ganz in der Wahrheit ihr Weſen und ihres Lebens alleinige friſche Quelle hat." —

Derjenige Philoſoph, der von den Mitſtrebenden in der That zwiſchen Schelling und Hegel in jeder Hinſicht das Mittelglied ausmacht, Solger, kam mit Hegel erſt in Berührung, als dieſer in Berlin ſein College ward. Merkwürdig genug brachte Solger, wie wir ſpäter hören werden, ihn ſelbſt in Vorſchlag und ſtarb bereits, nachdem Hegel erſt ein Jahr in Berlin geweſen.

Von ſeinen Schülern, die er in Jena gehabt, war es ein Fremder, der Niederländer van Ghert, der ihn durch Beweiſe der treueſten Anhänglichkeit in Nürnberg erfreuen und auch weiterhin ihm mancherlei Liebesdienſte mit immer gleicher Geſinnung widmen ſollte. Van Ghert war Advocat en commis by het Ministerie van Eeredienst en Binnenlandsche Saken geworden und erhielt ſpäter eine nicht unbedeutende Stellung in Brüſſel. Als er von den Folgen der Schlacht bei Jena und von dem dadurch mitbedingten Geſchick Hegels hörte, ſchrieb er an ihn von Amſterdam am 1. Aug. 1809:

Hochgeehrteſter Herr und Freund,

„Mit dem heiligſten Gefühl von Achtung und Freundſchaft durchdrungen, wage ich es, dieſe Zeilen an Sie zu ſchicken. Eine traurige Zeitung von Heidelberg aus, Ihre Umſtände betreffend, hat mich ſo gänzlich niedergeſchlagen, daß ich nur weinend an Sie denken kann — und da Alles, was Sie angeht, mich mehr intereſſirt, als die ganze Welt, darf ich nicht länger zaudern, mich nach Ihrer jetzigen Lage zu erkundigen.

Es wird mir nämlich berichtet, daß Sie gänzlich ruinirt ſind, daß Sie aus dieſem Grunde die Bamberger Zeitung zu ſchreiben ſind genöthigt geweſen und daß Sie jetzt ein Conrectorat daſelbſt haben annehmen müſſen. Nicht glaubend, daß die beſten Männer Deutſchlands ſo wenig Intereſſe an die Wiſſenſchaft ſtellen, daß ſie wahre Philoſophen ſollen hungern laſſen, oder ihnen Stellen geben, welche allein für dürftige Köpfe geſchickt ſind, weiß ich wirklich nicht, was ich von ebengedachter Nachricht halten ſoll. — Andererſeits begreife ich auch nicht, wie es komme, daß der zweite Theil Ihrer göttlichen Phänomenologie ſammt der Naturphiloſophie nicht erſcheint. — Wie es auch ſei, die Furcht hat mich übermeiſtert und ich werde keine Ruhe haben, bevor daß Sie die Güte haben, mich mit Ihrem Schreiben ſelbſt zu verehren. — Wenn Sie wirklich ſo unglücklich ſind, wie die Nachrichten lauten, dann könnte ich Ihnen bisweilen behülflich in meinem Vaterlande ſein. Die Univerſitäten werden bald reorganiſirt und hätten Sie vielleicht Genie, Profeſſor in Holland zu werden, wo man aber, bis jetzt wenigſtens, die Vorleſungen im Lateiniſchen hält, dann würde ich keine Mühe beſparen, zu ſorgen, daß Sie eine gute Stelle bekämen. — Ich bin Doctor juris und Commis beim Miniſterium van Eeredienst zu Amſterdam. Der Miniſter, welchen ich ſehr genau kenne und der Manches auf meine Vorſtellung thut, wird einige Profeſſoren berufen und ſo könnte ich Sie immer vortragen. — Das jährliche Gehalt iſt 1000 Gulden Holländiſch.

Obgleich ich bekennen muß, daß es bis jetzt in meinem Vaterlande ſehr trübe und nächtlich ausſieht, und man ſelbſt das geringſte Bedürfniß der Philoſophie nicht findet, ſo hoffe ich noch immer, daß dies ſich bald möge beſſern und meine Landsleute den niederen Standpunct verlaſſen, worauf ſie ſchon ſo lange geſtanden haben. Bis jetzt freilich iſt ihnen die Philoſophie noch ein Gräuel und die nur nennt man vernünftig, welche ihrer ſpotten. Vorzüglich üben ſie ihre Wuth gegen die Deutſchen, oder wie ſie Alles nennen, gegen die Kantiſche Philoſophie aus, wovon ſie aber nichts kennen, als einige ſchlechte fragmentariſche Ueberſetzungen. — Den Spinoza, welcher immer ein Atheiſt geweſen, darf man jetzt doch rühmen, ohne verketzert zu werden und die Aufklärung hat ſchon Manche angeſteckt.

Wenn es wahr iſt, wie man mich verſichert hat, daß Sie deswegen Ihre Bücher nicht auflegen laſſen, weil die Zahlung der Deutſchen Buchhändler zu gering iſt, ſo haben Sie die Güte und ſchreiben Sie mir, wie viel Sie für den Bogen fordern, und ich werde ſehen, ob der Deutſche Buchhändler Brockhaus im Induſtriecomptoir in dieſer Stadt Ihre Forderung leiſten kann. Dieſer hat eine ſehr gute Correſpondenz und ſcheint ziemlich viel für die Bücher zu zahlen. Bei ihm iſt die Divina Commedia von Dante, überſetzt, ni fallor, durch Kieſewetter, aufgelegt. — Kennen Sie dieſen Mann und glauben Sie, daß er im Stande ſei, das Buch zu überſetzen?

In der Hoffnung, daß Sie mir dieſes Schreiben nicht übel nehmen und mich bald mit Ihrer Antwort verehren werden, habe ich die Ehre, mich in Ihrer theueren Freundſchaft zu empfehlen."

Van Ghert beſchäftigte ſich viel mit dem animaliſchen Magnetismus und theilte an Hegel auch Tagebücher ſeiner Curen mit. Auch ſchenkte er ihm nach Nürnberg hin eine ſchöne Ausgabe des Jakob Böhm in zwei Foliobänden. Hegel lag ihn an, nachzuforſchen, ob er nicht noch Manuſcripte Spinoza's auftreiben könnte, allein außer dem Manuſcript der Hebräiſchen Grammatik fand er nichts mehr. Das Intereſſanteſte aus Van Ghert's Briefen an Hegel iſt abgedruckt in deſſen Werken XVI, 175 — 83.

Die Logik 1812 — 1816.

Um Nürnberg zieht ſich neben den Alleen überall ein tiefer Graben fort. Hinter dem Graben erheben ſich die gewaltigen Mauern, von Zeit zu Zeit durch noch gewaltigere Thürme durchbrochen. Tritt man in die Stadt ein, ſo erſcheint dieſe Gegenſätzlichkeit überall wieder und nimmt die mannigfachſten Geſtalten an. Gerade und krumme, breite und enge Straßen, hoch und niedrig gelegene Stadttheile, verzwergte und wieder rieſenhafte Gebäude wechſeln mit einander. Hier eine ſolche Zuſammenpreſſung der Häuſer, daß man den Himmel nur aufwärts ſehen kann, dort wieder die breiteſte Ausſicht auf die flache Ebene, aus welcher ſich jedoch abermals die ſtolze Burg erhebt. An den Häuſern ſelbſt wiederholt ſich dieſer Charakter. Feſtgefugt, maſſiv, haben ſie Außen ſo viel Ausſchweifungen am Giebel, ſo viel altanartige Vorſprünge, Innen dagegen ſo viel gemüthliche Winkel, Galerien, daß ein ſolches Haus wieder eine Welt für ſich iſt. Die ganze Stadt hat im höchſten Grade den Charakter der Innigkeit. Mitten in einem Flachfelde erquickt ſie durch ihre architektoniſche Erhebung und Vertiefung. Römiſchen Urſprungs macht ſie faſt die geographiſche Mitte Deutſchlands aus, bis wohin einerſeits die Verpflanzung Slaviſcher Ackerbauer vordrang, während andererſeits der Kern des Fränkiſchen

Stammes hieher grenzte. Dieſer Stamm hat etwas Choleriſches, das in das Leichtblütige übergeht, mit ſeiner Lebensluſtigkeit und Rührigkeit iſt hier die nachbilderiſche Gelehrigkeit des Slaven vereint, welcher Nürnberg in ſeinen Induſtrieunternehmungen viel Erfolge verdankt. Das ſociale Treiben des heutigen Nürnbergs hat Hegel in einem launigen Brief an Knebel 1810 a. a. O. geſchildert. In dieſer Centralſtadt Binnendeutſchlands, vollendete Hegel ſeine Logik, die in dem Element der reinſten Abſtraction die Thurmbauten der ewigen Kategorieen aufſchichtete. Die Vorrede zum erſten Bande iſt im März 1812, die zum dritten im Juli 1816 unterzeichnet.

Dieſe Arbeit trat nun an die Stelle des zweiten Theils des Syſtems der Wiſſenſchaft, als deren erſten er die Phänomenologie gegeben hatte, war aber für die Philoſophie, abgeſehen von dem Begriff der Bildung des Bewußtſeins, ſelbſt das erſte Moment des Ganzen. Durch die Logik ward die Phänomenologie daher ſelber erſt recht verſtändlich, weil ſie das reine Wiſſen an ſich, nicht wie dieſe, das Wiſſen in der Beziehung darſtellte und von der Methode, welche Hegel als die einzig rechte gefordert hatte, ein ausführliches Beiſpiel gab. Er hatte die Ueberzeugung gewonnen, daß, während alle übrigen Wiſſenſchaften fortgeſchritten, die Logik und Metaphyſik verhältnißmäßig zurückgeblieben waren. Ja, was vormals Metaphyſik hieß, ſei mit Stumpf und Stiel ausgerottet worden und aus der Reihe der Wiſſenſchaften verſchwunden. So merkwürdig es nun ſei, wenn einem Volk z. B. die Wiſſenſchaft ſeines Staatsrechts unbrauchbar geworden, ſo merkwürdig ſei es wenigſtens, wenn ein Volk ſeine Metaphyſik verliere. Er verglich das ſonderbare Schauſpiel, ein *gebildetes Volk ohne Metaphyſik* zu ſehen, mit einem ſonſt mannigfaltig ausgeſchmückten Tempel ohne Allerheiligſtes. Mit dem *Ignoriren* der durchgreifenden Veränderung, die der Geiſt in ſich vollbracht, fange es nach gerade an, auch im Wiſſenſchaftlichen auszugehen; die Gährung aber, in welcher es dem Geiſt vornämlich um Erwerbung und Behauptung des Princips in ſeiner unentwickelten Intenſität zu thun ſei, mache der höheren Forderung Platz, daß es zur Wiſſenſchaft werde. Es müſſe alſo auch im Logiſchen *von Vorn* angefangen werden. Als den Kern der Wiſſenſchaft deſſelben ſtellte er die *immanente* **Entwicklung des Begriffs** auf, deſſen *ideelle* **Bewegung** die abſolute **Methode** des

Erkennens und zugleich die immanente Seele des Inhaltes ſelbſt iſt. Auf dieſem ſich ſelbſt conſtruirenden Wege allein, behauptete er, ſei die Philoſophie fähig, objective, demonſtrirte Wiſſenſchaft zu ſein. Die Entwicklung alles natürlichen und geiſtigen Lebens beruhe allein auf der Natur der *reinen Weſenheiten*, die den Inhalt der Logik ausmachen. Der Inhalt, der an den logiſchen Formen vermißt wird, iſt nichts Anderes, als eine feſte Grundlage und Concretion dieſer abſtracten Beſtimmungen; und ein ſolches ſubſtantielles Weſen pflegt für ſie Außen geſucht zu werden. Aber die logiſche Vernunft iſt ſelbſt das Subſtantielle und es iſt nicht Schuld des Gegenſtandes der Logik, wenn ſie gehaltlos ſein ſoll, ſondern allein der Art, wie derſelbe gefaßt wird. Als *Wiſſenſchaft* iſt die Wahrheit das reine ſich entwickelnde Selbſtbewußtſein und hat die Geſtalt des Selbſts, daß das Anundfürſichſeiende gewußter *Begriff*, der Begriff als ſolcher aber das *Anundfürſichſeiende* iſt.

Dieſes objective Denken iſt denn nach Hegel der *Inhalt* der reinen Wiſſenſchaft. Sie iſt daher ſo wenig formell, ſie entbehrt ſo wenig der Materie zu einer wirklichen und wahren Erkenntniß, daß ihr Inhalt vielmehr allein das *abſolut Wahre* als *die abſolute Form* ſelbſt iſt. Die Logik iſt ſonach als das *Syſtem der reinen Vernunft*, als das Reich des reinen Gedankens zu faſſen. Dieſes Reich iſt die Wahrheit, wie ſie *ohne Hülle* an und für ſich ſelbſt iſt. Man kann ſich deswegen, meinte Hegel, ſo ausdrücken, daß dieſer Inhalt die *Darſtellung Gottes* iſt, wie er in ſeinem *ewigen Weſen vor* der Erſchaffung der Natur und eines endlichen Geiſtes iſt.

Dieſe Erhebung der Logik zu einer ſpeculativen Theologie iſt Hegel von den *Theologen* ſehr übel genommen. Sie ſind verwundert geweſen, daß der Begriff Gottes, wenn man von der Natur und Geſchichte abſtrahirt, mit dem Begriff der logiſchen Idee zuſammenfallen ſoll. Sie haben ganz überſehen, daß Hegel nicht behauptet, der Begriff Gottes in dieſer Abſtraction ſei der vollſtändige, *letzte* Begriff Gottes, daß er vielmehr als dieſen immer den Begriff des *abſoluten Geiſtes* als den auch abſoluten Begriff Gottes aufgeſtellt hat. Hegel hat aber vollkommen Recht, zu ſagen, daß für Gott, inſofern er ſich nicht in einer Natur und Geiſterwelt offenbart, keine andere Beſtimmungen übrig bleiben, als jene abſoluten Abſtractionen des Seins, des Weſens und des Begriffs. Die Theologen beſtätigen dies ſelbſt, wenn ſie in der reinen Theologie vom Sein, vom Weſen, von der Unendlichkeit, von der Subſtantialität, Macht, Teleologie Gottes handeln. Indem Hegel aber die Abſolutheit der logiſchen Beſtimmungen behauptete und dem Begriff des Logos die gleiche Dignität der Idee mit den Formen derſelben als Natur und Geiſt vindicirte, ſetzte er auch die Logiker in Verwunderung, welche zwar von der Unentbehrlichkeit ihrer Wiſſenſchaft zu declamiren, zugleich aber die Beſtimmungen derſelben nur als Formen unſerer ſubjectiven Intelligenz anzuſehen gewohnt waren und vor der Zumuthung, den Begriff als eine an ſich abſolute Selbſtſtändigkeit, als eine αὐτοκίνησις zu faſſen, unwillig zurückſchracken. Die realen Wiſſenſchaften endlich fielen in den Mißverſtand, als ob Hegel die Beſonderheit ihres Inhaltes geringſchätze, als ob es ihm nur um das logiſche Element darin zu thun ſei. Sie erblickten in vielen ſeiner Aeußerungen, wenn er die Dialektik des Begriffs als das Moment ſchildert, von welchem die wiſſenſchaftliche Wahrheit ſchlechterdings abhängig ſei, eine Aufopferung des ſpecifiſchen Reichthums der Natur und des Geiſtes. Eine ſolche kahle Negation des Concreten iſt Hegel nie in den Sinn gekommen; wohl hebt ſich nach ihm das Logiſche zur Natur, wie die Natur zum Geiſte auf, der dann wieder in ſeinem Denken die einfachen logiſchen Kategorieen für ſich erfaßt, nicht aber verflüchtigt ſich Natur und Geiſt bei ihm zum Logiſchen. Gegen die Natur und gegen den Geiſt iſt das Logiſche nur als abſolute Form geltend zu machen, wiewohl es für ſich als Inhalt der Abſolutheit nicht entbehrt und kraft ſeiner Nothwendigkeit dem Concreten im engeren Sinn völlig gleich ſteht.

Von den beſonderen Wiſſenſchaften aus konnte man ſich daher in Hegel's Logik am wenigſten finden, weil man gleich den Anfang, den Begriff des Seins als ſolchen nicht denken wollte, ſondern hinter dieſer abſoluten Abſtraction immer noch eine beſondere Subſtantialität, ein Sein, ſuchte. Das Sein ſollte ſogleich wieder ein Etwas, ein Seiendes ſein. Man machte daher von dieſer Seite ſich in der gewöhnlichen Weiſe mit der Logik zu ſchaffen, indem man über ihre Terminologie klagte, die ſo abſtrus und ungewöhnlich ſei, gerade wie man es früher mit der Kantiſchen Kritik gemacht hatte. Dieſer Troſt, die Philoſophie wegen ihres ſchlechten, undeutlichen Ausdrucks verwerfen zu können, verrieth auch gegen Hegel eigentlich nur die Unwiſſenheit der Ankläger, denn Hegel hatte ſeine Terminologie entweder ganz Deutſch gelaſſen, der Spur folgend, die unſere Sprache ſchon im vierzehnten Jahrhundert im Speculativen betreten hatte, wie wenn er vom Weſen u. dgl. ſprach, oder aber er hatte ſeine Deutſchen Bezeichnungen Griechiſchen Muſtern bei Platon und Ariſtoteles nachgebildet, denn das Fürſichſein, das Andersſein, das Anundfürſichſein, die Sichſelbſtgleichheit u. ſ. w. ſind ſämmtlich dem antiken Sprachgebrauch gemäß, nur daß dieſer oft noch viel kühner war, wie das τὸ τί ἦν εἶναι und die ἐντελέχεια des Ariſtoteles bekanntlich zeigen: (das Adverb. ἐντελεχῶς ein einzig Mal bei Platon de legg. 10, p. 905).

Die Geiſtloſigkeit in der gewöhnlichen Behandlung der Logik liegt nach Hegel vorzüglich darin, daß ihre Beſtimmungen in unverrückter Feſtigkeit gelten und nur in äußerliche Beziehung miteinander gebracht werden. Er ſagte: „Dadurch, daß bei den Urtheilen und Schlüſſen die Operationen vornämlich auf das Quantitative der Beſtimmungen zurückgeführt und gegründet werden, beruht Alles auf einem äußerlichen Unterſchiede, auf bloßer Vergleichung, wird ein völlig analytiſches Verfahren und begriffloſes Calculiren. Das Ableiten der ſogenannten Regeln und Geſetze, des Schließens vornämlich, iſt nicht viel beſſer, als ein Befingern von Stäbchen von ungleicher Länge, um ſie nach ihrer Größe zu ſortiren und zu verbinden, — als die ſpielende Beſchäftigung der Kinder, von mannigfaltig zerſchnittenen Gemälden die paſſenden Stücke zuſammenzuſuchen. — Man hat daher nicht mit Unrecht dieſes Denken dem Rechnen und das Rechnen wieder dieſem Denken gleichgeſetzt. In der Arithmetik werden die Zahlen als das Begriffloſe genommen, das außer ſeiner Gleichheit und Ungleichheit, d. h. außer ſeinem ganz äußerlichen Verhältniß, keine Bedeutung hat, das weder an ihm ſelbſt, noch deſſen Beziehung ein Gedanke iſt. Wenn auf mechaniſche Weiſe ausgerechnet wird, daß dreiviertel mit zweidrittel multiplicirt, ein Halbes ausmacht, ſo enthält dieſe Operation ungefähr ſo viel und ſo wenig Gedanken, als die Berechnung, ob in einer Figur dieſe oder jene Art des Schluſſes Statt haben könne.“

Er zeigte daher, daß allein das Bewußtſein über die Form der innern Selbſtbewegung des Inhalts, wovon er an dem Begriff des Bewußtſeins ſelbſt in der Phänomenologie des Geiſtes an einem concreten Gegenſtande ein Beiſpiel aufgeſtellt habe, die Todtheit der formalen Logik überwinden könne. Das Einzige, um den *wiſſenſchaftlichen Fortgang* zu gewinnen, und um deſſen ganz *einfache* Einſicht ſich weſentlich zu bemühen, ſei die Erkenntniß des logiſchen Satzes, daß das Negative eben ſo ſehr poſitiv iſt, oder daß das ſich Widerſprechende ſich nicht in Null, in das abſtracte Nichts auflöſt, ſondern weſentlich nur in die Negation des *beſondern* Inhalts, oder daß eine ſolche Negation nicht alle Negation, ſondern die *Negation der beſtimmten Sache*, die ſich auflöſt, ſomit beſtimmte Negation iſt: daß alſo im Reſultat weſentlich das enthalten iſt, woraus es reſultirt: — was eigentlich eine Tautologie iſt, denn ſonſt wäre es ein Unmittelbares, nicht ein Reſultat. Indem das Reſultirende, die Negation, *beſtimmte* Negation iſt, hat ſie einen *Inhalt*. Sie iſt ein neuer Begriff, aber der höhere, reichere Begriff als der vorhergehende; denn ſie iſt um deſſen Negation oder Entgegengeſetztes reicher geworden; enthält ihn alſo, aber auch mehr als ihn, und iſt die Einheit ſeiner und ſeines Entgegengeſetzten. In dieſem Wege hat ſich das Syſtem der Begriffe überhaupt zu bilden und in unaufhaltſamem, reinem, von Außen nichts hereinnehmendem Gange ſich zu vollenden.

„Wie würde ich meinen können, rief Hegel in der Einleitung aus, daß nicht die *Methode* die ich in dieſem Syſtem der Logik befolgt, — oder vielmehr die dies Syſtem an ihm ſelbſt befolgt —, noch vieler Vervollkommnung, vieler Durchbildung im Einzelnen fähig ſei, *aber ich weiß zugleich, daß ſie die einzige wahrhafte* iſt. Dies erhellt für ſich ſchon daraus, daß ſie von ihrem Gegenſtand und Inhalt nichts Unterſchiedenes iſt; — denn es iſt der Inhalt in ſich, *die Dialektik, die er an ihm ſelbſt hat*, welche ihn fortbewegt. Es iſt klar, daß keine Darſtellungen für wiſſenſchaftlich gelten können, welche nicht den Gang dieſer Methode gehen und ihrem einfachen Rhythmus gemäß ſind, denn es iſt der Gang der Sache ſelbſt."

Das große Verdienſt *Kant's*, die Kategorieen als nothwendige Beſtimmungen des Selbſtbewußtſeins und den Widerſpruch als ein nothwendiges Moment der dialektiſchen Vernunft begriffen zu haben, erkannte Hegel ſeinem ganzen Umfang nach an, allein er wollte die Kategorieen theils von der *beſchränkten, ſubjectiven Faſſung* befreien, theils den Begriff des Widerſpruchs nicht blos in dem *negativen* Sinne gelten laſſen, daß die Vernunft nicht über ihn hinauskönne, ſondern vielmehr in dem Sinn, daß er, als ſich ſelbſt aufhebend, nur ein *Moment* der affirmativen Einheit ſei. Er ſetzte daher zwar das *Sein* und den *Begriff* als die an ſich *untrennbaren Momente* des Logiſchen feſt und theilte darnach ſogar die Logik in die *objective* und *ſubjective*, in die *ontologiſche* und *ideologiſche*, allein er machte zugleich bemerklich, daß zwiſchen den Beſtimmungen des *Seins* und denen des *Begriffs* eine mittlere Sphäre, die der *Beziehung* der einfachen Unterſchiede des Seins, die Sphäre der *Reflexionsbeſtimmungen* oder des *Weſens* exiſtire, die man zwar zur objectiven Logik rechnen könne, weil in ihr der Begriff des *Subjects* noch nicht hervortrete, die jedoch nicht mehr unmittelbares, ſondern *in ſich ſcheinendes* Sein, Vermittelung ſei. Dieſer Begriff war unſtreitig der originellſte in der ganzen Hegelſchen Logik, welche durch ihn ſich eigentlich trichotomiſch gliederte. Die Beſtimmungen 1) des *Seins* ſind unmittelbare und unmittelbar in einander *übergehende*: Qualität in Quantität, Quantität durch den Rückgang zur Qualität in das Maaß; das Maß aber durch die Indifferenz der Qualität und Quantität als ſeiner Factoren 2) in das *Weſen*, deſſen Beſtimmungen nur als im *Verhältniß* zu einander Sinn haben, wie Identität und Unterſchied, Inhalt und Form, Urſach und Wirkung, während 3) die Beſtimmungen des *Begriffs* als der Einheit der Unmittelbarkeit und Vermittlung ſich *entwickelnde* oder ſolche ſind, bei denen jedes Moment zugleich die Totalität iſt. Das Allgemeine theilt ſich ſelbſt in das Beſondere und dies realiſirt ſich als das Einzelne, welches daher in ſeinem Fürſichſein Totalität, Selbſtſtändiges, *Object* iſt. Der Begriff aber in Einheit mit ſeiner Realität iſt der Begriff der *Idee*.

Die Schwierigkeiten, welche der Begriff des Seins als Anfang der Logik machen würde, ſah Hegel voraus. Er erinnerte daran, daß die Phänomenologie mit dem Begriff des reinen Wiſſens ſchließe und daß inſofern das Anfangen in der Logik mit dem Begriff des Anfangs nur objectiv, nicht ſubjectiv, ein unmittelbares ſei. „Wie das *reine* Wiſſen nichts heißen ſoll, als das Wiſſen als ſolches, ſo ſoll auch reines

Sein nichts heißen, als das Sein überhaupt; Sein, ſonſt nichts, ohne alle weitere Beſtimmung und Erfüllung. — Hier iſt das Sein das Anfangende, als durch Vermittlung und zwar durch ſie, welche zugleich Aufheben ihrer ſelbſt iſt, entſtanden dargeſtellt; mit der Vorausſetzung des reinen Wiſſens als Reſultats des endlichen Wiſſens, des Bewußtſeins. Soll aber keine Vorausſetzung gemacht, der Anfang ſelbſt unmittelbar genommen werden, ſo beſtimmt er ſich nur dadurch, daß es der Anfang der Logik, des Denkens für ſich, ſein ſoll. Nur der Entſchluß, den man auch für eine Willkür anſehen kann, nämlich, daß man das Denken als ſolches betrachten wolle, iſt vorhanden. So muß der Anfang abſoluter oder, was hier gleichbedeutend iſt, abſtracter Anfang ſein; er darf ſo nichts vorausſetzen, muß durch nichts vermittelt ſein, noch einen Grund haben; er ſoll vielmehr ſelbſt Grund der ganzen Wiſſenſchaft ſein."

Die Zweideutigkeit des Begriffes Grund für den Anfang, inſofern der Anfang ſich aufheben muß, entging Hegel nicht. Er ließ ſich darüber ausdrücklich auch in der Beziehung aus, daß der alle andern Begriffe, mithin auch den der Idee als nur erſt logiſcher, integrirende Begriff der des abſoluten Geiſtes ſei. Die Natur und der Geiſt ſind dem Logiſchen nicht als einem Höheren untergeordnet, obwohl das reine d. h. eben von Natur und Geſchichte abſtrahirende, ſich in ſich bewegende Denken allein innerhalb ſeiner ſelbſt der Wahrheit gewiß werden kann. Hegel ſagt: „Man muß zugeben, daß das Vorwärtsgehen ein Rückgang in den Grund, zu dem Urſprünglichen und Wahrhaften iſt, von dem das, womit der Anfang gemacht wird, abhängt und in der That hervorgebracht wird. — So wird das Bewußtſein auf ſeinem Wege von der Unmittelbarkeit aus, mit der es anfängt, zum abſoluten Wiſſen, als ſeiner innerſten Wahrheit, zurückgeführt. Dies Letzte, der Grund, iſt denn auch dasjenige, aus welchem das Erſte hervorgeht, das zuerſt als Unmittelbares auftrat. — So wird noch mehr der abſolute Geiſt, der als die concrete und letzte höchſte Wahrheit alles Seins ſich ergibt, erkannt als am Ende der Entwickelung ſich mit Freiheit entäußernd und ſich zur Geſtalt eines unmittelbaren Seins entlaſſend, — zur Schöpfung ſeiner Welt ſich entſchließend, welche alles das enthält, was in die Entwickelung, die jenem Reſultat vorangegangen, fiel, und das durch dieſe umgekehrte Steltung mit ſeinem Anfang in ein von dem Reſultate als dem Princip Abhängiges verwandelt wird. Das Weſentliche für die Wiſſenſchaft iſt nicht ſo ſehr, daß ein rein Unmittelbares der Anfang ſei, ſondern daß das Ganze ein Kreislauf in ſich ſelbſt iſt, worin das Erſte auch das Letzte und das Letzte auch das Erſte wird."

Beſondere Mühe, ſein Verhältniß zu Kant zu erörtern und das Verhältniß des Logiſchen zum Realen zu beſtimmen, gab ſich Hegel in der Einleitung zur Lehre vom Begriff. Er drang auf die Selbſtändigkeit der Logik, aber nicht, um in ihr Natur und Geiſt zu vernichten, vielmehr um die Selbſtſtändigkeit der Natur und des Geiſtes in ihrer Einheit mit dem Logiſchen von dieſem als ſolchem freizulaſſen. „Die reinen Beſtimmungen von Sein, Weſen und Begriff machen zwar auch die Grundlage und das innere einfache Gerüſte der Formen des Geiſtes aus; der Geiſt als anſchauend, eben ſo als ſinnliches Bewußtſein, iſt in der Beſtimmtheit des unmittelbaren Seins, ſo wie der Geiſt als vorſtellend wie auch als wahrnehmendes Bewußtſein ſich vom Sein auf die Stufe des Weſens oder der Reflexion erhoben hat. Allein dieſe concreten Geſtalten gehen die logiſche Wiſſenſchaft ſo wenig an, als die concreten Formen, welche die logiſchen Beſtimmungen in der Natur annehmen, und welche Raum und Zeit, alsdann der ſich erfüllende Raum und Zeit als unorganiſche Natur und die organiſche Natur ſein würden. — Eben ſo iſt hier auch der Begriff nicht als Actus des ſelbſtbewußten Verſtandes, nicht der ſubjective Verſtand zu betrachten, ſondern der Begriff an und für ſich, welcher eben ſowohl eine Stufe der Natur als des Geiſtes ausmacht. Das Leben oder die organiſche Natur iſt dieſe Stufe der Natur, auf welcher der Begriff hervortritt, aber als blinder, ſich ſelbſt nicht faſſender, d. h. nicht denkender Begriff; als ſolcher kommt er nur dem Geiſte zu. Von jener ungeiſtigen aber ſowohl als von dieſer geiſtigen Geſtalt des Begriffs iſt ſeine logiſche Form unabhängig."

Um jedoch auch hier den Mißverſtand abzuſchneiden, als ſei Natur und Geiſt eine bloß formelle Ueberſetzung der logiſchen Idee, eine leere Wiederholung derſelben, bemerkte er eigends: „Indem es zunächſt hier die Logik, nicht die Wiſſenſchaft überhaupt iſt, von deren Verhältniß zur Wahrheit die Rede iſt, ſo muß ferner noch zugegeben werden, daß jene als die formelle Wiſſenſchaft nicht auch diejenige Realität enthalten könne und ſolle, welche der Inhalt weiterer Theile der Philoſophie, der *Wiſſenſchaften der Natur und des Geiſtes*, iſt. Dieſe concreten Wiſſenſchaften treten allerdings zu einer reelleren Form heraus, als die Logik, aber zugleich nicht ſo, daß ſie zu jener Realität ſich wieder umwendeten, welche das über ſeine Erſcheinung zur Wiſſenſchaft erhobene Bewußtſein aufgegeben, oder auch zum Gebrauch von Formen, wie die Kategorieen und Reflexionsbeſtimmungen ſind, deren Endlichkeit und Unwahrheit ſich in der Logik dargeſtellt hat, wieder zurückkehrten. Vielmehr zeigt die Logik die Erhebung der *Idee* zu der Stufe, von daraus ſie die Schöpferin der Natur wird und zur Form einer *concreten Unmittelbarkeit* überſchreitet, deren Begriff aber auch dieſe Geſtalt wieder zerbricht, um zu ſich ſelbſt, als *concreter Geiſt* zu werden. Gegen dieſe concreten Wiſſenſchaften, welche aber das Logiſche zum inneren Bildner haben und behalten, wie ſie es zum Vorbildner hatten, iſt die Logik ſelbſt allerdings die *formelle* Wiſſenſchaft, aber die Wiſſenſchaft der *abſoluten Form*, welche in ſich Totalität iſt, und die *reine Idee der Wahrheit* ſelbſt enthält, dieſe abſolute Form hat an ihr ſelbſt ihren Inhalt oder Realität." — Indem nun Hegel am Schluß der Logik ſich ſo ausdrückte, daß der Uebergang der Idee zu ihrem Andersſein, der Natur, als ein freies Entlaſſen zu denken ſei, bei welchem ſie ihrer abſolut ſicher in ſich ruhe, ſo erweckte dies den doppelten Mißverſtand, theils die Idee wieder *nur* als abſtracten Begriff zu nehmen und die innere Einheit derſelben mit dem Realen zu vergeſſen, theils die logiſche Idee mit dem abſoluten Geiſt an und für ſich zu verwechſeln, während ſie zwar als der abſolute Geiſt, *wie er aber erſt in der Beſtimmtheit des reinen Denkens iſt*, gefaßt werden muß. Hegel ſprach vom *göttlichen* Begriff und nannte ihn das *Schöpferiſche*, weil dem Begriff eines unweltlichen, vorweltlichen, außerweltlichen Gottes in der That keine anderen Prädicate als die der reinen Idee zukommen, wie ſogar, thäte es Noth, ſolche Beweiſe zu führen, die Johanneiſche Logoslehre auf dieſer Vorſtellung beruht. Hegel, der ſo fern war von allem Gnoſticismus, mußte ſich eine Vergottung des Begriffs, einen *Logotheismus* vorwerfen laſſen, als wenn ſein Begriff Gottes über die abſtracte Form des Logiſchen nicht hinauskäme; Hegel, der ſo fern war von allem leeren Rationalismus, weil er die Vernunft als den aller concreten Realität immanenten Archeus anerkannte, mußte ſich nach ſeinem Tode vorwerfen laſſen, daß man mit dem rein Rationalen nie an die Wirklichkeit herankommen könne, ein Vorwurf, der vorzüglich von einem Standpunct her überraſchen mußte, der früher wörtlich gelehrt hatte: „Nichts iſt außer der Vernunft und Alles iſt in ihr."

Kaum war der erſte Theil der Logik heraus, ſo hatte Hegel vom nachbarlichen Erlangen aus ſogleich alle die Mäkeleien über die undenkbaren Widerſprüche von der Identität des Seins und Nichtſeins u. ſ. w. zu vernehmen, welche ihn von da ab bis an ſein Ende begleiten ſollten und welche, ſo gedankenlos ſie oft gemacht werden, wohl noch heutzutage als die gewichtigſten Inſtanzen zur Verwerfung ſeiner Philoſophie gelten. In Erlangen war nämlich ein Landsmann von ihm, der Profeſſor der Mathematik, Pfaff, ein origineller, witziger, gelehrter und ſcharfſinniger Mann, der ſich durch Hegel's Aeußerungen über Newton in Betreff der Differentialrechnung gereizt fand. Es entſpann ſich zwiſchen ihm und Hegel ein humoriſtiſcher Briefwechſel. Pfaff ſah in der Logik überall Poſtulate, vermißte den Beweis, fiſchte ſich aus dem dialektiſchen Fluß zu ſicherem Anhalt einzelne Definitionen heraus und beſchuldigte Hegel, zu viel Bildlichkeit in ſeine Darſtellung zu miſchen. Pfaff's Briefe liegen zum Theil vor, Hegel's Antworten nicht. Pfaff ſetzte ſeinen Briefen Lateiniſche Zuſchriften vor z. B.:

„Philosopho mathematicus infestissimus Salutem." Oder: „Philosopho novi mundi intelligibilis inventori mathematicus incapax, sciendique cupidissimus Salutem plurimam." etc.

Mit hartnäckigem Verſtande analyſirte Pfaff das Einzelnſte. Er gab Hegel halb ironiſch zu, daß er in demſelben Recht habe, wofern man gerade das denke, was er gedacht haben wolle. Allein die Verbindung der Einzelbegriffe z. B. des Seins und Nichtſeins im Werden, erſchien ihm willkürlich; er vermißte hier das Wie der Einheit, weil er dieſelbe nicht als immanente Fortbeſtimmung der Begriffe ſelbſt, ſondern als eine Conſtruction des denkenden Bewußtſeins, als eine ſubjective Syntheſis ſuchte. Daß der Philoſoph ohne den Begriff der in ſich kreiſenden Totalität das Negative der beſondern Beſtimmungen nicht entwickeln kann, erſchien ihm als ein circulus in demonstrando: „Man geht von einem Punct aus, ſetzt Dinge, Operationen voraus, die doch hinterher erſt vorkommen; ſoll demnach Alles richtig ſein, ſo muß man wieder dahin zurückkommen, woher man ausgegangen iſt. Daß Ihr Euch im Cirkel, nicht in gerader Linie bewegen müßt, wie die Mathematik, nicht wie ein Komet in der Parabel, ſondern wie die Planeten als ſelige Götter in einer zurückkehrenden Figur, ſchließe ich auch daraus, weil ihr der Sprache bedürft, der Mathematiker aber ganz ſtumm iſt. — Jetzt ignoscite, daß ich wieder ganz mathematiſch verfahren. Es iſt recht geſund, daß es Leute gibt, die nie von den Philoſophen bekehrt werden. Mathematiſch betrachtet, haben *alle* Unrecht, wenn ſie etwas beweiſen wollen. Wer's aber einmal hat, der hat's weg. Kant war gewiß ein Kantianer." — Bei allem Stolz auf die Evidenz ſeiner Wiſſenſchaft nahm jedoch Pfaff das Studium der Logik ganz ernſthaft und ließ nichts durch, was ihm bedenklich war. Mannigfachen Anſtoß gaben ihm auch die Ausdrücke *Reflexion* und *Speculation*. „Wieder *Lateiniſch* aus der *Optik*. Meldet mir doch die Griechiſchen Ausdrücke. Speculiren kommt her von Speculum, Spiegel; das ſpiegelnde Denken; doch nicht *Spiegelfechterei*? Darüber enthält Euer Brief bedeutende Winke: „„Außer meinen Gedanken iſt an der Sache nichts, und meine Gedanken ſind außer der Sache nichts."" Da nun *zwei*, Sache und Gedanke, hier ſind, ſo iſt, wenn das Sonnenlicht durch den Mond zur Erde reflectirt wird, alſo zum Reflectiren *drei* gehören, allem *Reflectiren* Ihr und Ihm verſchloſſen. Unterrichtet mich darüber genau. Es ſcheint mir: *hier liegt der Hund begraben*. Ihr ſagt im Brief ganz bildlich: „„Das ſpeculative Denken ſchlägt ſich eben mit derlei Dingen herum; es braucht ſie, wie man das Brod braucht, um es zu verzehren."" Vielleicht ein Beiſpiel Logik p. **26**, das mich ſehr gemartert hat."

Pfaff meinte wahrſcheinlich das von p. **25** noch auf **26** hinüberreichende bekannte Beiſpiel der hundert Thaler aus Kant's Vernunftkritik.

Uebergang von Nürnberg nach Heidelberg, Herbſt 1816.

Die Sehnſucht, wieder eine akademiſche Wirkſamkeit zu erlangen, war in Hegel allmählig ſehr hoch geſtiegen. Mit geſpannter

Aufmerkſamkeit lauſchte er überall hin, wo ſich wohl eine Gelegenheit bieten könnte. Im Juli **1816**, alſo in demſelben Monat, in welchem er den letzten Band der Logik herausgab, ward ihm der Auftrag, in einem Rectoratsbericht für die Beſetzung der philologiſchen Profeſſur in Erlangen Vorſchläge aus ſeinem Lehrerperſonal zu machen, unter welchem er in der That einen tüchtigen Philologen, den nachmaligen Profeſſor Heller beſaß. Hegel ſetzte ſich ſelbſt mit auf die Liſte der Candidaten, um neben dem Vortrag der Philoſophie den der Philologie bis ſo lange zu übernehmen, als die Profeſſur der letzteren anderweit beſetzt werden könnte. Er that dies in halber Verzweiflung, um nur dem Univerſitätsleben erſt irgendwie wieder eingeflochten zu werden. In der That ging auch die Regierung auf ſein Anerbieten ein.

Da erhielt er aber von Heidelberg aus den Ruf als Profeſſor der Philoſophie. Seine alten Freunde, Schelver und Thibaut, ſeine wiſſenſchaftlichen Verehrer, wie Creuzer und Daub, welcher letztere gerade Rector der Univerſität war, jubelten in ihren Briefen einſtimmig darüber. Es iſt ein betrübendes allein nur zu wahres Geſtändniß, daß die Beförderung zu einer Profeſſur, ein Ruf, wie man es zu nennen pflegt, gewöhnlich mit ſo viel kleinen Intriguen, ſchlechten Nebenbuhlereien, beſchränkten Rückſichten der Regierungen und zuletzt pecuniären Umſtändlichkeiten verbunden zu ſein pflegt, daß die Freude der Freunde, wie hier einmal Alles ſo rein, würdig und ſchnell gegangen, ordentlich wohl thut. Das Rechte erſcheint leider ſo oft als die Ausnahme! Daub ſchrieb am **30.** Juli **1816**:

„In einem geſtern aus Karlsruhe erhaltenen Schreiben iſt mir der, mir und Ihren hieſigen Freunden höchſt erfreuliche Auftrag geworden, Sie zu fragen, ob Sie geneigt ſeien, die Stelle eines ordentlichen Profeſſors der Philoſophie bei der hieſigen Univerſität anzunehmen? Die Beſoldung beſteht in **1300** Gulden, **6** Maltern Kern und **9** Maltern Spelz. Das iſt freilich wenig, allein leider weiß ich, daß vorerſt nicht mehr bewilligt werden kann, und ſo würde denn meine Hoffnung einer bejahenden Antwort auf obige Frage ſehr ſchwach ſein, wenn ich nicht aus mehrjähriger, an mehren meiner Collegen und an mir ſelbſt gemachten Erfahrung hinzuſetzen dürfte, daß die Regierung, wenn Profeſſoren mit Fleiß und einigem

Beifall lehrten, ihre Gehalte nach und nach anſehnlich vermehrt habe, und ſo auch künftig thun werde. Nun würde aber Heidelberg an Ihnen, wenn Sie den Ruf annähmen, zum erſtenmal (Spinoza wurde einſt, aber vergebens, hieher berufen) ſeit Stiftung der Univerſität einen Philoſophen haben. Den Fleiß bringt der Philoſoph mit, und der Philoſoph, der Hegel heißt, bringt noch vieles Andere mit, wovon freilich die wenigſten hier und überall, bis jetzt eine Ahnung haben, und was durch bloßen Fleiß nicht errungen werden kann. An Beifall wird's nicht fehlen, wenn ſie nur endlich auch einen Philoſophen zu vernehmen bekommen. Darauf, verehrungswürdiger Mann, und auf Ihren Edelmuth im Intereſſe der Wiſſenſchaft und für ihre Wiederbelebung — ſie iſt ja jetzt auf den Deutſchen Univerſitäten wie verſteinert und verholzt — gründen ſich meine Hoffnungen. Ich ſchreibe darum, als wären wir beide einander längſt bekannt: aber ich kenne Sie ja auch und wahrhaftig nicht ſeit geſtern, auch nicht aus den Titeln und Vorreden allein zu Ihren Werken, oder gar nur aus den Recenſionen, womit Sie beſudelt worden. — Ich eile, damit dieſer Brief heute noch auf die Poſt kommt, und bitte Sie, mein überhaupt flüchtig Geſchriebenes gütigſt zu entſchuldigen.

Erleb' ich's, daß Sie der Univerſität Heidelberg angehören, die ich wie meine Pflegemutter liebe und bis an's Lebensende lieben werde, ſo iſt ein reiner und erquickender Lichtſtrahl in mein Leben gefallen. Mit recht wahrer Hochachtung

Ihr

ergebenſter Daub."

In demſelben verhängnißvollen Julimonat war auch Fr. v. Raumer durch Nürnberg gekommen und hatte mit Hegel über den **Vortrag der Philoſophie auf Univerſitäten** ſich unterhalten, woraus der Aufſatz über dieſen Gegenſtand entſprang, der S. W. XVII S. 349 — 56 abgedruckt iſt. Durch dieſe Berührung wurde nun Hegel's frühere Richtung auf Berlin wieder in Anregung gebracht. Fr. v. Raumer, Link, Solger, Niebuhr u. A. intereſſirten ſich dafür und Hegel ward für Fichte, deſſen Profeſſur noch immer unbeſetzt war, in der That in Vorſchlag gebracht. Jedoch hatte man von Seiten des Miniſteriums des Innern ein gewiſſes Bedenken.

Der Miniſter Schuckmann ließ nämlich unter dem 15. Auguſt deſſelben Jahres an Hegel ſchreiben:

„Aus einem Schreiben des Herrn Geheimen Staatsraths Niebuhr hat das Miniſterium des Innern erſehen, daß Sie wünſchen, bei der hieſigen Univerſität angeſtellt zu werden. Die Lehrſtelle der Philoſophie iſt auch vacant und in Hinſicht des Rufes und der Achtung, die Sie ſich durch Ihre philoſophiſchen Schriften erworben haben, wird das Miniſterium gern bei Beſetzung dieſer Stelle auf Sie Rückſicht nehmen. Jedoch glaubt es, zum Beſten der Anſtalt und Ihrer ſelbſt, ein Bedenken zuvor beſeitigen zu müſſen, welches Ihnen als einem redlichen Manne zur Prüfung und Beantwortung offen dargelegt wird. Da Sie nämlich nun ſchon ſeit einer bedeutenden Reihe von Jahren nicht akademiſche Vorträge gehalten haben, auch vorher nicht lange Zeit akademiſcher Lehrer geweſen ſind, ſo iſt von mehren Seiten der Zweifel erregt worden, ob Ihnen auch die Fertigkeit, über Ihre Wiſſenſchaft lebendigen und eindringenden Vortrag zu halten, noch völlig zu Gebote ſtehe, die, wie Sie ſelbſt überzeugt ſein werden, ſo ſehr nöthig iſt, weil gerade zu dieſer Wiſſenſchaft jetzt, wo das leidige Treiben in den Brodſtudien überall bemerkbar iſt, der Geiſt der jungen Leute beſonders durch lebendigen Vortrag aufgeregt und geleitet werden muß. Mit Vertrauen auf Ihre eigene Einſicht von den Pflichten eines Lehrers der Philoſophie und von den Bedürfniſſen der Wiſſenſchaft überläßt das Miniſterium Ihnen daher, Sich zu prüfen, ob Sie den hier zu übernehmenden Verbindlichkeiten auch völlig zu genügen Sich für tüchtig halten und erwartet Ihre Erklärung, um darauf das Weitere zu beſchließen."

Dieſes Bedenken der Preußiſchen Regierung und die bereits mit Heidelberg angeknüpften Verhältniſſe beſtimmten Hegel, obwohl am 31. Auguſt auch die Profeſſur der Philologie in Erlangen ihm definitiv angetragen wurde, nach Heidelberg zu gehen. Das Nähere über die deshalb ſtattgefundenen Verhandlungen, Gehaltserhöhung, Wohnung, Vorleſungen betreffend, kann man aus dem mit Daub hierüber gepflogenen Briefwechſel S. W. XVII. S. 183—90 entnehmen. In Bezug auf das Schreiben Schuckmann's ſagte Hegel am 29. Auguſt an Daub: „Wenn ich antworten kann, daß auf meinen unvollkommenen und ſchüchternen Anfang zu Jena ein achtjähriges Studium und Vertrautwerden mit meinen Gedanken und eine achtjährige Uebung auf dem Gymnaſium — eine wegen des Verhältniſſes zu den Studirenden vielleicht wirkſamere Gelegenheit zur Befreiung des Vortrags, als der akademiſche Katheder ſelbſt, — gefolgt iſt, — ſo wird meine Haupterwiederung ſein, daß ich mich bereits in Heidelberg engagirt ſehe.“

Wirkſamkeit in Heidelberg.

Durch eine unzeitige Niederkunft erkrankt, ward Hegel's Frau zunächſt in Nürnberg noch zurückgehalten und er mußte allein reiſen. Unterwegs beſuchte er in Würzburg, das ihm außerordentlich gefiel, einen alten Freund Lichtenthaler. Er nennt ihn im Brief an ſeine Frau ſelbſt mit jenem ehrwürdigen Namen, ohne daß jedoch die Art ſeines Verhältniſſes zu ihm näher erhellte. Am 19. October traf er in Heidelberg ein und ſchrieb von nun an faſt täglich an ſeine Frau, da er ſich doch einſam fühlte und von der heftigſten Sehnſucht geplagt wurde, Frau und Kinder noch vor Eintritt des ſchlechteren Winterwetters bei ſich zu ſehen. Sein Landsmann, Profeſſor Eſchenmayer, ein Bruder eben deſſen, der ſpäter ein ſo fanatiſcher Gegner der Hegel'ſchen Philoſophie geworden, war ihm bei ſeiner häuslichen Einrichtung auf das Freundlichſte behülflich und Hegel ſtrömt daher in ſeinen Wirthſchaftsberichten über Holzeinkauf u. dgl. von ſeinem Lobe dankbar über.

Nicht weniger freundlich begegnete ihm Paulus mit Frau und Tochter. Es war nun das drittemal, daß er mit dieſem in derſelben Stadt zuſammentraf. Die Kirchenräthin war eine vortreffliche, humoriſtiſche Frau, die mit Hegel beſtändig ihren mutterwitzigen Spaß hatte und ihm ſtets intereſſante, lebensvolle Briefe und Billette ſchrieb, ihm in Heidelberg, als er etwas unpaß wurde, Pflege angedeihen ließ, mit ihm Karte ſpielte, ſeine Angelegenheiten mit ihm durchſprach, genug, ſich als echte Freundin benahm. In ihren Briefen, die auch den lebhafteſten Antheil an den politiſchen Zuſtänden Deutſchlands mit kraftvoller Freimüthigkeit ausdrücken, nennt ſie ihren Mann, Paulus, mit halb komiſchem Pathos immer den Herrn und unterzeichnet ſich ſelbſt ſtets als die: getreue Getreuheit. Weidlich verſteht ſie auf die Abſolutheit der Herrn Philoſophen zu ſticheln und nur einmal iſt ſie mit dem Profeſſor ganz und gar zufrieden, daß er, wie ſie, auf dem Theater die forfaits liebe. Der Plan Hegel's, nach Berlin zu gehen, war ihr, da ſie ihn ſo gar gern hatte, ein Greuel und ſie meinte, was er denn in einer Stadt wolle, wo man den Wein aus Fingerhüten trinke!

Mit Voß trat Hegel anfänglich zwar wieder in ein Verhältniß, allein ohne Folge. Mit Thibaut und Schelver aber erneute er ſein altes freundſchaftliches Verhältniß. Mit Daub war die Beziehung zwar eine geiſtig tiefe, allein perſönlich eigentlich nicht intime. Sie kamen nicht ſo viel zuſammen, als man vielleicht hätte erwarten ſollen und ſahen ſich mehr nur bei allgemeinen Gelegenheiten. Deſto mehr ſympathiſirte Hegel individueller Weiſe mit Creuzer.

Hegel meinte in den Briefen an ſeine Frau, es heiße in Heidelberg, jeder für ſich und Gott für uns alle. Es ſei kein Gethue und Getreibe in Geſellſchaften, ſondern ein ſtilles, „liebes Leben." Die Beſchränkung der Familie auf ſich ſei ihm eigentlich auch das Liebſte. Traulichkeit des Umgangs könne erſt in Folge der Gewohnheit entſtehen: er ſei mithin ganz zufrieden und finde ſich durch nichts gedrückt. Anfänglich war er allerdings durch die geringe Zahl der Zuhörer betreten. Am 29. Oktober ſchrieb er: „Geſtern habe ich meine Vorleſungen angefangen, aber freilich ſieht es mit der Zahl der Zuhörer nicht ſo glänzend aus, als man vorgeſtellt und vorgemacht hatte. Ich war darüber wenn nicht perplex und ungeduldig, doch verwundert, es nicht ſo zu finden, als man gemacht hatte. Zu einem Collegium hatte ich nur 4 Zuhörer. Paulus tröſtete mich aber, daß er auch nur für 4 und 5 geleſen habe." Dies änderte ſich indeſſen in wenig Tagen und er hatte in der einen Vorleſung, der Encyklopädie, einige zwanzig, in der andern, Geſchichte der Philoſophie, einige dreißig Zuhörer. Er tröſtete ſich nun ſelbſt: „Das erſte Halbjahr beim erſten Auftreten muß man einſtweilen zufrieden ſein, wenn man ſich nur produciren kann. Die Studenten müſſen erſt warm mit einem werden." — Seine Vorträge über die Geſchichte der Philoſophie eröffnete er mit einer ſchönen hoffnungsſtolzen Anrede, worin er, nach den langen blutigen Kämpfen der Völker, die Morgenröthe eines neuen Tages, einer höheren Befreiung des Geiſtes mit prieſterlicher Andacht begrüßte.

Die Schönheit der Natur um Heidelberg entzückte Hegel und er erwähnte ihrer mehrfach in den Briefen. Was Spazierengehen heiße, werde ſeine Frau nun erſt erfahren. Er wohnte auf der Friedrichsſtraße in der Vorſtadt, wenn man von der Hauptſtraße, aus der eigentlichen Stadt kommend, links einbiegt, nach dem Rieſenſtein hinaus, das letzte Haus rechts. Hier ſtand Hegel oft am Fenſter, auf die im Duft ſchwimmenden Berge und Kaſtanienwälder hinblickend, in Sokratiſches Sinnen verloren, — während die Maſſe der Studenten ihn deßhalb für nicht beſonders fleißig hielt. Obwohl er Viele unwiderſtehlich anzog, gingen doch nach Jugendweiſe die Meiſten ſcheu um ihn herum. Einige traten ihm näher und begleiteten ihn, der, wie ſonſt, in grauen Beinkleidern und grauem Frack einherging, auf ſeinen Spaziergängen. Während des Sommers 1817 war er ſo in ſeine Gedanken verloren, daß er das Aeußerliche oft ganz vergaß. So ging er einſt über den Platz zum Univerſitätsgebäude, nachdem ein tüchtiger Regen die Erde aufgeweicht hatte. Ein Schuh blieb ihm im Koth ſtecken. Er ging aber weiter, ohne in ſeiner Vertiefung dieſen Defect zu bemerken.

Was ſeine Vorträge anbetrifft, ſo machte er in Verhältniß zu Jena den weiteren Fortſchritt, daß er zur beſondern Darſtellung der Philoſophie des ſubjectiven Geiſtes, der, wie er es im Anſchlag zu nennen pflegte, zur Anthropologie und Pſychologie, und zur Aeſthetik gelangte, für deren Entwickelung Heidelbergs Naturreiz, die damals noch dort befindliche Boiſſeréeſche Gemäldegallerie und die in der ganzen Umgegend zahlreich umhergeſtreuten intereſſanten Baumonumente und Sculpturwerke in der That eine ſehr paſſende Anregung darboten. Erinnern wir uns hierbei, daß Hegel an Voß 1805 nach Heidelberg ſchrieb, hier Aeſthetik lehren zu wollen.

Die Studierenden, welche ihm hier näher traten, waren, gleichanfangs Carové, ſodann d'Yrkull, und, gegen Ende ſeines Aufenthaltes, Hinrichs. Der erſtere beſchäftigte ſich bereits damals unter Schelvers Anleitung mit dem animaliſchen Magnetismus. Er war ein Rheinländer, ſeinem Fachſtudium nach Juriſt, ſeiner Confeſſion nach Katholik, wollte aber eine Umgeſtaltung des Katholicismus aus wiſſenſchaftlichen Principien bewirken helfen und griff deshalb ſpäter in einer bekannten Schrift das Fundamentalgeſetz des kirchlichen Romanismus an: nulla extra ecclesiam salus. Wir werden ihm in Berlin wiederbegegnen.

Der Baron Boris d'Yrkull iſt ein Eſthländer, deſſen Güter in der Nähe Riga's liegen. Als Garderittmeiſter hatte er den Ruſſiſchen Feldzug gegen Frankreich mitgemacht und ſehnte ſich, von den Nachwehen der erlittenen Strapazen kränklich geſtimmt, nach einer tieferen Erfriſchung des Geiſtes durch wiſſenſchaftliche Bildung. Ohne noch von Hegel etwas geleſen zu haben, machte er ſich von ihm die Vorſtellung, in kurzer Zeit durch ihn die Quinteſſenz menſchlichen Wiſſens erlernen zu können. Er kam im Frühjahr 1817 nach Heidelberg. Er erzählt ſelbſt: „Kaum angekommen, war mein erſtes Geſchäft, nachdem ich mich etwas umgeſehen, den Mann zu beſuchen, von deſſen Perſönlichkeit ich mir die abenteuerlichſten Bilder entworfen hatte. Mit ausſtudirten Phraſen, denn ich war mir meiner völligen Unwiſſenſchaftlichkeit wohl bewußt, ging ich nicht ohne Scheu aber äußerlich zuverſichtlich zu dem Profeſſor hin und fand zu meiner nicht geringen Verwunderung einen ganz ſchlichten und einfachen Mann, der ziemlich ſchwerfällig ſprach und nichts Bedeutendes vorbrachte. Unbefriedigt von dieſem Eindruck, obſchon heimlich angezogen durch Hegels freundlichen Empfang und einen gewiſſen Zug gütiger und doch ironiſcher Höflichkeit, ging ich, nachdem ich die Collegia des Profeſſors angenommen, zum erſten beſten Buchhändler, kaufte mir die ſchon erſchienenen Werke Hegel's und ſetzte mich Abends bequem in meine Sophaecke, um ſie durchzuleſen. Allein je mehr ich las, und je aufmerkſamer ich beim Leſen zu werden mich bemühete, je weniger verſtand ich das Geleſene, ſo daß ich, nachdem ich mich ein paar Stunden mit einem Satze abgequält hatte, ohne etwas davon verſtehen zu können, das Buch verſtimmt weglegte, jedoch aus Neugierde die Vorleſungen beſuchte. Ehrlicherweiſe aber mußte ich mir ſagen, daß ich meine eigenen Hefte nicht verſtand und daß mir alle Vorkenntniſſe zu dieſen Wiſſenſchaften fehlten. Nun ging ich in meiner Noth wieder zu Hegel, der, nachdem er mich geduldig angehört, mich freundlich zurechtwies und mir verſchiedene Privatiſſima zu nehmen anrieth: Lateiniſche Lectüre, die Rudimente der Algebra, Naturkunde und Geographie. Dies geſchah ein halb Jahr hindurch, ſo ſchwer es dem ſechsundzwanzigjährigen ankam. Nun meldete ich mich zum drittenmal bei Hegel, der mich denn auch ſehr gütig aufnahm und ſich des Lächelns nicht erwehren konnte, als ich ihm meine propädeutiſchen Kreuz- und Querzüge mittheilte. Seine Rathſchläge waren nun beſtimmter, ſeine Theilnahme lebendiger und ich beſuchte ſeine Collegia mit einigem Nutzen. Ein Converſatorium des Doctor Hinrichs, worin ſich Disputirende aus allen vier Facultäten einfanden und bei welchem die Erklärung der Phänomenologie des Geiſtes den Leitfaden ausmachte, unterſtützte mich. Bisweilen ſah ich in den folgenden beiden Semeſtern Hegel bei mir; öfter war ich bei ihm und begleitete ihn auf einſamen Spaziergängen. Oft ſagte er mir, daß unſere überkluge Zeit allein durch die Methode, weil ſie den Gedanken bändige und zur Sache führe, befriedigt werden könne. Die Religion ſei die geahnte Philoſophie, dieſe nichts Anderes als die bewußtvolle Religion; beide ſuchten, nur auf verſchiedenem Wege, daſſelbe, nämlich Gott. Nie ſollte ich einer Philoſophie trauen, die entweder unmoraliſch oder irreligiös ſei. Er klagte auch wohl, nicht verſtanden zu ſein, wiederholte, daß das logiſche Wiſſen nun abgeſchloſſen ſei und ein jeder jetzt in ſeiner Disciplin aufzuräumen habe, da des Materials nur ſchon zu viel ſei, aber die logiſche Beziehung und Verarbeitung noch fehle; daß nur der Dünkel der Unreife, die Hartnäckigkeit des einſeitigen Verſtandes, die Hohlheit und Weinerlichkeit kopfhängeriſcher Scheinſeligkeit wie der engherzige Egoismus privilegirter Dunkelmacherei gegen den anbrechenden Tag ſich wehren könnten."

Nach dieſer Heidelberger Periode führte Boris d'Yrkull ein großartiges Reiſeleben. Bald ſtand er unter den Ruinen von Epheſus, bald auf den Schneefeldern Schwedens, bald war er in Paris, bald in Rom; überall hin begleitete ihn ein Exemplar von Hegel's Logik, die daher gewiß von allen Logiken die weltgängeriſchſte. Seine intereſſanten Briefe an Hegel, namentlich von Petersburg und Paris, brachten dem Philoſophen gutumriſſene Conturen des currenten Weltſchickſals und Silhouetten aus den höchſten Regionen der Geſellſchaft. Vortrefflich paßte daher zu Yrkull der Reiſephiloſoph Deutſchlands, Franz v. Baader, mit dem er in lebhaften mündlichen wie ſchriftlichen Verkehr trat und bei einem Aufenthalt in Berlin die perſönliche Bekanntſchaft deſſelben mit Hegel vermittelte. Vor dieſer Zeit, als Baader nach Rußland ging, hatte Hegel über ihn an Boris d'Yrkull allerdings geſchrieben: „Ein Prophet, ſagt man, gilt nicht viel in ſeinem Vaterlande, ſo hätte ich gedacht, in Rußland werde er gelten. Noch ſcheint es nicht ſo. Sie ſehen ganz über ihn. So ein prophetiſcher Menſch kann, etwa weil er gering geſchätzt wird, theils unverdächtiger, theils wirkſamer ſein, als ein Anderer, der über ſich und über die Gedanken, wie über Menſchen und Verhältniſſe im Klaren, und damit unter Anderem auch gegen ſich und Andere redlicher iſt." Als wahrer Freund Baaders ſuchte Yrkull dieſen bei Hegel ſtets in ein beſſeres Licht zu ſetzen, was ihm auch bis auf einen gewiſſen Grad gelang.

Hegel blieb mit v. Yrkull, der ihn auch zu ſich nach Eſthland einlud, ſtets in einem freundſchaftlichen Verhältniß und ſuchte ihm auch, ſo weit ſeine Einſicht reichte, in manchen Verwickelungen mit ſeinem Rathe beizuſtehen, der von Yrkull mit Dank und Erfolg aufgenommen ward. Um ihn aufzumuntern, als er über ſeinen humaniſtiſchen Culturtendenzen hypochondriſch zu werden drohte, ſcherzte Hegel auch wohl. Europa, meinte er, ſei bereits eine Art von Käficht geworden, in welchem nur zwei eſpèces von Menſchen ſich frei zu bewegen ſchienen: der eine, der ſelbſt mit Herz und Seele den Verſchließern angehört, der andre, der unter dem großen Drahtgewölbe ſich einen Fleck ſucht, wo er weder für noch wider deſſen Drähte zu agiren oder zu reagiren hat. Wenn einmal das Innere mit den äußeren Verhältniſſen in Diſſonanz ſei, ſo finde es ſich entweder gekränkt oder unglücklich, oder aber, könne es ſich mit dem Zuſtand der Dinge nicht wahrhaft vereinbaren, ſo ſei ſein vortheilhafterer Entſchluß, ſich ſelbſt, heiße man es wie man wolle, auf gut Epikuräiſch oder ſonſt zu leben und eine Privatperſon für ſich zu bleiben, eine Stellung, die zugleich die eines Zuſchauers und ſelbſt von der Möglichkeit großer Wirkſamkeit ſei.

Aber auch ernſthaft ſtrebte er der Melancholie ſeines Ruſſiſchen Schülers und Freundes entgegen. So ſchrieb er ihm z. B. am 28. November **1821**: „Sie ſind ſo glücklich, ein Vaterland zu haben, das einen ſo großen Platz in dem Gebiete der Weltgeſchichte einnimmt und das ohne Zweifel eine noch viel höhere Beſtimmung hat. Die anderen modernen Staaten, könnte es den Anſchein haben, hätten bereits mehr oder weniger das Ziel ihrer Entwickelung erreicht; vielleicht hätten mehre den Culminationspunct derſelben ſchon hinter ſich, und ihr Zuſtand ſei ſtatariſch geworden, Rußland dagegen, ſchon vielleicht die ſtärkſte Macht unter den übrigen, trage in ſeinem Schooß eine ungeheure Möglichkeit von Entwickelung ſeiner intenſiven Natur. Sie haben das perſönliche Glück, durch Ihre Geburt, Ihr Vermögen, Ihre Talente und Kenntniſſe, bereits geleiſtete Dienſte die nähere Anwartſchaft zu haben, in dieſem coloſſalen Gebäude eine nicht blos untergeordnete Stellung einzunehmen.“

Außer Carové und v. Yxkull kam **Hinrichs**, aus Jever in Oſtfriesland gebürtig, mit Hegel noch zu Heidelberg in ein näheres Verhältniß. Er ſtudirte damals die Rechte. Als Hegel Naturrecht las, ging er anfänglich mehr aus Neugierde hin, fand ſich bald angezogen, bald abgeſtoßen, kam aber unvermerkt immer mehr in die Sache hinein und überließ ſich bald einem gründlichen und enthuſiaſtiſchen Studium der Hegel'ſchen Schriften. Als Hegel im Sommer **1818** als Thema einer Preisſchrift für die Studirenden der philoſophiſchen Facultät eine Auseinanderſetzung des Verhältniſſes der Platoniſchen Idee zur Ariſtoteliſchen Entelechie aufgegeben, reichte Hinrichs eine Arbeit darüber ein. Sie ward die Veranlaſſung der perſönlichen Bekanntſchaft von Hinrichs und Hegel, die jedoch, weil dieſer bereits auf dem Sprunge nach Berlin ſtand, damals nur kurz und flüchtig ausfiel. Hinrichs habilitirte ſich im Mai **1820** zu Heidelberg als Privatdocent der Philoſophie. Hegel's Briefe an Hinrichs, von denen vorzüglich der erſte, die Kunſt der wiſſenſchaftlich-ſchriftſtelleriſchen Compoſition betreffend, wichtig iſt, ſtehen S. W. XVII. S. 508 — 17.

Die Encyklopädie.

In Heidelberg war es nun, daß Hegel zum erſtenmal mit dem Ganzen ſeiner Philoſophie hervortrat, was auch ſchon um deßwillen ſehr nothwendig war, um den dritten Theil ſeiner Logik vor zu craſſem Mißverſtändniß zu ſchützen. Zum Gebrauch für ſeine Vorleſungen ließ er den Vortrag der Encyklopädie der philoſophiſchen Wiſſenſchaften drucken, [illegible] er von Michaelis **1816** bis Oſtern **1817** gehalten. Seine Hefte vom Gymnaſium boten ihm, wie die Vergleichung mit der Propädeutik zeigt, die beſte Grundlage dazu, nur daß er ſich jetzt neben der gewonnenen Deutlichkeit wieder eine höhere Form erlauben durfte. In der Vorrede erklärte er ſich ſehr entſchieden einerſeits gegen das Impoſante und Verrückte in der

Philoſophie, andererſeits gegen den Mangel an Gedanken, die Seichtigkeit des Skepticismus, die im Gefühl ſtehen bleibende Unmittelbarkeit des Wiſſens. Weder das Ausziehen auf Abenteuer des Gedankens noch die Eitelkeit der Leerheit an Ideen, die den Deutſchen Ernſt lange genug geäfft und deſſen tieferes philoſophiſches Bedürfniß ermüdet hätten, ſondern nur das Beweiſen, wie man es früher genannt habe, könne fordern: die Methode, die, wie er hoffe, noch als die einzig wahre, weil mit dem Inhalt identiſche, werde anerkannt werden. — Dieſe erſte Ausgabe der Encyklopädie enthält noch ganz den ſchöpferiſchen Hauch der erſten Production. Die ſpäteren Ausgaben ſind in der Ausführung des Einzelnen, namentlich aber in polemiſchen und apologetiſchen Anmerkungen, viel ausführlicher geworden; um aber Hegel's Syſtem in ſeiner concentrirten Totalität zu haben, wie es mit der ganzen Kraft des primitiven Erſcheinens hervortrat, wird man immer auf dieſe erſte Ausgabe zurückkommen und ſie daher auch wieder abdrucken müſſen.

Antheil an den Heidelberger Jahrbüchern.

An den Heidelberger Jahrbüchern für Literatur übernahm Hegel die Redaction der philoſophiſchen und philologiſchen Abtheilung. Er ſelbſt gab zunächſt im Jahrgang **1817** Nr. **1** und **2** eine Anzeige vom dritten Bande der ſämmtlichen Werke Jacobi's, der **1816** erſchienen war. Wir rufen uns hier zurück, wie er zu Anfang des Jahrhunderts das Philoſophiren Jacobi's einer ſtrengen Cenſur unterworfen hatte. An dem Streit Jacobi's mit Schelling hatte er nicht Theil genommen. Mancher alte Freund ſtimulirte ihn dazu und einer derſelben meinte, die Lacrimoſität Jacobi's ſei ſo groß, als die Malitioſität Schelling's, der noch dazu den Galgen für ſein Opfer aus fremdem Holz, aus den Schriften Hegel's und Fr. Schlegel's erbaue. Allein die Leidenſchaftlichkeit dieſes Streites ſagte Hegel nicht zu und auch jetzt erklärte er, die Leidenſchaft der Zeit ſei als vorbeigegangen anzuſehen, wenn gleich die Sache, die ſie betraf, nicht als eine vergangene angeſehen werden dürfe, vielmehr für die Speculation ſtets ein großes Intereſſe behalte. Er nahm von dem, was er **1802** an Jacobi getadelt hatte, nichts zurück, wiederholte im Gegentheil Vieles, wie das Mißverſtehen Spinoza's und der Naturphiloſophie, die geiſtreiche Manier als Surrogat für die ſpeculative Form, die Dürftigkeit und Beengtheit des als abſolut fixirten Standpunctes der ſchönen Individualität, den Mangel an Objectivität der Begriffe u. ſ. w., allein er behandelte alle dieſe Puncte milde und hob als das eigentliche Problem das Verhältniß von Subſtanz und Subject, von Nothwendigkeit und Freiheit hervor.

Was er in ſeiner Logik ſchon weitläufig entwickelt hatte, erklärte er hier ausdrücklich, daß nämlich das Attribut des Denkens in abstracto noch nicht hinreiche, dem Begriff der Subſtanz als ſolcher ſchon den Charakter der Perſönlichkeit zu vindiciren, weil zwar die Negation des Endlichen der Ausgangspunct für den Begriff der Subſtanz, aus ihr ſelbſt aber zum Einzelnen, zur Individuation kein Uebergang ſei. Mit größter Entſchiedenheit und ganz klaren Worten ſprach auch er ſich für die *Perſönlichkeit, Freiheit und Unſterblichkeit* aus. Er gab Jacobi vollkommen Recht darin, das *Abſolute als Geiſt*, als *perſönlich* zu faſſen; das Unphiloſophiſche, dem er widerſprechen mußte, fand er nur darin, daß Jacobi dieſen Inhalt in der Formloſigkeit des unmittelbaren Wiſſens feſthalten und die Vermittelung der Einſicht in ſeine Nothwendigkeit davon ausſchließen wollte. Inſofern ſagte er: „Gott iſt kein todter, ſondern *lebendiger* Gott; er iſt noch mehr, als der Lebendige, er iſt Geiſt und die *ewige Liebe*, und iſt dies allein dadurch, daß ſein *Sein* nicht das *abſtracte*, ſondern das ſich in ſich bewegende Unterſcheiden, und in der von ihm unterſchiedenen Perſon Erkennen ſeiner ſelbſt iſt und ſein Weſen iſt die *unmittelbare* d. i. *ſeiende* Einheit nur, inſofern es jene ewige Vermittlung zur Einheit ewig *zurückführt*, und dieſes Zurückführen iſt ſelbſt dieſe Einheit, die Einheit des Lebens, Selbſtgefühls, der Perſönlichkeit, des Wiſſens von ſich."

Jacobi verſtand den Begriff des *Beweiſes der Exiſtenz Gottes* ſo, als wenn das Wiſſen und das Sein Gottes ſelbſt darin zu einem *abhängigen*, in einem Andern gegründeten gemacht werden ſollten, was man ſpäter den Pantheismus Hegel's nannte, als wenn das Sicherkennen Gottes im Menſchen das Selbſtwiſſen Gottes von ſich ausſchlöſſe. Hegel erinnerte dagegen: „Indem Gott (für das Erkennen) das Reſultat iſt, ſo erklärt ſich im Gegentheil darin dieſe Vermittlung ſelbſt als ſich durch ſich aufhebend. Was das *Letzte* iſt, iſt als das *Erſte* erkannt; das *Ende* iſt der *Zweck*; dadurch, daß es als der Zweck und zwar als der abſolute Zweck erfunden wird, iſt dies Product vielmehr für das unmittelbare, erſte Bewegende erklärt. Dieſes Fortgehen zu einem Reſultat iſt hiermit eben ſo ſehr das Rückgehen in ſich, der Gegenſtoß gegen ſich; es iſt das, was vorhin als die ewige Natur des Geiſtes angegeben worden, als des wirkenden Endzwecks, der ſich ſelbſt hervorbringt." — Hegel billigte deshalb Jacobi's Polemik gegen das bloße Seinſollen, das Geltendmachen der Ueberzeugung, daß der ſubjective Begriff ohne Objectivität eben ſo geiſtlos, wie ein bloßes Sein ohne den Begriff, ohne ſein Seinſollen in ſich zu haben und ihm gemäß zu ſein, ein leerer Schein iſt. „Das Bewußtſein, daß Gott iſt, daß Freiheit iſt, daß Unſterblichkeit iſt, iſt etwas ganz Anderes, als das Poſtulat, daß dieſe Ideen nur ſein ſollen; jene theoretiſche Seite macht das Complement zum Sollen aus." Endlich meinte er am Schluß, daß Jacobi nach der Schilderung, die er von Hamann entwerfe, ſich eben ſo in Harmonie mit einem Erkennen finden müſſe, „das nur ein Bewußtſein der Coincidenz, und ein Wiſſen der Ideen von Perſönlichkeit, Freiheit und Gott, nicht in der Kategorie von unbegreiflichen Geheimniſſen und Wundern iſt."

Die verſöhnliche Weiſe, mit welcher Hegel über Jacobi ſich ausließ und das Liebevolle ſeines Gemüths anerkannte, machte ihm viel Freunde. Jacobi kam ſelbſt nach Heidelberg und die Philoſophen ſanken ſich gerührt an die Bruſt. „Jacobi's edle Seele, erzählte Hegel ſelbſt von dieſer Scene, kannte keinen Groll." Auch Jacobi's poetiſcher Verehrer, Jean Paul, kam im Sommer 1818 nach Heidelberg. Er hielt beſonders viel auf Hegel's Frau, die jedoch zu ſeinem großen Leidweſen ihrer Kränklichkeit halber ſich gerade im Schwalbacher Bade befand.

Ganz andere Folgen, als jene angenehmen, ſollte die zweite Kritik haben, welche Hegel den Heidelberger Jahrbüchern 1817, Nr. 66 — 68 und 73 — 77 über die im Druck erſchienenen Verhandlungen in der Verſammlung der Landſtände des Königreichs Würtemberg im Jahre 1815 und 1816 einverleibte. Wie tief er ſchon früher die Verfaſſung ſeines Vaterlandes durchdrungen, mit wie lebhaftem Antheil er ihrer Entwickelung gefolgt war, wie ſehr er das Schickſal Deutſchlands in ſeinem Herzen bewegt und überhaupt der Politik ſtets mit ausgedehnteſtem, weltumfaſſenden Sinn ſich zugewendet hatte, wiſſen wir ſchon. Die Kritik ſelbſt kann uns mithin nicht nur nicht befremden, ſondern ſie muß uns im Gegentheil als ein natürlicher Tribut von Hegel's Patriotismus erſcheinen. Die alte Reichsverfaſſung war geſtürzt und nun ſollte es zu einer neuen poſitiven Staatsform kommen. Der König Friedrich von Würtemberg wollte ſeinem Lande nach den Beſtimmungen der Wiener Congreßacte eine conſtitutionelle Verfaſſung geben.

„Das Verſprechen, ſagte Hegel, ließ ſich auf eine Weiſe erfüllen, welche für die klügſte gehalten, ja ſogar für die rechtlichſte ausgegeben werden konnte, welche aber der perfideſte Rath geweſen wäre, den Miniſter hätten geben können. Wenn die Fürſten der neuen Reiche ihre Völker recht gründlich hätten betrügen und ſich Ehre, ſo zu ſagen, vor Gott und den Menſchen hätten erwerben wollen, ſo hätten ſie ihren Völkern die ſogenannten alten Verfaſſungen zurückgegeben; — Ehre vor Gott und der Welt — denn, nach ſo vielen öffentlichen Stimmen, und insbeſondere auch nach der vorliegenden Geſchichte könnte man meinen, daß die Völker in die Kirchen geſtrömt und laute Tedeums geſungen hätten. — Für Macchiavell's Namen hätten ſich die Fürſten den Ruhm der feinen Politik der Auguſte und Tibere erworben, welche gleichfalls die Formen des vorhergehenden Zuſtandes, damals einer Republik, beſtehen ließen, während dieſe Sache nicht mehr war und unwiderruflich nicht mehr ſein konnte, — ein Beſtehen und ein Betrug, in welchen ihre Römer eingingen, und wodurch die Errichtung eines vernünftigen, monarchiſchen Zuſtandes, deſſen Begriff die Römer noch nicht fanden, unmöglich wurde. Dieſe Politik konnte unſeren Fürſten um ſo näher liegen, wenn ſie aus der Erfahrung der letzten fünf und zwanzig Jahre die Gefahren und Fürchterlichkeiten, welche ſich an die Erſchaffung neuer Verfaſſungen und einer vom Gedanken ausgehenden Wirklichkeit geknüpft, mit der gefahrloſen Ruhe und Nullität, in welche die Inſtitute der vormaligen landſtändiſchen Verfaſſungen ſich herabgebracht hatten, verglichen; wenn ſie mit dieſer ſchon vorhandenen Nullität weiter die Reflexion verbanden, wie die Römiſchen Inſtitute, welche Auguſt und Tiber beſtehen ließen, den wenigen Sinn und Conſequenz vollends verloren, die ſie in einem Deutſchen Reichsleben noch zu haben ſcheinen konnten."

„König Friedrich hat ſich über die Verſuchung dieſer Täuſchung erhaben gezeigt. Er berief die fürſtlichen und gräflichen Familienhäupter ſeines Reichs und eine Auswahl aus dem übrigen Adel deſſelben, ingleichen eine Anzahl von den Bürgern gewählter Volksdeputirter auf den 15. März 1815 zuſammen, und die Geſchichte dieſer Verhandlungen eröffnet ſich mit der immer großen Scene, daß der König in voller Verſammlung dieſer ſeiner Reichsſtände zuerſt vom Throne eine Rede an ſie hielt, worin er, nachdem er zunächſt ausgedrückt, was bereits gethan ſei, daß nämlich die vorher ſo verſchiedenen Landestheile und Unterthanen in ein unzertrennbares Ganzes vereinigt, der Unterſchied des Religionsbekenntniſſes und des Standes in bürgerlicher Hinſicht verſchwunden, die öffentlichen Laſten für Alle in gleiches Verhältniß gebracht, und ſomit Alle zu Bürgern Eines Staats geworden — zuletzt erklärte, daß er den Schlußſtein zu dem Gebäude des Staates lege, indem er ſeinem Volke eine Verfaſſung gebe.“

„Es kann wohl kein größeres weltliches Schauſpiel auf Erden geben, als daß ein Monarch zu der Staatsgewalt, die zunächſt ganz in ſeinen Händen iſt, eine weitere und zwar die Grundlage hinzuthut, daß er ſein Volk zu einem weſentlich einwirkenden Beſtandtheil in ſie aufnimmt. Wenn man ſonſt das große Werk einer Staatsverfaſſung, ja die meiſten andern Regierungshandlungen nur in einer Reihe zerſtückelter Handlungen und zufälliger Begebenheiten ohne Ueberſicht und Oeffentlichkeit werden ſieht, und die öffentliche Erſcheinung der Fürſtlichkeit und Majeſtät ſich nach und nach auf Geburtstagsfeier oder Vermählungsfeſte beſchränkt hatte: ſo kann man verſucht werden, bei jener Scene, wo die Erſcheinung der Majeſtät dem innern Gehalte ihrer Handlung ſo entſprechend iſt, als bei einer wohlthätigen, erhabenen und befriedigenden Anſchauung einen Augenblick zu verweilen. Aber ebenſo nahe würde es liegen, zu meinen, man habe ſich für einen ſolchen Augenblick des Verweilens zu entſchuldigen. Denn die Veranlaſſungen, in denen wir die fürſtliche Repräſentation zu ſehen gewohnt werden, die Leerheit und Thatloſigkeit der vormaligen Staatsverſammlung, des Deutſchen Reichstags, überhaupt die Nullität und Unwirklichkeit des öffentlichen Lebens, haben eine ſolche Verdrießlichkeit gegen dergleichen Aufzug, einen moraliſchen und hypochondriſchen Privatdünkel gegen das Oeffentliche und gegen die Erſcheinung der Majeſtät, zur durchgreifenden Stimmung gemacht, daß die Erwähnung derſelben und etwa die Anſicht, ſolche Erſcheinung für fähig zur Anregung großherziger Gefühle zu halten, eher für alles Andere, als für Ernſt, kaum für Gutmüthigkeit genommen, vielmehr als höfiſche Thorheit und ſklaviſche Verblendung und Abſichtlichkeit beurtheilt zu werden, ſich der Gefahr ausſetzte. Unſere politiſche Erſtorbenheit iſt unempfänglich, ſolcher Scenen froh zu werden und die Gründlichkeit wendet ſich davon als bloßen Aeußerlichkeiten ab zur Subſtanz der Sache und eigenen Gedanken darüber."

Dieſe Subſtanz fand Hegel in den Grundbeſtimmungen der Verfaſſungsurkunde, nach welcher folgende Rechte verwirklicht werden ſollten: Mitwirkung des Volkes an der Geſetzgebung; das Recht der Steuerbewilligung; das alte Kirchengut; Rechenſchaft über die Staatsausgaben; perſönliche Freiheit; Verantwortlichkeit der Staatsdiener; das Auswanderungsrecht; die fortdauernde Wirkſamkeit der Stände.

Die Geſichtspuncte für die Fortbildung dieſer Beſtimmungen erblickte er einerſeits in den Anſtrengungen der Regierung, die Macht und die Anmaßungen des ariſtokratiſchen Mittelgliedes zu bezwingen und dem Staat ſeine Rechte gegen daſſelbe zu erwerben, andererſeits in den Anſtrengungen des dritten Standes, der oft auch für ſich Volk heißt, gegen dieſelbe Zwiſchenmacht, zuweilen auch gegen die Regierung ſelbſt, ſich Bürgerrechte zu erringen und abzutrotzen.

Die verſammelten Landſtände aber ſuchten der Majorität nach gegen die Aenderungen, welche die Einführung jener Rechte nothwendig machte und ohne relative Aufopferung geſchichtlich überlieferter, bis dahin beſtandener poſitiver Rechte nicht möglich waren, die Particularität eben dieſer Privilegien ſo viel angänglich zu erhalten. Das gute, alte Recht ward von ihnen ſtets belobt; nothwendigen Modificationen — nothwendige nannten ſie aber nur in ihrem Intereſſe gemachte — wollten ſie ſich nicht entgegenſtellen; die Sache des Volkes ſollte die übrige ſein. Hegel griff dieſe Oppoſition, in der er eine Täuſchung des Volkes erblickte, unumwunden an. Er verfolgte die Sophiſtik der loyal und patriotiſch klingenden Wendungen bis in ihre geheimſten Schlupfwinkel. Die paſſive Neutralität der Landſtände, die, ſtatt thätigen Eingreifens in den Staat und ſtatt der Sorge für ſeine Ehre nach Außen, lieber der Regierung endloſe Verlegenheiten im Inneren aus gewinnſüchtigem Egoismus machten, griff er nicht weniger ſchonungslos an; auch jetzt hätten ſie nichts vergeſſen und nichts gelernt; das Volk ſei das Ganze, zu dem ſie auch gehörten, was ſie immer noch nicht begreifen wollten, ſonſt ſei unter Volk in beſtimmterem Sinne der Mittelſtand zu verſtehen; im unbeſtimmten ſei es der Haufen der Vielen. Mit unerbittlichem Haß, ja mit wahrem Grimm verfolgte er die Schreiber, welche das Volk von der Selbſtverwaltung der Juſtiz völlig ausſchlöſſen und es auch in den geringfügigſten Handlungen zu Koſten und zur umſtändlichſten Abhängigkeit nöthigten. Er ſah hierin vornehmlich den Grund der Nullität, zu welcher die Magiſtrate herabgekommen, ſo daß die Regierung die Stellen der Stadt- und Dorfverwaltung in ihr Bereich habe ziehen müſſen. Er wünſchte daher wieder ein corporatives Leben der Gemeinden und Stände, um den in den oberen Sphären bereits ausgebildeten Staatsſinn auch in den unteren zu erwecken. Die Bedingung nur des Alters und Vermögens, wie auch in Frankreich, Wähler und wählbar zu ſein, reiche nicht für die wahrhafte Vertretung weſentlicher Intereſſen aus. Sie ſei abſtract, ohne objectiven Inhalt. Ein Menſch, der 25 Jahr alt ſei und eine Liegenſchaft von 200 Gulden beſitze, der alſo Wähler ſein könne, und ſonſt keinem Stande, keinem beſonderen Kreiſe des politiſchen Ganzen angehöre, ſei in den Augen des Volkes eben Nichts.

Endlich geißelte Hegel auch den Finanzunfug, der von den alten Landſtänden geübt worden, indem ſie für die kleinſten Geſchäfte, ja für offenbares Nichtsthun, ſich ſtets auf's Reichlichſte hätten bezahlen laſſen. Genug, er glaubte, die Würtemberger Landſtände hätten gerade das Umgekehrte von dem gethan, was die Franzöſiſche Revolution wollte, einen Staat aus der Vernunft heraus zu ſchaffen. Sie hätten im Gegentheil nur für das Hiſtoriſche Sinn, gleich viel ob es vernünftig oder unvernünftig; auf die Kritik des Inhalts ließen ſie ſich nicht ein und liebten in dieſer Hinſicht ausdrücklich von dem verderblichen Gift der Franzöſiſchen Grundſätze zu ſprechen.

Bei dem Volk fand dieſe Recenſion, deren Einleitung zumal ein Meiſterſtück iſt, ſo viel Anklang, daß der Herausgeber einer Zeitſchrift, des Würtembergiſchen Volksfreundes, Hegel bewog, von derſelben als dem gründlichſten Manifeſt gegen die Altrechtler, wie man ſich damals ausdrückte, einen beſonderen Abdruck zur größeren Verbreitung und ſegensreicheren Wirkung machen zu laſſen. Was auch geſchah. Jetzt iſt ſie wieder abgedruckt S. W. Bd. XVII, S. 219 — 360. Dies iſt die eben ſo gründliche als freimüthige Kritik, derentwegen engherzige Ariſtokraten Hegel als einen Servilen verſchrieen haben, weil er die Vernunft und Volksmäßigkeit des königlichen Willens gegen ihren Egoismus vertheidigte!

Drittes Buch.

Uebergang nach Preuſſen.

In Heidelberg befand ſich Hegel zwar auch ganz zufrieden. Indem aber mit der wieder begonnenen akademiſchen Thätigkeit ſein Selbſtgefühl ſich erhöhete und er die Möglichkeit einer immer mehr ſteigenden Anerkennung ſeiner Philoſophie ahnte, erſchien ihm Heidelberg in dieſer Hinſicht nicht allzugünſtig. Die Herrlichkeit der Natur, in welche dieſe Univerſität hineingebettet iſt und nach allen Richtungen hin zu intereſſanten Reiſen verlockt, reizt die Studirenden zu vielfachen Zerſtreuungen. Wenn ſie auch nicht unfleißig ſind, ſo iſt es doch mehr die poſitive Wiſſenſchaft, die excluſive Fachgelehrſamkeit, als die Philoſophie, womit ſie ſich beſchäftigen. Ein heiter realiſtiſcher Sinn macht einmal die Grundſtimmung dieſer Univerſität aus und Heidelberg hat ſich daher in der Philoſophie noch keinen Namen erwerben können. Die, welche hier etwa Jahrelang Philoſophie lehrten, waren Mittelmäßigkeiten; die, welche über das Gewöhnliche hinausragten, wie Fries u. A., ſuchten bald wieder fortzukommen. Wollte man dies Forteilen auch auf den geringen Gehalt der dortigen Philoſophen ſchieben, ſo würde man es doch nicht dem Umſtande zuſchreiben können, daß es an dem Vortrag der Philoſophen gelegen habe, als wenn derſelbe nicht genug Weltoffenheit und redneriſch feſſelnde Energie gehabt. Denn in dieſer Hinſicht ward weder über Fries in Jena, noch über Hillebrand in Gießen geklagt und doch verließen ſie Heidelberg. Auch Daub, der im Vortrag Außerordentliches leiſtete, verſammelte in eigentlich ſpeculativen Collegien nur ein geringes Publikum um ſich, ſelbſt in den frequenteſten Perioden der Univerſität. Hegel machte trotz ſeines äußerlich nicht ſogleich anſprechenden Vortrags durch die Originalität ſeines ganzen Weſens ungleich mehr Epoche, als ſeine Vorgänger.

Von Berlin her hatte man ihn nicht außer Acht gelaſſen und erkannte bald, wie mächtig er zu Heidelberg trotz der hier gegen die Speculation herrſchenden Vorurtheile eingriff. Man erſah, daß der Gymnaſialunterricht ihn als Docenten nicht heruntergebracht, vielmehr zu größerer Verſtändlichkeit fortgebildet hatte. Und auch in Hegel's Seele war die Vorſtellung Berlins, an das er ja ſchon, wie wir aus ſeinem Briefwechſel mit Sinclair erſehen haben, **1805** dachte, ſo lebhaft geworden, daß er ſchon vom Beginn des Jahres **1818** an ſich in Heidelberg als Fremdling zu betrachten anfing. Der Berliner Sand, meinte er, ſei für die Philoſophie eine empfänglichere Sphäre, als Heidelbergs romantiſche Umgebungen.

Hegel ſollte alſo von dem kerndeutſchen Stamm der Schwaben durch die Schweiz, durch Franken, Sachſen, Baiern, Baden, doch noch zu dem Staat gelangen, welcher, ſeinem volksthümlichen Urſprung nach aus dem germaniſirten Slaventhum, ſeiner Dynaſtie nach von den Schwäbiſchen Zollern hervorgegangen, nach den Freiheitskriegen zur alten Grenze gegen Rußland noch die polariſche Gegengrenze gegen Frankreich hinzufügte. Ein ſolcher noch nicht arrondirter Staat ſucht ſeine Nachbaren zunächſt von Innen aus, durch ein Uebergewicht der Bildung, ſich ideell zu unterwerfen. Inſtinctmäßig fühlt er die ihm noch fehlenden Elemente heraus und ſucht ſie ſich anzueignen, wenn ſie in bereits fertiger Geſtalt außer ihm exiſtiren. Ganze Maſſen ſolcher Bildungsfermente hatte Preußen im vorigen Jahrhundert in ſich aufgenommen, beſonders Franzöſiſche, von den des Glaubens halber geflüchteten Reformirten an bis zu den geiſtreichen Atheiſten der Regentſchaft hin. In der Aſſimilation bedeutender Individuen ſetzt es dies centrale Koloniſiren gegenwärtig fort. Wir haben früher gehört, wie niedrig Preußen von Hegel zur Zeit der Jenenſer Kataſtrophe geſtellt ward. Er ſah in ihm nur den Beamtenſtaat, in deſſen geiſtloſem Mechanismus alles tiefere Intereſſe für Kunſt und Wiſſenſchaft erloſchen ſei. Allein wie hatte Preußen ſeit jener Periode ſich verändert! Wie war es gerade durch ſie zum Selbſtbewußtſein gekommen! Wie ſpähete es umher, ſich nichts entgehen zu laſſen, ſeine geiſtige Wiedergeburt zu fördern, wohl wiſſend, daß die materielle von ſelbſt nachfolgen würde! Wie hatte namentlich Berlin durch die Stiftung der Univerſität die geiſtige Centraliſation erhalten, deren es ſo ſehr bedurfte! Die Haltung einer Akademie iſt nothwendig immer zu ariſtokratiſch, als daß ſie eine populäre Wirkung auszuüben fähig wäre: durch die Univerſität aber iſt eine ſolche erreicht und die Wiſſenſchaft mit dem Gemeinbewußtſein, mit der öffentlichen Meinung in Berlin vermittelt worden. Man kann inſofern an der Reihe der Kathedernotabilitäten Berlins die Geſchichte ſeines jetzigen Bildungsproceſſes verfolgen.

Preußen, außer gegen Norden durch die Oſtſee, von keinen Naturgrenzen geſchützt; in ſeiner weitläufigen und verwickten Peripherie mit den verſchiedenſten Nationen, Culturen und Verfaſſungen ſich unmittelbar berührend; ein halb erobernder, halb durch Erbe und Kauf ſich erweiternder Staat; früherhin mit dem entſchiedenen Uebergewicht einer proteſtantiſchen Bevölkerung, ſeit dem Pariſer Frieden auch mit dem Gegengewicht einer bedeutenden katholiſchen erfüllt: kann ſich nur durch den raſtloſen Fortſchritt ſeiner geiſtigen Entwicklung eine ſelbſtſtändige Stellung erhalten. Die Wiſſenſchaft hat daher bei ihm noch eine andere Bedeutung, als bei Staaten, welche ſich durch ihre natürliche Lage, durch die nationale oder kirchliche Einheit ihrer Bevölkerung, oder durch große materielle Hülfsmittel geſichert ſehen. Mit dem Aufgeben der Wiſſenſchaft würde Preußen ſich ſelbſt aufgeben, denn es iſt durch und durch ein künſtlicher, ein gemachter Staat, der lediglich durch die Vermittelung der Bildung, der ſelbſtbewußten Vernunft, zur Einheit gelangen kann. (Vergl. Roſenkranz Geſchichte der Kant'ſchen Philoſophie S. 99 ff.) Hieraus erklärt ſich die große Bedeutung, welche es für Preußen haben mußte, durch Kant die ihm entſprechende Philoſophie zu erhalten, eine Philoſophie, welche theoretiſch Kritik, praktiſch der Imperativ des Sollens und Poſtulirens iſt. Oder umgekehrt kann man ſagen, daß der Preußiſche Staat aus ſeinem Weſen dieſe nüchterne und thatſüchtige Philoſophie als ſeinen Begriff aus ſich hervorgebracht habe. Da nun die Hegel'ſche Philoſophie in Wahrheit die Vollendung der Kantiſchen iſt, ſo ergibt ſich hieraus die höhere Nothwendigkeit, welche Hegel's Berufung nach Preußen und die ſchnelle Einwurzelung ſeiner Philoſophie in demſelben bewirkte.

Was Manche gern nur als Befriedigung eines Lieblingswunſches des Miniſteriums Altenſtein anſahen, war im Grunde das Werk der progreſſiven Tendenz des Preußiſchen Geiſtes und ein aus Preußen ſelbſt hervorgegangener Philoſoph, Solger, war es, der die Aufmerkſamkeit des Unterrichtsminiſters auf Hegel beſonders fixirte. Uebrigens war Altenſtein für Hegel wirklich von der aufrichtigſten Verehrung durchdrungen. Alle ſeine zahlreichen Schreiben an Hegel athmen inniges Vertrauen, gründliche Hochachtung und drücken auf das Schönſte eine ungeheuchelte Begeiſterung für die Wiſſenſchaft aus. Am 26. December 1817 ſchrieb er an Hegel, ihm die Profeſſur Fichte's von Neuem anzubieten und Hegel ging, nach einem Brief vom 24. Januar 1818 ſogleich darauf ein. Wer weiß, was für Perſpectiven ſich ſeinem gewaltigen Geiſt noch vorſpiegelten! Wer weiß, ob er nicht, in die Regierung ſelbſt einzutreten, ſich Ausſicht machte! Der praktiſche Trieb war in ihm, wie in Kant und Fichte, ſtets groß und wir haben in ſeinem Briefwechſel mit Schelling die ſchon urgirte merkwürdige Stelle geleſen, worin er als Jüngling fragt, welche Hoffnung da ſei, neben der Beſchäftigung mit theoretiſchen Arbeiten, in das Leben der Menſchen einzugreifen? Wenigſtens findet ſich in ſeinem Abſchiedsgeſuch an das Großherzoglich Badenſche Miniſterium ein Paſſus, der kaum eine andere Deutung zuläßt und der von ihm als das eigentliche Motiv ſeines Ausſcheidens aus Baden betrachtet wird. Er lautet ſo: „So müſſe für ihn vornämlich die Ausſicht von größter Wichtigkeit ſein, zu mehrer Gelegenheit bei weiter vorrückendem Alter von der precären Function, Philoſophie auf einer Univerſität zu dociren, zu einer andern Thätigkeit übergehen und gebraucht werden zu können.“

Die Verhandlungen mit Berlin gingen im März 1818 zu Ende. Hegel ſollte 2000 Thaler Gehalt und 1000 Thaler Zugkoſten bekommen; außerdem wollte man jede etwaige Sorge für ſeine Subſiſtenz berückſichtigen, die man vor der Hand für gut begründet hielt: „Sollte indeß künftig ſich ein Grund dazu entwickeln, ſo ſchlägt es (das Miniſterium) den Gewinn eines ſo tiefen mit gründlicher Wiſſenſchaft ausgerüſteten und von ſo ernſtem und richtigem Streben beſeelten Denkers und akademiſchen Lehrers zu hoch an, als daß es nicht gern Alles beitragen ſollte, was zur Erleichterung Ihres hieſigen Aufenthaltes nöthig ſein dürfte. Für jetzt wünſcht es nichts mehr, als das Verlangen ſo Vieler, die auf die Beſetzung des Lehrſtuhls der Philoſophie ſchon lange geharrt haben, recht bald vollkommen befriedigt zu ſehen.“ — Dies Wohlwollen hat ſich treu bewährt. Das Miniſterium unterſtützte Hegel beſtändig auf außerordentliche Weiſe, bald durch anſehnliche Remunerationen, bald durch ſplendide Reiſegelder und ging auch auf das Freundlichſte auf möglichſte Realiſirung anderer Wünſche deſſelben ein, z. B. Carové und ſpäter L. v. Henning als Repetenten ſeiner Vorleſungen angeſtellt zu ſehen.

Mit dieſem Verhältniß zu einem größeren Staat entwickelte ſich in Hegel eine ihn verjüngende Spannkraft. Die heiterſte Zuverſicht durchdrang ihn. Alle Briefe, welche er in dieſer Beziehung während des Sommers 1818 an ſeine im Bad zu Schwalbach befindliche Frau ſchrieb, ſind von der größten Vorliebe für Berlin durchdrungen. Alles legt er zum Beſten aus. In die Eigenheiten Berlins findet er ſich ſchnell hinein. Alles ſtellt ihn zufrieden und die kühnſten Hoffnungen für ſeine Wirkſamkeit breiten ſich mit behaglichem Lächeln aus. Die Schweſter des Miniſters Altenſtein ſelbſt übernahm die Sorge für ſeine erſte häusliche Einrichtung. Hegel wohnte anfänglich in der Leipziger Straße, ſpäter an der Spree, dem Garten von Montbijou gegenüber, dem craſſen Weltlärm in dem nahen Mittelpunct der Hauptſtraßen entronnen und doch ihm nahe genug und von einer eben ſo mannigfaltigen als anmuthigen Ausſicht auf den Fluß und auf den Garten von Montbijou unterhalten, in Nro. 4 am Kupfergraben, der durch ihn ſo weltberühmt geworden, wie Sansſouci durch ſeinen königlichen Philoſophen.

Dies iſt der wahre Hergang der Berufung Hegel's nach Berlin, die, wie man daraus erſieht, nichts weniger als plötzlich gemacht, vielmehr allmälig durch Jahre herangereift war. Ueber die Anſichten, welche damals zu Berlin hierüber herrſchten, beſitzen wir eine bedeutende Aeußerung Solger's an Tieck vom 26. April 1818 (Nachgelaſſene Schriften I, 619): „Meine Collegia ſind nun auch wieder im Gange, der Zuhörer aber wieder nur wenige. Ich bin begierig, was Hegel's Gegenwart für eine Wirkung machen wird. Gewiß glauben Viele, daß mir ſeine Anſtellung unangenehm ſei, und doch habe ich ihn zuerſt vorgeſchlagen und kann überhaupt verſichern, daß, wenn ich etwas von ihm erwarte, es nur eine gröſere Belebung des Sinnes für Philoſophie, alſo etwas Gutes iſt. Als ich noch neben Fichte ſtand, hatte ich zehnmal ſo viel Zuhörer als jetzt. Ich verehre Hegel ſehr und ſtimme in vielen Stücken höchſt auffallend mit ihm überein. In der Dialektik haben wir beide unabhängig von einander faſt denſelben Weg genommen, wenigſtens die Sache ganz von derſelben und zwar neuen Seite angegriffen. Ob er ſich in manchem Anderen, als mir eigenthümlich iſt, eben ſo mit mir verſtehen würde, weiß ich nicht. Ich möchte gern das Denken wieder ganz in das Leben aufgehen laſſen u. ſ. w.“

Allein ſo groß die Erwartung Solger's, des Miniſteriums und Vieler in Berlin von Hegel's Wirkſamkeit war, ſo war doch ſein Auftreten auch hier geräuſchlos, ohne Gepränge und Gethue und erſt nach und nach drang er bis zur Unwiderſtehlichkeit ein. Solger ſchrieb am 22. November 1818 an Tieck: „Ich war begierig, was der gute Hegel hier für einen Eindruck machen würde. Es ſpricht Niemand von ihm, denn er iſt ſtill und fleißig. Es dürfte nur der dümmſte Nachbeter hergekommen ſein, dergleichen ſie gar gerne einen hätten, ſo würde großer Lärm geſchlagen und die Studirenden zu Heil und Rettung ihrer Seelen in ſeine Collegia gewieſen werden.“

Berlin und die Philoſophie.

Die eigenthümliche Atmoſphäre des Localgeiſtes, in welche Hegel nunmehr eingetreten war, iſt die einer durchgängigen kritiſchen Zerriſſenheit. Berlin iſt die Stadt der *abſoluten Reflexion*, welche *Unruhe des Denkens* mit der noch nicht zur Culmination gelangten Entwicklung des Preußiſchen Staates und ſeiner Hauptſtadt ſelbſt zuſammenhängt. In Berlin exiſtirt nichts Naives, Unmittelbares, ſondern Alles nur durch die Reflexion Erzeugtes. Eine eigenthümliche Verſtandesſchärfe durchdringt hier alle Claſſen der Geſellſchaft und theilt ihnen auch im Praktiſchen eine große Beweglichkeit und Rührigkeit mit. Der Berliner erkennt ſchnell die Extreme und iſt für die Oberfläche des Handelns leicht entſchlußfertig. Aber mit der Reflexion iſt auch eine Neigung zur *ironiſchen* Haltung verknüpft, deren Gefahr, in *Langeweile*, in *Thatloſigkeit* überzugehen, der Berliner zuletzt nur durch ein Streben nach Ueberwindung der Reflexion beſiegen kann. Er muß ſich alſo *bilden*, und dies thut er auch mit raſtloſem Fleiß nach allen Seiten hin. Um Alles, auch das Fernſte, bekümmert er ſich; Alles eignet er ſich an, und nichts Neues geſchieht unter der Sonne, das ſeine Reflexion nicht ergriffe. Eben deshalb bedarf er aber ſtets *neuer Bildungsſtoffe*. Die Reflexion iſt zwar immer bereitwillig zur Aufnahme von Stoffen, allein ſie ſelbſt erzeugt keine und ſpürt nach jeder Aſſimilation ſtets neuen Hunger. Von dieſer Seite erſcheint ſie im Extrem als ein Moloch, deſſen Feuerarme jedes friſche Leben verglühen laſſen. Und da eine Stadt natürlich vielſeitiger und ſtärker, als ein Einzelner iſt, ſo muß ein ſolcher gewärtig ſein, daß man ihn, ſo*bald man ihn begriffen*, vergeſſen, vielleicht mißachten wird, wie ſehr man ihm als einem neuen Object zuerſt entgegengekommen ſei. Hat man den Bildungsſtoff, den er darbieten kann, gefaßt, hat man, ſo zu ſagen, ſein Räthſel gelöſt, ſo wird man ihn ſelbſt ſcharfer Kritik unterwerfen und ihm das zunächſt demüthigende Gefühl geben, nicht ſelbſt, wie es ſchien, das allſeitige Ganze, ſondern nur ein Fragment und Moment deſſelben zu ſein. Wer von Außen her nach Berlin kommt, wird vielleicht durch Triumphbogen einziehen, aber es wird auch nicht lange dauern, ſo wird er Saturniſche Verſe anzuhören haben.

Jene Unruhe der Reflexion treibt nun aber von ſelbſt zur Philoſophie, weil dieſe es iſt, welche den *Dualismus* des Reflectirens aufhebt. Nur in der ſpeculativen Einſicht verſchwinden alle Widerſprüche, welche die Reflexion umherwälzt und in deren Gedränge ſie ſich nur durch die Gewandtheit erhält, von dem einen immer zu einem andern überzuſpringen — was die Berliner Intelligenz, oft zur großen Gefahr für den Charakter, allerdings meiſterhaft verſteht. Die *Religion* enthält ebenfalls die Verſöhnung aller Widerſprüche, allein in einer Form, welche dem *Gemüth* angehört, wie dies z. B. in *Wien* noch wirklich der Fall iſt. In Berlin dagegen iſt ſelbſt die Frömmigkeit von der Reflexion durchdrungen. Der Glaube iſt nicht unbefangene Hingebung, ſondern iſt beſtrebt, ſich von der Wahrheit ſeines Inhalts eine verſtändige Rechenſchaft abzulegen.

Durch die Univerſität hatte Berlin von nun ab Gelegenheit, dem der Reflexion immanenten Triebe, zur Speculation ſich zu vollenden, in einem geordneten Studiengange genug zu thun; es konnte ſich nun auch ſpeculativ ausbilden. *Fichte* war der Erſte, der es in die Schule der reinſten Abſtraction und Reflexion einführte, aber das Bedürfniß nach Abrundung der Wiſſenſchaft nicht befriedigte. Inſofern wurde *Schleiermacher* für die Berliner bedeutender, als er einerſeits mehr in die Breite der einzelnen Wiſſenſchaften ſich ausdehnte, Dialektik, Pſychologie, Ethik, Aeſthetik, Geſchichte der Philoſophie vortrug, und anderſeits der Erkenntniß des Glaubens und der Fortbildung des Proteſtantismus eine vorzügliche Thätigkeit widmete. Schleiermacher hatte ſich in Berlin eine ganz eigenthümliche, der ganzen Stadt, allen Ständen und Altern angehörige Gemeinde gebildet, welche in ſeinen Predigten und Vorleſungen das Bedürfniß befriedigte, die Reflexion über ihren Glauben ins Klare zu ſetzen, die Geſtalt ihres religiöſen Selbſtbewußtſeins in reinlichen Umriſſen ſich abzuzeichnen. In ſeiner ächt Norddeutſchen perſönlichen Abgeſchloſſenheit, die mit ſtetem *Vorbehalt ihrer Individualität* in regſter Betriebſamkeit nach allen Seiten hin ſich öffnete, war Schleiermacher der vollkommenſte Gegenſatz Hegel's, *ein zur Natur gewordenes lebendiges Kunſtwerk der Reflexion*. Allein eben weil in ihm Alles Reflexion war, konnte er zwar den in der That plaſtiſchen Ausdruck des tieferen Berlinismus abgeben, aber *nicht ihn über ſich ſelbſt hinausheben*. — *Solger* endlich war dieſem kritiſchen Geiſte Berlins von Hauſe aus befreundet. Er war in Schwedt geboren, hatte in Halle ſtudirt, in Berlin Fichte gehört, in Frankfurt an der Oder docirt und war 1811 als Profeſſor nach Berlin berufen, wo er am 25. October 1819 ſtarb, alſo mit Hegel nur ein einziges Jahr gemeinſchaftlich wirkte, der ſich zehn Jahr ſpäter ausführlich über ihn äußerte S. W. XVI. Solger iſt die *letzte der Zwiſchengeſtalten*, welche zwiſchen *Schelling* und Hegel in der Mitte ſtehen. Was in den Beſtrebungen von *Wagner*, *Krauſe*, *Stutzmann*, *Klein*, *Troxler*, *Sinclair*, *Schleiermacher* nach den verſchiedenſten Seiten hin als Experiment der Speculation auftrat, fand in Solger's Philoſophiren einen letzten Abſchluß. Er concentrirte den Uebergang zu Hegel. Solger beſchäftigte ſich vorzüglich mit der Dialektik, mit der Ethik als Politik, mit der Aeſthetik und Religionsphiloſophie, alſo gerade mit den Gebieten der Erkenntniß, für welche die Schelling'ſche Philoſophie zwar die größte Anregung gegeben, allein, wenn von ſyſtematiſcher Conſequenz die Rede iſt, keine durchgreifende Umgeſtaltung hervorgebracht hatte. Die Naturphiloſophie als die durch Schelling's Schule am meiſten geförderte Wiſſenſchaft ſchloß Solger nicht gerade abſichtlich aus, wandte ihr aber eben ſo wenig ein abſichtliches Studium zu.

In einer Menge von Einzelheiten, namentlich in der Politik, mit Hegel zuſammentreffend, unterſchied er ſich von ihm zunächſt darin, daß er die Dialektik als Dialog darſtellen wollte. Das Bedürfniß, die Methode der Speculation zu verbeſſern, führte ihn zu der ſocialen Form des Philoſophirens zurück, welche mit dem Hin und Her der Frage und Antwort in der Geſchichte des Denkens der Entdeckung der eigenen Dialektik des Begriffs vorangeht. Solger wollte eine größere Objectivität der Erkenntniß durch die dramatiſche Entgegenſetzung reflectirender Subjectivitäten erreichen. Hegel forderte dagegen vom Subject, daß es, ſpeculativ zu erkennen, von ſeiner Subjectivität ſchlechthin abſtrahiren und dieſelbe durch dieſen Act zum reinen, reflexionsloſen Gefäß des Begriffs machen ſolle, der die Nothwendigkeit ſeiner Unterſcheidung von anderen Begriffen wie die ihrer Verbindung mit ihnen in ſich ſelbſt tragen müſſe. Dieſe Unabhängigkeit der zu erkennenden Idee von dem ſie erkennenden Subject nannte er die Selbſtbewegung des Begriffs. Solger fühlte ſich durch ſeine dialogiſchen Kunſtwerke nie befriedigt, weil die höchſte Forderung von Einheit der Wahrheit und Gewißheit in ihm lebte und die Geſprächsform derſelben nicht völlig genügen kann. Ihm erſchien daher, weil er in die dialogiſche Darſtellung den Act der Erhebung des Bewußtſeins von der Reflexion zur Speculation mit hineinbrachte, die Hegel'ſche Methode als eine ſolche, welche von dem allgemein menſchlichen Bewußtſein ſich zu weit entferne und nichts, als nur die Speculation überhaupt, wolle gelten laſſen. Dies iſt Hegel, ſo oft es ihm auch vorgeworfen worden, nie eingefallen; nur in der Wiſſenſchaft, und hier mit Recht, machte er die ſpeculative Erkenntniß als die ſchlechthin wahre geltend; außerhalb derſelben erkannte er die unmittelbare Gewißheit oder die Beruhigung bei der Auctorität vollkommen an. Solger ſchrieb in dem Nachlaß I, 702: „In einen andern Fehler verfallen dagegen die ſtrengeren Philoſophen, zu welchen ich jetzt beſonders Hegel rechne, ſo hoch ich ihn auch wegen ſeiner großen Kenntniſſe und ſeiner klaren Einſicht in die verſchiedenen wiſſenſchaftlichen Metamorphoſen des Denkvermögens achten muß. Dieſe nämlich erkennen zwar das höhere ſpeculative Denken als eine ganz andere Art an, als das gemeine, halten es aber in ſeiner Geſetzmäßigkeit und Allgemeinheit für das einzig wirkliche, und alles Uebrige, auch die Erfahrungserkenntniß, inſofern ſie ſich nicht ganz auf dieſe Geſetze zurückführen läßt, für eine täuſchende und in jeder Rückſicht nichtige Zerſplitterung derſelben.“ Dies iſt lediglich ein Mißverſtand Solger's, da Hegel die Nothwendigkeit der Empirie als ſolcher niemals in Abrede geſtellt, aber eben ſo auch gezeigt hat, wie ſie durch ihren Widerſpruch mit ſich zur Allgemeinheit und Nothwendigkeit der Beſtimmungen ſelbſt hinausdrängt.

Mit der Unvollendung des dialektiſchen Proceſſes zur Selbſtſtändigkeit hängt bei Solger ferner zuſammen, daß er die logiſche Präciſion noch mit der Phantaſie und Vorſtellung ſich vermiſchen läßt, was vorzüglich aus ſeinen religionsphiloſophiſchen Betrachtungen erhellt. Solger wußte die feinſten Abſtractionen mit Geläufigkeit zu behandeln. Die Begriffe des Seins und Erkennens, des Seins und des Nichtſeins, haben ihn zum Theil in eigenen, vortrefflichen Abhandlungen beſchäftigt. Aber dann machten ihm wieder Vorſtellungen, wie Schöpfung, Liebe, Opfer und andere, viel zu ſchaffen. Sein Forſchungsernſt, ſeine claſſiſche Bildung verhüteten, daß er ſich überleicht befriedigte. Er ſtudirte z. B. die antike Mythologie zum Behuf der Religionsphiloſophie ausführlich.

Um es mit Einem Wort zu ſagen, was ihn zwiſchen Schelling und Hegel ſtellte, ſo war dies die Ironie d. h. die Art und Weiſe, wie er das Negative beſtimmte. Nach Schelling ſoll das Abſolute nicht ohne Negation ſeiner als des Poſitiven gedacht werden, aber er nimmt das Negative nur als einen unglücklichen Zufall, als ein Geſchehen, das nicht hätte geſchehen ſollen, von Außen herein. Solger ſuchte das Negative ſchon als die Selbſtbeſtimmung des Abſoluten zu begreifen, allein er gelangte nicht dazu, es in ſeiner Identität mit dem Poſitiven, in ſeiner immanenten Freiheit aufzufaſſen und ſo blieb er bei dem myſtiſchen Begriff des Opfers ſtehen, daß Gott, die Welt zu ſchaffen, ſich ſelbſt zum Nichts mache.

Mit Solger hatte Hegel zwar nicht weiteren Verkehr, aber ſie ſtanden in gründlicher gegenſeitiger Hochachtung freundlich zu einander. Hegel hatte mit Solger im Vortrag der einzelnen Fächer nach den Semeſtern zu wechſeln gewünſcht. Hierüber iſt noch ein Billet Solger's an Hegel vorhanden, worin er, nachdem er ſeine lebhafte Freude geäußert, daß durch Hegel nun auch die Naturphiloſophie werde vertreten werden, zu welcher er nicht Kenntniſſe genug habe, ſchließlich ſagte: „Möchte es mir gelingen, mir Ihre Freundſchaft zu erwerben! Ich will keine langen Vorreden machen über die innige und tiefe Verehrung, die mir von jeher Ihre Schriften eingeflößt haben. Ich habe das Werk auf meine Weiſe und auf einem andern Wege verſucht, und wünſchte, daß Ihnen dies auch nicht ganz mißfiele. Vielleicht iſt es möglich, daß wir nicht nur in Eintracht, ſondern auch im Einverſtändniß arbeiten, und dies Glück würde ich um ſo höher ſchätzen, da man deſſen ſo wenig gewohnt iſt.

Von ganzem Herzen

der Ihrige."

Mit Schleiermacher konnte ſich Hegel nicht gut ſtellen. Er begegnete in ihm einer Perſönlichkeit, welche ihm den Kreis der Schlegel'ſchen Romantik, aber ſehr durch Jacobi'ſche Sehnſüchtigkeit und Weichmüthigkeit abgemildert, wieder nahe brachte. Doch iſt es immerhin ein Beweis für die ſittliche Energie beider Männer, daß es zwiſchen ihnen, bei ihrer ſo gänzlich entgegengeſetzten Weiſe, und bei der Geneigtheit der Berliner Atmoſphäre, ſolche Zwiſtigkeiten zwiſchen Celebritäten zu unterhalten, um ſie für das Fortkommen der Mittelmäßigkeiten zu benutzen, niemals zu einem öffentlichen Aergerniß kam. Bei einem Mittageſſen geriethen ſie allerdings einmal **1819**, de Wette's halber, hart an einander. Schleiermacher aber benahm ſich mit feinem Freimuth und ſchrieb, an eine äußerliche Notiz anknüpfend, die er bei Tiſch Hegel zu geben verſprochen hatte, einige Tage darauf:

„Um nicht eins über dem andern zu vergeſſen, wertheſter Herr College. Der Beauftragte des Hauſes Heſſe in Bordeaux heißt Rebſtock und wohnt Alexanderplatz No. 4.

Uebrigens muß ich Ihnen eigentlich ſehr verbunden ſein, daß Sie das unartige Wort, welches mir neulich nicht hätte entwiſchen ſollen, ſogleich erwiederten, denn dadurch haben Sie den Stachel wenigſtens gemildert, den die Heftigkeit, welche mich überraſchte, in mit zurückgelaſſen hat. Ich wollte demnächſt wohl, es fügte ſich, daß wir die Diſputation da fortſetzen könnten, wo ſie ſtand, ehe jene ungehörigen Worte fielen. Denn ich achte Sie viel zu ſehr, als daß ich nicht wünſchen ſollte, mich mit Ihnen über einen Gegenſtand zu verſtändigen, der in unſerer gegenwärtigen Lage von ſo großer Wichtigkeit iſt."

Schleiermacher.

Hierauf erwiederte Hegel:

„Ich danke Ihnen, wertheſter Herr College, zuvörderſt für die in Ihrem geſtern erhaltenen Billette gegebene Adreſſe der Weinhandlung; — alsdann für die Aeußerung, welche, indem ſie eine neuliche unangenehme Verfallenheit zwiſchen uns beſeitigt, zugleich auch die von meiner Aufregung ausgegangene Erwiderung vermittelt und in mir nur noch eine entſchiedene Vermehrung meiner Achtung für Sie zurückläßt. — Es iſt, wie Sie bemerken, die gegenwärtige Wichtigkeit des Gegenſtandes, welche mich in einer Geſellſchaft eine Diſputation herbeizuführen verleitet hat, die mit Ihnen fortzuſetzen und zu einer Ausgleichung unſerer Anſichten zu bringen, nicht anders als intereſſant ſein kann."

Bei aller inneren Geſpanntheit brachten es beide, ihrer Selbſtſtändigkeit ſich vollkommen bewußt, endlich durch ihre wahrhaft Attiſche Urbanität dahin, daß ſie, ohne jemals zu heucheln, bei öffentlichen Gelegenheiten ihre Antipathie niederhielten, ja ſogar einmal in Tivoli Arm in Arm eine Kutſchpartie machten. Erſt in den Schülern beider Männer ward das Widerſprechende ihrer Anſichten zu einem Element wirklicher Feindſeligkeit. Gans (Rückblicke 1836, S. 252) gibt als den realen Grund der Herbheit Hegel's gegen Schleiermacher an, daß dieſer mit allen ihm zu Gebote ſtehenden Mitteln die Aufnahme Hegel's in die Akademie hintertrieb. Gans erwähnt, daß Hegel auf den Vorſchlag, Schleiermacher zum Beitritt zu den Berliner Jahrbüchern einzuladen, heftig aufgeſprungen ſei und erklärt habe, das heiße ihn ſelbſt vertreiben, welche Ausſchließung nur die Gegenausſchließung zu der Hegel's von der Akademie war, für welche man anführte, daß eine Akademie keinen Philoſophen, der Schule mache, aufnehmen könne, weil dies Streit errege, wie ja auch Fichte ausgeſchloſſen geblieben; — was natürlich nur ein Verwand war.

Hegel's Haupteinwirkung auf Berlin in philoſophiſcher Hinſicht war nun, daß er es förmlich in die Schule nahm und ihm mit naiver Starrheit ſein Syſtem einlehrte. Die zuvor geſchilderte Eigenthümlichkeit Berlins begünſtigte dieſe Zucht, wie Hegel ſelbſt ſie gern nannte, außerordentlich, weil der Berliner zwar ſehr bildſam und bildungsbedürftig, aber noch wenig eigenſchöpferiſch iſt. Er fordert durch dieſen Zuſtand gleichſam das Beherrſchtwerden heraus und duldet es gern, wenn es nur geiſtreich zu verfahren und ihm Nahrung zu geben weiß. Daher kann auch Berlin nicht Contraſte genug in ſich aufnehmen, damit nicht das Einerlei einer einzigen Richtung eine ganz unerträgliche Plattheit erzeuge. So war es denn ein Glück für die heitere Stadt, daß dem Schleiermacher'ſchen Element mit ſeiner verſatilen Beweglichkeit das Hegel'ſche mit ſeiner gediegenen, ausgefächerten Syſtematik und mit ſeinem Dringen auf Methode ſich entgegenſtellte. Aber auch für Hegel und ſeine Schule war es eine große Gunſt des Geſchicks, daß Schleiermacher's Gelehrſamkeit, Geiſt, Witz, Anſehen, populare Kraft ſie nicht zu ſchnell emporwachſen ließ und ihr fortdauernd zu ſchaffen machte. Oder vielmehr, was wir ein Glück nennen, war, von einem höheren Standpunct aus genommen, die Nothwendigkeit des Deutſchen Geiſtes, den claſſiſchen Repräſentanten der Nordöſtlichen Bildung mit dem der Südweſtlichen in unmittelbare Beziehung zu ſetzen, um dadurch die tiefere und allſeitigere Verſöhnung des Deutſchen Geiſtes mit ſich ſelbſt einzuleiten. Viele Schweizer, Schwaben, Schleſier, Pommern, Frieſen und Sachſen hörten damals bei Hegel und Schleiermacher mit gleichem Eifer.

Antrittsrede in Berlin.

Am 22. October 1818 eröffnete Hegel ſeine Vorleſungen zu Berlin mit einer Anrede an ſeine Zuhörer, welche in Betreff der Philoſophie ſelbſt größtentheils eine wörtliche Wiederholung der zu Heidelberg zwei Jahr früher gehaltenen war. Er fügte jedoch einige Stellen hinzu, welche Preußen, Berlin und die mit der Aufklärung in Anſehung des Nichtwiſſens vom Göttlichen harmonirende kritiſche

Philoſophie betrafen. Alle pomphaften Wendungen, welche der ſpäter ſogenannte Hegelianismus über den Zuſammenhang der Hegelſchen Philoſophie mit der „welthiſtoriſchen" Beſtimmung des Preußiſchen Staates zu nehmen pflegte, ſind dem Keime nach ſchon in dieſer Rede enthalten. Der Berliner Stolz muß doch etwas Anſteckendes haben. Der ſonſt zwar immer männliche, aber niemals machttrunkene Hegel meinte: „Auf hieſiger Univerſität, der *Univerſität des Mittelpunctes*, muß auch der Mittelpunct aller Geiſtesbildung und aller Wiſſenſchaft und Wahrheit, die Philoſophie, ihre Stelle und vorzügliche Pflege finden." — Die Deutſchen wurden wieder — wenn auch ohne die in der früheren Heidelberger Rede enthaltene ausdrückliche Erinnerung an die Juden — als das *auserwählte Volk Gottes in der Philoſophie* geprieſen. „Dieſe Wiſſenſchaft hat ſich zu den Deutſchen geflüchtet und lebt allein noch in ihnen fort. Uns iſt die Bewahrung dieſes heiligen Lichtes anvertraut und es iſt unſer Beruf, es zu pflegen und zu nähren und dafür zu ſorgen, daß das Höchſte, was der Menſch beſitzen kann, das Selbſtbewußtſein ſeines Weſens, nicht erlöſche und untergehe."

Die *Kantiſche* Philoſophie, die urſprünglich Preußiſche, der Hegel ſeine eigene Philoſophie in den weſentlichſten Puncten verdankte und deren Vollender er mit Recht genannt werden kann, wurde von ihm hart angelaſſen: „Zuletzt hat die ſogenannte kritiſche Philoſophie dieſem Nichtwiſſen des Ewigen und Göttlichen ein gutes Gewiſſen gemacht, indem ſie verſichert, *bewieſen* zu haben, daß vom Ewigen und Göttlichen nichts gewußt werden könne. Dieſe vermeinte Erkenntniß hat ſich ſogar den Namen *Philoſophie* angemaaßt u. ſ. w." Er dagegen verſprach eine Philoſophie, welche *Gehalt* haben werde und rief den Geiſt der *Jugend* dabei an, denn „ſie iſt noch unbefangen von dem negativen Geiſte der Eitelkeit, von dem Gehaltloſen eines blos kritiſchen Bemühens. Ein noch geſundes Herz hat noch den Muth, Wahrheit zu verlangen und das Reich der Wahrheit iſt es, in welchem die Philoſophie zu Hauſe iſt, welches ſie erbaut und deſſen wir durch ihr Studium theilhaftig werden. Was im Leben wahr, groß und göttlich iſt, iſt es durch die *Idee*: das Ziel der Philoſophie iſt, ſie in ihrer wahrhaften Geſtalt und Allgemeinheit zu erfaſſen."

Die wiſſenſchaftliche Prüfungscommiſſion.

Im Juni 1820 ernannte das Miniſterium Hegel zum ordentlichen Mitglied der Königlichen wiſſenſchaftlichen Prüfungscommiſſion der Provinz Brandenburg. In ſolcher Eigenſchaft hatte er theils junge Männer, ſowohl als Candidaten des Lehramts wie auch nach der damals noch beſtehenden Einrichtung zum Behuf ihrer Aufnahmefähigkeit auf die Univerſität in der Philoſophie mündlich zu prüfen, theils auch die Protokolle der Gymnaſien über die Prüfung der Abiturienten und die von dieſen angefertigten Deutſchen Arbeiten durchzuſehen und zu begutachten. Da Hegel ſelbſt lange genug Rector eines Gymnaſiums geweſen war, ſo beſaß er allerdings die vollkommenſte Befähigung zu einem ſolchen Amt, das überdem geeignet war, ihm über den Kreis der unmittelbaren Zuhörerſchaft hinaus das zu verſchaffen, was man Einfluß zu nennen pflegt. Allein inſofern war dies Amt für ihn eine falſche Stellung, als ſein Geiſt, in ſchon vorgerücktem Alter, im Bedürfniß, wichtige Arbeiten allmälig vollenden zu können, im Vollgefühle philoſophiſcher Lehrkraft, ſich dadurch, wenn auch nur theilweiſe, wieder in eine Sphäre hinuntergerückt fand, welche verlaſſen zu können er beim Uebergang nach Heidelberg ſo froh geweſen war. Er bat daher nach einigen Jahren das Miniſterium, ihn von dieſem Amt, das ihm ſo manche Zeit raube, wieder entbinden zu wollen, was auch 1822 geſchah.

In der Beurtheilung der Arbeiten der Schüler war Hegel ſehr milde. Er wollte nicht, daß man von der Jugend ſchon Selbſterdachtes fordern, vielmehr auf eine klare und geſchmackvolle Reproduction deſſen ſehen ſollte, was im Kreiſe des Gymnaſialunterrichts vorgekommen, da die Arbeiten der Abiturienten beſonders auch den Zweck hätten, die oberen Behörden mit dem Zuſtand der Gymnaſien bekannt zu machen. Oft lobte er die gute Geſinnung in den Aufſätzen, tadelte es, wenn auf manchen Gymnaſien viel von Chriſtus oder gar vom Teufel geredet ward, polemiſirte dagegen, daß Schüler in den Verfaſſungen Athens und Roms die Muſter für einen heutigen Staatsmann prieſen, warnte vor gedankenleerer Rhetorik und verbreitete ſeine Kritik ſelbſt über die Handſchrift und das Format der Arbeiten. Die Correctur der Lehrer cenſirte er jedesmal. Hegel war in allen ſolchen Dingen peinlich. Er ſchrieb ſeine Urtheile ſogar erſt in's Unreine — ein muſterhaft Preußiſcher Beamter.

In Zuſammenhang mit dieſer Beſchäftigung ſteht ein Schreiben, welches Hegel am Anfang des Jahres 1823 am 7. Februar an das Miniſterium des Unterrichts: über den Unterricht in der Philoſophie auf Gymnaſien richtete: S. W. XVII S. 357—367. Er klagte darin ſehr über die geringe Vorbereitung, mit welcher ſo viele junge Leute die Univerſität bezögen, über ihren gänzlichen Mangel an Kenntniſſen und an Bildung. Er müſſe für ſich und ſeine Collegen erſchrecken, bedenkend, daß ſie ſolche Menſchen doch nicht blos zum Dienſt abrichten, ſondern, nach dem Zweck der Univerſitäten, wiſſenſchaftlich bilden ſollten. Daher, meinte er, würde ein etwa zweiſtündiger Unterricht in der formalen Logik und empiriſchen Pſychologie wöchentlich im Jahrescurſus der Gymnaſien für Prima erſprießlich ſein, eine größere Allgemeinheit des wiſſenſchaftlichen Sinnes zu bewirken. Es komme bei einem ſolchen propädeutiſchen Unterricht in der Philoſophie nicht auf das ſo beliebte Selbſtdenken, ſondern darauf an, daß die Formen des Denkens und die beſtimmten Begriffe im Gedächtniß feſtgehalten würden, weil ohne ſolche Fixirung Nichts für den Geiſt da ſei.

Auf den preußiſchen Gymnaſien wird nun auch, nachdem Herbart 1821 in der Beilage zur zweiten Ausgabe ſeines Lehrbuchs zur Einleitung in die Philoſophie ſich ähnlich geäußert, ſo verfahren. Die Abiturienten haben eine Prüfung in der ſogenannten philoſophiſchen Propädeutik zu beſtehen. Ob zum Nutzen oder Schaden der Philoſophie, iſt hier nicht zu unterſuchen. Jedenfalls iſt es von Werth, die Philoſophie auch auf den Gymnaſien als einen Lehrzweig neben den übrigen wenigſtens repräſentirt zu ſehen. Der Schüler erhält dadurch, wenn er auch nichts lernte, doch ſymboliſch die Vorſtellung, daß der Staat die Philoſophie für die allgemeine Bildung als nothwendig erachte.

Die Rechtsphiloſophie und die Demagogie.

Die erſte größere literariſche Arbeit, welche Hegel zu Berlin unternahm, war die Bearbeitung ſeiner Philoſophie des Rechts und des Staats. Die Ausgabe derſelben für den Buchhandel ward zwar erſt im Jahr 1821 gemacht, aber die Vorrede ſchon am 25. Juni 1820 abgeſchloſſen. Dem Inhalt nach treffen wir darin das Weſentliche von Hegel's früheren politiſchen Ueberzeugungen wieder an, nur der Form nach ſauber in Paragraphen auseinander gelegt. Die beſtimmten Fortſchritte, welche ſich hervorheben laſſen, waren folgende. Der Begriff der Moralität, der früher in die übrigen Begriffe accidentell abſorbirt war, iſt ſelbſtſtändig als die Mitte zwiſchen dem abſtracten Recht des Einzelnen und dem concreten Recht des Staats zum Weſen der ganzen Sphäre des objectiven Willens gemacht. Das individuell perſönliche Recht bildet den Anfang als das unmittelbare Sein des ſich vergegenſtändlichenden Willens. Die Negation dieſer gegen das Wohl, gegen die Abſicht, gegen das Gewiſſen Anderer rückſichtsloſen Objectivität iſt diejenige Subjectivität, welche von ihrer Meinung aus die Qualität ihres Wollens, das Verhältniß deſſelben zu ſeiner an und für ſich ſeienden und ſein ſollenden Allgemeinheit und Nothwendigkeit ſelbſt beurtheilt. Die Negation aber ſowohl dieſer abſtracten Innerlichkeit wie jener abſtracten Aeußerlichkeit ſoll nach Hegel die Sittlichkeit ſein, als deren Momente er die Familie, die bürgerliche Geſellſchaft und den eigentlichen Staat unterſchied. Dieſe Sonderung und Stellung des Begriffs der bürgerlichen Geſellſchaft als des der natürlichen Pietät und Innigkeit der Familie durch die Bildung des Verſtandes und die Vielſeitigkeit der Intereſſen entgegengeſetzten Elementes war ein großer Blick Hegel's. Der Staat ſelbſt als die Einheit der Natur und Cultur erhebt ſich nach ihm über die Vielheit der Familien wie über den Egoismus des Bildens und Genießens zum Begriff der Freiheit als ſeinem Selbſtzwecke, dem die Kreiſe der Familien wie der Geſellſchaft untergeordnet ſind. Im Staate ſelbſt unterſchied er die innere Souveränetät von der äußeren und begründete durch die letztere den Uebergang des einzelnen Staates in die Weltgeſchichte, von deren ungeheurem Ganzen er ſelbſt nur ein kleines Glied iſt. Die Auffaſſung der Philoſophie der Geſchichte war hier alſo ihrem Princip nach Kantiſch, nämlich ſie von der Idee des Staates aus zu betrachten.

Wären nun dieſe Grundlinien der Philoſophie des Rechts, wie Thaden es wünſchte, in einer rein ſyſtematiſchen Faſſung erſchienen, ſo würden ſie zwar vielleicht noch mehr ſtudirt, aber weniger beſprochen worden ſein; jetzt ſind ſie mehr beſprochen als ſtudirt. Hegel fügte nämlich dem Text eine Menge Anmerkungen hinzu, in denen er ſich auf Zeitfragen einließ. Das Römiſche Recht als ſubſidiariſches im Verhältniß zu dem von einem Staate ſelbſtgeſchaffenen; das Unbeſtimmte und Zufällige in der ſingulären Gewiſſenhaftigkeit, wenn der Menſch nicht durch den Geiſt und das Bewußtſein einer ſittlichen Gemeinſchaft gehalten wird; das Verhältniß von Staat und Kirche, daß dieſe nämlich als Lehranſtalt eines Glaubens dem Staat als der ſelbſtbewußten ethiſchen Subſtanz untergeordnet ſein müſſe, und die Nothwendigkeit des fürſtlichen Erbrechts wurden in einem ſcharfen und nachdrücklichen Ton behandelt.

Schon zu Ende des vorigen und zu Anfang dieſes Jahrhunderts hatte Hegel die verführeriſche Unbeſtimmtheit der Vorſtellungen von Volk, von Freiheit und Gleichheit überhaupt gegen die beſtimmteren Begriffe von Staat, von ſtändiſcher Gliederung und allſeitig vorſorgender Regierung vertauſcht. Für die Nothwendigkeit der Erblichkeit der Monarchie als eine der tiefſten Beſtimmungen des modernen Staatslebens hatte er in Jena ſogar geſchwärmt. Man muß ſich daher in Erinnerung hieran der Vorſtellung entſchlagen, als ob Hegel ſeinen Staatsbegriff mit ſelbſtbewußtem Abfall von ſeiner Philoſophie für die Intereſſen der Preußiſchen Regierung erſt zurecht gemacht habe. Er vergab der ſittlichen Autonomie nichts. Er forderte, daß ein Volk ſich ſelbſt Geſetze gebe und erklärte es für lächerlich, für eine Schmach, wenn man es dazu nicht für reif halte. Er forderte das Friedensgericht, die Oeffentlichkeit der Rechtspflege und das Schwurgericht, die adminiſtrative Selbſtſtändigkeit der Communen und Corporationen. Endlich forderte er die Volksrepräſentation und das Zweikammerſyſtem, die Oeffentlichkeit der Verhandlungen zur Geſetzgebung und die Freiheit der Preſſe zur Bildung einer wahrhaft öffentlichen Meinung. Hegel war damals, unter Hardenberg, überzeugt, daß alle dieſe Begriffe, in denen er die ewige Vernunft des Staats überhaupt erkannte, auch die Seele des Preußiſchen ausmachten. In einem Schreiben an den Staatskanzler, mit welchem er demſelben ein Exemplar ſeiner Rechtsphiloſophie überſandte, ſprach er dieſen Glauben ganz entſchieden aus. Noch hatte der Congreß von Verona keine Reaction der Regierungen gegen die Beſtrebungen der Völker zum ſelfgovernment organiſirt; noch zweifelte in Preußen Niemand daran, daß es über kurz oder lang zu einer Volksvertretung in ganz Deutſchland kommen werde und Hegel, nachdem er ſo lange in kleineren Staaten gelebt hatte, fand ſich von den größeren Perſpectiven Preußens ganz eingenommen.

Jedoch müſſen wir geſtehen, daß er in vielen Stücken ſeines philoſophiſchen Staates ſich noch nicht einmal zu der Höhe erhoben hatte, zu welcher Preußen in ſeiner Geſetzgebung ſchon vorgeſchritten war. Gegen die Haller'ſche Richtung in den Staatswiſſenſchaften war er allerdings entſchieden aufgetreten. Der Gedanke, daß ein Staat nur vom privatjuridiſchen Standpunct aus, Land und Leute nur als Beſitz eines Fürſten, das Regieren nur als ein patriarchaliſches Verhalten und die Geſetze nicht als Ausdruck der allgemeinen Nothwendigkeit eines Volksgeiſtes aufgefaßt werden ſollten, empörte ihn im Innerſten und er drückte dieſe Empörung in einer ſehr bekannten ſcharfen Anmerkung zur Rechtsphiloſophie beſtimmt genug aus, um ihn von allem Verdacht frei zu ſprechen, jemals auf die Seite dieſer ſogenannten Reſtauration, in Wahrheit aber in Verhältniß zum Beſtehenden, Revolution der Staatswiſſenſchaft hingeneigt zu haben. Eben ſo energiſch erklärte er ſich gegen die blos hiſtoriſche Auffaſſung des Rechts gegen die Meinung, als ob daſſelbe eine Art geiſtiger Vegetation ſei. Er ſprach jedem Volk die abſolute Befugniß zu, ſich Geſetze geben zu dürfen und die praktiſche Vernunft in ihm angemeſſenen individuellen Formen zur allgemeinen Norm zu erheben. Das Römiſche Recht ward deshalb von ihm gar nicht als das summum bonum der Geſetzgebung verehrt und er liebte es, die Schattenſeiten deſſelben, namentlich ſein Familienunrecht, grell zu beleuchten. Aber trotz ſolcher ächt freiſinnigen Anſichten blieb er doch für manche Puncte durch frühere Gewöhnung gegen Preußens poſitive Geſetzgebung zurück. Von einer ſolchen mit der Monarchie harmoniſchen Demokratie, wie die Städteordnung Preußens, d. h. von einem ſolchen Begriff der politiſchen Gemeinde finden ſich bei ihm nur Anſätze, nicht Ausführungen. Er hielt noch an dem Zweikammerſyſtem feſt und mit ihm in Anglicaniſcher Weiſe an einem Geburts- und Majoratsadel, der für Preußen bereits geſetzlich antiquirt war und gegen den er ſich auch ſpäter 1831 in der Kritik der Engliſchen Reformbill ſelbſt kehrte. Daß er Preußens volksthümliches Wehrſyſtem niemals recht hat begreifen können, iſt von uns ſchon öfter bemerkt; er machte das Militär noch ſtets zu einem beſonderen Stande der Tapferkeit. Preußen unterſcheidet ſorgfältig zwiſchen dem Stande, welcher der bürgerlichen Geſellſchaft durch die Bildung des Individuums angehört, und zwiſchen dem, welcher dem Individuum durch die Vermittelung der Wahl für die politiſche Repräſentation und Geſetzgebung zu Theil wird. Hegel ſcheint es nie recht klar geworden zu ſein, daß eine Preußiſche Provinz weder ein kleiner Staat im größeren, noch blos quantitativ ein Franzöſiſches Departement oder Ruſſiſches Gouvernement, ſondern der Staat ſelbſt in einer eigenthümlichen und doch mit dem Ganzen concretidentiſchen Stammindividualiſirung iſt. Was er dagegen an Preußen vollkommen richtig auffaßte, war ſein Verhältniß zur Wiſſenſchaft, daß Preußen nur im freien Bunde mit derſelben ſich behaupten und fortentwickeln könne.

Aber nicht nur Anmerkungen zum Text ſchrieb er, ſondern auch eine Vorrede und in dieſer ließ er einen lange und tief gefühlten Stachel zurück. Das Jahr 1819 hatte durch Kotzebue's Ermordung den Fanatismus enthüllt, bis zu welchem die begriffloſe Schwärmerei der Deutſchen Jugend für die politiſche Wiedergeburt des Vaterlandes ſich geſteigert hatte. Die am Abend bei Anzündung der herkömmlichen Octoberfeuer vorgefallenen, vom Vorſtand nicht beſchloſſenen und nicht genehmigten Excentricitäten des Wartburgfeſtes hatten die Bedenklichkeit der Regierungen von den Kreiſen der Jugend auch auf andere, namentlich auf die der Lehrer ſelbſt, übertragen. Dieſem Treiben war Hegel gram. Seine Abneigung gegen alles geheime Bündlerweſen war aufrichtig und eben ſo aufrichtig ſeine Verachtung einer gedankenloſen Begeiſterung, ſein Zorn gegen eine blos ſubjective Politik, welche mit den Abſtractionen von Volk, Freiheit, Brüderlichkeit, Einheit und mit ähnlichen Allgemeinheiten für die Kehrſeite dieſer Vorſtellungen in blümelnden phraſenreichen Declamationen ſich erhitzte. Seine Polemik gegen das abſtracte Staatmachen aus gedankenloſen Gefühlen heraus war hier gerade die umgekehrte derjenigen, welche er 1817 gegen den hiſtoriſchen Particularismus und Monopolismus der Würtemberger Landſtände geführt hatte. Damals bekämpfte er eine abſtracte Vergangenheit, jetzt eine abſtracte Zukunft. Gewiß hatte er Recht gegen das einſichtsloſe Pochen auf ein Ideal, gegen ein unbeſtimmtes Sollen und eine oft damit verbundene unmotivirte Mißachtung des Beſtehenden, die in der empiriſchen Wirklichkeit auch ſchon vorhandene Vernunft geltend zu machen und in dieſer Rückſicht vor dem Geſchichtlichen Achtung einzuprägen.

Allein durch zweierlei verdarb er ſich die wohlthätigen Folgen ſeiner dem Begriff des Staats nach berechtigten Polemik. Erſtlich durch die leichte Mißverſtändlichkeit des Kanons, den er für die Politik in der Vorrede zur Rechtsphiloſophie mit den verrufenen Worten aufſtellte: „Was wirklich iſt, iſt vernünftig; was vernünftig iſt, iſt wirklich.“ — Er iſt ſelbſt genöthigt geweſen, ſpäter in der zweiten Ausgabe ſeiner Encyklopädie die Erklärung zu geben, daß er unter Wirklichkeit nicht das bloße empiriſche, mit dem Zufall, alſo auch mit dem Schlechten und dem Nichtſeinſollenden gemiſchte Daſein, ſondern die mit dem Begriff der Vernunft identiſche Exiſtenz verſtehe. Denn wenn das Wirkliche in dem Sinn genommen wird, die gemeine Erſcheinung, die unmittelbare Realität darunter zu ſubſumiren, ſo iſt keine Frage, daß dieſelbe nicht auch höchſt unvernünftig ſein könne. Die Vernunft iſt freilich an und für ſich und iſt die allgemeine Nothwendigkeit, aber in der Erſcheinung behauptet der Zufall für die Natur, die Willkür für die Geſchichte als die Freiheit des Individuellen ein unleugbares Recht, ſo daß die Abſolutheit der Vernunft zugleich in der Form des Relativen erſcheint; das Relative aber hat eine Seite an ſich, nach welcher es noch nicht iſt, was es ſein ſoll, oder nicht mehr iſt, was es ſein ſollte. Nach der gewöhnlichen Weiſe, wie Philoſophiſches aufgefaßt wird, iſt daher in jenem Paradoxon Hegel's ein abſoluter politiſcher Quietismus gepredigt, der, als Maxime angenommen, einem, zumal noch in voller Bewegung begriffenem Staate, wie dem Preußiſchen, die größte Gefahr bringen könnte. Nicht ganz mit Unrecht wandten ſich daher, durch jene Worte erſchreckt, Alle, welche Preußens Zukunft vor Augen hatten, mißtrauiſch von Hegel als einem Manne ab, deſſen Politik zu beſchränkt und von der Beziehung auf Preußen, wie er es eben fand, zu abhängig ſei.

Der zweite Punct, der ihm in jener Vorrede die Herzen abwendig machte, war, daß er nicht nur gegen die demagogiſche Richtung überhaupt ſich ausſprach, ſondern auch in ſeine Polemik den Namen eines Mannes verflocht, deſſen College er als Privatdocent in Jena, deſſen Nachfolger im Lehramt er zu Heidelberg geweſen war. Er nannte Fries den „Heerführer aller Seichtigkeit“ und verwarf in den bitterſten Ausdrücken deſſen Begeiſterung für das Vaterland, den Gemeingeiſt, die Freundſchaft — als den „Brei des Herzens." — Dieſe Aeußerungen wären beſſer unterblieben. Auch hat Hegel ſchwer genug dafür büßen müſſen. Eine bis zur Unverſöhnlichkeit ſich ſteigernde Antipathie ſetzte ſich bei Allen feſt, welche der Kantiſchen, der Jacobi'ſchen, der de Wette-Schleiermacher'ſchen und der nationalen Richtung angehörten. Je größer Hegel's Anſehen in Berlin ward, je bedeutender er in das gelehrte Beamtenthum wirklich auch perſönlich einzugreifen anfing, um ſo heftiger wurde die Reaction gegen ihn und wir dürfen uns der Pflicht nicht entziehen, das Hauptſächlichſte aus der damaligen Reibung mitzutheilen. In der Halle'ſchen Allgemeinen Literaturzeitung Februar 1822, No. 40, S. 316 und 17 ſchloß eine Kritik der Hegel'ſchen Rechtsphiloſophie damit, daß ſie die von Hegel ſelbſt als Beleg ſeines Urtheils über Fries angeführte Stelle mittheilte, welche ſo lautete: „In dem Volke, in welchem ächter Gemeingeiſt herrſche, würde jedem Geſchäfte der öffentlichen Angelegenheiten das Leben von unten aus dem Volke kommen, würden jedem einzelnen Werke der Volksbildung und des volksthümlichen Dienſtes ſich lebendige Geſellſchaften weihen, durch die heilige Kette der Freundſchaft unverbrüchlich vereinigt." — Hierzu machte jene Recenſion die Bemerkung: „Wir geben zu, daß eine in's Schlimme gehende deutende Auslegung dieſe Worte bedenklich finden könne, inzwiſchen verſtatten ſie doch eine unverfängliche, ſelbſt vom Verfaſſer gebilligte, wenn er anders zu ſeinen eben angeführten Worten über die öffentliche Meinung S. 323 ſteht. Iſt dieſe im geſunden Sinne, nicht ächter Gemeingeiſt? Warum nun gefliſſentlich die ſchlimme Auslegung wählen und die Worte verdächtigen? Hr. Fries, ſo viel wir wiſſen, hat kein glückliches Loos und das Benehmen des Verfaſſers gegen ihn gleicht dem Hohne und abſichtlicher Kränkung eines ohnehin gebeugten Mannes. Edel iſt ein ſolches Betragen nicht, doch will Recenſent den wahren Namen verſchweigen und deſſen Wahl dem denkenden Leſer anheimſtellen."

Da nun Hegel in ſeiner objectiven Sinnesweiſe in der That nicht an eine perſönliche Kränkung gedacht hatte, ſo gerieth er ganz außer ſich. Er ſchrieb ſich den Schluß der Recenſion ab und ging in ſeinem Verdruß ſo weit, in einem weitläufigen Schreiben vom Miniſterium des Unterrichts Schutz gegen dieſe Denunciation, wie er es nannte, zu verlangen. Er war ſo ſchwach, es abſcheulich zu finden, daß ein Preußiſcher Beamter in einem von der Munificenz der Preußiſchen Regierung unterſtützten, in Preußen ſelbſt erſcheinendem Blatte ſo ſollte verdächtigt werden können. Er verſicherte, an Fries als Privatmann nicht im Mindeſten, nur an ſeine verderblichen Grundſätze gedacht zu haben. Ja, er wollte dem Miniſterium in jener Kritik einer Parthei, welche ſich privilegirt glaube, und das große Wort zu nehmen gewohnt ſei, ein Beiſpiel liefern, wohin eine zu große Preßfreiheit führen könne!

Nun hatte der Miniſter Altenſtein **1821** unter dem **24.** Auguſt an Hegel in Bezug auf ſeine Rechtsphiloſophie geäußert: „Indem Sie in dieſem Werke, wie in Ihren Vorleſungen überhaupt, mit dem Ernſte, welcher der Wiſſenſchaft geziemt, darauf dringen, das Gegenwärtige und Wirkliche zu erfaſſen, und das Vernünftige in der Natur und Geſchichte zu begreifen, geben Sie der Philoſophie, wie mir ſcheint, die einzig richtige Stellung zur Wirklichkeit, und ſo wird es Ihnen am Sicherſten gelingen, Ihre Zuhörer vor dem verderblichen Dünkel zu bewahren, welcher das Beſtehende, ohne es erkannt zu haben, verwirft und ſich beſonders in Bezug auf den Staat in dem willkürlichen Aufſtellen inhaltsleerer Ideale gefällt.“ — Als nun Hegel jene Zumuthung machte, war Altenſtein zwar ängſtlich genug, der Redaction der Halleſchen Literaturzeitung eine ſtrengere Cenſur der in die Zeitung aufzunehmenden Recenſionen unter Androhung der Zurücknahme der ſolcher beigelegten Befugniß im Nichtbeachtungsfalle zu empfehlen. „Hierauf aber, ſchrieb Altenſtein am **26**. Juli an Hegel, hat ſich das Miniſterium beſchränken müſſen, da es vollkommen die Richtigkeit Ihrer Ueberzeugung anerkennt, daß, wenn Sie Genugthuung ſuchen wollen für den, in der in Rede ſtehenden Recenſion, gegen Sie gerichteten perſönlichen Angriff, Sie ſich an die Gerichte zu wenden, oder in Rückſicht auf das Publicum eine Erklärung an dasſelbe zu machen haben.“

Von dieſer Verirrung Hegel's, die Staatsgewalt in die Literatur zu miſchen, abgeſehen, wirkte ſeine Rechtsphiloſophie, namentlich als Kathedervortrag, außerordentlich ſegensreich. Der einfache Gedanke, daß der menſchliche Geiſt in ſo viel tauſend Jahren in den beſtehenden Staaten doch nicht blos Verkehrtes und Widermenſchliches hervorgebracht haben, daß alſo eine nur negative Stellung zur

Wirklichkeit als gegebener nicht die rechte ſein und es mithin nicht auf das fahle Poſtuliren anderer Zuſtände ankommen könne, dieſer einfache Gedanke wirkte auf Viele mit magiſch verſöhnender Gewalt. Die geiſtvolle Auffaſſung der beſondern Elemente des Staatsorganismus, welche Hegel gab, erſchuf ein ganz anderes Bild des Staates, als die ſubjectiven Allgemeinheiten der burſchenſchaftlichen Politik hatten bieten können. Man fand ſich angenehm überraſcht, in der Gegenwart doch ſchon mehr Freiheit und praktiſche Vernunft anzutreffen, als das ſehnſüchtige Pathos der überſchwänglichen Reden es erwarten ließ. Viele junge Männer, welche in Folge der ſeit **1817**, noch mehr ſeit **1819** begonnenen burſchenſchaftlichen Unterſuchungen nach Berlin kamen und Hegel's Zuhörer wurden, fingen an, ihm ein wahrhaft neues Leben zu verdanken und bildeten recht eigentlich den Kern ſeiner Anhängerſchaft, an den ſich erſt allmälig die breitere Maſſe anſetzte. Gar manche Namen wackerer, jetzt angeſehener Männer könnten hier genannt werden, welche zu Hegel in ſolchem Verhältniß ſtanden und für welche er unermüdlich, mit väterlichem Gemüth mit Aufopferung aller Art, ja mit perſönlicher Gefahr thätig war.

Sein Wohlwollen ließ ſich hier wohl ſelbſt bis an die Grenze des Abenteuerlichen fortreißen. Nur ein kleines Beiſpiel ſei davon erzählt. Einer ſeiner Zuhörer befand ſich, politiſcher Verbindungen halber, im Gefängniſſe der Stadtvoigtei, das mit der Rückſeite nach der Spree hinausliegt. Freunde des Gefangenen hatten mit demſelben ein Verſtändniß eröffnet, und da ſie ihn, wie auch die Unterſuchung ergab, mit Recht für unſchuldig hielten, ſo ſuchten ſie ihm ihre Theilnahme dadurch zu beweiſen, daß ſie mit einem Nachen um Mitternacht unter das Fenſter ſeines Gefängniſſes fuhren, und ſich mit ihm zu unterreden ſuchten. Einmal war es gelungen, und die Freunde, gleichfalls Zuhörer Hegel's wußten dieſem die Sache ſo darzuſtellen, daß auch er ſich entſchloß, eine Fahrt mitzumachen. Sehr leicht hätte eine Kugel der Schildwacht dem Demagogenbekehrer alle ferneren Bemühungen erſparen können. Auch ſcheint Hegel auf dem Waſſer das Gefühl der ſeltſamen Situation angewandelt zu ſein. Als der Nachen nämlich vor dem Fenſter hielt, ſollte die Unterredung beginnen und aus Vorſicht lateiniſch geführt werden. Hegel beſchränkte ſich aber auf einige unſchuldige Allgemeinheiten und fragte z. B. den Gefangenen: „num me vides?“ Da man demſelben faſt die Hand reichen konnte, ſo war dieſe Frage etwas komiſch und verfehlte nicht, große Heiterkeit zu erregen, in welche Hegel auf der Rückfahrt mit Sokratiſchem Scherz einſtimmte.

Apologie der Göthe'ſchen Farbenlehre.

Das große Intereſſe, welches Hegel an der Göthe'ſchen Farbenlehre nahm und durch exacte Arbeiten für ſich, namentlich über die vom Regierungsrath Schulze angeſtellten und ihm in Nürnberg als Experiment mitgetheilten Beobachtungen über die phyſiologiſchen Farben, (worüber noch ein, wie es ſcheint, für den Druck beſtimmt geweſenes Manuſcript vorhanden), ſtets bethätigte, wurde von Göthe mit großem Wohlgefallen bemerkt. Eine Verſtärkung ſeiner Angelegenheit durch eine mächtig aufſchießende Philoſophie, durch den Beitritt und die ſpeculative Ausdeutung eines Philoſophen wie Hegel, die Wirkſamkeit deſſelben gerade in Berlin, die Verſuche eines Schülers Hegel's, des Herrn v. Henning, der Erklärung der Göthe'ſchen Farbenlehre eine ſtehende beſondere Vorleſung zu widmen — dies Alles konnte Göthe nur willkommen ſein. Von der Art der Verhandlung zwiſchen ihm und Hegel können die in Hegel's Werken **XVII.** S. **501** — **508** von Beiden abgedruckten Briefe eine Vorſtellung geben, obwohl dies nicht alle zwiſchen ihnen gewechſelten Briefe ſind. Man erſieht daraus, daß Göthe auf Hegel's Zuſtimmung einen großen Werth legte, aber auch, wie glücklich es Hegel machte, von einem Göthe, deſſen Schriften er unabläſſig zu leſen pflegte, in ſeinen Beſtrebungen für ihn anerkannt zu werden.

Göthe hatte ihm Sommersanfang 1821 ein Trinkglas, welches die Hauptmomente ſeiner Lehre veranſchaulichte, mit folgender eigenhändiger Zuſchrift zugeſchickt:

Dem absoluten
empfiehlt sich
schönstens
zu freundlicher Aufnahme
das Urphänomen.

In einem noch ungedruckten Brief, auf welchen der gedruckte Göthe'ſche vom 13. April 1821 die Antwort iſt, dankte Hegel mit humoriſtiſcher Feierlichkeit. Der Wein, meinte er, ſei immer ein großer Verbündeter der Naturphiloſophie geweſen, weil er der Welt ſo deutlich beweiſe, daß Geiſt auch in der Natur ſei. Aber ein ſo inſtructives Weinglas, wie das von Göthe ihm geſchenkte, ſei ein wahrer Weltbecher, an welchem der ſchwarze Ahriman dem lichten Ormuzd zur Folie der Offenbarung diene. Auch hätten die Alten nicht vergeſſen, dem myſtiſchen Dionyſos unter ſeinen Symbolen einen Becher zu geben.

Von da ab blieben Göthe und Hegel wieder in beſtändigem, wenn auch nicht zu reichlichem Verkehr. Sie empfahlen ſich gegenſeitig junge Männer z. B. Göthe ſeinen Commentator Schubart, der nachmals ein ſo heftiger Gegner Hegel's wurde. Späterhin gaben die Berliner Jahrbücher zu manchen Mittheilungen Anlaß. Solche Briefe Göthe's gehörten zu Hegel's höchſten Freuden und man merkt es den zerknitterten, brüchigen Papieren an, wie viel ſie beiben, wie oft ſie lieben Bekannten triumphirend vorgezeigt ſein mögen. Zelter war ein Hauptvermittler aller literariſchen, artiſtiſchen und höheren ſocialen Lebensregungen zwiſchen Berlin und Weimar.

Die Einheit Hegel'ſcher Speculation und Göthe'ſcher Poeſie wurde ein förmliches Dogma der Hegel'ſchen Schule. Den Dichter erklärte man mit dem Philoſophen, den Philoſophen bewahrheitete, belegte man mit dem Dichter, wie vorzüglich Göſchel dies gethan hat, der dann freilich zu beiden noch die Bibel hinzufügte. Der Zufall, daß die Geburtstage beider Männer aneinander grenzten, gab ihrer geiſtigen Verwandtſchaft vollends einen myſtiſchen Schimmer und den poetiſcheren Genoſſen des Weimar-Berlin'ſchen Kreiſes viel glücklichen Geſangſtoff zu enkomiaſtiſchen Verſen. So ſehr intereſſirte ſich Hegel für Alles, was Göthe und in wiſſenſchaftlicher Beziehung deſſen Farbentheorie betraf, daß er ſich aus dem curriculum vitae, welches Schopenhauer der philoſophiſchen Facultät zu Berlin einreichte, die ganze ausführliche Erzählung abſchrieb, welche derſelbe darin von ſeinem Verhältniß zu Göthe in Anſehung ſeiner Unterſuchungen über das Sehen und die Farben gemacht hatte.

Polemik gegen die Gefühlstheologie.

Hatte Hegel mit ſeiner Rechtsphiloſophie das Princip der Subjectivität in politiſcher Hinſicht angegriffen, ſo ſollte er bald dazu kommen, daſſelbe auch in religiöſer Beziehung zu thun, ein Angriff, der ihm jedoch noch unendlich viel mehr Gehäſſigkeit, Verläumdung, Verdächtigung und Verbitterung zuzog. Die Theologen verfolgten ihn von hier ab unter dem damals fürchterlichen Spitznamen eines Pantheiſten. Die Veranlaſſung gab *Hinrichs*. Dieſer hatte Hegel erſucht, ihm zu ſeinem Buch: über die Religion im inneren Verhältniß zur Wiſſenſchaft: eine empfehlende Vorrede zu ſchreiben, was derſelbe auch, nach einem voraufgegangenen Briefwechſel, im April 1822 that. Dies Vorwort iſt auch in Hegel's S. Werken XVII. S. 279 — 304 wieder abgedruckt. Der Ingrimm über den Angriff der Halleſchen Literaturzeitung wühlte noch in ihm fort und jene Vorrede iſt noch unter der Herrſchaft dieſes Affects geſchrieben, wodurch ſie zum Theil eine große Schönheit der markigſten Zornſprache erhalten hat. Sie bemühete ſich um den Beweis, daß überhaupt nicht, alſo auch nicht für die Religion, das *Gefühl* als *Princip* genommen werden dürfe; noch weniger könne die Wiſſenſchaft ſelbſt, alſo auch nicht die Theologie, durch das Gefühl *begründet* werden. Hegel zeigte zuerſt, wie der Gang der Philoſophie es dahin habe bringen müſſen, dem Gefühl die *Bedeutung* eines Princips zu verſchaffen. Der Verſtand habe nämlich das Erkennen in lauter Endlichkeiten aufgelöſt, weshalb das tiefere Bedürfniß zum Gefühl geflüchtet ſei, um in deſſen Einfachheit die in der Zerſplitterung der Reflexion verlorene Einheit und Ganzheit wiederherzuſtellen. Dies ſei die *Berechtigung des Gefühls*. Allein eben hier trete nun auch der Wendungspunct ein, nämlich die Verwechslung dieſer *Form* mit dem *Inhalt* ſelbſt. Das Gefühl ſei die Form der unmittelbaren Exiſtenz des Geiſtes; mithin liege in ihm als ſolchem gar keine Beſtimmung, ſondern dieſe komme ihm nur durch den anderweitig vermittelten Inhalt. Dieſer könne demnach nothwendig ein in's Unendliche hin verſchiedener ſein, nicht nur im Poſitiven, Geſunden und Guten, ſondern eben ſo im Negativen, Krankhaften und Böſen. Wenn man alſo ſage, die Theologie müſſe vom Gefühl ausgehen, ſo komme *Alles auf den Unterſchied der*

Stellung an, ob das Gefühl nur als die erſte, anfängliche Form des Inhalts, oder ob daſſelbe als ſubſtantielles Princip als ſchlechthin Erſtes gelten ſolle. Behaupte man dies Letztere, ſo ſei dies der Weg, alle möglichen ſubjectiven Einfälle zum Rang wiſſenſchaftlicher Beſtimmungen emporzuſchrauben und der Willkür des Beſtimmens ſei Thür und Thor aufgethan. Der Geiſt, welcher durch das Denken zur Allgemeinheit und Nothwendigkeit als ſeinem Weſen ſich läutere, werde dadurch in Widerſpruch mit ſich ſelbſt verſetzt.

Indem er ſich nun ſo gegen die Gefühlstheologie überhaupt kehrte, griff er auch, wiewohl er den Namen nicht nannte, die beſondere Modification an, welche Schleiermacher dem Gefühl für die Bearbeitung der Dogmatik 1821 gegeben hatte. Wir haben früher geſehen, wie Hegel bereits 1802 über das Princip der Schleiermacher'ſchen Religioſität und Kirchlichkeit urtheilte. Noch ehe Schleiermacher's Buch erſchien, hatte er an Daub geſchrieben, das Unternehmen erinnere ihn an die Xenie:

Lange genug kann man mit Rechenpfennigen zahlen,
Aber am Ende — da muß man den Beutel doch ziehn.

Schleiermacher hatte ſein Buch überſchrieben: Der chriſtliche Glaube, nach den Grundſätzen der evangeliſchen Kirche im Zuſammenhange dargeſtellt. Die Grundſätze kamen aber nur auf die Vorausſetzung zurück, daß die Wiſſenſchaft in der Reflexion auf die beſondere Zuſtändigkeit des frommen Gefühls beſtehe. Sie hatten alſo keinen objectiven Charakter. Nicht die Offenbarung als Thatſache; nicht die Lehre der Kirche als Symbol; nicht die Bibel als primitive heilige Tradition; nicht der Geiſt in der Nothwendigkeit und Allgemeinheit ſeines Weſens, ſondern das empiriſche Subject ſollte zum Princip erhoben werden.

Gerade dieſer an und für ſich ungenügende Standpunct iſt allerdings bei Schleiermacher das Große und eine nothwendige Conſequenz, zu welcher das Princip der Subjectivität hat kommen müſſen. Wenn daher wohlmeinende, aber uneinſichtige Anhänger Schleiermacher's alles Mögliche verſucht haben, die gänzliche Auflöſung alles hiſtoriſchen Inhalts bei ihm durch ſophiſtiſche Wendungen zu vertuſchen; wenn ſie ſich überredet haben, daß die Offenbarung, die Kirchenlehre, die bibliſche Tradition bei ihm einen principiellen Rang einnähmen, ſtatt daß ſie bei ihm in Wahrheit nur ſeiner Subjectivität untergeordnete Momente ſind, die er ſehr zufällig als Beſtätigung ſeines Gefühls, aber nicht als Grund der Ausſagen ſeiner frommen Erregungen heranzieht und deshalb auch, von allen Seiten her aufgeleſen, nur unter dem Text als Anmerkungen, als Noten drucken läßt: ſo haben ſie den Mann verkleinert, während ſie ihn durch ſolche Entſtellungen größer zu machen wähnten. Man muß den Prediger Schleiermacher nicht mit dem Dogmatiker verwechſeln; man muß [illegible] trefflichen Inconſequenzen innerhalb ſeiner Dogmatik nicht mit ihrem Princip ſelbſt vermengen. Schleiermacher's Eigenthümlichkeit liegt einmal darin, daß er von allem äußerlich Geſchichtlichen ſich frei gemacht hatte. Eben hierdurch hing er innerlich mit Hegel zuſammen, ſo ſehr er mit ihm wegen der lediglich pſychologiſchen Vermittelung des Inhalts der Dogmatik in Conflict gerieth.

Die proteſtantiſche Kirche hat freilich niemals den Grundſatz gehabt, die Ausſagen eines frommen Gefühls zu ihrem Princip zu machen. Daß hier das Gefühl eines Schleiermacher's, eines ſo geiſtvollen, tiefreligiöſen Menſchen den Stoff der Beſchreibung lieferte, und dieſer Umſtand Vieles wieder gut machte, was das Princip als ſolches verdarb, bleibt doch zuletzt nur eine Zufälligkeit. Das, was Schleiermacher den Zuſammenhang nannte, war blos eine pſychologiſche Analyſe. Er fand ſich, in der Reflexion auf ſich, unter vielen anderen Zuſtänden, auch als ein Subject mit Erregungen, die er zum Unterſchied von anderen fromme nannte, weil ſie ſich durch den Dualismus des Böſen und Guten in Bezug auf den allgemeinen Weltzuſammenhang bemerklich machten. Das Böſe fand er als eine durch ihn, das Gute als eine durch ihn nur in ſofern geſetzte Exiſtenz, als er zugleich in ſeinem Bewußtſein auf die Vorſtellung Chriſti als diejenige ſtieß, welche ſeinem Gefühl die Richtung darauf gegeben, ihm die Entſcheidung dafür möglich gemacht habe. Dieſer Chriſtus aber, ſein Herr und Meiſter, wirkte in ihm eigentlich nur als ein Ideal.

Conſequent hätte er nur dieſen dualiſtiſchen Zuſtand der Sünde und Gnade, nicht aber den Zuſtand beſchreiben können, der ihm in der eigenen Erfahrung gar nicht, nur in der Abſtraction von ihr folglich nur im reinen Denken gegeben werden konnte, den Zuſtand des von der Entgegenſetzung des Guten und Böſen noch unberührten Gefühls. Denn in der Wirklichkeit ſeines frommen Gefühls fand er nur die Kraſis des Guten und Böſen mit dem relativ größeren oder geringeren Hervortreten des einen gegen das andere, welche quantitative Differenz er als die zugleich qualitative der Seligkeit oder Verdammniß empfand. Nach ſeinem eigenen Standpunct mußte er ſich daher eingeſtehen, daß ſein Begriff von dem Weſen Gottes an ſich nicht mehr aus dem Gefühl als ſolchem, ſondern durch einen künſtlichen Act der Reflexion darüber entnommen iſt. Und wie es ihm mit dieſer Einheit erging, ſo auch mit der entgegengeſetzten, dem wirklichen Aufgehobenſein des Gegenſatzes von Sünde und Gnade, welches empiriſch, ihm zufolge, gar nicht vorkommt. Mithin läßt auch dieſer Zuſtand ſich abermals nicht fühlen, nur denken. Weil Schleiermacher von den Empfindungen, welche die Theologie in den Dogmen der Eſchatologie beſchreibt, keine Erfahrung machen konnte, ſo blieben ihm hier nur analogiſche Verſtandesſchlüſſe übrig, und Alles, was er von den Dogmen der Unſterblichkeit, der Auferſtehung und des Weltgerichts ſagte, fiel daher ſehr dünn und unbeſtimmt aus; eine Unbeſtimmtheit, welche völlig nach der Philoſophie der Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts ſchmeckte.

Die gänzliche Zuſammenhangloſigkeit endlich ſeiner Dogmatik, — wenn man unter wiſſenſchaftlichem Zuſammenhang das innere, ſelbſtſtändige nicht gemachte Ineinandergreifen der Beſtimmungen als ſolcher verſteht, zeigte ſich am Schluß in recht erſichtlicher Weiſe. Er behandelte darin nämlich das Dogma der Trinität als einen formalen Collectivſatz, die Verſchiedenheit der Ausſagen des frommen Gefühls zu einer Aggregateinheit zuſammenzufaſſen. So wenig er damit dem Begriff der Sache genügte, ſo war er doch hier ſeinem Princip getreu. Die meiſten ſeiner Anhänger haben im Beſtreben ihn zu einem Muſterheiligen der Orthodoxie auszuſtempeln, ihn auch um dieſe Größe zu bringen gewetteifert und ſeine ſcharfſinnige Kritik der Trinitätslehre unfruchtbar gelaſſen. Durch ihre nach Calov, Quenſtädt, Gerhard gemodelten Interpretationen haben ſie in dies nothwendige Reſultat des Subjectivitätsprincips eine falſche Objectivität hineingekünſtelt. Freilich hatte Schleiermacher in der zweiten Ausgabe ſeines unſterblichen Werkes, dem höchſten Product des ſentimentalen Rationalismus, was er in der gegenſeitigen Gebrochenheit des

Gefühls und der Reflexion erzeugen konnte, ſelbſt ſchon eine ſolche Verwirrung angebahnt.

Da das Gefühl als ſolches in ſich unbeſtimmt iſt, ſo fragt es ſich, wodurch es beſtimmt werde und ſpecifiſchen Inhalt bekomme. Genau genommen kann derſelbe bei Schleiermacher ſich nur auf ſein Verhältniß zu *Chriſtus als dem Erlöſer* beziehen und erſt durch Reflexion geht er über dieſe Beziehung zu dem Gedanken von *Gott* hinaus. *Fromm* ſoll jedes Gefühl ſein, in welchem mit dem beſonderen weltlichen Inhalt eine Beziehung auf Gott geſetzt iſt. Die Beziehung gehört factiſch dem Menſchen an. Das Subject aber, worauf ſie ſich richtet, iſt zwar dem Menſchen ſeinem Weſen nach unbegreiflich und unbekannt, ſoll aber doch als das abſolute gelten und deswegen auch das Gefühl der Beziehung auf daſſelbe ein Gefühl der *Abhängigkeit* ſein, einer Abhängigkeit, welche durch die Abſolutheit ihres Inhalts ſelbſt zur abſoluten wird. Das Beſtimmtwerden des Menſchen durch Gott iſt nach Schleiermacher nicht *Einheit* mit Gott, nur Relation.

Vergegenwärtigt man ſich dieſe Grundzüge der Schleiermacherſchen Glaubenslehre, ſo leuchtet ein, daß Hegel's Widerſpruch gegen dieſelbe nicht etwa eine aus Perſönlichkeitsgründen eingegebene, ſondern in der That eine aus dem Innerſten ſeines Syſtems entſprungene war. Während Schleiermacher das Denken nur als Inſtrument gebrauchte, ſein Gefühl zur Darſtellung zu bringen, während er die Philoſophie von der Theologie auszuweiſen, bemühet war, hielt Hegel daran feſt, daß das Denken, das Princip aller Wiſſenſchaft, alſo auch der Theologie, ſei. „Was, ſagte er, in dieſer mehr iſt, oder nur in ihr mehr zu ſein verdient, als die allgemeine, jedem Mitgliede jedweder Bildung zugehörige Kenntniß der Religion, dies hat dieſe Wiſſenſchaft mit der Philoſophie gemein." — Die Polemik der Schleiermacher'ſchen Anhänger hat Hegel mit der Behauptung oft Unrecht gethan, als leugne er, daß die Religion in der Form des Gefühls exiſtiren könne. Dieſer Abſinn iſt ihm nie eingefallen, wohl aber iſt der Kampf gegen das Fixiren dieſer Form ihm nothwendig erſchienen. Das Intenſive des Gefühls ſoll ſich zur Gegenſtändlichkeit, zur beſtimmten Vorſtellung des Glaubens, zu einer Breite religiöſer Handlungen, zu einem Cultus, zu einer Wiſſenſchaft entfalten, was im Grunde unmöglich iſt, wenn bei der Empfindung als der ausſchließlich wahren Form der Religion ſtehen geblieben werden ſoll.

Große Menſchen haben die Kraft, das, worauf es ankommt, in einer ſchlagenden Weiſe auszudrücken, welche Aergerniß erregt. Wehe dem, durch welchen Aergerniß kommt! Dies Wehe müſſen ſie im vollſten Maaße genießen. Aber, ſagt derſelbe Mund, Aergerniß muß ſein. Hatte Hegel der Subjectivitätspolitik durch ſein Paradoxon von der Vernünftigkeit des Wirklichen ein Aergerniß gegeben, ſo gab er nun der Subjectivitätstheologie dadurch eines, daß er das Gefühl der Abhängigkeit für das ächt thieriſche erklärte und ſarkaſtiſch äußerte, daß, inſofern das abſolute Abhängigkeitsgefühl das Weſen des Chriſtenthums ausmachen ſolle, der Hund der beſte Chriſt wäre. Dies Wort erregte einen Sturm. Ein Privatdocent der Berliner Univerſität, v. Keyſerlingk, ſchrieb 1824 eine Religionsphiloſophie und hielt Vorleſungen darüber, eigends gegen dieſes Wort, welches Schleiermacher's Freunde und Anhänger, bei all' ihrem ſonſtigen Weichmuth, Hegel nie vergeben haben. Aber wie es mit ſolchen Worten zu gehen pflegt: im urſprünglichen Zuſammenhang, wie ſie dem Urheber entſtanden, haben ſie zwar alle Energie, allein gar nicht den Giftſtachel, der hinterher bei ihrer fragmentariſchen Zitirung oft die einzige Pointe zu ſein ſcheint. Jene denkwürdig gewordene Stelle lautet ſo: „Selbſt daß jenes natürliche Gefühl ein Gefühl des Göttlichen ſei, liegt nicht im Gefühl als natürlichem. Das Göttliche iſt nur im und für den Geiſt, und der Geiſt iſt dies, wie eben geſagt worden, nicht ein Naturleben, ſondern ein Wiedergeborner zu ſein. Soll das Gefühl die Grundbeſtimmung des Weſens des Menſchen ausmachen, ſo iſt er dem Thiere gleichgeſetzt, denn das Eigene des Thieres iſt es, das, was ſeine Beſtimmung iſt, in dem Gefühle zu haben und dem Gefühle gemäß zu leben. Gründet ſich die Religion im Menſchen nur auf ein Gefühl, ſo hat ſolches richtig keine weitere Beſtimmung, als das Gefühl ſeiner Abhängigkeit zu ſein, und ſo wäre der Hund der beſte Chriſt, denn er trägt dieſes am ſtärkſten in ſich, und lebt vornehmlich in dieſem Gefühle. Auch Erlöſungsgefühle hat der Hund, wenn ſeinem Hunger durch einen Knochen Befriedigung wird. Der Geiſt hat aber in der Religion vielmehr ſeine Befreiung und das Gefühl ſeiner göttlichen Freiheit; nur der freie Geiſt hat Religion, und kann Religion haben; was gebunden wird in der Religion, iſt das natürliche Gefühl des Herzens, die beſondere Subjectivität; was in ihr frei wird, und eben damit wird, iſt der Geiſt. In den ſchlechteſten Religionen, und dies ſind ſolche, in welchen die Knechtſchaft und damit der Aberglaube am mächtigſten iſt, iſt für den Menſchen in der Erhebung zu Gott der Ort, wo er ſeine Freiheit, Unendlichkeit, Allgemeinheit, d. i. das Höhere, was nicht aus dem Gefühle als ſolchem, ſondern aus dem Geiſte ſtammt, fühlt, anſchaut, genießt."

Die Religion befreiet den Menſchen von der Laſt ſeiner ſelbſt; ſie befreiet ihn aber auch von dem Wahne, in Gott ein ihm fremdes Weſen ſich gegenüber zu haben. Sich durch Gott beſtimmen laſſen, iſt eben ſo viel, als ſich durch ſein eigenes, nicht zufälliges, ſondern nothwendiges Weſen beſtimmen. Die Theologen reden ſo gern von der Wärme des Herzens. Aber die Religion iſt nicht blos ein Erwärmen der Individualität, welche in ihrer Particularität ſich noch immer außer Gott hält, vielmehr iſt ſie das abſolute Feuer, in welchem das Herz, inſofern es nach Chriſti eigener Bezeichnung das Princip der natürlichen Gefühle iſt, verbrennt und der Geiſt aus ſolcher Vernichtung deſſen, was an ihm nichtig, zur Einheit mit Gott als dem heiligen Geiſte auferſteht. Wir ſind es von den Theologen gewohnt, daß ſie ſich noch mehr, als die Philoſophen, ſelbſt widerſprechen. Sie predigen oft ſo ſchön von der Verſöhnung mit Gott, von der Einheit der Menſchen mit Gott und dadurch unter einander. Soll aber mit der Einigung des Göttlichen und Menſchlichen Ernſt und die Wahrheit des Chriſtenthums zur Wirklichkeit gemacht werden, ſo erklären ſie dies Streben geſchwind für eine pantheiſtiſche Verirrung, erblicken darin den Umſturz von Staat und Kirche und verwandeln die Ehrfurcht vor dem Göttlichen in einen Terrorismus der Furcht.

Hegel's Kunſtintereſſe.

Berlins Kunſtſchätze, ſeine Kunſtſchauſtellungen aller Art regten Hegel's Liebe zur Kunſt im höchſten Grade an. Für Muſik war er leidenſchaftlich eingenommen; für Malerei beſaß er einen angebornen Blick. In der Poeſie war er überall zu Hauſe und für Architectur und Sculptur hatte er wenigſtens die offenſte Empfänglichkeit, die er beſtändig fortzubilden ſuchte. Es iſt wahrhaft lächerlich, Hegel noch immer hier und da als einen Philoſophen dargeſtellt zu finden, der nur ein dürrer, abſtruſer Logiker, ohne allen Sinn für die Werke der Phantaſie, geweſen ſei. So ſehr iſt dieſe Auffaſſung unwahr, daß vielmehr unter den Philoſophen, die als Syſtemgründer ſich auszeichneten, bis jetzt Hegel als der einzige daſteht, welcher das ganze Gebiet der Kunſt mit eigenthümlichem Geiſt durchdrungen hat. Fremde Nationen ſind in ihrem Urtheil in dieſer Beziehung gerechter geweſen, als die Deutſchen. Der Franzöſiſche Ueberſetzer der Hegel'ſchen Aeſthetik Bénard, ſagt in ſeiner Vorrede S. V: „Nous le dirons, sans craindre, qu'on nous accuse, de nous laisser entrainer à l'exagération par un faux enthousiasme: nul philosophe n'a développé avec autant de profondeur et d'étendue l'idée de l'art; nul n'a déterminé et caractérisé les principales époques de son histoire avec la même précision; nul enfin n'a présenté une classification et une théorie des arts, qui soit plus capable de satisfaire l'esprit philosophique de notre siècle.— D'ailleurs, le système mis à part, on trouvera en abondance dans ce livre des vues originales, des aperçus nouveaux, des appréciations justes, des jugemens d'une haute portée."

Was Hegel als Kunſtphiloſophen beſonders hervorſtechen ließ, war die Fähigkeit, ſich auf einzelne Kunſtwerke jedweder Art mit beſtimmtem Urtheil einlaſſen zu können. Dieſe Fähigkeit hing allerdings mit ſeiner Kunſtanſicht überhaupt zuſammen, inſofern er die Metaphyſik des Schönen, mit welcher noch Solger vorzugsweiſe ſich abgegeben, mehr bei Seite liegen ließ und ſich dagegen der Kunſt und ihrer Geſchichte überwiegend zuwandte. Die nähere Auseinanderſetzung der Mängel, welche dadurch entſtanden: der Einſeitigkeiten, welche ſelbſt für die richtige Würdigung des Geſchichtlichen aus der Vernachläſſigung der reinen Idee des Schönen ſich ergaben; der Gezwungenheit, mit welcher er den Begriff des Erhabenen, der Satire, des Romantiſchen u. ſ. w. immer nur mit beſtimmten Idealformen und beſonderen Künſten in Verbindung bringen wollte — dieſe Kritik gehört nicht hieher. Er hat in ſeine Aeſthetik über faſt alle wichtigeren Künſtler und Kunſtwerke die gediegenſten Urtheile hineingearbeitet. Indem er nun bei ſeinen Vorträgen die unmittelbare Berliner Kunſtwelt, ihr Theater, ihre Gemäldeausſtellungen

u. ſ. f. nicht ſelten als Beiſpiel einmiſchte, gab er dadurch dem Publicum einen großen Impuls, der rückwirkend ihm ſelbſt eine ungemeine Popularität ſchaffte.

Je länger je mehr nahm daher die ernſthaftere Beſchäftigung mit der Kunſt bei Hegel eine große Breite ein. Das äſthetiſche Intereſſe war damals in Berlin das einzig öffentliche. Ein politiſches exiſtirte nicht. Die melodramatiſche Geſpanntheit polizeilicher Unterſuchungen war kein politiſches Pathos, und die planvolle kirchliche Politik, welche in der Hauptſtadt des Preußiſchen Staates eine Art von Surrogat für den Mangel an politiſcher Bildung abgab, war noch in Verſuchen begriffen, die erſt ſeit 1827 ſich entſchiedener geſtalteten. Mit der Zeit wird dies Uebermaaß äſthetiſchen Getreibes auch in Berlin verſchwinden; ſchon hat die religiöſe Cultur es ſich unterzuordnen verſtanden. Aber bis zur Julirevolution waren die Kunſtgenüſſe in der That der einzige gemeinſchaftliche Mittelpunct der Berliner Geſellſchaft und ſelbſt ſo geiſtreiche, weltvertraute, patriotiſch-kosmopolitiſche Gemüther, wie Rahel, liefern den Beweis für die damalige Allherrſchaft der Kunſt. Auch Schleiermacher's Aeſthetik beſtätigt auf intereſſante Weiſe das Geſagte und kann recht eigentlich als ein Product der individuellen Berliner Kunſtanſchauung gelten, denn die ſeinige brachte Hegel ſchon von Heidelberg mit und impfte ſie den Berlinern erſt ein. Wenn aber das äſthetiſche Element andere ſubſtantielle Intereſſen zurückdrängt, wenn es gefliſſentlich genährt wird, um von denſelben zu abſtrahiren, ſo iſt mit ihm ſtets viel Faulheit und Trägheit, viel Selbſtgefälligkeit und zielloſe Zerſtreuungsſucht verbunden. Das Beſchauen und Anhören, das Genießen und Kritiſiren wird zuletzt ein inhaltsloſes, unmännliches Sybaritenleben, welches auch tüchtigere Naturen verderben kann. Bis 1827 hatte Berlin, einige ſchnell vorübergehende ernſte Anwandlungen abgerechnet, ſeit dem Aufhören der Nicolai'ſchen kritiſchen Zeitſchrift und der Gedicke'ſchen Berliner Monatsſchrift, in der Journaliſtik nichts als loſe, lockere Unterhaltungsblätter hervorgebracht, in denen Theater, Concerte, Gedichte, Bilder, Anekdotenklatſch von Künſtlern, die Hauptſache waren. Als nun Hegel nach Berlin kam, hatte er die Heroenarbeit ſeines Lebens hinter ſich. Der Tiefe ſicher, erfreute er ſich mit Harmloſigkeit an dem leichten, anmuthigen Spiel einer ſchönen Oberflächlichkeit. Und er that mehr.

Durch die nimmer zu verläugnende Gediegenheit ſeiner Theilnahme brachte er einen größeren Ernſt in den äſthetiſchen Epikuräismus. Seine vielſeitige, zuverläſſige Gelehrſamkeit, ſein reifer Geſchmack gaben neue Geſichtspunkte, nöthigten zu neuen Vergleichen, zwangen zu wiſſenſchaftlicherer Haltung. Zwar wurde auch unvermeidlich von dieſem höheren Ernſt bald ſehr Vieles zur unausſtehlichen Manier, indem eine beſtimmte Hegelianiſirende Kunſtkritik entſtand, die im Urtheil oft in die abgeſchmackteſte Albernheit und im Ton in die unnatürlichſte Geſchraubtheit, in einen dialektiſchen Pedantismus verfiel, der die einfachſten Dinge auf den ſonderbarſten Umwegen darſtellte. Allein dieſer Schattenſeite eines pretiöſen, ſein ſollenden ſpeculativen Erfaſſens der Kunſt ſtand auch die Lichtſeite eines wirklich tieferen Eindringens in das Weſen des Schönen und eines glücklicheren Bewältigens des geſchichtlichen Materials gegenüber. Hotho iſt von den Berliner Hegelianern derjenige, der dieſe Lichtſeite in ſeinen Vorträgen und Schriften am Reinſten darſtellt und der daher auch mit Recht der Herausgeber von Hegel's Aeſthetik geworden iſt. Für die Annäherung des Syſtems an die Intereſſen des Theaters iſt dann vorzüglich Rötſcher thätig geweſen.

Mit der Luſt eines Jünglings, mit ſchwelgender Wonne, warf ſich Hegel in die mannigfaltige Nahrung, welche Berlin ſeinem Kunſtſinne bot. Mit unabläſſigem und dauerndem Behagen beſuchte er Concert, Theater, Gallerien und Ausſtellungen. Unter den Sängerinnen verehrte er die Milder, dieſe unvergeßliche Darſtellerin der Gluck'ſchen und Mozart'ſchen Muſik, mit der reinſten Inbrunſt. Aber auch das Mittelmäßige ſuchte er leidlich zu finden und war unerſchöpflich, ihm noch einen Werth nach irgend einer Seite hin abzugewinnen. In ſeiner Gutmüthigkeit ließ er ſich ein paar Mal ſo weit herab, an den kritiſchen Localblättern Berlins Antheil zu nehmen. Ueber Schiller's Wallenſtein, über Raupach's Bekehrte, ließ er 1825 in die Berliner Schnellpoſt Aufſätze einrücken (wiederabgedruckt im ſiebzehnten Band der ſämmtlichen Werke). Die Gründlichkeit Hegel's mußte ſich ſelbſt in ſolchen Dingen befriedigen. Seine nachgelaſſenen Papiere enthalten viele kleine Spuren der genaueren Rechenſchaft, die er von ſolchen mehr ephemeren Genüſſen ſich ablegte. Für die Geſchichte der bildenden Kunſt machte er ſich namentlich aus dem *Kunſtblatt des Morgenblatts* beſtändig lange Auszüge.

Es ſei vergönnt, zur Veranſchaulichung eine ſolcher privaten Analyſen mitzutheilen, welche bei ihm einerſeits für das Detail an das Grübleriſche ſtreifen, andererſeits aber nie darin untergehen, ſondern plötzlich wieder zu den großartigſten Weitblicken ſich ausdehnen. Er hatte 1820 zu Dresden die Kunſtausſtellung beſucht und ſchrieb ſich darüber Folgendes auf:

„Auf der diesjährigen Kunſtausſtellung in Dresden befanden ſich die vier letzten Arbeiten von *Kügelgen*, Bruſtbilder in Portraitgröße und Format, von Chriſtus, Johannes dem Täufer und dem Evangeliſten und vom verlorenen Sohn.

Es iſt die Portraitgröße und ihr Format wohl für einen Chriſtuskopf paſſend, aber was ein Portrait von den Anderen ſagen ſoll, iſt nicht abzuſehen, vollends vom verlorenen Sohn und Johannes dem Evangeliſten, von welchen jener wenigſtens kein Heiliger iſt. — Die Art ihres Ausdrucks und Charakters iſt ferner ſelbſt inſofern portraitmäßig, als ſie nicht ſowohl Charaktere, Phyſiognomien eines andern Volks, einer andern Zeit, einer andern Welt, in ſich ruhende, eigenthümliche Geſtalten ausdrücken, ſondern den *Grundton moderner Geſichtsbildung* zeigen: Blick, beſonders Mund und deſſen ganze Umgebung, enthält eine Ausarbeitung — es iſt nicht die techniſche gemeint — der Muskeln, daß moderne Reflexion, geiſtige Thätigkeit, Empfindung, — viel Gedacht- Geſprochenhaben u. ſ. w. die in dieſe unteren Parthien des Geſichts (welche bei den Alten ohnehin meiſt der Bart bedeckte) den Ton eines vielſeitig bewegten und durchgearbeiteten, nach vielen Richtungen und Verhältniſſen hingegangenen, an ſich haltenden, überlegten und geäußerten Benehmens bringt. Wo bei den Alten kein Bart iſt, bei jungen und weiblichen Figuren, iſt die Form der Maſeteren einfach, rund, und ſo die ganze Umgebung des Mundes, nicht nur in momentaner Ruhe, ſondern ſo, daß man ſieht, dieſe Partie hat das ganze Daſein hindurch geruht. Die modernen Portraits, eines Dürer, Holbein, haben einen Theil ihrer Vortrefflichkeit in dieſem geiſtreichen Fleiß, der in die kleinſte Partie hinein den Reflex eines denkenden, bethätigten, vielgeſchäftigen Lebens bringt. Ihm ſteht entgegen das Großartige der Bildung der Antiken, eben ſo wie das Einfache, Reine Raphaeliſcher Figuren.

An Johannes, dem Evangeliſten, aber vornehmlich am verlorenen Sohn, erſcheint der Ausdruck in dieſem Zuſtand der Zerknirſchung als ein Zuſtand, als eine hiſtoriſche Situation, als ein Momentanes — und der Grundlage der Phyſiognomie ſieht man an, daß ſie ganz anderer Zuſtände, des Glückes u. ſ. w. fähig, und jener Ausdruck ein nur vorübergehender ſein kann. Bei einer büßenden, betenden, knieenden Magdalene, auch von einem jungen Künſtler, machte eine empfindende Frau die Bemerkung, daß die Buße ſie nicht durchdrungen und, wenn ſie aufgeſtanden, ſie wieder ſein könne, was vorher. In Correggio's Magdalene iſt dieſe ewige Tiefe und frommes Sinnen einer edlen Seele vielmehr das Grundweſen, und daß ſie leichtſinnig geweſen, liegt hinter dem ganzen Charakter ihres Geiſtes. Man weiß es mehr nur ſonſt woher, hiſtoriſch. Dieſe Seite iſt das Momentane, ein Fehler, der vergänglich iſt, ein Vorübergegangenes.

Dies macht einen Hauptunterſchied der großen Meiſter aus: das Ewige, Unvergängliche, in einem Ausdruck, der das Ganze durchdringt, ſo daß nichts vor und nach, nichts Anderes in dieſem Charakter ſein kann. Correggio's heiliger Franciscus u. ſ. w., ſie ſind nur dies, durch und durch und immer, was ſie hier und jetzt ſind. Es iſt keine Situation. Die Situation gibt nicht den Inhalt, ſondern die Form eines erhöheten, deutlicheren Ausdrucks, — oder bloß der Aeußerung deſſen, was ſie in Allem, durch und durch, und immer ſind."

Auf welche Weiſe Hegel dann ſolche Reflexionen mit populärer Wendung in ſeine Vorleſungen zu verflechten wußte, zeigt für den vorliegenden Fall die Aeſthetik **III. S. 79, 106**.

Geſelligkeit.

Hegel's eigenthümlich geſellige Stellung in Berlin richtig zu faſſen, müſſen wir noch einmal auf den früher geſchilderten Charakter dieſer Stadt zurückkommen, daß er ein in's Große erſt hinſtrebender, keineswegs aber ſchon wahrhaft großer iſt. Gegenwärtig, wo ſie durch ein Eiſenbahnnetz auch dem Meere nach zwei Seiten, nach Stettin und Hamburg zu, näher gerückt iſt, dürfte ſich Vieles ſchon verändert haben und die Gewohnheit eines größeren Maaßſtabes der Dinge, wie ein ſolcher in Paris und noch mehr in London zu Hauſe iſt, im Werden begriffen ſein. Damals aber war das Ringen Berlins nach Sättigung noch viel hervorſtechender. Einer ſolchen bildungsſüchtigen Welt öffentlich ausgeſtellt zu ſein, iſt eine ſchwere Probe. Der Einzelne muß in dieſer Situation mit ſich wenigſtens im Allgemeinen fertig ſein, um den unfehlbaren vielfachen Anläufen Stand halten zu können, denn den Beſuchenden ſoll der berühmte Mann ſich ewig in Scene ſetzen und in jedem Geſpräch mit jedweder Geſellſchaft ſeine Eigenthümlichkeit ſignaliſiren. Er muß gewiß ſein, daß man ihm auf jede, auch die kleinſte Aeußerung, aufpaßt und ſie im Weitertragen unbewußt willkürlich, bald zum Guten, bald zum Schlimmen verändert. Als Verehrer will jeder ein Stückchen der bewunderten Größe ſich aneignen, als Gegner will er eben dieſe Größe, die ihm eine falſche zu ſein ſcheint, verkleinern und bei ſeiner Berührung mit ihr neue Materialien zur Widerlegung des Vorurtheils ſammeln. Nun iſt unſer modernes Leben an ſich ſchon ſo unendlich zuſammengeſetzt, daß es in dem aufgedrungenen Cultus zahlloſer Kleinkrämereien auch mächtige Geiſter zu verzwergen Gewalt hat und der Genius immer in revolutionirenden Gegenſtößen gegen die conventionellen Dürftigkeiten und ſtereotypen Meinungstrivialitäten ſich wieder freien Raum, göttliche Unbedingtheit ſchaffen muß. Die im Weſen der Philoſophie liegende Univerſalität iſt vollends dazu gemacht, dieſe Polypragmoſyne, dieſe zerſplitternde Pygmäenunruhe in eine zerſtörende Maaßloſigkeit auszuweiten. Jede Wiſſenſchaft, jedes Intereſſe hat für die Philoſophie einen berechtigten Anknüpfungspunct und auch der Unbedeutende findet ſich einen mindeſtens ſcheinbar triftigen Vorwand aus, ſich zum Philoſophen den Zugang zu bahnen. Der Philoſoph darf kein Mann der perſönlichen Auctorität ſein; er darf nur der Wahrheit ohne alle perſönliche Rückſicht die Ehre geben. Allein aus eben dieſem Grunde machen Andere ihn gern für ſich zur Auctorität, denn es ſcheint mit ihr ein Letztes, die unperſönliche, unparteiiſche Vernunft, erreicht zu ſein. Dem Philoſophen bleibt in ſolcher Lage nur die Wahl zwiſchen einer ſtrengen Abgeſchloſſenheit in ſich und zwiſchen einer allſeitigen Ausbreitung. Die erſtere Stellung, faſt bis zur hypochondriſchen

Gereiztheit, hatte Solger eingenommen; die zweite nahm Hegel ein, deſſen umgängliches Naturell, das ihm noch überall, wo er gelebt, zahlreiche Bekannte, ja Freunde erworben, ſich auch in Berlin bewährte. Und zwar nahm er dieſe Stellung ohne Reflexion, ohne alle Abſicht ein. Kein Menſch konnte entfernter, als er, von künſtlichen Lebensplänen ſein. Er ließ ſich im Umgang eben gehen und wirkte gerade durch dieſe Harmloſigkeit auf die berechnenden Berliner ſo bezaubernd ein. Die ſocialen Verhältniſſe, in die er gerieth, machten ſich allmählig von ſelbſt und er verfolgte keine Richtung der Geſellſchaft auf excluſive Weiſe. So ſpann ſich denn eine Bekanntſchaft an die andere, ſo ſchlang ſich ein Kreis in den andern, zuletzt bis zu einer ſchon ſchwer überſehlichen Mannigfaltigkeit, die als ein Ganzes zu überblicken, und in ihren Schattirungen zu unterſuchen ihm aber wohl kaum in den Sinn kam. Aus den Briefen an ſeine Familie kann man ſchon eine ungefähre Vorſtellung der vielfachen ſocialen Berührungen entnehmen, worin er zuletzt ſtand. Die nothwendige Krankheit einer ſolchen Weltſtellung iſt der Kampf mit dem Ueberlaufenwerden. Mitunter wurden die Zumuthungen überaus ſtark, um nicht zu ſagen abenteuerlich. Nicht nur ſollte er Anderen zum Eintritt in ſchon vorhandene Stellungen helfen, nein, er ſollte ſogar Profeſſuren für ſie aus dem Boden ſtampfen. Und nicht nur Preußen, nicht nur Deutſche, ſogar Ausländer wendeten ſich mit ſolchen Anſinnen an ihn. Die Verſicherung, ſeine Philoſophie zu ſtudiren oder ſie ſtudiren zu wollen, genügte Vielen als Legitimation, ihm ihre Wünſche nahe zu legen. Mit einer unendlichen Bonhommie ging Hegel auf alle ſolche Zumuthungen, ſo weit es irgend möglich war, ein; vielen mußte er entgegentreten. So forderte ihn z. B. ein Ungar auf, ihm in Berlin auf einige Jahre das Studiren möglich zu machen; er habe erſt große Vorurtheile gegen ſeine Philoſophie auf der Univerſität Tübingen eingeſogen, allein die Bekanntſchaft mit ſeinen Schriften ſelbſt habe ihm eine günſtigere Vorſtellung gegeben und, um ſich recht in ſeinem Syſtem feſtzuſetzen, habe er angefangen, Hegel's Bücher auswendig zu lernen. Hegel mochte wohl denken, daß dieſer heroiſtiſche Act zwar viel Bewunderungsgabe, allein weniger ſpeculatives Talent verrathe; genug er ſchrieb dem Ungar ſehr höflich, daß er nicht im Stande ſei, ihm in Berlin eine Stellung nach ſeinen Wünſchen zu ſchaffen.

Die Berliner Geſelligkeit hatte übrigens damals noch viel Ungezwungenes, Offenes:

Sie ſaßen und tranken am Theetiſch
Und ſprachen von Liebe viel,
Die Herren, die waren äſthetiſch,
Die Damen von zartem Gefühl.

Seit der Julirevolution iſt dieſe lebensluſtige Unbekümmertheit einer bedeutungsvollen innern Geſpanntheit gewichen, deren Charakteriſtik nicht hieher gehört. Das Aetzende, Kauſtiſche aber, was einen Grundzug des Berlinismus ausmacht und im vorigen Jahrhundert durch den encyklopädiſtiſchen Geſellſchaftskreis Friedrichs des Großen ſeine erſte höhere Bildung empfing, machte ſich auch zu Hegel's Zeit geltend, damals jedoch mit vorwiegend lächelnder Miene. Wie ſehr Hegel nach dieſer heiteren, witzwortigen Seite hin auf die Berliner Manier einging, iſt noch durch ein merkwürdiges Product beurkundet, welches unter dem Titel: Wer denkt abſtract? in ſeinen Werken XVII S. 400—405 abgedruckt ſteht. Welch' eine ſeltſame, einzige Miſchung von Metaphyſik, Spaß, Satire, ſchneidenſter Satire, ja erſchütterndem Humor, der bei der Betrachtung hervorbricht, wie eine gemeine alte Frau, als man den abgeſchlagenen Kopf eines Mörders im Sonnenſchein auf das Schaffot gelegt, ausgerufen: wie doch ſo ſchön Gottes Gnadenſonne Binders Haupt beglänzt! Mit dieſem Aufſatz wollte Hegel eine Geſellſchaft amüſiren, und in dieſer Beziehung iſt der Gang, den er darin nimmt, ſehr anziehend. Anfänglich iſt er noch der Profeſſor; er will belehren, aber er will auch den Verdacht beſeitigen, als ob das abſtracte Denken nur bei den Philoſophen zu Hauſe ſei. Er fängt an, durch Beiſpiele ſich klar zu machen. Die empfindſamen ſchönen Leipzigerinnen, die das Rad, worauf ein Verbrecher geflochten, mit Roſen und Veilchen bekränzten, denken abſtract; jene alte Frau, die auf Gottes Sonnengnade ſchaut, welche das Haupt des Mörders zu beſcheinen für werth hält, denkt concret. Die Hökerfrau, welche eine Einkäuferin, weil dieſe ihre Eier faul befunden, ſchimpft und nach allen von Hegel ſehr derb ausgeführten Kategorieen keinen guten Faden an ihr läßt, denkt abſtract. So geht es nun in gedrängtem Zuge fort, bis zu plötzlicher Ueberraſchung der Aufſatz folgendermaaßen abſchnappt: „Beim Oeſterreichiſchen kann der Soldat geprügelt werden, er iſt alſo eine Canaille; denn was geprügelt zu werden das paſſive Recht hat, iſt eine Canaille. So gilt der gemeine Soldat dem Offizier für dies Abſtractum eines prügelbaren Subjects, mit dem ein Herr, der Uniform und Port d'épée hat, ſich abgeben muß, und das iſt um ſich dem Teufel zu ergeben.“

Doch fehlte Hegel gänzlich das eigenthümlich Coquette, was im Allgemeinen den Berliner bis zu Nante Strumpf hinunter, oft mit großem Reiz, charakteriſirt; die Schwäbiſche Naivetät machte ihm ein ſolches Bezeigen ganz unmöglich. Die feinſte Abklärung dieſes zum Frivolen neigenden Elementes war die Ironie, in der Geſtalt, wie früher ein geborner Berliner, Ludwig Tieck, ſpäter in intenſiver Concentration Heine ſie ausbildete. In keiner Stadt durfte Heine ſo viel geleſen, ſo gut verſtanden, ſo viel in Gedichten nachgeahmt, und, was am wichtigſten, in keiner ihm ſo viel nachgelebt ſein, als gerade in Berlin, wo Tauſende von jungen Leuten damals ihre ethiſche Confeſſion mit Heine's Worten hätten ausſprechen können:

Manchmal war's, daß ich bezwang
Meine ſündige Begier;
Aber wenn mir's nicht gelang —
Hatt' ich dennoch viel Pläſir.

Dies Element, deſſen Frivoliſiren oft tiefe Bedürfniſſe zu Grunde lagen, umſpielte nun zwar Hegel. Auch faßte er es in einzelnen Aeußerungen, bald tolerant als Spaß und Unſinn, bald mit Unwillen als Unſittlichkeit auf, aber Vieles, ja, wie Hotho ſelbſt in ſeiner meiſterhaften Charakteriſtik Hegel's in den Vorſtudien für Leben und Kunſt 1835, S. 394 zugibt, das Eigentlichſte darin, was man mit einem Ausdruck der Schelling'ſchen Mythologie den Hunger nach Weſen nennen möchte, entging ihm. Seine ſubſtanzielle Unbefangenheit ſchützte ihn ganz unmittelbar vor den Gefahren, denen Reflexionsmenſchen in dieſem eigenthümlich coquetten Element am eheſten preisgegeben ſind. Dieſe Naivetät war die magiſche Atmoſphäre, welche die Berliner Jünglinge, welche die ſehnſüchtigen, innerlich gebrochenen, mit ſich entzweieten Norddeutſchen Naturen ſo allmächtig an Hegel heranzog und ihn mit den Jahren von ſelbſt zu dem immer entſchiednerem Centrum eines großen Kreiſes machte, deſſen

Glieder bei ihm als einem Letzten ausruheten. Was er ſagte und wie er es machte, galt für einen ſchlechthin Beifalls- und nachahmungswürdigen Abſchluß. Es fehlte ſogar nicht an ſolchen, die ihn im Geſticuliren und Sprechen zu copiren ſich bemüheten. Hegel's große, ſchon ausgereifte, aus früheren Schiffbruchsgefahren in den Hafen gelangte Innerlichkeit konnte das ſtete Heranſpülen der Tagesfluth nicht nur aushalten, ſondern bedurfte vielmehr zum Gegenſatz ihrer Intenſität einer leichteren, luſtigeren Koſt und es war daher dem Philoſophen, wenn er aus der Vertiefung in die Begriffswelt auftauchte, ganz Recht, ſich, wie andere Menſchen, von Tagesneuigkeiten, von Stadtgeſchichten u. dgl. zu unterhalten.

In der unendlichen Breite der Berliner Geſellſchaft war der Stoff dazu natürlich reichhaltig genug. Auch an ſich einfache Verhältniſſe bergen in Berlin mehr Anlage zur Verwickelung in ſich. Namentlich ſchwebt über der ſogenannten höheren Berliner Societät ein Etwas, das ſich am Beſten in die freilich unzureichende, jedoch die Hauptſache in ſich faſſende Formel zuſammendrängen läßt: was wird oder würde man wohl bei Hof davon ſagen! Dies oft ganz unbewußte Hinſchielen nach dem Könige, nach den Miniſtern und ihren Räthen, iſt unſtreitig der einzige Schlüſſel zu ſo vielen Idioſynkraſieen und Inconſequenzen der feineren Berliner Welt. Hegel ſtand hierin glücklich genug da, inſofern er in dem ermuthigenden Bewußtſein lebte, mit dem Staatskanzler Hardenberg, mit dem Miniſter Altenſtein und Kamptz, ſich im beſten Vernehmen zu befinden und alſo nach Obenhin in keinerlei Art von gêne ſich zu fühlen. Freilich hatte er auch für dieſe Gunſt dadurch zu büßen, daß man ihn gemach förmlich für einen Mann anſah, deſſen Fürſprache, namentlich durch die Vermittelung ſeines innigen Freundes, des Geheimen Oberregierungsrathes J. Schulze, unfehlbare Anſtellungsfähigkeit zur Folge haben müſſe. Der Egoismus vergiftete ſeitdem viele perſönliche Annäherungen an ihn. Der Drang der Deutſchen, nach Preußen zu kommen, das ihnen als ein Kanaan der Wiſſenſchaft erſchien, wo für dieſelbe die Milch der Ehre und der Honig bedeutenden Gehaltes in Strömen flöſſe, wurde ſehr ſtark, und hundertfach ward Hegel mündlich und ſchriftlich angegangen, dahin zu helfen und bei Sr. Excellenz, dem Herrn Miniſter Altenſtein ſich gelegentlich in dieſem Sinne zu verwenden.

Die Liebenswürdigkeit, welche Hegel für die Berliner inſonderheit hatte, lag nicht nur in der ihm eigenen Urbanität, die zugleich von aller eleganten Oberflächlichkeit weit entfernt blieb; nicht nur in der Läßlichkeit, mit der er ſich auf Alle und auf Alles einließ, ſondern auch vorzüglich in ſeiner Offenheit nicht mehr ſcheinen zu wollen, als er war. Denn die Kunſt des vortheilhaften Scheinens und Erſcheinens iſt in Berlin ſehr ausgebildet. Hegel's freies harmloſes Weſen dünkte daher den Berlinern eine große Wohlthat und mit edlem Inſtinct konnten ſie ſich an dieſer Biederkeit und Unverſtelltheit. Laube hat in ſeinen Neuen Reiſenovellen Bd. I, 1837, S. 373 — 417, ein Genrebild: Hegel in Berlin, geliefert, worin allerdings viel charakteriſtiſche Züge des Philoſophen zuſammengeſtellt ſind. Wenn er aber meint, daß Hegeln die große Welt imponirt habe, wenn er auf ihn den Contraſt des literariſch verbockten Schwäbiſchen Magiſters und des formgeſchmeidigen Mannes von Erziehung anwendet, ſo iſt dies Urtheil fehlgegriffen. Hegel war als Stuttgarter ein geborner Reſidenzſtädter, hatte ſtets in der beſten Geſellſchaft und auch genug unter dem Adel gelebt, als daß man ihn in eine ſolche Beleuchtung ſtellen dürfte. Eine natürliche Schwerfälligkeit des Sprechens muß man nicht zur Unbeholfenheit des Ausdrucks und eine bürgerlich formirte Schlichtheit und Einfachheit des Benehmens nicht zur linkiſchen Blödigkeit carrikiren. An Macht aller Art, ob ſie als Herrſchaft oder Vermögen, als Talent und Bildung oder als der Zauber der Schönheit erſchien, hatte Hegel ein großes Wohlgefallen, weil er als ein kraftvoller Menſch alles Energiſche liebte. Allein eben, weil er ſelbſt den Gott im Buſen ſpürte, ſo war ihm die Unterwerfung unter bloße Aeußerlichkeiten, eine Huldigung conventioneller Prächtigkeiten unmöglich. In ſeinen Gymnaſialreden S. W. XVI. S. 197 findet ſich eine Stelle, welche auf ſeine Art und Weiſe zu ſein als deren beſte Erläuterung paßt, indem er ſagt: „Vielen Schaden hat gewiß in der modernen Erziehung der Grundſatz gethan, daß den Kindern frühzeitig auch die Weltumgänglichkeit beizubringen, und ſie zu dem Ende in den Umgang, das heißt: in die Vergnügungen und Zerſtreuungen der Erwachſenen einzuführen, oder ihnen dergleichen auf die Weiſe der Erwachſenen zu bereiten ſeien. Die Erfahrung widerlegt dieſen Gedanken, denn ſie zeigt vielmehr, daß Menſchen, die einen tüchtigen innern Grund gelegt hatten, und dabei ſonſt in guten Sitten erzogen waren, auch mit der Gewohnheit der äußerlichen Bezeigung und des Benehmens in der Welt bald zurechtkamen, daß ausgezeichnete Weltmänner ſelbſt aus dem beſchränkteſten Mönchsleben hervorgegangen ſind, daß dagegen die Menſchen, welche in dieſer Aeußerlichkeit des Lebens auferzogen wurden, auch zu keinem inneren Kern kamen. Es gehört wenig Nachdenken dazu, dies begreiflich zu finden; um mit Tüchtigkeit und Vortheil zu erſcheinen, muß der innere Grund gepflegt und ſtark gezogen worden ſein."

Außerordentlich gefiel ſich Hegel in der Geſellſchaft der Berliner Frauen, ſo wie ſie umgekehrt den guten und ſcherzreichen Profeſſor bald mit Vorliebe hegten und pflegten. Er ließ es ſich nicht nehmen, von Zeit zu Zeit ihnen auch durch Verſe, quand même, ſeine Verehrung auszudrücken. So ſchrieb er am 31. März 1824 einer Dame folgende Abſchiedsſtanze:

Drei Schweſtern, Güte, Heiterkeit, Verſtand,
Du haſt zu Deinen Parzen ſie erkoren:
Sie ſind's, die weben Deines Lebens Band.
Wohl Niemand, ſelbſt zu Sans-ſouci geboren,
Iſt frei von Leid, doch auch die ſtarke Hand,
Dies zu beſiegen, reichen jene Horen;
Und laſſen die, die ihrer Huld ſich weihen,
Von Lieb' und Freundſchaft überall geleiten.

Zum freundlichen Andenken
Prof. Hegel.

Wenn gebildeten Frauen über die ſociale Bedeutung eines Mannes unſtreitig das treffendſte Urtheil zuſteht, ſo wird es willkommen ſein, hier ein ſolches Urtheil aus Berlin, das uns Hegel in ſeiner Beziehung zu den Frauen ſchildert, einzuſchalten. „Hegel war der Freund unſeres Hauſes, das er öfter durch ſeinen Beſuch beehrte; außerdem war er ein treuer Freund des Onkels, mit dem er ſich gern und oft zu unterhalten pflegte. Die Unterhaltung mit mir aber konnte ſich, wie die mit den meiſten Damen in unſerem Geſellſchaftskreiſe, nur auf allgemein geſellige Intereſſen beſchränken, und das war eben die ſeltene, liebenswürdige Eigenſchaft des humanen Philoſophen, daß er ſich zu jeder Eigenthümlichkeit ſeiner Umgebung herab- und heranzuſtimmen verſtand, ohne es je im Geringſten fühlbar zu machen. Keine Spur von Pedanterei miſchte ſich in die Unterhaltung, wenn er mit dem Künſtler über die höheren Zwecke der Kunſt ſprach, dem Finanzmann eine edlere Tendenz ſeines Faches vorführte, als an die jener irgend gedacht hatte u. ſ. w. Mit der zärtlichen Mutter wußte er ſich gemüthlich über Erziehung zu ergehen, der eleganten Dame etwas Angenehmes über die Wahl der Toilette zu ſagen, auf die er — beiläufig — ſich ſo beſonders gut verſtand, daß nicht leicht eine neue gewählte Parure ſeiner Aufmerkſamkeit entging, und er die gelegentlichen Toilettengeſchenke für ſeine Frau immer ſelbſt mit Sorgfalt zu wählen pflegte. Der wirthlichen Hausfrau ſpendete er nicht nur ſein Lob über ein wohlſchmeckendes Gericht, ſondern ließ ſich über die Bereitung in alle Details ein, wobei er denn mit Humor zuweilen als eifriger Gaſtronom erſcheinen konnte, was er jedoch keineswegs war, da in ſeinem Hauſe auch hierin eine edle Einfachheit herrſchte, wie es denn in allen Beziehungen erfreulich und erhebend war, ihn als Gatte, Vater und Hauswirth zu beobachten. Angebetet von den Kindern, vergöttert von der Frau, die, zwei und zwanzig Jahre jünger als er, nicht blos mit der Zärtlichkeit einer Gattin, ſondern mit kindlicher Verehrung an ihm hing, ſah man ihn in gleichmüthiger Zuthätigkeit bemühet, es ſeinen Gäſten möglichſt wohl werden zu laſſen in ſeiner Umgebung. Die Unterhaltung bei Tiſche war meiſtens der Art, daß Jeder der Anweſenden thätig oder doch ſtillſchweigend Theil daran nehmen konnte. Er ſelbſt ſprach nicht ohne äußere Schwierigkeit. Sein Organ war ihm nicht günſtig zur Rede; der Ausdruck weder leicht noch elegant; der Schwäbiſche Dialekt war ihm geblieben; er begleitete ſtets die Rede mit Bewegung der Arme und Hände. Hatte man ſich indeſſen mit dieſen Aeußerlichkeiten verſöhnt, ſo war der Refrain deſſen, was man durchhörte, doch gewöhnlich ſo gehaltvoll, ſinnig oder auch ſo ſchlagend witzig, daß man auch an der Form nichts auszuſetzen fand. Beim Spiel war er nun gar liebenswürdig, man könnte ſagen herablaſſend gegen ſeine Mitſpieler; immer in gleichem Humor bei Gewinn und Verluſt kleidete der lächelnde Zorn den lieben Philoſophen gar köſtlich, wenn er beim Whiſt ſeinem Aide das ſchlechte Spielen verwies. Er bediente ſich dazu gewiſſer ſtehender Ausdrücke und Redensarten, die ſelbſt in ihrer Trivialität durch ihn Sinn und Bedeutung erhielten. Er neckte gutmüthig gern diejenigen, die er beſonders lieb hatte. So war der Profeſſor Gans, als ein großer Liebling von ihm, oft der Gegenſtand ſeiner ſcherzhaften Verweiſe, wenn er während des Spiels etwas zu erzählen begann und dabei die Aufmerkſamkeit vom Spiel wandte. „Da ſchwätzt er und ſchwätzt und gibt nicht Acht!“ pflegte er dann heiter ſcheltend zu rufen. Wenn er denn aber doch die Partie gewann und der Gegner etwa die honneurs in Anſpruch brachte, die ihm nichts mehr helfen konnten, ſagte er gewöhnlich ſchadenfroh lächelnd: „die können Sie ſich jetzt an's Bein binden,“ — eine Redensart, die bei ähnlichen Fällen noch jetzt von denen in Anwendung gebracht wird, welche ſie von ihm gehört haben.“

In Bezug auf Hegel's Sprache kann hier noch eine handſchriftlich mitgetheilte ſinnvolle Bemerkung des Profeſſor Sietze eingeſchaltet werden: „Das offenbar Beſchwerliche in Hegel's Sprache konnte ich mir nur dadurch erklären, daß er gewiſſermaaßen in Hauptwörtern dachte, daß bei Betrachtung eines Gegenſtandes ihm die Beziehungen gleichſam wie Geſtalten erſchienen, die miteinander in Handlung traten und deren Handlungen er dann erſt in Worte überſetzen müſſe. Ganz eigen figurirten dabei gewiſſe Lieblingsconſtructionen, z. B. die nach dem Franzöſiſchen gebildete: Es iſt in — daß c'est y, que —. In Folge ſolcher Eigenthümlichkeit mußte ſich Hegel bisweilen zuſammen nehmen, um nicht gerade grammatiſch fehlerhaft zu ſchreiben. Nicht als ob ihm die Regeln irgend gefehlt hätten, ſondern weil er den Inhalt ſeiner Gedanken erſt überſetzte, ſo daß ihm jede Sprache gewiſſermaaßen als fremde erſchien. Wie meiſterhaft er wieder ſprechen konnte, wenn er ſein Augenmerk gerade darauf richtete, kann hierbei nicht als Widerlegung dienen, ſo wenig als z. B. Chamiſſo's meiſterhafte Gedichte zur Widerlegung deſſen, daß derſelbe Deutſch und Franzöſiſch gleich unbeholfen ſprach.“

Aber nicht nur die freundliche Seite muß man in Hegel's geſelligen Beziehungen erwägen, ſondern auch die herbe, ſeine Entſchiedenheit, Hartnäckigkeit, Widerborſtigkeit, ſeine Tyrannei, wie die Berliner es zu nennen pflegten. Der Mechanismus des Berliner Lebens macht es freilich ſelbſt nothwendig, in einer öffentlichen Stellung die Macht der Beſtimmtheit zu beſitzen, will man nicht zum

Spiel der Parteien werden und durch ſie ſeine Wirkſamkeit gelähmt, wohl gar, auch beim größten Talent, zur Unbedeutendheit herabgedrückt ſehen. So hatte auch bei Hegel die heitere Oberfläche eines bunten Genußlebens, der traute Umgang mit den näheren Freunden, wie Geheimerath Schulze, Profeſſor Marheineke, Gans, Hotho, dem Maler Röſel, dem Banquier Bloch, Beer, dem Maler und Landsmann Xeller, dem Hofrath Förſter, Dr. Sietze u. ſ. f. eine ernſte, öfter trübe Kehrſeite und ſelbſt mit den Freunden gerieth der zähe, ſtrenge Charakter zuweilen hart an einander. Gegen ſolche, die ſchlechthin widerſpruchsvoll ihm gegenüberſtanden, war er ehern und nur in beſter Laune vermochte er ſich zu überreden, auch mit ihnen perſönlich beiſammen zu ſein. Er hatte eine große Kraft des Zornes und Grimms, und wo er einmal glaubte haſſen zu müſſen, da that er es recht gründlich. So auch im Schelten war er fürchterlich. Wen er anfaßte, dem ſchlotterten alsbald die Gebeine und zuweilen wies er Manchen, der es nicht vermuthete, wie einen Schuljungen zurecht, daß ein ſolcher und die etwa Anweſenden zuſammenſchracken. Doch war er nicht ſtörriſch bis zur Unverſöhnlichkeit. Nur mußte er mit Manchem von einem an ſich guten, aber äußerlichen Verhältniß gerade durch eine ſolche Heftigkeit der Entgegenſetzung erſt hindurchgegangen ſein, um zu einem wärmeren Antheil zu kommen.

Reiſeleben.

Das Jahrzehend vor der Julirevolution war alſo ein ſorglos lebeluſtiges. Die Reſtauration glaubte alles Fürchterliche abgethan, verließ ſich auf das Späherauge der Polizei, auf die Mauern der Gefängniſſe, auf die Bajonette der Soldaten und die Scheere der Cenſur. Mit Frohmuth widmete man ſich, da auch der verhängnißvolle Corſe auf St. Helena geſtorben, der Gegenwart, worin die Kunſt mehr als je ihre magiſchen Täuſchungen entfaltete und den feinſten Senſualismus nährte, — bis plötzlich und unvermuthet der Donner der Kanonen zu Paris, Antwerpen und Warſchau in die verweichlichten Ohren dröhnte. Berlin, bis dahin ganz in ſein äſthetiſches Genußleben verſunken, hatte durch ſeine geographiſche Lage die Gunſt zum bequemen Reiſen nach allen Seiten hin obenein und konnte nichts Beſſeres thun, um die Kleinlichkeit der Intereſſen und des Tons, die ſonſt in friedensſatten Zeiten zu entſtehen pflegen, durch weitere Weltanſchauung, durch Kenntniß anderer Maaßſtäbe möglichſt zu verhüten. Hegel war kaum ein Jahr in Berlin, als auch ihn die Reiſeluſt anwandelte und er, trotz des wachſenden Alters, mit jedem Jahr rüſtiger darin wurde.

Kleinere Ausflüge abgerechnet, reiſte er im Herbſt 1819 mit ſeiner Familie nach der Inſel Rügen; 1820 bereiſte er mit ſeiner Familie und mit Förſter, Dresden und die Sächſiſche Schweiz; 1822 ging er nach den Niederlanden; 1824 nach Wien; 1826 nach Paris; 1829 über Weimar und Jena nach Carlsbad und Prag.

Unwillkürlich erinnert man ſich hierbei, daß Kant in dem nordöſtlichſten Winkel Deutſcher Cultur, obwohl er ein ſehr großer Geograph war, gar nicht reiſete; daß Fichte und Herbart, beide weſentlich Norddeutſch, ſich in der Diagonale durch Deutſchland hindurchbewegten; daß Schelling, weſentlich Süddeutſch, bis jetzt wenigſtens immer im centralen Binnenlande in der Runde umherkreiſte; daß der mitteldeutſche Krauſe ſodann der erſte war, der die Grenzen Deutſchlands überſchritt, der nach Paris und Rom ging, bis Hegel endlich auf dem beſten Wege war, nach allen Richtungen hin ſich auszulegen.

An mannigfaltigen Aufenthalten hatte es ihm, wie wir geſehen haben, nie gefehlt, aber das Reiſen um des Reiſens willen — nicht wie bei Leibnitz der Geſchäfte halber — trieb er eigentlich erſt in Berlin. Die Berichte über ſeine Reiſen nach den Niederlanden, nach Wien und Paris, die er an ſeine Frau ſchrieb und welche S. W. XVII. 544 — 624 abgedruckt ſind, ſtellen uns in ihrer gedrängten Weiſe ein ſchönes Bild der Perſönlichkeit Hegel's nach ihrer unmittelbaren, ſyſtemloſen Energie dar und ſind von dieſer Seite namentlich unſchätzbare Documente. Aller Reichthum ſeines Intereſſes und ſeiner Empfindung legt ſich hier blos, obwohl wir uns denken müſſen, daß er Vieles, was ihn auch beſchäftigte, nicht in die Mittheilung einfließen ließ, weil es Gebieten angehörte, welche dem weiblichen Gemüth zu fern liegen. So äußert er ſelbſt, daß er in Paris politiſche Reflexionen, die ſich ihm aufdrängten, als für ſeine Frau ungeeignet, abſichtlich zurückhielt.

Hegel reiſte zwar zur Erholung, aber die Erholung im Sinn eines hinſchlendernden Nichtsthuns war ihm doch eine Nebenſache.

Die genaue Auffaſſung des Großen und Schönen, was es in der Welt giebt, war ihm die Erholung. Er hatte, was wir ſchon von ſeiner Berner Alpenreiſe her an ihm kennen, ein Auge und Ohr für Alles und es entging ihm ſo leicht Nichts; ſelbſt von der Toilette der Damen in Paris und Wien ſtattete er ſeiner Frau Bericht ab. Die Natur beſeligte ihn vorzüglich in der Geſtalt lieblichen Reichthums. Der Blick von der Nollendorfer Höhe, vom Schloßberg bei Töplitz auf die Böhmiſchen und Schleſiſchen Gebirge, der auf's Donauthal bei Wien, auf die üppig grünen Wieſen der Niederlande mit ihrem frohſatten Vieh, von Montmorency und vom Montmartre auf die gartenmäßig angebaute Umgebung von Paris, entzückte ihn. Bei ſolchen Anſchauungen war das Licht ſein geliebteſtes Element. Wie pries er den Vollmond, der zu Turan in Böhmen mit zwei Kerzen ihm das Papier, worauf er ſchrieb, vergoldete. Nur bei den öden Steppen der Lüneburger Haide dauerte ihn der ſchöne Sonnenſchein ordentlich, ſolch triſtes Land beſcheinen zu müſſen. In Heſſen bemerkt er vom Poſtwagen aus den ſchönen Aufgang des Morgenſterns und fährt, an Schwaben erinnert, ſehr rührend fort: „Jetzt ſahen wir eine andere Phyſiognomie der Natur, als bisher, nicht mehr die unfruchtbaren oder fruchtbaren Plänen, ſondern ſchöne Eichenwälder, Berghügel, die ſanften Abhänge mit Fruchtfeldern, die Gründe mit Wieſen — kurz eine heimathliche Natur.“

Mit den Menſchen ſehen wir ihn faſt immer zufrieden. Nur wo er Manier und Affectation merkt, knurrt er etwas. Auch die Rheinreiſerei der Studenten, welche mit dem grünen Ranzen und der Tabackspfeife im Munde in den Kölner Dom traten, dieſe „Studententabackspfeifengeſellſchaft“ will ihm nicht recht in den Sinn. Sonſt heißt es von ſeinen Reiſegefährten gewöhnlich, es ſeien ordentliche, brave, verſtändige, anſtändige Leute und er mit ihnen gut daran geweſen. Kommt er näher mit Jemand in Berührung und erweiſt ſich ihm ein ſolcher freundlich, ſo bekommt er noch das Prädicat eines lieben, rechtſchaffenen, treuen Menſchen, wie in Köln die Frau Horn und Herr Wallraff, als ſie ihm ihre Kunſtſachen zeigen. Gegen Niemand hat er einen vorgefaßten Gedanken. Er beſucht daher auch alle ſeine Specialcollegen, mögen ſie auch im Syſtem von ihm noch ſo ſehr abweichen, Snell in Gießen, Suabediſſen in Marburg, Windiſchmann in Bonn, Rembold in Wien, welcher letztere durch die Intriguen und Verfolgungen der Jeſuiten ſpäterhin zum Verlaſſen ſeines Lehramtes bei der Univerſität gezwungen wurde. Allein er verkehrt wieder nicht nur mit den Philoſophen, ſondern mit allen Gelehrten, wie ſie ihm gerade vorkommen. In Magdeburg unterläßt er auch nicht, den dort concernirten Carnot zu beſuchen und erfreuet ſich ſeines freundlichen Empfanges bei dieſem Helden der Revolution, des Kaiſerreichs und der Wiſſenſchaft.

Was jedoch auf dieſen Reiſen allem Anderen voranleuchtet, das iſt das leidenſchaftliche Kunſtintereſſe, für deſſen Befriedigung er mit eiſerner Gewiſſenhaftigkeit verfuhr, ſo daß er ſelbſt von ſeinen Kunſtgeſchäften ſpricht und auch wohl nach beſtimmten Planen, z. B. in Prag nach einem ihm von Hirt entworfenen, ſich einrichtet. Da werden die Kirchen um und durchwandelt, Gemälde beſehen, Theater beſucht. In Wien kaum angekommen, ſitzt er eine halbe Stunde darauf ſchon in der Italieniſchen Oper, die für ihn wegen der reinen Leidenſchaft des Tons, wegen der unmittelbaren Freiheit der Sänger von allem Anderen, außer ihrer Kunſt, ein Höchſtes von muſikaliſchem Genuß wurde. In Böhmen reiſ't er blos eines Bildes wegen nach einem alten Schloſſe Karlſtein; in Braunſchweig verweilt er ſich blos ihm empfohlener Gemälde wegen. In den Niederlanden macht er einen Umweg, über Breda zu kommen, ein dortiges Werk des Michel Angelo, ein Mauſoleum zu ſehen, worüber er ganz außer ſich iſt. Seine kurzen Beſchreibungen ſolcher Werke ſind bei näherem Betracht höchſt nachhaltig und concentriren das Eigenthümliche der Sache oft in Ein allerſchöpfendes Wort. Das Spracherfinderiſche Hegel's kommt dabei oft zu Tage, auch im Komiſchen, wie wenn er von Deutſchinnen, von Altdeutſchicis u. dgl. ſpricht. Mitunter wird er, recht kurz und eindringlich zu ſein, ein paar Zeilen hindurch recht wortreich. So will er bei der Beſchreibung der kaiſerlichen Burg in Prag blos eine Parentheſe machen, häuft aber darin Prädicat auf Prädicat: „ſtelle Dir aber darunter einen modernen Palaſt vor, nicht ſo ein eckiges, winkelhaftes und indefiniſſables, unwohnliches, unförmliches, fenſterloſes, fünfeckiges, ungeſtaltetes Ding, wie die Burg von Nürnberg.“ — Am ausführlichſten ſind ſeine mit intereſſanten Bemerkungen auch über das Publicum gemiſchten Theaterbeſchreibungen, was aus dem früher über die ganze Zeit Geſagten begreiflich wird.

Er beſaß eine glückliche, verdrießlichkeitsfreie Empfänglichkeit, ſo daß ihn keine Sentimentalität ſtörte. Auch preiſt er an den Italieniſchen Sängern, daß ihre Stimme ſehnſuchtslos ſei, daß nichts Kleinlautes, Unbefriedigtes daraus hervorklinge. Die Größe der Dinge, z. B. in Paris, überwältigte ihn oft. Jedoch blickt die in ſeiner Natur auch liegende Weichheit zuweilen in zarten Zügen durch, beſonders in Anſehung ſeiner Familie. Mitunter drängen ſich Vergangenheit und Zukunft unwillkürlich in die genußreiche Gegenwart. So bemerkt er, als er zu Menehould des Islettes bei der Windmühle von Valmy, la Lune, durchkommt: „Erinnerungen meiner Jugend, die daran das größte Intereſſe genommen.“ — Als er in Geſellſchaft Raumer's die Univerſitäten Lüttich, Löwen und Gent auf der Rückreiſe aus Frankreich berührte, mußte ihm wieder einfallen, wie ſein Freund van Ghert, von dem er in Brüſſel auf das Liebevollſte aufgenommen ward, ihm einſt in trüben Tagen in den Niederlanden eine Stätte zu bereiten geſtrebt hatte. Daran knüpfte ſich für ihn die ſcherzend hingeworfene Beziehung auf die Zukunft S. 619: „Wir haben uns auf dieſen Univerſitäten umgeſehen, als einem dereinſtigen Ruheplatz, wenn die Pfaffen in Berlin mir ſelbſt den Kupfergraben vollends verleiden; die Curie in Rom wäre auf jeden Fall ein ehrenwertherer Gegner.“

Der Gipfel ſelbſtbewußter Lebensluſt war für ihn Wien. Der väterliche Geiſt ſeiner einſt von Oeſtreich ausgewanderten Ahnen lächelte ihn hier in der Natur- und Kunſtſchönen Phäakenſtadt roſig an. Paris beſchäftigte ihn mehr. Die Revolution und Napoleon, dieſe großen Anſchauungen ſeiner früheren Jahre, traten ihm hier überall nahe. Selbſt das grandioſe Schlachthaus, bemerkt er, verdanke Paris Napoleon! Es lag in Hegel eine durch ſeine ganze Jugendgeſchichte vermittelte Sympathie für das Franzöſiſche, wenn er auch in Lüttich einem Franzoſen, dem Baron de Reiffenberg, welcher eine explication succinte de son système verlangt, ſehr naiv antwortete: Monsieur, cela ne s'explique pas, surtout en Francais. — Auf die Dauer dürften Hegel, wäre er nicht in Berlin ſo glücklich und auf ſein Preußiſches Profeſſorthum ſo ſtolz geweſen, die Niederlande am meiſten zugeſagt haben. Das Kernige und kraftvoll Schöne der Geſtalten, das Maleriſche der Trachten, die Gediegenheit der Lebensweiſe, die Pietät der Sitte, die freie Behaglichkeit des Benehmens, die Menge der öffentlichen Kunſtwerke und das beinah völlige Verſchwinden der Natur in der Kunſt oder vielmehr das Producirtwerden der Natur durch die Kunſt, inſofern der Boden ſogar dem Meere abgerungen worden und ſtatt der Flüſſe Canäle das Land durchziehen: dies Alles ſagte ſeinem Sinn ungemein zu und hatte für ihn etwas vom Helleniſchen Geiſt. Man vergleiche, dies Urtheil berechtigt zu finden, die treffliche Schilderung, die er in der Aeſthetik von den Niederlanden und ihrer Kunſt hinterlaſſen hat.

Die letzte größere Tour, die er machte, war **1829** nach Böhmen. Er beſuchte auf ihr den achtzigjährigen Jüngling Göthe in Weimar, und traf, als er in Carlsbad einige Tage den Sprudel trank, unvermuthet mit Schelling zuſammen. Daß beſonders dieſe Begegnung ihm ſehr merkwürdig geweſen, geht daraus hervor, daß er ſowohl an Daub als an Förſter (S. W. **XVII, 538**) davon ſchreibt, wie er mit Schelling fünf Tage in alter, cordater Freundſchaft zugebracht habe. Das einzig Nähere über dies Zuſammentreffen beid[illegible] Philoſophen, welches erſt durch Schelling's bekannte wegwerfende Aeußerungen über ſeinen Freund ſeit **1834** ein größeres Intereſſe erhielt, findet ſich in einem Brief Hegel's an ſeine Frau aus Carlsbad, Freitags den 4. September:

„Geſtern Abend habe ich ein Zuſammentreffen mit einem alten Bekannten — mit Schelling — gehabt, der vor wenigen Tagen gleichfalls hier angekommen, allein, wie ich, um, wie ich nicht, die Cur durchzumachen. Er iſt übrigens ſehr geſund und ſtark; der Gebrauch des Sprudels iſt nur ein Präſervativ bei ihm. Wir ſind beide darüber erfreut und als alte cordate Freunde zuſammen. Dieſen Nachmittag haben wir einen Spaziergang mit einander gemacht, und dann im Kaffehaus die Einnahme von Adrianopel in dem Oeſtreichiſchen Beobachter officiell geleſen und den Abend miteinander zugebracht. Und ſo iſt für heute das Tagewerk mit dieſen Zeilen an Dich und der Erinnerung an Euch geſchloſſen. — Sonntags: geſtern bin ich mit Sprudeltrinken eingeweiht worden, habe mit Schelling zu Mittag geſpeiſ't und den Dreikreuzberg beſtiegen.“

Couſin und Hegel.

An dieſe Begegnung mit Schelling reihen wir wohl das Verhältniß Hegel's zu Couſin am Beſten ganz unmittelbar an, da Couſin das Organ wurde, durch welches zuerſt öffentlich der Streit um die Hegemonie in der Deutſchen Philoſophie zwiſchen Schelling und Hegel bis in die perſönliche Beziehung derſelben hineingeſpielt ward.

Couſin, ein Franzöſiſcher Philoſoph aus der Schottiſchen Schule, hatte 1817 und 1818 als Begleiter eines vornehmen Mannes, eines Sohnes des Herzogs von Montebello, eine Reiſe nach Deutſchland gemacht. Auf derſelben verweilte er mehre Wochen lang in Heidelberg und verkehrte eifrig mit Hegel, ſo daß ſich zwiſchen beiden Männern ein freundſchaftliches Verhältniß begründete. 1821 widmete er Hegel und Schelling als Amicis et magistris, philosophiae praesentis ducibus, den vierten Theil ſeiner Ausgabe des Proklus und und an Hegel noch 1826 in ſeiner Ueberſetzung des Platon den Gorgias.

1824 befand er ſich wieder auf einer Reiſe in Deutſchland. Plötzlich ward er zufolge ganz unbeſtimmter Vermuthungen auf den Antrag der Preußiſchen Regierung als politiſch verdächtig zu Dresden verhaftet und nach Berlin in's Gefängniß abgeführt. Kaum erfuhr Hegel von dieſem Vorfall, als er ſogleich unter dem 4. November an den Miniſter des Innern und der Polizei, von Schuckmann, ein ausführliches Schreiben richtete, in welchem er ſich lebhaft für die Freilaſſung des Franzöſiſchen Philoſophen verwendete. Er ſagte darin unter Anderem: „In den Jahren 1817 und 1818 hat Herr Profeſſor Couſin aus Pa[illegible]s auf den beiden Reiſen, die er damals nach Deutſchland machte, auch mich in Heidelberg aufgeſucht. In dem Umgange, den ich mit demſelben während ſeines im Sommer des erſtgenannten Jahres, mehrwöchentlichen Aufenthaltes gepflogen, habe ich denſelben damals, und zwar nur von dieſer Seite, als einen Mann kennen lernen, der ſich für die Wiſſenſchaften und insbeſondere für ſein und mein gemeinſchaftliches Fach ſehr ernſtlich intereſſirte und vornehmlich das eifrige Beſtreben hatte, ſich mit der Art, wie die Philoſophie in Deutſchland getrieben wird, auf's Genaueſte bekannt zu machen. Ein ſolcher insbeſondere an einem Franzoſen mir ſchätzenswerthe Trieb, ferner die Gründlichkeit, mit der er in unſere abſtruſere Weiſe, die Philoſophie zu betreiben, einging, und die ich auch an ſeinen mir mitgetheilten, an der Pariſer Univerſität gehaltenen Vorleſungen nicht verkennen konnte, ſo wie ſein mir rechtlich und milde erſcheinender Charakter, haben, wie ich wohl ſagen kann, ein lebhaftes, achtungsvolles, freundſchaftliches Intereſſe in mir für denſelben erweckt. Seit den hierauf verfloſſenen ſechs Jahren habe ich weiter keine Mittheilung von ihm gehabt und nur durch Hörenſagen vernommen, daß er in einer ſeiner Lehrſtellen, jedoch mit Belaſſung in der andern ſuspendirt worden. In ſeiner Muße und zugleich zur Sicherung ſeiner Subſiſtenz hat er theils literariſche Arbeiten unternommen, im Journal des savans und in den Archives litéraires. Theils hat er eine neue Ausgabe von Descartes Werken veranſtaltet, eine Ueberſetzung des Platon angefangen und auf Vergleichung der Pariſer Handſchriften eine Edition der Werke des Proklus unternommen, von der er mir, in Gemeinſchaft mit Schelling, den vierten Band zuzueignen, die Ehre angethan. Ich habe mich nicht verwundern können, aber auch bedauern müſſen, zu hören, daß ſolche Anſtrengung (der ich — ich geſtehe es — mich nur aus Pflicht für fähig halten könnte) denſelben in lang andauernde Krankheit und Schwäche geſtürzt habe." — Nun kommt Hegel darauf, daß er mit ihm vor einigen Wochen in Dresden zufällig zuſammengetroffen und das alte freundliche Verhältniß mit ihm erneut habe, weshalb der Verfall der Verhaftung Couſin's ihm um ſo überraſchender geweſen und er nur glauben könne, daß ein Irrthum hiebei obwalte. Er habe daher den dringenden Wunſch, Couſin zu ſehen und zu ſprechen und bitte um die Erlaubniß dazu.

Auf dieſe Verwendung, auf die Vermittelung der Franzöſiſchen Geſandtſchaft und auf ſein Ehrenwort ward Couſin freigegeben. Er verweilte nun noch einige Zeit in Berlin, wo er mit Hegel und Einigen Schülern deſſelben, Gans, Hotho, v. Henning, Michelet, in dem freundſchaftlichſten und für ihn philoſophiſch fruchtbarſten Umgange lebte. Seit dieſer Zeit trat er mit Hegel in Briefwechſel. **1826** war er der liebenswürdigſte und aufmerkſamſte Freund für Hegel in Paris, der ihm den dortigen Aufenthalt ſo angenehm und lehrreich als möglich machte, worüber Hegel in den Briefen an ſeine

Frau ſich auf das Zufriedenſte und Dankbarſte ausſpricht. Dies Verhältniß iſt, ſo lange Hegel lebte, auch nicht nach der Julirevolution und nachdem Couſin Pair geworden und in's Miniſterium getreten war, geſtört worden.

Couſin erbat ſich bei ſeiner Beſchäftigung mit den Griechiſchen Philoſophen bald für dies, bald für jenes Hegel's Rath. Von Hotho's Nachſchriften der Hegel'ſchen Geſchichte der Philoſophie und Philoſophie der Geſchichte ließ er ſich Abſchriften nach Paris ſchicken. Sehr angelegentlich hoffte er, — aber vergebens — auf eine Kritik ſeiner Fragmens philosophiques von Hegel, welche ihn in Deutſchland bekannter machen möchte: ein Wunſch, den ihm Schelling, wenn auch erſt 1833, in den Bayer'ſchen Annalen erfüllte. In ſeinen Briefen an Hegel drückt Couſin ſich niemals anders, als mit der größten Beſcheidenheit und zärtlichen Hochachtung aus. Bald nennt er ihn feierlich: Seigneur, bald: mon maitre; bald: chèr Hegel u. ſ. w. In wiſſenſchaftlicher Hinſicht ſchildert er ſelbſt ſein Verhalten einmal ſehr gut, wenn er ſagt: „J'attends Vôtre encyclopédie. J'en attraperai toujours quelque chose, et tacherai, d'ajuster à ma taille quelques lambeaux de Vos grandes pensées.“ — Am 1 Auguſt 1826 ſchrieb er: „Je veux me former, Hégel; j'ai donc besoin tant pour ma conduite, que pour ma publication d'avis austère, et je l'attends de Vous. Sous ce rapport, Vous me devez de temps en temps une lettre sérieuse.“ Ueber das Ziel, das er ſich geſteckt hatte, ſagt er: „Je l'ai dit fortement à nôtre excellent ami Schelling et je crois l'avoir écrit aussi au Dr. Gans; il ne s'agit pas, de créer ici en terre chaude un interêt artificiel pour du speculation étrangère; non, il s'agit, d'implanter dans les entrailles du pays des germes féconds, qui s'y developpent naturellement et d'après les vertus primitives du sol; il s'agit, d'imprimer à la France un mouvement Français, qui aille ensuite de lui même. — Cela posé, parlez, parlez mon ami, mes oreilles et mon ame Vous sont ouvertes. Si Vous n'avez pas le temps, de m'écrire, dictez à d'Henning, Hotho, Michelet, Gans, Förster quelques pages Allemandes en caracteres Latins; ou, comme l'empereur Napoléon, faitez rédiger Vôtre pensée, et corrigez en la redaction, que Vous m'enverrez. Il ne s'agit pas de complimens à faire, mais de loyaux avis à donner.“ — So kam Couſin, nach ſeinem Ausdruck, darauf an, eine „position forte et élevée“ zu gewinnen. Am 7. April

1828 ſchrieb er darüber an Hegel: „J'ai pris mon parti. Non, je ne veux pas entrer dans les affaires; ma carrière est la philosophie, l'enseignement, l'instruction publique. Je l'ai déclaré une fois pour toutes à mes amis, et je soutiendrai ma résolution. J'ai commencé dans mon pays un mouvement philosophique, qui n'est pas sans importance; j'y veux avec le temps attacher mon nom, voilà toute mon ambition. J'ai celle là; je n'en ai pas d'autre. Je desire avec le temps affermir, élargir, améliorer ma situation dans l'instruction publique, mais seulement dans l'instruction publique. Qu'en ditez Vous, Hegel?“

Was Hegel darauf geantwortet, wiſſen wir nicht, da ſeine Briefe an Couſin uns nicht vorliegen. Wenn wir noch erwähnen, daß Couſin Hegel's Briefe immer als excellens und aimables preiſt, ſo dürften die gegebenen Anführungen wohl ausreichen, von der Correſpondenz beider Philoſophen eine in wiſſenſchaftlicher Beziehung genügende Vorſtellung zu geben; denn was darin ſonſt noch über die Politik, über Notabilitäten, über Couſin's Ausſichten und ſeine Stellung zu den Parteien vor und nach der Julirevolution geſagt wird, haben wir kein Recht mitzutheilen, ſo intereſſant es namentlich den Franzoſen ſein könnte. Aber der bisherige rein factiſche Bericht dürfte auch hinlänglich ſein, den Leſer ſelbſt über die Art und Weiſe urtheilen zu laſſen, wie Couſin 1833 in der Vorrede zur zweiten Ausgabe ſeiner Fragmente ſein Verhältniß zu Hegel geſchildert hat. Nach der Deutſchen Ueberſetzung dieſer Vorrede, welche unter uns am meiſten bekannt geworden, lauten Couſin's eigene Worte, nachdem er verſichert, mit unſäglicher Mühe Deutſch gelernt, zwei Jahr hindurch Kant's Kritiken in der Lateiniſchen Ueberſetzung von Born entziffert zu haben und durch den Ruf der Naturphiloſophie auf Deutſchland aufmerkſamer geworden zu ſein, S. 36 folgendermaaßen: „Wie jene Philoſophie bewegte und theilte damals Deutſchland noch wie in den Tagen ihres Entſtehens. Der große Name Schelling's tönte in allen Schulen wieder; hier geprieſen, dort beinahe verwünſcht, rief er allenthalben jenes leidenſchaftliche Intereſſe, jenen Wettſtreit von feurigen Lobeserhebungen und heftigen Angriffen, kurz das hervor, was wir mit Einem Worte Ruhm nennen. Ich ſah Schelling diesmal nicht; aber anſtatt ſeiner fand ich, ohne ihn zu ſuchen — wie durch Zufall — Hegel in Heidelberg. Mit ihm habe ich in Deutſchland angefangen und mit ihm auch aufgehört."

„Zu jener Zeit war übrigens Hegel noch lange nicht der berühmte Mann, den ich ſeitdem in Berlin wieder gefunden habe, wo er alle Blicke auf ſich zog, und an der Spitze einer zahlreichen und eifrigen Schule ſtand. Hegel hatte noch keinen andern Ruf, als den eines ausgezeichneten Schülers Schelling's. Er hatte wenig geleſene Bücher herausgegeben, und ſeine Vorträge fingen kaum an, ihn mehr berühmt zu machen. Die Encyklopädie der philoſophiſchen Wiſſenſchaften erſchien gerade damals, und ich erhielt eines der erſten Exemplare davon. Dies war ein ganz von Formeln ſtarrendes Buch, von ziemlich ſcholaſtiſchem Anſehen, und in einer, beſonders für mich, zu wenig deutlichen Sprache geſchrieben. Hegel verſtand vom Franzöſiſchen nicht viel mehr, als ich vom Deutſchen, und, vertieft in ſeine Studien, weder noch im Reinen mit ſich ſelbſt, noch ſeines Rufes ſicher, verkehrte er faſt mit Niemandem und war auch, um es herauszuſagen, eben nicht von außerordentlicher Liebenswürdigkeit. Ich kann nicht begreifen, wie es einem noch ganz unbekannten jungen Manne möglich war, ihn zu intereſſiren; aber in Zeit von einer Stunde gehörte er mir, wie ich ihm an, und dieſe unſere, mehr denn Einmal auf die Probe geſtellte Freundſchaft hat ſich bis zum letzten Augenblick nie verleugnet. Von der erſten Unterredung an war mein Urtheil über ihn gefaßt: ich begriff den ganzen Umfang ſeines Geiſtes, ich fühlte, daß ich einem mir überlegenen Manne gegen über ſtand, und als ich, von Heidelberg aus, meine Reiſe durch Deutſchland fortſetzte, brachte ich die Kunde von ihm überall hin, prophezeiete ihn gewiſſermaaßen und ſagte bei meiner Rückkehr nach Frankreich meinen Freunden: Meine Herrn, ich habe einen Mann von Genie gefunden."

„Der Eindruck, den Hegel in mir zurückgelaſſen, war tief, aber verworren. Im darauf folgende Jahre (1818) ging ich nach München, um den Urheber des Syſtems ſelbſt aufzuſuchen. Nicht leicht können zwei Menſchen ſich unähnlicher ſein, als ich hier den Schüler und den Meiſter fand. Hegel läßt mit Mühe nur ſelten tiefe, etwas räthſelhafte Worte fallen; ſeine kräftige, jedoch im Ausdruck verlegene Diction, ſein ſtarres Antlitz, ſeine umwölkte Stirn — ſcheinen das Bild des in ſich ſelbſt zurückgewendeten Gedankens. Schelling iſt der ſich entfaltende Gedanke; ſeine Sprache iſt, wie ſein Blick, voll Licht und Leben; er beſitzt eine angeborene Beredſamkeit. Ich habe einen ganzen Monat mit ihm und Jacobi zu München 1818 verlebt, und hier erſt fing ich an, in der Naturphiloſophie ein wenig klarer zu ſehen."

Was ſoll man zu dieſer Erzählung ſagen! Wenn Ruhm, Anſehen, Liebenswürdigkeit des Benehmens, Redeleichtigkeit die Kategorieen ſind, nach denen Couſin den Werth eines Philoſophen abſchätzt; wenn Couſin ſo wenig Hegel begriffen hat, daß er in dem Augenblick, als derſelbe mit der Herausgabe ſeiner Encyklopädie ſein Syſtem als Totalität vollendete, von ihm behauptet, er ſei mit ſich noch nicht auf's Reine geweſen; wenn Couſin endlich eitel genug iſt, den Franzoſen einzubilden, er hätte, als ein Prophet, Hegeln in Deutſchland ſogar erſt berühmt gemacht — dann freilich wird eine ſolche Relation begreiflich. Zu beſchreiben, welche Metamorphoſe ſeit 1828 bis 1833 in Couſin vorgegangen, wollen wir den Franzoſen überlaſſen.

Die Philoſophie der Geſchichte und der Orient.

Im Winterſemeſter $18\frac{22}{23}$ trug Hegel zum erſten Mal Philoſophie der Geſchichte vor und hat dies Collegium zum letzten, nämlich zum fünften Mal in dem Semeſter von $18\frac{30}{31}$ geleſen. Keineswegs iſt er der Erſte, der Philoſophie der Geſchichte auf den deutſchen Univerſitäten gelehrt hat. Als er noch in Jena docirte, wurden dort von Mehren ſolche Verſuche gemacht. Fichte's Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters waren eigentlich auch eine Philoſophie der Geſchichte. Am Beſten lehrte ſie Stutzmann in Erlangen. Allein für die jüngere Zeit hat Hegel allerdings das Verdienſt, die ſpeculative Behandlung der Univerſalgeſchichte auf den Univerſitäten in lebhaftere Anregung gebracht zu haben. Eine exacte Wiſſenſchaft kann die Philoſophie der Geſchichte niemals ſein. Denn wenn darunter die Erkenntniß der Geſetze verſtanden wird, welche die Entwickelung des menſchlichen Geiſtes beherrſchen, ſo ſind die phyſikaliſche Geographie, die Pſychologie und praktiſche Philoſophie die wahren Wiſſenſchaften, um die es ſich handelt. Die letztere hat auch den Begriff des Geſchehens auseinanderzuſetzen, in welcher Hinſicht Hegel den Schluß ſeiner praktiſchen Philoſophie ganz richtig mit dem Begriff der Geſchichte gemacht hat.

Wird dagegen unter Philoſophie der Geſchichte die Erkenntniß der Nothwendigkeit in dem beſondern Verlauf der Thaten und Schickſale der Völker verſtanden, ſo iſt eine ſolche Betrachtung ſogleich auch von der Gelehrſamkeit und dem Reproductionstalent des Einzelnen, nicht aber nur von den Conſequenzen des reinen Denkens abhängig. Die Grenze der Entwicklung kann hier nicht allein aus der immanenten Beſtimmtheit der Sache gezogen werden; das ſogenannte Geiſtreiche vermiſcht ſich mit der logiſchen Ableitung. Wenn man die Geſetze der biologiſchen Periodicität auf die Geſchichte des Geiſtes übertragen, mit Herder ein Kindes- und Jünglings-, ein Mannes- und Greiſenalter, oder abſtracter mit Krauſe eine Periode des Keimens, Wachſens und Reifens, unterſchieden hat, ſo iſt eine ſolche Uebertragung gegen den Begriff des Geiſtes als Gattung, denn in dieſer liegt die unendliche Progreſſivität, ſo daß zwar alles Mögliche wirklich wird, die Möglichkeit ſelbſt aber durch alles Verwirklichen ſich nie erſchöpft, ſondern, ſcheinbar angelangt an dem Abgrund gähnender Langenweile eines ewigen Einerlei's, plötzlich wieder mit Entdeckungen und Erfindungen überraſcht, die zur Erregung neuen Intereſſes auf Jahrhunderte vorhalten. Krauſe ſtellte ſich vor, daß unſer Planet ſich phyſiſch ableben und einſt auf ihm ein Greis einſam als der vollendetſte Menſch ſterben werde; eine poetiſch ſchauerliche, aber leere Abſtraction.

In ſeiner Rechtsphiloſophie hatte Hegel die Weltgeſchichte als das Gebiet dargeſtellt, in welches die Dialektik der beſonderen Völkergeiſter von ſelbſt übergehe. Sie war ihm das Gericht, worin ſie durch den Kampf miteinander ihrer Einſeitigkeit ſich entäußern. Das Rechtsmoment dieſer Sphäre hatte er jedoch, weil kein Volk ein anderes als Richter über ſich anerkennt, zu dem atomiſtiſchen Standpunct des blos perſönlichen Rechts gemacht. Allein über den vielen Völkern ſteht der Geiſt der Menſchheit, der eben aus ihnen und ihren Kämpfen ſich zur Geburt hervorringt. Unter den Völkern muß ſich daher eine menſchheitliche Sitte ausbilden, welche ſie heilig halten, wenn ſie auch nur ein Recht der Gewohnheit, eine Beſtimmung der öffentlichen Meinung iſt. Allerdings wird auch dies Recht, wie das poſitive, durch beſtimmte Verträge fixirte, von der Willkür der Völkerindividuen verletzt werden können. Deswegen kann es aber doch als eine wahre Macht exiſtiren, welche zu beleidigen der particuläre Volksgeiſt ſich ſcheuet und deren Nemeſis er fürchtet. Daß ſchon das Chriſtenthum ideeller und der Welthandel reeller Weiſe die Völker immer mehr zur gegenſeitigen Anerkennung und zur Bildung einer allgemeinen Sitte zwingt, iſt klar. Kant, dem Fichte hierin folgte, ging daher am Schluß ſeiner Rechtsphiloſophie über den Begriff des Völkerrechts noch zu dem des Weltbürgerrechts hinaus, welches bei Hegel in dem Begriff der Weltgeſchichte eingeſchloſſen blieb.

Darin aber war Hegel mit Kant einſtimmig, die Philoſophie der Geſchichte ſo aufzufaſſen, daß der Staat ihm die Form ihrer Entwickelung gab. Wenn Schüler Hegel's die Philoſophie der Geſchichte als den Schluß des ganzen Syſtems, als die Krone des Baumes, dargeſtellt haben, ſo iſt dies nicht in Hegel's Sinn, der freilich auf Religion, Kunſt Wiſſenſchaft auch Rückſicht nahm, allein nur inſofern ſie mit dem beſondern Syſtem der Sittlichkeit, welches wir den Staat eines Volkes nennen, zuſammenhängen. Thaten ſind nur auf dem Gebiet des objectiven Geiſtes möglich. Hegel ſtellte daher den Begriff der Weltgeſchichte zwiſchen dem Begriff des objectiven und des abſoluten Geiſtes gerade in die Mitte, weil das Handeln und die unvermeidliche Beſchränktheit deſſelben in der Region der Abſolutheit des Geiſtes ſich auflöst. In der Reihenfolge der Geſammtausgabe ſeiner Werke folgt auch die Philoſophie der Geſchichte als neunter Band auf den achten, der die Rechtsphiloſophie enthält. Man muß nur Hegel nicht ſo abſtract verſtehen, als wenn er, weil er die Abſolutheit des Geiſtes in der Kunſt, Religion und Wiſſenſchaft als Abſolutheit ſetzt, das Recht und die Sittlichkeit an ſich nicht für abſolut, für heilig und göttlich gehalten habe. Weil ihm der Staat als die Form der beſtimmten objectiven Freiheitsentwickelung galt, ſo beſchäftigte er ſich auch in der Einleitung ausſchließlich mit ſeinem Begriff und ſagte in Bezug auf die Kunſt, Religion und Wiſſenſchaft ausdrücklich: „Wir können nicht die Abſicht haben, dieſe drei Geſtaltungen hier näher zu betrachten; ſie haben nur genannt werden müſſen, weil ſie ſich auf demſelben Boden befinden, als der Gegenſtand, den wir zu entwickeln haben. Die Geſtaltung, welche unſer Zweck iſt, iſt der Staat. Dieſe gibt zu erkennen, daß das an und für ſich Seiende ſich in der Geſchichte zeige, und zwar auf dem Boden der gegenwärtigen Intereſſen der Menſchen, innerhalb der Erſcheinungswelt des Geiſtes; in dieſer Erſcheinungswelt führt ſich der abſolute Endzweck aus. — — Daß nun das Subſtantielle im wirklichen Thun und in der Geſinnung der Menſchen gelte, vorhanden ſei, und ſich ſelbſt erhalte, das iſt es, was wir den Staat nennen." Daher ſchloß Hegel ſeine Vorleſungen, nach der erſten Ausgabe, auch mit den Worten: „Die Entwicklung des Princips des Geiſtes iſt die wahrhafte Theodicee, denn ſie iſt die Einſicht, daß der Geiſt ſich nur im Elemente des Geiſtes befreien kann, und daß das, was geſchehen iſt und alle Tage geſchieht, nicht nur von Gott kommt, ſondern Gottes Werk ſelber iſt."

Dieſe Vorleſungen erwarben Hegel, ähnlich wie die von Kant über die Geographie dieſem, eine große Popularität bei dem gemiſchten Publicum, welches im Durchſchnitt freilich von Philoſophie noch ſo ſeltſame Vorſtellungen eines ſtubengelehrten, weltfernen Unweſens im Kopf hat, daß es ſich ordentlich verwundert, wenn der Philoſoph auch Beſcheid in der Wirklichkeit und in treffender Sprache über Weltintereſſen und Weltbegebenheiten ein ſogenanntes geſundes Urtheil zeigt. An den Verſtand der Vorleſungen knüpfte ſich allerdings, wie dies nicht auszubleiben pflegt, auch ein Mißverſtand. Hegel konnte ſich nur an das Allgemeine, an die entſcheidenden Völker, Thaten und Individuen halten und ſagte ſchließlich ſelbſt: „Wir haben den Fortgang des Begriffs allein betrachtet, und haben dem Reiz entſagen müſſen, das Glück, die Perioden der Blüthe der Völker, die Schönheit der Charaktere der Individuen, das Intereſſe ihres Schickſals in Leid und Freud näher zu ſchildern. Die Philoſophie hat es nur mit dem Glanze der Idee zu thun, der ſich in der Weltgeſchichte ſpiegelt." Solche Aeußerungen wurden ihm dahin ausgelegt, als wenn die Individualität ihm an und für ſich gleichgültig ſei. Für die Nothwendigkeit des Ganzen iſt der Beitrag des einzelnen, auch noch ſo gewaltigen Menſchen, freilich nur ſein Thun, welches in die allſeitige Vermittelung des Thuns Aller als ein Nichts verſchwindet. Aber daraus iſt weder abzunehmen, daß nicht die plaſtiſchen Individuen, in denen Volksgeiſter und Geſchichtsepochen ſich ſummiren und concentriren, ihre eigenthümliche Würde behalten, weil ſie am meiſten haben ſowohl arbeiten als leiden müſſen; noch auch, daß dem geringſten, namenloſeſten Individuum von Seiten ſeiner Menſchheit nicht die nämliche Achtung zukomme, wie jenen zu ſichtbaren Idealen ausgearbeiteten Heroen.

Was den erſteren Mißverſtand betrifft, daß Hegel dem Abſtractum ſeines Weltgeiſtes die Freiheit der Individuen geopfert und die Rechte der Individualität mißachtet, und dieſe zu einem ſeelenloſen Organ degradirt habe, ſo iſt derſelbe nicht nur durch einzelne beſtimmte Aeußerungen Hegel's, wie die eben angeführte, ſondern auch durch die Energie widerlegt, mit welcher er ſelber das Eigenthümliche eines Sokrates, Perikles, Alexander, Cäſar, Luther zu ſchildern und zu feiern wußte. Was aber zweitens die Verachtung der ruhmlos lebenden und ſterbenden Menſchen anbetrifft, ſo wäre ſie nicht nur überhaupt gänzlich unphiloſophiſch, ſondern ſie widerſpräche auch durchaus dem Begriff, den die Hegel'ſche Philoſophie von der abſoluten Würde des Menſchen, ſelbſt des Verbrechers, aufſtellt. Aber freilich, worüber Hegel ſchon mündlich ſich beklagte, man kann jetzt nicht einmal mehr leſen. In dieſen Vorleſungen ſagt er ſo wahr als ſchön: „Die Religioſität, die Sittlichkeit eines beſchränkten Lebens — eines Hirten, eines Bauern, in ihrer concentrirten Innigkeit und Beſchränktheit auf wenige und ganz einfache Verhältniſſe des Lebens, hat unendlichen Werth und denſelben Werth, als die Religioſität und Sittlichkeit einer ausgebildeten Erkenntniß, und eines an Umfang der Beziehungen und Handlungen reichen Daſeins. Dieſer innere Mittelpunct, dieſe einfache Region der ſubjectiven Freiheit, der Heerd des Wollens, Entſchließens und Thuns, der abſtracte Inhalt des Gewiſſens, das, worin Schuld und Werth des Individuums eingeſchloſſen iſt, bleibt unangetaſtet und iſt dem lauten Lärm der Weltgeſchichte, und den nicht nur äußerlichen und zeitlichen Veränderungen, ſondern auch denjenigen, welche die abſolute Nothwendigkeit des Freiheitsbegriffes ſelbſt mit ſich bringt, ganz entnommen. Im Allgemeinen iſt aber dies feſtzuhalten, daß, was in der Welt als Edles und Herrliches berechtigt iſt, auch ein Höheres über ſich hat."

Für Hegel war ſeine Philoſophie der Geſchichte ein tiefes Bedürfniß. Sie war ein Fortſchritt ſeiner extenſiven Entwicklung, die letzte ſeiner Arbeiten, mit welcher er gewiſſermaaßen zu einem Inhalt zurückkehrte, der ihn im letzten Drittel ſeiner Phänomenologie ſo lebhaft beſchäftigt hatte. Er ward daher auch von der Arbeit, wie ſehr ſie ihm zuſagte, ſo in Anſpruch genommen, daß er ſeine Correſpondenz noch mehr als ſonſt darüber vernachläſſigte. Am

22. December 1822 ſchrieb er Herrn Duboc in Hamburg unter Anderem:

„Schon längſt hätte ich Ihre mehreren freundſchaftlichen Briefe, verehrter Freund, beantworten ſollen, und ich verdiene darüber Vorwürfe. Ich bin aber ſo ſehr beſchäftigt geweſen und habe den Kopf ſo voll, daß ich nicht zu den paar Zeilen habe kommen können, deren es zunächſt in Anſehung jener Sache bedurft hätte. Ich bin darin das Gegentheil von einem Geſchäftsmann; was für dieſen in jedem Augenblicke leicht und expedit iſt, das iſt mir oft in vielen Wochen unmöglich, einige Zeilen an einen guten Freund zu ſchreiben. Es fehlt freilich an der halben Stunde nicht, in der es ſich abmachen ließe; wenn aber der Geſchäftsmann eine Sache abgemacht hat, ſo iſt ſie ihm ſo weit aus dem Kopfe, daß er unmittelbar an eine andere und an einen anderen Brief gehen kann. Ich muß aber durchaus erſt die Zeit abwarten, wo ich den Kopf frei habe, um daran gehen zu können; ſo lange es mich in einer Zeit, wo mir Gedankenintereſſen im Kopf herumgehen, nicht ganz auf die Finger brennt, ſo ſchiebe ich dergleichen von einem Tage zum andern auf, ſo lange ſich noch eine Ausrede darbietet, daß nicht wirklicher Schaden auf dem Verzuge ſtehe. — Meine Vorleſungen über die Philoſophie der Weltgeſchichte machen mir ſehr viel zu thun. Ich bin in Quartanten und Octavbänden zunächſt noch von Indiſchem und Chineſiſchem Weſen. Es iſt mir aber ein ſehr intereſſantes und vergnügliches Geſchäfte, die Völker der Welt Revue paſſiren zu laſſen; aber ich weiß noch nicht recht, wie ich ſie bis auf dieſe unſere letzte Zeit, auf Oſtern durchkriegen ſoll."

Durch dieſe Vorleſungen nährte Hegel noch mehr, als durch die über Religionsphiloſophie und Aeſthetik, ein Intereſſe für das Studium des Orients und unterſtützte darin die poetiſchen Beſtrebungen Göthe's, Rückert's, Platen's, Hammers, deren Hafiſpoeſieen, deren Ghaſelen, Kaſſiden und Makamen vortrefflich zu der einreißenden Schlaffheit und Genußweichlichkeit des Zeitalters paßten. Hegel freilich für ſich holte nach, was er ſich bis dahin vom Orient theilweiſe hatte entgehen laſſen. Mit wahrer Begeiſterung und gewohnter Nachhaltigkeit ſtürzte er ſich in das Studium der Morgenländiſchen Culturen, namentlich der Indiſchen Philoſophie und Perſiſchen Myſtik, welche letztere ihm unendlich zuſagte, weil ſie das

Subject zum bloßen Accidens der Subſtanz mit affirmativem Selbſtgefühl verflüchtigte und mit dem Pantheismus ohne Rückhalt, ohne Beengtheit, ohne Trübſinn und Opferunluſt Ernſt machte. Nicht, als wenn er in den erhabenen Verſen eines Dſchellaledin Rumi ein völliges Gegenbild ſeiner Philoſophie gefunden und mit ſeiner Bewunderung jener Myſtik, welche damals ja auch Theologen, wie Tholuck, mit ihm theilten, ſich ſelbſt zum Pantheismus bekannt hätte; — im Gegentheil blieb er hartnäckig dabei, dem Orient den Mangel an ſubjectiver Freiheit zum Vorwurf zu machen. Aber die kummerloſe Heiterkeit mit welcher der perſiſche Dichter ſich als Individuum dem Allgemeinen Preis gibt, und die Wahrheit, mit welcher er ſich an die Subſtanz entäußert; jene Weite der Anſchauung und dieſe Aufrichtigkeit der Hingebung an das All und den Einen, thaten ihm wohl gegen die moderne Selbſtquälerei, gegen die hypochondriſche Eitelkeit, gegen die heuchleriſche Frömmelei, welche ſich gegen Gott, indem ſie ihm als Herrn ſich unterwirft und ihn als die Liebe anbetet, doch in ihrem öden Fürſichſein feſthält, gegen die Weinerlichkeit der ſelbſtgefälligſten Beſchränktheit, die ihre bibliſchen Falſchmünzereien und ihre geiſtloſe Knechtſchaft als das ächteſte Chriſtenthum zu verehren und jeden Andersdenkenden zu verfolgen unglücklich genug iſt.

Bei manchem Göthe-Hegelianer wurden nun allerdings Hegel's Beſchreibungen von der Pracht und dem verwüſtenden Taumel des Morgenlandes leider theils zur Phraſe, der kein reelles Studium eine Baſis unterbreitete, theils zu einem in's Wüſte gehenden Dichten, das neben Göthe's Weſtöſtlichem Divan oder gar neben den Orientaliſchen Originalen mit ſeiner blaſirt koketten Schenkenliebe und dummdreiſten Allahvertraulichkeit ſich als völlige Carricatur ausnahm. Der Berliner Muſenalmanach von 1830 enthielt ſchon die Erſtlingsorgien dieſes erkünſtelten Pantheismus, der zuletzt an einer dem Inhalt nach Tändeleien, der Form nach abgeſchmackten Indomanie delirirend dahinſiechte.

Die Schule und ihre Enkomiaſtik.

Unmerklich war Hegel in Berlin, ja in Preußen zu einer großen Macht gelangt. Es wurde Ton, ihn zu hören. Männer aus allen Ständen beſuchten ſeine Vorleſungen. Studirende aus allen Gegenden Deutſchlands, aus allen Europäiſchen Nationen, insbeſondere Polen, aber auch

Neugriechen und Scandinavier, ſaßen zu ſeinen Füßen und lauſchten ſeinen magiſchen Worten, die er, in Papieren auf dem Katheder wühlend, huſtend, ſchnupfend, ſich wiederholend, nicht ohne Mühſamkeit vorbrachte. Die Tiefe des Inhalts durchdrang die Geiſter und ließ ſie im reinſten Enthuſiasmus auflodern. Daß auch der Eigennutz mit berechnenden Nebenabſichten in Hegel's Collegia ging, verſteht ſich von ſelbſt. Man ſah, wie ſchon eben erinnert, in der Hegelianiſirung oder im Schein derſelben ein Mittel der Anſtellungsfähigkeit. Man hoffte ſich dadurch nicht nur bei Hegel, ſondern weiterhin auch bei den Miniſterialräthen und dem Miniſter ſelbſt entſchieden zu empfehlen. Aber in der Majorität war die Begeiſterung rein und in ihr durchlebte die Berliner Univerſität eine ihrer ſchönſten Epochen.

Wohl hat man geſagt, Hegel habe in Berlin Schule gemacht. Er ſei ſchülerſüchtig geworden.

Bei der großen Empfänglichkeit Berlins für die Erzeugung von Schulen hat ſich die Sache jedoch von ſelbſt gemacht, weil der Schöpfer eines Syſtems in ſeiner Productivität, in der Sicherheit, mit welcher er auf ſeinem Talent beruht, in dem Bewußtſein, das er über ſich als einer allgemeinen geſchichtlichen Nothwendigkeit gewinnt, für den Werdenden, den Unbeſtimmten und Strebenden, abſolut anziehend wirken muß. Für den großen Haufen, für den Egoismus der Geſinnung und die Mittelmäßigkeit der Anlage drückt jedoch immer erſt die Vorſtellung von dem praktiſchen Einfluß der öffentlichen Stellung und der Gunſt der Regierung der Auctorität eines Mannes das letzte Siegel auf. Manche Umſtände vereinigten ſich, für Hegel dieſe Vorausſetzung mehr, als für einen Philoſophen wünſchenswerth, geltend zu machen. Manche Aufträge, die er für das Unterrichtsminiſterium vollführte, wie ſein Gutachten über den Unterricht in der Philoſophie auf Gymnaſien; ſeine Mitgliedſchaft an der Berliner wiſſenſchaftlichen Prüfungscommiſſion; ein Gutachten, das er über Eſſer's, ein anderes, das er über Calker's Logik und über noch andere Vorlagen des Miniſteriums abfaßte; die Hartnäckigkeit, mit welcher er in der Facultät die Zulaſſungsfähigkeit des Dr. Beneke zur venia legendi und zur außerordentlichen Profeſſur bekämpfte; die Entſchiedenheit, womit er in der Facultät umgekehrt ſolche ſeiner eigenen Schüler vertheidigte, die er für reif hielt, wie den Dr. Beumann; die Ertheilung des Facultätspreiſes über das von ihm geſtellte Thema de Idealismo an den Hegelianer Mußmann: alle dieſe Dinge wirkten zur Erzeugung der Meinung, daß man, um in Preußen zu einem Lehrfach befördert zu werden, ſich durchaus wenigſtens einen Hegel'ſchen Anſtrich geben müſſe, falls man es bis zu einem wirklichen Hegelianismus nicht bringen könne oder wolle. Hegel ſelbſt gewöhnte ſich allmählig an die Vorſtellung, daß für die ſpeculative Bildung in der That nur innerhalb ſeiner Philoſophie Heil zu finden ſei. Es fing unter den Berliner Hegelianern die unſelige Mode an, auf alle Eigenthümlichkeit als eine ſchlechte Beſonderheit zu ſticheln und mit altklugen Prätenſionen jedes außerhalb der ſogenannten Schule vorkommende friſche Phänomen ſogleich als längſt in dem Syſtem vorhanden zu conſtruiren, ſo daß vor dem Schickſal, als „ein Moment aufgewieſen" zu werden, ſich Niemand mehr retten konnte.

Abgeſehen nämlich von dem damaligen Bedürfniß Berlins, geſchult zu werden, hatte die Hegel'ſche Philoſophie mehr als andere Philoſophieen die Anlage, eine Schule zu beſchäftigen und auf das Vielſeitigſte an andere Studien anzuknüpfen. Zuvörderſt beſaß ſie eine ausgearbeitete Logik, welche mit allen möglichen abſtracten Kategorieen vertraut machte, ſo daß man Arbeiten von dieſer Seite leicht überſehen lernte, die ohne ein ſolches Bewußtſein über die Natur und den Werth der Kategorieen unternommen waren. Sodann beſaß ſie eine Geſchichte der Philoſophie, welche ihren Kern darin hatte, das Hegel'ſche Syſtem als das letzte Reſultat der geſammten Geſchichte der Philoſophie zu entwickeln. Alle Standpuncte, welche das ſpeculative Erkennen jemals eingenommen, ſollten innerhalb ſeiner ſelbſt als nothwendige Momente ſeiner begrifflichen Gliederung enthalten ſein. Es ſchien daher unangreifbar. Jeder Standpunkt, welcher von Außen einen Angriff verſuchte, war gleichſam ſchon vorher dadurch widerlegt, daß man ihn ſelbſt, und zwar nach ſeiner organiſchen Geneſis, begriffen hatte, er mithin ohne dieſen Zuſammenhang ſogar viel unvollkommener, als in dem Syſtem ſelbſt, erſchien. Endlich aber bot daſſelbe durch ſeine encyklopädiſche Allſeitigkeit allen Particularrichtungen der Wiſſenſchaft Anknüpfungspuncte dar. Verzichtete der Schüler auch darauf, principiell etwas ändern zu können, ſo blieb ihm doch die Möglichkeit, in der ſpeculativen Erfaſſung und Durchdringung eines beſondern

Stoffe ſich bemächtigen, um ſeine Entwickelung ſich verdient machen und damit die Philoſophie ſelbſt fördern zu können. Der Theologe, Juriſt, Naturforſcher, Linguiſt, Politiker, Hiſtoriker, Aeſthetiker, alle wurden zur großen Mitarbeit herangezogen. Der Meiſter bedurfte der Geſellen und die Geſellen hatten die Ausſicht, in ihren Fächern ſelbſt Meiſter zu werden. Dieſer rege philoſophiſche Eifer, der ſich eroberungsluſtig in Marheineke, Vatke, Sietze, Gans, Hotho, Saling, Pohl, Göſchel, Mußmann, Kapp, Hinrichs, Michelet, Poley, M. Veit, den Benary's, Rötſcher u. A. auf die ſpeciellen Wiſſenſchaften warf, hatte in denſelben eine bedeutende, noch keineswegs beendete Umgeſtaltung zur Folge. Hegel's Freundlichkeit nicht nur, auch ſein Ernſt, ſein Mahnen zur Arbeit, die Strenge ſeiner eigenen Forderungen und ſein eigenes Beiſpiel unnachlaſſenden Mühens ſpornte zum Werk und in viel höherem Grade, als dies in den beiden vorigen Schulen der Philoſophie Deutſchlands, der Kantiſchen und Schelling'ſchen, der Fall geweſen, fand damals eine Einheit des Strebens und Leiſtens ſtatt.

Unter den Schülern ſelbſt ſchieden ſich bald drei Gruppen von einander ab: die Beſonnenen, die Ueberſchwänglichen und die Leeren.

Die erſteren waren die ſtillen, aber tiefen Gemüther, welche die neue Philoſophie mit nachhaltigem Ernſt in ſich aufnahmen und von ihr aus allmählig und ohne Geräuſch an die Bearbeitung beſonderer Wiſſenſchaften gingen.

Die zweiten, die Ueberſchwänglichen, waren weniger wiſſenſchaftlich, ſondern mehr poetiſch. Die Auffaſſung der Weltgeſchichte bei Hegel, ſeine Kunſtphiloſophie, der eigenthümlich dichteriſche Ausdruck, der ſeine Dialektik öfter durchbrach, ſeine ſeltene Gabe, das Weſen der Idee in der Erſcheinungswelt nachzuweiſen, dies Alles entzückte ſie. Ihre Phantaſie empfing durch ihn neue Stoffe. In Göthe'ſchen Formen begannen ſie Hegel'ſche Formeln auszudrücken und in Hegel bald einen neuen Sokrates, bald einen Alexander des Geiſterreichs, bald einen ſpeculativ weltſchöpferiſchen Brama zu feiern. Mit der Zeit erhitzte und ſteigerte man ſich in ſolcher Enkomiaſtik bis zu der Höhe, in Hegel nicht undeutlich einen philoſophiſchen Welterlöſer zu verehren.

Die Mehrzahl der Schüler war natürlich die Gruppe der Lee-

[illegible] die ſich beſonders [illegible] ten eignete, ein aus dem kritiſchen Berliner Boden ſelbſt ſehr fruchtbar aufſproſſendes Geſchlecht. Dieſe Schüler waren die urſprünglich völlig individualitätsloſen, welche nur durch die Berührung mit dem Zauberſtabe des Syſtems einen Halt, eine Geſtalt empfingen. Mit ihrem Nachdenken reichten ſie in der That immer genau nur ſo weit, als ihnen gerade von Hegel eben vorgedacht war. Mit der größten Beſchränktheit verbanden ſie aber, wie das bei ſolchen Subjecten immer der Fall iſt, den größten Hochmuth auf ihre philoſophiſche Bildung. Aus bloßem Mangel an poſitiven Kenntniſſen unternahmen dieſe Leeren aber doch zuweilen Modificationen an dem Syſtem und bildeten ſich dann ein, den alten Herrn, da ſie ja ſchon auf ſeinen Schultern ſtünden, weit zu überſehen. Ließen ſie ſich dann wohl gar gelegentlich herab, ihn über ſeine Irrthümer und Mängel belehren zu wollen, ſo reagirte er in ſpäterer Zeit mit Heftigkeit und begann nun erſt eigentlich herrſchſüchtig zu werden.

Dieſe lehrſüchtigen Schüler waren es vorzüglich, welche durch ihre Anmaaßung nicht weniger, als durch eine oberflächliche Dialektik, durch einen Haufen ſtereotyper Gemeinplätze und Mangel an aller wahren Productivität die Hegel'ſche Schule in Mißcredit bei dem Publicum zu bringen halfen, in welchem viel artige Anekdoten über dieſe Hegelei circulirten. Die Oppoſition fand ſich daher ſehr befriedigt, als der damalige Gruppe 1831 gegen die Schule ſeine Komödie herausgab: **die Winde oder ganz absolute Construction der neueren Weltgeschichte durch Oberons Horn gedichtet von Absolutus von Hegelingen.** Zelter ſchrieb darüber am 20. Mai 1831 an Göthe: „Gegen Hegel iſt ein ſchlechtes Buch erſchienen. Es heißt: die Winde — Dünſte eines ſchlaffen Magens. Man hatte mir es witzig genannt, und ich habe mich durch einige vierzig Seiten gequält, bin aber eingeſchlafen. Eine ſchaale Nachäffung von Oberon's und Titania's goldener Hochzeit, ſo dünn wie Zwirn, und boshaft gemeint. Hegel hat es auch angeſehen und mein Urtheil ſchien ihm trefflich. Hegel iſt ein ſehr rechtſchaffener Mann, und ich glaube, daß er auch ein würdiger Gelehrter iſt."

Und doch, nachdem ſo die Schattenſeite der Sache nicht verſchwiegen werden, muß geſagt werden, daß auch dieſe Fraction der

Verſchulten mit den beiden andern darin einig war, ſich als Theilnehmer einer großen welthiſtoriſchen Umgeſtaltung zu fühlen und von dieſem Pathos auch in ſubſtantieller Weiſe gehoben zu ſein. Durch die jungen Köpfe nicht nur, auch durch die jungen Herzen zitterte ein neues Leben. Die Erkenntniß, daß das Negative eine dem Abſoluten ſelbſt immanente und nur aus dieſem Grunde von ihm auch aufgehobene Beſtimmung ſei; die Erkenntniß der Nothwendigkeit des Schmerzes für den Geiſt, aber auch die der Macht des Geiſtes, im Widerſpruch aushalten, ihn überwinden, als Sieger aus allen, auch den härteſten Kämpfen, zur Verſöhnung mit ſich hervorgehen zu können; die Gewißheit, daß der Genuß des ſchlechthin Wahren ſchon in dieſer Gegenwart möglich und daß die Wirklichkeit auch des Göttlichen voll iſt, falls man nur die Augen und Ohren des Geiſtes hat, es zu ſehen und zu hören, dieſe Gewißheit wurde das Princip der intellectuellen und ſittlichen Wiedergeburt vieler Menſchen, welche an Sehnſüchtelei, an Schönſeligkeit, an dem von der Kirche ſelbſt als Todſünde verdammten ungläubigem Aberglauben, vom Böſen und Schlechten nicht frei werden zu können; an der Verzweiflung, die Wahrheit zu erkennen und in dem für ſie begriffloſen Leben irgend ein Genüge zu finden, ſchwer erkrankt waren. Dieſe ethiſche Kraft, mit welcher Hegel in die Gemüther griff und ſie zum Vertrauen auf den Geiſt zurückführte, iſt zwar in ſeiner Schätzung oft ganz überſehen, thatſächlich aber von nicht geringerer Wichtigkeit geweſen, als die eigentlich ſcientifiſche Wirkung, die er ausübte. Kapp's Confeſſionen in ſeinen damaligen chaotiſchen Schriften ſtellen die Zerriſſenheit des Gemüths und den Heilungsproceß deſſelben durch die ſpeculative Reinigung und Selbſtbefreiung am Anſchaulichſten dar. Eine reiche Leſe für die Schilderung ſolcher Zuſtände würde ſich aus den Gedichten ausheben laſſen, welche die begeiſterungtrunkenen Schüler bei feierlichen Anläſſen, namentlich zu dem Geburtstagsfeſt Hegel's, an ihn richteten. Vor allen Thyrſusſchwingern waren es Heinrich Stieglitz, Moritz Veit und Karl Werder, welche das Hochamt einer ſolchen Verherrlichung in den glühendſten Worten verwalteten. Hier nur einige Beiſpiele. Stieglitz ſang:

Was krampfhaft ſich bei tiefſtem Herzensbeben
Hindurchgerungen unter Schmerz und Luſt,
Der Stachel, woran Millionen Leben
Verblutet ſind, ſich ſelber kaum bewußt,
Der Doppelkampf, der zwiſchen That und Streben
Von Anbeginn zerriß die Menſchenbruſt —
Du Mächt'ger haſt ſein Unterpfand geſpaltet,
Daß That und Wollen auch als Eins geſtaltet.

Oder auch:

Soll der neue Tag erſcheinen,
Muß das Alte untergehn,
Und zu Grabe geht das Meinen,
Und das Wiſſen will erſtehn.

Oder in ächt Hegel'ſcher Wendung:

Wenn der Geiſt, in Sich geſpalten,
Mit gewalt'gem Widerſtand
Strebt, ſich ſelber zu erhalten,
Was er als ſein Selbſt erkannt:

Dann beginnen jene Qualen,
Die der Starke nur beſiegt,
Wie den lichten Sonnenſtrahlen
Aller Nebel unterliegt.

Wenn aus dieſem Kampfes Drange
Durch der Seele Flammengebot
Siegend er hervorgegangen
In der Freiheit Morgenroth:

Mögen dann aus tauſend Schlünden,
Nicht gewarnt zur Gegenwehr,
Alle Mächte ſich verbünden,
Keine Macht beſiegt ihn mehr!

Sehr charakteriſtiſch für die Erwartungen, welche die Schule von Hegel's Aufenthalt in Frankreich für das Schickſal ſeiner Philoſophie und für eine tiefere, geiſtigere Vereinigung Deutſchlands mit Frankreich durch dieſelbe haben mochte, war ein Gedicht von Moriz Veit, worin er ihm zu ſeinem Geburtstag zurief:

Nach Westen hin! Ob sausend Riegel
Sich wälzen vor die dunkle Bahn,
Da löst halte die Geistesflügel,
Zerbrich Trug und eitlen Wahn.
Auf, breite Deine Sonnenflügel,
Kommen Meeres lichter Schwan,
Dein ew'ger Gemach ist die Schranke,
Dein schwellend Segel der Gedanke.

— — — — — —

Halt, halt! ruft der entzückte Franke,
Da Du ihm nicht und Dein Gedanke.

O Du, die Nord und Süd verbannten
Durch Geistesmacht und Gewalt,
Denn nur des Ostens fremden Banden
Der Weltgeist noch verwachsen hält,
Du hast im Westen Dir gefunden
Des Geistes dauernde Gestalt —
Um Dich versammeln sich die Besten,
Die Edelsten des Volks im Westen.

Manche später nur zu platt getretene Wendung war in ihrer ersten Frische noch etwas ganz Anderes, als sie in ihrer abgebrauchten Alltäglichkeit sich später darstellte, wie das Vergleichen mit Platon und Aristoteles. So sang z. B. zum 27. August 1826 ein Schüler ihm an:

Jetzt mit erneutem Drang entquellen wir heilige Schriften,
Nur der Gewaltige darf Nach, dem Gewaltigen, nahn.
Platon, göttlicher, Dir, und Aristoteles, Meister,
Die Ihr vom Himmel herab riefet die Philosophie,
Die Ihr gegründet das Reich des Geistes, nicht an die Schwelle
Festgebannt, überall waltet mit freier Gewalt,
Nennt Euch Lehrer nicht mehr, es hat Ihr glücklich empfangen
Von dem Germanischen Geist, der in der Welt jetzt regiert
Wie Ihr begonnen den Bau, nun setzt die Kuppel [illegible]
Würdig der Dritte zu Euch wagte nun Hegel zu sein.

Solche Aeußerungen, deren Blumenregen Hegeln ein Decennium lang überschüttete, beweisen uns die fast vergötternde Hingebung der Schüler. Anders, aber ebenfalls mit innigster Verehrung, drückten sich Freunde aus. Unter diesen ist besonders der Maler Rösel hervorzuheben, deſſen liebenswürdiger Humor zu allen Zeiten die froheſte Laune durch neckiſchen Spaß, durch die heiterſten Erfindungen zu verbreiten und zur Feier des Hegel'ſchen Geburtstages jedesmal etwas beſonders Witziges und Gemüthliches geiſtvoll auszuſinnen verſtand, wovon ſchriftlich noch manche ſchöne Urkunde vorhanden iſt.

Wie aber Alles in der Welt ſeine Epoche hat, ſo fand auch das Hegel'ſche Geburtstagsfeſt im Jahre 1826 ſeinen höchſten Glanzpunct und ein längeres, ihm hier überreichtes Gedicht in Diſtichen: der neue Herkules von Förſter, ward das Maximum dankbar bewundernden Ausdrucks der Hochachtung und Liebe. Gans und Werder, welcher letztere von den Kategorieen der Hegel'ſchen Logik als von neuen Göttern redete, ſprachen im Namen einer großen Anzahl von Verehrern Hegel feierlich an und er antwortete, tief bewegt, aus dem Stegreif kernig und würdig dem Hauptinhalt nach etwa dahin: „daß man im Weiterleben auch nothwendig erlebe, ſich nicht mehr mit oder an der Spitze der Jüngeren zu ſehen, ſondern ihnen gegenüber ein Verhältniß des Alters zur Jugend wahrzunehmen; dieſer Zeitpunkt ſei für ihn jetzt gekommen."

Bei dieſer Feier befand ſich Hegel's Familie zufällig abweſend in Nürnberg bei Verwandten. Dieſem Umſtande verdanken wir eine Beſchreibung des Feſtes durch Hegel ſelbſt. Am 29. Auguſt 1826 ſchrieb er nach andern nicht hierher gehörigen Aeußerungen: „Es iſt von meinem Geburtstag alſo, daß ich zu erzählen habe. Euer mir zugeſchicktes Angedenken, das Frau Aimée hinterrücks — recht hübſch — vorbereitet, wie die Schreiben der Jungen, hat mich herzlich gefreuet und ich habe Euch im Bilde der Seele recht innig dabei gegrüßt und geküßt. So ſehr Frau Aimée früh aufgeſtanden und das Eurige zum Erſten mir vor Augen zu bringen iſt bedacht geweſen, ſo war ſie doch nicht früh genug aufgeſtanden. Denn wir hatten dieſen meinen Geburtstag bereits von ſeinem erſten Urſprung an, Mitternachts um 12 Uhr, zu celebriren begonnen. Bei Herrn Bloch war ich bei einem Whiſt, das, ſehr verzögert und bei einem eben ſo verlängerten Nacheſſen, das Anpfeifen des 27ſten durch den Nachtwächter herbeiführte, welches durch das Klingen der Gläſer erwidert und überboten worden. Deine Geſundheit hat vorzüglich von mir und allen (Zelter's waren dabei), insbeſondere aber von Röſel, herzlich mit drein geſungen.

Morgens aber unterſchiedene Gratulanten, liebe treue Seelen und Freunde, außer mehren Briefen mit Gedichten. Dann eine Geſchäftsconferenz, während welcher eine Viſite ſich bei mir einfand — wer meinſt Du? — Se. Excellenz Herr Geheime Rath von Kamptz ſelbſt in eigener Perſon. Mittag habe ich mich ſtill gehalten und nur mit Euch zu der geſetzten Zeit innigſt angeſtoßen und angetrunken, mich für den Abend ſparend. Denn da hat mir große Ehre, Freude und Liebesbeweiſe bevorgeſtanden. In einem neuen Local, unter den Linden, das zum erſtenmal eingeweihet, großes Souper, ſo ausführlich, daß es verdient hätte, Dir beſchrieben zu werden, wie das vollſtändigſte, exquiſiteſte Diner. Ferner der Ordner, Gans, Hülſen, Hotho, Röſel, Zelter u. ſ. w. etwa 20 Perſonen. Dann trat eine Deputation von 20 Studenten ein, überreichte mir einen köſtlichen Becher von Silber (wie der Silberkaufmann gehört, daß er für mich ſei, hat er auch das Seinige beigetragen, da er ein Zuhörer von mir geweſen) auf einem Sammtkiſſen, nebſt einer Anzahl gebundener Gedichte. Noch viele andere wurden mündlich vorgetragen; auch Röſel ſeines, der mir daſſelbe am Morgen mit einem antiken Geſchenke (einem Moſaikmarmortäfelchen aus Pompeji) bereits zugeſchickt, kurz ſo, daß es Mühe hatte, ſie vor Mitternacht zu Ende zu bringen. Daß die Studenten Muſik und Tuſch mitgebracht, verſteht ſich ſo. Die Geſellſchaft behielt ſie gleichſam beim Eſſen. Unter der Geſellſchaft der Gäſte befand ſich einer, den ich nicht kannte. Es war Profeſſor Wichmann. Es wurde mir eröffnet, daß ihm meine (die viel beſprochene, zu der Rauch nicht kommen konnte) Büſte übertragen worden. Die nächſte Woche — die laufende habe ich noch zu leſen — werde ich ihm ſitzen. Der Frau Schwiegermutter werde ich ein Exemplar ſeiner Zeit zu überſchicken die Ehre haben. Willſt Du ſie überraſchen, ſo ſag' ihr nichts davon. Auch ich hätte Dich damit überraſchen können, doch Du weißt, ich für mich liebe die Ueberraſchungen nicht — und ich hatte Dir die Ehre und Liebe zu erzählen, die mir an meinem Geburtstag widerfahren (eine Blumenvaſe von Kryſtall von Herrn v. Hülſen nicht zu vergeſſen). So verknüpften wir denn um Mitternacht meinen Geburtstag mit Göthe's, dem 77ſten.

Geſtern habe ich bis 11 Uhr geſchlafen und mich etwas reſtaurirt; nicht ſowohl von den körperlichen Fatiguen, als von den tiefen Rührungen meines Gemüths und noch beim Aufſtehn erhielt ich wieder ein Gedicht, einen Morgengruß von Dr. Stieglitz. Du kannſt nicht glauben, welche herzlichen, tiefgefühlten Bezeugungen des Zutrauens, der Liebe und der Achtung ich von den lieben Freunden — gereiſten und jüngeren — erfahren. Es iſt ein — für die vielen Mühen des Lebens — belohnender Tag.

Jetzt habe ich abzuwehren, daß des Guten nicht zu viel geſchieht. Dem Publicum ſieht das anders aus, wenn im Freundſchaftskreiſe auch der Mund zu voll genommen werden konnte.

Nun lebt herzlich wohl, wo Euch auch dieſer Brief treffe."

Euer getreuer

Mann und Vater.

H.

Fügen wir noch hinzu, daß Hegel durch van Ghert's Vermittelung Ehrenmitglied der Königlichen Geſellſchaft Concordia zu Brüſſel unter Präſident Schuermanns ernannt; daß 1830 von Seiten der Studirenden eine Medaille auf ihn geſchlagen und er 1831, in ſeinem Todesjahr, von dem Könige mit einem Orden decorirt wurde, zu welcher letzteren Auszeichnung der darüber höchſt erfreute Miniſter v. Altenſtein Hegel in einem ſehr liebevollen Schreiben beglückwünſchte: ſo haben wir Alles beiſammen, was Hegel in Berlin von wohlverdienten Ehren hauptſächlich zu Theil ward; denn von kleineren Beweiſen der Freundſchaft und Verehrung wurde er zuletzt faſt beſtändig wie von einem ſeidenen Netz umwoben.

Die Stiftung der Berliner Jahrbücher für Kritik.

Es iſt eben erwähnt worden, daß es Berlin in unſerem Jahrhundert bis zum Jahr 1827 an einer würdigen Vertretung der literariſchen Kritik fehlte. Dieſen Mangel für eine Hauptſtadt, worin eine Akademie der Wiſſenſchaften und eine große Univerſität, erkannte Hegel ſehr bald und richtete deshalb an das Unterrichtsminiſterium ein ausführliches Schreiben über die Errichtung einer kritiſchen Zeitſchrift (S. W. XVII, S. 368 — 90). Im Allgemeinen blieb er darin den Grundſätzen getreu, welche wir von ihm ſchon 1802 in dem Aufſatz über das Weſen der philoſophiſchen Kritik, womit er das von ihm und Schelling herausgegebene Journal eröffnete, ſo wie in dem 1806 geſchriebenen Entwurf der Maximen eines Teutſchen Journals der Literatur, kennen gelernt haben. Er wollte die Kritik auf den Fortſchritt der Wiſſenſchaften, auf den Inhalt hinlenken. Sie ſollte nicht dazu dienen, der Mittelmäßigkeit aufzuhelfen oder die Ueberlegenheit eines Recenſenten über einen Autor zur Schau zu ſtellen. Es iſt daher nach dem früher Geſagten nicht nöthig, hier weitläufiger auf dieſe Ideen einzugehen. Hegel wollte ſie jetzt aber ſo realiſiren, daß die Zeitſchrift, wie das Pariſer Journal des Savans, Staatsanſtalt ſein ſollte, indem er dem Unternehmen durch eine ſolche Stellung einen größeren Nachdruck zu geben hoffte. Um nun einerſeits vorzubeugen, daß das Inſtitut als ſolches die Detailbeſchaffenheit der Beurtheilungen in ſachlicher Beziehung — denn für den Anſtand und die Würde des Tons räumte er die Verbindlichkeit ein — ſolidariſch zu vertreten habe, anderſeits aber, daß die Kritiken den gehäſſigen Charakter annehmen könnten, im Sinne der Regierung auf gemachte Weiſe verfaßt zu ſein, ſollte alle Anonymität verbannt werden. Der Hegel'ſche Kreis erblickte in dem Banditenweſen der Anonymität, wie Gans ſich auszudrücken pflegte, mit Recht den Fluch unſerer kritiſchen Literatur. Die zahlloſen Niederträchtigkeiten, welche mit dieſer Heimlichkeit ſonſt noch verknüpft ſind, überging Hegel für diesmal und hielt ſich nur daran, daß die Namensnennung die Unabhängigkeit des Kritikers in ſeinem Urtheil von der Regierung, wie des Inſtituts von ihm erhalten ſollte. Seine übrigen Vorſchläge gingen praktiſch bis in das Kleinſte, bis zur Auseinanderſetzung des Geſchäftsganges, des Verlags, des Druckes, Papiers.

Der Realiſirung dieſes Plans ſtanden jedoch von Seiten des Staats zu viel Hinderniſſe entgegen, ſo daß Hegel ſie bereits ſo gut als aufgegeben hatte. Das Bedürfniß dazu blieb natürlich nicht nur, ſondern ſteigerte ſich. Da bewirkte ein zufälliges Zuſammentreffen von Gans und Cotta in einem Pariſer Salon 1826 die ernſtliche Wiederaufnahme deſſelben, aber als eines vom Staat unabhängigen Privatunternehmens. Gans hat in ſeinen: Rückblicken S. 215 — 56 die Stiftung der Berliner Jahrbücher für wiſſenſchaftliche Kritik ausführlich erzählt. Wir können daraus hier nur den auf Hegel ſich beziehenden Moment herausheben. Gans verabredete mit Cotta in Stuttgart das Weſentliche und berichtet von ſeinem Geſpräch mit Hegel über die gehabten Erfolge: „Den Tag, nachdem ich in Berlin angekommen war, begab ich mich gleich zu Hegel und fand ihn in einem grünen Schlafpelze mit ſchwarzer, barettartiger Mütze, eben mit der einen Hand eine Priſe aus ſeiner Doſe nehmend, mit der andern in Papieren, die unordentlich vor ihm aufgeſchichtet waren, etwas ſuchend.

Ei, ſind Sie auch endlich wieder da? ſagte er lächelnd zu mir. Wir haben Sie ſchon ſeit einem Monat erwartet; der Geheimerath Schulze glaubte, Sie würden gar nicht wieder kommen, und die Profeſſur, um die Sie ſich beworben haben, gar nicht antreten.

Man läuft ja doch gerade nicht fort, wenn man etwas ſpäter kommt, erwiederte ich, und daß ich ſpät komme, hat einen guten Grund. Ich treffe nämlich nicht allein ein, ſondern mit einer großen Berliner Literaturzeitung.

Das mag mir eine ſchöne Literaturzeitung ſein; wo haben Sie denn den aufgegabelt, der die unternehmen will?

Es iſt eben kein ſchlechter Mann; es iſt Cotta, deſſen Bekanntſchaft ich in Paris machte, und mit dem ich in Stuttgart die Sache beinahe abgeſchloſſen habe.

Ei der Cotta. Hat der die Horen noch nicht vergeſſen, und die ſchlechten Geſchäfte, die man mit gewiſſen Dingen im zweiten Jahre macht, nachdem ſie ſich im erſten gut anzulaſſen ſchienen. Aber der Cotta verſteht die Sache beſſer, wie wir Alle, und wenn der etwas angefangen hat, ſo können wir uns ſeiner Leitung wohl überlaſſen. Hat er Ihnen den Vorſchlag gemacht?

Nein, eigentlich ich ihm. Ich meinte, eine Univerſität, wie die Berliner, könne nicht lange mehr ohne eine literariſche Zeitung bleiben, und die Willkür und das blos Negative, das in den bisherigen Unternehmungen der Art herrſcht, erfordere, daß von einem großen Mittelpunct aus dergleichen auf poſitive Weiſe betrieben würde.

So habe ich auch gemeint und deshalb an das hohe Miniſterium ſchon vor Jahren einen Aufſatz abgegeben, worauf indeſſen bis jetzt noch keine Reſolution erfolgt iſt. Will man dort nicht anbeißen, ſo können wir es ja unter uns machen. Beſorgen Sie nur vorerſt Ihre Profeſſur. Von dem Andern ſprechen wir noch weiter.“

Gans erzählt dann weiter, wie Varnhagen von Enſe durch ſeinen feinen Tact, ſeine ausgebreitete Literaturkenntniß, ſeinen Fleiß und gewandte Darſtellung neben Hegel der mächtigſte Halt des neuen Unternehmens wurde. Wir müſſen hierbei nach einer ſchriftlichen Mittheilung Varnhagen's deſſen Verhältniß zu Hegel näher charakteriſiren. Er ſagt: „Ich ſah Hegel ziemlich viel, aber unſer Umgang blieb beſchränkt, da ich weder ſein Zuhörer war, noch ſein Gefährte in geſellſchaftlichen Dingen. Rahel war ſehr aufmerkſam auf ihn, und hörte ihn gern ſprechen, erkannte auch die volle Geiſtesgröße in ihm an, allein wenn er uns beſuchte, ſo brachte er meiſt ſeine Frau mit, die denn ganz auf Rahel fiel, während Hegel mit mir Politik ſprechen mochte, oder durch Ludwig Robert (deſſen ſchöne Frau, ſeine Landsmännin, Hegel hoch verehrte) in verdrießliche und ertragloſe Streitigkeiten verwickelt wurde, und geſtehen ſollte, er ſei doch im Grunde weniger, als Fichte. Hegel erkannte Raheln als eine kluge, denkende Frau, und behandelte ſie als ſolche, aber das eigentliche Weſen ihres Geiſtes hat er ſchwerlich gekannt. Ich ſelbſt war mit Hegel auf dem beſten Fuße. Ein paar einſame Abende auf meinem Zimmer führten zu vertraulichen Bekenntniſſen über Dinge, die er im größeren Geſpräch immer vermied. Auch bei der Stiftung der Berliner Jahrbücher für wiſſenſchaftliche Kritik, wobei viele Leidenſchaft erregt war, hatten, unſere Reibungen keine Folgen. Ich mußte ihm öfters Widerpart halten und dies um ſo kräftiger, als ich in der Geſellſchaft der einzige war, der nicht durch perſönliche Verhältniſſe oder Rückſichten dabei gehemmt wurde, alſo faſt immer und allein die Oppoſition übernehmen mußte. Hegel aber, als die Jahrbücher ſchon im Gange waren, wurde immer ſchwieriger, tyranniſcher, und benahm ſich in den Sitzungen ſo ſonderbar, daß die ganze Geſellſchaft fühlte, ſo könne es nicht weitergehen und die Sache müſſe in's Stocken gerathen — da fiel mir wieder die Rolle zu, mich im Namen Aller zu widerſetzen und den verehrten Mann zu bedeuten, daß auch er ſeine Schranken zu beachten habe. Dies war ein heftiger, von beiden Seiten mit bitterer Schärfe geführter Kampf, ein perſönlicher Zank mit Anklagen und Vorwürfen. Aber nichts Unehrbares kam vor, nichts was die Achtung verletzt hätte. Während des auf die Sitzung folgenden Abendeſſens dauerte die

Verſtimmung und der Nachhall des Zankes fort, die übrigen Anweſenden waren mehr mit Hegel befreundet, als ich, aber in der Sache mehr auf meiner Seite. Als wir aber vom Tiſch aufſtanden, trat ich an Hegel heran und ſagte: „So dürfen wir uns zu Nacht nicht trennen! Sie haben mir, ich habe Ihnen harte Dinge geſagt, aber nichts, was nicht hinzunehmen wäre. Bedarf es noch der Verſicherung, daß meine Hochachtung für Sie unverändert iſt? Hier iſt meine Hand. Trennen wir uns verſöhnt!" — Er ſchlug nicht nur ein, ſondern wir umarmten einander herzlich, und ihm ſtanden Thränen in den Augen. Er hatte dieſe Wendung nicht erwartet. Seitdem hatten wir keine Kämpfe mehr."

Nächſt Hegel und Varnhagen betheiligten ſich bei der Redaction der Jahrbücher vorzüglich der Theologe **Marheineke**, der Phyſiologe **Schultze**, die Philologen **Böckh** und **Bopp** und der Aeſthetiker **Hotho**. Die allgemeine Geſchäftsführung übernahm anfänglich **Gans**; nach dieſem Leopold v. **Henning**, der ſie mit unverwüſtlicher Ausdauer durch alle Conflicte der Leidenſchaften nicht nur, ſondern auch durch alle Metamorphoſen der Wiſſenſchaft mit gleichmäßig wirkendem, verſöhnlich adminiſtrativem Sinn techniſch conſequent beſorgte.

Für ein großes Intereſſe iſt die Stiftung eines Journals immer ein wichtiges Ereigniß. Es iſt eine zweite Geburt deſſelben für die Welt. Das Intereſſe wird Allen gaſtlich zugänglich und wird damit auch für diejenigen eine gewiſſe Macht, welche es bis dahin ignorirten oder verachteten, denn ſie müſſen gewärtig ſein, dem öffentlichen Gericht des Journals anheimzufallen. Obwohl nun die Jahrbücher, wie ſogleich die urſprüngliche Zuſammenſetzung ihrer Redaction zeigte, keineswegs die Hegel'ſche Philoſophie ſich ausſchließlich zum Gegenſtand machten, ſo war es doch ganz natürlich, daß unter den gegebenen Verhältniſſen ihr Princip auf dem Gebiet der Philoſophie und Theologie ſich beſonders entfaltete. Auch erregte das Unternehmen ſofort nicht nur große Aufmerkſamkeit, ſondern auch heftigen Widerſtand und ſelbſt die Aufhebung der Anonymität wurde von der Oppoſition als ein Mittel betrachtet, Hegelianer zu preſſen. **Börne** namentlich verdächtigte in einem eigenen Aufſatz (wieder abgedruckt in den Werken III. 51 — 67) die Jahrbücher als ein gefährliches Werkzeug der Preußiſchen Regierung, die Geiſter für ihre aparten Tendenzen zu bearbeiten.

Eine gewiſſe Steifigkeit haftete dem Unternehmen anfänglich an. Die Präſentation neuer Mitglieder, die Benachrichtigung des Publicums von ihrer Aufnahme, die Conferenzen der Societät, die Begutachtung der eingegangenen Arbeiten durch zwei Referenten und das Geſammturtheil der Conferenz, die kritiſchen Abendmahle im Café national und die Anſtellung eines Generalſecretairs waren allerdings an ſich lobenswerthe, auf Oeffentlichkeit und Unparteilichkeit gerichtete Formen, aber wie man ſie handhabte, nicht ohne Schwerfälligkeit, nicht ohne eine gewiſſe Prätenſion. Die urſprüngliche Beſtimmung, die eingegangenen Recenſionen in den Sitzungen der Geſellſchaft vorzuleſen, war ſogar nicht ohne Unmöglichkeit. Allein beſſer war dieſer etwas ceremonioſe Betrieb doch, als die Formloſigkeit und Zufälligkeit der Redaction, die ſich ſpäter einſchlich, und während welcher, wie ſchon Gans bemerkt, allen Principien, auf denen das Inſtitut errichtet war, allmälig thatſächlich widerſprochen ward. Selbſt die Anonymität und mit ihr die ſchlechte Perſönlichkeit fand ſich wieder ein. Es iſt das Unglück kritiſcher Zeitſchriften, über die Stunde ihres Todes hinaus noch fortleben und doch nicht durch eine neue Geburt hindurch auferſtehen zu wollen.

Es iſt nicht dieſes Orts, die Schickſale der Jahrbücher, die bei allen inneren Aenderungen wenigſtens ſtets die Würde der Wiſſenſchaft bewahrt haben, weiter zu verfolgen, für Hegel ſelbſt aber zu bemerken, daß durch die Jahrbücher eine ganz neue Vermehrung der Zumuthungen entſtand. Im umfaſſendſten Sinn wurde er nun, der ſchon als Staatsphiloſoph galt, auch der Modephiloſoph und ſollte zu Allem in der Literatur ſeinen gedeihlichen Zauberſegen ſprechen. Nicht nur ſollte er junge Männer, die ihr literariſches Debüt machten, für ihr Fortkommen bei dem Miniſterium fördern; er ſollte ſie von nun ab durch eine Beurtheilung ihrer Schriften auch bei dem Publicum in die Höhe bringen. Und nicht nur Jüngere traten ihn mit ſolchen Erwartungen an, ſondern auch Aeltere, von früher her mit ihm in Verbindung geweſene. Von allen Orten und Enden liefen Schriften ein, deren Verfaſſer ſich die Freiheit nahmen, dem Meiſter der neueſten, oder, wie man gleichſam officiell zu reden pflegte, der gegenwärtigen Philoſophie ein Exemplar ihrer erſten oder neueſten Schrift mit der ergebenſten Bitte zu überſenden, die Unvollkommenheit ihrer Arbeit nachſichtig zu entſchuldigen. So der Anfang. Weiter verſichern ſie, es ſei ihnen nur um die Sache zu thun; ſie wiſſen zwar, welche geringe Muße der vielbeſchäftigte Mann übrig hat, aber ſie wollen ihm auch nur ein kleines Zeichen ihrer unbegrenzten Dankbarkeit, Ergebenheit und aufrichtigen, unwandelbaren Verehrung geben. So die Mitte. Uebergang zum Ende. Sollte der innigſt hochgeachtete, vielbeanſpruchte Mann ſich jedoch von ſelbſt entſchließen können, in den Jahrbüchern, wenn auch noch ſo kurz, ſein Urtheil über ihren ſchwachen Verſuch abzugeben, ſo würde nichts ihnen wichtiger und für ſie belohnender ſein. Ende: oder ſollte er gänzlich daran verhindert ſein, ſo würde er wohl einem paſſenden Mitarbeiter der Jahrbücher die Kritik übertragen, auf jeden Fall ſie veranlaſſen können, und, falls ſie günſtig ausfiele, davon Gelegenheit nehmen, die Aufmerkſamkeit des Geheimen Raths Schulze oder des Herrn Miniſters darauf hinzulenken.

Dies wurde der faſt ſtereotype Inhalt einer überaus großen Menge von Briefen. Nicht nur von Seiten philoſophiſch Gebildeter wurde Hegel mit Zuſendung von Büchern und Perſonalempfehlungen überhäuft, ſondern auch von Seiten der ſogenannten poſitiven Wiſſenſchaften und aus ſonſtiger Bekanntſchaft heraus. Da er begreiflicher Weiſe weder Zeit noch Luſt hatte, auf alle dieſe Intereſſen ſich einzulaſſen, obwohl er im Durchſchnitt ſie mit dem größten Wohlwollen nach Kräften berückſichtigte, ſo war die Folge, daß Viele, wenn ihre Schriften entweder gar nicht oder anders, als ſie gewünſcht und erwartet hatten, zur Anzeige kamen, davon gegen Hegel eine Bitterkeit in ſich ſogen, welche ſpäter, vorzüglich nach ſeinem Tode, ſich oft in den leidenſchaftlichſten Aeußerungen gegen ihn und ſein Syſtem Luft machte. Nicht nur die Freuden und Leiden eines ſolchen Mäcenatenthums häuften ſich mit den Jahren, ſondern es entſtanden auch durch die Kritiken, welche er ſelbſt in den Jahrbüchern gab, briefliche Polemiken gegen ihn, welche ihn durchaus nicht ſchonten, vielmehr ihm auch, namentlich in theologiſcher Beziehung, harte Dinge zu hören gaben, ſo daß ſich mit den Jahrbüchern in ihm eine Unruhe und Aufgeſpanntheit, ein abwägendes Umblicken und Rückſichtnehmen, ſelbſt eine Säuerlichkeit des Tones erzeugte, wovon die zehn vorangängigen Jahre frei geweſen waren.

Allerdings ſah er ſeine Philoſophie und die Sprache derſelben zu einer Europäiſchen Breite ſich ausdehnen. In Paris hatte er des damaligen Couſin, des Franzöſiſchen Staatsphiloſophen, Sympathie für ſich. In den Niederlanden lebte ſein treuer Freund van Ghert, der zu Brüſſel mit Dr. Brouwer das philoſophiſche Journal Athenäum ſtiftete und in Lüttich die Errichtung eines philoſophiſchen Collegiums bewirkte, einer umfaſſenden Studienanſtalt, auf welcher Profeſſor Seber Hegel'ſche Philoſophie vortrug. Im Haag gab Dr. Kiehl in Holländiſcher Sprache eine Zeitſchrift dafür heraus; in Kiel, ſpäter in Kopenhagen, Heiberg, der Hegeln in Berlin perſönlich kennen gelernt hatte. In Finnland lehrten die Profeſſoren Tengſtröm, Sundwall und Laurell Hegel'ſche Philoſophie in Schwediſcher Sprache u. ſ. w. Solche Ausdehnung im Auslande und die durch Deutſchland überall hin zerſtreuten, in Berlin ſogar dichtgeſchaarten und enthuſiaſtiſchen Verehrer ließen ihn für die Zukunft ſeiner Philoſophie in eine große Perſpective blicken. Aber in dieſer Perſpective lag zugleich die Ausſicht auf den unermeßlichen Kampf, der bevorſtünde, und der durch ein Organ, wie die Jahrbücher, nur an Umfang und Schärfe gewinnen mußte.

Wenn man dieſe vielen Briefe überblickt, ſo erhält man erſt recht die Anſchauung und Empfindung des Gewichts, welches Hegel damals in die Wagſchaale der Bildung legte. Der jüngere Fichte, dem er bei ſeiner Habilitation über die Neuplatoniſche Philoſophie in Berlin opponirt hatte, wünſchte, daß er über ſeine Vorſchule der Theologie ſich ausſprechen möchte. Weiße ſuchte Belehrung über ſeine Nichteinſtimmung mit ihm. Feuerbach ſtürmte in einer ausführlichen Erörterung gegen alle Theologification des Syſtems mit kühnbeſcheidener Rede an. Göſchel drang auf beſtimmtere Biblification der religionsphiloſophiſchen Expoſition und diſſentirte mit Hegel in Anſehung des Urtheils über die damaligen Streitigkeiten zwiſchen den Pietiſten und Rationaliſten zu Halle in der Beziehung, daß er es für eine Abſtraction erklärte, die Perſönlichkeit der Streitenden aus der Beurtheilung der Sache ganz zu eliminiren. Leo fand in der bedenklichſten Zeit ſeines Lebens an Hegel einen wohlmeinenden, wahrhaft väterlichen Berather. Er ſchloß ihm in ſeinen Briefen ſein ganzes, vulkaniſch bewegtes Herz auf und behielt ſtets die dankbarſte Anerkennung gegen ihn. Ruſt berichtete von Baier'ſchen Zuſtänden. Weinholz, A. Peters, v. Ravenſtein, Günther, v. Keyſerlingk, u. ſ. w. bis zu gänzlich obſcuren und unbedeutenden Menſchen herunter naheten ſich ihm mit ihren Anliegen. Hier ſieht man nun ſchon alle die Zerwürfniſſe im Kleinen, welche ſpäter in der Entwickelung des Hegel'ſchen Syſtems und ſeiner Schule zu großen Kriſen geworden ſind. Ob die logiſche Idee die abſolute Form oder der abſolute Inhalt des Syſtems; ob der Weltgeiſt Gott oder Gott von ihm für ſich unterſchieden; ob das Chriſtenthum ſchon die abſolute Religion oder ob dies erſt der ſich auch philoſophiſch wiſſende Glaube ſei u. ſ. w., alle dieſe Fragen wurden auch ſchon in jenen höflichen Briefen laut.

Die Verantwortlichkeit, welche man ihm je länger je mehr imputirte, grenzte in Berlin oft an's Lächerliche. Hegel ſelbſt erzählte, wie eines Tages ein Mann zu ihm gekommen ſei und ihm über die gefährlichen Folgen ſeiner Philoſophie lebhafte Vorſtellungen gemacht habe, weil ſein Sohn, der einige Collegia bei Hegel gehört, oder doch angenommen, ſich in ein faullenzendes, verſchwenderiſches Tabagieleben verloren habe. Das, ſagte Hegel mit halb wehmüthigem Lächeln, ſoll ich nun auch vertreten!

Hegel's Antheil an den Berliner Jahrbüchern.

Hegel widmete den Jahrbüchern nicht allein die lebhafteſte Theilnahme für ihre Redaction durch gewiſſenhaftes Frequentiren ihrer Sitzungen, und genaues Referiren über die in ſein Fach einſchlagenden eingegangenen Recenſionen, ſondern er blieb auch ein unermüdlicher Mitarbeiter und erhielt dadurch auch unter den Jüngeren das Intereſſe wach, das ſo leicht durch die Bemerkung vermindert zu werden pflegt, wie Perſonen von ihnen ſelbſt begründete Unternehmungen und Inſtitute oft am erſten wieder zu verlaſſen und aufzugeben geneigt ſind.

Zuerſt **1827** ſchrieb er eine kritiſche Abhandlung über die Abhandlung, in welcher W. v. Humboldt das Indiſche Religionsſyſtem unterſucht hatte, das unter dem Namen der Bhagavatgita als eine Epiſode in dem Epos Mahabarata vorgetragen iſt. Hegel beſchäftigte ſich zu Berlin viel mit dem Studium des Orients, war aber bei aller ihm natürlichen objectiven Auffaſſung nicht ganz von dem vorgefaßten polemiſchen Gedanken frei, zu zeigen, daß die ältere Literatur des Orients keineswegs ein ſo abſoluter Inbegriff göttlicher Weisheit ſei, als wofür man ſie oft ausgegeben, und ſodann, daß der Indiſche Orient recht eigentlich pantheiſtiſch, dieſer

Pantheismus aber doch von dem Hylozoismus, den man oft mit dieſem Namen belege, weit entfernt ſei. In einem Dankbillet äußerte W. v. Humboldt ſich ſehr ſchmeichelhaft für Hegel über ſeine Arbeit; gegen Andere freilich anders. In Gentz' Schriften, herausgegeben von G. Schleſier, V. 298, findet ſich nämlich von ihm darüber folgender Brief:

„Hegel iſt gewiß ein tiefer und ſeltener Kopf, allein daß eine Philoſophie dieſer Art tiefe Wurzel ſchlagen ſollte, kann ich mir nicht denken. Ich wenigſtens habe mich, ſo viel ich bis jetzt verſucht, auf keine Weiſe damit befreunden können. Viel mag ihm die Dunkelheit des Vortrags ſchaden. Dieſe iſt nicht anregend, und wie die Kantiſche und Fichteſche, coloſſal und erhaben, wie die Finſterniß des Grabes, ſondern entſteht aus ſichtbarer Unbehülflichkeit. Es iſt, als wäre die Sprache bei dem Verfaſſer nicht durchgedrungen. Denn auch wo er ganz gewöhnliche Dinge behandelt, iſt er nichts weniger als leicht und edel. Es mag an einem großen Mangel von Phantaſie liegen. Dennoch möchte ich über die Philoſophie nicht abſprechen. Das Publicum ſcheint ſich mir in Anſehung Hegel's in zwei Claſſen zu theilen: in diejenigen, die ihm unbedingt anhängen, und in die, welche ihn, wie einen ſchroffen Eckſtein, weislich umgehen. Er gehört übrigens nicht zu den Philoſophen, die ihre Wirkung blos ihren Ideen überlaſſen wollen, er macht Schule und macht ſie mit Abſicht. Auch die Jahrbücher ſind daraus entſtanden. Ich bin ſogar darum mit Fleiß in die Geſellſchaft getreten, um anzudeuten, daß man ſie nicht ſo nehmen ſolle. Ich gehe übrigens mit Hegel um und ſtehe äußerlich ſehr gut mit ihm. Innerlich habe ich für ſeine Fähigkeit und ſein Talent große und wahre Achtung, ohne die eben gerügten Mängel zu verkennen. Die lange Recenſion über mich kann ich am wenigſten billigen. Sie miſcht Philoſophie und Fabel, Aechtes und Unächtes, Uraltes und Neueres — was kann das für eine Art der philoſophiſchen Geſchichte geben? Die ganze Recenſion iſt aber auch gegen mich, wenn gleich verſteckt, gerichtet und geht deutlich aus der Ueberzeugung hervor, daß ich eher Alles, als ein Philoſoph ſei. Ich glaube indeß nicht, daß mich dies gegen ſie partheiiſch macht."

Eine zweite Arbeit Hegel's betraf 1828 Solger's nachgelaſſene Schriften und Briefwechſel. Er entlud ſich darin alles deſſen, was er über die romantiſche Schule ſeit Jena her auf dem Herzen hatte. Die Ironie der beiden Schlegel; die Schrulle Tiecks, das Theater in ſeiner Einrichtung wieder auf die Monotonie der Zeiten Shakeſpeare's zurückzuführen; die Verwechſelung einer bilderreichen, gährenden, trüben Myſtik mit einer wahren dialektiſchen, begriffsklaren Philoſophie; die Lockerheit der künſtleriſchen Compoſition bei den Romantikern, ihre Verirrung in trockene Monſtroſitäten und Mirakel; dies Alles wurde von ihm eben ſo unbarmherzig gegeißelt als er das ſpeculative Talent und die gediegene Gelehrſamkeit Solger's rühmend anerkannte und das Bemühen deſſelben, den Begriff der Ironie zum Mittelpunct ſeiner Metaphyſik zu machen, aus einem wahrhaft philoſophiſchen Bedürfniß erklärte.

Eine ähnliche Arbeit, wie über Solger, machte er in demſelben Jahr über Hamann, deſſen von Roth in München geſammelte und zu Berlin herausgegebene Schriften damals die Aufmerkſamkeit von Neuem auf ſich zogen. Hegel bemühte ſich, die verſchiedenen Elemente dieſer magiſchen Natur auseinanderzuſetzen, weil aus der Vermiſchung derſelben, aus ihrer Uebertragung auf einander, die Verwirrung im Urtheil über Hamann entſpringt. Er verfolgte den Proceß, den die Bildung Hamann's genommen und unterſchied bei ihm die Periode wüſter, weltlich unordentlicher Lebensart; aſketiſch finſterer Wiedergeburt, zelotiſcher Tyrannei gegen ſeine Freunde; endlich, bei vielen fortdauernden, niemals gehobenen Widerſprüchen, die Periode eines wiſſenſchaftlichen, toleranten, freundſchaftlich vielſeitigen Verkehrs. Er zeigte, daß Hamann die tiefſten Probleme ahnungsvoll erfaßt habe, eine ſolche phantaſtiſch ſubjective Concentration aber von einer entwickelten, ſyſtematiſchen Philoſophie noch ſehr weit abſtehe. Er ehrte in Hamann, mit welchem er übrigens am 27. Auguſt denſelben Geburtstag gemeinſam hatte, das Genie und die Entgegenſetzung ſeines feſten, bibliſch begründeten Glaubens gegen die Unbeſtimmtheit der damaligen Aufklärung in religiöſen Dingen, aber er erließ ihm auch nicht die Inconſequenzen, in welche ihn die Widerborſtigkeit ſeines Naturells, ſeine zielloſe Vielleſerei und ein zu weit getriebenes Wohlgefallen am ſymboliſchen Ausdruck oft verſetzt hatten. Ueber dieſe Kritik gerieth Hegel ſogleich mit einem ſeiner Schüler, mit Sietze, in einen lebhaften Streit, der in ſeiner Preußiſchen Rechtsgeſchichte gegen ihn auftrat und Hamann als den Propheten Preußens zu ſchildern unternahm.

Eine der merkwürdigſten, ſicherlich erfolgreichſten Kritiken Hegel's war aber 1829 ſeine Anzeige der Aphorismen über abſolutes Wiſſen und Nichtwiſſen von G....l, d. h. von dem Juſtizrath Göſchel, der damals noch in Naumburg lebte und Hegel perſönlich völlig unbekannt war. Göſchel hatte ſich bemühet, die dialektiſchen Abſtractionen von Hinrichs' Schrift über die Religion im innern Verhältniß zur Wiſſenſchaft dadurch fruchtbar zu machen, daß er die verſchiedenen, von demſelben entwickelten Standpuncte nicht nur faßlicher darſtellte, ſondern auch auf beſtimmte Thatſachen der Philoſophie und des Chriſtenthums bezog. Er wies z. B. nach, wie wenig, ganz gegen die damals von der Gefühlstheologie verbreitete gangbare Meinung, die Philoſophie Jacobi's mit dem biblich- und kirchlich-poſitiven Chriſtenthum harmonire. Das Umgekehrte aber, daß nämlich, ebenfalls gegen die damals herrſchende Anſicht, die ſpeculative als pantheiſtiſch oder wohl gar als atheiſtiſch verſchrieene Philoſophie mit dem Chriſtenthum wahrhaft übereinſtimme, wußte Göſchel mit ſeinem advocatiſch gewandten Apologetentalent ſehr plauſibel zu machen. Sehr viele gebildete Menſchen haben noch immer die Meinung, als könne die Philoſophie mit dem Chriſtenthum nicht übereinſtimmen und halten daher die negative Stellung einer Philoſophie zum Chriſtenthum ſchon für den Beweis, daß ſie eine wahrhafte, tüchtige Philoſophie ſei, ſo wie ſie umgekehrt einer Philoſophie mißtrauen, ſobald dieſelbe ſich zur Harmonie mit dem Weſen des Chriſtenthums bekennt. Welch' ein Erſtaunen erregte es daher, als Hegel in einer ausführlichen Anzeige ſich die von Göſchel nachgewieſene Chriſtlichkeit ſeiner Philoſophie alles Ernſtes ſehr zur Ehre rechnete und mit dem vollen Bewußtſein über den böſen Schein, den er der Menge dadurch gab, dem Verfaſſer für ſeine Rechtfertigung vor dem ganzen Publicum freundlich die Hand drückte. Für uns, die wir Hegel's Verhältniß zur Theologie von ſeinen erſten Anfängen an kennen gelernt haben, liegt nichts Ueberraſchendes darin, daß Hegel in ſeiner Speculation mit dem Weſen des chriſtlichen Glaubens nicht nur nicht in Widerſpruch, vielmehr in affirmativer Einheit zu ſein überzeugt war. Für das große Publicum aber war die Vorſtellung einer ſolchen Einheit etwas ganz Neues, Unglaubliches. Theils fing man an, die Aufrichtigkeit der Verſicherung Hegel's zu bezweifeln, theils, wenn man ihm wohl wollte, ihn für altersſchwach zu erklären, für einen Mann, der von ſeinen eigenen Principien aus Ohnmacht, ſie durchzuführen, unbewußt abfalle. Die ſchlimmſte Folge war auch wirklich, daß ſolche, welche ſelbſt in der Philoſophie letztlich nicht das Wiſſen, nur das Glauben wollen und daher in der Philoſophie nur den Beweis für die Impotenz des Wiſſens und die Nothwendigkeit des Glaubens ſuchen, von dieſer Zeit ab anfingen, mit den chriſtlichen Dogmen allerlei dialektiſche Spielereien vorzunehmen und ihre theologiſchen Cruditäten oft ſchon für unmaaßgebliche Reſultate Hegel'ſcher Speculation zu halten.

In Verbindung mit ſolchen theologiſchen Bemühungen ſtand bei Hegel in dieſer Zeit eine Arbeit, welche er als Vorleſung ausarbeitete und die als Anhang zu ſeiner Religionsphiloſophie gedruckt iſt, über die *Beweiſe für das Daſein Gottes*. Er gab darin eine Darſtellung und Kritik des kosmologiſchen, ontologiſchen und teleologiſchen Beweiſes für das Daſein Gottes und damit indirect eine *ſpeculative Theologie*. In Anſehung von Hegel's religiöſer Ueberzeugung iſt dieſe Arbeit deshalb ſehr wichtig, weil durch ſie am unzweideutigſten entſchieden werden kann, daß er einen *perſönlichen Gott* annahm. Der Ausdruck Perſönlichkeit iſt allerdings unbequem und enthält für Viele die Vorſtellung einer Beſchränktheit, einer räumlich-zeitlichen Endlichkeit. Inſofern wäre es wünſchenswerth, ihn für die Wiſſenſchaft ganz zu vermeiden und ſtatt Perſon Subject zu ſagen. Wird gefragt, ob nach Hegel die *Welt* als ſolche *unmittelbar* das Abſolute iſt, oder ob das Abſolute von der Welt als einem durch es perennirend geſetzten und perennirend aufgehobenen Daſein unterſchieden, ob es als für ſich ſeiendes, und ſein Fürſichſein wiſſendes *ewiges Subject* exiſtire, ſo muß die erſtere Frage verneint, die zweite bejahet werden. „Gott iſt Thätigkeit, freie, ſich auf ſich ſelbſt beziehende, bei ſich bleibende Thätigkeit; es iſt die Grundbeſtimmung in dem Begriffe oder auch in aller Vorſtellung Gottes, Er Selbſt zu ſein, als *Vermittelung* Seiner mit Sich. Wenn Gott nur als *Schöpfer* beſtimmt wird, ſo wird ſeine Thätigkeit nur als *hinausgehende*, ſich aus ſich ſelbſt expandirende, als *anſchauendes* Produciren genommen, ohne Rückkehr zu ſich ſelbſt." — Das Schaffen der Welt liegt nach Hegel allerdings in der Beſtimmung Gottes; eben weil er die Welt ſchafft, iſt er nicht in ſeinem Weſen durch ſie bedingt. Die Welt iſt, als eine nothwendige Beſtimmung, zu welcher ſeine Freiheit ſich entſchließt, ſo ewig wie er, aber ihr Werden in ihm iſt nicht ſein Werden durch ſie, weil er, als anfanglos, überhaupt nicht *werden* kann. Thätigkeit zu ſein iſt nicht bloßes Werden. Gott *geſchieht* nicht, er iſt.

Es iſt auffallend, wie ſehr dieſe Schrift, die zum größten Theil von Hegel ſelbſt verfaßt, nicht blos, wie die Religionsphiloſophie, ſeinem Vortrage nachgeſchrieben iſt, bei den vielen Streitigkeiten der neueren Zeit über das Verhältniß der Hegel'ſchen Speculation zum Begriff der Religion vernachläſſigt worden. Namentlich wies Hegel auch nach, wie man die Freiheit Gottes gegen die Welt nicht als eine *willkürliche* Geſetzgebung für dieſelbe zu denken habe, weil eine ſolche in der That nichts Anderes ſein würde, als die Annahme der *Unvernunft in Gott*. Mit dieſer Bemühung, die Argumente für die Exiſtenz Gottes, die von der Kantiſchen Kritik der reinen Vernunft als Producte der Scholaſtik antiquirt waren, in einer geläuterten, von der ſtarren Entgegenſetzung des Begriffs des Seins und Denkens befreiten Geſtalt zu erneuen, vollendete Hegel ſein Verhältniß zu *Kant*, ſeinen affirmativen Ausbau des von dieſem gelegten Fundamentes. Uns will es ſcheinen, als ob auch die Sprache Hegel's in dieſen freieren Auseinanderſetzungen viele ganz neue Schönheiten zeige. Sie iſt umſichtig populär, markig, ſcharf und in der Zeichnung beſtimmter Geſtalten der Religioſität voll von friſchen, treffenden Zügen.

Je mehr nun die Berliner Jahrbücher zur Propaganda der Hegel'ſchen Doctrin ſich ausbildeten, je größer binnen Kurzem der Kreis derer ward, die ſich ihnen als Mitarbeiter anſchloſſen, und je vielſeitiger, je beſtimmter dadurch die Oppoſition wurde, in welche die Hegel'ſche Philoſophie mit anderen Philoſophieen und Richtungen gerieth, um ſo heftiger wurde nun auch der Angriff auf ſie. Nicht nur in Journalen ward der Kampf gefochten; nicht nur in ihnen ward die Anklage der Unwiſſenheit, der Verderblichkeit des Hegelianismus erhoben und entlud ſich unter der Form des wiſſenſchaftlichen Angriffs oft auch der Neid, der Haß, die Verläumdung, die Bosheit und Dummheit, ſondern auch die Brochüren, dieſe Raketen unſerer Literatur, fingen ihr Spiel an. Die Berliner Schüler drängten den Meiſter, den Streit auch ſelbſt auf ſich zu nehmen, weil man bei ihren Expoſitionen immer geltend machen könne, daß ſie ihn nicht ganz verſtanden, oder gar mißverſtanden hätten. Sie wollten ſich gern auf ſeine authentiſche Widerlegung beziehen und hofften auch wohl, daß die kernige Manier des Alten, wie ſie in liebevoller Vertraulichkeit Hegel unter ſich zu nennen pflegten, die Wirkung haben würde, das Gebell gegen ſeine Philoſophie eine geraume Weile verſtummen zu machen.

Sehr ungern entſchloß ſich Hegel, dieſem Anſinnen zu willfahren. Endlich jedoch glaubte er es der Sache ſchuldig zu ſein, damit ſein Stillſchweigen auf ſo laut, ſo entſchieden erhobene, ſeine Philoſophie als eine für Staat und Kirche gefährliche denuncirende Anklagen nicht als ein Eingeſtändniß derſelben oder gar als ein Beweis von Verlegenheit angeſehen würde, ihnen etwas entgegenzuſetzen. So nahm er denn einige der Brochüren in mehren mit großer Schärfe geſchriebenen Artikeln vor, ermüdete aber in dem tädiöſen Geſchäft, wie er ſelbſt es bezeichnete. Er ſcherzte, daß er, si parva magnis componere fas est, ſich mit Friedrich dem Großen vergleichen könne, der vis à vis von Koſacken und Panduren ſich beklagt habe, mit ſolchem Geſindel ſich herumſchlagen zu müſſen; eine witzige Aeußerung, welche die literariſchen Philiſter ihm nie vergeben, ſondern ſtets als Beweis eines grenzenloſen Eigendünkels nachgetragen. Hegel hat in dieſer Kritik ſeiner Gegner eine große Virtuoſität in der populären Analyſe der abſtracteſten Begriffe wie Sein, Nichts, Werden, Eines, Vieles u. dgl. gezeigt, eine Analyſe, die für ſein Verhältniß zur ſpäteren Schelling'ſchen Philoſophie nicht unwichtig iſt. Schelling nämlich nimmt den Begriff des Abſtractums Sein ſtets in dem Sinne des abſoluteſten Concretums, der durch ſich ſeienden Subſtanz: das bloße εἶναι und das τὸ τί ἦν εἶναι werden von ihm zuſammen genommen und er ſträubt ſich aus allen Kräften, den Begriff des Seins als ſolchen für denjenigen zu nehmen, der noch aller beſonderen Inhaltsbeſtimmtheit ermangele. Er nimmt ihn als Inbegriff aller Realität und muß daher auch ſeine Eintheilung der Philoſophie als negative und poſitive durch die Trennung des Weſens und ſeiner Exiſtenz machen. Dieſe Unterſcheidung iſt bei ihm ganz conſequent. Sie iſt die einzige Möglichkeit für ihn, nicht in den Spinozismus zurückzufallen, welche die Subſtanz nur als exiſtirend und als Selbſtbegriff ihrer Exiſtenz beſtimmt. Hegel hat ſich ſehr deutlich ausgeſprochen, daß er den abſtracten Begriff des Seins von dem concreten Sein ſcharf unterſcheidet, aber auch, daß in dieſem das Sein als ſolches, das trockene Iſt, natürlich nicht fehlt. In der Manier, ſeine Gegner abzufertigen, zeigte Hegel eine großartige Schulmeiſterlichkeit. Er ließ es ſich nicht verdrießen, ihnen ihre Denkfehler förmlich, wie in einem Exercitium, anzuſtreichen. Er perſiflirte ihre Unwiſſenheit, Ungeſchicktheit. Er verhöhnte ihren geiſtreich ſein ſollenden Galimathias, ihre zur Ritterlichkeit aufgedunſene Anmaaßung. Am ſtärkſten geißelte er die heuchleriſche Frömmelei, die, obwohl ſie ihn als einen Unchriſten zu betrachten gezwungen ſei, doch aus chriſtlicher Liebe für das Heil ſeiner Seele beten wolle, und die Undankbarkeit eben dieſer Frömmelei, welche ihre Bildung und die Waffen, womit ſie ihn bekämpfte, ſichtlich von ihm ſelbſt erſt überkommen hatte.

Es braucht nicht erſt erzählt zu werden, daß Hegel mit dieſen Kritiken ſeinen Zweck gar nicht erreichte. Solche Vertheidigungen haben ihre Wirkung auf einem anderen Orte zu erwarten. Im Gegentheil nährten die Anonymen und Benannten, die er mit ſeiner Polemik durchzog, den galligſten Groll gegen ihn, der beſonders nach ſeinem Tode in bitterer Sprache gehäſſige Inſinuationen gegen ihn zu häufen nicht aufgehört hat.

Sehr intereſſant iſt es, zu ſehen, wie Hegel 1831 in ſeinen letzten beiden Kritiken mit den Elementen noch in Berührung kommen ſollte, welche nach ſeinem Tode ſich ſo energiſch gegen ſeine Philoſophie kehrten, das Schelling'ſche und das Herbart'ſche, ſo daß er auch hierin als ein vollſtändiger Menſch und in ſeinem unerwarteten Sterben doch gerechtfertigt erſchien. Er anticipirte noch ſelbſt die nächſte Zukunft ſeiner Philoſophie. Er unterwarf nämlich zunächſt Görres' Vorleſungen über die Weltgeſchichte einer genauen Prüfung, um das Unhaltbare und Sinnloſe der Zahlenmyſtik nachzuweiſen, auf welcher Görres ſeine Perioden erbauet. Aber auch das Ungeſchichtliche in der von Görres ſehr ausgemalten Urgeſchichte des Menſchengeſchlechts deckte er auf. Die Habeliten und Kainiten, die Hamiten, Semiten und Japhetiden, welche

Görres eine große Rolle ſpielen läßt, nannte er unbedenklich „Nebelhaftigkeiten." Er entwickelte nachdrücklich den Unterſchied zwiſchen dem denkenden Begreifen, welches auf allgemeine und ſachlich nothwendige Beſtimmungen geht und zwiſchen einem zwar glänzenden, allein chaotiſchen Phantaſiren.

Mit dieſer Kritik reizte er alſo das hierarchiſch mythiſche Element gegen ſich auf. Das andere Element, dem er ſeine letzte Kritik widmete, war indirect die Herbart'ſche Philoſophie. Ein Schüler Herbart's, ein Oſtpreuße, Ohlert, hatte Hegel eine Schrift über den Idealrealismus mit der Bitte um ihre Beurtheilung zugeſchickt. Hegel fand darin ein tüchtiges, wenn auch noch mit vielen Unvollkommenheiten verwickeltes Denken, das ihm einer genaueren und aufmunternden Beſprechung werth ſchien. Was aber in dieſem Idealrealismus von der Erfahrung, vom Begriff des Widerſpruchs, von der Einfachheit der Qualität und des realen Weſens, von der Vielheit der Weſen vorkommt, beruht vorzüglich auf Herbart'ſchen Grundlagen und Hegel hatte alſo mit dieſer Kritik über die Hauptpuncte der Herbart'ſchen Metaphyſik, welche wiſſenſchaftlich, nicht politiſch-kirchlich genommen, eine viel bedeutendere Reaction, als die Schelling'ſche Nachphiloſophie, gegen ſein Syſtem ausüben ſollte, ſein Urtheil abgegeben.

Zweite Ausgabe der philoſophiſchen Encyklopädie.

1827 hatte Hegel eine zweite Ausgabe ſeiner Encyklopädie zu veranſtalten, welcher nach drei Jahren eine dritte folgte. Zweite Auflagen ſind Autoren wie Verlegern gleich angenehm. Sie gelten als der beſte Beweis für den Werth, für die Nothwendigkeit eines Buches. Sie ſind die factiſche Kritik für das große Publicum. Bei wiſſenſchaftlichen Werken iſt nun aber der Uebelſtand, daß der Fortſchritt der Wiſſenſchaft gewöhnlich den Wunſch, das Bedürfniß von Veränderungen hervorruft und, wenn dieſe gemacht werden, ſo entſteht durch ſie leicht eine gewiſſe Zwieſpältigkeit der früheren und ſpäteren Conception und eine Ungleichheit der Ausführung und ſelbſt des Tones. Dies Schickſal hat die Hegel'ſche Encyklopädie genugſam erfahren. Hegel ſelbſt erkannte das Mißliche der theilweiſen Umarbeitung. Er ſchrieb an Daub, der ihm in

Heidelberg die Correctur beſorgte: „Das Uebrige habe ich wohl beſtimmter, und, ſo weit es geht, klarer zu machen geſucht; aber nicht abgeändert iſt der Hauptmangel, daß der Inhalt nicht dem Titel Encyklopädie mehr entſpricht, nicht das Detail mehr eingeſchränkt und dagegen das Ganze mehr überſichtlich gehalten iſt." Und noch einmal: „Das Beſtreben, gleichſam der Geiz, ſo viel als möglich ſtehen zu laſſen, vergilt ſich wieder durch die auferlegte größere Mühſeligkeit, Wendungen auszuſuchen, durch welche die Veränderungen den Textesworten am wenigſten Eintrag thun. Sie werden nun einige Bogen der Naturphiloſophie in Händen haben; ich habe darin weſentliche Veränderungen vorgenommen, aber nicht verhindern können, hie und da zu ſehr in ein Detail mich einzulaſſen, das wieder der Haltung, die das Ganze haben ſollte, nicht angemeſſen iſt."

Auf das Bedürfniß derer, welche überhaupt in die Philoſophie erſt eintreten, wollte Hegel durch eine neue Einleitung vorzügliche Rückſicht nehmen, verdarb ſich aber dieſe Abſicht gleich durch einen der Menge unfaßlichen Titel, indem er ſie überſchrieb: *über die Stellung des Gedankens zur Objectivität.* Er gab darin einen Abriß der Grundſätze des Empirismus, der Wolff'ſchen Metaphyſik, des Kriticismus und des unmittelbaren Wiſſens, d. h. des Carteſianismus, des Jacobismus und des Schellingianismus, inſofern bei dieſem auf ſein Erkenntnißprincip, die unmittelbare Anſchauung, reflectirt wird. Dieſe zum Theil auch hiſtoriſch gehaltene Einleitung richtete um ſo mehr Verwirrung an, als ſie die Frage veranlaſſen mußte, wie ſie ſich denn zur Phänomenologie verhalte, welche doch vordem den nämlichen Beruf überkommen hatte. Das Gute hatte ſie jedoch, daß Viele das Wenige, was ſie von Wolff'ſcher und Kantiſcher Philoſophie im Streit mit Hegel in Journalen und Brochüren vorbrachten, daraus lernten. — Der Naturphiloſophie und Geiſtesphiloſophie gab Hegel jetzt eine ungleich größere Ausführlichkeit und nahm in zahlreichen Anmerkungen auf alle gegen ſeine und gegen die Philoſophie überhaupt gerichteten Vorwürfe und Mißverſtändniſſe eine genauer eingehende Rückſicht.

Namentlich aber befliß er ſich, in der Vorrede alle die Anklagen, welche von Seiten der Theologen gegen ihn erhoben wurden, näher zu beleuchten und die eigenthümliche Aufgabe der Philoſophie in Betreff der Religion ſo verſtändlich als möglich auszudrücken. Er machte den ſogenannten Frommen und den Theologen beſonders den Vorwurf, die ſpeculativen Gedanken als geiſtige Facta unrichtig aufzufaſſen und, ohne Ahnung ſolcher Verfälſchung, dieſe von ihnen ſelbſt erſt entſtellten und in der Philoſophie gar nicht ſo vorhandenen Begriffe zu bekämpfen und zu verſchreien. Namentlich unterwarf er einige Aeußerungen Tholuck's einer kurzen und eindringlichen Kritik, weil er in dieſem „begeiſterten Repräſentanten des pietiſtiſchen Standpuncts" einerſeits das tiefe Gefühl anerkannte, aber zugleich an ihm zeigen konnte, wie daſſelbe im Denken gar nicht vor der einſeitigſten Verſtändigkeit ſchütze. Er wies ihm nach, daß er in ſeiner Dogmatik der von ihm ſo ſehr verhorrescirten Aufklärungstheologie im Grunde gar nicht ſo fern ſtehe, indem er z. B. das Dogma der Trinität gar nicht als Fundament unſeres chriſtlichen Glaubens, ſondern für ein bloßes ſcholaſtiſches Fachwerk halte. Dieſe Polemik brachte Hegel in den Ruf, noch orthodoxer als Tholuck ſein zu wollen und nicht wenige Journale ſtanden nicht an, hinter dem Patronat des Trinitätsdogma's einen Kryptokatholicismus zu wittern.

Dieſe Meinung wurde noch durch einen andern Umſtand begünſtigt. Hegel drückte nämlich in derſelben Vorrede eine entſchiedene Zuneigung zur Gnoſis des Ritters Franz von Baader aus und erkannte bei dieſer Gelegenheit auch die ſpeculative Tiefe Jakob Böhme's, des Lieblings Baader's, an. Dieſe Aeußerungen ließen ihn ſofort dem großen Publicum ganz in dem Lichte des früheren Romanticismus erſcheinen, den er ſelbſt in ſeinen Verirrungen bekämpft hatte: die Göttinger gelehrten Anzeigen benutzten beſonders ſein Lob Böhme's als eines gewaltigen Geiſtes, als des mit Recht ſogenannten philosophus Teutonicus, ihn in den Ruf der verſtandloſen Excentricität, des antivernünftigen Myſticismus zu bringen. „Läßt ſich erwarten, ließen ſie aus, daß eine ſolche Philoſophie, die ſich ſo in Jakob Böhme's Manier ausſpricht, auf die Köpfe derer, die ſie nicht ſchon ganz verſtehen, — und unter Hunderten, die in ſie eindringen wollen, möchte es kaum Einem gelingen — eine andere Wirkung thun werde, als dieſe Köpfe zu verdrehen, und in ihnen die Einbildung zu erzeugen, daß ſie ſich zum Standpuncte des abſoluten Wiſſens erhoben haben, wenn ihnen die ſo ſchwer zu verſtehenden Definitionen mit ihrer neuen Terminologie wie wallende Nebel vorſchweben?" Wie viel tauſend Mal ſind dieſe Worte nicht in ähnlicher Wendung wiederholt! (S. H. A. Oppermann: die

Göttinger gelehrten Anzeigen S. 238 — 48). Es war umſonſt, daß Hegel den Unterſchied ſeiner Philoſophie von jener Gnoſis beſtimmt genug angab, inſofern dieſelbe das Weſen der Idee in Formen der Vorſtellung aufſuche und als darin enthalten nachweiſe, die reine, ſyſtematiſche Philoſophie aber dies mythiſche und myſtiſche Gähren, deſſen beſondere Geſtalten einer unendlichen Vermehrung fähig ſind, hinter ſich habe. Die perſönliche Bekanntſchaft Hegel's mit Baader war, wie ſchon erzählt worden, zu Berlin durch den Baron Boris v. Yrküll vermittelt. Auch Baader gab ſich nun eine freundlichere Stellung zu Hegel und ließ, in ſeiner Weiſe, dies dadurch erkennen, daß er von ſeinen Broſchüren die eine über die Dogmatik Marheineke widmete und eine andere Schrift Hegel widmen wollte, wozu es aber nicht gekommen. Er ſchrieb an ihn von München aus am 30 September 1830:

„Ich erlaube mir die vorläufige Anzeige, daß meine nächſte Schrift, Vorleſungen über J. Böhm's Mysterium magnum, Ihnen dedicirt, binnen 2 oder 3 Monaten erſcheinen wird. — G. R. Schelling, welcher von ſeinen alten oder jüngeren Philoſophemen nicht los werden, und darum auch nicht vorwärts gehen kann, geht in die Breite. Seine junge Naturphiloſophie war ein kräftiger und ſaftiger Wildbraten, jetzt aber gibt er ihn als Ragout mit allerhand, auch chriſtlichen, Ingredienzien gebrüht. — Der Teufel iſt überall los, und weil ſie die Idee in ihrer himmliſchen Geſtalt verachteten, müſſen ſie nun vor ihrer hölliſchen Carricatur erzittern."

Hochachtung und Ergebenheit."

Franz Baader.

So ſorglich daher Hegel in jener Vorrede zur Encyklopädie und durch alle ihre Paragraphen hin die ſchiefe Auffaſſung der Philoſophie, das grundloſe Vorurtheil gegen ſie und ihre gedankenloſe Verurtheilung abzuwehren ſuchte, ſo half, wie die noch geharniſchtere Vorrede zur dritten Ausgabe des Buches zeigte, ihm dieſe Mühe doch nichts. Vielmehr ſteigerte ſich die Heftigkeit der theologiſchen Oppoſition gegen ihn, je mehr ſich die Vorſtellung aufdrängte, daß Hegel am Ende wirklich Recht haben und ſich mit dem wahren Chriſtenthum als Philoſoph in Uebereinſtimmung finden könnte. Die Theologen lieben es zwar, über die Philoſophie abzuſprechen. Sie dagegen nicht auch für Philoſophen zu halten, dünkt ſie eine Beleidigung. Daß die Philoſophie ſoll einſehen können, was in der Religion das Wahre iſt, geben ſie nicht zu, ſondern ſuchen ſich hier das Privilegium des Beſtimmens zu ſichern, als ob es noch eines ganz beſonderen geheimnißvollen, nur einem graduirten Theologen möglichen Vorganges bedürfte, Gott im Geiſt und in der Wahrheit zu erkennen.

Hegel's Rectorat und die Feier der Augsburgiſchen Confeſſion 1830.

Die Geſchichte erſcheint von Unten her, von den Einzelheiten aus angeſehen, zufällig, aber nothwendig von Oben her in der allgemeinen Verkettung der Dinge. Die Franzoſen ſchlugen in demſelben Jahr ihre Julirevolution, in welchem die Deutſchen Proteſtanten die Erinnerung an einen Hauptact der Reformation, an die Uebergabe des Glaubensbekenntniſſes der Lutheraner am 25. Juni zu Augsburg feierten. In dieſem weltkritiſchen Jahre genoß nun Hegel die Ehre des Rectorats der Berliner Univerſität und hatte als ſolcher die akademiſche Feſtrede für jene Erinnerungsfeier zu halten.

Dieſe war für den Preußiſchen Staat nicht ohne Schwierigkeit, inſofern derſelbe die Union der Reformirten und Lutheraner zum progreſſiven Princip ſeiner kirchlichen Entwicklung gemacht hatte. Die Augsburgiſche Confeſſion iſt das vornehmſte ſymboliſche Buch der Lutheraner. Wenn nun auch in Preußen durch das Fürſtenhaus der Hohenzollern, welches von der Luther'ſchen Kirche zur reformirten übergegangen war, die Augsburgiſche Confeſſion ſtets in dem Sinne betrachtet wurde, daß die in ihr enthaltenen Beſtimmungen im Weſentlichen mit denen der reformirten Kirche übereinſtimmten, ſo ließ ſich doch nicht leugnen, daß mit einer ſolennen Wiederanerkennung der **Augustana** dem Princip der Einigung der Proteſtanten zu einer allgemeinen evangeliſchen Kirche, welches bei der Feier des Reformationsfeſtes 1817 die Herzen mit ſo mächtiger Begeiſterung erfaßt hatte, ſchien widerſprochen und den Reformirten entgegengetreten zu werden. Für die excluſiven Lutheraner lag die Wendung nahe, ſich nun der Union mit ſeparatiſtiſcher Hartnäckigkeit zu widerſetzen — was auch geſchah. Dieſe Bewegung nahm durch Scheibel von Schleſien aus ihren Anfang. Für die excluſiven Reformirten hingegen mußte die Beſorgniß entſtehen, daß man ſie beeinträchtigen und die evangeliſche unirte Kirche wieder zu einer Luther'ſchen vereinſeitigen, mithin die Union ſelbſt nur zu einem Vehikel machen wolle, ihnen ihre religiöſe Eigenthümlichkeit liſtig zu nehmen und zu behaupten, daß dieſelbe im Lutheranismus ſich noch vollkommener, vereint mit ihnen fehlenden Eigenſchaften, vorfände. Dieſe Reaction nahm vorzüglich von den reformirten Rheiniſchen Gemeinden ihren Beginn. Viele Theologen nahmen daher an jener Feier Anſtoß, wie v. Cölln und D. Schulze in Breslau, die ſich zwar nicht ausſchloſſen, jedoch ausdrückliche Vorbehalte in Anſehung der Beſchränkung veröffentlichten, welche den Reformirten aus einer ſolchen an die Confeſſionsdifferenzen erinnernden Feier entſtehen konnten.

Hegel als Feſtredner war in dem glücklichen Fall, von ſeiner Jugend her mit ganzer Seele Lutheraner zu ſein, wie er bei mehren Gelegenheiten, auch auf dem Katheder, vorzüglich in Betreff des Abendmahls, ſehr beſtimmt erklärte. Als ſeine Familie im Sommer 1826 ſich in Nürnberg befand, ſchrieb er mehrfache Anmahnungen für ſeine Söhne, ſich doch ja alle Merkwürdigkeiten recht genau anzuſehen. Sie ſollten doch auch die alte Veſte beſuchen und ſich Wallenſteins Stein zeigen laſſen. Nürnberg hätte ſich brav gehalten in dem heißen Streit mit den Katholiken. Da hätten unſere Väter für die Wahrheit und Freiheit des Glaubens ritterlich gefochten. Dieſe alte Nürnberger Veſte ſei eine „unſchätzbare Perle in unſerer Geſchichte.“

Trotz dieſer ihm durch ſeine Erziehung tief einwohnenden Luther'ſchen Innigkeit vermied Hegel in ſeiner Rede Alles, was den Lutheranismus als eine Beſonderheit hätte hervorheben und das Glaubensbekenntniß oder die Kirchenverfaſſung der Reformirten im Geringſten hätte in Schatten ſtellen können. Wie hätte er dies auch anders vermocht, da er zu Anfang des Jahrhunderts in dem bisherigen Proteſtantismus wie Katholicismus nur einſeitige Formen des Chriſtenthums erkannt hatte, welche in einer höheren Einheit mittelſt der Philoſophie ſich aufzuheben hatten, ſo daß die objective Anſchauung des Katholicismus und die ſubjective Innerlichkeit und Sehnſüchtigkeit des Proteſtantismus in der abſoluten Freiheit des Selbſtbewußtſeins verſchmelzen.

Dagegen betonte er das Verhältniß der Reformation zum Romanismus mit großer Emphaſe. Seinem werkheiligen Pelagianismus gegenüber pries er die Augsburger Confeſſion wegen des sola fides juſtificat allerdings als die Magna Charta des Proteſtantismus. Er ſchilderte die Verderbtheit der Kirche durch den papiſtiſchen Katholicismus im funfzehnten und ſechszehnten Jahrhundert, und die Tyrannei, mit welcher die Kirche alle Selbſtſtändigkeit der Wiſſenſchaft daniedergehalten und in der Freiheit des Glaubens die Gemüther beeinträchtigt habe. Er ſchilderte die Verunſittlichung des Lebens durch die Zerſtörung der Familie mittelſt des Cölibates, durch die Zerſtörung des werkthätigen Fleißes mittelſt der Vergötterung der Armuth und Faulheit und ſtupiden Werkheiligkeit, durch die Zerſtörung der Gewiſſenhaftigkeit mittelſt eines ſtumpfen unmündigen Gehorſams, der in ſeiner Gedankenloſigkeit die Verantwortung für ſein Thun den Prieſtern überläßt, endlich durch die Zerſtörung des Staats nicht nur mittelſt der Verachtung und Verdammniß der Ehe, des Eigenthums und der denkenden Selbſtgewißheit, ſondern auch durch die Nichtanerkennung der wahren fürſtlichen Souverainetät. Mit Begeiſterung erhob er dagegen den Proteſtantismus als den Wiederherſteller der Sittlichkeit des Familienlebens, der bürgerlichen Rechtſchaffenheit, der Gewiſſenhaftigkeit und Gewiſſensfreiheit, der Einheit des Göttlichen und Menſchlichen, wie ſich dies nach ihm beſonders auch darin ausdrücke, daß der Fürſt eines proteſtantiſchen Staats zugleich der oberſte Biſchof ſeiner Kirche ſei. Mit Nachdruck verwarf er den unſeligen Irrthum, daß man einen Staat wähne gründlich conſtituiren zu können, ohne den Glauben an Gott als das innerſte Princip alles Denkens, Thuns und Laſſens zu ſeiner Wahrheit gebracht zu haben.

Wenn dieſe Rede ſtets ein ſchönes Denkmal von Hegel's ächt proteſtantiſcher Geſinnung bleiben wird, ſo hatte er als Rector noch eine andere Veranlaſſung, ſich für die Förderung der religiöſen Bildung der Studirenden zu intereſſiren. Zwiſchen dem Miniſterium und dem Senat der Univerſität wurden nämlich Verhandlungen über allerhand Baulichkeiten, theils des Königlichen Theaters halber, theils einer Dachreparatur des Univerſitätsgebäudes wegen gepflogen. Bei dieſer Gelegenheit machte der Senat auf den Mangel einer Univerſitätskirche für Berlin aufmerkſam und Hegel nahm ſich der

Sache aus allen Kräften an. Könne noch keine Kirche gebaut werden, ſo möge man vorerſt einen Betſaal bewilligen. Die meiſten Univerſitäten Deutſchlands, meinte Hegel, ſind in Zeiten geſtiftet, wo die Befriedigung des religiöſen Bedürfniſſes ſich mit unmittelbarer Nöthigung ſo aufdrang, daß es auf keine Weiſe überſehen und bei Seite gelaſſen werden konnte. Schon meiſt aus Kloſtergütern dotirt, waren ſie in ihrem Entſtehen mit einer beſonderen Kirche verſehen. Eine ſolche Begabung hatte ſich von ſelbſt gemacht. Wenn aber die Stiftung neuer Univerſitäten, auch der Berliner, mehr von materiellen Veranſtaltungen aus ihren Anfang genommen und eine Kirche nicht mehr unter das dringend Nothwendige gerechnet werden, ſo beſtehe darum nicht weniger das Bedürfniß und man müſſe daher dafür halten, daß das Bedürfniß eines Gottesdienſtes bei der Univerſität nicht verkannt und ausgeſchloſſen, ſondern deſſen Befriedigung nur aufgeſchoben worden ſei. Jetzt, nachdem die Univerſität auf eine Anzahl von 1800 Studirenden angewachſen, bilde ſie mit den Familien der über 100 ſich belaufenden Docenten eine nicht unanſehnliche Gemeinde. Die Studirenden, größtentheils fremd, fänden in den Kirchen nur nach Zufall und mit Unbequemlichkeit ein Unterkommen und dieſer Umſtand halte ſie oft vom Beſuch des Gottesdienſtes zurück. Die Stellung der Studirenden im Leben zwiſchen Leitungsbedürftigkeit und zwiſchen geiſtiger Selbſtſtändigkeit erheiſche auch eine eigenthümliche Berückſichtigung für die Befriedigung ihres religiöſen Bedürfniſſes. Wenn nun eine beſondere Kirche ſchon zum Anſtande einer Univerſität gehöre, ſo ſei in unſeren Zeiten es eben ſo wichtig, einer Vernachläſſigung, ja Vergeſſenheit religiöſer Erweckung und Belehrung entgegenzuarbeiten, als die Jugend, wenn ein religiöſer Trieb ſich bei ihr einfindet, vor einem Hingeben an eine ſchwachſinnige und gelegentlich fanatiſche und bösartige Richtung der Religioſität zu bewahren. Gewiß kann man der Berliner Univerſität im Intereſſe der Religion nur Glück wünſchen, daß ſie keine ſolche aparte Kirche erhalten hat. Könnte man einer Univerſität ſtets einen Schleiermacher als akademiſchen Prediger, was derſelbe zu Halle war, garantiren, ſo wäre eher auf den Vorſchlag einzugehen. Sonſt aber iſt es nur von Gewinn, wenn der Studirende verſchiedene Kirchen beſucht, verſchiedene Prediger hört und als Fremder doch im Gotteshaus einer Gemeinde, in welder er perſönlich weiter kein Verhältniß hat, die Gemeinſchaft des Glaubens empfindet.

Uebrigens gerirte ſich Hegel in ſeinem Rectorat mit aller Gravität, welche er in ſolche Verhältniſſe zu legen liebte. In der Welt ſah er damals mit wohlthuender Täuſchung das reale Abbild ſeiner Begriffe. Er war zu beſcheiden, auf ſich als Individuum den geringſten Werth zu legen; allein in dem Reſpect vor ſeiner Rectorwürde betrog er ſich ſo weit, die Univerſität des heutigen Preußiſchen Staats noch für eine förmliche Corporation im autonomiſchen Sinn zu halten und ſagte in der Antrittsrede zu dieſem Amt: „Legibus regimur; unius ingenio et arbitrio nec opus nec locus est! Universitas haec literaria propria gaudet firmitate et spontanea valetudine.“

Alle im Nürnberger Gymnaſialrectorat ausgebildeten Tugenden der Feſtigkeit, Umſicht, Pünctlichkeit, genug der peinlich gewiſſenhaften Ausführung entwickelte er in vollem Maaß. Während er dem Rectorat vorſtand, hatte er die für ihn unendliche Genugthuung, daß kein Student wegen demagogiſcher Umtriebe hatte zur Unterſuchung gezogen werden müſſen. Ein blinder Lärm hatte ihn einmal erſchreckt. Gleich nach der Julirevolution war ein Student acht Tage lang mit einer Franzöſiſchen Kokarde an der Mütze frank und frei in Berlins Straßen umhergegangen und hatte ſogar Beſuche auf der Stadtvoigtei gemacht. Er ward zur Unterſuchung gezogen. Die fatale Spannung Hegel's über dieſen Vorfall löſte ſich aber mit der bis zur Evidenz erhärteten Lächerlichkeit, daß der Student, ſich recht patriotiſch, recht antigalliſch zu geriren, vielmehr die Märkiſche Kokarde zu tragen vermeint hatte!

Seine Abdankungsrede vom Rectorat, worin er dieſe Vettermichelgeſchichte ſelbſt erzählte, konnte Hegel, weil er ſich äußerſt unwohl befand, nicht öffentlich halten. Seine dankbare Ergebenheit gegen ſeine Herren Collegen und ihre Mitwirkung bei ſeinen Geſchäften ging hierbei bis in's Grenzenloſe.

Kritik der Engliſchen Reformbill 1831.

Hegel hatte ſich in Preußen gemach ganz hineingelebt, ſo daß ihm dieſer oft ſo verrufene und beſpöttelte Staat der Schulen und

Caſernen in einem ganz anderen Lichte erſchien, als er ſelbſt ihn früher betrachtet hatte. Er fühlte ſich in ihm ſo heimiſch, ſo glücklich, daß er auch dem Conſtitutionalismus ſich entwöhnte und in dem monarchiſchen Princip als ſolchem auch ohne Volksrepräſentation, ohne Budget, ohne freie Preſſe, ohne Oeffentlichkeit das Heil der Staaten ſah. Es liegt im Alter das Bedürfniß der Ordnung und Ruhe, das Bedürfniß, die Zukunft zu ſichern und die Jugend nach beſtimmten Grundſätzen für ſie zu erziehen. Die Macht als Macht, um den ſchlechten Eigenwillen, die kleinen Leidenſchaften, die Eitelkeit des Beſſerwiſſens, die zweckloſe Neuerungsſucht niederzuhalten, ward ihm ein Ideal. So kam es, daß ſeine politiſchen Anſichten immer conſervativer wurden. Das Volk galt ihm wieder, wie einſt in der Oppoſition gegen den Sansculottismus, als die unbeſtimmte atomiſtiſche Menge; die Steuerbewilligung durch die Stände erſchien ihm als ein Unrecht, wenn die Regierung in ihren Mitteln dadurch ſollte beſchränkt werden können; die Wahlrepräſentation ward ihm zum Zufall der Unvernunft; die Franzoſen, die ihm 1826 in Paris noch ſo wohl gefallen, ſchalt er nun als leichtfertig, als ewig unruhig.

In ſolcher Stimmung erſchütterte ihn das Ereigniß der Julirevolution auf das Furchtbarſte. Es fehlt an größeren ſchriftlichen Documenten, den Gemüthszuſtand Hegel's in dieſer Zeit genauer zu ſchildern, allein man kann ihn gewiß dem von Niebuhr vergleichen, wenn Hegel auch ruhiger, gefaßter und nicht ſo von der Vorſtellung eines verwildernden Kriegs- und Militärdespotismus gemartert war, als der Römiſche Hiſtoriker. Die Reflexionen aber, welche Niebuhr ſeinen Briefen vom 6. Auguſt 1830 bis 19. December 1830 (Lebensnachrichten Bd. III. S. 250 — 282) eingeflochten hat, können gewiß zum Theil auch als ächt Hegel'ſche angeſehen werden. S. 260: „Ich beklage die Ordonnanzen, weil ſie ein abſcheuliches Unrecht enthalten, aber daß ſie für jetzt gelingen würden, bezweifle ich nicht. Freilich nur für jetzt; auf die Länge könne es nicht beſtehen, und in ein paar Jahren möchte wohl ſogar die Dynaſtie fallen, wenn nämlich es die Pfaffen zu toll machen.“ „Meine Aeußerungen über die bevorſtehende Zukunft, ihre Verwilderung, die Verſcheuchung aller Wiſſenſchaften und Muſen, werden von der Nachwelt als der Blick eines unbefangenen Zeitgenoſſen erklärt werden;

jetzt aber das Geſchrei der Verblendeten erregen. Die Wenigſten wiſſen, wohin ſie wollen; ſie machen ſich auf und treiben, wie Spaziergänger, die ſich Bewegung machen wollen, ins Weite hin; ſie ſtehen ganz unter dem Einfluſſe von Declamationen und phantaſtiſchen Gedanken; unter ihnen ſind edle Menſchen und ſelbſt bedeutende Schriftſteller." — S. 267: „Eigenthümlich iſt die Abweſenheit aller und jeder Freudigkeit, Hoffnung und Illuſion in dieſer Revolution, namentlich in der franzöſiſchen, verglichen gegen 1789 — Alles hat alte Züge und iſt abgelebt; der alte Lafayette, der ſich noch in den alten Zeiten träumt, ſteht geſpenſterhaft da. Es iſt weit mehr Bewußtſein als damals; der niedrige Haufe will für ſeinen unmittelbaren Vortheil ſorgen. Die Armeen ſind nur wenigen jungen Phantaſten gleichgültig. Es iſt ſehr möglich, daß eine Auflöſung wie in Südamerika ſelbſt in Frankreich eintritt. Der Kaufmannsſtand, wie herzlich er auch die Prieſter verabſcheut, machte gar zu gerne die Revolution ungeſchehen. Ich hielt ſie für unmöglich, weil ich die höheren Stände ganz auf ihren Vortheil bedacht und von allen Träumen entfernt wußte. Daß dieſe ſich den Kugeln nicht Preis geben würden, ließ ſich erwarten, und ſo iſt es auch geworden: ſie haben den Pöbel losgelaſſen, der ſich in Paris nicht blos heldenmüthig, ſondern für einen Pöbel bewundernswürdig betragen hat." — S. 270: „Daß wir namentlich in Deutſchland im Fluge der Barbarei zueilen, iſt meine feſte Ueberzeugung, und ſehr viel beſſer ſteht es in Frankreich nicht. Daß uns auch Verheerung droht, wie vor zweihundert Jahren, das iſt mir leider eben ſo klar, und das Ende vom Liede wird Deſpotismus auf den Ruinen. Um fünfzig Jahre und wahrſcheinlich weit früher wird in ganz Europa, wenigſtens auf dem feſten Lande, keine Spur von freien Inſtitutionen und von Preßfreiheit ſein."

Dieſe Bekenntniſſe eines Niebuhr wollten wir hier in die Erinnerung rufen, denn ſo ſehr Hegel von ihm in ſeiner Meinung über die Römiſche Geſchichte abwich, ſo war er doch in dieſer trüben Auffaſſung der Julirevolution, die Niebuhr noch am 4 Juli für unmöglich gehalten, mit ihm einſtimmig. Da er, wie nur ein Staatsmann es thun kann, die Zeitungslectüre im ausgedehnteſten Umfang betrieb, ſo ſtand ihm zur Belegung ſeiner Anſichten ſtets eine ungeheure Maſſe von Thatſachen zu Gebote. Das erſprießliche aber

Symptome bevorſtehender weiterer Revolutionen, auch außer Frankreich, war ihm die Reſpectloſigkeit, die Scheuloſigkeit vor aller Autorität, der Muth von Unten nach Oben, das Raiſonniren und Nichtgehorchen, iſt ſtärker, als der Muth von Oben, das Befehlen und in Ordnung Halten. Ueberall witterte er nun demagogiſche Frechheit aus. Er ſchrieb ſich aus Deutſchen, Franzöſiſchen und Engliſchen Zeitungen Wendungen auf, in denen er den Verrath ſolcher Geſinnung ſich glaubte abgeſpiegelt zu ſehen. Als in den Franzöſiſchen Kammern die raison publique von der opinion publique unterſchieden ward, nannte er die erſtere mit Entſetzen eine „unerhörte Kategorie.“ — Als die Badener meinten, ein Geſetz über Fürſtenmord ſei bei uns Deutſchen eben ſo überflüſſig, wie bei den Athenienſern Solon für den Elternmord kein Geſetz habe aufſtellen mögen, behauptete er, daß dahinter „ein demagogiſcher Pfiff“ ſtecke. Ueberhaupt, meinte er, ſeien die Fürſten nur noch Gegenſtand der Intrigue. Da nun mehre ſeiner Berliner Freunde und Schüler, namentlich Gans, anders dachten, wohl gar für die Julirevolution mit ihren möglichen Folgen begeiſtert waren, ſo kam es von nun ab zu heftigen, oft ärgerlichen Geſprächen. Und als nun die Belgiſche Revolution auch nicht, wie erſt erwartet war, gedämpft werden konnte, gerieth er ganz außer ſich. In einem ſchon gedruckten Brief an Göſchel vom 13. December 1830 beſchwerte er ſich daher jener Kämpfe wegen, daß alle diejenigen, welche die ſubſtantiellen Rechte des Staats, der Religion vertheidigten, ſogleich für Servile und Obſcuranten ausgeſchrieen würden. „Doch hat, ſchreibt er, gegenwärtig das ungeheure politiſche Intereſſe alle anderen verſchlungen, — eine Kriſis, in der Alles, was ſonſt gegolten, problematiſch gemacht zu werden ſcheint.“

Bedenkt man, daß ſeine Jugend die erſte Franzöſiſche Revolution erlebt, daß ſein Mannesalter Napoleon's erſchütternde Kriege geſehen, daß er erſt mit der Reſtauration zum Genuß einer glücklichen Muße gelangt war und daß ihm von überall her die lohnenden Erfolge ſeines ſtillen, vieljährigen Strebens entgegenzuwachſen begannen, ſo iſt es kein Wunder, wenn ihm, wie Niebuhr, die Umwälzung des politiſchen Horizontes und die Ausſicht auf neue Revolutionen und Völkerkriege höchſt widrig war. Ja er wurde ſogar an derſelben Krankheit wieder krank, mit welcher er als Student in Tübingen ſich herumgeſchlagen; er bekam gegen Ende des Jahres 1830 drei Monate hindurch das kalte Fieber.

Dennoch verkannte er bei ruhigerer Betrachtung nicht die Nothwendigkeit der Julirevolution. Er faßte Frankreich als den Staat, in welchem das politiſche und das religiöſe Gewiſſen noch nicht mit einander identiſch wären. Das letztere, als noch weſentlich katholiſch, ſei unfrei, das erſtere frei. Da nun die Religion die innerſte, Alles unter ſich befaſſende Einheit des Menſchen ſei, ſo müſſe auch das Streben entſtehen, ihr Alles unterzuordnen. Mithin ſuche in Frankreich die Religion ſich des Staates zu bemeiſtern. Da aber das Staatsprincip ſchon zu einer höheren Stufe der Bildung gelangt ſei, als die Religion in der Form der katholiſchen Kirche, ſo müſſe dasſelbe nicht nur gegen ſolche Unterordnung reagiren, ſondern auch in der Reaction negirend ſein. Nach einiger Zeit werde jedoch die Revolution ſich wieder auf demſelben Standpunct befinden, weil mit ihr die Religion nicht verändert worden, folglich eine neue Revolution durch den abermaligen Bruch der kirchlichen Unfreiheit mit der politiſchen Freiheit herbeigeführt werden müſſe. Der Knoten, woran Frankreich ſich abarbeite, ſei daher, eine Revolution des Staats ohne Reformation der Kirche durchführen zu wollen. Dann ſetzte Hegel das Eigenthümliche im Gange der franzöſiſchen Kriſis auch in das Verhältniß der hommes de principes und der hommes d'etat, in das Verhältniß der formellen Freiheit der ſubjectiven Selbſtbeſtimmung und der Nothwendigkeit einer Regierung, welche auf das Concrete und Beſondere geht. Er erklärte dadurch die Erſcheinung, daß Männer der Oppoſition, ſobald ſie ins Miniſterium eintraten, umſchlugen, und eben ſo regierten, wie die vorher von ihnen Angegriffenen, weil ſie nun erſt merkten, welch' ein Unterſchied ſei zwiſchen abſtracten Grundſätzen von Gleichheit, Freiheit, Menſchenrechten, und wirklichen concreten, individuellen Beſtimmungen. Dieſe Auffaſſung des Status quo in Frankreich ſprach Hegel auch auf dem Katheder in der Religionsphiloſophie und Philoſophie der Geſchichte aus und meinte dann, daß Deutſchland viel glücklicher ſei, theils weil bei ihm nicht nur das weltliche Gewiſſen von dem religiöſen nicht unterſchieden, ſondern auch für die Selbſtbeſtimmung der Vielen, für das Bedürfniß einer ſelbſtbewußten Betheiligung an dem Staatsganzen und ſeinen Geſetzen, die Lebendigkeit eines concreten Inhalts bewahrt ſei, wofür er zum Zeugniß beſonders die Preußiſche Städteordnung anführte.

Als nun in England die **Reformbill** zur Sprache kam, ward er von den quäleriſchſten Befürchtungen erfaßt, die ihn Tag und Nacht beunruhigten. Er erblickte nämlich darin ein **Abgehen von dem Princip Englands**, von dem **nur poſitiven Recht**. Hegel war ganz für die Bill als einer von der Gerechtigkeit und Billigkeit geforderten unvermeidlichen Maaßregel. Aber eben weil hier der geſunde Menſchenverſtand das unerträgliche Mißverhältniß von nur geſchichtlich gegebenem und vernünftiger Weiſe nothwendigem Recht ſo klar auffaſſen und darlegen konnte, ſo ſchien ihm die Gefahr für England nur deſto größer zu ſein, weil alle ſeine Freiheit weniger die wahrhaft menſchliche, vielmehr nur eigenthümliche Berechtigungen, **aparte Freiheiten** zum Inhalt habe.

Er ſchrieb, ſich Luft zu machen, einen großen Aufſatz über die Reformbill, den er in die damals noch ſogenannte Preußiſche Staatszeitung 1831 Nr. 115 — 118 einrücken ließ, wiederabgedruckt S. W. Bd. XVII. S. 425 — 76. Er hob an England tadelnd hervor: die Schwäche des monarchiſchen Princips gegen das Parlament; die Oſtentation und Geiſtloſigkeit der politiſchen Declamationen, wogegen er eines Wellington kurze aber einſichtsvolle Aeußerungen lobte; den **ſchlechten** Zuſtand des unförmlichen Privatrechtes und ſehr ſtark die **grauſame Behandlung Irlands**. Mit einer bewundernswerthen Kennerſchaft des Details ſchilderte er die Gewaltſamkeiten, welche ſich die Gutsherrn erlaubten, die feudale Rohheit der Jagdrechte, die Noth des gemeinen Volkes, den drückenden Unfug des Zehnten, den Uebermuth der reichen geiſtlichen Pfründner. Noch höher rügte er die in England ſo weitgehende Eigenſucht und **Beſtechlichkeit** für die Wahlen, obwohl er ſich ſelbſt auch wieder klar machte, daß die Geringfügigkeit des Einzelnen und die materielle Schadloshaltung deſſelben für die Unmöglichkeit, ſich einen entſcheidenden Antheil zu ſchaffen, in der Wirklichkeit Vieles von dieſer Corruption mildere.

Der Schluß dieſer weitläufigen Auseinanderſetzung war bei ihm einerſeits für England die Zweifelhaftigkeit, wie es aus dieſen verwickelten und traurigen Zuſtänden herauskommen ſolle, andererſeits der Preis Deutſchlands, vorzüglich Preußens, wie hier der große und weiſe Sinn der Fürſten und ein ſtilles Nachdenken ſchon ſeit dem dreißigjährigen Kriege ganz andere, menſchlichere und vernünftigere Einrichtungen gemacht hätten, wobei er aber doch Englands Schattenſeite mit zu ſchwarzen, Deutſchlands Lichtſeite mit zu glänzenden Farben malte.

Man fühlt dem Aufſatz, ſo gediegen er iſt, und ſo intereſſant die Wendung war, der blinden Bewunderung Englands, der blinden Verachtung Deutſchlands in politiſcher Hinſicht entgegenzutreten, doch ſchon eine krankhafte Verſtimmung an.

Hegel's letzte Geburtstagsfeier.

Zu ſolcher politiſchen Aufregung kam nun 1831 noch die epidemiſche Krankheit der Cholera. Hegel's Familie bezog vor der Stadt am Kreuzberg im Grunow'ſchen Garten den oberen Stock eines anmuthigen Gartenhauſes, des ſogenannten Schlößchens. Die Verbindung mit der Stadt wurde ſo viel als möglich vermindert. Sobald die Ferien begonnen hatten, ließ die ſorgliche Frau es nicht anders, als daß auch Hegel gänzlich in den Garten ziehen mußte, wo er denn unter Studien, freundſchaftlichen Beſuchen, Schachſpielen mit den Söhnen, kleinen Spaziergängen und tüchtigem perſiflirendem Schelten auf die damaligen kleinen Aufſtände in den Deutſchen Staaten ganz behaglich lebte.

Dieſe Abſperrung aus der Stadt war die Urſache, daß Hegel's Geburtstag 1831 in einem der weitläufigen Säle des in der Nähe des Kreuzbergs gelegenen Lokales Tivoli von den in Berlin noch anweſenden Freunden (denn die meiſten waren der Cholera wegen verreiſt) gefeiert wurde. Bei einem heitern Mahle entwickelte Röſel ganz ſeinen herrlichen Humor, Zelter war unerſchöpflich in Mittheilung intereſſanter Urtheile und Bon mots Goethe's. Der Maler Xeller würzte mit ſeiner Schwäbiſchen Gutmüthigkeit und ſeinem witzigen Lächeln den Genuß der Witze, die gemacht wurden; Marheineke verbreitete über das Ganze eine wohlthuende, die Jovialität mit geiſtiger Leitung nur fördernde Würde; Hegel's Söhne ſympathiſirten mit den Damen in einer ſtillen und ſüßen Rührung. Kaum war nach dem Champagner der Kaffe eingenommen, als ein furchtbares Gewitter heraufzog, welches die meiſten zur ſchnellen Entfernung beſtimmte; auch Hegel eilte nach ſeiner nahgelegenen Wohnung.

Um ſeine ganze Stimmung in dieſer Zeit zu vergegenwärtigen, iſt noch ein ſehr intereſſantes Document übrig. Heinrich Stieglitz überſandte in alter liebevoller Gewohnheit, da er bei dem Feſt zufällig nicht gegenwärtig ſein konnte, an Hegel einen Mitternachtsgruß, in welchem er bereits die Gefahren der Zeit, die drohende Ausſicht einer allgemeinen Anarchie ſchilderte und Hegel gegen die von Rußlands Steppen bis zum Seineſtrand Entfeſſelten zum Kampfe aufrief. Er ſchloß ſeine Apoſtrophe:

Halte Wacht, Du Hort der Geiſter!
Plötzlich kommen wird die Stunde,
Wo es gilt, daß ſelbſt der Meiſter
Mit dem gottgeweihten Munde

Kund das Wort, das rechte, nenne,
Dem allein der Zauber innewohnt,
Daß der hohle Schein ſich trenne
Von dem Weſen, wo der Geiſt thront!

Hierauf erwiederte Hegel am Tage darauf mit folgenden, wirklich wie gewöhnlich, unausſprechlichen Verſen:

Willkommen mir des Zaubers Grüßen!
Nicht Gruß nur, Auftrag von [illegible]
Zu Mitternacht, um zu beſchwören
Die Weſen, Zauberer ſelbſt auch, bis zum [illegible] ſich empören.

Doch was iſt das, das Du verklagſt, Verbrechen,
Was das ſich jeder ſelbſt will bauen, ebenſo will brechen:
So wär' das Wort dem Uebel abgewonnen,
Selbſt nur ein Mittel, das Uebel noch zu mehren.

Das Eine, was längſt auch [illegible], doch [illegible],
So wär' Dein Ruf ein Pfand, es noch zu wagen,
Mit Hoffnung, daß auch Andre ihm entgegenſchlagen,
Und daß es nicht verhall' in leere Klagen,
Daß Geiſt zum Heil, zum Wohl es trage!

Hegel.
Vom Schlößchen am Kreuzberge.

Das literariſche Teſtament.

Den Sommer über hatte Hegel eine neue Ausgabe ſeiner Logik zu veranſtalten angefangen und den erſten Theil beendigt, in welchem die Einleitung weiter ausgeführt und das Capitel vom Begriff des Unendlichgroßen und Unendlichkleinen mit beſtimmter Beziehung auf die Lehren der berühmteſten Mathematiker ſehr vervollſtändigt ward. Am 7. November ſchrieb er die Vorrede, in welcher er ſich ſo deutlich als möglich über ſeinen Begriff des Logiſchen ausdrückte und am Schluß die Befürchtung ausſprach, ob in einer politiſch ſo aufgeregten, ſo auf die Oberfläche des Tages hingeriſſenen Zeit für den Ernſt mit der leidenſchaftsloſen Stille denkender Erkenntniß noch Raum übrig ſein werde. Eine unendliche Wehmuth ſchleicht durch dieſe letzten Zeilen.

Mancherlei Leides hatte ſich ihm genahet. Der von ihm ſo hochverehrte Miniſter v. Altenſtein hatte im Lauf des Jahres 1830 ſeine einzige geliebte Schweſter verloren und Hegel in einem längeren gerührten Briefe ihm ſeinen Antheil ausgeſprochen. Noch am 1. September 1831, noch vom Grunow'ſchen Gartenhauſe aus, hatte er ſeinem hochgeſchätzten Freunde Heinrich Beer über den Verluſt eines hoffnungsvollen Sohnes einige tröſtende Worte zugerufen, welche ſein tiefes und geiſtiges Gemüth rein abſpiegeln, ohne alle Ahnung, wie bald er ſelbſt Gegenſtand ſolcher Klagen, ſolcher Tröſtungen werden ſollte.

Die Vorleſungen hatte er, als er wieder in die Stadt gezogen, in welcher die Cholera bereits ausgebrochen war. Er ſprach, wie es ſchien, noch mit mehr Feuer, als ſonſt, und mit viel Kraft.

Nun ereignete ſich ein unangenehmer Vorfall. Gans, von einer Reiſe zurückgekehrt, machte am ſchwarzen Brett der Univerſität den Anſchlag ſeiner Naturrechtsvorleſung mit einem Beiſatz, worin er den Studirenden der Jurisprudenz Hegel's Vorleſungen über dahin einſchlagende Materien als ſehr nützlich empfahl. Hierüber war Hegel als über eine Bevormundſchaftung, deren er doch ganz und gar nicht bedurfte, empört. Er forderte in einem Billet an Gans mit heftigem Ungeſtüm die ſofortige Zurücknahme eines Anſchlags, der ihn bei den Studirenden, wie bei den Docenten, bei Commilitonen und Collegen compromittire, da er ganz und gar nicht wiſſe, wie er dazu komme, empfohlen zu werden. Er ſchalt das Verfahren von Gans: Unſchicklichkeiten und Ungeſchicktheiten, und erklärte, nur aus freundſchaftlicher Rückſicht die Sache ſo beilegen zu wollen. Das ganze Billet, die letzten Worte, die Hegel überhaupt geſchrieben, iſt eine einzige Periode (abgedruckt in Dorow's Denkſchriften und Briefen, 1840 S. 142).

Hegels Tod.

Ganz plötzlich, Allen unerwartet, an Leibnitzens Sterbetag, am **14. November 1831**, Nachmittags 5¼ Uhr ſtarb Hegel in ſeiner Wohnung am Kupfergraben an der Cholera in ihrer concentrirteſten und darum in den Symptomen nach Außen hin weniger ſchrecklichen Form. Seine Frau ſchrieb darüber an Hegel's Schweſter Chriſtiane einen längeren Brief, aus welchem hier nur das der Welt Angehörige entnommen werden ſoll.

„Ich will mich faſſen und Dir kurz erzählen, wie Alles kam. Mein ſeliger geliebter Mann fühlte vom Sonntag Vormittag an, nachdem er noch ganz heiter mit uns gefrühſtückt hatte, ſich unwohl, klagte über Magenſchmerz und Uebligkeit, ohne daß ein Diätfehler oder eine Erkältung vorangegangen war. Er hatte mit voller Kraft und Heiterkeit am Donnerſtag vorher ſeine Vorleſungen begonnen, Sonnabend noch examinirt und für Sonntag Mittag ſich einige liebe Freunde gebeten. Dieſen ließ ich es ſagen und widmete mich ganz ſeiner Pflege. Der Arzt kam durch ein glückliches Begegnen augenblicklich, verordnete — aber keiner von uns fand etwas Bedenkliches in ſeinem Zuſtand. Sein Magenſchmerz war entſetzlich. Es kam erſt ohne, dann mit Galle Erbrechen. Er hatte ſchon öfter ähnliche Anfälle gehabt. Die Nacht hindurch brachte er in der größten Unruhe zu. Ich ſaß an ſeinem Bett, hüllte ihn mit Betten ein, wenn er im Bett aufſaß und ſich umherwarf, obgleich er mich wiederholt auf das Freundlichſte bat, ich ſolle mich niederlegen und ihn mit ſeiner Ungeduld allein laſſen. Sein Magenſchmerz war nicht ſo heftig, „aber ſo heillos, wie Zahnweh, man kann dabei nicht ruhig auf einer Stelle liegen bleiben.“ — Montag Morgen wollte er aufſtehen. Wir brachten ihn in's anſtoßende Wohnzimmer, aber ſeine Schwäche war ſo groß, daß er auf dem Wege nach dem Sopha faſt zuſammenſank. Ich ließ ſeine Bettſtelle dicht nebenan ſetzen. Wir hoben ihn in durchwärmte Betten hinein. Er klagte nur über Schwäche. Aller Schmerz, alle Uebligkeit war verſchwunden, ſo daß er ſagte: „wollte Gott, ich hätte heute Nacht nur eine ſo ruhige Stunde gehabt." Er ſagte mir, er ſei der Ruhe bedürftig, ich ſollte keinen Beſuch annehmen. Wollte ich ſeinen Puls faſſen, ſo faßte er liebevoll meine Hand, als wollte er ſagen, laß dies eigene Sorgen. — Der Arzt war am frühen Morgen da, verordnete, wie Tags vorher, Senfteig über den Unterleib (Blutegel hatte ich ihm am Abend vorher geſetzt). Vormittag ſtellte ſich Schluchzen ein mit Urinbeſchwerden. Aber bei alle dem ruhete er ganz ſanft, immer in gleicher Wärme und Schweiß, immer bei vollem Bewußtſein, und, wie mir ſchien, ohne Beſorgniß einer Gefahr. Ein zweiter Arzt, Dr. Horn, wurde herbeigerufen. Senfteig über den ganzen Körper, Flanelltücher, in Cammillenabſud getaucht, darüber. Dies Alles ſtörte und beunruhigte ihn nicht. Um 3 Uhr ſtellte ſich Bruſtkrampf ein, darauf wieder ein ſanfter Schlaf; aber über das linke Geſicht zog ſich eine eiſige Kälte. Die Hände wurden blau und kühl. Wir knieeten an ſeinem Bette und lauſchten ſeinem Odem. Es war das Hinüberſchlummern eines Verklärten!

Laß mich abbrechen. Nun weißt Du Alles. Weine mit mir, aber danke auch mit mir Gott für dies ſchmerzensfreie, ſanfte, ſelige Ende. Und nun ſage, hätteſt Du in dieſem Allem auch nur ein Symptom der Cholera erkannt? Mit Schaudern mußt' ich vernehmen, daß ſie die Aerzte, Medicinalrath Barez und Geheimerath Horn, als ſolche erkannt hatten und zwar als die, die ohne äußere Symptome das innerſte Leben auf das Gewaltſamſte zerſtört. Wie er im Inneren ausſah, haben ſie nicht geſehen.

Trotz dem, daß Hegel als an hinzugetretener Cholera der Commiſſion gemeldet wurde, (welche mir die geliebte Leiche in meinem Wohnzimmer, wo ich verlangte, daß ſie bleiben ſollte, verließen, Alles durchräucherte und desinficirte) fürchtete ſich keiner von unſeren Freunden, ſelbſt die furchtſamſten nicht. Alle eilten in ihrem Schmerze zu mir. Manche darunter hatten ihn die Tage vorher noch im heiterſten Wohlſein geſehen, hatten ihn noch Donnerſtag und Freitag in ſeinen Vorleſungen gehört, wo er mit beſonderer Kraft und Feuer ſeine Zuhörer entzückt hatte, ſo daß er mir noch ſagte: „es iſt mir heute beſonders leicht geworden." Viele wußten ſich kaum zu faſſen. Während ſeiner Krankheit, die Sonntag von 11 Uhr bis Montag um 5 Uhr dauerte, wußten und ahnten ſeine liebſten Freunde nichts von Ferne. Keiner ſah ihn mehr, außer Geheimerath Schulze, den ich in meiner Herzensangſt zu ſeinem Tode berief. Seine himmliſche Ruhe und ſein ſeliges Entſchlafen wurde durch keine äußere Unruhe, durch keine laute Klage geſtört. Mit verhaltenen Thränen und gepreßten Herzen waren wir leis und ſtill, möglichſt ruhig ſcheinend, mit ihm beſchäftigt, bis wir ſeinen letzten Schlaf belauſchten, in dem der Hingang zum Tode nicht zu unterſcheiden war. Wir konnten nur niederknieen und beten.

Durch die thätigſte Vermittelung unſerer Freunde wurde als erſte und einzige Ausnahme, aus Rückſicht für die Perſönlichkeit des Verklärten, nach unſäglichen Kämpfen durch höhere Fürſprache bewilligt, daß er nicht auf dem Choleraleichenwagen, nicht ſchon nach 24 Stunden bei Nacht und Nebel nach dem Cholerakirchhof gebracht wurde. Er ruht nun an der Stätte, die er ſich ausgewählt, und bei Solger's Begräbniß als die ſeinige bezeichnet hatte, neben Fichte und nahe bei Solger. Geſtern Mittwochs Nachmittags um 3 Uhr war ſein feierliches Leichenbegängniß. Die Profeſſoren und Studirende aus allen Facultäten, ſeine älteren und jüngeren Schüler, verſammelten ſich erſt im großen Saal der Aula. Hier hielt ſein treuer Freund, der jetzige Rector Marheineke, an die bewegte Verſammlung eine Rede. Darauf begab ſich der unabſehbar lange Zug der Studenten, die, weil ſie ihn nicht mit brennenden Fackeln begleiten durften, die Fackeln mit Trauerflor umwunden trugen, und eine unzählige Reihe von Wagen nach dem Trauerhauſe, wo ſie ſich dem vierſpännigen Trauerwagen anſchloſſen. Meine armen tieferſchütterten Söhne fuhren mit Marheineke und Geheimerath Schulze der geliebten Leiche nach. Von dem Thor an wurde ein Chor von den Studenten angeſtimmt. Am Grabe ſprach Hofrath Förſter eine Rede, Marheineke als Geiſtlicher den Segen."

Hegel's einzige Schweſter Chriſtiane wurde durch dieſe Nachricht vom Tode des treuen Bruders Wilhelm, den ſie zuletzt in Nürnberg geſehen hatte und deſſen Ruhmesgang ſie mit der zärtlichſten Theilnahme gefolgt war, ſchwer betroffen. Sie hatte ſich nie verheirathet. Einen ihrer wärmſten Bewerber, Geithelt, hatte ſie aus vielleicht zu peinlichen Rückſichten ablehnen zu müſſen geglaubt. Er war, ohne ſeine Liebe zu ihr je aufgegeben zu haben, fern von ihr unverheirathet geſtorben. Seit dieſer Zeit nagte ein tiefer Schmerz an ihrem Leben, der ſich bald in manchen Aufgeregtheiten, Wunderlichkeiten kund gab und zuerſt in Nürnberg 1815 entſchiedener ausbrach. Hegel gab ſich Mühe, ſie zu größerer Ruhe zu ſtimmen.

Nach einer Silhouette zu urtheilen, ſah ſie ihm ſehr ähnlich. Ihr Gemüth war tief. Sie machte viel Auszüge aus Büchern, ſchrieb ſich Predigten auf, hatte eine lebendige Theilnahme für die Würtemberger Kammerverhandlungen, verfertigte viel Gedichte, theils Räthſel, theils Gelegenheitsverſe; einige derſelben, worin ſie ihre Liebe irdiſch begräbt, um ſie in den ewigen Himmel der Erinnerung hinüberzuheben, ſind wahrhaft ſchön. In ihren Gedichten liebte ſie, wie ihr Bruder, den Schiller'ſchen Ton. Viele Jahre hindurch war ſie auf dem Schloß Jaxthauſen im v. Berliching'ſchen Hauſe Gouvernantin. Späterhin ſorgte auch Hegel nach Kräften für ſie. Die eifrigſte väterliche Theilnahme widmete ihr ein Verwandter, der Pfarrer Göriz in Aalen. Die letzten acht Jahre lebte ſie für ſich allein und hatte eine Dienerin. Ein Bruder des Philoſophen Schelling, der Medicinalrath Schelling bemühete ſich auf das Redlichſte Jahre lang, ihren Zuſtand zu lindern, zu heilen, verſuchte auch mehre Badecuren. Im November 1831, noch bevor die Nachricht von dem Tode ihres Bruders ankam, verfiel ſie in die fixe Idee, alle Aerzte hätten Magnete und Elektriſirmaſchinen gegen ſie gerichtet. Sie kleidete ſich nun phantaſtiſch, ſo dem Einfluß dieſer vermeinten Attentate zu begegnen. Mehrmals verſuchte ſie, ſich zu tödten, aus dem Fenſter zu ſpringen, ſich eine Ader zu öffnen. Den Tod ihres Bruders vernahm ſie erſt ganz ſtill, ſcheinbar faſt theilnahmlos, aber einige Stunden darauf brach ſie in ein heftiges und langes Weinen aus.

Dann wurde ſie wochenlang äußerlich ganz vernünftig und ruhig; aber ſie wollte mit dieſem Betragen nur die Aufmerkſamkeit ihrer Umgebung täuſchen. Am 2. Februar 1832 kam ſie von einem Spaziergang nicht wieder zurück. Sie hatte ſich in die Fluthen der Nagold geſtürzt, ward bald aufgefunden und am 4. Februar anſtändig auf dem Gottesacker zu Calw begraben. Niemand wird dies edle, tief religiöſe Weſen ohne innige Wehmuth ſich vorſtellen können. Die einzige Schweſter eines von der Welt gefeierten, in der Hauptſtadt eines großen Staats von ſeiner Familie umringten ſterbenden Weiſen ſtirbt in gemüthlicher Zerrüttung, aus gebrochenem Herzen, den einſamen Selbſttod!

Den Allgemeinen Eindruck aber, welchen Hegel's Tod machte, können wir uns nicht lebendiger vergegenwärtigen, als durch einen Brief von Varnhagen v. Enſe an Ludwig Robert aus Berlin vom 16. November 1831:

„Beim Empfang dieſes Blattes hat die harte Botſchaft von dem unerwartet ſchnellen Ableben Hegel's auch Sie ſchon erreicht und gewiß tief getroffen. Die Nachricht in der Staatszeitung ſagt fälſchlich, er ſei vom Schlagfluß getroffen. Die Anzeige von Seiten der Wittwe nennt keine Krankheit. Es war aber die Cholera, die ausgebildetſte, unbezwingbarſte Cholera, welche, ſchon im Abnehmen, tückiſch noch dieſes theure Opfer uns dahingerafft! Hegel hatte von Anfang her gegen den furchtbaren Unhold eine tiefe Scheu und Aengſtlichkeit, die er ſpäter bezwungen zu haben ſchien und dann zu dreiſt wurde. So verſagte er ſich am Tage vor ſeiner Erkrankung den Genuß von Weintrauben nicht, die erkältend auf ſeine Eingeweide wirkten; andere nachtheilige Einflüſſe mögen ſeinen Körper für das Uebel ſchon vorbereitet haben. Es trat mit ſtärkſter Gewalt und ſchnellſtem Verlaufe ein. Doch hatte er keine Ahnung ſeines herannahenden Todes und entſchlummerte, wie die Anzeige der Wittwe ſagt, ſchmerzlos, ſanft und ſelig. Das iſt ſchön, daß er nicht gelitten hat! So war denn ſein Tod ſo glücklich, als der Tod es irgend ſein kann. Ungeſchwächten Geiſtes, in rüſtiger Thätigkeit, auf der Höhe des Ruhmes und der Wirkſamkeit, von großen Erfolgen rings umgeben, mit ſeiner Lage zufrieden, von dem geſelligen Leben heiter angeſprochen, an allen Darbietungen der Hauptſtadt freundlich theilnehmend, ſchied er aus der Mitte dieſer Befriedigungen ohne Bedauern und Schmerz, denn Bedeutung und Namen ſeiner Krankheit blieben ihm unbekannt und das entſchlummernde Bewußtſein durfte Geneſung träumen.

Aber uns iſt eine entſetzliche Lücke geriſſen! Sie klafft unausfüllbar uns immer größer an, je länger man ſie anſieht. Er war eigentlich der Eckſtein der hieſigen Univerſität. Auf ihm ruhte die Wiſſenſchaftlichkeit des Ganzen, in ihm hatte das Ganze ſeine Feſtigkeit, ſeinen Anhalt. Von allen Seiten droht jetzt der Einſturz. Solche Verbindung des tiefſten allgemeinen Denkens und des ungeheuerſten Wiſſens in allen empiriſchen Erkenntnißgebieten fehlt nun ſchlechterdings; was noch da iſt, iſt einzeln für ſich, muß erſt die höhere Beziehung aufſuchen und wird ſie ſelten finden. Auch fühlen es alle, ſelbſt die Widerſacher, was mit ihm verloren iſt. Die ganze Stadt iſt von dem Schlage betäubt, es iſt, als klänge die Erſchütterung dieſes Sturzes in jedem roheſten Bewußtſein an. Die zahlreichen Freunde und Jünger wollen verzweifeln. Gans begegnete mir geſtern mit verweinten Augen, und vergoß dann bei mir, mit Rahel in die Wette, heiße Thränen, indem er ſeinen Jammer nicht zurückhielt. Mich hat der Fall tief ergriffen; ich fühle fortwährend ſein Wühlen und bin faſt krank davon; doch entſteht meine Empfindung mehr aus den allgemeinen Umriſſen des Geſchehenen, als aus einer unmittelbaren perſönlichen Beziehung deſſelben zu mir. Bei größter Verehrung, freundlichſtem Vernehmen und vertrauteſtem Zuſammenſein beſtand doch die nächſte Nähe zwiſchen uns nicht. Wir ſahen und fühlten uns auch allzu oft als Gegner, und zwar als ſolche, die durch den Kampf keine Ausgleichung hoffen, ihn alſo lieber vermeiden. Noch in der letzten Zeit hatte ich wegen Fichte's Andenken einen Zwieſpalt mit ihm; die ſtarre Nachhaltigkeit, welche Fichte wider ſeine Gegner hatte, war auch Hegel'n eigen; ich aber werde künftig vielleicht eben ſo dieſen gegen einen Nachfolger vertheidigen müſſen, wie zuletzt Fichte'n gegen Hegel.

Seltſam! Fichte ſtarb hier am Typhus, Hegel an der Cholera, Beide auf großen politiſchen Wetterſcheiden, deren bedenklichſten Prüfungen ſie zu rechter Zeit entrückt wurden."

Auch Zelter berichtete am 16. November 1831 an Göthe: „Eben ſind ſie dabei, den guten Hegel unter die Erde zu ſchaffen, der vorgeſtern plötzlich an der Cholera geſtorben iſt. Am Freitag Abends war er noch bei mir im Hauſe und hat den Tag darauf noch geleſen. — So lernt man den Werth der Männer kennen, wenn ſie davon ſind. Als Geſellſchafter mag Hegel eben keinen Beifall gefunden haben; wir ſpielten am liebſten ein Whiſtchen zuſammen, das er gut und ruhig ſpielte. — Eine junge Frau ſagte vor nicht langer Zeit im Beiſein anderer Frauen: ſie habe noch nie ein recht bedeutendes Wort aus Hegel's Mund gehört. Nach einer Pauſe antwortete ich: das wäre wohl möglich; denn es war ſein Metier, zu Männern zu reden.“

Der Schmerz der Hegel'ſchen Schüler durch ganz Deutſchland hin und darüber hinaus war ſehr groß und ſie fühlten ſich, da ſie zumal in Hegel eben ſo ſehr den wiſſenſchaftlichen Meiſter verehrten, als den edlen und kindlichen Menſchen liebten, für den Augenblick in enthuſiaſtiſcher Einheit verbunden, welche ſich auch in vielen Gedichten ausdrückte, die zum Theil in Journalen veröffentlicht, zum Theil als Trauerzeichen der Familie zugeſchickt wurden und von deren einem der Schluß hier als Schluß ſtehen möge:

Und wenn ſich die Geſpenſter wieder regen,
Die längſt Du in die Nacht zurückgebannt,
Wenn's wieder gilt, den Tempel rein zu fegen,
Den Du dem Dienſt des Lichtes zugewandt:
Dann ſei Dein Geiſt mit ſeinen Flügelſchlägen
Uns des gewiſſen Sieges Unterpfand.
Du aber ſchlürfe fort in ſel'ger Klarheit,
Ein Geiſterfürſt, den Kelch der ew'gen Wahrheit.

Urkunden.

I.

Hegel's Tagebuch aus der Gymnasialzeit.

1785 Sonntags den 26. Juni.

In der Morgenkirche predigte Herr Specialsuperintendent Megler. Er verlas die Augsburgische Confession und zwar zuerst den Eingang in dieselbe; dann wurde gepredigt. Wenn ich auch sonst nichts behalten hätte, so wäre doch meine historische Kenntniß vermehrt worden. Ich lernte nämlich, daß den 25. Juni 1530 die Augsburgische Confession überreicht wurde, daß 1535 den 2. Februar Würtemberg reformirt und 1599 durch den Prager Vertrag die evangelische Religion bestätigt wurde. Den Namen Protestanten erhielten sie von der Protestation gegen den harten Reichsschluß zu Speier 1529. Noch fällt mir ein, daß Luther 1546 den 18. Februar starb und daß der Churfürst von Sachsen, Johann der Weise, 1547 den 24. April total geschlagen und gefangen wurde.

Montags den 27. Juni. Noch keine Weltgeschichte hat mir besser gefallen, als Schröckh's. Er vermeidet den Ekel der vielen Namen in einer Specialhistorie, erzählt doch alle Hauptbegebenheiten, läßt aber klüglich die vielen Könige, Kriege, wo oft ein paar Hundert Mann sich herumbalgten, und dgl. ganz weg, und verbindet, was das Vorzüglichste ist, das Lehrreiche mit der Geschichte. Eben so führt er den Zustand der Gelehrten und der Wissenschaft überall sorgfältig an. — — Es war heute Convent. Im Gymnasium kommen nämlich alle Monat die Herren Professoren zusammen, deliberiren über die Angelegenheiten, welche die 6te und 7te Classe betreffen und bestrafen zugleich die Uebertreter der Gymnasialgesetze. Die Primi als Capita repraesentativa der Promotion, wie uns Herr Rector nannte, mußten erscheinen. Es waren dies aus der siebenten Classe: Cammerer, Proveteranus, Sohn eines Hofmedicus; Duttenhofer, Veteranus primus, Sohn eines [illegible], [illegible]; Pfister, Novitius primus, Sohn eines Rentkammerſecretairs; aus der ſechsten Claſſe: Poger, Veteranus primus, Sohn eines Obriſtlieutenant; Hegel, Novitius primus.

Man ſtellte uns weiter nichts vor, als daß man uns ernſtlich ermahnte, unſere Cameraden zu warnen, ſich nicht in elende liederliche Spiel- und andere Geſellſchaften einzulaſſen. Es hat ſich nämlich eine Geſellſchaft von jungen Leuten männlichen Geſchlechts von 16—17, weiblichen von 11—12 Jahren gezeigt. Sie iſt unter dem Namen Tugendgeſellſchaft, Parrianer u. ſ. w. bekannt. Die Herren führen da die Jungfern ſpazieren und verderben ſich und die Zeit heilloſer Weiſe.

Dienſtag den 28. Juni. Ich machte die Bemerkung, was für verſchiedene Eindrücke einerlei Gegenſtände auf verſchiedene Perſonen machen können. Man erzählte nämlich, eine bekannte Frau ſei glücklich niedergekommen. Mein Vater, als ein ehemaliger Ehemann, freute ſich herzlich darüber. J. P. als eine erwachſene Weibsperſon, die dergleichen Vorfällen ſchon beigewohnt hatte, noch mehr und ſagte dabei, es ſei doch keine größere Freude, als wenn eine Frau eine glückliche Niederkunft habe. Aber zu gleicher Zeit wurde ein ſchönes Pferd vorbeigeritten. P. und ich ſtanden an den Fenſtern. P., ohngefähr 21 Jahr alt, ein Mannsbild, fragte gleich, wem es gehöre, während man jene fröhliche Nachricht brachte, die er mehr mit Gleichgültigkeit hörte. Ich ſprang zu ihm, nicht ſonderlich durch die glückliche Niederkunft gerührt, und gab ihm Beifall, daß das ein recht ſchönes Pferd ſei. — Da ich Kirſchen mit vielem Appetit aß und mich herrlich erlabte und glücklich ſchätzte, ſah Jemand anders, freilich älter als ich, mit Gleichgültigkeit zu und ſagte, in der Jugend glaube man, man könne unmöglich an einem Kirſchweib vorbeigehen, ohne daß einem (wie wir Schwaben ſagen) das Maul darnach wäſſere; in älteren Jahren aber könne man faſt einen Frühling vorbeirollen laſſen, ohne eben ſo darnach zu ſchmachten. Ich dachte hierbei den für mich ziemlich leidigen, aber doch allerweiſeſten Satz: daß man in der Jugend, wo man aus unhaltbarer Begierde gewiß ſeine Geſundheit in ſchlechte Umſtände verſetzen würde, nicht ſo viel eſſen könne, im Alter nicht möge.

Mittwoch den 29. Juni. Ei, Ei! Schlimme Nachrichten von Hohenheim. Dieſe Bauern, das ſind verwünſchte Leute, haben dem Herzog alle Fenſter im Schloß zu Scharnhauſen eingeworfen. — Es war heut ein Feiertag. Ich ging aber nicht in die Kirch, ſondern mit Duttenhofer und Autenrieth in den Bopſerwald ſpazieren.

Donnerſtag den 30. Juni. Es war heut eine ſchwülige Hitze und hatte das Anſcheinen, als werd' es ein Wetter geben, allein es verzog ſich. — Ich ſpielte heute auch wiederum einmal mein beliebtes Schachſpiel und ob ich gleich ein ſchlechter Spieler bin, ſo gewann ich es doch beidemal. Ich ſpiele nie nach einem Plan, wie es eigentlich geſchehen ſollte, ſondern im Anfang nur auf's Gerathewohl, welches aber ein großer Fehler iſt. Das weitere Spielen und die Lage der Steine müſſen alsdann den Plan beſtimmen, nach dem ich weiter ſpielen werde. Ich will mich aber nächſtens befleißen, dieſen allemal gleich im Anfang zu machen und das ganze Spiel hindurch zu verfolgen. — Ich ſagte nur in ſugam vacui ſo viel vom Schachſpiel, damit doch der letzte Tag dieſes Monats nicht leer bliebe.

Freitags den 1. Juli. Schon lange beſann ich mich, was eine pragmatiſche Geſchichte ſei. Ich habe heut' eine obgleich ziemlich dunkle und einſeitige Idee davon erhalten. Eine pragmatiſche Geſchichte iſt, glaub' ich, wenn man nicht bloß Fakta erzählt, ſondern auch den Charakter eines berühmten Mannes, einer ganzen Nation, ihre Sitten, Gebräuche, Religion und die verſchiedenen Veränderungen und Abweichungen dieſer Stücke von andern Völkern entwickelt; dem Zerfall und dem Emporſteigen großer Reiche nachſpürt; zeigt, was dieſe oder jene Begebenheit oder Staatsveränderung für die Verfaſſung der Nation, für ihren Charakter u. ſ. f. für Folgen gehabt u. dgl. m.

Samſtag den 2. Juli. Warum hat Sokrates vor ſeinem Ende dem Aeskulapius einen Hahn opfern laſſen? fragte Herr Prof. Offerdinger in einem Hebdomadario. Nach Anführung verſchiedener Meinungen ſagte er: er halte dafür, Sokrates ſeie durch die Wirkung des Giftes ſich ſeiner nimmer bewußt geweſen. Ich halte neben dieſer Urſach auch davor, er habe gedacht, weil es Sitte ſei, wolle er durch Unterlaſſung dieſer geringen Gabe den Pöbel nicht vollends vor den Kopf ſtoßen.

Sonntag den 3. Juli. Auf dem Rückweg eines Spaziergangs ſtellten wir, beſonders ich (daß doch die Eigenliebe gleich ins Spiel muß!), den Satz auf: „jedes Gute hat ſeine böſe Seite (oft minder, oft mehr, nach Verhältniß des Guten) und wendeten dieſen Satz bei jedem Tritt an. R., der auch mit war, ging um ein anderes Eck, als wir. Es war weiter. Wie wir ihn gegen uns kommen ſahen, warteten wir. Nun ſagte einer: was dieſes Warten und Aufhalten im Weg an ſich Gutes habe, ſehe er nicht ein. Wir antworteten: wenn wir fortgeloffen wären, hätte einer fallen oder einen nicht guten Gedanken haben können. — Recht ſtoiſch!

Montag den 4. Juli. Auf dem Spaziergang examinirte mich Herr Prof. Cloß wegen unterſchiedlicher Materien, beſonders wegen dem Lauf der Sonne oder vielmehr der Neigung der Erde, wodurch die Jahreszeiten entſtehen. Unter Anderem machte ich die Frage: warum es im Juli und Auguſt heißer ſei, als im Juni, wo doch die Sonne ſich uns am meiſten nähere? Daß die Hitze in unſerer Atmoſphäre durch die Abprallung der Sonnenſtrahlen entſtehe, iſt bekannt. Herr Preiſlen ertheilten mir nun folgende Erklärung: Im Juni und früher erweckt und irritirt die Sonne gleichſam durch ihre Attraction und Entzündung die Feuertheile nahe auf der Oberfläche der Erde. Dieſe irritiren nun wieder die neben ſich liegenden und geben ſo gleichſam in einer Kette fort bis in den Mittelpunkt der Erde. Im Juli und Auguſt mögen nun die meiſten irritirt ſein. In dieſen Monaten wird alſo die größte Hitze aus der Erde in die Atmoſphäre zurückgeworfen und es iſt alſo am heißeſten.

Dienſtag den 5. Juli. Ich kaufte aus der Bibliothek des ſeligen Herrn Präceptor Leßler, meines treueſten Lehrers und Freundes, folgende Bücher: 1. Griechiſche: Aristoteles de moribus; Demosthenis oratio de corona; Isocratis opera omnia; 2. Lateiniſche: a. proſaiſche: Ciceronis opera philosophica; A. Gellii noctes Atticae; Vellejus Paterculus; Diodorus Siculus; b. poetiſche: Plautus; Catullus, Tibullus, Propertius; Gallus, Claudianus und Ausonius; Hieronymus Vida; Virgilius Christianus; Sannazarius.

Mittwoch den 6. Juli. Herr Präceptor Leßler war einer meiner verehrungswürdigſten Lehrer, beſonders im untern Gymnaſio darf ich ihn füglich faſt den vorzüglichſten nennen.

Donnerſtag den 7. Juli. Er war der rechtſchaffenſte und unparteiiſchſte Mann. Seinen Schülern, ſich und der Welt zu nutzen, war ſeine Hauptſorge. Er dachte nicht ſo niedrig, wie Andere, welche glauben, jetzt haben ſie ihr Brod und dürfen nicht weiter ſtudiren, wenn ſie nur den ewigen alle Jahr erneuten Claſſenſchlendrian fortmachen können. Nein, ſo dachte der Selige nicht. Er kannte den Werth der Wiſſenſchaften und den Troſt, den ſie einem bei verſchiedenen Zufällen gereichen. Wie oft und wie zufrieden und heiter ſaß er bei mir in jenem geliebten Stübchen und ich bei ihm! — Wenige kannten ſeine Verdienſte. Ein großes Unglück war es für den Mann, daß er ſo ganz unter ſeiner Sphäre arbeiten mußte. Und nun iſt er auch entſchlafen! Aber ewig werde ich ſein Andenken unverrückt in meinem Herzen tragen. — Dies muß ich doch hinzufügen, daß er mir 8 Bände von Shakeſpeares Schauſpielen ſchon 1778 zum Geſchenk machte.

Freitag den 8. Juli. Als einen allgemeinen Zug habe ich bei dem

Charakter des weiblichen Geſchlechts (manche Männer ſind gewiß auch nicht frei davon) die gänzliche Uebertretung der Verſe des Horaz angetroffen, welche ſo lauten:

Sperat in festis, metuit secundis
Alteram sortem bene praeparatum
Pectus.

Samſtag den 9. Juli. Hat je der Aberglaube ein ſchreckliches, unter aller Menſchenvernunft dummes Abenteuer ausgebrütet, ſo iſt es gewiß das ſogenannte Muthesheer (muthiges Heer). Am vergangenen Sonntag Nachts um 1 oder 2 Uhr haben viele Leute es zu ſehen behauptet, ſogar, pudendum dictu, Leute von denen man mehr Aufklärung erwartet und die in öffentlichen Aemtern ſtehen. Dieſes alte Weib will einen feurigen Wagen mit Menſchen geſehen haben, jenes wieder was Anderes. Gemeiniglich ſagt man, es ſeie der Teufel in einem feurigen Wagen. Voran fliege ein Engel Gottes und rufe Jedermann zu: aus dem Wege, das muthige Heer kommt! Wer dieſem göttlichen Ruf nicht folge, werde vom Herrn Teufel in ſeine Reſidenz geſchleift.

Sonntag den 10. Juli. Doch auf das muthige Heer zu kommen, ſo ſind mir verſchiedene Perſonen genannt worden, die es geſehen oder gehört haben (es iſt nämlich ein abſcheuliches Gekaſſel). Einige Tage hernach klärte es ſich auf, daß es — o Schande, Schande! — Kutſchen waren! Herr v. Turkheim gab nämlich ein Concert, das ſehr zahlreich war und bis um 1 oder 2 Uhr dauerte. Um nun die Gäſte nicht in der Finſterniß heimtappen zu laſſen, ließ er ſie mit Kutſchen und Fackeln heimführen. Und das war dies muthige Heer. Ha, ha, ha! O tempora, o mores! Geſchehen Anno 1785. O, o!

Montag den 11. Juli. Bei dieſem Verfall trug ſich noch folgende Anekdote zu. Bürgersleute kamen auf die Hauptwacht und erzählten jenen Vorgang und baten zugleich den kommandirenden Offizier, er möchte Acht geben laſſen, ob denn das muthige Heer wiederkäme? Der Lieutenant befahl darauf, Acht zu geben. Der Soldat, der vielleicht noch nichts davon gehört hatte, fragte: wenn es kommt, befehlen Ew. Gnaden, der Herr Lieutenant, daß ich es anhalten ſoll? — Ja, ja, ſagte der Lieutenant, halt's nur an. — Es blieb aber aus.

Dienſtag den 12. Juli. Eine ähnliche Geſchichte ereignete ſich neulich. Vier Frauenzimmer fuhren vom Chauſſeehaus auf der Ludwigsburgerſtraße hieher, wobei man am Galgen vorbeikommt. Es war um 12 Uhr Nachts. Beim Chauſſeehäuslein ſei nun ein reitender Poſtknecht ohne Kopf zu ihnen gekommen und immer bald neben, bald vor, bald hinter der Kutſche mit ihnen geritten. Der Kutſcher wollte ausweichen, allein der Poſtknecht folgte immer, bis er endlich am Thor verſchwand. Das beruhete doch auf der Ausſage von 5 oder 6 Perſonen. Erſt etliche Tage nachher erklärte ein Offizier, daß er gerade an demſelben Ort und zu derſelben Zeit zu einer Kutſche gekommen und mitgeritten ſei, habe aber nicht durch dies Thor hinein mögen, ſei alſo von ihnen hinweg und einen andern Weg geritten. Er ſagte dabei, er habe nicht begreifen können, warum ihm der Kutſcher immer habe ausweichen wollen.

Mittwoch den 13. Juli. Ich war heute das erſtemal auf der herzoglichen Bibliothek. Alle Mittwoch und Samſtag von 2—5 ſteht es einem Jeden frei, ſie zu beſuchen. In einem großen Zimmer, wo man ſich aufhält, ſteht eine lange Tafel mit Feder und Papier. Das Buch, das man begehrt, ſchreibt man nächſt dem Namen auf einem Papier und giebt es dem Bedienten, der einem dann das Buch überbringt. Ich forderte, weil andere Bücher nicht da waren, Batteux Einleitung in die ſchönen Wiſſenſchaften und las das Stück von der Epopee.

Donnerſtag den 14. Juli. Die Herren Profeſſoren Abel und Hopf beehrten unſere Geſellſchaft vorgeſtern mit einem Beſuch. Wir gingen mit ihnen ſpazieren, wo ſie uns beſonders von Wien unterhielten.

Freitag den 15. Juli. Ich ging mit Herrn Prof. Gloß ſpazieren. Wir laſen in Mendelsſohn's Phädon, nur ſo gleichſam die Vorbereitung oder Einleitung, nämlich den Charakter des Sokrates. Anytus, Melitus und Krito waren die drei Scheuſale, die ihm den Tod von dem furchtſamen Senat und dem tollköpfigen Pöbel auswirkten.

Samſtag den 16. Juli. Es ſtarb heute Herr Stadtſchreiber Klüpfel, da man ihn ſchon auf dem Rückweg zur Geneſung glaubte.

Dienſtag den 19. Juli. Eben ſo ſtarb heute Herr Regierungsrath und Geheime Cabinets-Secretair Schmidlin an einem Schlage, wie er den Löffel zum Eſſen in die Hand nehmen wollte. Leypold, ein guter Freund von mir, iſt einer ſeiner Enkel.

Mittwoch den 20. Juli. Ich war heute wieder auf der Bibliothek und bat um Tuſch's Briefe zur Bildung des Geſchmacks, allein entweder waren ſie nicht da oder man konnte ſie nicht finden. Ich erhielt ſie nicht, las alſo wieder im Rammler. — Ich ſpielte auch mit Herrn Riedrer zweimal Schach, worin ich es allemal gewann.

Donnerſtag den 21. Juli. Ich ging mit Herrn Gloß ſpazieren. Wie wir über den Graben gingen, läutete man die große Glocke zum Begräbniß des Herrn Reg. R. Schmidlin's. Zugleich fing man an, mit

Poſaunen von dem Stadtthurm — moles propinqua nubibus arduis — Trauer zu blaſen." Der dumpfe, feierliche, langſame Ton der Glocke und der traurige Schall der Poſaunen machten einen ſolch erhabenen Eindruck auf mich, den ich nicht beſchreiben kann, indem ich zugleich manchmal von weitem die Kutſchen ſah und an die Klagen der Hinterlaſſenen dachte.

Freitag den 22. Juli. Ich ging mit Herrn Prof. Cleß wieder ſpazieren; er examinirte mich in den regulären und irregulären Körpern.

Die Lehre von denſelben beſchäftigt Hegel in ſeinem Tagebuch ausführlich bis zum 25. Juli. Am 29. tritt eine neue Epoche in daſſelbe mit dem Lateinſchreiben ein.

Freitag den 29. Juli. Exercendi styli et roboris acquirendi causa non alienum videtur, *notam quandam historiam* latino idiomate conscribere. Constitutum igitur habeo, *res Romanas* brevi percurrere et primoribus saltem labiis degustare. Urbem conditam a Romulo, primo Romulidum rege, a principio *reges* habuerunt. Quorum novissimo superbiente populique iura imminuente, aliam maluerunt cives formam dominationis etc.

Samſtag den 30. Juli. Saepenumero equidem mirari soleo, mirandas rerum fortunas. Ciceronis officia et Dialogi in manibus sunt, 1582 typis impressi. Duorum annorum spatio non praeterlapso libri vetustatem, quam pertulerat, admiratus, mecum reputavi: ducentos annos revolutos esse, cum liber iste typis imprimeretur. Reputans igitur mecum tot manus, quae in conficiendo libri impressione sedulo detentae sunt, hominesque, quorum consiliis illae rectae, nunc oblivione posteritatis premi, nescio, quid dicam? Doluissent sane homines illi incolumes, si compertum habuissent, post mortem descensuram ex animis hominum memoriam sui, memoriam virtutum, memoriam bene factorum. Jam quidem alia plane sentire hos homines non dubito.

Sonntag den 31. Juli. Deficiente alia quadam materia, *Adrasti* calamitates paucis enarrabo. Adrastus, Phrygiae regis filius, etc.

Montag den 1. Auguſt. De Graecae linguae difficultate saepius mecum reputans has fere reperi causas. Graeci, coaevorum facile doctissimi, politissimi, fortissimi, barbarorum literas parce omnino didicerunt; cum barbaris gentibus, quas ut rudes contemserunt, parva erat illis consuetudo. Oppressorum populorum linguas victores vel de-

lexerunt suamque intulerunt, vel inter plebem solam serpere passi sunt. Qua in linguarum varietate paternam magis excoluerunt, ampliaverunt. Qua ex re maxima Graecarum literarum orta est opulentia, quae plurimas peregrino parit difficultates.

Mittwoch den 3. Auguſt. Magnum cumulum addiderunt formae civitatum illimitata libertate. Summa plerumque rerum plebi subjecta, si quis valere aliquid aut efficere studuit, nihil potius esse debuit, quam auram popularem captare et sic consilia perficere. Sagaciorem non diu fugit, ad omnia adduci plebem oris eloquentia. Eo diligentius huic incubuerunt et linguam ad elegantiam et venustatem conformarunt.

Donnerstag den 4. Auguſt. Accedit multitudo, elegantia et ornatus *Particularum*. Numerum vero Graecorum imitari nostro tempore sane non valemus, cum pessimarum vocum usu plane sit depravatus.

Sonntag den 7. Auguſt. Primo interfui hodie divino *Catholicorum* cultui orationique sacrae, quam a *Weckmeister* concionatus est. *Missa*, quam vocant, nondum erat finita, cum venirem, quae quidem mihi, *ut sano cuivis hominum, maxime displicuit*. Hymno decantato, ipsa secuta est oratio, quae mihi ita placuit, ut saepius hanc concionem adire statuerim. Spectavit tota eo, ut rudibus rigideque duram vetustatem retinentibus mitiora, aliorum Christianorum, licet a suis doctrinis differentium amantiora conformaret ingenia. Non auditum ne unum quidem verbum, ex quo conspici potuisset flebilis illa Christianorum discordia.

Montag den 8. Auguſt. Silentio non praetermittendum sane esse in hac factorum enarratione, in Collegio Rev. Dni. Prof. *Clessii* praestantissimas *Livii* historias sub DEI auspiciis nos hodie inchoasse. Libata est a summe rever. Professore Livii vita, de qua quidem pauca ad nos pervenerunt. Quae equidem didici, paucis commemorabo. Livius Patavinus sub Augusto floruit etc.

Sonntag den 21. Auguſt. Interfui hodie *Catholicorum* iterum sacris. *Meyer* interpretatus est Catechismum, quae quidem expositio et venerabili interpretis eruditione et maxima perspicuitate mire mihi placuit. Ante meridiem recens cooptatus arcessitusque rei divinae minister publicam habuit de virtute orationem, cui quidem me non adfuisse valde poenituit.

Montag den 22. Auguſt. Saepius et ego mecum ipse reputavi et libris etiam quae perpendantur digna reperi, *quaenam sit vehementissima animi perturbatio*, quae plurimas intulerit in homines, urbes, civitates, regna calamitates? Videamus igitur, quae effecerint honoris libido, auri, amor, superbia, invidia, desperatio, odium, ira et ultima libido.

Dienſtag den 23. Auguſt. Procul dubio *honoris libido* publicas clades maximas attulit, sociata cum imperii cupidine. Quid *Alexandrum* M. Dario, a quo nunquam laesus fuit, funestissimum bellum ut inferret, impulit? Quid *Tamerlanem*, Persiae regem, qui Asiam longe lateque victoribus Tartaris, victricibus armis immensa gloria peragravit? Quid tot praestantissimos Romanorum duces, quos referre immensi esset operis? Nonne haec commotio Academicis immisit funestissima certamina, quae *duella* vocant, quae tot florentium juvenum stamina, tot unica parentum solamina et gaudia dissecuerunt?

Mittwoch den 24. Auguſt. Inter barbaras rudesque gentes virtutis non est alius impulsus praeter honorem et patriae, parentum, uxorum, liberorum amorem? Idem de majoribus nostris constat, devastasse illos immensa agrorum arvorumque spatia et inferis adjunxisse infinitum hominum numerum, ut nomen sibi per vicinitatem non solum, sed totam Germaniam acquirerent. Hactenus de honoris cupidine. Ad alia redeamus.

Hier folgt im Tagebuch eine Unterbrechung bis zum December. Die Urſache erzählt Hegel ſelbſt. Er hatte ſich zu einem Examen bei bereits angegriffener Geſundheit angeſtrengt und bekam eine Geſchwulſt am Halſe, welche ihm der Arzt Consbruch und der Chirurg Mehrſtädt heilten.

V. a. Id. Decb. Constitutum habeo, diarium hoc, et per examen nostrum Prid. Non. et ipsis Non. Septembr. habitum, et potissimum, qui me invasit, per morbum et gravem et diuturnum, longo temporis intervallo intermissum, jam resumere et pristina studia *stylo exercendo* renovare. Cujus igitur juvabit temporis historiam brevi percurrere.

Aliquot ante examen diebus jam valetudine aliquantum fessus, tamen me non cohibui, quin illud examen, dissuadentibus et doctoribus et aliis, adirem. Feliciter illo absoluto, domus nostrae limen ulterius egressus non sum. Vehementi morbo correptus, ereptus tamen medici diligentia et medicamentis multis adhibitis. Collo sinistra parte valde intumui, omni morbi peste et sanie illuc collecta. Diu multumque hoc inflatu discruciatus arte Chirurgi *Mehrstadtii* Medicique Consbruchii laxamentum allatum, quorum quidem prior, dissecto tumore, vulnus duarum pollicis latitudinis inflixit, ut saniei cruorisque tetra copia emanaret paene per triduum, quod diligentia Chirurgi frequentique deligatione inter dies circiter triginta coaluit, a sexto enim vulnere a d. VI Non. Oct. Gymnasium rursus pridie Calend. Novb. frequentavi.

IV. Id. Dcbr. Quae dum mecum agebantur, multa alia extra me memoria digna contigerunt. Carissimus mihi amicus ablatus est a nobis Tubingam Theologiae consecraneus, puto *J. F. Duttenhoferum*. Mortuus est eodem temporis spatio celeberrimus ille, decus maximum patriae nostrae *Moser*, qui tot, quot perlegere humana non sufficit aetas, perscripsit libros, qui tot tamque variis (casibus) jactatus vitam egit. Mortuus est dignitate insignis rebusque aliis, quas hic referre alienum est, *Hochstetter*. Mortuus est denique ille et genere et opibus clarus *de Herzberg*.

III. Id. Dcbr. Aucta etiam est interea bibliothecula mea libris aliquot. Emi enim jam dudum: 1. *Livium*, ex meo aerario sumtibus erogatis, quatuor florenis; 2. *Ernesti* Clavem Ciceronianam, thalero; 3. *Ciceronis* Epistolas ad Atticum decem crucigeris; 4. Theophronem *Campei*, vernaculo idiomate, viginti et sex crucigeris; 5. *Homei* artem criticam, ex Anglica traductam in vernaculam a Meinhardo, floreno et quadraginta et quinque crucigeris; 6. *Senecae opera* philosophica crucigeris quindecim.

Pridie Id. Dcbr. Quaestio hodie cum orta esset inter nos, praestare *repetitio praeparationi* aut haec illi, meum semper judicium fuit, optime utramvis jungi. Si vero defuerit altera alteri, equidem praeferendam esse repetitionem praeparationi. Intelligimus enim praeparati rem, ut ita dicam, dimidiam, nec vel totam haurimus sensum vel sinistrum. Edocti vero praeceptore et integrum, justum genuinumque sensum percipimus, qui repetitus menti sempiternus fere inducitur. Sed praeparati falsa verborum vi accepta, quae explanavit doctor, non diu, nisi repetatur, haeret et mox evanescit. Nobilibus hodie praesentibus Stuttgardiae peregrinis, *publica musica* vocum, nervorum cornuumque cantibus instituta est.

Ipsis Id. Dcbr. Sollemnis hodie celebrata est et morum et studiorum VI classis auditorum perlustratio, quam vocant percursum, Durchgang. Hesterno die VII classis inquirebatur.

XIX Cal. Jan. *Nundinae* annuae heri inchoatae, quibus res donandae natis festo die, quo Christi nativitas in memoriam revocatur, venum prostant. Heri praesertim, quo die e rure homines frequentissime adsunt, videres vino titubantes per vias bacchari, quorum unusquisque calceos aut alia vel sibi vel uxori vel natis emerat; videres innumeros hic lites agitari, illis merces licitari et alia multa. — Feriae nobis erant duobus his diebus, quorum primo dimidio negotia faciundo, reliquo tempore otia, jocos, discursitationes et ambulationes celebravi. — Incumbit jam in me onus, fausta cuivis professorum precandi Jani Calendis, cui quidem negotio veteres praesertim medii aevi Latini, atque egregium praestant et praestiterunt auxilium.

XVIII Cal. Jan. Per semestre hoc hibernum placet jam, doctore et fautore maxime venerando Domino *Hopfio* praesertim suasore, Latina sumere et in his praecipue elaborare. Vacillor autem et in varias partes trahor, quo potissimum classico auctore utar? Occurrerunt *Ciceronis quaestiones Tusculanae*, quas et Germanas facere et illustrare institui. Sed quae juvenilis est inconstantia, displicet jam consilium, si minus per Latinitatis obscuritatem et difficultatem, quae abest longissime ab hoc opere, per philosophiam et eloquentiam, quas potissimum, ut ipse ait, hic adhibere visum est.

XVII Cal. Jan. Nox erat et tranquilla mente libello cuidam obsidebam, cum *flagrare* in urbe nostra aedem sonitus campanae nos exterreret. Heu, quantus omnes invasit metus! Invalescente jam incendio, ego meusque pater auxilium ivimus domui cuidam vicinitatis. Ibi vero videres aedem flagrantem totam igne et paene jam incendio consumtam. Domum illam cum pervenissemus, senescere jam coepit flamma et paullo post evanescere paene et fumum late tolli ad astra. Quid plura? Hora vix elapsa restincta est flamma, consumta domus dimidia.

XVI Cal. Jan. Causam vero, quae incendium commoverit, sexcenties variant. Narrant plerique, plumbo, quod ajunt, infuso. Sed et hic differunt alii. Quid tamen recensio tot rumorum proficiat? Consentiunt vero plerique, illius Praeceptoris ineptias nugasque et aetate et ordine indignissimas igni fuisse causam, quae quidem, dum salvare vellet lectum aliquem, valde et crines et faciem et vestimenta cremata est.

XII Cal. Jan. Bruma fuit hodie et dies S. *Thomae* festus. Jam jam gravissimum anni tempus cum sustinuerimus, id certe solatur, quod nunc dies in posterum magis magisque augeantur. Parvus etiam institutus est in nostra domo *vocum nervorumque concentus*, quo Dominus Oberst *de Rau*, inhabitans superiorem nostrae aedis partem, adfuit, quo digrediente venit Dom. Secret. *Moser* ejusque uxor, Dom. Secret. *Gunzler* ejusdemque uxor et Dom. *Zorer*, frater duarum uxorum.

XI Cal. Jan. Jam dudum equidem antea, quam gravi morbo implicarer, quae consequuta sunt et mala et bona perturbationum animi, explicare pro mei ingenii modulo incepi. Quae honoris, jam exposui. Multa quoque bona sequuta esse, nemo negaverit, si homini, qui captus ea libidine fuit, quaesivit honorem ex bene factis. Ubiquidem facta rectissima, consilia vero, si per honorem capta sint, minus probe dixeris. Recte enim facta, ubi *virtute* perpetrentur, non lucri sui cupidine, *ea maxime sunt laudanda.*

X Cal. Jan. Ordiamur jam *auri opumque libidinem*, quae sive sordida avaritia est, sive dehonestans pecuniae injuria quaerendae cupido. Quod si prior, quam dixi, avaritia, occupaverit animum, aliis minus, quam sibi ipse nocet. Hominum est infelicissimus etc. Die Schilderung ſchließt endlich mit der Bemerkung, daß der Geitzige auch gegen ſeine Familie und Diener treulos, grauſam ſein müſſe; *maxime tamen fraus, si principis fuerit minister*, in dominum, cui fidum esse vel *juramento* se obstrinxit.

VIII Cal. Jan. Die Solis. Dies hodie beatissimo nostro *servatori* festus obortus est, ubi ex more et ego lautissimis a patre muneribus sum affectus, quorum quidem cum sint multa gratissima, jucundissimum tamen utilissimumque est *Schelleri Lexicon*, cujus praestantiam usu saepius ipse jam percepi.

Ipsis Cal. Jan. 1786. Novus igitur sub DEI auspiciis annus illuxit. Mediis his diebus emi mihi etiam *Schelleri praecepta* styli bene Latini imprimis Ciceroniani.

III Id. Febr. 1786. Redeamus jam ad prisca haec nostra stylo exercendo instituta, intermissa longo intervallo temporis, cum sit hodie Serenissimi Domini nostri *Ducis natalis* LIXtus. Nescio quo casu concionem, qua explicabatur Cap. IX Sapientiae Salomonis, nullam adivi. Post meridiem audivi orationem in Gymnasio Dom. Prof. *Schmidlin*, quae egit de meritis nostri Ducis de *re litteraria Wirtembergiae* et quidem exposuit excellentia, quae de *Tubingensi* studiorum *Universitate* demeritus erat; deinde, quae de nostro *Gymnasio*, postea de *scholis claustralibus*; sequebantur scholae *triviales* et quas vocant *Germanae*; excepit has splendida institutio *Academiae* primo quidem militaris, insequenti tempore complexu hujus instituti amplificato, et literariae; addidit denique et institutum sexui sequiori consulendo, quam vocant *scholam*, école. Clausit totam orationem ardentibus pro salute Ducis nostri eiusque maritae nunc peregrinantium votis precibusque.

Obſchon Hegel mit dieſer Ueberſicht aller damaligen Bildungsanſtalten Würtembergs einen neuen Anlauf nahm, ſeinen lateiniſchen Styl durch den Anreiz eines Tagebuchs unaufhörlich zu üben und zu verbeſſern, ſo muß es ihm doch entweder an ergiebigem Stoff zu Aufzeichnungen gefehlt oder ſein Eifer durch beſcheidenen Erfolg ſich befriedigt geſehen haben. Es kommen von jetzt ab nur noch einige allgemeinere Betrachtungen in lateiniſcher Sprache vor. Die eine derſelben aus dem März 1786 enthält das Brouillon zu einer lateiniſchen Rede über die Geſelligkeit, welche er auf dem Gymnaſium im Lauf des Sommers halten wollte, wenn die Reihe ſeiner rhetoriſchen Uebung an ihn käme. Er legt es dabei darauf an, in der Anordnung ſo ſchulgerecht als möglich zu Werke zu gehen und in der Ausführung alle traditionellen Schmuckphraſen und für Ciceronianiſch gehaltenen Uebergangswendungen anzubringen. Es würde ermüdend ſein, das Ganze mitzutheilen; einige Puncte jedoch, über den Vortheil, welchen der Umgang mit älteren Perſonen darbietet, über die Nothwendigkeit der Beobachtung der geſelligen Formen, über die Grenzen der Geſelligkeit und über den Umgang mit dem ſchwächeren Geſchlecht ſind zu charakteriſtiſch für Hegel ſelbſt, als daß ſie nicht ausgehoben zu werden verdienten. Uebrigens iſt das Latein wirklich nur Brouillonlatein:

„Primum ergo et potissimum cum natu majoribus conversatio redundat commodum, quod multas rerum multarum notitias sibi comparent. Accedit imprimis notitia, quae nulli vel aliquo cum fructu in aliorum salute laboranti, vel se ipse non velit rite orbi committere cum summo detrimento, haec est notitia hominum. — Addamus, qua re in nostris temporibus moribusque praesertim supersederi nequit, ritus quosdam et externa specie formaque se commendandi facillime discet, qui versatus fuerit diu in hominibus politis cultisque et moribus; ut ita dicam, longa cum mundo consuetudine tritus. Cum, qui ab externa parte non nitet, et eodem animi stupiditate laborare creditur. Cum tanto igitur fluant e consuetudine justa cum aliis hominibus, necesse est, ex perversa et nimia, si ita dicere fas est, multa scaturire mala. Quae sunt: a. animi dissipatio et distractio; b. omissio temporis; c. alienatio et fastidium ab omni re, severiorem animum poscente et ab solitudine. — Venio jam ad consuetudinem *sexus sequioris*, quo quidem scopulo multi et praeclarissimi animo misere perierunt. Quid ergo faciendum? Abstinendum omni plane cum illis commercio? Nati sumus, ut dixi, ea lege, qui commercium et consuetudinem colamus. *At feminae non sunt homines?* Quis hoc contendet? Utendum igitur est illis. Sed quaeritur, quae et quantae calamitates consequantur? Caret consuetudo illa omnibus commodis? Absit! Immo, si recte utaris, maxima tibi offeret. Qui enim, quod sane quisque Vestrum et volet et velit, hos inter homines, qui nunc globum incolunt, fortunatus cupit esse, eum abjicere necesse est, ut ita dicam: Schlacken, quod nusquam melius et diligentius fieri poterit, quam in societate illorum. *Habent enim laudisque infamiaeque monopolium!“*

Eine wichtige Reflexion enthält eine andere Stelle des Tagebuchs aus demſelben Monat. Hegel vergleicht darin die Religion des Ethnicismus mit dem gewöhnlichen chriſtlichen Glauben. Da die Schriftſteller der Alten eine ſo reiche Quelle intellectueller und ſittlicher Bildung für ihn waren, ſo ſtieß er ſich an der wegwerfenden Weiſe, mit welcher Viele die Alten ihrer Religion wegen behandelten. Er fand aus, daß, was man ihnen als Aberglauben zurechne, denen ſelbſt nicht fremd ſei, welche ſolche Vorwürfe machten. Er überzeugte ſich, daß der Glaube an Engel und Teufel nur eine Wiederholung des antiken Dämonenglaubens ſei. Er verabſcheute die Conſequenzen, welche aus einer ſolchen Vorſtellung für die Freiheit des Menſchen ſich ergeben müßten. Er erkannte die göttliche Würde des Menſchen darin, daß er für ſeine guten und böſen Thaten ſelbſt verantwortlich ſei.

X Id. Martii 1786. Saepe mihi de collustratis nostris temporibus cogitanti incurrit et in animum, saepe a nobis convicia et *illusiones* jaci in varios errores paganorum et omnino in omnium priscorum mores et vetustate firmatas opiniones. Quae nunc de illis recurrent menti, paucis calamo mandabo. In explicanda Deûm historia universaque mythologia audivi, cum illuderetur priscis, de superstitione ipsorum, quippe qui duos sibi praeesse credebant genios, alterum bonum, alterum malum, hos perpetua concertatione congredi, quorum si bonus malum superaret, bene ab homine et cogitari et agi; si contra vinceret malus hominemque dominaretur, prava et menti occurrere et in prave acta erumpere hominem. Deliberans, an eadem nostri aevi tenerentur opinione, inveni, plurimos omnia bene cogitata et facta divinis viribus, prave viribus diaboli adsignare. Parum differre inter se has utriusque aevi opiniones quisque viderit. Accedit quamvis unus diabolus toti generi humano, unicuique et singulo insidiari semper dicatur, id tamen auget similitudinem, quod unus homo probus unum pluresve habere angelos, vitae suae morumque custodes, qui recedant ab hominibus pravis, creditur. Si quis forsan homo ex plebe commisit aliquid contra leges, hoc suam culpam diluere aliqua ex parte putant, quod Deum dicant ab ipso cessisse passumque esse, ut eaderet. At id est divinae bonitatis providentia. Et quidem, ut repugnaret consilio, quo homines formavit. Voluit enim non deesse aliquod in rerum universi catena membrum, quod esset inter bestias, quae ferreis instinctus vinculis coacti, libertate carentes, bonum an malum eligant, non nihil consilio faciunt, et inter aethereum illud angelorum genus, qui ab omni malo alieni nonnisi recta perficiunt. Relictus est igitur homini medius inter hos locus, cujus plane arbitrio datum, utrum bonum an malum eligat.

Simili errore multos e Christianis irridere vidi. Crediderunt quippe pagani pacari Deum suis jejuniis, cibos potuque Diis apposita. Referamus id ad nostra tempora. Hodie in ritibus eandem adhuc durare superstitionem vidi, ut in sepulchralibus aliisque apud collustratiores Lutheranos. Ast apud Catholicos totus ad hunc diem viget. Hoc solo differunt. Pagani apposuere ipsis Diis cibos suos; quos si sacerdotes devoraverint, a Diis esse comestos putaverunt. Hodie non item. Superstitiosi enim hi homunciones pecuniam, alimenta atque alia tradunt sacerdotibus eoque gratiam Dei aucupant. Sed quae major, quae horribilior superstitio cuiquam fuit?

Am 18. März folgt eine moraliſche Betrachtung über den Zorn, welchen Hegel auch in Anſehung von Schandthaten nicht machen will: non necesse est, in iram abripi, satis est, *dolere* de sceleribus aegreque ea ferre. Endlich am 22. März ſchließt er: si quis tam adeo *sibi* imperare didicit, ut nulla re in iram moveatur, ei *licent*, succensere sceleribus! — Unmittelbar darauf ſchreibt er: „Alle Menſchen haben die Abſicht, ſich glücklich zu machen, mit einigen ſeltenen Ausnahmen, die, um Andere glücklich zu machen, ſo viel Erhabenheit der Seele beſaßen, ſich aufzuopfern. Doch viele haben, glaub ich, nicht wahre Glückſeligkeit aufgeopfert, ſondern nur zeitliche Vortheile, zeitliches Glück, auch Leben. Dieſe machen alſo hier noch keine Ausnahme."

Dann folgt noch ohne Anfang und Ende ein Fragment über die Aufklärung durch Wiſſenſchaft und Kunſt, aus welchem folgende Bemerkungen nicht übergangen werden dürfen: „Einen Entwurf von einer Aufklärung des gemeinen Mannes zu machen, halte ich theils für die meiſten auch gelehrteſten Leute ſehr ſchwer, theils aber auch beſonders für mich viel ſchwerer, da ich überhaupt die Geſchichte noch nicht philoſophiſch und gründlich ſtudirt habe. Sonſt glaube ich auch, dieſe Aufklärung des gemeinen Mannes habe ſich immer nach der Religion ſeiner Zeit gerichtet. — In Anſehung der Wiſſenſchaften und Künſte bin ich alſo der Meinung, ſie haben zuerſt im Orient geblüht und ſeien dann von da aus immer mehr nach Weſten gewandert.

So ſehr man nun heut zu Tage, wenigſtens in Betreff der Philoſophie, das große Rühmen von der Gelehrſamkeit der Aegyptier mit Recht vermindert, ſo bleibt doch ſo viel gewiß, daß ſie es wenigſtens in Anſehung der mechaniſchen und bildenden Künſte zu einem ſolchen Grad der Vollkommenheit gebracht haben, daß noch jetzt die Trümmer ihrer Kunſtwerke bewundert werden, und es iſt ſehr wahrſcheinlich, daß die großen und weitläufigen praktiſchen Kenntniſſe auch ſchon in eine genauere Theorie gebracht worden ſeien."

Weiter findet ſich nichts aus dem Jahre 1786. Mit den erſten Tagen des nächſten Jahres legt er noch einmal ein Tagebuch an, hält es aber nur eine Woche lang aus. Um ſo nothwendiger wird die Mittheilung dieſer Selbſtſchilderung ſein. Eine noch entſchiedenere Selbſtſtändigkeit etwa abgerechnet, findet ſich im Weſen keine Veränderung. Es iſt immer das Streben nach wiſſenſchaftlicher Ausbildung im Vordergrunde; daneben ergreift die Reflexion aber auch, was von dem allgemeinen Leben ſich Intereſſantes darbietet; an ſich ſelbſt denkt er am wenigſten. Seine einzige durchgreifende Eigenheit iſt die Selbſtloſigkeit der objectiven Sinnesart.

Am 1. Januar 1787. Gegenwärtig bin ich das erſte Jahr in der ſiebenten Claſſe des hieſigen Gymnaſiums. Mein Hauptaugenmerk ſind noch immer die Sprachen und zwar wirklich die Griechiſche und Lateiniſche. Daneben arbeite ich zuweilen etwas in der Mathematik. Außer den öffentlichen Lectionen höre ich ein Collegium bei Herrn Prof. Hopf, worin wir 3 Stunden dem Longin und eine Stunde den Pflichten des Cicero widmen. Von der Art, wie wir ſie leſen, iſt unnöthig, etwas zu ſagen. Einige Zeit wende ich auch auf Ausarbeitung kleiner Aufſätze und Niederſchreibung meiner Gedanken. Sonntags arbeite ich meiſt in der ſphäriſchen Trigonometrie und zum Theil widme ich ihn guten Freunden. Uebrige Viertelſtunden fülle ich wirklich mit Leſung und Excerpirung der Excurſe Heyne's zu ſeinem Virgil aus. Den Vormittag fing ich an, in der ſphäriſchen Trigonometrie, die ich aus Lorenzen's Mathematik abgeſchrieben hatte, etwas durchzumachen. Allein ich wurde durch Viſiten, die zu Neujahr Glück wünſchten, bald unterbrochen und nachher mußte ich in gleichen Angelegenheiten ausgehen. Den Nachmittag wollte ich nur Einiges in Sophiens Reiſe leſen, ich konnte mich aber nimmer davon losreißen bis an den Abend, wo ich in das Concert ging. Es iſt nämlich gewöhnlich, daß alle Neujahr Deputirte von Eßlingen dem Herzog unter dem Titel Schutzgeld 100 Ducaten überreichen, worauf denn allemal in der Akademie ein Concert veranſtaltet wird. Von dieſem konnte man zwar wegen dem Getöſe der vielen Zuhörer wenig hören, allein die Zeit wurde mir doch ſehr angenehm verkürzt, indem ich da gute Freunde ſprach, die ich ſchon lange nimmer geſehen hatte. Das Anſchauen ſchöner Mädchen trug zu unſerer Unterhaltung auch nicht wenig bei.

Dienſtag den 2. Januar. Gewöhnlich; ich excerpirte Abends aus Heyne's Georgiken.

Mittwoch den 3. Januar. Es war dieſe Nacht eine totale Mondfinſterniß. Herr Prof. Hopf ſuchte auf dem Gymnaſio einige Sehrohre zur Beobachtung aus dem neuen Apparat der Inſtrumente. Es kamen Einige, aber der ganz überzogene Himmel ließ nicht das Mindeſte ſehen. Herr Rector, nämlich, erzählte uns unter Anderem, er ſei auch als Gymnaſiaſt mit Andern Obſervator geweſen und des Nachts ſtellatum gegangen. Sie ſeien aber nur herumvagirt. Es kamen Scharwächter dazu, die ſie einziehen wollten. Die Gymnaſiaſten ſagten, ſie ſeien ſtellatum gegangen. Es ſagten die Soldaten, ſie ſollten bei Nacht in ihren Betten liegen und bei Tag ſtellatum gehen.

Donnerſtag den 4. Januar. 1—2 beſuchte ich Hans, Sohn des Hofinſtrumentenmachers allhier, wo ich eine Uhr ſah, die vortrefflich in dem Ton einer Querflöte ſpielte. — 4—5 und 6—7 excerpirte ich aus Heyne's Georgiken; ſonſt ging Alles gewöhnlich.

Freitags den 5. Januar. Von 9—10 excerpirte ich aus einem Theil der Allgemeinen Deutſchen Bibliothek die Recenſionen des Demoſthenes. Von 10—11 beſuchte ich Grieſinger, den Sohn des Herrn Conſiſtorialraths. Ich ſah dort den Atlas coelestis von Mayer und die ſämmtliche Bibliothek des Herrn Conſiſtorialraths; auch entlehnte ich daraus den zweiten Theil von Käſtner's Mathematik. Nachmittags las und excerpirte ich aus einem Theil der Allgemeinen Deutſchen Bibliothek. 3—5 war Collegium im Longin wegen dem Feiertag am folgenden Tag. Nach dem Eſſen las ich in Käſtner's Mathematik.

Samſtag den 6. Januar. Den Vormittag bis halb elf Uhr widmete ich der Trigonometrie. Nachher beſuchte ich Herrn Prof. Hopf wegen einer dunklen Stelle in Käſtner's Mathematik (II. 1765, p. 159). Ich war der Meinung, die Pole eines Kreiſes ſtehen immer um einen Quadranten von allen Puncten der Peripherie des Kreiſes. Aber daraus würde folgen, daß nur größte Kreiſe einer Kugel Pole haben könnten. Herr Prof. Hopf nahm ſelbſt dieſen Satz an. Erſt nachher fiel mir aber der Irrthum ein und da ſchaffte ich mir ſelbſt Rath. — Nachmittags beſuchte ich Steinkopf, der ſeinem Großvater, dem Antiquar Betulius, der ſchon alt zu werden anfängt, überall recht gute Dienſte leiſtet und von ſeinen vielen beſchwerlichen Arbeiten den größten Theil trägt. — Abends ſpielten wir das geographiſche Kartenſpiel, das beinahe einerlei mit dem Tarok iſt, nur daß dieſes mehrere Abwechslung und Straßen hat, jenes hat auch keine Taroks, keinen Sküs, keinen Pagat. — Nach dem Eſſen ſtudirte ich in der ſphäriſchen Trigonometrie, die mir nimmer ſo ſchwer vorkommt, als ſie erſchien, ſo lang ich noch nichts darin gethan hatte.

Sonntag den 7. Januar. Vormittags Trigonometrie. Nach dem Eſſen lockte mich der ſchöne Himmel zum Spazierengehen an. Ich folgte dem Reiz und machte mir eine geſunde ſtundenlange Bewegung. Auf dem Weg begegneten mir unzählige Ausgänger. Weller und Fabrenz. Abends beſuchte ich Deppeltzen in der Akademie. Alle übrige Zeit Nachmittags und nach dem Nachteſſen wandte ich auf die Trigonometrie.

II.

Arbeiten aus der Gymnaſialzeit.

1. Ueber das Exerciren. 2. Unterredung zwiſchen Dreien. 3. Von der Religion der Griechen und Römer. 4. Ueber einige charakteriſtiſche Unterſchiede der alten Dichter.

Ueber das Exerciren

März 1786.

Da das ſogenannte Exerciren, die Niederſchreibung eines Themas in einer andern Sprache, als in der das Thema abgefaßt iſt, von Vielen, theils Lehrern, theils Andern, auf der einen Seite heftig vertheidigt und beibehalten, auf der andern Seite aber von eben ſo Vielen verworfen und verbannt wird, ſo will ich die Gründe, die man zur Vertheidigung desſelben vorzubringen pflegt, ſo weit meine Einſicht reicht, unterſuchen.

A. Habe ich von Einigen ſagen gehört:* man gelange dadurch zu einem leichten und fließenden Styl, da hier junge Leute bei Ueberſetzungen, in denen ſie Mühe haben, ſich verwickeln und ſchwerfällig werden. Dieſer Grund mag für Viele einige Wahrſcheinlichkeit haben. Und gewiß, man fällt beim Exerciren nicht leicht in Schwulſt. Allein man bedenke, ob dieſes ſogenannte fließende Latein, ob es wirklich ſo fließendes Latein iſt. Ich verſtehe nun unter dieſem numeröſes und periodiſches, völlig nach der Natur, das nicht in's Gekünſtelte und Schwülſtige verfällt. Man überſehe nun alle Regeln einer numeröſen, periodiſchen und ſimpeln Schreibart und überlege, ob auch der Geübteſte ſie beim Exzipiren beobachten könne. Man bedenke die völlige Ungleichheit der Deutſchen und anderer Sprachen, man wird bei der Exception meiſtens Deutſche Conſtructionen, Verbindungsarten und die nämliche Folge der Sätze in der exzipirten Sprache antreffen. — Was iſt denn aber Schuld, daß junge Leute in die Sucht verfallen, ſchwülſtiges Latein zu ſchreiben? Unter vielen Urſachen iſt vielleicht dieſe als die Urquelle zu merken, nämlich die Art, wie man die vortrefflichſten Schriften der Alten lieſt. Vermöge dieſer ſollte man glauben, ſie nützen zu nichts, als ihre Sprache daraus zu lernen, und ihre Sprache wieder zu weiter nichts, als daß man ſie eben könne. Denn man nimmt ganz allein und blos auf die Wörter und Phraſen, gar nicht auf den Geiſt und die Natur derſelben Rückſicht. Von Sachen iſt gar nicht die Rede. Lieſt man nun einen ſolchen Autor, ſo giebt es Viele, die ſorgfältig jede Phraſe ausarbeiten, ſie ſei nun aus einem Schriftſteller, der ein Redner, ein Hiſtoriker oder ein Philoſoph iſt, er ſchreibe natürlich, geſchmückt, dunkel u. ſ. w. Alles wird durch einander gemengt. Eine rednerische Phraſe, durch welche ein Subject um der Deutlichkeit, um der Rotundität willen, um daraus einen Beweis herzuleiten, umſchrieben worden iſt, wird dann in einer hiſtoriſchen geringfügigen Materie angebracht. So ſieht Livius IV, 3, wo Canulejus das unbillige und ungerechte Betragen der Patricier gegen die Plebejer recht deutlich vorſtellen will, da dieſe eben ſo wie jene Römiſche Bürger ſeien, die Umſchreibung von Mitbürger: cives nos eorum esse, et si non eandem opem habere, eandem patriam incolere, und kurz vorher: indigni, qui non vobiscum urbe intra eadem moenia incoleretis. Eben ſo die rednerische Umſchreibung von: ſie gönnen euch das Leben nicht: lucis vobis hujus partem, si liceat, adimant, quod spiratis, quod vocem mittitis, quod formas hominum habetis, indignantur, und ſo viele tauſend andere. Nun hat man geſagt, dieſe Phraſen ſind ſchön. Man lobt die jungen Leute, wenn ſie dieſe im nächſten Exercitio anbringen und nun denken ſie auf nichts mehr, als jedes einzelne Wort durch die größte Phraſe zu umſchreiben. Ob ſie am rechten oder unrechten Orte ſtehe, auf das ſieht man nicht, ſondern man mißt ſie nach der Länge. Die größten ſind die beſten und ſo entſteht Schwulſt und Bombaſt. Das Natürliche und Ächte der Sprache wird ganz vernachläſſigt.

B. Man erlangt dadurch eine Fertigkeit, daß einem Worte und Redensarten geläufig werden und geſchwind einfallen. Aber fragt es ſich, ob durch ein ſolches Dictiren die Ueberlegung und die Wahl der Worte nicht vielmehr gehindert werde. Bei bekannten Worten braucht es freilich nicht viel Nachdenken. Aber bei unbekanntern glaub' ich es. Hat man die Phraſis oder das Wort noch nicht und es wird im Dictiren fortgefahren, ſo ſoll man auch eilen. Man kann es aber nicht, man zittert und — entweder läßt man einen leeren Platz, oder man wird unwillig und im Unwillen iſt man bekanntlich keiner Ueberlegung fähig. Läßt man aber bei ſchweren Texten gar keine Lücke, ſo iſt die Exception entweder gut oder ſchlecht. Iſt ſie gut, ſo hat man gewiß nicht durch's Excipiren, ſondern öfteres Leſen der Quelle ſelbſt und langſames Componiren dieſe Fertigkeit erlangt. Iſt ſie mittelmäßig oder ſchlecht, ſo ſage man mir, zu was eine ſolche unſelige Schreibſeligkeit nütze? Es giebt Leute, die bei allen Fragen zu antworten wiſſen, wenn dieſe Antworten nur aus Worten beſtehen, ſie ſeien nun falſch, ſchaal oder übereilt, oder ſogar ungereimt. So iſt's beim Excipiren, da ich hingegen den obigen diejenigen weit vorziehe, die zwar nicht ſogleich, aber deſto bedachtlicher und geſcheuter antworten. Eben ſo gefällt mir beim Componiren eine kleine Langſamkeit beſſer, als beim Excipiren eine große Eile. Durch erſtere wird unſer Styl und die ganze Fertigkeit in einer Sprache reifer, überlegter und dem Geiſte derſelben mehr angemeſſen. Und durch bedachtliches Ueben gelangt man zu wahrer Schnelligkeit und endlich zu einer ſolchen, welche der beſte Excipiſt, der gleich Anfangs nie langſam gearbeitet hat, nie erreichen wird. Und dieſe beſteht darin, ſchnell und zugleich gut zu ſchreiben.

C. Aus dem Excipiren, heißt es, kann man die Stärke in einer Sprache beurtheilen. Nun fragt ſich, was für eine Stärke man darunter verſtehe. Kann man kritiſche Stärke daraus erſehen? Wir wollen Geßner's Erklärung von der Kritik hier einſehen und dann urtheilen, ob man eine Stärke in ihr durch Excipiren nicht erlange, ſondern nur, ob ſie ſich erſehen laſſe? Er erklärt ſie nämlich als eine Fähigkeit zu urtheilen, die man durch den längſten Umgang mit den Alten erhält, nicht nur, was der Sinn der Worte ſei, ſondern hauptſächlich, ob ein ganzes Buch, eine ganze Abhandlung, eine Formel, ja ſogar ein einzelnes Wort, wirklich von dem Alten herrühre, dem ſie zugeſchrieben werden. Man ſieht gleich, daß dieſe Fertigkeit nicht die geringſte Aehnlichkeit mit dem Excipiren habe und aus dieſem beurtheilt werden könne. Ein guter Kritikus wird zwar immer die Worte und Redensarten gebrauchen, die das Dictirte eigentlich ausdrücken, aber der, welcher excipiren läßt, iſt gemeiniglich ein ſchlechter oder gar kein Kritikus und kann eine ſolche Exception einer ſchlechtern aber phraſenreichern vorziehen. Doch dieſer Fall gehört eigentlich gar nicht hieher, denn ein Kritikus iſt kein Knabe, auch kein Jüngling mehr. Nein, das ſind meiſtens erſtarkte Männer und dieſe wird man doch hoffentlich nicht nach dem Exponiren beurtheilen. — Eben ſo wenig, glaube ich, wird man die Stärke beurtheilen können, die man durch philoſophiſches Studium der Sprachen erlangt hat; oder die Stärke, die man in einer Sprache um des wahren Nutzens derſelben, d. i. um ſich Sachkenntniſſe zu erwerben, erreicht hat. Doch auch zu dieſer Art gehört das, was wir von der vorhergehenden geſagt haben. — Noch bleibt uns eine Art der Stärke in einer Sprache übrig. Es läßt ſich nämlich noch aus dem Exponiren ſehen, ob einer einen Vorrath von Wörtern ſich geſammelt, ob er die Fertigkeit erworben hat, Deutſchen Wörtern und Aufſätzen ein Lateiniſches Kleid anzuziehen, das aber bei weitem noch kein Römiſches iſt. Nun, dies will ich alſo zugeben und es iſt wahr, aus dem Exponiren, wo der Context und der Vortheil, daß das Deutſche unſere Mutterſprache iſt, uns leichter die Bedeutung der Wörter in die Hand geben, kann man die Stärke in den Wörtern nicht ſo beurtheilen. Aber dieſe Stärke zu erlangen, wird gewiß das Exponiren wenig behülflich ſein. Wiederholtes Leſen der Bücher, die in dieſer Sprache geſchrieben ſind, auch Ueberſetzen, ſind hierzu die Mittel.

Was ich hier überhaupt vom Exponiren geſagt habe, gilt von allen Arten des Exponirens, vom Lateiniſchen, Deutſchen u. ſ. f. Nur iſt es bei einer Sprache menſchlicher, als bei der andern, wo nämlich das Componiren noch Nutzen hat und welche noch wenigſtens unter den Gelehrten eine lebende Sprache iſt.

Unterredung zwiſchen Dreien.

1785. 30. Mai.

Antonius. Habt ihr über den Plan, den ich euch vorgelegt habe, nachgedacht? Seid ihr nunmehr ſchlüſſig?

Octavius. Ich habe ihn in Erwägung gezogen und wohl überlegt. Sollte die Ausführung ſo glücklich von Statten gehen, als der Plan weiſe und klug angeordnet iſt, ſo wäre was Herrliches geſchehen.

Lepidus. Ich habe ihn eben ſo gefunden.

Octavius. Aber wie? Nun wollen wir auch das Nähere davon beſtimmen und den Hinderniſſen nachſpüren, die ſich uns in den Weg legen werden.

Antonius. Ich habe nach langem Nachdenken keine beſonderen Schwierigkeiten gefunden.

Octavius. Aber ich. Ich will dir ſie vorlegen. Werden ſich die freien Römer ſo zu unſerer Herrſchaft verſtehen? Wird Brutus, wird Caſſius werden die Andern, die den edlen Cäſar tödten halfen, ſtille dabei ſein? Wird Sextus Pompejus ſich zufrieden ſtellen laſſen?

Antonius. O! Octavius, keine ſolche Bedenklichkeiten! Glaube mir, ich habe länger in der Welt gelebt, habe mehr Erfahrung, als du. Glaubſt du, daß in dieſen noch ein Funke von Vaterlandsliebe lodere? Mit Nichten. Durch den Luxus und die Schwelgerei ſind ſie ſo ſehr von ihrer Vorfahren Seelengröße herabgewürdigt, daß es ihnen um Freiheit gar nicht mehr zu thun iſt. Erſt neulich, nach Cäſars Mord, da vorhin Brutus und Caſſius auf der Rednerbühne ſtunden und ſie gegen den großen Julius ſo ſehr zum Haß angeflammt hatten, daß ſie ſich vor Wuth an ſeinem geheiligten Leichnam faſt vergriffen hätten, wie viel Beredſamkeit brauchte ich, ihren Ton anders zu ſtimmen? Wie Federn laſſen ſie ſich hin und her blaſen. Der Soldat iſt ſchon gewöhnt, eben ſo gut der Bürger als der Feinde Blut zu verſpritzen, und den haben wir ja auf unſerer Seite. Bei dem niedrigen Pöbel iſt es mit wenig Worten, etwas Getreide oder Geld und öffentlichen Schauſpielen geſchehen.

Lepidus. Dieſen Artikel will ich beſorgen.

Octavius. Du haſt vollkommen Recht, Antonius. Eine Bedenklichkeit iſt nun gehoben. Aber ein Brutus, ein Caſſius, iſt weit über die Sphäre des Pöbels erhaben.

Antonius. O die haben durch Cäſar's Mord und meine Rede alles Gewicht, alle Liebe, alles Anſehn verloren. Das Volk iſt ja auf unſerer Seite. Was können ſie alſo vornehmen? Und bis hieher ſind ſie ruhig.

Octavius. Kaum vor vier Stunden hab' ich Briefe erhalten, daß ſie ſich ganz heimlich zu einer Gegenwehr rüſten, weil ſie von uns etwas beſorgen. Ich wollte dir die Nachricht gleich hinterbringen, aber du warſt weder auf dem Capitol noch zu Haus.

Antonius. Ich war auf meinem Landgut. Daß aber Brutus und Caſſius ſich zum Kriege rüſten, macht mir keine ſo große Beſorgniß. Wir ſind ſo gut Krieger als ſie. Nur müſſen wir auf unſerer Hut ſein, unſere Kräfte vereinigen und deswegen gleich unſere Legaten und Tribunen zuſammen berufen.

Octavius. Es giebt aber doch noch außer dieſen eine Menge Feinde, die zwar Freundlichkeit im Geſicht blicken laſſen, im Herzen hingegen giftige Dolche verbergen. Dieſe ſollten aus dem Weg geräumt ſein.

Antonius. Recht, mein Octavius. Wir haben ja auch ſchon in der letzten Verſammlung davon geredet, die meiſten genannt und ihnen den Tod geſchworen. Hier hab' ich ſie aufgeſchrieben. Leſ't es durch.

Octavius (lieſ't es durch und ruft plötzlich aus:) Auch Cicero?

Antonius. Ja, Octavius. Wir haben in der letzten Verſammlung beſchloſſen, einem Jeden frei zu laſſen, wen er gern in's Todtenreich geſchickt hätte. Cicero war mein Todfeind. Seine Reden und Briefe beweiſen es nur zu ſehr. Und Lepidus hat dir ja ſogar ſeinen Bruder überlaſſen.

Lepidus. Ja, das hab' ich.

Octavius. Mein gegebenes Wort kann ich nimmer zurücknehmen, aber der Mann ſchmerzt mich außerordentlich.

Antonius. Hier, Lepidus, lies auch du es durch. Mein Oheim Lucius ſteht auf dein Begehren auch unter den Verurtheilten. Es iſt alſo ein Gleichgewicht unter uns. Jeder hat unſerem Gemeinwohl einen Mann aufgeopfert, der ihm weh thut. Doch wir wollen uns jetzt auf einen andern Gegenſtand wenden, nämlich die Theilung der Länder.

Octavius. Dieſen Punct wollen wir, dünkt mich, für jetzt noch beruhen laſſen. Erſt nach Bezwingung des Brutus und Caſſius wollen wir ihn berichtigen. Aber auf Gegenanſtalten gegen dieſe Feinde müſſen wir ernſtlich denken.

Antonius. Ich dachte, ich und du verließen Rom, ſammelten unſer Heer und gingen ihnen dann in ihren Provinzen auf den Leib. Lepidus kann ſich der Stadt verſichern. Billigt ihr es?

Octavius. Ja, vollkommen.

Lepidus. Ich ebenfalls. Ich will alſo gleich fortgehen und die nöthigen Maaßregeln treffen. (Lepidus geht ab.)

Antonius. So! Jetzt biſt du fort, einfältiger Menſch. Nun will ich mit dir allein weiter reden, Octavius. Sollen wir dieſen unfruchtbaren Kopf einſt an Beherrſchung der Welt Theil nehmen laſſen?

Octavius. Du haſt ihn ja in dieſe Verbindung gezogen. Jetzt wird es wohl nimmer zu ändern ſein. Ich denke, er hat ſich doch an vielen Orten als ein braver Soldat gezeigt.

Antonius. Glaube meinen Worten, ich habe ihn kennen gelernt. Der Mann hat keine eigenen Verdienſte, keine Geiſtesfähigkeiten. Nur Aufträge kann er geſchickt beſtellen. Wie eine todte Maſchine muß er durch Andere in Bewegung geſetzt werden. Glaube mir, hätte er nicht mächtige Freunde, es würde mir niemals in den Sinn gekommen ſein, ihn aufzunehmen. Jetzt haben wir ihn nöthig, aber, denke ich, ſind wir am Ziel unſerer Laufbahn, ſehen wir uns befeſtigt genug, alsbald entladen wir ihn ſeines unverdienten Ehrenamtes, maſten ihn mit den Steyrein, oder ſchaffen ihn gar weg und wir verzehren die Aehren, die er für uns gepflanzt und eingeärndtet hat.

Octavius. Ich überlaſſe dies deinem Gutdünken. Vom Weiteren dieſer Sache wollen wir erſt nach glücklicher Vollendung unſerer Entwürfe reden. — Aber jetzt, Antonius, müſſen wir uns vorſehen. Nähere und ſchrecklichere Ungewitter ziehen ſich über unſern Häuptern zuſammen. Wir wollen uns daher in aller Eile in eine gute Verfaſſung ſetzen, damit wir dem einbrechenden bald tobenden Sturm mit Muth Trotz bieten können.

Antonius. Ja, das wollen wir thun. Ich habe bis zu unſerer Abreiſe noch Einiges in Richtigkeit zu bringen. Auf den Abend ſprechen wir uns vielleicht wieder. Indeß lebe wohl. (Geht ab.)

Octavius allein.

Der Blödſinn ging zuerſt fort und dann der Uebermuth hinten nach. Was Antonius vom Lepidus ſagte, iſt zwar gar nicht falſch, aber Antonius iſt ſtolz, herrſchſüchtig, wollüſtig, grauſam. Sind unſere Feinde beſiegt und Lepidus bei Seite geſchafft, ſo wird Antonius, auf ſeine Thaten und Erfahrung ſtolz, mich als einen jüngeren Mann nach ſeiner Willkühr herumführen wollen. Aber an mir wird er keinen Lepidus finden. Mein unſclaviſcher Nacken iſt nicht gewöhnt, ſich unter die herabſehenden Blicke eines Beherrſchers zu ſchmiegen. Er wird ſich in den Wollüſten herumwälzen. Ich werde es lange zulaſſen und ſtill dabei ſein. Aber wenn ſeine Leibes- und Seelenkräfte erſchlafft ſind und er in Verachtung ſteht, dann erſt will ich mein Haupt emporheben, ihm mich in meiner Größe zeigen und dann — aut Caesar, aut nihil. Entweder ſoll er ſich vor mir im Staub demüthigen, oder ich werde den Tod einem ſchmachvollen Leben vorziehen! (Geht ab.)

Ueber die Religion der Griechen und Römer.

1787. 10. Auguſt.

Was die Religion der Griechen und Römer betrifft, ſo ſind ſie darin den Weg aller Nationen gegangen. — Der Gedanke an eine Gottheit iſt dem Menſchen ſo natürlich, daß er ſich auch bei allen Völkern entwickelt hat. In ihrer Kindheit, in dem Urſtand der Natur, dachten ſie ſich Gott als ein allmächtiges Weſen, das ſie und Alles blos nach Willkür regiere. Sie bildeten ſich ihre Vorſtellung von ihm nach den Herrſchern, die ſie kannten, den Vätern und Fürſten der Familien, die über Leben und Tod ihrer Untergebenen ganz nach Gefallen ſchalten, denen ſie in allen, auch in ungerechten und unmenſchlichen Befehlen, blindlings folgten, die als

Menſchen zürnen, übereilt handeln, etwas bereuen konnten. Ganz ſo dachten ſie ſich ihre Gottheit, und die Vorſtellungen des größten Theils der Menſchen unſerer ſo gerühmten aufgeklärten Zeiten ſind nicht anders beſchaffen. Unglück, phyſiſches und moraliſches Uebel, ſahen ſie als eine Strafe von ihr an und ſchloſſen, ſie müßten ſie wiſſentlich oder unwiſſentlich durch Handlungen, die ihr mißfallen, beleidigt und ihren Zorn verdient haben. Dieſen ſuchten ſie nun durch Geſchenke, durch das Beſte, was ſie hatten, durch Erſtlingsfrüchte, ja durch das Theuerſte, ihre Kinder, zu beſänftigen. Dieſe Menſchen ſahen noch nicht ein, daß jene Uebel keine wirkliche Uebel, daß Glück und Unglück von ihnen ſelbſt abhange, daß die Gottheit nie Unglück ſendet zum Schaden ihrer Geſchöpfe. Auch überlegten ſie nicht, daß das höchſte Weſen durch Geſchenke von Menſchen nicht gewonnen wird, daß Menſchen ſeinen Reichthum, ſeine Macht und Ehre ſo wenig vermehren als vermindern können. — Aber wie ſollten ſie ihm jene Opfer darbringen? Weil ſie ſahen, daß nur in Rauch aufgelöſte Dinge zu den Wolken hinanſteigen, weil ſie wähnten, daß es dort wohne, ſo ließen ſie die ihm zugedachten Geſchenke in Feuer zu ihm hinaufdampfen. Dies iſt der Urſprung der Opfer, die bei den Griechen und Römern wie bei den Israeliten einen Haupttheil des Gottesdienſtes ausmachten. Die Menſchen, die Alles nur unter ſinnlichen Vorſtellungen denken können, machten ſich bald körperliche Bilder von der Gottheit aus Thon, Holz oder Stein, jeder nach dem Ideal, das er von dem furchtbarſten Weſen hatte; daher die ſcheußlichen Geſtalten und Figuren der Götter bei rohen Völkern ohne Empfindung für das Schöne und ohne Künſte. Nothwendig mußte jeder ſeinem Gott auch einen beſondern Namen geben.

Wenn nun mehrere Stämme ſich mit einander zu einem gemeinſchaftlichen Zweck verbanden oder ſonſt vermiſcht wurden, ſo behielt jeder ſeinen Gott. Um aber die Vereinigung feſter zu machen, ließen ſie ihre beſondern Gottheiten auch in eine Geſellſchaft treten und ſtellten ſie insgeſammt an Einen Ort, wo das ganze Volk alle gemeinſchaftlich anbetete. — Griechenland und Rom hatte ſein Pantheon und jede Stadt wieder ihren eigenen Schutzgott. Daß dieſe Nationen eine Vermiſchung von ſo mancherlei Völkern waren, iſt die Haupturſache ihrer vielen Gottheiten und der ſo verſchiedenen Sagen und Geſchichten derſelben. Vielgötterei wurde auch dadurch veranlaßt, da ſie die nach ihren Begriffen eingeſchränkte Gewalt der Gottheit nicht für mächtig genug hielten, den ganzen Umfang des Alls allein zu beherrſchen, ſo wieſen ſie die Regierung eines Elements, gewiſſe Verrichtungen u. ſ. w. einer beſondern Gottheit an. Sie perſonificirten wohl auch die Elemente, Länder und andere große Gegenſtände und ſchrieben ihre Wirkungen und Veränderungen ihnen ſelbſt als freihandelnden Weſen zu. Eben ſo iſt bekannt, daß ſie verdienſtvolle Helden nach ihrem Tode in den Aufenthalt der Götter verſetzten und ſie wie dieſe verehrten. Dieſe große Verwirrung in der Mythologie wurde durch die Bemühung der Gelehrten, die Bedeutung jeder Fabel herauszufinden, noch um Vieles vergrößert. Zum Aufſtellen der Bilder der Götter wurden eigene Plätze erſehen und Tempel erbaut, die alle eine große Heiligkeit erhielten, weil man glaubte, der Gott wohne hier. Höhen und Haine wählte man hierzu ohne Zweifel am liebſten, weil ſchon ihr Anblick etwas Erhabenes hat und ihre ſcheinbare Nähe am Himmel am eheſten ein Aufenthalt der Götter ſein konnte; theils auch, weil die Seele eines einſamen, lebhaft empfindenden Menſchen nirgends ſo ſehr als bei einer herrlichen Ausſicht in's Weite, wo man ein großes Stück der ſchönen Schöpfung auf einmal überſieht, oder als in den ſtillen düſtern Wäldern entzückt wird, ſchwärmt und wirklich Erſcheinungen zu haben und eine Gottheit zu ſehen glaubt.

Ein Menſch, voll von Furcht wegen etwas, deutet alle Umſtände darauf und wird von Allem in Schrecken geſetzt. So auch jene Menſchen ohne Aufklärung, mit einer lebhaften Einbildungskraft, voll von der Furcht ihres Gottes und feſt im Glauben, er wirke alle Veränderungen in der Natur unmittelbar und thue ihnen dadurch ſeinen Willen kund, erklärten alle unvermuthet aufgeſtoßenen Vorfälle für ſolche Eröffnungen. Ein abergläubiſcher Grieche ging daher nicht über den Weg, wenn ein Wieſel an ihm vorbeigeſprungen war; er fragte einen Zeichendeuter um Rath, wenn eine Maus ſeinen Mehlſack angenagt hatte. Noch in unſern Tagen weiſſagt man aus einem Kometen das Lebensende eines Monarchen und dem Geſchrei einer Eule den nahen Tod eines Menſchen.

Hiermit verband ſich noch die Begierde der Menſchen, in die Schickſale der Zukunft zu blicken. Sie glaubten, daß die Götter, von denen ſie ja abhängt, ihnen gar wohl den Vorhang ein wenig entrücken und durch gewiſſe Zeichen vorherbedeuten oder durch Menſchen, die in näherem Umgang mit ihnen ſtehen, zum Voraus verkündigen laſſen könnten.

Alle dieſe Neigungen nun bemerkten die klügeren und liſtigeren Menſchen, die man zum Dienſte der Gottheit gewählt hatte. Sie ſahen, daß die Völker ſich durch nichts ſo willig leiten laſſen, als durch Religion. Wie ſie nun aus nichts ſo ſehr Vortheil ziehen, ihre Begierden und Leidenſchaften befriedigen oder auch für das allgemeine Wohl arbeiten konnten, als durch die Benutzung dieſer Folgſamkeit, ſo beſtärkten ſie jene Triebe, feſſelten die Einbildungskraft und gaben ihr nach einer gewiſſen Richtung Nahrung und Beſchäftigung durch dahinzielende und gehäufte ſinnliche Ceremonien. Gegen alle Anfälle der Vernunft wappneten ſie ſich dadurch, daß ſie mit allen ihren Handlungen Religion verbanden und ſie ſo auf dieſe Art heiligten. Die Bilder der Götter entrückten ſie zum Theil dem allgemeinen Anblick und Anlauf der Menge und gaben ihnen durch dies Geheimniß eine größere Würde und Hoheit, auch der Einbildungskraft freieres Spiel. Durch die Orakel hatten die Prieſter Einfluß in alle wichtige Angelegenheiten. Auch waren ſie in Griechenland eines von den Banden, wodurch die ſo eiferſüchtigen und uneinigen Staaten zuſammengehalten und zu einem gemeinſchaftlichen Intereſſe verbunden wurden.

So entſprangen die Religionen aller Völker, ſo auch die Religion der Griechen und Römer. Nur wenn eine Nation eine gewiſſe Stufe von Bildung erreichte, konnten Männer von aufgeheiterter Vernunft unter ihr auftreten, beſſere Begriffe von der Gottheit erlangen und ſie andern mittheilen. Von dieſem Zeitpunct ſind auch die meiſten Schriften, die wir aus dem Alterthum übrig haben. Die frühern ſind uns von dieſer Seite wenigſtens wegen der Geſchichte der Menſchheit wichtig. Sie rufen uns immer auf, eine Vorſehung zu verehren und ihre freilich nicht willkürlichen Befehle zu befolgen, wodurch ſie weiſe Alles lenkt und gütig und wohlthätig. Richtige Begriffe von dem Zuſtand der ganzen Volksreligion laſſen ſich indeſſen nicht genau aus ihren Dichtern ſchöpfen. Sie behandelten die Religion und die Geſchichte der Götter als Dichter, jeder nach ſeinem Endzweck; nur die allgemeinen Meinungen mußten ſie zu Grunde legen. Und dieſer Volksglaube von den Eigenſchaften und der Regierung der Vorſehung war beinahe zu allen Zeiten gleich. Der Pöbel aller Völker ſchreibt der Gottheit ſinnliche und menſchliche Eigenſchaften zu und glaubt an willkürliche Belohnungen und Beſtrafungen. Dieſe Meinungen ſind übrigens der ſtärkſte Zaum ihrer Leidenſchaften; die Gründe der Vernunft und einer reinern Religion ſind gegen ſie nicht wirkſam genug.

Die Weiſen Griechenlands hingegen und ihre Schüler zeigen uns in ihren Schriften viel aufgeklärtere und erhabnere Begriffe von der Gottheit, beſonders in Rückſicht auf die Schickſale der Menſchen. Sie lehrten, daß ſie Jedem hinlängliche Mittel und Kräfte zu ſeiner Glückſeligkeit gebe und die Natur der Dinge ſo angelegt habe, daß durch Weisheit und moraliſche Güte wahre Glückſeligkeit erlangt werde. — In dieſen Grundſätzen nun kamen die Meiſten überein; nur in ihren Speculationen über das Urweſen der Gottheit und andere dem Menſchen unbegreifliche Dinge haben ſie freilich ſehr verſchiedene Syſteme ausgedacht. Aus dieſen Geſichtspuncten betrachtet, wird uns in den Begriffen der

Religion, wovon ich übrigens nur einige angeführt habe, Manches nimmer ſo unbegreiflich oder lächerlich vorkommen, wenn wir bedenken, daß Menſchen von den nämlichen Fähigkeiten, wie wir, bei Entwicklung dieſer durch ihre ungleichmäßige Ausbildung und ſchiefe Richtung auf dergleichen Irrwege geriethen.

Das vielfache Streben dieſer Menſchen, die Wahrheit zu erforſchen, überzeugt uns von der Schwierigkeit, zu der reinen von Irrthümern nicht entſtalteten Wahrheit zu gelangen, und es zeigt, wie der Menſch oft auf dem halben Wege zu ihr ſtehen bleibt, oft wohl ſich weiter wagt, oft von dem rechten abirrt, oft geblendet von einer täuſchenden Geſtalt ein Schattenbild ſtatt der Wirklichkeit erhaſcht. Die fehlgeſchlagenen ſowohl als glücklichen Bemühungen ſind für uns ſchon gemachte Erfahrungen, die wir, ohne den Gefahren ausgeſetzt zu ſein, benutzen, das Gute davon ſammeln und gebrauchen, die Abwege vermeiden können.

Aus ihrer Geſchichte lernen wir, wie gewöhnlich es iſt, durch Gewöhnung und Verjährung an gewiſſe Vorſtellungen den größten Unſinn für Vernunft, ſchändliche Thorheiten für Weisheit zu halten. Dies ſoll uns aufmerkſam machen auf unſere ererbte und fortgepflanzte Meinungen, ſelbſt ſolche zu prüfen, gegen die uns auch nie der Zweifel, nie die Vermuthung in den Sinn kam, ſie können vielleicht ganz falſch oder nur halbwahr ſein. Es ſoll uns aus dem Schlummer und der Unthätigkeit wecken, die uns gegen die wichtigſten Wahrheiten oft ſo gleichgültig machen. — Wenn dieſe Erfahrungen uns gelehrt haben, es für möglich, ja für wahrſcheinlich zu halten, daß viele unſerer Ueberzeugungen vielleicht Irrthümer und viele von denen eines Andern, der anders denkt, vielleicht Wahrheiten ſind, ſo werden wir ihn nicht haſſen, nicht lieblos beurtheilen. Wir wiſſen, wie leicht es iſt, in Irrthümer zu gerathen, und werden alſo dieſe ſelten der Bosheit und Unwiſſenheit zuſchreiben und ſo immer gerechter und menſchenliebender gegen Andere werden.

Ueber einige charakteriſtiſche Unterſchiede der alten Dichter.

1788. 7. Auguſt.

Die Einleitung, welche damals allgemein gewordene culturgeſchichtliche Anſichten darſtellt, kann übergangen werden, der Reſt aber iſt als erſte umfaſſendere Aeußerung Hegel's über einen äſthetiſchen Gegenſtand nicht nur für die Geſchichte ſeiner Bildung, ſondern auch an und für ſich merkwürdig. Nachdem Hegel von der Vereinigung des allgemeinen Intereſſes der Menſchheit mit dem Localintereſſe bei den Alten und von der für den Dichter daher entſtehenden Begünſtigung geſprochen hat, fährt er fort:

„In unſern Zeiten hat der Dichter keinen ſo ausgebreiteten Wirkungskreis mehr. Die berühmten Thaten unſerer alten, auch neueren, Deutſchen ſind weder mit unſerer Verfaſſung verflochten, noch wird ihr Andenken durch mündliche Fortpflanzung erhalten. Blos aus den Geſchichtbüchern zum Theil fremder Nationen lernen wir ſie kennen und auch dieſe Kenntniß iſt nur auf die polizierteren Stände eingeſchränkt. Die Märchen, die das gemeine Volk unterhalten, ſind abenteuerliche Traditionen, die weder mit unſerm Religionsſyſtem, noch mit der wahren Geſchichte zuſammenhängen. Dabei ſind die Begriffe und die Cultur der Stände zu ſehr verſchieden, als daß ein Dichter unſerer Zeit ſich verſprechen könnte, allgemein verſtanden und geleſen zu werden. Unſern großen Deutſchen epiſchen Dichter hat daher die weiſe Wahl ſeines Gegenſtandes nicht in ſo viele Hände gebracht, als geſchehen ſein würde, wenn unſere öffentlichen Verhältniſſe Griechiſch wären. Ein Theil hat ſich von dem Syſtem, auf welches theils das ganze Gedicht, theils die einzelnen Theile gebaut ſind, ſchon entfernt; den andern beſchäftigen die Sorgen für die ſo vervielfältigten Bedürfniſſe und Bequemlichkeiten des Lebens allzuſehr, als daß er Zeit und Luſt bekäme, ſich zu erheben und den Begriffen der höhern Stände zu nähern. Uns intereſſirt die Kunſt des Dichters, nicht mehr die Sache ſelbſt, welche oft den entgegengeſetzten Eindruck macht. —

Eine vorzüglich auffallende Eigenſchaft der Werke der Alten iſt das, was wir die Simplicität nennen, die man mehr fühlt, als deutlich unterſcheiden kann. Sie beſteht eigentlich darin, daß die Schriftſteller uns das Bild der Sache getreu darſtellen, daß ſie nicht ſuchen, es durch feine Nebenzüge, durch gelehrte Anſpielungen intereſſanter oder durch eine kleine Abweichung von der Wahrheit es glänzender und reizender zu machen, wie wir heut zu Tage fordern. Eine jede, auch zuſammengeſetzte Empfindung drücken ſie nur einfach aus, ohne das Mannigfaltige darin von einander abzuſondern, das der Verſtand unterſcheiden kann, und ohne das Dunkle zu zergliedern.

Ferner da das ganze Syſtem ihrer Erziehung und Bildung ſo beſchaffen war, daß Jeder ſeine Ideen aus der Erfahrung ſelbſt erworben hatte und

> die kalte Buchgelehrſamkeit, die ſich
> mit todten Zeichen in's Gehirn nur drückt,

nicht kannten, ſondern bei Allem, was ſie wußten, noch ſagen konnten:

ſo mußte jeder eine eigene Form ſeines Geiſtes und ein eigenes Gedankenſyſtem haben, ſo mußten ſie *Original* ſein. Wir lernen von unſerer Jugend auf die gangbare Menge Wörter und Zeichen von Ideen und ſie ruhen in unſerm Kopfe ohne Thätigkeit und ohne Gebrauch. Erſt nach und nach durch die Erfahrung lernen wir unſern Schatz kennen und etwas bei den Wörtern denken, die aber für uns ſchon gleichſam Formen ſind, nach denen wir unſere Ideen modeln und welche bereits ihren beſtimmten Umfang und Einſchränkung haben und Beziehungen ſind, nach denen wir Alles zu ſehen gewohnt ſind. — Hierauf gründet ſich, beiläufig zu ſagen, ein Hauptvortheil, den die *Erlernung fremder Sprachen* hat, daß wir die Begriffe bald allgemein zuſammenfaſſen, bald abſondern lernen. Von jener Art, ſich in unſern Zeiten zu bilden, kommt es dann, daß bei manchen Menſchen die *Reihen* ſelbſt geſammelter Ideen und erlernter Worte *neben einander* hinlaufen, ohne in Ein Syſtem ſich verbunden zu haben, oft ohne ſich nur zu berühren oder irgendwo in einander zu greifen.

Etwas anderes Charakteriſtiſches iſt, daß die Dichter beſonders die äußerlichen in die Sinne fallenden Erſcheinungen der ſichtbaren Natur ſchilderten, mit welcher ſie genau bekannt waren, da wir hingegen beſſer von dem *innern Spiel der Kräfte* unterrichtet ſind und überhaupt mehr die Urſachen der Dinge wiſſen, als wie ſie ausſehen. Bei ihnen lernte Jeder die Verrichtungen anderer Stände von ſelbſt kennen, ohne übrigens die Abſicht gehabt zu haben, ſie zu erlernen. Daher die Kunſtwörter keineswegs gemein geworden waren. Um die feinen Schattirungen in der Veränderung der ſichtbaren Natur zu bezeichnen, haben wir freilich auch Wörter, allein ſie ſind nur in der niedrigen Sprache gangbar oder provinciell geworden. — Ueberhaupt ſieht man es allen Werken der Alten ſogleich an, daß ſie ſich ruhig dem Gang ihrer Vorſtellungen überließen und *ohne Rückſicht auf ein Publicum* ihre Werke verfertigten; da es bei den unſern in die Augen fällt, daß ſie von ihren Verfaſſern mit dem Bewußtſein, man werde ſie leſen, und gleichſam mit der Vorſtellung, als ob ſie ſich mit ihren Leſern unterhalten, geſchrieben wurden.

Wir ſehen gleichfalls, daß in den noch üblichen Formen der Gedichte die Umſtände dem Genie der erſten großen Erfinder die Richtung gegeben haben. Nirgends zeigt ſich dieſer Einfluß ſo ſehr, als in der Geſchichte der *dramatiſchen* Dichtkunſt. Die Tragödie hat ihren Urſprung von denen zur Ehre des Bakchus angeſtellten Luſtbarkeiten, die mit Geſang und Tanz begleitet wurden (Tib. II. 157; **Horatii ars poe-**

tica, v. 220). Von der Belohnung erhielt ſie den Namen. Sie wurden anfangs nur von Einer Perſon unterbrochen, welche alte Göttergeſchichten erzählte. Aeſchylus führte zuerſt zwei Perſonen ein, machte eine ordentliche Schaubühne, ſtatt deren man ſich vorher einer Hütte (σκηνή) von Baumreiſern bediente, die, um mehrere Scenen darſtellen zu können, in mehre Gemächer abgetheilt war. Der Zuſchauer mußte dann von einem zum andern wandern. Dies vermieden bei Einrichtung einer ordentlichen Bühne die folgenden Dichter durch die Einheit des Orts, welche Regel ſie nur ſelten größeren Schönheiten aufopferten (wie Sophokles im Ajax v. 815 ff.). Von ihrem erſten eigentlichen Schöpfer bekam auch die Sprache ihre feierliche Würde, die ſie in der Folge immer ausgezeichnet hat. Es erhellt hieraus, wie die beſondere Form des Griechiſchen Trauerſpiels, hauptſächlich das Beſondere des Chors, entſtanden iſt. Hätten ſich die Deutſchen ohne fremde Cultur nach und nach ſelbſt verfeinert, ſo hätte ihr Geiſt ohne Zweifel einen andern Gang genommen und würde eigene Deutſche Schauſpiele haben, ſtatt daß wir die Form von den Griechen entlehnt haben. — Einen gleichen Urſprung hatte ihre Komödie aus den ſchmutzigen Poſſenſpielen (φαλλικά) der Landleute, den Fescenninen der Römer (Aristot. ars poët. Cap. II, seq. 4. Horat. Epist. II, Ep. 1, v. 139 ff. und Wieland's Anmerkung dazu). Die Natur ſelbſt lehrte die roheſten Menſchen eine Art wilder Poeſie, aus welcher die Kunſt dann allmälig das gemacht hat, was bei verfeinerten Völkern Poeſie heißt. Bei den Athenienſern, von denen Juvenal ſagt: natio comoeda est, mußte dieſe Gattung beſonders ihr Glück machen, da hingegen die ernſten Römer für das feine Komiſche kein Gefühl haben konnten.

Nur dieſe zwei Gattungen der dramatiſchen Dichtkunſt kannten die Alten. Einige Zwittergattungen, auf die man verfiel, um dem verzärtelten Geſchmack der Zuhörer nachzugeben (κατ' εὐχὴν ποιοῦντες τοῖς θεαταῖς. Aristot. ars poët. VII, seq. 13), ſcheinen ſich nicht lang erhalten zu haben."

Der Schluß, der ſich zu einer Lobrede auf die Vollkommenheit der Griechen ausdehnet, kann hier wegbleiben.

III.

Fragmente zur Kritik der Theologie aus der Tübinger Periode und die Theſen der theologiſchen Diſſertation.

Fragmente zur Kritik der Theologie aus der Tübinger Periode.

„Wie Religion überhaupt eine Sache des Herzens iſt, ſo könnte es eine Frage ſein, wie weit ſich Raiſonnement einmiſchen darf, um Religion zu bleiben? Denkt man viel nach über die Entſtehung der Empfindungen, über die Gebräuche, die man mitzumachen hat, durch welche fromme Gefühle erweckt werden ſollen, über ihren hiſtoriſchen Urſprung, über ihre Zweckmäßigkeit u. dgl., ſo verlieren ſie gewiß von dem Nimbus der Heiligkeit, mit dem wir ſie immer zu ſehen gewohnt waren, wie die Dogmen der Theologie von ihrem Anſehn verlieren, wenn wir ſie mit der Kirchengeſchichte beleuchten. Aber wie wenig ein ſolch' kaltes Nachdenken dem Menſchen gewährt, ſehen wir häufig, wenn er in Lagen kommt, wo die Verzweiflung des zerriſſenen Herzens oft wieder nach dem greift, was ihm ehemals Troſt gewährte und was er jetzt deſto feſter und ängſtlicher umfaßt. — *Weisheit* iſt nicht Wiſſenſchaft. Weisheit iſt eine Erhebung der Seele, die ſich durch Erfahrung, verbunden mit dem Nachdenken, über Abhängigkeit von Meinungen wie von den Eindrücken der Sinnlichkeit erhoben hat und nothwendig, wenn es praktiſche Weisheit, nicht bloße ſelbſtgefällige oder prahlende Weisheit, von einer ruhigen Wärme, einem ſanften Feuer begleitet ſein muß. Sie raiſonnirt wenig. Sie iſt auch nicht methodo mathematica von Begriffen ausgegangen und durch eine Reihe von Schlüſſen, wie Barbara und Barocco, zu dem, was ſie für wahr hält, gekommen. Sie hat ihre Ueberzeugung nicht auf dem allgemeinen Markt gekauft, wo man das Wiſſen für jeden, der richtig bezahlt, hergibt. — Bildung des Verſtandes und Anwendung deſſelben auf Gegenſtände, die unſer Intereſſe auf ſich ziehen, Aufklärung bleibt deswegen ein ſchöner Vorzug, ſo wie deutliche Kenntniß der Pflichten, d. h. Aufklärung über praktiſche Wahrheiten. Aber ſie ſtehen im Werth unendlich gegen Güte und Reinigkeit des Herzens zurück, ſie ſind damit eigentlich incommenſurabel." —

„*Frohſein* iſt in dem Charakter eines gutgearteten Jünglings ein Hauptzug. Verhindern ihn Umſtände daran, muß er ſich mehr auf ſich ſelbſt zurückziehen, faßt er den Entſchluß, ſich zu einem tugendhaften Menſchen zu bilden, und hat er dabei noch nicht Erfahrung genug, daß

Bücher ihn nicht dazu machen können, ſo nimmt er vielleicht **Campe's Theophron** (den Hegel ſchon auf dem Gymnaſium geleſen hatte) in die Hände, um ſich dieſe Lehren der Weisheit und Klugheit zur Richtſchnur ſeines Lebens zu machen. Er lieſt Morgens und Abends einen Abſchnitt daraus und denkt den ganzen Tag daran. Was wird die Folge ſein? Etwa Menſchenkenntniß, praktiſche Klugheit? Wirkliche Vervollkommnung? Dazu gehört jahrelange Uebung und Erfahrung. Aber die Meditation über Campe und das Campe'ſche Lineal werden ihm in acht Tagen verleidet ſein. Düſter und ängſtlich geht er in die Geſellſchaft, wo nur derjenige willkommen iſt, der ſie aufzuheitern weiß. Schüchtern genießt er ein Vergnügen, das nur dem ſchmeckt, der mit frohem Herzen dabei iſt. Vom Gefühl ſeiner Unvollkommenheit durchdrungen, bückt er ſich gegen Jedermann. Umgang mit Frauenzimmern heitert ihn nicht auf, weil er ſich fürchtet, die leiſe Berührung irgend eines Mädchens möchte ein entzündendes Feuer durch ſeine Adern gießen. Und dies Alles gibt ihm ein linkiſches, ſteifes Anſehen. Er wird es aber nicht lange aushalten, ſondern bald ſchüttelt er die Aufſicht dieſes mürriſchen Hofmeiſters ab und wird ſich beſſer dabei befinden."

„Wenn Aufklärung das leiſten ſoll, was ihre großen Lobredner von ihr ausgeben, wenn ſie ihre Lobſprüche verdienen ſoll, ſo iſt es wahre Weisheit. Sonſt bleibt ſie gemeinhin Afterweisheit, die ſich brüſtet und ihrer manières, die ſie vor vielen ſchwachen Brüdern vorauszuhaben ſich einbildet, ſich überhebt. Dieſer Dünkel findet ſich gewöhnlich bei den weiſen Jünglingen oder Männern, die durch Schriften neue Einſichten erlangen und ihren bisherigen Glauben, den ſie mit den Meiſten ihrer Umgebung gemein hatten, aufzugeben anfangen, wobei oft die Eitelkeit einen beſonders großen Antheil hat. Wer da von der unbegreiflichen Dummheit der Menſchen viel zu ſagen weiß; wer Einem auf das Haar hin demonſtrirt, wie es die größte Thorheit ſei, daß ein Volk ſolche Vorurtheile habe; wer dabei mit den Worten, als da ſind: Aufklärung, Menſchenkenntniß, Geſchichte der Menſchheit, Glückſeligkeit, Vollkommenheit, immer um ſich wirft, iſt weiter nichts, als ein Schwätzer der Aufklärung, der ſchaale Univerſalmedicinen feilbietet. Sie ſpeiſen einander mit kahlen Worten und überſehen das heilige, das zarte Gewebe der menſchlichen Empfindung. Jeder wird vielleicht ſolche Beiſpiele um ſich herum ſchnattern hören, mancher hat es vielleicht auch an ſich ſelbſt erfahren, denn in unſern vollgeſchriebenen Zeiten iſt ein ſolcher Gang der Bildung ſehr häufig."

„Ueber den Unterſchied der Scene des Todes. Das ganze Leben des Chriſten ſoll eine Vorbereitung auf dieſe Veränderung ſein.

Seine Wünſche ſogar ſind dahin gerichtet. Der tägliche Umgang mit den Bildern des Todes und den Hoffnungen jenes Lebens, gegen welche die Genüſſe und Freuden dieſer Welt, woran er ſich nicht attachirt, woran er, wie ein Fremder, nur einen ſchwachen Antheil nimmt, keiner Aufmerkſamkeit werth ſind, ſoll ihm das Verlaſſen dieſes Schauplatzes ſeiner Wirkſamkeit nicht nur nicht fürchterlich, auch ſogar angenehm machen. Noch weniger als ihm der Augenblick des Todes ſchrecklich iſt, bangt ihm weder vor Zernichtung, vor dem Aufhören der Harmonie, wenn das Inſtrument zerbrochen wäre, noch vor einem künftigen Schickſal. Sein ganzes Leben war eine meditatio mortis. Es dünkt ihn nur die Vorbereitungsſchule auf das Zukünftige. Was ſind auch funfzig bis achtzig Jahre, dazu aufgebracht, gegen die grenzenloſe Ewigkeit? Die ganze Dauer unſerer Exiſtenz iſt gegen dieſe nur ein Augenblick. Wer ſollte in ſechszig Jahren die fürchterliche Alternative: ewige Seligkeit, ewige Verdammniß, vergeſſen können? Wer ſollte gegen die immer neu erwachende Furcht der Unwürdigkeit zur erſteren nicht hinfliehen zu den Gnadenmitteln, angeboten von eben der Lehre, die uns mit dieſen Schrecken bekannt macht? Wer ſollte nicht auf den Augenblick dieſer furchtbaren Kataſtrophe, wo er nicht nur Abſchied nimmt von Allem, was ihm irgend theuer war, ſondern wo er in wenigen Stunden oder Minuten nimmer den Glanz dieſer Sonne — aber das Richterthronen wird ſchimmern ſehen, vor welchem ſein Schickſal für die Ewigkeit entſchieden wird, wer ſollte für dieſen bangen Augenblick nicht alle Waffen des Troſtes um ſich her verſammeln? Wer ſollte wenigſtens nicht da noch in Eile, wie einer, der plötzlich eine Reiſe zu unternehmen hat, noch von geiſtlichem Geräth zuſammenpacken, was Zeit und Krankheit erlaubt? Daher ſehen wir die Betten der Kranken von Geiſtlichen und Freunden umringt, die der beklommenen Seele des Sterbenden die gedruckten und vorgeſchriebenen Seufzer vorächzen. Daher hören wir bei aller Erinnerung und Ermahnung zum Beſchluß den Refrain des Memento mori als den mächtigſten aller Beweggründe jenſeits des Grabes herabgeholt: ſchön und fromm zu ſterben, noch Beſinnung zu haben, der in der Schule mit Schweiß erlernten Sprüche und Reimen ſich jetzt erinnern zu können u. ſ. f. — Die Helden aller Nationen ſterben auf gleiche Art, denn ſie haben gelebt und in ihrem Leben gelernt, die Macht der Natur anzuerkennen. Aber Unlittigkeit (ein trefflicher Schwäbiſcher Provincialismus, der in dieſer Periode Hegel's auch als Adjectiv vorkommt) gegen dieſe, gegen ihre geringen Uebel, macht auch ungeſchickt, ihre größeren Wirkungen zu ertragen. Wie könnte es ſonſt kommen, daß Völker, in deren Religion Vorbereitung zum Tode ein Hauptpunct iſt, ſo *unmännlich ſterben*? Dahingegen andere Nationen dieſen Augenblick unbefangen nahen ſehen. Wie zu einer Mahlzeit der eine des Morgens früh anfängt, ſeine Haare kräuſeln zu laſſen, ſeine Prunkkleider anlegt, ſeine Pferde anſpannen läßt, wie er, voll von der Wichtigkeit des bevorſtehenden Unternehmens, die ganze Zeit überlegt, wie er ſich benehmen, wie er die Converſation führen ſoll; ein anderer hingegen des Morgens ſeinen Geſchäften nachgeht und erſt wenige Minuten vor der Stunde der Tafel ſich der Einladung erinnert und ſo ſchlicht und unbefangen dazu tritt, *als ob er eben zu Hauſe wäre*. Wie verſchieden ſind die Bilder, die von dem Tode in die Phantaſie unſers Volks und in die der Griechen übergegangen ſind! Der Tod erinnerte ſie an den Genuß des Lebens, uns, es uns zu entleiden. Er war ihnen Geruch zum Leben, uns zum Tode. Wie wir in ehrbarer Geſellſchaft von gewiſſen natürlichen Dingen nicht ſprechen, nicht einmal ſchreiben, ſo umſchrieben ſie den Tod, milderten ſein Bild. Bei uns dagegen malen die Redner und Prediger es mit allen möglichen ſchrecklichen Farben aus, uns Schrecken einzujagen.“ —

„Es ſchmeichelt dem menſchlichen Verſtand, wenn er ſein großes *Gebäude der Gotteserkenntniß* und der menſchlichen Pflichten betrachtet. Er fährt fort, den Bau zu verſchönern oder auch Schnörkel daran zu machen. Aber je weitſchichtiger, je zuſammengeſetzter der Bau, an dem die ganze Menſchheit arbeitet, wird, deſto weniger gehört er jedem Einzelnen eigen. ‚Wer nur dieſen allgemeinen Bau copirt, wer nicht in ſich ſelbſt und aus ſich ſelbſt ein eignes Häuschen baut, wo er ganz einheimiſch iſt, wo er jeden Stein, wo nicht ganz aus dem Rohen gearbeitet, doch ihn zurecht gelegt, ihn in den Händen herumgekehrt hat, der iſt ein *Buchſtabenmenſch*, der hat nicht ſich ſelbſt gelebt und gewebt. — Wer jenem großen Bau einen Palaſt nur nachbaut, lebt darin, wie Louis XIV in Verſailles. Er kennt kaum alle Gemächer ſeines Eigenthums und füllt nur ein ſehr kleines Cabinetchen aus, da ein Hausvater in ſeinem Häuschen überall beſſer Beſcheid, von jeder Schraube, jedem Schränkchen, Red' und Antwort über ihren Gebrauch und ihre Geſchichte zu geben weiß. Leſſings Nathan: Bei den meiſten kann ich noch ſagen, Wie? Wo? Warum? ich es gelernt.“ —

„Wenn zwiſchen reiner *Vernunftreligion*, die Gott im Geiſt und in der Wahrheit anbetet und ſeinen Dienſt nur in die *Tugend* ſetzt, und zwiſchen dem *Fetiſchglauben*, der ſich bei Gott auch noch durch etwas Anderes, als einen an ſich guten Willen, beliebt machen zu können glaubt, ein ſo weiter Unterſchied iſt, daß dieſer im Gegenſatz gegen jene gar keinen Werth hat, daß beide von ganz verſchiedener Gattung ſind und wenn es für die Menſchheit ſo wichtig iſt, dieſe immer mehr zur Vernunftreligion hinzuführen und den Fetiſchglauben zu verdrängen, ſo fragt es ſich (da eine allgemeine geiſtige Kirche nur ein Ideal der Vernunft bleibt und da es nicht wohl möglich iſt, daß eine öffentliche Religion etablirt werden könnte, die alle Möglichkeit, Fetiſchglauben daraus zu ziehen, benähme), wie eine Volksreligion im Allgemeinen eingerichtet ſein müſſe, a. um negativ ſo wenig als möglich Veranlaſſung zu geben, an dem Buchſtaben und den Gebräuchen hangen zu bleiben, und b. poſitiv, daß das Volk, zur Vernunftreligion geführt zu werden, Empfängniß dafür bekäme? — Heiligkeit ſoll nur ein Ideal ſein, dem wir uns anzunähern haben und welchem nachzuſtreben ohne ſinnliche Triebfedern nicht möglich ſein ſoll. In unſere Natur ſelbſt ſind ſolche Empfindungen verwebt, die, obzwar nicht moraliſch, d. h. nicht aus der Achtung für's Geſetz entſpringend und alſo weder ganz feſt und ſicher noch an ſich einen Werth haben, doch liebenswürdig ſind, böſe Neigungen hindern und das Beſte der Menſchen befördern. Von der Art ſind alle gutartige Neigungen: Mitleiden, Wohlwollen, Freundſchaft u. a. Zu dieſem empiriſchen Charakter, der innerhalb des Kreiſes der Neigungen eingeſchloſſen iſt, gehört auch das moraliſche Gefühl, das ſeine zarten Fäden in das ganze Gewebe ausſchicken muß. Das Grundprincip des empiriſchen Charakters iſt Liebe, die etwas Analoges mit der Vernunft hat, inſofern ſie in andern Menſchen ſich ſelbſt findet oder vielmehr, ſich ſelbſt vergeſſend, ſich aus ſich herausſetzt, in Andern lebt, empfindet und thätig iſt, ſo wie Vernunft, als Princip allgemein geltender Geſetze ſich ſelbſt wieder in jedem vernünftigen Weſen erkennt. Liebe, wenn ſchon ein pathologiſches Princip des Handelns, iſt uneigennützig. Sie handelt nicht darum gut, weil ſie berechnet hat, daß Freuden, die aus ihren Handlungen entſpringen, unvermiſchter und länger dauernd ſind, als die der Sinnlichkeit oder die aus der Befriedigung irgend einer Leidenſchaft entſpringen. Es iſt alſo nicht das Princip der verfeinerten Selbſtliebe, wo das Ich am Ende immer der letzte Zweck iſt.

Zur Aufſtellung von Grundſätzen taugt der Empiriſmus freilich ſchlechterdings nicht. Aber wenn davon die Rede iſt, wie man auf die Menſchen zu wirken hat, ſo muß man ſie nehmen, wie ſie ſind. Bei einer Volksreligion beſonders iſt es von der größten Wichtigkeit, daß Phantaſie und Herz nicht unbefriedigt bleiben, daß die erſte mit großen, reinen Bildern erfüllt und im letzteren die wohlthätigeren Gefühle geweckt werden. Daß beide eine gute Richtung erhalten, iſt um ſo wichtiger bei derjenigen Religion, deren Gegenſtand ein ſo großer, erhabener iſt, wo beide ſich zu leicht ſelbſt Wege bahnen oder ſich irre leiten laſſen;

entweder, daß das Herz, durch falſche Vorſtellungen und ſeine eigene Bequemlichkeit verführt, ſich an Außendinge hängt oder in niedrigen, falſchdemüthigen Gefühlen Nahrung findet und Gott damit zu dienen glaubt; oder daß die Phantaſie Dinge als Urſach und Wirkung verknüpft, deren Aufeinanderfolge blos zufällig iſt und ſich gegen die Natur außerordentliche Wirkungen verſpricht. Der Menſch iſt ein ſo vielſeitiges Weſen, daß ſich Alles aus ihm machen läßt.

Volksreligion unterſcheidet ſich von Privatreligion vornämlich dadurch, daß jene, indem ſie mächtig auf Einbildungskraft und Herz wirkt, der Seele überhaupt den Enthuſiasmus einhaucht, der zur großen und erhabenen Tugend unentbehrlich iſt. Die Ausbildung des Einzelnen, ſeinem Charakter gemäß, die Belehrung über Colliſionsfälle der Pflichten, die beſondern Beförderungsmittel der Tugend, Troſt und Aufrichtung in einzelnen Leiden und Unglücksfällen, müſſen der Bildung zur Privatreligion überlaſſen werden. Daß ſie nicht zu einer öffentlichen Volksreligion qualificiren, erhellt daraus: a. Die Belehrung über Colliſionsfälle der Pflichten kann nicht im öffentlichen Unterricht gegeben werden. Sie iſt zu trocken und wird nicht vermögen, daß das Gemüth in dem Augenblick des Handelns ſich von ſeinen caſuiſtiſchen Regeln beſtimmen laſſe; oder es würde eine ewige Scrupuloſität erzeugt, die der zur Tugend erforderlichen Entſchloſſenheit und Kraft ganz entgegen geſetzt iſt. b. Wenn die Tugend kein Product der Lehre und des Geſchwätzes iſt, ſondern eine Pflanze, die, obzwar mit gehöriger Pflege, doch aus eignem Trieb und eigner Kraft gebildet wird, ſo verderben die vielen Künſte, die man erfunden haben will, ſie wie im Treibhaus zu ziehen, wo es gleichſam nicht ſoll fehlen können, mehr am Menſchen, als wenn man ihn verwildern läßt. — Menſchen, frühe in das todte Meer moraliſchen Geſchwätzes getaucht, gehen zwar auch unverwundbar, wie Achilles, heraus, aber die menſchliche Kraft iſt auch darin erſäuft worden." —

„So wie die beſte Erziehung der Kinder das gute Beiſpiel iſt, das ſie täglich um ſich ſehen, nur ſo wie ſie zum Ungehorſam und mürriſchen Eigenſinn deſto mehr geneigt werden, je mehr man ihnen immer zu befehlen hat, ſo iſt es auch mit der Erziehung der Menſchen im Großen. Sie ſcheuen eine Religion, die ſie immer und ewig gängeln will, ihnen von einer Menge von Tugenden und Laſtern (von den Kanzeln herab) ſchwatzt, die ſie nie im Leben je zu Geſicht bekommen haben. — Jeder findet es unerträglich, wenn ein Fremder ſich in ſeine Sachen, beſonders in ſeine Handlungsweiſe, miſcht. Am unerträglichſten ſind öffentlich aufgeſtellte Sittenwächter. Wer mit lauterem

Herzen handelt, wird am erſten mißverſtanden von den Leuten mit dem moraliſchen und religiöſen Lineal.“

„Wie wenig die objective Religion für ſich ohne die correſpondirenden Anſtalten des Staats und der Regierung ausgerichtet hat, zeigt uns ihre Geſchichte ſeit der Entſtehung des Chriſtenthums. Wie wenig hat ſie über die Verdorbenheit aller Stände, über die Barbarei der Zeiten, über die groben Vorurtheile der Völker Meiſter werden können! Gegner der chriſtlichen Religion, die mit einem Herzen voll menſchlicher Empfindung die Geſchichte der Kreuzzüge, der Entdeckung von Amerika, des jetzigen Sclavenhandels, und nicht blos dieſer Hauptbegebenheiten, wo zum Theil die chriſtliche Religion eine ausgezeichnete Rolle ſpielt, ſondern überhaupt die ganze Kette der fürſtlichen Verdorbenheit und der Verworfenheit der Nationen laſen und dann dagegen die Anſprüche der Lehrer und Diener der Religion an Vortrefflichkeit, an allgemeiner Nützlichkeit und dergl. Declamationen hielten, denen mußte das Herz dabei bluten. Sie mußten mit einer Bitterkeit, mit einem Haß gegen die chriſtliche Religion erfüllt werden, den ihre Vertheidiger oft einer teufliſchen Bosheit zuſchrieben. Den brillanten, ſchauderhaften Gemälden von den Greuelthaten und dem Elende, das der Eifer für eine beſondere Religion geſtiftet hat, ſetzen die Vertheidiger der chriſtlichen entgegen, daß dieſe Waffen ſchon zu abgenutzt und die Gründe, die ſich daraus ziehen ließen, ſchon längſt widerlegt ſeien. Vorzüglich aber geben ſie ihren Gegnern zu verſtehen, daß all dies Unheil nicht geſchehen wäre, wenn zum Glück der Menſchheit doch nur ihre Compendien ſchon wären herausgegeben geweſen. Aber hatten die Päpſte und Cardinäle, hatten die Pfaffen nicht Moſen und die Propheten? Konnten ſie dieſelben nicht hören? Fehlte ihnen die lautere Quelle der Moral? War ſie nicht fähig, die Herrſchſucht der Geiſtlichkeit, die entweder große Unverſchämtheiten oder kleine Niederträchtigkeiten verübte, zu mäßigen, da dieſe Claſſe von Menſchen die geiſtliche Demuth zum Schild aushing? Welches Laſter iſt nicht unter ihnen im Schwange gegangen? Welches iſt doch nicht von ihrem Herrn und Meiſter verboten geweſen? Waren nicht die Zeiten, wo Fürſten ſich von ihren Beichtvätern leiten ließen, waren nicht die Länder, wo die geiſtlichen Herren regierten, die unglücklichſten? — Wie leicht iſt in eine Wagſchaale gelegt die ganze Heilsordnung, mit dem ausführlichſten und gelehrteſten. Was iſt das? dazu in den Kopf gepreßt gegen die andere, wo alle Leidenſchaften, die Macht der Umſtände, der Erziehung, des Beiſpiels, der Regierung jene in die Lüfte ſchnellen? — In ſolchem Betracht müßte man ſagen, durch die chriſtliche Religion könne man gut werden, wenn man ſchon vorher gut iſt.“

„Die Lehren und Grundſätze Jeſu waren eigentlich nur für die Bildung einzelner Menſchen eingerichtet. Z. B. wenn er den Jüngling, der ihn fragte: Meiſter, was ſoll ich thun, um vollkommen zu ſein? ſeine Güter verkaufen und den Armen austheilen hieß, ſo führt der Fall, wenn man ihn als Grundſatz auch nur einer kleinen Gemeine, eines geringen Dorfs ausgeführt ſich dachte, auf ſo abſurde Conſequenzen, als daß man ſich einfallen laſſen könnte, ihn auf ein größeres Volk auszudehnen. Oder vereinigt ſich eine kleine Zahl, wie die der erſten Chriſten, unter einem andern Volke unter einem ſolchen Geſetze der Gütergemeinſchaft, ſo iſt der Geiſt eines ſolchen Geſetzes gerade im Augenblick der Einrichtung ſelbſt verſchwunden, die durch eine Art Zwang nicht nur die Luſt zu Verheimlichungen, wie bei Ananias, veranlaßt und die Wohlthätigkeit einer ſolchen Reſignation nur auf ihre Mitglieder, auf die Mitgenoſſen ihrer Gebräuche und Unterſcheidungslehren einſchränkt, ſondern auch dem Geiſt der Menſchenliebe entgegen iſt, die ihren Segen auf Beſchnittene und Unbeſchnittene, auf Getaufte und Ungetaufte ausgießt."

Die Theſen der Diſſertation pro candidatura examinis consistorialis 1793.

Corollaria.

I. Articuli Smalcaldici sunt normales pro ecclesia Wirtembergica.

II. Notio librorum symbolicorum sub Ulrico nondum ea fuit, quae sub Christophoro facta est.

III. Purismum formulae Lutheranae debemus Schnepfio et Brentio.

IV. Nos vero in doctrina de justificatione a purismo ecclesiae Lutheranae deflexisse, contra *A. de Hagen* Moguntinum negamus.

V. Nec distinctio inter justificationem *internam* et *externam*, quam ille in diss.: de variatione Protestantium circa doctrinam de justificatione 1788 proponit, qua omnis discrepantia tolli possit, omnem litem componit.

VI. Quod exodus sit *Christianismi Catechismus*, ambigue dicitur.

VII. Verissima et multis nominibus etiam hodie laudanda est Gnome Brentiana: „Quid potest reverentiam erga publicas leges magis alere et confirmare, *quam si homines sentiant se Deo obedire, si legibus obediant.* Quod quidem non de *vulgo* tantum, sed et de magistratu ipso intelligendum est.

VIII. Facile ad *allegorias* luxuriantes delabitur, qui sensum S. Scripturae *literalem* et *historicum* negligit.

IX. Locis communibus Philippi Melanchthonis debemus meliora ecclesiae nostrae compendia theologiae dogmaticae.

X. Frigidus mechanismus *liturgicus* neque ministrum neque ecclesiam decet.

XI. *Jura principis* circa sacra optime cum *juribus ecclesiae* internis conciliari possunt, modo utrinque religiose et caute tractentur.

XII. Neglecta literarum cultura, negligitur ipsa Theologia.

XIII. Conciliatores dissidentium sectarum, dum Aethiopem lavant, bonam causam pessundant.

XIV. Tolerantiae studuit Ulricus, dum potuit: minus tolerantem eum fecerunt pacta publica.

XV. *Conjugium clericorum*, formula Augustana concessum, erat omnino cum Catholicismo conciliabile.

XVI. Neque *administratio S. Coenae* sub utraque laicis etiam exhibitae cum Catholicismo illius aevi fuit incompatibilis.

XVII. Est vero *Missa* cum Lutheranismo omnino *incompatibilis*.

XVIII. Qui compatibilem nostro aevo statuerunt, non erant arbitri satis intelligentes.

IV.

Reiſetagebuch Hegel's durch die Berner Oberalpen 1796.

„Montags, den 25. Juli 1796, ging ich mit drei ſächſiſchen Hofmeiſtern, Thomas, Stolpe und Hohenbaum, um 4 Uhr des Morgens von Bern ab. Wir langten, da wir uns unterwegens des Frühſtückens halber aufhielten, um 10 Uhr in Thun an. Um 10½ Uhr ſchifften wir uns ein. Das Ufer, das wir zur Rechten hatten, iſt anfangs eben und erhebt ſich nur nach und nach zu einem mit Fruchtfeldern, Wieſen und Bäumen bedeckten Hügelſtrich, welcher ſich etwa zwei Stunden hinzieht, bis an die Herrſchaft Spieß. Eine halbe Stunde vorher wird er von der Kander durchſchnitten, die ſich hier in den See ergießt. Hinter dieſem Hügel erhebt ſich eine zum Theil grüne Felſenkette, deren höchſter Gipfel das Stockhorn iſt und hier das Anſehen eines Hutkopfes hat. Die Seite aber, die derſelbe gegen Thun bietet, iſt ganz ſenkrecht abgeſchnitten, und erſcheint, wenn man ſich im oberen Theil des Sees befindet, in völlig anderer Geſtalt. Zwiſchen dem Fuß dieſer Kette und dem gegenüberſtehenden Nieſſen, deſſen breiter Fuß ſich faſt bis in den See erſtreckt und der ſich in eine majeſtätiſche Pyramide zuſpitzt, eröffnet ſich das Siebenthal, ſo wie auf der andern Seite des Nieſſens, die weiter den See hinauf liegt, das Frutigenthal. Auf dieſer Seite erblickt man noch am Fuß des genannten Hügels in einer Art von Meerbuſen die Herrſchaft Spieß und weiter hinauf auf einem größeren Hügel das Dorf Aeſchi. Hinter demſelben ragt ein hoher Schneeberg hervor, der auch in Bern geſehen und die Blümle's Alp genannt wird. Auf der Seite, die wir zur Linken hatten, kommt man an Oberhofen und hie und da, wo der ſonſt wilde Berg etwas ſanfter aufſteigt, an Weinbergen vorbei, deren es auch auf der andern Seite, bei Spiez, gibt. Nach zwei Stunden Fahrt ſieht man Sigriswyl auf einer Anhöhe liegen. Man kann hieher nur auf dem See oder einem gefährlichen Fußweg kommen. Nach einer halben Stunde kommt man an die Naſe, erblickt vorher den Eingang in das Waſtithal. Jetzt verliert man nach und nach den untern Theil des Sees aus den Augen, indem er hier eine Krümmung macht. Die Ufer des obern Theils des Sees haben eine ganz andere Geſtalt. Zu beiden Seiten fährt man zwiſchen Felſen oder Bergen, die beſonders auf der rechten Seite zu Viehweiden gebraucht werden. Der felſichte Berg zu unſerer Linken heißt der Beatenberg, an dem oben ein Dorf hängt, und aus dem tiefer unten eine Quelle aus einer Höhle fließt, die vom heiligen Beatus, der hier gehauſ't haben ſoll, Beatenhöhle heißt. Um 2½ Uhr langten wir in Neuhaus an, gingen zu Fuß über Unterſeen, einem elenden aus bizarren Häuſern beſtehenden Städtchen, nach Hinterlakken, das nur aus den zum ehemaligen Kloſter gehörigen Häuſern beſteht und an dem Fuß eines Berges liegt, auf deſſen anderer hinterer Seite ſich das Habcherenthal eröffnet. Gerade aus geht man gegen Brienz, links nach Lauterbronnen und Grindelwald. Wir ſchlugen dieſen Weg ein.

Von hier hat die Natur für einen Bewohner ebener Gegenden ein völlig verändertes Anſehen. Er befindet ſich immer zwiſchen hohen zum Theil grünen Bergen und in der Ferne zeigen ſich ihm die Spitzen von Schneebergen. Die Thäler ſind ganz eng, hier aus fetten Wieſen beſtehend, die mit unzähligen Obſt- beſonders Nuß- und Kirſchbäumen beſäet ſind und immer einen erfriſchenden, anmuthigen, ländlichen Anblick darbieten. Aber die Enge der Thäler, wo ihm durch die Berge alle ferne Ausſicht benommen wird, hat etwas Einengendes, Beängſtigendes für ihn. Er ſehnt ſich immer nach Erweiterung, nach Ausdehnung und ſein Blick ſtößt immer an Felſen an. Man bekommt nach etwa einer Stunde Wegs die zwei Lütſchenen zur Seite, deren grauweißes, trübes Waſſer ſich durch ein ſteiniges Bett rauh fortſtürzt und ein ewiges Geräuſch, oft, wo ſie eingepreßt, ſich ſtärker und ſchäumender durchkämpft, ein Gedonner macht, das demjenigen, der nicht daran gewöhnt iſt und der ſo mehrere Stunden daneben fortgeht, zuletzt Langeweile verurſacht. Wo die beiden Lütſchenen zuſammenfließen, ſind ein Paar Häuſer, welche Zweilütſchenen heißen. Die links her kommt aus Grindelwald. Wir blieben auf dem Wege, der uns rechts war und kamen nach 3½ Stunden, von Hinterlatten an, nach Lauterbrunnen, ein Dorf, das aus zerſtreuten, elenden Hütten beſteht, die, wie alle Häuſer in dieſen Gegenden, von Holz ſchlecht gebaut und mit hölzernen Ziegeln bedeckt ſind, welche mit großen Steinen beſchwert werden, damit Stürme ſie nicht fortreißen. Das Thal ſelbſt iſt ganz eng und wird von einer der wilden Lütſchenen durchrauſcht. Der untere Theil der Berge, den man vom Thal aus überſehen kann, beſteht aus einer kahlen Reihe von ſenkrechten Felſen, die hie und da mit Tannen bewachſen ſind. Wir gingen noch des Abends, um den Staubbach zu ſehen. Wir waren ihn ſchon zum Theil auf dem Wege, beſonders von dem Wirthshauſe aus, anſichtig geworden, wo er ungeachtet unſerer Nähe uns nur wie ein unbeträchtlicher Waſſerfaden ausſah und uns die Mühe und Koſten des heutigen Tages ſchlechterdings nicht zu belohnen, ſondern Herrn Meiners Urtheil völlig zu beſtätigen ſchien. Ungeachtet dieſer Vorurtheile gegen ihn und obſchon es bereits zu dunkeln anfing, wurden wir, als wir uns ganz nahe bei ihm und unter ihm befanden, dennoch völlig befriedigt. Vielleicht trug der Umſtand dazu bei, daß er der erſte Gegenſtand dieſer Art war, zu dem uns unſere Reiſe führte, da im Gegentheil Herr Meiners ſchon überfüllt mit großen Naturgegenſtänden dort anlangte. Die Höhe der Felſenwand, von der er herabſtürzt, hat allein etwas Großes, der Staubbach eigentlich nicht. Deſto mehr hat das anmuthige, zwangloſe, freie Niederrieſeln dieſes Waſſerſtaubs etwas Liebliches. Indem man nicht eine Macht, eine große Kraft erblickt, ſo bleibt der Gedanke an den Zwang, an das Muß der Natur entfernt und das Lebendige, immer ſich Auflöſende, Auseinanderſpringende, nicht in Eine Maſſe Vereinigte, ewig ſich Fortregende und Thätige bringt vielmehr das Bild eines freien Spieles hervor.

Wir waren zu ermüdet, um in der Nacht die Feerei des Mondlichts auf ihm tanzen zu ſehen. Eben ſo wenig wollten wir es abwarten, die berühmten Regenbogen in ihm zu ſehen, da die Sonne erſt um 7 Uhr auf ihn zu fallen anfängt und wir noch die Kühle des Morgens zu einem beſchwerlichen Weg, den wir vor uns hatten, benutzen wollten. Wir fanden Eierſpeiſen, Schinken, etwas Braten und vortreffliche Erdbeeren zum Nachteſſen. Dienſtags machten wir uns, ehe noch die Sonne die hohen Gipfel der Schneeberge im Hintergrunde des Thales erleuchtete, auf den Weg über die Wengeralp nach Grindelwald. Je höher wir kamen, deſto mehr erblickten wir uns gegenüber von dem Berge, deſſen Fuß die Felſenwand ausmacht, über welche der Staubbach fällt. Wir ſahen jetzt auch ſeinen Lauf als eines kleinen Wäſſerchens. Die Höhe der Felſenwand verſchwand uns immer mehr und ſchien uns zuletzt nur etwa den achten Theil der ganzen Höhe des Berges auszumachen. Die ganze Seite der Wengeralp iſt bis zu einer Höhe von 1½ bis 2 Stunden mit Häuſern beſäet, die zur Lauterbronner Gemeinde gehören, welche im Ganzen etwa 200 Haushaltungen begreift. In der Höhe von einer Stunde fanden wir noch Stücke Landes mit Gerſte beſäet. Kühe trafen wir noch keine auf der Weide an. Alles war mit Heumachen beſchäftigt, das für den Winter aufgeſpart wird, indem die Heerden, ſo wie der Sommer vorrückt, ſich immer höher ziehen. Jeder grüne Fleck dieſer Berge wird auf's Sorgfältigſte benutzt und kleine Räume von einigen Quadratſchuhen werden mit Lebensgefahr erſtiegen, um das Gras abzuholen. An die gefährlichſten, kahlſten Orte werden immer Geiße getrieben, die dieſen Bergbewohnern äußerſt nützlich ſind. — Nach einem höchſt beſchwerlichen Steigen von mehren Stunden fanden wir uns auf einer andern Seite des Berges, den unſer Führer die Scheidegg nannte, wobei zu bemerken iſt, daß jedes Thal ſeinen Bergen, durch die es begrenzt wird, Namen gibt, die man in den andern Thälern auch wieder findet. So gibt es ein Lauterbronner Wetterhorn, Schreckhorn, eine Lauterbronner Jungfrau und Scheidegg; Namen, welche von den Grindelwaldern wieder gewiſſen Bergen ihres Thals gegeben werden. Scheidegg ſcheint einen ſolchen zu bezeichnen, der zwei große Berge oder zwei Thäler verbindet und über den gewöhnlich der Weg von einem Thal in's andere führt. Wetterhorn, eine Bergſpitze gegen Abend, um die ſich zuerſt gewöhnlich Wolken herziehen, wenn Regenwetter einfallen will; Schreckhorn, ſonſt ein hoher Felſen; Jungfrau, eine noch unerſtiegene Spitze. Wenn man alſo in Bern gewiſſe Berge, die man von dort ſehen kann, mit dieſen Namen belegen gehört hat, und man fragt nach denſelben in dieſen Thälern, ſo wird einem in jedem ein anderer unter dieſem Namen gezeigt, und man muß wiſſen, daß diejenigen Berge, die man von Ferne unter dem Namen der Schneeberge kennt, vorzüglich diejenigen ſind, die man in Grindelwald vor ſich hat.

Auf der Scheidegg nun, über die wir gingen, hielten wir uns bei einer Sennhütte auf, tranken Milch, Rahm, Käsmilch (Schotte) und aßen Käs. Mit Brod muß man ſich ſelbſt verſehen haben, indem man in dieſen Hütten (wo ſich die Küher nur den Tag über aufhalten, hier ihren Käs machen und ihn alle Tag in ihre Speicher tragen) keines findet. Wir bezahlten dafür, was man forderte. Schon vorher unterwegs hatte uns ein Küher von ſeinem Rahm, den er nach Hauſe trug, zu trinken angeboten und es unſerm Belieben überlaſſen, wie viel Geld wir ihm geben wollten. Dieſe Gewohnheit, die wir ziemlich allgemein antrafen, hat nicht, wie viele gutherzige Reiſende meinen, die da von dieſem Hirtenleben ſich ein Bild allgemeiner Unſchuld und Gutmüthigkeit gemacht haben, in der Gaſtfreiheit und Uneigennützigkeit ihren Grund, ſondern vielmehr hoffen dieſe Küher dadurch, daß ſie die Bezahlung dem Gutdünken der Reiſenden überlaſſen, mehr zu erhalten, als ihre Waare werth iſt. Man kann leicht davon gewiß werden. Wenn man ihnen etwa nur ſo viel gibt, als ihre Sache gerade werth iſt, ſo danken ſie ſchlechterdings nicht, erwidern auch den Abſchiedsgruß nicht, ſondern werden ſtumm und machen ein verdrießliches Geſicht. Oder gibt man ihnen weniger, als ſie das Gegebene ſchätzen, ſo darf man verſichert ſein, daß ſie alsdann ihre vorher gehabte Unwiſſenheit, was ihre Waare gelte, ablegen und beſtimmt den Werth fordern.

Schon ehe wir bei der Hütte anlangten, hatten wir eine Seite derjenigen Jungfrau, die in Bern ſo genannt wird, zu unſerer Rechten, und die anderthalb Stunden, die wir uns ihr gegenüber befanden, hörten wir alle Augenblick ein Donnern, das vom Herabſtürzen der Lauinen verurſacht wurde. Auch auf unſerer Seite ließen wir einige geringere. Der Schnee ſtürzte nämlich nicht in Maſſen herab, ſondern quoll aus Felſenengen hervor, oder ſpritzte als Staub oft bei zehn Minuten lang hervor, wie dies gewöhnlich der Fall bei Lauinen iſt, da wir ſonſt den Begriff von Lauinen nach dem bilden, wie wir Schnee von unſern Dächern herabrollen ſehen.

Mit der Jungfrau hangen zugleich die zwei Aiger zuſammen, die kahle, oben mit Schnee bedeckte Felſenmaſſen bilden. So nahe wir uns dieſen Gebirgen befanden und ungeachtet wir ſie von ihrem Fuße bis zu ihrer Spitze überſahen, ſo machten ſie doch ſchlechterdings nicht den Eindruck, ſo erregten ſie nicht das Gefühl von Größe und Erhabenheit, wie wir erwartet hatten. Nur dann ſchwindelt man beim Anblick einer Höhe, wenn man ſich ganz am Fuße einer ſenkrechten Wand befindet, wie unten an einem Kirchthurm, und jetzt den Blick in die Höhe richtet; ſonſt, wenn das Auge ſie meſſen kann und ſich in einiger Entfernung befindet, nicht; oder zu nah ſieht es nur einen geringen Theil der Höhe. Derjenige, der nicht gewohnt iſt, die Höhe dieſer Berge und die Entfernungen derſelben zu ſchätzen, betrügt ſich unaufhörlich, und erſt durch Erfahrung findet er, daß er zu Erſteigung einer Höhe, auf der er in einer Viertelſtunde ſein zu können glaubte, oft mehrere Stunden gebraucht. Mühſamer als das Hinaufſteigen war noch das Hinunterſteigen nach Grindelwald. Wir wurden dafür zum Theil durch die Ausſicht in den Keſſel belohnt, in welchem Grindelwald liegt. Wir ſtiegen von der weſtlichen Seite hinab und hatten zu unſerer Linken hohe, aber grüne, mit Weiden, Hütten und Bäumen bedeckte Berge. Im Hintergrund zur Linken erblickt man den Eingang in's Thal von Zweilütſchenen her. Von hier ziehen ſich wieder eben ſolche grüne Berge hin bis gerade vor uns hinüber, deren einer die andere Scheidegg genannt wird. Von hier an uns zur rechten Hand hat die ganze Seite eine völlig verſchiedene Anſicht. Eine Reihe ganz ſteiler Felſen erhebt ſich hier, an deren Seiten hie und da zwiſchen den Steinen Tannen hängen und ſparſam ein Fleckchen Gras entdeckt wird. Ihre Gipfel ſind mit ewigem Schnee bedeckt. Dieſe Reihe wird durch die zwei berühmten Grindelwaldgletſcher unterbrochen, deren einer, der kleinere, zwiſchen dem Aiger und dem Mettenberg und dem Wetterhorn herabſteigt. Sie zeigen ſich hier nämlich nicht als Eisthäler, ſondern erheben ſich, wie geſagt, zwiſchen den Oeffnungen dieſer Berge. Erſt in einer gewiſſen Höhe ziehen ſie ſich mehr in die Thäler, die von jenen Urgebirgen gebildet werden, weit hinein, wie ein Meer, das verſchiedene Arme, wie hier den Grindelwaldgletſcher, und weiterhin die Aarengletſcher, den Lautgletſcher, ausſtößt, und bei zwanzig Stunden ſich weiter forterſtrecken ſoll. Aus dieſen Gletſcherbergen brechen die Lütſchenen hervor, die im Sommer wegen des ſtärkern Schmelzens des Schnee's ſtärker, im Winter zum Theil ganz unbeträchtlich ſind.

Wir ſahen heute dieſe Gletſcher nur in der Entfernung von einer halben Stunde und ihr Anblick bietet weiter nichts Intereſſantes dar. Man kann es nur eine neue Art von Sehen nennen, die aber dem Geiſt ſchlechterdings keine weitere Beſchäftigung gibt, als daß ihm etwa auffällt, ſich in der ſtärkſten Hitze des Sommers ſo nahe bei Eismaſſen zu befinden, die ſelbſt in einer Tiefe, wo ſie Kirſchen, Nüſſe und Korn zur Reife bringt, von ihr nur unbeträchtlich geſchmelzt werden können. Nach unten iſt das Eis ſehr ſchmutzig und zum Theil ganz mit Koth überzogen, und wer eine breite, bergabgehende, kothige

Straße, in der der Schnee angefangen hat, zu ſchmelzen, geſehen hat, kann ſich von der Anſicht des untern Theils der Gletſcher, wie ſie von fern ſich darſtellt, einen ziemlichen Begriff machen und zugleich geſtehen, daß dieſer Anblick weder etwas Großes noch Liebliches hat. — Weiter hinauf erſcheint das Eis in Pyramiden, die ein reineres Blau haben und die man in Vergleich mit dem untern ſchmutzigen Eis, wenn man will, ſchöner nennen kann. Um ein Uhr etwa kamen wir in Grindelwald an, das ein beträchtliches Dorf iſt und ſich etwas in die Höhe zieht. Das Thal iſt überhaupt viel größer, anmuthiger und fruchtbarer, als das Lauterbrunner. Der größte Theil der Berge, von denen es umgeben iſt, ſteigt ſanfter an. Die Kirſchen fingen an, zu zeitigen. Man wird von Kindern überlaufen, die den Reiſenden Blumen, Erdbeeren u. ſ. w. anbieten, oder auch ohne etwas dergleichen betteln. Theils unſere Müdigkeit, theils eingefallenes Regenwetter, hielt uns den übrigen Theil des Tages zu Hauſe, deſſen Langeweile wir durch ein Lhombreſpiel milderten. Wir bekamen hier das erſtemal Italieniſchen rothen Wein zu trinken, der von der ſchlechteren Gattung und ſauer war, aber beſonders für Reiſende in dieſen Gegenden, wo ſie viel fette Milch eſſen, geſund ſein ſoll.

Mittwochs um 4 Uhr verließen wir bei überzogenem Himmel Grindelwald, um über die Scheidegg nach Mairingen zu gehen. Wir traten dieſen Weg mit der Vorſtellung an, den beſchwerlichſten Theil der ganzen Reiſe vor uns zu haben, indem uns das Bild vorſchwebte, das Meiners von den Mühſeligkeiten dieſes Weges macht. Unſer Führer, den wir ſchon von Lauterbrunnen mitgenommen hatten, tröſtete uns einigermaaßen, indem er uns verſicherte, daß unſer heutiges Tagewerk weniger beſchwerlich ſein würde, als das geſtrige. Wir ließen uns zuerſt, um einen der berühmten Gletſcher in der Nähe geſehen zu haben, zu demjenigen führen, der nicht außer unſerm Wege lag und welches der größere iſt. Man muß, um an ſeinen Fuß zu kommen, über Granitblöcke und andere Steinmaſſen ſchreiten, die er vorgeſchoben hat. Man befindet ſich dann an einer oben ziemlich glatten, abgerundeten Maſſe Eis, die gleichfalls an den Ecken abgeſchmolzene Schründe und Spalten hat. Außer der Befriedigung, jetzt einem ſolchen Gletſcher ſo nahe zu ſein, daß ich ihn berührte und ſein Eis anblicken konnte, habe ich weiter keine gefunden, beſonders da man in dieſem nahen Standpunct nur wenig von ihm überſehen kann und die nicht ſehr beträchtliche Höhe der Eismaſſe, die man vor ſich hat, nicht plötzlich, ſondern allmälig emporſteigt. Wir ſetzten unſern Weg weiter fort. Je höher wir kamen, einem deſto dickeren Nebel gingen wir entgegen, der uns zwar vor der Hitze ſchützte, uns jedoch zugleich alle Ausſicht nahm und uns der Gefahr zu verirren ausſetzte. Als wir nämlich etwa 4 Stunden unterwegs geweſen waren, ſagte uns unſer Führer, wir befänden uns auf der Spitze und hätten von hier immer hinabzuſteigen. Wir konnten uns nicht genug über Herrn Meiners wundern, wie er eine ſo abſchreckende Beſchreibung von dieſem Wege habe machen können, den wir nirgend im Geringſten ſteil und peinlich gefunden hatten. Als wir uns mit dieſem Gedanken rechts ein wenig hinabwandten, weil uns unſer Führer hier in eine Küherhütte führen wollte, um etwas erfriſchende Milch zu trinken, begegneten uns zum Glück zwei Küher, die ihre heut gemachten Käſe nach Hauſe trugen. Dieſe berichteten uns, wir ſeien im Wege, nach Grindelwald zurückzukehren. Sie wieſen uns die Gegend, wo wir wieder den rechten Weg finden würden, und ſo kehrten wir um, uns glücklich preiſend, dieſe Männer getroffen zu haben, glaubten aber zugleich, Herrn Meiners Beſchreibung könne jetzt wohl noch wahr werden. Allein nach einer Viertelſtunde fanden wir uns wirklich auf der Höhe, aber der Nebel hatte noch gar nicht nachgelaſſen und wir mußten auf die Hoffnung, einer ſchönen Ausſicht zu genießen, völlig Verzicht thun. Wie wir allmälig tiefer kamen, löſte ſich der Nebel in einen völligen Regen auf, der anhielt, ſo lange wir in dem Thal uns befanden, das auf einer Seite von der Scheidegg, auf der andern von einem Gebirge, das hier auch das Wetterhorn heißt, gebildet wird. Der Reichenbach durchſtrömt es, der, je weiter wir hinab kamen, deſto wilder und grauſenvoller tobte. Oben im Thal kehrten wir bei einem Küher ein, der 18 Kühe beſitzt, deren Milch ihm jeden Tag bei 30 Pfund Käſe gibt und im Frühjahr, wenn das Gras noch beſſer und reichlicher iſt, bei 40 Pfund abwirft. Er erklärte uns zugleich den Proceß des Käſemachens und der Benutzung der Milch. Alle Morgen wird nämlich die Milch, die am Abend vorher und dieſen Morgen ſelbſt gemolken wurde, in einem Keſſel über ganz gelindes Feuer geſetzt und durch eine Säure, die beſonders von Kälbermagen bereitet und Käslab genannt wird, geſchieden. Die Maſſe darf dabei nur lau werden. Wenn die Scheidung, die durch beſtändiges Umrühren befördert wird, vor ſich gegangen iſt, ſo wird das Wäſſrigte herausgenommen, in einen Lumpen geſchlagen und in einer runden hölzernen Form gepreßt. Das übrig gebliebene Flüſſige, das Käsmilch heißt, und nicht viel verſchieden von Milch, nur etwas ſäuerlich ſchmeckt und ſchon eine gelbliche Farbe bekommen hat, wird jetzt über ſtarkes Feuer gethan und durch Kochen noch einmal geſchieden. Die weiße feſte Maſſe heißt Zieger, wird eingeſalzen und beſonders für den Winter aufgeſpart. Das Flüſſige heißt Schotte und wird theils von den Menſchen getrunken, theils den Schweinen zu ſaufen gegeben.

Nachdem wir unter beſtändigem Regen dies Thal verlaſſen hatten, wo wir noch an mehren haufenweiſe beiſammen liegenden Speichern vorbeikamen, die, um kühler zu haben, gewöhnlich eine Mannshöhe über dem Boden auf Pfoſten ruhen, ſtiegen wir im Nebel durch einen ſteinigten Weg, an der Seite des tobenden Reichenbachs, immer herab. Da wir wußten, daß auf dieſem Wege ſein berühmter Fall zu ſehen iſt, ſo war uns bange, wenn der Reichenbach ſich weiter entfernte, der Nebel möchte uns ſeine Anſicht entzogen haben und wir möchten ſchon vorbei ſeyn. Indem wir ſo noch in Zweifel und Ungewißheit und in der Unmöglichkeit, weiter als auf 30 Schritt einen Gegenſtand zu erkennen und unter beſtändig ſtärkerem Rauſchen des Stroms noch eine halbe Stunde den Weg fortſetzten, hörten wir auf einmal ein fürchterliches Donnern und konnten nicht mehr zweifeln, daß dies von ſeinem Falle herrühre. Zugleich konnten wir ſchlechterdings nicht ſehen, wo wir uns ihm nähern möchten. Nach einigen Minuten, die wir weiter gingen, hörte dies Donnern auf, und wir ſahen jetzt bald im Thale Mairingen liegen und ein trübweißes Waſſer daran vorbeifließen, welches wir für den Reichenbach hielten, der jetzt nach ſeinem Fall im Thale ruhig weiter ginge. Da der Regen ſich wieder einſtellte und wir Niemand fanden, der uns hätte Auskunft geben können, ſo wollten wir uns darin ergeben, in Hoffnung beſſern Wetters des Nachmittags eine Stunde Wegs zurückzumachen und ihn dann zu ſehen.

Auf einmal bot ſich jetzt uns, da wir einigen Häuſern näher kamen, von der Seite der obere Theil des Falles dar und vergnügt gingen wir durch naſſe Wieſen ihm entgegen. Auf der grünen Anhöhe, die ihm gegenüber iſt, durchnäßte uns der Waſſerſtaub vollends, den der vom Fall verurſachte Wind uns entgegen jagte. Um mehr von dem Fall zu überſehen, muß man über ſchlüpfriges Gras tiefer hinabſteigen bis an den Rand des Abgrundes, in den er ſich verſenkt. Von hier genießt man den Anblick des Falles, ſo weit man ihn überſehen mag, und das majeſtätiſche Schauſpiel hielt uns für die Mühe des unangenehmen Tages allerdings ſchadlos. Durch eine enge Felſenkluft drängt oben das Waſſer ſchmal hervor, fällt dann in breiteren Wellen ſenkrecht herab; in Wellen, die den Blick des Zuſchauers beſtändig mit ſich niederziehen und die er doch nie fixiren, nie verfolgen kann, denn ihr Bild, ihre Geſtalt, löſt ſich alle Augenblicke auf, wird in jedem Moment von einem neuen verdrängt, und in dieſem Falle ſieht er ewig das gleiche Bild, und ſieht zugleich, daß es nie daſſelbe iſt. Nachdem ſo die Wellen eine beträchtliche Höhe mehr heruntergefallen ſind, als daß ſie ſich herabſtürzten, treffen ſie auf Felſen, wo ſie ſtrudelnd ſich in drei oder vier Oeffnungen hervordrängen, dann zuſammenfließen und ſich jetzt donnernd in einen Abgrund ſtürzen, in deſſen Tiefe der Blick ſie nicht verfolgen kann, weil er von Felſen aufgehalten wird. Nur in einiger Entfernung ſieht man aus einer Kluft einen Rauch wogen, den man für den vom Fall aufſpritzenden Schaum erkennt.

Mit Recht hat Meiners auf dieſen Fall aufmerkſam gemacht, aber eine Beſchreibung kann ſo wenig als ein Gemälde nur einigermaaßen die Selbſtanſicht erſetzen. Bei der Beſchreibung kann eher noch die Einbildungskraft, wenn ſie ſchon ähnliche Bilder hat, ſich das Ganze hinmalen, aber ein Gemälde, wenn es nicht ſehr groß gemalt iſt, kann nicht anders als dürftig ausfallen und nur eine unzureichende Vorſtellung geben. Die ſinnliche Gegenwart des Gemäldes erlaubt der Einbildungskraft nicht, den vorgeſtellten Gegenſtand auszudehnen, ſondern ſie faßt ihn ſo auf, wie er ſich dem Geſicht darſtellt. Sie wird an ſeiner Erweiterung noch mehr dadurch gehindert: wenn wir das Gemälde in der Hand halten oder an einer Wand aufgehängt finden, ſo können die Sinne nicht anders, als es an unſerer Größe, an der Größe der umgebenden Gegenſtände zu meſſen und klein zu finden. Ein ſolches Gemälde müßte dem Auge ſo nahe gebracht werden, daß es Mühe hätte, das Ganze zu überblicken, es nicht neben andere Gegenſtände verſetzen könnte und ſo völlig allen Maaßſtab verlöre. Außerdem muß auch im beſten Gemälde das Anziehendſte, das Weſentlichſte eines ſolchen Schauſpiels fehlen: das ewige Leben, die gewaltige Regſamkeit in demſelben. Ein Gemälde kann nur einen Theil des ganzen Eindrucks geben, nämlich die Gleichheit des Bildes, die es in beſtimmten Umriſſen und Partieen geben muß; hingegen der andere Theil des Eindrucks, die ewige, unaufhaltbare Veränderung jeder Partie, die ewige Auflöſung jeder Welle, jedes Schaumes, die das Auge immer mit ſich herniederzieht, die keine Terze lang ihm die gleiche Richtung des Blicks erlaubt: all dieſe Macht, all dies Leben geht gänzlich verloren. — Ganz durchnetzt langten wir 1½ Uhr in Mairingen an. Der anhaltende Regen hinderte uns, den untern Fall des Reichenbachs zu ſehen. Wir nahmen unſere Zuflucht wieder zu einem L'hombre. Mein linker Fuß hatte mir auf dem gemachten Wege ſchon ſehr weh gethan. Dieſer Umſtand mit dem ſchlechten Wetter erzeugte den Entſchluß in mir, von hier nach Bern mit einem von der Geſellſchaft zurückzukehren. Allein da das Wetter am andern Morgen ſich völlig aufheiterte und den Andern von ſeinem Entſchluß zurückbrachte, ſo mochte auch ich nicht allein umkehren, ſondern entſchloß mich, trotz meinem wunden Fuß, die Reiſe weiter fortzuſetzen.

Donnerſtag um 5 Uhr zogen wir mit einem neuen Führer, dem

Schuhmacher, der auch Herrn Meiners begleitet hatte und der unſer Gepäck trug, das Haslithal weiter hinauf. Die Bewohner dieſes Thals unterſcheiden ſich von den übrigen Unterthanen der Stadt Bern theils durch ihre der hochdeutſchen näher kommende Ausſprache, theils durch ihre größeren politiſchen Rechte. Ein Deutſcher, der in andern Theilen der Schweiz die größte Mühe hat, die Sprache der Leute zu verſtehen und ſich ihnen verſtändlich zu machen, findet hier für Beides viel weniger Mühe. Beſonders wird er ſich wundern, die Endungen der Zeitwörter en ſo deutlich ausſprechen zu hören. Er wird freilich noch immer manche Worte hören, die ihm fremd ſind, aber die ihm verſtändlicher ſein werden, je mehr Kenntniß der alten Deutſchen Sprache er beſitzt. Ich glaube, das Studium der verſchiedenen Dialekte der Schweiz würde für die beſſere Kenntniß mancher in altdeutſchen Schriften vorkommenden und uns jetzt dunkeln Ausdrücke nicht ohne eine reichliche Ausbeute ſein. — Was ihre Verfaſſung betrifft, ſo haben ſie ein eigenes Gericht, das aus 15 Mitgliedern beſteht, und einen Landammann, der in Bern nur beſtätigt wird und ein Haslithaler ſein muß. Eben ſo können andere Stellen nur mit ſolchen beſetzt werden. Durch eigne Sorgloſigkeit und Nachläſſigkeit oder Ungeſchicklichkeit dieſer Beamten behaupten ſie aber, nach und nach viele Vorrechte verloren zu haben. Wie wenig ſie es jetzt mehr ſchätzen, nur von Richtern aus ihrer Mitte Urtheilsſprüche zu empfangen, zeigt die Erfahrung, daß die Partei ſich aus dem Spruch ihres einheimiſchen Gerichts gewöhnlich gar nichts macht, ſondern in den meiſten Fällen ſich nach Bern wendet und von fremden Richtern ſich Recht ſprechen läßt.

Das erſte Ort, in welches wir kamen, war Hasli im Grund, das in einem grünen Keſſel liegt und eine runde Ebene von Wieſen iſt, aus der ſich die Aar durch eine enge Oeffnung zwiſchen Felſen hinausdrängt und wahrſcheinlich ehe ſie dieſen Ausweg fand, hier einen See bildete und an einen höhern Ort abfloß. Von hier ſteigt der Weg immer und iſt zum Theil ſehr abwechſelnd. Bald führt er durch Tannenwälder, bald durch Wieſen an Hütten vorbei. Beſonders bietet der Lauf der Aar, die man bald zur Rechten, bald zur Linken hat, mannigfaltige Anſichten dar. Eben ſo viel Abwechſelung geben die vielen Bäche, die bald in ſenkrechten Fällen, bald als Staub, bald über ein weniger abſchüſſiges ſteinigtes Bett der Aar zurauſchen und deren man eine Menge zu paſſiren hat, die man aber, ſo wie auch einige Waſſerfälle bei Mairingen ſelbſt, dem Reichenbach gegenüber, keiner Aufmerkſamkeit würdigt, weil man von größeren Schauſpielen der Art herkommt oder ihnen entgegengeht. Oft läßt die Aar, die in grauſer Tiefe tobt und ſchäumt, nur einen ganz ſchmalen Weg zwiſchen ſich und den Felſen, der mit runden Hölzern belegt iſt, aber doch von Maulthieren und Pferden betreten werden kann. — Nicht weit von Haſli im Grund öffnet ſich das *Mühlithal*. Nach etwa 3 Stunden Wegs langten wir in *Guttanen*, dem letzten Berniſchen Dorfe an, wo unſer Mittagsmal aus weißem und Walliſer Brod (das nur etwa zwei Finger hoch in der Form eines Kuchens und ſehr hart war), Butter, Honig und Italieniſchem Wein beſtand. Wir ließen die größte Hitze unter einem abermaligen Lhombrespiel vorbeigehen, machten uns etwa gegen 4 Uhr auf die Reiſe und, da meine Füße ſich immer zu verſchlimmern fortfuhren, ſo machte ich von hier die Reiſe beſtändig mit niedergetretenen Schuhen. Von Guttanen wird der Weg immer wilder, oder, einförmiger. Man hat immer gleich rauhe, traurige Felſen zu beiden Seiten. Zuweilen erblickt man Gipfel, die mit Schnee bedeckt ſind. Der Boden, der ebener iſt, und zuweilen ein Thal bildet, iſt völlig mit ungeheuern Granitblöcken überſäet. Die Aar macht einige prächtige, mit fürchterlicher Kraft hinabſtürzende Waſſerfälle. Ueber einen derſelben iſt eine kühne Brücke geſprengt, auf der man von Staub ganz befeuchtet wird. Man erblickt hier in der Nähe das gewaltige Raſen der Wellen gegen die hervorſtehenden Felſen und begreift nicht, wie ſie dieſe Wuth feſthalten können. Nirgend erhält man einen ſo reinen Begriff vom *Müſſen* der Natur, als beim Anblick des ewig wirkungsloſen und ewig fortgeſetzten Raſens einer hervorgetriebenen Welle gegen ſolche Felſen! Doch ſieht man, daß ihre ſcharfen Ecken nach und nach abgerundet ſind. Weiterhin ſieht man die Vegetation immer mehr den Fluch der wärme- und kraftloſen Natur empfinden. Man trifft keine Tannenbäume mehr an, nur verkrüppeltes Tannengeſträuch, Moos, elendes oder gar kein Gras, einige Lerchen- und Arvenbäume; viele Gentianen wachſen in einer Gegend. Die Wurzeln dieſer letzteren Pflanzen werden von einer Familie geſammelt und zu Enzianwaſſer gebrannt. Dieſe Familie lebt den Sommer hier in völliger Entfernung von Menſchen und hat ihre Brennſtatt unter aufgethürmten Granitblöcken errichtet, die die Natur zwecklos über einander warf, deren zufällige Stellung aber die Menſchen zu benutzen wußten. *Ich zweifle, ob hier der gläubigſte Theologe es wagen würde*, der Natur ſelbſt in dieſen Gebirgen überhaupt, *den Zweck der Brauchbarkeit für den Menſchen* zu unterlegen, der das Wenige, Dürftige, das er benutzen kann, mit Mühe ihr abſtehlen muß; der nie ſicher iſt, ob er nicht über ſeinen armen Diebereien, über dem Raub einer Hand voll Gras, von Steinen oder Lauinen zerſchmettert; ob nicht das kümmerliche Werk ſeiner Hände, ſeine ärmliche Hütte und ſein Kuhſtatt, ihm in einer Nacht zertrümmert wird. In dieſen öden Wüſteneien hätten gebildete Menſchen vielleicht eher alle andere Theorieen und Wiſſenſchaften erfunden, aber ſchwerlich denjenigen Theil der Phyſikotheologie, der dem Stolze des Menſchen beweiſt, wie die Natur für ſeinen Genuß und Wohlleben Alles hinbereitet habe, *ein Stolz, der zugleich unſer Zeitalter charakteriſirt*, indem er eher ſeine Befriedigung in der Vorſtellung findet, was Alles für ihn von einem fremden Weſen gethan worden iſt, als er ſie in dem Bewußtſein finden würde, daß er es eigentlich ſelbſt iſt, der der Natur alle dieſe Zwecke geboten hat. Doch die Bewohner dieſer Gegenden leben im Gefühle ihrer Abhängigkeit von der Macht der Natur und dies gibt ihnen eine ruhige Ergebenheit in die zerſtörenden Ausbrüche derſelben. Iſt ihre Hütte zertrümmert oder verſchüttet oder weggeſchwemmt, ſo bauen ſie am gleichen Ort oder in der Nähe eine andere. Sind auf einem Wege oft Menſchen von ſtürzenden Felſen erſchlagen worden, ſo gehen ſie doch ruhig denſelben, anders, als die Städtebewohner, die ihre Zwecke gewöhnlich nur durch eigene Ungeſchicklichkeit oder den böſen Willen Anderer zerſtört finden, darüber unluſtig und ungeduldig werden, auch wenn ſie einmal die Macht der Natur empfinden, dann Troſtes bedürfen und ihn etwa in einem [illegible] finden, das ihnen beweiſt, auch dieſes Unglück ſei ihnen vielleicht vortheilhaft, denn dazu können ſie ſich nicht erheben, ihren Nutzen aufzugeben. Dies von ihnen zu fordern, *daß ſie auf Entſchädigung Verzicht thun wollen, hieße ihnen ihren Gott rauben.*

Die Aar wird, je weiter man kommt, deſto unbeträchtlicher. Einigemal ſahen wir die Kluft, in der ſie rauſcht, mit Schnee ausgefüllt, unter welchem ſie ſich fortſtiehlt. Einmal gingen wir auch etwas über 200 Schritt weit über einen glatten, von keinem Gras und keiner Erdſcholle bedeckten, ganz, zuſammenhängenden Felſen, wo für die Saumthiere in einer Schuhweite fingertiefe Streifen eingegraben ſind. Es begegneten uns eine Menge ſolcher Thiere mit ihren Walliſiſchen und Italieniſchen Treibern. Sie trugen Reis, Wein und Branntwein. In der Rückkehr laden ſie Käſe. Ehe wir zum Spital kamen, hatte ich gezählt, daß wir ſiebenmal die Aar, von Mairingen an, paſſirt hatten, die drei letzten Mal auf ſteinernen, die vorhergehenden Mal auf hölzernen Brücken. Wir langten faſt mit der einbrechenden Dämmerung dort an, in einem ſteinernen Hauſe, das einige Stuben hat, in einer öden, traurigen Steinwüſtenei liegt, die ſo wild iſt, als die Gegenden, durch die wir ſeit einigen Stunden kamen. Weder das Auge noch die Einbildungskraft findet auf dieſen formloſen Maſſen irgend einen Punct, auf dem jenes mit

Wohlgefallen ruhen, oder wo dieſe Beſchäftigung oder ein Spiel finden könnte. Der Mineralog allein findet Stoff, über die Revolutionen dieſer Gebirge unzureichende Muthmaßungen zu wagen. Die Vernunft findet in dem Gedanken der Dauer dieſer Berge oder in der Art von Erhabenheit, die man ihnen zuſchreibt, nichts, das ihr imponirt, das ihr Staunen und Bewunderung abnöthigte. Der Anblick dieſer ewig todten Maſſen gab mir nichts als die einförmige und in die Länge langweilige Vorſtellung: es iſt ſo.

Im Spital wurden wir mit Italieniſchem Wein, Bologneſer Würſten, Schaaf- und Kalbfleiſch tractirt, das, wie das Brod, von Mairingen hergebracht wird. Was für uns etwas Neues war, war theils geräuchertes, theils friſches Murmelthierfleiſch, das uns eben kein Leckerbiſſen ſchien. Dieſe Thiere werden beſonders zu Anfang des Winters, um welche Zeit ſie fett ſind und ſchon im Schlaf liegen, ausgegraben. Auch Arvennüßchen wurden uns aufgeſtellt. Das Haus ſelbſt nebſt den dazu gehörigen Weiden gehört dem Haslithal. Der Pächter, der darauf iſt, kann es nur 9 Monat lang bewohnen. Vom December muß er in niedrigere Gegenden ziehen und erſt im März macht er ſich wieder herauf. Er bezahlt Beſtandgeld für die Weiden. Arme Leute muß er umſonſt bewirthen. Andern Reiſenden überläßt er es, was ſie ihm geben wollen, und ſeine Dienſtfertigkeit und guter Wille, nebſt der Betrachtung, wie beſchwerlich alle Bedürfniſſe hier heraufzuſchaffen ſind, werden ihn bei dieſem Wagen auf die Freigebigkeit der Reiſenden hin nicht leicht zu kurz kommen laſſen. Wegen der Koſten, die er für die freie Unterhaltung der ärmeren hat, wird er durch Beiträge, die er jährlich in verſchiedenen Cantonen einſammeln läßt, entſchädigt. — Es befindet ſich hinter dieſem Hauſe ein See, der von der Nachbarſchaft des Schnees der Grimſel gebildet wird. Auch meines nunmehr ſtark geſchwollenen und eiternden Fußes nahm ſich der Wirth dienſtfertig an. — Man ſieht den Weg zu den hintern Aargletſchern, aus welchen am Fuß des finſtern und des weiſſen Aarhorns die Aar hervorſchmilzt. — Der Wirth hält für die Reiſenden eine Art von Stammbuch, das gewöhnlich Bemerkungen über den Weg und Lobpreiſungen des gaſtfreundlichen Wirths enthält. Beſonders tröſteten uns mehre Bemerkungen über die Gefährlichkeit des Wegs über die Mayenwand wegen der abſchreckenden Beſchreibung des Herrn Meiners, worüber unter andern folgender Reim eingeſchrieben iſt:

Herr Meiners iſt ein Haſenfuß,
Der ſolche Abenteuer bleiben laſſen muß.

Freitags beſtiegen wir in einer Stunde, theils über Schnee, theils über Steine, auf denen keine Spur von Vegetation mehr war, vollends die Grimſel. Wir ſahen hie und da hohe Stangen aufgeſtellt, die dem Reiſenden zur Zeit, wenn wieder Schnee fällt, zu Wegzeigern dienen ſollen. In dieſen Gegenden ſind in der Herbſt- und Frühlingszeit ſchon viele Unglücksfälle geſchehen. Wenn man von ſchlechtem Wetter und Schnee überfallen wird, iſt der Weg gleich verloren. Richtungslos irrt der Unglückliche umher, findet in einer Kluft im Schnee ſeinen Tod und Niemand weiß, was aus ihm geworden. Noch nicht lange wollte ein armer Luzerner mit ſeiner Frau und zwei Kindern auf dieſem Wege in's Wallis. Er wird vom Schnee überfallen, irrt ſo lang herum, bis ſeine Frau kraftlos niederfällt. Ihn ſelbſt verlaſſen die Kräfte ſo, daß er nur ſich und ein Kind weiter fortſchleppen kann. Seine Frau und das andere Kind läßt er im Schnee zurück und man hat nichts mehr von ihnen erfahren. Von hier aus ſahen wir hinter uns die Aarhörner, gerade vor uns die Gegend des Thals, in welchem Obergeſteln liegt am Gehrenberg umher; weiter links einen Theil des Gotthard; tief unter uns das Thal, in dem die Rhone fließt, und den Rhonegletſcher; von dieſem hinauf zu unſerer Linken die Mayenwand; über dem Gletſcher den Galenſtock, einen urneriſchen Schneeberg, und weiter im Hintergrund einen Theil der Furka. Wir gingen jetzt über Schnee der Mayen- oder Blumenwand oder der grünen Wand zu; ſie heißt ſo, weil ſie ganz mit einem ſchönen Grün und Blumen aller Art überſäet iſt. Der Weg über ſie iſt allerdings ſo beſchaffen, daß man kaum zwei Füße neben einander ſtellen kann und etwa 50—60 Schritt lang mag der Winkel, den ſie bildet, bis 70 Grade betragen. Ohne ſich zu bücken, kann man ſich bequem mit der Hand an der Wand halten. Wir brachen im Vorbeigehen Alproſen und ſchöne Vergißmeinnicht, deren hier eine unzählige Menge wächſt. Keiner hatte die geringſte Anfechtung von Angſt. Man geht von hier noch eine Viertelſtunde etwa ſchräg hin und von da gerade bergab der Rhone zu. Dies Herabſteigen iſt unendlich beſchwerlicher. Das Geſträuch der Alproſen, die etwa 1 bis 1½ Fuß hoch ſind, erlaubt keinen feſten Tritt. Mir war es beſonders wegen der ſchlechten Beſchaffenheit meiner Füße unmöglich, mich aufrecht zu halten. Ich ahmte einige meiner Geſellſchafter nach, ſetzte mich auf die Hoſen, ergriff mit beiden Händen nebenſtehende Alpenroſen und rutſchte ſo den größten Theil des Berges hinunter. Unten an der Rhone fanden wir, daß wir mit dieſem Hinabſteigen, das uns ſehr kurzweilig vorgekommen war, über eine Stunde zugebracht hatten. Wir hörten während deſſelben gegen die Felſen zu häufig ein Pfeifen, das unſer Führer den Murmelthieren zuſchrieb. Im Thale fanden wir Quellwaſſer, das uns, mit Kirſchwaſſer vermiſcht, ſehr erfriſchte. Es entſpringen einige ſolche Quellen in dieſem Thal, welche Viele, nicht das Gletſcherwaſſer, für die wahren Quellen der Rhone gehalten wiſſen wollen; worüber es eigentlich lächerlich ſcheint, eine Meinung haben zu wollen, indem das Waſſer aus dem Gletſcher des Winters zwar unbeträchtlich iſt, aber nie verſiegt, und eins ſo gut der Urſprung der Rhone iſt, als das andre. — Dieſe Gegend, die von der Furka und der Grimſel eingeſchloſſen iſt, heißt das Gletſch und übertrifft an Oede und Traurigkeit Alles, was wir bisher noch ſahen. Ohne ganz an den Gletſcher hinzugehen, da ſein Eis gerade ſo wie das Eis der andern beſchaffen iſt, ſtiegen wir rechter Hand auf und konnten von da aus ihn weit hinauf, wo er zwiſchen den Bergen herabzuſteigen anfängt, überſehen. Er bildete eine große, rauhe Maſſe. Nach unten zu iſt ſeine Oberfläche mit tiefen Spalten und blauen Schrunden durchſchnitten. Nach Oben hin iſt er mehr ausgehöhlt und hat hier mehr ein ſtruppichtes, mit bläulichten und weißen Pyramiden und Gräten beſetztes Anſehen. Man muß es allerdings ſonderbar finden, daß eine ſolche Eismaſſe ſo tief in ein Thal herabſteigt, da von ihrem Fuße an in der Höhe von 1—2 Stunden die ſie umgebenden Berge Gras und mannigfaltige Blumen tragen und die Sonnenhitze in einem ſolchen Thale mit concentrirter Kraft brennt. Aber man muß ſich erinnern, daß bis zu einer beträchtlichen Höhe der auf den Gletſcher ſelbſt gefallne, und im Thal von den Bergen herab verſammelte Schnee von der Sonne vorher geſchmolzen werden muß, ehe ſie auf den Gletſcher ſelbſt brennen kann, und daß die Kälte, die in einer ſolchen Maſſe herrſcht, eine Atmoſphäre um ſich bildet, die nur ſchwer erwärmt werden kann. Wir ſtiegen zuerſt rechts bergan und hatten bei einer Stunde den Rhonegletſcher zu unſerer Seite. Dann gingen wir über ein anderes Gletſcherwaſſer, das von dem vor uns liegenden Furkagletſcher kommt, auf den linken Theil der Furka und gelangten nach einem Steigen von 2½ bis 3 Stunden auf ihren Gipfel, d. h. immer auf diejenige Spitze, über die man paſſirt und die nie die höchſte des ganzen Gebirges iſt, ſondern gewöhnlich eine Lukke heißt. In einer Walliſer Hütte, in der wir unterwegs Milch getrunken, trafen wir einige Knaben an, die ſich in einer Ecke der Hütte, welche außer der Thür kein Licht hatte, ein Lager von Steinen gemacht hatten, auf dem einige Leintücher lagen und welches ihre Schlafſtätte war. Daneben hing ein Keſſel, in dem ſie ihren Käs machten. Den übrigen Theil der Hütte beſitzen die Schweine. Außer dieſen gutgebildeten Knaben waren uns vorher einige Walliſer Bauern begegnet, die alle in Capuzinerfarb gekleidet waren, da die Hasler, die wir bisher ſahen, ſich alle blau tragen. Das Holz, das jene Knaben zu ihrem Käſe verbrennen, holen ſie über eine Stunde weit her. Weiter hinauf erblickten wir keine Staude, keine krüppelhafte Tanne mehr. Einige Vögel von der Größe einer Wachtel und hellgraugelber Farbe hatten uns weiter umzwitſchert und waren ohne Scheu, wie die Vögel aller unbewohnten Gegenden, uns umflogen. Höher hinauf erblickten wir nichts als Felſen, Schnee und Gras und in einer noch größeren Höhe, als wir, erblickten wir eine Heerde Kühe weiden. Um halb zwölf Uhr langten wir auf der Spitze der Furka bei dem Kreuz an, wodurch das Walliſer und Urner Gebiet geſchieden wird. Wir labten uns hier mit dem Brod, das mit Butter inwendig ausgeſtrichen war und womit uns klüglich der Wirth des Grimſelſpitals verſorgt hatte, und mit ſeinem rothen Italieniſchen Wein, und unſer Appetit dankte ihm aufs Herzlichſte dafür.

Um Mittag fingen wir an, gegen das Urſeren-Thal hinabzuſteigen. Den Anfang mußten wir damit machen, eine gute Viertelſtunde weit über weichen Schnee, den die Sonne noch blendender machte, hinabzuſteigen und zu glitſchen. Wenn man aus dieſem Glanze auf die gleichfalls beleuchtete Erde wieder heraustritt, ſo glaubt man hier anfangs nur in einem ſchwachen Mondlicht zu wandeln. Nach und nach kamen wir in beſſeres Gras, das mit aromatiſchen Blumen aller Art untermiſcht war. Selbſt ſolche, die in niederen Gegenden nicht duften, geben hier einen balſamiſchen Geruch; z. B. ein gemeines Hieracium oder Leontodon, das auf allen Urſeren Wieſen wächſt und hier zugleich eine ſchöne zimmtbraune Farbe hat; eben ſo eine ganz niedrige sanguisorba, die wie Chokolade roch. — Weiter hinab fanden wir die Leute mit Heumachen beſchäftigt, bis wir 2½ Uhr in Realp ankamen, wo uns ein Capuziner-Hoſpizium gaſtfreundlich aufnahm, und mit rothem Italieniſchem Wein, dem beſten, den wir bisher noch antrafen, denn er kam aus dem Keller der geiſtlichen Herrn, und mit gutem Käs tractirten; es auch unſerm Belieben überließen, wie viel wir ihnen dafür geben wollten, wobei ſie, wie mir ſchien, unſer Caſſirer ihre Rechnung nicht finden ließ. Deſſen ungeachtet waren ſie höflich genug, mir einen Handſchuh, den ich dort liegen ließ, durch einen Mann, der unſere Straße auch ging, noch nachzuſchicken. — In der Abendkühle gingen wir in blumigten, mit hohem Gras bewachſenen Wieſen und zwiſchen ganz grünen Bergen an einem verfallenen Zwingherrnſchloß vorbei, zuerſt durch das Dorf Imbert, dann durch das Dorf Hoſpital, von wo aus ſich der Weg über den Gotthard nach Italien erhebt und den wir rechter Hand ließen. Er hat weiter nichts Merkwürdiges und iſt nichts als eine fortgeſetzte Steinkluft, daran wir herzlich überdrüſſig zu werden anfingen.

Nach zwei kleinen Stunden kamen wir in's Dorf Urſeren oder An der Matt. Wir begnügten uns, die beſchneeten Gipfel von hier aus zu ſehen. Man machte uns auch auf ein Tannenwäldchen aufmerkſam, das am Abhange eines Theils des Gotthard gegen Urſeren zu ſteht und in dem einen Aſt abzuhauen bei Verluſt der Freiheit verboten iſt, indem die Einwohner es für eine Art von Schutzwand gegen die Lauinen anſehen, das ihre Kraft ein wenig bricht und aufhält. — Wir mußten hier, unſeres Unglaubens ungeachtet, uns den Geboten der Kirche unterwerfen und uns heute mit Faſtenſpeiſen begnügen.

Samſtags verließen wir Urſeren und durch Eintritt in das Urnerloch auch das Urſerenthal. Dies berühmte Loch iſt eine kleine halbe Stunde von Urſeren und ein finſteres Felſengewölb 80 Schritt lang. Wir traten jetzt in eine rauhe Felſengegend, die ſich von der wilden Reuß zu beiden Seiten ungeſtalt und todt erhebt, und wir begriffen, wie angenehm die Ueberraſchung für die Reiſenden ſein müſſe, die aus dieſer Wüſte durch die Nacht des Urnerloches in das heitere, grüne Urſerenthal treten. Bald gelangten wir an die ſo berühmte Teufelsbrücke, an der uns zunächſt nur ihre Berühmtheit merkwürdig war und die nothwendig auf die von Unten kommenden Reiſenden einen größeren Eindruck machen muß, welche aus der Tiefe am Ufer der tobenden Reuß zwiſchen den wilden Felſen keinen Ausweg mehr erblicken, ſie jetzt von einem zum andern geſprengt ſehen und über ſie einen Ausgang hoffen. Sie iſt übrigens breit genug, daß ein kleiner Wagen ohne Gefahr darüber fahren und 4 Perſonen bequem neben einander gehen können und hat ſchlechterdings nichts Gefährliches. Gegen ſie her ſtürzt die Reuß mit gräßlichem Schäumen und Toben ſich aus einer beträchtlichen Höhe durch niederſtraubende Felſen und bildet einen merkwürdigen Waſſerfall. Zu beiden Seiten des Bettes der tobenden Reuß erheben ſich ſenkrechte, formloſe, kahle Steinmaſſen, auf denen hier und dort ein dürftiger grüner Fleck ſich zeigt, der mühſam erſtiegen und abgemäht wird. Hin und wieder erblickt man beſchneete Gipfel. An dieſen Felſen hin windet oder ſtiehlt ſich bald auf der einen, bald auf der andern Seite, bald aufwärts, bald abwärts die ſteinigte Straße in beſtändigen Schlangenwindungen. Zwiſchen Waſſen und dem Dorfe Steg liegt auf einer Wieſe neben dem Wege ein iſolirtes ungeheures Felſenſtück und es iſt begreiflich, daß dem Kinderſinn dieſer Hirtenvölker ſchon lange ſein Daſein auffiel und an daſſelbe einen Mythos anknüpfte. Aber wie immer, wie auch bei der Teufelsbrücke, hat die chriſtliche Einbildungskraft nichts als eine abgeſchmackte Legende hervorgebracht.

Von Waſſen waren wir in 3 Stunden im Dorf zum Steg, wo wir zu Mittag ſpeiſten. Alle Wirthe dieſe Straße herab haben einen Vorrath von Kryſtallen, die ſie von Hirten, welche in die hohen Berge kommen, einkaufen und dann einen Handel damit treiben. Sie verſtehen ſehr gut Unterſchiede zwiſchen Stücken von größerem und geringerem Werth zu machen und die Preiſe darnach zu beſtimmen. Von Waſen an wird die Landſchaft ſchon etwas milder. Das Thal iſt hie und da etwas breiter. Die hohen Gebirge treten unten zum Theil mit ſanftern Abhängen in die Reuß hinab, auf welchen ſich mit Obſtbäumen bepflanzte Wieſen und zerſtreute Wohnungen finden. Nirgend ſchienen mir die Berge ſo hoch als hier in dieſen jetzt tieferen Gegenden, denn man erblickt hier ſehr hohe Gipfel von Urnerbergen, an deren Fuß wir uns ſelbſt befanden, da wir vorher meiſt, wenn wir auch Gipfel höherer Berge vor uns hatten, uns entweder zu weit von ihrem Fuß entfernt oder ſelbſt in einer beträchtlichen Höhe befanden. Oder waren wir auch am Fuße eines jener großen Rieſen, ſo konnten wir nur etwa den Gipfel des erſten Abſatzes erblicken, der uns die übrigen und die höchſte Spitze entzog. Nach 3½ Stunde Wegs kamen wir Abends in Altdorf an und hatten ſo in Einem Tage gemächlich den ganzen Canton Uri durchzogen.

Samſtag früh giengen wir nach Flüelen, das eine halbe Stunde von Altorf liegt, uns dort einzuſchiffen. Um die Concurrenz der Schiffer zu vermeiden, muß jeder nach der Reihe von den Reiſenden genommen werden. Zugleich iſt auch der Tax von der Obrigkeit beſtimmt. Wir fuhren zum Theil neben hohen Felſen zuerſt nach Tell's Capelle, die noch nicht lange friſch ausgemalt zu ſein ſcheint, und nicht, wie ich erwartete, durch ihr Alter oder Einfalt etwas Ehrwürdiges an ſich hat. Sie iſt gut von Stein gebaut und zeichnet ſich vor andern katholiſchen Capellen der Art durch nichts aus, als durch die ziemlich geſudelten Malereien al fresco, die ſich in ihrem Portal befinden und ſich auf die Geſchichte Tells und der andern Gründer der Freiheit dieſer Cantone beziehen. In 2½ Stunde von Flüelen aus waren wir in Brunnen. Wir ſahen unterwegs auf der entgegengeſetzten Seite auch das Grütli (ſo ſchreibt Hegel, nicht Rütli) oder den grünen Fleck, wo die drei erſten Bundesbrüder den Bund beſchworen. In Brunnen fanden wir an Herrn Altlandvoigt Zollner und Hirſchwirth Ulrich einen ſehr gefälligen Mann. Hier verließen uns auch 2 unſerer Reiſegefährten.

Auf dem Wege von Brunnen nach Gerſau kamen wir an der einſamen Clauſe eines Waldbruders, die hart am Ufer liegt, vorbei, ſo wie an einer Capelle, die Kindleinmord heißt, ein Name, der auf die Veranlaſſung zur Erbauung der Capelle deutet. Die Schiffer erzählten uns davon folgende durch ihre Einfalt und den Contraſt der Verdorbenheit und Unſchuld rührende Geſchichte. Ein Spielmann hatte auf dieſem einſamen Fleck ſein kleines Mädchen allein gelaſſen und jenſeits des Sees zu einem Tanze aufgeſpielt und wohlgelebt. Als in der Nacht ſpät der Vater zu dem verlaſſnen Kinde zurückkam, bat es ihn ganz hungrig um Brod. Der Vater behandelte es rauh. Das Kind bat flehentlich. Er verſprach ihm endlich zu geben, wenn es drei Fragen beantworten könne, deren zwei letzte mir noch im Gedächtniß ſind. Was ſüßer ſei, als Honig? Das Kind antwortete: die Muttermilch. Was härter als Stein? Des Vaters Herz, entgegnete das Kind, und voll Grimm ſchlug er es, daß es dort todt gefunden wurde, und die fromme Einfalt errichtete an dieſem Platze eine Capelle zur Sühne der beleidigten Unſchuld. — Gerſau iſt ein artiger Flecken, nah am Ufer des Sees, in einem anmuthigen Thälchen, eine freie unabhängige Republik, die einige reiche Seidenfabricanten haben ſoll, welche einer Menge Menſchen in den umliegenden Gegenden Nahrung geben. Gegen uns über hatten wir ſchon das Unterwaldner Gebiet. Weiterhin ſahen wir in Unterwalden Bekkenried, eine Stunde davon Buochs und, im Hintergrunde der Gegend, Stanz. Der Pilatus ſchließt die Ausſicht. Wir ließen dieſen Arm des Sees links, paſſirten durch eine Enge, bekamen zum Theil den Rigiberg zur Rechten und erblickten gegen Lucern hin zum erſten Mal wieder über die ſchöne Spiegelfläche des Sees niedrigere Hügel, die unſerm Auge, das bisher theils erhabne, theils graue und traurige Berge und faſt nie eine weite Ausſicht gehabt hatte, ſehr wohl thaten.

Die Fahrt bis hieher zwiſchen den grünen höchſt abwechſelnden Ufern des Sees, die ſich auf der reinen Oberfläche ſpiegelten, war ſehr angenehm geweſen. Jetzt erhub ſich hinter uns ein Ungewitter. Der Donner rollte und große Tropfen fielen auf den doch immer ruhigen See. Wir mußten uns vor dem Regen zu ſchützen, eine Weile ans Land treten. Gegen uns über ſahen wir den Schutt von dem in den See hinabgeglittenen Dorf Weggis. Ein Jahr vorher hatten im Julius mehre Männer gefühlt, daß das Erdreich und die ganze Landſchaft ſich ſanft bewege. Sie machten die übrigen Bewohner des Dorfs aufmerkſam darauf, die ſich mit ihrer Habe flüchteten. 14 Tage dauerte das Rutſchen, während welcher ſie Alles retten, auch einige Häuſer abbrechen und fortſchaffen konnten, bis endlich von den übrigen vollends eins nach dem andern in den See ſtürzte. — Wir befanden uns bald gegen der Inſel über, auf der wir Raynal's Pyramide erblickten. Wir wollten uns da nicht aufhalten, weil ein neues Ungewitter uns bedrohete, das und, indeß wir an den jetzt angenehm mit Landhäuſern beſäeten Geſtaden dahinflogen, noch durchnäßte, ehe wir in Lucern vollends einliefen.“ —

V.

Fragmente theologiſcher Studien.

1. Die Geſchichte der Juden. 2. Das Schickſal und ſeine Verſöhnung. 3. Die Liebe und die Scham. 4. Der Gottes- und Menſchenſohn. 5. Das Abendmahl. 6. Das Wunder. 7. Die Taufe.

Die Geſchichte der Juden.

„Die Geſchichte der Juden lehrt, daß dies Volk ſich nicht unabhängig von fremden Nationen gebildet, daß die Form ſeines Staats ſich nicht freiwillig entwickelt hat ohne gewaltſames Herausreißen aus einem ſchon angenommenen Charakter. Der Uebergang vom Hirtenleben zum Staat geſchah nicht allmälig und von ſelbſt, ſondern durch fremden Einfluß. Dieſer Zuſtand war mit dem Gefühl eines Mangels begleitet, das aber nicht allgemein, nicht auf alle Seiten deſſelben ausgedehnt war. Es konnte kein vollſtändiges oder helles Ideal aufkommen, um jenem Zuſtand entgegengeſetzt zu werden. Nur in der Seele eines Mannes, der in der Schule der Prieſter und am Hof eine größere Mannigfaltigkeit von Kenntniſſen und Genüſſen durchloffen und dann, damit entzweit, in der Einſamkeit ſie nicht mehr zu vermiſſen gelernt und zu einer Einheit des Weſens gelangt war, konnte der Plan zur Befreiung ſeines Volks hervorgehen. In dieſem konnte er zunächſt nur das Gefühl ſeines Druckes und ein ziemlich kraftloſes Andenken an einen andern Zuſtand ihrer Väter benutzen, um es zum Wunſch der Unabhängigkeit zu führen. Zum Glauben an die Möglichkeit der Ausführung begeiſterte ſie der Glaube an ſeine göttliche Sendung. Bei der Ausführung ſelbſt verhielten ſie ſich freilich faſt ganz leidend. Sie erkämpften ſich einen Boden und ihr Trieb nach Unabhängigkeit war eigentlich Trieb nach Abhängigkeit von etwas Eigenem. Dieſe Veränderungen, die andere Nationen oft nur in Jahrtauſenden durchlaufen, mußten beim Jüdiſchen Volke ſo ſchnell ſein. Jeder ſeiner Zuſtände war zu gewaltſam, als daß er lange hätte anhalten können. Der Zuſtand der Unabhängigkeit, an allgemeine Feindſchaft geknüpft, iſt zu ſehr der entgegengeſetzte der Natur. Der Zuſtand der Unabhängigkeit anderer Völker iſt ein Zuſtand des Glücks und ſchönerer Menſchlichkeit. Der der Unabhängigkeit der Juden ſollte der Zuſtand einer völligen Paſſivität, einer völligen Häßlichkeit ſein. — Weil ihre Unabhängigkeit ihnen nur Eſſen und Trinken, eine dürftige Exiſtenz ſicherte, ſo war mit dieſem Wenigen auch Alles verloren. Es blieb ihnen außer ihrem thieriſchen Daſein nichts, deſſen Genuß ſie manche Noth ertragen, Vieles hätte aufopfern gelehrt. In dem Druck kam das kümmerliche Daſein unmittelbar in Gefahr, zu deſſen Rettung ſie losſchlugen. Sie glaubten an ihren Gott, weil ſie mit der Natur völlig entzweit, in ihm die Vereinigung derſelben durch Herrſchaft fanden. — Als die Juden die königliche Gewalt, die Moſes für verträglich mit der Theokratie, Samuel aber damit für unverträglich hielt, bei ſich einführten, erhielten Einzelne eine politiſche Wichtigkeit, die ſie zwar mit den Prieſtern theilen oder gegen ſie vertheidigen mußten. Doch wenn ſonſt in freien Staaten die Einführung der Monarchie alle Bürger zu Privatperſonen hinabwirft, ſo erhob ſie dagegen in dieſem Staat, in welchem jeder ein politiſches Nichts war, wenigſtens Einzelne zu einem mehr oder weniger eingeſchränkten Etwas. — Nach dem Verſchwinden des ephemeriſchen aber ſehr drückenden Glanzes der Salomoniſchen Regierung zerriſſen die neuen Mächte, welche die Einführung des Königthums noch in die Geißel ihres Schickſals eingeflochten: unbändige Herrſchſucht und unmächtige Herrſchaft, das Jüdiſche Volk vollends, und kehrten gegen ſeine eigenen Eingeweide eben die raſende Lieb- und Gottloſigkeit, die es vorher gegen andere Nationen gewendet hatte. Sie leiteten ſein Schickſal durch ſeine eigenen Hände auf es ſelbſt. Fremde Nationen lernte es wenigſtens fürchten. Es wurde aus einem in der Idee herrſchenden ein in der Wirklichkeit beherrſchtes Volk und erhielt das Gefühl äußerer Abhängigkeit. Eine Zeitlang bewahrte es ſich in fortdauernden Demüthigungen noch eine traurige Art von Staat, bis es am Ende — wie für die Politik der liſtigen Schwäche der Unglückstag nie ausbleibt — vollends zu Boden getreten wurde, ohne die Kraft des Wiederaufſtehens zu behalten. — Den alten Genius hatten von Zeit zu Zeit Begeiſterte feſtzuhalten, den erſterbenden wiederzubeleben geſucht. Doch den entflohenen Genius kann die Begeiſterung nicht zurückbeſchwören, das Schickſal eines Volkes nicht unter ihren Zauber bannen; wohl einen neuen Geiſt aus der Tiefe des Lebens hervorrufen, wenn ſie rein und lebendig iſt. Aber die Jüdiſchen Propheten zündeten ihre Flamme an der Fackel eines erſchlafften Dämons an. Sie ſuchten ihm ſeine alte Kraft nur mit der Zerſtörung der mannigfaltigen Intereſſen der Zeit ihm ſeine alte ſchaudernd erhabene Einheit wiederherzuſtellen. Sie konnten alſo nur kalte, und bei ihrer Einmiſchung in die Politik, nur eingeſchränkte, wirkungsloſe Fanatiker werden, nur eine Erinnerung vergangener Zeiten geben, die gegenwärtigen dadurch noch mehr verwirren, aber nicht andere Zeiten herbeiführen. Die Beimiſchung der Leidenſchaften vermochte nie wieder in einförmige Paſſivität überzugehen, aber aus paſſiven Gemüthern mußte ſie um ſo gräßlicher wüthen."

„Dieſer ſchauderhaften Wirklichkeit zu entfliehen, ſuchten die Menſchen in Ideen Troſt. Der gemeine Jude, der wohl ſich, aber nicht ſein Object aufgeben wollte, in der Hoffnung eines kommenden Meſſias; die Phariſäer in dem Treiben des Dienſtes und Thun des gegenwärtigen Objectiven; die Sadducäer in der ganzen Mannigfaltigkeit ihrer Exiſtenz, eines wandelbaren Daſeins; die Eſſener in einem ewigen, in einer Verbrüderung, die alles ſcheidende Eigenthum und was damit zuſammenhängt, ausſchlöſſe und zu einem lebendigen Einen ohne Mannigfaltigkeit machte. Die Hoffnung der Römer, der Fanatiſmus werde unter ihrer gemäßigten Herrſchaft ſich mildern, ſchlug fehl. Er erglühete noch einmal und begrub ſich unter ſeiner Zerſtörung."

„Das große Trauerſpiel des Jüdiſchen Volks iſt kein Griechiſches. Es kann nicht Furcht noch Mitleiden erwecken, denn beide entſpringen nur aus dem Schickſal des nothwendigen Fehltritts eines ſchönen Weſens. Es kann nur Abſcheu erwecken. Um je durchgängiger die Abhängigkeit der Juden von ihrem Geſetz war, um ſo größer mußte ihr Eigenſinn ſein, worin ſie noch einen Willen haben konnten, und dies Einzige war ihr Dienſt ſelbſt, wenn er eine Entgegenſetzung fand. Mit ſo leichtem Sinn ſie ſich verführen ließen, ihrem Glauben untreu zu werden, wenn ſie nicht in Noth und ihr dürftiger Genuß befriedigt war, wenn das Fremde ihnen nicht als Feindliches nahete, ſo hartnäckig kämpften ſie für ihren Dienſt, wenn er angegriffen wurde. Sie ſtritten für ihn als Verzweifelte. Sie waren ſelbſt fähig, im Kampf für ihn ſeine Gebote, z. B. die Feier des Sabbaths, zu übertreten, welche ſie auf Befehl von Andern mit Bewußtſein zu verletzen durch keine Gewalt vermocht werden konnten. Und ſo wie das Leben in ihnen mißhandelt, wie in ihnen nichts Unbeherrſchtes, nichts Heiliges gelaſſen war, ſo wurde ihr Handeln zur unheiligſten Raſerei, zum wüthendſten Fanatiſmus. Das Schickſal des Jüdiſchen Volks iſt das Schickſal Macbeths, der aus der Natur ſelbſt trat, ſich an fremde Weſen hing, in ihrem Dienſt alles Heilige der menſchlichen Natur zertreten und ermorden, von ſeinen Göttern (denn es waren Objecte, er war Knecht) verlaſſen und an ſeinem Glauben ſelbſt zerſchmettert werden mußte." —

Das Schickſal und ſeine Verſöhnung.

„Das Geſetz iſt ſpäter als das Leben und ſteht tiefer als dieſes. Als Allgemeines iſt es dem Menſchen und ſeinen Neigungen als dem Beſondern entgegengeſetzt. Das Schickſal iſt nur der Feind und der Menſch ſteht ihm eben ſo gut als kämpfende Macht gegenüber, da hingegen das Geſetz als Geſetz unnahbar iſt. Das Leben kann daher wieder zu ſich ſelbſt zurückkehren und das Machwerk eines Verbrechens, das Geſetz und die Strafe, aufheben. Nur durch ein Herausgehen aus dem einigen Leben, durch Tödten des Lebens, wird ein Fremdes geſchaffen. Das Vernichten des Lebens iſt nicht ein Nichtſein deſſelben, ſondern ſeine Trennung und die Vernichtung beſteht darin, daß es zum Feinde umgeſchaffen worden. Es iſt unſterblich und getödtet erſcheint es als erſchreckendes Geſpenſt, das alle ſeine Eumeniden losläßt. Die Täuſchung des Verbrechens, das fremdes Leben zu zerſtören und ſich damit erweitert glaubt, löſt ſich dahin auf, daß der abgeſchiedene Geiſt des verletzten Lebens gegen es auftritt, wie Banquo, der als Freund zu Makbeth kam, in ſeinem Morde nicht vertilgt war, ſondern einen Augenblick darauf doch ſeinen Stuhl einnahm, nicht als Genoſſe des Mahls, ſondern als für Makbeth böſer Geiſt. Der Verbrecher meinte es mit fremdem Leben zu thun zu haben, aber er hat nur ſein eigenes zerſtört. Denn Leben iſt von Leben nicht verſchieden, weil das Leben in der einigen Gottheit iſt. In ſeinem Uebermuth hat er zwar zerſtört, aber nur die Freundlichkeit des Lebens: er hat es in einen Feind verkehrt. — Dies Geſetz iſt die Vereinigung im Begriffe, die Gleichheit des anſcheinend verletzten und des eigenen verwirkten Lebens. Mit dem Schickſal ſcheint eine Verſöhnung noch ſchwerer denkbar zu ſein, als mit dem ſtrafenden Geſetz, da, um das Schickſal zu verſöhnen, die Vernichtung aufgehoben werden zu müſſen ſcheint. Aber das Schickſal hat vor dem ſtrafenden Geſetz in Anſehung der Verſöhnbarkeit das voraus, daß es innerhalb des Gebietes des Lebens ſich befindet, ein Verbrechen aber unter Geſetz und Strafe im Gebiet unüberwindlicher entgegengeſetzter Wirklichkeiten. Eine Wirklichkeit kann nur vergeſſen werden, d. h. in einer andern Schwäche ſich als Vorgeſtelltes verlieren, wodurch ihr Sein doch als bleibend geſetzt würde.“

„Von da an, wo der Verbrecher die Zerſtörung ſeines eigenen Lebens fühlt (Strafe leidet), oder ſich im böſen Gewiſſen als zerſtört erkennt, hebt die Wirkung ſeines Schickſals an. Dies Gefühl des zerſtörten Lebens muß eine Sehnſucht nach dem Verlorenen werden. Das Mangelnde wird erkannt als ſein Theil, als das, was in ihm ſein fehlte und nicht in ihm iſt. Dieſe Lücke iſt nicht ein Nichtſein, ſondern das Leben als nichtſeiend erkannt und gefühlt. Dies Schickſal als möglich empfunden iſt die Furcht vor ihm und iſt ein ganz anderes Gefühl, als die Furcht vor der Strafe. Jenes iſt die Furcht vor der Trennung, eine Scheue vor ſich ſelbſt, die Furcht aber vor der Strafe iſt die Furcht vor einem Fremden. Denn wenn auch das Geſetz als eigenes Geſetz erkannt wird, ſo iſt in der Furcht vor der Strafe ein Fremdes. Zur Unwürdigkeit kommt in ihr die Wirklichkeit eines Unglücks, daß der Begriff des Menſchen verloren iſt. Die Strafe ſetzt alſo einen fremden Herrn dieſer Wirklichkeit voraus und die Furcht vor der Strafe iſt Furcht vor ihm. Die Furcht hingegen vor dem Schickſal als der Macht des verfeindeten Lebens iſt nicht Furcht vor einem Fremden.

Auch beſſert die Strafe nicht, weil ſie nur ein Leiden iſt, ein Gefühl der Ohnmacht gegen einen Herrn, mit dem der Verbrecher nichts gemein hat und nichts gemein haben will. Sie kann nur Eigenſinn bewirken, Hartnäckigkeit im Widerſtand gegen einen Feind, von welchem unterdrückt zu werden Schande wäre, weil der Menſch ſich darin ſelbſt aufgabe. Im Schickſal aber erkennt der Menſch ſein eigenes Leben, und ſein Flehen zu demſelben iſt nicht das Flehen zu einem Herrn, ſondern ein Wiederkehren und Nahen zu ſich ſelbſt. Das Schickſal bewirkt eine Sehnſucht nach dem verlorenen Leben. Dieſe Sehnſucht kann — wenn von Beſſern und Gebeſſertwerden geſprochen werden ſoll — ſchon eine Beſſerung heißen, weil ſie das Verlorene als Leben, als ihr einſt Freundliches erkennt. In dieſem Erkenntniß iſt ſchon ſelbſt ein Genuß des Lebens und die Sehnſucht kann ſo gewiſſenhaft ſein, d. h. im Widerſpruch des Bewußtſeins ihrer Schuld und des wiederangeſchauten Lebens ſich von der Rückkehr zu dieſem noch zurückhalten, ſo das Bewußtſein und das Gefühl des Schmerzes verlängern und jeden Augenblick es aufreizen, um ſich nicht leichtſinnig, ſondern aus tiefer Seele mit dem Leben zu vereinigen, es wieder als Freund zu begrüßen. In Opfern, in Büßungen, haben Verbrecher ſich ſelbſt Schmerzen gemacht, als Wallfahrer im härenen Hemde und baarfuß bei jedem Tritt auf den heißen Sand das Bewußtſein des Böſen, den Schmerz verlängert und vervielfältigt und einestheils ihren Verluſt, ihre Lücke ganz durchgefühlt, anderntheils zugleich dies Leben, obwohl als feindliches, ganz darin angeſchaut und ſich ſo die Wiederaufnahme ganz möglich gemacht, denn die Entgegenſetzung iſt die Möglichkeit der Wiedervereinigung, und ſo weit es im Schmerz entgegengeſetzt war, iſt es fähig, wieder aufgenommen zu werden. Weil auch das Feindliche als Leben gefühlt wird, liegt darin die Möglichkeit der Verſöhnung des Schickſals. Dieſe Verſöhnung iſt alſo weder die Zerſtörung der Unterdrückung eines Fremden, noch ein Widerſpruch zwiſchen dem Bewußtſein ſeiner ſelbſt und der gehofften Vorſtellung von ſich in einem Andern; oder ein Widerſpruch zwiſchen dem Verdienen dem Geſetze nach und der Erfüllung deſſelben, dem Menſchen als Begriff und dem Menſchen als wirklichem. Dies Gefühl des Lebens, das ſich ſelbſt wiederfindet, iſt die Liebe und in ihr verſöhnt ſich das Schickſal. Die Gerechtigkeit iſt befriedigt, denn der Verbrecher hat das gleiche Leben, das er verletzt hat, in ſich gefühlt. Die Stacheln des Gewiſſens ſind ſtumpf geworden, denn aus der That iſt ihr böſer Geiſt gewichen. Es iſt nichts Feindſeliges mehr im Menſchen und die That bleibt höchſtens als ein ſeelenloſes Gerippe im Beinhauſe der Wirklichkeiten, im Gedächtniß, liegen."

„Aber das Schickſal hat ein ausgedehnteres Gebiet, als die Strafe. Auch von der Schuld ohne Verbrechen wird es aufgereizt und iſt darum unendlich ſtrenger, als die Strafe. Seine Strenge ſcheint oft in die ſchreiendſte Ungerechtigkeit überzugehen, wenn es der erhabenſten Schuld, der Schuld der Unſchuld gegenüber, um ſo fürchterlicher auftritt. Weil nämlich die Geſetze nur gedachte Vereinigungen von Entgegenſetzungen ſind, ſo erſchöpfen dieſe Begriffe bei weitem die Vielſeitigkeit des Lebens nicht. Die Strafe übt nur ſo weit ihre Herrſchaft aus, als das Leben zum Bewußtſein gekommen, wo eine Trennung im Begriff vereinigt worden iſt; aber über die Beziehungen des Lebens, die nicht aufgelöſt, über die Seiten deſſelben, die lebendig vereinigt geblieben ſind, über die Grenzen der Tugenden hinaus übt ſie keine Gewalt. Das Schickſal hingegen iſt unbeſtechlich und unbegrenzt, wie das Leben. Es kennt keine gegebenen Verhältniſſe, keine Verſchiedenheiten der Standpuncte, der Lage, keinen Bezirk der Tugend. Wo Leben verletzt iſt, ſei es auch noch ſo rechtlich, ſo mit Selbſtzufriedenheit geſchehen, da tritt das Schickſal auf, und man kann darum ſagen: nie hat die Unſchuld gelitten, jedes Leiden iſt Schuld. Aber die Ehre einer reinen Seele iſt um ſo größer, mit je mehr Bewußtſein ſie Leben verletzt hat, um das Höchſte zu erhalten; um ſo viel ſchwärzer das Verbrechen iſt, mit je mehr Bewußtſein eine unreine Seele Leben verletzt. Ein Schickſal ſcheint nur durch fremde Schuld entſtanden. Dieſe iſt nur die Veranlaſſung. Wodurch es aber entſteht, iſt die Art der Aufnahme und die Reaction gegen die fremde That."

„Dadurch, daß der Menſch handelt, daß er ſich in Gefahr begibt, hat er ſich dem Schickſal unterworfen, denn er tritt auf den Kampfplatz der Macht gegen Macht und wagt ſich gegen ein Anderes. Die Tapferkeit aber iſt größer, als ſchmerzendes Dulden, weil jene, wenn ſie auch unterliegt, dieſe Möglichkeit vorher erkannte, alſo mit Bewußtſein die Schuld übernahm, die ſchmerzende Paſſivität hingegen nur an ihrem Mangel hängt und ihm nicht eine Fülle von Kraft entgegenſetzt. Das Leiden der Tapferkeit aber iſt auch gerechtes Schickſal, weil der Tapfere ſich in's Gebiet des Rechts und der Macht einließ; und darum iſt ſchon der Kampf für Rechte ein unnatürlicher Zuſtand, ſo gut als das paſſive Leiden, in welchem der Widerſpruch zwiſchen dem Begriff vom Recht und ſeiner Wirklichkeit iſt; denn auch im Kampf für Recht liegt ein Widerſpruch. Das Recht, das ein Gedachtes, alſo ein Allgemeines iſt, iſt in dem Angreifenden ein anderes Gedachtes. Alſo gäbe es hier zwei Allgemeine, die ſich aufhöben und doch ſind. Eben ſo ſind die Kämpfenden als wirkliche entgegengeſetzt: zweierlei Lebende, Leben im Kampf mit Leben, welches ſich wiederum widerſpricht. — Das Wahre beider Entgegengeſetzten, der Tapferkeit und der Paſſivität, vereinigt ſich ſo in der Schönheit der Seele, daß von jener das Leben bleibt, die Entgegenſetzung aber wegfällt, von dieſer der Verluſt des Rechts bleibt, der Schmerz aber verſchwindet. Und ſo geht eine Aufhebung des Rechts ohne Leiden hervor, eine freie Erhebung über den Verluſt des Rechts und über den Kampf. — Je lebendiger die Beziehungen ſind, aus denen, weil ſie befleckt ſind, eine edle Natur ſich zurückziehen muß, da ſie, ohne ſich ſelbſt zu verunreinigen, nicht darin bleiben könnte, deſto größer iſt ihr Unglück. Dies Unglück aber iſt weder ungerecht noch gerecht. Es wird nur dadurch ihr Schickſal, daß ſie mit eigenem Willen, mit Freiheit jene Beziehungen verſchmäht. Alle Schmerzen, die ihr daraus entſtehen, ſind alsdann gerecht, und ſind jetzt ihr unglückliches Schickſal, das ſie ſelbſt mit Bewußtſein gemacht hat, und ihre Ehre iſt es, gerecht zu leiden, denn ſie iſt über dieſe Rechte ſo ſehr erhaben, daß ſie dieſelben zu Feinden haben wollte. Und weil dies Schickſal in ihr ſelbſt liegt, ſo kann ſie es ertragen, ihm gegenüberſtehen, denn ihre Schmerzen ſind nicht eine reine Paſſivität, die Uebermacht eines Fremden, ſondern ihr eigenes Product. Das Unglück kann ſo groß werden, daß ſie ihr Schickſal im Verzichtthun auf Leben ſo weit treibt, daß es ſich ganz in's Leere zurückziehen muß.“

„Indem ſich aber ſo der Menſch das vollſtändigſte Schickſal ſelbſt gegenüberſetzt, ſo hat er ſich zugleich über alles Schickſal erhoben. Das Leben iſt ihm untreu geworden, aber er nicht dem Leben. Er hat es geflohen, aber nicht verletzt, und er mag ſich nach ihm als einem abweſenden Freunde ſehnen, aber es kann ihn nicht als ein Feind verfolgen. Er iſt auf keiner Seite verwundbar. Wie die ſchaamhafte Pflanze zieht er ſich bei jeder Berührung in ſich, und ehe er das Leben ſich zum Feinde machte, ehe er ein Schickſal gegen ſich aufreizte, entflieht er dem Leben. So verlangte *Jeſus* von ſeinen Freunden, Vater, Mutter und Alles zu verlaſſen, um nicht in einen Bund mit der entwürdigten Welt, und ſo in die Möglichkeit eines Schickſals zu kommen. Ferner: wer dir deinen Rock nimmt, dem gib auch den Mantel; wenn Ein Glied dich ärgert, ſo haue es ab. Die höchſte Freiheit iſt das *negative* Attribut der Schönheit der Seele, d. h. *die Möglichkeit, auf Alles Verzicht zu thun, um ſich zu erhalten*. Wer aber ſein Leben retten will, der wird es verlieren. So iſt mit der höchſten Schuldloſigkeit die höchſte Schuld, mit der Erhabenheit über alles Schickſal das höchſte unglücklichſte Schickſal vereinbar. Ein Gemüth, das ſo über die Rechtsverhältniſſe erhaben, von keinem Objectiven befangen iſt, hat *dem Beleidiger nichts zu verzeihen*. Es iſt für die Verſöhnung offen, denn es iſt ihm möglich, ſogleich jede lebendige Beziehung wieder aufzunehmen, in die Verhältniſſe der Freundſchaft, der Liebe wieder einzutreten, da es in ſich kein Leben verletzt hat. Von ſeiner eigenen Seite ſteht ihm in ſich keine feindſelige Empfindung im Wege; kein Bewußtſein, keine Forderung an den Andern, das verletzte Recht wiederherzuſtellen, kein Stolz, der von dem Andern das Bekenntniß verlangte, in einer niedrigeren Sphäre, dem rechtlichen Gebiete, unter ihm geweſen zu ſein. Außer dem perſönlichen *Haß*, der aus der Beleidigung entſpringt, die dem Individuum widerfahren iſt und welcher das daraus gegen den Andern erwachſene Recht in Erfüllung zu bringen ſtrebt, außer dieſem Haß gibt es allerdings noch einen *Zorn der Rechtſchaffenheit*, eine haſſende Strenge der Pflichtgemäßheit, welche nicht über eine Verletzung ihres Individuums, ſondern ihrer Begriffe, der Pflichtgebote, zu zürnen hat. Dieſer rechtſchaffene Haß, indem er Pflichten und Rechte für Andere erkennt und ſetzt und im Urtheilen über ſie als denſelben unterworfen darſtellt, ſetzt eben dieſe Rechte und Pflichten *für ſich*, und, indem er in ſeinem gerechten Zorn über die Verletzer derſelben ihnen ein Schickſal macht und ihnen *nicht verzeiht*, hat er damit auf ſich ſelbſt die Möglichkeit, Verzeihung für Fehler zu erhalten, mit einem Schickſal, das ihn darüber träfe, ausgeſöhnt zu werden, benommen, denn er hat Beſtimmtheiten befeſtigt, die ihm, über ſeine Wirklichkeiten, über ſeine Fehler ſich emporzuſchwingen, nicht erlauben."

„*Vergebung der Sünden* iſt daher nicht Aufhebung der Strafen, denn jede Strafe iſt etwas Poſitives, Objectives, das nicht vernichtet werden kann; nicht Aufhebung des böſen Gewiſſens, denn keine That kann zur Nichtthat werden; ſondern durch Liebe verſöhntes Schickſal

Daher die Regel Jeſu: wenn Ihr die Fehle vergebt, ſo ſind euch die eurigen vom Vater auch vergeben. Andern verzeihen kann nur die Aufhebung der Feindſchaft, die zurückgekehrte Liebe, und dieſe iſt ganz. Ihre Verzeihung iſt nicht ein Fragment, nicht eine vereinzelte Handlung. „Richtet nicht, daß Ihr nicht gerichtet werdet." Jeſu zuverſichtliche Ausſprüche: „Dir ſind deine Sünden vergeben!" wo er Glauben und Liebe fand, wie bei der Maria Magdalene. — Die Rückkehr zur Moralität hebt die Sünden und ihre Strafen, das Schickſal nicht auf. Die Handlung bleibt. Im Gegentheil wird ſie nur um ſo peinigender. Je größer die Moralität, um ſo tiefer wird das Unmoraliſche der Handlung gefühlt."

Die Liebe und die Schaam.

„Wenn der Kosmopolit das Menſchengeſchlecht in ſeinem Ganzen begreift, ſo kommt von der Herrſchaft über die Objecte und von der Gunſt des regierenden Weſens um ſo weniger auf Einen. Jeder Einzelne verliert um ſo mehr an ſeinem Werth, an den Anſprüchen ſeiner Selbſtſtändigkeit, denn ſein Werth war der Antheil an der Herrſchaft. Ohne den Stolz, der Mittelpunct der Dinge zu ſein, iſt ihm der Zweck des collectiven Ganzen das Höchſte und er verachtet ſich, als einen ſo kleinen Theil, wie alle Einzelne. Weil dieſer Liebe, um des Todten willen nur mit Stoff umgeben, der Stoff an ſich gleichgültig iſt und ihr Weſen darin beſteht, daß der Menſch in ſeiner innerſten Natur ein Entgegengeſetztes, Selbſtſtändiges iſt, daß ihm Alles Außenwelt iſt, welche mithin ſo ewig, als er ſelbſt, ſo wechſeln zwar ſeine Gegenſtände, aber ſie fehlen ihm nie. So gewiß er iſt, ſo gewiß ſind ſie und ſeine Gottheit. Daher ſeine Beruhigung bei Verluſt und ſein gewiſſer Troſt, daß der Verluſt erſetzt werde, weil er ihm erſetzt werden kann. Die Materie iſt auf dieſe Art für den Menſchen abſolut. Aber freilich wenn er ſelbſt nimmer wäre, ſo wäre auch nichts mehr für ihn. Und warum müßte auch er ſein? Daß er ſein möchte, iſt ſehr begreiflich, denn außer ſeiner Sammlung von Beſchränktheiten in ſeinem Bewußtſein liegt nicht die in ſich vollendete ewige Vereinigung, nur das dürre Nichtſein. Der Menſch iſt ſo nur als Entgegengeſetztes. Das Entgegengeſetzte iſt ſich gegenſeitig Bedingung und Bedingtes. Keins iſt unbedingt. Keins trägt die Wurzel ſeines Weſens in ſich. Jedes iſt nur relativ nothwendig. Das Eine iſt für das Andere und alſo auch für ſich nur durch eine fremde Macht. Das Andere iſt ihm nur durch ihre

Gunſt und Gnade zugetheilt. Einem fremden unabhängigen Sein muß der Menſch ſich und ſeine Unſterblichkeit, um welche er mit Zittern und Zagen bettelt, zu danken haben.“

„Wahre Vereinigung, eigentliche Liebe, findet deßhalb nur unter Lebendigen Statt, die an Macht ſich gleich, alſo durchaus für einander Lebendige, von keiner Seite gegen einander Todte ſind. Sie ſchließt alle Entgegenſetzungen aus. In der Liebe iſt das Getrennte noch, aber nicht mehr als Getrenntes, vielmehr als Einiges und das Lebendige fühlt das Lebendige. In der Liebe iſt das Ganze nicht als in der Summe vieler Beſonderer, Getrennter enthalten. In ihr findet ſich das Leben ſelbſt, eine Verdopplung ſeiner ſelbſt und Einigkeit deſſelben. Das Leben hat von der unentwickelten Einigkeit aus durch die Bildung den Kreis zu einer vollendeten Einigkeit durchlaufen.“

„Weil die Liebe ein Gefühl des Lebendigen iſt, ſo können Liebende ſich nur inſofern unterſcheiden, als ſie ſterblich ſind, als ſie die Möglichkeit der Trennung denken, nicht inſofern wirklich etwas getrennt, als das Mögliche mit einem Sein verbunden, ein Wirkliches wäre. An Liebenden iſt keine Materie. Sie ſind Ein lebendiges Ganze und ihr eignes Lebensprincip heißt nur: ſie können ſterben. Die Pflanze hat Salz- und Erdtheile, welche eigne Geſetze ihrer Wirkungsart in ſich tragen. Die Pflanze kann nur verweſen. Die Liebe ſtrebt aber auch dieſe Unterſcheidung, dieſe Möglichkeit als bloße Möglichkeit aufzuheben und ſelbſt das Sterbliche zu vereinigen, es unſterblich zu machen. In der Liebe hat das Sterbliche den Charakter der Trennbarkeit abgelegt und iſt ein Keim der Unſterblichkeit, ein Keim des ewig aus ſich Entwickelnden und Zeugenden geworden. Das Vereinigte trennt ſich nicht wieder, die Gottheit hat gewirkt, erſchaffen.“

„Das Trennbare, ſo lange es vor der vollſtändigen Vereinigung noch ein Eigenes iſt, macht den Liebenden Verlegenheit. Es iſt eine Art von Widerſtreit zwiſchen der völligen Hingebung, der einzig möglichen Vernichtung, der Vernichtung des Entgegengeſetzten in der Vereinigung, und der noch vorhandenen Selbſtſtändigkeit. Jene fühlt ſich durch dieſe gehindert. Die Liebe iſt unwillig über das noch Getrennte, über ein Eigenthum. Dieſes Zürnen der Liebe über Individualität iſt die Schaam. Sie iſt nicht ein Zucken des Sterblichen, nicht eine Aeußerung der Freiheit, ſich zu erhalten, zu beſtehen. Bei einem Angriff ohne Liebe wird ein liebevolles Gemüth durch dieſe Feindſeligkeit ſelbſt beleidigt. Seine Schaam wird zum Zorn, der jetzt nur das Eigenthum, das Recht vertheidigt. Wäre die Schaam nicht eine Wirkung der Liebe, die nur darüber, daß etwas Feindſeliges iſt, die Geſtalt des Unwillens hat, ſondern ihrer Natur nach ſelbſt etwas Feindliches, das ein angreifbares Eigenthum behaupten wollte, ſo müßte man von den Tyrannen ſagen: ſie haben am meiſten Schaam; — ſo wie von Mädchen, die ohne Geld ihre Reize nicht preisgeben; — oder von den eitlen, die durch ſie feſſeln wollen. Beide lieben nicht. Ihre Vertheidigung des Sterblichen iſt das Gegentheil des Unwillens über daſſelbe. Sie legen ihm in ſich einen Werth bei, ſie ſind ſchaamlos. Ein reines Gemüth ſchämt ſich der Liebe nicht, es ſchämt ſich aber, daß dieſe noch nicht vollkommen iſt. Sie wirft es ſich vor, daß noch eine Macht, ein Feindliches iſt, welches der Vollendung hinderlich. Die Schaam tritt nur ein durch die Erinnerung an den Körper, durch perſönliche Gegenwart, beim Gefühl der Individualität. Sie iſt nicht eine Furcht für das Sterbliche, Eigne, ſondern vor demſelben, die, ſo wie die Liebe das Trennbare vermindert, mit ihm verſchwindet. Denn die Liebe iſt ſtärker als die Furcht. Sie fürchtet die Furcht nicht, aber, von ihr begleitet, hebt ſie Trennungen auf mit der Beſorgniß, eine widerſtehende, gar eine feſte Entgegenſetzung zu finden. Sie iſt ein gegenſeitiges Nehmen und Geben. Schüchtern, ihre Gaben möchten verſchmäht werden, ſchüchtern, ihrem Nehmen möchte ein Entgegengeſetztes nicht weichen, verſucht ſie, ob die Hoffnung ſie nicht getäuſcht, ob ſie ſich durchaus findet. Dasjenige, das nimmt, wird dadurch nicht reicher, als das Andre; eben ſo dasjenige, das gibt, wird dadurch nicht ärmer. Indem es dem Andern gibt, hat es um eben ſo viel ſeine eigenen Schätze vermehrt. Julie in Romeo:

Je mehr ich gebe, deſto mehr habe ich!"

Der Gottes- und Menſchen-Sohn.

„Man kann den Zuſtand der Jüdiſchen Bildung nicht einen Zuſtand der Kindheit und ihre Sprache nicht eine unentwickelte kindliche Sprache nennen. Es ſind noch einige tiefe, kindliche Laute in ihr aufbehalten oder vielmehr wiederhergeſtellt worden, aber die übrige ſchwere, gezwungene Art ſich auszudrücken iſt vielmehr eine Folge der höchſten Mißbildung des Volks, mit welcher ein reines Weſen zu kämpfen hat und von welcher es leidet, wenn es ſich in ihren Formen darſtellen ſoll, die es doch nicht entbehren kann, da es ſelbſt zu dieſem Volke gehört."

Der Anfang des Evangeliums des Johannes enthält eine Reihe thetiſcher Sätze, die in eigentlicherer Sprache über Gott und Göttliches ſich ausdrücken. Es iſt die einfachſte Reflexionsſprache, zu ſagen: Im Anfang war der Logos, der Logos war bei Gott, und Gott war der Logos; in ihm war Leben u. ſ. f. Aber dieſe Sätze haben nur den täuſchenden Schein von Urtheilen, denn die Prädicate ſind nicht Begriffe, Allgemeines, wie der Ausdruck einer Reflexion in Urtheilen nothwendig enthält, ſondern die Prädicate ſind ſelbſt wieder Seiendes, Lebendiges. Auch dieſe einfache Reflexion iſt nicht geſchickt, das Geiſtige mit Geiſt auszudrücken. Nirgend mehr als in Mittheilung des Göttlichen iſt es für den Empfangenden nothwendig, mit eignem tiefem Geiſt zu faſſen; nirgend iſt es weniger möglich, zu lernen, paſſiv in ſich aufzunehmen, weil unmittelbar jedes über Göttliches in Form der Reflexion Ausgedrücktes widerſinnig iſt, und paſſive geiſtloſe Aufnahme deſſelben nicht nur den tieferen Geiſt leer läßt, ſondern auch den Verſtand, der es aufnimmt und dem es Widerſpruch iſt, darum zerrüttet. Dieſe immer objective Sprache findet daher allein im Geiſte des Leſers Sinn und Gewicht, und einen ſo verſchiedenen, als verſchieden die Beziehungen des Lebens und die Entgegenſetzung des Lebendigen und des Todten zum Bewußtſein gekommen iſt. — Von den zwei Extremen, den Eingang des Johannes aufzufaſſen, iſt die objectivſte Art, den Logos als ein Wirkliches, ein Individuum, die ſubjectivſte Art, ihn als Vernunft zu nehmen, dort als ein Beſonderes, hier als die Allgemeinheit; dort die eigenſte, ausſchließendſte Wirklichkeit, hier das bloße Gedachtſein. Gott und Logos werden unterſchieden, denn die Reflexion ſupponirt das, dem ſie die Form des Reflectirten gibt, zugleich als nicht reflectirt. Das Seiende muß in zweierlei Rückſicht betrachtet werden, einmal als das Einige, in dem keine Theilung, keine Entgegenſetzung iſt, und zugleich mit der Möglichkeit der Trennung, der unendlichen Theilung des Einigen. Gott und Logos ſind nur inſofern unterſchieden, als jener der Stoff in der Form des Logos iſt, der Logos ſelbſt iſt bei Gott, ſie ſind Eins. Die Mannigfaltigkeit, Unendlichkeit des Wirklichen iſt die unendliche Theilung als wirklich. Alles iſt durch den Logos und inſofern die Welt nicht eine Emanation der Gottheit. Allein als Wirkliches iſt es Emanation, Theil der unendlichen Theilung. Zugleich aber im Theile (ἐν αὐτῷ faſt beſſer auf das nächſte ὃ γέγονεν) oder in dem unendlich theilenden (ἐν αὐτῷ auf λόγος bezogen) Leben. Jeder Theil, außer dem das Ganze iſt, iſt zugleich ein Ganzes, ein Leben, und dies Leben wiederum auch als ein reflectirtes, als Subject und Prädicat, auch in Rückſicht der Theilung, iſt Leben, ζωή, und aufgefaßtes Leben, φῶς (Wahrheit). Dieſe Endlichen haben Entgegenſetzungen. Für das Licht gibt es Finſterniß. Der Täufer Johannes war nicht das Licht. Er zeugte nur von ihm; er fühlte das Einige, aber es kam nicht rein, nur in beſtimmte Verhältniſſe beſchränkt, zu ſeinem Bewußtſein. Er glaubte daran, aber ſein Bewußtſein war nicht gleich dem Leben. Nur ein Bewußtſein, das dem Leben gleich iſt (und beide nur darin verſchieden ſind, daß dieſes das Seiende, jenes eben dies Seiende als reflectirtes iſt), iſt φῶς. — Ungeachtet Johannes nicht ſelbſt das φῶς war, ſo war es doch in jedem Menſchen, der in die Welt tritt (κόσμος, das Ganze der menſchlichen Verhältniſſe, des menſchlichen Lebens, beſchränkter als πάντα V. 3 und ὃ γέγονεν). Nicht nur wie der Menſch in der Welt iſt er φωτιζόμενος; das φῶς iſt auch in der Welt. Alle ihre Beſtimmungen ſind das Werk des ἀνθρώπου φωτός, des ſich entwickelnden Menſchen, ohne daß die Welt ihn erkannte. Die Menſchenwelt iſt ſein Eigenſtes (τὰ ἴδια), das ihm Verwandteſte, aber die Menſchen nehmen ihn nicht auf, ſie behandeln ihn als fremd. Die aber in ihm ſich erkennen, erhalten dadurch Macht, die nicht eine neue Kraft iſt, ſondern nur den Grad, die Gleichheit oder Ungleichheit des Lebens ausdrückt. Sie werden nicht ein Anderes, aber ſie erkennen Gott und ſich als Gottes Kinder, als ſchwächer, denn er, aber von gleicher Natur, inſofern ſie ſich jener Beziehung (ὄνομα) des ἀνθρώπου φωτιζομένου φωτὶ ἀληθινῷ bewußt werden, ihr Weſen in nichts Fremdem, ſondern in Gott findend."

„Bisher war nur von der Wahrheit ſelbſt und dem Menſchen im Allgemeinen geſprochen. V. 14 erſcheint der Logos auch in der Modification als Individuum (ἄνθρωπος, ἐγένετο, ἐν ἡμῖν, anders iſt nichts da, worauf das αὐτόν des zehnten Verſes u. ſ. f. gehen könnte). Nicht blos vom φῶς, V. 7, auch vom Individuum zeugte Johannes, V. 15.

Die Idee von Gott mag noch ſo ſublimirt werden, ſo bleibt immer das Jüdiſche Princip der Entgegenſetzung des Gedankens gegen die Wirklichkeit, des Vernünftigen gegen das Sinnliche, der Zerreißung des Lebens, ein todter Zuſammenhang Gottes und der Welt, eine Verbindung, die wahrhaft nur als lebendiger Zuſammenhang genommen und bei welcher von den Verhältniſſen der Bezogenen nur myſtiſch geſprochen werden kann. — Der am häufigſten vorkommende und bezeichnendſte Ausdruck des Verhältniſſes Jeſu zu Gott iſt, daß er ſich Sohn Gottes nennt, und ſich als ſolchen ſich als dem Sohn des Menſchen entgegenſetzt. — Die Bezeichnung dieſes Verhältniſſes iſt einer der wenigen Naturlaute, die in der damaligen Judenſprache übrig geblieben waren und der daher unter ihre glücklichen Ausdrücke gehört. Das Verhältniß eines Sohnes zum Vater iſt nicht eine Einheit, ein Begriff, wie etwa Einheit, Uebereinſtimmung der Geſinnung, Gleichheit der Grundſätze u.

dergl., eine Einheit, die nur ein Gedachtes und vom Lebendigen abſtrahirt iſt, ſondern lebendige Beziehung Lebendiger, gleiches Leben, nur Modificationen deſſelben Lebens, nicht eine Mehrheit abſoluter Subſtantialitäten; alſo Gottes Sohn daſſelbe Weſen, das der Vater iſt, aber für jeden Act der Reflexion, jedoch auch nur für einen ſolchen, ein beſonderes. Auch im Ausdruck: ein Sohn des Stammes Koreiſch z. B., wie die Araber ein Individuum deſſelben bezeichnen, liegt es, daß dieſer Einzelne nicht blos ein Theil des Ganzen, das Ganze alſo nicht außer ihm, ſondern er ſelbſt eben das Ganze iſt, das der ganze Stamm iſt. Es iſt dies auch aus der Folge klar, die es bei einem ſolchen natürlichen ungetheilten Volke auf ſeine Art Krieg zu führen hat, indem jeder Einzelne auf's Grauſamſte niedergemacht wird; im jetzigen Europa hingegen, wo jeder Einzelne nicht das Ganze des Staats in ſich trägt, ſondern das Band nur ein Gedachtes, das gleiche Recht für Alle iſt, wird darum nicht gegen den Einzelnen, ſondern gegen das außer ihm liegende Ganze Krieg geführt; wie bei jedem ächtfreien Volke iſt bei den Arabern jeder ein Theil aber zugleich das Ganze. Nur von Objecten, von Todten gilt es, daß das Ganze ein Anderes iſt, als der Theil, im Lebendigen hingegen der Theil daſſelbe Eins, als das Ganze. Wenn die beſondern Objecte als Subſtanzen doch zugleich jedes mit ſeiner Eigenſchaft als Individuum in Zahlen zuſammengefaßt werden, ſo iſt ihr Gemeinſames, die Einheit, nur ein Begriff, nicht ein Weſen, ein Seiendes, aber die Lebendigen ſind Weſen als abgeſonderte und ihre Einheit iſt eben ſowohl ein Weſen. Was im Reich des Todten Widerſpruch iſt, iſt es nicht im Reich des Lebens. Ein Baum, der drei Aeſte hat, macht mit ihnen zuſammen Einen Baum, aber jeder Sohn des Baumes, auch andere Kinder, Blätter und Blüthen, iſt ſelbſt ein Baum. Die Faſern, die dem Aſt Saft zuführen, ſind von der gleichen Natur der Wurzeln. Ein Baum, umgekehrt in die Erde geſteckt, wird aus den in die Luft geſtreckten Wurzeln Blätter treiben und die Zweige werden ſich in die Erde einwurzeln. Und es iſt eben ſo wahr, daß hier nur Ein Baum iſt, als daß drei Bäume ſind."

„Dieſe Weſeneinheit des Vaters und des Sohnes in der Göttlichkeit fanden auch die Juden in dem Verhältniß, das ſich Jeſus zu Gott gab. Sie fanden, Johannes V, 18, er mache ſich ſelbſt Gott gleich, indem er Gott ſeinen Vater nenne. Dem jüdiſchen Princip der Herrſchaft Gottes konnte Jeſus zwar die Bedürfniſſe des Menſchen entgegenſtellen, z. B. das Bedürfniß, den Hunger zu befriedigen, der Feier des Sabbaths, aber auch dies nur im Allgemeinen. Eine tiefere Entwicklung dieſes Gegenſatzes, etwa ein Primat der praktiſchen Vernunft, war nicht in der Bildung jener Zeiten. In ſeiner Entgegenſetzung ſtand er vor den Augen nur als Individuum. Den Gedanken dieſer Individualität zu entfernen, beruft ſich Jeſus, beſonders bei Johannes, immer auf ſeine Einigkeit mit Gott, der dem Sohne Leben in ſich ſelbſt zu haben gegeben, wie der Vater ſelbſt Leben in ſich habe; daß er und der Vater Eins ſei; er ſei Brod, vom Himmel herabgeſtiegen u. ſ. w.; harte Ausdrücke, σκληροὶ λόγοι, welche dadurch nicht milder werden, daß man ſie für bildliche erklärt und ihnen, ſtatt ſie mit Geiſt als Leben zu nehmen, Einheiten der Begriffe unterſchiebt. Freilich, ſobald man Bildlichem die Verſtandesbegriffe entgegenſetzt und die letzteren zum Herrſchenden annimmt, ſo muß alles Bild nur als Spiel, als Beiweſen der Einbildungskraft ohne Wahrheit, beſeitigt werden und ſtatt des Lebens des Bildes bleibt nur Objectives."

„Jeſus nennt ſich aber nicht nur Sohn Gottes, ſondern auch Sohn des Menſchen. Wenn Sohn Gottes eine Modification des Göttlichen ausdrückt, ſo wäre Sohn des Menſchen eben ſo eine Modification des Menſchen. Aber der Menſch iſt nicht Eine Natur, Ein Weſen, wie die Gottheit. Der Menſchenſohn heißt hier ein dem Begriff Menſch Subſumirtes. Jeſus iſt Menſch, iſt ein eigentliches Urtheil; das Prädicat iſt nicht ein Weſen, ſondern ein Allgemeines. Der Gottesſohn iſt auch Menſchenſohn. Das Göttliche, in einer beſondern Geſtalt, erſcheint als Menſch. Der Zuſammenhang des Unendlichen und des Endlichen iſt freilich ein heiliges Geheimniß, weil dieſer Zuſammenhang das Leben ſelbſt iſt. Die Reflexion, die das Leben trennt, kann es in Unendliches und Endliches unterſcheiden, und nur die Beſchränkung, das Endliche für ſich betrachtet, gibt den Begriff des Menſchen als dem Göttlichen entgegengeſetzt; außerhalb der Reflexion, in der Wahrheit, findet ſie nicht ſtatt. Dieſe Bedeutung des Menſchenſohnes tritt da am hellſten hervor, wo der Menſchenſohn dem Gottesſohn entgegengeſetzt iſt, wie Joh. V, 26. 27: „Wie der Vater Leben in ſich ſelbſt hat, ſo gab er auch dem Sohne, Leben in ſich ſelbſt zu haben; und er gab ihm auch die Macht, Gericht zu halten, weil er Menſchenſohn iſt", denn V. 22: „der Vater richtet Niemand, ſondern hat das Richten dem Sohn übergeben." Dagegen heißt es Joh. III, 17 (Matth. XVIII, 11): „Gott hat ſeinen Sohn nicht in die Welt geſchickt, daß er die Welt richte, ſondern daß die Welt gerettet werde." Richten iſt nicht ein Act des Göttlichen; denn das Geſetz, das im Richter iſt, iſt das dem zu Richtenden entgegengeſetzte Allgemeine, und das Richten iſt ein Urtheilen, ein Gleich- oder Ungleichſetzen, das Anerkennen einer gedachten Einheit oder unvereinbaren Entgegenſetzung; der Gottesſohn richtet, ſondert, trennt nicht, hält nicht Entgegengeſetztes in ſeiner Entgegenſetzung, ſondern die Welt ſoll durch das Göttliche gerettet werden. Auch Retten iſt ein Ausdruck, der nicht gut vom Geiſt gebraucht wird, denn er bezeichnet die abſolute Unmacht desjenigen, der in Gefahr ſchwebt, gegen die Gefahr. Die Rettung iſt inſofern die Handlung eines Fremden zu einem Fremden und die Wirkung des Göttlichen kann nur inſofern als Rettung genommen werden, als der Gerettete nur ſeinem vorhergehenden Zuſtande, nicht ſeinem Weſen fremd wird. Der Vater richtet nicht, auch nicht der Sohn, inſofern er Eins iſt mit dem Vater. Aber zugleich hat er auch Macht erhalten, Gericht zu machen, weil er Menſchenſohn iſt; denn die Modification iſt als ſolche ein Beſchränktes der Entgegenſetzung und der Trennung in Allgemeines und Beſonderes fähig. Aber wieder konnte der Menſch nicht richten, wenn er nicht ein Göttliches wäre, denn dadurch allein iſt in ihm der Maaßſtab des Richtens, die Trennung, möglich. In dem Göttlichen iſt ſeine Macht, zu binden und zu löſen, gegründet. Das Richten kann wieder von zweierlei Art ſein: das Ungöttliche entweder nur in der Vorſtellung oder in der Wirklichkeit zu beherrſchen. Jeſus ſagt Joh. III, 18, 19: „Wer an den Sohn Gottes glaubt, wird nicht gerichtet; wer aber nicht an ihn glaubt, iſt ſchon gerichtet", weil er dieſe Beziehung des Menſchen zu Gott, ſeine Göttlichkeit, nicht erkannt hat; und: „ihr Gericht iſt ihre größere Liebe zur Finſterniß, als zur Wahrheit." In ihrem Unglauben beſteht alſo das Gericht ſelbſt. Der göttliche Menſch naht ſich dem Böſen nicht als eine es beherrſchende, unterdrückende Gewalt, denn der göttliche Menſchenſohn hat zwar Macht erhalten, aber nicht Gewalt (Unterſchied von δύναμ. und ἐξουσία). Er behandelt, bekämpft die Welt nicht in der Wirklichkeit. Er bringt ihr ihr Gericht nicht als Bewußtſein einer Strafe bei. Was mit ihm nicht leben, nicht genießen kann, was ſich abgeſondert hat und getrennt ſteht, deſſen ſelbſtgeſteckte Grenzen erkennt er als ſolche Beſchränkungen, wenn ſie ſchon vielleicht der höchſte Stolz der Welt ſind und von ihr nicht als Beſchränkungen gefühlt werden und ihr Leiden vielleicht nicht die Form des Leidens, wenigſtens nicht die Form der rückwirkenden Beleidigungen eines Geſetzes hat. Ihr Unglauben aber, ihr eigenes Gericht, iſt es, was ſie in eine tiefere Sphäre ſetzt, wenn ſie ſich in ihrem Unbewußtſein des Göttlichen, in ihrer Erniedrigung, auch gefällt."

„Das Verhältniß Jeſu zu Gott als eines Sohnes zum Vater ſetzt als Erkenntniß zweierlei Naturen, eine menſchliche und eine göttliche. Diejenigen, welche die abſolute Verſchiedenheit beider Subſtantialitäten ſetzen und zugleich doch fordern, ſie in der innigſten Beziehung als Eins zu denken, heben nicht in der Rückſicht den Verſtand auf, daß ſie etwas ankündigten, was außerhalb ſeines Gebietes wäre, ſondern er iſt es, dem ſie zumuthen, abſolut verſchiedene Subſtanzen und zugleich abſolute Einheit derſelben aufzufaſſen. Sie zerſtören ſie alſo, indem ſie ihn ſetzen. Diejenigen, welche die gegebene Verſchiedenheit der Subſtanzialitäten annehmen, aber ihre Einheit leugnen, ſind conſequenter. Zu jenem ſind ſie berechtigt, denn es wird gefordert Gott und Menſch zu denken; und damit ſind ſie es auch zu dieſem, denn die Trennung zwiſchen Gott und Menſch aufzuheben wäre gegen das erſte ihnen Zugemuthete. Sie retten auf dieſe Art wohl den Verſtand, aber wenn ſie bei dieſer abſoluten Verſchiedenheit der Weſen ſtehen bleiben, ſo erheben ſie den Verſtand, die abſolute Trennung, das Tödten, zum Höchſten des Geiſtes. — Auf dieſe Art nahmen die Juden Jeſum auf.“

Das Abendmahl.

„Der Abſchied, den Jeſus von ſeinen Freunden nahm, war die Feier eines Mahls der Liebe. Liebe iſt noch nicht Religion, dieſes Mahl alſo eigentlich auch keine eigentlich religiöſe Handlung, denn nur eine durch Einbildungskraft objectivirte Vereinigung in Liebe kann Gegenſtand einer religiöſen Verehrung ſein. Bei einem Mahl der Liebe aber lebt und äußert ſich die Liebe ſelbſt und alle Handlungen dabei ſind nur Ausdrücke der Liebe. Die Liebe ſelbſt iſt nur als Empfindung vorhanden, nicht zugleich als Bild. Das Gefühl und die Vorſtellung deſſelben ſind nicht durch Phantaſie vereinigt. Aber bei dem Mahl der Liebe kommt doch auch Objectives vor, an welches die Empfindung geknüpft, aber nicht in Ein Bild vereinigt iſt und darum ſchwebt dies Eſſen zwiſchen einem Zuſammeneſſen der Freundſchaft und einem religiöſen Act und dieſes Schweben macht es ſchwer, ſeinen Geiſt deutlich zu bezeichnen. „Jeſus brach das Brod: Nehmet hin, dies iſt mein Leib, der für Euch gegeben. Thut's zu meinem Gedächtniß! Deſſelbigen gleichen nahm er den Kelch: Trinket alle daraus, es iſt mein Blut des neuen Teſtaments, für Euch und für Viele zur Vergebung der Sünden vergoſſen. Thut dies zu meinem Gedächtniß!““

„Wenn ein Araber eine Taſſe Kaffee mit einem Fremden getrunken hat, ſo hat er damit einen Freundſchaftsbund mit ihm gemacht. Dieſe gemeinſchaftliche Handlung hat ſie verknüpft und durch dieſe Verknüpfung iſt der Araber zu aller Treue und Hülfe gegen ihn verbunden. Das gemeinſchaftliche Eſſen und Trinken iſt hier nicht das, was man ein Zeichen nennt. Zeichen und Bezeichnetes iſt nicht ſelbſt geiſtig, nicht ſelbſt Leben. Sie ſind einander fremd und ihre Verbindung iſt außer ihnen in einem Dritten, eine gedachte. Mit Jemand eſſen und trinken iſt ein Act der Vereinigung und eine gefühlte Vereinigung ſelbſt, nicht ein conventionelles Zeichen. Es wäre gegen die Empfindung natürlicher Menſchen ſein, die Feinde ſind, ein Glas Wein miteinander zu trinken, denn das Gefühl der Gemeinſchaft in dieſer Handlung würde ihrer ſonſtigen Stimmung gegeneinander widerſprechen. — Das gemeinſchaftliche Nachteſſen Jeſu und ſeiner Jünger iſt an ſich ſchon ein Act der Freundſchaft. Noch verknüpfender iſt das feierliche Eſſen vom gleichen Brode, das Trinken aus dem gleichen Kelche. Auch dies iſt nicht ein bloßes Zeichen der Freundſchaft, ſondern ein Act, eine Empfindung der Freundſchaft ſelbſt. Aber das Weitere, die Erklärung Jeſu: dies iſt mein Leib, dies iſt mein Blut, nähert die Handlung einer religiöſen, aber macht ſie nicht dazu. Dieſe Erklärung und die damit verbundene Handlung der Austheilung der Speiſe und des Tranks macht die Empfindung zum Theil objectiv. Die Gemeinſchaft mit Jeſu, ihre Freundſchaft untereinander, und die Vereinigung derſelben in ihrem Mittelpuncte, ihrem Lehrer, wird nicht blos gefühlt, ſondern indem Jeſus das an alle auszutheilende Brod und den Wein ſeinen für ſie gegebenen Leib und Blut nennt, ſo iſt die Vereinigung nicht mehr blos empfunden, ſondern ſie iſt ſichtbar geworden. Sie wird nicht nur in einem Bilde, einer allegoriſchen Figur vorgeſtellt, ſondern an ein Wirkliches angeknüpft, in einem Wirklichen, einem Brode, gegeben und genoſſen. Einerſeits wird alſo die Empfindung objectiv, andererſeits aber iſt Brod und Wein und die Handlung des Austheilens zugleich nicht blos objectiv. Es iſt mehr in ihr, als geſehen wird: ſie iſt eine myſtiſche Handlung. Der Zuſchauer, der ihre Freundſchaft nicht gekannt und die Worte Jeſu nicht verſtanden hätte, hätte nichts geſehen, als das Austheilen von etwas Brod und Wein und das Genießen deſſelben; ſo wie wenn ſcheidende Freunde einen Ring brachen und jeder ein Stück behielt, der Zuſchauer nichts ſieht, als das Zerbrechen eines brauchbaren Dinges und das Theilen in unbrauchbare, werthloſe Stücke; das Myſtiſche der Stücke hat er nicht gefaßt. So iſt, objectiv betrachtet, das Brod bloßes Brod, der Wein bloßer Wein, aber beide ſind auch noch mehr. Dieſes Mehr hängt nicht mit den Objecten als eine Erklärung durch ein bloßes Gleichwie zuſammen. Mit einem Gleichniß, der Parabel, in welcher das Verſchiedene, Verglichene als getrennt aufgeſtellt wird: „Gleichwie die vereinzelten Stücke, die Ihr eßt, von Einem Brode ſind, der Wein, den Ihr trinkt, aus dem gleichen Kelche iſt, ſo ſeid Ihr zwar Beſondere, aber in der Liebe, im Geiſt Eins", ſondern das Ding und die Empfindung ſollen ſich verbinden. Oder wenn man ſagte: „Gleichwie Ihr alle Theil nehmt an dieſem Brod und Wein, ſo nimmt Ihr auch alle an meiner Aufopferung Theil." Oder welche Gleichwie's man darin finden mag, ſo wäre der Zuſammenhang des Objectiven und des Subjectiven, des Brods und der Perſonen, nicht der Zuſammenhang des Verglichenen, während in der ſymboliſchen Handlung die objectiv gemachte Liebe, dies zur Sache gewordene Subjective zu ſeiner Natur wieder zurückkehrt und im Eſſen und Trinken wieder ſubjectiv wird. Dieſe Rückkehr kann etwa in dieſer Rückſicht mit dem im geſchriebenen Worte zum Dinge gewordenen Gedanken verglichen werden, der aus einem Todten, einem Objecte, im Leſen ſeine Subjectivität wieder erhält. Die Vergleichung wäre treffender, wenn das geſchriebene Wort, aufgeleſen, durch das Verſtehen als Ding verſchwände, ſo wie im Genuß des Brods und Weins von dieſen myſtiſchen Objecten nicht blos die Empfindung erweckt, der Geiſt lebendig wird, ſondern ſie ſelbſt als Objecte verſchwinden. Und ſo ſcheint die Handlung reiner, ihrem Zwecke gemäßer, indem ſie nur Geiſt, nur Empfindung gibt und dem Verſtand das Seinige raubt, die Materie, das Seelenloſe, vernichtet. Wenn Liebende vor dem Altar der Göttin der Liebe opfern und das betende Ausſtrömen ihres Gefühls ſie zur höchſten Flamme begeiſtert, ſo iſt die Göttin ſelbſt in ihre Herzen eingekehrt — aber das Bild von Stein bleibt immer vor ihnen ſtehen; da hingegen im Mahl der Liebe das Körperliche vergeht und nur lebendige Empfindung vorhanden iſt. Die Heterogenen ſind aufs Innigſte verknüpft. In dem Ausdruck Joh. VI. 56: „Wer mein Fleiſch ißt und mein Blut trinkt, bleibt in mir und ich in ihm", oder Joh. X. 7: „Ich bin die Thüre" und ähnlichen harten Zuſammenſtellungen muß in der Vorſtellung das Verbundene nothwendig in verſchiedene Verglichene getrennt und die Verbindung als eine Vergleichung angeſehen werden. Hier aber werden, wie die myſtiſchen Stücke des Rings, Wein und Brod myſtiſche Objecte. Indem Jeſus ſie ſeinen Leib und Blut nennt und eine Empfindung, ein Genuß ſie unmittelbar begleitet, iſt nicht nur der Wein Blut, auch das Blut iſt Geiſt. „Der gemeinſchaftliche Becher, das gemeinſchaftliche Trinken, iſt der Geiſt eines neuen Bundes, der Viele durchdringt, in welchem Viele Leben zur Erhebung über ihre Sünden trinken und von dieſem Gewächſe des Weinſtocks werde ich nicht mehr trinken bis auf jenen Tag der Vollendung, wenn ich es, ein neues Leben, in dem Reich meines Vaters mit Euch trinken werde." Der Zuſammenhang des ausgegoſſenen Blutes iſt nicht, daß es als ein ihnen Objectives zu ihrem Beſten, *zu einem Nutzen für ſie vergoſſen* wäre, ſondern (wie im Ausdruck: wer mein Fleiſch ißt und mein Blut trinkt) ein gleiches Gefühl iſt in Allen. Sie ſind Alle Trinkende und vom gleichen Geiſt der Liebe ſind Alle durchdrungen. Wäre ein aus einer Hingebung des Leibes und Vergießung des Blutes entſtandener Vortheil, eine Wohlthat dasjenige, worin ſie gleichgeſetzt wären, ſo wären ſie in dieſer Rückſicht nur *im gleichen Begriff vereinigt*. Indem ſie aber das Brod eſſen, den Wein trinken, ſein Leib und Blut in ſie übergeht, ſo *iſt* Jeſus in Allen und *ſein Weſen* hat ſie göttlich als Liebe durchdrungen. So iſt das Brod und der Wein nicht blos für den Verſtand ein Object; die Handlung des Eſſens und Trinkens nicht blos eine durch Vernichtung derſelben mit ſich geſchehene Vereinigung, noch die Empfindung ein bloßer Geſchmack der Speiſe und des Tranks; *der Geiſt Jeſu*, in dem ſeine Jünger Eins ſind, *iſt* für das äußere Gefühl, *als Object gegenwärtig, ein Wirkliches geworden*."

„Aber gerade dieſe Art einer objectiven Vereinigung, daß die Liebe an etwas Sichtbares, an etwas geheftet wird, das zernichtet werden ſoll, iſt es, was die Handlung nicht zu einer religiöſen werden ließ. Das Brod ſoll *gegeſſen*, der Wein *getrunken* werden. Sie können darum nichts Göttliches ſein. Was ſie auf der einen Seite voraus haben, daß die Empfindung, die an ſie geheftet iſt, wieder von ihrer Objectivität zu ihrer Natur gleichſam zurückkehrt, das myſtiſche Object wieder zu einem blos ſubjectiven wird, das verlieren ſie eben dadurch, daß die Liebe durch ſie *nicht objectiv genug wird*. In der Parabel iſt die Forderung nicht, daß die verſchiedenen Zuſammengeſtellten in Eins zuſammengefaßt würden. Hier aber, in der ſymboliſchen Handlung, ſoll das Eſſen und Trinken — und das Gefühl des Einsſein in Jeſu Geiſt zuſammenfließen. Aber das Ding und die Empfindung, der Geiſt und die Wirklichkeit vermiſchen ſich nicht. *Die Phantaſie kann ſie nie in Einem Schönen zuſammenfaſſen.* Das angeſchaute und genoſſene Brod und Wein können nie die Empfindung der Liebe erwecken und dieſe Empfindung kann ſich nie wieder in ihnen als angeſchauten Objecten finden, ſo wie ſie auch dem Gefühl ihres wirklichen Aufnehmens in ſich, ihres ſubjectiv Werdens, des Eſſens und Trinkens, widerſpricht. *Etwas Göttliches kann, indem es göttlich iſt, nicht in der Geſtalt eines zu Eſſenden und zu Trinkenden vorhanden ſein.* Es iſt immer zweierlei vorhanden, der Glauben und das Ding, die Andacht und das Sehen. Dem Glauben iſt der Geiſt gegenwärtig, dem Sehen oder Schmecken das Brod und der Wein. Es gibt keine Vereinigung für ſie. Der Verſtand *widerſpricht* der Empfindung, die Empfindung dem Verſtande. Für die Einbildungskraft, in welcher beide ſind und aufgehoben ſind, iſt nichts zu thun. Sie hat hier kein Bild zu geben, worin ſich Anſchauung und Gefühl vereinigte. — In einem *Apoll*, einer *Venus*, muß man wohl den Marmor, den zerbrechlichen Stein vergeſſen, und ſieht in ihrer Geſtalt nur die Unſterblichen und in ihrem Anſchauen iſt man zugleich von dem Gefühl ewiger Jugendkraft und der Liebe durchdrungen. Aber reibt die Venus, reibt den Apoll zu Staub und ſprecht: dies iſt Apoll, dies Venus: ſo iſt wohl der *Staub vor mir* und das *Bild der Götter in mir*, aber der Staub und das Göttliche treten nimmer in Eins zuſammen. Das Verdienſt des Staubes beſtand in ſeiner Form. Dieſe iſt verſchwunden, er iſt jetzt die Hauptſache. Das Verdienſt des Brodes beſtand in ſeinem myſtiſchen Sinn, aber zugleich in ſeiner Eigenſchaft, daß es Brod, eßbar iſt. Auch in der Verehrung ſoll es als Brod vorhanden ſein. Vor dem zu Staub geriebenen Apoll bleibt die Andacht, aber ſie kann ſich nicht an den Staub wenden. Der Staub kann an die Andacht erinnern, aber nicht ſie auf ſich ziehen. Es entſteht ein Bedauern, die Empfindung dieſer Scheidung, dieſes Widerſpruchs, wie die Traurigkeit bei der Unvereinbarkeit des Leichnams mit der Vorſtellung lebendiger Kräfte. — Nach dem Nachtmahl der Jünger entſtand ein Kummer wegen des bevorſtehenden Verluſtes ihres Meiſters, aber nach einer ächtreligiöſen Handlung iſt die ganze Seele befriedigt. Nach dem Genuß des Abendmahls unter den jetzigen Chriſten entſteht ein andächtiges Staunen ohne Heiterkeit, oder mit einer *wehmüthigen Heiterkeit*, denn die getheilte Spannung der Empfindung und der Verſtand waren einſeitig, die Andacht unvollſtändig. Es war etwas Göttliches verſprochen und es iſt im Munde zerronnen."

Das Wunder.

„Der Streit über die *Möglichkeit* und *Wirklichkeit der Wunder* wird vor verſchiedenen Gerichtshöfen geführt und wird nicht ſo bald aus der Verwirrung geſetzt werden können, als bis man die ſtreitenden Parteien hierüber verſtändigt hat. *Ueber die Wahrheit für die Phantaſie* ſind Alle einig und nur der Phantaſie derjenigen ſind die Wunder unzugänglich, bei denen ſich der Verſtand immer darein miſcht. Wenigſtens die Urtheilskraft findet ſich immer darein gezogen, um die Zweckmäßigkeit zu dem vorgegebenen Zweck zu beurtheilen. Von Seiten der äſthetiſchen Urtheilskraft, der Freiheit der Einbildungskraft iſt Herder der erſte, vielleicht der einzige, der das alte Teſtament in dieſem Sinne behandelt hat, eine Bearbeitung, deren das neue Teſtament nicht fähig iſt. Die Beſtreiter der Wunder ziehen die Sache gewöhnlich vor den Richterſtuhl des Verſtandes. Ihre Waffen ſind die Erfahrung und die Geſetze der Natur. Die Vertheidiger der Wunder verfechten ihre Sache mit den Waffen einer Vernunft, nicht der ſelbſtſtändigen, die unabhängig aus ihrem Weſen allein ſich Zwecke ſetzt, ſondern einer Vernunft, der von Außen Zwecke geſetzt ſind und die dann denſelben gemäß reflectirt, bald untergeordnete Zwecke erfindet, bald höhere aus denſelben erſchließt. Der Widerſpruch zwiſchen beiden Parteien: *ob man bei Gründung der höchſten Wiſſenſchaft für den Menſchen von einer Hiſtorie ausgehen müſſe?* — reducirt ſich auf die Frage: Kann der höchſte Zweck der Vernunft ihr nur von ihr ſelbſt gegeben werden, widerſpricht es nicht dem Innerſten ihres Weſens, wenn er ihr von Außen oder durch fremde Auctorität geſetzt wird — oder iſt die Vernunft deſſen unfähig? — Bei dieſem Punct allein ſollten die Beſtreiter der Wunder die Vertheidiger derſelben feſthalten. Sich auf hiſtoriſche und exegetiſche Erörterungen einzulaſſen, auf ihr Feld ſich zu begeben, heißt ſein Recht nicht kennen oder es nicht behaupten und die Vertheidiger derſelben haben gewonnen Spiel. Denn wenn man auch von jedem einzelnen Wunder zeigen könnte, daß es ſich natürlich erklären laſſe (wobei jedoch alle bisherige dergleichen Erklärungen bei den meiſten im höchſten Grade gezwungen ausfallen und im Ganzen nie für Jedermann befriedigend ausfallen können, bis der Grundſatz allgemein geworden, durch keine Geſchichte, keine Auctorität könne der Vernunft ihr höchſter Zweck geſetzt werden), ſo hat man dem Vertheidiger ſchon zu viel eingeräumt. Wenn nur Ein Wunder ſich nicht erklären ließe, ſo hätte die Vernunft ihr Recht verloren. Dies iſt der höchſte Standpunct, auf den wir uns ſtellen müſſen. Auf die Führung des Streits vor dem Richterſtuhl des Verſtandes ſich einzulaſſen, beweiſt ſchon, daß wir dort nicht recht feſt ſtehen, daß uns die Erzählung von Wunderbegebenheiten ſtutzig gemacht hat, daß wir es nicht von dort aus allein wagen, ſie von der Hand zu weiſen, ſondern daß die Thatſachen, die man uns als Wunder ausgibt, fähig ſein konnten, jene Selbſtſtändigkeit der Vernunft umzuſtoßen. — Steigt man mit dem Wundervertheidiger auf das Feld des Verſtandes herunter, ſo wird ein Langes und Breites über die Möglichkeit und Unmöglichkeit geſtritten. Auch dieſer Punct wird gemeiniglich unentſchieden gelaſſen und wenn es zum Einzelnen kommt, fordert der Wunderbeſtreiter entweder, daß die Wahrnehmungen zu Erfahrungen erhoben, d. h. aus Naturgeſetzen erklärt werden, oder, wenn er hieran verzweifelt, ſo leugnet er die Wahrnehmungen ſelbſt — und beide Theile verſtehen einander nicht mehr. Der Vertheidiger der Wunder kann nicht begreifen, welches Intereſſe der Beſtreiter haben kann, die Wunder wegzuerklären oder zu leugnen, denn dadurch, daß ſich der Beſtreiter hierauf eingelaſſen, hat er ſeine Unentſchiedenheit verrathen, ob ſeine Vernunft für ſich ſtehen könne oder nicht. Die Ungeſchicklichkeit, die er bei ſeiner Aengſtlichkeit zeigt und zeigen muß, Alles erklären zu wollen, macht ihn theils verhaßt, weil man ihm dabei nur böſe Abſichten zutraut, theils verräth er, daß er ſich auch noch vor dem geringſten Reſt eines Wunders zu fürchten hätte, und ſich oft mehr zu betäuben, als durch klare Einſicht ganz unbefangen Ruhe und Sicherheit zu erwerben ſuche. Stellt ſich der Beſtreiter aber aus polemiſcher Abſicht, den Andern zu bekehren, auf einen niedrigeren Standpunct, ſo unternimmt er, einen Mohren weiß zu waſchen und ſtürzt ihn in Zweifel und in einen Zuſtand ohne Haltung.“

Die Taufe

„Die Gewohnheit des Johannes (von Jeſus iſt keine ſolche Handlung bekannt), die zu ſeinem Geiſt Erzogenen in Waſſer unterzutauchen, iſt eine bedeutende ſymboliſche. Es gibt kein Gefühl, das dem Verlangen nach dem Unendlichen, dem Sehnen, in das Unendliche überzufließen, ſo homogen wäre, als das Verlangen, ſich in einer Waſſerfülle zu begraben. Der Hineinſtürzende hat ein Fremdes vor ſich, das ihn ſogleich ganz umfließt, an jedem Punct ſeines Körpers ſich zu fühlen gibt. Er iſt der Welt genommen, ſie ihm. Er iſt nur gefühltes Waſſer, das ihn berührt, wo er iſt, und er iſt nur, wo er es fühlt. Es iſt in der Waſſerfülle keine Lücke, keine Beſchränkung, keine Mannigfaltigkeit oder Beſtimmung. Das Gefühl derſelben iſt das unzerſtreuteſte, einfachſte. Der Untergetauchte ſteigt wieder in die Luft empor, trennt ſich vom Waſſerkörper, iſt von ihm ſchon geſchieden, aber er trieft noch allenthalben von ihm. So wie es ihn verläßt, nimmt die Welt um ihn wieder Beſtimmtheit an und er tritt geſtärkt in die Mannigfaltigkeit des Bewußtſeins zurück. Im Hinausſehen in die unſchattirte Bläue und die einfache geſtaltenloſe Fläche eines morgenländiſchen Horizontes wird die umgebende Luft nicht gefühlt. Im Untergetauchten iſt nur Ein Gefühl: die Vergeſſenheit der Welt, eine Einſamkeit, die Alles von ſich geworfen, Allem ſich entwunden hat. Als ein ſolches Entnehmen alles Bisherigen, als eine begeiſternde Weihe in eine neue Welt, in welcher vor dem neuen Geiſte das, was wirklich iſt, unentſchieden zwiſchen Wirklichkeit und Traum ſchwebt, erſcheint die Taufe Jeſu bei Markus 1, 9 ff." — Aehnliche Entwicklungen wendet Hegel auf die Auferſtehung Chriſti an, indem er ſich zugleich auf die Unſterblichkeit einläßt. Der Hauptpunct hiebei iſt ihm die Nothwendigkeit, daß das Element, in welchem die Einzelnen mit aller individuellen Ungleichheit ſich begegnen, nicht ein Symbol, eine Allegorie, ein perſonificirtes Weſen ſein könne, ſondern, um geliebt zu werden, eine wirkliche Perſönlichkeit ſein müſſe. Daher ſei den erſten Chriſten die Auferſtehung Jeſu ſo wichtig geweſen. Es ſei die Vereinigung der Chriſten nicht nur eine Verſammlung von ſolchen, die ähnliche Vorſtellungen hatten, von daſſelbe Glaubenden als nur fürwahrhaltenden, vielmehr ſei ſie Gemeinde, eine Vereinigung in Liebe und voll Leben. Allein die Gemeinſchaft als nur auf die Liebe gerichtet ſei erſt noch unvollkommen, weil ſie eine Verarmung der Bildung, ein Ausſchließen vieler ſchönen Verhältniſſe politiſcher Sittlichkeit, eine Gleichgültigkeit gegen viele frohe Bande und hohe Intereſſen mit ſich führe. So kam Hegel auch hier auf das Verhältniß der Kirche zum Staat, machte ſich aber mehr nur erſt den Dualismus zwiſchen beiden in ſeinen innerſten Principien klar, als daß er ihn damals bereits überwunden hätte. Auch hat ihm, obwohl er ſpäter den Staat als diejenige Form des objectiven Geiſtes anerkannte, welcher die Kirche, inſofern ſie ebenfalls durch ihre Praxis eine objective Geſtalt annimmt, ſich einordnen muß, eine Schwankung hierin beſtändig angehaftet, welche an ſich darin begründet liegt, daß die Religion als unſichtbare Kirche allerdings über den Staat hinausgeht, was ja auch die Hierarchen ſehr wohl wiſſen, indem ſie die politiſche Geſtalt der Religion als ſichtbare Kirche mit der Religion ſelbſt zu identificiren ſtreben. Eine Kritik Hegel's in dieſer Beziehung hat Rothe in den: Anfängen der chriſtlichen Kirche und ihrer Verfaſſung, 1837, Einleitung § 17, S. 126 ff. gegeben. Damals faßte Hegel die Stellung der Gemeinde zur Welt ſo: „Außer dem gemeinſchaftlichen Genießen, Beten, Eſſen, Freuen, Glauben und Hoffen, außer der einzigen Thätigkeit für die Verbreitung des Glaubens, die Vergrößerung der Gemeinſchaftlichkeit der Andacht, liegt noch ein ungeheures Feld von Objectivität, die ein Schickſal von dem vielſeitigſten Umfange und gewaltiger Macht aufſtellt und mannigfaltige Thätigkeit anſpricht. In der Aufgabe der Liebe verſchmäht die Gemeinde jede Vereinigung, die nicht die innigſte, jeden Geiſt, der nicht der höchſte wäre. Der Unnatur und Schaalheit der prächtigen Idee einer allgemeinen Menſchenliebe nicht zu gedenken, da ſie nicht das Streben der Gemeinde iſt, muß dieſe bei der Liebe ſelbſt ſtehen bleiben. Außer der Beziehung des gemeinſchaftlichen Glaubens und der Darſtellung dieſer Gemeinſchaft in darauf ſich beziehenden religiöſen Handlungen, iſt jede andere Verbindung zu einem Objectiven, zum Zweck einer Entwicklung einer andern Seite des Lebens, zu einer gemeinſamen Thätigkeit, jeder zu etwas Anderm als der Ausbreitung des Glaubens zuſammenwirkende und ſich in andern Modificationen und partiellen Geſtalten des Lebens, in Spielen ſich darſtellende und ſeiner ſich freuende Geiſt der Gemeinde fremd. Sie würde ſich in ihm nicht erkennen. Sie hätte von der Liebe, ihrem einzigen Geiſt, gelaſſen, wäre ihrem Gotte untreu geworden. Auch würde ſie nicht nur die Liebe verlaſſen haben, ſondern ſie auch zerſtören, denn die Mitglieder ſetzen ſich in Gefahr, mit ihren Individualitäten gegen einander zu ſtoßen, indem ſie ſich durch Bildung in das Gebiet ihrer verſchiedenen Charaktere, in die Macht ihrer verſchiedenen Schickſale begaben und über einem Intereſſe für etwas Geringes, über einer verſchiedenen Beſtimmtheit in etwas Kleinem, die Liebe ſich in Haß verkehren und eine Abtrünnigkeit von Gott erfolgen würde. *Dieſe Gefahr wird nur durch eine unthätige, unentwickelte Liebe abgewandt*, daß ſie, das höchſte Leben, unlebendig bleibt. So verwickelt die widernatürliche Ausdehnung des Umfangs der Liebe in einen Widerſpruch, in ein falſches Beſtreben, das der Vater des fürchterlichſten leidenden oder thätigen Fanatismus werden mußte. Dieſe Beſchränkung der Liebe auf ſich ſelbſt, *ihre Flucht vor allen Formen, wenn auch ſchon ihr Geiſt in ihnen wehte*, dieſe Entfernung von allem Schickſal iſt gerade ihr größtes Schickſal und hier iſt der Punct, wo Jeſus mit dem Schickſal zuſammenhängt und, zwar auf die erhabenſte Art, aber von ihm litt."

Das Ganze ſchließt Hegel mit der Reſignation auf die Möglichkeit einer Aufhebung des Dualismus: „Zwiſchen dieſen (zuvor beſchriebenen) Extremen der Freundſchaft, des Haſſes oder der Gleichgültigkeit gegen die Welt, zwiſchen dieſen Extremen, die ſich innerhalb der Entgegenſetzung Gottes und der Welt, des Göttlichen und des Lebens, befinden, hat die chriſtliche Kirche vor- und rückwärts den Kreis durchlaufen; aber es iſt ihr Schickſal, daß Kirche und Staat, Gottesdienſt und Leben, Frömmigkeit und Tugend, geiſtliches und weltliches Thun, nie in Eins zuſammenſchmelzen können."

VI.

Fragmente hiſtoriſcher Studien.

„Geiſt der Orientalen: Achtung vor der Wirklichkeit in der Wirklichkeit und Ausſchmückung derſelben in der Phantaſie. — Die Orientalen haben feſtbeſtimmte Charaktere. Wie ſie einmal ſind, ändern ſie ſich nicht mehr. Die Richtung des Weges, den ſie eingeſchlagen haben, verlaſſen ſie nicht. Was außer ihrem Wege liegt, iſt für ſie nicht vorhanden. Aber was ſie auf dem Wege ſtört, iſt ihnen feindſelig. Ihr einmal feſtbeſtimmter Charakter kann nicht von ſich ablaſſen, nicht das, was ihm entgegen iſt, in ſich aufnehmen und ſich damit verſöhnen. Das eine wird herrſchend, das andre ein beherrſchtes. Macht iſt der Begriff, in dem die Weſen gleich ſind. Gewalt ihre Beziehung aufeinander, Gewalt der Stärke oder des Genies oder der Rede. Ein feſtbeſtimmter Charakter läßt nichts außer ſich zu, als was er beherrſcht oder von welchem er, wie es von ihm, beherrſcht wird; denn es ſind Schranken, Wirklichkeiten in ihm, die nicht aufgehoben werden können, die neben andern widerſprechenden Wirklichkeiten, neben Feindlichem zu beſtehen, in keinem andern Verhältniß ſtehen können. Da die Schranken des Charakters Wirklichkeiten geben, die die Liebe nicht vereinigen kann, ſo müſſen ſie objectiv verbunden ſein, d. h. unter einem Geſetz ſtehen. Das Gleiche der Wirklichkeit iſt die Nothwendigkeit, alſo das Geſetz, das Alles beherrſcht. Deswegen ſind im Orientaliſchen Charakter die zwei anſcheinend widerſprechenden Beſtimmungen: Herrſchſucht über Alles und willige Ergebung in jede Sclaverei, ſo innig verbunden. Ueber beides waltet das Geſetz der Nothwendigkeit. Herrſchaft und Sclaverei, beide Zuſtände ſind hier gerecht, denn in ihnen beiden regiert das gleiche Geſetz der Gewalt. Derjenige iſt im Orient der glückliche Mann, der Muth hat, dasjenige, was ſchwächer iſt, als er, ſich zu unterwerfen, und Klugheit beſitzt, das nicht anzugreifen und dem ſich gleich zu unterwerfen, was ſtärker iſt, als er. Derjenige iſt hier ein weiſer Mann, der von den Wirklichkeiten ſich zurückzieht, in der Rede und in Sprüchen thätig iſt. Edel iſt der Gebildetere, der zu unterſcheiden weiß und nur ſo weit unterjocht, als ihm widerſtanden werden nur dem Ueberwundenen dadurch ſich gleich ſetzt, daß er über ſich mit ihm das Geſetz der Nothwendigkeit erkennt, in ſich, dem wirklichen Sieger, den möglichen Ueberwundenen, und in dem wirklich Unterjochten zugleich den möglichen herrſcher ehrt. Dieſe Möglichkeit des Entgegengeſetzten, dieſe Möglichkeit der unendlichen Mannigfaltigkeit des Wirklichen als möglich herrſchender oder als möglich Unterjochter, dieſe Macht, die in den Uebergängen des Negativen zum Poſitiven, des Poſitiven zum Negativen erſcheint, iſt die unendliche Gottheit der Orientalen. Auf dem Webſtuhl ihres Willens und ihrer Regierung werden die Begebenheiten gewoben und aus dem Quell ſeines Befehls fließen in den Abgrund ſeiner Macht die Ströme der Zeiten und Jahrhunderte. — Bei der feſten Beſtimmtheit des Orientaliſchen Charakters ſind der Beziehungen ſehr wenig, in denen der Menſch ſteht, und Alles, was ſich darbietet, erhält bald ſeine Stelle. Der Menſch von feſtbeſtimmtem Charakter läßt ſich mit Nichts ein, was ihm nicht gleichartig iſt. Das Meiſte, was an ihn anſtoßen kann, weiſ't er auf die Seite. Das Andre bekämpft er und wird Herr darüber, oder unterwirft ſich der Gewalt, aber ſeine Anſprüche bleiben die gleichen. Dieſe Unwandelbarkeit, dieſe Unfähigkeit, durch die Mannigfaltigkeit der Dinge vielſeitig bewegt zu werden, erhält dem Orientalen ſeine Ruhe. Weil ihm die Welt eine Sammlung von Wirklichkeiten iſt und dieſe nur in ihrer nackten Geſtalt als bloße Entgegengeſetzte erſcheinen, ohne eigne Seele und Geiſt, ſo muß er, um ihrer Dürftigkeit aufzuhelfen, nothwendig durch fremden, erborgten Glanz zu erſetzen ſuchen, was ihnen an eignem Gehalt abgeht. Der Orientale ſchmückt die Wirklichkeit immer mit Einbildungskraft aus. Er hüllt jedes Ding in Bilder ein. Auch dieſe Bilder ſind zwar Bilder von Wirklichkeiten und eine Armuth ſcheint der andern keinen Glanz ertheilen zu können, aber ſie werden durch ihre Verbindung poetiſch. Die Vereinigung des Ungleichartigen erzeugt einen Schein von Leben, das in der Gleichheit der Verbundenen liegt. Das, worin man dieſe ſich ähnlich kennt, kommt, weil das Verſchiedene ſo ungleichartig iſt, zu einem dunkeln Bewußtſein, aber eine Geſtalt des reinen Lebens können ſie nicht wagen hervortreten zu laſſen. Die erhabene Pracht ihrer Bilder ſetzt in Erſtaunen, der Sonnenglanz ihrer Gemälde iſt blendend. Aber eben, weil man die Gewaltſamkeit in der Verbindung ungleichartiger fühlt, ſtaunt man; weil man an die Pracht dieſes Objectiven keinen Anſpruch machen kann, wird man geblendet; weil die Liebe nicht verbunden hat, ſo geht die Empfindung leer dabei aus, und die Koſtbarkeiten, die Perlen des Orientaliſchen Geiſtes, ſind nur wildſchöne Ungeheuer. Wo aber die Objectivität des Lebens, abgeſtreift vom Mannigfaltigen, als Einheit hervortritt, da kann dieſe nur ein Begriff, ein Allgemeines ſein, womit ihre Gemälde angefüllt ſind. — Die Beſtimmtheit des Charakters läßt keine große Mannigfaltigkeit der Charaktere zu. Die Mannigfaltigkeit der Beſtimmtheiten würde ſich ſelbſt zerſchlagen. Was aber jenſeits dieſer Beſtimmtheiten, zwar der Sache nach gleichartig mit ihr, allein von größerer und tieferer Kraft, das mußte als ein Unſichtbares, Höheres, wunderbar wirken. In der Art der Compoſition der Orientaliſchen dauernden oder ephemeriſchen Reiche, aus dem Syſtem des Gehorſams und der Subordination in ſolchen wilden Maſſen, zeigt ſich deutlich die Macht, welche Orientaliſche, alſo gleichartige, aber mit Stärke, Tiefe und Hartnäckigkeit verbundene Charaktere auf andere Orientalen ausüben, die blinde, faſt zur Vernichtung gehende Paſſivität der letzteren gegen jene. Auch entſpringt daraus die Wichtigkeit und darum die Sparſamkeit und der Ernſt der Rede, der Aeußerung eines unſichtbaren und an ſich unerkennbaren Lebens. — Wie die Orientalen die nackte Wirklichkeit der andern Dinge mit der Phantaſie ſchmücken, ſo müſſen ſie, die ein ſo unvollſtändiges Bewußtſein ihrer ſelbſt haben und in der Darſtellung ihrer Natur keine befriedigende Einigkeit finden können, ſich ſelbſt mit fremden Zierrathen ſo ſehr überladen. Ihr Schmuck kann keine Bekleidung ſein, die ihre Form und Schönheit von der menſchlichen Geſtalt und ihrem eignen, freien Spiel erhielte, ſondern völlig fremde Dinge; dabei keine Naturganze, die man mehr aus Liebe an ſich ſteckt und dabei mehr mit ſeiner eignen Empfindung ſich ſchmückt, ſondern von eignem Leben und einer vom Leben geformten Geſtalt entblößte glänzende Dinge, Gold, etwa in geborgte Formen gekleidet, in Blumen vereinigte Zierrathen u. ſ. w. Bei den Orientalen war aus dem Natürlichen gerade die Natur ausgetrieben und erſchien für ſich ſelbſt nur als Gemeines und Unterjochtes. Das weibliche Gemüth und die Liebe zu den Weibern allein war keine ſolche Leidenſchaft, deren Genuß die Herrſchaft war. Bei vielen Morgenländiſchen Nationen iſt es eine hohe Unehre, unter Vornehmen beſonders, der Weiber und was auf ſie Bezug hat, zu erwähnen; entweder, weil hier auch die tapferſten ſich nicht als Herren fühlten und damit an ihre Schwäche erinnert wurden; oder vielmehr, da keiner dieſer Schwäche ſich vor ſich ſelbſt ſchämte und nur die Erwähnung, die Ausſprache alles deſſen, was auf dieſe Seite der menſchlichen Natur ſich bezog, für Unehre hielt, weil ſie das Weibliche als etwas ihrem übrigen Geiſt Fremdes, ihnen Ueberlegenes ehrten und ſich ſcheuten, durch die Erwähnung es in die Claſſe der übrigen Menge der gemeinen Dinge zu verſetzen. Weil ſie fühlen, daß das Verhältniß der Weiber nie dasjenige werden kann, was das Verhältniß aller andern Dinge iſt, Herrſchaft oder Knechtſchaft, und ſie ihnen etwas ſind, das ſich nicht, wie dieſe, behandeln läßt und deſſen ſie ſich ſicher werden können, ſo wiſſen ſie keinen andern Rath, als ſie einzuſperren. — Die

Juden hatten jene Scheue nicht. Sie ſprachen von den Geſchlechtsverhältniſſen frei und ohne Umſtände, aber Alles, was ſich darauf bezieht, iſt ihnen, wie Alles, ein bloßes Wirkliche, vom Geiſt der Liebe undurchdrungen. Dieſer regiert ſie alſo auch nicht in Behandlung dieſer Materie und ſie, die Behandlung, iſt darum in ihren Geſetzen ſelbſt und den Büchern, welche die Summe ihrer Bildung enthalten, ſo empörend, niederträchtig und ſchändlich; denn je heiliger und reiner das beſeelende Weſen iſt, deſto abſcheulicher iſt es, die Organe deſſelben und ſeine Aeußerungen, als bloße Sachen darzuſtellen und zu behandeln. — Bei den Orientalen iſt der Bart ſehr heilig. Bei den Juden durfte auf das Haupt eines Naſiräers oder Gottgeweihten kein Scheermeſſer kommen. Jedes ſiebente, vielleicht auch noch funfzigſte Jahr, die Gott geweiht waren, durfte kein Feld gebaut, keine Weinrebe beſchnitten, keine Weinleſe gehalten werden. An den freiwilligen Erzeugniſſen der Erde ſollten Knechte, Vieh, Wild, frei Antheil nehmen können. Es iſt ſehr große Willkür, den Bart wachſen zu laſſen. Er iſt wohl, aber in einem ſehr geringen Grade, ein Organ des Körpers und in dieſer Rückſicht iſt Nägelabſchneiden eben ſo ſehr und die bei den Orientalen ſo gewöhnliche, bei den Juden gebotene Beſchneidung wohl noch eine größere Verſtümmelung. Die Beibehaltung des Barts kann alſo nicht als eine Achtung vor der Vollſtändigkeit der menſchlichen Geſtalt angeſehen werden, welche Achtung ohnehin der Verſteckung der Geſtalt durch geſchmackloſe Kleidung und Ueberladung derſelben durch glänzenden und vielfachen Schmuck ſchlechterdings widerſpricht. Eine Willkür, die man ſich als Geſetz auflegt, wird mit deſto größerem Eigenſinn behauptet, ſo wie die Aufopferung um ſo mehr Verdienſt hat, je größer die Willkür iſt, der man ſich unterwirft. Aber warum legten ſich die Orientalen gerade dieſe Willkür auf? Warum mit der Wichtigkeit, daß der Bart ſogar etwas Heiliges iſt? Da im Orientaliſchen Geiſt aller Werth und Beſtand in dem unendlichen Object iſt, da er auf ein für ſich Beſtehendes, eignes Leben in ſich ſelbſt Habendes nichts halten kann, ſo muß er von Außen her durch glänzende Dinge, in denen kein Leben iſt, ſich herausputzen, ſich doch auch zu etwas machen, und ſo auch den Bart, der das Unweſentlichſte an ſeiner organiſchen Ganzheit iſt, ſich am meiſten zu erhalten ſuchen, das Gleichgültigſte an ihm am meiſten ehren."

„Das Gedächtniß iſt der Galgen, an dem die Griechiſchen Götter erwürgt hangen. Eine Galerie ſolcher Gehenkten aufweiſen, mit dem Winde des Witzes ſie im Kreiſe herumtreiben, ſie einander necken machen und in allerlei Gruppen und Verzerrungen blaſen, heißt oft Poeſie. — Gedächtniß iſt das Grab, der Aufbehälter des Todten. Das Todte ruht darin als Todtes. Es wird wie eine Sammlung Steine gewieſen. Das Ordnen, Durcharbeiten, Stauben, alle dieſe Beſchäftigungen haben zwar eine Beziehung auf das Todte, aber ſind von ihm unabhängig. — Aber unverſtändliche Gebete plappern, Meſſen leſen, Roſenkränze ſprechen, bedeutungsleere gottesdienſtliche Ceremonien üben, dies iſt das Thun des Todten. Der Menſch verſucht es, völlig zum Object zu werden, ſich durchaus von einem Fremden regieren zu laſſen. Dieſer Dienſt heißt Andacht. Phariſäer!"

„**Klageweiber** bei der öffentlichen Todtenfeier der im erſten Jahr des Peloponneſiſchen Krieges Umgekommenen. Thukydides *II, 34: καὶ γυναῖκες πάρεισιν αἱ προσήκουσαι ἐπὶ τὸν τάφον ὀλοφυρόμεναι.* Die größte Linderung des Schmerzes iſt, ihn auszuſchreien, ihn rein in ſeinem ganzen Umfang geſagt zu haben. Durch die Aeußerung wird der Schmerz objectiv gemacht und das Gleichgewicht zwiſchen dem Subjectiven, das allein vorhanden iſt, und dem Objectiven, das im Schmerzen nichts iſt, hergeſtellt. Durch die Aeußerung allein kommt er zum Bewußtſein und was zum Bewußtſein gekommen, iſt dann vorbei. Es iſt in die Form der Reflexion gebracht und wird durch folgende Beſtimmungen weggedrängt. Aber wenn das Gemüth noch voll, der Schmerz noch ganz ſubjectiv iſt, ſo hat nichts Anderes Platz darin. Auch die Thränen ſind ſo eine Entladung, ſo eine Aeußerung, eine Objectivirung des Schmerzens. Der Schmerz hat ſich dann, da er ſubjectiv iſt und auch objectiv geworden iſt, zum Bilde gemacht. Aber da der Schmerz ſeiner Natur nach ſubjectiv iſt, ſo iſt es ihm ſehr zuwider, aus ſich herauszugehen. Nur die höchſte Noth kann ihn dazu treiben. Aber wenn die Noth vorbei, wenn Alles verloren und er Verzweiflung geworden iſt, ſo verſchließt er ſich in ſich, und hier iſt es höchſt wohlthätig, ihn herauszubringen. Durch nichts Heterogenes kann dies geſchehen. Nur indem er ſich ſelbſt gegeben wird, hat er ſich als ſich ſelbſt und als etwas zum Theil außer ſich. Ein Gemälde thut dieſe Wirkung nicht. Er ſieht nur, aber bewegt ſich nicht ſelbſt. Die Rede iſt die reinſte Form von Objectivität für das Subjective. Sie iſt noch nichts Objectives, aber doch die Bewegung nach Objectivität. Klage in Geſang hat zugleich noch mehr die Form von Schönem, weil ſie nach einer Regel ſich bewegt. Klaggeſänge beſtellter Weiber ſind daher das Menſchlichſte für den Schmerz, für das Bedürfniß, ſich ſeiner zu entladen, indem man ihn am Tiefſten ſich entwickelt und in ſeinem ganzen Umfang ſich verhält. Nur dies Verhalten allein iſt der Balſam."

„Thukydides II, [illegible] κ. τ. λ. So kann nur die Volksverſammlung eines kleinen Freiſtaats ſprechen. Vor ihr und von ihrem Munde haben ſolche: Wir: völlige Wahrheit. In größeren Republiken ſind ſie immer ſehr eingeſchränkt. Das Wir iſt denen, die es ausſprechen, immer um ſo fremder, je größer die Menge ihrer Mitbürger iſt. Der Antheil jedes Einzelnen an einer That iſt ſo gering, daß er von ihr als ſeiner That faſt gar nicht ſprechen kann. Der Antheil am Ruhm ſeiner Nation iſt größer, aber es heißt nur: ich gehöre zur Nation, nicht: ich bin. Dies Ganze übt eine Herrſchaft über ihn aus, unter der er ſteht. Ein freies großes Volk iſt daher inſofern ein Widerſpruch in ſich ſelbſt. Das Volk iſt die Geſammtheit aller Einzelnen und alle Jede ſind immer vom Ganzen Beherrſchte. Ihre That, das, was die That eines Jeden iſt, iſt ein unendlich kleines Fragment einer Nationalhandlung."

„Ehe Lykurg, nach einer Abweſenheit von zehn Jahren, nach Sparta zurückkehrte, um den vollendeten Plan ſeiner Geſetzgebung jetzt auszuführen, fragte er wegen deſſelben das Orakel zu Delphi. Die Pythia nannte ihn im Namen Apoll's einen Freund und Liebling der Götter. Sie ſagte ihm, er ſei mehr ein Gott als ein Menſch. Sie erklärte ihm, Apollo billige den Plan, den er gemacht habe; könne er die Annahme ſeiner Geſetze zu Stande bringen, ſo würde es auf der Welt keine beſſer eingerichtete Republik geben, als die Lacedämoniſche. — Nachdem er nun ſeine Geſetze allmälig eingeführt hatte, begab er ſich wieder zum Orakel, das den Ausſpruch that, daß er hinlänglich dafür geſorgt habe, die Lacedämonier eben ſo glücklich als tugendhaft zu machen, und daß, wenn ſie beſtändig ſeine Geſetze halten würden, ſie eines ewigen Ruhms und Glücks genießen würden. — Wären die Lacedämonier und die übrigen Griechen fähig geweſen, poſitiven göttlichen Geſetzen ſich zu unterwerfen, ja, nur einen Begriff derſelben zu haben, hätten die Lacedämonier nicht die andern Griechen verpflichten, nicht ihnen predigen ſollen, ihre Verfaſſung, die ein Ausſpruch des allgemeinen Orakels für die vollkommenſte erklärt hatte, gleichfalls anzunehmen? Hätten die übrigen, um conſequent zu ſein, nicht dieſelbe annehmen müſſen? — Aber die Griechen waren eine freie Nation, die ſelbſt von keinem Gotte ſich Geſetze geben ließen. Dieſer Beweggrund, die Beſtätigung durch die Gottheit, war ihnen fremde.“

Ich übergehe eine Menge ähnlicher Aphoriſmen, weil der Inhalt derſelben in Hegel's ſpäteren Vorleſungen, wenngleich durch den Zuſammenhang verändert, wieder aufgetaucht iſt. Allein ich würde dem Leſer zu viel zu entziehen glauben, wenn ich einige auf die Griechiſche und Römiſche Welt bezügliche Reflexionen nicht mittheilte, inſofern die Kraft der urſprünglichen Friſche der Erkenntniß ihrer Form einen ganz beſondern Reiz gibt. Man ſtelle ſich einmal vor, daß dieſe Reflexionen in Briefen enthalten wären und frage ſich dann, ob man ſie wohl aus einer Biographie fortlaſſen würde? Stellen ſie uns nicht den Proceß der Ideeneroberung dar? Daß Hegel ſelbſt auf dieſe Aphoriſmen Werth legte, geht nicht nur aus ihrer Aufbewahrung, ſondern vorzüglich aus der Sorgfalt hervor, mit welcher er den Styl oft im Einzelnen nachgebeſſert hat. Wir bekommen durch dieſe Fragmente neben dem ſchon kanoniſch gewordenen Hegel gleichſam einen apokryphiſchen zur Erläuterung. An der Kühnheit und Schroffheit ſolcher Ejaculationen ſich nicht zu freuen, ſondern Anſtoß daran zu nehmen, würde nur die eigene Bornirtheit und Seelenarmuth verrathen.

„Nach dem Untergange Römiſcher und Griechiſcher Freiheit, als den Menſchen die Herrſchaft ihrer Ideen über die Objecte genommen war, trennte ſich der Genius der Menſchheit. Der Geiſt der verdorbenen Menge ſagte zu den Objecten: ich bin euer, nimmt mich hin! warf ſich in den Strom derſelben, ließ von ihnen ſich fortreißen und ging in ihrem Wechſel unter. — Der Geiſt der Stoiker that das Gegentheil. Er ſprach: ihr ſeid meinem Weſen fremde, das nichts von euch weiß; ich beherrſche euch in meiner Idee; ihr mögt ſein, wie ihr wollt, das iſt mir gleichgültig, ihr ſeid mir zu verächtlich, als daß ich Hand an euch legen wollte. — Andere Geiſter fühlten, daß die Objecte anders ſein ſollten, aber ſie hatten nicht den Muth, ſie zu ergreifen und zu bilden. Die Uebermacht derſelben laſtete auf ihnen und ließ ihnen nur das Gefühl ihrer Ohnmacht. Ein Theil dieſer Geiſter bildete ſich den Sinnen unſichtbare Objecte, die es im Wahne des Volks vorfand, aber ſeine Ideen auf ſie übertrug und zu ihnen flehete: nimmt mich auf in euer Weſen, erſcheinet uns, offenbart euch uns, zieht uns zu euch, beherrſcht ihr uns! Sie hießen Theurgen. — Ein anderer Theil der letzteren Geiſter hörte von einem ähnlichen neuen Object ſprechen, entfloh den äußern Objecten, die ihm verſagt waren, warf ſich dem Glauben in die Arme, daß jenes Unſichtbare ſie ſelbſt und die äußern Objecte beherrſchen würde — und dieſen Chriſten. Die ausgebildete Kirche hat beides, den Wunſch der Stoiker und jener in ſich gebrochenen Geiſter, vereinigt. Sie erlaubt dem Menſchen, im Wirbel der Objecte zu leben und verheißt durch leichte Uebungen, Handgriffe, Lippenbewegungen u. ſ. f. zugleich über ſie ſich zu erheben. Der Wunſch der Theurgen iſt eigentlich nur hie und da in den Kopf ſogenannter chriſtlicher Schwärmer gekommen. Dieſe Vereinigung iſt nie eigentlich zum Handwerk, wie das Uebrige, geworden."

„In der Reihe der Offenbarungen Gottes oder in der aufeinanderfolgenden Abſtammung und Erzeugung ſeiner Geſtalten, gingen die Offenbarungen deſſelben als Sonne, Geſtirne, Meer, Luft, Liebe, ſeiner Offenbarung als Menſch vorher. Die letztere Geſtalt war in der Stufenfolge ſeiner Erzeugungen nothwendig. Die Natur wurde durch die Einrichtung des Römiſchen Staats, welche faſt der ganzen bekannten Erde die Freiheit nahm, einem dem Menſchen fremden Geſetz unterworfen und der Zuſammenhang mit ihr zerriſſen. Ihr Leben wurde zu Steinen und Hölzern; die Götter wurden zu erſchaffenen und dienenden Weſen. Wo Gewalt ſich regte, Wohlthat ſich offenbarte, Größe herrſchte, war des Menſchen Herz und Charakter. Den Athenern wurde Theſeus erſt nach ſeinem Tode zum Heros. Dem Demetrius und Antigonus opferten ſie erſt als vergangenen. Die Römiſchen Cäſaren wurden deificirt. Apollonius von Tyana that Wunder. Das Große war nicht mehr übernatürlich, ſondern widernatürlich, denn die Natur war nicht mehr göttlich, alſo nicht mehr ſchön und nicht mehr frei. In dieſer Trennung der Natur und des Göttlichen wurde ein Menſch der Verbinder beider, alſo der Verſöhner und Erlöſer. — Das Volk der Juden aber iſt in der Verruchtheit des Haſſes zur Hölle gefahren. Was ſpäterhin von ihm noch auf der Erde fortgewandelt hat, iſt zum Zeichen geblieben. Wie die neueren Völker alle Formen von Menſchheit, die edlen freilich nur in Leiden, unter ſich haben müſſen, ſo ſteht auch dies Volk noch unter ihnen als Ideal der verworfenſten. In Homers Welt ſchließt ſich die Mannigfaltigkeit nach Unten mit Therſites, der nur eine unnütze Zunge hat. Doch nachdem er geſchlagen iſt, fällt ihm eine Thräne vom Auge. Voll Furcht und ſchweigend ſetzt er ſich und wiſcht die Zähre ab. Seine Furcht und ſein Schweigen erkennt mächtigere Menſchenweſen an. Dieſe Empfänglichkeit wenigſtens für's Beſſere mußte dem ſchlechteſten der Ho-

Univ. Bibl.

merischen Menschen Sitten. Aber in einer neueren Menschenwelt sieht man neben Amaliens himmlischer reiner Seele, Schufterle Kinder am Feuer braten, und als der Hauptmann, seines Schicksals sich jetzt bewußt werdend, den Räubern mit einer fürchterlichen Musterung droht, meinen sie, er sei heut' übler Laune. In einem solchen Durcheinander verschiedener Geschlechter, die zusammen von dem Systematiker Mensch geheißen werden, hat der Jude seinen Plan. Ein Mann unter den Juden hat gutmüthig Gott sagen lassen: wer meine Gebote nicht achtet, den werde ich strafen bis in's dritte und vierte Glied. Aber die Zinsen ihrer Religion zahlen sie bereits in ihr hundertstes. Sie glauben sich aber vielleicht nicht gestraft, wenn sie der Christ die Treppe hinunterwirft, weil sie Juden sind, wenn sie um den Gewinn von ein Paar Kreuzern sich stundenlang haben niederträchtig behandeln lassen und auch die dritte Stunde beginnen zu schwatzen, — und wenn sie des andern Tags wiederkommen."

„Was ein gebildeter Geschmack und eine vorurtheilsfreie Vernunft, welche den Adel des Griechischen Geistes in seinem ganzen Umfange, in allen seinen Modificationen zu schätzen wissen, noch aussetzen, ist das *Unedle in der Leidenschaft der Liebe*, die unter den Nationen Deutscher Abstammung, in der neueren Geschichte, eine ganz andere, sublimere Gestalt gewonnen. Sollte diese Erscheinung nicht auch mit dem Geist ihres freien Lebens zusammenhängen? Wenn ein Ritter aus den Zeiten der Chevalerie einem *Aristides* die Thaten vorerzählte, die er für seine Geliebte that, die Abenteuer, die er für sie bestand, die lange Reihe von Jahren, deren jeder Augenblick mit einer eisernen Geduld allein einem Zweck gewidmet war, den seine Geliebte ihm aufgegeben, wenn ein solcher dabei den Aristides in *Zweifel* gelassen, wer der Gegenstand dieser Thätigkeit gewesen sei, — oder wenn ein edler junger Mann eben diesem Aristides mit allem Feuer der Einbildungskraft auf eben die unbestimmte Art die Schönheit seines geliebten Gegenstandes malte, ihm die tiefe Achtung beschriebe, die er für ihn fühlt, die Heiligkeit und Reinheit seiner Empfindung, die Begeisterung in der Nähe desselben, wie es das einzige Interesse seines Lebens sei, für ihn zu arbeiten, zu athmen: — würde Aristides, der nicht wüßte, wem all dieser Aufwand von Empfindungen, Thaten, Begeisterung gewidmet sei, würde er nicht etwa auf folgende Art geantwortet: ich weihte mein Leben meinem Vaterlande, ich kannte nichts Höheres als seine Freiheit und sein Wohl; ich arbeitete für dasselbe ohne allen Anspruch auf Auszeichnung oder Macht oder Reichthum, aber ich bin mir bewußt, daß ich für daſſelbe nicht ſo viel gethan, nicht ſo einzige und tiefe Achtung empfunden habe, ich kenne ſonſt wohl Griechen, die mehr thaten, heller begeiſtert waren, aber ich kenne keinen, der zu dieſer Höhe der Empfindung der Selbſtverleugnung gekommen wäre, auf der Ihr ſtehet. Und welches war der Gegenſtand dieſes Gutes Eures Lebens? Er muß unendlich größer, würdiger ſein, als das Höchſte, was ich denken konnte, größer als Vaterland und Freiheit!"

„Die ungezügelte Einbildungskraft der Weiber des Mittelalters hat in Gräßlichkeiten der Hexerei, in der Sucht, an Andern kleinen Neid und Rache auszuüben, herumgetobt und hat ſie auf den Scheiterhaufen gebracht. Den Griechiſchen Weibern war in den Bacchiſchen Feſten ein erlaubter Spielraum, ſich auszuwüthen, gegeben. Auf die Erſchöpfung des Körpers und der Einbildungskraft folgte ein ruhiges Zurücktreten in den Kreis gewöhnlicher Empfindung und hergebrachten Lebens. Die wilde Mänas war die übrige Zeit ein vernünftiges Weib. Dort Hexen, hier Mänaden, dort der Gegenſtand der Phantaſie teufliſche Fratzen, hier ein ſchöner, weinbelaubter Gott, dort damit vergeſellſchaftet Befriedigung von Neid, Rachgier, Haß, hier nichts als zweckloſes, oft bis zur tobenden Raſerei gehendes Vergnügen; dort Fortſchritt von einzelnen Wahnſinnanfällen bis zu gänzlicher und bleibender Zerrüttung des Geiſtes, hier Rücktritt in's gewöhnliche Leben, dort betrachtete das Zeitalter dieſe verſtellte Raſerei nicht als eine Krankheit, ſondern als den gotteslaſterlichſten Frevel, der nur mit Scheiterhaufen gebüßt werden konnte, hier war das Bedürfniß mancher weiblichen Phantaſieen und Temperamente etwas Heiliges, deſſen Ausbrüchen Feſte gegeben, vom Staat ſanctionirt und dadurch in die Möglichkeit gebracht wurden, unſchädlich zu werden."

„Verachtung der Menſchen. Jeder iſt gewohnt, Andere nach der Regel, die er ſich für die Menſchheit gemacht hat, zu beurtheilen und zu verlangen, daß er ſo ſei. Nur lange Welterfahrung oder ein Uebermaaß von Güte des Herzens bringt uns hiervon zurück. Dieſe Forderung iſt vorzüglich den Europäern eigen. Es iſt eine Art von Eigenſinn. So iſt es auch ein Zeichen unſerer Zeit und weiter nichts

nicht hohe Cultur, nicht Annäherung zum Zweck der Menſchheit, zur Vollkommenheit — die öffentliche Beurtheilung von Charakteren ꝛ P eines Rouſſeau nach den Regeln der Vernunft. Außerdem, daß Jeder zuerſt in ſeinen Buſen greifen ſollte, iſt es nur die Tugend allein, die ſich ſelbſt Regeln gibt, die beurtheilen und fordern kann, aber kein Menſch hat gegen den andern das Recht, ſich an die Stelle der Tugend zu ſetzen, und, als ihre Perſon vorſtellend, Forderungen an Andere zu machen. Jeder kann einem ſolchen antworten: die Tugend hat das Recht, dies an mich zu fordern, aber nicht Du."

„In den Staaten der neueren Zeit iſt Sicherheit des Eigenthums der Angel, um den ſich die ganze Geſetzgebung dreht, worauf ſich die meiſten Rechte der Staatsbürger beziehen. In mancher freien Republik des Alterthums iſt ſchon durch die Verfaſſung des Staats das ſtrenge Eigenthumsrecht, die Sorge aller unſerer Obrigkeiten, der Stolz unſerer Staaten, beeinträchtigt worden. In der lacedämoniſchen Verfaſſung war Sicherheit des Eigenthums und der Induſtrie ein Punct, der faſt gar nicht in Betracht kam, der, man kann faſt ſagen, vergeſſen war. In Athen wurden die reichen Bürger gewöhnlich eines Theils ihres Vermögens beraubt. Doch gebrauchte man einen für die Perſon, die man berauben wollte, ehrenvollen Vorwand: man übertrug ihr nämlich ein Amt, das einen ungeheuern Aufwand forderte. Wer in den Tribus, worin die Bürger eingetheilt waren, zu einem koſtſpieligen Amt erwählt war, konnte unter den Bürgern ſeines Tribus ſich umſehen, ob er nicht einen reichern fände. Glaubte er einen ſolchen gefunden zu haben und dieſer behauptete, weniger reich zu ſein, ſo konnte ihm jener einen Austauſch ihres Vermögens vorſchlagen, deſſen ſich dieſer nicht weigern durfte. Wie ſehr der unverhältnißmäßige Reichthum einiger Bürger auch der freieſten Form der Verfaſſung gefährlich und die Freiheit ſelbſt zu zerſtören im Stande ſei, zeigt die Geſchichte in dem Beiſpiel eines Perikles zu Athen, der Patricier in Rom, deren Untergang der drohende Einfluß der Gracchen und Anderer durch Vorſchläge der agrariſchen Geſetze vergeblich zu hemmen ſuchten, der Medicis zu Florenz — und es wäre eine wichtige Unterſuchung, wie viel von dem ſtrengen Eigenthumsrecht der demokratiſchen Form einer Republik aufgeopfert werden müßte. Man hat dem Syſtem des Sansculottismus in Frankreich vielleicht Unrecht gethan, wenn man die Quelle der durch daſſelbe beabſichtigten größeren Gleichheit des Eigenthums allein in der Raubgier ſuchte."

„In *Italien*, wo die politiſche Freiheit in reinern Formen und ſchönern Zügen ſich dargeſtellt hatte, aber etwas früher verloren ging als in Deutſchland, erhob ſich in Bologna die Rechtsgelehrſamkeit früher, als die Poeſie, und die Edelſten des Volks ſtrömten von allen Seiten dahin und begnügten ſich, in ihrem Vaterland gelehrte und genaue Richter zu werden, denn *auf dem Richterſtuhl allein waren ſie noch Diener einer Idee*, Diener der Geſetze, da ſie ſonſt nur Diener eines *Mannes* waren. — In der mittleren Geſchichte von Mittel- und Ober-Italien treffen wir die Verbindung der Menſchen zu Staaten äußerſt unvollſtändig und die Bande äußerſt locker an. Die Geſchichte Italiens iſt in dieſem Zeitraum nicht eigentlich die Geſchichte eines Volks oder mehrer Völker, als vielmehr die einer *Menge von Individuen*, und weil in dieſem Gemälde keine großen Maſſen oder nur in kurzen Zeiträumen auftreten und ſogleich wieder zerfallen, ſo iſt es äußerſt ſchwer, allgemeine Geſichtspunkte dafür aufzufinden. Deſto intereſſanter iſt die Geſchichte einzelner Menſchen, da ihre Individualität nicht in den allgemeinen Formen von Staat und Verfaſſung untergegangen iſt. Es iſt gewöhnlich nur ein Intereſſe des Augenblicks, das die Menſchen vereinigt. Selten ſehen wir eine Vereinigung, die ein bleibendes Intereſſe zum Grunde gehabt hätte. Alle Streitigkeiten betrafen die Rechte einzelner Familien und Menſchen, die nie dazu gebracht werden konnten, zum Beſten geſellſchaftlicher Vereinigung von ihren Rechten aufzugeben. Das Zuſammenwohnen in Städten war mehr ein Beieinanderſeyn im gleichen Raum, innerhalb der gleichen Mauern, als Unterwerfung unter gleiche Geſetze. Die Macht der Obrigkeit war ſchwach. Es herrſchten ſchlechterdings noch keine Ideen. Das platte Land nicht nur war mit einer unzähligen Menge von Schlöſſern bedeckt, die jeder zu ſeiner Sicherheit erbaut hatte, auch jeder Palaſt der Familien in der Stadt war mit Thürmen und auf andere Art befeſtigt, wo ſie einander belagerten. *Ausübung der Gerechtigkeit war nur der Sieg einer Faction über die andere.*“

„*Oeffentliche Todesſtrafe.* Montesquieu macht bei Gelegenheit der Japaneſer die Bemerkung, daß die vielen öffentlichen und dabei grauſamen Hinrichtungen den Charakter des Volkes wild und gegen dieſe Strafen ſelbſt, wie gegen die Verbrechen gleichgültig gemacht haben. Woher dieſe Erſcheinung, die von dem Zweck, den bei öffentlichen Strafen Geſetzgeber und Richter vor Augen gehabt hatten, nämlich Schrecken und Furcht vor den Verbrechen, gerade das Gegentheil hervorbringt?

Iſt es bloß die Gewohnheit, die dem Tode durch den Henker, den fürchterlichen Anſtalten dazu, der Todesangſt und der allgemeinen Verachtung oder, was Manchem noch drückender iſt, dem allgemeinen Mitleiden ſein Ekelhaftes, Gräuliches und Schauerhaftes benimmt? Gewohnheit würde nur Gleichgültigkeit wirken, wie beim Krieger, zu deſſen Rechten tauſend und zu deſſen Linken zehntauſend fallen. Was iſt es eigentlich, das bei einer Hinrichtung zunächſt in die Augen fällt, und welche Empfindung, die durch jene Erſcheinung veranlaßt wird? — Ein wehrloſer Menſch iſt es, der uns in die Augen fällt, der gebunden, von einer zahlreichen Wache umgeben, von ehrloſen Henkersknechten gehalten, hinausgeführt und da ganz wehrlos, unter dem Zuruf und Gebet der Geiſtlichen, die dem Miſſethäter nachſchreien, um das Bewußtſein des gegenwärtigen Augenblicks zu übertäuben, ſo ſtirbt er. Der Soldat, der neben dem andern zuſammengehauen wird, oder, von einem unſichtbaren Blei getroffen, niederſtürzt, erweckt nicht die Empfindung in uns, die die Hinrichtung des Miſſethäters wirkt. Ich denke, bei dieſem letzten Augenblick empfinden wir es, daß einem Menſchen ſein Recht, ſich für ſein Leben zu wehren, entzogen iſt. Der Menſch, der im Kampf mit einem andern ſtirbt, kann von uns bedauert werden, aber es hat nicht das Kränkende für uns, das der Tod von jenem hat, denn jener hat noch ſein natürliches Recht, ſich für ſein Leben zu wehren, ausgeübt. Auch fiel er nur, indem der andere das gleiche Recht behauptete. Die empörende Empfindung, einen Wehrloſen von einer noch dazu überlegenen Anzahl Bewaffneter hinrichten zu ſehen, wird bei den Zuſchauern nur dadurch nicht in Wuth verwandelt, daß ihnen der Ausſpruch des Geſetzes heilig iſt. Aber dieſe Vorſtellung vermag jene Empfindung, die durch den unmittelbaren Anblick erzeugt wird, nicht ganz zu verdrängen. Wenn die Henker ſchon Diener der Gerechtigkeit ſind, ſo hat doch dieſe bloße Vorſtellung die allgemeine Empfindung nicht zu unterdrücken vermocht, welche das Handwerk oder den Stand dieſer Menſchen, die hier im Angeſicht des ganzen Volks mit kaltem Blut einen Wehrloſen tödten können, die hier ganz als blinde Werkzeuge, ſo wie die wilden Thiere, denen man ehemals die Verbrecher vorwarf, ihren Dienſt verrichten, mit dem Brandmal der Ehrloſigkeit ſtempelte. Der aufgeklärte Verſtand mag dieſe Stimme des Volks und das dunkle Gefühl, worauf ſie gegründet iſt, noch ſo ſehr als Vorurtheil verſchreien, ihr noch ſo dringend wiederholen, daß er in der Analyſe jenes Gefühls keinen vernünftigen Grund antrifft, und dagegen die Henker als Diener des Staats und der Gerechtigkeit, die ihre Pflicht thun, mit andern Staatsbeamten in Parallele ſetzen, er wird, wie es ihm mit noch ſo manchen andern Empfindungen gebt, auch dieſe nicht verdrängen können. Der billig Denkende wird aber von dem Handwerk, das ſeine Empfindung empört, immer den Menſchen ſelbſt zu unterſcheiden wiſſen und ihm Gerechtigkeit widerfahren laſſen, wenn er ihm auch ein ander Handwerk wünſchte, ſo wie er auch ſonſt, von der Schändlichkeit der Sitte oder Gewohnheit eines Volks überzeugt, ein Individuum, mit dem er zu thun hatte, deßwegen doch nicht für einen Schurken hielte. — Eine auffallende Bemerkung will man über die Menſchen dieſes Standes gemacht haben, daß ſie im Ganzen ſtille, rechtſchaffne und mehrentheils fromme Leute ſeien. Sollte ihre Beſchäftigung, die ihnen die Strafe der Verbrechen am unmittelbarſten zeigt, dieſe Wirkung haben, oder nicht vielmehr ein Selbſtgefühl gegen die Verachtung, die man ihrem Stande zeigt, ihr Individuum zu retten; das Gefühl, daß Würdigkeit der Perſon von der Achtung oder Nichtachtung des Standes unabhängig iſt? — Unter den Griechen weiß ich nicht, daß öffentliche Hinrichtungen geweſen wären. Sokrates wenigſtens trank im Gefängniß den Giftbecher und [illegible] der [illegible] ſollte die ſelbſtgewählte Todesart auch ſelbſt an ſich vollziehen. Würde heutiges Tags Jemand den Vorſchlag thun, das Oeffentliche der Todesſtrafen abzuſchaffen, ſo würde ihm mit tauſend Zungen entgegengeſchrieen werden, daß ein Hauptendzweck der Strafen, das Beiſpiel für Andere, dabei verloren ginge. Es ſcheint, die Griechen haben ſich nicht dieſen Endzweck der Strafen vorgeſtellt und ihre Geſetzgeber es nicht für nöthig gehalten, durch ein grauenvolles Schauſpiel die Empfindung und die Einbildungskraft zu erſchüttern und dadurch das zu ertrotzen, was innere Moralität und Achtung für die Geſetze nicht bewirken konnten. Die behauptete Nothwendigkeit grauſamer öffentlicher Strafen beweiſet im Ganzen weiter nichts, als das wenige Zutrauen, das Geſetzgeber und Richter in das ſittliche Gefühl ihres Volks ſetzen konnten. — Eben ſo laut würde man gegen einen ſolchen Vorſchlag ſagen, daß, wenn Todesurtheile nicht öffentlich vollzogen würden, für gewiſſenloſe Richter ein Zaum des Unrechts weniger ſein würde. Der Despotismus würde im Dunkeln ungeſcheuter morden, als er es öffentlich wagen darf. (Werden in Venedig die Hinrichtungen alle oder nur die der Staatsverbrecher geheim vollzogen?) Gegen Bürger eines Staates, die dieſes zu befürchten hatten und dieſen Einwurf vorbrachten, iſt nichts zu antworten und überhaupt in einem jeden Staate, in welchem ein nicht vom Volk aus ſeiner Mitte erwähltes Gericht — bei verſchloſſenen Thüren über das Leben eines Mitbürgers abſpricht, iſt den Unterthanen nichts ſo ſehr zu wünſchen, als daß dieſer Schatten einer Wichtigkeit der Stimme des Publicums erhalten werde, denn vor der öffentlichen

Hinrichtung rechtfertigt ſich das Gericht gleichſam wegen ſeines gethanen Urtheilsſpruches, der mit Gründen abgeleitet wird, in den Augen des Volks. Aber in Staaten, in welchen der Bürger das Recht hat, von ſeinen Pairs gerichtet zu werden, wo jeder in den Gerichtsſaal freien Zutritt hat, würde dieſe Unbequemlichkeit wegfallen.“

„Hume charakteriſirt ſich als ein Geſchichtſchreiber neuerer Zeiten zugleich durch den Charakter des Geſchriebenen ſelbſt. Der Gegenſtand ſeiner Geſchichte iſt ein Staat neuerer Zeit, deſſen innere Verhältniſſe nicht nur, wie auch bei den Alten, geſetzlich beſtimmt ſind, ſondern auch mehr durch die Rechtsform, weniger durch das bewußtloſe freie Leben in denſelben, ihren Beſtand haben. Das Rechtliche, das Bewußtſein der Allgemeinheit und zugleich der Entgegenſetzung, der Beſonderheit, weiſt den verſchiedenen Ständen zwar ihren Platz an, aber die Menſchen handeln nicht als ganze Menſchen aus einer Idee, die Alle beſeelte. Ihre Kraft und Macht iſt unſichtbar zwar dieſe Idee, aber was zum Bewußtſein kommt, iſt zunächſt ihr äußeres Verhältniß zu den Mithandelnden als befehlenden oder gehorchenden in verſchiedenen Abſtufungen und Arten des Geſchäfts. Die Menſchen, die an der Spitze ſtehen und als deren Thaten die Geſchichte uns die Begebenheiten gibt, haben immer den Staat mit aller Mannigfaltigkeit ſeiner Verhältniſſe vor ſich und außer ſich. Er iſt als Gedanke in ihnen. Er beſtimmt ſie, nach ihm rechnen ſie, laſſen ihn im Bewußtſein vor ſich vorübertragen und ſo iſt es nicht ſowohl der Charakter, den wir unmittelbar im Handeln ſehen, ſondern die Betrachtungen, nach denen er handelt. Seine Handlungen ſelbſt ſind nach ihrem größten Theil Befehl oder Gehorſam. Außerdem, daß ſchon der Staat als Gedanke das Beſtimmende iſt, hat Keiner eine Handlung ganz gethan. Weil das Ganze einer Handlung, an der jedem Handelnden nur ein Fragment zugehört, in ſo viele Theile zerſplittert iſt, ſo iſt auch das ganze Werk ein Reſultat aus ſo vielen Einzelhandlungen. Das Werk iſt nicht als That gethan, ſondern als gedachtes Reſultat. Das Bewußtſein der That als eines Ganzen iſt in Keinem der Handelnden. Der Geſchichtſchreiber erkennt es an den Reſultaten und iſt auf das, was dieſe herbeiführt, ſchon im Vorhergehenden aufmerkſam gemacht. Als Handelnde können nur die Befehlenden oder welche auf die Befehlenden irgendwie Einfluß haben, angeſehen werden; das Uebrige bleibt in ſeiner Ordnung dazu. Weil Alles geordnet iſt und die Gewalt dieſer Ordnung herrſcht, ſo treten die Meiſten nur als Maſchinenräder auf. Das Lebendige, die Um-

Änderung in der Organiſation derſelben iſt klein, allmälig und unſichtbar. Weil hierin Alles beſtimmt iſt, ſo können keinem großen Manne Völker anhängen, wie die Sikuler dem Timoleon, ſo kann keiner ſo ganze, ihm individuelle Pläne machen, wie Alkibiades, Themiſtokles u. ſ. w., welche Pläne den großen Mann ausmachen, ſondern ſeine Handlung iſt mehr nur Betragen in einem beſtimmten, gegebenen Kreiſe.“

Ein beſonderes kritiſches Geſchäft hat Hegel mit Schiller's Geſchichte des dreißigjährigen Krieges vorgenommen, die, nachdem ſie zuerſt fragmentariſch im Damenkalender erſchienen war, 1793 als Ganzes gedruckt ward. Nach dieſer Ausgabe citirt Hegel bei ſeinen Gloſſen:

p. 319. „Aber Johann Georg's nachfolgendes Betragen deckte die Triebfedern auf, welche ihn abgehalten hatten, ſich ſeines Vortheils über den Kaiſer zu bedienen und die Entwürfe des Königs von Schweden durch eine zweckmäßige Wirkſamkeit zu befördern.“ Der größte Theil des Perioden liegt in „befördern“, während ſein Zweck iſt, das Gegentheil zu verſtehen zu geben. Dies Gegentheil liegt in dem Worte „abgehalten“. Dies ſoll den negativen Sinn des Ganzen bewirken, deſſen größter Theil doch daſſelbe poſitiv ausgedrückt enthält.

p. 361. „Wo der Weg der Güte (nämlich zur Bekehrung der Proteſtanten) nichts fruchtete, bediente man ſich ſoldatiſcher Hülfe, die Verirrten in den Schaafſtall der Kirche zurückzuängſtigen.“ In dieſem Zuſatz iſt die Art der Bekehrung die Hauptidee. Dieſe Art wird freilich ausgedrückt: Güte und ſoldatiſche Hülfe. Ungeachtet nun diejenige Idee, deren Art der Ausführung hier gegeben iſt, nothwendig ſchon vorher ausgedrückt ſein muß und ſehr hervorſpringend iſt, ſo nimmt ihr Ausdruck doch in dieſem Zuſatz faſt wieder die eine ganze noch dazu große Hälfte ein. Ferner ſteht er hinten. Durch beide Umſtände hebt er ſich über die Hauptidee, die Art der Bekehrung, hervor und bleibt im Gemüthe zurück. Der Ausdruck „ängſtigen“ allein hat noch eine Beziehung auf die Art und verbeſſert in etwas den Fehler, indem er die Hauptidee noch reproducirt. — Der zweite Periode nach dieſem hat wieder zum Schluß: „das Evangelium den Ketzern zu predigen.“ Er verwiſcht das Unſchickliche in etwas, führt die ſchon genugſam ausgedrückte Hauptidee dem Leſer noch einmal herbei — und der nächſte Periode geht noch einmal auf: „ſeinen Zweck durchzuſetzen.“

Die Charaktergemälde ſind vortrefflich. Für ſie ſind große Berioden, in denen ſich viele Züge zur Einheit verſammeln, am tauglichſten. Dies wird aber zur Manier, wenn Schiller es zur Darſtellung einer Situation gebraucht, die aus vielen äußeren Umſtänden zuſammengeſetzt iſt, und beſonders wenn es eine Situation für einen als Zuſammenhang von Urſach und Wirkung in Zeit und Raum nicht zu Einer That coordinirten Umſtand iſt. Die Züge ſind dann zu ſehr auseinander getrennt, zu verſchiedenartig. Ihre Einheit iſt nur der Punct, auf den ſie als vorhergegangenen bezogen werden; z. B. p. 501: „Durch die Mannſchaft verſtärkt, welche von der feindlichen Garniſon zu ihm übertrat, richtete der Sächſiſche General von Arnheim ſeinen Marſch nach der Lauſitz, welche Provinz ein kaiſerlicher General, Rudolph von Tiefenbach, mit einer Armee überſchwemmt hatte, den Churfürſten von Sachſen wegen ſeines Uebertritts zu der Partei des Feindes zu züchtigen." Welche disparate Dinge ſind hier verſammelt! Das „Uebertreten" ſollte um ſo mehr vor dem „Verſtärkt" ſtehen, weil dies nur ein Nebenumſtand iſt. Alsdann ſteht das Uebertreten der feindlichen Garniſon von Leipzig unmittelbar neben dem Richten des Marſches nach der Lauſitz, — und das Ende des Perioden iſt das Züchtigen des Churfürſten durch den kaiſerlichen General. Dinge, die weit genug auseinanderliegen. Der grammatikaliſche Zuſammenhang iſt nur für den Verſtand, nicht für die Einbildungskraft. Das Nebeneinanderſtellen der Sätze ohne Pronomen relativum iſt der wahre, der Reihe der Begebenheiten naturgemäße Zuſammenhang. Die Römer haben im hiſtoriſchen Styl oft viele Sätze im Infinitiv.

p. 508. „Dieſer unerwartete, unerklärbare Mangel an Widerſtand erregte Arnheims Mißtrauen um ſo mehr, da ihm die eilfertige Annäherung des Entſatzes aus Schleſien kein Geheimniß und die Sächſiſche Armee mit Belagerungswerkzeugen zu wenig verſehen, auch an Anzahl bei weitem zu ſchwach war, um eine ſo große Stadt zu beſtürmen. Vor einem Hinterhalt bang u. ſ. f." Arnheims Mißtrauen iſt die Hauptidee, die durch die Gründe ſeines Mißtrauens noch erhöht wird. Dieſe Gründe ſind Gedanken in der Seele Arnheims. Durch ihre Aufzählung aber werden ſie uns Begebenheiten und Umſtände. Wir vergeſſen, ſie nur in Arnheim's Seele zu ſehen, wir ſehen ſie ſelbſt und verlieren dadurch die Hauptidee, Arnheim's Mißtrauen. Dies ſollte deswegen hinten ſtehen. Oft werden ſo, die Lage eines Helden zu ſchildern, die disparateſten Dinge in der Einheit ſeines Denkens als Zweck und Mittel zuſammengeſtellt. Die Griechen erzählen fort. Man ſieht nur die äußere Handlung des Thäters, nicht ſie als ſeinen Gedanken, als ſeinen Zweck. Aber es charakteriſirt immer ſehr gut, ob die That Zweck war und noch wichtiger iſt es, ob der Zweck groß war. Dies erkennt ſich aus der That. War jener groß und dieſe klein, ſo iſt der Menſch ein kleiner Geiſt. — Das Ineinanderſtecken der Sätze durch das Pronomen relativum verrückt die natürliche Folge in der Ordnung der Sätze und hat ſeinen Grund theils in der Unbehülflichkeit der Relativpartikeln theils in dem Mangel der abſoluten u. ſ. w."

„Dans la monarchie le peuple ne fut une puissance active, que pour le moment du combat. Comme une armée soldée il devoit garder les rangs non seulement dans le feu du combat même, mais aussitôt après la victoire rentrer dans une parfaite obéissance. Notre expérience est accoutumée, de voir une masse d'hommes armés entrer, au mot d'ordre, dans une furie réglée du carnage et dans les loteries de mort et de vie, et sur un même mot rentrer dans le calme. On demanda la même chose d'un peuple, qui s'est armé lui même. Le mot d'ordre étoit la liberté, l'ennemi la tyrannie, le commandement en chef une constitution, la subordination l'obéissance envers ses représentans. Mais il y a bien de la différence entre la passivité de la subordination militaire et la fougue d'une insurrection; entre l'obéissance à l'ordre d'un général et la flamme de l'enthousiasme, que la liberté fond par toutes les veines d'un être vivant. C'est cette flamme sacrée, qui tendoit tous les nerfs, c'est pour elle, pour jouir d'elle, qu'ils s'étoient tendus. Ces efforts sont les jouissances de la liberté et Vous voulez, qu'elle renonce à elles, ces occupations, cette activité pour la chose publique, cet intérêt est l'agent, et Vous voulez, que le peuple s'élance encore à l'inaction, à l'ennui?"

VII.

Begriff der Poſitivität der Religion 1800.

Der Begriff der Poſitivität der Religion iſt erſt in neueren Zeiten entſtanden und wichtig geworden. Eine poſitive Religion wird der natürlichen entgegengeſetzt und damit vorausgeſetzt, daß es nur Eine natürliche gebe, weil die menſchliche Natur nur Eine iſt, daß aber der poſitiven Religionen viele ſein können. Schon aus dieſer Entgegenſetzung erhellt, daß eine poſitive Religion eine wider- oder übernatürliche wäre, welche Begriffe, Kenntniſſe enthält, die für den Verſtand und die Vernunft überſchwänglich ſind, Gefühle und Handlungen fordert, welche aus dem natürlichen Menſchen nicht hervorgehen würden, ſondern nur, was die Gefühle betrifft, gewaltſam hervorgetrieben; was die Handlungen betrifft, nur auf Befehl und aus Gehorſam ohne eignes Intereſſe gethan werden."

„Man ſieht aus dieſer allgemeinen Erklärung, daß, um eine Religion oder einen Theil derſelben für poſitiv erklären zu können, der Begriff der menſchlichen Natur und damit auch das Verhältniß derſelben zur Gottheit beſtimmt worden ſein muß. In neueren Zeiten iſt man nun mit dieſem Begriff ſehr beſchäftigt geweſen. Man glaubte mit dem Begriff der Beſtimmung des Menſchen ſo ziemlich im Reinen zu ſein, um nun mit demſelben als Maaßſtab an das Sichten der Religion ſelbſt gehen zu können. Es mußte ein langer in Jahrhunderte ſich ausdehnender Stufengang von Bildung verlaufen, bis eine Periode kommen konnte, in welcher die Begriffe ſo abſtract wurden, daß man ſich überredete, die unendliche Mannigfaltigkeit der Erſcheinungen der menſchlichen Natur in die Einheit einiger allgemeinen Begriffe zuſammengefaßt zu haben. Dieſe einfachen Begriffe wurden ihrer Allgemeinheit wegen zugleich zu nothwendigen Begriffen, zu Charakteren der Menſchheit. Alle übrige Mannigfaltigkeit von Sitten, Gewohnheiten und Meinungen der Völker oder Einzelner wird dadurch, daß jene Charaktere fixirt ſind, zu Zufälligkeiten, Vorurtheilen und Irrthümern, und damit die Religion, die zu dieſer Mannigfaltigkeit paßte, eine poſitive Religion, weil die Beziehung derſelben auf Zufälligkeiten ſelbſt eine Zufälligkeit, aber als ein Theil der Religion zugleich heiliges Gebot iſt."

„Man hat es der chriſtlichen Religion bald zum Vorwurf, bald zum Lobe gemacht, daß ſie ſich den verſchiedenſten Sitten, Charakteren und Verfaſſungen anpaßte. Die Verdorbenheit des Römiſchen Staats war ihre Wiege. Die chriſtliche Religion wird herrſchend, als dies Reich in ſeinem Sinken begriffen war und man ſieht nicht, daß ſein Sturz durch dieſelbe aufgehalten worden wäre. Sie gewinnt im Gegentheil dadurch an Ausdehnung des Gebiets und erſcheint zu gleicher Zeit als Religion der überverfeinerten, in den niederträchtigſten Laſtern ſchwimmenden ſklaviſchen Römer und Griechen, wie der unwiſſendſten, wildeſten, aber freieſten Barbaren. Sie war die Religion der Italieniſchen Staaten in den ſchönſten Zeiten ihrer muthwilligen Freiheit im Mittelalter, und der ernſten freien Schweizer-Republiken, der in mannigfaltigen Stufen gemäßigten Monarchieen des neueren Europa's, ſo wie die Religion der niedergedrückteſten Leibeigenen und ihrer Herren beide beſuchen Eine Kirche. Unter Vorangebung des Kreuzes haben die Spanier ganze Generationen in Amerika gemordet, die Engländer zur Verheerung Indiens chriſtliche Danklieder geſungen. Aus ihrem Schooße ſproßten die höchſten Blüthen der bildenden Kunſt hervor, ſtiegen die hohen Gebäude der Wiſſenſchaften empor, und ihr zu Ehren iſt auch alle ſchöne Kunſt verbannt, die Ausbildung der Wiſſenſchaften zur Gottloſigkeit gerechnet worden. Unter allen Klimaten iſt der Baum des Kreuzes gediehen, hat Wurzeln geſchlagen und Früchte gebracht. Alle Freuden des Lebens haben Völker an ſie geknüpft und der unglücklichſte Trübſinn hat in ihr ſeine Nahrung und Rechtfertigung gefunden."

„Unendliche Modificationen läßt der allgemeine Begriff der menſchlichen Natur zu und es iſt nicht ein Nothbehelf, ſich auf die Erfahrung zu berufen, daß Modificationen nothwendig ſind, daß die menſchliche Natur niemals rein vorhanden war, ſondern es läßt ſich ſtreng erweiſen. Es iſt hinreichend, nur zu fixiren, was denn die reine menſchliche Natur wäre? Dieſer Ausdruck ſoll nichts in ſich faſſen, als die Angemeſſenheit an den allgemeinen Begriff. Aber die lebendige Natur iſt ewig ein Anderes, als der Begriff derſelben und damit wird dasjenige, was für den Begriff bloße Modification, reine Zufälligkeit, ein Ueberflüſſiges war, zum Nothwendigen, zum Lebendigen, vielleicht zum einzig Natürlichen und Schönen."

„Damit erhält nun der anfangs aufgeſtellte Maaßſtab für die Poſitivität der Religion ein ganz anderes Ausſehen. Der allgemeine Begriff der menſchlichen Natur wird nicht mehr hinreichend ſein, die Freiheit des Willens wird ein einſeitiges Kriterium, denn die Sitten und Charaktere der Menſchen und die damit verbundene Religion hängen nicht von einer Beſtimmung durch bloße Begriffe ab. Es müßten in jeder Form von Bildung das Bewußtſein einer höhern Macht und damit Vorſtellungen vorkommen, welche für Verſtand und Vernunft überſchwänglich ſind. Es werden, wenn das gewöhnliche Leben der Menſchen Gefühle, die in der Natur vorkommen müſſen, nicht gibt, gewaltſame Anſtalten nothwendig, um jene Gefühle zu erzeugen, denen freilich von der Gewaltſamkeit immer anklebt. Eben ſo werden Handlungen nur auf Befehl aus blindem Gehorſam gethan, welche die natürlichſte Religion fordert, welche aber in Zeiten, worin Alles unnatürlich geworden iſt, ebenfalls wegfallen würden. Freilich iſt nun die Religion poſitiv geworden, aber ſie iſt es auch nur geworden, ſie war es urſprünglich nicht. Die Religion muß nun poſitiv ſein, weil es ſonſt gar keine geben würde. Sie iſt nur als Erbſtück vergangener Zeiten übrig. Ihre Forderungen werden dann noch geachtet und vielleicht deſto höher geehrt und gefürchtet, je unbekannter ihr Weſen iſt. Auch vor einem Unbekannten zu zittern, in ſeiner Handlungsweiſe ſeinem Willen zu entſagen und ſich durchaus gegebenen Regeln wie eine Maſchine zu unterwerfen; ohne allen Verſtand durch Thun und Entſagen, Sprechen und Schweigen, ſich in kürzere oder lebenslängliche Dumpfheit eines Gefühls einzulullen — alles dies kann natürlich ſein und eine Religion, welche jenen Geiſt athmete, würde deswegen noch keine poſitive ſein, eben weil ſie der Natur ihres Zeitalters angemeſſen wäre. Eine Natur, welche eine ſolche Religion erforderte, wäre freilich eine elende Natur, aber die Religion erfüllte ihren Endzweck. Sie gäbe dieſer Natur ein Höheres, wie ſie es allein vertragen kann und worin ſie Befriedigung findet. Erſt wenn ein anderer Muth erwacht, wenn ſie ein Selbſtgefühl erhält und damit Freiheit für ſich ſelbſt fordert, nicht blos in ihr übermächtiges Weſen ſie ſetzt, kann ihr die bisherige Religion eine poſitive ſcheinen. Die allgemeinen Begriffe von der menſchlichen Natur ſind zu leer, als daß ſie einen Maaßſtab für die beſondern und nothwendig mannigfaltigeren Bedürfniſſe der Religioſität abgeben könnten.“

„Man würde das Bisherige ſchlecht verſtanden haben, wenn man darin eine Rechtfertigung aller Anmaaßungen feſtgeſetzter Religionen, alles Aberglaubens, alles kirchlichen Despotismus, aller durch falſche religiöſe Anſtalten erzeugte oder genährte Stumpfheit ſehen wollte. Nein! der ſchwachſinnigſte, härteſte Aberglauben iſt für ein ſeelenloſes, menſchliche Geſtalt habendes Weſen nichts Poſitives; aber ſo wie Seele in ihm erwacht und die Anforderung des Aberglaubens bliebe, ſo würde er poſitiv für den, der ſonſt ganz unbefangen unter ihm ſtand. Für den Beurtheiler aber iſt er nothwendig ein Poſitives, eben weil dieſem als Beurtheiler ein Ideal von Menſchheit vorſchweben muß. Ein Ideal der menſchlichen Natur iſt aber ganz etwas Anderes, als allgemeine Begriffe über die menſchliche Beſtimmung und über das Verhältniß des Menſchen zu Gott. Das Ideal läßt ſehr wohl Beſonderheit, Beſtimmtheit zu, und fordert ſogar eigenthümliche religiöſe Handlungen, Gefühle, Gebräuche, einen Ueberfluß, eine Menge von Ueberflüſſigem, was bei dem Laternenlicht der allgemeinen Begriffe nur als Eis und Stein erſcheint. Nur wenn das Ueberflüſſige die Freiheit aufhebt, d. h. wenn es Prätenſion gegen den Verſtand und die Vernunft macht und deren nothwendigen Geſetzen widerſpricht. Die Allgemeinheit dieſes Kriteriums muß darnach beſchränkt werden, daß Verſtand und Vernunft nur dann Richter ſein können, wenn an ſie appellirt wird; was keinen Anſpruch darauf macht, verſtändig oder vernünftig zu ſein, gehört durchaus nicht in ihre Gerichtsbarkeit. Und hierin liegt ein Hauptpunct, deſſen Vernachläſſigung ſo entgegengeſetzte Urtheile hervorbringt. Verſtand und Vernunft können Alles vor ihren Richterſtuhl fordern und leicht entſteht die Anmaaßung, daß Alles verſtändig, Alles vernünftig ſein ſolle, und ſomit entdecken ſie freilich des Poſitiven genug und das Schreien über Geiſtesſclaverei, Gewiſſensdruck, Aberglauben, hat gar kein Ende. Die unbefangenſten Handlungen, die unſchuldigſten Gefühle, die ſchönſten Darſtellungen der Phantaſie, erfahren dieſe rauhe Behandlung. Die Wirkung iſt aber auch dieſem unpaſſenden Thun angemeſſen. Die verſtändigen Menſchen glauben Wahrheit zu ſprechen, wenn ſie verſtändig zum Gefühl, zur Einbildungskraft, zu religiöſen Bedürfniſſen ſprechen und können nicht begreifen, wie ihrer Wahrheit widerſtanden wird, warum ſie tauben Ohren predigen. Der Fehler iſt, ſie bieten Steine dem Kinde dar, das Brod fordert. Wenn ein Haus gebaut werden ſoll, dann hat ihre Waare Brauchbarkeit. Aber eben ſo wenn das Brod auf Tauglichkeit zum Häuſerbauen Anſpruch machte, ſo würden ſie mit Recht widerſprechen."

In einer Religion können Handlungen, Perſonen, Erinnerungen für heilig gelten. Die Vernunft erweiſ't ihre Zufälligkeit. Sie fordert, daß dasjenige, was heilig iſt, ewig unvergänglich ſei. Damit hat ſie aber nicht die Poſitivität jener religiöſen Dinge erwieſen, denn der Menſch kann an das Zufällige und muß an ein Zufälliges Unvergänglichkeit und Heiligkeit knüpfen. In ſeinem Denken des Ewigen knüpft er das Ewige an die Zufälligkeit ſeines Denkens. Ein Anderes iſt es, wenn das Zufällige als ſolches, als dasjenige, was es für den Verſtand iſt, Anſprüche auf Unvergänglichkeit, Heiligkeit und auf Verehrung macht. Dann tritt das Recht der Vernunft ein, von Poſitivität zu ſprechen. Die Frage, ob eine Religion poſitiv ſei, geht viel weniger den Inhalt ihrer Lehren und Gebote, als die Form an, unter welcher ſie die Wahrheit ihrer Lehre beglaubigt und die Ausübung ihrer Gebote fordert. Es iſt jede Lehre, jedes Gebot fähig, poſitiv zu werden, denn jedes kann auf eine gewaltſame Art mit Unterdrückung der Freiheit angekündigt werden und es gibt keine Lehre, die nicht unter gewiſſen Umſtänden Wahrheit wäre, kein Gebot, das nicht unter gewiſſen Umſtänden Pflicht wäre, denn auch dasjenige, was allgemein als lauterſte Wahrheit gelten mag, erfordert um ſeiner Allgemeinheit willen in den beſondern Umſtänden der Anwendung Einſchränkung, d. h. hat nicht unter allen Umſtänden unbedingte Wahrheit. Die folgende Abhandlung hat deßwegen nicht die Abſicht, zu unterſuchen, ob es poſitive Lehren und Gebote in der chriſtlichen Religion gebe? Die Beantwortung dieſer Frage nach allgemeinen Begriffen der menſchlichen Natur und der Eigenſchaften Gottes iſt zu leer; das entſetzliche Geſchwätz in dieſem Ton iſt durch ſeine endloſe Ausdehnung und ſeine innere Leerheit zu langweilig geworden, hat zu ſehr alles Intereſſe verloren, daß es vielleicht eher Bedürfniß der Zeit wäre, den Beweis des Gegentheils jener aufklärenden Anwendung allgemeiner Begriffe zu hören; verſteht ſich, daß der Beweis für dies Gegentheil nicht mit den Grundſätzen und der Methode geführt würde, welche der alten Dogmatik die Bildung ihrer Zeit darreichte, ſondern aus dem, was wir jetzt als Bedürfniß der menſchlichen Natur erkennen, jene nunmehr verworfene Dogmatik abzuleiten, ihre Natürlichkeit und Nothwendigkeit aufzuzeigen. Ein ſolcher Verſuch ſetzte den Glauben voraus, daß die Ueberzeugung vieler Jahrhunderte, das, was die Millionen, die in dieſen Jahrhunderten darauf lebten und ſtarben, für Pflicht und heilige Wahrheit hielten, — daß dies nicht baarer Unſinn und gar Immoralität, wenigſtens den Meinungen nach, geweſen iſt. Wenn nach der beliebten Methode durch allgemeine Begriffe das ganze Gebäude der Dogmatik für ein in aufgeklärten Zeiten unhaltbares Ueberbleibſel finſterer Jahrhunderte erklärt worden iſt, ſo iſt man doch ſo menſchlich, hintennach die Frage zu thun, wie es denn erklärt werden könne, daß ein ſolches Gebäude, das der menſchlichen Vernunft ſo zuwider und durch und durch Irrthum ſei, habe aufgeführt werden können?

Am 24. September 1800.

VIII.

Aphorismen aus der Jenenser und Berliner Periode.

Aus der Jenenser Periode.

Böttger ſpricht vom **Sagenklitterer** Pauſanias, von der blaſenden Fama mit den Trompeterbacken, beides iſt aber er ſelber.

Eine **Partei** iſt dann, wenn ſie in ſich zerfällt. So der Proteſtantismus, deſſen Differenzen jetzt in Unionsverſuchen zuſammenfallen ſollen; — ein Beweis, daß er nicht mehr iſt. Denn im Zerfallen conſtituirt ſich die innere Differenz als Realität. Bei der Entſtehung des

Proteſtantismus hatten alle Schismen des Katholicismus aufgehört. Jetzt wird die Wahrheit der chriſtlichen Religion immer bewieſen, man weiß nicht, für wen; denn wir haben doch nicht mit den Türken zu thun.

„Eine Tabackspfeife in's Geſicht oder in die Phyſiognomie ſtecken." Iſt dies nicht Poeſie? Das ganz Individuelle, worauf die Pfeife geht und worin ſie erſcheint, wird hier ganz objectiv als nichts Subjectives geſetzt, das noch etwas hinter ſich hätte, wie eine Zeichnung auf einer Wand, — und eben ſo die Hand, die Pfeife damit zu verbinden. Ich habe jenen Ausdruck von ganz proſaiſchen Kaufleuten gehört.

Was heißt jetzt nicht Wiſſenſchaft? „Der Terraſſirer oder das Ganze der Terraſſirkunſt." So Torfbau, Schornſteinbau, Rindviehzucht u. ſ. w. als Wiſſenſchaft.

„Ein unterworfen geweſener Knabe." Sommer's Novellen S. 194. Iſt das nicht das participium aoristi der Griechen?

Erfahrung. Der Schatten, den das Kerzenlicht projicirt, von dem Tageslicht des Morgens erleuchtet, wird blau; der Schatten, den Tageslicht wirft (der ſchwächer iſt, und um welchen aufkommen zu laſſen, man ſich vom Licht entfernen muß), vom Kerzenlicht erhellt, wird roth. Der Schatten, vom Kerzenlicht geworfen, ganz nahe an das Licht gehalten, ſchimmert gegen das Grünliche hin.

Zur hiſtoriſchen Logik. Es wird verſichert, daß wir urtheilen: das Gold iſt gelb. Dieſe Verſicherung iſt wahrſcheinlich. Aber nicht eben ſo wahrſcheinlich iſt, daß wir ſchließen: alle Menſchen ſind ſterblich, Cajus iſt ein Menſch, alſo iſt er ſterblich. Ich wenigſtens habe nie ſo plattes Zeug gedacht. Es ſoll im Innern vorgehen, ohne daß wir Bewußtſein darüber haben. Freilich, im Innern geht viel vor, z. B. Harnbereitung und ein noch Schlimmeres, aber wenn es äußerlich wird, halten wir die Naſe zu. Eben ſo bei ſolchem Schließen.

Die älteren Deutſchen waren eigentlich ein luſtiges Volk. Aus dem würdigen Ulyſſes, deſſen Leben Eine Ernſthaftigkeit iſt, haben ſie einen albernen Eulenſpiegel, aus der göttlichen Kirke, an dieſer als Nemeſis auftretend, ein Schwein gemacht. Die Neueren thun mehr oder minder daſſelbe, nur mit größerer Ernſthaftigkeit. Sonſt war das Volk die

Ironie über jene göttlichen Wesen, jetzt aber sind Diese die Ironie über die ernsthaften Behandler und Begreifer.

Wie es eine dichterische Geniereperiode gegeben hat, so scheint gegenwärtig die philosophische Genieperiode zu sein. Etwas Kohlenstoff, Sauerstoff, Stickstoff und Wasserstoff zusammengeknetet, und in ein von Andern mit Polarität u. s. w. beschriebenes Papier gesteckt, mit einem hölzernen Zopf der Eitelkeit in Raketen in die Luft geschossen, meinen sie, das Empyreum darzustellen. So Görres, Wagner u. A. Die roheste Empirie mit Formalismus von Stoffen und Polen, verbrämt mit vernunftlosen Analogien und besoffenen Gedankenblitzen.

Die Bauersfrau lebt im Kreise ihrer Liese, was ihre beste Kuh ist, dann der Schwarzen, der Scheckin u. s. w.; auch des Martens, ihres Buben, auch der Liesel, ihres Mädchens u. s. f. So familiäre Dinge sind dem Philosophen die Unendlichkeit, das Erkennen, die Bewegung, die sinnlichen Gesetze u. s. f. Und wie der Bauersfrau ihr verstorbener Bruder und Ohm, so dem Philosophen Plato, Spinoza u. s. f. Eines hat so viel Wirklichkeit, als das andere, diese aber haben die Ewigkeit voraus.

Bei den Trebern sind die Menschen bereits in der Wissenschaft. Von da ist's nicht mehr weit zum Pater peccavi.

Ob blos die Deutschen Frauen von den Französinnen sich Gesetze geben lassen? — Auch die Deutschen Herren, sagen Sie dagegen, Madame, und berufen sich auf die Reichsdeputationsgeschichte. — Sie kennen die Geschichte nicht? O, so muß ich Ihnen erzählen. Das Deutsche Reich ist von den Franzosen versichert, daß es Krieg mit ihnen führe. Es hat zwar keine Hand an den Waffen, ein paar Spießbürger ausgenommen, die hier nichts zu rechnen sind. Aber die Franzosen haben es versichert und, da diese es versicherten, hat man sich also ausplündern lassen müssen. Alsdann hat das Deutsche Reich aus den Zeitungen erfahren — wir lesen sie bei Tafel und Sie können denken, welche Freude es verursachte, daß dies von ihm gesagt wurde — daß es Friede gemacht hatte. Damit es aber wisse, auf welche Weise der Friede geworden ist — die Franzosen sind höfliche Leute — so schickten sie eigends einen Gesandten nach Deutschland, es ihm zu sagen. Der nahm sich, daß man nicht zweifeln könne, noch einen dazu. Die Deutschen als redliche Leute — aus zweier Zeugen Mund wird die Wahrheit kund —

glaubten es natürlich, als dieſe es verſicherten. Auch ſie ſind höflich und bedankten ſich ſtattlich dafür.

Wenn das Abſolute ausgleitet und aus dem Boden, wo es herumwandert, in's Waſſer fällt, ſo wird es ein Fiſch, ein Organiſches, Lebendiges. Wenn es nun eben ſo ausgleitet und in's reine Denken fällt — denn auch das reine Denken ſoll nicht ſein Boden ſein — ſo ſoll es dahineinplumpend, etwas Schlechtes, Endliches werden, von dem man ſich eigentlich ſchämen muß zu ſprechen, wenn's nicht Amtshalber geſchähe und weil einmal nicht zu leugnen iſt, daß eine Logik da iſt. Das Waſſer iſt ein ſo kaltes, ſchlechtes Element und es iſt dem Leben doch ſo wohl darin. Soll denn das Denken ein viel ſchlechteres Element ſein? Soll das Abſolute ſich ſo gar ſchlecht darin befinden und ſich auch ſchlecht darin aufführen?

In Deutſchland wird immer der geſunde Menſchenverſtand in Schutz genommen gegen die ſogenannten Anmaaßungen der Philoſophie. Eitle Mühe, denn wenn ihnen die Philoſophie auch Alles einräumt, ſo nützt es ſie doch nichts, denn — ſie haben keinen. Der ächte geſunde Menſchenverſtand iſt nicht bäuriſche Rohheit, ſondern in der gebildeten Sphäre mit den Beſtimmtheiten der Bildung frei und gewaltſam umgehend nach der Wahrheit und dann unmittelbar Rouſſeau'ſche Paradoxie, wenn er ſeinen Widerſpruch gegen die Beſtimmtheiten eben ſo wie die Bildung ſelbſt, in Grundſätzen ausdrückt, oder als Erfahrung, Raiſonnement, Witz, wie Voltaire oder Helvetius. Der Adel in Deutſchland hat wohl auch geſunden Menſchenverſtand, aber eben darum braucht er ihn geradezu, ohne zu beweiſen, daß er gebraucht werden dürfe — als wobei jene ſtehen bleiben.

Wieland, dem man ſonſt eben nicht Paradoxie vorwirft, hat den paradoxen Satz aufgeſtellt, daß es dienlich ſei, von der Materie, worüber man ſchreibe, etwas zu verſtehen, und man hat ihn probat gefunden.

Narren werden mit Schaden klug, die geſcheuten Leute bleiben hingegen mit allem Schaden unklug.

Sei keine Schlafmütze, ſondern immer wach! Denn wenn du eine Schlafmütze biſt, ſo biſt du blind und ſtumm. Biſt du aber wach, ſo ſiehſt du Alles, und ſagſt zu Allem, was es iſt. Dieſes aber iſt die Vernunft und das Beherrſchen der Welt.

Auf Münzen von Titus und Veſpaſianus [illegible] aeternitas (Titi etc.) etwas Gewöhnliches. Auch ſchon Aeternitas Augusti. Kaiſerlicher Titel: Aeternitas Vestra. [illegible] kommt auch von den Ptolemäern auf dem Roſettiſchen Stein vor; ſonſt auch nur αἰώνιος. Dies αἰών ſchien ſonſt dem N. Teſtament eigenthümlich zu ſein.

Einem Scrupulanten kann man ſagen, daß das Gewiſſen eine moraliſche Laterne ſei, die nur auf gutem Wege leuchtet, geht man auf böſen, ſo bläſt man ſie aus.

In omnia alia abeunt, welche mit Verleugnung ihrer Subjectivität etwas Erwieſenes, Wahrheit, denken und annehmen ſollen. Ihre ſubjective Unruhe iſt der Ruhe des Erkennens nicht fähig. Sie haben unter keiner Zucht geſtanden.

In Schwaben ſagt man von etwas längſt Geſchehenem: es iſt ſchon ſo lange, daß es bald nicht mehr wahr iſt. So iſt Chriſtus ſchon ſo lange für unſere Sünden geſtorben, daß es bald nicht mehr wahr iſt.

Die Bälle, öffentlichen Oerter, Schauſpiele, ſind nicht mehr viel beſucht. On s'assemble en famille, on revient aux moeurs. Dieſe moeurs ſind die allgemeine Langeweile des Oeffentlichen, die Moralität.

Für die Niederträchtigkeit iſt allein die Moralität als Beziehung zur Tugend möglich. Wie Karl Moor, nachdem er ganz verzweifelt, nachdem Vater und Geliebte dahin ſind, zu ſeiner Strafe durch eine moraliſche Handlung geht: „dem Manne kann geholfen werden." Das wahrhaft Tragiſche iſt das Moraliſche. Uns iſt es zugleich ſentimental.

Die Wahrheit der Wiſſenſchaft iſt ein ruhiges, Alles erleuchtendes und erfreuendes Licht, ſo wie eine Wärme, in der Alles zugleich gedeihlich hervorſprießt und die inneren Schätze in der Breite des Lebens auseinanderlegt. Der Gedankenblitz iſt der Kapaneus, der dies himmliſche Feuer auf eine ſchlechte verſchwindende Weiſe formal vernichtend nachahmt und zu keinem beſtehenden Leben zu kommen vermag.

Wenn einer den Pythagoräiſchen Lehrſatz kennt und ſagt: damit ſei nicht gegeſſen noch getrunken; — ein Anderer: was ſoll mir das? es iſt um Anwendung für's Leben zu thun, ich muß meine Totalität darin ausgeſprochen finden; — ein Dritter: es geht daraus keine Nutzanwenbung, keine Klugheitsmaxime für's moraliſche Leben herausgibt, — ſo iſt dies Alles Eins, aber wir ehren den Ausdruck ſo, daß wir das Erſte bäuriſche Tölpiſchkeit, das Zweite geſunden Menſchenverſtand, das Dritte Sinn für das moraliſche Intereſſe der Menſchheit nennen.

„Que de choses dans un menuet! s'écriait Marcel, le plus fameux maître de danse de Paris, il y a quatorze ans, dans l'enthousiasme de son art. Les danseurs d'aujourd'hui disent autrement: il faut savoir le moral de la danse, et ils disent cela très sérieusement." In Deutſchland heißt dies: Poeſie.

„L'empire germanique est un *être moral sans action par lui-même*, et il est un corps, mort par sa constitution." Deutſchland iſt keine Monarchie u. ſ. f., kein Staat, ſondern ein Reich. Reich ſoll ein Begriff ſein oder vielmehr, wenn es Staat ſein ſoll, eine Anſchauung die leer iſt.

Die Allgemeine Zeitung berichtet von Frau v. Staël in Berlin, wie die Königin ſie angeredet: „J'espère, Madame, que Vous nous croyez de trop bon goût, pour n'être pas flatté de Vôtre arrivée à Berlin. Il y a longtemps, que je Vous ai admirée, et j'ai été impatiente, de faire Vôtre connaissance." Es kam ja auch hier Geiſt zu Geiſt und gleich und gleich, wie das Sprichwort ſagt, geſellt ſich gern.

In den Deutſchen Bearbeitungen der Wiſſenſchaften iſt der Inhalt der meiſten Werke nur dieſer: auch ich weiß es, was da oder dort erfunden worden iſt. So haben ſechshundert die Kuhpocken bearbeitet und alle daſſelbe wiederholt. Sie ſind dann in Streit wegen Plagiats mit einander gerathen, aber die Sache war, daß ſie alle daſſelbe abgeſchrieben hatten, wie die Evangeliſten nicht einander ausgeſchrieben, ſondern Ein Evangelium vor ſich gehabt haben ſollen. In freien Wiſſenſchaften, wie die Philoſophie, ſchreibt jeder die allgemeine Trivialität der Bildung ab.

Die Antwort, die Robespierre auf Alles gab — hier hatte einer dies gedacht, jenes gethan, dies gewollt oder jenes geſagt — war: la mort! Ihre Einförmigkeit iſt höchſt langweilig, aber ſie paßt auf Alles. Ihr wollt den Rock: hier habt Ihr ihn; auch die Weſte: hier; Ihr gebt einen Backenſtreich: hier iſt auch der andere Backen; Ihr wollt den kleinen Finger: haut ihn ab. Ich kann Alles tödten, von Allem abſtrahiten. Es iſt der Eigenſinn unüberwindlich und kann an ihm ſelbſt Alles überwinden. Aber das Höchſte, was zu überwinden wäre, wäre gerade dieſe Freiheit, dieſer Tod ſelbſt.

Das Zeitungsleſen des Morgens früh iſt eine Art von realiſtiſchem Morgenſegen. Man orientirt ſeine Haltung gegen die Welt an Gott oder an dem, was die Welt iſt. Jenes gibt dieſelbe Sicherheit, wie hier, daß man wiſſe, wie man daran ſei.

Ora et labora! Bete und fluche! Fluchen iſt ſonſt, wenn einer Sakrement ſagt, aber in der Religion fallen alle dieſe Dinge, die ſonſt außereinander, zuſammen. Die Erde ſei verflucht und im Schweiß deines Angeſichts ſollſt du dein Brod eſſen! Arbeiten heißt die Welt vernichten oder fluchen.

Nothwendigkeit, ein Syſtem der Philoſophie ganz zu ſtudiren. Das Princip enthält Alles eingehüllt, aber auch nur eingehüllt, latent, den leeren formalen Begriff, nicht die Sache ſelbſt. Wie ein Geiziger im Beutel alle Genüſſe als Möglichkeit behält und ſich die Wirklichkeit, die Beſchwerlichkeit des Genuſſes ſelbſt, erſpart.

Die Fragen, welche die Philoſophie nicht beantwortet, ſind ſo beantwortet, daß ſie nicht ſo gemacht werden ſollen.

Gellert, Hagedorn, Uz haben die Tugend plattgereimt: Wer nur die Tugend liebt u. ſ. f. Zwar ich's fand, zwiſchen Tugend und Verſtand u. ſ. f. Freund, die Tugend iſt kein leerer Name u. ſ. f. Bewahre Gott! — Nicolai, ein Buchhändler in Berlin, hat hierauf die Rechtſchaffenheit erfunden oder vorzüglich urgirt.

Es iſt ein ſchöner Zug, welche Verachtung man in Deutſchland gegen das Geld hat und zeigt. Die Deutſchen dichten ihm einen Urſprung an, der nicht verächtlicher und niedriger ſein kann. Man ſtellt ihn für's Auge in Figuren dar, die Geldſch—r genannt werden. Es ſoll eine mythologiſche Beziehung zum Grunde liegen. Eine Bratwurſt oder was es ſei, mag man nicht mit einer ſo niedrigen Entſtehungsart zuſammendenken.

Das gemeine Denken conſtruirt nicht: hier ein Lindenbaum neben Weiden, Stecklingen u. ſ. w. und unten läuft eine Kuh vorbei. Es beweiß nicht, ſondern es nimmt ſeine Anſtrengung zum Beweiſe für etwas, die Langeweile für Tiefe und ſeine Ermattung für das Gehalt.

Was eine tiefe Bedeutung hat, taugt eben darum nichts.

Unſere Nachwelt iſt die nächſte Meſſe. Wie in der Vernunft ſich Alles zuſammenrückt, ſo rückt auch in der Gebirgsanſicht der Strom näher. Pedes eorum, qui efferent te, sunt ante januam.

Wiſſenſchaft. Ob der Einzelne ſie beſitze, kann er ſich ſelbſt und Andern verſichern. Ob es wahr iſt, entſcheidet die nächſte Umgebung, die Mitwelt und dann die Nachwelt, wenn jene ſchon ihren Beifall gegeben haben. Doch iſt das Bewußtſein ſo in der Bildung geſteigert, die barbariſche Zähigkeit des Begreifens fähiger und raſcher geworden, daß wenige Jahre ſchon die Nachwelt herbeiführen. Ueber Kantiſche Philoſophie iſt längſt der Stab gebrochen, während Wolffiſche [illegible] und mehr Jahre ſich gehalten. Raſcher iſt für Fichte's Philoſophie das Beſtimmen ihres Standpunctes herangeeilt. Was Schelling'ſche Philoſophie in ihrem Weſen iſt, wird kurze Zeit offenbaren. Das Gericht über ſie ſteht gleichſam vor der Thüre, denn Viele verſtehen ſie ſchon. Doch erlagen dieſe Philoſophieen weniger dem Beweiſe, als der empiriſchen Erfahrung, wie weit mit ihnen zu kommen iſt. Blind bilden ſie die Anhänger aus, aber das Gewebe wird immer dünner und endlich finden ſie ſich von der Spinnewebendurchſichtigkeit überraſcht. Es iſt ihnen wie Eis geſchmolzen und wie Queckſilber durch die Finger gelaufen, ohne daß ſie wüßten, wie ihnen geſchah. Sie haben's eben nicht mehr und wer ihnen in die Hand ſieht, mit der ſie ihre Weisheit ausboten, ſieht nichts als die leere Hand und geht mit Geſpött weiter. Während jene, die Kälte fühlend, ſie noch für etwas ausrufen, vermeinen dieſe die Sache ergründet zu haben, da ſie doch nur das Nichts derſelben, nicht, was ſie war, erblicken. Der eine Theil iſt getäuſcht, wie der andere. Das Wahre iſt indeß, daß dies Verſchwundene ſelbſt ſie hieher gebracht hat. Es wird das Wort der Schrift erfüllt: wenn wir ſchweigen, ſchreien die Steine.

Das erſte Subjective im Studium der Wiſſenſchaften iſt Ehrlichkeit gegen ſich ſelbſt. Zweifeln an Allem iſt leicht gedacht und geſagt, aber die Frage iſt, ob es wahr iſt? Das leere Wort, wenn nicht die ganze Natur des Weſens ſich verleugnet, iſt eine Lüge, und es iſt ent-

[illegible]lich, was die Menſchen ſich ſelbſt und Andere belügen und überreden wollen.

Zum Studium einer Wiſſenſchaft iſt nothwendig, ſich nicht durch die Principien abwendig machen zu laſſen. Sie ſind allgemein und bedeuten nicht viel. Wie es ſcheint, erſt der hat ihre Bedeutung, der das Beſondere hat. Oft ſind ſie auch ſchlecht. Sie ſind das Bewußtſein über die Sache und die Sache iſt oft beſſer als das Bewußtſein. Man ſtudire fort. Zuerſt iſt das Bewußtſein trüb. Nur nicht Schritt vor Schritt begriffen und bewieſen haben wollen, ſondern man wirft das Buch weg, lieſ't wie zwiſchen Wachen und Schlafen fort, reſignirt auf ſein Bewußtſein, d. h. auf ſeine Einzelheit, was peinlich iſt. So habe ich Differenzialrechnung und Anderes ſtudirt. So von Andern gehört, die Kant's Kritik der reinen Vernunft ſo ſtudirten.

Originelle ganz wunderbare Werke in der Bildung gleichen einer Bombe, die in eine faule Stadt fällt, worin Alles beim Bierkrug ſitzt und höchſt weiſe iſt und nicht fühlt, daß ihr plattes Wohlſein eben das Krachen des Donners herbeigeführt.

Am Schädlichſten iſt es, ſich vor Irrthümern bewahren zu wollen. Die Furcht, activ ſich Irrthum zu ſchaffen, iſt die Behaglichkeit und die Begleitung von abſolut paſſivem Irrthum. So hat der Stein keinen activen Irrthum, außer z. B. Kalk, wenn Scheidewaſſer auf ihn gegoſſen wird. Da kommt er ganz aus ſich. Er geräth ordentlich auf Abwege, brauſ't auf, kommt in eine andere Welt. Es ſind ihm Böhmiſche Dörfer, er geht zu Grunde. So nicht der Menſch. Er iſt Subſtanz, erhält ſich. Dieſe Steinheit oder Steinigkeit oder Steinernheit (denn die Deutſche Sprache macht ſchwer ein Subſtantiv, ein Ding, einen ſoliden Mann, einen zünftigen Bürger, der Frau und Kinder hat, zu einem Prädicat!), dieſe Strengflüſſigkeit iſt es, auf die man Verzicht thun muß. Die Bildſamkeit, nicht das inſtinctmäßige non aridet, iſt die Wahrheit. Erſt wenn man die Sache verſteht, was nach dem Lernen kommt, ſteht man über ihr.

Der Grundſatz eines Syſtems der Philoſophie iſt ihr Reſultat. Wie wir die letzte Scene eines Schauſpiels, das letzte Blatt eines Romans leſen, oder Sancho die Auflöſung des Räthſels vorher zu ſagen für beſſer hielt, ſo iſt der Anfang einer Philoſophie allerdings auch ihr Ausgang, was bei jenen nicht der Fall iſt. Aber Niemand wird ſich mit dieſem Ende jener oder dem Worte des Räthſels begnügen, ſondern die *Bewegung*, durch welche es zu Stande kommt, wird für das Weſentliche gehalten. — Daß das Beſondere im Allgemeinen ſei, leugnen die Gegner der Philoſophie und ſie ſelbſt üben dies aus, indem ſie allein an dem Princip, weil in dieſem das Ganze ſei, hin und her zerren. Sie beſitzen das Ganze, wie ſie die Mathematik beſitzen, wenn ſie ein Exemplar Euklids oder einen Sclaven gekauft haben, der ein Mathematiker iſt. Die Sache ſelbſt kann man nicht geſchenkt, gleichſam in den Kauf obenein erhalten, indem man das Princip oder Reſultat ſich anſchaffte. Bei der Anſchauung dagegen, z. B. *Jakob Böhme's*, ſtehen bleiben, iſt Barbarei, wie bei den Grundſätzen Oberflächlichkeit. Die Entwicklung des Wiſſens iſt nicht ein Wegſchaffen jener Anſchauungen, ſo wenig als des Grundſatzes, ſondern ein von Innen heraus oder von Außen hinein Ausbilden derſelben. *Böhme's* Anſchauung iſt eine tiefere, als *Jacobi's* Glauben offenbart. Die, welche ſo etwas als beſondere verſchwindende Meinung nehmen und die Barbarei in die Sache ſelbſt ſetzen, irren eben ſo ſehr, als die, welche den Grundſatz nicht für weſentlich halten. Jene machen die Form des Barbariſchen zum Weſen der Sache, dieſe im Gegentheil die Gediegenheit des Glaubens. (Jacobi: wir ſind im Glauben geboren; Händedrücken; *lieber* Mendelsſohn u. ſ. w.; wie leere Pietiſten mit krummen Köpfen und verdrehten Augen ſich die Hände drücken, ohne etwas zu ſagen zu wiſſen.)

Der Barbar verwundert ſich, wenn er hört, daß das Quadrat der Hypotenuſe gleich ſei der Summe des Quadrats beider Katheten. Er meint, es könne auch anders ſein, fürchtet ſich vorzüglich vor dem Verſtande und bleibt in der Anſchauung. Die Vernunft ohne Verſtand iſt nichts, der Verſtand doch etwas ohne Vernunft. Der Verſtand kann nicht geſchenkt werden.

Die Worte: *ewig*, *heilig*, *abſolut*, *unendlich*, ziehen den Menſchen, der etwas dabei fühlt, in die Höhe, erwärmen, erhitzen ihn. Es ſind Mächte, die ihn regieren, hin und her ziehen und das Zeichen ihrer Herrſchaft über ihn iſt, daß er bei ihnen ſich *fühlt*. Es ſind die angeſchauten Götter der Griechen, welche den Nordländern nur als Abſtractionen, als Worte, hiermit ſelbſt in ideeller Form ſind. Nur das Begreifen tödtet ſie als Macht. Es trennt ſich von ihnen. Statt in ihrem Element zu liegen, iſt es das Zurücktreten von ihnen und Durchſchauen derſelben, eine gefühlloſe Klarheit. Jene *Worte* erheben den Menſchen, — wie viel mehr ihr Erkennen! Aber ihr Erkennen gibt dem

Menſchen, dem Ich, ſeine Freiheit und die Erhebung iſt die getilgte Hitze oder das (getilgte) Gefühl des Individuums.

Gott, zur Natur geworden, hat ſich ausgebreitet in die Pracht und den ſtummen Kreislauf der Geſtaltungen, wird ſich der Expanſion, der verlorenen Punctualität bewußt und ergrimmt darüber. Der Grimm iſt dieſe Bildung, dies Zuſammennehmen in den leeren Punct. Er findet ſich als ſolchen, und ſein Weſen ausgeſchüttet in die ruh'- und raſtloſe Unendlichkeit, wo keine Gegenwart, ſondern ein wüſtes Hinausfahren über die Grenze iſt, die immer wird, wie ſie aufgehoben iſt. Dieſer Grimm, indem er dies Hinausfahren iſt, iſt die Zerſtörung der Natur. Das über die Geſtaltungen Hinausgehen iſt eben ſo ein abſolutes Gehen in ſich ſelbſt, ein Werden zum Mittelpunct. In dieſem frißt der Grimm ſeine Geſtaltungen in ſich hinein. Ihr ganzes ausgedehntes Reich muß durch dieſen Mittelpunct hindurch; ihre Gebeine werden davon zermalmt und ihr Fleiſch in eben dieſe Flüſſigkeit zerquetſcht.

Der Zorn Gottes über ſich ſelbſt in ſeinem Andersſein, der gefallene Lucifer, hier fixirt, empört ſich gegen Gott und ſeine Schönheit macht ihn hoffärtig. Die Natur mit dem Bewußtſein über ihre Geſtalt trägt ſie zur Schau und gefällt ſich ſelbſt in ihr. Aber dies ihr für ſich ſelbſt Sein oder ihr Sein als Bewußtſein, iſt nicht ihr Sein in immer ruhiger Vorſtellung ihrer ſelbſt, ſo daß der Gedanke nur das Secundäre wäre, der leere unthätige Raum, der ſeinen Inhalt empfängt, ſondern dies Bewußtſein iſt unmittelbar abſolute Thätigkeit. Es iſt der Zorn ſelbſt, die Entzündung des Grimmes in ihm, der ſich aufreißt und ſeine hoffärtige Pracht verzehrt. Die verzehrte Natur ſteigt in neuer idealer Geſtalt als ein Schattenreich empor, das jenes erſte Leben verloren hat, die Erſcheinung ihres Geiſtes nach dem Tode ihres Lebens. Dieſe neue Geſtalt iſt aber die Ueberwindung des Böſen, das Ausgehaltenhaben in der Gluth des Schmerzens im Mittelpuncte, wo ſie geläutert alle Flocken im Tiegel zurückgelaſſen hat, ein Reſiduum, das das reine Nichts iſt. Sie erhebt ſich als freier Geiſt, der nur in der Natur dieſe ſeine Verklärung ſieht. —

Solche Mythen, ſolche Anſchauungen ſind die Anſchauungen der Barbarei. Die Geſtalt dieſer Anſchauungen vernichtet das Individuum oder es iſt hier vielmehr der Grimm gegen dieſes gewordene, ſelbſt wieder beſtehende Abſolute. Denn das Individuum iſt nichts darin. Es geht nicht unter, ſondern iſt untergegangen und jene Anſchauung muß noch einen zweiten Proceß durchgehen, um abſolut zu ſein. Dieſer iſt die Wiſſenſchaft oder das Erkennen, daß jenes ſich in ſich hinein Imaginiren, jener Lebenslauf Gottes, aus dem Erkennen ſelbſt hervorgeht; daß die Natur in ihrem Weſen nicht das Andersſein iſt, worüber der Geiſt, daß er ſich ſo verloren, ergrimmt, ſondern ihre Anſchauung, ſie als ſie, der Geiſt iſt. Das Individuum iſt als ſolches ſelbſt Natur und die Anſchauung des göttlichen Weſens eine natürliche, ob ihr Inhalt gleich der Geiſt iſt. Das Individuum macht ſelbſt dieſen Weg im Aufzehren ſeiner ſelbſt oder in der Wiſſenſchaft, denn in dieſer geht das natürliche Weſen des Subjects zu Grunde. Und es iſt nicht nur die Erhebung des Individuums dazu oder eine Bildung deſſelben; es iſt nicht blos ein Anſehen von ſeiner Seite, eine Beziehung auf es: ſondern der zweite Kreislauf des Abſoluten ſelbſt, das, ſich zum Geiſt geworden, als ſolcher, als herausgeborene Totalität, als Geiſt, als Bewußtſein in jenen Schmerz eingeht, ſo daß der Geiſt als Bewußtſein jenes ſein Werden an ihm ſelbſt als einem gewordenen erzeugt. — Jene Anſchauung der Religion iſt allgemeine Religion und ſie iſt dies nur als Wiſſenſchaft. Nicht ein Hindurchgehen, ein Produciren jenes erſten Weges in ſich ſelbſt als eines anſchauenden Kreislaufes; ſondern die Wiſſenſchaft erhebt ſich über den Glauben und ſein Anſchauen, verläßt ſich als Geiſt und kommt zu ſich als Geiſt. Die Bildung, wiſſenſchaftliche Entwickelung jener Anſchauung iſt dies, daß ſie immer Geiſt bleibt, den Geiſt nicht verliert und als dieſer ſich nicht verlierende Geiſt ſich ein Anderes wird und ſich wiederfindet. Das Wiſſen macht jedes Moment der Anſchauung, das für ſich eine undurchdringliche, beſtimmte Geſtalt iſt, die ihr Inneres nicht aufſchließt, ſondern hervorgeht, handelt und verſchwindet durch ein anderes Handelndes, zu einem Proceſſe in ſich ſelbſt oder zu einer geiſtigen Natur.

Die ſchlechte Reflexion iſt die Furcht, ſich in die Sache zu vertiefen, immer über ſie hinaus und in ſich zurückkehren. Der Analyſt, wie Laplace ſagt, überläßt ſich dem Calcül und es verſchwindet ihm die Aufgabe, d. h. die Ueberſicht und die Abhängigkeit der einzelnen Momente der Rechnung von dem Ganzen. Nicht nur die Einſicht in die Abhängigkeit des Einzelnen vom Ganzen iſt allein das Weſentliche, eben ſo, daß jedes Moment ſelbſt, unabhängig vom Ganzen, das Ganze iſt, und dies iſt das Vertiefen in die Sache.

Fauſt fand die Grenzen der Menſchheit zu enge und ſtieß mit wilder Kraft dagegen an, um ſie über die Wirklichkeit hinüber zu rücken. Er fand den edlen Kopf unterdrückt und vernachläſſigt, den Dummkopf und Schurken zu Ehren erhoben. Er will den Grund des moraliſchen

Uebels erforſchen, das Verhältniß des Menſchen zum Ewigen, ob er ſei, der das Menſchengeſchlecht leite und woher die es plagenden Widerſprüche entſtehen. Er will den Grund der Dinge, die geheimen Springfedern der Erſcheinungen der phyſiſchen und moraliſchen Welt und den faßlich haben, der Alles geordnet.

Vergebens! Er eilt auf die Bühne des Lebens, wo Tugend und Laſter verſchlungen, Gutes aus Böſem, Böſes aus Gutem herkommt. Immer mehr verwirrt ſich der Geiſt. Er ſieht die Kette der Nothwendigkeit um die freien Geſchöpfe geſchlungen, knirſcht, daß Keiner Herr ſeiner Thaten iſt und kann's nicht ändern. Er muß Alles ſeinen ewigen Lauf gehen laſſen, dahingegen jene Macht, die er nicht ſieht, die nur ſeiner zu ſpotten ſcheint, tiefes Dunkel, finſteres Schweigen einhüllt. Dem Geiſt des Menſchen iſt Alles dunkel, er iſt ſich ſelbſt ein Räthſel.

Theologie gewährt, was die Speculation verſagt: Was that ich Euerm Gott, der ich nur ſtrebte, die Geſetze der Menſchheit nach der Leitung des Herzens zu erfüllen, Euerm Gotte, der auf kein Opfer Euern Wünſchen beiſtand, keines Euerer Leiden ſtillte, zu dem der von Euch Geplagte vergebens ruft? Nothwendigkeit iſt der Name der gewaltigen, unbekannten Macht. Dies iſt Alles, was du faſſeſt. Unterwirf dich und ſtirb. —

Nicht die Gottheit, ſondern die Menſchheit ſelbſt durch Mißbrauch ihrer Gaben, durch falſche Anwendung ihrer Fähigkeiten, durch Kleinmuth und Trägheit, trägt die Schuld von Allem. Der Menſch mißbraucht, was ihm zu ſeinem Glück gegeben iſt, Religion, Regierung und die Wiſſenſchaft. Am glücklichſten, der in ſtiller Ruhe, fern von der rauſchenden Thätigkeit der Menſchen, ſeine Tage hinlebt, ohne zu wiſſen, wie die Menſchen regiert werden, und ohne nachzuforſchen, warum Gott vor unſern Augen Dinge geſchehen läßt, wie wir ſie täglich geſchehen ſehen. Kann das aber der Menſch? Beſtimmt er ſeine Lage und ſein Schickſal? Wird er nicht gewaltſam hineingeriſſen in den Strudel des Lebens? Das große Warum kehrt wieder.

Der Gott nicht mehr anklagende, ſeine Abhängigkeit aber anerkennende Menſch will wiſſen, zu welchem Zweck er da iſt. Und kann er keine Antwort erzwingen, ſo möchte er doch wiſſen, warum die Natur mit ihm auf halbem Wege ſtehen geblieben und ihn da nur ahnen läßt, wo er Gewißheit fordert. Der Menſch iſt Herr ſeines Schickſals und ſeiner Beſtimmung. Er kann durch ſein Wirken den ſchönen Gang der moraliſchen Welt befördern und ſtören und das ganze Menſchengeſchlecht vom Bettler bis zum König iſt Werkmeiſter der moraliſchen Welt. Der

Menſch entwickelt nur das in ihn gelegte Streben, wie jedes Ding der ſichtbaren Welt, nur mit dem Unterſchiede, daß nur ihn ſein freier Wille und ſein das Böſe und Gute begreifender Sinn, der Strafe und der Belohnung fähig machen. — Ich habe die Neigung zum Böſen beſiegt. Die Reinheit meines Willens iſt es, das Gefühl, nach den Geſetzen der Vernunft gehandelt zu haben, die Ueberzeugung, daß ein Weſen nicht vergehen kann, das durch den Verſtand gewirkt hat, ſind es, die mich erheben. — Raſtloſer, kühner, oft fruchtloſer Kampf des Edeln mit den von dieſen Göttern erzeugten Geſpenſtern: Entzweiung des Herzens und des Verſtandes; die erhabenen Träume und die thieriſchen, verderbten; der reine und hohe Sinn, Heldenthaten und Verbrechen; Klugheit und Wahnſinn; Gewalt und ſeufzende Unterwerfung; die ganze menſchliche Geſellſchaft mit ihren Wundern und Thorheiten, Scheußlichkeiten und Vorzügen. — Allein — iſt jener Enthuſiasmus wohl mehr als der Traum eines Schwärmers? Rechtfertigt ihn der kalte Verſtand? Jagen wir nicht, ihm folgend, leeren Schatten nach, und verlieren darüber die Weſenheit? Ja, läßt ſich, ſo wie die Welt nun einmal iſt, wie ihre jetzigen Verhältniſſe ſind, überhaupt ein ſolcher Traum realiſiren?

Geiſt der Natur: Lebet in mir, mit mir! Ich bin mit Euch und kann Euch nicht deutlicher werden, als ich es bin! Blühen und Verwelken, Gedeihen und Zerſtören, hangen an einander. Meine Freundſchaft verbirgt Euch die nahe Verkettung. Ich habe meinen lieben Kindern die Täuſchung zur Gefährtin mitgegeben. Mein Lohn iſt Euer Glück. Die Quelle dazu ſtrömt mit reichem Fluſſe in Euerem Herzen. Suchet es nur da! Fliehet den Wahn derer, die es außer mir ſuchen!

Jeder will und meint beſſer zu ſein, als dieſe ſeine Welt. Wer beſſer iſt, drückt nur dieſe ſeine Welt beſſer aus, als Andere.

Der gewöhnliche königliche Weg in der Philoſophie iſt, die Vorreden und Recenſionen zu leſen, um eine ungefähre Vorſtellung von der Sache zu bekommen.

Der letzte königliche Weg beim Studium iſt das Selbſtdenken.

Die ſo viel gegen philoſophiſche Syſteme ſprechen, überſehen bei einem beſtimmten Syſteme den Umſtand, daß es eine Philoſophie iſt; Hauptumſtand, ſo wie daß eine Eiche ein Baum iſt.

Kieſewetter hat eine ſehr große Neigung bei den Taubſtummen, in Reimen zu ſprechen, gefunden und, was beinah unglaublich ſcheint, ihre Reime waren nicht auf die Orthographie, ſondern auf den Ton gegründet.

In ſeiner Sprache reden, iſt eines der höchſten Bildungsmomente. Ein Volk gehört ſich. Die Fremdartigkeit, bis auf die Lateiniſchen Lettern, hinaus!

Es tritt einer auf und liefert etwas Mittelmäßiges. Alle begrüßen ihn als ihres Gleichen und hegen und pflegen ihn: Du biſt von den Unſern, du meinſt es eben nicht ernſthaft u. ſ. w.

Es iſt dem Publicum bei der Philoſophie um die Religion, die verlorene, zu thun; nicht um Wiſſenſchaft; um dieſe erſt hinterher. Der Menſch will erfahren, wie er daran iſt, will Befriedigung für ſich, das Intereſſe der Menſchheit dieſer Zeit.

Schöne Wiſſenſchaften wird nicht mehr geſagt, aber noch: denke dir ein Haus mit zwei Stämmen darneben u. ſ. w., ſtatt: ſtelle dir vor.

Es iſt nicht mehr ſo ſehr um Gedanken zu thun. Wir haben deren genug, gute und ſchlechte, ſchöne und kühne. Sondern um Begriffe. Indem aber jene durch ſich ſelbſt unmittelbar geltend zu machen ſind, als Begriffe dagegen begreiflich gemacht werden ſollen, ſo erhält dadurch die Form der Schreibart eine Aenderung, ein vielleicht peinliche Anſtrengung erforderndes Ausſehen, wie bei Plato, Ariſtoteles.

Der Effect am Publicum iſt ein abſoluter Maaßſtab, über den das Subject wohl raſend werden kann. Es hat Alles gethan; aber ſeiner Einſicht ſteht eben der bewußtloſe Inſtinct entgegen.

Zur Moral: Ihr, Höchſtes, die Schuld und die Leiden dieſes Herzens in ihm ſelbſt begraben, das Herz zum Grabe des Herzens zu machen.

Bei den Wundern des neuen Teſtaments kommt es nicht auf den Inhalt des Wunders an, ſondern darauf, daß es ein Wunder iſt.

Was liegt an der Heilung einer verdorrten Hand, an der Vertrocknung eines Feigenbaums oder der Trunkenheit der Hochzeitgäſte.

Ein geflickter Strumpf beſſer als ein zerriſſener; nicht ſo das Selbſtbewußtſein.

Studiren heißt, das als wahr anzuſehen zu bekommen, was Andere gedacht haben. Aber zuerſt als mit einem Falſchen gleich fertig ſein, kennt man die Dinge nicht.

Man fordert von der Philoſophie, da die Religion verloren, daß ſie ſich auf's Erbauen lege und den Pfarrer vertrete.

Die Scheidewand zwiſchen der Terminologie der Philoſophie und des gewöhnlichen Bewußtſeins iſt noch zu durchbrechen; das Widerſtreben, das Bekannte zu denken. Es ſoll ſein ruhiges Bewenden damit haben, es ſoll nicht Ernſt mit der Philoſophie gemacht werden; dies aber thut ſie, wenn ſie ſich an das Gang und Gäbe wendet.

Es wird der Philoſophie nicht ſo gut, einen Satz zu haben und ſagen zu können: das iſt oder iſt nichts.

Kant wird mit Bewunderung angeführt, daß er Philoſophiren, nicht Philoſophie lehre; als ob Jemand das Tiſcheln lehrte, aber nicht, einen Tiſch, Stuhl, Thüre, Schrank u. ſ. f. zu machen.

Die Freude am Johannisfeuer brauchte nur organiſirt zu werden. Auf allen Bergen werden eine Menge Feuer angeſteckt. Es iſt die Freude am erſten Feuer, und was iſt die Freude an einem ſolchen lebendigen Element anders, als etwas Religiöſes? Denn es iſt die Freude an ihm ſelbſt als einem Element. Dieſe Freude muß ſich ſelbſt ehren, ſich mit Bewußtſein ordnen, ſich geſetzlich machen. Dieſe Freude braucht nur als Ernſt genommen zu werden, ſo iſt ſie ein Gottesdienſt. Aber ſie wird nicht ſo genommen. Der Menſch, in der Religion des Schmerzens, verachtet ſeine Freude, verwirft das Bewußtſein von ihr. — Anders bei den Griechen, die ſelbſt das Eſſen zu einem Gottesdienſt machten, d. h. mit Bewußtſein und Willen genoſſen. Bei uns iſt die Langeweile zu Hauſe. Eine Geſellſchaft ſchämt ſich des Eſſens. Es gibt keine ernſthaftere Menſchen, als die Griechen und keine fröhlichere.

Sonſt hat die niedrige Volksclaſſe einzelne Familienglieder ausgeſtoßen als den Sündenbock, auf denen die Laſt der Entbehrung, der Büßung und der Entfremdung ſeiner ſelbſt bis zur Verrücktheit liegt, es ſelbſt aber ging frei aus und erkaufte ſich die Verſöhnung durch dieſe Opfer. Jetzt aber hat es die Buße ſelbſt auf ſich genommen.

Lieber ſich zehn Millionen mit Gewalt nehmen, ſich in's Geſicht ſpucken, ſich mit Füßen treten, ſich prügeln laſſen, als eine Million freiwillig geben, freiwillig ſich einer Wunde ausſetzen, indem man Wunden austheilt: das iſt der Sinn der deutſchen Nation. Mit dem zehnten Theil des Aufwandes von Geld und Naturalien, mit dem tauſendſten Theil der Leiden, mit Erſparung des Gebirgs von Schande, die die Deutſchen der vergangene Krieg gekoſtet hat, konnten ſie durch $\frac{9}{10}$ des Verlorenen $\frac{999}{1000}$ der Leiden abwenden und ſtatt der Schande Ehre erwerben. Aber die Deutſchen wollen die Satisfaction haben, neutral zu bleiben, d. h. von beiden Theilen ſich ausſchinden zu laſſen, als einem Theil anhangen. Sie haben die Befriedigung doch für ſich geblieben zu ſein. Sie ſind die Quäkernation von Europa. Nehmen laſſen ſie ſich Alles, den Rock, und aus Gutmüthigkeit, um kein böſes Geſicht zu bekommen, geben ſie noch das Wams. Wenn ſie einen Backenſtreich von einer Seite, einer der kriegführenden Mächte bekommen, ſo ſetzen ſie ſich in die Stellung, von der andern auch bekommen zu müſſen. Wie Tertullian die Chriſten beſchreibt.

Unter dem Wie einer Sache meint man ihre Art. Vier hölzerne Beine, ein Brett darüber, iſt das Wie eines Stuhls, d. h. eben der Stuhl.

Nothwendigkeit der Geſetze gegen den Wucher. Weil der Einzelne die Gelegenheiten und die Individuen nicht kennt, bei denen Geld zu haben iſt, erſcheint dies ſeltener als es iſt. Der Staat hingegen ſoll dieſe Kenntniß der Seltenheit oder Menge des Geldes kennen. Seine Taxe der Zinſen ſupplirt die Folge, aus welcher jene Verlegenheit entſpringen würde, die Meinung größerer Seltenheit und dadurch Entſtehung höherer Zinſen. Ferner, wie auf die Kornpreiſe jedes Gerücht von Krieg und Frieden, Hagelwetter u. ſ. f. Einfluß hat, ſo würde beim Gelde daſſelbe Schwanken eintreten. Dieſe Unbeſtändigkeit iſt es, die den Preis erhöhet, denn die Hoffnung, höher oder wenigſtens nicht niedriger zu verkaufen, iſt ſtärker, als die Furcht des Gegentheils und jene bewirkt ſtärler das Zurückhalten, als dieſe das Losſchlagen. Daher Taxen auf Brod, Fleiſch u. ſ. w. nothwendig.

Es iſt kein Land, wie Deutſchland, wo jeder Einfall ſogleich zu etwas Allgemeinem gemacht, zum Götzen des Tages ausgebildet, und die Aufſtellung deſſelben zur Charlatanerie getrieben wird, ſo daß er auch eben ſo ſchnell vergeſſen wird und die Frucht verloren geht, die er tragen würde, wenn er in ſeine Grenze eingeſchränkt worden wäre. Dadurch würde er in ſeinem Maaße erkannt und ſo viel geſchätzt und gebraucht, als ihm gehört, da er auf die andere Weiſe mit ſeiner ungebührlichen Aufblähung zugleich ganz zuſammenſchrumpft und, wie geſagt, vergeſſen wird.

Die Süddeutſchen haben ehrlicherweiſe nachgedruckt. Die Norddeutſchen ſchreiben ſich aus und wiederholen daſſelbe; Compendien, ein Capitel früher oder ſpäter; ſogar elegante Zeitungen.

Ich erinnere mich ſehr gut, wie lange ich in den Wiſſenſchaften mich herumtrieb, ehrlicherweiſe meinend, was davon offenkundig, ſei noch nicht Alles. Aus den Redensarten, die Sache zu führen, ſchloß ich, das Weſen ſtecke noch im Hintergrunde und Alle wüßten bei weitem mehr, als ſie geſagt, nämlich den Geiſt und die Gründe, ſo etwas zu avanciren. Nachdem ich lange vergebens geſucht, wo dies zu finden wäre, wovon immer geſprochen oder gethan wurde, als ſei es das allgemein Bekannte und das Treiben des Gewöhnlichen alſo das rechte und deſſen Rechtfertigung nicht finden konnte, fand ich, daß in der That nicht mehr daran ſei, als ich wohl begriff und darüber nur noch dieſes, der Ton der Zuverſicht, die Willkür und die Vermeſſenheit.

Ein Freund der ächten Naturkunde ſchlägt vor, den hinlänglich bekannten Herrn Dr. Gall, der zur größten Verwunderung bereits einen Curs abſolvirt hat, aufzufordern, noch einen zu halten, da aus ſeinem Vortrage erhellt, daß er unerſchöpflich iſt und uns immer noch neue Geſchichten zu erzählen wiſſen wird. Vorläufig hat er ſich bereits nicht ungeneigt dazu bezeugt und verſprochen, durch neue Veranſtaltungen ſeine Schädellehre noch mehr an den Tag zu legen. Er wird nämlich:

1) zur Darſtellung des Gehirns ſeine platte Haut entfalten; an einer Schürzerl für die Chapeaus, für die Damen an einem Paar Hoſen;
2) den Urſprung der Nerven vom Steißbein zeigen;

3) eine große Anzahl neuer Sinne, an Damen außer dem Tanzſinn auch den Näh- und Koch-Sinn; an Bauerflegeln den Dreſchflegelſinn; an andern aber den Charlatanſinn, alles ohne Denken aufzeigen;

4) die Kämmfrau aus dem Waiſenhauſe, Barbara Sprützbein, zuziehen, die mit ihrer geläufigen Manipulation der Schädel und ihren Erfahrungen Herrn Dr. Gall unterſtützen wird.

Der eine klärt das Zeitalter auf, der andere empfindet es in Sonetten hinauf, erzieht es auf, reflectirt, ſchaut es hinauf, betet es hinauf. Das Zeitalter iſt für jeden der truncus ficulnus, aus deſſen Ganzem jeder einen Merkur fabriciren will; aber der Teufel führt ihm unter den Händen den truncus, oder, um in ein ander Gleichniß überzugehen, den Montblancgranit weg und läßt ihm nur ein Splitterchen oder Körnchen, ſo daß, wenn man ſein fertiges Werk nunmehr beim Licht beſieht, er ein verdammt kleines Merkurchen herausgebracht hat, und nicht genug über Schlechtigkeit der Zeit und des Teufels ſchimpfen kann, der ihm nur ſolche Broſamen gelaſſen hat, ſo daß nun eine Menge von Zeitälterchen herumlaufen, die alle anders ſchildern: Salzmänniſches, Campeſches, Kuhpockenzeitälterchen; — es abklären, daß es reiner klarer Aether werde, aus dem frei die Sterngeſtalten in ewiger Sonnenſchönheit in der Mitte herausſpringen.

Aus der Berliner Periode.

Ein großer Mann verdammt die Menſchen dazu, ihn zu expliciren.

Die Ruſſiſchen Frauen beklagen ſich, wenn ſie von ihren Männern nicht geprügelt werden; ſie haben ſie nicht lieb. Das iſt die Weltgeſchichte.

Göthe hat ſein ganzes Leben die Liebe poetiſch gemacht, ſein Genie an dieſe Proſa verſchwendet — ſein Werther; — die Poeſie der Liebe hat er in den Orientalen kennen gelernt — ſein Divan.

Aufgeben, wie Aufheben, doppelſinnig: 1) Aufgeben — etwas als verloren, vernichtet betrachten; 2) Aufgeben — eben damit aber zugleich es zum Problem machen, deſſen Gehalt nicht vernichtet iſt, ſondern der gerettet und deſſen Verkümmerung, Schwierigkeit, zu löſen iſt.

Wenn der Menſch einmal dahin gekommen, daß er es nicht mehr beſſer weiß, als Andere, d. h. daß es ihm ganz gleichgültig iſt, daß die Andern es ſchlecht gemacht, und ihn nur dies intereſſirt, was ſie recht gemacht: dann iſt Frieden und die Affirmation in ihn eingetreten.

Einſeitigkeit der Philoſophie iſt das liebſte Gerede, das man am häufigſten hört und dieſe Kategorie gilt für einen Talisman, der ein für allemal gegen jede Philoſophie, gegen jede Zumuthung derſelben u. ſ. f. aushilft; ein abſoluter Harniſch, an dem eine Prätenſion derſelben wenn nicht an Bekanntſchaft, doch auch an äußerer Achtung, abgleitet. Eine Philoſophie iſt einſeitig, weil ſie eine beſondere iſt, und eine ſolche iſt ſie, weil ſie eine beſtimmte iſt — oder beſſer überhaupt, weil es noch andere, von ihr abweichende gibt. — Was iſt alſo zu thun, um nicht in ſolche Einſeitigkeit zu verfallen? Die Klugheit gibt unmittelbar ein, ſich nicht blos mit Einer, ſondern mit den verſchiedenen Philoſophieen bekannt zu machen; auf dieſe Weiſe nur ſetzt man ſich in den Stand, erſt *wählen* zu können, damit ſelbſtthätig und ſelbſtſtändig zu ſein. Iſt dies nicht klug, iſt dies nicht der hausbackene Verſtand, der ſich ſolches vor- und umſichtiges Benehmen beſonnen ausgedacht hat und ſich wohl und vorzüglich dabei befindet?

Ohne Unglück iſt ſolches Benehmen jedoch nicht; denn nachdem die Nüchternheit, um ſich vor Einſeitigkeit zu bewahren, zur Wahl ſich entſchloſſen haben wird, ſo iſt das, was ſie gewählt hat, ſelbſt wieder eine beſtimmte, eine beſondere Philoſophie, — denn ſie iſt unmittelbar von denen *verſchieden*, aus welchen ſie gewählt worden iſt, oder auch gegen welche ſie aus ſich ſelbſt etwas, das ſie eine Philoſophie nennt, producirt hat. — Dieſer hausbackene Verſtand, indem er die Einſeitigkeit vermeiden will, fällt damit nur ſelbſt in ſie, und ſeine Klugheit hat ihm nicht nur nichts geholfen, ſondern ihn zu dem verführt, dem er entgehen will. Kant hat die Wolfiſche, Hume'ſche Philoſophie gekannt, ſich eine eigene gegen ſie gemacht — alſo eine einſeitige u. ſ. f.

Es iſt nur Ein Weg, die gefürchtete Einſeitigkeit zu vermeiden — nämlich, von der Philoſophie dispenſirt zu ſein, weil eine jede einſeitig. Der Verſtand enthält ſich dann auch, zu wählen, ſich zu entſcheiden. Keine Philoſophie haben oder gar zu wiſſen, daß es mit der Philoſophie nichts ſei, mit jeder nichts, dieſes Negative, *Leere*, dem iſt nicht abzuſprechen, daß es *von Einſeitigkeit frei* ſei, von der Einſeitigkeit irgend eines Inhalts nämlich. Eben damit tritt ſogleich wieder eine andere Einſeitigkeit ein, denn die Unwiſſenheit iſt wieder nur Eine Seite, etwas Beſonderes, weil ihr ein Anderes, Beſonderes, nämlich Kenntniß und Wiſſenſchaft, gegenüberſteht. In der That iſt der Verſtand mit ſeiner Hausbackenheit ſo nur vom Berge ſeiner Abſurdität in den Abgrund ſeiner Dummheit herabgefallen. O du glückſeliger Sancho Panſa, wer, der den Don Quixote geleſen, hat nicht ſein Vergnügen an Dir gehabt?

Es gibt ſolche, welche die ſpeculative Erkenntniß der chriſtlichen Myſterien darum haſſen, weil ſie das Verdienſt der Unvernunft verlieren. Der wahre Glaube iſt unbefangen, ob die Vernunft ihm gemäß ſei oder nicht, ohne Rückſicht und Beziehung auf die Vernunft, aber der polemiſche Glaube will glauben gegen die Vernunft.

Muſikaliſche Compoſition von hic, haec, hoc von Cariſſimi, für den Geſang, wird für vortrefflich ausgegeben. Zeichen der Sinnloſigkeit der Muſik; es ſoll es einer zu malen oder ein Gedicht darüber zu machen verſuchen!

Chriſtus, den Menſchen, vorgeſtellt, iſt noch ein ganz anderes Räthſel, als das Aegyptiſche. Dieſes iſt der Thierleib, aus dem ein Menſchenangeſicht herausbricht — aber dort der Menſchenleib, aus dem der Gott hervorbricht.

Im Jahr 1764 wurde in Danzig ein neues Geſangbuch gefertigt. Von Gellert kamen nur zwei Lieder hinein und zwar, wie ſich das geiſtliche Miniſterium deßhalb ausdrückte, weil er „auch ein Komödiendichter“ war.

Securi adversus Deos, ſagte Tacitus gegen die Römer von den Deutſchen; — gegen die abergläubiſchen Römer. Febris, Pestis wie Cloacina waren ihre Götter. — Davon iſt nicht weit zum Teufel. Jene nur phyſiſchen Teufeleien in's Geiſtige erhoben, ſo haben wir Teufel.

Leben und Meinungen iſt ein vormaliger guter Titel geweſen, denn von den Menſchen haben einige ein Leben und keine Meinungen; andere nur Meinungen und kein Leben; endlich gibt es ſolche, die beides haben, Leben und Meinungen. Die letzteren ſind die ſeltneren; dann die erſteren; die gewöhnlichſten ſind, wie immer, die Mitte.

Preußiſche Staatszeitung 1819, 52ſtes Stück, 29. Jun.: „Die öffentlichen Ausgaben ſind bei denjenigen Völkern am größten, die am längſten und vollſtändigſten an der Steuerbewilligung Antheil genommen haben." — „Die kühnen Plane unternehmender Regenten altern und ſterben mit ihnen; aber der aufgeregte Stolz der Nationen, das mit der Muttermilch eingeſogene Vertrauen auf die Kraft ſeines Volkes, der angeſtammte Wahn, daß Macht Recht gebe, wuchert fort von den Urahnen zu den Enkeln. Ferne ſei es, zu verkennen, wie mächtig dieſes Anregen aller Einzelnen auf den Geiſt des Ganzen, auf die Erziehung des Menſchengeſchlechts wirkt; die Völker leben ihres Glaubens: aber ſie bezahlen ihn auch."

Und zwar gern. Die ihres Unglaubens leben, müſſen ihn auch bezahlen.

Die Lateiniſche Sprache ward ehemals in zwei Hauptgeſichtspuncten auf den Schulen getrieben: 1) der Sinn und Inhalt der Schriftſteller, des Cornelius Nepos, Curtius, J. Cäſar, Cicero, Tacitus, Horaz u. ſ. f. Die eine Hauptſache, der Inhalt paſſend für die Jugend; edle, einfache, feſte Geſinnungen und Handlungen, Grundſätze der Sittlichkeit, des Staatslebens in ihrer naiven Nähe und Allgemeinheit vorgeſtellt; 2) als Sprache nach allgemeineren Regeln der Grammatik. Regel iſt das Subſumiren des Beſonderen unter das Allgemeine. Die Lateiniſche Sprache hierin im Vortheil gegen die Griechiſche; feſte Regeln, plaſtiſch, lapidariſch; einfacher Bau der Sätze und Perioden; — Sinn des Gehorſams, rechtlichen Verfahrens; — feſte Regel und Handeln darnach, ohne Ausnahmen, Willküren, Ausreden u. ſ. f. — Nach dieſen Regeln hatte der Schüler ſeine Aufſätze zu machen, nicht darnach, daß eine Form, Flexion, Conſtruction u. ſ. f. gefunden wäre. Die Verfeinerung des Lateiniſchen Sprachſtudiums, durch Holländer und Engländer vorzüglich (Drakenborch und Ruhnkenius haben darüber geſtritten, ob simulac ego, periude ac ego richtig ſei, zuletzt ausgemacht simul atque ego und überall darnach zu corrigen — und ſo eine Menge Feinheiten, d. i. Beſonderheiten), hat die Natur des Lateiniſchen Sprachſtudiums als Bildungsmittel zur Zucht ganz verändert.

Der heutige Adel iſt gerade in der Regel nicht aus den alten, freien Grundbeſitzern, vielmehr meiſtentheils aus den Kaiſerlichen, Königl., Herzogl. Lehnsleuten hervorgegangen. Muſten doch jene freien Grundbeſitzer ſelbſt Lehensleute werden, wenn ſie einige Bedeutung behalten und nicht völlig unterdrückt werden wollten.

Vis à vis vom Adel ſind die Höfe magnifique geweſen, haben den Adel um ſich verſammelt und ihn ruinirt. — Nun vis à vis vom Reichthum der Banquiers ſind die Höfe (die Fürſten in Kleidung u. ſ. f.) einfach geworden, weil der Reichthum Kleidung, Schmuck der Frauen, Wohnung, Feten, ihnen gleich nachmachen kann. — Demſelben Reichthum gegenüber können die Höfe ſteif, voll Etikette, ſein. Dieſe wird verlacht und die Hofſchranzen als Knechte, als Zierrathen angeſehen, qui s'avilissent, en y mettant un prix.

In der Weltgeſchichte gilt die Eintheilung, wie bei den Griechen: Griechen und Barbaren.

Canova wollte die Kirche, die er in ſeiner Vaterſtadt erbaute, Gott weihen. Dies wurde nicht zugegeben. — Bram hatte keine Tempel in Indien. Proteſtantiſche Kirchen heißen in katholiſchen Ländern Bethäuſer. Gotteshäuſer, Name im ſüdlichen Deutſchland.

Corporationen, Collegien ſind viel ſtrenger im Abſchlagen, als Individuen: Unterſchied der collegialiſchen Verfaſſung und der perſönlichen Reſponſabilität. So ſehr die letztere energiſcher ſein kann, beſonders Anfangs, ſo ſehr ſtumpft ſich ihre Kraft ab. Das Individuum ſoll wie ein Edelmann regieren, als eine ſelbſtſtändige, auf ſich ruhende Perſönlichkeit. Aber das Individuum als blos Beſonderes iſt in mannigfaltiger Abhängigkeit; — dieſer jener kann oder wird können ihm ſchaden. Abſchlagen erſcheint als perſönlich individuelle Sache, und es iſt in der That mehr oder weniger Zufälliges darin.

Walter Scott im Leben Napoleons ſagt von den Urſachen und dem Zweck der Franzöſiſchen Revolution: „Der Himmel zur Strafe der Sünden Frankreichs und Europa's, um dem menſchlichen Geſchlecht eine große Lehre zu geben, überließ die Macht und Gewalt ſolchen Menſchen, die nur die Werkzeuge ſeiner Rache und ſeiner geheimen Abſichten waren." — Wie? Wenn die Sünden Frankreichs und Europa's ſo groß waren, daß der gerechte Gott die furchtbarſte Strafe über den Welttheil verhängte, ſo wäre ja die Revolution nothwendig und kein neues Verbrechen, ſondern nur die gerechte Züchtigung alter Verbrechen geweſen; — anmaaßende Phraſen, die kaum einem Capuziner, der ſeine Unwiſſenheit beſchönigen will, nachgeſehen werden könnten. — „Das geiſtreichſte Volk Europa's, heißt es Vol. I. p. 47, ließ ſich durch die

gröbſten Täuſchungen und die verderblichſten Grundſätze verführen.“
Seichter Kopf.

IX.

Förſter's Geburtstagsgedicht 1826.

Hellas Dichter beſingen den Ruhm unſterblicher Helden,
Welche zu Land und zur See vieles gethan und erlebt.
Aber vor allen wird Einer gefeiert in Mythen und Sagen,
Der nach der Götter Spruch that, was kein andrer vollbracht.
Denn mit gewaltigem Arm rang er mit Leuen und Drachen,
Schirmte dem menſchlichen Fleiß ſicher umfriedetes Land.
Wo die Natur einbricht mit roher Gewalt, er beſiegt ſie,
Zu dem Olympiſchen Kreis bahnt ſich Herakles den Weg.
Und ſo rühmen auch wir im echtgermaniſchen Nordland
Einen Helden, der zwölf Thaten und mehr noch gethan.
Wühlte bei uns doch auch der Erymanthiſche Eber,
Giftiges Drachengezücht ſchnobte mit flammender Wuth;
Zwar nicht hausten ſie mehr in nächtlichen Wäldern und Sümpfen,
Aber im Reiche des Geiſt's übten ſie frevelnde That.
Siehe! da ward uns geboren ein Held, ein heiliger Georg,
Dem es an Muth nie gebrach, dem es an Kraft nie gefehlt.
Auf dem geflügelten Roß des Gedankens ritt er zur Streitfahrt,
Führte der Wahrheit Schild, führte des Glaubens Panier.
Und nie fehlte das Ziel ſein wetterleuchtender Wurfſpieß,
Und mit dem Blitze des Schwerdts traf ſein durchdringendes Wort.
Alſo kündigte ſchon in frühen Jahren der Held ſich
An, als die Skeptiker ihm Schlangen des Zweifels geſchickt.
Traun! die Molche zerdrückt er, als wären es Göttinger Würſte,
Und von der Skepſis blieb leer nur die Schale zurück. —
Schnurrend trieb ſich ein Kater umher durch Thäler und Bergſchlucht,
Ueberall führte das Wort Wolfiſche Metaphyſik.
Aber es hatte der Wolf, es hatten die ſpätren Geſellen
Vom Ariſtoteles ſich trüg'riſch den Namen geholt;
Doch du erkannteſt ſie wohl und auf dialectiſcher Treibjagd
Streifteſt du ihnen das Fell über die Ohren herab,

Und du brachteſt zu Ehren das Kleid des Griechiſchen Meiſters,
Unangreifbar darin botſt den Feinden du Trotz.
Da verſcheuchteſt du bald die nächtlichen Stymphaliden,
Die mit Geſtank und Geſchrei füllten die heitere Luft.
Mit Recenſentengeſchwätz in Literaturzeitungen
Kreiſchen ſie lärmend umher, aber ſie beißen nicht mehr. —
Mußte der Sohn des Zeus ſich niederer Arbeit bequemen,
Haſt du mit göttlichem Muth ähnliche Thaten vollbracht.
Aber Augias Stall, das waren die Akademien,
Wahrlich die Herren darin akademiſteten ſehr.
Als nun aber herein der Schwall philoſophiſcher Meerfluth
Schlug, wie ſtäubten zuletzt all die Perücken hinaus;
Und ſie zogen davon mit Moleculen und Poren,
Mit den Partikeln des Lichts, das ſie in Säcke geſteckt. —
Feſtgeſchmiedet am Fels ſahſt du den Gefährten, Prometheus,
Der mit verwegenem Muth raubte den himmliſchen Strahl,
Der den verhüllenden Schleier der heiligen Iſis zurückſchlug
Und die Idee der Natur ſinnig im Bilde gefaßt,
Als er zuerſt den Magnet als Symbol des Begriffes begrüßte,
Wo ſich der Gegenſatz eint, ob er getrennt auch erſcheint.
Aber nicht frommt' es dem Seher, es hielt die Subſtanz ihn gefeſſelt,
Kranke Subjectivität nagte die Leber ihm aus.
Doch du erlegteſt den Geier, da löſte die ſtarre Subſtanz ſich
Und zur Idee der Idee drangſt du, zum Geiſte der Welt.
Zwar entführteſt du nicht dem delphiſchen Gotte den Dreifuß,
Aber du brachteſt von ihm herrliche Beute zurück.
Jenes: „Erkenne dich ſelbſt“, das noch kein Sterblicher löſte,
Haſt du gelöſt und dem Gott gabſt du die Frage zurück. —
Du erlegteſt die Hyder der tauſendköpfigen Meinung,
Die in dem Staat und im Recht ſchwellende Häupter erhob;
Denn es wollte die Jugend nach Herzensdrang und nach Willkühr
Herrſchen und führen das Reich, aber gehorchen nur nicht.
Und wir träumten wohl viel von alten, glücklichen Zeiten,
Blickten zur neuen Welt ſehnend wohl über das Meer.
Doch wir gewannen durch dich die Gegenwart lieb und die Heimath,
Und mit der wirklichen Welt haſt du uns wieder verſöhnt. —
Dann auch führteſt du uns zu den Gärten der Heſperiden,
Pflückteſt der ewigen Kunſt goldene Früchte für uns,
Daß wir die Werke verſtanden, die uns ein Mozart, ein Goethe,
Die uns ein Phidias kühn, die uns ein Raphael ſchuf. —

Was du errungen im Geiſt, du haſt es im Geiſte befeſtigt.
Wie in der Sternenſchanz ruhſt du in deinem Syſtem:
Und es tragen die Pfeiler, ſo feſt wie die Säulen Herakles,
Ewig der Wiſſenſchaft herrlich unendlichen Bau. —
Alſo ſchufſt du ein Reich der Wirklichkeit und der Wahrheit,
Stiegſt dann ſelbſt in die Gluth deiner Gedanken hinab.
Da verzehrte die Flamme was irdiſch war und vergänglich,
Aber das Ewige blieb dir, dem Unſterblichen, treu.
Hebe nahte ſich dir in göttlicher Schönheit und Jugend,
Reichte auf blühender Flur Nektargefüllten Pokal.
Und es ſammeln die Freunde ſich hier zu den feſtlichen Spielen,
Rühmte Nemea man einſt, rühmen wir heut uns Berlin.

X.

Grabrede Marheineke's und Förſter's.

Geliebte Collegen und Freunde!

Der harte Schlag, der unerſetzliche Verluſt, der uns getroffen, läßt kaum zu, uns zu beſinnen und zu erhohlen von dieſem tiefen Schmerz, und es wird mir unendlich ſchwer, den ganzen Reichthum und die Tiefe Ihrer Empfindungen bei dieſem außerordentlichen Todesfall in wenigen Worten auszuſprechen.

So viele theure Opfer hat unſre junge Univerſität ſchon dargebracht: auch dieſer große, weltberühmte Mann iſt uns nun abgefodert worden und was die tiefgebeugte Wittwe, was die zwei hoffnungsvollen Söhne, was wir alle jetzt empfinden, es iſt beſonders darum ſo viel, ſo ſchwer und tief, weil wir das Leid ſo vieler mitzutragen haben, die hier nicht gegenwärtig ſind.

Geliebte Freunde und Collegen! was iſt das Leben, wenn der Unſterbliche ſelbſt an dieſem Leben ſterben muß? Wir können dem Tode kein Recht vergönnen über ihn; er hat uns von ihm nur entriſſen, was nicht *Er ſelber* war.

Dieß iſt vielmehr ſein Geiſt — wie er hindurchblickte durch ſein ganzes Weſen, das holde, freundliche, wohlwollende, wie er ſich zu erkennen gab in ſeiner edlen, hohen Geſinnung, wie er ſich entfaltete im der Reinheit und Liebenswürdigkeit, in der ſtillen Größe und kindlichen Einfachheit ſeines ganzen Charakters, mit welchem auch jedes Vorurtheil, wurde er näher erkannt, ſich leicht verſöhnte; ſein Geiſt, wie er in ſeinen Schriften, in ſeinen zahlreichen Verehrern und Schülern lebt und unvergänglich leben wird.

Wer ſo, wie unſer entſchlafener Freund, ſchon mitten in dieſem Leben ſich von ſich, vom Ich und deſſen Sucht, vom Schein und aller Eitelkeit zu befreien, ſich in die ewige Wahrheit denkend zu vertiefen wußte und aus dem Tode dieſes irdiſchen Lebens geiſtig wiedergeboren und erſtanden war, wer ſo den Schein des Wiſſens durchſchauend ſich ſtets allein an das wahrhaft Wirkliche zu halten wußte, welches das Wirken des ewigen Geiſtes iſt hinter allen vergänglichen Erſcheinungen des Lebens in der Natur und Geſchichte, wer ſo, wie dieſer König im Reich des Gedankens, einen neuen Bau des Wiſſens gegründet hat auf dem unwandelbaren Felſen des Geiſtes, der hat ſich eine Unſterblichkeit errungen, wie wenige, der hat ſeinen Namen den glänzendſten und unvergeßlichſten unſeres Geſchlechts hinzugefügt, der hat vollbracht, was er ſelbſt in einem ſeiner Werke ſagt: „Das Leichteſte iſt, was Gehalt und Gediegenheit hat, zu beurtheilen, ſchwerer, es zu faſſen, das Schwerſte, was beides vereinigt, ſeine Darſtellung hervorzubringen.“ *)

Wir ſollen ihn nun begleiten zu ſeiner Ruheſtätte neben ſeinem großen Vorgänger. **) Aber ſo iſt er doch nicht ganz von uns geſchieden, der Theure, Unvergeßliche; ſo lebt er ſelbſt doch noch unter uns, ja von der irdiſchen Hülle erlöſ't reiner, denn zuvor, befreit von allem ſinnlichen Erſcheinen, der Mißkenntniß nicht mehr ausgeſetzt, verklärt im Herzen und Geiſt aller, die ſeinen unvergänglichen Werth erkannten und künftig erſt recht erkennen werden.

Unſerm Erlöſer ähnlich, deſſen Namen er ſtets verherrlichet hat in allem ſeinem Denken und Thun, in deſſen göttlicher Lehre er das tiefſte Weſen des menſchlichen Geiſtes wiedererkannte, und der als der Sohn Gottes ſich ſelbſt in Leiden und Tod begab, um ewig als Geiſt zu ſeiner Gemeinde zurückzukehren, iſt auch er nun in ſeine wahre Heimath zurückgegangen und durch den Tod zur Auferſtehung und Herrlichkeit hindurchgedrungen.

Darum geziemet es denn auch uns, die wir im Geiſte zu leben berufen ſind, unſern Schmerz um ihn zu reinigen und zu verklären zum lauteren Schmerz des Geiſtes, was er gewollt und nur angedeutet hat, muthig fortzuſetzen und es in das allgemeinſte Verſtändniß zu bringen, und können wir nicht alle ihn erreichen in der Tiefe ſeines Wiſſens, und in ſeiner außerordentlichen Gelehrſamkeit, ihm doch ähnlich zu werden in ſeiner Liebe, Sanftmuth und Geduld, in ſeiner Demuth und Beſcheidenheit, in ſeiner treuen Nachfolge Jeſu Chriſti, deſſen Jünger zu ſeyn ſein höchſter Ruhm auf Erden war.

---

*) Phänomenologie des Geiſtes S. 5.

**) Fichte.

Selig, ſelig ſind die Todten, die ſo in dem Herrn ſterben; der Geiſt ruht aus von ſeiner Arbeit und ihre Werke folgen ihnen nach.

Schon durften wir, geliebte leidtragende Freunde, uns der Hoffnung hingeben, das Gewitter, welches ſeit Monaten über unſerer Stadt ſich drohend lagert, ſey vorüber, nur einzelne Blitze und zerſtreutes Wetterleuchten verkündigten uns noch ſeine Nähe, als plötzlich und unerwartet ein zuckender Strahl herabfährt und ein gewaltiger Donnerſchlag uns ein Unglück fürchten läßt. —

Ja, meine Freunde, der Wetterſtrahl hat gezündet und welch' ein Haupt hat dieſer Schlag getroffen! — Unſer Freund, unſer Lehrer iſt nicht mehr! Dieſe hohe Ceder des Libanon, zu der wir ſtaunend hinaufblickten, iſt gefällt, dieſer Lorbeer, der die Wiſſenſchaft, die Kunſt, der jegliches Heldenthum der Geſchichte mit ſeinen Kränzen ſchmückte, dieſer Baum der Erkenntniß, von dem kein neidiſches Verbot uns die Früchte zu ſammeln wehrte, iſt ſeines Schmuckes beraubt, und mit bewegtem Herzen ſtehn wir an der dunkeln Kammer, wo dem großen Manne die enge Ruheſtätte zugemeſſen wurde! —

Wie? dieſe finſtre Höhle, dieſes ſchmale Grab ſollte den verſchließen, der uns durch die Räume des Himmels führte? Dieſe Hand voll Staub ſollte den bedecken, der uns die Geheimniſſe des Geiſtes, die Wunder Gottes und der Welt offenbarte? Nein, meine Freunde, laßt die Todten ihre Todten begraben, uns gehört der Lebende an, der, die irdiſchen Banden abwerfend, ſeine Verklärung feiert und den gebändigten und beſiegten Elementar-Mächten mit der Stimme des Meiſters zuruft: Tod, wo iſt dein Stachel? Hölle, wo iſt dein Sieg? —

So ſoll denn keine unwürdige Klage an ſeinem Grabe laut werden; allein er ſelbſt, der Verewigte, gönnte dem tiefen Gefühle, der reinen Empfindung ihr Recht; die ihm näher ſtanden, ſahen oft in ſeinem Auge die Thräne der Wehmuth und des Schmerzes glänzen, und wer, der ihn kannte, der ihn liebte wie wir, könnte bei dieſem Abſchiede ſich der Thränen erwehren? Wie er aber uns aus der Nacht der Ahnung zum Morgenröthe des Bewußtſeyns, aus dem Schlafe der Innerlichkeit zu dem wachen Gedanken, aus dem Glauben zum Schauen geführt hat, ſo darf auch die Trauer über ſeinen Verluſt nicht ein dumpfes Hinbrüten, auch nicht der Schrei des Schmerzes, oder nur dieſe Thräne ſtiller Theilnahme bleiben; ſolch' ein Verluſt will nicht bloß empfunden, er will ausgeſprochen ſeyn und wahrhafte Beruhigung werden wir erſt dann gewinnen, wenn wir für unſer inneres Seelenleid das Wort finden, und uns des Vorzuges bewußt werden, daß dies unſer Schmerz iſt, daß wir es ſind, die ihn verloren haben, daß uns dieſer Stern in dem Sonnenſyſteme des Weltgeiſtes geleuchtet hat!

Welcher Name wäre zu gewagt, den wir, ſeine Schüler, dem geliebten Lehrer nicht zutheilen könnten? War er es nicht, der den Unzufriedenen mit dem bunten Gewirre des Lebens ausglich, indem er uns in der Nothwendigkeit die Freiheit zu begreifen anwies? War er es nicht, der den Ungläubigen mit Gott verſöhnte, indem er uns Jeſum Chriſtum recht erkennen lehrte? War er es nicht, welcher die, an dem Vaterlande Verzweifelnden zum Vertrauen zurückführte, indem er ſie überzeugte, daß die großen politiſchen Bewegungen des Auslandes Deutſchland den Ruhm nicht verkümmern werden, die bei weitem erfolgreichere Bewegung in der Kirche und in der Wiſſenſchaft hervorgerufen zu haben? War er es nicht, durch den die Mühſeligen und Beladenen ſelbſt im Unglück dieſe Erde lieb gewannen, indem er auf ihr ein Reich unvergänglicher Wirklichkeit und Wahrheit errichtete? Ja, er war uns ein Helfer, Erretter und Befreier aus jeder Noth und Bedrängniß, indem er uns aus den Banden des Wahnes und der Selbſtſucht erlöſte.

Seine Lehre zu bewahren, zu verkündigen, zu befeſtigen, ſey fortan unſer Beruf. Zwar wird kein Petrus aufſtehen, welcher die Anmaßung hätte, ſich ſeinen Statthalter zu nennen, aber ſein Reich, das Reich des Gedankens, wird ſich fort und fort nicht ohne Anfechtung, aber ohne Widerſtand ausbreiten; den erledigten Thron Alexanders wird kein Nachfolger beſteigen, Satrapen werden ſich in die verwaiſten Provinzen theilen, aber wie damals die Griechiſche Bildung, ſo wird dieſe Deutſche Wiſſenſchaft, wie Hegel ſie in mancher durchwachten Nacht, bei ſtiller Lampe erſann und ſchuf, welterobernd in dem Gebiete der Geiſter werden.

Sein Name wird ſomit den andern gefeierten Namen, welche Preußen berühmt machten, hinzugefügt; er war würdig nach dem Lande berufen zu werden, wo ein großer König die Philoſophie auf den Thron ſetzte; wo Leibnitz und Kant mit dem Pflugſchaar ihres Geiſtes den vertrockneten Boden aufriſſen und den Keim der Wiſſenſchaft pflanzten; wo der vertriebene Fichte Aufnahme und Anerkennung fand. Obſchon in vom Süden Deutſchlands geboren, hat unſer Hegel dennoch erſt hier bei uns ſeine wahre Heimath und nun auch neben ſeinem großen Vorgänger Fichte, wie es ſein eigner Wunſch war, ſein Grab gefunden.

Fichte und Hegel! das ſind die Säulen des Herkules, welche hier die Grenze bezeichnen und den wollen wir erwarten, welcher an dieſer Stätte den Muth haben würde, das plus ultra auszuſprechen!

Heran denn, ihr Stürme des Winters, und bedeckt mit rauhem Froſt und hohem Schneelager dies Grab, unſre Liebe wird nicht erkalten; heran ihr Phariſäer und Schriftgelehrten, die ihr hochmüthig und unwiſſend ihn verkanntet und verläumdetet, wir werden ſeinen Ruhm und ſeine Ehre zu vertreten wiſſen; heran Thorheit, Wahnſinn, Feigheit, Abtrünnigkeit, Heuchelei, Fanatismus; heran knechtiſche Geſinnung und Obſcurantismus, wir fürchten euch nicht, denn ſein Geiſt wird unſer Führer ſeyn!

Freiheit, Freude, Frieden hat er uns gegeben und dieſe drei Schutzgeiſter werden die Hüter ſeyn, welche dieſes Grab bewachen. Nimm, theurer, entſchlafener Lehrer, unſere Thränen, nimm unſeren Dank mit dir in die Gruft, aus welcher du am Tage des Gerichtes eine herrliche Auferſtehung feiern wirſt! —

Gedruckt bei J. Petſch in Berlin.

Im demſelben Verlage ſind erſchienen:

G. W. F. Hegel's
Werke.

Vollſtändige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten: D. Ph. Marheineke, D. J. Schulze, D. Ed. Gans, D. Lp. v. Henning, D. H. Hotho, D. C. Michelet, D. F. Förſter.

18 Bände. gr. 8. (623 Bogen.) Subſcr.-Pr. 30 Thlr.

Inhalt:

Band	I.	Philoſophiſche Abhandlungen, herausgegeben von C. Michelet.	3 Thlr.
"	II.	*Phänomenologie des Geiſtes, herausgegeben von J. Schulze. 2te Aufl.	3¼ Thlr.
"	III.	Logik I. 1. } herausgeg. v. L. v. Henning. 2te Aufl.	6¼ Thlr.
"	IV.	Logik I. 2.	
"	V.	Logik II.	
"	VI.	Encyklopädie 1. Thl. (die Logik), herausg. von L. von Henning. 2te Aufl.	1⅔ Thlr.
"	VII.	Encyklopädie 2. Thl. (Naturphiloſophie), herausg. von C. Michelet. 2te Aufl.	3¾ Thlr.
"	VIII.	Philoſophie des Rechts, herausg. von E. Gans. 2te Aufl.	1⅔ Thlr.
"	IX.	Philoſophie der Geſchichte, herausgegeb. von E. Gans. 2te Aufl. von C. Hegel.	2½ Thlr.
"	X. 1.	Aeſthetik. 1. 2. 3. herausg. von H. Hotho. 2te Aufl.	6¼ Thlr.
"	X. 2.		
"	X. 3.		

Band XI. } Religionsphiloſophie, herausg. von Ph. Marheineke. 2te
„ XII. } Aufl. 4⅔ Thlr.

„ XIII. }
„ XIV. } Geſchichte der Philoſophie, herausgeg. von C. Michelet.
„ XV. } 2te Aufl. 6½ Thlr.

„ XVI. } Vermiſchte Schriften 1. 2. herausg. von F. Förſter und
„ XVII. } L. Boumann. 6⅔ Thlr.

„ XVIII. Philoſophiſche Propädeutik, herausg. von K. Roſenkranz. 1⅚ Thlr.

Einleitung in Hegel's philoſophiſche Abhandlungen.

Von

C. L. Michelet.

gr. 8. ¾ Thlr.

Hegel's Philoſophie

in wörtlichen Auszügen.

Für Gebildete aus deſſen Werken zuſammengeſtellt und mit einer Einleitung herausgegeben

von

C. Frantz und **A. Hillert.**

gr. 8. 3 Thlr.

Geſchichte
der
# letzten Syſteme der Philoſophie
in Deutſchland
von Kant bis auf Hegel.

Von

C. L. Michelet.

2 Bände. gr. 8. 7 Thlr.

Entwickelungsgeſchichte
der
# neueſten Deutſchen Philoſophie,
mit
beſonderer Rückſicht auf den gegenwärtigen Kampf Schellings
mit der Hegel'ſchen Schule.

Dargeſtellt

in Vorleſungen an der Friedrich-Wilhelms-Univerſität zu Berlin
im Sommerhalbjahre 1842,

von

C. L. Michelet.

gr. 8. 2 Thlr.

K. Daub's

philoſophiſche und theologiſche
Vorleſungen.

Herausgegeben

von

Ph. Marheineke und **Th. W. Dittenberger.**

Erſchienen ſind bis jetzt und bei Abnahme des Ganzen zu den beibemerkten Subſkriptionspreiſen zu haben:

Band I.	Philoſophiſche Anthropologie.	$2\frac{1}{6}$ Thlr.
„ II.	Prolegomena zur Dogmatik.	$2\frac{1}{12}$ Thlr.
„ III.	Prolegomena zur theologiſchen Moral.	2 Thlr.
„ IV.	Syſtem der theologiſchen Moral. 1r Thl.	2 Thlr.
„ V. 1.	Syſtem der theolog. Moral. 2r Thl. 1. Abthl.	$1\frac{5}{6}$ Thlr.
„ V. 2.	Syſtem der theolog. Moral. 2r Thl. 2. Abthl.	$1\frac{1}{3}$ Thlr.
„ VI.	Syſtem der chriſtlichen Dogmatik. 1r Thl.	$2\frac{1}{3}$ Thlr.
„ VII.	Syſtem der chriſtlichen Dogmatik. 2r Thl. (erſcheint nächſtens.)	

Dieſe Bände ſind auch einzeln zu einem etwas höheren Ladenpreiſe zu beziehen.

Erinnerungen an Dr. K. Daub.

Von

K. Roſenkranz.

gr. 8. $\frac{1}{2}$ Thlr.

Ferner folgende hiſtoriſche Werke:

K. F. Becker's
Weltgeſchichte.

Siebente, verbeſſerte und vermehrte Ausgabe.
Vierter unveränderter Abdruck.

Herausgegeben
von
J. W. Loebell.
Mit den Fortſetzungen
von
J. G. Woltmann und **K. A. Menzel.**

14 Theile oder 28 Lieferungen. gr. 8. Subſkriptions-Preis 9⅓ Thlr.

Dieſes Werk iſt in einzelnen Lieferungen ſowohl als auf einmal genommen zu dem wohlfeilen Subſkriptionspreiſe zu haben, und zwar:

1. vollſtändig à 9⅓ Thlr. 2. Abtheilungsweiſe, als: Theil 1—3. Alte Geſchichte, zu 2 Thlr. — Theil 4—6. Mittlere Geſchichte, zu 2 Thlr. — Theil 7—11. Neuere Geſchichte, zu 3⅓ Thlr. — Theil 12—14. Geſchichte unſerer Zeit (1789—1837), zu 2 Thlr. 3. In einzelnen Theilen à ⅔ Thlr. 4. In monatlichen Lieferungen geh. à ⅓ Thlr.

Die
Weltgeſchichte in Biographieen
von
K. W. Boettiger.

Band 1—8. gr. 8. Subſkriptions-Preis 14 Thlr.

Band	1—2.	**Die alte Geſchichte** in Biographieen.	2 Thle.	3 Thlr.
„	3—4.	**Die mittlere Geſchichte** in Biographieen.	2 Thle.	3⅓ Thlr.
„	5—6.	**Die neuere Geſchichte** in Biographieen.	2 Thle.	3⅓ Thlr.
„	7—8.	**Die neueſte Geſchichte** in Biographieen.	2 Thle.	4 Thlr.

Das Anziehendſte wohl für Jeden in der Weltgeſchichte, abgeſehen von dem Intereſſe, welches die hiſtoriſchen Begebenheiten und der Fortſchritt des Menſchengeſchlechts im Großen und Ganzen einfaßt, ſind ohne Zweifel die hiſtoriſchen Perſonen. Durchblättert man nun die meiſten Weltgeſchichten, ſo findet man wohl die Thaten aller dieſer Männer darin aufgezeichnet, aber nicht, wie ſie zu dieſen Thaten gekommen, nicht wie dieſe aus ihrem Charakter ſich allmählig entwickelt, — ſie erſcheinen uns als Heroen, aber das eigentlich Menſchliche an ihnen, was auch die größten Männer uns näher rückt, vermiſſen wir. Durchdrungen von dem Gefühle dieſes Mangels hat es der Herr Verfaſſer unternommen, die Weltgeſchichte darzuſtellen in einer Geſchichte der hiſtoriſchen Perſonen, dabei hat er aber zugleich die einzelnen **Biographieen durch hiſtoriſche Ueberſichten** mit einander verbunden, ſo daß ſeine Weltgeſchichte auch in dieſer Beziehung ſich jeder andern würdig an die Seite reiht, durch die Biographieen aber gewiſſermaßen als ein Supplement zu allen andern zu betrachten iſt.

Geſchichte des Preußiſchen Staates und Volkes

für alle Stände bearbeitet

von

Eduard Heinel,

Doktor der Philoſophie, Pfarrer zu Königsberg, Mitglied der Königl. Deutſchen Geſellſchaft zu Königsberg.

Band 1—3. gr. 8. geh. Subſkriptions-Preis 6½ Thlr.

Auch einzeln unter folgenden Titeln zu haben:

Band 1. Geſchichte des Ritterſtaates in Preußen bis zum Ende der Ordensherrſchaft. 1⅓ Thlr.
„ 2. Geſchichte der Markgrafſchaft Brandenburg und des Herzogthums Preußen bis zum Ausbruch des dreißigjährigen Krieges. 2¼ Thlr.
„ 3. Geſchichte der Herzogthümer Kleve, Jülich und Berg bis zur Vereinigung mit dem Kurfürſtenthum Brandenburg. 2¼ Thlr.

Die Fortſetzung dieſes Werkes (Bd. 4.) iſt auch unter folgendem Titel erſchienen:

Neuere Geſchichte des Preuß. Staates und Volkes

von der Zeit des großen Kurfürſten bis auf unſere Tage.

Für alle Stände bearbeitet

von

Franz Kugler.

Band 1. Vom Frieden zu Oliva bis zum Tode Friedrichs II. (1660—1786).

gr. 8. 1844. 2¼ Thlr.

Univ. Bibl.
München

Kritik der Principien

der

Strauss'schen Glaubenslehre.

Von

Karl Rosenkranz.

Leipzig,
Verlag von Gustav Brauns.
1845.

AD
BIBL. UNIV.
MONAC.

Universitäts
München
Bibliothek

Vorwort.

Wie lange ist es nicht, dass ich von dieser Kritik der Strauss'schen Glaubenslehre, welche im Frühjahr 1841 in den *Berliner Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik* No. 71—76 erschien, einen besonderen **Abdruck**, wie einst von meiner Kritik der Schleiermacher'schen Glaubenslehre aus demselben Journal, wollte veranstalten lassen!

So oft ward ich mündlich und schriftlich dazu aufgefordert. Einen Theil der Briefe, welche aus Deutschland deshalb an mich gerichtet wurden und welche mir Anfragen wegen einer specielleren Ausführung meiner Ansichten machten, habe ich gar nicht beantwortet. Ich bitte deshalb um Entschuldigung. Allein meine so weite Entfernung von dem literarischen Deutschland und viele in der Isolirtheit meiner Situation liegende persönliche Umstände hindern mich an einem lebhafteren Verkehr. Mit wenigen Ausnahmen sind alle meine brieflichen Unterhaltungen allmälig theils stockend geworden, in immer längeren Zwischenpausen sich erneuend, theils wohl gar ganz abgestorben.

Es gibt unter uns Deutschen — denn in England und Frankreich denkt man nicht so — noch immer genug, welche den Sonderabdruck einer Arbeit, die einmal in einem Journal gestanden hat, mit dieser Thatsache selbst verurtheilen. Dies ist lächerlich. Es kommt ganz auf die Bedeutung der Arbeit an, ob ihr Gehalt, ihre Beziehung zum literarischen Werdeprocess, eine grössere Verbreitung rechtfertigte. In dieser Hinsicht kann ich nun wohl wegen dieser meiner Kritik ganz ruhig sein. Bedürfte es äusserlicher Zeugnisse, so könnte ich mich auf K. Ph. Fischer, die speculative Dogmatik von D. F. Strauss, Tübingen, 1841, Bd. I. S. V.; ich könnte mich auf Dr. A. Cieszkowski, Gott und die Palingenesie, Berlin 1842, S. 113; auf A. Boden, zur Beurtheilung der christlichen Glaubenslehre des Dr. Strauss, Frankfurt 1842; auf Dr. G. A. Bautier, Programm der Philosophie des heutigen Zeitgeistes, Berlin 1843, S. 210 u. Andere berufen.

Indem ich an solche Erwähnungen erinnerte, würde ich zugleich die weitere Verpflichtung haben, auf die mit ihnen verbundenen Ausstellungen eingehen zu müssen. In dieser Hinsicht aber, wie in Bezug auf die nicht gegebene Kritik der specielleren Dogmatik Straussens, kann ich mich darauf berufen, dass ich, nach langem Zögern, mich endlich zur bestimmten Wiederherausgabe meiner Encyklopädie der theologischen Wissenschaften entschlossen habe. In dieser hoffe ich nun positiv zu erledigen, was ich ausserdem nur in der fragmentarischen und zerstückelnden Controverse der Kritik negativ hätte vorbringen können. Strauss wird sehen, dass die Kritik, welche er einst von meiner Encyklopädie gab, nicht auf unfruchtbaren Boden gefallen ist.

Ueberhaupt hat sich, wie es mir scheint, mein Verhältniss zu Strauss seit den letzten drei Jahren durch die Zwischenphase des extremsten Neologismus wie des beschränktesten Orthodoxismus ganz anders gestaltet. Hingegen hätte ich nach einer andern Seite hin Stoff zu einer endlosen Polemik durch die Art und Weise erhalten, wie eine Fraction des Berliner Hegelianismus sich in der letzteren Zeit gegen mich benommen und mich, nachdem Strauss mich erst zum Centrum der Schule erhoben und ich die später eingerissene Spielerei mit einem äusserlichen Placiren zur Rechten oder Linken in meiner Komödie vom Centrum der Speculation persiflirt hatte, nun gar zum Centrum der rechten Seite und hoffnungsvollen Neoschellingianer gemacht hat! Allein ich selbst werde hierüber nur schweigen. Ob ich „durch die Nähe meines Wohnsitzes von der Denkungsart der rohen Sarmaten angesteckt bin" — darüber haben wohl nicht blos Berliner Hegelianer mit ihrem mitleidigen Herabsehen auf Königsberg „als die ultima Thule Europäischer Civilisation", — darüber hat auch wohl Deutschland und Frankreich eine

Stimme, auf welche ich mit ruhiger Erwartung es will ankommen lassen.

Hätte ich diesen hier nunmehr erscheinenden Separatdruck meiner Kritik über Strauss früher gemacht, so würde ich mir dadurch viel Schiefes und Missliebiges im Urtheil über mich erspart haben. Indessen will ich dies gern ertragen, wenn ich nur durch meine Arbeit die Sache selbst wirklich gefördert sehe.

Königsberg, den 28. October 1844.

Karl Rosenkranz.

Ich werde die *Principien* der Straussischen Glaubenslehre einer Kritik unterwerfen. Da Strauss selbst immer auf die Speculation sich beruft, so werden die Theologen es doch wohl dem Philosophen diesmal nicht als einen unerlaubten Eingriff in ihre Rechte nachtragen, wenn er sich in die theologische Kritik mischt. Die Untersuchung über die *Richtigkeit des historischen Details* überlässt er ihnen gern, allein die *Wahrheit* der Principien ist er befugt, vor sein Forum zu ziehen. Es gibt jetzt allerdings nicht nur protestantische Theologen, sondern, wie *Stahl* in seiner Schrift über die Verfassung der evangelischen Kirche ein Beispiel davon ist, auch Juristen, welche die Bestimmung theologischer Begriffe, d. h. solcher, welche Jedermann, er sei Handlanger oder Gelehrter, Bettler oder Fürst, gleich sehr interessiren, wieder dem *geistlichen Lehrstand ausschliessend* überwiesen wissen wollen. Die Theologie soll wieder ihre *Geheimnisse* haben, in welche man nicht eindringen könne, ohne das Candidatenexamen gemacht, ohne die priesterliche Weihe empfangen zu haben. Die Speculation soll wieder zur blossen *Weltweisheit* degradirt werden und sich nicht einfallen lassen, die künstlichen Cirkel der positiven Theologie zu turbiren. Wahrlich, es fehlte nur noch, dass die Philosophen behaupteten, auch sie hätten ihre Geheimnisse, welche den Theologen unzugänglich seien! Wie lächerlich würde dies den Theologen erscheinen! Denn wann haben sie wohl den geringsten Anstand genommen, über Philosophie mitzusprechen und Systeme rechts und links anzuerkennen oder zu verwerfen!

Uebrigens ist es merkwürdig, wie sich die Zeiten ändern. Vor einem Decennium noch wurde es der *Hegel*'schen Philosophie sehr verdacht, sich so viel mit der christlichen Religion zu beschäftigen und nachzuweisen, dass ihr Princip mit dem des Christenthums dasselbe sei. Jetzt sind die Gegner auf demselben Wege. Nicht nur ein *Baader* und der *Neuschellingianismus*, nicht nur *Weisse* und *Fichte*, sondern auch *Fries*, sondern auch das *Herbart*'sche System in *Drobisch* und *Taute*, sind eifersüchtig auf die Gunst, für ächt christlich zu gelten. Mancher buhlt selbst bei den Theologen, als Philosoph das Zeugniss eines guten Christen von ihnen zu erlangen.

Auf jeden Fall müssen die Theologen und Christen von Fach sich freuen, dass die Philosophen ein so grosses Interesse an den Tag legen, mit dem Christenthum zu harmoniren.

Dies Interesse fehlt selbst bei Strauss nicht, insofern er die Ueberzeugung hat, dass die Idee der Religion, welche er vertheidigt, die wahrhafte und unter den positiven Religionen die christliche Diejenige ist, welche dieselbe am reinsten darstellt. Sonst hat Strauss allerdings Alles gethan, um jede Spur einer theologischen Devotion gegen die kirchliche Auctorität in sich zu vertilgen. Ich kann nicht umhin, hiefür die treffliche Charakteristik Straussens von einem genialen Schriftsteller anzuführen. „Wass ich aber bewundern muss, sagt Derselbe, ist die Unbefangenheit dieses Schriftstellers. Les't die Schriften *aller* Theologen und sie werden immer erst Christen und dann Philosophen sein! Selbst die freidenkendsten, wie Schleiermacher, haben vom Lehrstuhl oder der Kanzel, von der Gewöhnung oder ihrem Gemüth her, eine gewisse christliche Färbung des Ausdrucks, ein theologisches A priori, das man bei Strauss nicht finden wird. Er verschmäht es, seinen Freimuth durch theologische Salburg zu verdecken, braucht niemals biblische Wendungen, verschmäht am Schluss seiner Aufsätze das Ja und Amen, oder die Doxologie einer Anknüpfung freisinniger Prämissen an das Vorurtheil, an das

Jenseits. Er schlägt nie Wunden, die er mit kleinen Schmeicheleien gegen unsern kirchlichen Glauben wieder zu heilen suchte. Er ist offen und ehrlich, wie ein guter Anwald, der uns vor dem Beginn eines Processes warnt, den wir uns schmeichelten, nie verlieren zu können. — Ich muss noch Eins an Strauss' bewundern: seine Universalität. Sein Wissen erstreckt sich über ein so weites Feld, dass er in Allem, was das menschliche Nachdenken nur reizen kann, heimisch scheint. Er verweis't nicht im Sinn des alten gelehrten Kastenwesens die naturwissenschaftliche Frage an den Physiker, die politische an den Historiker, die kritische an den Aesthetiker, sondern er hat Ursach, sich in allen diesen Fächern zum Selbsturtheil berechtigt zu fühlen. Dies ist auch die Luft der Freiheit, die in seiner Darstellung athmet".

Als Strauss seine kritische Arbeit über das Leben Jesu vollendet hatte, fügte er ihr selbst eine *dogmatische* Schlussabhandlung an, in welcher er das *wiederherzustellen* versprach, was dem gläubigen Bewusstsein durch die Nothwendigkeit des mythischen Standpunctes und seiner Consequenzen vernichtet zu sein scheinen könnte. Er selbst schilderte die Beklommenheit, die Verzweiflung, die den Gläubigen ergreifen müsste, der sich zu sagen hätte: die Geschichte Christi ist nicht so geschehen, als du sie bisher geschehen glaubtest; nicht mehr an ein bestimmtes Individuum Jesus, sondern an den Menschen in seiner wesentlichen Allgemeinheit sollst du glauben. — Viele Gemüther wurden durch diese, bald von Freunden und Feinden zu einer für eine so kurze Zeit beispiellosen Popularität gebrachten, Resultate der Strauss'schen Kritik in Unruhe gestürzt. Von manchen Seiten erscholl die Klage ganz wie jene bekannten Gesangworte: O grosse Noth, selbst Gott ist todt! Straussen's Offenheit und entschiedenes Bekenntniss war der Funke, der in einen längst angesammelten Pulverhaufen des Zweifels fiel und ihn entzündete. Was man Anklang zu nennen pflegt, ist ja nur die Wiederholung derselben Thatsache, welche anklingt. Befänden sich nicht wirklich Tausende auf demselben Standpunct mit Strauss, so würde jene Popularität unmöglich gewesen sein. Es ist eine ganz falsche Polemik gegen dieselbe, sie als etwas *Gemachtes* und Strauss als einen im Grunde *unbedeutenden* Menschen darstellen zu wollen, dem nur eine zufällige Constellation von Umständen zu so schnellem Ruhm geholfen habe, dessen Werk in andern Zeitläuften wenig beachtet worden wäre, nun aber, im tiefen Frieden, der stets verborgenen Kriegslust der Menschen willkommener Anlass zu wenigstens literarischen Fehden gewesen sei. Nein, Strauss ist allerdings durch seine Bildung wie durch seinen Charakter und seine eigenthümliche Stellung ein höchst bedeutender Mensch und es hilft nichts, in ihm nur einen mechanisch construirenden Kopf, eine nur negative Potenz erblicken zu wollen. Es hilft nichts, an ihm mit inquisitorischer Miene die Spur sittlicher Kämpfe, eines Ringens mit der Sünde, einer Verzweiflung an eigener Kraft u. s. w. zu vermissen. Die Leerheit einer solchen wegwerfenden Manier, welche Strauss besonders durch ganz sinnlose Parallelen mit Luther und andern kirchlichen Reformatoren herabzudrücken liebt, beurtheilt sich selbst am Schlagendsten dadurch, dass der so tief Verachtete, dieser seichte Kopf, dies dürre Gemüth oder vielmehr Ungemüth, ihr dennoch so viel zu schaffen macht.

Strauss wollte also mit jener erwähnten Schlussabhandlung einen *Trost* geben. Er wollte zeigen, dass der Verlust der bisherigen Auffassung der *Geschichte* Christi keineswegs ein Verlust der in ihr enthaltenen *Ideen* oder, was ihm gleich viel gilt, des wahrhaften Christenthums sei. Er fühlte sich zu solchem Trost nicht etwa nur durch ein Mitleid mit dem bestürzten Gläubigen getrieben, sondern durch die Natur der Sache, *die Geschichte mit der Idee in Einheit zu wissen.* Wie ernst er dies meinte, zeigten seine späteren *Streitschriften.* Strauss ist zwar, wie er gelehrt, entschieden, gründlich und besonnen ist, auch witzig, freisinnig, scherzhaft, aber bei Leibe *kein Freigeist*, und die Insinuation, ihn nur als einen frivolisirenden selbstgefälligen

Kritiker zu behandeln, ihm diabolisch raffinirte Atheisterei Schuld zu geben, ist eine jener Wendungen, welche der Hass der Pfaffen im Grunde gegen jeden frei denkenden, die Wahrheit liebenden und sie nach seiner Ueberzeugung ohne Menschenfurcht aussprechenden Mann in Bereitschaft hat, *sobald er ihnen unbequem wird.* Haben sie doch mit Strauss auch den guten *Bohlen* seiner Genesis wegen, die allerdings ihre grossen Schwächen haben mag, des Voltairismus beschuldigt!

Der dogmatische Trost also, welchen Strauss geben wollte, lief im Wesentlichen auf folgende Puncte hinaus: 1) Die Erkenntniss, dass die von dem Leben Jesu erzählten Thatsachen nicht so, wie sie erzählt werden, geschehen sein können, befreiet uns von dem Zwange, unserem Verstande bei Auffassung dieser Geschichte theilweise widersprechen zu müssen. 2) Aber der Untergang der Vorstellung des Factums in der uns überlieferten Form ist nicht Untergang, sondern wahrhafter Aufgang der in ihm enthaltenen ewigen Idee. Insofern sind alle Wunder wahr und auch von demjenigen als wesentliche Träger religiöser Vorstellungen anzuerkennen, der die Unmöglichkeit begriffen hat, dass sie jemals geschehen sein können. 3) Ein Mensch Jesus hat gelebt und sein Leben ist ein göttliches gewesen. Was aber von ihm als Gott dem Sohne gesagt wird, gilt nicht sowohl unmittelbar von ihm, als von der Menschheit. Denn er als ein Einzelner konnte der Idee der Menschheit nicht absolut adäquat sein; dies kann nur die Menschheit selbst successiv in der Allheit aller Einzelnen. Jesus ist somit das als historisch vorgestellte Ideal der Menschheit.

Dass Strauss hiermit auf seine Weise die Nothwendigkeit der Menschwerdung Gottes und die mit ihr identische Erlösung anerkannte, ist unbestreitbar. In dem Sturm, der gegen ihn losbrach, und seinen Namen bis in die Massen des Mittelstandes, ja hier und da, noch tiefer hinunter zu brandmarken suchte, musste er wohl auf den Gedanken kommen, dem grösseren Publicum zum Schutz gegen die empörendsten Entstellungen seiner Ansicht zu zeigen, wie das für die Wissenschaft nothwendige Vergehen des *Vergänglichen* im Christenthum das *Bleibende* in ihm, die *absolute Versöhnung* Gottes mit dem Menschen, nicht afficire und wie man diese allerdings christlich nennen könne, da Christus in der That, als unter den Guten der *Beste*, für Vergangenheit und Zukunft der Menschheit ihr höchster *religiöser Genius* sei.

Allein gerade diese wohlmeinende Beruhigung, worin er die Einbusse der evangelischen Geschichte durch Hinweisung auf die Moralität und die Gottheit Christi durch das Surrogat göttlich zu nennender Genialität ersetzen wollte, zog ihm vielerlei Vorwürfe, selbst den der Plattheit, zu. Die hierarchische Speculation insonderheit beeilte sich, alle Pfeile, welche die Schelling'sche Philosophie einst gegen das Kant'sche Tugendideal gerichtet hatte, auf ihn abzuschiessen. Auch mit der *Hegel*'schen Schule wurde die Differenz erweitert. Ich selbst gehörte hier zu den Gegnern von Strauss. Die Existenz des absoluten Selbstbewusstseins in Christo, welche, was Strauss zugibt, die Wahrheit der Gewissheit des Geistes von sich als aller Wahrheit ausmacht, kann nicht *Genialität* genannt werden, insofern diese als eine unmittelbare Bestimmtheit eine Beschränkung enthält. Für die Anerkennung der *Absolutheit* in Christo kommt es nicht darauf an, dass er als eine encyklopädische Totalität alle mögliche Virtuositäten in sich vereinige, sondern auf das Bewusstsein, dass, *wie er Gott wisse als sein Selbst, so Gott umgekehrt das Selbstbewusstsein Jesu als sein eigenes wisse*, zwischen dem Wissen Gottes von sich und Jesu von sich, *ihrem Wesen nach*, aller Unterschied wahrhaft aufgehoben sei. Diese Einheit schliesst aber den Unterschied beider von einander, als Subjecte wirklich *für sich zu sein, indem sie sich identisch wissen*, nicht nur nicht aus, sondern hat an der Realität desselben sogar ihre *Bedingung*. Aber freilich mit solchen Bestimmungen trifft man sogleich auf eine wunde Stelle in Strauss, über welche ich unten noch weitläufig genug sein muss und welche eigentlich nach dieser Seite der Nerv der Sache ist. — In der dogmatischen Schlussabhandlung hatte Strauss ausdrücklich erklärt, dass er über das *Seinsollen des Absoluten* in der Kant'schen Philosophie hinaus sei, allein es folgte, dass, wenn eigentlich die *Menschheit* das Subject ist, welches wir uns in Jesus zwar als *absolut fertig vorstellen*, in der Gesammtheit der Menschen aber in jedem Einzelnen nur *relativ* seinen Begriff entsprechend *denken* müssen, das Seinsollen nicht aufgehoben ist. Strauss hat, wie auch Kant dies nicht anders vermochte, in der übrigens herrlichen Stelle, worin er die ewig aus Gott hervorgehende, ewig in ihn zurückkehrende Menschheit schildert, für diese nur durch eine Reihe von: *Insofern*, die Prädicate der Unsündlichkeit, Naturüberwindung u. s. f. herausgebracht.

Man kann nicht nur, man muss der Religion selbst wegen zugeben, dass es nicht auf die einzelnen Geschichten aus dem Leben Jesu *als einzelne* ankomme, wie es auch für unsere Heiligung nicht auf einzelne gute Werke als einzelne ankommt. Im *epistolarischen* Theil des Neuen Testaments sehen wir niemals, dass, mit einziger Ausnahme der Abendmahlsstiftung, auf eine Begebenheit, oder auch nur auf eine Parabel oder Gnome aus dem Leben Jesu zurückgegangen würde, wie wir jetzt gewohnt sind, nachdem die kanonischen Evangelien, besonders durch den Buchdruck, zu so allgemeiner Verbreitung gelangt und durch vieljährige Erinnerung in unserm allgemeinen Bewusstsein bis zur Sprüchwörtlichkeit eingewurzelt sind. Bei der Erwähnung Christi halten die Briefschreiber sich im *Allgemeinen*. Aber von dem Allgemeinen ist der feststehende Hauptpunct, dass Jesus, in der vollen realen Möglichkeit zu sündigen, dennoch *sündlos* und, seiner unmittelbaren Erscheinung nach ein vollkommener Mensch, dennoch seinem Wesen nach sich als göttlich nicht nur, sondern als *das Selbst Gottes* (Sohn Gottes, Logos, Erbe des Vaters, Abglanz des Vaters, Ebenbild desselben) gewusst und ausgesprochen habe. Und so liegt es noch in dem

Glauben des Christen, dass, wenn er sich zu Gott erhebt, er in diesem eben das Selbst wiederfindet, welches damals sich und Gott offenbarte. In dem Moment dieser Andacht verzehrt sich auch die ganze Breite der Geschichte Christi. Der Eine Punct, dass durch ihn zwischen Gott und uns alle Scheidewände durchbrochen sind und wir Gott als unser eigenstes Wesen, als unsere wahrhafte Persönlichkeit erkennen und empfinden, absorbirt alles Historische und verwandelt das Vergangene zum absoluten Inhalt der Gegenwart. Wäre nach Strauss Jesus mehr die nur zufällige *Veranlassung* gewesen, die Idee der reinen Menschheit und Menschlichkeit durch seine Geschichte geltend zu machen, sie an sein Schicksal, es nach ihr ausdichtend, anzuknüpfen, so würde niemals diejenige Religion, welche wir die christliche nennen, entstanden sein. *Dann konnte bei dem Neoplatonismus eines Plotin stehen geblieben werden.* Aber dass ein Mensch gewesen ist, welcher *gelogen* haben würde, wenn er sich die Sünde als Prädicat beigelegt hätte; ein Mensch, dessen Thätigkeit *nur Liebe* war; ein Mensch, der, im Leben absolut *einsam*, nichts Höheres kannte, als seine Isolirung aufzuheben und durch den *Tod* alle Ferne der Besonderheit zwischen sich und seinen Freunden vertilgte: diese Thatsache ist nicht nur der Umstand, an welchen eine Idee sich angelehnt, in ihm sich eingehüllt hätte, sondern diese Thatsache als schlechthin Eines mit dieser Idee hat sie selbst erst mit zweifelloser Wahrheit offenbart. Die Begründung ist nicht geringer als die Folge, die Ursach nicht kleiner als die Wirkung, die That nicht schwächer als die aus ihr entströmende Begeisterung. Sonst hätte ja *Sokrates* offenbar schon das Christenthum müssen gestiftet haben. Allein Sokrates wusste noch keineswegs sich und Gott als an und für sich identisch und deshalb auch noch nicht alle Menschen als mit sich identisch, sondern in jener Beziehung unterschied er sich noch von seinem *Dämon* und in dieser liess er sich *Barbaren* und *Sclaven* gefallen. Gegen den Gedanken, dass die absolute Realität des Absoluten in der Erscheinung nicht nur im

Strom des Werdens, sondern auch in der Form punctueller Individualität sich setzen müsse, weil diese Form allein dem Geist als Subject entspricht, wirft Strauss bekanntlich ein, *dass das Wesen nur in der Gesammtheit der Erscheinungen sich selbst gleich sei.* Dies ist auch sehr richtig und gilt in Betreff der wahrhaften Religion selbst von Christus. Denn nicht er als solcher erschöpft ihren Begriff; er ist nur der, welcher ihn *unmittelbar darstellt* und für den Weltgeist fixirt. Aber er weiss sehr wohl, dass er, *als geschichtliches Individuum*, nur der Anfang einer unendlichen Wiedergeburt der Menschheit ist. Jedoch eben als *Anfang*, der in dem ganzen Fortgang bis zum Resultat hin mitenthalten ist, wird er wieder zur absoluten Voraussetzung des ganzen Processes. Auch erscheint er nach rückwärts selbst als *Resultat* der ihm vorangegangenen religiösen Entwicklung. Alle Fäden derselben schlingen sich in ihm zusammen. Durch ihn erst werden sie zum wahrhaften Verständniss gebracht und auf solche Weise ist er die absolute *Mitte*. Man muss zugeben, dass nicht das Mineral oder die Pflanze oder das Thier allein der Idee des Organischen entsprechen, sondern eben in allen dreien das Leben sich seinem Begriff gemäss zur Erscheinung bringt. Aber hört deswegen das Thier auf, den vegetabilischen und mineralischen Organismus als in sich aufgehobene zu enthalten? — Die Idee des Epos musste sich geschichtlich in einer Menge von Stufen auseinander legen; hört deswegen das Homerische, obwohl ein Product der Geschichte, auf, das wahrhafte Epos der antiken Welt zu sein? — Für die geschichtliche Entfaltung des Christenthums war das byzantinische Kirchenthum so nothwendig als das römische; hört deshalb das protestantische auf, die Wahrheit derselben zu sein? — Wenn Strauss in der That nur quantitativ durch ein *Summiren* der Einzelheiten, die allerdings als solche in der Continuität des Werdens auch Beschränktheiten sind, dem Begriff der Idee glaubte genügen zu können, so würde er im Irrthum sein. Für die *geschichtliche Gerechtigkeit* ist das Zusammenfassen aller in die

Erscheinung getretenen Momente des Wesens so nothwendig, als für die *speculative*, allein es darf nicht vergessen werden, dass auch jedes Moment wenngleich *relativ*, doch die *Totalität* in sich hat; eine Seite des Processes der Idee, aus welcher Strauss selbst in andern Beziehungen die gewichtigsten Gründe für seine Ansichten entnimmt.

In der Totalität der Erscheinungen ist nun die Religion diejenige, welche selbst *die Totalität des Geistes* enthält und zwar nicht, wie die Kunst, als schöne Form, oder, wie die Wissenschaft, als begreifende Erkenntniss, sondern in der Form des Gefühls und der Vorstellung. Von Seiten der Wahrheit entsprach die Erscheinung Christi dem Wesen Gottes vollkommen. Als individuelles Subject kann ein Hinaus über dieselbe zwar postulirt werden, denn was vermag die Willkür nicht! Aber jeder Versuch, ein solches Postulat aus seiner Abstraction zu grösserer Bestimmtheit zu bringen, wird von selbst zur Anerkenntniss Christi führen. Bei einem Gotte, wie der Hellene sich ihn vorstellte, war die, selbst menschliche, Gestalt eben nur eine vorgestellte oder in todtem Stoff dargestellte, während bei Christus wirkliches Leben ungeheuchelt empfunden ward. Bei einem Philosophen ist das Absolute Gegenstand der Erkenntniss, aber das Erkennen ein suchendes, eine Rechtfertigung durch die Methode anstrebendes. Bei Christus ist die Gewissheit von der Wahrheit untrennbar. *Er weiss sich selbst als die Wahrheit.* Er ist das seiner selbst gewisse existirende absolute Wesen. Somit ist hier in der Form kein Mangel. Das Mangelhafte liegt nur in der von der Form nicht zu lösenden *Endlichkeit*. Diese, obwohl an und für sich nothwendig, war zugleich das Hinderniss für das wahrhafte Verständniss Christi. Die *Vereinzelung* seines Selbstbewusstseins und die *Vermischung* der geistigen Gewissheit mit der sinnlichen waren der Auffassung seiner Unendlichkeit noch entgegen. Die an die Endlichkeit der Form gebundene Ausschliesslichkeit der individuellen Punctualität musste aufgehoben werden. Das war die Bedeutung des Todes Christi. Er erst schloss den Jüngern den rechten Sinn seines Lebens auf und brachte daher die grösste Veränderung in ihrem Bewusstsein hervor. Christus sah dies voraus und bereitete sie auf eine solche Revolution vor. Ich habe schon anderwärts darauf hingedeutet, wie die Apostelgeschichte von diesem phänomenologischen Standpunct aus eine ganz neue Bearbeitung erforderlich machen wird, die man wohl Strauss selbst empfehlen möchte, und wie die Schriften, welche wir unter dem Namen der Johanneischen besitzen, diese *Einheit* des sinnlich gefühlten, gesehenen, gehörten Menschen mit dem ewigen Logos als das Hauptmoment darstellen.

Das Negative, das Werden, die Endlichkeit fehlt also in der Erscheinung Christi nicht nur nicht, sondern ist gerade die Axe, um welche sie sich dreht. Wenn Strauss sagt: die *Idee liebe es nicht, alle Fülle in Ein Exemplar zu schütten*, und Hunderte ihm diese Worte mit gläubiger Bewunderung nachgebetet haben, so muss man zu einem zumal in so höchst vorstellungsmässiger Weise ausgedrückten Satze vom Standpunct der Philosophie sagen, dass er wahr und falsch zugleich sei. *Die Idee liebt es, alle Fülle in Ein Exemplar zu schütten*, kann mit demselben Recht behauptet werden. In allen Entwicklungen kommt es daher auch zu *Centralisationen*, in denen sich die Idee erreicht und welche wohl *verwandte*, aber keineswegs sich *gleiche* Gestalten neben sich haben. Um in der Sprache von Strauss zu reden, so sind dies in der Geschichte eben die *Genien* oder, wo wir von ihnen nichts mehr wissen, ihre *Werke*. Hier heisst es auch, dass *Einmal Allemal* ist. Ich wüsste nicht, dass Griechenland zwei Sokrates, zwei Sophokles, zwei Alexander u. s. w. hervorgebracht hätte. Auch in der Natur, in welcher die Gleichgültigkeit des einzelnen Exemplars noch auffallender als in der Geisterwelt erscheint, kommt es nichts desto weniger zu solchen Centralisationen; die Sonne z. B. und die Erde sind solche Einzigkeiten. In der Vorrede zu den friedlichen Blättern XIV gesteht Strauss für die Geschichte selbst solche „Knotenpuncte" zu, in „denen der geistige Gehalt zur vollen Wirksamkeit kommt." Strauss hat ganz Recht, wenn er die wesentliche Gleichheit aller Menschen ihrer realen Möglichkeit nach mit Christus hervorhebt. Die christliche Religion thut dies selbst. Aber daraus folgt nicht, was er gern folgert, dass das individuelle Schicksal Christi nicht ein einziges, von dem aller andern Menschen unterschiedenes wäre. Und zwar nicht nur in dem Sinne unterschieden, wie Jedermann, auch der unbedeutendste, seinen eigenthümlichen Lebenslauf hat, sondern in dem absoluten Sinne, dass das Schicksal Christi als Mittelpunct aller Geschichte zugleich über sie hinausgeht, den Fluss der Begebenheiten schlechthin überragt und zur Darstellung der ewigen Geschichte der Menschen wird.

Ich kann mir wohl denken, wie viel Gefahr Strauss erblickt, sobald das Leben Jesu als ein solches angesehen wird, welches nicht nur occasionell zur Idee der Religion sich verhalten, sondern eine die wahrhafte Religiösität *producirende* Energie haben solle. Er wird fürchten, dass mit einer solchen Auffassung auch sogleich wieder ein kalter Esoterismus der Menschwerdung Gottes, ein fanatischer Cultus der Wunder, über welchen oft die Hauptsache: die Liebe, vergessen wird, ein *hierarchischer Tic* kommen werde. Ich meinerseits glaube dies nicht, sondern fürchte, dass, wenn die wahrhafte Religiösität nur als Begriffsreligion speculativ gebildeter Menschen existiren sollte, viel eher theils Selbstbetrug freier Erkenntniss, welche nur erst ein Wissen auf Auctorität ist, theils, bei den Tieferen, der überschwänglichste Mysticismus einreissen würde; der Skepticismus versteht sich von selbst. Dem *Inhalt* nach ist die Gewissheit, dass die absolute Versöhnung Gottes mit dem Menschen in einem singulären Menschen *auch empirisch schon existirt hat*, von dem Begriff der *Idee* der Religion allerdings nicht verschieden. Aber in der Sphäre der Religion, also in einer solchen, worin nicht philosophirt sondern eben gefühlt und vorgestellt wird, macht diese Realität eben den ungeheuersten Unterschied aus. Jeder Einzelne, ein fragmentarischer Geist, muss die Despotie des Imperativs des Heiligseinsollens anerkennen. Mit zähneknirschender Verzweiflung oder mit spöttischem Lächeln als gegen einen Wahn müsste und würde er sich dagegen kehren, schlüge sie nicht durch sich selbst in das Gegentheil der Gewissheit des Heiligseinkönnens um. Die *Anschauung* dieser Congruenz des Begriffs und seiner Realität in einem einzelnen Schicksale ist eben deshalb keine *nur gemeinte*, als wenn *wir* den Begriff der Sündlosigkeit, der absoluten Freiheit und Wahrheit, in Jesu Leben nur hineinlegten, um ihn dann wieder herauszuklauben, sondern eine eben so *reale*, wie sich etwa die Idee der Schönheit im Schönen verwirklicht. Einer Antigone brauche ich keine tragische Vollendung anzudichten.

Nach dieser populären Episode wandte sich Strauss zu einer musterhaften Untersuchung über *Daub* und *Schleiermacher* als die selbstständigsten unserer Dogmatiker. Er zeigte, wie sie auf entgegengesetzten Richtungen doch in vielen Puncten sich auch begegneten. Er machte das Schwankende ihrer Begriffsbestimmungen bemerklich, indem er zugleich den tieferen Grund dafür aufsuchte, die Wahrheit, welcher beide zustrebten. Daub war das Extrem des *Denkens*, welches auf die Bewährung seiner Resultate durch das Bibelwort und den Buchstaben der Symbole nur *zurücksicht*, die Gewissheit der Wahrheit selbst aber aus dem Erkennen als solchen schöpfen will. Schleiermacher war das Extrem des *Gefühls, aber des selbstbewussten, in sich reflectirten*, welches auf die Bewährung im empirischen Bibel- und Symbolwort nur *hinüberblickt*, die Gewissheit der Wahrheit aber an sich selbst als den unmittelbaren Zustand hat. Die *Scholastik* Daubs hatte also mit der Bedingtheit durch die *Tradition* so gut gebrochen, als die *Mystik* Schleiermachers. Daub war daher *philosophisch* ein ächter *Eklektiker*. Aus allen *Systemen* holte er sich für die Befreiung des Denkens in seinen Theologumenen Stoff und Auctorität; Hegel als der bisher weiteste geschichtliche und systematische Inbegriff der gewordenen Systeme sagte ihm daher am meisten zu. Schleiermacher war *kirchlich* ein *Eklektiker*.

Aus allen *Symbolen* der Kirche holte er sich Bestätigungen, Freibriefe seines frommen Gefühls. Er verschmolz mit der ganzen Geschichte der Dogmatik und seine jüngst herausgegebene Kirchengeschichte zeigt, wie gründlich er den dogmatischen Prozess von den ältesten Zeiten an verfolgt hat. Daub kam es immer nur auf den Gedanken in seiner Allgemeinheit an. Das Exegetische war bei ihm stets sachlich, auf den Inhalt gerichtet; die *Kritik der geschichtlichen Genesis* eines Inhalts, worin Schleiermacher so stark war, blieb ihm fremd. Strauss machte sich zum Darsteller dieser beiden unvergesslichen Männer, weil er selbst, durch Vermittlung der Hegel'schen Philosophie, die Einheit ihrer Entgegensetzung anstrebt, eine Richtung, welche auch in andern der jüngeren schwäbischen Theologen, in *Märklin* und *Binder*, sichtbar wird. In der That besitzt Strauss von dem einen die Weite und Allseitigkeit des Denkens, das sich an Alles wagt; vom andern die Reflexion auf das concrete Selbstbewusstsein, wenn er nachspürt, „was noch vom Glauben Wurzel habe in seinem Gemüth." Von dem einen hat er die Ausdauer und Genauigkeit in abstracten Untersuchungen, von dem andern die gefällige Geschmeidigkeit der Form, welche selbst confessionsartig auftritt. Das Schriftchen vom Bleibenden und Vergänglichen im Christenthum ist das religiöse Seitenstück zu der Ethik der Schleiermacher'schen Monologen. In der Anlage hat er die weitschichtige Receptivität Daub's, in der Ausführung die subjective Festigkeit und Zierlichkeit Schleiermachers. Seine Charakteristik beider Vorgänger machte den Uebergang in seine Glaubenslehre. Hervorstechend war in ihr die Neigung zum *Spinozismus*, zur Einseitigkeit einer Immanenz ohne Transcendenz. Sein Bruch mit dem, was vielfach als kirchliche Glaubensnorm zu gelten pflegt, wurde wieder grösser, indem er sich recht bestimmt der Kluft bewusst wurde, in welcher auch Daub und Schleiermacher dazu standen. Zugleich gab er darin eine für die *Toleranz* wohlthätige Warnung. Wenn sehr berühmte und für sehr rechtgläubig gehaltene Dogmatiker unserer Tage mit ähnlicher Schärfe Gegenstand der Untersuchung würden — wie würden sie bestehen? Auch in der Glaubenslehre deutet er einmal an, dass, wenn der Philosoph *Weisse* mit seiner Trinitätslehre zu Calvins Zeiten nach Genf gekommen wäre, man ihm schon gezeigt haben würde, was orthodoxe Trinität sei.

Endlich ist nun Straussens *Glaubenslehre* da. Mit der grössten Spannung musste man sie erwarten, um sich nämlich *im Zusammenhang aller Artikel* das Glaubenssystem eines Mannes klar zu machen, der eine so grosse Erschütterung in der exegetisch-kritischen Theologie hervorgebracht hatte. Man musste möglichste Enträthselung der vielen Widersprüche hoffen, in welche man mit ihm und durch ihn mit sich gerathen war und welche sich während des heftig geführten Streits nach allen Seiten hin gehäuft und gesteigert hatten.

Die nächste Frage muss hier die nach dem Zusammenhang mit der *Hegel*'schen Philosophie sein, denn auf diese hatte Strauss sich in Ansehung des Dogmatischen am stärksten berufen. Diese Frage verwandelt sich aber zunächst in die andere, ob nicht schon vom Standpunct jener Philosophie der Versuch einer Glaubenslehre gemacht ist? Bekanntlich ist dies der Fall durch die zweite Ausgabe der *Marheineke*'schen Dogmatik. Dies bei allen für einen solchen ersten Schritt schwer vermeidlichen Unvollkommenheiten vortreffliche Werk, das eine zwar stille aber nachhaltige Wirkung geübt hat, verwirft Strauss, wie es scheint, mehr als billig. Lasse ich aber seine negative Schärfe und Scheulosigkeit, mit der normalen Kirchenlehre in Widerspruch zu gerathen, bei Seite, so sehe ich wirklich nicht ein, was Strauss *in der Sache selbst* bei Marheineke so Verächtliches finden will, denn das Herbe und Mühsame, was der Darstellung nicht selten anhaftet, ist theils durch die Schwierigkeit der Entwickelung, wenn nicht gerechtfertigt, gewiss entschuldigt, theils durch die Würde, welche Marheineke auszeichnet, weniger fühlbar gemacht. Strauss würde doch ästhetisch gar zu ekel erscheinen, wollte er hierauf ein ernstliches Gewicht legen. Allein es ist auch wohl vielmehr das Streben, sich mit dem Christenthum in vollkommene Uebereinstimmung zu setzen, was ihn von Marheineke abstösst. In der Verargung, dass dieser das Symbolum *Quicunque* anerkennt, bricht eine solche Antipathie einmal recht grell hervor. Dies hat mich sehr verwundert, weil Strauss sich damit, dass er das genannte Symbolum als puren *Unsinn* verschreiet, gegen seine eigene Methode erklärt. Er will eine Phänomenologie der Dogmen, eine dogmengeschichtlich abgeleitete Dogmatik geben. Sollte er hierbei nicht zur Einsicht kommen können, dass die *Consequenz des Athanasius eine nothwendige war?* War einmal die Gleichheit des Wesens von Vater, Sohn und Geist in Anregung gebracht, so musste auch in der substantiellen Identität dem Moment der Differenz sein Recht widerfahren. Ein Symbol ist immer nur eine einseitige und temporelle Form der ewigen Wahrheit und so kann man an dem Athanasianischen die dialektische Schnörkelei und logikalische Gleichmacherei der Momente ungenügend finden, aber der Kern ist tief und es dürften sich gar nicht so Wenige finden, welche durch die Verachtung, mit der Strauss es in den Staub tritt, von seiner Anerkennung sich nicht abhalten lassen. Wenn die Geschichte des menschlichen Geistes nicht blos eine Geschichte von Narrheiten ist, an denen es allerdings in ihr gar nicht fehlt, wenn in ihr ein Fortschritt der sich selbst erkennenden Vernunft statt findet, wenn der Fortschritt zugleich nur die Form von Einseitigkeiten haben kann, die sich aber unter einander integriren, so behält Athanasius seinen ehrenvollen Platz und zwar behält er ihn durch dies Symbolum.

Ich wende mich zu Marheineke zurück. Er ging in seiner Dogmatik von der Voraussetzung aus, dass die christliche Religion die absolute sei und wollte dies dadurch beweisen, dass er in den christlichen Dogmen den Vernunftgehalt aufzeigte. Ist nämlich die christliche Religion die absolute, so muss sie dies nicht nur dem Inhalt, sondern auch der Form nach sein. Folglich *gehört es zu ihrer Abso-*

lutheit, sich in Formen darzustellen, welche Jedem ohne Unterschied der Bildung zugänglich sind. Diese Formen sind daher an sich nothwendig und für die Menschheit *als religiöse* absolut, wie dies Strauss früherhin auch zugestanden hat. Das religiöse Bewusstsein als *gläubiges* befriedigt sich in den Vorstellungen als solchen, indem es von einer zur andern fortgeht, in der einen immer die anderen *vergisst* und dadurch eine Einheit mit sich bewahrt. Das Mangelhafte der Form einer Vorstellung, ihrem Inhalt *gegenüber*, wird durch eine *neue* Vorstellung *corrigirt*. Z. B. Gott *schafft* die Welt. Das Schaffen wird als ein Act vorgestellt, welcher in die *Vergangenheit* fällt. Allein die Welt ist doch da. Wenn sie nun *ursprünglich* nicht durch sich, sondern durch Gott ist, wie kann sie denn fortbestehen? Hier tritt eine neue Vorstellung ein: Gott *erhält* sie auch. Wenn aber die Welt als die gesetzte zu Gott eine *passive* Stellung hat, so muss auch dies Moment der Unmacht der Welt zur Vorstellung kommen und so wird denn aus der *gegenwärtig* erhaltenen in eine *Zukunft* fortgeschritten, worin der *Weltuntergang* eintreten und Gott die Welt in das *Nichts* zurücknehmen wird. Die *Theologie* besteht nicht blos in dem Wissen der Vorstellungen, sondern in der *Erkenntniss ihrer Bedeutung*, d. h. in der Einsicht in die Nothwendigkeit und Allgemeinheit der Bestimmungen, welche *den Inhalt* der Vorstellungen ausmachen, der auch nach Aufhebung des Mangelhaften der Form zurückbleibt. Hiermit, mit dem *Denken* des zuerst Vorgestellten, ist allerdings eine *andere Form* eingetreten, allein der Inhalt ist *derselbe* geblieben, denn ihm als solchen kam schon die Nothwendigkeit und Allgemeinheit zu. Die *Philosophie* verfährt als Wissenschaft der Religion *mit allen Religionen* auf diese Weise. Sie bemüht sich, zu erkennen, was die Inder mit Bereitung des Amritatrankes, was die Hellenen mit den hesperidischen Aepfeln, die Scandinavier mit den Aepfeln der Iduna haben ausdrücken wollen. Die *christliche Theologie* hat als *Dogmatik* das Geschäft, die Vorstellung des Glaubens durch das Nachdenken über sie nach Inhalt und Form in den Begriff zu erheben. Dieser Process ist zugleich eine *Kritik* für die *Vernünftigkeit* der Form der dogmatischen Vorstellungen. Die grössere oder geringere *Angemessenheit* derselben zu ihrem absoluten Inhalt kommt hierbei zur Sprache. Auf *Irrationalitäten*, auf *dunkle Reste* der historischen Entstehung, auf einen *Ueberfluss der ausschmückenden Phantasie*, auf *Gewaltsamkeiten* derselben, z. B. sich ein Lamm vorzustellen, welches eine Fahne hält, obwohl der Huf des Lammes alles Greifen und Halten unmöglich macht, auf *Licenzen* der Vorstellung, um Lücken auszufüllen u. s. f. auf solche Mängel zu stossen, muss man im Voraus gefasst sein, denn sie liegen in der *Natur der Sache*. Muss man zugeben, dass das Vorstellen eine nothwendige Form der sich entwickelnden Intelligenz und zwar diejenige ist, welche zwischen der unmittelbaren *Anschauung* und dem *bildlosen Denken* in der *Mitte* steht, so muss man auch alle jene Widersprüche und Mängel zugeben.

Wenn das Denken dem Vorstellen nur erst als *verständiges* sich entgegenstellt, so wird freilich nur eine *Negation* desselben zu Stande kommen. Es werden lauter *Antinomieen* entstehen und ihre Lösung wird von der Bestimmtheit ihrer Entgegensetzung abhängen, um das tertium comparationis zu entdecken und die *affirmative* Synthesis zu erreichen z. B.

Thesis.

Die Schöpfung der Welt durch Gott war ein willkürliches Hervorbringen derselben aus Nichts.

Antithesis.

Willkür ist eine Unvollkommenheit des Wollens, welche Gott als dem vollkommensten Wesen widerspricht. Aus Nichts aber kann die Welt nicht hervorgebracht worden sein, denn aus Nichts kann nicht Etwas werden. In die Zeit aber kann das Weltschaffen nicht fallen, denn alle Zeitlichkeit widerspricht dem Ewigen.

Synthesis.

Das Schaffen der Welt durch Gott ist das nicht durch

Zwang von Aussen bewirkte und insofern freie, aber in sich nothwendige Hervorbringen derselben. Gott bringt die Welt nicht aus Nichts, sondern aus seinem Wesen hervor, welches nur insofern Nichts genannt wird, um jede ihn von Aussen bedingende Voraussetzung auszuschliessen. Der Act des Schaffens endlich ist von Seiten Gottes allerdings zeitlos, allein er enthält eben, indem er perennirend die Welt setzt, das Erschaffen der Zeit. —

Erst diese Synthesis ist die *Negation der Negation*, welche als die vernunftgemässe Wahrheit sowohl die Wahrheit der Thesis, als die der Antithesis in sich vereinigt. Diesen Process hat Marheineke mit grosser Gründlichkeit und vieler Klarheit vorgenommen und *die christliche Religion durch ihre Vernünftigkeit als die absolute zu rechtfertigen* und deshalb als die den Geist allein schlechthin befriedigende und beseligende darzustellen versucht. Nun hat sich aber, durch *Feuerbach* vorzüglich, bei Vielen die Ansicht gebildet, als ob die von Marheineke, wie von Hegel, Hinrichs, Göschel, Schaller, Conradi u. A. nicht nur vorausgesetzte, vielmehr, nach ihrer Meinung wenigstens auch bewiesene *Identität des absoluten Inhalts in der Differenz der Form von Glauben und Wissen* eine unhaltbare, grundlose Versicherung, als ob zwischen Religion und Philosophie eine unausfüllbare Kluft liege, als ob Christsein und Speculiren, Religion haben und den Glauben begreifen, völlig getrennte Welten seien. Der Unterschied, der wirklich zwischen Glauben und Wissen vorhanden ist, wird als ein unüberwindlicher fixirt und damit ein *Dualismus* aufgestellt, wie ihn die christliche Welt bereits im Mittelalter besass. Es wird gewaltsam verkannt, dass das Glauben *an sich* schon Wissen ist und daher den *Trieb* hat, über sich hinauszugehen. So lange das religiöse Bewusstsein noch das wahrhaft gläubige ist, hat es nur das *passive Bedürfniss*, Alles, was ihm von der Kirche als Inhalt des Glaubens geboten wird, ohne Kritik in sich aufzunehmen, sich damit zu befreunden und sich in dem Durchlaufen der mannigfaltigen Vorstellungen, in der Freude daran, in ihrem Heranziehen an concrete Fälle und Stimmungen, genug zu thun. Es ist nur das *Dass* und das *Was*, nicht das *Wie* der Sache und ihres Zusammenhanges, was den Geist beschäftigt. In dem Bedenken des Inhalts, in dem Zweifel an seine Wahrheit, in dem Bedürfniss, die äussere Auctorität in eine innere zu verwandeln, wird natürlich auch die Entdeckung gemacht, dass die Form, in welcher man den Inhalt besass, diesem selbst *für das begreifende Erkennen* nicht mehr adäquat ist, allein damit wird zugleich die andere Erkenntniss verknüpft sein, dass jene in dieser Beziehung unzureichende Form für die Stufe der Vorstellung gerade die gemässe ist. Das *Mehr*, welches für das Begreifen eintritt, ist nicht ein Mehr der Sache, nur der Form der *subjectiven Intelligenz* ihrem Verhalten zu derselben. Wenn sich z. E. Jemand, mit wahrem Glauben daran, vorstellt, Jesus sei *gen Himmel gefahren* und sitze zur Rechten Gottes; so weiche ich freilich von ihm ausserordentlich ab. Ich kann mich nach meinem Verstande in dieser sinnlichen Aeusserlichkeit nicht mehr finden. Ich habe für mich keinen Himmel mehr als eine aparte Wohnung Gottes, denn die Erde drehet sich um sich und um die Sonne und die Atmosphäre über mir ist bald oben, bald unten. Ich habe kein *Wohin* mehr für einen in die Luft sich Erhebenden. Ich kann auch gar nicht einsehen, was in einer solchen Thatsache *als solcher* für ein wichtiger religiöser Gehalt liegen soll, wenn ich auch von allen physikalischen Schwierigkeiten derselben abstrahire. Dass Gott überall ist, dass er somit auch Sohn überall ist, lehrt der Glaube selbst; er sagt: dextra Dei ubique est und spricht von der Ubiquität Christi im Abendmahl. Was fange ich nun mit dem Sitzen Jesu zur Rechten Gottes an? Gott hat keinen Thron, auf dem er sitzt u. s. w. Ein Pfaffe nur kann mir auf alle diese Bedenken entgegnen, ich müsse sie in mir *niederschlagen*; sie seien *Frevel* am Glauben; sie seien der Beweis, dass ich noch nicht durchgedrungen wäre zur rechten Kindschaft Gottes, welche die Vernunft unter den Glauben gefangen nimmt; ich solle Gott bitten, mir die selige Gewissheit zu schenken, dass trotz meiner Zweifel die Sache doch wahr sei, und wie diese schaale Litanei weiter lautet, welche den göttlichen Geist verhöhnt, der uns nur aus der Erkenntniss der Wahrheit Freiheit verspricht. Könnt Ihr Heuchler meine Gedanken tödten? Habt Ihr ein Universalmittel gegen die Reflexion? Seid Ihr wirklich so glaubensfest, dass es nicht in stiller Mitternacht Euch überschleicht, den Gedanken der Ewigkeit und Allgegenwart Gottes einmal jener Vorstellung gegenüberzustellen? — Wenn ich nun fortfahre und sage: da die sinnliche Thatsache für meine Einsicht eine Unmöglichkeit ist, so will ich den Versuch machen, mir zu erklären, wie sich dennoch eine solche Vorstellung hat bilden können. Christus als der Menschensohn kann, insofern er zugleich Gottessohn, nachdem er durch den Tod aus dem Kreise des menschlichen Geschicks getreten ist, nur als in Gott, von dem er ausgegangen, wieder zurückgekehrt gedacht werden. Da nun Himmel die Vorstellung des Ortes ist, wo Gott gleichsam wohnt, gleichsam seinem eigensten unvermischten Wesen nach existirt, so wird man sich vorstellen, dass der von diesem Ort Herabgekommene auch wieder in denselben hinaufgestiegen sei. Bildlich ist dies zu nehmen, denn Jesus nennt sich ja auch einmal das Brod, das vom Himmel gestiegen, wo doch wohl Jedermann das Metaphorische des Ausdrucks zugeben wird. Indem nun aber der Himmel als fern von der Oberfläche der Erde vorgestellt wird und die Wolken zwischen einem solchen imaginirten Gewölbe und der Erde das bewegliche Band zu knüpfen scheinen, so wird die Vorstellung ganz passend eine Wolke voraussetzen, welche Jesum in sich aufgenommen und von der Erde entrückt habe. Für das treffende dieser Form können dann ähnliche Vorstellungen aus andern Religionen, der indischen, griechischen, jüdischen erläuternd beigebracht werden, welche ihre psychologische Richtigkeit bestätigen. — Allein hierbei werde ich noch nicht stehen bleiben, sondern ich werde auch einsehen, wie es der Vorstellung widersprechen müsste, sich den

Menschen, den sie als Gott selbst anbetet, wenn auch nur von seiner leiblichen Seite, dem Geschick der Verwesung Preis gegeben zu sehen. „Dein Heiliger, heisst es ja, soll sie nicht sehen!“ Bei der Reliquiensucht der Menschen würde auch der geringste Rest des irdisch erschienenen Christus die Veranlassung zu den ärgsten Greueln gewesen sein, die grössten Tollheiten begünstigt haben. Hat das leere Grab Kreuzzüge hervorgebracht, was würde nicht erst das erfüllte gethan haben! Auch hier werde ich mich der Analogie erinnern, welche in dem einsamen Abscheiden Moseh's, in dem Nichtwiederkommen Lykurg's und anderer Begründer grosser Einrichtungen unter den Menschen vorliegt. Sie verschwanden geheimnissvoll. Sie verbargen ihr Ende in Dunkelheit, um nicht zwischen ihrem Werk und sich, auch äusserlich nicht, die Continuität zu zerreissen. — Werde ich nun glauben, hiermit die Tiefe der Himmelfahrt Jesu erschöpft zu haben? Keineswegs. Das Grösste im Gegentheil ist noch zurück. Nämlich der unmittelbare Uebergang Christi von der Erde zum Himmel und sein Verweilen daselbst beim Vater gibt mir die Vorstellung, dass die Menschwerdung Gottes in Jesu nicht blos ein vorübergehender Act, ein zeitliches einmaliges Geschehen, sondern eine ewige Bewegung in Gott sei. Wie die Geburt des Sohnes aus dem Vater der Erscheinung nach zwar eine im Lauf der Geschichte in diesem Menschen Jesus verwirklichte, ihrer Wahrheit nach aber eine ewige ist und Christus daher seinen Freunden zumuthet, sein Dasein schon als vor Abraham sich vorzustellen, so ist auch die Rückkehr zum Vater eine ewige. Die Menschwerdung Gottes ist kein Zufall. Der Gottmensch ist die eigene Nothwendigkeit des göttlichen Wesens. Die Erscheinung geht allerdings aus dem Wesen hervor, aber sie geht auch in das Wesen zurück und diese doppelte Einheit ist erst die wahrhafte Wirklichkeit. — Wenn ich nun auf solche Weise, die, wie sich versteht, einer noch viel weitläufigeren Ausführung fähig ist, alle Elemente, welche mir die Vorstellung bietet, durchgedacht und die Nothwendig-

Univ. Bibl.
München

keit derselben begriffen habe, so bin ich von dem Druck befreiet, welchen sowohl die sinnliche Thatsache für sich als der gegen sie erhobene Widerspruch des Verstandes zuvor auf mich ausübten. Ich habe mich, der Form nach, über sie erhoben, allein ich erkenne beide als Gestalten an, welche auf einer bestimmten Stufe der Entwicklung der menschliche Geist annehmen muss. Ich bin daher mit ihnen versöhnt. Folglich werde ich aber auch mit den Subjecten mich in Einheit wissen, welche auf der Stufe der Vorstellung mit dem Glauben an ihre Wahrheit oder auf der des Verstandes mit dem Zweifel an dieselbe sich befinden. Ich werde freilich nicht sagen dürfen: ich glaube an die Himmelfahrt in dem Sinne, wie der Gläubige, der die Kritik des Verstandes von dieser Vorstellung abgehalten hat. Dann würde ich ihn täuschen. Allein eben so wenig darf ich dem Skeptischen zugeben, mich für seinen Genossen zu halten, obwohl ich die Unvermeidlichkeit seiner kritischen Operation einsehe. Daraus folgt denn, dass ich beide gegen mich haben werde. Der Gläubige wird mich für einen Ungläubigen halten, trotz meiner Versicherung, dass ich die Himmelfahrt Christi für eine nothwendige Vorstellung im Schluss seiner Erscheinung erklären müsse. Der Ungläubige aber, da er sieht, dass ich ihn recht gut in seiner verständigen Reflexion verstehe, wird mich entweder für einen Heuchler oder im besten Fall für einen Menschen halten, der sich selbst durch allerlei Scheingründe betrügt. Ich selbst werde den Stein weder auf diesen noch auf jenen werfen, so lange sie *übrigens* tolerant sind. Es würde lächerlich sein, zu verlangen, dass ich ihnen nicht ein Geheimniss sein sollte, denn dazu müssten sie sich ja auf meinen Standpunct gestellt haben, der allein unsern Unterschied ausmacht. Es ist Sache der Psychologie, über den Process der Intelligenz zu belehren, dass *derselbe Inhalt als Gefühl*, *als Vorstellung*, *als Gedanke* existiren kann und es ist diese Wahrheit nicht nur für den Kreis der Religion gültig. Wenn ich in neuerer Zeit so viel Gewäsch über diesen Punct lesen musste, so fielen mir immer *Lichtenberg's* Worte ein: „Ein jeder thue das Seinige, so gelangt man am geschwindesten zum Zweck. Die nützliche Classe von Menschen, die die Erde bebauet, braucht nicht zu wissen, dass sie rund ist. Andere können sich damit begnügen, zu wissen, dass sie eine Kugel sei. Noch andere müssen, um ihren Zweck zu erreichen, schon wissen, dass sie ein abgeplatteter Sphäroid ist, und endlich sieht sich ein anderer sogar genöthigt anzunehmen, dass sie kein regelmässiger Sphäroid, sondern eine Art von Wacke sei, die sich blos einem Sphäroid nähere."

Ist es möglich, dass derselbe Inhalt für das Bewusstsein in verschiedener Form existire und ist diese Verschiedenheit für die Intelligenz des endlichen Geistes sogar eine nothwendige, ist es ferner für denjenigen, der an der Spitze einer Gemeinde stehen will, Pflicht, alle diese Bildungszustände zu kennen, um nöthigenfalls dem einen und andern Gliede der Gemeinde in solchen phänomenologischen Metamorphosen zu Hülfe zu kommen; muss also der protestantische Theologe wenigstens ein philosophisch gebildeter sein, so kann ich nicht absehen, weshalb ein solcher nicht soll Priester sein dürfen? Welche Unheiligkeit liegt im Erkennen? Wollte aber ein Pfaffe mir einwerfen, dass z. B. die von mir gegebene speculative Auslegung der Himmelfahrt Christi etwas in den Glauben hineinschwärze, was nicht darin gegeben sei, so nehme er sich in Acht, dass ich nicht seine nächste Himmelfahrtstagpredigt zum Gericht über ihn mache! In der That hat es mich oft in Erstaunen gesetzt, wie die pfäffische Herrschsucht und Bornirtheit in der Philosophie gegen das protestirt, was längst in tausend *Kirchenliedern* und tausend *Predigten*, auch von Normalheiligen der Kanzel, vorhanden ist.

Wenn man daher jetzt so weit geht, *Denken* und *Herz* dem *Philosophen*, *Gemüth* und *Phantasie* dem *Religiösen* als eigenthümliche Factoren zuzuweisen und nach diesen aximatisch angenommenen Prämissen die furchtbarsten Consequenzen für die Unvereinbarkeit der Speculation mit der

Religion zu ziehen, so ist das ein sehr unphilosophisches Verfahren. Dieser künstliche zum bewegungslosen Extrem hinaufgeschraubte Dualismus, der den Unterschied nur als Unterschied, nicht als Unterschied in der ihn aufhebenden Einheit des Geistes gesetzt wissen will, muss in sich zusammenfallen. Er hat selbst in seinem ersten Auftreten schon zu der grellsten Aufgespanntheit schreiten und als Unterscheidungsmerkmale zwischen dem Christen und Philosophen die willkürlichsten Behauptungen aufstellen müssen. Wer z. B. nicht glaubt, dass das Quantum des von dem sterbenden Jesu vergossenen *Blutes als diese bestimmte Flüssigkeit* ihn von seiner Sündenschuld entlaste, soll schon ein Philosoph, nicht mehr ein Christ sein. Als Satire auf die grausame Wollust und wollüstige Grausamkeit einer Blut- und Wundertheologie, eines blödsinnigen Aberglaubens, lässt man sich so etwas noch gefallen, als Ernst nicht. — Herz und Gemüth sind, so vag die Ausdrücke seien, noch immer für dasselbe gehalten. Phantasie und Denken aber sind zwar von einander qualitativ unterschiedene, jedoch gar nicht contradictorisch entgegengesetzte Acte der Intelligenz. Vielmehr haben sie an und für sich ein nothwendiges, organisches Verhältniss zu einander. Die *verdorbene*, nicht durch das Denken temperirte, überwachte und geleitete Phantasie, und das in beliebigen Abstractionen verwesende, anschauungsarme, *realitätlose* Denken: das sind die Formen, welche Polemik verdienen. Strauss erfreuet auch hier durch seine Selbstständigkeit. So sehr er die *Autonomie* des Geistes gegen alle *Heteronomie* in Schutz nimmt und den ganzen Kampf der Gegenwart auf dies Princip zurückführt, so billigt er doch die absolute *Heterogeneität von Glauben und Wissen* gar nicht, sondern hält an der Möglichkeit ihrer Versöhnung als der einzigen Hoffnung fest.

Nachdem also wieder ein *Terminismus* zwischen Glauben und Wissen, wie zu den Zeiten eines Durandus, Occam u. A., ausgesprochen war, sollte auch die *Hegel'sche* Religionsphilosophie noch *zu christlich* sein. Während die pietistische Partei nicht nur, sondern auch Fries, der Herbartianer Taute, einige Neoschellingianer und welche andere Isten und Aner sie nicht nur für zu wenig christlich, vielmehr selbst für *antichristlich* erklärten, ward sie von jener Seite als eine *Inconsequenz* Hegels, als eine *christenthümelnde Zurechtmacherei* der kirchlichen Dogmatik angesehen. Der neue Rationalismus wurde ausgerufen, der nur die Wahrheit will. Indem aber Hegel in solcher Allgemeinheit auch Vernunft und Wahrheit gewollt hat, so charakterisirte er sich durch den *negativen* Zusatz, dass er alle Unterhandlungen mit der Kirche abbrechen und die Dogmen und Symbole als nichts mehr bedeutende Begriffe einer verschollenen Bildung behandeln müsse. Der Ausdruck Gott wurde daher auch gern mit dem Ausdruck: das *Absolute* oder das *Universum* oder die *Idee* und ähnlichen Bezeichnungen vertauscht. Ja, so weit ist es gekommen! Wer noch die Persönlichkeit Gottes in dem Sinn behauptet, dass derselbe an und für sich *das absolute Selbst des Universums* ist, dass er dessen eben so sehr mit ihm identischer als von ihm unterschiedener *Schöpfer* ist, der durch alle Myriaden der Welten, durch alle Unruhe ihres Werdens hin in ewiger Gleichheit mit sich allwissend und allgegenwärtig existirt; wer den *unbewegten Beweger* aller Dinge (um mit der Zunge des Heiden Aristoteles zu reden); wer die Sicherheit der *ontologischen* Argumente anerkennt; der gilt jetzt für einen Schwachkopf und soll erst bei dem jetzigen Zeitgeist in die Schule gehen. Ein solcher soll nicht wissen, was Selbstbewusstsein heisst, was die *Immanenz der Idee*, dies nun allgewaltige Zauberwort, besagen will. Statt dem nackten Begriff der Wahrheit die Ehre zu geben, soll ein solcher noch in der servilen Schönseligkeit befangen sein, einen Herrn und Vater in rerum natura besitzen zu müssen! Als ob eine solch *akephale* Weltansicht nicht eben so leicht mit der Schwäche, wie mit der Ueberkraft sich vertrüge! Wer aber in Christus etwas sieht, was ihn von allen andern Menschen, in seiner vollkommensten Gleichheit mit ihnen, dennoch schlechthin unterscheidet (vgl. Hegel's Philosophie der Geschichte, zweite Ausg. S. 301), der ist ihnen sogleich ein Pietist, als ob man, um der Gefahr doketischer Ueberschwänglichkeit auszuweichen, sogleich in ebionitische Dürftigkeit verfallen müsste! — Wer ferner die Identität der christlichen Religion mit der absoluten, also mit der Vernunftreligion behauptet, gilt für einen unphilosophischen Dogmatiker, der eine Selbsttäuschung Kant's, Fichte's, Schelling's und Hegel's zur seinigen macht. Da die Gewissheit des Glaubens das *thoretische Moment* der Religion ist, so soll dasselbe, um wahr zu sein, nur in der Form des philosophischen Begreifens existiren, womit denn wegen des Volks, wegen der *πολλοι*, die zur Speculation weder bemüssigt noch aufgelegt sind, die grössten Bedenklichkeiten entstehen. Sollen diese nun wieder als Laien zu den Philosophen sich verhalten? Soll es ein exoterisches und esoterisches Christenthum, eine, wie bisher durch Gebet, Gesang und Predigt sich erbauende oder nur eine speculative Gemeinde des „Geisterreichs der Idee“ geben? In der Entwicklung der Selbsterkenntniss des Christenthums liegt es, dass der Unterschied und *relative Gegensatz* von *Pistis* und *Gnosis immer da ist*, wär' es zuletzt auch nur in der Differenz der Kinder von den Erwachsenen, und dass derselbe, bei der *Ungleichkeit der Bildung*, im concreten Leben der Kirche momentan grosse Schwierigkeiten machen kann. Hegel hat dies recht gut gewusst und die zweite Ausgabe seiner Religionsphilosophie bringt uns eine entschiedene Aeusserung von ihm, dass unsere Gegenwart an einem solchen Widerspruch leide, aus welchem *nicht die Wissenschaft* heraushelfen könne, denn sonst müsste ihr Standpunct der allgemeine, die Bildung Aller in Staat und Kirche eine philosophische sein; es sei dem *praktischen* Leben zu überlassen, sich hier herauszubringen. Diese Worte Hegel's *fixiren* aber nicht das Wissen *gegen* den Glauben, sondern nach Hegel enthält die Gemeinde unter ihren Gliedern drei verschiedene *Stufen* der Bildung, welche er *Stände* nennt: die einfach

Glaubenden; die Aufgeklärten, welche für den Glauben zu einem verständigen Raisonnement übergehen; endlich die speculativ Gebildeten, welche die Vernunft des Glaubens wahrhaft begreifen. Diese Stufen sind aber als *flüssige* Unterschiede zu nehmen. Der schlichte Gläubige kann zum Aufgeklärten, der Aufgeklärte zum wahrhaft Wissenden werden. Allein der Wissende hat ja, eben weil er dies ist, den Glauben nicht verloren, sondern sich nur um so tiefer mit ihm versöhnt. Durch das begreifende Erkennen entfremde ich mich der Gemeinde nicht, sonst würde allerdings, was auch nicht selten von Unverständigen jetzt gewünscht zu werden scheint, *das Studium der Philosophie* nicht nur, vielmehr auch aller Theologie, *den Theologen von Fach verboten* werden müssen. Es widerspricht daher gänzlich dem Wesen des Glaubens wie des Wissens, im Glauben nur *Willkür* und *Vernunftlosigkeit*, nur das Credo, quia absurdum est, und nur im Wissen Freiheit und sich selbst verstehende Nothwendigkeit zu erblicken. Was die *Absurdität* des Glaubens betrifft, das absolute Wesen als ein seiendes gemeines Ding der sinnlichen Gewissheit zu haben und sich durch den Hokuspokus taschenspielerischer Priester statt des Göttlichen einen Wechselbalg unterschieben zu lassen, so wäre doch wohl an das Studium der Hegel'schen Phänomenologie (S. W. II, 415 ff.) zu erinnern.

Nur durch die entweder wirkliche oder geheuchelte Absurdität der heutigen *Glaubensfanatiker* ist das Anathema des Glaubens durch die *Vernunftfanatiker* zu erklären. Es ist die Gewalt der Extreme, die zu Ueberbietungen herausfordert. Jeder fürchtet von dem Andern einen *Abbruch an Herrschaft*. Wer es unternimmt, nicht ein trauriges juste milieu, worin die Widersprüche nur vertuscht, die Schneiden derselben nur abgestumpft werden, sondern eine wirkliche Mitte zu halten, welche durch die Negation der Negation unendliche Bewegung ist, muss sich auf völlige Vereinsamung und darauf gefasst machen, im Fall man auf ihn reflectirt, der Verachtung der Parteien aufgeopfert zu werden, weil jede in ihm eine Hemmung *ihres*

Fortschritts, der Vermehrung ihrer Anhängerzahl, erblicken muss. —

Die Construction, welche Strauss seiner Dogmatik gegeben, ist folgende:

A. *Apologetik:*

Die *formalen* Grundbegriffe der christlichen Glaubenslehre. (Offenbarung, Wunder, Weissagung, Inspiration, Glauben und Wissen.

B. *Dogmatik:*

Der *materiale* Inbegriff der christlichen Glaubenslehre.

Erster Theil:

Das Absolute, als Gegenstand des *abstracten* Vorstellens, oder im *Elemente der Ewigkeit* als göttliches *Wesen:*

I. Dasein Gottes.
II. Das dreieinige Wesen Gottes.
III. Die Eigenschaften Gottes.

Zweiter Theil:

Das Absolute als Gegenstand des *empirischen* Vorstellens, oder im *Elemente der Zeit*, als göttliches *Geschehen*.

I. Die zeitliche Erscheinung des Göttlichen nach dem Momente der *Vergangenheit* als heilige Geschichte:

1) Die Schöpfung als göttliche That.
2) Die Ergebnisse der göttlichen Schöpferthätigkeit: die vornehmsten Geschöpfe und deren Urzustand (Sündenfall).
3) Die Erlösung.

II. Die zeitliche Erscheinung des Göttlichen nach dem Momente der jeweiligen *Gegenwart* als tägliche Erfahrung:

1) Die göttliche Erhaltung.
2) Sünde und Uebel.
3) Wiedergeburt des Einzelnen und der Gesammtheit.

III. Die zeitliche Erscheinung des Göttlichen nach dem Momente der *Zukunft* als gläubige Erwartung der künftigen Vollendung des göttlichen Lebens in der Welt:

1) Auferstehung.

2) Gericht und Scheidung der Seligen und Verdammten.
3) Wiederbringung aller Dinge. —

Diese Eintheilung mit andern zu vergleichen, hält Strauss für überflüssig. Er hat auch insofern ganz Recht, als jede Eintheilung ihre Nothwendigkeit für sich selbst beweisen muss. Sonst müsste man sagen, dass sie die althergebrachte Ordnung mit dem Schleiermacher'schen Verfahren verbindet. Die Apologetik enthält das, was gewöhnlich darin oder in den Prolegomenen vorgetragen wird. Der erste Theil entspricht der Theologie; der erste Abschnitt des zweiten der Anthropologie, wozu aber noch die Christologie gezogen ist; der zweite fällt mit der Soterologie als Ordo salutis zusammen; der letzte endlich mit der Eschatologie, der Lehre de rebus novissimis. Wie nun aber Schleiermacher von dem Unterschied seines Selbstbewusstseins ausgeht, ob er von dem darin gesetzten Gegensatz zwischen Sünde und Gnade abstrahirt oder nicht, so dass ihm in ersterer Beziehung das reine Abhängigkeitsgefühl entsteht, welches Aussagen über das Wesen Gottes und der Welt an sich enthält, eben so unterscheidet Strauss das Vorstellen des Glaubens in ein *abstractes* und *empirisches*. Dass diese Bezeichnungen glücklich gewählt sind, scheint mir nicht. Abstract kann ich die Vorstellung Gottes als solchen, weil ich für sie von aller gegebenen Endlichkeit abstrahire, nicht nennen; das *Ewige* ist doch wahrlich nichts weniger als abstract und dasjenige Vorstellen, welches in den Momenten der Zeit sich zersplittert, könnte viel eher abstract genannt werden. Strauss hat sich auch wohl gehütet, den eigentlichen Gegensatz des Abstracten, das *Concrete*, zu setzen, sondern er sagt vorsichtig: das empirische Vorstellen, wiewohl dasselbe Elemente von ihm zugetheilt bekommt, welche *über alle Erfahrung hinausgehen*, wie Schöpfung der Welt und der Empirie stets zukünftig bleibendes Weltgericht. Das eigentliche principium dividendi hat Strauss, wie man wohl sieht, nur phänomenologisch halten wollen; sonst würde sich Mancher wohl durch Marheineke's Eintheilung nach der Trinität oder durch die

Schleiermacher'sche nach dem im frommen Gefühl enthaltenen Gegensatz mehr befriedigt finden.

In der Darstellung der Dogmatik treten bei Strauss zunächst zwei Hauptpuncte hervor: 1) die *geschichtliche* Entwicklung der Glaubenslehre; 2) der *Kampf* derselben mit der modernen Wissenschaft.

In ersterer Beziehung sind schon mehre Dogmatiker z. B. Wegscheider, so verfahren, dass sie bei den einzelnen Dogmen auf ihre Bildungsgeschichte reflectirten. Strauss beabsichtigt aber mit seiner historischen Darstellung ein bestimmtes Resultat. Es soll daraus erhellen, was für Bestimmungen bereits als *antiquirt* und was für welche als unmittelbar *noch existirende* gelten können. Was Schleiermacher dadurch herauszubringen suchte, dass er sein eigenes empirisch gegebenes Gefühl zu erfassen und zu beschreiben unternahm, das will Strauss auf dem Wege eines langen Zeugenverhörs erreichen. Er selbst will *sich* aus dem Spiel halten. *Seine* Glaubenslehre soll man nur zwischen den Zeilen lesen können. Der geschichtliche Process soll das Schauspiel einer Selbstenthauptung des Glaubens geben. Er will, um einer von ihm selbst gebrauchten Wendung zu erwähnen, zum *Falliment* des christlichen Glaubens nur das Zusehen haben. Er setzt also einen Trumpf darauf, ihn selbst zu vermissen, denn um so wahrer und *objectiver*, um so gewichtiger werde das Ergebniss der Selbstbewegung des Geistes sein, was er darbiete. Nur *kritisch*, nicht direct, sondern indirect productiv, zeigt er die *neue* Dogmatik, welche nicht neu ist in dem Sinne, als wäre noch nicht gedacht und gesagt, was sie enthält, sondern neu nur als selbstbewusster Inbegriff des schon Vorhandenen, als bisher *letzte* Auswahl des Vernünftigen, vor dem Richterstuhl der Vernunft Bestandenen. Die Reihe von Vorstellungen, welche auch Andere schon über den christlichen Glauben sich gemacht haben, dient dazu, das Recht der jetzigen Aeusserung zu beweisen. Es erhellt daraus, dass, was Strauss meint, nicht unerhört ist. Seine Zweifel, seine Rationalitäten haben ihre Präcedenzen. Schon

Männer, von denen der Unkundige es gewiss sich oft nicht würde einfallen lassen, da ihre Namen gemach mit einem heiligen Rost überzogen sind, schon ein Augustinus, schon ein Thomas von Aquino, ein Luther und Calvin, haben sie gehabt. Bei dieser Relation beweist Strauss viel Feinheit. Ganz schlicht, fast scholastisch tritt er auf. Er scheint von den andern Theologen, von de Wette, von v. Cölln, von Wegscheider, oft gar nicht verschieden. Allein im Hintergrunde steht bei ihm die höchste Sublimation moderner Bildung und bald fühlt man einen dem Verf. ganz eigenthümlichen seelenvollen und doch kühlen ironischen Hauch über das Ganze hinwehen. Es ist ganz falsch, in Strauss nur einen zerstörungssüchtigen Geist zu erblicken. Er verneint, allein er thut es nur, weil er es seiner Einsicht nach muss. Er hat keine Leidenschaft für das Negiren. Die, welche ihn so behandeln, wie z. B, der Verf. einer Kritik der Glaubenslehre in Tholucks literarischem Anzeiger, übersehen oder verschweigen, dass Strauss neben einem Socinus und Bayle eben sowohl einen Jacob Böhme und Angelus Silesius citirt. Die Skepsis, aber auch die Mystik, hat Raum in seiner vielseitigen Bildung. Nur zuweilen fliesst in die Darstellung eine Bitterkeit ein, welche man wegwünschen möchte und woran sich unfehlbar auch solche heften werden, die sich, ihn zu verschreien, vorgenommen haben. Dahin rechne ich z. B. die Aufführung *Weisse's* als eines trompetenden, marktschreierischen Dulcamara. In einer Recension lässt man sich so etwas gefallen, in einem systematischen Werke stösst man sich an diese zu weit getriebene Genrebildlichkeit.

Die *Gelehrsamkeit* von Strauss ist eben so sehr anzuerkennen, als seine Feinheit. Wenn man ihn aber, dieser kritischen Musterung halber, unsern Historikern als ein *Ideal* angepriesen hat, so bekenne ich, dazu nicht Grund zu finden. Es fehlt an Ruhepuncten; die entscheidenden Wendungsmomente sind nicht gehörig accentuirt; die Erzählung lässt oft bedeutende Lücken ahnen, über welche hinweggesprungen ist; die Gegensätze spannen sich nicht genug durch einander, sondern sind mehr in der Hand des Darstellers, der sie mit seinem Beifall oder Missfallen erscheinen lässt. Es gibt eine Partei unter uns, welche, höchst ehrenwerth in ihrem persönlichen Streben nach Wahrheit und Freiheit, dennoch darin eine ausserordentliche Schwäche und Unselbstständigkeit zeigt, dass sie, *der guten Sache wegen*, sich verpflichtet hält, *unbedingt* Alles zu bewundern und zu loben, in Allem ein Aeusserstes von Vollendung zu sehen, was Strauss oder Feuerbach schreibt. Diese Partei wird Strauss mit dem Prädicat des vollkommensten Geschichtschreibers selbst überrascht haben. Das hatte er sich, der die Arbeiten von *Baur*, von *Kliefoth*, von *Dorner* u. A. gründlich kennt, schwerlich träumen lassen. Strauss liefert mehr ein reinliches Aggregat, eine geschmackvolle und für seine Absicht treffend pointirte Erzählung, als dass er uns eine dialektische Selbstgestaltung des Dogma's vorführte. Mag er dies Urtheil, wie sehr wahrscheinlich, Scholasticismus nennen: erspart kann es ihm nicht werden und ich werde nicht der einzige sein, der so zu urtheilen sich gezwungen sieht. Das *Talent* Straussens ist gewiss gross genug, Grösseres als das hier Gegebene zu leisten, allein es scheint mir, als wenn die *Zerstückelung* des Stoffs ihn selbst, es zu entwickeln, verhindert hätte. In der Dogmatik hängt eine Bestimmung mit allen übrigen zusammen. Die isolirte Geschichte eines Dogma's ist daher schwierig. In einer Dogmengeschichte überhaupt ergibt sich die Nothwendigkeit der Entwicklung mit viel mehr Klarheit, weil die *Bewegung eine in allen Artikeln fortschreitende* ist. Allerdings kommt ein *partielles Zurückbleiben* in der Ausbildung von Dogmen und Dogmatikern oft genug vor, aber in dem allgemeinen Zusammenhange ist auch dies verständlicher. Die historische Monographie kann sich mit einem einzelnen Locus der Dogmatik so stellen, dass sie diesen Zusammenhang immer in Erinnerung ruft, allein in einer Dogmatik, wenn sie nicht ein bändereiches Werk werden will, wird ein solch discursives Berühren des Mittelalters, der Reformation

u. s. w. bald lästig und es bleibt endlich bei den einzelnen Namen. Die religiöse Weltanschauung eines Einzelnen wird zerrissen. Sie *muss* über die verschiedenen Rubriken ausgestreuet werden. Was hat Scotus *Erigena* z. B. von der Schöpfung, was von der Freiheit, von der Sünde, von der Apokatastase u. s. f. gedacht? Nicht im Zusammenhang, wie sich bei ihm dies Alles gestaltete, sondern bald hier, bald da, ist Strauss dies anzugeben gezwungen; eine Form, von welcher die Unvollkommenheit der Angabe, das Einseitige, sogar Schiefe, kaum zu trennen ist, wenn man so kurz und rapide, wie Strauss verfährt. Die *Richtigkeit* der aus dem Text citirten Worte wird ihn nicht gegen den Vorwurf schützen, trotz ihrer doch oft die *Wahrheit* nicht erreicht zu haben und ich sehe schon ganze Marktschiffe von andern eben so richtig citirten Stellen aus denselben Autoren zu seiner Widerlegung heranfahren.

Wollte Strauss sich diesem misslichen Umstande entziehen, so konnte er das folgendermaassen. Er musste: 1) die Bestimmung eines Begriffs nach seiner ethnischen; 2) nach seiner monotheistischen Fassung; 3) nach der Einheit dieser beiden sich entgegengesetzten Bestimmungen im Christenthum nachweisen. Die Bestimmungen des Ethnicismus und Monotheismus widersprechen einander, allein durch ihren Widerspruch gehen sie in der Einheit zu Grunde, welche ihr Princip ist. Indem nun aber die Einheit selbst sich entwickelt, tritt der in ihr aufgehobene Gegensatz von Neuem in ihr hervor. Dadurch entsteht eine neue Aufgabe. Nicht nur für das Ganze, nicht nur für jedes Dogma, sondern in jeder Epoche eines Dogma's erscheinen jene Extreme wieder. Sie sind die *häretischen* Elemente. Bei einer jeden Häresis kann die in ihr gegen die Wahrheit des Glaubens negativ sich verhaltende Richtung nur sein, eine entweder ethnische (pantheistische, dualistische oder polytheistische) oder monotheistische (deistische). Die *Orthodoxie* des Christenthums verhält sich gegen beide negativ, weil sie die Wahrheit beider ist. Mit dieser Einsicht hat man in dem anscheinenden Labyrinth der christlichen Dogmengeschichte ein sicheres Princip, eine *Methode* gefunden, wenn es darauf ankommt, *übersichtlich* die Hauptmomente in der Geschichte eines Dogma's hervorzuheben. Ich will hiermit einem blossen Construiren, einem Einzwängen unter ein a priori gemachtes Schema keine Empfehlung schreiben, sondern nur andeuten, wie ich mir denke, dass die *Zufälligkeit* der Auswahl zu vermeiden wäre, denn Strauss gibt uns wohl gern *contrastirende* Bestimmungen, aber nicht immer sich durch einander aufhebende und aus ihrem Resultat zu neuen Entzweiungen genetisch fortschreitende Entwicklungen. Ich bemerke noch, dass natürlich in dem Christenthum das Ethnische wie das Monotheistische, auch wenn es als Einseitigkeit, als häretisches Extrem erscheint, dennoch dadurch, dass es *innerhalb* des Christenthums gesetzt ist, *verändert* erscheint; z. B. der Polytheismus als Tritheismus, der Monotheismus als Unitarismus u. s. w. —

Das *Ende* der geschichtlichen Entwicklung, welche Strauss gibt, ist das von ihm auch auf dem Titel seines Buchs bemerklich gemachte andere Element des gegenwärtigen Kampfs der Dogmatik: die *moderne Wissenschaft*. Es ist bei ihm dasselbe, wie wenn *Wegscheider* vom aevum cultius oder von dem saeculum nostrum spricht. Der Ausdruck ist an sich weitschichtig und unbestimmt. Wenn es zu den *Triariern* im Kampf kommt, so versteht Strauss eigentlich immer *Spinoza*, *J. Böhme*, *Lessing* und *Hegel* unter diesem Namen. Auf diesem Gebiet folgt man ihm (einige unten zu besprechende und zwar wesentliche Bestimmungen ausgenommen) mit Vergnügen. Der klare, männliche Verstand, die unbestechliche Wahrheitsliebe, die nicht vor dem Anstrich absoluter Untheologie zurückschreckt, die kaltblütige Ruhe der Abwägung der Gründe, die Einfachheit der Sprache, welche doch nicht eigentlich trocken zu nennen ist, die umsichtige Belesenheit, die Ehrlichkeit im Eingestehen der Grenze seines Wissens, alle diese herrlichen Eigenschaften, derentwegen Strauss jedem Forschenden so theuer sein muss, treten hier im schönsten Licht hervor. Ich habe mich bemüht, die *Hauptzugeständ-*

nisse, welche die sogenannte kirchliche Dogmatik der Wissenschaft machen *muss*, so weit Strauss bis jetzt Stoff zu solcher Zusammenfassung gibt, folgendermaassen zusammenzustellen:

1) *Astronomie.* Sie hat den Glauben an einen sinnlich irgendwo existirenden Himmel, an einen Sitz Gottes unwiderruflich zerstört und dem Begriff der Allgegenwart Gottes erst sein wahrhaftes Dasein erschaffen. Damit aber hat sie auch der mythologischen Jenseitigkeit von Engeln u. s. w. das Urtheil gesprochen.

2) *Geologie.* Durch Erkenntniss der Allmäligkeit der Erdbildung in jahrtausend langen Perioden und des Zusammenhangs dieses Processes mit der Bildung unseres Planetensystemes überhaupt ist die sinnlich buchstäbische Auffassung des Hexaëmerons zerstört und das Vernünftige darin, der Fortgang vom Unorganischen zum Organischen, vom Allgemeinen zum Einzelnen zugleich gerechtfertigt.

3) *Geognosie.* Die Kenntniss der Erdrinde hat den Glauben an eine unter ihr befindliche sinnlich vorhandene Hölle vernichtet. Die Vorstellungen von Himmel und Hölle haben sich in den Begriff von Seligkeit und Unseligkeit verwandelt.

4) *Biologie.* Im Leben hat sie die Nothwendigkeit des Todes erkannt, somit ihn nicht mehr als einen Widerspruch mit, vielmehr als ein Moment in seiner Harmonie begriffen.

5) *Anthropologie.* Sie hat die Abstammung des menschlichen Geschlechts von Einem Paare und die Vorstellung einer absoluten Vollkommenheit desselben in seinem Urzustande so zweifelhaft gemacht, dass diese Bestimmungen nicht mehr als schlechthin religiöse betrachtet werden können, sondern das Nichtwissen oder Wissen von ihnen etwas für die Religion Gleichgültiges ist.

6) *Bibelwissenschaft.* Der Inspirationsbegriff ist aus seiner Beschränkung auf die Schriften Alten und Neuen Testaments herausgehoben, indem in dem Gestaltungsprocess derselben nichts erkannt zu werden vermag, was sie

von dem Werden anderer Schriften der Form nach specifisch unterschiede. In Ansehung der Dignität des Inhaltes für das religiöse Gebiet wird ihnen von ihrem Vorrange deshalb nichts geschmälert.

7) *Psychologie.* Wir sind nicht mehr genöthigt, die Erzählungen von Wundern und Weissagungen in der Schrift entweder als unmittelbare Wirkungen Gottes, worin eine partielle Vernichtung des Natürlichen und Menschlichen gesetzt ist, oder gar als Fictionen zu betrachten. Die Phänomene des Somnambulismus, der Ekstase, Vision u. s. w., welche wir gegenwärtig nach ihrer Nothwendigkeit tiefer erkannt haben, lassen uns sehr wohl begreifen, wie das Thaumatische und Prophetische entstehen musste, noch ganz abgesehen von den gewaltigen Mächten, welche den Menschen in Zeiten geistiger Revolutionen bewegen. Aber Beweismittel für die Wahrheit eines Glaubens vermag weder das Wunder noch die Weissagung zu sein, sondern beide können sich, wie auch die Schrift Alten und Neuen Testaments an vielen Beispielen selbst darthut, sehr wohl auch mit irrendem und sogar falschem Glauben vergesellschaften. Insofern ist es sehr beklagenswerth und Verrath eines Ausweichens aus dem Mittelpunct aller wahren Religion, der göttlichen Liebe, wenn bei uns in neuerer Zeit das Interesse für die Position oder Negation der Wunder alles höhere religiöse Interesse zu absorbiren und Kriterium der Orthodoxie zu werden droht.

8) *Comparative Religionswissenschaft.* Wie man in der comparativen Anatomie und Physiologie den menschlichen Organismus bereits von den niedrigsten Thierformen, ja von den Pflanzenformen an im Werden begriffen sieht, so erkennen wir jetzt in den nichtchristlichen Religionen das, wodurch sie Religion, nicht Superstition, sind, als christlich an. Die Einzigkeit der Begriffe: Offenbarung, Inspiration, Weissagung, Wunder, heilige Schrift, kanonische Auslegung, Sacrament; ist gefallen. Wird auch im Christenthum die höchste Form derselben, ihre Vollendung, erkannt und anerkannt, so wird doch auch begriffen,

dass sie allgemeine Momente jeder religiösen Bildung in mehr oder weniger entwickeltem Maasse sein müssen. Der Fluch, nur Carricatur der Religion zu sein, ist von den nicht christlichen Religionen genommen und die welthistorische Nothwendigkeit des Christenthums, sein inneres Verhältniss zum Ethnicismus und Monotheismus, um so tiefer erkannt. (Das ist der Segen der Arbeiten von Windischmann für China und Indien, von Stuhr für den Orient und Scandinavien, von Hammer für den Muhammedanismus, von Creuzer, Voss, Nägelsbach u. A. für die Griechen, von Hartung für die Römer, von Grimm für die Deutschen, von Mone für die nordischen Völker u. s. f.)

9) *Speculation.* Sie hat den Wahn zerstört, im Negativen nur Negatives zu erblicken. Der Vorstellung ist es gemäss, die Negation sich als einen unglücklichen Zufall vorzustellen, der sich nicht in das Geschehen hätte mischen sollen. Sie führt ihn höchstens auf eine andere Zufälligkeit, auf die des Willens, auf die Willkür zurück, muss ihn aber als causa sui stehen lassen oder sich mit den Nothbehelfen einer absichtlichen göttlichen Zulassung oder eines ewigen Rathschlusses u. s. f. trösten. Allein die Speculation hat nicht nur im Negativen das Positive, sondern auch die Negation des Negativen und mit ihm die in sich selbst affirmativ zurückkehrende Totalität erkannt. Für das Verständniss der Existenz des Bösen als des Nichts, welches ist, indem es zugleich nicht sein soll, sind hieraus die wichtigsten, wiewohl, was der häufige Missverstand zeigt, nicht leicht zu fassenden Consequenzen gezogen. —

In allen diesen hier aufgezählten Puncten ist Strauss unwiderlegbar und er bewegt sich auch auf ihrem Felde gerade am freiesten und bestimmtesten. Auch hat er hier, namentlich durch *Spinoza*, *Lessing* und *Kant*, die meiste *Vorarbeit* und die volle *Sympathie* des vielberufenen Zeitgeistes für sich. Man könnte den Controverspunct der Willkürdogmatik der früheren Zeit mit dieser nach innerer Nothwendigkeit strebenden Glaubenslehre als einen Kampf des *Mechanismus* mit *lebendiger Freiheit* auffassen. Weil *der Begriff* des Geistes von sich selbst sich verändert hat, so haben sich auch *die Begriffe* seiner besondern Elemente ändern müssen. Der Geist *an sich* ist kein anderer geworden, aber die Vorstellung, die er sich von sich selbst macht, ist nicht mehr dieselbe. Das Verhältniss zwischen Gott und dem Menschen ist *inniger* geworden. Das Christenthum hat mehr Realität gewonnen, wie man denn ja auch, z. B. in der Schrift: die europäische Triarchie, bereits so weit gegangen ist, die Mission der Kirche für erfüllt und Christus als in uns schon zur völligen Existenz gekommen zu erklären. Weil der Geist sich selbst in seiner Menschlichkeit als *göttlich* erkannt hat, eine Erkenntniss, welche in ihrer ganzen Fülle er dem Christenthum verdankt, so hat er auch von dem, was er thut, von seinem Hervorbringen, einen höheren Begriff. Nur als frei kann er sich in seinem Produciren denken und die Einheit darin mit Gott auch nur als eine freie d. h. den Unterschied des Menschen von Gott nicht abstract vertilgende. Mechanismus aber ist es, wenn Gott dem Menschen d. h. dem Geist, von Aussen Gedanken eingeben, ihn gewaltsam mit Unterdrückung seiner Spontaneität bestimmen; wenn er ihm seine Gnade als eine Eigenschaft äusserlich mittheilen, einem andern sie eben so äusserlich entziehen soll u. s. w. Indem der menschliche Geist durch die tiefere Aneignung des Christenthums den Schritt zu thun gezwungen wird, sich mit dem göttlichen Geist nicht nur in formaler äusserlicher, sondern in realer innerlicher Einheit und diese Einheit als die Nothwendigkeit des Geistes selbst zu erkennen, ein Schritt, der von solchen, die den mechanischen, atomistischen Standpunct noch nicht verlassen haben, oft Pantheismus gescholten wird, hat er sich von aller Knechtschaft unter ihm schlechthin fremde Bestimmungen losgerissen und ist auch hier „eine neue Epoche in der Welt entsprungen".

In Beziehung auf die Vergangenheit erscheint sie *heterodox*, in Bezug auf die Zukunft enthält sie den Keim der einst geltenden *Orthodoxie*. Straussens Dogmatik ist in den Puncten, worin sie die Selbstständigkeit und Freiheit des Geistes verficht, die *wahrhaft orthodoxe* unserer Zeit und die mechanische Behandlung des Geistes wird von nun an gegen ihn zur *Heterodoxie*, welche nur noch mittelst eines barbarischen Terrorismus und künstlicher Sophistik sich aufrecht erhalten kann. Denn was ist jetzt bei uns das *Maass* des rechten Glaubens? In einem Artikel, Orthodoxie, den ich vor sieben Jahren für die Ersch-Gruber'sche Encyklopädie schrieb, stellte ich noch die Forderung auf, dass für die Orthodoxie ein Bekenntniss als regula fidei da sein müsse. Allein durch die *Union* ist bei uns eine solche Mannigfaltigkeit von *Symbolen* frei geworden, dass es hier abermals des Urtheils der Vernunft, der Kritik bedarf, ob man in diesem Punct der Confessio Augustana oder Helvetica u. s. f. beipflichten müsse. Sagt man nun, man solle sich an die *Bibel* halten, so erneut sich dieselbe Schwierigkeit. Denn wenn wir auch den Streit über die Authentie mancher Schriften ganz ignoriren, so bleibt doch in den unbestritten kanonischen Büchern noch eine so grosse Mannigfaltigkeit von Bestimmungen, dass sie nur einen bellum omnium contra omnes ernährt. Wer beriefe sich wohl mehr auf die Bibel, als Strauss? Der Buchstabe der Bibel ist also ohne Auslegung ziemlich todt. Die Beziehung auf ihn als unfehlbare Entscheidung ist eine Illusion und sollte sie für das Christenthum ganz sein, was sie sein will, so müssten wir auch die Worte Christi im *aramäischen* Original, nicht im Durchgang durch das hellenistische Idiom besitzen. Manche Buchstabenfanatiker geberden sich in der Wuth, mit welcher sie eine Bibelstelle citiren, oft sogar so, als ob Christus Deutsch gesprochen hätte, während nicht einmal das Griechische für die Ursprünglichkeit zureicht. — Fordert also die Bibel, um Auctorität zu sein, die Kritik heraus, so ist dies noch mehr der Fall mit den Schriften der *Kirchenväter*, *Scholastiker* und *Dogmatiker*, welche ohne Kritik ein die Intelligenz nur quälender Wust bleiben, weil sie in noch heftigerem und verschiedenartigerem Widerspruch miteinander sich befinden. Ja mitunter ist eine einzige dieser Auctoritäten mit sich selbst wieder in Conflict, z. B. der so gern citirte Augustinus durch seine Retractationen. — Die Schriften der *Philosophen* endlich trifft, ohne dass man es sagt, natürlich dasselbe Urtheil. — Ist das nun für die Orthodoxie nicht eine recht trostlose Aussicht? Ist, in diesem embarras de richesses den wahren, seligmachenden Glauben zu erkennen, nicht ein Abgrund von Skepsis eröffnet? Kann nicht, wenn man sich auf das Beweisen einlässt, *über den Starken der Stärkere* kommen? Ist es nicht Anmaassung, einen Andern den rechten Glauben abzusprechen, weil er es mit Calvin, nicht mit Luther hält?

Angesichts dieses vielverschlungenen Knäuels von Argumenten und Opinionen haben Manche zu dem *verzweifelten* Ausweg gegriffen, ganz subjectiv, wenn auch in Uebereinstimmung mit den Bedürfnissen *ihres* Gemüths, *ihres* Verstandes, *irgend eine* Gestalt der Christlichkeit als die wahrhafte zu *fixiren* und, mit Starrsinn an ihr sich festklammernd, alle andern rechts und links als unchristlich zu verdammen. So haben z. B. neuere evangelische Gottesgelehrte [illegible] die Bergische Concordienformel, die übrigens jeder mit der Geschichte der Kirche und Dogmatik Vertraute aufrichtig ehren wird, für den Inbegriff des wahren christlichen Glaubens erklärt, für subtilere Fälle etwa den Sentenzen der Heroen des dogmatischen Verstandesmechanismus, Quenstädt, Gerhard, Buddeus, sich anschliessend. Andere haben sich, um für die Philosophie der Religion einen *rationalen Purismus* zu begründen, ein ungefähres Bild normaler Christlichkeit zurecht gemacht, z. B. Feuerbach. Wer nicht glaubt, dass Christus von einer durch den heiligen Geist (obwohl Vater und Sohn diesen selbst erst gemeinsam hauchen!) geschwängerten Jungfrau geboren ist; wer nicht an Christi Höllenfahrt im crass sinnlichen Verstande; wer nicht an den leibhaften Teufel und seinen ganzen Anhang u. s. w. glaubt, der sage nicht, dass er ein Christ sei! — *Lessing* hat einmal den Gedanken gehabt, das *Gebet Christi*, dessen

Authentie mit Ausschluss der Doxologie am wenigsten angefochten ist, zum *Symbol* zu machen, so dass Jeder, der dasselbe mit Ueberzeugung zu seinem Gebet machen könnte, das Recht haben sollte, als Christ zu gelten. Diesen Gedanken sollte man wieder aufnehmen, um bei der heutigen Verketzerungssucht doch wieder ein festes Maass zu haben. Sieht man in der homiletischen Literatur, welchen grossen Unfug die fast von allen berühmten Kanzelrednern, bis auf die von *Marheineke* 1840, herausgegebenen Predigten über das Vaterunser einnehmen, gerade jetzt einnehmen, so sollte man den Zeitpunct für günstig halten. Da in dem Gebet des Herrn sich alle Confessionen, alle Kirchen wiederfinden, so kann es kein Symbol sein, welches *trennt*, sondern nur, als älteste Urkunde des Christenthums, das universellste Band der *Vereinigung*. Auch für den Cultus ist es ein solches. Wenn der Prediger sagt: „Was wir sonst auf unserm Herzen haben, lasst uns im Gebet des Herrn zusammenfassen," und nun die Gemeinde entweder laut, wie in katholischen Kirchen, oder mit flüsterndem Gemurmel, wie in protestantischen, das Gebet spricht, so ist dieser Moment, in welchem Alle in Eine Gesinnung zusammengehen, von durchdringender Feierlichkeit. Die Dogmatik des Vaterunser ist frei von den dogmatischen Beziehungen, welche bei der Abfassung der Symbole apologetisch und polemisch gegen häretische Bestimmungen eintraten. Es hat keine historische Einseitigkeit, wie das Apostolische; keine spekulative, wie das Nicänische, in welcher Einseitigkeit gerade der hohe Werth dieser Symbole liegt, sondern in seiner erhabenen Theorie enthält es die absoluteste, verständlichste Praxis. Indem es Gott als unsern Vater anruft und zugleich Christus der Betende ist, setzt es unsere Kindschaft; indem es seinen heiligen Willen auf Erden eben so geschehen lässt, als im Himmel, hebt es die abstracte Trennung eines Diesseits und Jenseits durch Gott auf. Die Versöhnung mit unsern Schuldnern wird zur Bedingung unserer eigenen Versöhnung mit Gott. Christus negirt den formell historischen Glauben.

Er sagt nichts von einer Versöhnung mit Gott, von einer Vergebung der Sünde, weil er sterbe, vielmehr sollen wir, wenn wir nicht selbst unsere Entzweiung mit andern Menschen aufheben, nicht hoffen, von Gott Vergebung für unsere Sünden zu erlangen. Diese Entzweiung ist selbst Sünde. Endlich werden wir auch von Gott versucht. Christus sagt nichts von einem Teufel, der uns in Versuchung führe, sondern das Versuchtwerden ist nach ihm eine von dem Menschsein unzertrennliche Bestimmbarkeit, die in unserer von Gott einmal nicht anders zu erschaffen möglichen Endlichkeit liegt. Eben darum aber, weil die Möglichkeit der Versuchung von unserer Natur nicht zu entfernen war, ist auch Gott selbst, wie der Versucher, so der Erlöser, indem wir seinen Willen der Liebe zum unsrigen machen, denn nicht ohne oder gar gegen unsern Willen werden wir erlöst. Erlöst werden vom Bösen und Vereintwerden mit *Gott* ist dasselbe. —

Je mehr wir nun aber Strauss in alle den Puncten beistimmen, welche die Befreiung der Dogmatik und folglich auch des Glaubens von allem Mechanischen betreffen, um so härter und verwickelter wird unser Kampf mit ihm sich da erheben, wo wir uns, dem gemeinschaftlichen Ausgangspunct nach, nämlich der Hegel'schen Philosophie, gerade in der grössten Einstimmigkeit mit ihm vermuthen sollten. Um so schwieriger wird hier die Untersuchung, weil Strauss sich bald auf Hegel als eine letzte Auctorität beruft, bald sich gegen ihn erklärt, wo derselbe ihm zu christlich wird, auf alle Fälle aber mit grossem Selbstgefühl zu verstehen gibt, *dass er ihn ganz verstanden habe.* Die, welche ihn nicht so verstehen, wie er, werden sogar mit Hohn von ihm angelassen und, indem sie doch auch, was er nicht leugnen kann, durch Hegel selbst sich gegen solchen Vorwurf schützen können, so kommt zuletzt heraus, dass Hegel selbst zweideutig nicht nur, sondern *vieldeutig* ist, denn ihm heuchlerische Accomodation an das Christenthum Schuld zu geben, hat Strauss doch nicht gewagt, wiewohl er mehrmals dicht an diesem Vorwurf vorbeistreift. Das, was hier zur Verhandlung kommen muss, lässt sich in folgende Puncte zerlegen:

1) Die Methode.
2) Immanenz und Transcendenz.
3) Persönlichkeit Gottes und Trinität.
4) Christenthum und absolute Religion.

1) Die Methode.

Strauss kennt die Forderungen der Hegel'schen Methode sehr wohl, (S. 492) allein er folgt ihr nicht, sondern bewegt sich theils geistreich reflectirend, theils construirend, indem er Thesen, Antithesen und Synthesen aufstellt. Dagegen an sich ist nichts zu sagen. Es würde lächerlich sein, Jedem zuzumuthen, nur der Hegel'schen Methode zu folgen; wenn Jemand es thut, wird er eben so wohl seine Gründe dazu haben, als wenn er es nicht thut und bei einem Schriftsteller, der ein grosses Publicum hat und es sich zu erhalten wünscht, ist das Letztere sehr begreiflich, um nicht durch die dialektische Selbtbewegung die Menge, der sie theils unbekannt, theils ungewohnt ist, vor den Kopf zu stossen. Allein die Kritik hat dies Factum hervorzuheben, weil Viele Strauss für einen wirklichen Hegelianer halten und diese Ansicht auch auf seine Darstellungsweise ausdehnen könnten.

So wenig aber ist diese Hegel'sch, dass man Stellenweise sogar zum Zweifel gezwungen wird, ob er ihren Begriff auch da immer gegenwärtig gehabt hat, wo es allerdings auf ihn ankommt. So wundert er sich S. 496, dass Theismus und Pantheismus als Einheit in einem Dritten gefasst worden seien. Beide „waren bisher als *disjuncte* Gerichte präsentirt worden." Waren sie dies, so mussten sie ja, indem sie einander ausschlossen, sich in einem Dritten in ihnen identischen zusammenfassen, welches weder B noch C, sondern sowohl B als C und nur, insofern es als einseitige Besonderheit erscheint, entweder B oder C, an und für sich aber das in B und C sich setzende A ist. Was ist da nun Unspeculatives? Hegel hat sogar strenger als andere Logiker die Disjunction als die Opposition conträrer

Urtheile von der nur in der Oberfläche der blossen Diversität bleibenden divisiven Disjunction unterschieden. Im concreten Fall somit den Theismus als Negation des Pantheismus, diesen als Negation des Theismus, folglich eine weder pantheistische noch theistische negative Identität zu setzen, stimmt vollkommen mit Hegels Logik und Methode überein. Was soll hier nun Falsches sein? Warum lässt er hier die jungen Philosophen, — er meint hier besonders *Weisse* und *Fichte*, so hart an? Indem ich diese Worte schreibe, regt sich plötzlich mein natürlicher Mensch und raunt mir in die Ohren, keine Sylbe drucken zu lassen, welche diese vertheidigen könnte, denn sie hätten es um mich nicht verdient. In der That hat namentlich der jüngere Fichte in seiner Zeitschrift unter dem Titel einer *Berichtigung* mir den Vorwurf gemacht, ich hätte ihm den Vorwurf gemacht, seine Vorschule zur Theologie, worin nämlich sowohl der alte Theismus als der Pantheismus bekämpft wird, sei ein Plagiat aus Hegel's und Schelling's Schriften, „ohne beide zu nennen." So gewiss nun diese Worte sammt dem des Plagiats eine saubere Erfindung Fichte's sind, mich bei seinen Lesern moralisch verhasst zu machen, so ist es doch ganz richtig, dass ich Hegel wenigstens immer so verstanden habe, als wenn er *weder* abstracter *Theist* noch abstracter *Pantheist* sei, ein Verständniss, dass ich wahrlich nicht erst der Fichte'schen Vorschule verdanke, womit ich aber auch gar nicht isolirt stehe, sondern welches z. B. *Hinrichs*, dessen Werk: die Religion im innern Verhältniss zur Wissenschaft, vier Jahr vor der Fichte'schen Vorschule erschien, gerade eben so besitzt und auch beständig erneut hat, zuletzt in der Kritik von Michelet's Geschichte der neuesten deutschen Philosophie. Allein es versteht sich von selbst, dass ich auch nicht im Entferntesten daran denke, mir aus Straussens Glaubenslehre, wozu sie Stoff genug lieferte, gegen Fichte und Weisse Säuerlichkeiten zu holen, sondern mein altes freudeloses Verhältniss zu ihnen fortsetze. Nichts verdirbt die Wissenschaft mehr, als die *Diplomatie*, als das Eingehen auf die Rücksichten des Egoismus, was Hinz oder Kunz zu unsern Worten sagen, wie sie von dieser oder jener Partei werden aufgenommen werden? —

Der wichtigste Punct in Ansehung der Methode scheint mir für Strauss die Beschreibung derselben zu sein, welche sie dahin definirt, dass die *Substanz* als *Subject*, ihre Bewegung als *Selbstbewegung*, ihre Veränderung als ein *Sichanderswerden* gesetzt werden müsse. Diese Beschreibung machte Hegel zuerst in der Vorrede zur Phänomenologie und wiederholte sie am Ende der Logik bei dem Begriff der absoluten Methode. Ist diese Bestimmung wahr, so muss auch die *wissenschaftliche Entwicklung des Begriffs Gottes* ihr unterworfen sein. Gott kann in der Wissenschaft nicht eine Ausnahme von der Methode machen. Hegel hat deshalb in jener Vorrede auch gerade als Beispiel Gott herangezogen. Wenn Gott als ein fester, *ruhender* Punct genommen wird, an welchen verschiedene Prädicate nur angeheftet werden, so entspricht eine solche Darstellung seinem Begriffe nicht, denn Gott als Leben, als Geist, ist nur als Selbstbewegung zu fassen. Es ist somit vollkommen begründet, dass diejenige Substanz, welche wir Gott nennen, auch als Subject dargestellt werden muss, wenn die Wissenschaft ihren Begriff auf adäquate Weise geben will. Allein die Wissenschaft als speculative macht die Forderung, dass *jeder Inhalt* sich in dieser *Form* entwickeln soll. Es führt daher zum Irrthum, wenn man die *logische Nothwendigkeit* der Methode, welche Hegel in der Phänomenologie, Alte Ausg. LXX, ausdrücklich einschärft, umgekehrt *nur auf Gott beschränkt*, als wenn er die einzige Substanz sei, welche Subject ist. In der Logik, Erste Ausgabe III, 391, sagt Hegel eigends: „Wie das Anfangende das *Allgemeine*, so ist das Resultat das *Einzelne*, *Concrecte*, *Subject;* was jenes *an sich*, ist dieses nun eben so sehr *für sich*, das Allgemeine ist im Subjecte gesetzt. Die beiden ersten Momente der Triplicität sind die *abstracten*, unwahren Momente, die eben darum dialektisch sind, und durch diese ihre Negativität sich zum

Subjecte machen. Der Begriff selbst ist, *für uns* zunächst, *sowohl* das ansichseiende Allgemeine, *als* das fürsichseiende Negative, *als* auch das Dritte an- und fürsichseiende.“ Aber noch grösser wird der Irrthum, wenn die Subjectivität der Substanz so genommen wird, als ob darunter nur der *einzelne endliche Geist* zu verstehen sei. Nach Hegel ist Subjectivität überhaupt die Form des Begriffs, die Reflexion des Inhalts in sich. Dass also die Substanz als Subject gesetzt wird, gilt auch für die logische Idee, gilt auch für die Natur. Der Ausdruck Subject kann *logisch von jedem sich als Begriff bestimmenden Inhalt* eben so gut gebraucht werden, als derselbe Substanz genannt werden kann, wie z. B. der Staat als Subject ist. In der Sphäre des Logischen ist der *Begriff des Begriffs* das *Moment* der Subjectivität; in der Natur ist es das freie materielle Individuum als Himmelskörper, das organische Individuum u. s. w.; aber *an sich* ist die Subjectivität auch in dem nicht für sich Subjectiven enthalten, denn dasselbe hat ja erst in diesem, dem An- und Fürsichseienden, seine Wahrheit. Es ist keineswegs nothwendig, dass Subjectivität nur als *intelligente*, *als sich wissende* existire. Weil wir aus der Fichte'schen Periode der Philosophie her gewohnt sind, bei dem Wort Subject gewöhnlich sogleich das Selbstbewusstsein unterzuschieben, dem das sich nicht selbst Wissende als Object gegenüber steht, so tragen wir auch wohl in Hegel's Terminologie eine solche Beschränkung über, verderben aber mit ihr den weitergreifenden Sinn derselben und brauchten uns nur an die gewöhnliche Lehre von Subject unb Prädicat zu erinnern, um aus solcher Vereinseitigung herauszukommen.

Es wird noch Veranlassung genug sein, auf diese Bestimmungen in concreto zurückzukommen, da Strauss in denselben mit dem, was Hegel die Negativität des Begriffs genannt hat und worin im Grunde alle *sachliche Dialektik* besteht, nicht selten in Widerspruch geräth, nichtsdestoweniger aber Andere bezüchtigt, diese Dialektik nicht erreicht zu haben.

2) Immanenz und Transcendenz.

Nach Strauss ist der *Pantheismus* allein die wahrhafte Religion. Gott ist vollkommen nur, weil und insofern er sich in der Welt entwickelt. Er verhält sich nach ihm zu derselben, wie der Mensch zu seinem Organismus, der mit ihm sich entwickelt. Der *Theismus*, welcher Gott von der Welt unterscheidet, als ob das Werden derselben nicht sein eigenes, soll nur eine zwangvolle, willkürliche Hypothese sein. Spinoza wird von ihm z. B. in der Vorrede zu den „friedlichen Blättern“ ausdrücklich als *Ueberwinder* der alten Weltanschauung gefeiert, die auf der Transcendenz basirte. Ich will versuchen, Strauss zu sagen, wie ich mir sein System eigentlich denke, denn nur dadurch kann ich ihm eine Garantie geben, ihn nicht zu misshandeln, wenn ich gegen ihn polemisire. Ich kann also *das Denken* in seiner abstracten Neutralität von dem Gedanken des absolut unbestimmten Seins an bis zum Begriff der absoluten Idee hin denken, ohne dass ich hierzu die Voraussetzung eines Wesens machen müsste, welches an und für sich alle diese Bestimmungen dächte. Wenn ich nicht *selbst* sie denke, sind sie für mich nicht da. Ich brauche nicht einem überweltlichen Gott beschwerlich zu fallen, um die Logik zu studiren. Das Erkennen der Kategorieen ist kein Offenbarungsact. — Zweitens erkenne ich in der *Natur* einen schlechthin sich selbst bestimmenden Process. Die himmlischen Körper üben selbst Attraction und Repulsion; ihre Bewegung ist Selbstbewegung. Die Elemente gehen durch eigene Dialektik in einander über. Erde und Wasser, Feuer und Luft lösen sich in ewiger Wandlung in einander auf. Die Körper endlich, welche organisch sind, haben ihr Princip der Gestaltung, des Wachsthums, der Bethätigung in sich selbst und sind nur durch solche Immanenz lebendige. Das Verhalten aller dieser Bildungen ist nun zwar im Ganzen ein harmonisches, im Einzelnen aber tritt das Dasein der einen gegen das einer andern völlig rücksichtslos auf. Die Pflanzenwelt z. B. treibt die schönsten Blüthen, allein plötzlich ändert sich die Temperatur und ein

Frost vernichtet sie oder es erzeugt sich ein gefrässiges Raupenheer und zerstört mit der völligsten Gleichgültigkeit die schönsten Formen und Farben. Aber in der Kette der Phänomene ist jeder dieser Acte schlechthin nothwendig; zu dem Grade der Temperatur, worin ich im Augenblick mich befinde, haben alle vorangehenden Jahrtausende ihren Beitrag geliefert, so wie er selbst wieder alle folgenden bedingt. Wo wäre hier die Lücke, in welcher das Wirken eines ausser der Natur befindlichen Gottes Raum fände! — Der *Geist* geht aus der Natur hervor. Ohne ihre Brautfeier kommt es nicht zu seiner Existenz. Allein er bestimmt sich ebenfalls in sich selbst. Wie das Denken sich von einem Gesetz zu einem andern durch eigene Nöthigung fortbewegt; wie die Natur eine Gestalt nach der andern erzeugt und die eine zum Schoosse der andern macht; so hat auch der Geist seine Nothwendigkeit, die jedoch für ihn keine ist, weil er sich ihrer bewusst werden kann. Und nicht nur seiner selbst, auch der Natur und ihrer Gesetze, auch der reinen Vernunft und ihrer Gesetze kann der Geist als der denkende inne werden. Er ist die absolute Einheit. Die Natur verhält sich übrigens gegen ihn so gleichgültig, wie gegen sich selbst. Da sie unbewusst ist, so hat sie für seine Zwecke kein Interesse und er muss ihr Alles theils abtrotzen, theils ablisten. Die Natur verschont nicht ihre eigenen Schöpfungen, allein auch nicht die des Geistes. Ein vulcanischer Ausbruch verschüttet nicht nur eine reiche Pflanzen- sondern auch Cultur-Welt. Der Geist aber ist nur, was er thut. Daher ist das Werden als Geschichte ihm wesentlich. Und wie in der Natur auch das kleinste Partikelchen ein Product ihrer Totalität ist und Alles in ihr zu seiner vielleicht ephemeren Existenz hat zusammenwirken müssen, so ist auch in der Geschichte das Schicksal, die Physiognomie des einzelnen Geistes stets das Resultat der ganzen Geschichte und wird seinerseits auch für die Folgezeit, für alle weitere Gestaltung der kommenden Geschlechter, auch ohne dass sie von ihm wissen oder ohne dass er über seine Bedeutung für das Ganze ein Bewusstsein hat, zur Bedingung, welche mitzählt. Der Indianer, der in der grünen Nacht des amerikanischen Urwaldes uns unbekannt lebt und stirbt; der Neger, der noch mit dem Thier sich zu verwechseln in Gefahr steht: sie haben ein Verhältniss zum Ganzen. Wo ist auch hier nur eine Spur von einem Gotte, der jenseits dieser sich in sich fortbestimmenden Entwicklung stünde, von einem Gotte, der, man weiss nicht wie, vorher wüsste, was aus diesem viel verschlungenen Gewirr auch nur Tag vor Tag sich herauswirkt! Der Geist ist als allgemeiner Geist *unpersönlich*, nur als *selbstbewusster* ist er persönlich. Ausserdem ist Persönlichkeit nur der Ausdruck, *eine gewisse Einheit* von Geistern zu bezeichnen, welche durch einen besondern Zusammenhang als Familie, als Gesellschaft, als Volk oder Staat, als Schule oder Kirche, sich auf einander beziehen. Wenn man aber vom Geist der Menschheit, vom Geist der Welt spricht, so ist dies Wort nur Darstellung einer Abstraction, der wesentlichen Gleichartigkeit aller Menschen, allein keineswegs wird damit eine besondere, von allen Menschen sich für sich unterscheidende Person bezeichnet. Gerade weil *Autonomie* das Wesen des Geistes ist, wie jeder von sich erfahren kann, ist ein allgemeiner Geist ausser den einzelnen Geistern unmöglich, denn alsdann würde dieser vorausgesetzte Geist entweder müssig sein müssen, der Freiheit der Geschichte keinen Abbruch zu thun, oder er würde als ein nur mit der Production der Natur beschäftigter Demiurg zu denken sein. *Postulate* aber eines überweltlichen Gottes brauchen wir der Gerechtigkeit halber nicht zu machen, denn die Geschichte ist selbst im Geschehen die Nemesis und jede That trägt eo ipso ihren Lohn wie ihre Strafe in sich. — *Gott* ist somit nur der Name, *die Totalität als Totalität* zu bezeichnen und insofern kann eben so wohl das *All*, das Universum, die Welt, gesagt werden. Gott ist der Name eines *Hülfsbegriffs*, welcher von denen zur Welt hinzugedacht wird, ihre Einheit sich zu vergegenwärtigen, die noch durch Mangel an speculativer Bildung unvermögend sind, sich das Universum in seiner reinen Objectivität zu denken. —

Dies scheint mir im Allgemeinen das System der Strauss'schen Weltansicht zu sein. Alles, was von ihm aus gegen das *entgegengesetzte* System des abstracten Theismus gesagt werden kann, scheint mir eben so wahr, als, was von dieser Seite gegen Strauss gesagt wird. Wenn Strauss z. B. für das praktische Verhalten den Menschen auf sich selbst, auf sein Nachdenken, auf die Entschiedenheit und Festigkeit seines Willens anweisen muss, so fordert der Theismus, dass der Mensch sich auch des göttlichen Beistandes oder Widerstandes für seine Zwecke gewiss sein soll. Strauss macht alle die Bedingungen geltend, welche für das Handeln gegeben sind und sich im Entschluss des Handelnden vereinigen; ohne die eigene Einsicht und ohne die Selbstbestimmung des Menschen kann es nicht zum Handeln kommen. Wo wäre hier nun Gott! Aide toi, Dieu t'aidera! Der Theist dagegen glaubt, dass das gerade so und nicht anders gestaltete Zusammen der Bedingungen des Handelns auch eine Absicht Gottes sind und dass Gott mit seinem Willen ihn, den Handelnden, hemmen oder fördern könne. Der Unglückliche, der von der Welt Zurückgeworfene, der im dunklem Elend mit Hunger, Blösse und Schmach Ringende, der unschuldig Verfolgte, der lieblos Verlassene, der Unselige von seinem Schuldbewusstsein zu martender geistiger Vereinsamung Verdammte — alle diese würden ihr Dasein verfluchen, wäre nicht ein Gott, der ihre Thräne sähe, ihre Klage hörte, ihre Schmerzen fühlte, ihre geheime Beichte vernähme. Was Philosophie, werden diese sagen, ich bedarf eines Gottes, eines absoluten Du, welches Stand hält in allem Wechsel der Welt, welches mir Freund bleibt in Leid und Freude, Freund, wenn ich gut, aber Freund auch, wenn ich sogar böse handle, Freund dadurch, dass es mir Züchtigung und Besserung bereitet und aus dem Abgrund jeder Schuld mit nie zu erschöpfender Liebe mich wieder zu sich zieht. — Der *Pantheist* hat Recht, wenn er die *Reihe der Vermittlungen* geltend macht, welche das menschliche Handeln durchlaufen muss, wenn er daran erinnert, dass ja auch zahllose Menschen in Verzweiflung leben und lebten, mit dem innersten Grimm gegen ihre Existenz empört; der *Theist* hat Recht, wenn er einen absoluten von einem nicht in die Verwicklung des Besondern hineingerissenen *absoluten Subject gewussten und gewollten Endzweck* alles Handelns voraussetzt. Gegen einander müssen sie also Unrecht haben, der Pantheist, der das Subject leugnet, welches, über allem Werden erhaben, *zum Geschehen ein freies Verhältniss* hat; der Theist, welcher den *Zusammenhang der Objectivität und seine Nothwendigkeit vergisst* und das Werden desselben nur als ein auf ihn sich beziehendes göttliches Machwerk ansieht. — Doch, um aus dieser Exemplification zur allgemeinen Frage zurückzukommen, so hat der Pantheist für die Beweisführung den entschiedenen Vortheil, dass ihm von den *Thatsachen*, die er geltend macht, *keine geleugnet werden kann*, indessen das absolute Subject des Theismus *nur als eine Vorstellung*, nur als ein Gedanke Realität hat. In der Phänomenologie hat daher Hegel das prädicatlose Wesen des früheren Theismus, das être suprême, sogar einmal einen faden Dunst genannt. Der Pantheist kann immer darauf fussen, dass die Natur und Geschichte ihm zugegeben werden müssen und dass das Glauben an einen von der Welt getrennten für sich seienden Gott noch Niemanden von den grössten Schwächen geheilt, von den ärgsten Verkehrtheiten und Lastern abgebracht, *wenn er nicht selbst dazu gethan habe*. Dieses Vortheils der empirischen Realität ist sich auch der Pantheist wohl bewusst. *Es* ist durch die für ihn freie Hingabe an die Nothwendigkeit mit dem Geschick der Welt wie mit dem seinigen versöhnt und begrüsst in jeder Geburt der Natur, in jeder That der Geschichte den sein Schicksal vollendenden Gott, an welchem er selbst Theil hat, cujus ipse pars magna fuit.

Das vielgebrauchte Wort Immanenz ist also Ausdruck für die *Nothwendigkeit* als *innere*, Transcendenz aber für die *Freiheit.* Denn sonst existiren keine Kategorieen, diese proteische Terminologie zum Verständniss zu bringen. Die Existenz der Nothwendigkeit enthält aber den Unterschied, *unbewusste* und *bewusste* zu sein, welche letztere Form der Pantheismus eben Freiheit nennt. Hier entsteht somit die Metamorphose des Problems, nämlich: ist das Bewusste Product des Bewusstlosen, die Freiheit Product der Nothwendigkeit? — Aber diese Gestaltung des Problems wird der Pantheismus zurückweisen und ein Absolutes setzen, für welches Nothwendigkeit und Freiheit, Unbewusstsein und Bewusstsein, objective und subjective Zweckmässigkeit gleich nothwendige Attribute, *allein keines Grund des andern* ist. Er wird sagen: wie in der Entwicklung des Universums das Absolute, was an sich schon Alles ist, wozu es successiv wird, vom Unbewusstsein zum Bewusstsein fortgeht, ein Fortgang, den wir in der Entfaltung jedes Menschen vom Embryo an stets gegenwärtig haben, so müsst Ihr ja zeigen, wie das Bewusste zum Unbewussten, die Freiheit zur Nothwendigkeit, der Geist zur Natur wird; glaubt Ihr dies weniger schwer? Der Pantheismus wird folglich dem Spinoza beistimmen, dass die res cogitans so gut als die res extensa *nur verschiedene Seiten* sind, *dieselbe Eine Substanz aufzufassen.* Wirklich pflegt auch diese Berufung sein speculatives Ultimatum zu sein.

Hier tritt der Wendepunct ein. Ist das Bewusstsein ein ewiges Attribut des Absoluten, so muss dasselbe als wissendes auch *sich wissen. Wissen überhaupt ohne ein Subject ist unmöglich.* Wissen ist nur *als Act* zu denken. Oder setzt für Wissen Denken, so kommt es der Sache nach auf dasselbe hinaus. *Denken ist ohne Fürsichsein undenkbar.* Indem die göttliche Substanz allerdings nicht erst eines Andern bedarf, um Begriff ihrer selbst zu sein, wie dies der Fall mit der undenkenden Natur ist, so ist sie als Begriff ihrer selbst nothwendig für sich. Ist sie dies aber, so ist sie nicht nur Substanz, sondern zugleich, *indem sie dies ist*, *Subject.* Subject sein heisst, sich von sich selbst unterscheiden und im selbst gesetzten Unterschied mit sich identisch sein. Ob aber das Subject ein natürliches oder geistiges, macht einen Unterschied der Existenz; das Absolute als Subject kann nicht blos natürlich, sondern muss wenigstens *auch* als geistig bestimmt sein. Ist das Absolute denkendes, so ist es ewig auch sich von sich als denkendem unterscheidendes. Denn das Denken kann nicht anders, als sich von sich zu unterscheiden, aber eben so sehr sich auf sich zu beziehen. Wie sollte somit das Denken dem Absoluten erst einmal *entstanden sein*? Ein solches Hinzukommen widerspricht sowohl dem Begriff des Absoluten als dem des Denkens. Jenes Moment aber der Negativität ist das, was man *Transcendenz* heisst. In der Ungleichheit mit sich bleibt das Absolute sich gleich. Diese Gleichheit mit sich ist nicht weniger seine eigene Thätigkeit, als jene Ungleichheit. *Frei* ist das Absolute in seiner Thätigkeit, weil dieselbe nicht blos ein Verlauf von Zuständen, ein blinder *Wechsel von Modificationen*, sondern eine ihm selbst, indem es sie hervorbringt, offenbare ist. Ein Sein oder Seiendes als Absolutes zu setzen, in welchem das Denken erst als Potenz existirte, um, nachdem es lange, man weiss nicht wie, träumerisch geschlummert, im Bewusstsein des Menschen zu sich zu kommen, widerspricht dem Begriff des Denkens.

Ist die Substanz an und für sich Subject, so wird dadurch auch der Begriff der *Schöpfung* möglich. Das Subject ist nicht nur sich selbst sein Anderes, sondern es vermag auch, insofern es denkendes ist, *sich seiner selbst zu einem Anderssein zu entäussern*, welches, von ihm, dem es setzenden, für sich *freigelassen*, dennoch *in ihm existirt* und durch dessen Dasein es sein Dassein *verdoppelt*. Das gesetzte Dasein wird das Wesen des Subjectes, wodurch es gesetzt ist, nicht verleugnen können. Insofern wird durch das Gesetzte offenbar, was das Setzende für sich in seinem Ansichsein ist. Es muss zur Erscheinung kommen. Allein es wird nicht nur eine *Homousie* des Setzenden und Gesetzten nothwendig sein, sondern das Setzende wird auch von dem, was es setzt, und indem es dasselbe setzt, sich unterscheiden müssen. *Es ist* nicht blos unterschieden. Die Einheit mit dem Gesetzten, welche unvermeidlich ist, denn das Setzende macht sich selbst zur Materie des Schaffens, kann den Unterschied von dem Setzenden nicht aufheben, weil dasselbe *von vornherein in seinem Sein als denkendes* gedacht werden muss, das Denken aber die Macht des freien Unterschiedes sowohl als der freien Einheit ist. Dies erst ist der Begriff der Transcendenz. *Nur als transcendenter Schöpfer ist Gott der Welt immanent.* Wenn daher Gott nicht als absolutes Selbst des Universums, nicht als dessen Schöpfer gewusst wird, so kann von Immanenz eigentlich gar nicht die Rede sein; der Begriff der Immanenz hat nur durch seinen Gegensatz Bedeutung.

Ich bin gewiss nicht gemeint, der Bequemlichkeit das Wort zu reden, obwohl Strauss in sehr höhnischem Ton mich einmal so anlässt, als ob ich meine Speculation nach meinen Wünschen modelte (Glaubenslehre 505), allein ich bin auch nicht gemeint, mich durch solchen Ton abschrecken zu lassen, meinen Weg zu gehen. Und so bekenne ich denn, in einer Welt, in welcher der Geist nur in der Form einzelner Geister, nicht als von der Welt unterschiedenes absolutes Subject Existenz haben soll, nicht eine Lösung, nur eine Häufung der Schwierigkeiten zu finden, welche die in der Natur vorhandene Vernunft und Gesetzmässigkeit macht. Nach Strauss ist die Substanz dabei „in ihrem dunklen Drange des rechten Weges sich gar wohl bewusst". Dann möge er aber erklären, wie Geist und Materie, Denken und Sein, Bewusstsein und Unbewusstsein, Subject als Intelligenz und Object als Sinnliches *ursprünglich* zu denken sind, denn der *Erscheinung* nach hat er ganz Recht. Nach ihr ist die Natur das Erste; dann geht aus ihr der Mensch hervor als der persönliche Geist und dieser erzeugt die Wissenschaft, worin das Universum zur gehörigen Selbsterkenntniss gelangt. Auf dem Standpunct der Wirklichkeit, wie Hegel ihren Begriff im zweiten Theil der Logik als Einheit des Innern und Aeussern, des

Wesens und seiner Erscheinung, bestimmt, kann sich Strauss wohl erhalten, aber den Fortgang zum Begriff als der Wahrheit der Wirklichkeit, als ihres Princips, kann er schon nicht mehr gut zugestehen. Er frage sich doch, ob Hegel zwischen dem Begriff der Idee nur als Idee und dem Begriff der Idee als absoluten Geist nicht unterschieden habe? Dadurch, dass Hegel bei der Beschreibung des Begriffs der Idee sich solcher Ausdrücke bedient hat, dass sie die sich wissende Wahrheit und alle Wahrheit sei, hat er freilich Veranlassung gegeben, sie mit dem Begriff des absoluten Geistes zu confundiren. Dadurch aber, dass er die verschiedenen Formen, in denen der menschliche Geist die Absolutheit des Geistes erreicht, Kunst, Religion und Wissenschaft, nicht von dem Begriff des absoluten Geistes in seiner absoluten Absolutheit schärfer getrennt hat (er durfte nur den Anfang des zweiten Paragraphen dieses Abschnitts der Encyklopädie zum letzten Paragraphen machen; in der dritten Ausgabe derselben von §. 575 an hat sich das Bedürfniss eines Schlusses gezeigt, den sonst leicht möglichen Missverstand zu beseitigen), hat er es möglich gemacht, ihn so zu verstehen, als wenn der göttliche Geist ausser jenen Gestalten gar nicht für sich existire. Strauss lässt daher die Idee in derselben Bedeutung auftreten, welche ihr eigentlich nur insofern zukommt, als dieser Ausdruck, wie der des Absoluten, auch die *Totalität überhaupt* bezeichnen kann. Er sagt z. B. S. 557, wo er erwähnt, dass Schleiermacher die Existenz des Raums auf die bedingende Ursächlichkeit Gottes zurückführe: „Nach speculativer Ansicht ist diese Ursächlichkeit *die Idee*, welche den Raum und alles Räumliche, um als Geist daraus hervorzugehen, sich voraussetzend, in allen Räumen und Raumerfüllungen als deren immanente Dialektik als Leben und Gesetz, allgegenwärtig ist". Strauss hat nämlich die Meinung, dass der Geist nur *durch* die Natur zu sich kommt, eine Meinung, welche für den *erscheinenden* Geist ganz richtig ist, nicht aber für den absoluten Geist, der das *wahrhaft Erste* ist, wiewohl er oder besser sein Begriff, für den

Weg der Erkenntniss, im System der Wissenschaft, Resultat des Ganzen und Letztes ist. S. 350 sagt Strauss: „Wie könnte auch auf dem jetzigen Standpunct der Philosophie der Geist sich des Rechts und Urtheils über dasjenige begeben, was er als ein durch ihn selbst Gesetztes erkennt? Selbst von demjenigen, *was er als bewusstloser Naturgeist geschaffen*, wie er die Verhältnisse der Gestirne geordnet, wie er die Erden und Metalle geformt, den organischen Bau der Pflanzen und Thiere eingerichtet, *wäre dem Geiste nicht so sehr alle Erinnerung erloschen*, dass er sie nicht durch Forschen und Sinnen immer mehr zu beleben, und die Gesetze dieser Gebiete zu erkennen vermöchte: und etwas von demjenigen, was er als er selbst, *als bewusster Menschengeist*, hervorgebracht (Strauss meint hier besonders die Religionen), sollte sich, einmal aus ihm herausgesetzt, so verdichtet haben, dass er es nachdenkend nicht mehr zu durchdringen im Stande wäre? „Ein Subject setzt Strauss hier voraus, was *sowohl* bewusstloser Naturgeist, *als* bewusster Menschengeist sein soll, ein Subject, welches er den Geist nennt. Er denkt sich dasselbe aber als ein solches, das die Mathematik des Universums, obwohl es sie selbst geschaffen hat, jetzt nur noch durch Sinnen und Studiren herausbringt! Wahrlich, man möchte hier anwenden: das liebe heil'ge röm'sche Reich, wie hält's nur noch zusammen! — Die nothwendige Consequenz solcher Theorien ist S. 673 zu lesen. Hier ficht Strauss in einer Anmerkung die Ansicht an, dass unser Planet schlechthin der Mittelpunct des Universums sei, weil er der Ort der Weltgeschichte. Er spricht hier so, als ob einige jüngere Philosophen aus Schelling's und Hegel's Schule sich diese Theorie gebildet und den quantitativ unendlichen Progress sehr unüberlegt verachtet hätten. Also Schelling soll nicht dieser Meinung gewesen sein? Hegel auch nicht? Soll ich etwa Stellen anführen? Auch würde Strauss wohl nichts dagegen haben, ängstigte er sich nur nicht, dass mit dieser Theorie dem alten Theismus Vorschub gethan werden könnte. Da er sich auf dem Standpunct der Wirklichkeit fixirt, so soll beständig das Quantum aller Erscheinungen Dasein haben, um dem Wesen an sich gleich zu sein. Wäre also eine Zeit zu denken, in welcher der Geist als endlicher noch nicht actu existirt hätte, so würde auch von dem Wesen noch etwas zurückgewesen sein als ein Nichterscheinendes. Obwohl daher Strauss anderwärts von dem bewusstlos schaffenden Naturgeist spricht, so will er doch auch dem bewussten Geist eine permanente Existenz sichern, denn Bewusstsein gehört einmal zu den so zu sagen constitutiven Elementen des Absoluten. Wenn aber nur unser Planet Schauplatz der Entwicklung des endlichen Geistes, wenn er allein die Pflanzschule des Geisterreichs, wenn die Menschwerdung Gottes wirklich so haushälterisch wäre, wenn die Millionen Gestirne ein gewiss nothwendiger Luxus, allein doch ein Luxus wären, so würde man zugeben müssen, dass eine Zeit gewesen ist, *in welcher der Geist als endlicher noch nicht wirklich, nur erst der Potenz* nach in der gährenden Idee existirt habe. Strauss sagt: „im Allgemeinen würde aus der Annahme, dass nur diese Erde von intelligenten Wesen bewohnt sei, bei dem nachweislich späten Ursprunge dieser letztern auf ihr, der Satz folgen, dass einmal eine Zeit gewesen, wo im Universum der endliche Geist noch nicht entwickelt war: ein Satz, der, dem alten Theismus unschädlich, ja dienlich, mit der speculativen Idee des Absoluten schlechterdings unverträglich ist." Dann ist Schelling übel berathen, der den Anfang der Schöpfung, die *Geschichte* derselben, das periodische Hervortreten der Weltmächte, für ächt speculative Ideen hält. (Siehe vornämlich dessen Antwort auf Eschenmeyers Sendschreiben, Allgemeine Zeitschrift von Deutschen für Deutsche, Nürnberg 1813, I, 79 ff.)

Es ist in der Speculation nicht nur genug, den Unterschied in der Einheit, die Einheit im Unterschiede zu denken, sondern es muss auch *die Einheit der Einheit und des Unterschiedes* gedacht werden. Strauss kann nicht dahin kommen, das Anderssein, das Negative als ein selbst

Freies zu denken, weil er den Act des Unterscheidens nur als die Qual der Nothwendigkeit nimmt. Gott schafft nach ihm nicht, sondern *ist* vielmehr *das Geschaffenwerden seiner selbst*. Er fällt daher seiner Actualität nach *mit der Welt zusammen*. Die Welt ist ewig. Strauss unterscheidet nicht die in der Freiheit Gottes begründete ewige Nothwendigkeit zu schaffen von dem Acte des Schaffens. Jene Nothwendigkeit ist anfanglos, endlos. Auch kann für ihre Realisirung kein Zeitpunct angegeben werden, denn gegen die Zeit ist Gott an und für sich *gleichgültig*. Es können Milliarden von Jahrhunderten verflossen sein, bevor der Mensch in der äusseren Erscheinung hervortrat. Weil das, was Gott schafft, in sich frei ist gegen ihn, so kann es sich entwickeln. *Entwickeln* heisst ja nichts Anderes, als ein Werden nach eigener Nothwendigkeit besitzen. Weil Gott frei, weil er Schöpfer ist, *geht er nicht in die Schöpfung auf*. Sein Wesen erscheint allerdings darin, aber von dieser Erscheinung, weil sie zugleich eine durch ihn gesetzte ist, unterscheidet er sich selbst. *Unterschiede er sich nicht von sich, so würde er freilich auch von seinem Werk sich nicht unterscheiden können*; bei dem Thiere z. B. ist es der Fall, dass es sein Fürsichsein nur als Selbstgefühl hat und daher sich von einem Werke, was es hervorbringt, nicht wirklich unterscheidet; der Biber kommt nicht zum *Begriff* des Hauses, was er bauet, die Spinne nicht zum Begriff des Netzes, das sie webt, die Muschel nicht zum Begriff des Gehäuses, das sie excernirt u. s. w. Die Thiere haben in diesen Productionen nur *Fortsetzungen* ihrer selbst. Allein für Gott ist, was er schafft, in der That *als ein Anderes*, während er es zugleich durchdringt; *er ist ausser- und innerweltlich zugleich*. — Nach Strauss ist das Schicksal der Welt das Schicksal Gottes, aber richtiger ist, zu sagen: Gott ist das Schicksal der Welt.

3) Persönlichkeit Gottes und Trinität.

Die Untersuchung über die Immanenz und Transcendenz hat im Grunde schon Alles zur Sprache gebracht, was ich noch über die Lehre Straussens in Betreff der Persönlichkeit und der Trinität Gottes zu sagen hätte.

Dass nach Strauss das Universum nur als endlicher Geist wahrhafte Persönlichkeit hat, ist schon zur Sprache gekommen. Dass er folglich auch keine Trinität zugeben kann, liegt eben so am Tage. Dass er für seine Ansicht eine Menge guter Gründe hat, versteht sich nicht weniger. Es kann sich daher für mich nur darum handeln, ob ich, indem ich im Vorigen darzuthun gesucht habe, dass Gott Subject sei, dies als dreieiniges ansehe. Und hier ist es denn, wo ich von Seiten der *Philosophie* Strauss vollkommen in der *Negation* der Vorstellung von drei in spröder Isolirung ewig existirenden Subjecten beistimme. Wäre es so, dass drei auf menschliche Weise geschiedene Personen die göttliche Trinität bilden sollten, so könnten eben so gut vier, fünf u. s. f. dasein, wie denn auch gefragt worden ist, ob nicht Maria als vierte Person aufzunehmen sei; eine nach der Apotheosirung Maria's ganz consequente Frage. Allein von Seiten der *Religion* behaupte ich umgekehrt die Nothwendigkeit der *Position* des Dogma's von der Trinität, indem durch dasselbe von dem Wesen Gottes eine wahrhaftere Vorstellung gegeben wird, als dies durch irgend andere Vorstellungen möglich ist. Die Philosophie muss nur nicht in Abrede stellen wollen, dass ihre Trinitätslehre von der kirchlichen wirklich *unterschieden* ist, so wird sie am ersten ihre Einheit mit ihr nachzuweisen und die Kirche über die Wahrheit ihres Glaubens aufzuklären im Stande sein. Jeder, der über die sinnliche Starrheit der Vorstellung von drei Personen hinausgeht, *muss* mit der *Form* des Dogmas in Conflict gerathen. *Sartorius*, dem man doch gewiss zugestehen wird, auf Orthodoxie zu halten, leitet in seiner Moraltheologie die Trinität aus dem Begriff der *Liebe* ab, dass Gott als nur Einer, sich liebend, ein *Egoist* sein würde, weshalb das *Object* seiner Liebe in der That ein wahrhaftes Du für ihn sein müsse. Indem aber hiermit eine Zweiheit von Subject und Object gesetzt, das Object aber selbst wieder Subject sei, so sei in der Einheit der Subjecte, welche eben die Liebe, eine Dreiheit gesetzt. In dieser Deduction sieht man offenbar, dass das dritte Moment, wodurch die Dualität vermöge der Gegenseitigkeit, indem das amare zum redamare wird, in die Unität zurückgeht, keineswegs eine wirkliche dritte Person ist, wiewohl es als eine solche vorgestellt werden kann.

Strauss hat aber selbst der Trinität mehr Berechtigung gegeben, als er Wort haben will. Es hat nämlich seine Lehre den tiefen Sinn, den Unterschied Gottes von sich nicht blos als eine ideelle Weichheit, sondern als eine *reelle* Härte zu fassen, so dass die Seligkeit Gottes nur als ewige Ueberwindung der eben so ewig in ihm sich erzeugenden Duplicität begriffen werden kann. Er will in Gott nicht blos ein dialektisches Spiel von Gedanken,[*] welche Personen betitelt werden, vielmehr den *Ernst* des Unterschiedes, der, obwohl er wieder zurückgenommen wird, doch wirklich Unterschied ist. Mit dem Dringen auf die Realität des *Andersseins* steht er der wahren Orthodoxie viel näher, als es den Anschein bei denen haben wird, welche es sich mit der Annahme der Trinität leicht machen, weil sie sich alles Nachdenkens darüber enthalten. Strauss steht hier auch viel höher, als Schleiermacher, der aus der Trinität nur ein collectives Dogma zu machen wusste. Er hat hier in geläuterten Formen der Hegel'schen Terminologie die Kraft des *Jakob Böhme* in sich aufgenommen, welche gerade hier in dem üppigsten Gedankenaufschuss mit der Vorstellung ringt und bald mit dem Zorn und Grimm, dem Angstrade und der Quaal, dem Schreck und dem Blitz, bald mit dem Lucifer und der Matrix, mit dem Willen des Grundes, mit der Herbheit der göttlichen Infassung, mit der Empfindlichkeit des sich zum Gegenwurf machenden göttlichen Wesens u. s. w. die Negativität in Gott zu beschreiben strebt. Aber mit der göttlichen Barbarei Böhme's, die sich in die Tiefe wühlt, vereinigt Strauss auch hier die Nüchternheit Bayle's, welche alle Incorrectheit der Vorstellungen von Gott verfolgt. Dass Strauss das *Anderssein* Gottes pantheistisch nur in die *Welt* und die Rückkehr Gottes in sich nur in die Erkenntniss des Menschen und in die Vernünftigkeit seines Willens setzt, ist auf seinem Standpunct einmal unvermeidlich. Dennoch ist er selbst mit dieser Heterodoxie, die Welt mit dem Sohn Gottes und die vernunftvolle, sittliche Gemeinschaft der Menschen mit dem Geist absolut zu identificiren, dem wahren Sinn der Trinität näher, als diejenigen, welche das Verhältniss des Sohnes zur Welt und die Wirklichkeit des göttlichen Geistes in seiner Gemeinde *ignoriren*, ja oft keine Ahnung davon haben. Ich beschränke mich jedoch, um nicht zu weitläufig zu werden, auf folgende Bemerkungen.

Strauss spricht Gott die Persönlichkeit ab, weil er sie sich *nicht vorstellen kann*. Die Vorstellung des Alls löst ihm die ideelle Einheit eines Selbstes in ihm stets wieder auf. Gott zerrinnt ihm, so zu sagen, indem er ihn sich als Subject zum Gegenstand machen will. Er will ihn daher an eine Individualität fesseln, wie die menschliche Persönlichkeit. Er wird nicht müde zu wiederholen, dass eine Person nur einer andern gegenüber wirklich Person sei, welcher Forderung zunächst die Kirchenlehre durchaus entspricht. Allein da er die ewige Thätigkeit, wodurch Gott sich selbst für sich zum Subject macht, was ich Trinität nenne, nur in den Menschen münden lässt, so soll Gott nur als Mensch Person sein. Wird unter Person die intelligente Subjectivität verstanden, wie dieselbe zugleich eine unmittelbare individuelle Punctualität in sich schliesst, so ist *Gott nur in Christo wahrhaft Person*. Diese Behauptung ist ganz richtig und Jakob Böhme, der sie aufstellt, weil die *Kirche* lehrt, dass nicht die Trinität überhaupt, sondern nur die zweite Person in ihr Mensch werde, hat dies in seinen Büchern von der

Menschwerdung Christi sehr scharfsinnig ausgeführt. Allein Böhme setzte eben damit *auch in Gott die absolute Persönlichkeit, da er in Christus den ewigen Sohn* erblickte und war weit entfernt von *Blasche*'s und *Strauss*'ens Weltansicht, den *Einen Sohn* Gottes nur in der Vielheit oder *Allheit* der Menschen zu setzen. Strauss kann daher, weil ihm nur das All der reale Gott ist, in Betreff des Begriffs Gottes an sich, nur zu einer *negativen* Theologie kommen. Einheit, Allwissenheit, Weisheit, Allmacht u. s. w. sind Bestimmungen, welche nur als *Weltgesetze* für ihn Sinn haben, nicht als Attribute Eines Subjectes. Wir *müssen* zwar, das gibt er zu, z. B. die Ewigkeit *denken*, allein eine Vorstellung davon vermögen wir nicht zu haben, weil in allen diesen Eigenschaften eine Schrankenlosigkeit gesetzt ist, welche das Vorstellen immer wieder aufhebt. Die Analogie aber mit dem *Selbstbewusstsein* des Menschen will er, weil dasselbe mit der Endlichkeit behaftet sei, nicht gestatten, obwohl der Geist dem Geiste doch wohl in seiner Organisation gleich sein sollte. Er bringt deshalb den Gedanken Gottes auf den des absoluten d. h. abstracten, bestimmungslosen Seins zurück, von dem höchstens, dass es Process, Actuosität, Werden, Dialektik, immanente Thätigkeit u. dgl., ausgesagt werden kann. Ich sehe hier die Klippe hauptsächlich darin, dass man das Wesen Gottes *nicht blos erkennen*, sondern als *Zustand empfinden* möchte, was unmöglich ist. Gottes Individualität, seine *Einzigkeit*, die er nicht mittheilen kann, liegt in diesen von Strauss verworfenen Prädicaten der Allwissenheit, Allgegenwart u. s. f. *Denken muss* ich sie, aber *erfahren kann* ich sie nicht. Wenn ich mir z. B. Strauss in seiner einsamen Gartenwohnung in Stuttgart skeptisch sinnend, gelehrt handthierend vorstelle, so bin ich freilich bei ihm; Raum und Zeit verschwindet zwischen uns, allein das Wissen Gottes von Strauss ist durch die reale Allgegenwart und alldurchdringende Idealität ein von meinem Vorstellen *specifisch verschiedenes*. Um ihm gleich zu sein, müsste ich, wie Gott, die über jede Erscheinung ewig hinausgehende, alle Erscheinungen zusammenschauende, alle Geister in sich hegende Intelligenz sein. Ich möchte Strauss wegen seiner Antipathie gegen allen Anthropomorphismus eines überweltlichen Gottes zurufen, was *Schelling* an Eschenmeyer schrieb: „Gesetzt, es fände sich bei fortgesetzter Untersuchung, dass Gott wirklich selbstbewusst, lebendig, persönlich, mit Einem Wort menschenähnlich ist, wäre dann es noch ein Einwurf, dass wir damit unsere menschlichen Begriffe auf ihn übertragen! Wenn er nun menschlich ist, wer darf etwas dagegen einwenden!"

Strauss hat ferner ganz Recht, wenn er meint, dass solche Begriffe, wie Güte, Gerechtigkeit, für Gott erst dadurch einen wirklichen Sinn haben, dass er in ein Verhältniss zu einer Welt, zu Geistern tritt. Allein obwohl darin jene Prädicate erst zu ihrer *actualisirten* Existenz gelangen, so würde doch dies unmöglich sein, wenn sie nicht der *Potenz* nach von vorn herein in ihm wären. Und aus diesem Grunde hat die Kirchenlehre nicht Unrecht, wenn sie dieselben schon bei dem allgemeinen Begriff Gottes mitaufführt. Der ideale Act, sich als Begriff und der reale, sich als Welt Gegenstand zu sein, sind für Gott eben so sehr nur Ein Act. Strauss setzt eine Objectivität Gottes nur als äusserlich reale und kann sich gar nicht denken, dass das absolute Thun, was wir Gott nennen, 1) *an sich* für sich existirt; 2) als *Aufheben seiner selbst*, als Verdoppelung seiner Existenz, welche als Totalität für sich von uns Welt genannt wird; 3) als *Aufheben dieses Aufhebens*, d. h. als die stete Rückkehr des gesetzten Andersseins in den Setzenden, so dass dieser im productiven Anschauen desselben ewige Ruhe mit sich und das Universum ihm schlechthin durchsichtig bleibt. Sobald er daher Jakob Böhme oder Hegel darauf betrifft, dass sie den ganzen Process als *Totalität eines Schlusses von drei Schlüssen* nehmen, nicht, wie er, nur als *Einen Schluss*, so wirft er ihnen *schwache Stunden* vor und behandelt die rechtgläubigen Schüler Hegel's (S. 514), welche Hegel nach Hegel verstehen, mit der schneidendsten Verachtung. Wenn Strauss sich nicht darauf piquirte, Hegel damit richtig zu verstehen, dass er demselben die Lehre von der Unpersönlichkeit Gottes zuschreibt, so würde es ungeschickt sein, sich bei diesem Punct aufzuhalten. Allein Hegel hat *nicht geheuchelt*, wenn er diejenige Interpretation seines Systems, welche auch die göttliche Substanz als absolutes Subject auffasste, als richtig anerkannte. Strauss möge sich nur erst beruhigen, als wenn mit solcher Anerkennung (der er in der Polemik gegen Fichte S. 523 selbst ganz nahe steht) auch alle das Unwesen der mechanischen Selbstlosigkeit des Menschen in der Religion, der mechanischen Veranstaltungen Gottes in der Natur, wiederkehren müsste. Er möge sich, mit Einem Wort, nicht beunruhigen, dadurch die Religion wieder zu einem todten Wunderglauben degradirt zu sehen. Da es nicht daran fehlen wird, dass man aus Hegel's gedruckten Schriften gegen Strauss Citate genug aufbringen wird, so sei es erlaubt, aus einem mit dem Datum 11. October 1811 versehenen ungedruckten Aufsatz Hegel's über diesen Punct Einiges anzuführen, was mir durch seine *Unzweideutigkeit* Werth zu haben scheint. Hegel handelt hier vom Begriff der Substantialität und Nothwendigkeit und fährt fort:

„Insofern Gott nur als Substanz gefasst wird, so hat er keine von seiner accidentellen Wirklichkeit unterschiedene Existenz; so wie umgekehrt dann das Einzelne nur *an sich*, nicht aber *für sich selbst* Ganzes, überhaupt nicht in seiner Individualität ein Selbstwesen ist. Gott ist in dieser Bestimmung blinde Nothwendigkeit ohne Zweck und Willen. — Gott ist vielmehr Subject. Er ist das allgegenwärtige allgemeine Wesen oder die Substanz von Allem: aber hat eben so sehr eine von ihrer Accidentalität freie und eigenthümliche Existenz, in der er an und für sich und Geist ist. — Gott ist der absolute Geist. Nur insofern ist die Existenz der Welt nicht blos seine Erscheinung, sondern *Schöpfung*. Dass Gott Geist und Schöpfer ist, macht seinen Grundbegriff aus. — Die schöpferische Macht des

Geistes besteht darin, dass er an und für sich und zugleich gegen sein Ansichsein für sich ist, dass er seine sich selbst gleiche Substanz, an der er die Materie hat, als Negatives seiner, als Aeusserliches bestimmt und sich als absolutes Subject dagegen verhält. — Wie die Schöpfung als die *eine* Seite der absoluten Thätigkeit die negative Beziehung Gottes auf sein Wesen ist, und er dadurch das Andere seiner setzt, so ist er eben so die negative Beziehung auf dies sein Anderes und die ewige Versöhnung desselben mit sich, die Anschauung desselben als des seinigen oder die *ewige Liebe*. — Die Freiheit des Menschen und das Böse in der Welt gehören der erschaffenen Natur an und drücken die eigene Entfremdung derselben oder ihre negative Natur gegen das göttliche Wesen aus. Der Freiheit ist nur der Geist fähig und Gott kann die Welt nur in der *Geisterwelt* lieben, die durch eigene Bestimmung sich zu ihm wendet."

Wenn Strauss meint, dass die Persönlichkeit des Geistes ohne *Persönlichkeiten* eben so wenig Realität habe, als die Idee des *Kohlstrunks ohne Kohlstrünke*, so wollen wir ihm solche und ähnliche Aeusserungen auch als schwache Stunden seines Speculirens zu Gute halten, indem er einsehen wird, dass auch die empirische Realität der Kohlstrünke ohne die ideelle Realität der Idee des Kohlstrunks nicht existiren würde. Gerade so würde keine *Vielheit* von Personen existiren, existirte nicht die *Eine* aber sich ewig als ihr Anderes setzende und aus der Anschauung ihrer selbst in sich zurückkehrende, Persönlichkeit Gottes, welche das absolute Prius der endlichen Geister, Grund und Ziel ihrer Personalität ist. Die Bestimmungen, dass Gott ewig sich zum Subject *macht* und dass die Welt nicht blos ein Zufall ist u. s. f., hören deswegen nicht auf, wahr zu sein. Aber auch wir sind Personen nur, insofern wir uns beständig dazu machen und unsere Thaten, so sehr wir darin zur Erscheinung kommen, haben auch eine gegen uns freie Existenz. Wir sind Gott auch als Schöpfer ebenbildlich.

4) Christenthum und absolute Religion.

Nach Hegel ist die christliche Religion die Vernunftreligion. Nach Strauss soll das Christenthum gerade nur so eine besondere Form der absoluten Religion sein, als z. B. die griechische, und es soll eine Zeit möglich sein, in welcher der Geist sich eben so gegen die Neutestamentlichen Schriften verhalten wird, als die christliche Welt sich gegenwärtig gegen die Homerischen verhält. Diese Ansicht entspringt bei Strauss nothwendig aus der schon oben gerügten Verwechselung von *Glauben* und *Wissen*. Weil das Wissen die Form des Glaubens aufhebt, so meint Strauss, dass diese qualitative Differenz des erkennenden Bewusstseins eine Negation des alten Glaubens selbst sei. So heterodox diese Meinung zunächst aussieht, so ist sie doch in der Beziehung völlig orthodox, dass durch das Wissen eine *Kritik der falschen Consequenzen* lebendig erhalten wird, welche durch das *Fixiren der Vorstellungen* entstehen, z. B. wenn ein Gläubiger über dem Glauben an Christus den Glauben an Gott als Vater oder Geist; oder über dem Glauben an die Freiheit Gottes von der Natur den an seine eigene Freiheit von derselben; oder über dem Glauben an die Liebe Gottes zu ihm seine Liebe zu Gott vergässe u. dgl. m. Von diesem Standpunct gefasst, wird die Wissenschaft zum besondern Segen für den Glauben. Alles Nichtabsolute in demselben wird durch solche Ueberwachung ausgestossen. Er wird vermöge solcher Kritik selbst aufmerksam erhalten, nichts Abergläubisches, Ungöttliches in sich zu hegen. Sonst halte ich die Art und Weise, wie Strauss zuweilen von der absoluten Religion spricht, als ob dieselbe eine ganz neue Schöpfung sein werde, für eine Uebertreibung und Täuschung, von der er selbst gemach zurückkommen dürfte. Wie Strauss besorgt ist, dass ein persönlicher Gott in seiner ewigen Gleichheit mit sich *Langeweile* dulden möchte, so scheint er auch vor dem Gedanken zu erschrecken, dass das menschliche Geschlecht in saecula saeculorum immer und immer nur Christenthum zur Religion haben sollte. Er bedenkt nicht, dass das Christenthum *innerhalb seiner selbst* sowohl theoretisch als praktisch einer unendlich fortschreitenden Veränderung fähig ist, die jedoch nicht sein Wesen betrifft, vielmehr dessen Manifestation ist. Die nichtchristlichen Religionen haben weder die höhere Entwicklung des Wissens noch des Staats *aushalten* können, sondern sind daran zu Grunde gegangen. Das Christenthum *vermag* nicht nur eine solche Vervollkommnung zu ertragen, sondern hat eben darin recht sein Leben. Ein Hineinbilden des Glaubens in das Wissen, eine grössere Breite in der Existenz des letzteren, eine immer entschiedenere Reinigung von hierarchischem Zwange u. s. w., solche Fortschritte sind *keine Revolutionen*, die mit dem Christenthum selbst als der Hauptrevolution der Menschheit, die sich fortwährend verwirklicht, verglichen werden könnten. *Daub* in den Prolegomenen zur theologischen Moral S. 125. hat in dieser Hinsicht die herrlichen Worte gesprochen: „Das Christenthum überhaupt in der Voraussetzung einer unendlichen Perfectibilität des Menschengeschlechts ist das Institut zur Vervollkommnung der einzelnen Individuen, Völker und des ganzen Geschlechts überhaupt. Nun, in anderer Beziehung ist das Christenthum selbst perfect: indem das menschliche Individuum, gleichviel welcher Nation, ein Christ geworden ist, und zwar der Gesinnung, That und Wahrheit nach, kann es nichts Höheres werden, als ein Christ; mehr als ein Christ hiesse mehr als die Wahrheit. Christenheit und vollendete Menschheit sind ein und dasselbe; und ewig leuchtend steht der Geist Jesu voran, nicht perfectibel, wie der Geist eines Apostels Paulus. So kann von einer Perfectibilität der christlichen Religion nicht die Rede sein; diese ist perfect, und wenn sie es nicht wäre, so würde sie Hr. Krug nicht dazu machen".

Sofern Strauss also eigentlich *mit der Religion* die *Perfectibilität der Wissenschaft* meinte, kann ihm nicht widersprochen werden. Hier ist die Vernunftreligion unwiderruflich im Anzuge und schon Kant sprach aus, dass gegen sie eine positive Religion, welche nämlich nicht mit ihr übereinstimmt, ohnmächtig sei. Hier sind alle *historischen* Auctoritäten der Reihe nach erschüttert. Hier ist die Souverainetät des Denkens, das Vertrauen auf den Geist und sein Denken (vgl. Strauss S. 385), absolut frei geworden. Die *Gewalt des Staates* kann hier nichts ausrichten. Straussens Mosaikarbeit gewöhnt zu sehr an das Denken in Gedanken Anderer und so fällt mir auch schon wieder eine für diese Behauptung citirbare Stelle ein, welche insofern classisch ist, als sie nicht von einem Theologen oder Philosophen, sondern vom Büreauchef an der Seinepräfectur, von *Frégier* in seinem Werk, die gefährlichen Classen u. s. w. Deut. Uebers. I, 281 herrührt, wo er sagt: „Der auf die Ausschliesslichkeit gegründete Katholicismus ist heut zu Tage in Europa ausser Kraft. Seine Diener und die kleine Anzahl der Getreuen glauben, dass die allgemeine Lauheit nur ein Zufall ist, den man bösartigem Einfluss und der Gewissensfreiheit verdankt, und dass, wenn die Verbreitung des katholischen Glaubens von der weltlichen Macht wie ehemals unterstützt wäre, die religiösen Ideen ihren Einfluss auf die Geister wieder erlangen würden. Diese Annahme beruht auf einem Irrthum. Es ist gerade durch das Motiv, dass *das öffentliche Gefühl jeder Idee von Zwang und Privilegium in Glaubenssachen*, und vorzüglich in Frankreich, *widerstrebt*, dass alle rechtschaffenen Leute auf eine religiöse Wiederherstellung durch die Sanftmuth, die Ueberredung und die Liebe warten". Die Hierarchen lieben zu sagen, dass die Glaubensfreiheit, von welcher die Denk- und Gewissensfreiheit unzertrennlich, lediglich zu einer Auflösung in die *Atomistik der individuellen Meinung* führe und dass ein solcher Zustand die Negation aller Religion sei. Allein abgesehen davon, dass eine abstracte Uniformität des Glaubens zu keiner Zeit, nicht einmal im apostolischen Zeitalter, in der Kirche existirt hat, so kann auf eine der Religion würdige Weise nur die *Dialektik* der Meinungen, nur die *Freiheit ihrer öffentlichen Aeusserung*, die Vielheit in die *Einheit* aufheben. Nur dadurch können die sogenannten *destructiven* Elemente zu *constructiven* umgewandelt; nur dadurch kann das *Positive im Negativen* entwickelt und können die bestehenden *Entzweiungen* von Innen heraus zur Versöhnung aufgehoben werden. Sonst würden sie nicht überwunden, nur *unterdrückt* und im Stillen um so gefährlicher eitern. — Um nun nach so viel kritischem Mühsal von Strauss mit Heiterkeit in Friede zu scheiden, rufe ich ihm mit *Goethe* zu:

Der Vater ewig in Ruhe bleibt,
Er hat der Welt sich einverleibt.

Der Sohn hat Grosses unternommen,
Die Welt zu erlösen ist er gekommen;
Hat gut gelehrt und viel ertragen,
Wunder noch heut in unsern Tagen.

Nun aber kommt der heilig Geist,
Er wirkt am Pfingsten allermeist.
Woher er kommt, wohin er weht,
Das hat noch niemand ausgespäht.
Sie geben ihm nur eine kurze Frist,
Da er doch erst- und letzter ist.

Desswegen wir treulich, unverstohlen,
Das alte Credo wiederholen:
Anbetend sind wir all bereit
Die heilige Dreifaltigkeit.

Druck von Bernh. Tauchnitz jun.

Aeſthetik des Häßlichen.

Von

Karl Roſenkranz.

Königsberg.
Verlag der Gebrüder Bornträger.

1853.

Vorwort.

Eine Aeſthetik des Häßlichen? Und warum nicht? Aeſthetik iſt ein Collectivname für eine große Gruppe von Begriffen geworden, die ſich wieder in drei beſondere Claſſen theilt. Die eine derſelben hat es mit der Idee des Schönen, die zweite mit dem Begriff ſeiner Production, d. h. mit der Kunſt, die dritte mit dem Syſtem der Künſte, mit der Darſtellung der Idee des Schönen durch die Kunſt in einem beſtimmten Medium zu thun. Die Begriffe, die zur erſten Claſſe gehören, pflegen wir unter dem Titel der Metaphyſik des Schönen zuſammenzufaſſen. Wird aber die Idee des Schönen auseinandergeſetzt, ſo iſt die Unterſuchung des Häßlichen davon unzertrennlich. Der Begriff des Häßlichen, als des Negativſchönen, macht alſo einen Theil der Aeſthetik aus. Es gibt keine andere Wiſſenſchaft, welcher derſelbe überwieſen werden könnte, und es iſt alſo richtig, von der Aeſthetik des Häßlichen zu ſprechen. Niemand wundert ſich, wenn in der Biologie auch vom Begriff der Krankheit oder wenn in der Ethik vom Begriff des Böſen, in der Rechtswiſſenſchaft vom Begriff des Unrechts, in der Religionswiſſenſchaft vom Begriff der Sünde gehandelt wird. Theorie des Häßlichen zu ſagen, würde die wiſſenſchaftliche Genealogie des Begriffs nicht ſo beſtimmt ausdrücken. Die Ausführung der Sache ſelbſt hat übrigens den Namen zu rechtfertigen.

Ich habe mich bemühet, den Begriff des Häßlichen als die Mitte zwiſchen dem des Schönen und dem des Komiſchen von ſeinen erſten Anfängen bis zu derjenigen Vollendung zu entwickeln, die er ſich in der Geſtalt des Sataniſchen gibt. Ich rolle gleichſam den Kosmos des Häßlichen auf von ſeinen erſten chaotiſchen Nebelflecken, von der Amorphie und Aſymmetrie an, bis zu ſeinen intenſivſten Formationen in der unendlichen Mannigfaltigkeit der Desorganiſation des Schönen durch die Caricatur. Die Formloſigkeit, die Incorrectheit und die Deformität der Verbildung machen die verſchiedenen Stufen dieſer in ſich conſequenten Reihe von

Metamorphoſen aus. Es iſt verſucht worden, zu zeigen, wie das Häßliche an dem Schönen ſeine poſitive Vorausſetzung hat, daſſelbe verzerrt, ſtatt des Erhabenen das Gemeine, ſtatt des Gefälligen das Widrige, ſtatt des Ideales die Caricatur erzeugt. Alle Künſte und alle Epochen der Kunſt bei den verſchiedenſten Völkern ſind hierbei herangezogen, die Entwicklung der Begriffe durch paſſende Beiſpiele zu erläutern, die auch noch für künftige Bearbeiter dieſes ſchwierigen Theils der Aeſthetik Stoff und Anhaltspuncte darbieten werden. Ich hoffe, mit dieſer Arbeit, deren Unvollkommenheiten ich ſelber am Beſten zu kennen glaube, einem bisher ſehr fühlbaren Mangel abzuhelfen, da der Begriff des Häßlichen bisher nur theils zerſtreut und nebenbei, theils in einer großen Allgemeinheit abgehandelt worden iſt, welche ihn bereits in Gefahr brachte, in ſehr einſeitigen Beſtimmungen fixirt zu werden.

Wenn der wohlwollende Leſer, der ſich wirklich unterrichten will, dies Alles nun auch zugibt, ſoll, könnte man fragen, ein ſo unangenehmer, abſcheulicher Gegenſtand ſo gründlich unterſucht werden? Unzweifelhaft, denn die Wiſſenſchaft hat einmal ſeit einiger Zeit dies Problem immer von Neuem berührt und ſo verlangt es ſeine Erledigung. Dieſe abſolvirt zu haben, kömmt mir natürlich nicht in den Sinn, behaupten zu wollen. Ich bin zufrieden, wenn man mir hier, wie auf andern Gebieten, zugeſteht, einen Schritt wenigſtens vorwärts gethan zu haben. Der Einzelne mag von dieſem Gegenſtande denken;

— da unten aber iſt's fürchterlich,
Und der Menſch verſuche die Götter nicht,
Und begehre nimmer und nimmer zu ſchauen,
Was ſie gnädig bedecken mit Nacht und Grauen!

Der Einzelne darf ſo denken und dann kann er dieſe Wiſſenſchaft des Häßlichen ungeleſen laſſen. Die Wiſſenſchaft ſelbſt aber folgt nur ihrer Nothwendigkeit. Sie muß vorwärts. Charles Fourier hat unter den Rubriken der Arbeitstheilung auch eine aufgeſtellt, die er **travaux de dévouement** nennt, zu denen keine individuelle Neigung angeboren iſt, zu denen ſich aber Menſchen aus Reſignation entſchließen, weil ſie die Nothwendigkeit derſelben für das Geſammtwohl erkennen. Solch' einer Pflicht iſt auch hier zu genügen verſucht worden.

Aber iſt denn die Sache in der That ſo abſchreckend? Enthält ſie nicht auch Lichtpuncte? Iſt für den Philoſophen, für den Künſtler, nicht auch ein poſitiver Gehalt darin verborgen? Ich denke wohl, denn das Häßliche kann nur begriffen werden als die Mitte zwiſchen dem Schönen und dem Komiſchen. Das Komiſche iſt ohne ein Ingrediens von Häßlichkeit, das von ihm aufgelöſt und in die Freiheit des Schönen zurückgebildet wird, unmöglich. Dieſer überall ſich ergebende heitere Ausgang unſerer Unterſuchung wird für das unleugbar Peinliche mancher Abſchnitte entſchädigen.

Im Verlauf der Abhandlung habe ich mich einmal darüber gewiſſermaaßen entſchuldigt, ſo viel in Beiſpielen zu denken. Allein ich ſehe ein, daß ich es gar nicht nöthig gehabt hätte, denn alle Aeſthetiker, auch Winkelmann, auch Leſſing, auch Kant, auch Jean Paul, auch Hegel, auch Viſcher, und Schiller ſelbſt, der den ſparſamen Gebrauch des Beiſpiels empfiehlt, verfahren in dieſer Weiſe. Von dem Material, das ich eine Reihe von Jahren über zu dieſem Zweck angehäuft hatte, habe ich übrigens nur etwas über die Hälfte verwendet und darf inſofern behaupten, recht ſparſam geweſen zu ſein. Bei der Auswahl der Beiſpiele iſt es mir nur darauf angekommen, vielſeitig zu ſein, um nicht durch das Beiſpiel, wie die Geſchichte aller Wiſſenſchaften zeigt, eine beſchränkte Auffaſſung des Allgemeingültigen zu veranlaſſen.

In der Art, wie ich mit dem Material verfahren bin, mag ich vielleicht etwas altväteriſch, vielleicht zu exact, erſcheinen. Die modernen Schriftſteller haben ſich eine merkwürdige Art, zu citiren, erfunden, nämlich mit ſogenannten „Gänſefüßchen“ ganz in's Blaue hinein. Wo ſie das Citat hernehmen, bleibt im Dunkeln. Es iſt ſchon viel, wenn ſie einen Namen hinzufügen. Es ſcheint ihnen ſchon pedantiſch, wenn ſie zu dem Namen des Autors noch den Namen des Buchs hinzufügen. Unſtreitig wäre es auch läppiſch, allgemein bekannte oder irrelevante Dinge immer mit ſpeciellen Citaten belegen zu wollen. Aber weniger geläufige, ſeltner berührte, weiter entlegene, dem Streit noch ausgeſetzte, fordern nach meiner Meinung eine größere Genauigkeit der Angabe, damit der Leſer, falls es ihm beliebt, ſelber zu den Quellen gehen, ſelber vergleichen und richten kann. Eleganz kann nie Zweck, nur ein und zwar ſehr untergeordnetes Mittel wiſſenſchaftlicher Darſtellung ſein; die Gründlichkeit und Beſtimmtheit müſſen immer obenan ſtehen.

Mit Schrecken ſehe ich jetzt, nach Vollendung des Drucks, daß unter den Beiſpielen ſich eine ziemliche Menge aus der nächſten Gegenwart hervorgedrängt hat, weil ſie natürlich mir am Friſcheſten im Gedächtniß waren, weil ſie mich noch durch das Intereſſe, welches ich auch an den Autoren nehme, lebhaft beſchäftigen. Werden mir dieſe Autoren, unter denen ich mir perſönlich befreundete zähle, dies nicht übel deuten, werden ſie mir deshalb nicht gram werden? Es würde mir ſehr ſchmerzlich ſein. Aber die Verehrten werden ſich vor Allem fragen müſſen, ob, was ich ſage, wahr iſt? Verhält es ſich ſo, dann iſt ihnen nichts zuwider geſchehen. Sodann aber werden ſie aus meiner ſchonſamen Art, zu tadeln, und aus andern Stellen, wo ihnen auch, wenn ſie es verdienen, gebührendes Lob geſpendet iſt, erſehen, daß meine freundſchaftliche Geſinnung für ſie dieſelbe iſt. Ja, ich erinnere mich, den meiſten meine Ausſtellungen brieflich gemacht zu haben. So können ſie ſich denn nicht wundern, wenn ich auch gedruckt derſelben Meinung bin. Doch würde ich dieſe ganze Bemerkung unterlaſſen, wüßte ich nicht aus mancher Erfahrung, wie reizbar die modernen Geiſter ſind, wie wenig ſie Widerſpruch zu ertragen vermögen, wie ſehr ſie nur gelobt, nicht belehrt zu werden wünſchen, wie ſcharf ſie ſind, nur in der Kritik Anderer, und wie ſie auch von der Kritik vor Allem Geſinnung und Hingebung d. h. Bewunderung fordern.

Ich glaube, daß meine Darſtellung auch in allgemeineren Kreiſen, nicht blos in dem der Schule, lesbar iſt. Allein durch die Natur des Stoffs wird dieſe Lesbarkeit gewiſſe Grenzen haben. Ich habe ſcheußliche Materien berühren und gewiſſe Dinge bei ihrem Namen nennen müſſen. Als Theoretiker habe ich mich von dem Hinunterſteigen in manche Kloake zurückhalten und mit der Andeutung begnügen können, wie namentlich bei den Sotadiſchen Erfindungen. Als Hiſtoriker hätt' ich das nicht gedurft, als Philoſoph ſtand es mir frei. Und trotz meiner außerordentlichen Vorſicht wird Mancher urtheilen, ich hätte wohl nicht nöthig gehabt, in ſolchem Grade aufrichtig zu ſein. Dann hätte aber, darf ich verſichern, die Unterſuchung überhaupt nicht gemacht werden dürfen, nicht gemacht werden können. Es iſt traurig, daß bei uns auch für die Wiſſenſchaft ſich eine gewiſſe Pruderie einſchleicht, indem man namentlich bei Gegenſtänden der thieriſchen Natur und der Kunſt die Decenz zum excluſiven Maaßſtab macht. Und wie erreicht man dieſe Decenz heut zu Tage am Beſten? Man ſpricht gar nicht von gewiſſen Phänomenen. Man decretirt ihr Nichtdaſein. Man ſecretirt ſie gewiſſenlos, um ſalonfähig zu bleiben. Man gibt z. B.

mit Holzſchnitten — denn ohne holzſchnittliche Illuſtrationen iſt eigentlich auch ſchon moderne Wiſſenſchaftlichkeit nicht mehr möglich —, mit mikroskopiſchen Enthüllungen, eine Phyſiologie heraus, eine Lehre vom Leben, Vorleſungen, gehalten vor einem Kreiſe von Damen und Herrn in einer Hauptſtadt, und ſagt vom ganzen Generationsapparat und von allen ſexuellen Functionen kein Wort. Gewiß recht decent. Unſere Deutſche Literaturgeſchichte iſt durch das Zurechtmachen derſelben für Mädchenpenſionate und höhere Töchterſchulen ſchon ganz caſtrirt worden, um nur immer das Edle, Reine, Schöne, Erhebende, Erquickende, Gemüthliche, Liebliche, Veredelnde und wie die Stichworte weiter lauten, für die zarten Jungfrauen- und Frauenſeelen herauszuſtellen. Es iſt dadurch eine unglaubliche Falſchmünzerei der Geſchichte der Literatur in Gang gekommen, die auch ſchon über die pädagogiſchen Rückſichten hinaus die Auffaſſung entſtellt und durch höchſt einſeitig ausgewählte traditionelle Blumenleſen unterſtützt. Ein Glück, daß jetzt ein Werk, wie das von Kurz, erſcheint, was durch ſeine Selbſtſtändigkeit die Fabrikarbeiter nöthigen wird, doch einmal auch wieder andere Objecte und in anderer Ordnung und mit anderm

Urtheil, als in dem zum Ekel ausgetretenen Gleiſe, zu berühren. Jeder Einſichtige wird begreifen, daß ich, bei allem Anſtande, einen ſolchen bleichſüchtigen Penſionatsſtyl nicht ſchreiben durfte, und daß ich überhaupt wohl auf den vorliegenden Fall Leſſings Wort anwenden darf:

Ich ſchreibe nicht für kleine Knaben,
Die voller Stolz zur Schule gehn,
Und den Ovid in Händen haben,
Den ihre Lehrer nicht verſtehn.

Königsberg, den 16. April 1853.

Karl Roſenkranz.

Inhalt.

Einleitung.

Seite.
Das Negative überhaupt . . . . . 10.
Das Unvollkommene . . . . . . 11.
Das Naturhäßliche . . . . . . 15.
Das Geiſthäßliche . . . . . . 26.
Das Kunſthäßliche . . . . . . 35.
Das Häßliche im Verhältniß zu den einzelnen Künſten 47.
Das Wohlgefallen am Häßlichen . . . . 52.
Eintheilung . . . . 53.

Erſter Abſchnitt.

Die Formloſigkeit . . . . . . 67.
  A. Die Amorphie . . . . . . 68.
  B. Die Aſymmetrie . . . . . 77.
  C. Die Disharmonie . . . . . 99.

Zweiter Abſchnitt.

Die Incorrectheit . . . . . . 115.
  A. Die Incorrectheit im Allgemeinen . . 116.
  B. Die Incorrectheit in den beſondern Stylarten 138.
  C. Die Incorrectheit in den einzelnen Künſten 149.

Dritter Abſchnitt.

Seite.

Die Desfiguration oder die Verbildung . . 164.

- A. Das Gemeine . . . . . . 176.
  - I. Das Kleinliche . . . . . 180.
  - II. Das Schwächliche . . . . . 186.
  - III. Das Niedrige . . . . . 197.
    - a. Das Gewöhnliche . . . . 199.
    - b. Das Zufällige und Willkürliche . 214.
    - c. Das Rohe . . . . . 226.
- B. Das Widrige . . . . . . 277.
  - I. Das Plumpe . . . . . 284.
  - II. Das Todte und Leere . . . . 289.
  - III. Das Scheußliche . . . . . 298.
    - a. Das Abgeſchmackte . . . . 300.
    - b. Das Ekelhafte . . . . . 312.
    - c. Das Böſe . . . . . 323.
      - α. Das Verbrecheriſche . . . 325.
      - β. Das Geſpenſtiſche . . . 337.
      - γ. Das Diaboliſche . . . 353.
        - Das Dämoniſche . . . 364.
        - Das Hexenhafte . . . 367.
        - Das Sataniſche . . . 371.
- C. Die Caricatur . . . . . . 386.

Anmerkungen.

Aeſthetik des Häßlichen.

— — — Und laß die rothen, habe
Die Sonne nicht zu lieb und nicht die Sterne,
Komm, folge mir in's dunkle Reich hinab!

Göthe.

Große Herzenskündiger haben ſich in die ſchauerlichen Abgründe des Böſen vertieft und die furchtbaren Geſtalten geſchildert, die ihnen aus ihrer Nacht entgegengetreten ſind. Große Dichter, wie Dante, haben dieſe Geſtalten weiter ausgezeichnet; Maler, wie Orcagna, Michel Angelo, Rubens, Cornelius, haben ſie uns in ſinnlicher Gegenwärtigkeit dargeſtellt und Muſiker, wie Spohr, haben uns die gräßlichen Töne der Verdammniß vernehmen laſſen, in welchen der Böſe die Zerriſſenheit ſeines Geiſtes auskreiſcht und ausheult.

Die Hölle iſt nicht blos eine religiös-ethiſche, ſie iſt auch eine äſthetiſche. Wir ſtehen inmitten des Böſen und des Uebels, aber auch inmitten des Häßlichen. Die Schrecken der Unform und der Mißform, der Gemeinheit und Scheußlichkeit, umringen uns in zahlloſen Geſtalten von pygmäenhaften Anfängen bis zu jenen rieſigen Verzerrungen, aus denen die infernale Bosheit zähnefletſchend uns angrinſt. In dieſe Hölle des Schönen wollen wir hier niederſteigen. Es iſt unmöglich, ohne zugleich in die Hölle des Böſen, in die wirkliche Hölle, ſich einzulaſſen, denn das häßlichſte Häßliche iſt nicht das, was aus der Natur in Sümpfen, in verkrüppelten Bäumen, in Kröten und Molchen, in glotzenden Fiſchungeheuern und maſſiven Dickhäutern, in Ratten und Affen uns anwidert: es iſt die Selbſtſucht, die ihren Wahnſinn in den tückiſchen und frivolen Geberden, in den Furchen der Leidenſchaft, in dem Scheelblick des Auges und — im Verbrechen offenbart.

Bekannt genug ſind wir mit dieſer Hölle. Jeder hat an ihrer Pein ſeinen Antheil. In mannigfaltigſter Weiſe werden Gefühl, Auge und Ohr von ihr getroffen. Der zarter Organiſirte, der feiner Gebildete, hat von ihr oft unſäglich zu leiden, denn die Rohheit und Gemeinheit, die Abform und Ungeſtalt, ängſtigen den edlern Sinn in tauſendfachen Verlarvungen. Allein eine Thatſache kann genugſam bekannt und doch ihrer vollen Bedeutung, ihrem ganzen Umfang nach, noch nicht gehörig erkannt ſein. Dies iſt mit dem Häßlichen der Fall. Die Theorie der ſchönen Künſte, die Geſetzgebung des guten Geſchmacks, die Wiſſenſchaft der Aeſthetik, iſt ſeit einem Jahrhundert von den Europäiſchen Culturvölkern bis in eine große Breite hin durchgebildet worden, allein der Begriff des Häßlichen, obwohl man ihn überall ſtreifte, war doch verhältnißmäßig ſehr zurückgeblieben. Man wird es in der Ordnung finden, daß nunmehr auch die Schattenſeite der Lichtgeſtalt des Schönen eben ſo ein Moment der äſthetiſchen Wiſſenſchaft werde, als die Krankheit in der Pathologie, als das Böſe in der Ethik. Nicht, wie geſagt, als wenn das Unäſthetiſche in ſeinen einzelnen Erſcheinungen nicht hinreichend bekannt wäre. Wie auch ſollte dies möglich ſein, da die Natur, das Leben und die Kunſt jeden Augenblick uns daran erinnern? Aber eine vollſtändigere Darlegung ſeines Zuſammenhanges und eine ausdrücklichere Erkenntniß ſeiner Organiſation iſt noch nicht verſucht.

Allerdings gebührt der Deutſchen Philoſophie der Ruhm, zuerſt den Muth gehabt zu haben, das Häßliche als die äſthetiſche Unidee, als ein integrirendes Moment der Aeſthetik erkannt und auch erkannt zu haben, daß das Schöne durch das Häßliche zum Komiſchen übergeht (1). Man wird dieſe Entdeckung, in welcher das Negativſchöne zu ſeinem Rechte gelangt iſt, nicht wieder verleugnen können. Allein die Behandlung des Begriffs des Häßlichen iſt bisher theils bei einer kurzen, wenig eingehenden Allgemeinheit, theils bei einer zu einſeitig ſpiritualiſtiſchen Faſſung ſtehen geblieben. Sie war zu ausſchließlich darauf gerichtet, einige Figuren bei Shakeſpeare und Göthe, bei Byron und Callot Hoffmann zu erklären (2).

Eine Aeſthetik des Häßlichen kann Manchem ähnlich klingen, wie ein hölzernes Eiſen, weil das Häßliche das Gegentheil des Schönen. Allein das Häßliche iſt vom Begriff des Schönen untrennbar, denn dies hat in ſeiner Entwicklung daſſelbe beſtändig als diejenige Verirrung an ſich, in die es mit einem oft geringen Zuviel oder zu Zuwenig verfallen kann. Jede Aeſthetik iſt gezwungen, mit der Beſchreibung der poſitiven Beſtimmungen des Schönen irgendwie auch die negativen des Häßlichen zu berühren. Man trifft mindeſtens die Warnung, daß, wenn nicht ſo verfahren würde, als ſie fordern, das Schöne verfehlt und ſtatt ſeiner das Häßliche erzeugt werden würde. Die Aeſthetik des Häßlichen ſoll ſeinen Urſprung, ſeine Möglichkeiten, ſeine Arten ſchildern und kann dadurch auch dem Künſtler nützlich werden. Bildender natürlich wird es für dieſen immer ſein, die mangelloſe Schönheit darzuſtellen, als dem Häßlichen ſeine Kraft zuzuwenden. Auf eine Göttergeſtalt zu ſinnen iſt unendlich erhebender und genußreicher, als eine teufliſche Fratze zu bilden. Allein der Künſtler kann das Häßliche nicht immer vermeiden. Oft ſogar bedarf er ſeiner als eines Durchgangspunctes in der Erſcheinung der Idee und als einer Folie. Der Künſtler vollends, der das Komiſche producirt, kann dem Häßlichen gar nicht ausweichen.

Von Seiten der Künſte können jedoch hier nur diejenigen herangezogen werden, die als freie ſich ſelber Zweck und als theoretiſche für den Sinn des Auges und des Ohrs thätig ſind. Die andern dem Dienſt der praktiſchen Sinne des Gefühls, Geſchmacks und Geruchs gewidmeten Künſte bleiben hier ausgeſchloſſen. Herr von Rumohr in ſeinem Geiſt der Kochkunſt, Anthus, in ſeinen intereſſanten Vorleſungen über die Eßkunſt, v. Baerſt in ſeinem geiſtvollen Werk über die Gaſtronomie, das vorzüglich in ethnographiſcher Hinſicht bleibenden Werth anſprechen darf, haben dieſe ſybaritiſche Aeſthetik auf eine hohe Stufe gehoben. Man kann ſich aus dieſen Arbeiten überzeugen, daß die allgemeinen Geſetze, die für das Schöne und Häßliche gelten, auch für die Aeſthetik der guten Tafel, die Vielen die wichtigſte iſt, die nämlichen ſind. Wir aber können uns hier nicht darauf einlaſſen. — Daß eine Wiſſenſchaft, wie die unſrige, den vollen Ernſt des Gemüthes verlangt und daß man ſie nicht mit Gründlichkeit zu behandeln vermag, wenn man bei ihr die gebrechliche Eleganz der Theetiſchäſthetik zum Maaßſtab machen und dem Cyniſchen und Scheußlichen zimperlich ausweichen wollte, verſteht ſich von ſelbſt, denn in dieſem Fall müßte die Sache ſelbſt unterbleiben. Die Aeſthetik des Häßlichen macht die Beſchäftigung auch mit ſolchen Begriffen zur Pflicht, deren Beſprechung oder auch nur Erwähnung, ſonſt wohl als ein Verſtoß gegen den guten Ton betrachtet werden kann. Wer eine Pathologie und Therapie der Krankheiten in die Hand nimmt, macht ſich auch auf das Ekelhafte gefaßt. Und ſo auch hier.

Daß das Häßliche ein Begriff ſei, der als ein relativer nur in Verhältniß zu einem andern Begriff gefaßt werden könne, iſt unſchwer einzuſehen. Dieſer andere Begriff iſt der des Schönen, denn das Häßliche iſt nur, ſofern das Schöne iſt, das ſeine poſitive Vorausſetzung ausmacht. Wäre das Schöne nicht, ſo wäre das Häßliche gar nicht, denn es exiſtirt nur als die Negation deſſelben. Das Schöne iſt die göttliche, urſprüngliche Idee und das Häßliche, ſeine Negation, hat eben als ſolche ein erſt ſecundäres Daſein. Es erzeugt ſich an und aus dem Schönen. Nicht, als ob das Schöne, indem es das Schöne iſt, zugleich häßlich ſein könnte, wohl aber indem dieſelben Beſtimmungen, welche die Nothwendigkeit des Schönen ausmachen, ſich in ihr Gegentheil verkehren.

Dieſer innere Zuſammenhang des Schönen mit dem Häßlichen als ſeiner Selbſtvernichtung begründet daher auch die Möglichkeit, daß das Häßliche ſich wieder aufhebt, daß es, indem es als das Negativſchöne exiſtirt, ſeinen Widerſpruch gegen das Schöne wieder auflöſt und in die Einheit mit ihm zurückgeht. Das Schöne wird in dieſem Proceß als die Macht offenbar, welche die Empörung des Häßlichen ſeiner Herrſchaft wieder unterwirft. In dieſer Verſöhnung entſteht eine unendliche Heiterkeit, die uns zum Lächeln, zum Lachen erregt. Das Häßliche befreit ſich in dieſer Bewegung von ſeiner hybriden, ſelbſtiſchen Natur. Es geſteht ſeine Ohnmacht ein und wird komiſch. Alles Komiſche begreift ein Moment in ſich, welches ſich gegen das reine, einfache Ideal negativ verhält; aber dieſe Negation wird in ihm zum Schein, zum Nichts heruntergeſetzt. Das poſitive Ideal wird im Komiſchen anerkannt, weil und indem ſeine negative Erſcheinung ſich verflüchtigt.

Die Betrachtung des Häßlichen iſt daher eine durch das Weſen deſſelben genau begrenzte. Das Schöne iſt die poſitive Bedingung ſeiner Exiſtenz und das Komiſche iſt die Form, durch welche es ſich, dem Schönen gegenüber, von ſeinem nur negativen Charakter wieder erlöſt. Das einfach Schöne verhält ſich gegen das Häßliche ſchlechthin negativ, denn es iſt nur ſchön, ſoweit es nicht häßlich iſt, und das Häßliche iſt häßlich nur, ſo weit es nicht ſchön iſt. Nicht als wenn das Schöne, um ſchön zu ſein, des Häßlichen bedürftig wäre. Es iſt ſchön auch ohne ſeine Folie, aber das Häßliche iſt die Gefahr, die ihm an ihm ſelber drohet, der Widerſpruch, den es durch ſein Weſen an ſich ſelber hat. Mit dem Häßlichen iſt es anders. Es iſt, was es iſt, empiriſch freilich durch ſich ſelber; daß es aber das Häßliche iſt, das iſt nur möglich durch ſeine Selbſtbeziehung auf das Schöne, an welchem es ſein Maaß beſitzt. Das Schöne iſt alſo, wie das Gute, ein Abſolutes, und das Häßliche, wie das Böſe, ein nur Relatives.

Keineswegs jedoch ſo, als ob, was häßlich ſei, in einem beſtimmten Fall zweifelhaft ſein könnte. Dies iſt unmöglich, weil die Nothwendigkeit des Schönen durch ſich ſelbſt beſtimmt iſt. Wohl aber iſt das Häßliche relativ, weil es nicht durch ſich ſelbſt, ſondern nur durch das Schöne gemeſſen werden kann. Im gewöhnlichen Leben mag Jeder ſeinem Geſchmack folgen, nach welchem ihm ſchön dünkt, was einem Andern häßlich, häßlich, was einem Andern ſchön.

Soll aber dieſe Zufälligkeit des empiriſch-äſthetiſchen Urtheils aus ihrer Unſicherheit und Unklarheit herausgehoben werden, ſo bedarf ſie ſogleich der Kritik und damit der Vergegenwärtigung der höchſten Principien. Das Gebiet des conventionell Schönen, der Mode, iſt voll von Erſcheinungen, die, von der Idee des Schönen aus beurtheilt, nur häßlich genannt werden können und welche doch, temporär, für ſchön gelten, nicht, weil ſie es an und für ſich wären, ſondern nur, weil der Geiſt einer Zeit gerade in dieſen Formen den angemeſſenen Ausdruck ſeiner Eigenthümlichkeit findet und ſich an ſie gewöhnt. In der Mode kommt es dem Geiſt vor allen Dingen darauf an, ſeiner Stimmung zu entſprechen, der auch das Häßliche als Mittel der adäquaten Darſtellung dienen kann. Vergangene Moden, vornämlich die nächſtvergangenen, werden daher in der Regel als häßlich oder komiſch verurtheilt, weil der Wechſel der Stimmung ſich nur in Gegenſätzen entwickeln kann. Die republicaniſchen Römer, welche die Welt unterwarfen, raſirten ſich. Noch Cäſar und Auguſtus trugen keinen Bart und erſt ſeit Hadrian's romantiſcher Epoche, als das Reich immer mehr den andringenden Barbaren zu erliegen begann, ward der reichliche Bart Mode, als hätte man, im Gefühl ſeiner Schwäche, durch den Bart ſich die Gewißheit der Männlichkeit und Kühnheit geben wollen. Die äſthetiſch denkwürdigſten Metamorphoſen der Mode bietet uns die Geſchichte der erſten Franzöſiſchen Revolution dar. Sie ſind vom Hauff philoſophiſch zergliedert worden (3).

Das Schöne iſt alſo am Eingang die eine Grenze des Häßlichen, das Komiſche am Ausgang die andere. Das Schöne ſchließt das Häßliche von ſich aus, das Komiſche dagegen fraterniſirt mit dem Häßlichen, nimmt ihm aber zugleich das Abſtoßende dadurch, daß es, dem Schönen gegegenüber, ſeine Relativität und Nullität erkennen läßt. Eine Unterſuchung des Begriffs des Häßlichen, eine Aeſthetik deſſelben, findet demnach ihren Weg genau vorgezeichnet. Sie muß anfangen mit einer Erinnerung an den Begriff des Schönen, nicht jedoch, um daſſelbe nach der ganzen Fülle ſeines Weſens darzulegen, wie dies die Obliegenheit einer Metaphyſik des Schönen iſt, ſondern nur in ſoweit, als die Grundbeſtimmungen des Schönen anzugeben ſind, aus und als deren Negation das Häßliche ſich erzeugt. Enden aber muß dieſe Unterſuchung mit dem Begriff der Umbildung, welche das Häßliche dadurch erfährt, daß es ein Mittel der Komik wird. Natürlich iſt auch das Komiſche hier nicht nach ſeiner ganzen Ausführlichkeit, vielmehr nur inſoweit zu berühren, als der Nachweis des Uebergangs es erfordert.

Das Negative überhaupt.

Daß das Häßliche ein Negatives iſt, erhellt aus dem Geſagten hinlänglich. Der allgemeine Begriff des Negativen aber ſteht mit dem der Häßlichkeit in keinem weitern Verhältniß, als dem, daß auch dieſer ein Negatives ausdrückt. Der Gedanke des Negativen überhaupt in ſeiner reinen Abgezogenheit hat gar keine ſinnliche Form. Was nicht ſinnlich ſich zu manifeſtiren vermag, kann auch kein äſthetiſches Object werden. Vom Begriff des Nichts, des Andern, des Maaßloſen, des Unweſentlichen, des Negativen überhaupt, kann, als von logiſchen Abſtractionen, keine allgemeine Anſchauung und Vorſtellung gegeben werden, weil ſie als ſolche auf keine Weiſe in die Sinnlichkeit zu fallen vermögen. Das

Schöne iſt die Idee, wie ſie im Element des Sinnlichen als die freie Geſtaltung einer harmoniſchen Totalität ſich auswirkt. Das Häßliche theilt als Negation des Schönen auch das ſinnliche Element deſſelben und kann daher nicht in einer Region vorkommen, die eine nur ideelle iſt, in welcher das Sein nur als der Begriff des Seins exiſtirt, die Realität deſſelben aber als eine den Raum und die Zeit erfüllende noch ausgeſchloſſen iſt.

Und ſo wenig als der Begriff des Negativen überhaupt häßlich genannt werden kann, ſo wenig auch dasjenige Negative, welches das Unvollkommene iſt.

Das Unvollkommene.

In dem Sinne, daß das Schöne weſentlich Idee iſt, kann auch von ihm geſagt werden, daß es das Vollkommene ſei. Und ſo iſt auch oft genug, namentlich auch in der Baumgarten'ſchen Aeſthetik des vorigen Jahrhunderts der Begriff der Vollkommenheit mit dem der Schönheit identiſch genommen. Allein Vollkommenheit iſt ein Begriff, der mit dem der Schönheit nicht direct zuſammenhängt. Es kann ein Thier ſehr zweckmäßig, alſo als lebendiges Individuum ſehr vollkommen organiſirt und eben deswegen ſehr häßlich ſein, wie das Kameel, das Unau, die Sepia, die Pipa u. ſ. w. Ein Fehler im ſubjectiven Denken, ein unrichtiger Begriff, ein Irrthum, ein falſches Urtheil, ein verkehrter Schluß, ſind Unvollkommenheiten der Intelligenz, die aber nicht unter die Kategorie des Aeſthetiſchen gehören. Tugenden, die erſt erworben werden, die alſo noch nicht zur Virtuoſität der Gewohnheit durchgebildet ſind, machen ethiſch genommen den Eindruck der Unvollkommenheit, können aber in ihrer Werdeluſt äſthetiſch ſogar etwas unendlich Reizendes haben. Eine häßliche Gemüthsart aber ſoll ſoviel heißen als eine böſe.

Der Begriff des Unvollkommenen iſt relativ. Es kommt für ihn immer auf das Maaß an, von welchem für ſeine Schätzung ausgegangen wird. Das Blatt iſt unvollkommen gegen die Blüthe, die Blüthe gegen die Frucht, wenn man nämlich von der Frucht als der Normalexiſtenz der Pflanze den Werth der Blüthe abwägt. Aeſthetiſch wird die im botaniſchen oder beſſer ökonomiſchen Sinn unvollkommene Blüthe in der Regel höher ſtehen, als die Frucht. Die Unvollkommenheit iſt in dieſer Beziehung ſo wenig identiſch mit Häßlichkeit, daß ſie ſogar das der Realität und Totalität nach Vollkommnere übertreffen kann. Iſt in dem Unvollkommenen der Trieb des Aechten, Wahren und Schönen thätig, ſo wird es auch ſchön ſein können, wenngleich noch nicht ſo ſchön, als es in ſeiner Vollendung zu ſein vermag. Die anfänglichen Werke eines wahrhaften Künſtlers z. B. werden noch mannigfache Mängel an ſich tragen, aber doch ſchon den Genius durchblicken laſſen, der zu höhern Leiſtungen berufen iſt. Die Jugendgedichte eines Schiller und Byron ſind noch unvollkommen, verrathen aber doch ſchon die Zukunft ihrer Urheber, oft gerade in der Art ihrer Unvollkommenheit.

Das Unvollkommene im Sinn der Anfänglichkeit darf daher nicht mit dem Begriff des Schlechten zuſammengeworfen werden, für welches wir es allerdings gern euphemiſtiſch gebrauchen. Das Unvollkommene als die nothwendige Entwicklungsſtufe iſt immerhin auf dem Wege zur Vollkommenheit; das Schlechte dagegen iſt diejenige Realität, welche nicht blos zu wünſchen übrig läßt, nicht blos das Verlangen nach größerer Vollendung erweckt, ſondern mit ihrem Begriff in poſitiven Widerſprüchen befangen iſt. Das Unvollkommene im poſitiven Sinn entbehrt nur der weiteren Geſtaltung, ſich ganz als das zu zeigen, was es an ſich ſchon iſt. Das Schlechte aber iſt ein Unvollkommenes im negativen Sinn, das noch etwas Anderes, Nichtſeinſollendes in ſich ſchließt. Eine Zeichnung kann noch unvollkommen und doch ſchön ſein; eine ſchlechte Zeichnung aber iſt eine fehlerhafte, die den äſthetiſchen Geſetzen widerſpricht.

Für unſere Unterſuchung iſt vorzüglich der Comparativ des Schönen recht zu verſtehen, der in der Kunſt ſelber liegt und den man ſo ausdrücken kann, daß, weil etwas ſchöner, als ein Anderes, daraus nicht folgt, daß das weniger Schöne häßlich ſei. Vielmehr iſt dies ein gradueller Unterſchied, der die Qualität des Schönen an ſich noch nicht alterirt.

Vorzüglich hat man ſich zu erinnern, daß alle Arten in Verhältniß zur Gattung coordinirt ſind, wenn ſie auch unter ſich in dem Verhältniß der Subordination ſtehen können. Der Gattung gegenüber ſind alle Arten gleichberechtigt und doch ſchließt dies nicht aus, daß nicht die eine, gegen die andere gehalten, objectiv höher ſtehe. Architektur, Sculptur, Malerei, Muſik und Poeſie, ſind als Arten der Kunſt einander völlig gleich und doch iſt es wahr, daß ſie in der hier gegebenen Reihenfolge zugleich eine Steigerung ausdrücken, in welcher die nächſtfolgende Kunſt die vorige immer an Möglichkeit übertrifft, das Weſen des Geiſtes, die Freiheit angemeſſener darzuſtellen.

Innerhalb der einzelnen Kunſt gilt dieſelbe Beſtimmung, denn die qualitativen Unterſchiede einer Kunſt verhalten ſich zu ihr wieder als Arten. Wenn man dies erwägt, ſo wird man aller Streitigkeiten enthoben ſein, welcher Art man den Vorzug geben ſolle, denn man wird über die Subordination niemals die Coordination vergeſſen. Die Poeſie z. B. iſt als dramatiſche objectiv vollendet; die lyriſche und die epiſche ſind ihr inſofern ſubordinirt; aber daraus folgt nicht, daß nicht die Lyrik und Epik, da ſie nothwendige Formen der Poeſie ſind, die gleiche Abſolutheit beſäßen. Relativ genommen iſt alſo die Baukunſt unvollkommener, als die Sculptur, dieſe unvollkommer, als die Malerei u. ſ. w. Und doch kann jede Kunſt innerhalb der Eigenthümlichkeit ihres Materials und ihrer Form die Abſolutheit erreichen. Mit andern Worten heißt dies ſo viel, daß die Subordination als ſolche in gar keinem Verhältniß zur Häßlichkeit ſteht. Wenn man alſo, wie wir dies müſſen, die eine Kunſt oder die eine Gattung einer Kunſt als die niedrigere oder unvollkommenere bezeichnet, ſo liegt hierin keine äſthetiſche Degradation derſelben. Es iſt das nur relativ geſagt, ohne den Begriff einer aus dieſem Stufenverhältniß etwa nothwendigen Häßlichkeit zu involviren. Bei einzelnen Kunſtwerken pflegt man den Comparativ des Schönen oft durch einfache Bezeichnungen der Quantität auszudrücken. Man ſagt z. B. der Münchhauſen iſt Immermann's größtes Werk und will damit allerdings auch ſagen, daß es ſein ſchönſtes ſei. Weniger ſchön iſt aber noch keineswegs identiſch mit häßlich.

Das Naturhäßliche.

In der Natur, deren Idee die Exiſtenz in Raum und Zeit weſentlich iſt, kann ſich das Häßliche bereits in zahlloſen Formen geſtalten. Das Werden, dem Alles in der Natur unterliegt, macht durch die Freiheit ſeines Proceſſes in jedem Augenblick das Uebermaaß und das Unmaaß möglich, damit eine Zerſtörung der reinen, von der Natur an ſich angeſtrebten Form und damit das Häßliche. Die einzelnen Naturexiſtenzen, da ſie in ihrem bunten Durcheinander ſich rückſichtslos in's Daſein drängen, hemmen ſich oft in ihrem morphologiſchen Proceſſe.

Die geometriſchen und ſtereometriſchen Formen, Dreieck, Viereck, Kreis, Prisma, Würfel, Kugel u. ſ. w. ſind in ihrer Einfachheit durch die Symmetrie ihrer Verhältniſſe eigentlich ſchön. Als allgemeine Formen in abſtracter Reinheit haben ſie freilich nur in der Vorſtellung des Geiſtes eine ideelle Exiſtenz, denn in concreto erſcheinen ſie nur als Formen beſtimmter Naturgeſtalten an den Kryſtallen, Pflanzen und Thieren. Der Gang der Natur iſt hier der, aus der Starrheit geradlinigter und geradflächiger Verhältniſſe zur Schmiegſamkeit der Curve und zu einer wunderſamen Verſchmelzung des Geraden und Krummen überzugehen.

Die bloße rohe Maſſe, ſo weit ſie nur vom Geſetz der Schwere beherrſcht wird, bietet uns äſthetiſch einen gleichſam neutralen Zuſtand dar. Sie iſt nicht nothwendig ſchön, aber auch nicht nothwendig häßlich; ſie iſt zufällig. Nehmen wir z B unſere Erde, ſo würde ſie, um als Maſſe ſchön zu ſein, eine vollkommene Kugel ſein müſſen. Das iſt ſie aber nicht. Sie iſt abgeplattet an den Polen und geſchwellt am Aequator, außerdem auf ihrer Oberfläche von der größten

Ungleichheit der Erhebung. Ein Profil der Erdrinde zeigt uns, blos ſtereometriſch betrachtet, das zufälligſte Durcheinander von Erhebung und Vertiefung in den unberechenbarſten Umriſſen. So können wir auch von der Oberfläche des Mondes nicht ſagen, daß ſie mit ihren Gewirr von Höhen und Tiefen ſchön ſei. Die Silberſcheibe des Mondes, aus der Ferne als ein einfacher Glanzkörper geſchauet, iſt ſchön, allein dies Gewimmel von Kegeln, Rillen, Thälern iſt es nicht. Die Linien, welche die Weltkörper in ihrer Bewegung als mannigfach elliptiſche in Spiralwendungen beſchreiben, können wir nicht als äſthetiſche Objecte anſehen, weil ſie nur in unſern Zeichnungen als Linien ſich darſtellen. Die Unendlichkeit der Sternenmenge aber wirkt auf unſern Geſichtsſinn nicht durch die Maſſe, ſondern durch das Licht. Bei manchen Bewunderern des funkelnden Nachthimmels ſchleicht ſich auch eine gewiſſe Illuſion der Phantaſie durch die Benennung der Sternbilder ein; die Leier, der Schwan, das Haar der Berenike, Herkules, Perſeus u. ſ. w. wie ſchön klingt das nicht! Die neuere Aſtronomie iſt in ihren Benamſungen ſehr proſaiſch geworden, indem ſie den Sextanten, das Teleskop, die Luftpumpe, die Buchdruckerwerkſtatt und ähnliche wichtige Erfindungen in Sterngruppen verherrlicht hat.

Daß mechaniſche Actionen, Stoß, Wurf, Fall, Schwung, ſchön werden können, iſt nicht blos durch die Form der Bewegung, ſondern auch durch die Beſchaffenheit der Objecte und den Grad ihrer Geſchwindigkeit bedingt. Eine Schaukel wird z. B. in ihrem Schwung nicht gerade häßlich, aber auch nicht ſchön ſein. Man ſtelle ſich aber vor, daß ein junges Mädchen in graciöſer Haltung auf der Schaukel in heller Frühlingsluft hin und her ſchwingt, ſo wird dies ein heiter-ſchöner Anblick ſein. Der kühne Aufſchuß einer Rakete, die das Nachtdunkel erhellt und im höchſten Punkt zerplatzend mit dem Sternenhimmel zu fraterniſiren ſcheint, iſt ſchön nicht blos durch die mechaniſche Bewegung, ſondern auch durch ihr Leuchten und durch ihre Geſchwindigkeit.

Die dynamiſchen Proceſſe der Natur ſind an ſich weder ſchön noch häßlich, weil bei ihnen die Form zu keiner Ausdrücklichkeit gelangt. Cohäſion, Magnetismus, Elektricität, Galvanismus, Chemismus, ſind in ihrer Actuoſität als ſolcher einfach. Ihre Reſultate aber können ſchön ſein, wie das Sprühen des elektriſchen Funkens, der Zickzackſtrahl ſeines Blitzes, das majeſtätiſche Rollen des Donners, die Farbenverwandlungen bei chemiſchen Vorgängen u. ſ. w. Ein großes Feld eröffnen hier die phantaſtiſchen Bildungen, welche das Gas in ſeiner elaſtiſchen Beweglichkeit zu entwickeln vermag. Die große Freiheit derſelben bringt eben ſowohl ſchöne als häßliche Formen hervor. Die Grundform der Gasexpanſion iſt allerdings die ſphäriſche, nach allen Seiten gleichmäßig ausſtrebende. Weil aber das Gas in's Ungemeſſene ſich ausdehnt, ſo verliert ſich die ſphäriſche Geſtalt bald durch die Grenze, die feſte Körper ihm entgegenſtellen, bald durch andere Gaſe, mit denen es ſich miſcht und chaotiſch zerfließt. Welch' ein unendlich reiches, unerſchöpfliches Spiel von Dämmergeſtalten, die an Alles und an Nichts erinnern, bieten uns nicht die Wolken dar! (⁴).

In der organiſchen Natur macht die Abgeſchloſſenheit der Geſtalt das Princip ihrer Exiſtenz aus. Hiervon iſt die Folge, daß die Schönheit ſich aus der träumeriſchen Zufälligkeit losmacht, die ihr in der unorganiſchen Natur anhaftet. Das organiſche Gebilde hat ſofort einen beſtimmten äſthetiſchen Charakter, weil es ein wirkliches Individuum iſt.

Eben deshalb aber wird nun hier auch die Häßlichkeit in viel beſtimmterer Weiſe möglich. Es iſt Aufgabe der beſondern Betrachtung des Naturſchönen, den Gang der Natur in dieſer Hinſicht zu verfolgen. Wir können uns hier nicht ſpeciell darauf einlaſſen und verweiſen auf die trefflichen Arbeiten von Bernardin St. Pierre, von Oerſtedt und von Viſcher (5). Im Allgemeinen erhebt ſich die Eurythmie, Symmetrie und Harmonie der Form in der Natur von den einfachen kryſtalliniſchen Gebilden durch den Kampf der geraden und krummen Linie des Pflanzenreichs bis zu den zahlloſen Geſtaltungen der Thierwelt, in welcher mit tauſendfältigen Schwingungen und Verſchmelzungen die Curve ſiegreich wird; ein Fortgang, der zugleich eine unendliche Metamorphoſe und Gradation des Colorits involvirt.

Die einzelnen Kryſtalle, für ſich genommen, ſind ſchön. Im Aggregatzuſtand mit andern gemengt erſcheinen ſie oft in phantaſtiſcher Combination, wie man in Schmidt's Mineralienbuche an ſchönen Exemplaren ſehen kann (6).

Die großen Maßenaggregate auf der Erdoberfläche ſind von den mannigfaltigſten oft indefiniſſableſten Formen. Berge können ſchön ausſehen, wenn ſie in ſanftgeſchwungenen, reinen Linien ſich hinſtrecken; erhaben, wenn ſie als wallartige Mauerkoloſſe, als himmelſtürmende Rieſenkegel ſich emporthürmen; häßlich, wenn ſie das Auge in wüſter Zerklüftung und charakterloſem Gewirr zerſtreuen; komiſch, wenn ſie mit bizarren und grotesken Ausſchweifungen die Phantaſie necken. In der unmittelbaren Wirklichkeit gewinnen dieſe Formen durch die Beleuchtung noch eigenthümliche Reize. Wie wird durch das Mondlicht die Wunderlichkeit der Au-ma-tu oder fünf Pferdsköpfe, der Boheatheehügel, der Tſi-Tſin oder Siebenſternberge in China geſteigert (7).

Zwiſchen der chemiſchen Beſchaffenheit und der Form findet allerdings auch ein Zuſammenhang ſtatt, der von Hausmann in einer claſſiſchen Abhandlung namentlich auch für das Verhältniß nachgewieſen iſt, in welchem die Bodengeſtalt zur Vegetation und zur Thierwelt ſteht. Die Erkaltung der einſt glühenden Erdrinde und das Spiel von Waſſer und Luft haben die großen Lineamente der Erdphyſiognomik gezeichnet (8).

Die Pflanzen ſind faſt durchgängig ſchön. Die Giftpflanzen müßten, einer antiquirten Theologie zufolge, häßlich ſein und ſie gerade bieten uns eine überſchwängliche Fülle zierlicher Formen und köſtlicher Farben. Ihre narkotiſche Kraft kann allerdings dem Leben den Tod bringen, allein was geht dieſe Wirkung die Pflanze an? Liegt es denn in ihrem Begriff, zu tödten? Wie die Narkoſe lethal wirken kann, ſo kann ſie ja auch im Rauſch, den ſie erzeugt, entzücken; ja ſie kann das Leben aus Erkrankungen retten. Gift iſt ein ganz relativer Begriff und das Griechiſche Pharmakon bezeichnet eben ſowohl Gift als Heilmittel (9).

Aber weil die Pflanze lebendig iſt, ſo kann ſie auch häßlich werden. Das Leben als die Freiheit der Geſtaltung führt ſie nothwendig in dieſe Möglichkeit ein. Pflanzen können, was ihre Erſcheinung in Gruppen betrifft, ſich überwuchern und ſo in ſelbſterzeugter Ungeſtalt ſich verhäßlichen. Sie können von Außen her gewaltſam angegriffen, willkürlich gemodelt und verhunzt werden. Aber ſie können auch von Innen heraus durch Erkrankung verkümmern und entarten. Mit der Erkrankung kann auch die Entſtaltung und Verfärbung und zwar als eine häßliche ſich entwickeln. In allen dieſen Fällen iſt die natürliche Urſache der Häßlichkeit eine ganz offenbare. Es iſt kein dem Leben und der Pflanze fremdes, ſataniſches Princip, ſondern es iſt eben die Pflanze ſelber, die als lebendige krank und als Folge der Erkrankung in Geſchwülſten, Vertrocknungen, Verzwergungen und Verwachſungen ihre normale Form, ſo wie in Abbleichungen und Umfärbungen ihr normales Colorit einbüßen kann. Fremd an ſich iſt der Pflanze die Gewalt, die ihr vom Sturm, vom Waſſer, von der Gluth, von Thieren und Menſchen angethan werden kann. Dieſe Gewalt kann die Pflanze verhäßlichen, aber auch verſchönen. Es kommt auf die nähere Art der Einwirkung an. Der Sturm kann einer Eiche das Laub abſtreifen, die Aeſte zerſplittern und ſo den ſtolzen Baum verkrüppeln. Er kann aber auch, wenn er mit rhythmiſchen Stößen in den laubreichen Aeſten wühlt, durch die Bewegung des Baums das Markige und Energiſche in ſeiner Schönheit erſt recht zur Erſcheinung bringen. Normale Veränderungen in der Metamorphoſe der Pflanze ſind frei von Häßlichkeit, denn als nothwendig ſind ſie nichts Krankhaftes. Der Uebergang der Knoſpe zur Blüthe, der Blüthe zur Frucht iſt von einem ſtillen, unſäglichen Reiz begleitet. Wenn zur Herbſtzeit das Chlorophyll aus den Blättern entweicht und dieſe ſich nun in tauſend gelblichen, braunen und rothen Tinten färben, ſo werden dadurch unendlich maleriſche Effecte hervorgebracht. Und wie ſchön iſt nicht die Anſchauung der goldenen Saaten, wenn die nährenden Gräſer reifen und gelben d. h. abwelken!

Noch größer, als bei der Pflanze, wird die Möglichkeit des Häßlichen innerhalb der Thierwelt, weil hier der Reichthum der Formen in's Unendliche hin wächſt und das Leben energiſcher und ſelbſtiſcher wird. Um das Häßliche der Thierform richtig zu verſtehen, muß man erwägen, daß die Natur zunächſt nur darauf ausgeht, das Leben und die Gattung zu ſchützen und ſich, für dieſen Zweck, gegen die Schönheit und gegen das Individuum gleichgültig zu verhalten. Hierin liegt der Grund, weshalb die Natur auch wirklich häßliche Thiere hervorbringt d. h. Thiere, die nicht blos durch Verſtümmelung oder Alter und Krankheit häßlich werden, ſondern bei denen die häßliche Form conſtitutiv iſt. Für unſer äſthetiſches Urtheil ſchleichen ſich hierbei viel Täuſchungen ein, theils durch Gewöhnung an einen Typus, den wir dann für ſchön, ſo wie eine Abweichung von ihm für häßlich zu halten geneigt ſind; theils durch die Iſolirung des Thiers in der abſtracten Weiſe, wie ein Kupferſtich oder ein Exemplar in einer Sammlung uns das Thier vorführt. Wie ganz anders erſcheint ein Thier lebendig in ſeiner natürlichen Umgebung, der Froſch im Waſſer, die Eidechſe im Graſe oder in der Felſenſpalte, der Affe am Baum kletternd, der Eisbär auf der Eisſcholle u. ſ. w.

Die Kryſtalle können ſich in ihrer ſtarren Regelmäßigkeit wenn ſie im Act ihrer Formation gehemmt werden, empiriſch unvollkommen ausbilden, in ihrem Begriff aber liegt die Schönheit der ſtereometriſchen Geſtalt. Die Pflanzen können verſtümmelt werden oder von Innen her abwelken und ſich entſtalten, aber ihrem Begriff nach ſind ſie ſchön. Wenn ſie in manchen Formen häßlich zu werden ſcheinen, mildern ſie die Unförmlichkeit ſogleich durch einen komiſchen Zug, wie das Geſchlecht der Cactus, der Rüben, der Cucurbitaceen, welche letztere namentlich von der Malerei ſchon öfter zu phantaſtiſch komiſchen Figuren benutzt ſind (10). Bei dem Thier dagegen, es iſt nicht zu leugnen, erzeugen ſich Formen von urſprünglicher Häßlichkeit, die ihren Gräuelanblick durch keinen komiſchen Zug aufheitern. Der Realgrund ſolcher Geſtalten iſt die Nothwendigkeit der Natur, den Thierorganismus den verſchiedenen Elementen, Zonen und Bodenformen einzuverleiben und ihn durch die verſchiedenen Erdperioden hindurchzuleiten. Dieſer Nothwendigkeit ſich unterwerfend, muß ſie denſelben Typus z. B. den des Hundes, in's Unendliche variiren. Gewiſſe Quallen, Sepien, Raupen, Spinnen, Rochen, Eidechſen, Fröſche, Kröten, Nager, Pachydermaten, Affen, ſind poſitiv häßlich (11). Manche dieſer Thiere ſind uns wichtig, mindeſtens intereſſant, wie der Zitterroche. Andere imponiren uns in ihrer Häßlichkeit durch ihre Größe und Stärke, wie das Nilpferd, das Nashorn, das Kameel, der Elephant, die Giraffe. Zuweilen nimmt die Thiergeſtalt eine komiſche Wendung, wie bei einigen Reihern, Hornſchnäblern, Pinguins, bei einigen Mäuſen und Affen. Viele Thiere ſind ſchön. Wie ſchön ſind nicht manche Konchylien, Schmetterlinge, Käfer, Schlangen, Tauben, Papageien, Pferde! Wir ſehen, daß die häßlichen Formen ſich vorzüglich auf den Uebergängen der Thierreiche erzeugen, weil auf ihnen ſich ein gewiſſer Widerſpruch, ein Schwanken zwiſchen verſchiedenen Typen auch in der Geſtalt kund geben muß. Viele Amphibien z. B. ſind häßlich, weil ſie Land- und Waſſerthiere zugleich ſind. Sie ſind noch Fiſche und ſind es auch nicht mehr, eine Amphibolie, die nun innerlich und äußerlich in ihrer Structur und ihrem Verhalten zu Tage kommt. Die ungeheuerlichen Geſtalten der Vorwelt ſind vorzüglich dadurch entſtanden, daß die gigantiſchen Organismen ſich den extremen Verhältniſſen der Bodenform und Temperatur anpaſſen mußten. Fiſch- und Vogeleidechſen, mit Ruderfloſſen ausgeſtattete Rieſenreptilien, konnten allein in dieſen grenzenloſen Sumpfländern und in dieſer gluthdampfenden, verſengenden Atmosphäre ausdauern. Die Zweideutigkeit der damaligen terreſtriſchen Zuſtände mußte ſich auch in der Zweideutigkeit der Thiergeſtalt ausprägen. Finden wir doch jetzt noch, wo die Bodenform noch unreif und die Vegetation jungfräulich iſt, ſolche Zwitterexiſtenzen, wie in Auſtraliens Schnabelthieren.

Das Thier kann alſo ſchon in ſeinem unmittelbaren Typus häßlich ſein. Allein es kann auch, wenn gleich derſelbe primitiv ſchön iſt, häßlich werden, denn es kann, wie die Pflanzen, durch Verſtümmelung von Außen oder durch Erkrankung von Innen der Mißbildung unterworfen werden. In beiden Fällen überſteigt ſeine Häßlichkeit die der Pflanze bei weitem, weil ſein Organismus viel einheitlicher und abgeſchloſſener iſt, während die Pflanze in's Unbeſtimmte hinausrankt und daher im Umriß ihrer Geſtalt einer gewiſſen Zufälligkeit unterliegt. Die Gliederung des Thiers iſt eine an und für ſich beſtimmte. Wird alſo bei ihm ein Glied verletzt oder weggenommen, ſo wird dadurch das Thier ſofort verhäßlicht. Das Thier kann von ſeinem Organismus nichts entbehren, mit Ausnahme des vegetativen Ueberfluſſes von Haaren, Hörnern u. dgl., den es zu erneuern vermag. Von einem Roſenſtrauch kann man eine Roſe pflücken, ohne damit die Pflanze an ſich zu ſchädigen oder ihre Geſtalt zu verunſchönen. Einem Vogel kann man nicht einen Flügel wegſchneiden, einer Katze nicht den Schwanz abhacken, ohne ſie damit unförmlich zu machen und in ihrem Lebensgenuß zu beeinträchtigen. — Wegen der in ſich a priori abgeſchloſſenen Articulation wird nun die Thiergeſtalt auch umgekehrt häßlich durch einen Ueberfluß, der nicht in ihrem Begriff liegt. Die Glieder des animaliſchen Organismus ſind der Zahl und der Lage nach genau beſtimmt, denn ſie ſtehen unter einander in harmoniſcher Wechſelwirkung. Ein Glied mehr oder ein Glied an einer andern Stelle, als dem Begriff nach ſtattfinden ſollte, widerſpricht demnach der Grundgeſtalt und macht ſie häßlich. Wird z. B. ein Schaaf mit acht Füßen geboren, ſo iſt dieſe Verdoppelung der ihm nothwendigen Anzahl eine Monſtroſität und Häßlichkeit.

Eben die genaue, von Innen ſich entwickelnde Maaßbeſtimmtheit der Thiergeſtalt hat auch zur Folge, daß jedes Glied ſeine normale, im ſogenannten Balancement der Organe liegende Größe hat und daß alſo, wenn dieſelbe über dies Maaß hinaus vergrößert oder verkleinert wird, ein Mißverhältniß ſich erzeugt, das nothwendig häßlicher Art iſt. Solche Uebervergrößerung oder Ueberverkleinerung iſt jedoch in der Regel ſchon Folge von Krankheit, deren Urſprung auch eine erbliche, aus der Tiefe des eigenſten Lebens ſich entwickelnde Anlage ſein kann. Die Verbildung kann ſchon im Ei, im Samen, im Uterus, während der Fötalperiode beginnen. Krankheit zerſtört den Organismus erſt partiell, endlich total und mit dieſer Zerſtörung iſt durchſchnittlich Entfärbung und Verunſtaltung verbunden. Je ſchöner das Thier ſeinem Begriff nach iſt, um ſo häßlicher wird dann der Anblick ſeiner verkümmerten, vermagerten, verſchwollenen, verfahlten, wohl gar mit Geſchwüren bedeckten Geſtalt. Das Pferd iſt unſtreitig das ſchönſte Thier, allein eben deshalb iſt es auch dasjenige, welches krank, veraltert, mit Triefaugen, mit Hängebauch, mit vorſtehenden Knochen, mit ſich durchzeichnenden Rippen, mit ſtellenweiſer Enthaarung, einen überaus widrigen Anblick gewährt.

Aus dem Bisherigen ergibt ſich, daß die Häßlichkeit der Thiergeſtalt, ſei es daß wir ſie als eine urſprüngliche oder als eine durch Zufall und Krankheit entſtandene antreffen, für uns hinreichend erklärlich iſt und daß wir nicht, wie Daub in ſeinem Judas Iſcharioth (12), die Hypotheſe von einem Unnatürlichen in der Natur als ſeiner Urſache zu machen haben. Die Nothwendigkeit der Natur, Contraſte in Einem Organismus zu verknüpfen, Säugethiere als Walen und Robben in's Waſſer, als Flughäuter in die Luft zu werfen, Chelidonen, Saurier und Batrachier für den Aufenthalt im Waſſer und auf dem Lande gleichmäßig auszurüſten, iſt eben ſo klar, als die Nothwendigkeit des Zufalls, der ein Thier von Außen gewaltſam verkrüppeln oder von Innen durch Krankheit verbilden kann. Daß die Blutgier der Carnivoren und das Gift mancher Thiere, mit Einſchluß des Geſtankes, den einige zu ihrer Vertheidigung verbreiten, mit der Schönheit oder Häßlichkeit ſo wenig im Zuſammenhang ſtehe, als das Gift einiger Pflanzen mit ihrer Form, braucht noch kaum bemerkt zu werden. Wäre die ſupernaturaliſtiſche Hypotheſe vom Urſprung des Häßlichen durch das Böſe, was die Natur corrumpirt habe, wahr, dann müßten auch die Giftſchlangen und Raubthiere principiell häßlich ſein, was doch ſo wenig der Fall iſt, daß vielmehr die giftzahnigen Schlangen und die wilden Katzen durch Schönheit, ja Pracht ſich auszeichnen. Das Unnatürliche aber hat für die Natur eigentlich keinen Sinn, da ſie, als ohne Freiheit des Bewußtſeins und des Willens, einer willkürlichen Verletzung eines Geſetzes nicht fähig iſt. Für die Thiere exiſtirt kein Geſetz der Selbſtachtung und Pietät, alſo auch kein Verbrechen gegen ein ſolches. Selbſtbefleckung, Blutſchande und Kindermord ſind Begriffe, die nur der Geiſterwelt angehören und es iſt eine falſche Sentimentalität, ſich über Unthaten der Thierwelt zu entſetzen, die als ſolcher in ihr gar nicht da ſind.

Gewöhnlich denken wir auch nicht an dieſe Einzelheiten, wenn von Schönheit und Häßlichkeit der Natur die Rede iſt, ſondern im Durchſchnitt ſchwebt uns dabei die landſchaftliche Schönheit vor, welche alle Naturgeſtalten zu einer charakteriſtiſchen Einheit in ſich verſammelt. Die Landſchaft iſt entweder monoton, wenn eine der Naturgeſtalten in ihr elementariſch vorherrſcht, der Berg, der Strom, der Wald, die Wüſte u. ſ. w.; oder ſie iſt contraſtirend, wenn zwei Formen ſich einander entgegengeſetzt ſind; oder ſie iſt harmoniſch, wenn ein Gegenſatz in einer höhern Einheit ſich auflöſt. Jede dieſer Grundformen kann durch den Wechſel der Tages- und Jahreszeiten eine unendliche Mannigfaltigkeit von Phaſen durchlaufen. Auf die Beleuchtung vorzüglich kommt es an, welchen äſthetiſchen Eindruck eine Landſchaft zu machen fähig iſt. Eine Wüſte kann erhaben, furchtbar erhaben ſein, wenn die tropiſche Sonne ſie als tiefliegende Sahara durglühet; melancholiſch erhaben, wenn der Mond der gemäßigten Zone ſie als hochliegende Gobi mit ſeinem Silberlicht überſchimmert. Aber jede der landſchaftlichen Grundformen kann ſowohl ſchön als häßlich ſich geſtalten. Die Monotonie, die im Ruf der Häßlichkeit ſteht, verdient denſelben erſt durch den Indifferentiſmus abſoluter Geſtaltloſigkeit, wie das bleifarbene, glattſtagnirende Meer unter grauem Himmel bei völliger Windſtille.

Das Geiſthäßliche.

Gehen wir nun von der Natur zum Geiſt über, ſo werden wir vorweg ſagen müſſen, daß der abſolute Zweck des Geiſtes Wahrheit und Güte iſt, denen er die Schönheit eben ſo unterordnet, wie die organiſche Natur ihren abſoluten Zweck, dem Leben. Chriſtus, das Ideal der Freiheit, ſtellen wir uns nicht gerade häßlich, aber auch nicht in Griechiſcher Weiſe ſchön vor. Was wir Schönheit der Seele nennen, iſt der Begriff der Güte und Reinheit des Willens; eine ſolche kann auch in einem Leibe wohnen, der unanſehnlich, ja häßlich iſt. Der Wille an und für ſich in dem Ernſt ſeiner Heiligkeit geht über das äſthetiſche Element hinaus. Die Geſinnung mit der Tüchtigkeit ihres Inhaltes fragt zunächſt nicht nach der Form, in welcher ſie erſcheint. Die Innigkeit des liebevollen Gemüthes läßt die eckigen Manieren, die Armſeligkeit des Anzugs, die etwaigen Sprachfehler u. dgl. bei dem Handelnden vergeſſen. Es iſt aber natürlich, daß die Wahrheit und Güte des Willens eine Würde der perſönlichen Haltung zur Folge hat, die auch äußerlich bis in die ſinnliche Erſcheinung durchdringt und inſofern gilt vom Geiſt der Lichtenbergiſche Satz, daß alle Tugend verſchönt, alles Laſter verhäßlicht.

Dieſen an ſich richtigen Satz können wir noch allgemeiner ausdrücken, indem wir ſagen, daß alles Gefühl und Bewußtſein der Freiheit verſchönt und alle Unfreiheit verhäßlicht. Freiheit wollen wir hier nur in dem Sinn der in ſich unendlichen Selbſtbeſtimmung nehmen und dabei von der Wahrheit ihres Inhaltes abſtrahiren. Der Organismus iſt einmal dazu beſtimmt, nichts für ſich ſelber zu bedeuten, ſondern als das Werkzeug des Geiſtes dieſen in ſich durchſcheinen zu laſſen. Wir können an den Raçen und Ständen die Wahrheit dieſes Begriffs beobachten. Mit der wachſenden Freiheit wächſt auch die Schönheit der Erſcheinung. Die ariſtokratiſchen Geſchlechter werden ſchöner, weil ſie ſich freier fühlen, weil ſie von der Gebundenheit an die Natur emancipirt ſind, weil ſie mehr Muße haben und dieſelbe durch Spiel, Liebe, Waffenübung, Poeſie ausfüllen. Die Inſulaner der Südſee waren ſchön, ſo lange ſie der Liebe, dem Tanz, dem Kampf und dem Genuß des Seebades lebten. Die Neger von Dahomey und Benin ſind ſchön, weil ſie mit ſinnlichem Wohlſein kriegeriſchen Muth und mercantiliſche Unternehmungsluſt verbinden. Sie nehmen daher auch ſchon an der Schönheit ein Intereſſe. Der König hat eine Leibwache von mehren tauſend Amazonen wahrhaft ſchöner und tapferer Mädchen, von denen A. Boue uns Zeichnungen gegeben hat. Wer ein Geſchenk vom Könige empfängt, drückt ſeinen Dank durch einen Tanz, alſo durch einen äſthetiſchen Act, öffentlich vor allem Volke aus.

Auch der in moraliſchem Betracht nach gewiſſen Seiten hin ſchlechte oder gar böſe Menſch kann doch Schönheit zeigen, ſofern er neben ſeinen Untugenden und Laſtern auch Tugenden, ſelbſt Gemüth beſitzen kann. Namentlich wird er oft formale Freiheit, Klugheit, Vorſicht, Beſonnenheit, Selbſtbeherrſchung, Ausdauer haben, wodurch Verbrecher ſogar mit einem gewiſſen ritterlichen Schwung und Adel hervorſtechen. Es kommen auf dieſem Gebiet ſeltſame Wunderlichkeiten vor. Eine Ninon de l'Enclos war gewiß ſchön und nicht weniger galant, als ſchön; allein ſie war es mit Freiheit von niedrigen Nebenrückſichten; ſie war es mit Gefühl und Grazie und blieb daher ſchön. Sie verſchenkte ihre Gunſt mit Freiheit nach Neigung, aber ſie verkaufte ſie nicht.

Weil der Leib im Verhältniß zum Geiſt einen nur ſymboliſchen Werth anſprechen darf, ſo erklärt ſich, wie es möglich wird, daß ein Menſch körperlich ſogar häßlich ſein kann, ſchief gewachſen, von unregelmäßigen Geſichtszügen, blatternarbig und daß er doch dies Alles nicht nur kann vergeſſen laſſen, ſondern noch mehr, daß er dieſe unglücklichen Formen von Innen heraus mit einem Ausdruck zu beleben vermag, deſſen Zauber uns unwiderſtehlich hinreißt, — wie der häßliche Mirabeau die ſchönſten Frauen leidenſchaftlich zu feſſeln wußte, ſobald ſie nur ihm zu ſprechen erlaubten; wie Richard III. bei Shakeſpeare in ſolch geiſtüberlegener Weiſe an der Bahre Heinrichs VI. die Liebe der ihm zuerſt fluchenden Anna zu erwerben weiß; wie Alkibiades im Platoniſchen Sympoſion von Sokrates ſagt, daß er ſchweigend häßlich, redend aber ſchön ſei.

Daß das Böſe als das Geiſthäßliche, wenn es habituell wird, die Phyſiognomie des Menſchen verhäßlichen müſſe, liegt in ſeinem Weſen, weil es diejenige Unfreiheit iſt, die aus der freien Negation der wahrhaften Freiheit entſpringt. Der Habitus und die Phyſiognomie glücklicher Naturvölker kann ſchön ſein, weil ſie einer wenn auch vorerſt natürlichen Freiheit ſich erfreuen. Die Unfreiheit, welche darin beſteht, daß man das Böſe, indem man es als das Böſe weiß, doch will, enthält den tiefſten Widerſpruch des Willens mit ſeiner Idee; ein Widerſpruch, der ſich auch äußerlich verrathen muß. Einzelne Verkehrtheiten und Laſter gewinnen ihren beſtimmten phyſiognomiſchen Ausdruck. Neid, Haß, Lüge, Geiz, Wolluſt arbeiten ihnen eigenthümliche Formen aus. So bemerkt man an Diebinnen einen unſichern, ſeitlich abirrenden Blick, deſſen Bewegung die Franzoſen vom Lateiniſchen fur fureter nennen und der in ſeinem flüchtig ſcharfen, verſtohlen offenen Umhertaſten etwas Entſetzliches hat. Wenn man große Gefängniſſe beſucht und in Sääle tritt, wo öfter ſechszig bis hundert Diebinnen zuſammen ſpinnen, ſo kann man dieſen ſpecifiſchen Blick des lauernden, kniffigen Auges gleichſam als Gattungsblick wahrnehmen. Noch größer muß natürlich die Häßlichkeit werden, wenn das Böſe an und für ſich gewollt wird. Aber ſo parador es klingt, ſo wird doch dadurch, daß das Böſe in dieſem Fall als eine ſyſtematiſche Totalität ſich fixirt, wieder eine gewiſſe Harmonie des Willens und damit auch der Erſcheinung hervorgebracht, welche die Formen äſthetiſch mildert. Die Verirrung des einzelnen Laſters kann oft einen viel unangenehmern, grellern Ausdruck haben, als das ſchlechthin Böſe, das in ſeiner Negativität wieder ein Ganzes iſt. Das grobe Laſter wird in ſeiner Einſeitigkeit augenfällig; die Tiefe oder vielmehr Untiefe des abſolut Böſen durchdringt mit ihrer Intenſität Habitus und Antlitz auf gleichmäßigere Weiſe und kann exiſtiren, ohne der Criminaljuſtiz beſondern Stoff zu bieten. Reiche, von aller Cultur beleckte, jedem Eigenſinn fröhnende, in den feinſten Raffinements ihrer Selbſtſucht ſchwelgende, in Frauenverführung kokettirende, in der Qual ihrer Blaſirtheit die Qual ihrer Diener werdende Salonmenſchen ſind oft in das abgrundloſe Inſichſein des Böſen verfallen. — Nach rückwärts mit der Natur verglichen erkennen wir hier die Steigerung, daß die Natur in manchen Thieren das Häßliche allerdings unmittelbar und poſitiv hervorbringt, daß der Menſch aber die ihm gegebene Naturſchönheit von Innen heraus durch das Böſe zu entſtellen und zu verzerren vermag, ein Werk der ſich ſelbſt vernichtenden Freiheit, deſſen das Thier unfähig iſt.

Die Urſache des Böſen und des durch daſſelbe vermittelten Häßlichen in der äußern Erſcheinung des Menſchen iſt alſo die Freiheit deſſelben, keineswegs ein transcendentes Weſen außer ihm. Das Böſe iſt die eigene That des Menſchen und ſo gehören ihm auch deſſen Folgen. Da nun der Menſch die Naturſeite weſentlich an ſich hat, ſo ergibt ſich, daß auch alle diejenigen Beſtimmungen des Häßlichen, die wir bei der organiſchen, insbeſondere animaliſchen Natur fanden, bei dem

Menſchen möglich ſind. Der Typus deſſelben ſollte freilich ſeiner Idee nach die Schönheit der menſchlichen Erſcheinung erwarten laſſen, allein die empiriſche Realität, weil der Zufall und die Willkür in ihr nothwendige Factoren ausmachen, zeigt uns auch häßliche Geſtalten und zwar nicht blos in der Form vereinzelter Individuen, ſondern in der erblichen Ausbreitung über größere Kreiſe. Doch ſind ſolche Geſtalten nicht Gattungen in dem Sinn, wie es von Geburt häßliche Thiere gibt, in deren Begriff ſchon die Häßlichkeit, das Verzerrte und Widerſpruchsvolle liegt. Gegen die Idee des Menſchen gehalten, bleiben ſie Zufälligkeiten, die empiriſch nur relativ nothwendig waren. Sie können theils ſingulärer, theils particulärer Art ſein. Singulärer Art, wenn ein menſchlicher Organismus durch individuelle Krankheit, z. B. Skropheln, Rückgratverkrümmung, Bruch u. dgl. verunſtaltet wird; particulärer Art, wenn die Verunſtaltung ſich dadurch erzeugt, daß der Organismus einer beſondern Localität ſich anpaſſen muß. In dieſem Fall der Adaption an eine beſtimmte Bodenform und an ein beſtimmtes Klima muß der Menſch dieſelben Proceſſe, wie die Pflanze und das Thier, durchlaufen Die Verſchiedenheit der telluriſchen Bedingungen drückt ſich auch in der Verſchiedenheit des Habitus und der Phyſiognomie aus, zumal ſie auch eine Verſchiedenheit der Lebensart hervorrufen. Der Bewohner des Gebirgs und der der Ebene, der Waldjäger und der Fiſcher, der Hirt und der Ackerbauer, der Polanwohner und der Tropenländer, empfangen nothwendig einen andern anthropologiſchen Charakter. Selbſt der Cretinismus iſt hieher zu rechnen, da er an beſtimmten Localitäten, namentlich an gewiſſen von Kalkauflöſungen geſchwängerten Bergwaſſern zu haften ſcheint. Der Cretin iſt noch häßlicher als der Neger, weil er zur Unförmlichkeit der Figur noch die Stupidität der Intelligenz und Schwäche des Geiſtes hinzufügt. Seine ſtumpfen Augen, ſeine niedrige Stirn, ſeine hängende Unterlippe, ſeine gegen den Stoff indifferente Freßgier und ſexuelle Brutalität, ſtellen ihn unter den Neger und nähern ihn dem Affen, der äſthetiſch vor dem Cretin voraus hat, nicht Menſch zu ſein.

Im Begriff alſo des Menſchen liegt die Häßlichkeit nicht. Sein Begriff als der der Vernunft und Freiheit fordert, daß er ſich auch im Ebenmaaß der Geſtalt, im Unterſchied von Füßen und Händen und in der aufrechten Haltung als äußere Erſcheinung realiſire. Iſt der Menſch, wie der Buſchmann, wie der Cretin, von Natur häßlich, ſo wird ſich in ſolcher Mißform auch die locale und relativ erbliche Unfreiheit darſtellen. Die Krankheit iſt Urſache des Häßlichen allemal, wenn ſie eine Verbildung des Skeletts, der Knochen und Muskeln zur Folge hat z. B. bei ſyphilitiſchen Knochenauftreibungen, bei gangränen Zerſtörungen. Sie iſt es allemal, wenn ſie die Haut färbt, wie in der Gelbſucht; wenn ſie die Haut mit Exanthemen bedeckt, wie im Scharlach, in der Peſt, in gewiſſen Formen der Syphilis, im Ausſatz, in Flechten, im Weichſelzopf u. ſ. w. Die ſcheußlichſten Deformitäten werden unzweifelhaft durch die Syphilis hervorgebracht, weil ſie nicht nur ekelhafte Ausſchläge, ſondern auch Faulungen und Knochenzerſtörungen bewirkt. Exantheme und Eiterbeulen ſind der Krätzmilbe vergleichbar, die unter der Haut ihre Kanäle gräbt; ſie ſind gewiſſermaaßen paraſitiſche Individuen, deren Exiſtenz dem Weſen des Organismus als Einheit widerſpricht und in welche er auseinanderfällt. Die Anſchauung eines ſolchen Widerſpruchs iſt ſo überaus häßlich. — Die Krankheit iſt überhaupt Urſache der Häßlichkeit, wenn ſie die Geſtalt abnorm verändert, wohin alſo auch Waſſerſucht, Tympanitis u. dergl. gehören. Aber ſie iſt es nicht, wenn ſie in Kacherie, in Hektik, in Fieberzuſtänden, dem Organismus jene transcendente Tinctur gibt, die ihn ätheriſcher erſcheinen läßt. Die Abmagerung, der brennende Blick, die bleichen oder vom Fieber gerötheten Wangen des Kranken können das Weſen des Geiſtes ſogar unmittelbarer zur Anſchauung bringen. Der Geiſt iſt dann gleichſam ſchon von ſeinem Organismus geſchieden. Er durchwohnt ihn noch, allein nur um ihn in der That zum reinen Zeichen zu machen. Der ganze Körper in ſeiner durchſichtigen Morbidezza bedeutet ſchon nichts mehr für ſich und iſt durch und durch nur noch Ausdruck des von ihm bereits auswandernden, naturunabhängigen Geiſtes. Wer hätte nicht ſchon eine Jungfrau oder einen Jüngling auf dem Sterbebette geſehen, die als Opfer der Schwindſucht einen wahrhaft verklärten Anblick darboten! So etwas iſt bei keinem Thiere möglich. — Aus denſelben Gründen ergibt ſich auch, daß der Tod keineswegs mit Unausbleiblichkeit eine Verhäßlichung der Geſichtszüge hervorzubringen hat, ſondern eben ſowohl einen ſchönen, ſeligen Ausdruck hinterlaſſen kann.

Kann nun Krankheit den Menſchen unter gewiſſen Umſtänden ſogar verſchönen, ſo kann ſie noch mehr im Verſchwinden eine Urſache des Schönen werden. Die allmälige Wiederkehr der Geſundheit gibt dem Blicke freie Klarheit, den Wangen ſanfte Röthe. Das Wiederſchwellen der Adern und Muskeln und das Spiel der Kraft, die ſich genußverlangend wieder zu regen beginnt, verbreiten eine außerordentliche potenzirte Schönheit und übergießen die Geſtalt mit jenem unausſprechlichen Zauber, in welchem der Reiz der Verjüngung noch ſeinen Gegenſatz der Hinfälligkeit, das Leben den

Tod, noch an ſich hat. Ein Geneſender iſt ein Anblick für Götter!

Doch können wir den Geiſt hier noch nicht verlaſſen, denn noch auf andere Weiſe, als in nur gewöhnlicher Krankheit, kann er Häßlichkeit erzeugen. Er kann nämlich in ſich erkranken und den Widerſpruch, in welchen er mit ſich als Geiſt geräth, dann auch in ſeiner Erſcheinung ausdrücken. Oder richtiger, die Seelenſtörung ſelber iſt ſo gut, als das Böſe, das eigentlich Häßliche im Geiſt als ſolchem. Dieſe Häßlichkeit aber des Innern überſetzt ſich auch in die Aeußerlichkeit. Blödſinn, Verrücktheit, Wahnſinn, Raſerei, machen den Menſchen häßlich. Auch die Betrunkenheit als eine acute, künſtlich erzeugte Selbſtentfremdung des Geiſtes gehört hieher. Die Beſonnenheit, mit welcher der bei ſich ſeiende Geiſt alle ſeine Verhältniſſe zuſammenfaßt und ſich, den einzelnen, doch zugleich als allgemeines Vernunftweſen weiß, verleihet dem Geiſt die rechte Gegenwart und demgemäß auch die rechte Herrſchaft über ſeinen Organismus. In der Seelenſtörung aber verliert der Menſch die Allgemeinheit ſeines Selbſtgefühls als blödſinniger, oder er entäußert ſie an eine Endlichkeit als Verrückter, oder er fühlt ſich als Wahnſinniger von der Macht eines Widerſpruchs in ſich vernichtet und rettet ſich aus dieſem Widerſpruch nur durch Fiction eines andern oder durch Raſerei. In allen dieſen Fällen ertheilt der Kranke dem Reellen wie dem Imaginären falſche Werthe. Der Blödſinnige verſinkt mehr und mehr in thieriſche Apathie; bei dem Verrückten entwickelt ſich ein eigenthümlicher, von der Realität der gegenwärtigen Gegenſtände und Menſchen in's Unbeſtimmte abirrender Blick, ein ekles Grimaſſiren, eine widrige Beweglichkeit oder Starrheit, und ſelbſt bei den Wahnſinnigen, die an tieferer Zerriſſenheit des Gemüths kranken, bemerkt man in der Feierlichkeit, mit der ſie öfter auftreten, den Verrath des gebrochenen Selbſtgefühls an der Hohlheit und Zuſammenhangloſigkeit ihres Pathos.

Das Kunſthäßliche.

Das Reich des Häßlichen iſt, wie wir ſehen, ſo groß, als das Reich der ſinnlichen Erſcheinung überhaupt; der ſinnlichen Erſcheinung, denn ein äſthetiſches Object wird das Böſe und die unſelige Selbſtentfremdung des Geiſtes erſt durch die Vermittelung der äußerlichen Darſtellung. Weil das Häßliche an dem Schönen iſt, ſo kann es als die Negation jeder ſeiner Formen ſich ſowohl vermöge der Nothwendigkeit der Natur als der Freiheit des Geiſtes erzeugen. Die Natur miſcht Schönes und Häßliches nach der Zufälligkeit, wie Ariſtoteles ſagen würde, κατασυμβεβηκῶς, zuſammen. Die empiriſche Wirklichkeit des Geiſtes thut daſſelbe. Um daher das Schöne an und für ſich zu genießen, muß der Geiſt es hervorbringen und zu einer eigenthümlichen Welt für ſich abſchließen. So entſteht die Kunſt. Aeußerlich knüpft auch ſie an Bedürfniſſe des Menſchen an, allein ihr wahrhafter Grund bleibt doch die Sehnſucht des Geiſtes nach dem reinen, unvermiſchten Schönen.

Iſt nun das Hervorbringen des Schönen Aufgabe der Kunſt, muß es da nicht als der größte Widerſpruch erſcheinen, wenn wir ſehen, daß die Kunſt auch das Häßliche hervorbringt?

Wollten wir hierauf antworten, daß die Kunſt allerdings das Häßliche hervorbringe, jedoch als ein Schönes, ſo würden wir offenbar zu dem erſtbemerkten Widerſpruch nur einen zweiten, und, wie es ſcheint, größern hinzufügen, denn wie iſt es möglich, daß das Häßliche ſchön werden könne?

Durch dieſe Fragen ſehen wir uns in neue Schwierigkeiten verwickelt. Da ſie ſich von ſelbſt aufdrängen, hilft man ſich gegen ſie gewöhnlich dadurch, daß man den trivialen Satz hervorſucht, die Schönheit bedürfe der Häßlichkeit oder könne ſich ihrer doch wenigſtens bedienen, um als Schönheit deſto nachdrücklicher zu erſcheinen; — ähnlich, wie man wohl das Laſter zu einer Bedingung der Tugend macht. Von der dunklen Folie des Häßlichen hebe ſich das reine Bild des Schönen um ſo leuchtender ab.

Kann man ſich aber wohl bei dieſem Satz beruhigen? Seine Wahrheit, daß nämlich dem Häßlichen gegenüber das Schöne um ſo mehr als ſchön empfunden werden müſſe, iſt nur relativ. Wäre ſie abſolut, ſo müßte alles Schöne ſich die Begleitung eines Häßlichen wünſchen. Nur neben einem Therſites würde dann die Schönheit eines Achilleus ganz ſein, was ſie ſein ſoll. Allein eine ſolche Behauptung iſt irrig. Das Schöne, als der ſinnlich erſcheinende Ausdruck der Idee, iſt in ſich abſolut und bedarf nicht eines Haltes außer ſich, einer Verſtärkung durch ſeinen Gegenſatz. Es wird nicht ſchöner durch das Häßliche. Die Gegenwart des Häßlichen bei dem Schönen kann nicht das Schöne als ſolches, ſondern nur den Reiz des Genießens erhöhen, indem wir, ihm gegenüber, die Vortrefflichkeit des Schönen um ſo lebhafter fühlen; — wie z. B. viele Maler zur Danaë, indem ſie mit ſüßſchmachtendem Verlangen den Goldregen in ihrem ſchönen Schooß empfängt, eine runzlichte, ſpitzkinnige Alte im Hintergrund oder an der Seite gemalt haben.

Aber das ſchlechthin Schöne und Erhabene läßt uns vielmehr ſogar ſeine ausſchließliche und unbedingte Gegenwart wünſchen. Es iſt ſo ſehr ſich ſelbſt genug, daß es nicht nur aller Folie des Häßlichen entrathen kann, ſondern daß eine ſolche auch ſtörend zu wirken vermag. Das abſolut Schöne wirkt beruhigend und läßt über ſich momentan alles Andere vergeſſen. Wozu aus ſeiner ſeligen Fülle auf Anderes abgelenkt werden? Wozu ſeinen Genuß durch die Reflexion auf ſein Gegentheil würzen? Hat neben der Statue des Gottes im Adyton ſeines Tempels noch die eines tückiſchen Dämons Raum? Will der Anbetende ſich an etwas Anderm, als an den Zügen des Gottes erſättigen?

Wir müſſen alſo die uneingeſchränkte Geltung des Satzes, daß das Häßliche in der Kunſt um des Schönen willen da ſei, verwerfen. In der Architektur, Sculptur, Muſik und Lyrik würde man beſonders verlegen ſein, ihn zu bewähren. Der Contraſt, deſſen die Kunſt oft bedarf, braucht nicht durch den Gegenſatz des Häßlichen erzeugt zu werden; das Schöne iſt mannigfaltig genug, ſich mit ſeinen eigenen Formen zu contraſtiren — wie z. B. in Göthe's Iphigenia lauter ſchöne Charaktere auftreten; oder in Raphaels Sixtiniſcher Madonne nur Majeſtät, Huld, Anmuth, Würde, Lieblichkeit und durchaus nichts Häßliches zu finden iſt und es doch in dieſen Werken nicht an Contraſten fehlt, die, als ſchöne, jenes unendliche Entzücken bereiten, das dem Abſoluten als dem mangellos Göttlichen inwohnt. Die teleologiſche Auffaſſung des Häßlichen hat alſo keine durchgreifende Berechtigung. Für die Natur haben wir uns überzeugt, daß es ihr, teleologiſch genommen, weſentlich auf das Leben und erſt in zweiter Rückſicht auf die Schönheit ankommt. Auch für den Geiſt haben wir geſehen, daß in ihm Wahrheit und Güte aller äſthetiſchen Forderung vorangehen. Es iſt ſchön, wenn das Wahre und Gute auch ſchön erſcheinen, allein es iſt nicht nothwendig. Daß man dies nicht ſo zu verſtehen habe, als ob Wahrheit und Güte, wenn ſie nicht in idealer Schönheit zu erſcheinen vermögen, ſich häßlich darſtellen müßten, iſt ausdrücklich bemerkt worden. Das unbefangen Häßliche hat weder in der Natur, noch im Geiſt einen ihm äußern Zweck. Die Natur warnt uns vor Giften in Metallen, Pflanzen und Thieren nicht durch abſchreckende Geſtalt und Farbe und der liebenswürdigſte Geiſt kann das fatale Schickſal haben, mit einem Aeſopiſchen Höcker, mit einem Byronſchen Schleppfuß zeitlebens vorlieb nehmen zu müſſen.

Wie kann nun die Kunſt, deren Zweck nur das Schöne ſein ſoll, dazu kommen, das Häßliche zu bilden? Der Grund muß offenbar tiefer liegen, als in jenem äußerlichen Reflexionsverhältniß. Er liegt im Weſen der Idee ſelber. Die Kunſt hat zwar — und dies iſt gegen die Freiheit des Guten und Wahren ihre Schranke — das ſinnliche Element nothwendig, aber in dieſem Element will und ſoll ſie die Erſcheinung der Idee nach ihrer Totalität ausdrücken. Es gehört zum Weſen der Idee, die Exiſtenz ihrer Erſcheinung frei zu laſſen und damit die Möglichkeit des Negativen zu ſetzen. Alle Formen, die aus dem Zufall und aus der Willkür entſpringen können, realiſiren auch factiſch ihre Möglichkeit und die Idee beweiſt ihre Göttlichkeit vornämlich durch die Macht, mit welcher ſie im Gewimmel der ſich kreuzenden Phänomene, in der Entzweiung von Zufall und Zufall, von Trieb und Trieb, von Willkür und Willkür, von Leidenſchaft und Leidenſchaft, doch in dem Ganzen die Einheit ihres Geſetzes erhält. Will alſo die Kunſt die Idee nicht blos einſeitig zur Anſchauung bringen, ſo kann ſie auch des Häßlichen nicht entbehren. Die reinen Ideale ſtellen uns allerdings das wichtigſte Moment des Schönen, das poſitive hin. Sollen aber Natur und Geiſt nach ihrer ganzen dramatiſchen Tiefe zur Darſtellung kommen, ſo darf das natürlich Häßliche, ſo darf das Böſe und Teufliſche nicht fehlen. Die Griechen, ſo ſehr ſie im Idealiſchen lebten, haben doch Hekatoncheiren, Kyklopen, Satyre, Grajen, Empuſen, Harpyen, Chimären, haben einen hinkenden Gott gehabt, haben in ihrer Tragödie Verbrechen der ſcheußlichſten Art (Oedipodie und Oreſtie), Wahnſinn (Ajas), ekle Krankheit (der Eiterfuß des Philoktetes) und vollends in ihrer Komödie Untugenden und Schändlichkeiten aller Art zur Anſchauung gebracht. Mit der chriſtlichen Religion aber als der, welche das Böſe in ſeiner Wurzel erkennen und von Grund aus überwinden lehrt, iſt das Häßliche nun vollends in die Welt der Kunſt eingeführt.

Aus dieſem Grunde alſo, die Erſcheinung der Idee nach ihrer Totalität zu ſchildern, kann die Kunſt die Bildung des Häßlichen nicht umgehen. Es wäre eine oberflächliche Auffaſſung der Idee, wollte ſie ſich auf das einfach Schöne beſchränken. Aus dieſer Integration folgt jedoch nicht, daß das Häßliche mit dem Schönen äſthetiſch auf gleicher Stufe ſtünde. Die ſecundäre Entſtehung des Häßlichen macht auch hier einen Unterſchied. Das Schöne nämlich, weil es in ſich ſelbſt beruhet, kann auch ganz beziehungslos und ohne allen weitern Hintergrund von der Kunſt hervorgebracht werden, während das Häßliche einer gleichen Selbſtſtändigkeit äſthetiſch nicht fähig iſt. Empiriſch freilich verſteht es ſich von ſelbſt, daß das Häßliche auch iſolirt auftreten kann, äſthetiſch hingegen iſt ein abſtractes Fixiren des Häßlichen unzuläſſig, denn äſthetiſch muß es ſich immer in das Schöne reflectiren, an welchem es die Bedingung ſeiner Exiſtenz hat. Wir können nunmehr den oben für das Schöne betrachteten Satz wieder aufnehmen und ſagen, daß das Häßliche allerdings, da es nicht in ſich ſelbſt beruhet, an dem Schönen die ihm nothwendige Folie beſitzt. Neben einer Danaë laſſen wir uns wohl die häßliche Alte gefallen, aber dieſe allein würde der Maler uns nicht malen, es wäre denn als Genrebild, wo die Situation das äſtetiſche Element ausmachen würde, oder als Portrait, das zunächſt unter die Kategorie der hiſtoriſchen Richtigkeit fällt. Die Abhängigkeit des Häßlichen vom Schönen iſt ganz natürlich wieder nicht ſo zu nehmen, als dürfte das Häßliche ſich das Schöne zum Mittel machen. Dies wäre eine Abſurdität. Das Häßliche kann alſo neben dem Schönen, gleichſam unter ſeinem Patronat, accidentell erſcheinen; es kann uns die Gefahr vergegenwärtigen, der das Schöne in der Freiheit ſeiner Beweglichkeit beſtändig ausgeſetzt iſt, aber es kann nicht directer und excluſiver Gegenſtand der Kunſt werden. Nur die Religionen können auch das Häßliche als abſolutes Object hinſtellen, wie ſo viele ſcheußliche Götteridole ethniſcher Religionen, aber auch Idole chriſtlicher Secten zeigen.

In der Totalität der Weltanſchauung macht das Häßliche, wie das Kranke und das Böſe, nur ein verſchwindendes Moment aus und in der Verſchlungenheit mit dieſem großen Zuſammenhang ertragen wir es nicht nur, ſondern kann es uns intereſſant werden. Nimmt man es aber aus dieſem Zuſammenhang heraus, ſo wird es äſthetiſch ungenießbar. Erblicken wir z. B. auf dem Eykſchen Weltgericht zu Danzig auf der einen Seite des Mittelbildes einen Flügel, der uns die Grauengeſtalten der Hölle, die Verzweiflung der Verdammten und den Hohn der mit ihrer Strafe beſchäftigten Teufel darſtellt, ſo hat der Maler dieſen finſtern Knäuel widriger Fratzen offenbar nur in Beziehung zu dem gegenüberſtehenden Flügel gemalt, der den Eintritt der Begnadeten in die lichten Hallen des Himmels enthält, und beide hat er wieder nur gemalt im Verhältniß zu dem großen Mittelbilde, dem Gericht ſelbſt, welches erſt die Extreme der Seitenbilder erklärt und zu ihnen in ſymmetriſchen Gruppen und wunderbaren Farben-Auf- und Abſtufungen den Uebergang macht. Aber die Hölle allein oder gar einen Teufel allein würde er nicht gemalt haben. Für Zwecke der Belehrung iſoliren wir natürlich auch das Häßliche, aber ein Künſtler, der daſſelbe noch ſo porträtartig treu wiedergäbe, würde niemals glauben, damit ein Kunſtwerk geſchaffen zu haben. Das Bild eines Chriſtuskopfes wird Jedermann ohne Bedenken ſich überall aufſtellen; nicht ſo die Maske eines Mephiſto. Eine ſolche Vereinzelung würde dem Häßlichen eine Selbſtſtändigkeit zugeſtehen, die gegen ſeinen Begriff iſt, während das Schöne in der Malerei bis zum Stillleben herunter iſolirt werden kann. So haben auch alle Werke der Poeſie, die ſich einen ſchlechthin häßlichen Gegenſtand genommen haben, bei allem Aufwand von Geiſt nie die geringſte Popularität gewinnen können. Niemand kann an dergleichen rechte Freude haben. Die Franzoſen beſitzen Lehrgedichte über die Pornographie und ſogar über die Syphilis; die Holländer über die Blähungen u. ſ. w., allein die Eigenthümer ſolcher Gedichte ſchämen ſich ſogar, wenn man ſie bei ihnen trifft. Jener Prinz von **Pallagonia**, von welchem **Göthe** erzählt (13), wollte das Häßliche ſelbſt durch die Kunſt, die gegen ſeine Geſtaltung ſich am Entſchiedenſten ſträubt, durch die Sculptur in einer gewiſſen ſyſtematiſchen Vollſtändigkeit darſtellen und hat mit all ſeinem Aufwande doch nichts hervorgebracht, als eine verworrene, lächerlichtraurige Curioſität. Nur in der Combination mit dem Schönen erlaubt die Kunſt dem Häßlichen das Daſein; in dieſer Verbindung aber kann es große Wirkungen hervorbringen. Die Kunſt bedarf ſeiner nicht nur zur Vollſtändigkeit der Welterfaſſung, ſondern vorzüglich auch zur Wendung einer Handlung in's Tragiſche oder in's Komiſche.

Wenn nun die Kunſt das Häßliche darſtellt, ſo würde es, wie es ſcheint, gegen den Begriff deſſelben ſein, es zu verſchönen, denn in dieſem Fall wäre ja das Häßliche nicht mehr häßlich, ganz abgeſehen davon, ob nicht ein Verſchönen des Häßlichen, als das ſophiſtiſche Wegkünſteln einer äſthetiſchen Lüge, nicht noch ein Häßliches mehr durch den innern Widerſpruch hervorbringen würde, das Häßliche, alſo die Negation des Schönen, doch wieder ſchön zu bilden, ihm folglich etwas Poſitives anzulügen, was gegen ſeine Natur iſt und ſchließlich eine Caricatur des Häßlichen, einen Widerſpruch des Widerſpruchs, zu erzeugen. So ſcheint es, wie geſagt, und doch iſt es wahr, daß die Kunſt auch das Häßliche idealiſiren, d. h. nach den allgemeinen Geſetzen des Schönen, die es durch ſeine Exiſtenz verletzt, behandeln muß; nicht, als ſollte die Kunſt das Häßliche verbergen, verkleiden, verfälſchen, mit ihm fremden Ausputz verzieren, wohl aber daſſelbe, der Wahrheit unbeſchadet, nach dem Maaß ſeiner äſthetiſchen Bedeutung geſtalten. Dies iſt nothwendig, denn die Kunſt verfährt in dieſer Weiſe mit aller Wirklichkeit. Die Natur, welche die Kunſt uns darſtellt, iſt die wirkliche und doch nicht die gemein empiriſche Natur. Sie iſt die Natur, wie ſie ſein würde, wenn ihre Endlichkeit ihr ſolche Vollendung geſtattete. Und ſo iſt die Geſchichte, welche die Kunſt uns gibt, die wirkliche und doch nicht die gemein empiriſche Geſchichte. Sie iſt die Geſchichte nach ihrem

Weſen, nach ihrer Wahrheit, als Idee. In der gemeinen Wirklichkeit mangelt es niemals an den empörendſten und widerwärtigſten Häßlichkeiten; die Kunſt darf dieſelben nicht ſo ohne Weiteres aufnehmen. Sie muß uns das Häßliche in der ganzen Schärfe ſeines Unweſens vorführen, aber ſie muß dies dennoch mit derjenigen Idealität thun, mit der ſie auch das Schöne behandelt. Bei dieſem läßt ſie vom Inhalt deſſelben Alles hinweg, was ſeiner nur zufälligen Exiſtenz angehört. Sie hebt das Bedeutſame einer Erſcheinung hervor und verwiſcht in ihm die unweſentlichen Züge. Das Gleiche muß ſie mit dem Häßlichen thun. Sie muß an ihm diejenigen Beſtimmungen und Formen herausſtellen, die das Häßliche zum Häßlichen machen, allein ſie muß alles dasjenige von ihm entfernen, was ſich nur zufällig in ſein Daſein eindrängt und ſeine Charakteriſtik ſchwächt oder verwirrt. Dies Reinigen des Häßlichen vom Unbeſtimmten, Zufälligen, Charakterloſen, iſt ein Act der Idealiſirung, die nicht im Hinzuthun eines dem Häßlichen fremden Schönen, ſondern in einer prägnanten Hervorkehrung derjenigen Elemente beſteht, die es zum Gegenſatz des Schönen ſtempeln und in denen, ſo zu ſagen, ſeine Originalität, als die des äſthetiſchen Widerſpruchs liegt. Die Griechen erreichten in dieſer Idealiſirung allerdings zuweilen einen Punct, wo ſie das Häßliche aufhoben und in das poſitiv Schöne umbildeten, wie bei den Eumeniden und bei der Meduſe (14). Wenn man aber ſich häufig vorgeſtellt hat, als ob die Griechen die ideale Schönheit vorzüglich in einer heitern Ruhe geſucht und die Bewegtheit und Heftigkeit des Ausdrucks als häßlich gemieden hätten, ſo iſt dies eine zu enge, von einzelnen Sculpturwerken hergenommene Vorſtellung ihrer Kunſt. Von der Poeſie wird man dies bei einigem Nachdenken bald einräumen;

von der Sculptur hat Anſelm Feuerbach in ſeinem trefflichen Werk über den Vaticaniſchen Apollo den Beweis geführt, daß ſie auch das Furchtbare und die dramatiſche Lebendigkeit nicht ſcheuete (15); von der Malerei lehrt uns dies nicht nur das tiefere Eindringen in die Wandmalerei von Herculanum und Pompeji, ſondern auch die Beſchreibung der Gemälde des Polygnotos in den Leſchen zu Delphi und zu Athen, wie auch Göthe bei ihrer Beſprechung ausdrücklich zu bemerken ſich veranlaßt ſieht, ein ſo großer Verehrer der Heiterkeit, Ruhe und maaßvollen Lebendigkeit er auch war (16).

Das Häßliche muß alſo durch die Kunſt von allem ihm heterogenen Ueberfluß und ſtörſamen Zufall gereinigt und ſelbſt wieder den allgemeinen Geſetzen des Schönen unterworfen werden. Eben deshalb würde eine iſolirte Darſtellung des Häßlichen dem Begriff der Kunſt widerſprechen, weil es durch ſie als Selbſtzweck erſchiene. Die Kunſt muß ſeine ſecundäre Natur hervorblicken laſſen und daran erinnern, daß es urſpünglich nicht durch ſich ſelbſt, daß es nur an und aus dem Schönen als deſſen Negation exiſtirt. Wird es nun in dieſer ſeiner accidentellen Stellung zur Anſchauung gebracht, ſo muß bei ihm alle Rückſicht genommen werden, die ihm als einem Moment in einer harmoniſchen Totalität zukommt. Es darf nicht müßig ſein, ſondern ſich als nothwendig erweiſen. Es muß ſich angemeſſen gruppiren und ſich für das Ganze den Geſetzen der Symmetrie und Harmonie, die es an der eigenen Geſtalt verletzt, unterordnen; es darf ſich nicht über das ihm nach dem Zuſammenhang gebührende Maaß hervordrängen und muß eine Kraft individuellen Ausdrucks beſitzen, die es in ſeiner Bedeutung nicht verkennen läßt.

Nehmen wir z. B. die bildende Kunſt, ſo iſt die Anſchauung eines Menſchen, der ſeine Nothdurft verrichtet oder der ſich erbricht, gewiß ekelhaft. Dennoch haben Maler ſich nicht geſcheuet, ſolche Züge bei großen Gaſtereien mit aufzuführen. Es iſt einmal der Lauf der Welt, daß die Leute, wenn es ihnen prächtig ſchmeckt, ſich auch wohl übernehmen. Zur Vollſtändigkeit der Schilderung hat der Künſtler dieſen Moment nicht fortlaſſen wollen, allein er hat es durch die Art ſeiner Darſtellung äſthetiſch gemildert. Paul Veroneſe hat ſo bekanntlich die Hochzeit zu Kanah gemalt. Im Vordergrund hat er einen kleinen Jungen gemalt, der in kindlicher Unſchuld pißt. Ein Kind in dieſer Situation iſt im Vordergrund ertragſam, zumal es, wie es lächelnd ſein Röckchen emporhebt, die niedlichen Waden und Lenden zeigt. Den ſich Erbrechenden aber, einen Erwachſenen, der des guten Eſſens und Trinkens zu viel genoſſen, ſehen wir in den Hintergrund geſtellt, wo er den weinſchweren Kopf an eine Mauer lehnt.

Die Diſſonanz iſt, muſikaliſch genommen, die Vernichtung der Muſik, die Unmuſik. Der Muſiker darf ſie aber nicht willkürlich, vielmehr nur da eintreten laſſen, wo ſie vorbereitet iſt, wo ſie nothwendig wird, wo ſie durch die Auflöſung des Mißtons den Triumph der höhern Harmonie begründet.

Der Dichter, der uns einen Kaliban hinſtellt, thut dies auf einer Inſel im Weltmeer, die von einem Zauberer beherrſcht wird, ſo daß in dieſem Zuſammenhang ſeine Erſcheinung die Abſonderlichkeit verliert. Er iſt der urſprüngliche barbariſche Einwohner dieſer wilden Inſel, über den ſich der gebildete Eindringling zum Herren gemacht hat — das Schickſal aller Naturvölker, die mit Culturvölkern in Berührung kommen. Kaliban hat daher, Prospero gegenüber, ſogar ein Urrecht des Beſitzes und weiß dies auch. Er iſt alſo nicht blos ein Ungethüm, ſondern er drückt eine weltgeſchichtliche Idee aus. Aber noch mehr. Als ätheriſche Compenſation hat ihm Shakeſpeare den Ariel hinzugefügt, wodurch uns einerſeits das Täppiſche und Thieriſche des gezähmten Ungeheuers ſchärfer hervortritt, wir andrerſeits aber auch uns über ſeine plumpe Maſſenhaftigkeit durch den Contraſt des zierlichen Luftgeiſtes erhoben fühlen.

Eine beſondere Frage könnte hier die Architektur durch ihre Ruinen veranlaſſen. Die Zertrümmerung eines Gebäudes ſollte nämlich Häßlichkeit erwarten laſſen; allein es wird, ob dies der Fall, theils von dem Bau, theils von der Art ſeiner Zerſtörung abhängen. Der ſchöne Bau nämlich wird auch als Ruine noch die Größe ſeines Plans, die Kühnheit ſeiner Verhältniſſe, den Reichthum und die Zierlichkeit ſeiner Ausführung zeigen und unſere Phantaſie wird unwillkürlich aus ſeinen Andeutungen wieder das Ganze herzuſtellen verſuchen. Der häßliche Bau kann durch die Zertrümmerung gewinnen; ſeine Fragmente können phantaſtiſch durcheinander geworfen werden, abgeſehen davon, daß die Zerſtörung des Häßlichen uns eine äſthetiſche Genugthuung gewährt. Allein es wird auch darauf ankommen, wie die Ruine beſchaffen iſt, wie die Trümmer durcheinandergeſchleudert, welche Reſte übrig geblieben ſind. Ein winziger Steinhaufen, ein paar kahle Mauren gewähren noch keinen maleriſchen Anblick. Die Trümmer einer Scheune, eines Viehſtalls werden ſelbſt in Mondſcheinbeleuchtung uns nicht intereſſiren; ein Palaſt hingegen, ein Kloſter, eine Ritterburg werden uns romantiſch erſcheinen. Daß die Ruine als ſchön erſcheinen kann, wird endlich nicht nur durch die urſpünglichen Verhältniſſe des

Baues und die Art ſeiner Zerſtörung, ſondern auch dadurch beſtimmt, ob das Bauwerk mit der umgebenden Natur verwächſt und ſelbſt den Charakter eines Naturwerks annimmt. Indem Dach und Fenſter und Thüren offen ſtehen, indem alle Abgeſchloſſenheit aufhört, indem das Moos die Steine begrünt, Pflanzen ſich zwiſchen den Steinen einwurzeln, Vögel ihre Neſter bauen und der Fuchs durch das zerbrochene Fenſter lugt, iſt der Bau gleichſam zu einer Production der Natur geworden, der ſie in ihren Baſaltformationen oft ſehr nahe kommt.

Das Häßliche im Verhältniß zu den einzelnen Künſten.

Zur Möglichkeit überhaupt, in das Häßliche zu verfallen, haben die Künſte eine ganz gleiche Stellung. Jede kann es und zwar bis zur Unerträglichkeit hervorbringen. Dennoch findet eine qualitative Temperatur dieſer allgemeinen Möglichkeit nach der Eigenthümlichkeit einer jeden ſtatt. Nach der Natur einer jeden Kunſt iſt ihr Inhalt, ihr Umfang, ihre Modalität, eine andere. Wir können die verſchiedenen Künſte als einen Weg zur äſthetiſchen Selbſtbefreiung des Geiſtes anſehen, auf welchem er zuletzt, in der Poeſie, ſich vollkommen ſelbſt erreicht. Der Durchgang durch das verſchiedene Material der Realiſirung des Schönen ſtellt uns die beſondern Stufen dieſer Befreiung dar. In der Materie, im Raum, in der Anſchauung, d. h. in der bildenden Kunſt, iſt er noch außer ſich. Mit dem Ton, mit der Zeit, mit der Empfindung d. h. in der Muſik, tritt er in ſich ein. Mit dem Wort, mit dem Bewußtſein, mit der

Vorſtellung und dem Gedanken, in der Dichtkunſt, gelangt er zur vollkommenen Innerlichkeit und zur völligen Idealität der Form. In dieſem Stufengang wächſt mit der zunehmenden Freiheit, mit der größern Leichtigkeit und äußern Müheloſigkeit der Darſtellung, auch die Möglichkeit des Häßlichen.

In der Architektur kann allerdings ſcheußlich gebauet werden, wie nicht blos zahlloſe dem beſchränkten Bedürfniß entſprungene Gebäude, ſondern wie auch viele öffentliche Bauten, ja ſolche Gebäude zeigen, die ausdrücklich architektoniſche Prachtwerke ſein ſollten. Aber es iſt ſchwer, in der Baukunſt ganz abſcheulich zu ſein. Wenn Göthe geſagt hat, daß Fehler nicht gebaut werden ſollen, weil ſie durch ihre Größe und Dauer den äſthetiſchen Sinn zu ſchmerzlich beleidigen, ſo hat er damit angedeutet, daß die Werke der Architektur zu ernſt und zu koſtbar ſeien, irgendwie leicht genommen zu werden. Durch ſein Material, als die maſſenhafte Materie, fordert das Bauen immer die Ueberlegung heraus. Es muß mindeſtens Sicherheit gewähren und ſeinem Zweck einigermaßen entſprechen. Mit dieſen beiden Nützlichkeitsrückſichten kommt ſchon von ſelbſt immer einige Eurythmie in das Werk. Ein Gebäude iſt um ſo ſchöner, je mehr es nach Außen die Feſtigkeit ſeiner Verhältniſſe beruhigend ausſpricht und je mehr es in ſeiner Geſtalt ſchon ſymboliſch den Zweck verkündigt, dem es gewidmet iſt. Manche Häuſer, aus der erſten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts vornämlich, ſehen freilich ſo aus, als hätte man erſt vier Mauern gebauet, ſie nothdürftig überdacht und dann, wie die Schöppenſtädter in ihrem Rathhauſe, von Innen her nach Laune kleine und große Fenſter ohne alle Symmetrie herausgeſchlagen. Ein größerer Bau wird jedoch immer einige Beſinnung verrathen und ein Durcheinander verſchiedenartiger Bauſtyle aus verſchiedenen Jahrhunderten wird nicht ſowohl einen häßlichen, als einen phantaſtiſch impoſanten Eindruck machen.

Auch die Sculptur beſchränkt das Häßliche durch die Sprödigkeit und Koſtbarkeit ihres Materials außerordentlich. Es verſteht ſich von ſelbſt, daß, wie ja die ſchreiendſten Thatſachen bekunden, auch die jämmerlichſten Statuen gemeißelt und gegoſſen werden können, allein die Koſtſpieligkeit des Stoffs und die Mühſamkeit der Arbeit werden immerhin den productiven Leichtſinn zügeln. Ein Carrariſcher Marmorblock oder altes Kanonengut zu einer Statue iſt nicht ſo wohlfeil zu haben. Nur ſehr langſam weicht der Block den tauſenden von Hammerſchlägen; nur in ſehr verwickelter oft Jahre in Anſpruch nehmender Procedur wird das Erz der Form eingegoſſen und dann noch Monate auf Monate ciſelirt. Daher iſt auch in keiner Kunſt die Tradition ſo mächtig, als in der Sculptur. Das Neue wagt ſich ſeltener hervor, weil beim Mißlingen zu viel auf dem Spiele ſteht. Ein in Stein ausgehauener, ein in Bronze ausgegoſſener Fehler ſind in ihrer plaſtiſchen Realität viel auffallender, als wenn ſie nur gezeichnet oder gemalt wären. Dazu kommt, daß keine Kunſt vermöge der Idealität, zu welcher das Beharren ihrer Formen drängt, eine ſo geringe Neiglichkeit hat, das Negative in Krankheit, Schmerz und Bosheit darzuſtellen.

Die Malerei dagegen iſt unter den bildenden Künſten dem Verfall in's Häßliche am meiſten preisgegeben, weil ſie die individuelle Lebendigkeit und den Schein der Perſpective vorzutäuſchen hat. Die Bildhauerei kann in der Geſtalt, Stellung und Drapperie einzelne kleinere, ſelbſt größere Fehler bei einer Statue machen und doch noch ganz Achtungswürdiges leiſten. Die Malerei aber kann durch die Wohlfeilheit ihres Materials und die Leichtigkeit ihrer Production vielmehr zur Pfuſcherei verleitet werden. Der Umfang ihrer Möglichkeit iſt ſchon unendlich größer, als der der Sculptur: die Landſchaft, das Thier, der Menſch; nichts, was irgend in die Sichtbarkeit zu treten vermag, iſt von ihr ausgeſchloſſen. Zugleich iſt ſie nach vielen Seiten hin bedingt: die Umriſſe der Geſtalten, das Colorit, die Perſpective — was iſt hier nicht Alles zu beachten, das als Einheit erſcheinen ſoll! Daher Unrichtigkeit der Zeichnung, Unwahrheit des Colorits, Falſchheit der Perſpective ſo bald ſich einſchleichen. Eine Verkürzung, wie bald iſt ſie verzeichnet! Ein Farbenton, wie bald vergriffen! Ein Schatten oder ein Lichtrefler, wie bald vergeſſen! Es gibt daher ganz unzweifelhaft viel mehr ſchlechte Gemälde, als Statuen, wobei man nicht einmal die aus religiöſen Principien häßlichen Indiſchen und Aegyptiſchen auszunehmen braucht.

Mit der Muſik ſteigert ſich die Leichtigkeit der Production und mit ihr ſo wie mit der dieſer Kunſt eigenen ſubjectiven Innerlichkeit die Möglichkeit des Häßlichen. Obwohl nämlich dieſe Kunſt in ihrer abſtracten Form, im Tact und Rhythmus, auf der Arithmetik beruhet, ſo iſt ſie doch in dem, was ſie erſt zum wahren, ſeelenvollen Ausdruck der Idee macht, in der Melodie, der größten Unbeſtimmtheit und Zufälligkeit ausgeſetzt und das Urtheil, was ſchön, was nicht ſchön ſei, in ihr oft unendlich ſchwer. Daher denn die Häßlichkeit vermöge der ätheriſchen, volatilen, myſteriöſen, ſymboliſchen Natur des Tons und vermöge der Unſicherheit der Kritik hier noch mehr Boden, als in der Malerei, gewinnt.

Endlich in der freieſten Kunſt, in der Poeſie, erreicht die Möglichkeit des Häßlichen mit der Freiheit des Geiſtes und mit dem ſo leicht zu ſprechenden oder zu ſchreibenden Wort als dem Medium der Darſtellung den Gipfel. Um der Idee wahrhaft zu genügen, iſt die Poeſie die ſchwerſte Kunſt, weil ſie am wenigſten das empiriſch Gegebene direct nachahmen kann, vielmehr es aus der Tiefe des Geiſtes ideell verarbeiten, verdichten muß. Iſt ſie aber einmal da, hat ſie erſt eine literariſche Exiſtenz gewonnen, hat ſie ſich erſt eine poetiſche Technik erſchaffen, ſo iſt auch keine Kunſt ſo leicht zu mißbrauchen, als die Poeſie, weil dann, nach dem bekannten Urtheil eines großen Dichters, die Sprache ſelber ſchon für uns dichtet und denkt. Im Epos, in der Lyrik, Dramatik und Didaktik erzeugt ſich für den Inhalt wie für die Form ein oberflächliches Modificiren deſſelben Materials, deſſen Geſtaltung nur ſcheinbar ſich verändert. Es gehört dann ſchon ein gebildeterer und in ſich durch vielſeitigere Erfahrung bereicherter, durch tiefere Erkenntniß beruhigter Geſchmack dazu, das Häßliche zu entdecken. Hiezu kommt noch das Intereſſe, welches an der Poeſie von Seiten der Tendenz genommen werden kann, ſo daß nicht der poetiſche Werth, ſondern das revolutionaire oder conſervative, das rationaliſtiſche oder pietiſtiſche Pathos das Schickſal eines Gedichts entſcheidet, wie unſere Epoche hiezu ſo viele Beläge liefert. Vor den Parteiidealen iſt bei uns das göttliche Ideal oft verdüſtert, ja verſchwunden. In der Poeſie kann am leichteſten und unmerklichſten geſündigt werden und in ihr wird gewiß die größte Maſſe des Häßlichen producirt.

Das Wohlgefallen am Häßlichen.

Daß das Häßliche ſolle ein Wohlgefallen erzeugen können, ſcheint eben ſo widerſinnig, als daß das Kranke oder Böſe ein ſolches hervorrufe. Und doch iſt dies möglich, einmal auf geſunde, einmal auf krankhafte Weiſe.

Auf geſunde Weiſe, wenn das Häßliche in der Totalität eines Kunſtwerks ſich als eine relative Nothwendigkeit rechtfertigt und durch die Gegenwirkung des Schönen aufgehoben wird. Nicht das Häßliche als ſolches bewirkt dann unſer Wohlgefallen, ſondern das Schöne, welches den Abfall von ſich, der auch zur Erſcheinung kommt, überwindet. Hiervon iſt oben ſchon gehandelt.

Auf krankhafte Weiſe, wenn ein Zeitalter phyſiſch und moraliſch verderbt iſt, für die Erfaſſung des wahrhaften, aber einfachen Schönen der Kraft entbehrt und noch in der Kunſt das Pikante der frivolen Corruption genießen will. Ein ſolches Zeitalter liebt die gemiſchten Empfindungen, die einen Widerſpruch zum Inhalt haben. Um die abgeſtumpften Nerven aufzukitzeln, wird das Unerhörteſte, Disparateſte und Widrigſte zuſammengebracht. Die Zerriſſenheit der Geiſter weidet ſich an dem Häßlichen, weil es für ſie gleichſam das Ideal ihrer negativen Zuſtände wird. Thierhetzen, Gladiatorſpiele, lüſterne Symplegmen, Caricaturen, ſinnlich verweichlichende Melodien, koloſſale Inſtrumentirung, in der Literatur eine Poeſie von Koth und Blut (de boue et de sang, wie Marmier ſagte), ſind ſolchen Perioden eigen.

Eintheilung.

Wenden wir uns nach Beſeitigung dieſer Vorfragen zur Entwickelung der Eintheilung des Begriffs des Häßlichen, ſo haben wir oben ſchon die Stelle, die er in der Metaphyſik des Schönen einnimmt, im Allgemeinen angegeben. Wir haben geſagt, daß er zwiſchen dem Begriff des Schönen an ſich und dem des Komiſchen die negative Mitte ausmache. Dieſe Stellung weicht von derjenigen ab, welche das Häßliche gar nicht als ein beſonderes Moment der Idee des Schönen, ſondern nur als eine untergeordnete Nebenbeſtimmung theils des Erhabenen in der Form des Furchtbaren und Gräßlichen, theils des Komiſchen in der Form des Poſſirlichen und Niedrigkomiſchen behandelt. Viele der heutigen Aeſthetiker nämlich nehmen das Komiſche als den Gegenſatz des Erhabenen und wollen das Abſolutſchöne als die Einheit des Erhabenen und Komiſchen betrachtet wiſſen. Das Komiſche aber ſteht nicht blos dem Erhabenen, es ſteht dem einfach Schönen überhaupt entgegen oder richtiger vielmehr, es ſteht ihnen nicht entgegen, ſondern es iſt die Aufheiterung des Häßlichen in's Schöne. Das Häßliche ſteht dem Schönen entgegen; es widerſpricht ihm, während das Komiſche zugleich ſchön ſein kann, ſchön nicht im Sinn des einfachen, poſitiv Schönen, wohl aber im Sinn der äſthetiſchen Harmonie, der Rückkehr aus dem Widerſpruch in die Einheit. Im Komiſchen iſt ein Häßliches als Negation des Schönen mitgeſetzt, die es jedoch wiederum negirt. Ohne einen Widerſpruch, der durch einen Schein aufgelöſt wird, weil er ſelber nur ein Schein iſt, kann das Komiſche nicht gedacht werden. Ariſtoteles und nach ihm Cicero habe dieſen Zuſammenhang bereits ſo aufgefaßt (16). Der Begriff des Erhabenen iſt auch nicht von dem des Schönen zu trennen, ſondern als eine eigenthümliche Form deſſelben anzuſehen. Da nun das Häßliche nichts Abſolutes, vielmehr nur ein Relatives iſt, ſo muß für ſeine Begriffsbeſtimmung auf die Idee des Schönen ſelbſt, durch die es bedingt iſt, zurückgegangen werden.

Das Schöne überhaupt iſt, wie wir hier, wo uns nur das Häßliche beſchäftigt, vorauszuſetzen haben, die ſinnliche Erſcheinung der natürlichen und geiſtigen Freiheit in harmoniſcher Totalität.

Das erſte Erforderniß des Schönen iſt deshalb bekanntlich das Bedürfniß der Grenze; es muß ſich als Einheit in ſich ſetzen und ſeine Unterſchiede als organiſche Momente derſelben. Dieſer Begriff der abſtracten Formbeſtimmtheit macht gewiſſermaaßen die Logik des Schönen aus, weil er noch gänzlich von dem beſondern Inhalt deſſelben abſtrahirt und für alles Schöne, in welchem Material es ſich auch realiſire und welches immer ſeine geiſtige Erfüllung ſei, die gleiche formale Nothwendigkeit hat.

Die Negation dieſer allgemeinen Einheit der Form iſt alſo die Formloſigkeit. Die bloße Abweſenheit aller Form iſt nicht ſchön, allein auch noch nicht häßlich. Der Raum in der Grenzenloſigkeit ſeiner Ausdehnung kann nicht häßlich genannt werden; das Nachtſchwarz, worin gar keine Form ſich abſcheidet, auch nicht; ein gleichmäßig fortklingender Ton eben ſo wenig u. ſ. w. Erſt da wird die Formloſigkeit häßlich, wo ein Inhalt eine Form haben ſollte und derſelben noch ermangelt, oder wo zwar ſchon eine Form allein noch nicht ſo geſtaltet iſt, als ſie es dem Begriff des Inhalts gemäß ſein ſollte. Inſofern wir mit dem Ausdruck Formloſigkeit auch die Unbeſtimmtheit der Grenze bezeichnen, kann die Formloſigkeit auch die nothwendige Form eines Inhalts ſein, wie

z. B. die Unendlichkeit des Raums eine ſolche erfordert, denn eine Form, alſo eine Begrenzung zu haben, würde gegen den Begriff des abſoluten Raumes ſein, d. h. er kann nur die Formloſigkeit zu ſeiner Form haben. Soll aber ein Inhalt eine Form haben und iſt dieſe nun nicht da, ſo vergleichen wir ihn mit dieſer für ihn und von ihm ſelber vorausgeſetzten Form und empfinden dieſen Mangel als Häßlichkeit. Metaphyſiſch genommen iſt es allerdings ganz richtig, daß kein Inhalt ohne irgend eine Form exiſtiren kann, relativ aber kann, wie die Inhaltsloſigkeit, ſo auch die Formloſigkeit ausgeſagt werden. Stellen wir uns z. B. einen Landſchaftsmaler vor, der eine Gegend aufnimmt und, von der Zeit gedrängt, ſeinen flüchtigen Umriſſen nur einige Farbenſtriche für ſein Gedächtniß hinzuzufügen vermag, ſo wird die Landſchaft nur eine ſehr unvollkommene Form haben. Es werden ſich uns auf dem Gemälde ſtatt des wirklichen Colorits nur formloſe Farbenpuncte darbieten, die ſich erſt auf die künftige Ausführung beziehen und dies Farbenaggregat würde inſofern noch formlos und dadurch häßlich ſein. Nun können wir uns weiter das Bild als vollendet vorſtellen, jedoch verfehlt und mißrathen, ſo würde die Ausführung, alſo die vollſtändige Form da ſein und doch nicht diejenige, welche da ſein ſollte. Statt ihrer würde eine dem Begriff der Sache mehr oder weniger fremde entſtanden ſein, alſo eine Form, die dem Inhalt nicht entſpräche. Es wäre folglich ein poſitiver Widerſpruch von Inhalt und Form da und dieſe Formloſigkeit der Form wäre wieder häßlich.

Das Schöne erfordert alſo Einheit des Inhalts und der Form in beſtimmten Verhältniſſen, die, abſtract genommen, Maaßverhältniſſe ſind. Aber das Schöne hat weſentlich auch eine ſinnliche Seite an ſich, denn gerade als Form fällt es in die Natur. Auch der geiſtigſte Inhalt bedarf, um ſchön zu ſein, der Vermittelung der ſinnlichen Manifeſtation. Von dieſem Standpunct aus enthält die Natur die Wahrheit der concreten Individualiſirung, in welche die Exiſtenz des Schönen eingehen muß. In ſeiner Wirklichkeit iſt dasſelbe ein zugleich ideell beſtimmtes, dieſe Beſtimmtheit aber irgendwie an die Natur gebunden, denn nur durch die Natur kann die Idee ſich verendlichen und als eigenthümliche Erſcheinung realiſiren. Ohne die Natur exiſtirt einmal keine ſchöne Geſtaltung und die Kunſt bedarf inſofern des Studiums der Natur, ihrer Formen mächtig zu werden; die Kunſt ſoll die Natur in dieſer Rückſicht und zwar mit gewiſſenhafter Treue nachahmen, denn ſie hängt hierin von ihr ab. — Dieſer Satz iſt eben ſo wahr, als der, daß die Kunſt die Natur nicht nachahmen ſolle, ſofern unter Nachahmen ein bloßes, wenn auch noch ſo genaues Copiren der zufälligen, empiriſchen Objecte verſtanden wird. Wie der Formalismus der abſtracten Maaßverhältniſſe noch nicht ausreicht, das Schöne zu ſchaffen, ſo auch nicht der abſtracte Realismus. Das Nachbilden der *cruden Erſcheinung iſt noch nicht Kunſt*, denn dieſe ſoll von der Idee ausgehen, die Natur aber, da ſie in ihrer Exiſtenz aller Aeußerlichkeit und Zufälligkeit preisgegeben iſt, kann oft ihren eigenen Begriff nicht erreichen. Es bleibt Sache der Kunſt, die von der Natur angeſtrebte, allein durch ihr Daſein in Raum und Zeit ihr oft unmöglich gemachte Schönheit, das Ideal der Naturgeſtalt, zu realiſiren. Um aber dieſe ideale Wahrheit der Naturformen möglich zu machen, muß allerdings die empiriſche Natur ſorgfältig ſtudirt werden, wie dies auch alle ächten Künſtler thun und wie nur die falſchen Idealiſten es verſchmähen. Die Wahrheit der Naturformen gibt dem Schönen die Correctheit.

Demgemäß beſteht die Correctheit im Allgemeinen darin, daß in Darſtellung der nothwendigen Naturform keine Fehler gemacht werden. Das Schöne kann dieſer Richtigkeit nicht entbehren. Verſtößt alſo eine Geſtalt gegen die Geſetzmäßigkeit der Natur, ſo erzeugt ſich aus ſolchem Widerſpruch unfehlbar Häßlichkeit. Die Natur ſelber wird unſchön, wenn ſie durch irgendwelche Verirrung von ihrem Geſetz abfällt. Die Kunſt aber wird es noch mehr, weil bei ihr die Entſchuldigung fortfällt, welche der Natur zu Gute kommt, dem einmal vorhandenen Zuſammenhang nicht haben ausweichen zu können, durch welchen Monſtroſitäten, Kakerlaken, Waſſerköpfe u. ſ. w. entſtehen. Stellen wir uns z. B. vor, daß die Sculptur eine Elephantin mit einem ſäugenden Jungen, als ein Gegenſtück zu jener ſäugenden Kuh Myrons, bilden wollte, ſo würden in der Anordnung der Gruppe die abſtracten Maaßverhältniſſe zur Anwendung kommen müſſen, das Moment der natürlichen Correctheit aber würde darin liegen, daß das Junge in der That auch ſo geſäugt wird, als es der Elephantin nach der Natur möglich iſt. Der weibliche Elephant trägt nämlich die Euter zwiſchen den Vorderfüßen, eine Tendenz zum menſchlichen Buſen, und das Junge ſaugt nicht mit dem Rüſſel, mit welchem der Elephant doch auch das Waſſer aufſchlürft, es ſich in den Schlund zu ſpritzen, ſondern es ſaugt mit den Lippen des Unterkiefers. Würde dies nun nicht beobachtet, ſo würde eine Incorrectheit und mit ihr eine Häßlichkeit entſtehen, denn alle Verhältniſſe der Geſtalt des Elephanten ſind auf dieſe Art des Saugens berechnet. Es verſteht ſich, daß auch ein äußerliches ſogenanntes Verſchönen der Natur, das ihre ideale Wahrheit alterirt, unter den Begriff der Incorrectheit fällt, ſo gut, als die ſclaviſche Correctheit, die über eine peinliche Richtigkeit nicht zur idealen Wahrheit hinausgeht, äſthetiſch ſelber der Correctur bedarf.

Aber es verſteht ſich auch, daß ein ſelbſtbewußtes Abweichen der Kunſt von den durch die Natur gegebenen Formen behufs eines beſondern äſthetiſchen Eindrucks oder in phantaſtiſchen Bildungen nicht als Incorrectheit gelten darf. Einen eigenthümlichen Kreis der Correctheit macht daher das conventionelle Maaß ſelber aus, das ſich als hiſtoriſcher Ausdruck einer Geſtalt des Geiſtes fixirt. In ihrem Urſprung wird eine ſolche Form mehr oder weniger mit einem Naturmaaß, wenigſtens mit einem reellen Bedürfniß, zuſammenhängen. Im Verlauf der Zeit kann ſie ſich aber auch weit von der Natur entfernen, indem der Menſch, ſeine Freiheit recht augenſcheinlich zu verwirklichen, der Natur ſogar oft Gewalt anthut. Der Wilde zeigt durch barbariſche Verſtümmelungen und Veränderungen ſeines Körpers, durch Knochen und Ringe, die er in der Naſe und den Ohrläppchen oder Lippen befeſtigt, durch Tättowiren u. dgl., den Trieb, ſich von der Natur zu unterſcheiden. Er iſt nicht, wie das Thier, mit der gegebenen Natur zufrieden; er will als Menſch ſeine Freiheit gegen ſie zeigen. Die Völker gewinnen bei einiger Dauer einen ganz abſonderlichen Habitus und eine feſt ausgeprägte Sitte des Benehmens. Sie bringen, ihrem Local- und Nationalcharakter entſprechend, eigenthümliche Formen der Kleidung, Wohnung und Geräthſchaften hervor. Hat nun die Kunſt einen geſchichtlichen Gegenſtand zu behandeln, ſo wird ſie, correct zu ſein, ihn nach ſeiner poſitiven hiſtoriſch gegebenen Form darzuſtellen haben. Auch hier gilt es nicht eine ſcrupuloſe Akribie, aber doch eine Beachtung deſſen, was die Geſtalt durch die Steigerung der

Eigenthümlichkeit auch zu einem äſthetiſch individuelleren Object macht? Die breit heruntergezogene Unterlippe des Botocuden; die Dickbäuche und Zwergfüße der Chineſiſchen Damen; die kerlhaften Geſichter und kurzen Taillen der Weiber in den Steierſchen Alpen u. ſ. w. ſind gewiß häßlich. Ein Verſtoß gegen dieſe Formen würde alſo äſthetiſch den Vorzug verdienen. Handelte es ſich aber darum, eine Dame gerade als Chineſiſche Schönheit darzuſtellen, ſo würde nichts übrig bleiben, als dies eben Chineſiſch zu thun und ihr folglich weder den Dickbauch noch den Zwergfuß zu erſparen. Die Kunſt könnte dieſe Formen mildern, dürfte ſie aber nicht ignoriren. Es gehört dergleichen dann einmal zur individuellen Charakteriſtik eines geſchichtlichen Vorwurfs. Die naive Epoche einer Kunſt wird ſich zwar um dieſe hiſtoriſche Genauigkeit wenig kümmern und ſich vor Allem an das allgemein Menſchliche halten, aber die zur Reflexion gelangte Kunſt wird ſich der Rückſicht auf die geſchichtliche Correctheit nicht entſchlagen können. Das Franzöſiſche Theater unter Ludwig XIV. und XV. ſpielte bekanntlich die Griechiſchen und Römiſchen Heroen und Heroinen in Perücken und Reifröcken mit Galanteriedegen. Die Schauſpieler ſtanden dadurch dem Publicum näher, ſofern daſſelbe ein Handeln in dieſem Coſtum leichter verſtehen mußte. Aber allmälig beunruhigte man ſich über jene Licenz. Man wollte die Vergangenheit und die Fremde in ihre Rechte einſetzen. Eine eigene, mit recht inſtructiven Kupfern ausgeſtattete Zeitſchrift, die Costumes et Annales des grands Theâtres de Paris unter Ludwig XVI., machte es ſich zum Zweck, das Celtiſche, Griechiſche, Römiſche, Jüdiſche, Perſiſche und mittelaltrige Coſtum nach ſeiner hiſtoriſchen Treue zu ſchildern und mit der Theaterpraxis in Einklang zu bringen.

Die Formloſigkeit wäre alſo die erſte und die Incorrectheit die zweite Hauptform des Häßlichen. Aber noch iſt diejenige Form zurück, die recht eigentlich erſt den Grund für beide enthält, die innere Verbildung, die auch in äußere Disharmonie und Unnatur ausſchlägt, weil ſie in ſich ſelbſt trüb und verworren iſt. Für das Schöne nämlich iſt Freiheit der wahrhafte Inhalt, Freiheit in dem allgemeinen Sinn, daß nicht nur die ethiſche des Willens, ſondern auch die Spontaneität der Intelligenz und die freie Bewegung der Natur darunter verſtanden wird. Die Einheit der Form und die Individualität derſelben werden vollkommen ſchön erſt durch Selbſtbeſtimmung. Man muß dieſen Begriff der Freiheit hier allgemein nehmen, weil man das äſthetiſche Gebiet ſonſt ohne Noth verengt. Die Metaphyſik des Schönen gilt nicht nur für die Kunſt, ſondern auch für die Natur und das Leben. Es iſt in der neuern Zeit üblich geworden, bei dem Schönen ſogleich von dem geiſtigen Gehalt der ſinnlichen Form zu ſprechen. Dies kann den Sinn haben, daß auch die Natur an und für ſich geiſtentſprungen iſt, daß ſie als ein Werk des ſchöpferiſchen Geiſtes dieſen auch aus ſich widerſtrahlt und der Geiſt inſofern in ihrer Anſchauung auch ſeine Freiheit mitanſchaut. Dieſen Sinn, wie geſagt, kann jene Auffaſſung haben. Beſchränkt ſie ſich aber, wie oft geſchieht, lediglich auf die Kunſt, ſo entſteht dadurch eine grundloſe und ungerechte Verkürzung des Begriffs des Schönen und damit auch des Häßlichen. Der Begriff der Freiheit iſt nicht ohne den der Nothwendigkeit zu denken, denn der Inhalt der Selbſtbeſtimmung, die ſeine Form iſt, liegt in dem Weſen des individuellen Subjects, das ſich beſtimmt. Wir wollen es vermeiden, hier in jene ſchwierigen, oft ventilirten Unterſuchungen über den Urſprung und das

Ziel der Freiheit einzugehen. Sie mögen andern Wiſſenſchaften überlaſſen bleiben. Begnügen wir uns hier mit dem äſthetiſchen Geſichtspunct, ſo ergibt ſich, daß die Freiheit als die ſich ſelbſt beſtimmende Nothwendigkeit den ideellen Gehalt des Schönen ausmacht. Die Freiheit hat durch ihr Weſen die Möglichkeit einer doppelten Bewegung an ſich, indem ſie entweder über das mittlere Maaß der Erſcheinung in das Unendliche hinaus, oder unter ihm in das Endliche hineingehen kann. An und für ſich iſt ſie die Einheit der Unendlichkeit ihres Inhaltes und der Endlichkeit ihrer Form und als ſolche Einheit ſchön. Hebt ſie aber die Endlichkeit ihrer Selbſtbegrenzung auf, ſo wird ſie mit dieſem Act erhaben; ſetzt ſie dagegen ihre Verendlichung, beſchränkt ſie ſich, ſo wird ſie mit ſolcher Faßlichkeit gefällig. Das abſolut Schöne ruhet in ſeiner eigenen Unendlichkeit, weder hinausſtrebend in's Grenzenloſe, noch ſich verlierend in's Kleine.

Der wahrhafte Gegenſatz des Erhabenen iſt nicht das Häßliche, wie Ruge und K. Fiſcher, nicht das Komiſche, wie Viſcher meint, ſondern das Gefällige. Es muß in der Idee des Schönen unterſchieden werden zwiſchen dem Gegenſatz, den das Schöne überhaupt, alſo auch das Erhabene an dem Häßlichen als dem Negativſchönen hat, und dem poſitiven Gegenſatz, den das Erhabenſchöne an den niedlichen und zierlichen Formen des Gefälligſchönen hat. Durch die Vermittelung, welche das Häßliche für das Komiſche hervorbringt, kann dieſes zwar relativ auch dem Erhabenen entgegengeſetzt werden, allein es iſt wohl zu erwägen, daß das Komiſche, weil es des Humors fähig iſt, auch wieder in's Erhabene übergehen kann. Was man beim Sturze Napoleons I. ſagte: du sublime au ridicule il n'y a qu'un pas; und was man bei der Erhebung Napoleons III. ſagte: du ridicule au sublime il n'y a aussi, qu'un pas! kann als allgemeine äſthetiſche Regel genommen werden. Ariſtophanes iſt oft ſo erhaben, daß jeder Tragöde ihn darum beneiden kann.

Innerhalb des Häßlichen aber wird folgerichtig die Unfreiheit das Princip ausmachen, von welchem die individuell äſthetiſche oder vielmehr unäſthetiſche Charakteriſtik ausgeht; Unfreiheit auch in dem allgemeinen Sinn genommen, daß nicht blos die Kunſt, ſondern auch die Natur und das Leben überhaupt hierhergezogen wird. Die Unfreiheit als der Mangel an Selbſtbeſtimmung oder als der Widerſpruch der Selbſtbeſtimmung gegen die Nothwendigkeit des Weſens eines Subjectes erzeugt das in ſich ſelbſt Häßliche, das dann auch weiterhin als Erſcheinung zum Incorrecten und Formloſen wird. Betrachten wir z. B. das Lebendige im Zuſtande der Krankheit, ſo iſt allerdings die Möglichkeit deſſelben, krank zu werden, nothwendig, allein es iſt deshalb keineswegs nothwendig, daß es wirklich krank werde. Durch die Krankheit wird es in der Freiheit ſeiner Bewegung und Entwicklung geſtört; es wird alſo durch die Krankheit gebunden, deren Folgen endlich, nachdem ſie ſein Inneres durchſchlichen, ſich auch in ſeiner äußern Entſtaltung und Verhäßlichung offenbaren müſſen. — Oder betrachten wir den Willen, ſo wird er durch frivole Negation ſeiner Nothwendigkeit poſitiv unfrei; er wird böſe. Das Böſe iſt das ethiſch Häßliche und dies Häßliche wird auch das äſthetiſch Häßliche zur Folge haben. Wird doch ſchon die theoretiſche Unfreiheit, die Dummheit und Bornirtheit, nicht umhin können, ſich in der ſtupiden und ſchlaffen Phyſiognomie zu reflectiren. Wahre Freiheit iſt in allewege die Mutter des Schönen, Unfreiheit des Häßlichen. Das Häßliche wird aber, wie das

Schöne, als der negative Doppelgänger deſſelben, die Unfreiheit nach zwei Seiten hin entfalten können: einmal nach der Seite hin, daß die Unfreiheit da eine Schranke ſetzt, wo, nach dem Begriff der Freiheit, keine ſein ſollte; und ſodann nach der Seite, daß die Unfreiheit da eine Schranke aufhebt, wo eine ſolche, nach dem Begriff der Freiheit, ſein ſollte. Das eine Mal erzeugt ſie die Gemeinheit, das andere Mal die Widrigkeit. Die Unfreiheit endlich, wie ſie, in der Form eines apodiktiſchen Urtheils, ſich mit ihrem Weſen, das ſie freilich zum Unweſen verkehrt, mit der Nothwendigkeit der Freiheit, ſelbſt vergleicht, wird zur Verzerrung der Freiheit und Schönheit, zur Caricatur. Sie iſt in ihrem Urſprung häßlich, denn ſie iſt im Inhalt wie in der Form der ausdrückliche Widerſpruch der Freiheit und Schönheit mit ſich ſelbſt. Aber in der Caricatur wird durch den beſtimmten Reflex in ihr Urbild die Macht des Häßlichen wieder gebrochen; ſie kann relativ wieder zur Freiheit und Schönheit durchdringen, denn ſie erinnert nicht nur an das Ideal, dem ſie widerſpricht, ſondern ſie kann dies auch mit einer gewiſſen Selbſtbefriedigung thun, die in dem Schein des poſitiven Behagens der abſoluten Nullität an ſich ſelbſt komiſch wird.

Der Gegenſatz des Erhabenen iſt alſo das Gemeine; der des Gefälligen das Widrige; der des Schönen die Caricatur. Der Begriff der letztern iſt allerdings ein ſehr weitläufiger, denn wir gebrauchen ihn, da er alle Wendungen des Häßlichen in ſich concentrirt, faſt gleichbedeutend mit dieſem als Gattungsbegriff, und ſetzen die Caricatur dem Ideal, das in ihm verkehrt wird, mit Recht entgegen. Wegen dieſer beſtimmten Beziehung auf das Schöne vermag die Caricatur den Uebergang zum Schönen zu machen und alle Tonarten der Erſcheinung zu durchlaufen, denn es gibt flache und tiefe, heitere und düſtere, gemeine und erhabene, greuliche und allerliebſte, lächerliche und furchtbare Caricaturen. Wie ſie aber auch in ſich beſtimmt ſein mögen, immer weiſen ſie mit ſich zugleich auf ihren poſitiven Hintergrund hin und laſſen ihr Gegentheil unmittelbar mit ſich erſcheinen. Von jedem Häßlichen muß man allerdings ſagen, daß es durch ſich die Beziehung auf dasjenige Schöne mitſetzt, das von ihm negirt wird. Das Formloſe für ſich fordert die Form heraus; das Incorrecte erinnert ſofort an ſein normales Maaß; das Gemeine iſt gemein, weil es dem Erhabenen, das Widrige, weil es dem Gefälligen widerſpricht. Die Caricatur aber iſt nicht nur die Negation allgemeiner äſthetiſcher Beſtimmungen, ſondern ſpiegelt als Zerrbild eines erhabenen, eines reizenden oder ſchönen Urbildes die Qualitäten und Formen deſſelben auf individuelle Weiſe in ſich ab, ſo daß ſie, wie geſagt, relativ ſogar als ſchön erſcheinen können, aber in ihrer Verlorenheit dann eine um ſo energiſchere Wirkung hervorbringen. Man nehme z. B. den Don Quixote von Cervantes. Der edle Manchaner iſt ein Phantaſt, der ſich mit künſtlich krankhafter Anſtrengung noch als Ritter des Mittelalters gerirt, nachdem die ganze Umgebung ſich ſchon aus demſelben herausgearbeitet und mit einer ſo abenteuerlichen Handlungsweiſe in Widerſpruch geſetzt hat. Schon gibt es keine Rieſen, Caſtelle, Zauberer mehr; ſchon hat die Polizei einen Theil der Ritterpflichten auf ſich genommen; ſchon hat der Staat ſich zum geſetzmäßigen Beſchützer der Wittwen, Waiſen und Unſchuldigen gemacht; ſchon iſt die individuelle Kraft und Tapferkeit gegen die Gewalt des Feuergewehrs gleichgültig geworden. Dennoch handelt Don Quixote, als ob dies Alles noch nicht exiſtirte, geräth dadurch nothwendig in tauſend Conflicte und wird in ihnen zur Caricatur, weil ſie die unvermeidliche Ohnmacht ſeines Benehmens um ſo mehr offenbar machen, je mehr er ſich zur Rechtfertigung und Bekräftigung ſeines Verfahrens auf die glorreichen Vorbilder eines Amadis von Gallien, eines Liſuarte u. A. in ähnlichen Lagen beruft. Die reellen Vorausſetzungen, unter welchen dieſe Blumen der Ritterſchaft handelten, ſind eben nicht mehr da und die Fiction ihrer Exiſtenz verfälſcht die Weltauffaſſung unſeres Hidalgo bis zum Wahnſinn. Allein dieſer Thor beſitzt in ſeiner Phantaſterei zugleich wirklich alle Eigenſchaften eines ächten Ritters. Er iſt tapfer, großmüthig, mitleidig, hülfbereit, ein Freund der Unterdrückten, verliebt, treu, wundergläubig, abenteuerſüchtig. In ſeinen ſubjectiven Tugenden müſſen wir ihn bewundern und die Poeſie ſeiner Rede, wenn ſie von philanthropiſcher Erhabenheit überſtrömt, mit Wohlgefallen vernehmen. Im Mittelalter wäre er ein würdiger Genoſſe an Königs Artus Tafelrunde, ein gefährlicher Rival aller „Irrenden“ geworden. Gerade durch ſeine poſitiven Elemente wird er eine um ſo bedeutendere Caricatur, weil dieſe an ſich herrlichen Eigenſchaften bei ihm zu einer Verkehrtheit ausſchlagen, die ſich ſelbſt vernichtet, die in trüber Begeiſterung an eine Mühle als einen mächtigen Rieſen ihre Tapferkeit verſchwendet, die Galeerenſträflinge als unſchuldig Unterdrückte befreiet, die einen Löwen, weil er ein königliches Thier, aus dem Käfig losläßt, die ein Barbierbecken als den Helm des unſterblichen Mambrin verehrt u. ſ. w. Angelangt auf dieſen Punct der Selbſtvernichtung der Erhabenheit ſeines Pathos lachen wir dann über ihn; die Komik bricht aus der Caricatur hervor, die uns ſonſt wohl ſogar zur Wehmuth bewegt. Don Quixote, armſelig, hager, irrend, iſt nie gemein oder widerwärtig, aber er wird formlos; ſeine Rozinante iſt ein ſehr incorrectes Streitroß; ſein Urbild, die ideale Ritterlichkeit, verwandelt ſich gerade durch die praktiſche Nullität ihrer Methode in ihr Zerrbild und zugleich hat Cervantes die große Kunſt verſtanden, in dem phantaſtiſchen Ritter und ſeinem verſtändigen Begleiter ewige Richtungen der Menſchennatur überhaupt zu ſchildern; er hat die Kunſt verſtanden, dieſe Verzerrung, in welche die edelſten Gefühle und die nobelſte Geſinnung umſchlagen, zu einer Kritik der Mängel der bürgerlichen Geſellſchaft zu machen — und nicht blos der Spaniſchen, in deren Mitte der liebenswürdige Don lebt. Wir müſſen dem Dichter eingeſtehen, daß trotz des Staates, trotz der Polizei, trotz der Aufklärung, das freiwillige Eingreifen einer kraftvollen, hochherzigen Perſönlichkeit oft eine Wohlthat für die faulen Zuſtände ſein würde. So groß, ſo vielſeitig, ſo bedeutungsvoll kann eine Caricatur — durch das Genie — werden!

Erſter Abſchnitt.

Die Formloſigkeit.

Die abſtracte Grundbeſtimmung alles Schönen iſt, wie wir oben ſahen, die Einheit. Als ſinnliche Erſcheinung der Idee bedarf es der Begrenzung, denn nur in ihr liegt die Kraft der Unterſcheidung, Unterſcheidung aber iſt ohne eine ſich abſondernde Einheit unmöglich. Alles Schöne muß ſich als Einheit darſtellen, aber nicht blos als Einheit nach Außen hin ſich abſchließen, vielmehr auch ſich in ſich ſelbſt wieder von ſich als Einheit unterſcheiden. Der Unterſchied, als ein beſtimmter, kann zur Entzweiung werden; die Entzweiung aber, da ſie der Kampf der Einheit mit ſich ſelber iſt, muß mit ihrem Proceß in die Einheit zurückgehen können, wenn auch der empiriſche Verlauf thatſächlich nicht immer ſo weit gelangt. Die Einheit bringt durch Erzeugung ihres Unterſchiedes und durch ſeine Auflöſung ſich als harmoniſche hervor.

Dies ſind Lehnſätze aus der Metaphyſik des Schönen. Wir müſſen an ſie erinnern, denn aus ihnen ergibt ſich, daß das Häßliche als das Negativſchöne 1. die Nichteinheit, Nichtabgeſchloſſenheit, Unbeſtimmtheit der Geſtalt ausmacht; 2. daß es den Unterſchied, wenn es ihn ſetzt, entweder als eine falſche Unregelmäßigkeit, oder als eine falſche Gleichheit und Ungleichheit hervorbringt; 3. daß es ſtatt der Wiedereinheit der Geſtalt mit ſich vielmehr den Uebergang der Entzweiung in die Verworrenheit falſcher Contraſte erzeugt.

Dieſe verſchiedenen Formen des Formloſen könnten wir auch mit Deutſchen Ausdrücken als Geſtaltloſigkeit, als Ungeſtalt und als Mißeinheit bezeichnen. Es wird aber für die wiſſenſchaftliche Technik bequemer ſein, wenn wir Griechiſche Ausdrücke gebrauchen, die wir Deutſche mit den Romaniſchen Völkern gemeinſam beſitzen und welchen durch den Umfang ihres Gebrauchs auch eine größere Präciſion zukommt. Wir können nämlich den Gegenſatz der Geſtalt überhaupt die Amorphie; den der verſtändigen Anordnung der Unterſchiede die Aſymmetrie und den der lebendigen Einheit die Disharmonie nennen.

A.

Die Amorphie.

Einheit im Allgemeinen iſt ſchön, weil ſie uns ein Ganzes gibt, das ſich auf ſich ſelbſt bezieht; daher Einheit das erſte Bedingniß aller Geſtaltung iſt.

Der Gegenſatz der Einheit als abſtracte Nichteinheit wäre alſo zunächſt die Abweſenheit der Begrenzung nach Außen, der Unterſcheidung nach Innen zu.

Die Abweſenheit der Begrenzung nach Außen iſt die äſthetiſche Geſtaltloſigkeit eines Weſens. Eine ſolche Grenzenloſigkeit kann in der Nothwendigkeit eines Weſens liegen, wie der Raum, wie die Zeit, wie das Denken, das Wollen an ſich als ohne Grenze gedacht werden müſſen. Sie wird aber erſt da ſich ſinnlich bemerklich machen, wo, dem Begriff nach, eine Unterſcheidung nach Außen hin ſtatt finden ſollte und nicht da iſt. Die Grenzenloſigkeit überhaupt kann man weder ſchön noch häßlich nennen. Im Vergleich mit ihr aber iſt das Begrenzte das Schönere, weil es eine ſich auf ſich beziehende Einheit darſtellt, wie Platon bekanntlich dem περας vor dem 'απειρον den Vorzug gibt (17). Sie iſt an ſich deshalb nicht ſchlechthin häßlich, weil ſie in ihrem Nichts die Möglichkeit der Begrenzung darbietet. Da dieſe Begrenzung jedoch nicht wirklich iſt, ſo iſt ſie auch nicht ſchön.

Von dieſem abſoluten Mangel der Geſtalt iſt nun diejenige Geſtaltloſigkeit verſchieden, die wir relativ ausſagen, ſofern zwar ſchon eine Geſtalt, alſo eine Einheit und Begrenzung da iſt, dieſelbe jedoch in ſich noch ohne allen Unterſchied iſt. Eine ſolche Geſtalt iſt alſo innerhalb ihrer ſelbſt durch ihre Ununterſchiedenheit geſtaltlos. Dieſer Mangel an Unterſcheidung wird langweilig und treibt alle Künſte, ſich gegen ihn zu waffnen. Die Architektur z. B. greift zur Ornamentik, um mit Zickzacklinien, mit Mäandern, mit Roſetten, mit Reifen, mit Zahnſchnitten, mit Eierſtäben, mit Ein- und Ausbiegungen u. ſ. w., auch da noch Unterſchiede hervorzubringen, wo ſonſt die Monotonie einer einfachen Fläche vorhanden ſein würde. Die kahle, unterſchiedloſe Identität iſt an ſich auch noch nicht poſitiv häßlich, aber ſie wird es. Die Reinheit eines beſtimmten Gefühls, einer beſtimmten Form, einer Farbe, eines Tons kann unmittelbar ſogar ſchön ſein. Stellt ſich uns aber wieder und wieder immer nur dies Eine ohne Unterbrechung, ohne Wechſel und Gegenſatz dar, ſo entſteht dadurch eine triſte Armſeligkeit, Einförmigkeit, Einfärbigkeit, Eintönigkeit. Die leere Unbeſtimmtheit, die noch das Nichts aller Geſtaltung, hat ſich hier ſchon aufgehoben; aus dem noch unterſchiedloſen Abgrund der Möglichkeit der Geſtaltung iſt es ſchon zu einer

Wirklichkeit und Beſtimmtheit der Form, der Farbe, des Tons, der Vorſtellung gekommen. Indem es nun jedoch bei dieſer Einen Beſtimmtheit ſein Bewenden hat, erzeugt ſich durch das Fixiren der bloßen Identität eine andere Häßlichkeit. Anfänglich nehmen wir einen ſo in ſich beſtimmten Eindruck noch mit Wohlgefallen auf, denn die Einheit und Reinheit, zumal wenn ſie mit Energie verbunden, hat etwas Erfreuliches. Bleibt es aber bei dieſer abſtracten Einheit, ſo wird ſie durch ihre Unterſchiedloſigkeit häßlich und unausſtehlich. Was Göthe vom Leben überhaupt ſagt, daß nichts ſchwerer zu ertragen ſei, als eine Reihe von guten Tagen, das gilt auch vom Aeſthetiſchen. Der in ſich ununterſchiedene, der nur erſt gegen das Nichts der äußern Geſtaltloſigkeit ſich abſcheidende und wiederholende Puriſmus Einer Geſtalt und Farbe, Eines Tons und Einer Vorſtellung wird häßlich, ja unausſtehlich. Grün iſt eine ſchöne Farbe, aber nur grün, ohne den blauen Himmel darüber, ohne blinkendes Waſſer dazwiſchen, ohne eine weißflockige Schaafheerde darauf, ohne ein rothes Ziegeldach, das aus Bäumen hervorlauſcht, wird langweilig. Le parti des ennuyés in Paris war 1830 entzückt, als das Rottenfeuer und der Kanonendonner die Monotonie des ewigen Wagengeräuſchs auf den Boulevards unterbrach. Als aber der zweite Tag den Kampf fortſetzte und gar als am dritten das Schießen nimmer ſchien enden zu wollen, riefen die kaum Entlangweilten aus: Oh, que c'est ennuyant!

Die Einheit, die eine Nureinheit iſt, wird alſo häßlich, weil es im Begriff der wahrhaften Einheit liegt, ſich von ſich ſelbſt zu unterſcheiden. Nun kann die Geſtalt in ſich der Einheit den Unterſchied ihrer Auflöſung entgegenſetzen. Sie kann nach einer Seite hin, ja ſie kann überhaupt ſich als Geſtalt wieder aufheben und verſchwinden. Eine ſolche Auflöſung kann ſchön ſein, weil mit ihr das Werden als Vergehen, alſo ein Unterſcheiden verbunden iſt, wenngleich dies Unterſcheiden in das Nichts übergeht. Das Anziehende dieſes Phänomens beſteht eben darin, daß mit der Geſtalt zugleich das Werden der Geſtaltloſigkeit, das reine Uebergehen in Anderes, vorhanden iſt. Man ſtelle ſich ein Gebirge vor, deſſen waldgekrönte Häupter in den Duft der Ferne träumeriſch verdämmern. Man ſtelle ſich den Schaum eines Wogenſturzes vor, deſſen aufſpritzenden, zerflatternden Giſcht der Wirbelſturm mit raſendem Jauchzen in die Lüfte fortſchleudert, ſo iſt der Uebergang der kaum entſtandenen Waſſerſäule in den Untergang ſchön. Oder man ſtelle ſich einen Ton vor, der, als Ton ſich gleich, allmälig verhallt, ſo iſt dies Verklingen ſchön. Verglichen mit der Oede der änderungloſen Gleichheit iſt alle Bewegung, auch die des Vergehens, ſchön. Was aber in ſolcher Weiſe ſchön iſt, wird häßlich, wenn die Auflöſung da eintritt, wo ſie nicht ſein ſollte, wo wir vielmehr die Beſtimmtheit und Abgeſchloſſenheit der Geſtalt zu erwarten hätten, wo alſo die Geſtalt, ſtatt durch ein ſolches Aufheben ihrer ſelbſt zu gewinnen, verſtört, verwaſchen und verblaſen wird. Es entſteht dann das, was wir in der Kunſt das Nebuliſtiſche und Unduliſtiſche nennen, der Mangel an Beſtimmtheit, an Unterſcheidung, wo ſie doch ſein ſollten. In der epiſchen und dramatiſchen Poeſie kommt daſſelbe auch als Planloſigkeit zu Tage; in der Muſik nennen wir es mit einem euphemiſtiſchen Ausdruck das Wilde; das Wilde kann nämlich auch, wie bei einer Schlachtmuſik, ſchön werden, als Tadel aber bezeichnet es die Formloſigkeit. Das Schwanken und die Unſicherheit der Begrenzung widerſprechen dem Begriff der Geſtalt und dieſer Widerſpruch iſt häßlich. Die Unerfindſamkeit und die Kraftloſigkeit verbergen ſich oft hinter ſolch lockern Formen und blos andeutenden Umriſſen. Man verwechsle dieſe molluskenweichen, amorphen Geſtalten nicht mit der Skizze. Die wirkliche Skizze iſt der erſte Entwurf zu einer Ausführung. Sie iſt noch nicht befriedigend, eben weil ihr noch die Ausführung fehlt, aber ſie kann uns ſchon, wie die Handzeichnungen großer Maler und Bildhauer, in ihren vorbereitenden Lineamenten die mögliche Schönheit vollkommen zu fühlen geben. Göthe hat in dem Dialoge: der Sammler und die Seinigen, alle hieher gehörigen Unterſchiede mit Feinheit abgewogen und auseinandergeſetzt (18).

Das Nebuliſtiſche iſt alſo nicht der ſchöne Duft, in welchen eine Geſtalt ſich hüllen kann; das Unduliſtiſche iſt nicht die ſanfte Wellenlinie, in welche eine Form verſchwimmen; nicht das Abtönen, in welches ein Klang verſchweben kann. Es iſt im Gegentheil die Mattigkeit der Begrenzung, wo dieſe als eine entſchiedene nothwendig wäre; die Unklarheit des Unterſchiedes, wo er hervortreten müßte; das Unverſtändliche des Ausdrucks, wo er ſich zu markiren hätte. In der Sculptur und Malerei ſind es vorzüglich ſymboliſche und allegoriſche Geſtalten, die zu einer ſolchen Behandlung verführen. Und ſelbſt bei dem beſten Willen können die Künſtler oft keine charakteriſtiſche Beſtimmtheit erreichen, wenn ſie ſolche Abſtracte, wie la patrie, la France, le choléra morbus, Paris u. dgl. darſtellen ſollen. Man kann ſehr zufrieden ſein, wenn ſie uns in ſolchem Fall eine ſchöne weibliche Geſtalt überhaupt geben. Die ältere Düſſeldorfer Malerſchule krankte eine Zeitlang an ſolcher Formloſigkeit, weil ſie durch das Vorherrſchen einer ſentimentalen Albummanier über den Unterſchied des Maleriſchen vom Poetiſchen getäuſcht ward, und, den Dichtern ſich anſchließend, zu ſehr ſich darauf verließ, daß das erklärende Wort derſelben ihren ſchwankenden, problematiſchen Geſtalten zu Hülfe käme. — In der Poeſie finden wir nach dem Auftreten großer Genien ſehr häufig eine Periode der Nachahmer, bei denen die Geſtaltloſigkeit graſſirt. Im Epiſchen neigt ſie zu der Schlegelſchen Theorie, daß die Handlung, als ein bloßes Fragment aus einem größern Zuſammenhange, ins Unendliche ohne innere Einheit fortlaufen könne. Im Lyriſchen kennzeichnet ſie ſich gewöhnlich durch ein Uebermaaß von Prädicaten, mit denen ſie die Subjecte ausſtattet. Indem das eine Prädicat immer das andere erdrückt, entſteht durch ſolche Ueberfülle ſtatt des beabſichtigten reichen Bildes eine nichtsſagende Vollſtändigkeit, die das Unweſentliche mit dem Weſentlichen vermiſcht. Im Dramatiſchen huldigt ſie dem ſogenannten dramatiſchen Gedicht, das nämlich von der Aufführbarkeit a priori abſtrahirt, daher principiell auf eigentliche Handlung, auf Durchführung der Charaktere, auf Wahrſcheinlichkeit verzichtet und oft nur eine lockere Reihe lyriſcher Monologe enthält. Da bei uns Deutſchen, weil wir uns nicht als Nation fühlen und folglich auch keine Nationalbühne haben, leider zwei Drittel unſerer dramatiſchen Productionen aus ſolchen theatraliſch unmöglichen reinen Dramen beſtehen, ſo iſt es überflüſſig, beſondere Beiſpiele hier namhaft zu machen. Wenn Göthe oft als der bezüchtigt wird, von welchem dies Unweſen ſtamme, weil er den Fauſt gedichtet, ſo iſt dies irrig, denn der Fauſt hat die theatraliſche Probe in ſeinem erſten Theil glänzend beſtanden, und der zweite, wenn nur erſt auch zu ihm die nöthige Muſik componirt wäre, wird ſie auch beſtehen, denn er iſt nicht weniger theatraliſch gedacht und opernbühnenmäßig gearbeitet.

Nachdem wir bisher die Entſtehung des häßlich Geſtaltloſen betrachtet haben, müſſen wir auch ſeinen Uebergang in's Komiſche unterſuchen. Der komiſche Effect wird hier nämlich theils dadurch bewirkt, daß ſtatt des beſtimmten Unterſchiedes, der erwartet werden durfte, immer daſſelbe wiederkehrt, theils dadurch, daß eine Geſtalt von dem Anfang ihrer Bewegung aus plötzlich in ein ganz anderes ihm entgegengeſetztes Ende herumgeworfen wird. Die Unbeſtimmtheit der Geſtaltung, welche darin beſteht, daß in der leeren Unendlichkeit noch gar keine da iſt, kann weder poſitiv ſchön, noch poſitiv häßlich genannt werden, denn non entis nulla sunt prädicata. Wir können ſie, als den noch neutralen Boden, auch nicht komiſch nennen.

Die unterſchiedloſe Beſtimmtheit der Geſtalt dagegen, die in der unaufhörlichen Wiederkehr derſelben Wendung liegt, kann eine komiſche Wirkung erzeugen. Statt zu einem andern Prädicat fortzugehen, fällt ſie immer wieder in daſſelbe zurück. Die bloße in's Endloſe fortgeſetzte Identität würde uns langweilen. Sollten wir auch über eine ſolche etwa anfänglich lachen, ſo würde ſie uns doch bald abſtoßen und häßlich werden, wie wir bei ſchlechten Luſtſpielen erfahren, in denen die Dürftigkeit des Autors einer Perſon irgend eine abgeſchmackte Redensart in den Mund legt, die uns, weil ſie à tort et à travers überall angebracht wird, einige Mal zum trocknen Lachen reizt, ſich jedoch bald abnutzt und den kläglichſten Eindruck einer witzig ſein wollenden Geiſtloſigkeit hervorbringt. Der rechte Künſtler weiß die komiſche Wirkung der Wiederholung (mit welcher hier natürlich nicht der auf andern Geſetzen beruhende Refrain gemeint iſt) richtig zu verwenden, wie z. B. Ariſtophanes in den Fröſchen, wo er, die Jämmerlichkeit der Euripideiſchen Prologe zu erweiſen, den Aeſchylos ſich erbieten läßt, an alle Trimeter des Anfangs ein Wort, wie Widderfell, Salbgefäß, Haberſack, anzuhängen und ſie dadurch lächerlich zu machen. Hier darf man, nach jedem Anfang, einen andern Fortgang erwarten, allein jedem hängt der unerbittliche Aeſchylos das vernichtende Salbgefäß an. Droyſen hat frei überſetzt: „fiel mit der alten Leier durch“, was allerdings den Sinn bezeichnet, aber eigentlich ſchon ein abſtractes Ausſprechen des von Ariſtophanes beabſichtigten Reſultates enthält. Nach Voß, III., 185. ff.:

Euripides.

Aegyptos, wie ſich weit umher ausdehnt der Ruf,
Sammt ſeinen funfzig Söhnen, durch Seeruderſchwung
Gen Argos ſteuernd —

Aeſchylos.

— brach entzwei ſein Salbgefäß.

— — — — — —

Euripides.

Dionyſos, der, mit Thyrſos und ſchönſprenklichter
Hirſchhaut geſchmückt, bei Fackeln durch den Parnaſoshain
Aufhüpft im Reihntanz —

Aeſchylos.

— brach entzwei ſein Salbgefäß.

— — — — — —

Euripides.

Nicht lebt ein Mann wo, der in allem glücklich iſt:
Denn bald, von Herkunft edel, mangelt er des Guts;
Bald, niedres Abſtamms, —

Aeſchylos.

— brach er entzwei ſein Salbgefäß.

— — — — — —

Euripides.

Kadmos, von Sidons hoher Burg einſt abgeſchifft,
Der Sohn Agenors —

Aeſchylos.

— brach entzwei ſein Salbgefäß.
u. ſ. w. u. ſ. w.

Das ſtete Anſetzen zu einer Geſtaltveränderung und das ſtete Zurückfallen in die nämliche ſchon dageweſene Geſtalt iſt hier die vis comica, von der die Poſſe einen glücklichen und ſtarken Nutzen zu ziehen weiß, wie man dies auch an jedem Hanswurſt von Akrobaten und Reiterbanden beobachten kann. Die Geſtaltloſigkeit kann auch in dem Uebergang in das poſitive Gegentheil des Anfangs der Geſtaltung beſtehen. Es kündigt ſich uns eine Geſtalt an, aber ſtatt der erwarteten erſcheint das Gegentheil, eine Auflöſung der anfänglichen Geſtalt in den entgegengeſetzten Ausgang. Eine Geſtalt wird derſelbe natürlich irgendwie auch haben, allein im Verhältniß zur erſten wird ſie die Vernichtung derſelben ſein. Z. B. Der Bajazzo nimmt einen ungeheuren Anlauf, über eine Barriere zu ſpringen. Schon erblicken wir, in unſerer Phantaſie vorgreifend, den kühnen Sprung, als er, dicht vor dem Ziel, ſich plötzlich anhält und ſich ruhig unten hindurchduckt oder ſpaziergängeriſch umkehrt. Wir lachen, weil er uns getäuſcht hat. Wir lachen, weil der vollkommenſte Gegenſatz der größten Heftigkeit der Bewegung und der phlegmatiſchen Ruhe uns überraſcht. Oder der Bajazzo ſoll reiten lernen. Er ſtellt ſich dumm an. Mühſam macht man ihm vor, was er zu thun hat und überredet ihn zum Aufſitzen. Endlich ſchwingt er ſich auf das Pferd, aber — verkehrt, ſo daß er den Schwanz ſtatt der Zügel in die Hand nimmt u. ſ. w. Auch die Taſchenſpielerkunſt verſteht uns in dieſer Hinſicht vorzüglich zu unterhalten, indem ſie ſogar aus dem Nichts etwas hervorzuzaubern weiß. Der Verſtand ſagt ſich, daß aus Nichts Nichts werden kann und doch ſehen wir, ihm zum Trotz, den Magier aus einem leeren Hut Strauß auf Strauß herausnehmen. Wir ſtaunen, aber wir lachen, weil unſer Verſtand, während ihm öffentlich ſo widerſprochen wird, im Stillen ſich doch ſagt, daß er an ſich Recht hat. Dieſer Widerſpruch eben, mit Bewußtſein dupirt zu werden, ergötzt uns. — Auch das Uebergehen Betrunkener aus dem Sprechen in das bloße Lallen, in unarticulirte Laute, den Reflex der Verwirrung, worin die Intelligenz verfallen, kann bis auf einen gewiſſen Grad komiſch ſein. Der Schauſpieler Gern der Sohn in Berlin konnte dieſe geſtaltſuchenden, brummenden, quetſchenden, gurgelnden, miauenden Töne, untermiſcht mit einzelnen Wortfragmenten, vortrefflich und zu unfehlbarer Wirkung hervorbringen.

B.

Die Aſymmetrie.

Die Amorphie iſt unmittelbar die totale Unbeſtimmtheit der Geſtalt. Dieſe hebt ſich auf zur Einheit einer Geſtalt, der es aber an dem Unterſchied innerhalb ihrer ſelbſt gebricht, ſo daß ſie durch die Ununterſchiedenheit in ſich geſtaltlos iſt. Oder der Unterſchied bildet ſich an der Geſtalt hervor, aber ſo, daß er in der Auflöſung derſelben beſteht.

Die Einheit einer Geſtalt kann ſich in einfachen Unterſchieden wiederholen, nach einer gewiſſen Regel ſich fortſetzen.

Dies iſt die Regularität. Zwiſchen der Regularität und der Einheit liegt aber noch das unmittelbare Andersſein der Exiſtenzen, die *Verſchiedenheit*, deren bunte Mannigfaltigkeit äſthetiſch ſehr erfreulich ſein kann. Ganz inſtinctiv ſtrebt daher auch alle Kunſt nach der Abwechſelung, um das Einerlei der formalen Einheit zu unterbrechen. Dieſe an ſich alſo durch den Gegenſatz gegen die abſtracte Identität angenehm wirkende Mannigfaltigkeit ſchlägt aber in das Häßliche um, wenn ſie zu einem wüſten Durcheinander der verſchiedenſten Exiſtenzen wird. Wenn ſich aus dem Gemenge derſelben nicht wieder eine gewiſſe Gruppirung herausſtellt, wird ſie uns bald läſtig werden. Die Kunſt bemühet ſich daher frühzeitig, des Chaotiſchen, worin die Verſchiedenheit ſo leicht verfällt, durch Abſtractionen *gleicher Verhältniſſe* wieder Herr zu werden. Wir haben vorhin daran erinnert, wie der Geſchmack der Völker in der bildenden Kunſt die Leerheit einer großen Fläche frühzeitig zu beleben bemühet iſt. Anfänglich behilft er ſich mit Formen, die wenig mehr als Reifen und Puncte, als bunte Striche und Tüpfeln ſind; bald aber beginnt er dieſelben ein wenig zu ordnen. Das Viereck, der Zickzack, die Blattranke, der Zahnſchnitt, das verſchlungene Band, die Roſette werden die Fundamentalformen aller Ornamentik, die noch unſere Tapeten und Teppiche durchwirkt.

Die Häßlichkeit im Verſchiedenen liegt alſo in dem Mangel einer verſtändigen Gebundenheit, welche die pullulirende Fülle ſeiner Einzelheiten doch wieder zu einer relativen Geſtaltung zuſammenfaßt. Nur vom Geſichtspunct des Komiſchen aus wird das regelloſe Gewirr wieder befriedigend. Die gemeine Wirklichkeit wimmelt von *Verworrenheiten*, die uns äſthetiſch beleidigen müßten, wenn ſie uns nicht glücklicher Weiſe zu lachen machten. Wir erblicken ſie durch das Auge eines Jean Paul oder Dickens Boz und ſie gewinnen ſofort einen komiſchen Reiz. Wir können nicht über die Straße gehen, ohne nicht unaufhörlichen Stoff zu ſolchen humoreſken Betrachtungen zu finden. Da begegnet uns ein Meubelwagen, auf welchem Sopha's, Tiſche, Küchengeräth, Betten, Gemälde in eine Nachbarſchaft gerathen ſind, die, nach ihrer ſonſtigen Vertheilung, von ihnen ſelbſt für unmöglich gehalten werden würde. Oder jenes Haus dort zeigt uns im Erdgeſchoß einen Flickſchuſter, parterre einen Cigarrenladen mit obligater Bierſtube, darüber einen Pariſer Modeſchneider und oben in der Dachſtube einen Orientaliſchen Blumenmaler. Wie ſinnreich iſt nicht dies vom Zufall zuſammengewürfelte Durcheinander! Oder wir treten in einen Buchladen und ſehen auf dem Auslegetiſch Claſſiker, Kochbücher, Kinderſchriften, gegen einander wüthende Brochüren, in den witzigſten Combinationen ſich berühren, wie nur ein Washington Irwing oder Gutzkow für ihre ſatiriſche Laune es ſich wünſchen könnten. Und nun gar der Trödel! Welch ein Meiſter des Humors iſt er nicht in der Unſchuld, mit welcher er abgeblichene Familienportraits und mottenzerfreſſene Pelze, alte Bücher und Nachtſtühle, Schleppſäbel und Küchenbeſen, Reiſekoffer und Waldhörner durcheinander miſcht! Märkte, Gaſthäuſer, Schlachtfelder, Poſtkutſchen wimmeln von ſolchen Improviſationen des neckiſchen Wirrwarrs. Die Heterogeneität der mannigfachen Exiſtenzen verändert in ihrer Berührung den gewöhnlichen Werth der Dinge durch Beziehungen, die ihnen für unſere Anſchauung aufgedrängt werden. Der Zufall kann allerdings ſehr proſaiſch und geiſtlos, er kann aber auch ſehr poetiſch und witzig ſein. Dinge, die ſonſt weit auseinander liegen und die ſich durch die Gemeinſchaft mit einander für profanirt erachten würden, finden ſich durch ihn in überraſchende Nähe gerückt. Die Modernen haben dieſen quodlibetariſchen Witz ſehr weit und oft ſehr glücklich ausgebildet; die große empiriſche Fülle eines heutigen Bewußtſeins hat es möglich gemacht, zahlloſe Verbindungen zu erzeugen, die uns im zufälligen Zuſammenſein durch ihre Reflexion in einander ergötzen. Das Britiſche Inſelvolk, das meerdurchfurchende London, Eliſabeths Zeitalter, Shakeſpeare's Weltimagination haben vorzüglich dies Spiel der Phantaſie angeregt. Hogarth hat daſſelbe in die Malerei eingeführt, iſt aber ſchon, wie trefflich auch ſeine Charakteriſtik, beſonders die phyſiognomiſche, ſei, von einer gewiſſen Abſichtlichkeit nicht frei zu ſprechen, die eine übertriebene, aufdringliche Sorglichkeit verräth, keine der Beziehungen ſeines Calculs überſehen zu laſſen. In die poetiſche Literatur der ſpätern Zeit iſt dieſe Manier beſonders von den humoriſtiſchen Romanſchriftſtellern eingeführt worden, die es ſich mit ihr nicht nur oft ſehr bequem gemacht, ſondern ſie auch durch Geſchraubtheit bis zur Albernheit abgehetzt haben. Eine bloße Verworrenheit der Vorſtellungen iſt häßlich. Manche unſerer forcirten Humoriſten ſind oft nichts beſſer, als die Kranken in Irrenhäuſern, die an der Gedankenflucht leiden.

Die freie Mannigfaltigkeit iſt ſchön, ſofern ſie eine gewiſſe Einigkeit der Gruppirungen in ſich ſchließt. Denken wir uns die Tendenz zur Ordnung des Verſchiedenen als eine abſtracte ſich wiederholende Einheit in dem Mannigfaltigen, ſo erhalten wir den Begriff des Regelmäßigen d. h. der Erneuung des Verſchiedenen nach einer feſten Regel, die ſeine lockern Differenzen unter ſich bindet. So die gleichen Zeittheile des Tactes, ſo der gleiche Abſtand der Bäume einer

Allee, ſo die gleichen Dimenſionen der gleichartigen Theile eines Gebäudes, ſo die Wiederkehr des Refrains im Liede u. ſ. w. Solche Regularität iſt an ſich ſchön, allein ſie befriedigt erſt die Bedürfniſſe des abſtracten Verſtandes und iſt deshalb auf dem Wege, häßlich zu werden, ſobald die äſthetiſche Geſtaltung ſich auf ſie beſchränkt und außer ihr nichts darbietet, das eine Idee ausdrückte. Sie ermüdet durch ihre ſtereotype Gleichheit, die uns den Unterſchied immer in der nämlichen Weiſe vorführt und wir ſehnen uns aus ihrer Einförmigkeit heraus nach der Freiheit, ſelbſt wenn ſie im Extrem eine chaotiſche wäre. Tieck hat in der Einleitung zum Phantaſus die Holländiſche Manier der Gartenanlage von der Seite her in Schutz genommen, daß ſie mit ihren Heckenwänden, geſchorenen Bäumen und Buchsbaum eingefriedigten Rabatten für die Converſation Luſtwandelnder ſehr zweckmäßig ſei. Wo die Geſellſchaft ſich ſelbſt der Zweck iſt, an einem glänzenden Hofe, ſind dieſe breiten mit weichem Sand beſtreuten Wege, dieſe grünen Mauern, dieſe im Paradeſchritt aufmarſchirenden Bäume, dieſe grottenartigen Boskette, ganz paſſend. Wurde dieſe Manier doch auch eben von Lenötre unter dem großen Ludwig zur größten Vollkommenheit gebracht. Ihn copirten dann die Nachahmer in Schönbrunn, in Caſſel, Schwetzingen u. ſ. w. Die Natur ſoll hier nicht in ihrer freien Naturwüchſigkeit erſcheinen, ſie ſoll vielmehr, der Majeſtät gegenüber, ſich beſchränken und mit gefälliger Dienſtbarkeit nur einen luftigen Salon herſtellen, in welchem die ſeidenen Gewänder, die goldſtarrenden Uniformen einherrauſchen. Aber in kleinen Dimenſionen und ohne den Schauplatz hoffeſtlicher Actionen abzugeben, überkommt uns zwiſchen kubiſchen Hecken und Bäumen, die von der Scheere zu Kugeln und Pyramiden verſchnitten ſind, bald das Gefühl des Zwanges und der Abgezirkeltheit, aus deren Oede wir uns in die Irregularität eines Engliſchen Gartens oder noch lieber des freien Waldes hinausſehnen.

Wir befinden uns hier ſchon in lauter dialektiſchen Beſtimmungen. Ein einfaches Ausſprechen und Setzen der Beſtimmungen genügt nicht; ſie gehen in einander über. Als Moment kann die Regularität berechtigt und ſchön ſein; als abſolute Regel, in welche das äſthetiſche Object aufgeht, kann ſie häßlich werden. Man kann aber nicht ſchließen, daß das Gegentheil der Regularität, die Irregularität, überhaupt ſchön ſein müſſe. Sie kann es ſein, je nach den Verhältniſſen; am unrechten Ort oder in's Verworrene ausartend wird ſie eben ſowohl häßlich werden. Ein ſchönes Beiſpiel reizender Irregularität auf dem architektoniſchen Felde iſt das Schloß Meilhart im Cherdepartement, ohne alle Symmetrie in einer Art von Renaiſſanceſtyl aufgeführt (10). In Darſtellung derjenigen nachläſſigen Irregularität, die wir Negligée par excellence zu nennen pflegen und worin die Kammermädchen oft noch reizender erſcheinen, als ihre Herrinnen, ſind Maler und Dichter glücklich genug geweſen, als daß an Beiſpiele zu erinnern nöthig wäre. Im vorigen Jahrhundert kamen in Deutſchland, in vermeintlicher Nachahmung der Hebräiſchen Poeſie, der antiken Chöre, der Skaldenlieder und des Oſſian freie rhythmiſche Geſänge auf, die ſich in irregulärer Wildheit von der metriſchen Geſchloſſenheit emancipirt hatten. Manches darin war vortrefflich, wie in einigen Klopſtockſchen Bardieten und einigen Götheſchen Compoſitionen. Aber wie jämmerlich fiel dieſe Irregularität auch bei einigen Andern aus, die ſich in hohlem Wortſchwall nicht nur, die ſich auch in ganz unrhythmiſchen, unmuſikaliſchen, durcheinanderſtolpernden Tonmaſſen bewegten.

Regularität wie Irregularität können eben deshalb durch ihre Entgegenſetzung komiſch werden. Die erſtere wird es z. B. im Pedantismus, die zweite in ſeiner Verſpottung. Der Pedantismus möchte das Leben gern in ſeine Regeln einſchnüren und ſelbſt einem Gewitter nicht geſtatten, anders, als zu gelegener Zeit, ſeine artige Aufwartung zu machen. Weil ſein Zwang ein für die Sache unnützer und ſelbſtgewollter iſt, ſo wird er komiſch, und die Irregularität, die als ein ſchalkiger Kobold ihm ſeine mühſam gezogenen Kreiſe ſtört, wird komiſch als die gerechte Perſiflage ſolcher Thorheit, die das Leben gegen ſeinen Begriff als Maſchine zu behandeln ſich unterfängt.

Soll die Einheit mit dem Unterſchied vereint werden, ſo kann dies zunächſt dadurch geſchehen, daß die Geſtalt ſich zwar wiederholt, in dieſer Wiederholung aber zugleich als *Inverſion* *umkehrt*. Die Wiederholung der Geſtalt iſt die *Gleichheit* der Regularität; die Umkehr der Ordnung iſt die *Ungleichheit* der Irregularität. Dieſe Form der in der Ungleichheit dennoch identiſchen Gleichheit iſt die eigentliche *Symmetrie*. So haben die Alten die beiden Dioskuren in ſchöner Symmetrie dargeſtellt, wie jeder ein ſich aufbäumendes Pferd hält, der eine mit der linken, der andere mit der rechten Hand; der eine mit dein linken, der andere mit dem rechten Fuß vortretend; die Köpfe der Pferde nach Innen gegen, oder nach Auſſen hin auseinander gewandt. Auf beiden Seiten iſt hier daſſelbe vorhanden und doch iſt es unterſchieden; es iſt nicht blos ein einfach Anderes, ſondern es iſt das eine die Umkehr des andern und damit die *Beziehung* auf daſſelbe. Die Symmetrie ſtellt alſo nicht eine bloße Einheit, nicht eine bloße Verſchiedenheit oder einfache Unterſchiedenheit; nicht eine bloße Regularität oder Irregularität, ſondern eine Einheit dar, die in ihrer Gleichheit die Ungleichheit enthält. Dennoch iſt auch die Symmetrie noch nicht die Vollendung der Form; die höhere Bildung der Schönheit ordnet auch ſie ſich nur als ein Moment unter, über welches ſie, unter gewiſſen Bedingungen, hinausgeht. — Fehlt ſie, wo wir ſie erwarten dürften, ſo verletzt uns ein ſolcher Mangel, zumal wenn ſie etwa ſchon vorhanden war und nur zerſtört iſt, oder wenn ſie in der Anlage gegeben, aber nicht zur Ausführung gekommen iſt. Die Symmetrie iſt abſtract genommen nur das Gleichmaaß überhaupt; genauer aber iſt ſie ein Gleichmaaß, das einen Gegenſatz von Oben und Unten, von Rechts und Links, von Groß und Klein, von Hoch und Tief, von Hell und Dunkel enthält; oder noch genauer, das in der Wiederholung des Gleichen die Umkehr der Lage in ſich ſchließt, was wir eben Inverſion nennen, wie die Augen, Ohren, Hände, Füße des menſchlichen Organismus in ſolcher Weiſe ſymmetriſch ſich verhalten. Die Verdoppelung des Gleichen kann ſich auf einen für beide Seiten gleichen Punct beziehen, wie die Fenſterſtellungen in Verhältniß zu einer Thür; wie zwei Halbkreiſe von Säulen in Verhältniß zu zwei Durchgängen, die ſie ſchneiden; wie beim Diſtichon die auf und abſteigende Hälfte des Pentameters in Verhältniß zum Hexameter u. ſ. w. Dies Alles ſind ſymmetriſche Ordnungen, die wir in der Baukunſt, in der Sculptur, Malerei, in der Muſik, Orcheſtik und Poeſie nach dem eigenthümlichen Inhalt dieſer Künſte ſpecificiren. Wird nun in ſolchem Fall die Symmetrie negirt, ſo erzeugt dies eine Disproportion, die häßlich iſt.

Fehlt die Symmetrie überhaupt, iſt ſie gar nicht da, ſo iſt eine ſolche Abweſenheit derſelben erträglicher, als eine poſitive Verletzung. — Fehlt an einem, ſeinem Weſen nach ſymmetriſch ſeinſollenden Verhältniß die eine Seite deſſelben, ſo iſt die Exiſtenz der Symmetrie unvollſtändig. Indeſſen wirkt unſere Phantaſie dann ſupplementariſch und fügt in unſerer Vorſtellung aus der ſchon vorhandenen Seite die noch fehlende hinzu, ſo daß dieſe Halbſymmetrie als eine dem Begriff nach daſeiende, der Realität nach nur nicht durchgeführte auch noch erträglich bleibt. Wir empfinden dies bei vielen Gothiſchen Kirchen, bei denen oft nur der eine Thurm ausgebauet iſt, während der andere ganz fehlt oder nur bis zu einem untern Stockwerk gelangt iſt. Im Ueberblick der Façade der Thurmſeite iſt der mangelnde Thurm offenbar ein äſthetiſcher Defect, denn, nach der Anlage des Baues, ſollte er da ſein. Da es jedoch im Begriff des Thurms als eines auf Erhabenheit Anſpruch machenden Gebäudes liegt, in einer gewiſſen Einzigkeit daſtehn zu können, ſo ertragen wir den Mangel nicht nur ziemlich leicht, ſondern ergänzen ihn auch, wenn er auffallender iſt, aus unſerer Vorſtellung. — Iſt die Symmetrie vollſtändig da, ſind aber in ihr ſelbſt Widerſprüche enthalten, ſo wird unſerer Phantaſie der Spielraum genommen, weil wir durch etwas Poſitives gehemmt werden. Wir können dann nicht etwas Anderes an die Stelle des Gegebenen ſetzen, das Vorhandene nicht ideell und idealiſch ergänzen; wir müſſen uns vielmehr dem empiriſch Exiſtirenden unterwerfen und daſſelbe nehmen, wie es iſt. Die Gleichheit kann auf eine in ſich verkehrte, allein nicht inverſe Weiſe da ſein. Nicht das ſymmetriſche und ſymphoniſche Correlat bietet dann ſich dar, ſondern das correſpondiren ſollende Gleiche ſtellt ſich in einer qualitativ verſchiedenen Weiſe dar. Stellen wir uns z. B. vor, daß eine Gothiſche Kirche nach dem urſprünglichen Plan zwei Thürme hätte haben ſollen, daß nur der eine derſelben vorerſt ausgeführt wäre, daß ſpäterhin noch ein zweiter Thurm, allein in einem andern Styl hinzugefügt würde, ſo wäre zwar die Symmetrie da, denn es ſollten ja zwei Thürme ſein, aber ſie wäre zugleich in einer dem Begriff des Ganzen nicht entſprechenden, ſeiner Einheit vielmehr qualitativ widerſprechenden Weiſe vorhanden. Auf Theatern kommen durch Mängel der Garderobe öfter ſehr luſtige Dinge in dieſer Form der Unſymmetrie vor. — Oder die Symmetrie kann qualitativ der Einheit der Geſtalt entſprechen, allein *quantitativ* das Gleichmaaß verletzen, ſo iſt auch dieſe Unförmlichkeit häßlich. In den bildenden Künſten werden ſehr viel Fehler dieſer Art gemacht. Dem Begriff nach ſollte von zwei Parallelthürmen der eine nicht höher als der andere; von zwei Flügeln eines Baues der eine nicht länger als der andere; von zwei durch ein Portal geſchiedenen Fenſterreihen die Anzahl der einen nicht größer, als die der andern; von einer Statue der eine Arm nicht länger, als der andere ſein u. ſ. w. *Krüppel* ſtellen uns vornämlich dieſen Mangel der Symmetrie dar, wie wenn ein Arm oder Fuß verſchrumpft oder verkrümmt iſt.

Die Aſymmetrie iſt nicht einfache Geſtaltloſigkeit, ſie iſt entſchiedene Ungeſtalt. *Byron* hat in einem phantaſtiſchen Drama, the transformed disformed, die Qualen eines geiſtſtarken Bukligen geſchildert. Er läßt ihn, da ſelbſt die Mutter ihn verläugnet, den Tod ſuchen, in dieſem Augenblick von einem myſtriöſen Fremden unterbrochen werden, der ihm jede andere Form zum Geſchenk anbietet und ihm ſagt:

Wenn ich mit deinem Klumpfuß einen Büffel,
Das ſchnelle Dromedar mit deiner Höhe
Des Hökers höhnen wollte, jubelten
Die Thiere ob des Compliments. Und doch

Sind beide Weſen ſchneller, ſtärker, mächtiger
In Thatkraft und an Ausdauer, als du,
Und all die Kühnen, Schönen deiner Gattung.
Naturgemäß iſt deine Form; es war nur
Verfehlte Güte der Natur, die Gaben,
So andern zugedacht, dem Menſchen gab.

Arnold aber, ſo heißt der Ungeſtalte, fühlt das ganze Gewicht der Schönheit. Er ſagt weiterhin:

Mir liegt
Nicht viel an Kraft, denn *Häßlichkeit iſt kühn*.
Ihr Weſen iſt's, an Herz und Geiſt die Menſchheit
Zu überholen, und den Andern gleich,
Ja, höher ſich zu ſtellen.

Weil die Häßlichkeit in ihrer Negativität etwas Poſitives iſt, ſo fühlt ſie ſich *einſam* und dies Gefühl iſt ihre größte Pein. Arnold ſagt:

Böt keine Macht mir
Die Möglichkeit des Wechſels, hätt' ich Alles
Gethan, was nur der Geiſt vermag, den Weg mir
Zu bahnen, trotz des Scheuſals ſchwerer, ekler,
Entmuthigender Laſt, die wie ein Berg,
Meinem Gefühl nach, Herz und Schultern drückt —
Ein ekler, ungeſtalter Maulwurfshügel
Für glücklichere Augen. Dann erſchaut' ich
Die Schönheit des Geſchlechts, das Urbild iſt
Von Allem, was man kennt und träumt als ſchön,
Mehr als die Welt, die es verklärt durch Seufzer
Der Lieb' nicht, der Verzweiflung: ſucht' auch nicht,
Obgleich ganz Liebe, zu gewinnen, was mich
Nicht minder liebt ob dieſes krummen Klumpens,
Der mich ſo einſam macht.

So düſter äußert ſich der Schmerz der Mißgeſtalt. Und doch kann ſie ein großes Mittel für die Komik werden. In der Abweſenheit der Symmetrie liegt zwar noch nichts Komiſches, in der Verworrenheit aber regt ſie ſich ſchon, weil in ihr eine Geſtalt die andere verdrängt und verlöſcht. In der Halbſymmetrie hat der Anſatz zur Verwirklichung, die nicht zu Ende kommt, ganz abgeſehen von der Beſonderheit des Inhalts, ebenfalls einen komiſchen Anſtrich. Die poſitive Unſymmetrie aber, die in ihrer Congruenz doch nicht congruent, die in der Gleichheit ihrer Theile doch ungleich iſt, dieſe in ſich unſymmetriſche Symmetrie iſt an ſich in der That ſchon komiſch, inſofern das Lächerliche der Widerſpruch des Unmöglichen als eines empiriſch Wirklichen mit der dem Begriff nach ſeinſollenden Wirklichkeit iſt. Es ſollte wohl, dem Begriff nach, unmöglich ſein, daß der eine Arm länger, als ſein Gegenarm; iſt nun aber factiſch der eine Arm doch länger, als der andere, ſo iſt damit die dem Begriff widerſprechende, nichtſeinſollende Wirklichkeit wirklich und dieſer Widerſpruch wird komiſch — gerade wie, in Anſehung der Füße, das Hinken etwas Komiſches an ſich hat. Die Komik zieht die Beſchäftigung der Menſchen, die eine Krümmung und ſcheinbare Verkürzung eines Arms zur Folge haben kann, herein und ſtellt uns den Schreiber, Schneider, Schuſter, Tiſchler u. ſ. w. in ihren komiſchen Bewegungen dar.

Eine beſonders beliebte Komik entſteht im Drama dadurch, daß dem tragiſchen Verlauf der Haupthandlung ſymmetriſch der komiſche Verlauf einer Nebenhandlung gegenübergeſtellt wird. Alle poſitiven Vorgänge der ernſten Sphäre wiederholen ſich in der Nullität der komiſchen und ſteigern durch dieſen Parallelismus den Effect ihres Pathos. Im Engliſchen, vorzüglich aber im Spaniſchen Theater herrſcht dieſe Manier. Shakeſpeare hat ſie von der hohen Tragödie ausgeſchloſſen, Calderon aber, weil er überhaupt moraliſch-conventionelle Rechenexempel zu löſen hat, wendet ſie faſt überall an. Selbſt im theologiſchen Drama, wie im magico prodigioso, läßt er die tragiſche Entwicklung ſich in die Folie der Komik reflectiren.

Dieſelben Beſtimmungen der Aſymmetrie, die wir häßlich nennen, wenn ſie einen poſitiven Charakter anſprechen, werden komiſch, wenn dieſe Prätenſion nur ein Schein iſt. Die Komik haben wir jedoch hier nicht weiter zu verfolgen, wo uns das Häßliche beſchäftigt und wir ſeine Auflöſung in's Lächerliche nur anzudeuten haben. Wohl aber haben wir zu zeigen, wie die Aſymmetrie durch den falſchen Contraſt der antagoniſtiſchen Hebel der Symmetrie in die Disharmonie übergeht. In der Symmetrie, wie in der Aſymmetrie, iſt die Beziehung der inverſen Glieder im Allgemeinen noch eine ruhige. Geht die Entgegenſetzung in Spannung über, ſo wird ſie zum Contraſt. Er iſt bekanntlich eines der vorzüglichſten äſthetiſchen Mittel. Qualitativ kann er nur in ſich widerſprechenden Beſtimmungen beſtehen, quantitativ aber viele Grade haben, ſchwach und ſtark, matt und grell ſein. Es liegt in den nähern Umſtänden begründet, was für ein Contraſt in einem gegebenen Fall der nothwendige iſt. Für ein und daſſelbe Weſen ſind nach verſchiedenen Seiten hin verſchiedene Widerſprüche möglich; aber jedes hat auch kraft ſeiner Eigenthümlichkeit einen abſoluten Widerſpruch an ſich, der ſeine totale Negation enthält; dem Leben ſteht der Tod, dem Tod das Leben, der Wahrheit die Lüge, der Lüge die Wahrheit, dem Schönen das Häßliche, dem Häßlichen das Schöne u. ſ. w. als abſoluter Widerſpruch gegenüber. Dem Leben ſteht dagegen die Krankheit, der Wahrheit der Irrthum, dem Schönen das Komiſche nur als relativer Widerſpruch entgegen und daher haben dieſe Beſtimmungen ſelbſt noch wieder andere als ihren abſoluten Widerſpruch an ſich. Die Krankheit iſt allerdings eine Hemmung und Minderung des Lebens; ſie widerſpricht ihm, nämlich ſofern das Leben ſeinem Begriff nach geſund ſein ſollte; der abſolute Widerſpruch der Krankheit iſt daher, im Leben, die Geſundheit. So iſt dem Irrthum die objective Gewißheit; dem Komiſchen das Tragiſche abſolut entgegen, geſetzt. Wegen ſolcher Unterſchiede wird es möglich, auch ſolche Beſtimmungen mit einander zu contraſtiren, die nicht durch ſich ſelbſt, ſei es abſolut, ſei es relativ, mit einander in Widerſpruch ſtehen, ſondern zwiſchen denen ein Widerſpruch nur hervorgekünſtelt und bald als ein abſoluter, bald als ein relativer hingeſtellt wird. Formell genommen kann das Abſolute mit dem Abſoluten, das Abſolute mit dem Relativen, das Relative mit dem Relativen in Widerſpruch gerathen. Reeller Weiſe werden ſolche Verhältniſſe ſich in mannigfaltige Wendungen einhüllen können.

Es iſt hier nicht der Ort, auf dieſe allgemeinen Begriffe näher einzugehen, welche theils der Metaphyſik und Logik überhaupt, theils der äſthetiſchen Metaphyſik insbeſondere angehören. Wir haben uns ihrer nur inſoweit erinnern müſſen, als nothwendig iſt, den falſchen Contraſt als den häßlichen vom richtigen als dem ſchönen zu unterſcheiden. Der falſche Contraſt entſteht zunächſt dadurch, daß ſtatt des Gegenſatzes, der geſetzt werden ſollte, das blos Verſchiedene auftritt; denn dies iſt die nur unbeſtimmte Differenz, die einer Spannung noch nicht fähig iſt. Die bunte Mannigfaltigkeit des Verſchiedenen kann äſthetiſch vollkommen berechtigt ſein; wird ſie aber da geboten, wo der Contraſt wirken müßte, ſo bleibt ſie unzureichend. Alle Verſchiedenheit, wie ſehr ſie auch gehäuft werde, vermag nicht, das Intereſſe zu erſetzen, das uns der beſtimmte Gegenſatz einflößt. Wenn in einem Roman eine Menge von Perſonen auftreten, wenn eine Fülle von Begebenheiten ſich entwickelt, wenn aber nicht eine Contraſtirung der Handelnden und ihrer Schickſale die Menge der Situationen durchgreift, ſo wird uns die Mannigfaltigkeit bald ermüden, ja zuletzt anekeln. Oder wenn in einem Gemälde vielerlei Farben prunken, wenn es aber an der Entſchiedenheit eines Farbengegenſatzes fehlt, ſo wird unſer Auge von dem bloßen Durcheinander bald abgeſtumpft werden. Unbeſchadet des Reizes der Verſchiedenartigkeit kann ſehr wohl auch die Entgegenſetzung aus ihr ſich hervorheben.

Die poſitive und negative Entgegenſetzung macht erſt den Contraſt d. h. die Gleichheit muß mit ſich ſelbſt ungleich werden und kann bis zum Conflict und bis zur Colliſion fortgehen. Das Unterſchiedene muß alſo irgendwie zugleich identiſch ſein; es muß durch ſeine Einheit mit ſich in Gegenſeitigkeit ſtehen. Jemehr es ſich als ein Wechſelwirkendes darſtellt, um ſo ſchöner iſt es. Soll nun der beſtimmte Gegenſatz erſcheinen und es wird auf die eine Seite ſtatt des identiſch Negativen nur etwas Anderes geſetzt, das zwar auch einer Beziehung, aber keiner immanenten, fähig iſt, ſo iſt ein ſolches ein blos Verſchiedenes. So iſt z. B. in der Oper, Robert le diable, der Teufel von ſeinem Sohne nur verſchieden, denn er ſollte als Teufel ihn haſſen, aber dieſer „Fremde“ liebt, gegen die Natur des Teufels, aus der Natur des Vaters heraus, den Sohn; d. h. mit der Liebe zum Sohn iſt die Idee des Diaboliſchen aufgehoben. Er kann nicht mit dem Guten contraſtiren, obwohl er es immer ſoll; ein ſentimentaler Teufel iſt lächerlich. Es iſt ein verfehlter Contraſt. An die Stelle der ſeinſollenden Entgegenſetzung iſt die bloße Verſchiedenheit getreten. Dieſer Contraſt iſt nicht blos matt, er iſt vergriffen.

Der Contraſt wird aber als häßlicher ferner dadurch hervorgebracht, daß die Entgegenſetzung die Spannung überbietet. Wir nennen dieſe Form der contraſtirenden Seiten *Effecthaſcherei*. Die Kunſt vertrauet nicht der einfachen Wahrheit, ſondern ſteigert die Extreme, Sinn und Gefühl aufzuſtacheln. Sie will um jeden Preis die Wirkung erzwingen und darf daher dem Genießenden keine Freiheit laſſen. Er ſoll und muß überwältigt werden und für ſeine Niederlage — denn ein Sieg der Kunſt wäre hier ein falſcher Ausdruck — iſt der Contraſt ein Hauptmittel. Die Sorge aber, daß er von einem überſättigten und abgeſtumpften Geſchlecht überſehen oder überhört werden könnte, läßt nun darauf hinarbeiten, ihn, wie man heut zu Tage ſagt, *packend* zu machen. Er wird *grell*, *ſchreiend*. Die naturwahre Grenze wird ſchwindelnd überſchritten, um unſere Nerven durch Ueberaufregung (surexcitation) unfehlbar zu ſpannen. Eine ſolche Geſtaltung der Kunſt, wie ſie namentlich unſere moderne Muſik entſtellt, iſt häßlich. *Voltaire* handelte in dieſem Ungeſchmack, als er *Shakeſpeare's Cäſar* für die Franzöſiſche Bühne umarbeitete. Es war ihm nicht genug, daß Brutus als Republicaner mit Cäſar, dem nach Alleinherrſchaft ſtrebenden Conſul und Dictator contraſtirte; er machte Brutus auch zu Cäſars Sohn; er ließ beide darum wiſſen; er ſteigerte den Mord des politiſchen Gegners auch zum Vatermord und, um ſein Werk zu krönen, ließ er die Schlacht von Philippi weg, in welcher Cäſars Schatten gegen Brutus ſein welthiſtoriſches Recht erlangt.

Der wahre Contraſt, ſagten wir, enthalte die Entgegenſetzung als die Ungleichheit des Gleichen. So iſt Roth und

Grün identiſch in der Farbe; Weiß und Schwarz in der Farbloſigkeit; Gut und Böſe in der Freiheit; Starres und Flüſſiges in der Materie u. ſ. w. Der falſche Contraſt geht dagegen aus der qualitativen Allgemeinheit heraus und bringt das ſcheinbar Entgegengeſetzte, wie wenn dem Großen nicht das Kleine oder ſelbſt Große, ſondern das Geringe oder Schwache entgegengeſtellt wird. Denn dem Geringen ſteht das Bedeutende, Vornehme, Gediegene, dem Schwachen das Starke, Mächtige gegenüber. Weil ſolche Formen allerdings auch wieder einen gewiſſen Zuſammenhang haben, weil ſie zu Synonymen werden können, ſo erklärt ſich, warum hier ein Fehlgreifen ſich auch bei dem beſſern Künſtler einſchleichen kann. Unſere moderne Lyrik hat nach der Richtung der Sprache hin, die ihr der facettirte Schliff der Brillantdiction von Anaſtaſius Grün gegeben, viele ſolcher hybriden Contraſte hervorgebracht. Man kann ihren Urſprung aber bei A. Grün ſelber und ſogar in ſeinen beſten Gedichten entdecken. Selbſt in dem ſchönen, mit Recht ſo beliebten Gedicht: der letzte Dichter, haben ſich ſolche Fälſchungen eingeſchlichen, z. B. wenn es heißt:

„So lang der Wald noch rauſchet
Und einen Müden kühlt.“

Der Müdigkeit ſteht die Ruhe, dem Kühlen das Brennende entgegen. Müdigkeit und Kühlung aber paſſen nicht zuſammen. Das Rauſchen, mit dem der Wald eingeführt wird, contraſtirt mit dem Schweigen der baumloſen Ebene oder mit ſeinem eigenen. Man ſieht, A. Grün hat hier vieles zuſammenfaſſen wollen. Der Wald ſoll den in der Hitze der freien Ebene Ermüdeten mit dem Rauſchen ſeiner Zweige Kühlung zufächeln; allein dieſe Vorſtellung iſt unvollkommen ausgedrückt.

Der grelle Contraſt dagegen ſteigert die Spannung durch Mittel, welche die an ſich vorhandene richtige Entgegenſetzung nach Seiten herumwenden, die einem noch andern Intereſſe den Zugang eröffnen und uns dadurch von der ſubſtantiellen Beziehung ablenken, ſtatt dieſelbe, wie es die Abſicht iſt, zu verſtärken. Mole ruit sua, kann man von ſeinem Effect ſagen. Wenn Brutus dem Cäſar den Tod ſchwört, weil er die Republik als die nothwendige Form des Römiſchen Staats erhalten will, ſo erſcheint uns hierin die ganze, große politiſche Kriſis der Zeit. Brutus muß ſeine Neigung zu Cäſar, ſeine perſönliche Sympathie opfern, ſeiner Pflicht gegen das Vaterland treu zu bleiben; — wie der erſte Brutus der Republik ihr ſeine Söhne opfern mußte, als ſie mit den Tarquiniern ſich eingelaſſen hatten. Wenn *Voltaire* aber den Brutus zu Cäſars Sohn macht, ſo wird er zu einem tugendhaften Ungeheuer; eine ſolche Verletzung der Pietät iſt an ſich ſo greuelhaft, daß ſie allein ſchon hinreicht, unſer Blut erſtarren zu laſſen. Nun ſind zwei Elemente vorhanden, die uns in Anſpruch nehmen, die Römiſche Staatstugend und die Pietät. Bei *Shakeſpeare* fehlt nicht diejenige Pietät in Brutus, die ihm den Entſchluß zu Cäſars Mord erſchweren muß; allein ſie hindert in Brutus nicht nothwendig den Verſchwörer und der Hauptaccent bleibt auf das Politiſche gelegt.

Der grelle Contraſt kann äſthetiſch unter gewiſſen Bedingungen auch ſchön werden; er wird aber häßlich, wenn er nicht von der Einheit des an ſich Gleichen getragen wird. Ein ſolches Transcendiren der homogenen Baſis ſoll ihn *pikant* machen; das Pikante iſt *Scribe's* und *Sue's* alle wahre Kunſt corrumpirende Virtuoſität. Die große Oper zu Paris wird nur noch von dem Streben beherrſcht, durch Syntheſe *heterogener Gegenſätze* neu zu ſein Das

Unmögliche, was darin liegt, beſchäftigt den Verſtand durch ſeine Unwahrheit und überraſcht die Phantaſie — nicht mit der Naivität des Mährchens, deſſen kindliche Unerfahrenheit noch mit den Schranken des Daſeins ſpielt, ſondern mit dem Raffinement des blaſirten Wahnwitzes. Wir haben zuvor Bertram aus Scribe's und Delavigne's Robert dem Teufel angeführt, zu zeigen, daß derſelbe keinen wirklichen Contraſt zu ſeinem Sohn darſtellt; auch gegen Alice contraſtirt er nicht, da dieſe ein „junges Mädchen aus der Normandie", kein Dämon, wie er, iſt; aber das Pikante ſoll eben darin beſtehen, daß der Teufel einen Sohn hat, den er zärtlich liebt und den er, weil er ihn liebt, zu verderben, den er, weil er ihn liebt, zum Genoſſen der Hölle zu machen beſtrebt iſt. Dieſe Liebe läßt ihn nun z. B. Act III. No. 9. nach der bei uns üblichen Ueberſetzung von Theod. Hell ſingen:

O mein Sohn, o Robert! Für dich,
Der mir der Güter höchſtes,
Trotzte ich ſchon dem Himmel,
Trotzte der Hölle ich. —
Für den Ruhm, der nun entwichen,
Für den Glanz, der nun verblichen,
Warſt du mein Troſt allein,
Durch dich fand ich Ruh!

Dieſer ganz unteufliſche Teufel ſoll eben durch die väterliche Sentimentalität intereſſant werden. Ein liebender Teufel, der Troſt und Ruhe in ſeinem Sohne findet, war freilich noch nicht dageweſen! (20.)

Es iſt begreiflich, daß die Kritik durch ſolche Productionen öfter in Verlegenheit geſetzt werden kann, weil die Falſchheit des Widerſpruchs ſich zu verſtecken vermag. Wir haben in Deutſchland an dem Streit über Hebbel's Maria Magdalena ein ſehr denkwürdiges Beiſpiel davon gehabt, wie ſehr falſche Contraſte für das Maximum der Schönheit gehalten werden können. Traurig genug iſt dieſe dramatiſirte Geſchichte gewiß. Vorfallen kann ſie leider auch alle Tage und unſere Zeitungen ſind ja überreich an dieſen putrescirenden Stoffen. Aber dieſe Geſchichte iſt nicht tragiſch, wofür Hebbel ſie, nach ſeinem Vorwort, hält und wofür ſeine fanatiſchen Anhänger ſie auch halten; das Traurige des Vorganges iſt zum tragiſchen Contraſt *gemacht* und mit dem Anſpruch an eine ſolche Dignität gefälſcht, woraus ſich überhaupt die blendende Eigenthümlichkeit der Hebbelſchen Dramatik ergibt. Ein ſchroffer Mann, der alte Tiſchler Anton, verweigert einem Gerichtsdiener, mit ihm anzuſtoßen, ſagt ihm Grobheiten und der Gerichtsdiener denuncirt ſeinen Sohn als Dieb. Der Sohn wird in's Gefängniß geworfen; der Vater glaubt an ſeine Schuld; die Mutter ſtirbt aus Entſetzen. Die Tochter Clara hat einen jungen Mann geliebt, der ſie auf der Univerſität vergeſſen zu haben ſcheint. Sie läßt ſich mit Leonhard, einem gemeinen, berechnenden Verſtandesmenſchen ein. Mit Bewußtſein, um ſich zur Treue gegen ihn zu zwingen, opfert ſie ihm ihre Jungfräulichkeit auf und wird ſchwanger. Leonhard aber, weil er durch eine andere Heirath ſein äußeres Glück fördern kann, verläßt ſie. Inzwiſchen entdeckt ſich die Unſchuld des Sohnes — der nach Amerika als Matroſe auswandert. Der frühere Geliebte Clara's kehrt zurück, liebt ſie noch, möchte ſie heirathen — aber leider iſt ſie ſchwanger.

„Darüber kann kein Mann hinweg!"

So ruft er ſelber aus. Umſonſt flehet Clara Leonhard an, ſie zu heirathen; er weiſt ſie, da ſie nicht im Rauſch der Leidenſchaft ſich ihm ergeben hat und im Herzen einen Andern liebt, höhniſch ab. Ihr früherer Geliebter, ein promovirter Doctor, duellirt ſich darüber mit dem Schreiber und ſie ſchießen ſich gegenſeitig todt. Der alte Anton, der mit Catoniſchen Stachelreden ſehr freigebig iſt, muß doch der Sittenſtrenge der Tochter nicht getrauet haben. Er hat die Drohung ausgeſtoßen, daß, falls ſie ihm einmal Schande machte, er ſich den Hals abſchneiden würde. Die Tochter, ihres Elends gewiß, ſtürzt ſich daher aus Liebe zum Vater in einen Brunnen. Dieſer ſchneidet ſich mit dem Raſirmeſſer nicht, wie die Erwartung zu einem Cato des bürgerlichen Trauerſpiels gemacht war, den Hals ab, fällt auch nicht in Wahnſinn — dazu iſt er viel zu verſtändig, — ſondern ſchließt das Stück mit der ſarkaſtiſch inhaltsloſen Phraſe:

„Ich verſtehe die Welt nicht mehr.“

Dies Drama iſt ein wahrer Rattenkönig von falſchen Contraſten. Sohn und Mutter, Sohn und Vater, Tochter und Vater, Liebhaber und Geliebte, Alles ſteht in falſchen Beziehungen. Da iſt auch nicht Ein Verhältniß, Haustyrannei, Diebſtahl, Fall der Unſchuld, Untreue, Ehrloſigkeit, Duell, Selbſtmord mit obligatem Kindermord, das nicht eine häßliche Wendung darböte. Der Mittelpunct des Ganzen ſollte Clara ſein. Allein wie können wir ſie für tragiſch gelten laſſen, da ſie einem ſolchen Subject, wie dieſer herzloſe Leonhard iſt, ſich in die Arme wirft! Wäre derſelbe ein edler Menſch, ſo würde ein tragiſcher Contraſt zwiſchen ihm und dem Doctor möglich ſein. So aber fehlt in ihrer Beziehung auf Clara die Einheit. Oder Clara könnte mit ihm contraſtiren. Aber wie ſoll ſie es, da ſie die wahre Liebe ihres Herzens ihm verrathen, ja in einer frivolen Laune ihm ihre jungfräuliche Reinheit geopfert hat. Mit welcher Sophiſtik ſie dies Verhältniß verblümen möge, es iſt und bleibt gemein. Unglücklich genug iſt ſie, gewiß! Aber wenn wir fünf Acte hindurch ein Mädchen verſtohlen weinen oder mit Pathos jammern hören, das uns ſelbſt erzählt, wie es nicht aus Liebe, nicht aus Sinnenrauſch, ſondern aus einer eigentlich infernalen Berechnung heraus ſich einem von ihm im tiefſten Innern ungeliebten Menſchen hingegeben, ſo iſt uns unmöglich, ein anderes Gefühl, als das des Bedauerns zu haben. Hebbel hat die unglückſelige Geſchichte, die alle Tage in unſerer Nachbarſchaft ſich wiederereignen kann, mit größter genrebildlicher Treue in lebenswarmer, eigenthümlich bildhafter Sprache geſchildert und hat damit nur bewirkt, daß wir aus ihrer Miſere heraus uns innigſt nach den erhabenen, durch Furcht und Mitleid reinigenden Schauern der Tragödie ſehnen.

Daß die Häßlichkeit des falſchen Contraſtes ſehr leicht in die Komik übergehen könne, iſt eigentlich in dem bisher Geſagten ſchon zwiſchen den Zeilen zu leſen. Die Heterogenität darf nur noch etwas weiter hinausgerückt, der geſuchte Effect nur noch etwas überboten werden und die Lächerlichkeit iſt fertig; — wie denn gewiß z. B. über die Qualen des Teufels Bertram in Robert le diable glücklicher Weiſe Viele ſchon, trotz der Muſik Meyerbeers, herzlich gelacht haben werden.

Der falſche Contraſt iſt ſchon der innere Bruch des ſymmetriſchen Verhältniſſes, der Uebergang in die mit dem Widerſpruch erfüllte Disharmonie.

C.

Die Disharmonie.

Die Symmetrie iſt unter den formalen Beſtimmungen des Schönen noch nicht die letzte, denn in der Gleichheit ihrer Wiederholung liegt noch eine Verſtändigkeit, die an ſich zwar wohlthuend, allein nur als ſolche auch äußerlich und, wie die Unterſchiede der bloßen Regularität, langweilig iſt. Die Aegyptiſche Kunſt zeigt uns ein großartiges Bild der äſthetiſchen Monotonie, die aus dem Standpunct der Regelmäßigkeit und Symmetrie nicht zu freiern Formen ſich erhebt. Weil z. B. die hieroglyphiſchen Figuren eines Index bedürfen, ob ſie von rechts nach links oder umgekehrt geleſen werden ſollen, ſo müſſen ſie in der einen oder andern Wendung bei einer Inſchrift alle übereinſtimmen. Daher dieſe weiten Mauerflächen, auf denen alle Figuren, oft tauſende, ſämmtlich im Profil nur nach einer und derſelben Seite hingerichtet erſcheinen; ein außerordentlich ermüdender Anblick, mit welchem nur die an den Thoreingängen ſitzenden Koloſſe en face contraſtiren. Natur und Kunſt ſtreben daher oft mit einer gewiſſen Gewaltſamkeit darnach, die Starrheit der Symmetrie zu überwinden. Um die Harmonie der großen Verhältniſſe zu erreichen und zu erhalten, opfert die geniale Kühnheit unbedenklich die Regularität und Symmetrie der untergeordneteren Beziehungen, wie wir dies in umfaſſenden architektoniſchen Conceptionen, z. B. dem ſo bewundernswerthen Marienburger Schloß (21), in muſikaliſchen z. B. in einigen Beethovenſchen Sonaten, in poetiſchen, z. B. in Shakeſpeare's hiſtoriſchen Dramen, ſehen können. Das Schöne kann den Unterſchied bis zur Entzweiung des Widerſpruchs entwickeln, ſofern es den Widerſpruch ſich ſelbſt wieder in die Einheit auflöſen läßt, denn durch dieſe Auflöſung der Entzweiung erzeugt ſich erſt die Harmonie. Die einfache Einheit iſt zwar an ſich auch ſchön, weil ſie die erſte Bedingung aller äſthetiſchen Geſtaltung erfüllt, ein Ganzes darzuſtellen. Wir haben aber geſehen, wie die bloße Einheit noch dürftig iſt und theils durch innere Unterſchiedloſigkeit, theils durch Verworrenheit der Unterſchiede, durch nebuliſtiſche Verſchwommenheit häßlich wird. Der Unterſchied kann als Verſchiedenheit zur freien und ſchönen Mannigfaltigkeit werden, allein durch Mangel an Gruppirung kann die bloße Verſchiedenheit als der oberflächliche, äußerliche Unterſchied, in das Wilde und Wüſte übergehen, gegen deſſen Formloſigkeit das Schöne durch Unterordnung des Verſchiedenen unter eine gemeinſame Regel zu reagiren ſucht. So entſteht, wie wir ſahen, die Regelmäßigkeit als die gleiche Wiederkehr derſelben Unterſchiede, allein eben dieſe Regularität kann ſelbſt wieder häßlich werden, ſobald ſie die ausſchließliche Form eines äſthetiſchen Ganzen ausmacht, weshalb das Schöne den Unterſchied zum beſtimmten Unterſchied erheben muß. Das Poſitive und Negative wird durch Inverſion der an ſich gleichen Momente zur eigentlichen Symmetrie, deren Wechſelbeziehung innerhalb ihrer ſelbſt ſchön iſt. Mangelt ſie überhaupt, wo ſie doch dem Begriff der Geſtalt nach daſein ſollte; oder fehlt die eine Hälfte der ſymmetriſch angelegten Geſtalt; oder iſt ſie zwar da, jedoch fehlerhaft und die vorausgeſetzte Gleichheit der einheitlich gegen einander gekehrten Unterſchiede durch innern Widerſpruch ſtörend, ſo entſteht wiederum das Häßliche. Den Widerſpruch zu ſetzen, widerſpricht dem Schönen nicht. Der wahre Contraſt des Relativen mit dem Relativen, des Relativen mit dem Abſoluten, des Abſoluten mit dem Abſoluten, iſt ſchön. In allem dynamiſch Aeſthetiſchen macht die Colliſion den Hochpunct der Entwicklung aus; der falſche Contraſt aber wird häßlich, weil er eine Entgegenſetzung deſſen ſetzt, was nicht durch die Einheit ſeines Weſens ſich in ſich ſelbſt zu widerſprechen vermag. Der ächte Widerſpruch muß die Entzweiung der Einheit mit ſich ſelber enthalten, denn eine ſolche trägt die Möglichkeit ihrer Auflöſung in ſich; die Diſſonanz läßt durch ihre Colliſion die Einheit hindurch vernehmen als das ἐν διαφερον ἑαυτῳ. Daß die aus der Einheit, Verſchiedenheit, Regularität, Symmetrie, Contraſtirung entſtehende Häßlichkeit in das Komiſche umſchlagen könne, iſt auf allen Puncten nachgewieſen.

Als äſthetiſche erreicht die Einheit ihre Vollendung erſt dadurch, daß die Unterſchiede ſich als lebendige Momente des Ganzen erzeugen und unter einander in freier Wechſelwirkung ſtehen. Nicht nur die Einheit muß als die zu ihren Unterſchieden ſich ſelbſt beſtimmende erſcheinen, ſondern auch die Unterſchiede müſſen den nämlichen Charakter der Selbſtbeſtimmung beſitzen. Dies iſt der Begriff der Einheit als harmoniſcher. Die Harmonie iſt nicht blos abſtracte, ſelbſtſtändige Einheit; ſie iſt auch nicht eine Einheit, die nur in äußerliche, gegen einander gleichgültige Unterſchiede zerfällt; ſie iſt vielmehr die ihre eigenen Unterſchiede frei erzeugende und in ſich wieder zurücknehmende Totalität, die wir deshalb gern, nach dem Vorbilde der Natur, die organiſche nennen. Sie hat die Kraft, den Widerſpruch, in den ihre Unterſchiede gerathen können, durch ſich ſelbſt zu überwinden. Den Alten ſtand die Harmonie ſo hoch, daß ſie ihr die Individualität der Unterſchiede durchaus unterordneten, während die Modernen eine Neigung haben, der individuellen Charakteriſtik die Harmonie aufzuopfern. Man nehme z. B. die Pompejaniſche Wandmalerei, ſo iſt ihr die Harmonie der Farben ſo weſentlich, daß in einem Zimmer der Grundton Alles bis in die kleinſten Details beherrſcht. Hettner, in ſeiner Vorſchule der bildenden Kunſt bei den Alten (92), hat ſehr gut gezeigt, daß nur aus dieſem hohen harmoniſchen Sinn die Anomalieen gegen die Naturwahrheit ſich erklären laſſen, die wir auf den Wandgemälden finden, wie wenn Thiere oder Menſchen in einem ihnen unnatürlichen Colorit dargeſtellt werden. Bei näherer Unterſuchung finden wir ſolche Abweichungen von der Natur durch die Harmonie bedingt, in welcher die Grundfarbe der Wand und des Centralgemäldes auf ihr mit den Nebenbildern und den Ornamenten zuſammenſtimmen. Die Alten machten die Wand zu einer lebendigen optiſchen Einheit, aus welcher heraus alles Beſondere in ihr ſein Colorit entnehmen mußte.

Wie in allen ähnlichen Fällen wird der Ausdruck Harmonie auch ſchon für diejenigen Stufen der Einheit gebraucht, die in ihr nur Momente ſind. Die Reinheit einer einfachen Beſtimmtheit, einer Farbe, eines Tons, einer Fläche, nennen wir auch wohl ſchon harmoniſch. Nicht weniger die Eurythmie einer glücklichen ſymmetriſchen Anordnung. Streng genommen können wir aber harmoniſch nur eine ſolche Einheit nennen, deren Unterſchiede einen genetiſchen Charakter haben. Es iſt die Proportionalität der Verhältniſſe nicht nur, es iſt auch die Thätigkeit in der Beziehung, die zur Harmonie erfordert wird. Je mannigfaltiger die Unterſchiede des Ganzen ſind, je ſelbſtſtändiger jeder von ihnen für ſich erſcheint, und je inniger ſie doch in einandergreifen, eine durchgängige homologe Einheit hervorzubringen, um deſto harmoniſcher iſt der Eindruck. Das harmoniſche Werk wiederhält das Weſen des Ganzen in jedem ſeiner Unterſchiede und verleihet dieſen dennoch eine eigene Seele. Es ſcheuet ſich nicht, in die Vielheit der Unterſchiede auseinanderzugehen, denn es verſteht dieſelben doch unter die Syntheſe des Ganzen wieder als Momente zuſammenzufaſſen, die in ihrer Eigenlebigkeit einander eben ſo, als des Ganzen bedürfen. Die Disharmonie entſpringt demnach aus der Harmonie als ihre, Selbſtverkehrung denn ohne das Poſtulat der Harmonie an eine Geſtalt machen zu dürfen, wird man auch nicht von Disharmonie reden können. Das Leere, Todte, Widerſpruchloſe, Nuridentiſche gibt zu ihr noch keinen Stoff; erſt bei der Wechſelbeziehung von Einheit und Vielheit, von Weſen und Form, von Allgemeinheit und Beſonderheit tritt ſie ein.

Wir werden die Harmonie vermiſſen, wenn wir da, wo wir eine lebendige Einheit erwarteten, nur eine abſtracte antreffen; aber in dieſem Fall iſt noch keine poſitive Disharmonie vorhanden. Der Mangel einer freien Mannigfaltigkeit iſt nicht ſchön, allein er iſt auch keine Entzweiung der Einheit. — Geht die Einheit zu Unterſchieden fort, bleiben dieſelben jedoch äußerlich gegen einander, verſchmelzen ſie nicht unter einander, ſo vermiſſen wir die Beſeelung der Harmonie. In dieſem Fall iſt auch noch keine poſitive Disharmonie, ſchon aber eine Unharmonie vorhanden, weil die Unterſchiede als ungegliederte, als nebeneinanderſtehende, die Einheit in die Vielheit zerfallen laſſen. Die Unterſchiede werden ſelber zu Einheiten, die nicht miteinander in Wechſelwirkung ſtehen. Die Einheit erſcheint deshalb ſtatt harmoniſch in der Trockenheit eines bloßen Aggregatzuſtandes. Nirgends empfinden wir dieſe Mißform übler, als im Theater beim Mangel des Zuſammenſpiels. Jede Perſon treibt dann auf der Bühne ihr Weſen für ſich, als gingen die übrigen ſie nichts an. Das Spiel der Einzelnen greift nicht ineinander; die Handlung ſtockt beſtändig und der Eindruck des fehlenden Enſemble muß, zumal bei ſchwachbeſetztem Hauſe, ein öder und froſtiger werden; ja zuweilen, wenn die Schauſpieler zu ſehr vom Souffleur abhängen und nur lauter herſagen, was man von dem heiſernen Flüſtern ſeiner Orkusſtimme ſchon vorvernommen hat, iſt der Eindruck nicht ſehr weit von dem entfernt, den die Kranken in einer Irrenanſtalt machen, von denen auch ein jeder rückſichtslos ſeine Rolle fortſpielt.

Vernichtet ſich die Einheit der Unterſchiede dadurch, daß ſie in den Widerſpruch übergehen, ohne in die Einheit zurückzugehen, ſo entſteht diejenige Entzweiung, die wir vorzugsweiſe und mit Recht als Disharmonie bezeichnen. Ein ſolcher Widerſpruch iſt häßlich, weil er die fundamentale Bedingung aller äſthetiſchen Geſtaltung, die Einheit, von *Innen heraus* zerſtört. Die Disharmonie iſt nun zwar an ſich ſelbſt häßlich, aber es muß ſogleich unterſchieden werden zwiſchen der Disharmonie, die, als eine nothwendige, doch ſchön, und zwiſchen derjenigen, die, als eine zufällige, häßlich iſt. Die *nothwendige* Disharmonie iſt der Conflict, in welchen die in einer Einheit liegenden ſo zu ſagen eſoteriſchen Unterſchiede durch ihre gerechtfertigte Colliſion gerathen können; die *zufällige* iſt der gleichſam exoteriſche Widerſpruch, der einer Einheit octroyirt wird. Der nothwendige macht uns in dem ungeheuren Riß, den er aufklaffen läßt, die ganze Tiefe der Einheit offenbar. Die Kraft der Harmonie erſcheint um ſo gewaltiger, je größer die Disharmonie iſt, über welche ſie triumphirt, aber nicht nur muß die Entzweiung das mit der Einheit homogene Element theilen, ſondern ſie muß die negative Beziehung der Einheit auf ſich ſelber ſein; denn nur unter dieſer Vorausſetzung iſt die Wiederherſtellung der Einheit möglich. Schön alſo iſt die Entzweiung nicht durch das Negative als ſolches, ſondern durch die Einheit, die in der Entzweiung als die innerlich wirkſame, zuſammenhaltende, rettende, erneuernde Macht, ihre Energie beweiſt.

Schön iſt, ſagt Kant mit Recht, was ohne Intereſſe allgemein gefällt; häßlich alſo, was ohne Intereſſe allgemein mißfällt. Das Disharmoniſche kann nun ſehr wohl unſer Intereſſe erregen, ohne ſchön zu ſein; wir nennen es dann intereſſant. Was nicht in ſich einen Widerſpruch birgt, werden wir nicht intereſſant nennen. Das Einfache, Leichte, Durchſichtige, iſt nicht intereſſant; das Große, Erhabene, Heilige ſteht wieder zu hoch für dieſen Ausdruck; es iſt mehr, als nur intereſſant. Aber das Verwickelte, das Widerſpruchvolle, das Amphiboliſche, und daher ſelbſt das Unnatürliche, das Verbrecheriſche, das Seltſame, ja Wahnſinnige, iſt intereſſant. Die gährende Unruhe im Hexenkeſſel des Widerſpruchs hat eine magiſche Anziehungskraft. Es gibt Schriftſteller, welche das Intereſſante mit dem Poetiſchen oft verwechſeln und daſſelbe durch den Reichthum ihres Geiſtes, durch die Kunſt ihrer Darſtellung, ſo zu idealiſiren verſtehen, daß es dem Idealen ſich nähert. Solche Autoren faſſen vor allen Dingen immer den Widerſpruch treffend auf, wie Voltaire und Gutzkow. In der Geneſis dagegen und in der Auflöſung des Widerſpruchs ſind ſie nicht eben ſo glücklich, woher ſich denn erklärt, daß ſie mehr den Verſtand und die Phantaſie beſchäftigen, als das Gefühl hinreißen, das vom Strudel der Disharmonie zwar auch erſchüttert, aber doch zugleich vom ſiegreichen Strom der Harmonie getragen ſein will. Die wahre Disharmonie iſt ein erlöſender Durchgangspunct der Einheit; die falſche damit häßliche Disharmonie iſt eine Pſeudoentzweiung, ein künſtlich eingeimpfter Widerſpruch. Eine ſolche ſtellt uns alſo auch nicht die Erſcheinung eines wahrhaften Weſens, vielmehr eines wahrhaften Unweſens dar und wird uns daher peinlich. In Hebbels zuvor betrachteter Maria Magdalena fühlen wir, ſo oft Clara die Bretter beſchreitet, den permanenten Widerſpruch deſſen, was ſie factiſch iſt, und deſſen, was ſie ſein will und auch wohl ſein ſoll. Was ſie auch Edles und Schönes ſagen mag, es iſt all' ihren Worten die Spitze abgebrochen, denn immer müſſen wir entgegnen: aber du biſt ja ſchwanger und — haſt es ſein wollen! Dieſe Norddeutſche Clara iſt im Grunde nicht unterſchieden von der Fleur de Marie in Sue's Mystères de Paris. Dieſe Goualeuſe, eine geborene Prinzeſſin, mit ihrer friſchen Silberſtimme, mit ihrer naiven Mädchenhaftigkeit, ihrem Naturſinn, ihrem engelhaften Gemüth, ſollte ein Ideal ſein. Allein gerade je mehr ihre Lieblichkeit ſich entfaltet, um ſo entſchiedener empfinden wir die Disharmonie, daß dies liebe Kind uns zuerſt in einem tapis franc der Pariſer Cite begegnet, daß es, obwohl die Freundin der tapfern, reinen Rigolette, aus Mangel an Arbeit, nachdem ſie ihr Geld vertändelt, ſich einer liederlichen Trägheit ergeben hat. Sie hat ſich von der ogresse mit Brantwein berauſchen und zur Proſtitution eingarnen laſſen. Eine geborne Prinzeſſin in einem repaire der Cite! Himmelſchreiend intereſſant, aber nichts weniger als poetiſch. Wir kommen über den Makel, der ihrer ſittlichen Haltung von hier anhaftet, nicht wieder hinaus; ſie ſelbſt auch nicht und Sue hat wenigſtens ſo viel Tact gehabt, ſie unverheirathet am Hof ihres Vaters, des Deutſchen allegoriſchen Fürſten Rudolphe, an der Schwindſucht ſterben zu laſſen (23).

Eine wahrhafte Disharmonie wird häßlich, wenn ihre Auflöſung falſch iſt, denn in dieſem Fall wird offenbar ein Widerſpruch im Widerſpruch erzeugt. In der folgerechten Entwicklung des Widerſpruchs würde die Geſetzmäßigkeit der in ihm wirkſamen Einheit allmälig haben hervortreten können und dieſe Anſchauung der innern Nothwendigkeit uns Befriedigung gewährt haben, weil wir den Untergang des Disharmoniſchen durch die Harmonie begreifen, in welche ſie ſich auflöſt, ſtatt daß das Ablenken auf einen dem Eingang innerlich nicht entſprechenden Ausgang offenbar häßlich iſt. Dies iſt z. B. dem ſonſt ſo klaren Prutz in ſeinem Karl von Bourbon begegnet. Statt der Poeſie der Geſchichte gehorſam zu ſein, ſtatt ihn vor den Mauern Roms im Kampf gegen den Papſt durch Benvenuto Cellinis Kugel fallen zu laſſen, läßt er ihn ſchon mehre Jahre zuvor auf dem Schlachtfelde von Pavia an Gift ſterben, das er aus der Ringkapſel einer aus einem Kloſter entflohenen, ins Schlachtgetümmel à propos einvagabondirenden Halbgeliebten kredenzt erhält. Verwundet, erſchöpft, im Wahn, mit dem Trunk ſich zu erkräftigen, ſtirbt der große Connetable langſam mit langen kleinathmigen Reden. Welch' ein ſentimental triſter Contraſt mit ſeinem erſten kühnen Auftreten, in welchem er Frankreichs Wohl und Ruhm dem Könige von Frankreich gegenüber geltend macht. Welch' eine Disharmonie! Welch' eine falſche Harmonie, daß die elende Vergifterin, ein unſeliges romantiſches Geſchöpf, ſich natürlich mitvergiftet. Eine raſche Kugel im heißen Kampf durchs kühne Herz, wie die Geſchichte es gethan hat, das war hier allein harmoniſch und poetiſch. — Die Romantik hat ſich oft erlaubt, ſtatt einer objectiven, ſich von ſelbſt geſtaltenden Auflöſung eines Widerſpruchs eine nur ſubjective und phantaſtiſche zu geben, die uns in unſerer Erwartung täuſcht. — Jedoch iſt ſich wohl daran zu erinnern, daß man in der Betrachtung des Schönen, ſei es das der Natur, ſei es das der Kunſt, nicht liberal genug verfahren kann. Je gewiſſer die großen äſthetiſchen Grundſätze für uns ſein müſſen, je unverbrüchlicher wir an ihrer ewigen Wahrheit feſtzuhalten haben, um ſo nachſichtiger können wir gegen die concrete Geſtaltung des Schönen ſein, wenn ſie oft das Verſchiedenſte und Widerſprechendſte in ſich zuſammenfaßt. Wir haben zuvor, und mit Fug, zwiſchen dem Intereſſanten und dem Poetiſchen unterſchieden; um jedoch mißverſtändliche Auffaſſung zu verhüten, bemerken wir, daß natürlich das wahrhaft Poetiſche zugleich auch höchſt intereſſant ſein kann. Da gibt es Felſengegenden, ſo fürchterlich zerriſſen, ſo wunderlich zerklüftet, daß ſie nicht ſchön und nicht häßlich im Sinn des reinen Ideals und ſeiner Negation wohl aber intereſſant zu nennen ſind und als intereſſant eine wilde, ſchauerlich ſeltſame Poeſie athmen können. Da gibt es Bauwerke, in denen der Styl verſchiedener Jahrhunderte ſich ſo wunderbar verſchmolzen hat, daß ſie bei aller Heterogeneität der beſondern Beſtandtheile doch ein höchſt intereſſantes, disharmoniſch-harmoniſches Ganzes ausmachen. Da gibt es Gedichte, die keiner entſchiedenen Gattung angehören und deshalb äſthetiſch nicht eine vollkommen reine Wirkung zu haben vermögen, aber eine Fülle gediegener Poeſie beſitzen. Harold's Pilgerfahrt von Byron iſt kein Epos, kein Melos, kein didaktiſch-descriptives Gedicht, keine Elegie — es iſt dies Alles zuſammen in einer intereſſanten Vereinheit.

Weil die Disharmonie auf der Entzweiung des Weſens mit ſich ſelbſt beruhet und weil ſie alle Momente des formalen Häßlichen in ihrer falſchen Begründung und falſchen Auflöſung verſammelt, ſo wird ſie natürlich zur Erzeugung des Komiſchen ein viel ſtärkeres Mittel als alle frühern Uebergänge ins Häßliche. Jede bloße Beſeitigung, jede vergriffene Auflöſung, jede phantaſtiſche Beendigung des Widerſpruchs ſtatt der Nothwendigkeit ſeiner immanenten Selbſtentfaltung iſt ſchon auf dem Wege, komiſch zu werden. In Werken ſolcher Art, in denen alſo das Komiſche als Begriff nicht in ſie ſelbſt, ſondern in ein anderes Bewußtſein fällt, das ſich durch ihre Täuſchung getäuſcht findet, iſt der Widerſpruch zu ernſter Natur, als daß ſeine verkehrte Verwicklung und Mißauflöſung unſere völlige Heiterkeit erregen könnte, denn die Komik muß, alle trübe Verſtimmung in den Sonnenſtrahl des Gelächters verſchwinden zu laſſen, von aller Bedenklichkeit frei ſein, weshalb ſolche Werke, ganz gegen ihre Tendenz, häßlich werden. Hebbel, der Dichter des Peſſimismus und der Bizarrerie, wie Henneberger ihn treffend genannt hat (34), möge uns geſtatten, an ſeiner Julia nachzuweiſen, wie das Tragiſche, wenn es die Knoten ſeiner Widerſprüche weder recht ſchürzt, noch recht löſt, ſchon in das Komiſche umzuſchlagen anfängt, jedoch weil es noch zu ernſt und gewichtig iſt, vorerſt häßlich bleibt. Ein Räuberhauptmann Antonio will ſich oder vielmehr ſeinen auch als Räuberhauptmann hingerichteten Vater Grimaldi an einem reichen Mann Tobaldi rächen, weil er denſelben für die Urſache hält, daß ſein Vater einſt ins Exil habe wandern müſſen. Wie fängt er dies an! Er beſchließt, Tobaldis Tochter zu entehren. Er nähert ſich ihr, ohne daß ſie natürlich von ſeinem Metier als Räuber eine Ahnung hat; ſie verliebt ſich in den hübſchen jungen Mann; er ſchändet ſie, dem Vater zum Hohn. Mehr als Italieniſch teufliſch! Im Act der Schändung aber ſchlägt ſein Haß zur Liebe um und in Folge dieſer Liebe ändert ſich ſeine ganze Geſinnung. Er verſchwindet, ſich von ſeiner Räuberbande loszumachen, ein ordentliches Mitglied der bürgerlichen Geſellſchaft zu werden und mit ſeiner Julia nach Amerika auszuwandern — durchaus unitalieniſch. Allein er iſt ſo unverſtändig, dem Mädchen von all dieſer Zukunft kein Wort zu ſagen, obwohl er noch das Malheur hat, längere Zeit in einem Verſteck krank zu liegen. Die Zeit verſtreicht. Julia fühlt ſich ſchwanger, ſoll aber, als die keuſcheſte Jungfrau ihrer Stadt, am Feſt der heiligen Roſalia die Königin der Jungfrauen darſtellen. Dieſen Widerſpruch erträgt ſie nicht; ſie fliehet, irrt im Lande umher, hofft irgendwo zu ſterben. Statt ins Waſſer zu ſpringen, wie doch noch die Hebbelſche Clara in der Maria Magdalena thut; ſtatt ſich einen Dolch ins Herz zu ſtoßen, wie Lucretia; ſtatt ſich vom Vater tödten zu laſſen, wie Virginia; ſtatt wenigſtens einen Schlaftrunk zu nehmen, wie Shakeſpeare's Julie; lockt ſie einen Banditen in einen Wald — mutterſeelenallein — hält ihm eine Börſe vor und redet ſeltſamlich, bis der Bandit erahnt, daß es ihr angenehm ſein dürfte, nicht länger zu leben. Aber in dieſem Augenblick hebt die unerhörte Kataſtrophe an. In dem Walddickicht kauert nämlich ein reicher, Deutſcher, junger, äußerſt blaſirter Graf von ausgezeichneter Liebe zum Menſchengeſchlecht im Allgemeinen; ſo gründlich hat er ſich ruinirt, daß er mit mathematiſcher Gewißheit nicht lange mehr leben kann. Da er jedoch eigentlich ein ſehr guter Menſch iſt, wie ihm auch ſein alter Diener Chriſtoph bezeugt, ſo möchte er gern den

Reſt ſeines Lebens noch zu einer nützlichen, wo möglich noblen That verwerthen. Leider iſt das Wie ſeinem geiſtreichen Kopfe dunkel, aber die Vorſehung des Dramas ſorgt auch für die Narren. Mit Ueberraſchung hat er nämlich der originellen Mordſcene beigewohnt, jagt im rechten Augenblick mit einem kräftig ausgeſtoßenen „Bube“ den ehrlichen Banditen Pietro in die Flucht, erfährt von Julia ſofort den Thatbeſtand und iſt entzückt, bei ihr eine ſchöne Gelegenheit gefunden zu haben, ſein Nichts von Leben doch noch gut verwerthen zu können. Er entſchließt ſich nämlich, die ſchwangere Julia zu heirathen. Worüber Clara's früherer Geliebter in Hebbels Magdalena noch nicht hinfort kann, weil kein „Mann“ darüber hinfort kann, das exiſtirt für den ausgemergelten Grafen nicht mehr. Sein Standpunct iſt höher, freier, denn er dürſtet vor dem nahen Tode nach einer tugendhaften Handlung und einem gefallenen Mädchen recht pfiffig wieder zu ihrer Ehre zu helfen — ſollte das nicht außerordentlich tugendhaft ſein? Unterdeſſen hat der alte Vater ſeine Tochter vermißt und täuſcht die Stadt mit einem leeren Sarge, als ob ſie geſtorben wäre, bei welcher Poſſe der Hausarzt Alberto ihn unterſtützt, der als Hausfreund erſt Juliens Mutter, dann dieſe ſelber, immer in beſcheidener Ferne, geliebt hat. Graf Bertram kommt mit Julia an und der Vater gibt, wohl oder übel, dem vornehmen Schwiegerſohn ſeinen Segen. Aber der ſo ſchöne und durch die Liebe zum Philiſterium bekehrte Räuber Antonio kommt auch an und raſ't natürlich zuerſt, bis ihm Bertrams wunderbare, nicht ſowohl keuſche, als richtiger impotente Willensmeinungen klar gemacht werden. Auf einem Schloß des Grafen in Tyrol finden wir im letzten Act Julien mit ihrem Mann, ihrem Geliebten und dem Platoniker Alberto friedlich zuſammen. Bertram fühlt zwar ganz die unendliche Schönheit und Liebenswürdigkeit ſeiner jungen Frau; er verſpricht aber, recht artig zu ſein. Er will Gemſen jagen in den Alpen — und dann? Nun er hat G. Sand's Jacques wohl gut inne, denn dann ſoll es nicht mehr einen Monat dauern — und dann, zu Julia und Antonio gewendet, verſprechen Sie mir Beide —

Julia.

Dann —

Antonio.

Dann wollen wir uns fragen, ob wir noch glücklich ſein dürfen?

Julia.

Wir wollen uns fragen, ob wir noch glücklich ſein können?

Finis.

So endet dieſe durch das Talent ihres Urhebers bis in die kleinſten Züge hinein verzerrte Tragödie, deren Inhalt wir mit ſchlichten Worten angegeben haben und dabei doch nicht verhüten konnten, nicht ſchon komiſche Streiflichter darauf fallen zu laſſen. Wir bezweifeln nicht im Geringſten den ſubjectiven Ernſt der ethiſchen Tendenz, den Hebbel in ſeinem Vorwort mit ſo großem Pathos verkündet. Doch laſſen wir uns dadurch nicht beſtechen und erkennen, daß dieſe Tragödie im Grunde durch die Art ihrer Disharmonie eine gräßliche Komödie, ein Ungeheuer von Scheincontraſten iſt. Wir wollen von craſſeren Motiven, die in dieſer Tragödie vorkommen und oft höchſt komiſcher Beſchaffenheit ſind, wegſehen; wir wollen nur bei den fundamentalen Verhältniſſen bleiben, ſo ſind ſie nicht tragiſch, ſondern komiſch. Daß ein Mädchen, welches ſich heimlich hat ſchwängern laſſen, als Königin der Jungfrauen bei einem Feſte erſcheinen ſoll, iſt gewiß komiſch. Daß ein Vater, deſſen Tochter, wie er glaubt, mit ihrem Liebſten durchgegangen iſt, die Stadt durch einen Scheintod und einen Scheinſarg ſeiner Tochter täuſcht, iſt gewiß komiſch. Daß ein Deutſcher Graf, nach wüſt durchnoſſenem Leben, eine hypochondriſche Anwandlung zur Tugend bekommt und ſeinem blaſirten Leichnam noch die Ehre anthun möchte, zu irgend etwas Nützlichem, wohl gar Edlem, zu dienen, iſt gewiß komiſch. Daß ein ſchwangeres Mädchen in einem Lande, worin es doch auch Gensdarmen gibt, ſo ohne Weiteres zu Fuß umherirrt und todesſehnſüchtig im Waldesdunkel einem Banditen durch eine vorgehaltene Börſe die Luſt, ſie zu tödten, beibringt, ſtatt daß man erwarten ſollte, er werde ſich der Börſe auch ohne Mord verſichern und das Mädchen als eine ſchöne Beute zu ſeiner Luſt zwingen, iſt gewiß komiſch. Daß Bertram und Julia eine Ehe ſchließen, die doch keine iſt; er, um doch, bevor er ſtirbt, ſich noch zu etwas Gutem verbrauchen zu laſſen; ſie, um doch ihre Ehre durch einen Gatten zu ſalviren, das iſt gewiß komiſch. Daß endlich alle drei Liebhaber, jeder von ſeinem Standpunct aus den andern anerkennend, ja verehrend, ſich auf dem Schloß in Tyrol trefflich vertragen und der Graf Antonio und Julia die angenehme Ausſicht gibt, nächſtens zu ihrer Bequemlichkeit für immer zu verſchwinden, nun, das iſt gewiß komiſch. Komiſch? Ja, im Ariſtophaniſchen Sinn, ſo weit derſelbe auch die ethiſche Nullität in ſich faßt, nicht aber in dem weitern auch Ariſtophaniſchen Sinn der heitern Ausgelaſſenheit der abſoluten Nullität, die ohne Prätenſion iſt. Vielmehr ſind dieſe corrupten Verhältniſſe im feierlichſten Ernſt mit großwortigen Reden behandelt, ſo daß ſtatt ſeligen Lächelns nur die Trübſeligkeit in uns aufkommt, eine mißrathene Tragödie vor uns zu haben.

Iſt der Widerſpruch ſchon ſeinem Inhalt nach nicht idealer Natur und fühlt das in ihm befangene Subject ihn nicht als Widerſpruch, ſondern erſcheint es vielmehr in ihm vollkommen befriedigt, ſo iſt eine ſolche Disharmonie komiſch. Erinnern wir uns z. B. des Strepſiades aus den Ariſtophaniſchen Wolken, ſo will dieſer ehrſame Athenienſer bei Sokrates Philoſophie ſtudiren. Doch wozu? Um ſich ſeine Gläubiger ſophiſtiſch vom Halſe zu ſchaffen. Dieſer Zweck, den er der Philoſophie ſetzt, widerſpricht ihrem Weſen. Wird ſie aber ſo genommen, ſo iſt das eben komiſch. Strepſiades befindet ſich daher auch in der Ehrlichkeit ſeines Zutrauens zur Philoſophie, ihn von ſeinen Schulden zu emancipiren, zunächſt ganz gemüthlich, bis der Sohn ihn überſophiſtet und ihm dialektiſch ſein Recht beweiſt, ihn ſchlagen zu dürfen.

Zweiter Abſchnitt.

Die Incorrectheit.

Die abſtracten Beſtimmungen der Formloſigkeit gelten für alles Häßliche überhaupt. Das Häßliche iſt aber in concreto theils ein natürliches, theils ein geiſtiges. Die Allgemeinheit der Amorphie, der Aſymmetrie und Disharmonie wird in der Natur oder im Geiſt zu einem individuellen Daſein. Als ein ſolches iſt es der Nothwendigkeit unterworfen, in ſeiner Erſcheinung den allgemeinen Begriff, der ſein Weſen ausmacht, zu realiſiren. Die Uebereinſtimmung der Realität mit dem Begriff, die objective Erfüllung der Geſetzmäßigkeit, macht die Correctheit aus. Sie beſteht alſo darin, daß die äſthetiſche Geſtalt nach ihrer normalen Eigenthümlichkeit dargeſtellt, daß alſo nichts, das ihr nach ihrem Begriff zugehört, fortgelaſſen, nichts, das ihrem Weſen fremd iſt, hinzugefügt, nichts an ihr gegen ſeine Normalität verändert werde. In dieſen Negationen liegt der Begriff der Incorrectheit.

Die Incorrectheit führt in das Gebiet der einzelnen Künſte. Wollte man ſich aber auf dieſelben einlaſſen, ſo würde man in ein unendliches und überflüſſiges Detail gerathen. Man würde nämlich jeder poſitiven Beſtimmung den Kanon hinzuzufügen haben, daß ein Verſtoß gegen ſie incorrect ſei. Welch' eine ermüdende Weitſchweifigkeit würde es werden, alle Regeln der Kunſt aufſtellen und bei jeder die Litanei wiederholen zu müſſen, daß ein Verfehlen derſelben nicht correct ſei. Es genügt daher, für unſern Zuſammenhang zu zeigen, wie im Incorrecten das Häßliche liege und wie auch das Incorrecte ein Quell des Lächerlichen zu werden vermöge.

Wir werden demnach zuerſt den Begriff des Incorrecten im Allgemeinen zu erörtern haben; ſodann werden wir die beſondern Modificationen durchgehen müſſen, welche das Incorrecte in den eigenthümlichen Stylarten der Nationen und Schulen, in den individuellen Idealformen des Ausdrucks zu erhalten vermag; für die Geſtaltung aber, welche daſſelbe innerhalb der einzelnen Künſte annimmt, wird eine Angabe des allgemein Charakteriſtiſchen hinreichen.

A.

Die Incorrectheit im Allgemeinen.

Die Correctheit überhaupt beſteht in der Richtigkeit, mit welcher eine Geſtalt diejenigen Formen darſtellt, die ihr kraft ihres weſentlichen Inhalts, ſei es der Natur, ſei es der Geſchichte, inwohnen. In der Sprache der formalen Logik würde man ſagen können, daß ſie einen Gegenſtand mit all den Merkmalen ausſtattet, durch welche er ſich von andern weſentlich unterſcheidet. Nur durch die Beſtimmtheit und Klarheit ihrer fundamentalen Richtigkeit kann eine Geſtalt ſich auch äſthetiſch von andern ſondern. Die Correctheit fordert daher z. B. daß in einem Landſchaftbilde die Baumgattungen durch ihren natürlichen Typus unterſchieden, daß in einem Architekturwerk die Säulen nach dem Geſetz ihrer Ordnung in den Verjüngungen und Ornamenten gegliedert ſeien, daß in einem Gedicht der Charakter ſeiner

Gattung u. ſ. w. feſtgehalten ſei. Dieſe Beſtimmtheit iſt durchaus erforderlich, weil ohne ſie die Individualiät der Geſtalt nicht zur Erſcheinung kommen kann. Sie iſt inſofern ſchön. Da ſie jedoch erſt auf die formale Uebereinſtimmung der individuellen Geſtalt mit ihrer generiſchen Geſetzmäßigkeit geht, ſo iſt ſie an ſich noch nicht abſolut ſchön, ſondern macht nur die Erfüllung einer für das Schöne unerläßlichen Bedingung aus. Der idealiſche Schwung, die Weihe einer höhern Poeſie liegt noch nicht in ihr und ſie allein vermag daher noch nicht äſthetiſch zu befriedigen.

Sagen wir von einem Kunſtwerk, daß es völlig correct ſei, ſo iſt das gewiß ein Lob und ein nicht geringes, denn wir erkennen damit an, daß es den Regeln der Kunſt gemäß ſei. Sagen wir aber nichts weiter von ihm, ſo iſt dies Lob nahe daran, ein Tadel zu werden, denn als nur correct kann es zugleich trocken, ohne Seele, ohne den Sprudel origineller Erfindung ſein. Wir ſehen dies vorzüglich an den Werken derjenigen Kunſtrichtung, die wir die *akademiſche* nennen. Formell ſind ſie gewöhnlich richtig, indem ſich ihr Verdienſt aber auf die *Abweſenheit einzelner Fehler* beſchränkt, ermangeln ſie nicht, uns trotz ihrer Correctheit bald zu langweilen, denn ſie ergreifen uns nicht durch eine Begeiſterung, die über das richtige Maaß hinaus uns mit jenem Ueberſchuß göttlicher Eigenart, idealer Wahrheit, urſprünglicher Freiheit entzückte, der ein Kunſtwerk erſt zu einem claſſiſchen macht. Die akademiſche, wohlgeſchulte Correctheit, die noch weiter nichts iſt, wird daher mit ihrer oft peinlichen Genauigkeit, dem ſchöpferiſchen Hauch des Genius gegenüber, kalt und dürftig, — alſo häßlich erſcheinen. Nicht das Correcte als ſolches iſt häßlich, ſondern häßlich iſt das Schöne, ſofern es auf der Stufe der bloßen Correctheit ſtehen bleibt und ſie nicht zum bloßen Mittel ſeelenvoller Manifeſtation macht. Ein Werk, das in Einzelheiten unrichtig, alſo incorrect iſt, kann dagegen, dieſen Verſtößen gegen Zeichnung, Tonſatz, Anordnung, Versbau u. ſ. w. zum Trotz, dennoch ſchön ſein, wenn es im Ganzen von einer idealen Kraft getragen wird, die uns das Fehlerhafte des Details vergeſſen läßt. Die Neuheit der Erfindung, die Kühnheit der Anordnung, die Gewalt oder Lieblichkeit der Ausführung machen, daß wir die einzelnen Inconvenienzen, Irrungen und Mißgriffe im Namen des Genius vergeben. So iſt z. B. Platen außerordentlich correct, jedoch weniger eigenthümlich und eigenſchöpferiſch; Heine dagegen iſt oft incorrect, zuweilen ſogar mit Bewußtſein, allein ſeine productive Kraft, ſeine Originalität iſt ungleich größer. In Folge dieſes Unterſchiedes iſt denn auch ſeine Einwirkung auf unſere Literatur eine bei weitem intenſivere und umfaſſendere geweſen, als die Platens.

Daß die Incorrectheit an ſich, da ſie eine nothwendige Formbeſtimmtheit durch Weglaſſen, durch heterogene Zuthat oder durch Veränderung negirt, unter die Kategorie des Häßlichen falle, iſt zweifellos. Die Kunſt muß die Correctheit fordern und darf gegen das Incorrecte keine ſchlechte Toleranz üben. Die Nothwendigkeit, der ſich die Kunſt für die correcte Behandlung im Allgemeinen zu unterwerfen hat, iſt eine phyſiſche, pſychologiſche und hiſtoriſch-conventionelle. Es kommt hiermit der Begriff der Nachahmung zur Sprache, weil ſich die Kunſt hier zu einem Gegebenen verhält, dem ſie folgen muß. Sie muß die Formen der Erſcheinung der Natur und des Geiſtes beobachten, denn nur in dieſen Formen kann ſie die Geſtalten individualiſiren. Die Nachahmung hat jedoch bekanntlich nicht den Sinn einer bloßen Copirung des zufällig Empiriſchen, ſondern den, durch Hingebung an daſſelbe, durch exacte Nachbildung ſeiner Geſtalt, die ideale Form, das allgemeine Maaß, zu erkennen. Natur und Geiſt ſind wegen der Zufälligkeit und Willkür, die ihrer Erſcheinung mit Nothwendigkeit anhaftet, oft durch ſich ſelbſt gehemmt, diejenige Form zu erreichen, die ſie ihrem Weſen nach als deſſen adäquate Erſcheinung anſtreben. Ihre Realität bleibt hinter der Tendenz ihres Begriffs oft zurück, weil ſie ſich in ihrer Nothwendigkeit wie in ihrer Freiheit oft unabſichtlich ſtören. Die Kunſt befreiet die äſthetiſche Geſtaltung von dieſer Mißlage, entfernt von ihr alles Verderbliche und Unweſentliche, ſchält den reinen Kern heraus und erfreuet uns mit der Ewigkeit des mangelloſen Ideals. Durch einen nur empiriſchen Eklekticismus iſt dies nicht zu erreichen, denn je exacter die Productionen eines ſolchen ſind, wie bei Wachsfiguren, Automaten, Daguerrotypen u. ſ. w., um ſo mehr entfernen ſie ſich von der Freiheit und Wahrheit des Ideals. Ein Daguerrotypportrait gibt uns nicht den ganzen Menſchen, ſondern den Menſchen, wie er gerade in dieſem Augenblick in ganz particulären Zuſtänden ſich befindet, wie er von einer vorübergehenden Stimmung beherrſcht wird u. ſ. w. Der Künſtler muß das Ideal zuletzt aus der geiſtigen Anſchauung heraus produciren, zu welcher der Gehorſam gegen die Empirie ihm nur das Material liefern kann. Praxiteles würde ſeine Idealſtatue der Aphrodite niemals hervorgebracht haben, hätte er ſich darauf beſchränken wollen, von den Hetären, welche die Athenienſer ihm für ſeine Studien zur Verfügung ſtellten, nur eine treue Zuſammenſetzung ihrer vorzüglichſten Schönheiten zu machen. Denken wir uns, daß er von der einen den Buſen, von der andern den Arm, von der dritten den Fuß u. ſ. f. entlehnt und dieſe Einzelheiten äußerlich verbunden hätte, ſo würde er ſicherlich ein ſchönes Ungeheuer, keine anbetungswürdige Göttin der Schönheit erſchaffen haben; aus dem eigenen Innern heraus mußte er den Triumph weiblicher Schönheit erzeugen. Allein deshalb waren ihm jene Hetären nicht unnütz, denn ihr Studium machte ihm die Correctheit möglich, ſofern er in einer jeden eine relativ wahre Erſcheinung des Ideals erblicken konnte. Wie ſehr wird es doch bei unſern modernen Bildhauern und Malern fühlbar, daß ſie nackte weibliche Geſtalten oft nur nach Griſettenmodellen bilden, die durch Schnürleiber die reinen Formen der Natur corrumpirt haben. Die Kunſt ſoll, correct zu ſein, das Weſen der natürlichen und geiſtigen Wirklichkeit in ſich aufnehmen, aber ſie ſoll nicht naturaliſiren, ſo wenig als ſie im Sinn einer falſchen Transcendenz idealiſiren ſoll. Wir werden dem Künſtler ein relatives Umbilden der bloßen Richtigkeit einräumen müſſen, ſofern er ſeiner zur Herſtellung der objectiven Wahrheit des Ideals bedarf und werden ein ſolches Hinausgehen über die empiriſchen Formen nicht Incorrectheit ſchelten dürfen; nur das ſubjective Idealiſiren werden wir verwerfen müſſen, welches die ſpecifiſche Kraft der Individualität in abſtracten Potenzirungen verpufft.

Die phyſiſche Correctheit läßt ſich am ſicherſten feſtſtellen, weil die Vergleichung der künſtleriſchen Production mit dem Gegebenen hier am Leichteſten und Zugänglichſten iſt. Den Ausdruck: nach der Natur, gebrauchen wir durch Uebertragung auch in dem allgemeinen Sinn, daß wir das Unmittelbare überhaupt darunter verſtehen. Wir ſagen z. B. auch von einem Architekturgemälde, obwohl der Bau ein Werk des Geiſtes, daß es nach der Natur gemalt ſei. Eben ſo ſagen wir auch wohl: nach dem Leben. Obwohl nun aber die Anſchauung der Natur für die richtige Auffaſſung derſelben jederzeit bereitwillig ſich darbietet, ſo iſt die letztere dennoch keineswegs ſo wohlfeil, als es ſcheinen möchte. Ein rein gegenſtändliches Sehen und Hören iſt keineswegs eine ſo allgemein verbreitete Fähigkeit. Bei genauerem Betrachten entdecken wir daher zu unſerm Erſtaunen gewöhnlich, mehr Incorrectheiten, als zunächſt glaublich. Andere Incorrectheiten entſpringen aber auch aus der Fixirung von Manieren, wie z. B. die überlangen Geſtalten, Hände und Füße in der Byzantiniſchen Malerei (23).

Die pſychologiſche Richtigkeit nennen wir oftmals auch Naturwahrheit. Sie umfaßt die Sphäre des Gemüths in ſeinen Begierden, Neigungen und Leidenſchaften; den richtigen Ausdruck derſelben in Gebehrden, Mienen, Worten; nicht weniger aber auch die richtige Motivirung der Affecte. Der Zuſammenhang der Gefühle nach ihrem Inhalt, die Form der Erſcheinung derſelben in mimiſcher, pathognomiſcher und phyſiognomiſcher Beziehung, die Darſtellung derſelben in Ton und Wort, bietet ein unendliches Feld zu Verletzungen der obiectiven Wahrheit dar, deren Correctur ſchon nicht ſo leicht iſt, als die von phyſiſchen Incorrectheiten. In der Poeſie, Muſik und Malerei wird die pſychologiſche Verirrung beſtimmter nachgewieſen werden können, als in der Sculptur, weil dieſe, auf den generiſchen Ausdruck hinarbeitend, die Entſchiedenheit des Charakteriſtiſchen abzumildern und nicht ſelten das abſtract Allegoriſche darzuſtellen hat. So haben die Franzoſen z. B. einen Begriff in ihrer Poetik, den ſie la poésie legère nennen. Dieſen Begriff hat Pradier in einer Statue dargeſtellt, von welcher die Franzöſiſchen Kunſtrichter in den überſchwänglichſten Ausdrücken reden und auf welche die Dichter enthuſiaſtiſche Verſe gemacht haben. Ein ſchönes, tanzendes Weib hält in der Linken eine kleine Harfe, während es die Rechte über den Kopf hin ausſtreckt. Es ſteht auf den Zehen des linken Fußes; der rechte iſt in leichtem Schwunge gehoben und tippt mit der Spitze nach hinten auf den Boden. Daß die Geſtalt, nach Franzöſiſchen Begriffen der poesie fugitive, eine gewiſſe Fülle hat, wollen wir zugeſtehen; mußte aber auch am Kopfe, der himmelwärts gewandt Begeiſterung athmen ſoll, die Mentalregion den Ausdruck eines genußgeſättigten Embonpoints haben? Mußten die Augen ſo klein, ſo opiumſchwer geſchloſſen ſein? Geht dieſe Phyſiognomie nicht zu ſehr in das Phrynenhafte über? Mußte Pradier nicht bedenken, daß ſeine leichte Poeſie zwar einen lasciven Zug haben, jedoch in Kinn und Auge das Spirituelle mehr markiren mußte? Solche Bedenken entſtehen aus dem Gedanken, ob auch der Begriff der ſcherzenden, witzigen, lebensluſtigen, erotiſchen Muſe in dieſen Formen correct ausgedrückt worden. Pradier, nächſt Canova unter den modernen Bildhauern wohl der, welcher den Ausdruck der Lieblichkeit am meiſten in ſeiner Gewalt hatte, würde ſich vielleicht damit vertheidigt haben, daß ein weniger gerundetes Kinn und ein größeres Auge wiederum zu edel, zu Apolliniſch geweſen ſein würden (20).

In der hiſtoriſch-conventionellen Richtigkeit bleibt die Freiheit des Geiſtes der weſentliche Punct, dem ſich die Rückſicht auf das Gegebene unterzuordnen hat. Iſt der pſychologiſche Ausdruck des Gemüthes correct, iſt die eigentliche Subſtanz eines hiſtoriſchen Vorganges richtig gefaßt, ſo kommt es auf die äußerliche Morphologie der Erſcheinung weniger an. Es wird deshalb wegen der Incorrectheit derſelben hier ein größerer Spielraum verſtattet ſein. Der ge-

Univ. Bibl. München

ſchichtliche Geiſt bringt ſeine Eigenthümlichkeit auch in ſeiner Art, zu wohnen, ſich zu kleiden, in der Form ſeiner Geräthſchaften, in dem Charakter ſeiner Sitten hervor. In allen dieſen Manifeſtationen geht er zu einer Unendlichkeit von Beſtimmungen fort, die, ein Ausdruck ſeines Weſens, doch für die Tiefe deſſelben mehr accidentell ſind. Betrachten wir ſolche Dinge im Großen und Ganzen, ſo erfreuen wir uns an der Conſequenz, mit welcher das Individuelle auch bis in die Kleinigkeiten hinunterdringt, aber für die Kunſt müſſen wir anerkennen, daß die Mannigfaltigkeit der beſondern Formen, in welche die Individualität ſich auslegt, gegen das Pathos der Freiheit als den weſentlichen Inhalt einen nur ſecundären Werth anſprechen könne. Die antiquariſche Mikrologie darf nicht den äſthetiſchen Primat einnehmen wollen. Ein Schwert z. B. bleibt endlich immer nur ein Schwert, obwohl es richtig iſt, daß alle Nationen und ein und dieſelbe Nation in verſchiedenen Epochen Klinge und Griff individuell variirt haben. Die Kleidung, wie ſie auch nach dem Klima und der Sitte der Völker und gar erſt nach dem Eigenſinn der Mode verändert werde, behält denn doch immer und überall die Nothwendigkeit, ein Halsloch für den Kopf und zwei Seitenlöcher für die Arme darzubieten u. ſ. w. Die Kunſt muß daher berechtigt ſein, für die Darſtellung des Geſchichtlichen vor allen Dingen das allgemein Menſchliche, den geiſtigen Gehalt, das Innere der Handlung und ſeine Aeußerung in Geberde, Miene und Wort hervorzuheben, denn dieſe Wahrheit macht gegen die Richtigkeit der conventionellen Formen die Poeſie aus, auf welche es doch dem Schönen zunächſt ankommen muß. Vorausgeſetzt alſo, daß das ſubſtantielle Intereſſe befriedigt wird, welches wir an der Erſcheinung des Geiſtes haben, brauchen wir es mit der Objectivität der hiſtoriſchen Treue weit weniger genau zu nehmen, als mit der phyſiſchen und pſychologiſchen. Die gelehrte Genauigkeit in der geſchichtlichen Aeußerlichkeit kann niemals Zweck der Kunſt ſein, weil dieſe mehr will, als unterrichten. Fällt, wie bei Walter Scott, die antiquariſche Treue mit dem poetiſchen Reiz zuſammen, ſo wird dies ſehr angenehm ſein, nicht aber darf umgekehrt die Poeſie in der Gelehrſamkeit untergehen; ſind Productionen ſogleich in dieſer didaktiſchen Tendenz geſchrieben, wie Barthelemy's Voyage en Grece, wie Beckers Charikles und Gallus, ſo wird von vorn herein zugeſtanden, daß es ſich nur um eine angenehme Einkleidung des Nützlichen handle und die Prätenſion des Kunſtwerks fällt fort. Dem Künſtler geſtehen wir unbedingt eine gewiſſe Läßlichkeit in allen Außenwerken einer hiſtoriſchen Compoſition zu, wenn er uns nur den Menſchen bringt. Selbſt an Anachronismen ſtoßen wir uns nicht, falls ſie nicht geradezu widerſinnig werden oder falls ſie keinen künſtleriſchen Effect hervorbringen, der ſie zu rechtfertigen vermöchte.

In dieſer Freiheit haben große Künſtler die Geſchichte behandelt, ohne daß wir ihnen die Freiheiten, die ſie ſich genommen, als Incorrectheiten anrechneten. So hat Shakeſpeare nicht nur die Engliſche, ſondern auch die Römiſche Geſchichte behandelt. Seine Römer ſind in gewiſſem Sinn auch Engländer, aber ſie ſind vor Allem wirkliche Menſchen, Plebejer, Ariſtokraten, voll ewig wahrer Affecte und Leidenſchaften. Was die Kleinmeiſterei bei ihm hiſtoriſche Incorrectheit genannt hat, zeigt ſich bei genauerer Kritik poetiſch motivirt. Im Wintermährchen läßt er das Meer an Böhmens Küſte branden. Welche Ignoranz, kann hier der Pedantismus ausrufen! Aber es iſt eben ein Mährchen und die Geographie des Mährchens iſt phantaſtiſch. Für die damaligen Engländer war Böhmen eben ein fernes Land, ein Land überhaupt, eben ſo hiſtoriſch für das Mährchen, als deſſen Könige und Zauberer. In **Gutzkow's Richard Savage** treffen wir auf einen Anachronismus, der eine Incorrectheit genannt zu werden verdient. Savage unterredet ſich mit dem bekannten Journaliſten **Steele**. Dieſer will den melancholiſch Grübelnden zerſtreuen und ſagt zu ihm: „Sieh einmal, ich bemitleide Dich und mich, daß Du uns aus der Stickluft Londons entführt wirſt; aber **Botany Bay**, mein Freund (ich muß ihn zu tröſten ſuchen) — verlohnt wirklich einmal ein gründliches Studium. Für mein Journal iſt es mir ungeheuer viel werth, dort einen Correſpondenten zu haben.“ **Gutzkow** gibt auf dem Perſonenverzeichniß die Zeit ſeines Drama's ſelber 172* an; er iſt zu gut geſchult, nicht zu wiſſen, daß damals Oceanien noch gar nicht entdeckt war; für die humanitären Gedanken, die Steele ferner ausſpricht, war Botany Bay gar nicht erforderlich; der Anachronismus iſt alſo ganz unmotivirt und dieſe Abſichtlichkeit in der Ueberflüſſigkeit macht ihn incorrect.

Kann nun die Kunſt in ſolchen Dingen ſich gegen die Correctheit gleichgültiger verhalten, ſo darf ſie es doch nicht gegen diejenige, in welcher der poetiſche Nerv liegt. Ein Abweichen von derjenigen Richtigkeit, die ein Ausdruck der Wahrheit der Handlung, ihrer entſprechenden phyſiognomiſchen, pathognomiſchen und rhetoriſchen Erſcheinung iſt, würde zugleich eine Zerſtörung des idealen Weſens ſein, ohne welche das Kunſtwerk nicht als ein ſchönes beſtehen kann. Die Malerei liefert uns ſehr intereſſante Beiſpiele, wie die Trefflichkeit der Compoſition, die hiſtoriſche Incongruenz der Form kann überſehen laſſen. Die **Eykſche**

Schule z. B. hat uns die Maria als ein Deutſches Mädchen gemalt, das in einem wohlgetäfelten Zimmer vor einem nußbraunen Betpult knieet und die Verkündung des Engels vernimmt. Teppiche ſchmücken den Boden; ein Blumentopf mit Lilien prangt in einer Ecke; durch das Fenſter blicken wir auf die burgengeſchmückten Ufer des Rheins. Dieſe ganze Decoration iſt für das Factum objectiv unmöglich, denn in Paläſtina vor Chriſti Geburt konnte es natürlich nicht ſo ausgeſehen haben, wie in einer Rheiniſchen Bürgerſtube des Mittelalters. Inſofern iſt alſo dieſe ganze Umgebung, dies Coſtüm, dieſer Ledergürtel, dies goldblonde Haar, dies blaue Auge, dies Deutſche Profil unhiſtoriſch und incorrect. Aber, fragen wir, iſt in der betend hingegoſſenen Geſtalt, in den Zügen des Antlitzes, im Blick des Auges, die Demuth, die jungfräuliche Hoheit, die ſehnſüchtig fromme Gläubigkeit enthalten? Finden wir dies und finden wir es in ſeiner natürlichen und pſychologiſchen Correctheit dargeſtellt, ſo iſt das hiſtoriſch Conventionelle Nebenſache; die Jungfräulichkeit der Empfängniß, der chriſtliche Gegenſatz zur wollüſtigen Conception einer Danaë, das iſt die Idee des Bildes und dieſe Idee iſt realiſirt.

Im Intereſſe der Schönheit müſſen wir dem Künſtler auch die Umbildung der Mythe und Geſchichte zugeſtehen, ſofern er dadurch den poetiſchen Gehalt derſelben idealer herausſtellt, nicht, wie Euripides, durch ſeine Veränderung eine Deformation hervorbringt. Kein großer Künſtler hat ſich vor der Schuld ſolcher Umbildungen geſcheuet, weil ſolche Schuld das Verdienſt hat, die äſthetiſche Correctur der hiſtoriſchen Ueberlieferung zu ſein. Wie Shakeſpeare, Göthe, Schiller, die Geſchichte verändert haben, iſt dadurch die hiſtoriſche Wahrheit in ihrem Weſen nicht verletzt.

Schiller's Don Carlos iſt nicht völlig der hiſtoriſche und doch iſt er es, denn nicht nur ſchildert er die tragiſche Situation eines Prinzen, der ſo unglücklich iſt, durch Talent und Geſinnung den Argwohn eines tyranniſchen Vaters gegen ſich zu haben und ſeine junge, ihm ſelbſt zuerſt als Gattin zugedacht geweſene Stiefmutter zu lieben, ſondern er ſchildert auch dieſe Tragik in der Individualiſirung des Spaniſchen Geiſtes und ſeiner Hofetiquette. Fouqué hat uns in ſeinem Don Carlos den richtigen, den empiriſch treuen, den hiſtoriſch correcten Don Carlos gegeben — ſo viel wir nämlich von ihm überhaupt wiſſen — aber dieſer Infant von Spanien iſt der Welt ſo gut wie unbekannt geblieben, denn es fehlt ihm doch von der Geſchichte das, was ihr Element iſt — der Geiſt. — Obwohl nun die Kunſt im Hiſtoriſchen, ſofern ſie deſſen ideale Wahrheit erreicht, einer gewiſſen Freiheit genießt, ſo wird doch jeder wahrhafte Künſtler ſich auch um die hiſtoriſche Treue ſchon um deswillen bemühen, weil ſie ihm ein ſo glückliches Mittel der Individualiſirung darbietet. Nur dasjenige wird er von ihr zurückweiſen, was ihn in ſeinen äſthetiſchen Zwecken geradezu hemmt und nur dasjenige umbilden, was die Harmonie der idealen Wahrheit beeinträchtigt. Man durchlaufe die Werke großer Meiſter, ob man ſie der Vernachläſſigung des geſchichtlichen Colorits bezüchtigen könne. Wie ſehr iſt Raphael in ſeinen Logen, ohne alle ängſtliche Akribie, doch hiſtoriſch genau geweſen! Man frage ſich, ob Shakeſpeare in ſeinen Römertragödien die hiſtoriſche Wahrheit nicht nur im Ganzen feſtgehalten, vielmehr auch bis in die individuellſten Beziehungen hin getroffen habe? Man frage ſich, ob z. B. ſeine Cleopatra etwa nur ein ſchönes, heißblütiges, wollüſtiges, großherrſcheriſches Weib überhaupt, oder ob ſie nicht auch das Aegyptiſche Weib, die „alte Schlange vom Nil“ iſt? Man höre, wie die Hiſtoriker, wie ein Gervinus (27), über den hiſtoriſchen Gehalt dieſer Tragödien ſich ausſprechen. Man zergliedre Schiller's Wallenſtein, ob die Zerklüftung der Europäiſchen Welt zur Zeit des dreißigjährigen Kriegs darin nicht mit geſchichtgeſättigten Farben gemalt iſt? Man betrachte Schinkels Bilder zu Theaterdecorationen, ob er darin nicht die hiſtoriſche Individualität mit dem äſthetiſchen Ideal und mit dem beſondern Bedürfniß des Theaters in Einklang zu ſetzen gewußt habe? — Immer aber werden wir die freie Behandlung, die wir der Kunſt für die Natur und noch mehr für den Geiſt zugeſtehen müſſen, nur unter der Bedingung anerkennen, daß die Idealität im objectiven Sinne des Worts durch ſie gewinne, denn ohne dieſe Steigerung, welche die eigene Tendenz des Weſens zur Klarheit der Erſcheinung befreiet, wird ſie der Kategorie des Incorrecten zufallen müſſen, oder ſie wird komiſch werden.

Wie immer und überall, liegt das Komiſche auch hier darin, daß das dem Begriff nach Unmögliche ſcheinbar wirklich wird und durch ſeine empiriſche Realität unſerm Verſtande Hohn ſpricht. Wenn, wie oben erwähnt, die Griechiſchen und Römiſchen Heroen und Heroinen auf der Pariſer Bühne ehemals mit gepuderten Allongeperücken, mit Reifröcken, Stelzſchuhen, Petitdegen und Fächern erſchienen, ſo finden wir heut zu Tage in dieſem Coſtüm eine lächerliche Incorrectheit. Wie wenig aber dieſe Aeußerlichkeit für die Sache auf ſich habe, ſehen wir daraus, daß jetzt dieſe Tragödien von Corneille, Racine und Voltaire auf dem Theâtre francais nicht mehr in jenem Hofgallacoſtüm der abſoluten Monarchie, ſondern in wirklich antiken Trachten geſpielt werden, ohne daß dieſe Veränderung einen Widerſpruch mit dem Inhalt hervorriefe. Denken wir uns aber eine abſichtliche hiſtoriſche Incorrectheit, ſo muß dieſelbe eine komiſche Wirkung haben, weil ſie als Parodie erſcheinen muß. In einem Puppenſpiel von Glasbrenner, das Paradies, tritt z. B. Adam mit folgenden Worten in die Scene:

„Ich freue mich ſehr darüber, daß ich erſchaffen bin. Man kann nicht wiſſen, wozu das gut iſt. (Er ſieht ſich um.) Ein allerliebſter botaniſcher Garten! Auch die blaue Decke da oben und die warme Laterne drinn ſind nicht ohne Verdienſt. Abgeſehen davon, daß man es als fait accompli hinnehmen muß, wie es einmal da, iſt das All auch wirklich ziemlich gelungen. Der Verfertiger hat Anſpruch auf den Beifall des Publicums. Es iſt doch jetzt wenigſtens der Anfang gemacht, die Initiative für eine Schöpfung ergriffen, welche ſich durch geeignete Maaßregeln einer ſtarken Regierung noch zu einem ganz netten Aufenthalte heranbilden kann. (Er wirft ſeine Blicke nach allen Seiten.) Für ſechs Tage wirklich allens Mögliche! (Schüttelt den Kopf.) An Einen übrigens, der das vollbracht haben ſoll, glaube ich nicht. Es werden mehrere geweſen ſein: eine Union. Jedenfalls hat Radowitz dabei geholfen, denn ohne Den kommt keine Schöpfung zu Stande. u. ſ. w. u. ſ. w.“

Unmöglich, rufen wir aus, kann Adam ſo geſprochen haben! Aber dieſer Adam des Puppenſpiels ſpricht wirklich ſo. Wir ſehen, daß die Schöpfung hier mit einem Berliner blaſirten Kannegießer anfängt und müſſen über dieſen Widerſpruch des Begriffs des Protoplaſten mit der Realität eines raiſonnirenden Weißbierphiliſters lachen.

Das Correcte beſteht im Allgemeinen in einer treuen Beachtung der poſitiven Normalität der Natur und des

Geiſtes. Die Freiheit der Kunſt vermag jedoch, wie wir geſehen haben, in der Beſchränkung auf das Correcte keine genügende Befriedigung zu finden; ſie darf unter gewiſſen Bedingungen ſogar incorrect werden, ohne dadurch dem Schönen zu widerſprechen. In parodiſcher Abſichtlichkeit kann es komiſch werden. Wie aber verhält es ſich mit dem Phantaſtiſchen? Wie ſollen wir jene Compoſitionen beurtheilen, die phyſiſch und geiſtig unmöglich ſcheinen und doch durch die Vermittelung der Kunſt mit der ganzen Energie der Wirklichkeit vor uns hintreten? Wie verhalten ſich dieſe Traumgeſtalten zum Begriff des Häßlichen? Die Kunſt hat für ſich freilich kein anderes Geſetz, als die Schönheit, aber die Schönheit hat ein nothwendiges Verhältniß zum Wahren und Guten, das auch in den freieſten Productionen der Kunſt nicht verletzt werden darf. Dieſe Identität iſt ſo wenig eine negative Schranke der Kunſt, daß im Gegentheil erſt durch ſie die poſitive Vollendung des Schönen möglich wird. Von ihr jedoch muß die Richtigkeit unterſchieden werden und dieſe iſt es, welche durch ihre Relativität der Phantaſie erlaubt, mit den Geſtalten der empiriſchen Realität ein träumeriſches Spiel zu treiben. Die Phantaſie genießt ſich recht in ihrem Spieltriebe, indem ſie ſich gleichſam von dem Gehorſam losſagt, mit welchem ſie dem Poſitiven in der Reproduction deſſelben zu huldigen hat, durch ein feſſelloſes Produciren von Geſtalten, die nur ihrer eigenen Schöpferkraft angehören. Sie vergewiſſert ſich ihrer Freiheit durch die Saturnalien ihrer Willkür. Sie ſcherzt mit ihrer Ueberſchwänglichkeit. Sie erſchafft Pflanzen, die in keiner Flora, Thiere, die in keiner Fauna, Begebenheiten, die in keiner Geſchichte vorkommen. Kann auch bei dieſem phantaſtiſchen Weſen noch von Correctheit die Rede ſein? Es ſcheint nicht ſo, denn mit welchen poſitiven Normalformen ſollen dieſe Kunſtgebilde verglichen werden?

Zunächſt werden wir uns erinnern müſſen, daß Natur und Geſchichte ſelber reich ſind an phantaſtiſchen Erzeugniſſen. Wenn nur der Verſtand darin wirkſam ſein dürfte, würden dieſelben freilich nicht vorkommen, aber Zufall und Willkür ergehen ſich in den keckſten Ausgelaſſenheiten; es iſt buchſtäblich wahr, daß die empiriſchen Combinationen mit den Erfindungen der ſubjectiven Phantaſie dreiſt zu wetteifern vermögen. Dem Verſtande allein zufolge dürfte es ſchwerlich Thiere geben, die äußerlich von Pflanzen nicht unterſcheidbar ſind, wie die große Gruppe der Phytozoen. Der Verſtand allein würde jene vorſündfluthlichen Rieſenconvolute widerſprechender Formen nicht hervorgebracht haben. Auch in der jetzigen organiſchen Epoche der Erde würde er keine fliegenden Fiſche, Flügeleidechſen, fliegende Mäuſe, Eidechſen mit langen, ſpießlöffelförmigem Schnabel, Nagethiere mit Fiſchſchuppenſchwänzen, warmblütige Säuger, die uns aus den Wogen des Meeres heraus als Fiſche necken u. ſ. w. geduldet haben. Die Natur, mehr als verſtändig, nämlich vernünftig, iſt in ihrer Freiheit auch launig und phantaſtiſch genug, das ſcheinbar Widerſprechende zu vereinen. Nur das ſcheinbar Widerſprechende, denn im Innern des Organismus darf kein Widerſpruch ſein, weil er ſonſt nicht lebensfähig wäre; in der äußern Form hingegen kann er widerſprechend erſcheinen. Die Phantaſtik der Kunſt hätte alſo, wenn ſie Stierlöwen, Adlerſtiere, Greife, Sphinxe, Centauren u. dgl. erſchafft, Analogien der Natur für ſich. Nicht weniger in der Geſchichte, denn die Freiheit des Geiſtes erzeugt in Verbindung mit dem Zufall die ungeheuerlichſten, fabelhafteſten Phänomene, welche die Phantaſtik der Natur unendlich überbieten.

Der Geiſt bringt zahlloſe phantaſtiſche Geſtalten und Begebenheiten hervor, deren buntſchillernde Exiſtenz oft die kühnſten Phantasmagorien der Künſtler kaum zu dichten gewagt haben würden. Napoleons des Erſten Leben — das Leben eines Lieutenants der Artillerie, eines Generals, eines Staatsmannes, eines Eroberers, eines Verbannten, — welche Phantaſie hätte Kraft genug gehabt, ein ſolches Wundergedicht zu erſinnen? Das Leben der Goldfinder in den Californiſchen und Auſtraliſchen Minen, wer würde es nicht noch vor einem Decennium für ein Mährchen erklärt haben? Der Zug der Mormonen von Nauvoo durch die Wüſte zum Utahſee — wer hätte, während im alten Europa Barricaden gebaut wurden, gleichzeitig ſolche wahrhaft Altteſtamentliche Poeſie in dem verſtändigen Nordamerika erwartet? Othello, geſpielt von Ira Aldridge, einem wirklichen Mohren, — wie hätte Shakeſpeare ſich dies träumen laſſen? — Doch wir halten ein, weitere Thatſachen anzuführen; Thatſachen, die unſerm Jahrhundert, unſerer nächſten Gegenwart angehören; Thatſachen, die nicht durch weite Entlegenheit, durch graues Alterthum, durch Ueberdichtung der Tradition einen phantaſtiſchen Schimmer erſt erhalten haben. — Der Geiſt geht über die verſtändige Zweckmäßigkeit, über das bloße Bedürfniß, über die kahle Nützlichkeit unbedenklich hinaus, wenn es gilt, ſeiner Eigenthümlichkeit Raum zu ſchaffen. Aber auch die reinen Contouren der Schönheit achtet er nicht, wenn er dem Drange folgt, ſeine Individualität zu markiren. Welcher Wunderlichkeit begegnen wir nicht in der Mode der Völker? Man erinnere ſich z. B. jener mittelaltrigen Schnabelſchuhe, die in ein ſpitzes, ſchellenverziertes Horn ſich emporbogen. Forderte die Geſtalt des Fußes eine ſolche Form? Nein. Gewährte ſie eine beſondere Bequemlichkeit? Gewiß nicht. Sollten dieſe Hörner ernſtlich auf Schönheit Anſpruch machen? Unmöglich. Wozu alſo exiſtirten ſie? Offenbar nur, um einer tollen Laune des übermüthig ſpielenden Geiſtes zu genügen. Man erinnere ſich jener Trachten des Directoriums, wie *Wattier* ſie ſo trefflich auf jenem Bild in der Galerie *Moreau* gemalt hat. Während die Frauen als merveilleuses Hals und Buſen, die Arme, ja, durch den Seitenſchlitz der Tunika mehr als nur die Waden bloß trugen, während ſie alſo die Natur enthüllten, ſehen wir die Dandys als Incroyables recht im Gegenſatz die Natur durch ſtupende Haarwulſte, durch ſteife breite Kinntücher, durch ſeltſam zugeſpitzte Rockſchöße gleichſam unkenntlich machen. Solcher Geſtalten erinnere man ſich, um einzugeſtehen, daß die Geſchichte mit ihren phantaſtiſchen Formationen oft mitten am ſonnenhellen Tage in die Traumwelt überzuſchwanken ſcheint.

Wenden wir uns zur Kunſt zurück, ſo werden wir für ihre Phantaſtik eine äſthetiſche Grenze anzuerkennen haben, nicht was die Richtigkeit, wohl aber, was die *Wahrheit* der Gebilde anbetrifft. Sie müſſen uns mit der Illuſion ergreifen, zwar kein directes empiriſches Gegenbild, jedoch eine gewiſſe Realität zu haben. Dies Verhältniß nennen wir die *ideelle Wahrſcheinlichkeit* Unſerm Verſtand widerſprechen ſie und doch müſſen ſie ſich ihn durch ihre Einheit in ihren Widerſprüchen, durch die Natürlichkeit in ihrer Unnatur, durch die Wirklichkeit in ihrer Unmöglichkeit unterwerfen. Wir müſſen anerkennen, daß ſolche Geſchöpfe der Phantaſie, wie Chimären, Hekatoncheiren, Centauren, Sphinxe u. ſ. w. anatomiſch und phyſiologiſch unmöglich wären, aber doch müſſen ſie uns in ſolcher Harmonie mit ſich erſcheinen, daß bei ihrem Anblick ein Zweifel an ihrer

Realität unmittelbar gar nicht in uns aufkommt. Das von dem Verſchiedenen Hergenommene muß ſeiner Wahrheit nach gebildet ſein. Ohne dieſer Forderung zu entſprechen, würden wir das Phantaſtiſche für incorrect erklären müſſen. Dieſe Correctheit der Einheit, der Symmetrie und der Harmonie im Heterogenen, das die Willkür der Phantaſie verknüpft hat, muß vorhanden ſein, widrigenfalls die Geſtaltung häßlich oder komiſch ausfällt. Eine Aegyptiſche Sphinx vereinigt ein Menſchenhaupt und einen weiblichen Buſen mit dem Leibe der Löwin. Anatomiſch und phyſiologiſch iſt ſolche Einheit unmöglich; die Plaſtik gibt ſie uns aber mit ſolcher Beſtimmtheit und Klarheit, daß wir im Moment des Anſchauen an jenen naturwiſſenſchaftlichen Scrupel gar nicht denken. Wie ruhig liegt doch der Leib auf ſeine Tatzen hingeſtreckt, wie gerade iſt der Hals emporgerichtet, wie ſinnig das Auge vor ſich hinblickend! Und wir ſollten dieſe Exiſtenz in unſerer Phantaſie nicht kategoriſch gewähren laſſen? Wäre freilich das Frauenhaupt mit dem Körper der Löwin nicht in natürlich ſcheinendem Uebergang verſchmolzen, wäre der eine dem andern nur aggregatmäßig angeſetzt, verſchwiſterte ſich das an ſich Heterogene nicht ungezwungen mit einander, ſo würden wir die Sphinx häßlich finden. Daſſelbe gilt von den ähnlichen Halbthieren, von den phantaſtiſchen Pflanzen und ſelbſt den Arabesken. Eine Phantaſieblume muß mit ihrer Blattform, Blattſtellung, mit ihrem Kelch den Schein der Naturwahrheit vortäuſchen; ihre Proportionen müſſen äſthetiſch möglich ſein. — Auch für den Geiſt werden wir, wie phantaſtiſch er ausſchweife, die Wahrſcheinlichkeit im Sinne der Idee fordern; im Sinne der Idee, denn dem verſtändig empiriſchen kann die Phantaſtik ſchlechthin widerſprechen, ohne höhere Geſetze zu verletzen. Die Excentricität muß innerhalb ihrer Wirbel eine gewiſſe Möglichkeit behalten; d. h. man darf nicht ſchon, womit ſo viele Heutige zufrieden ſind, das Abſurde mit dem Phantaſtiſchen verwechſeln. Manche Autoren der ältern romantiſchen Schule in Deutſchland haben ihre geſunden Anfänge in eine geſchmackloſe Verworrenheit auslaufen laſſen, die ſie für den Gipfel poetiſchen Tiefſinns nahmen, während ſie damit in der That nur beim Abſurden, beim ideenloſen Nihilismus angelangt waren. Arnim's treffliche Dolores, Brentano's Godwi oder das ſteinerne Bild der Mutter, ſind Beiſpiele dazu (28). — Unter den modernen Malern hat Grandville ſich wohl als einen Rieſen der phantaſtiſchen Kunſt bewährt. Wie wunderbar ſind in ſeinen Fleurs animés die Mädchengeſtalten mit den Blumenformen verwebt, ſo daß man nicht weiß, ſoll man ſagen, die Mädchen ſeien zu Blumen oder die Blumen zu Mädchen geworden! Die Blume iſt nur ein Schmuck, aber ein ſo botaniſch correcter, daß ſeine Drapperie mit der menſchlichen Geſtalt den identiſchen Charakter zeigt (29). In ſeinem Werk, un autre monde, unſtreitig dem Culminationspunct ſeines Genies, hat er ſich aber in Wagniſſe eingelaſſen, deren Widerſprüche unſere Phantaſie völlig zerreißen. Wir ſtehen mit ihnen an der Grenze des Wahnſinns und vermögen die Anſchauung kaum zu ertragen. Worin liegt das Peinliche mancher dieſer Bilder? Wir glauben darin, daß Grandville innerhalb des Phantaſtiſchen nicht nur der äſthetiſchen Wahrſcheinlichkeit treu blieb, vielmehr in der abſoluten Losgelaſſenheit der dichtenden Willkür eine erſchreckende Naturwahrheit behalten hat. Die Höllenbreughel, die Teniers und Callot haben für ihre Verſuchungen des heiligen Antonius höchſt phantaſtiſche Figuren erſchaffen, die aber von aller

Naturtreue abſtrahiren und nur einen phantaſtiſchen àplomb beſitzen. Grandville dagegen hat in ſeinen Verzerrungen nicht blos eine Schildkröte mit einem Pudelkopf, nicht blos einen Bären mit einem Schlangen-, eine Heuſchrecke mit einem Papagaienkopf; er hat nicht blos Maſchinen als Menſchen, Menſchen als Maſchinen gemalt; ſondern er hat unter Anderm auch einen Thierzwinger gemalt, vor welchem ſelbſt antediluvianiſche Monſtra ſich entſetzen würden, denn wir erblicken in ihm Doppelthiere, die nicht blos Syntheſen zwieträchtiger Formen, vielmehr ſich ausſchließende Bildungen ſind, welche die Illuſion der Einheit in einer fürchterlichen Weiſe vernichten. Wir ſehen z. B. einen Büffel, deſſen Schwanz in eine krokodilartige Schlange endet, ſo daß nun zwei Hufe des Büffels nach vorn, zwei Tatzen des Krokodils nach hinten gerichtet ſind, ein Zwieſpalt der Tendenz, der die Einheit auf verrückte Weiſe ſtört. Oder auch wir ſehen von einem Kletterbaum einen Löwen herabſtürzen, deſſen Schwanz ein Pelikanhals iſt, welcher eben einen Fiſch verſchlingt. Dies iſt wirklich häßlich und zu gräßlich, um komiſch wirken zu können. Mit einer komiſchen Wendung werden allerdings ſelbſt die extremſten Widerſprüche erträglich. So hat Grandville in demſelben Werk eine Menagerie gemalt, vor deren Käfigten allerlei neugieriges Thiervolk ſich umtreibt. Da erblicken wir den Engliſchen Einhornleoparden im Käfigt und vor demſelben eine Hundegeſtalt mit dem Kopf und Hut eines Matroſen, der eine kurze Pfeife raucht. Vor einem in ſich verdoppelten Napoleoniſchen Adler ſehen wir eine Sphinx kauern, welche den Kopf einer Elſaſſiſchen Amme hat, die, ſtatt mit der Aegyptiſchen Kalantika, mit ihrer bekannten hohen Haube geziert iſt. Jener Matroſenhund, dieſe Sphinxamme, das iſt phantaſtiſch und witzig, ohne häßlich zu ſein. — Um die ſchlechte Unwahrſcheinlichkeit einer falſchen Phantaſtik zu verſpotten, erſindet die Komik auch wohl das Unmögliche, trägt es aber im Ton der doctrinärſten Ehrlichkeit vor, wie Lukianos ſo vortrefflich in ſeinen wahren Geſchichten die Aufſchneiderei der Reiſenden und die Pedanterie der Gelehrten zugleich verſpottet (^{30}).

Nun könnte man noch das Mährchen als eine Gattung anführen, in deren Weſen der Widerſpruch mit der Normalität der Natur und Geſchichte liege. Wimmelt es nicht von Geſtalten und Begebenheiten, welche der poſitiven Geſetzmäßigkeit ins Geſicht ſchlagen, alſo unmöglich, alſo incorrect ſind? Das wahrhafte Mährchen wird aber niemals incorrect ſein in dem Sinne, daß ſeine Unmöglichkeiten nicht ſymboliſch wahrſcheinlich wären. Seine Blumen werden ſingen; ſeine Thiere werden ſprechen; Menſchen werden ſich in Thiere, Thiere in Menſchen verwandeln und Wunder über Wunder werden geſchehen: aber durch dieſe Phantaſtik wird ein tiefer, man möchte ſagen, heiliger Anklang der Natur- und Geſchichtwahrheit hindurchgehen; die künſtlichen Hüllen, mit welchen die Civiliſation alle Verhältniſſe umkleidet, werden von der Unbedingtheit der Mährchenwelt durchbrochen. Es bleibt, wie im Orientaliſchen und Altnordiſchen Mährchenſtock (weniger im Celtiſchen), innerhalb der Idee correct und bewahrt ſich die natürliche Unſchuld der kindlichen Phantaſie. Läßt es einen Menſchen in einen Eſel verwandelt werden, ſo läßt es denſelben noch immer als Menſchen denken und handeln, aber als Eſel Stroh und Diſteln freſſen. Es wird nicht auf ſolche Abſurditäten verfallen, wie ſie unſere jüngſte Mährchenpoeſie uns dargeboten hat. In Redwitzens Mährchen vom Tannenbaum ſoll der

Tannenbaum ein Symbol Gottes ſein. Der Tannenbaum liebt trocknen ſandigen Grund; Redwitz läßt dennoch ſeinen Wurzeln einen Quell entrauſchen — das ſoll der Menſch ſein, der ſich, der natürlichen Fallkraft folgend, in die Weite und Breite der Welt verliert und endlich in Gefahr iſt, zu ſtagniren und zu vertrocknen. Da ſendet ihm der Baum einen rettenden Aſt nach — und nun fließt der Bach rückwärts ſeinem Urſprung wieder zu! Der Erlöſer der Menſchen — durch einen nachgeſchleuderten Tannenaſt ſymboliſirt! Welche dürre Nadelholzpoeterei! Ein rückwärts fließender Bach! Welch' ein Tiefſinn!

B.

Die Incorrectheit in den beſondern Stylarten.

Die Kunſt hat an der Idee der Natur und Geſchichte eine allgemeine Norm für die Correctheit ihrer Gebilde. Allein ſie erzeugt ſich auch durch ihre eigene Nothwendigkeit Normen, denen ſie ſich für die Verwirklichung ihrer Werke unterwerfen muß. Wir nennen die beſondere Form ihres typiſchen Verfahrens Styl. Ein Kunſtwerk iſt nur dann correct, wenn es die Eigenthümlichkeit eines beſondern Styls durchführt. Eine Vernachläſſigung dieſer Identität wird incorrect. Es gehört nicht hieher, die verſchiedenen Richtungen abzuleiten, in welche das Ideal für ſeine Realiſirung durch den Styl auseinandergeht. Wir haben dieſelben nur ſo viel hier zu beachten, als erforderlich iſt, uns eine beſondere Form des Häßlichen zu erklären, die aus der Negation der Individualität eines Styls entſpringt.

Aus der Idee des Schönen ſelber ergibt ſich, daß die Darſtellung eines Kunſtwerkes entweder im hohen und ſtrengen, im mittlern, oder im leichten und niedern Styl möglich iſt. Für eine dieſer Tonarten muß der Künſtler ſich entſchließen. Jede enthält Abſtufungen in ſich, die Uebergänge zu den andern bilden, aber jede hat eine nur ihr zukommende äſthetiſche Qualität. Die Kunſt muß darauf beſtehen, daß ihre Producte entſchieden in der einen oder andern dieſer Stylarten gehalten ſein. Werden dieſelben, wie beſonders in der Romanform geſchieht, gemiſcht, ſo müſſen doch innerhalb der Miſchung die Unterſchiede in ihrer Reinheit für ſich hervortreten. Der hohe Styl ſchließt Formen und Wendungen von ſich aus, die dem mittlern erlaubt ſind; der mittlere ſolche, deren der niedere ſich bedienen darf und muß. Der hohe Styl ſtrebt ins Erhabene hinauf; der mittlere bewegt ſich würdig und anmuthvoll; der niedere geht in das Gewöhnliche, noch mehr aber in das Burleske und Groteske über. Es iſt folglich incorrect, wenn in einem Kunſtwerk ein durch ſein Weſen geforderter Styl nicht durchgehalten wird. Die Feierlichkeit des Hymnus, die Begeiſterung des Dithyrambus, der Schwung der Ode ſchließen z. B. Worte und Wendungen von ſich aus, welche für das einfach geſellige Lied unverfänglich ſind. Umgekehrt würde es nicht weniger incorrect ſein, wenn dies im Pomp von Prachtausdrücken ſich ergehen wollte, die lediglich dem hohen Styl eignen. Die Geſchichte der Kunſt bietet uns in Anſehung der Reinheit des Styls die ähnliche Erſcheinung dar, wie die Geſchichte der Wiſſenſchaft in Anſehung der Methode. In der Wiſſenſchaft ſind die Werke äußerſt ſelten, die ein Bewußtſein über ihr Verfahren beſitzen. Die Mehrheit der wiſſenſchaftlichen Darſtellungen iſt ſich nicht klar, ob ſie den Gegenſtand analytiſch, ſynthetiſch oder genetiſch behandelt. Und ſo erkennen wir denn auch in vielen Kunſtwerken eine ähnliche Bewußtloſigkeit des Künſtlers über ſein Verhältniß zu dem Ton, den er von vorn herein hätte fixiren müſſen. Manche Widerſprüche entſtehen auch dadurch, daß andere, als nur äſthetiſche Motive die Darſtellung beſtimmten. Die Fratzen z. B., die wir an den Säulknäufen Gothiſcher Kirchen antreffen und die bekanntlich oft ſehr cyniſche Objecte in ſich ſchließen, können als ein Luxus der Phantaſie, der die Macht des totalen Eindrucks nicht zu ſchwächen vermag, geduldet werden; ſie hatten aber nicht in äſthetiſchen Gründen, ſondern in andern Beziehungen ihren Urſprung, die zum Theil der ſocialen Stellung und Tradition der Bauhütten angehörten. Aus dem Styl des Ganzen können ſie nicht abgeleitet werden und dem harmoniſchen Sinn eines Griechen wären ſie als ungehörig erſchienen. Die Verſtöße ſind oft nicht grell, aber doch fühlbar. Hölty's Trinklied (Ein Leben, wie im Paradies, gewährt uns Vater Rhein) iſt im mittlern Styl gedichtet, der in den leichten überklingt. Wenn Hölty aber zuletzt ſingt:

Es lebe jeder Deutſche Mann,
Der ſeinen Rheinwein trinkt,
So lang er's Kelchglas halten kann,
Und dann zu Boden ſinkt!

ſo geht dieſe letztere Wendung aus dem mittlern und leichten Ton in den niedern über. Trinken, bis man zu Boden ſinkt — das iſt brutal. Wenn das Leben im Paradieſe, welches der Vater Rhein gewährt, mit dieſem Reſultat endigen ſoll, ſo iſt es nicht ſehr einladend. Und einem ſolchen Zecher noch ein Lebehoch auszubringen, iſt auch nicht anſprechend. In derſelben Strophe läßt Hölty die Winzerin hoch leben, die er ſich zur Königin erkor. Wie nahe lag es, von hier aus einen ganz andern, edleren Schluß zu gewinnen, als jenen roben, der die Jovialität des Liedes gar zu Deutſch beendet.

Das unabſichtliche Vermiſchen der Stylarten, das bewußtloſe Ueberſpringen von einer in die andere wird häßlich; komiſch wird es nur, wenn es mit Ironie parodiſtiſch hervorgebracht wird. Im ſiebzehnten und achtzehnten Jahrhundert hat man an und in den Gothiſchen Kirchen und Rathhäuſern viel Reparaturen, Ergänzungen, Umbauten in einem antikiſirenden Styl gemacht, deſſen heitere Schönheit mit der Tendenz zum Erhabenen im Deutſchen Styl gar nicht im Einklang war; ein Widerſpruch, den man nur häßlich, nicht komiſch finden kann, zumal die meiſten dieſer ſupplementariſchen Bauten in ſich ſelbſt oft Monſtra des Styles waren, den ſie ausdrücken ſollten. Wenn aber das Herunterfallen aus einer Tonart in die andere mit Abſicht hervorgebracht wird, kann es ein Hauptmittel der Komik werden. Der große Napoleon erinnerte ſeine Krieger in Aegypten daran, daß vierzig Jahrhunderte von den Pyramiden auf ſie herabſchauten. Auf einem Bilde erblicken wir Fauſtin I., wie er ſeine halbnackte Garde im ſpärlichen Schatten einiger Palmen mit den Worten haranguirt: „Soldaten! Von der Höhe dieſer Palmen ſchauen — vierzig Affen auf Euch herab!“ Der feierliche Beginn der Rede widerſpricht ſich durch ihren Ausgang — aber komiſch.

Die allgemeinen Geſetze des äſthetiſchen Ideals werden aber durch den nationalen Styl zu einer charakteriſtiſchen Beſonderung individualiſirt, welche aus der Race, aus dem Local, aus der Religion und aus der Hauptbeſchäftigung entſpringt, der ein Volk ſich widmet. Je mehr der Genius einer Nation in Thaten ſich ausdrückt, um ſo mehr geiſtiger Gehalt tritt in ihr Selbſtgefühl und um ſo individueller kann ihr Kunſtſtyl werden. Eine Nation verfügt nicht frei über ihr Schickſal; ſie iſt in den ungeheuren Zuſammenhang des ganzen Weltlebens eingegliedert und wird oft durch Bedingungen in ihrer Exiſtenz beſchränkt, die ihr lange verborgen bleiben, die ihr ſogar zuweilen erſt in der tragiſchen Epoche ihres Unterganges klar werden. In dem Nationalſtyl können ſich deshalb Formen entwickeln, welche zwar der Eigenthümlichkeit der Nation entſprechen, jedoch zugleich ſo ſehr mit der unvermeidlichen, beſondern Beſchränktheit ihres Selbſtgefühls verwachſen ſind, daß ſie mit den abſoluten Forderungen des Ideals nicht übereinſtimmen und, einmal zur Gewohnheit, zum allgemeinen Vorurtheil geworden, ihre Kunſt auf einem unvollkommneren Standpunct feſthalten. Ein Volk ſetzt dann bei ſeinen Künſtlern ſtillſchweigend die Befolgung dieſer habituellen Normen voraus; ſie werden, indem die Zeit ihre Herrſchaft befeſtigt, zu einem empiriſchen Ideal, an welchem man die Correctheit mißt. Was nicht innerhalb der Schranken deſſelben hervorgebracht wird, gilt alsdann einem Volk für incorrect. Wir bedienen uns ganz richtig, um das Problematiſche des hier entſpringenden Urtheils zu bezeichnen, des Ausdrucks Nationalgeſchmack für die individuelle Typik in der Kunſt einer Nation.

Es verſteht ſich, daß der Nationalgeſchmack mit den Forderungen des Ideals zuſammenfallen kann; eben ſowohl aber kann auch das Gegentheil ſtattfinden. In dieſem letztern Fall wird es möglich, daß der Künſtler gerade dadurch, daß er im höchſten Sinne des Worts correct iſt, im Sinne des Nationalſtyls incorrect wird. Der Künſtler, dem abſoluten Gebote der Kunſt getreu, geräth durch dieſen Gehorſam in Widerſpruch mit dem empiriſch fixirten Ideal. In China z. B. hat ſich die Architektur als Holzbau entwickelt. Um nun das Holz, welches die Chineſen als das fünfte Element nehmen, gegen die Witterung zu ſchützen, hat man es mit Porzellanflieſen belegt und mit Firniß überſtrichen und, um die Monotonie zu brechen, ſich an bunte, grelle Farben gewöhnt. Der Farbenglanz des Lacks, durch Vergoldung geſteigert, iſt national geworden und correct im Chineſiſchen Sinn erſcheint nunmehr nur dasjenige, was dieſer hellen Farbenmannigfaltigkeit entſpricht. Oder man erinnere ſich, daß die Franzoſen vermeintlich die abſtracte Einheit des Ortes, der Zeit und der Handlung beim Drama für Ariſtoteliſch hielten, daß ſie dieſe Theorie zur abſoluten Norm bei ſich erhoben, ſo wird man begreifen, daß ihnen ein Verſtoß gegen eine der drei Einheiten als incorrect erſcheinen mußte. Sie hatten ſich ſo ſehr in jene abſtracte Einheit hineingedacht, hineingelebt, daß eine Abweichung von derſelben, und wäre ſie noch ſo poetiſch geweſen, von ihnen als häßlich empfunden wurde. Man vergegenwärtige ſich nur eines der bekannten Urtheile, welche Voltaire von ſeinem nationalen Geſichtspunct aus über die Engliſche Bühne als eine barbariſche fällte, weil bei dieſer umgekehrt der Wechſel von Ort und Zeit und der Uebergang der Haupthandlung in eine freie Mannigfaltigkeit epiſodiſcher Nebenhandlungen, die von den Franzoſen nur dem Epos geſtattet wurden, zum nationalen Ideal ſich entwickelt hatte. — Verbindet ſich die Beſtimmtheit des nationalen Styls mit religiöſen Anſchauungen, ſo kann dieſelbe, wenn ſie im Sinn des abſoluten Ideals incorrect iſt, die reine Geſtaltung des Schönen oft lange Zeit niederhalten. Die Kunſt kann in ihrer Technik nicht nur, ſondern auf andern Gebieten, die mit dem religiöſen nicht direct zuſammenhängen, auch in ihrem idealen Streben ſchon höhere Stufen erreicht haben, ſieht ſich aber auf dem religiöſen gezwungen, die typiſche Geſtalt, wiewohl ſie ſogar häßlich ſein kann, noch immerfort zu reproduciren; wie Gutzkow in ſeinem humoriſtiſchen Roman Mahaguru veranſchaulicht hat, worin die Gebrüder Hali-Yong in Tübet einem Ketzerproceß unterworfen werden, weil ſie gewagt haben, das Bild des Gottes zu verſchönen und in ihrer Götterfabrik an der Statue des Dalai Lama den Zwiſchenraum zwiſchen Mund und Naſe in einer äſthetiſcheren Dimenſion darzuſtellen, als die geheiligten Traditionen es geſtatteten. So finden wir im Kreiſe des Islam die Plaſtik und Malerei durch das Verbot des Koran gehemmt, eine beſeelte Geſtalt zu bilden; ſie bleibt alſo auf das Feld der Ornamentik beſchränkt und hat die plaſtiſche Productionskraft in den überſchwänglichen Reichthum derſelben ergießen müſſen.

Wir beſitzen in den verſchiedenen Nationalſtylen zugleich verſchiedene objective Formen des äſthetiſchen Ideals. Sie ſind inſofern das adäquate Mittel, gewiſſe Zuſtände, Empfindungen, Stimmungen auszudrücken. Es wird deshalb zur Correctheit gehören, den einer beſondern Aufgabe entſprechenden Styl zu finden und ihn conſequent, nach den ihm inhärirenden Eigenheiten, durchzuführen. Es kann z. B. der äſthetiſchen Wahrheit gemäß ſein, einen Gegenſtand im Chineſiſchen oder Griechiſchen oder Mauriſchen Styl u. ſ. w. darzuſtellen. In ſolchem Fall würde man incorrect werden, nicht auch die richtigen Formen des betreffenden Nationalſtyls zu verwenden. Man erinnere ſich an Montesquieu's Briefwechſel zwiſchen Usbeck und Rica, der das Perſiſche Coſtum angelegt hat; an Voltaire's Zadig; an Leſſing's Nathan; an Göthe's Weſtöſtlichen Divan; an Rückert's Oeſtliche Roſen u. ſ. w., in welchen Dichtungen überall der Muhammedaniſch Orientaliſche Styl herrſcht.

Innerhalb einer Nation pflegt ihr Kunſtſtyl wiederum verſchiedene Epochen der Entwicklung zu durchlaufen, die ſich als Schulen geſtalten. Eine Schule fixirt eine Zeit lang einen eigenthümlichen Geſchmack, der in der Realiſirung des Ideals eine beſondere Stufe ausmacht und daher ſich ähnlich, wie ein Nationalſtyl, zu einem relativen äſthetiſchen Kanon machen kann. Im Allgemeinen wird ſich in einer Schule die Richtung eines Nationalſtyls zur reinſten Darſtellung zuſammenfaſſen. Das Ideal eines Nationalgeiſtes wird mit dem Ideal einer Schule zuſammenfallen; die übrigen Schulen derſelben Nation werden als voraufgehende und nachfolgende Entwicklungsmomente der Hauptſchule erſcheinen. Ein ſolcher Styl wird durch die Univerſalität, zu welcher er ſich erhebt, auf bleibende Weiſe Organ der Kunſt werden können, wie wenn wir heut zu Tage in der Malerei ſagen, daß ein Bild im Italieniſchen oder Niederländiſchen Styl gemalt ſei, zugleich aber angeben, ob es in der Weiſe der Florentiniſchen oder Römiſchen oder Venetianiſchen oder Sieneſiſchen Schule u. ſ. w. concipirt ſei. Iſt einmal eine ſolche Vorausſetzung gemacht, ſo wird der Künſtler incorrect, wenn er ſich nicht den Eigenheiten unterwirft, die zu den conſtitutiven des beſondern Schulgeſchmacks gehören. Es iſt nicht unmöglich, daß einige derſelben nicht correct ſind im Sinne der Naturwahrheit; der Künſtler würde incorrect im Sinne der Schule werden, wollte' er nicht mit ihrer Individualität auch ihre Fehler realiſiren, weil er, aller Wahrſcheinlichkeit nach, ohne dieſelben auch nicht die Tugenden würde erreichen können, welche den Styl der Schule auszeichnen.

Hier iſt der Punct, eines Begriffs zu erwähnen, der Göthe viel beſchäftigt hat, nämlich des Dilettantismus.

Göthe hat in ſeiner Bearbeitung von Diderots Verſuch über die Malerei ſich demſelben inſofern entgegengeſetzt, als Diderot die pragmatiſche Nothwendigkeit des Richtigen mit der äſthetiſchen Wahrheit des Ideals verwechſelte. In der wohlbegründeten Polemik, welche er dem Pedantismus der akademiſchen Steifheit entgegenſetzte, wurde er zum unbedingten Apologeten der Natur, die, ihm zufolge, nichts Incorrectes macht, denn ſagt er, jede Geſtalt, ſie mag ſchön oder häßlich ſein, hat ihre Urſache, und unter allen exiſtirenden Weſen iſt keins, das nicht wäre, wie es ſein ſoll. Göthe, der Apologet der nach Regeln producirenden Kunſt, geht ſeinerſeits ſo weit, zu behaupten, daß man eher ſagen dürfte: Die Natur iſt niemals correct! „Die Natur arbeitet auf Leben und Daſein, auf Erhaltung und Fortpflanzung ihres Geſchöpfs, unbekümmert, ob es ſchön oder häßlich erſcheine. Eine Geſtalt, die von Geburt an ſchön zu ſein beſtimmt war, kann, durch irgend einen Zufall, in Einem Theile verletzt werden: ſogleich leiden andre Theile mit. Denn nun braucht die Natur Kräfte, den verletzten Theil wiederherzuſtellen, und ſo wird den übrigen etwas entzogen, wodurch ihre Entwickelung durchaus geſtört werden muß. Das Geſchöpf wird nicht mehr, was es ſein ſollte. ſondern was es ſein kann.“ Die Zucht der Schule und den unſchätzbaren Werth ihrer Erfahrung hervorhebend ruft Göthe weiterhin aus: „welches Genie der Welt wird, auf Einmal, durch das bloße Anſchauen der Natur, ohne Ueberlieferung, ſich zu Proportionen entſcheiden, die ächten Formen ergreifen, den wahren Styl erwählen und ſich ſelbſt eine Alles umfaſſende Methode erſchaffen!“ Dieſe Tendenz hat er 1799 in dem Entwurf eines Werkes verfolgt, von welchem zu bedauern iſt, daß er keine Ausführung, auch nicht von einem Götheenthuſiaſten, erhalten hat. Wenn bei uns Deutſchen etwas einmal im Ganzen vollbracht iſt, dann wird es bis zur Schäbigkeit wiederholt, aber einen kleinen Schritt vorwärts zu gehen und ſelbſt weiter fortzuarbeiten, iſt das bei Weitem Seltnere. Die bequeme Manier, Fragmente zuſammendrucken zu laſſen und mit ſolcher Blumenleſerei ſich doch auch einen literariſchen Namen zu machen, iſt wohl bei keiner Nation ſo, wie bei der unſrigen, im Schwange. Jener Aufſatz, den wir meinen, findet ſich in den Werken Band 44.: über den ſogenannten Dilettantiſmus oder die praktiſche Liebhaberei in den Künſten. Er enthält eine vollſtändige, oft ſehr detaillirte Dispoſition, deren Entwicklung wir hiermit einer jüngern Kraft empfehlen und an's Herz legen wollen. Göthe ſtellt zuerſt den Begriff des Dilettantiſmus im Allgemeinen auf, paralleliſirt ihn der Pfuſcherei im Handwerk, ſpecificirt ihn in den einzelnen Künſten, gibt ſeinen Nutzen und zuletzt ſeinen Schaden an. Wir wollen aus dieſen Bemerkungen dasjenige ausheben, was ſich auf die Erzeugung des Häßlichen bezieht. „Die Kunſt gebietet der Zeit, der Dilettantiſmus folgt der Neigung der Zeit. Wenn die Meiſter in der Kunſt dem falſchen Geſchmack folgen, glaubt der Dilettant deſto geſchwinder auf dem Niveau der Kunſt zu ſein. Weil der Dilettant ſeinen Beruf zum Selbſtproduciren erſt aus den Wirkungen der Kunſtwerke auf ſich empfängt, ſo verwechſelt er dieſe Wirkungen mit den objectiven Urſachen und Motiven und meint nun den Empfindungszuſtand, in den er verſetzt iſt, auch productiv und praktiſch zu machen; wie wenn man mit dem Geruch einer Blume die Blume ſelbſt hervorzubringen gedächte. Das an das Gefühl Sprechende, die letzte Wirkung aller poetiſchen Organiſationen, welche aber den Aufwand der ganzen Kunſt ſelbſt vorausſetzt, ſieht der Dilettant als das Weſen derſelben an und will damit ſelbſt hervorbringen. — Was ihm eigentlich fehlt, iſt Architektonik im höchſten Sinne, diejenige ausübende Kraft, welche erſchafft, bildet, conſtituirt. Er hat davon nur eine Art von Ahnung, gibt ſich aber durchaus dem Stoff dahin, anſtatt ihn zu beherrſchen. Man wird finden, daß der Dilettant zuletzt vorzüglich auf *Reinlichkeit* ausgeht, welches die Vollendung des Vorhandenen iſt, wodurch eine Täuſchung entſteht, als wenn das Vorhandene zu exiſtiren werth ſei. Eben ſo iſt es mit der Accurateſſe und mit allen letzten Bedingungen der Form, welche *eben ſo gut die Unform begleiten* können. — Der Dilettant überſpringt die Stufen, beharrt auf gewiſſen Stufen, die er als Ziel anſieht und hält ſich berechtigt, von da aus das Ganze zu beurtheilen, hindert alſo ſeine Perfectibilität. Er ſetzt ſich in die Nothwendigkeit, nach *falſchen Regeln* zu handeln, weil er ohne Regeln auch nicht dilettantiſch wirken kann und er die ächten objectiven Regeln nicht kennt. Er kommt immer mehr von der Wahrheit der Gegenſtände ab und verliert ſich auf ſubjectiven Irrwegen. Der Dilettantismus nimmt der Kunſt ihr Element und verſchlechtert ihr Publicum, dem er den Ernſt und den Rigorismus nimmt. Alles Vorliebnehmen zerſtört die Kunſt, und der Dilettantismus führt Nachſicht und Gunſt ein. Er bringt diejenigen Künſtler, welche dem Dilettantismus näher ſtehen, auf Unkoſten der ächten Künſtler in Anſehen. — Der poetiſche Dilettantismus vernachläſſigt entweder das unerläßlich Mechaniſche und glaubt genug gethan zu haben, wenn er Geiſt und Gefühl zeigt; oder er ſucht die Poeſie blos im Mechaniſchen, worin er ſich eine handwerksmäßige Fertigkeit erwerben kann, und iſt ohne Geiſt und Gehalt. Beide ſind ſchädlich, doch ſchadet jener mehr der Kunſt, dieſer mehr dem Subject ſelbſt. — Alle Dilettanten ſind Plagiarii. Sie entnerven und vernichten jedes Original ſchon in der Sprache und im Gedanken, indem ſie es nachſprechen, nachäffen und ihre Leerheit damit ausflicken. So wird die Sprache nach und nach mit zuſammengeplünderten Phraſen und Formeln angefüllt, die nichts mehr ſagen, und man kann ganze Bücher leſen, die ſchön ſtyliſirt ſind und gar nichts enthalten. Kurz alles wahrhaft Schöne und Gute der ächten Poeſie wird durch den überhandnehmenden Dilettantismus profanirt, herumgeſchleppt und entwürdigt.“

C.

Die Incorrectheit in den einzelnen Künſten.

Im Allgemeinen beſteht alſo, wie wir geſehen haben, die Incorrectheit in der Unrichtigkeit, in dem Abweichen von der Geſetzlichkeit, welche der Natur und dem Geiſt einwohnt. Im Beſondern beſteht ſie in dem Ungehorſam und Widerſpruch gegen die ideale Beſtimmtheit eines Styls, gegen den Styl einer Nation, gegen den Styl einer Schule. Wenn man Kant's Unterſcheidung von Ideal und Normalexiſtenz (31) auf den Begriff des Incorrecten anwendet, ſo kann man ſagen, daß das äſthetiſche Ideal innerhalb des Geſchmacks einer Nation, einer Schule, zu einer particulären Normalexiſtenz fortgebildet und fixirt werde. Eine Schule oder Nation identificirt dann die empiriſch durch den geſchichtlichen Proceß entſtandene Normalexiſtenz mit dem abſoluten Ideal. Die Correctheit kann inſofern, wie wir uns überzeugten, zu einer negativen Schranke der äſthetiſchen Production werden.

Glücklicherweiſe hat aber jede Kunſt, ſchon durch die Beſchaffenheit ihres Darſtellungsmittels, einen ihr eigenthümlichen Trieb, der ſolche Beengtheit wieder durchbricht und unabweisliche Incorrectheiten im Sinne des conventionellen Styls erzeugt, weil er ſonſt der ſpecifiſchen Nothwendigkeit, der für ſeine Kunſt erforderlichen Correctheit, nicht würde genügen können. Hierin liegt das Geheimniß, weshalb allgemeine Richtungen, auch wenn ſie legislative Autorität gewonnen haben, die künſtleriſche Production doch niemals ganz zu ruiniren vermögen. Es iſt die individuelle Correctheit der einzelnen Kunſt, von welcher dieſe höchſt objective Wirkung ausgeht.

Alle Künſte ſollen das Schöne darſtellen, jede aber kann es nur innerhalb ihres ſpecifiſchen Mediums. Die Aeſthetik hat im Syſtem der einzelnen Künſte die Regeln des daraus reſultirenden Verfahrens zu entwickeln. Wie ſchon früher bemerkt worden, würde es von unſerer Seite ungeſchickt ſein, hier in das Detail zu gehen, weil es nur in der Litanei beſtehen könnte, allen poſitiven Beſtimmungen die Abweichung als einen Verſtoß gegen die nöthige Correctheit hinzuzufügen. Wir haben uns deshalb mit der Angabe einiger allgemeinen Puncte zu begnügen, aus welchen diejenige Incorrectheit erſichtlich wird, die gerade einer jeden Kunſt aus ihrer Eigenthümlichkeit heraus als die Gefahr einer beſondern Verhäßlichung drohet.

Die bildenden Künſte laſſen uns das Schöne im Raum, in der ſtummen Materie, erſcheinen. Die Baukunſt hat die Aufgabe, die Materie durch die Materie zu heben und zu tragen. Sie muß daher vor allen Dingen den Schwerpunct beachten. Verfehlt ſie dieſen, ſo wird ſie incorrect und alle ſonſtige ornamentale oder pittoreske Schönheit kann den architektoniſchen Grundfehler nicht vergüten. Die Schwere corrigirt dann ſelbſt den Fehler d. h. das Gebaute ſtürzt wieder ein; eine theure Art der Correctur, die aber in unſerer Zeit ſehr beliebt iſt. Scheinbar kann der Schwerpunct verrückt ſein, allein nicht thatſächlich. So iſt der ſchiefe Thurm zu Piſa mit dem fundamentalen Geſetz der Architektur nur ſcheinbar in Widerſpruch; er iſt ein Kunſtſtück des techniſchen Uebermuthes; Niemand aber wird dies ſchön finden, denn die Baukunſt ſoll auch in der größten Kühnheit der Verhältniſſe das Gefühl der Sicherheit und der Dauer erzeugen. Erſt wenn dieſer primitiven Forderung genügt iſt, können auch andere architektoniſche Conſequenzen befriedigt werden. Ein Bau muß in der Erde ruhen, ſoll aber, falls er nicht Hypogäenbau iſt, über die Erde hinaus ſich in die Lüfte erſtrecken, denn die Materie ſoll ja eben die Materie — die Wand die Decke — tragen. Dieſe aus der Mutter Erde zum Himmel emporſtrebende Tragkraft verleihet erſt jedem Bau ſeinen charakteriſtiſchen Schwung, ſeine Freiheit. Es iſt alſo die Beachtung des Schwerpunctes die innere, centripetale, die Beachtung des Aufſteigens aus der Erde die äußere, centrifugale Correctheit zu nennen. So iſt es z. B. an Klenze's ſonſt trefflicher Glyptothek zu München incorrect, daß ſie ſich ſo wenig aus der Fundamentirung hervorhebt.

Für die Plaſtik entſteht die ihr eigene Incorrectheit aus dem Verfehlen der natürlichen Maaßverhältniſſe der lebendigen, insbeſondere der menſchlichen Geſtalt. Die plaſtiſchen Werke ſtellen ſich uns in der Fülle aller Raumdimenſionen als beharrende Erſcheinung hin und verletzen deshalb unſer Gefühl durch Unmaaß, Uebermaaß, falſche Bildung, unmögliche Stellungen, auf das Empfindlichſte. Der berühmte Kanon des Polyklet verdankt ſeinen Urſprung dem Bedürfniß der Kunſt, die normalen Proportionen der Menſchengeſtalt als Anhalt zu fixiren. Allein gerade in der Plaſtik finden wir auch Abweichungen von den poſitiven natürlichen Verhältniſſen, die, nur empiriſch genommen, Incorrectheit genannt werden könnten. Es ſind diejenigen, die ſich durch das Bedürfniß einer höhern Harmonie rechtfertigen, wie ſchon früherhin bei dem allgemeinen Begriff des Incorrecten bemerkt worden. Eine weſentliche Norm wird freilich niemals verletzt werden dürfen, wohl aber ſind jene zarten, leiſen Abweichungen von der natürlichen Richtigkeit geſtattet, welche dem geiſtigen Gehalt erſt die volle Realiſirung ſeiner Eigenthümlichkeit möglich machen, wie z. B. bekanntlich der Bauch des Vaticaniſchen Apollo anatomiſch vielleicht nicht ganz correct iſt; wir werden dies aber nicht als einen Fehler gewahr, weil die Schlankheit der Geſtalt durch die Schmächtigkeit der Hüften eine eigenthümliche vom Boden zum Himmel aufſchwebende Elaſticität empfängt, die mit der Begeiſterung des Hauptes harmonirt. Auch coloſſale Formen würden im Sinn der empiriſchen Richtigkeit nicht correct ſein; für beſtimmte Zwecke aber, erhabene Effecte hervorzubringen, können ſie für die Kunſt vollkommen correct werden. Dennoch wird es bei ihnen auf den Grad des Maaßes und auf die Individualität des Gegenſtandes ankommen. Auf das Maaß, denn es darf nicht ſo groß ſein, daß die Auffaſſung der Einheit der Geſtalt darunter leidet; auf den Gegenſtand, denn er muß, ſchön zu ſein an ſich eine edle Form haben. Die coloſſalen Stiere und Löwen in den Paläſten von Niniveh ſind ſchön, denn Stier und Löwe bieten an ſich edle Formen dar; ſtellen wir uns aber vor, daß ein Künſtler eine auf den Hinterfüßen ſitzende Ratte, wenn auch noch ſo vollkommen, als ein plaſtiſches Werk bilden wollte, ſo würde daſſelbe unter allen Umſtänden ſcheußlich ſein. Das

Nämliche gilt von der Verkleinerung, die ebenfalls an der Größe wie an dem Gegenſtande ihre Grenze hat. Auch in den einzelnen Gliedern der Geſtalt wird die Plaſtik eine Temperirung der natürlichen Normalität ſich erlauben, allein ſie wird dabei nicht in das Abnorme überſchweifen dürfen. Sie wird einen Muskel, um ihn in beſonderer Beziehung zu accentuiren, etwas ſtraffer anſchwellen oder ſanfter in ſich zuſammenſinken laſſen, als von Natur möglich wäre, ihm aber ſeine richtige Stelle und Form zu geben haben, denn ein Verſtoß gegen die anatomiſche Grundwahrheit würde ſich auch ſofort äſthetiſch rächen. Die Griechen haben bekanntermaaßen in der Bildung des Augenknochens die gewöhnliche Formation der Natur übertrieben, allein nur innerhalb der Plaſtik, um der farbloſen Statue durch das tiefer liegende Auge die Kraft der Blickhaftigkeit zu geben; der optiſche Schein gleicht daher die oſteologiſche Incorrectheit wieder aus.

Für die Malerei liegt die ſpecifiſche Energie in der Farbe und in der Beleuchtung; die Zeichnung als das plaſtiſche Moment tritt dagegen zurück. Die Umriſſe der Geſtalten müſſen allerdings richtig ſein; weil jedoch die Malerei die individuelle Geſtalt in der Lebendigkeit ihrer charakteriſtiſchen Färbung, im Wechſelſpiel von Licht und Schatten und in der Maaßveränderung des perſpectiviſchen Scheines zu geben hat, ſo iſt bei ihr ein Fehler gegen die Zeichnung eher zu ertragen, als in der Plaſtik, die uns ihre Geſtalten als Vollgebilde darbietet, welche ihre Farbe unmittelbar an ſich ſelbſt haben und ihre Beleuchtung von Außen her empfangen. Bei der Plaſtik iſt umgekehrt die Farbe unweſentlich, weil es ihr auf die Geſtalt als ſolche ankommt; mit der Starrheit des plaſtiſchen Werkes ſteht die individualiſirende Farbe in Widerſpruch; ihre Anwendung wird für ſie ein incorrectes Verfahren, wie man bemalten Statuen und Wachsfiguren gegenüber empfindet. In Klöſtern und auf ſogenannten Stationen der Paſſion Chriſti, auf Calvarienbergen, findet man zuweilen die Statuen durch Anwendung von wirklichen Haaren und Kleidern der Natürlichkeit noch mehr, als nur durch Uebermalung, genähert und die Statue empfängt durch ſolchen Schein des unmittelbaren Lebens etwas Geſpenſtiſches. Wenn man in Salzburg z. B. die Stationen des Capuzinerberges bis zu dem guten Hirten hinaufſteigt, wie ſchauerlich blicken da nicht die grellen Geſtalten der Juden, der Kriegsknechte und des gemarterten Chriſtus hinter den Drathgittern aus den Felſenkammern hervor.

Das Correcte iſt eigentlich diejenige Schönheit, die gelernt werden kann, die äſthetiſche Technik. Dies zeigt ſich vorzüglich in der Muſik, denn obwohl dieſe Kunſt die innerſten Regungen des Gemüths darſtellt, ſo iſt ſie doch gerade durch die Natur des Tones an die Regeln einer ſtrengen Arithmetik gebunden und kann deshalb in ihren Incorrectheiten auf das Genaueſte controlirt werden.

In der Poeſie iſt die Correctheit unbeſtimmter, weil es in ihr mehr noch, als in den übrigen Künſten, auf die Tiefe des geiſtigen Gehaltes ankommt und weil zugleich dieſer Gehalt mehr, als anderwärts, eine etwaige Incorrectheit kann verzeihen laſſen. Ariſtoteles, Horaz, Boileau und Batteux, haben die Regeln der Poeſie und mit ihnen den Begriff des poetiſch Incorrecten zu beſtimmen geſucht. Sprachreinigkeit, metriſche Richtigkeit, rhetoriſche Vollkommenheit und Auseinanderhalten der Gattungen ſind Forderungen, die an jedes poetiſche Werk geſtellt werden müſſen. Diejenige Incorrectheit, an welcher unſere Zeit leidet, liegt vorzüglich in dem letzten Punct begründet, da wir übergenug Epen ohne Kampf, Lieder ohne Gefühl, Dramen ohne Handlung erhalten und beſonders der Titel Novelle für die charakterloſeſten Miſchlingsproducte beliebt iſt.

Eine eigene Art der Incorrectheit entſteht nun durch die ungehörige Vermiſchung der Künſte. Sie können und ſollen ſich einander unterſtützen, denn ſie ſind geſelliger Natur und die Oper dankt ja ihre unvergleichliche Macht dem Zuſammenwirken alle Künſte. Etwas Anderes aber iſt es, wenn die einzelnen Künſte nach vorwärts oder rückwärts über ihre Sphäre hinausgehen und Effecte hervorbringen wollen, die ihnen kraft ihrer Eigenthümlichkeit verſagt bleiben müſſen. Jede Kunſt hat ihre Stärke nur innerhalb ihrer qualitativen Beſtimmtheit. Verläßt ſie dieſelbe und ſtrebt ſie Wirkungen an, die nicht durch ihr Medium, nur durch das einer andern Kunſt möglich ſind, ſo widerſpricht ſie ſich und verfällt damit dem Häßlichen. Ein Kunſtwerk kann alſo correct nur ſein, ſofern es die im particulären Medium einer Kunſt liegende Grenze innehält. Ueberſpannt ſie ſich, ſo wird ſie freilich mit eben dieſem Wagniß Effect machen, denn ſie bringt ja dann etwas hervor, was ſie nicht hervorbringen ſollte und was als eine ſeltſame Erſcheinung immerhin intereſſant ſein kann, jedenfalls aber die Geſetze der wahren Kunſt verletzt. Man verſtehe dies richtig. Daß eine Kunſt die andere unterſtützt, iſt ſchön; daß aber eine Kunſt die Individualität einer andern auslöſcht, iſt häßlich. Die Architektur z. B. kann alſo von der Sculptur und ſogar von der Malerei unterſtützt werden, allein nicht ſo darf dies geſchehen, daß nicht die Baukunſt ſich ihre Selbſtſtändigkeit erhielte und, was Sculptur und Malerei zu ihrem Werk hinzuthun, nur die Rangſtufe des Ornamentes behielte. Die Polychromie der Alten hat, wie es nach den Berichten von Semper und Kugler (32) ſcheint, dieſe Grenze ſorgfältig beachtet. Die Architektur bereitet der Sculptur und der Malerei eine Stätte; ſollen nun aber die Thaten dieſer Künſte von den Maſſen der Architektur nicht erdrückt werden, ſo muß dieſe eine beſondere Rückſicht nehmen und, um der Statue das Poſtament, um dem Bilde die Wandfläche zu bereiten, den baulichen Organismus zu dieſem Zweck modificiren. Muſik und Poeſie können ſich ebenfalls unterſtützen, und die Poeſie kann ſogar geſungen werden, aber auch hier kommt es darauf an, daß die Muſik als begleitende Inſtrumentalmuſik das Wort nicht völlig unhörbar mache und, wie in ſo manchen modernen Opern, den Sänger zum Schreien und Brüllen zwinge, an welchem nur noch die phyſiſche Gewalt anzuſtaunen, aber nichts Schönes zu lieben iſt.

Leſſing hat bekanntlich in ſeinem Laokoon die Grenzen der Malerei und Poeſie zu beſtimmen geſucht. Er hat die Incorrectheiten angedeutet, welche dadurch entſtehen, daß die Malerei ihre Fundamentalbedingung, die Coëxiſtenz, und die Poeſie die ihrige, die Succeſſion, vergißt. Er hat die Fehler, die aus ſolcher Vergeſſenheit reſultiren, für die Poeſie als Schilderungsſucht und für die Malerei als die Allegoriſterei bezeichnet: „indem man jene zu einem redenden Gemälde hat machen wollen, ohne eigentlich zu wiſſen, was ſie malen könne und ſolle, und dieſe zu einem ſtummen Gedichte, ohne überlegt zu haben, in welchem Maaße ſie allgemeine Begriffe ausdrücken könne, ohne ſich von ihrer Beſtimmung zu entfernen und zu einer willkürlichen Schriftart zu werden.“ Bei dieſer Unterſuchung hat

Leſſing von Abſchnitt 23. bis 25. die Häßlichkeit von der Malerei ausgeſchloſſen und der Poeſie vindicirt. Dies iſt aber ein Irrthum und nach ſeiner feinen Art wird Leſſing ſelbſt zum Zweifel geführt, ob nicht die Malerei, zur Erreichung des Lächerlichen und Schrecklichen, ſich häßlicher Formen bedienen dürfe? „Ich will es nicht wagen, ſo geradezu mit Nein hierauf zu antworten.“ Er unterſcheidet nun eine unſchädliche Häßlichkeit für das Lächerliche und eine ſchädliche für das Schreckliche und behauptet, daß in der Malerei der erſte Eindruck des Lächerlichen und Schrecklichen ſich bald verliere und nur das Unangenehme und Unförmliche zurückbleibe. In ſeiner Ausführung nimmt er aber die Materialien ſeines Beweiſes immer nur aus Werken der Poeſie, nicht auch der Malerei her und hat deshalb, wie wir tiefer unten beim Begriff des Ekelhaften im folgenden Theil unſerer Unterſuchung ſehen werden, die Malerei zu eng umgrenzt.

Es zeigt ſich unter den Künſten ein innerer Zuſammenhang, der uns den immanenten Uebergang der einen in die andere darſtellt. In ihrem vornehmſten Organ, in der Säule, kündigt die Architektur ſchon die Statue an, aber die Säule iſt deshalb doch keine Statue. Im Relief kündigt die Sculptur ſchon die Malerei an, aber das Relief als ſolches hat noch kein maleriſches Princip, denn es hat noch keine Perſpective und noch keinen andern Schatten, als den der zufälligen Beleuchtung. Die Malerei drückt die Wärme des individuellen Lebens ſchon mit ſolcher Macht aus, daß der Ton nur zufällig zu fehlen ſcheint, aber das Spiel des Lichts, die Töne der Farben ſind noch kein wirklicher Klang. Erſt die Muſik ſchildert in ihren Tönen unſere Gefühle. Wir empfinden ſie in der Symbolik ihres Tongewoges, ſehnen uns aber, je mehr ſie unſer Inneres ausdrückt, aus ihrer myſtiſchen Tiefe zur Poeſie, um in der Beſtimmtheit der Vorſtellung und des Wortes zur Klarheit zu gelangen. Jene ſchweſterliche Hülfe, welche ſich die Künſte unter einander gewähren, und dieſer innere Uebergang derſelben von der Architektur bis zur Poeſie, iſt etwas ganz Anderes, als das falſche Uebergreifen der Künſte in einander, denn dies beſteht nicht in einer natürlichen Steigerung, ſondern darin, daß eine Kunſt durch Uſurpation oder Degradation Wirkungen hervorzwingen ſoll, die ihr vermöge der Qualität ihres Elementes unzugänglich ſind oder doch bleiben ſollten. Greift eine Kunſt unberechtigt vor, ſo uſurpirt ſie; ſtellt ſie ſich niedriger, als ſie ihrem Begriff nach ſteht, ſo degradirt ſie ſich; Uſurpation aber und Degradation haben, wie die Wiſſenſchaft der Idee als ein allgemeines Geſetz zeigt, die Monſtroſität in ihrem Gefolge. Nur einige Beiſpiele zur Erläuterung ſeien geſtattet. Für die Architektur iſt ein Zurückgreifen in eine andere Kunſt nicht möglich; nach vorwärts hin ſoll ſie ihre großen Verhältniſſe nicht durch die Sculptur oder Malerei abſchwächen. Die Sculptur ſoll nicht rückwärts die Rolle der Säule für die Architektur übernehmen. Atlanten von herkuliſchem Bau ſind zwar geeigneter als zierliche Fruchtkorbträgerinnen, zu Karyatiden zu dienen und Gebälk und Decken zu ſtützen; niemals aber werden ſolche Träger entſcheidende architektoniſche Glieder, immer aber eine Degradation der menſchlichen Geſtalt ſein, die zu edel iſt, nur zum Tragen eines Balkens zu dienen. Wie der rieſige Atlas die ganze Erde zu tragen, hat einen poetiſchen Sinn, weil es eine ſchlechthin unendliche Kraft vorausſetzt; aber zu vollbringen, was eine Säule eben ſo gut oder vielmehr beſſer thun würde, iſt gegen die Würde der Menſchengeſtalt. Umgekehrt, wenn wirkliche Säulen, wie viele Aegyptiſche, ſtatt des Capitäls einen Kopf haben, wenn es auch der Kopf der Iſis ſelber iſt, ſo iſt das von Seiten der Säulenformation eine Uſurpation, d. h. eine äſthetiſch ungerechtfertigte Anticipation der Statue. Verſucht die Muſik, zu malen, was nur geſehen werden könnte, ſo ſtrengt ſie ihre Mittel vergeblich an. Die berühmte Paſſage in Haydn's Schöpfung, es werde Licht und es ward Licht! kann niemals das Licht als Licht ſchildern, ſondern immer nur die ungeheure Bewegung, die ſeine Erſcheinung im Univerſum hervorbrachte. In den Jahreszeiten kommen Haydn die ſelbſt tönenden Verſchiedenheiten der Naturereigniſſe und der Beſchäftigungen der Menſchen zu Hülfe, im Klang maleriſch zu werden; den Jäger charakteriſirt der Ruf des Horns, den Hirten der Lockton der Schalmei, den Ackerer der Tanzſchritt der Flöte. Das Rauſchen des Waſſerfalls, das Brauſen des Sturms, das Grollen des Donners kann die Muſik nachahmen; Gefühle aber vermögen nur einen ſymboliſchen Ausdruck zu gewinnen. Wenn man für die muſikaliſche Malerei öfter aus Figaro's Hochzeit von Mozart die Stelle anführt, wo die „kleine, unglückſelige Nadel" geſucht wird, ſo iſt zu erwägen, daß ohne dieſes Wort und ohne die mimiſche Darſtellung ſchwerlich irgend Jemand aus der Muſik die Vorſtellung: hier wird zum Schein eine verlorene Nadel geſucht, würde herausnehmen können. Umgekehrt kann die Malerei nicht dasjenige darſtellen, was nur muſikaliſch oder nur poetiſch, wohl gar nur ganz proſaiſch, ausgedrückt werden kann. Die Poeſie freilich kann durch das Medium des Wortes Alles darſtellen; ihrer deſcriptiven Kraft kann ſich nichts entziehen; die Malerei hingegen kann nur dasjenige darſtellen, was in das Bereich der Sichtbarkeit zu treten vermag. Es iſt ſehr ſchwer, hierüber im Allgemeinen etwas ein für alle mal feſtzuſetzen; für ein beſtimmtes Urtheil, ob die Malerei ihre Grenzen ſchon überſchreitet oder nicht, wird man ſich an den concreten Fall halten müſſen. Das ſchlechthin Innerliche, Lyriſche, wohl gar Intellectuelle, hört auf, maleriſch zu ſein; die Malerei muß das Subjective in eine Situation verlegen, um es maleriſch zu machen. Ein Pariſer Maler, de Lemud, malt uns einen Maler, der düſter blickend auf einer Bank vor einer Kruke ſitzt, die neben Pinſeln und anderm Geräth auf einer Erhöhung ſich befindet; neben ihm ſteht mit ermuthigender Gebärde, einen Schlüſſel in der Hand, ein ältliches Frauenzimmer; beide in mittelaltrigem Coſtüm. Was in aller Welt ſoll dies Bild? Ohne die Inſpiration des Katalogs würden wir es nimmer errathen. Es ſoll Johann von Eyck und ſeine Schweſter Margarethe darſtellen, wie ſie die Oelmalerei nach vielem Kopfzerbrechen erfinden. Hätte Herr de Lemud doch Leſſing's Laokoon geleſen gehabt! Die Erfindung oder vielmehr Entdeckung des Schießpulvers kann man malen, denn man kann den Mönch B. Schwarz darſtellen, wie er vor dem explodirenden Mörſer erſchreckt zurücktritt. Die Exploſion macht hier die Scene klar; die Entdeckung der Oelmalerei aber kann man nicht malen, nur erzählen, wie die Schopenhauer es gethan hat.

Die Incorrectheit innerhalb der einzelnen Künſte kann, wie jede Beſtimmung des Häßlichen, ſofort in's Komiſche gewandt werden, als ſie vom Künſtler mit Abſicht geübt wird. In der Architektur und Sculptur wird dies jedoch wegen der Strenge und Einfachheit dieſer Künſte, in der Muſik wegen ihrer arithmetiſchen Grundlage wenig möglich ſein, mehr in der Malerei, am meiſten in der Poeſie. Da die letztere durch die Sprache darſtellt, ſo wird die Incorrectheit derſelben ein vorzügliches Mittel der Komik. Sprachunrichtigkeit, Jargon und Sprachmengerei, ſind vom Standpunct der Schönheit aus gewiß incorrect. Werden ſie aber mit Abſicht verwandt, ſo können ſie den Widerſpruch des Geiſtes mit ſich und zugleich ſein humoriſtiſches Darüberhinausſein, weil die Sprache doch immer nur Mittel bleibt, ſehr ergötzlich darſtellen. Das ſonſt Häßliche wird dann höchſt lächerlich und die dramatiſche Poeſie macht daher einen großen Gebrauch von dieſer Form des Incorrecten. Shakeſpeare hat die Sprachunrichtigkeit faſt durch alle Töne ihrer ungeheuren Scala mit unendlichem Witz verfolgt (33). — Zur Sprachunrichtigkeit kann man auch das Stottern rechnen, an deſſen komiſcher Production ſich die Italiener ſo außerordentlich vergnügen, daß unter den Neapolitaniſchen Maſken immer ein Balbutore. Der Dialekt, obwohl an ſich correct, kann einer gebildeten Schriftſprache gegenüber als incorrect erſcheinen; die Komiker benutzen ihn daher zur Contraſtirung, wie Ariſtophanes, Shakeſpeare, Molière. Wie köſtlich ſind nicht der Capitain Fluellen und der Paſtor Evans von Shakeſpeare in ihren Dialekten gezeichnet! Das Schäferlied des letztern macht noch in Tiecks Ueberſetzung lachen:

Am ſtille Pach, pey teſſe Fall
Ertönt der Böckel Matrikal,
Laß uns ein Pett mit Roſe ſtreun,
Und tauſend würz'ge Plume drein!

Vom Dialekt iſt der Jargon verſchieden, der eine aus verſchiedenen Sprachgebieten zuſammengeraubte aber doch in ſich wieder zu einer gewiſſen Einheit gelangte Sprache iſt, wie das Rothwälſch der Gaunerſprache, wie das Argot der Bagno's, wie das Sprachchaos des Pöbels großer Städte.

Bulwer, Sue u. A. haben von dieſem Mittel zuweilen auch für das Entſetzliche einen reichen Gebrauch gemacht, weil eine ſolche aparte Sprache uns aus der geſitteten und gebildeten bürgerlichen Geſellſchaft herausfallen läßt. Wir ſchaudern, die Sprache der Barbarei zu vernehmen, die mitten unter uns im Dunkel der Heimlichkeit lebt und für uns die Sprache unſerer Feinde iſt. Der Berliner Jargon hat wohl deshalb ſeit einigen Decennien eine ſo große Ausbreitung erhalten, weil er ein gewiſſes Element heiterer Selbſtironiſirung enthält, das ihn, ſo zu ſagen, geſellſchaftsfähig macht. In Glasbrenner hat er ſeinen Claſſiker erhalten, der Nante Strumpf, Herrn Buffey, Madam Piſecke, Buffey's Sohn, Willem u. ſ. w. eben ſo populair gemacht hat, als vordem Bäuerle mit dem Wiener Dialekt den Herrn Staberle gemacht hatte. Daß der Jargon auch Sprachfehler macht, verſteht ſich von ſelbſt.

Vom Jargon und von der Sprachunrichtigkeit verſchieden iſt noch die Sprachmengerei. Da eine jede Sprache ein harmoniſches Ganze ſein ſollte, ſo wären ſtreng genommen alle Wörter aus andern Sprachen zu tadeln. Allein ſo weit läßt der Purismus ſich nicht treiben. Da, wo ſich Miſchſprachen erzeugen, wie die heutigen Romaniſchen Sprachen, oder wo der Kosmopolitismus der univerſellen Civiliſation, wie in Europa und Amerika, die Völker zur innigſten Wechſelwirkung mit einander durchdringt, da iſt Sprachreinheit eine Unmöglichkeit geworden. Ja es kann ſogar ein Fehler werden, in einem vorkommenden Fall nicht das allverſtändliche Fremdwort zu gebrauchen. Die Sprachmengerei wird häßlich, wenn ſie, wie in unſerer Literatur in der Mitte des ſiebzehnten Jahrhunderts, die äſthetiſche Einheit aufhebt; ein Fehler, in den bei uns auch Sealsfield öfter verfällt, wenn er die Charakteriſtik der verſchiedenen Nationen durch Einmiſchung ihrer gewöhnlichſten Phraſen outrirt. Aber die Sprachmengerei wird komiſch, ſobald ſie einen innern Widerſpruch auszudrücken dient, wie in des Gryphius Horribiliſcribrifrax, oder ſobald ſie den lächerlichen Verſuch macht, aus zwei Sprachen eine ganz neue ſelbſtſtändige andere willkürlich erſchaffen zu wollen, wie dies im ſogenannten Macaroniſchen geſchehen iſt (34). Aber eben dies zeigt, in ſeiner Geſchichte, daß es nur da mit rechtem Glück hervorgebracht werden kann, wo die Sprachen eine gewiſſe Verwandſchaft haben, wie die Italieniſche mit der Lateiniſchen. Aus dieſem Grunde iſt es, daß Theophilo Folengo immer der größte Macoroniſche Dichter bleiben wird. — Die Sprachmengerei der Epistolae obscurorum virorum iſt nicht Macaroniſch, ſondern eigentlich nur, was man einen Germanismus im Lateiniſchen zu nennen pflegt, vulgo Küchenlatein.

Dritter Abſchnitt.

Die Defiguration oder die Verbildung.

Das Häßliche iſt keine bloße Abweſenheit des Schönen, ſondern eine poſitive Negation deſſelben. Was ſeinem Begriff nach nicht unter die Kategorie des Schönen fällt, das kann auch nicht unter die des Häßlichen ſubſumirt werden. Ein Rechenexempel iſt nicht ſchön, aber auch nicht häßlich; ein mathematiſcher Punct, der gar keine Länge und Breite hat, iſt nicht ſchön, aber auch nicht häßlich; eben ſo ein abſtracter Gedanke u. ſ. w. Weil das Häßliche das Schöne poſitiv negirt, ſo iſt es nicht blos als ein Uebergewicht des Sinnlichen über das Geiſtige zu nehmen, wie manche Aeſthetiker es kurzſichtig definiren, denn das Sinnliche als ſolches iſt doch das Natürliche und das Natürliche, wie wir früher geſehen haben, iſt zwar ſeinem Begriff nach nicht nothwendig ſchön, da es vor allen Dingen zweckmäßig zu ſein ſtrebt und ſeiner teleologiſchen Einheit die äſthetiſche Form unterordnet; allein eben ſo wenig iſt es auch, ſeinem Begriff nach, nothwendig häßlich; vielmehr kann es, ohne ſeinem Begriff zu widerſprechen, auch ſchön ſein, wie ſelbſt die unorganiſche Natur in ihrer elementariſchen Geſtaltung zeigt. Wie ſchön kann ein Berg, ein Fels, See, Strom, ein Waſſerfall, eine Wolke ſein! Wäre der Satz richtig, daß das Sinnliche das Princip der Häßlichkeit ausmache, ſo würde das nur Natürliche häßlich ſein müſſen. —

Umgekehrt aber kann eben ſo wenig behauptet werden, daß das Geiſtige an ſich das Princip des Schönen ſei, weil zum Schönen einmal das Sinnliche als ein conſtitutives Moment gehört. Das Geiſtige in ſeiner abſtracten Iſolirung von der Natur, in ſeiner gegen das Sinnliche negativen Innerlichkeit, iſt kein äſthetiſches Object. Erſt von da ab wird es zu einem ſolchen, wo es durch die Vermittlung der Natur oder Kunſt in den Kreis der endlichen, ſinnlich wahrnehmbaren Erſcheinung eintritt. — Daher kann man auch nicht ſagen, daß das Böſe und das Gefühl ſeiner Verdammniß Princip des Häßlichen ſei, denn obwohl das Böſe und ſein Schuldgefühl Urſache des Häßlichen werden können, ſo iſt dies doch nicht ſchlechthin nothwendig. Die religiöſe Vorſtellung drückt dies populär aus, wenn ſie ſagt, daß der Teufel ſich auch in einen Engel des Lichts — der er ja urſprünglich geweſen — verſtellen könne. Das Häßliche kann ſich auch ohne das Böſe erzeugen. Das Schuldgefühl aber, ſofern es nicht die haarſträubende Angſt vor der Strafe iſt, kann als ächte Reue einem Geſicht ſogar einen überirdiſch ſchönen Ausdruck verleihen, wie die Maler ihn der büßenden Magdalena zu geben ſuchen. Wenn ein Bildhauer eine ſchlechte Statue, ein Muſiker eine ſchlechte Oper, ein Poet ein ſchlechtes Gedicht macht, ſo braucht dieſe Häßlichkeit ihrer Production nicht von einer Häßlichkeit ihres Herzens, von ihrer Schlechtigkeit abgeleitet zu werden. Sie können die beſten Menſchen von der Welt ſein, denen es jedoch an Talent und Geſchick gebricht. Kann ja doch das Gute ſelber Urſache des Häßlichen werden, wie wir bei manchen harten, gefährlichen, ſchmuzigen Arbeiten des Menſchen ſehen. Arbeiter in Arſenikgruben, Bleiweißfabriken, Kloaken, Schornſteinfeger u. ſ. w. ſind gewiß höchſt ehrenwerth in ihrer Thätigkeit; werden ſie aber durch dieſelbe verſchönt?

Wir haben uns überzeugt, wie die Möglichkeit des Häßlichen zunächſt darin liegt, daß die allgemeine Maaßbeſtimmtheit der Einheit, des Unterſchiedes, der Harmonie verletzt wird; eine Negation, die als ſolche mit dem Gegenſatz von Natur und Geiſt, von Gutem und Böſem, noch nichts zu thun hat. — Wir haben uns ferner überzeugt, wie das Häßliche dadurch entſtehen kann, daß die beſondere Formbeſtimmtheit, welche dem Natürlichen und Geiſtigen nothwendigerweiſe zukommt, negirt wird. Die Correctheit einer Erſcheinung beſteht in der ungehemmten Uebereinſtimmung des Einzelnen mit der Gattung, in der Vollſtändigkeit und Richtigkeit, mit welchen die Erſcheinung ihrem Weſen entſpricht. Wird dieſe Norm verletzt, ſo ergibt ſich die Incorrectheit, eine Häßlichkeit, die viele Einſchränkungen leidet, weil die bloße Richtigkeit ſich der idealen Wahrheit unterzuordnen hat. — Der letzte Grund der Schönheit nämlich iſt erſt die Freiheit; dies Wort hier nicht blos in dem ausſchließend ethiſchen, ſondern in dem allgemeinen Sinn der Spontaneität genommen, die ihre abſolute Vollendung freilich in der ſittlichen Selbſtbeſtimmung findet, die aber auch im Spiel des Lebens, im dynamiſchen und organiſchen Proceſſe, äſthetiſches Object wird. Einheit, Regelmäßigkeit, Symmetrie, Ordnung, Naturwahrheit, pſychologiſche und hiſtoriſche Richtigkeit allein vermögen dem Begriff des Schönen noch nicht vollkommen zu genügen. Dies erfordert noch die Beſeelung durch Selbſtthätigkeit, durch ein ihm ſelber entſtrömendes Leben. Dieſe Selbſtthätigkeit kann in äſthetiſcher Hinſicht, wie wir zugeben müſſen, eine Wahrheit und in realer ein bloßer Schein ſein. Die Aeſthetik darf ſich an den Schein halten. Wenn der Strahl einer Fontaine emporſprühet, ſo iſt dieſe Erſcheinung ein rein mechaniſches Product der Fallhöhe, welche das Waſſer zuvor durchlaufen muß; aber die Gewalt, mit welcher es aufſchießt, gibt ihm den Schein der freien Bewegung. Eine Blume wiegt ihren Kelch hin und her. Nicht ſie ſelber iſt es, die ſich auf und ab, hin und her wendet; der Wind iſt es, der ſie ſchaukelt; der Schein aber läßt ſie als ſich ſelbſt bewegend erſcheinen.

Ohne Freiheit alſo keine wahrhafte Schönheit; ohne *Unfreiheit* alſo keine wahrhafte Häßlichkeit. Formloſigkeit und Incorrectheit erreichen erſt in der Unfreiheit ihren Gipfel, ihren genetiſchen Grund. Von ihr aus entwickelt ſich die Verbildung der Geſtalten. Das Schöne überhaupt wird im Beſondern zur Entgegenſetzung des erhaben und des gefällig Schönen; ein Gegenſatz, der im abſolut Schönen ſich zur Vermählung der Würde mit der Anmuth aufhebt. In dieſer, wie uns ſcheint, natürlichen Eintheilung wird das Erhabene nicht, wie man ſeit *Kant* gewöhnlich thut, dem Schönen entgegengeſtellt, ſondern als eine Form des Schönen ſelber behandelt, als ein Extrem ſeiner Erſcheinung, mit welchem ſie in die Unendlichkeit übergeht. Eben deshalb ſetzt dieſe Eintheilung auch das Gefällige als eine poſitive, weſentliche Form des Schönen, als das andere Extrem ſeiner Erſcheinung, als den Uebergang derſelben in die Verendlichung. Das Erhabene wie das Gefällige ſind ſchön und als ſchön, als einander entgegengeſetzt, coordinirt; ſubordinirt ſind ſie dem abſolut Schönen, das, als ihre concrete Einheit, eben ſowohl erhaben als gefällig, weil nämlich nicht einſeitig das eine oder das andere iſt. Das Häßliche als die Negation des Schönen muß daher poſitiv das Erhabene, das Gefällige, das ſchlechthin Schöne verkehren; durch dieſe Verkehrung entſteht es. Paradox könnte man ſagen: das Erhabene, das Gefällige, das Würdige und Anmuthige, ſind ſchön, aber ſie können häßlich *werden*; allein ſolche paradoxe Faſſungen ſind für das richtige Verſtändniß ſehr gefährlich, weil ſie leicht unbedingt genommen werden; in unſerm Fall ſo, als ob das Erhabene und Gefällige nicht ſchön wären, als ob die abſolute Schönheit nicht alle Häßlichkeit von ſich ausſchlöſſe. *Weiße* in ſeiner Aeſthetik hatte die Kühnheit, im dialektiſchen Verlauf ſeiner Entwicklung (35) ſogar zu ſagen, daß das unmittelbar Schöne das Häßliche ſei. Der abſtracte Verſtand lohnt ſolche Kühnheiten, die bei den Griechiſchen Philoſophen gar nicht ſelten ſind, jetzt nur noch mit Schmähungen, weil er nicht in die Tiefe der Dinge untertaucht, weil er nicht, wie *Fauſt*, zu den *Müttern* herunterſteigt, die alles *Werden* in ihrem Dunkel hegen. Das Häßliche muß, um begriffen zu werden, nicht blos als ein Daſeiendes, es muß als ein Werdendes begriffen werden. Das Erhabene wird dadurch negirt, daß es, ſtatt der Unendlichkeit der Freiheit, die Endlichkeit der Unfreiheit zeigt. Nicht die Unfreiheit des Endlichen, denn dieſe iſt äſthetiſch harmlos. Die Endlichkeit aber, die in der Unfreiheit liegt, wird zum Widerſpruch gegen die Freiheit, deren Weſen in ſich unendlich iſt. In dieſem Contraſt nennen wir ſie gemein. Gemeinheit hat einen Sinn nur, ſofern ſie nicht ſein ſoll, weil ſie nämlich dem Weſen als einem frei ſein ſollenden widerſpricht. Der Begriff der Erhabenheit iſt die Bedingung des Begriffs der Gemeinheit. Wir nennen z. B. eine Phyſiognomie gemein, wenn ſie die Abhängigkeit ihres Inhabers von einem Laſter verräth, weil eine ſolche Abhängigkeit gegen den Begriff des Menſchen iſt, als welcher darüber hinaus ſein ſollte. — Das Gefällige läßt die Freiheit in untergeordneten Beſtimmungen, in endlichen Beziehungen erſcheinen. Es feſſelt uns durch den Reiz der Selbſtbeſchränkung der Freiheit. Das Gefällige iſt daher recht eigentlich das geſellig Schöne und das geſelligſte Volk, richtiger wohl noch, geſellſchaftlichſte Volk, das Franzöſiſche, ſpricht daher auch ſeine Anerkennung des Schönen mehr in dem Prädicat des joli als dem des beau aus. Die Negation der Freiheit, die mit ihrer Verendlichung ſpielt, iſt die Aufhebung der Freiheit durch die ſich ſelbſt widerſprechende Unfreiheit. Eine ſolche iſt widrig, denn ſie negirt Schranken, die nach der Nothwendigkeit der Freiheit ſein ſollten, und ſetzt Schranken, die nach eben derſelben nicht ſein ſollten. Die Freiheit im Zuſtande der Unfreiheit iſt widrig und das Widrige iſt daher dem Gefälligen entgegengeſetzt, weil es die Freiheit in dem Widerſpruch erſcheinen läßt, an dem Endlichen, das nur ein Moment und Mittel ihrer Bewegung ſein ſollte, eine Schranke zu haben, die ſie nicht aufhebt, und zugleich Schranken, welche ſein ſollten, aufzuheben. Warum iſt z. B. Verweſung des Lebendigen ein widriger Anblick? Unſtreitig, weil es verweſend den elementariſchen Mächten anheimfällt, als deren Macht es, ſo lang es lebte, exiſtirt. Verweſend zeigt es uns noch die Form, in welcher wir es als ein ſich ſelbſt beſtimmendes, ſeine elementariſche Vorausſetzung beherrſchendes Weſen zu ſchauen gewohnt waren, allein eben dieſe Form ſehen wir ſich auflöſen, ſehen wir ſich gerade den Mächten unterwerfen, die es lebend bezwang. Dies iſt widrig, denn das ſeinem Begriff nach Freie iſt nunmehr in einen Zuſtand gerathen, deſſen Unfreiheit in eine Verendlichung auseinandergeht, welche die ihm als Lebendigem nothwendigen Schranken aufhebt. Das Verweſende fällt und fließt auseinander und ſo nothwendig dieſer Proceß unter gegebenen Umſtänden ſein kann, ſo widrig iſt er, weil wir äſthetiſch die Fiction machen, daß die Form auch noch die Kraft des Lebens in ſich trage.

Gemeinheit und Widrigkeit hängen natürlich zuſammen, ſind aber auch unterſchieden. Das Gemeine wird in der Regel auch widrig. Wenn ſich Jemand im Eſſen und Trinken übernimmt, ſo iſt das eine Gemeinheit. Erbricht er ſich in Folge ſeiner Völlerei, ſo geht die Gemeinheit in die Widrigkeit über. Die Endlichkeit der Unfreiheit wird zu einem Zuſtand der Unfreiheit im Endlichen. Das Uebermaaß verkehrt den geordneten Gang der Natur und degradirt den Mund zum After.

Im abſolut Schönen wird das Erhabene zur Würde und das Gefällige zur Anmuth. Die Unendlichkeit des erſtern wird in ihm zur Kraft der Selbſtbeſtimmung und die Endlichkeit der zweiten zur Sänftigung der Selbſtbegrenzung. Das häßliche Analogon des abſolut Schönen iſt daher diejenige äſthetiſche Geſtaltung, welche die Endlichkeit der Unfreiheit im Zuſtand der Unfreiheit des Endlichen, aber ſo darſtellt, daß die Unfreiheit den Schein der Freiheit und die Endlichkeit den Schein der Unendlichkeit annimmt. Eine ſolche Geſtalt iſt häßlich, denn das wahrhaft Häßliche iſt das Freie, das ſich ſelbſt durch ſeine Unfreiheit widerſpricht und im Endlichen ſich eine Schranke ſetzt, die nicht ſein ſollte. Durch den Schein der Freiheit mildert ſich aber die Häßlichkeit; wir vergleichen ſie mit derjenigen Form, die ihr ideales Gegenbild ausmacht; eine Vergleichung, welche die häßliche Erſcheinung in's Komiſche hinüberſpielt. Die Selbſtvernichtung des Häßlichen durch den Schein der Freiheit und Unendlichkeit, die gerade in der Verzerrung des Ideals hervorbricht, iſt komiſch. Wir nennen dieſe eigenthümliche Form des Häßlichen die

Caricatur. Caricare heißt im Italieniſchen überladen und wir definiren daher die Caricatur gewöhnlich als die Uebertreibung des Charakteriſchen. Im Allgemeinen iſt dieſe Definition richtig; im Beſondern aber muß ſie durch den Zuſammenhang, in welchem eine Erſcheinung ſteht, genauer beſtimmt werden. Das Charakteriſche iſt das Element der Individualiſirung. Uebertreibt dieſelbe das Individuelle, ſo verſchwindet das Allgemeine dagegen, indem das Inviduelle, ſo zu ſagen, ſich zur Gattung aufſpreizt. Eben hierdurch aber erzeugt ſich die Aufforderung, den Contraſt der Hyperindividualiſirung mit dem Maaße der nothwendigen Allgemeinheit zu vergleichen und eben in dieſer Reflexion liegt das Weſen der Caricatur. Das abſolut Schöne gleicht die Extreme des Erhabenen und Gefälligen poſitiv in ſich aus, die Caricatur hingegen treibt die Extreme des Gemeinen und Widrigen hervor, indem ſie aber zugleich das Erhabene und Gefällige durchblicken läßt und das Erhabene als das Gefällige, das Gefällige als das Erhabene, das Gemeine als das Erhabene, das Widrige als das Gefällige und die Nullität der charakterloſen Leerheit als das Abſolutſchöne ſetzt.

Hieraus wird die große Vielſeitigkeit des Begriffs der Caricatur, ja die Möglichkeit ſeiner Ausdehnung auf den Begriff des Häßlichen überhaupt erhellen. Das nur Formloſe oder Incorrecte ſowohl, als das nur Gemeine oder Widrige iſt deshalb noch keine Caricatur. Das Unſymmetriſche z. B. iſt noch keine Caricatur; es iſt die einfache Negation der Symmetrie. Allein eine Uebertreibung der Symmetrie, wo ſie ſchon gar nicht mehr hingehört, wird als Verzerrung derſelben zu einer Carikirung, zu einem Hinausgehen über das dem Begriff der Sache nach erforderliche Maaß des Symmetriſchen. Oder daß Jemand Sprichwörter in ſeine Rede einmiſcht, iſt noch nicht incorrect; wenn Jemand aber, wie Sancho Panſa, endlich nur noch in Sprichwörtern redet, ſo wird ein ſolches Aggregat von Sprichwörtern zu einer Verzerrung, in welcher die ſententiöſe Kraft des zu rechter Zeit angewendeten Sprichwortes durch Uebertreibung verloren geht. Eine gemeine Phyſiognomie iſt als ſolche noch keine Caricatur; wenn aber ein Geſicht ganz in einem ſeiner Theile aufzugehen, wenn es nur Unterkiefer, nur Naſe, Stirn u. ſ. w. zu ſein ſcheint, ſo entſteht eine Verzerrung; ein Menſch mit einer ſogenannten Pfundnaſe läßt uns nach den übrigen Theilen des Geſichts gleichſam ſuchen. Und ſo iſt auch das Widrige als ſolches noch keineswegs Caricatur. Wenn ein widriger Zuſtand einen Menſchen zwingt, ihm ſich willenlos zu ergeben, ſo vermag dies unſer innigſtes Mitleiden zu erregen, wie z. B. in der Epilepſie. Wenn wir aber in den Ekkleziazuſen des Ariſtophanes den Blepyros ſehen, wie er in der eilig aufgerafften Kleidung ſeiner Frau im Frühroth aus dem Hauſe tritt, ſeine Nothdurft zu verrichten, ſo wird das Widrige zur Caricatur komödirt, indem Blepyros unbemerkt zu ſein glaubt (35).

Ein ſo großer Künſtler, wie Ariſtophanes, verbindet mit einem ſolchen Zug eine Ueberſchwänglichkeit ſeiner Anſpielungen, ganz abgeſehen davon, daß er das frühe Aufſtehen des Blepyros durch den Drang des „Meiſters Kothios“, wie Voß überſetzt, ungezwungen motivirt. Worin liegt hier die Carikirung beſonders? Offenbar darin, daß die Frau des ehrſamen Athenienſiſchen Spießbürgers, die Praxagora, in den Kleidern ihres Mannes ſchon auf den Markt zu einer Verſammlung der Weiber gegangen iſt und während Blepyros ſich mit der Verrichtung eines gemeinen Bedürfniſſes herumbalgt, dort eine andere

Einrichtung des Gemeinweſens geſetzlich ordnen will. Die Männer, heißt dies, ſind nicht mehr Männer; die Weiber ſind hier die Männer. Daher erſcheint Blepyros auch mit dem halbgefütterten Mäntelchen ſeiner Frau und in ihren Perſerſchuhen; ſein Nachbar tritt zu ihm — und beide ehrenwerthe Staatsbürger unterhalten ſich nun über die Nothdurft des Blepyros, dem plötzlich „eine Holzbirne den Nahrungsgang eingeſperrt hält.“ Geiſtreicher Geſprächsſtoff; den Ariſtophanes aber ſogleich ſatiriſch wendet, mit dieſer Scene nicht nur politiſche Anſpielungen verknüpfend, ſondern auch jene Dichter verſpottend, die in ihren Komödien dem Publicum durch ein Uebermaaß ſo greller Cynismen das Attiſche Salz, deſſen ſie entbehrten, erſetzen wollten.

Die Caricatur treibt ein Beſonderes über das Maaß hinaus, erzeugt dadurch ein Mißverhältniß und wird, indem ſie an ihr ideales Gegentheil erinnert, komiſch. Sie wird damit komiſch, denn an ſich iſt es nicht nothwendig, daß jede Caricatur komiſch wirke, da ſie nämlich als Verzerrung auch einfach häßlich oder fürchterlich ſein kann. Die gleichmäßige Vergrößerung oder Verkleinerung über die normale Größe hinaus würde z. B. noch keine Caricatur hervorbringen, weil bei ſolchem Hinausgehen über die Norm oder Zurückbleiben hinter derſelben doch die Einheit aller Verhältniſſe bewahrt bleiben würde. Napoleons Statue auf der Vendomeſäule iſt coloſſal und muß es ſein, den Proportionen der umgebenden Häuſermaſſen und der Säule ſelber gemäß. Eine Nachbildung dieſer Statue aus Eiſenguß in Fingergröße, die wir auf unſern Schreibtiſch ſtellen, iſt keine Caricatur. So iſt ein Lappländer, der nur vier Fuß groß, aber vollkommen proportionirt iſt, ſo wenig eine Caricatur, als die Zwergbirke ſeiner Triften. Die Zwerggröße iſt die

Normalgröße des Lappländers. Der Buſchmann hingegen, deſſen Kopf groß, deſſen Schenkel dünn, deſſen Beine faſt wadenlos ſind, ſtreift ſchon in's Affenartige und wird hiermit zu einer Caricatur der Menſchengeſtalt. Ein particuläres Moment in ſeiner einſeitigen Ueberwucherung bringt in der Geſtalt erſt diejenige Entzweiung hervor, die Caricatur zu heißen verdient, wenn wir auch, wie ſchon erinnert, geneigt ſind, alles Häßliche als eine Verzerrung des Schönen aufzufaſſen. Wir ſtehen z. B. im gewöhnlichen Leben nicht an, etwa die Phorkyas eine Caricatur zu nennen, weil ſie, der ſchönen Helena gegenüber, uns die Häßlichkeit überhaupt, das äſthetiſch Böſe, repräſentirt. Im engern Sinn aber ſind dieſe zahnloſen Kiefern, dieſe Runzeln, dieſe fleiſchloſen Arme, dieſer platte, welke Buſen, dieſe eilig langſame Geberde, nur einfach häßlich und faſt in's Grauenhafte hinüberſchwankend. Um Caricatur zu ſein, müßte an der Phorkyas ein beſonderer Punct der Verbildung ins Abnorme tendiren, den man aber an ihr nicht findet, es wäre denn höchſtens ihre extreme, ſkelettartige Magerkeit; wie umgekehrt uns auch die Rieſendamen der Jahrmärkte nicht durch ihre Größe, ſondern durch ihre unförmliche Dicke, als Zerrgeſtalten zu erſcheinen pflegen. Der Bruch in einer Geſtalt muß zur Carikirung die Unfreiheit zum Inhalt und die Endlichkeit zur Form haben, allein er muß zugleich den Schein der Freiheit beſitzen, denn ohne dieſen ſinkt die Erſcheinung theils in die bloße Gemeinheit, theils in die bloße Widrigkeit zurück. Je größer dieſer Schein der Freiheit wird, um ſo mehr wird die Caricatur komödiſch begeiſtet. Die Uebertreibung des Charakteriſtiſchen, die Ueberladung mit dem Unmaaß, muß als ihre eigene That erſcheinen. Das Luſtſpiel liebt daher, den Widerſpruch der Meinung der Menſchen mit ihren wirklichen Eigenſchaften und Zuſtänden zu benutzen, weil ſie durch die Freiheit, welche ihnen die Unwiſſenheit über ihre wahre Erſcheinung verleihet, den Reiz des Lächerlichen ſteigert. Ein Buckligter z. B. kann häßlich ſein; er kann aber ſich dennoch für ſchön halten; ja er kann, wie man dies von vielen Buckligten beobachtet haben will, kaum wiſſen, daß er buckligt iſt. Er macht alſo die Prätenſion der Schönheit, der normalen Geſtaltung und hiermit wird er erſt zu einer Caricatur und zwar zu einer komiſchen, denn nun fordert ſein Betragen ſelber uns auf, ihn mit ſeiner Normalform zu vergleichen.

Doch genug mit ſolchen vorläufigen Erläuterungen. Sie ſollen uns nur erkennen laſſen, daß der letzte Grund des Häßlichen als der Defiguration, als des Gemeinen und Widrigen, in der Unfreiheit liegt. Die Unfreiheit iſt nicht eine bloße Abweſenheit der Freiheit, ſondern poſitive Negation der wirklichen Freiheit. Wird nun aber die Unfreiheit und die aus ihr reſultirende äſthetiſch negative Form als ein Product der Freiheit geſetzt, ſo wird dadurch — ſcheinbar — die Unfreiheit aufgehoben. Genauer können wir dieſe ſchwierige Dialektik vielleicht ſo ausdrücken: das Gemeine, das Widrige, das Leere, ſind Producte der Freiheit, die in ſolchen Zuſtänden ſich ſelbſt als Unfreiheit hervorbringt; wenn aber dieſe Unfreiheit ihren Widerſpruch mit der wahren Freiheit vergißt, wenn ſie alſo in ſelbſtzufriedener Behaglichkeit ſchwelgt, wenn ſie im Gemeinen, Widrigen, Leeren Genugthuung findet und in ihm die Exiſtenz des Ideals ignorirt, ſo erfüllt ſich die Erſcheinung dadurch formell mit Freiheit, und dieſe macht die Caricatur komiſch. Unfreiheit iſt denkbar, ohne weder gemein, noch widrig zu ſein. Epiktet als Sclav, Huß, Columbus, Galilei im

Kerker, waren äußerlich in einem unfreien Zuſtand, der ſie aber nicht mit Gemeinheit befleckte. Ihre Situation, weil ſie innerlich der Freiheit treu blieben, erſcheint uns daher auch nicht gemein und widrig, ſondern traurig erhaben. Eben ſo iſt Aufhebung der wirklichen Unfreiheit möglich, ohne alle Verhäßlichung, im Gegentheil durch den Uebergang zur wirklichen Freiheit als Verſchönung. Die Freiheit aber, die wir hier zu beſchreiben verſuchen, iſt die Spontaneität der in ſich verſunkenen Unfreiheit. Dieſe freie Unfreiheit verabſolutirt das Charakteriſtiſche als eine endliche Seite der Individualität, entzweiet ſich dadurch mit dem Ideal, bleibt aber mit ihrer Scheinrealität verſöhnt und gewährt durch ſolchen Widerſpruch dem Anſchauenden Stoff zum Lachen.

A.

Das Gemeine.

Die wiſſenſchaftliche Darſtellung des Häßlichen darf niemals vergeſſen, daß ſie ihren logiſchen Leitfaden nur aus der poſitiven Idee des Schönen zu entnehmen vermag, weil das Häßliche nur an und aus dem Schönen als deſſen Negation entſtehen kann. Es verhält ſich mit dem Begriff des Häßlichen hierin gerade ſo wie mit dem Begriff der Krankheit oder des Böſen, deſſen Logik auch durch die Natur des Geſunden und des Guten gegeben iſt. Nun würde das Bedürfniß der Wiſſenſchaft, wie es ſcheint, am Gründlichſten durch die logiſche Präciſion gefördert werden, denn wer in der Erkenntniß etwas leiſten will, muß, wie Schiller ſagt, tief eindringen, ſcharf unterſcheiden, vielſeitig verbinden, und ſtandhaft beharren. Niemand wird dies leugnen. Allein der

Schriftſteller wird den Begriff auch durch Beiſpiele erläutern müſſen, zumal auf einem Gebiete, das noch weniger angebauet iſt; erſt mit dem Beiſpiel wird er oft den Zweifel zerſtreuen, welcher ſeinen abſtracten Beſtimmungen ſich noch anheften kann. Mit dem Beiſpiel läuft er jedoch eine neue Gefahr, weil daſſelbe, als ein beſonderer Fall, die Allgemeinheit des Wahren beſchränkt und das Zufällige mit dem Nothwendigen zu vermiſchen drohet. Ein Schriftſteller, ſagt daher Schiller mit Recht (36), dem es um wiſſenſchaftliche Strenge zu thun iſt, wird ſich deswegen der Beiſpiele ſehr ungern und ſehr ſparſam bedienen. Dennoch werden wir in dem Verfolg dieſer Abhandlung gegen dieſe im Allgemeinen richtige Regel verſtoßen müſſen, weil wir es hier mit einem Gegenſtande zu thun haben, welcher der Anſchauung angehört und für deſſen abſtracte Begriffsbeſtimmung wir an dem Beiſpiel gleichſam die Probe ſeiner Wahrheit zu machen haben. Die Ungeduld der Menſchen, das Allgemeine auf ein Beſonderes anzuwenden, die Ungeübtheit der meiſten Leſer, in rein begrifflichen Beſtimmungen lange zu verweilen, wird den heutigen Schriftſteller, ſobald er für einen größeren Kreis, als den der bloßen Schule, darſtellen will, zu der Conceſſion zwingen, viel in Beiſpielen zu denken. Man darf nur an der Geſchichte eines Begriffs ſehen, wie ſehr ſich die traditionelle Bildung an ein Beiſpiel anhängt, um die außerordentliche Bedeutung eines ſolchen zu erkennen. Leſſing war gewiß ein Mann genauer, ſcharfer Begriffsbeſtimmung. Man beobachte aber auf unſerm Felde, wie unzählige Mal ihm nachgeſprochen worden, daß wir den Therſites zwar von Homer gedichtet uns vorſtellen, nicht aber gemalt würden anſchauen können; ein Gedanke, auf den Leſſing ſelber erſt durch den Grafen Caylus gerieth, der in ſeinen Zeichnungen zum Homer den Therſites fortgelaſſen hatte. Schiller in ſeiner Abhandlung über den Gebrauch des Gemeinen und Niedrigen in der Kunſt geht, den Leſſingſchen Fußtapfen folgend, ſchon weiter, indem er behauptet, den von Homer als Bettler vorgeſtellten Odyſſeus würden wir gemalt nicht ertragen können, weil mit einer ſolchen Anſchauung zu viel niedrige Nebenvorſtellungen verknüpft wären. Eine ganz grundloſe Meinung, an welche ſich die Malerei glücklicherweiſe niemals gekehrt hat.

Das wahrhaft Schöne iſt die glückliche Mitte zwiſchen dem Erhabenen und Gefälligen; die glückliche Mitte, die ſich nämlich mit der Unendlichkeit des Erhabenen und mit der Endlichkeit des Gefälligen gleichmäßig erfüllt. Das erhabene Schöne iſt eine Form des Schönen, die an und für ſich beſtimmt iſt. Kant hat in der Kritik der Urtheilskraft die Definition des Erhabenen ganz in's Subjective geſpielt, weil es nach ihm dasjenige ſein ſoll, was auch nur denken zu können eine Macht des Gemüths beweiſt, die alles Sinnliche überſteigt. Dieſe Theorie iſt dann nicht blos dahin ausgebildet worden, daß man, wie Schiller in jenem bekannten Diſtichen, das Erhabene des unendlichen Raums leugnete, ſondern bis ſo weit, daß man, wie von Ruge und K. Fiſcher geſchehen (37), der Natur das Erhabene überhaupt abſprach. Dies iſt ein Irrthum, denn die Natur iſt, unter Andern, auch an ſich ſelbſt erhaben. Wir wiſſen ſehr wohl, wo das Erhabene in ihr exiſtirt; wir ſuchen es auf, es zu genießen; wir machen es zum Ziel beſchwerlicher Reiſen. Wenn wir auf dem ſchneebedeckten Gipfel des rauchenden Aetna ſtehen und nun Sicilien zwiſchen den Küſten Calabriens und Afrika's von den Wellen des Meeres umfluthet erblicken, ſo iſt das Erhabene dieſes Anblicks nicht unſere ſubjective That, vielmehr das objective Werk der Natur, das wir, bevor wir noch auf dem Gipfel angelangt waren, ſchon erwarteten. Oder wenn der Niagarafall mit zum Himmel dampfendem Giſcht über die bebende Felſenmauer meilenbreit hindonnert, ſo iſt er an ſich erhaben, mag ein Menſch Zeuge dieſes Schauſpiels ſein oder nicht. — Was aber das Sinnliche anbetrifft, ſo iſt daſſelbe nicht im Geringſten ein Gegengrund gegen das Erhabene. Weder die Natur, noch die Kunſt, können vom Sinnlichen abſtrahiren. Kant hat auch nur von der Macht des Gemüths geſprochen, die alles Sinnliche überſteigt; Spätere haben erſt das Sinnliche ganz aus dem Erhabenen eliminirt und daſſelbe ausſchließend in's Moraliſche und Religiöſe verlegt. Das Erhabene hat das Endliche, Sinnliche an ſich, indem es zugleich über daſſelbe hinausgeht. Nicht wir nur denken das Unendliche, ſondern die Unendlichkeit realiſirt ſich und dieſe Anſchauung iſt es, die uns von den Schranken des Endlichen entlaſtet. Die Erhebung unſeres Gemüthes wiederholt nur, was objectiv vorhanden iſt. Wenn wir vom eisgekrönten Aetna aus Himmel, Erde und Meer in ſo großen Verhältniſſen anſchauen, daß, was ſonſt ſchon die Schranke des Horizontes ausmacht, tief unter uns liegt, ſo befreiet uns dieſer makrokosmiſche Blick von aller ſubjectiven Engheit und erhebt uns zu den im Weltall waltenden Göttern, wie Hölderlin im Tod des Empedokles ſo herrlich geſchildert hat.

Man würde ſich für den Begriff des Erhabenen auch dadurch manches Mißverſtändniß erſpart haben, wenn man ſeine Unterſchiede beachtet und nicht einen derſelben mit dem allgemeinen Begriff oft identificirt hätte, denn das Erhabene iſt einmal diejenige Erſcheinung des Schönen, welche die Negation der Freiheit durch Aufhebung ihrer Schranken, ſei es ideell, ſei es reell, ſo realiſirt, daß ihre Unendlichkeit uns Gegenſtand wird: die *Größe*; ſodann diejenige, welche die Unendlichkeit der Freiheit in der *Macht* des Schaffens oder Zerſtörens darſtellt; endlich die in der Größe ihrer Schöpfung oder Zerſtörung mit ruhiger Selbſtgewißheit in ſich verharrende Macht: die *Majeſtät*. In der Größe erhebt ſich die Freiheit über ihre Schranken; in der Macht entfaltet ſie poſitiv oder negativ die Stärke ihres Weſens; in der Majeſtät erſcheint ſie eben ſo groß als mächtig. Hieraus folgt, daß das Gemeine als die Negation des Erhabenen 1. diejenige Form des Häßlichen iſt, die eine Exiſtenz unter die Schranken herabſetzt, welche ihr zukommen: die *Kleinlichkeit*; 2. diejenige Form, welche eine Exiſtenz hinter demjenigen Maaß von Kraft zurückbleiben läßt, das ihr nach ihrem Weſen einwohnen ſollte: die *Schwächlichkeit*; 3. diejenige, welche Beſchränktheit und Ohnmacht mit der Unterordnung der Freiheit unter die Unfreiheit vereinigt: die *Niedrigkeit*. Es ſtehen ſich alſo von Seiten des Erhabenen und Gemeinen als Wechſelbegriffe einander gegenüber das Große und das Kleinliche; das Mächtige und das Schwächliche; das Majeſtätiſche und das Niedrige; Gegenſätze, die in concreto nach ihren feineren Schattirungen noch mit vielen andern Namen bezeichnet werden.

I. Das Kleinliche.

Größe (magnitudo) überhaupt iſt noch nicht erhaben; zwanzig Millionen Thaler ſind ein großes Vermögen, das zu beſitzen wahrſcheinlich recht angenehm iſt, allein etwas Erhabenes liegt gewiß nicht darin. So iſt denn auch Kleinheit (parvitas) überhaupt noch nicht gemein. Ein Vermögen, das nur zehn Thaler enthält, iſt ſehr klein, aber es iſt immer ein Vermögen, in welchem nichts Verächtliches liegt. Ein Vaterunſer, das ſehr klein auf einem Kirſchkern geſchrieben iſt, iſt deshalb nicht häßlich, es iſt eben nur ſehr klein geſchrieben. Die Kleinheit kann am rechten Ort und zu rechter Zeit äſthetiſch eben ſo nothwendig ſein, als die Größe. Auch die Ueberkleinheit kann wie die Uebergröße in einem gegebenen Falle ſich rechtfertigen. Das Kleinliche iſt aber der Begriff einer nichtſeinſollenden Kleinheit, nämlich derjenigen, welche eine Exiſtenz unter die ihr nothwendigen Schranken herabſetzt Das erhabene Große hebt durch ſeine Unendlichkeit die Schranken des Raums und der Zeit, des Lebens und des Willens, der Unterſchiede der Bildung und des Standes auf; es realiſirt darin die Freiheit. Das Kleinliche hingegen befeſtigt dieſe Schranken über die ihnen zukommende Nothwendigkeit hinaus; es wird mit ihrer Verabſolutirung die Verkehrung des Großen. Schiller ſagt, gemein ſei Alles. was nicht zum Geiſt ſpreche und woran man nur ein ſinnliches Intereſſe nehmen könne. Er hat mit dieſen Worten das Element der Unfreiheit andeuten wollen, durch welche ſich das Gemeine charakteriſirt. Die Kleinlichkeit iſt nur deshalb gemein, weil ſie die Freiheit einer Exiſtenz da ſchon beſchränkt, wo es noch gar nicht nothwendig wäre. Wir nennen z. B. einen Menſchen im Leben kleinlich, wenn er durch ein pedantiſches Feſthalten am Unweſentlichen das Weſentliche an ſeiner Verwirklichung hindert; ein ſolcher Menſch iſt gegen das Unweſentliche unfrei, kann ſich nicht darüber erheben.

Von der Natur läßt ſich, was ihre Einzelgebilde anbetrifft, die Kleinlichkeit nur ſelten und nur relativ ausſagen;

in landſchaftlicher Beziehung jedoch wird dieſer Begriff für ſie nur zu häufig möglich. Es gibt Gegenden, denen der Stempel der Unfreiheit aufgedrückt iſt. Da ſind Felſen, die uns aber weder durch Maſſe noch Höhe imponiren; da iſt ein Waſſerfall, allein ſo ſeicht, daß er kaum hinreicht, eine Mühle zu treiben; da ſind Bäume und Büſche, aber klein und dünn geſäet; da ſind Thäler, aber eigentlich nur muldenförmige Auswaſchungen zwiſchen beſcheidenen Hügeln; da ſchleicht ein Fluß vorbei und bildet ſogar eine Inſel, die aber nur eine kleine, ſchwachbegrünte Sandbank iſt — wie kleinlich iſt dies Alles!

In der Kunſt liegt die Kleinlichkeit entweder in dem Gegenſtande oder in der Behandlung; im Gegenſtande, wenn derſelbe durch die Nullität ſeines Inhalts der Darſtellung unwerth iſt; in der Behandlung, wenn dieſelbe ſich mit der breiten Ausführung von Nebenbeſtimmungen beſchäftigt und darüber das Hervorheben des Weſentlichen vergißt; oder wenn ſie ſogar das an ſich Große überhaupt, gegen ſeinen Begriff, klein nimmt. Der Gegenſtand der Kunſt ſollte nicht das Kleinliche ſein; d. h. nicht etwa, ſie ſolle nicht das Einfache darſtellen, wie es in manchen Zuſtänden vorkommt. Durchaus nicht. Das Genre in der Malerei und die Idylle in der Poeſie zeigen uns, wie die Kunſt auch in der Hütte des Armen die Schönheit auszufinden weiß. George Sand hat in ihren neueren Erzählungen, in der Jeanne, in la mare au diable, in der petite Fadette Bauern des Berry geſchildert; die höchſte Einfachheit der Charaktere und Situationen und die größte Treue in der Nachbildung der Wirklichkeit hat ſie nicht gehindert, den ganzen Reichthum des menſchlichen Gemüths mit einer ſo bewundernswürdigen Tiefe darzulegen, daß man am Schluß einer ſolchen Erzählung ſich unwillkürlich fragt, ob man in der That nur von ſchlichten Bauern und zum Theil ſogar in der naiven Sprache derſelben geleſen habe. So ſehr iſt der, wie es ſcheint, gemeine Stoff durch die Behandlung geadelt worden. Eine Schaafhirtin, wie Jeanne, eine Bäuerin, wie Marie, eine Gänſehüterin, wie Fadette, erſcheinen uns, ohne Verkünſtelung ihrer dürftigen Lage, durch die Reinheit ihrer Seele, durch die Hoheit ihres Geiſtes, wahrhaft groß. Wenn aber ein Dichter einen an ſich völlig indifferenten Stoff als ein Diminutivum ſich zum Gegenſtande macht, ſo wird er kleinlich und in weiterer Folge wohl gar widrig. In Rückert's Gedichten, 1836, Bd. II., S. 145., Nr. 38., finden wir z. B. folgende Verſe:

Geſtern hab' ich vom Nachtbeſuch beim Liebchen,
(Welch' ein nagendes Liebesangedenken!)
Ach, ein Flöhchen mit heimgetragen, das nun,
Den jungfräulichen Aufenthalt vermiſſend,
Hüpfend, wühlend, mich quält den ganzen Tag lang.
Gegen Abend, auf meinem Sopha liegend,
Da die Stunde gekommen, wo ich dachte
Hinzugehen und das Flöhchen hinzutragen;
Wie ich höre, daß draußen Regen praſſelt,
Und ich ſage: nun ich kann heut nicht hingehn!
Tobt das Thierchen an mir ganz ungeheuer.

Dergleichen kann man nur kleinlich finden. Ein Liebhaber, der ein Flöhchen der Geliebten beſingt; ein Liebhaber, der ſich vom Regen abhalten läßt, zur Geliebten zu gehen; ein Liebhaber, der ſich mit ſeinem Affect recht bequem auf das Sopha hinſtreckt und nun die Kreuz- und Querzüge des lieben Flöhchens beobachtet — iſt ungeheuer proſaiſch. — Es kann die Kleinlichkeit aber auch in der Behandlung liegen.

In dieſen Fehler verfällt die Kunſt, wenn ſie ſich ſo ſehr in das Nebenſächliche vertieft, daß ſie dadurch von dem Weſentlichen abgezogen wird. Sie räumt dann dem an ſich Untergeordneten eine Breite ein, die ihm in ſeinem Verhältniß zur Hauptſache nicht zuſteht. In der Epik ſoll uns z. B. zwar auch das Local, die Kleidung, Bewaffnung u. dgl. vorgeſtellt werden. Geht ſie jedoch über den poetiſchen Zweck hinaus, beſchreibt ſie uns, wie in neueren Romanen geſchieht, Pflanzen mit wiſſenſchaftlicher Genauigkeit, wohl gar mit Hinzufügung des Lateiniſchen Namens; beſchreibt ſie uns Kleider mit der Sorgfalt eines Modejournals, Meubel und Hausrath mit techniſcher Accurateſſe, ſo wird eine ſolche Ausführlichkeit kleinlich und damit häßlich. Selbſt beſſere Schriftſteller, wie Balzac bei den Franzoſen, Max Waldau bei uns in der erſten Ausgabe ſeiner Romannovelle: „Nach der Natur“, kranken öfter an dieſem kleinlichen Zuge. Eben ſo kann die Poeſie nach der Innenſeite des Geiſtes hin kleinlich werden, wenn ſie das Gefühl zu weitläufigen Analyſen unterwirft und die Vermittelungen des pſychologiſchen Pragmatismus ohne objective Berechtigung in haarſpaltenden Unterſchieden entwickelt. Eine ſolche Behandlung iſt ganz dazu gemacht, ſelbſt der Anlage nach große Gefühle in der Subtilität der Zergliederung wegzuſchwemmen. Dies war der Fehler Richardſons in ſeiner Clariſſe und Pamela; dies der Fehler — man darf es ja wohl heut zu Tage ſagen, ohne anathematiſirt zu werden — der Fehler Rouſſeau's in ſeiner Neuen Heloiſe. Es kann die Kleinlichkeit der Behandlung aber auch darin liegen, daß ein an ſich großer Vorwurf von vorn herein zu klein genommen und in allen ſeinen Verhältniſſen gegen ſeinen Begriff verzwergt wird. Das Kleine, wie oben ſchon bemerkt worden, [illegible] ἐναργῶς, rechtfertigt ſich ſelbſt. Denken wir uns aber einen großen Inhalt nicht blos nach einzelnen Seiten der Ausführung verkleinlicht, ſondern denken wir ihn uns von vorn herein zu klein gefaßt, ſo wird er nothwendig ebenfalls zu einer häßlichen Erſcheinung. Die Kleinheit der Formen, in denen er ſich darſtellt, widerſpricht alsdann der Größe ſeines Weſens. Soll z. B. eine Kirche gebauet werden, ſo ſollte ein ſolcher Bau den großen Zweck, dem er gewidmet iſt, unzweideutig ausſprechen. Er ſollte die Einheit einer Volksgemeinde ausdrücken und daher in ſeinen Mauern, Thüren, Fenſtern uns ſofort die Anſchauung geben, daß er ſchlechthin über das Privatleben hinausgehe. Erblicken wir ſtatt deſſen ein charakterloſes Gebäude, das ein Pferdeſtall, ein Gartenhaus, eine Reſſource ſein könnte, ſo iſt das, der im Begriff eines Tempels liegenden Erhabenheit gegenüber, kleinlich und deshalb gemein. Eine Kirche kann natürlich auch klein ſein; eine Capelle iſt ja nur eine kleine Kirche; allein ihr Styl muß edel ſein und die Größe ihrer Beſtimmung in ſeiner Totalität ausdrücken. Unſere Zeit nennt ſolche Kirchen, die auch Fabrikgebäude, Bahnhofgebäude u. ſ. w. ſein könnten, Polkakirchen.

Daß das Kleinliche als Parodie der Größe, namentlich auch der falſchen Größe, komiſch gewendet werden könne, liegt auf der Hand, weil es durch ſeine Uebertreibung ſich dann ſelbſt vernichtet. So hat Gutzkow in ſeinem Blaſedow den Alten vortrefflich geſchildert, wie die Vorſtellung von zehn Thalern, die ihm fehlen, ſein ganzes Bewußtſein erfüllt und Alles ihn an die zehn Thaler erinnert, bis ſie von ſeiner Phantaſie zu einem Ungeheuer aufgeſchwellt ſind. Das Flöhchen in Rückerts Gedicht mußte uns als ein kleinlicher Gegenſtand erſcheinen; daſſelbe Thierchen als Gegenſtand eines epiſch deſcriptiven Gedichts macht uns lachen, wie in jener Macaroniſchen Floïa, die mit den Worten beginnt:

Delriculos canam, qui bene huppere possunt ꝛc.

In der Behandlung eines Gegenſtandes kann ein Humoriſt, Dickens Boz, unbedenklich auch die einzelnſten Details hervorziehen, wie in Kopperfield z. B. die weitläuftigſte Beſchreibung des feierlichen Ceremoniels, mit welchem Maicawber Punſch bereitet; oder der Anſtrengungen, denen ſich die kleine Frau unterwirft, ihr Haushaltbuch zu ſchreiben u. ſ. w. uns nicht zu weitläufig iſt.

Ein an ſich großer Gegenſtand kann von vorn herein mit Bewußtſein klein genommen werden; er wird dann traveſtirt, wie der plus Aeneas in Blumauers Aeneide, oder er wird boshaft perſiflirt, wie die Begeiſterung der heldenmüthigen Jeanne d'Arc in Voltaire's Pucelle d'Orléans (38) auf lauter kleinliche, ja ſchändliche Motive zurückgeführt wird.

II. Das Schwächliche.

Das Kleinliche kann zugleich das Schwächliche ſein, ſo wie das Schwächliche in der Regel auch kleinlich ſein wird. Dennoch iſt zwiſchen beiden ein Unterſchied. Das Kleinliche ſetzt eine Exiſtenz unter Schranken herunter, die ſie aufheben ſollte; das Schwächliche läßt die Kraft einer Exiſtenz hinter demjenigen Maaß zurückbleiben, das ihr, ihrem Weſen gemäß, einwohnen ſollte. Das Erhabene als das dynamiſch Erhabene äußert ſeine Unendlichkeit im Schaffen und Zerſtören. Sie erſcheint als Kraft, Gewalt und kann auch furchtbar und gräßlich werden. Das Schwächliche dagegen ſtellt ſeine Endlichkeit in der Ohnmacht des Hervorbringens, in der Paſſivität des Duldens und Leidens heraus.

Die Schwäche an ſich iſt noch nicht häßlich, ſo wenig, als die Kleinheit an ſich häßlich iſt. Sie wird es erſt, wenn ſie da erſcheint, wo die Kraft erwartet wird. Die Freiheit als die Seele aller wahren Schönheit manifeſtirt ihre Macht im Schaffen und Zerſtören oder im Widerſtand gegen eine Macht; die Schwäche zeigt ihre Unkraft in der Unfruchtbarkeit ihres Thuns, in der Nachgibigkeit gegen die Gewalt, in dem abſoluten Beſtimmtwerden. Eine ſchwächliche Phantaſie, ein ſchwächlicher Witz, ein ſchwächliches Colorit, ein ſchwächlicher Ton, eine matte Diction, ſind etwas Anderes, als eine zarte Phantaſie, als ein feiner Witz, als ein ſanftes Colorit, als ein weicher Ton, als eine leichte Diction. Das dynamiſch Erhabene äußert ſeine Macht als eine abſolute, ihr Handeln von ſich anfangende. Die Selbſtbeſtimmung kann, was ihre reale Vermittlung betrifft, ein Schein ſein, äſthetiſch aber muß ſie als ſolche ſich darſtellen. Sehen wir, wie ein Krahn aus einem Schiffsraum eine große Laſt emporhebt, ſo finden wir darin nichts Erhabenes, weil der Anblick der Maſchine jeden Gedanken an irgend welche freie Bewegung entfernt. Wirft dagegen ein Vulcan Lavagüſſe, Steine, Aſchenregen aus ſeinem Innern heraus, ſo iſt dies ein erhabenes Schauſpiel, weil hier ein freier elementariſcher Proceß vorhanden iſt; die elaſtiſche Spannung der Dämpfe im Erdinnern wirkt auch mechaniſch, allein mit einer ſpontanen Gewalt. Nun wäre es ſehr ungeſchickt, zu folgern, daß eine Maſchine, weil ſie nicht den Eindruck des Erhabenen macht, den des Schwächlichen mit ſich führen müßte. Dies iſt nicht der Fall; ſie erſcheint auch in ihren größten Leiſtungen nur deshalb nicht erhaben, weil ſie von einer andern Macht, von der Intelligenz und dem Willen des Menſchen, abhängig iſt, alſo nicht, wie der Begriff des Erhabenen es verlangt, ihren Urſprung und den Anfang ihrer Bewegung aus ſich nimmt. Der Geiſt dagegen, der eine ungeheure Naturkraft ſo bemeiſtern, der ihre Nothwendigkeit in ſolchem Grade ſeiner Freiheit unterwerfen kann, wird uns erhaben dünken. Er kann ſeinen Maſchinen den Schein der Selbſtſtändigkeit verleihen und dann wird es auf die nähern Umſtände ankommen, ob ſie nicht ſogar einen an das Erhabene grenzenden Eindruck hervorzubringen vermögen; an das Erhabene doch nur grenzenden, weil unſer Bewußtſein der Genauigkeit der mechaniſchen Berechnung die äſthetiſche Wirkung zum Theil wieder aufhebt, wie wir empfinden, wenn ein großer Wagenzug auf der Eiſenbahn bei uns vorüberſauſt. — Das organiſche Leben wird erhaben erſcheinen können, wenn es ſeine Macht als Gewalt realiſirt. Unmittelbar werden wir kein Thier erhaben zu nennen vermögen. Schauen wir aber den Adler, wie er die Schwingen entfaltet und nun über Wälder und Berge, ja über Wolken hinaus, mit ruhigem Flügelſchlage aufſchwebt; ſchauen wir den plumpen Elephanten, wie er mit den Säulen ſeiner Füße einen Tiger zerſtampft; oder den Löwen, wie er mit einem ſichern Rieſenſprung auf die Gazelle ſtürzt: ſo werden dieſe Thiere uns erhaben ſcheinen, weil ſie die ihnen inwohnende Macht durch die Aeußerung derſelben als Gewalt in ihrer Unendlichkeit darſtellen. Für den Adler ſcheint keine Grenze des Fluges; für den Elephanten und Löwen keine Schranke am Widerſtand eines andern Thiers zu exiſtiren.

Der Geiſt wirkt erhaben, wenn er, der Nothwendigkeit der Natur, wie der Freiheit anderer Geiſter gegenüber, ſeine

Freiheit als ſeine eigene Nothwendigkeit feſthält, auch dann noch, wenn er der Gewalt unterliegt. An die abſolute Macht der Freiheit reicht die Natur auch mit ihren furchtbarſten Schrecken nicht heran. Der Menſch kann von der Natur überwältigt, aber, wenn er im Untergang ſeine Würde bewahrt, nicht beſiegt werden. Er erhält ſich gegen ſie in ſich frei; worin die Erhabenheit des ſtoiſchen Weiſen liegt, den, die Trümmer des zuſammenbrechenden Univerſums unerſchrocken begraben würden. Man braucht ſich die Freiheit nicht als abſtracte Fühlloſigkeit vorzuſtellen; die Schranke des Lebens, die Herbheit des Schmerzes kann gefühlt und die Freiheit dennoch erhalten werden. Das Opfer wird erhabener, je härter die Nothwendigkeit iſt, deren Gewalt es durch ſeine Freiheit überwindet und je tiefer die Empfindung des Gegenſatzes gefühlt wird. Ein Curtius, der in den Schlund der Erde hinabſprengte, am lichten Tag, in voller Rüſtung, von ſeinen Mitbürgern umringt, konnte den ganzen Werth des Lebens innigſt fühlen — und doch ſtürzte er, die Natur zu bezwingen, in die finſtere Tiefe mit freiem Muth hinab. — Im Conflict der Freiheit mit der Freiheit wird die Erhabenheit der Geſinnung auch hauptſächlich durch die Erhebung über den unvermeidlichen Schmerz des Gemüths erſcheinen — Nun werden wir in der relativen Schwäche kleiner Thiere, des Weibes, des Kranken, des Kindes, des Unerfahrenen und Ungeübten, da ſie eine ganz natürliche iſt, noch nichts Häßliches finden. Hört aber dieſe Unbefangenheit auf, macht eine Exiſtenz Anſpruch auf Kraft und genügt ihm nicht, ſo geht die Schwäche in eine Schwächlichkeit über, die häßlich wird, weil ſie einen Widerſpruch enthält. Hier zeigt ſich alſo eine wohl zu beachtende Grenzlinie. Tritt das Erhabene mit ſeiner abſoluten Gewalt auf, ſo kann gegen dieſelbe auch dasjenige relativ ſchwach erſcheinen, was außerdem wohl ſelbſt eine Macht iſt. Eine ſolche Schwäche iſt dann noch nicht Schwächlichkeit im negativen Sinn. Gegen die Uebermacht der elementariſchen Natur z. B. wird alle Kraft des Lebens, alle Energie der Freiheit, wie groß ſie ſeien, ohnmächtig. Die erbebende Erde, die anſtürmende Fluth, das entfeſſelte Feuer, ſind ſolche erbarmungloſe Gewalten. Die erzitternde, aufklaffende, Thiere. Menſchen, Städte verſchlingende Erde iſt erhaben, in ihrer Rückſichtsloſigkeit aber gegen Alles, was. ihrem Schooß entſprungen, auf ihrem Rücken ſich des Daſeins erfreut hat, gräßlich erhaben. Das Lebendige in ſeiner Angſt, wie es flüchtet und in irrer Verzweiflung nach jedem Schatten der Rettung haſcht, erſcheint gegen ſie ohnmächtig; weil aber das Verhältniß ein incommenſurables iſt, kann man es nicht der Schwächlichkeit zeihen. Wenn die Wogen des Meeres mit den größten Schiffen ſpielen, ihre Maſten zertrümmern, ſie gegen Felſen ſchleudern, ſo erſcheinen ſie furchtbar erhaben und die umſonſt nach Rettung ringenden Menſchen ohnmächtig; ſchwächlich aber nur, ſofern ſie einer ungemeſſenen Verzweiflung ſich hingeben würden. Eine Ueberſchwemmung, wie die Sündfluth, kann die Fruchtloſigkeit der Mühen des Individuums, aber zugleich ſeine Freiheit darſtellen, die ſich alsdann, auch ſterbend, der Gewalt überlegen zeigt. So hat Girodet in ſeinem berühmten Bilde im Louvre eine Scene aus der Sündfluth gemalt, die uns eine Familie noch im Untergang an der Pietät feſthaltend erblicken läßt. Der Mann hat den greiſen ſchon halbtodten Vater auf den Schultern hängend. Mit der Linken umklammert er einen dürren ſchon eingebrochenen Baumſtamm; mit der Rechten verſucht er ſein Weib aus den Wellen zu ziehen. Aber als

Mutter will dies die Kinder nicht laſſen; das eine, ein Säugling, umſchlingt die Bruſt; das andere hängt ſich an die Haare der Mutter; ſchon hat dieſe den Fuß auf den Felsrand geſetzt, allein die Laſt iſt zu groß, der Aſt wird gänzlich brechen — und alle werden ihr Grab gemeinſam finden; noch im Tode wird die Familie Eines ſein. Das Thier kann in ſolchen Situationen nur den Inſtinct der Selbſterhaltung ohne jede andere Rückſicht walten laſſen, wie ein neuerer Deutſcher Maler uns z. B. einen Waldbrand gemalt hat. Mit nimmerſattem Rachen verzehrt das Feuer Sträucher und Bäume und ſcheucht die Thiere aus ihren Lagern auf; in dichten Schaaren mit geſträubtem Haar, mit ſchreckentflammtem Blick, mit lechzender Zunge, ſtürzen ſie hervor und ſcheinen ihre ſonſtige Natur vergeſſen zu haben, indem Bär und Büffel, Panther und Reh, Wolf und Schaaf, neben einander im großen Knäuel eine von der allgemeinen Gefahr erzwungene Friedfertigkeit athmen. Im Entſetzen dieſer fliehenden Beſtien malt ſich die Wuth des hölliſchen Elementes.

Thiere im Kampf mit einander können nur dann erhaben werden, wenn ſie groß ſind. Ein kleines Thier kann ſehr ſtark und muthig ſein, allein ſeine Kraft kann nicht den Schein ſich aus ſich ſelbſt erzeugender und ſich in ſich erneuernder Unendlichkeit gewinnen. Ein Hahnenkampf iſt nichts Erhabenes. Der Gegenkampf kleinerer und ſchwächerer Thiere gegen größere und ſtärkere eben ſo wenig. Die Maus unter den Tatzen der Katze, der Haſe in den Klauen des Geiers, die Taube unter den Zähnen des Marders zittern ihrem gewiſſen Untergange entgegen. Man kann ſie darin auch nicht häßlich nennen, denn der Kampf iſt ungleich. — Der Naturmacht gegenüber ſollte der Menſch ſeine Freiheit bewahren und ihr die Kraft ſeines Bewußtſeins und ſeines Willens entgegenſetzen. Unterliegt er ihr, indem er vor ihrer Gewalt erbangt, ſo erſcheint er ſchwach. Ob aber dieſe Schwäche ſchon häßlich zu nennen ſei, kommt auf die nähern Umſtände, auf den Grad ſeiner Furcht und auf die Form an, in welcher er ſie ausdrückt. Der Menſch, der das Raubthier mit einer Keule anzugreifen, der auf einem gehöhlten Baumſtamm die unwirthliche Woge zu durchmeſſen den Muth hat, erhebt uns eben ſo ſehr, als ein umgekehrtes Verhalten uns demüthigt. Der Feindſeligkeit der elementariſchen Naturmacht gegenüber kann jedoch auch für den höchſten Heroismus aller Kampf vergeblich ſein; dann bleibt der Freiheit, ſich zu erhalten, nichts übrig, als im äußern Erliegen den unſterblichen, den ungebeugten Muth innerlich zu bewahren.

Die Geſinnung, die auch im härteſten Leiden ſich gleich bleibt, iſt erhaben, wie die des Aeſchyleiſchen Prometheus, wie die des Calderon'ſchen ſtandhaften Prinzen; die Schwäche, die ſich zwingen läßt, iſt häßlich, wofern ſie nicht lächerlich wird. So im Allgemeinen iſt dies wahr; im Beſondern aber erzeugt die Geſchichte eine unendliche Mannigfaltigkeit von Verhältniſſen, in denen der Zwang oft die ſüßeſten, verführeriſchſten, ja von der Berufung auf heilige Pflichten unterſtützten Formen annimmt. Hier, im Gebiet der moraliſchen Colliſionen, werden Situationen möglich, wo die Schwäche durch perſönliche Liebenswürdigkeit ſich den Schein der Freiheit erhält, wo ſie durch Sophiſtik ſelbſt die Form der Kraft uſurpiren kann, wie dies das bekannte Thema ſo vieler Romane iſt. An der Liebenswürdigkeit ſolcher ſentimentalen Helden hat der Künſtler das Mittel, die Erſcheinung des Häßlichen zu mildern, ja, es intereſſant zu machen. Leichtſinn, Schwanken, Inconſequenz, Zaudern, Vergeſſenheit, unzeitige Nachgibigkeit, voreiliges Handeln, dürfen allerdings nicht als etwas hingeſtellt werden, das an ſich ſelber recht oder liebenswürdig wäre. Die Liebenswürdigkeit muß in den Geiſt, in die Phantaſie, in das perſönliche Benehmen verlegt werden; die Schwächlichkeit des Willens muß durch die Beſchaffenheit des Temperaments, durch die Schwierigkeit der Verhältniſſe, durch die Möglichkeit, mit einem entſchiedenen Handeln nach andern Seiten hin Unrecht zu thun, entſchuldigt, ſie darf aber nicht gerechtfertigt werden. Die Schönſeligkeit der moraliſchen Schwäche iſt immer dicht daran, in die Niedrigkeit zu verfallen, die zum wirklichen Verbrechen wird; es kommt, wie die Xenien ſagen, nur auf die Gelegenheit an. Sie wird ſophiſtiſch, ſich vor ſich ſelbſt als edel hinzuſtellen, aber in dieſer Sophiſterei wird ſie oft das Scheußlichſte hervorbringen helfen. Aus Bequemlichkeit, aus Trägheit, aus Mangel an Muth, aus Eitelkeit, ſinkt ſie der Sache nach in das Gemeine herunter und erträgt eine Abhängigkeit von einem fremden Willen, den ſie vielleicht verabſcheut, den ſie aber aus anderweiten egoiſtiſchen Rückſichten anerkennt. Solche Erniedrigung verhüllt ſie ſich durch ein pſychologiſches Raiſonnement, durch Fiction von Krankheit, durch Annahme eines grauſamen Schickſals, gegen deſſen Nothwendigkeit der Einzelne unvermögend ſei. Man muß aber unterſcheiden zwiſchen der Schwäche, wie ſie Gegenſtand der Darſtellung iſt, und zwiſchen der Schwächlichkeit, wie ſie ein Fehler der äſthetiſchen Behandlung wird. Die Schwäche darzuſtellen, muß erlaubt ſein. Die Werther, die Weislingen, die Brackenburg, die Fernando's, die Eduarde, wie Göthe ſie ſchildert; die Woldemar, wie Jacobi, die Roquairol, wie Jean Paul ſie malt; die André und

Stenio, wie George Sand ſie gleichſam daguerrotypirt, haben auch ihr Recht zur Darſtellung. Aber etwas Anderes iſt es, wenn die Darſtellung ſelber ſchwächlich iſt, wenn alſo vorzüglich da, wo Kraft erwartet werden ſollte, unmächtige, ſchwache, matte Formen erſcheinen. Dies iſt ein entſchiedener Fehler, der zu derjenigen Auflöſung der äſthetiſchen Geſtalt führt, die wir früher als das Unduliſtiſche und Nebuliſtiſche kennen gelernt haben und die von einer jeden Kunſt nach der Eigenthümlichkeit ihres Elementes ſpecificirt wird.

Da Schwächlichkeit im negativen Sinn und Stärke einander entgegengeſetzt ſind, ſo kann es die Kunſt reizen, den Uebergang von der einen zur andern darzuſtellen. Dies mit pſychologiſcher Wahrheit zu thun, iſt eine ſehr ſchwere Aufgabe, die in der Regel nur großen Künſtlern wahrhaft gelingt. Iffland und Kotzebue, die dramatiſchen Verherrlicher der Schwäche, haben uns viele Scheinübergänge gegeben. Byron hat merkwürdiger Weiſe Göthe zwei Dramen gewidmet, die zu ihrem Gegenſtande die Schwäche haben, den Sardanapal und den Irner. Im Sardanapal erhebt ſich eine an ſich edle, aber zu weiche, humane, aber zu nachſichtige Natur, von ſorglos heiterer Hingebung an den Genuß des Lebens Schritt um Schritt zur wahrhaft königlichen Würde, zum Heldenmuth, zur Tapferkeit, zur Erhabenheit des Opfertodes; ein Seelengemälde von ſo unvergleichlicher Tiefe und Schönheit, daß es völlig räthſelhaft bleibt, warum keine Bühne uns daſſelbe vorführt. Im Irner hat der Dichter dagegen gezeigt, wie eine an ſich ebenfalls edle Natur durch ihre Schwäche bis zur Gemeinheit fortgeriſſen wird und nun das ganze übrige Leben an der ſchamvollen Erinnerung ihres Vergehens würgt. Irner, in großer Noth, ſtiehlt ſeinem ſchlummernden Todfeind hundert

Ducaten. Vor ſich ſelbſt, vor ſeiner Frau, ſeinem Sohn, will er ſich damit rechtfertigen, daß er da nur geſtohlen habe, wo er ſeinen Todfeind hätte morden können. **Schiller** hat aber ſchon genugſam gezeigt, daß der Mord, weil er mehr Kraft erfordert, äſthetiſch höher ſteht, als der Diebſtahl. Irner würde ſchuldiger, und doch weniger gemein gehandelt haben, hätte er Stralenheim ermordet. Seine Schwäche hat ihn nur ſtehlen laſſen und die Sophiſterei, daß das Geld im Grunde ja ſein Eigenthum ſei, hält vor ſeinem Gewiſſen nicht aus. Sein Sohn Ulrich vollbringt, ohne Wiſſen des Vaters, den Mord. Als Irner dieſe entſetzliche Entdeckung macht, muß er vom Sohn als Vertheidigung die Doctrin der Schwäche vernehmen, die er ſelbſt ihn gelehrt habe:

Wer hat mir geſagt, die
Gelegenheit entſchuldige manche Laſter?
Die Leidenſchaft ſei unſere Natur? Auf
Des Glückes Güter folgten die des Himmels?
Wer wies mir ſeine Menſchlichkeit abhängig
Nur von den Nerven? Wer nahm alle Macht mir,
Mich zu vertheidgen, zu zeigen mich
Im offnen Kampf, durch ſeine Schmach, die mich
Vielleicht mit Baſtardſchaft gar ſtempelt, ihn mit
Des Miſſethäters Brandmal? Er, der warm
Zumal und ſchwach iſt, der zu Thaten reizt, die
Er thun will und nicht wagt. Iſt es ſo ſeltſam,
Daß ich vollbringe, was du denkſt?

Wie die Schwäche und Schwächlichkeit, ohne es zu ahnen, vielmehr im Wahn, recht gut zu ſein, in das Böſe übergeht, hat **G. Sand** meiſterhaft in der **Fadette** gezeigt. Fadette klärt Sylvain über ſich auf, wie er ſchwach, ſentimental, tyranniſch gegen ſeine Umgebung, ſophiſtiſch und egoiſtiſch iſt; „la faiblesse engendre la fausseté et c'est pour cela, que vous êtes égoïste et ingrat.“ Sylvain begreift ſich endlich und nun wird dieſer Muttervergzug, dieſer Stubenhocker, ein ganz anderer Menſch, der ſeine Liebe zur Fadette im Schlachtenlärm der Napoleoniſchen Kriege zu vergeſſen ſucht.

Am Häßlichſten muß die Schwächlichkeit offenbar erſcheinen, wenn ſie mit der Macht ſelber verbunden iſt. Die Macht ſollte ſich mit ihr nicht beflecken; um ſo mehr degradirt ſie ſich, wenn ſie es dennoch thut. Für die Natur hat dies keinen Sinn, weil ihr der freie Wille fehlt. Wenn dem rieſigen Elephanten in der Nähe der winzigen Maus der Angſtſchweiß ausbricht, ſo iſt das keine Schwächlichkeit deſſelben, ſondern ein ganz richtiger Inſtinct, weil die Maus, kröche ſie in ſeinen Rüſſel, ihn mit ihrem Gekrabbel bis zur Tobſucht aufſtacheln würde. Fröhnt aber ein Fürſt, ein Held, ein hoher Prieſter, ſeinen Launen, ſeinen Schwächen, ſo fällt er damit in eine Gemeinheit, die mit ſeinem Weſen um ſo greller contraſtirt. Daß z. B. der König David den Urias verrätheriſch aus dem Wege räumt, deſſen Weib Bathſeba ungeſcheut genießen zu können, iſt zumal für einen König von der Tendenz ſeines Charakters eine Schwäche, in welcher er bis zur Gemeinheit und bis zum Verbrechen herunterſinkt. Wenn Meißners Weib des Urias ein mißrathenes Drama iſt, ſo liegt die eine Hälfte der Schuld an der Wahl des Stoffs.

Ins Komiſche ſchlägt das Schwächliche um, wenn daſſelbe ſich verkennt und ſich als Stärke gerirt. Jedoch wird dieſer Widerſpruch nur dann lächerlich, wenn der Inhalt der Schwäche die Forderungen der Tugend nicht zu empfindlich verletzt. Es werden daher intellectuelle Schwächen, Schwächen unſchädlicher Art, die mehr von der Natur oder von den Umſtänden abhängen, ſich dazu eignen, wie wir dies vorzüglich im Luſtſpiel ſehen. Wird die Entwicklung der Schwäche an die Fiction eines Schickſals angeknüpft, wird ſie dadurch mit dem Schein der Nothwendigkeit umgeben, ſo wird der komiſche Effect dadurch geſteigert. Ein glänzendes Meiſterwerk dieſer Komik wird ewig Diderot's Jacques le fataliste et son maître bleiben. Daß der Herr ohne den Diener nicht leben kann, iſt eine Schwäche, die Niemandem ſchadet; daß der Herr vor allen Dingen gern erzählen hört, iſt eine Schwäche, die Andern Gelegenheit gibt, ihr Erzählertalent zu entfalten; daß der Herr den Diener, der ihn offen beherrſcht, von der Falſchheit ſeines Fatalismus überzeugen will, iſt eine Schwäche, die liebenswürdig iſt. Mit welch unvergleichlichem Humor weiß Diderot den Fatalismus des Jacques ins Spiel zu ſetzen. Alles geſchieht, parceque c'étoit écrit là en-haut, sur le grand rouleau. Diderot wäre aber nicht Diderot geweſen, wenn er nicht an die Plaudereien des Dieners und der Wirthin, an den Fatalismus des Dieners und an die Kritik des Herrn, die tiefſten Probleme des menſchlichen Daſeins anzuknüpfen gewußt hätte. Man irrt ſehr, wenn man nach gewiſſen landläufigen Schilderungen meint, daß Jacques nur eine frivole Tendenz habe (39). Sein Grundtext iſt vielmehr die Idee des Schickſals, was Diderot durch das Prädicat fataliſtiſch auch ſelber angedeutet hat.

III. Das Niedrige.

Das Erhabene in ſeiner Schrankenloſigkeit iſt groß; in der widerſtandloſen Aeußerung ſeiner Macht gewaltig; in der unbedingten Selbſtbeſtimmung ſeiner Unendlichkeit majeſtätiſch. Die Majeſtät vereint die abſolute Größe mit der abſoluten Macht. Der Gegenſatz des erhaben Großen iſt das Kleinliche, welches unter die ſeinem Weſen nothwendigen Schranken heruntergeht; der Gegenſatz des erhaben Mächtigen das Schwächliche, welches hinter dem ihm möglichen Maaß von Kraft zurückbleibt; der Gegenſatz des Majeſtätiſchen iſt das Niedrige, welches in ſeiner Selbſtbeſtimmung von zufälligen und beſchränkten, von kleinlichen und egoiſtiſchen Motiven beſtimmt wird. Niedrig iſt allerdings ein Ausdruck, der auch relativ iſt; wird er aber nicht comparativ, ſondern poſitiv gebraucht, ſo bezeichnet er das Unvollkommene, Geringe, Gemeine ſchlechthin. Es hat ſich im Deutſchen der Uſus gebildet, daß man niedrig und nieder unterſcheidet, indem man unter erſterem das Gemeine, unter dem zweiten das Einfache, Schlichte, Untere, verſteht. Eine niedrige Geſinnung, eine niedrige Behandlung, ein niedriger Streich u. ſ. w.; dagegen ein niederes Dach, eine niedere Hütte, ein niedrer Stand u. ſ. w. Vordem ſagte man nur niedrig überhaupt. Das Majeſtätiſche iſt in ſeiner ruhigen Größe einzig und in ſeinem Handeln, als nicht von Außen und nicht durch den Zufall beſtimmbar, abſolut ſicher. Es kann daher zwar, ſofern es als ein beſonderes Daſein der Welt der Erſcheinungen angehört, Seiten haben, welche dem Angriff von Außen her preisgegeben ſind, es kann leiden, es kann den Schmerz fühlen, aber innerlich wird es ſich in der Gleichheit mit ſich erhalten und im Untergang deſſen, was an ſeiner Exiſtenz vergänglich iſt, ſeiner Unendlichkeit gewiß bleiben. Hieraus erklärt ſich der ſcheinbare Widerſpruch, weshalb die Majeſtät gerade im Leiden ihre Größe und Macht am Herrlichſten zu offenbaren vermöge. Die Niedrigkeit hingegen wird: 1. unmittelbar das Alltägliche, Gewöhnliche, Triviale ſein; 2. relativ das Wechſelnde und Haltloſe, das Zufällige und Willkürliche; 3. die Rohheit als die Erniedrigung der Freiheit unter eine ihr fremde Nothwendigkeit oder gar als das Hervorbringen einer ſolchen Erniedrigung. Alle dieſe Begriffe werden auch mit vielen andern Synonymen bezeichnet, wie wir auch das Majeſtätiſche nach ſeiner graduellen Verſchiedenheit mit noch andern Namen edel, hoch, vornehm, imponirend, grandios u. ſ. w. benennen.

a) Das Gewöhnliche.

Das Gewöhnliche, ſofern es die empiriſche Exiſtenz des Allgemeinen ausmacht, iſt deshalb noch nicht häßlich; dies Prädicat kann ihm erſt relativ zukommen; es **wird** unter gewiſſen Bedingungen häßlich. Das majeſtätiſch Erhabene iſt in ſeiner Erſcheinung inſofern einzig, als es eine ganze Welt in ſich zuſammennimmt, denn einzig in dem Sinn, empiriſch nicht ihres Gleichen zu haben, iſt am Ende nach dem Leibnitziſchen principium indiscernibilium jede Exiſtenz, auch die gewöhnlichſte. Die Majeſtät aber iſt andern Erſcheinungen nicht blos überhaupt empiriſch ungleich, ſondern ſie iſt einzig als ohne Vergleich innerhalb einer gegebenen Sphäre. Man ſtelle ſich eine Bergkette vor, ſo kann dieſelbe ſchon durch ihre Größe erhaben ſein. Nun ſoll aber aus ihrem Kamm hervor Ein Berg noch weit in den Aether ſein Haupt erheben, ſo wird derſelbe nicht nur erhaben überhaupt, ſondern majeſtätiſch erhaben erſcheinen, weil er der ungeheuren Maſſe gleichſam einen perſönlichen Ausdruck verleihen wird. So ſtrahlt das Licht des Mondes unter den Sternen als ein einziges in ſanfter Majeſtät u. ſ. f. Dies ſind Beiſpiele aus dem Gebiet des Raumes; aber auch die

Zeit kann an dem Räumlichen majeſtätiſch erſcheinen, wenn uns daſſelbe die unendliche Reihe der Jahre, die es als ein Entſtandenes beſteht, unmittelbar vergegenwärtigt. Das Entſtehen iſt auch ein Vergehen. Ein Entſtandenes, das in der Flucht der Zeiten ſich gleich bleibt, gewinnt dadurch den Anſchein der Ewigkeit, aus deren Unendlichkeit heraus der Strom der Zeit entſpringt. Im Steppenlande morgenwärts vom todten Meere hängen die Felſenthore, durch welche die Moabiterkönige von Baſan vor viertauſend Jahren aus- und einzogen, noch in denſelben Angeln. Jetzt ſind es nur ärmliche Ziegenhirten, die ſie paſſiren, aber die Thore ſind die nämlichen. Es verſteht ſich, daß der Gegenſtand, erhaben zu wirken, groß und mächtig ſein muß; die Dauer allein würde ihn nicht erhaben machen, auch wenn er Jahrtauſende unverändert exiſtirte, wie z. B. im neuen Berliner Muſeum ein Ziegel von denen gezeigt wird, welche die Juden in Aegypten ſtreichen mußten. Ein Ziegel wird auch durch Ewigkeiten nicht erhaben. In der Geſchichte ſind Perſonen, Thaten, Begebenheiten voller Majeſtät, wenn ſie poſitiv einzig ſind und eine Gattung, eine ganze Welt in ſich concentriren. Ein Moſes, ein Alexander, ein Sokrates ſind majeſtätiſch erhabene Perſönlichkeiten, weil ſie im poſitiven Sinn einzig ſind. Daß Sokrates nicht floh, daß er nicht durch rhetoriſche Kunſt die Richter zu beſtechen ſuchte, daß er den Tod im Kerker mit heiterem Ernſt erwartete, — was Alles nämlich Menſchen gewöhnlichen Schlages nicht würden gethan haben, — gibt ihm den majeſtätiſchen Nimbus. So iſt der Brand von Moskau eine furchtbar majeſtätiſche Begebenheit, weil der Widerſtand der Ruſſen in dieſem erhabenen Brandopfer ſich auf eine welthiſtoriſch einzige Weiſe concentrirte. Drücken Perſonen und Thaten nicht ſolche von der Idee affirmativ getragene Einzigkeit aus, ſo ſind ſie auch nicht majeſtätiſch; eine Einzigkeit, welche durch ihre Negativität ſich auszeichnet, kann auf das Prädicat des Majeſtätiſchen keinen Anſpruch machen; ſie wird im Gegentheil ins Häßliche fallen. Ein Commodus, ein Heliogabalus, Herrn der Welt, ſind moraliſche Abnormitäten, welche die Majeſtät, je mehr ſie dieſelbe mit ihrem knabenhaften Wahnſinn in launiſcher Tyrannei geltend machen wollten, nur um ſo mehr verzerrten; ſie ſind einzig in dieſer Verzerrung, aber dieſe Einzigkeit iſt die traurige der coloſſalen Ausſchweifung verrückten Eigendünkels. Heroſtrat, als er die Fackel in den Tempel der Epheſiniſchen Artemis warf, hat ſeinen Zweck erreicht, aber dieſe nichtswürdige Handlung iſt in ihrer frivolen Einzigkeit das Gegentheil aller Majeſtät. Die wahrhafte Majeſtät wird natürlich ihrem Afterbilde gegenüber um ſo einziger erſcheinen, wie Chriſtus, dem elend neugierigen König Herodes gegenüber, die Unendlichkeit ſeiner Majeſtät in vernichtendes Schweigen hüllte. Herodes, ein König, fragt einen gefangenen, verurtheilten Juden — und dieſer würdigt ihn keiner Antwort; dem entſittlichten Schattenkönige öffnen dieſe ſonſt ſo freundlichen, liebeathmenden Lippen ſich nicht; dies Schweigen — welch eine furchtbare Majeſtät!

Das Gewöhnliche iſt, wie geſagt, keineswegs auch ſchon das Häßliche. Niemand kann in ſeinem Begriff dieſe Nothwendigkeit nachweiſen und es kann ſogar, wenn auch nicht ſchön, doch hübſch ſein. Allein als das, was in vielen Exemplaren vorhanden iſt, was nach keiner Seite hin hervorſticht, erſcheint es äſthetiſch bedeutungslos. Es fehlt ihm an charakteriſtiſcher Individualiſirung. Das Schöne ſoll uns allerdings die allgemeine Wahrheit der Dinge darſtellen, allein es ſoll dies in der Form individueller Freiheit thun, welche die Nothwendigkeit des Allgemeinen in ihrer Eigenthümlichkeit vereinzigt. Das Gewöhnliche, Alltägliche, wird durch ſeinen Mangel an Unterſcheidung nichtsſagend, langweilig, gemein und geht damit in die Häßlichkeit über. Man mißverſtehe dies nicht. Nicht das Schöne wird unſchön, das iſt unmöglich, aber die Häufigkeit der Wiederholung, die Breite einer maſſenhaften Exiſtenz, läßt es gleichgültig werden, weil ein anderes Exemplar als eine bloße Tautologie ohne den Reiz der Neuheit iſt. In den Motiven wird jede Kunſt ſich innerhalb eines gewiſſen Kreislaufs bewegen müſſen. Sie hat inſofern eine Grenze der Erfindung. Aber dieſe im Begriff der Sache liegende Wiederholung iſt kein Vorwurf für die Kunſt; es kommt darauf an, daß ſie die an ſich immer gleichen Motive durch die Individualiſirung, uns neu erſcheinen laſſe. Man erinnere ſich z. B. daß man alle tragiſchen Colliſionen ausgerechnet hat; mehr als acht und zwanzig ſind nach Benjamin Conſtant nicht möglich; dieſe werden alſo, wie der Dichter es auch anfangen möge, ſich immer wieder darbieten; er hat an ihnen eine ethiſche Schranke ſeiner Production, allein er muß es verſtehen, dieſe unvermeidliche Gleichheit des Inhalts ſo zu behandeln, daß der von ihm gewählte, doch als ein neuer, einziger Fall erſcheint. Die bloße Wiederholung mit einer oberflächlichen, nur formellen Differenz genügt uns nicht. Die Unmöglichlichkeit, die Idee ſelber und ihre Nothwendigkeit zu verändern, begreifen wir; für die Erſcheinung aber fordern wir mit Recht, daß der Künſtler ſie uns in einer wieder andern, überraſchenden Weiſe darſtelle. Wenn man aus Werken, wie die von Valentin Schmidt über die romantiſche Poeſie, von Dunlop's history of the fiction, von v. d. Hagen über die kleinen Erzählungen des Mittelalters, von Wolf über die Geſchichte des Romans und ähnlichen die Einſicht gewinnt, daß gewiſſe Stoffe durch verſchiedene Völker, Zeitalter, Sprachen hindurch immer dieſelben bleiben, ſo kann uns die Phantaſie der Dichter ſehr arm vorkommen; allein dies iſt ein Irrthum, denn die Fruchtbarkeit und die Schöpferkraft der Phantaſie zeigt ſich vielmehr darin, daß ſie innerhalb der von der Natur des Stoffs bedingten Schranken eine ſo große Mannigfaltigkeit der Ausführung zu gewinnen weiß. Nehmen wir z. B. ein Verhältniß, wie das von Herr und Diener, ſo liegen in demſelben ſofort beſtimmte Grenzen, beſtimmte Motive. Herr und Diener machen einen großen Theil des Stoffs des antiken Luſtſpiels aus. Herr und Diener, das iſt das formale Thema des Don Quixote von Cervantes, des Jacques von Diderot, der Pickwickier von Boz u. ſ. w. Aber ſo verſchieden bei dieſen Dichtern die Herren ſind, ein Don Quixote, der Maitre und Herr Pickwick, ſo verſchieden ſind auch die Diener Sancho, Jacques, Samweller. In dieſer Verſchiedenheit bleibt die Gleichheit der Motive, weil ſie von der allgemeinen Situation unzertrennlich iſt. Die Herren wie die Diener beſitzen daher eine gewiſſe Familienähnlichkeit; allein innerhalb derſelben gehen ſie durch ihre Individualität wieder auseinander und hierin liegt die Originalität der ſchaffenden Phantaſie. Diderot's Maitre, wie er nach der Uhr ſieht, eine Priſe nimmt und Jacques wieder einen Anſtoß gibt, die Geſchichte ſeiner Liebſchaften fortzuerzählen, iſt eine einzige Figur, die zwar als Gattung, aber nicht individuell weder mit Don Quixote noch mit Herrn Picknick etwas gemein hat, ſo wenig als dieſe mit ihr. Die Nachahmung als bloße Copirung, als formelle, müßige Wiederholung, wohl gar als

Plagiat, ärgert uns und wir rufen ihr mit dem Rabbi Akhiba in Gutzkows Uriel Acoſta verdrießlich zu: Alles ſchon dageweſen! Wir können die erlaubte Identität der Motive von der nichtſeinſollenden Gleichheit der Behandlung dadurch unterſcheiden, daß wir die Letztere als den Gemeinplatz bezeichnen. Alle Künſte haben ihre Gemeinplätze; alle Epochen haben die ihrigen. Der Gemeinplatz iſt die ſchon als ſolche bekannte, erkannte und geſtempelte Trivialität. Das Gemeinplätzliche iſt einſt auch neu und intereſſant geweſen; aber in der Häufigkeit der Wiederholung iſt es verbraucht, entgeiſtet. Es wird daher, ſobald es mit der Prätenſion der Neuheit auftritt, lächerlich. In der Poeſie muß man es jedoch nicht zum Gemeinplatz rechnen, wenn zum Stoff ihrer Bilder immer wieder die großen Naturgegenſtände, Sonne, Meer, Berg, Wald, Blume u. ſ. w. oder die Griechiſchen Mythen genommen werden. Beide ſind einmal ewige Symbole geworden, in denen die gebildete Menſchheit ſich allverſtändlich ausdrückt. Wie die Natur und die Götter immer wieder ſchön und unergründlich ſind, ſo auch kann jener Bilderſtoff immer wieder anders gewendet und verjüngt werden. Haben nicht Schiller und Hölderlin die Griechiſche Mythe mit univerſellem Geiſte fortgedichtet und romantiſch beſeelt?

Wenn Leſſing dem Gewöhnlichan das Ungewöhnliche entgegengeſetzt hat, ſo kann man dagegen zunächſt nichts erinnern, denn dieſe Unterſcheidung iſt nur erſt ein limitatives Urtheil. Wenn er nun aber das Gewöhnliche für das Natürliche erklärt, ſo würde folgen, daß das Ungewöhnliche nicht natürlich ſein dürfte. „Wenn der Dichter nichts auf das Theater bringt, als was er in der einfachen Natur findet, ſo wird er ſeinen Zuſchauern nichts zu ſehen und zu hören geben, als was man alle Tage ſieht und hört. Wer beſucht aber deswegen den Schauplatz, damit er das daſelbſt antreffe, was er außer demſelben mehr als zu häufig findet? Er muß alſo ungewöhnliche Züge in ſeine Charaktere einmiſchen, wenn er die Aufmerkſamkeit der Zuſchauer auf ſich ziehen will. Was iſt aber das Ungewöhnliche anders, als eine Abweichung von dem Natürlichen?“ Abweichung von dem Natürlichen ſoll hier das Ungewöhnliche charakteriſiren. Conſequent langt man mit ihr bei der Zauberei und beim Wunder, oder auch bei der Künſtelei und dem Widernatürlichen an, denn dies ſind doch wohl die ſtärkſten Abweichungen vom Natürlichen. Allein ſo hat Leſſing es nicht gemeint, ſondern, wie der Zuſammenhang zeigt, hat er nur ſagen wollen, daß die Kunſt noch nicht Kunſt ſei, wenn ſie die gemeine Wirklichkeit abſchreibe, gegen welche gehalten alle Poeſie, alle Kunſt ſelber das Ungewöhnliche iſt. Auch verwechsle man nicht die Gewöhnlichkeit mit der Vervielfältigung. Das Schöne als ſolches kann durch ſeine Vervielfältigung nicht alterirt werden, weil es in ſich unendlich iſt; wie wir nicht müde werden, das Blau des Himmels, das Grün der Erde, die Blüthen des Frühlings, den Geſang der Nachtigall mit immer friſcher Dankbarkeit zu genießen. An der theatraliſchen Erneuung der Sophokleiſchen Antigone haben wir in unſern Tagen ein recht merkwürdiges Beiſpiel der unſterblichen Kraft erlebt, welche dem wahrhaft Schönen unalternd einwohnt. Es iſt eine der wichtigſten Seiten der modernen Technik, daß ihre Vervollkommnung Werke der bildenden Kunſt in immer wohlfeilern und doch treuen Vervielfältigungen möglich und damit den Genuß derſelben immer allgemeiner macht. Solche Vervielfältigung iſt etwas Anderes, als die ſchaale Reproduction typiſcher Vorbilder in der erfindungsloſen Nachahmung der unproductiven Schwäche. Welche

Gewöhnlichkeit in den Minneliedern des Mittelalters, die Schiller zu dem Sarkasmus veranlaßte, daß in ihnen nichts enthalten ſei, als der Frühling, der komme, der Winter, welcher gehe, und die Langeweile, welche bleibe; wenn die Sperlinge, meinte er, einen Muſenalmanach ſchreiben könnten, würde ungefähr daſſelbe herauskommen. So ſind tauſende von Sonetten der Petrarchiſten, hunderte von Tyrannentragödien der ältern Franzöſiſchen Bühne, ſo die Fabrikwaare unſerer Kindermährchenalbernheiten, ſo das Heer unſerer Entſagungsromane, ſo in der jetzigen Deutſchen Malerei das zahlreiche Geſchlecht der trauernden Königspaare, Juden, Mütter, (Hauſer's Bethlehemitiſcher Kindermord) (40), Toggenburge u. ſ. w. zu Gewöhnlichkeiten geworden. Die Nachahmer halten ſich oft für claſſiſche Künſtler, weil ſie nämlich auf ein Haar daſſelbe hervorzubringen ſcheinen, was anerkannte Auctoritäten auch producirt haben. Allein eben die außerordentliche Aehnlichkeit mit ihren Vorbildern iſt das Langweilige an ihnen, was das Publicum, das ſie ungerecht ſchelten, von ihren Werken entfernt. Hätten ſie daſſelbe, was ſie bieten, als ein Neues aus ſich hervorgebracht, ſo würden ſie mit Recht Anſpruch auf Beifall machen können; nunmehr aber dürfen ſie uns nicht verargen, wenn wir ihre hübſch gemeißelten, bunt colorirten, richtig contrapunctirten, nett ſtyliſirten Werke trivial finden. Ein ächter Künſtler, der dem Ideal mit heiligem Ernſt nachſtrebt, wird freilich auch Eine Idee in immer andern Wendungen darſtellen. Weil er jedoch darin dem Ideal immer näher zu kommen ſucht, ſo wird er uns doch nicht ermüden. Jede ſeiner Schöpfungen wird ſein Urbild nach einer neuen Seite hin offenbaren. Für Petrarcha waren die Sonette und Canzonen, in denen er ſeine Leidenſchaft für Laura nach allen

Höhen und Tiefen ſchilderte, ſo wenig ſchlechte Tautologieen, als für Raphael ſeine Madonnen, als für Byron ſeine düſtern Helden, als für Lyſippus ſeine Bildſäulen des göttlichen Alexander u. ſ. w. Die Mittelmäßigkeit oder gar die völlige Ohnmacht wiederholt das ſchon Geſchaffene ohne Fortſchritt, ohne productive Vertiefung und entgeiſtert uns durch ihre von ihr ſelbſt unerkannte Gewöhnlichkeit eben ſo ſehr, als das wahre Genie uns durch die einfache Urſprünglichkeit ſeiner Compoſitionen begeiſtert.

Hat die Mittelmäßigkeit eine wiewohl uneingeſtandene Ahnung von der Gewöhnlichkeit ihrer Leiſtungen, ſo ſchmückt ſie dieſelben wohl, um die Plattheit zu verbergen, mit heterogenen Reizmitteln. Der Erfolg ihrer Anwendung wird jedoch nur ſein, die Flachheit der Conception, die Armuth der Ausführung, um ſo fühlbarer zu machen. Heut zu Tage betrügen ſich Dichterlinge vorzüglich mit dem gefährlichen Lobe, das ihnen wohl gezollt wird, geiſtreich zu ſein. Wirklicher Reichthum des Geiſtes, gewonnen aus der Weite vielſeitiger Erfahrung, aus der Tiefe gewaltiger Kämpfe, wie ſelten iſt er nicht! Wie gewöhnlich dagegen iſt jenes Halbgemiſch von Anſchauung und Reflexion, von Poeſie und Philoſophie geworden, deſſen verworrene Buntheit man heut zu Tage geiſtreich zu nennen beliebt. Die Impotenz hat jetzt an der dialektiſchen Reflexion das Mittel, den Schein des ſchöpferiſchen Producirens einen Augenblick hindurch vorzutäuſchen.

Daß das Gewöhnliche ſich ſelbſt richtet, indem es durch ſeine Uebertreibung komiſch wird, erhellt ſchon aus dem Geſagten. Allein von der Komik, welcher es objectiv und unwillkürlich verfällt, iſt diejenige Komik zu unterſcheiden, welche die Leerheit des Gewöhnlichen mit Bewußtſein parodirt. Wenn das Gewöhnliche die Nullität ſeines Inhalts durch den Bombaſt eines falſchen Pathos aufzuſpreizen bemühet iſt, ſo iſt das eine unbeabſichtigte Lächerlichkeit. Unſer Lachen über das Häßliche bedeutet in dieſem Fall ſeine Verurtheilung. Wird aber das dem Inhalt nach Gewöhnliche in der Form der Erhabenheit, oder umgekehrt das dem ſeinſollenden Inhalt nach Erhabene in der Form der Gewöhnlichkeit vorgeführt, ſo entſteht beidemal eine komiſche Wirkung. Das Erſtere iſt der Fall in der Traveſtie, wie wenn die Fröſche in der Batrachompomachie die Sprache der Homeriſchen Helden reden; das Zweite iſt der Fall in der Parodie, wie wenn die Idee des Schickſals als einer an ſich erhabenen Macht auf einen futilen Gegegenſtand gewendet wird. So perſiflirte Natalis mit ſeinem Strickſtrumpfdrama, ſo Platen mit ſeiner Gabel die Verirrungen unſerer fataliſtiſchen Schule; ſo perſiflirte Baggeſen den Schwulſt, in welchen das geiſtliche Epos bei uns verfallen war, mit ſeinem Adam und Eva. Die erſten Menſchen ſind gewiß ein naiv erhabener Gegenſtand. Theologie ſtudiren und Franzöſiſch lernen ſind gewiß ſehr gewöhnliche Beſchäftigungen der heutigen Welt. Baggeſen läßt nun Adam bis zwölf Uhr Theologie ſtudiren. Eva ſpaziert unterdeſſen im Paradieſesgarten umher, wo die Thiere ihr ſehr artig den Hof machen und ihr ſchmeichelnd den niedlichen Fuß lecken. Vorzüglich fein benimmt ſich die buntſchillernde Schlange. Sie macht ſich für Eva höchſt intereſſant dadurch, daß ſie Franzöſiſch ſprechen kann und viel von Paris zu erzählen weiß. Adam, mit welchem Eva gut bürgerlich um zwölf Uhr zu Mittag ſpeiſt, hat längere Zeit keine Ahnung von dieſer gefährlichen Bekanntſchaft, bis er ſie auf einer gemeinſchaftlichen Promenade mit ſeiner Frau zufällig entdeckt u. ſ. w. Dieſe ganze Behandlung macht die Protoplaſten zu heutigen Menſchen; indem aber zu all den Gewöhnlichkeiten, wie Theologie ſtudiren, um zwölf Uhr zu Mittag eſſen, Franzöſiſch lernen, einen verdauenden Spaziergang machen, die phantaſtiſchen Vorausſetzungen des paradieſiſchen Zuſtandes hinzugenommen ſind, worin die Thiere noch ohne Entzweiung ſind und worin die Schlange ſpricht, ſo erzeugt ſich ein ſehr ergötzlicher Widerſpruch, der dem Dichter zu ſinnreichen ſatiriſchen Zügen Gelegenheit gegeben hat, unter denen nicht einer der ſchlechteſten iſt, daß die Schlange Evchens unſchuldige Phantaſie mit den Erzählungen von Paris vergiftet und ihr die Sprache dieſes Babels einſchmeichelt.

Das Gewöhnliche kann auch dadurch ins Komiſche gewendet werden, daß es mit Ironie über ſich ſelbſt behandelt wird. Schon vorhin iſt angedeutet worden, daß, was wir äſthetiſch als das Gewöhnliche vermeiden, reeller Weiſe ſehr wichtig ſein kann. Kommt nicht in ihm die Nothwendigkeit, der wir alle unterthan ſind, zum Vorſchein? Iſt daſſelbe nicht das Element, in welchem der Fürſt mit dem Bettler ſich begegnet? Müſſen wir nicht alle eſſen und trinken, ſchlafen und verdauen? Müſſen wir nicht alle arbeiten, wenigſtens an unſerm Nichtsthun? Müſſen die Kinder nicht geboren werden? Kann eine Kaiſerin ſich die Wehen der Geburt wegdecretiren laſſen? Können wir nicht alle krank werden, trotz Reichthum und Bildung? Müſſen wir alle nicht endlich ſterben? Iſt daher dieſe Alltäglichkeit nicht auch ſehr ernſt und ehrwürdig? Machen ihre Zuſtände nicht das in ſeiner ſtabilen Gleichheit epiſche Element der Geſchichte aus? Faßt die Kunſt ſie von dieſer Seite auf, ſo verſchwindet an ihnen alle Gemeinheit. Und ſo haben in der That Sculptur, Malerei und Poeſie den göttlichen

Schlaf, die Arbeit des Menſchen, das gemeinſame Mahl, Hochzeit, Geburt und Tod, nach dem Adel ihrer poſitiven und univerſellen Bedeutung geſchildert. Man erinnere ſich, wie Homer auf dem Schilde des Kriegers Achilleus den ganzen Cyklus der Begehungen und Feſte des Friedens vom Hephaiſtos hat bilden laſſen; man erinnere ſich der Werke und Tage des Heſiodos; man erinnere ſich der Idyllik, der ſocialen, der ſkoliſchen Lyrik; man erinnere ſich, wie das antike Relief, die antike Vaſenmalerei, die Pompejaniſche Wandmalerei unſere gewöhnlichen Zuſtände in naiver Heiterkeit vorführt; wie die chriſtliche Poeſie, Plaſtik und Malerei aus der Geſchichte der Patriarchen und Chriſti heraus alle gewöhnlichen Vorkommniſſe des Menſchenlebens nach ihrem idealen Werth gebildet haben, ſo wird man erkennen, welch' großen Umfang das Gewöhnliche in der Kunſt mit einem vollkommen affirmativen Charakter einnimmt. Allein eben weil dieſe epiſchen Elemente des Weltlebens in ihrer unendlichen praktiſchen Wichtigkeit doch zugleich die alltäglichen ſind, welche auch die Abhängigkeit des Menſchen von der Natur verrathen und in ihrer ſteten Wiederkehr die Langeweile unſeres Daſeins enthalten, immer wieder eſſen und trinken, arbeiten und ſchlafen, gebären und ſterben zu müſſen, ſo liegt auch in ihnen ſelbſt ſchon ein ironiſcher Anflug. Die Kunſt darf aus ihnen nur den Punct unſeres Zuſammenhangs mit der Natur, unſerer Gebundenheit an das Endliche, ſchärfer hervorheben, ſo iſt die Komik im Nu fertig. Dann entſteht auch ein Genrebild, aber ein ſolches, das uns ein Lächeln abgewinnt, weil es uns die Freiheit in ihrer natürlichen Beſchränktheit zeigt. In der großen Totalität iſt der einzelne Zuſtand nur ein Moment; welche Befriedigung ein Zuſtand relativ und momentan gewähre, ſo muß er doch in den allgemeinen Zuſammenhang ſich auflöſen; die Andeutung dieſes Ueberganges wird ſeine Ironiſirung. Ohne im epiſchen Sinn ernſt und würdig, ohne im ironiſchen komiſch zu ſein, wird die pittoreske wie die poetiſche Genrebildlichkeit gemein und langweilig. Unſerer dermaligen Genremalerei wäre Leſſings Rath für den komiſchen Dichter, von dem Gewöhnlichen durch ein Abweichen von der puren, cruden, alltäglichen Natur loszukommen, wohl auch zu empfehlen, denn wir haben durch ſie die ganz ideenloſe Conterfeis unſerer beſchränkteſten empiriſchen Zuſtände, eine nur zu getreue Abſchilderung der Köchinnen, Obſtverkäuferinnen, Schulbuben, Strümpfe ſtopfenden Mütter, Stiefel flickenden Schuſter, im Schlafrock meditirenden Paſtore, in Kneipen herumlungernden Müſſiggänger u. ſ. w. ohne die geringſte ideale Verklärung, ohne ein Atom von Witz erhalten. Da wir Deutſche keine gemeinſame große Geſchichte, keinen einheitlichen, himmelantragenden Enthuſiasmus haben, ſo erklärt ſich, weshalb unſere Kunſt ſo ſehr um würdige Gegenſtände verlegen ſein und ſo leicht in die gehaltloſeſte Tändelei und Quängelei mit dem Gewöhnlichen verfallen kann. Hegel und Hotho (41) haben allerdings an der Genremalerei mit Recht hervorgehoben, daß die Unbedeutendheit der Objecte um ſo mehr den Reiz einer glänzenden Ausführung geſtatte, allein man thut dieſen Philoſophen Unrecht, wenn man ihre Begeiſterung für das Genre in der Niederländiſchen Schule als ein Zugeſtändniß dafür nimmt, daß auch der bloße Abdruck einer empiriſchen Realität ihnen ſchon genügen könnte und daß ideale Compoſitionen in ihrem Detail dem Glanz der virtuoſen Technik nicht eben ſo günſtig ſeien. Eine ſolche Vorſtellung, zum allgemeinen Vorurtheil gemacht, würde den Kunſtſinn der Nation vollends ruiniren, denn ſie würde uns die Beſchränktheit als ein Letztes verehren laſſen, uns in einer flachen Gemüthſeligkeit, in einem idylliſchen Duſel verdumpfen und uns immer unfähiger machen, den wahrhaften Schmerz des Lebens zu faſſen, deſſen Gefühl und Erkenntniß unſerm Daſein erſt die Weihe ächter Heiterkeit zu geben vermag. Der Mangel an Idealität, die Trivialität des Inhalts, führt in allen Künſten zur Breite des Details, deſſen Ausputz ſchon für Poeſie genommen wird; es entſteht ein maaßloſes Verweilen im Gewöhnlichen, weil man nichts übergehen will, und mit dieſer Tendenz zur ſchlechten Vollſtändigkeit die entſetzlichſte Langeweile. Voltaire hat bekanntlich geſagt, daß alle Gattungen gut und erlaubt ſeien, hors le genre ennuyeux; eben derſelbe hat aber auch geſagt: le secret, d'être ennuyant, c'est de tout dire. Man darf ſich nicht wundern, wenn in ſolchen Epochen gerade höhere Naturen, ſtrebende Gemüther, aus Ekel über die Götzendienerei, die mit dem Gemeinen und Gewöhnlichen getrieben wird, die Ironie gegen das Endliche wieder übertreiben und bald ins Frivole, bald ins Pietiſtiſche, bald ins Verrückte fallen. Der rechte Künſtler wird alſo das Gewöhnliche entweder ſo darſtellen, daß er deſſen poſitive Berechtigung als eine nothwendige Form des allgemeinen Weltlaufs hervorkehrt; oder ſo, daß er ironiſch die Beſchränktheit eines Zuſtandes zugleich in die Freiheit reflectirt, die darüber hinaus iſt; oder ſo, daß er es direct ins Komiſche wendet. Wodurch ſind Murillo's Bettelknaben ſo berühmt geworden? Weil ihre Dürftigkeit ſie nicht genirt und weil aus ihren Lumpen das Frohgefühl einer über alle äußere Noth ſorgloſen Seele hervorblickt. Murillo hat die affirmative Seite ihrer Exiſtenz ergriffen. Wodurch iſt Biard zu ſo großem Ruf gekommen? Weil er das ironiſche Moment im Gewöhnlichen hervorzukehren verſteht. Seine berühmte Springergeſellſchaft wartet des ſtrömenden Regens halber heute umſonſt auf Beſuch. Das Licht bei den Wachsfiguren, unter denen wir ſelbſt einige Olympiſche Gottheiten bemerken, brennt umſonſt herunter. Die Vorſtände der Geſellſchaft, um eine verſchmitzt erfahrene Alte verſammelt, überzeugen ſich gründlich von dem leeren Boden der Caſſe. Der Erklärer der Wachsfiguren, die Gerte unter dem Arm, ſchaut verdrießlich auf die düſtere Straße hinaus, auf welcher die regenſchirmbeſchirmten Menſchen ſchattenartig vorüberhuſchen. Man ſieht es den Leuten an, daß ſie, lebenserfahren, an Täuſchung gewöhnt, hungergeübt, zwar ſo bald die Laune nicht verlieren, daß jedoch die Zuſtände augenblicklich höchſt troſtlos ſind. Aber da vorn auf dem Eſtrich, welch liebliche Erſcheinung? Ein junges Mädchen in knabenhaftem Anzug ſitzt mit einer Violine beſchäftigt unberührt von all dem Elend um es herum. Es wird dies Elend theilen; es wird ſchlecht und wenig eſſen und trinken; es wird in ſeinen dünnen Kleidern frieren; aber es wird die Kunſt lieben um der Kunſt willen. Dieſe ſchwarzen Haare, dieſe ſehnſüchtigen Züge, dieſe feurigen Blicke verbürgen uns das Genie und reißen uns aus aller Gewöhnlichkeit heraus Unter den Düſſeldorfer Malern verdient Haſenclevers Komik hervorgehoben zu werden; ſeine Tanzſtunde, ſein Maleratelier, ſeine Theegeſellſchaft, ſein Jobs als Nachtwächter, welch' köſtliche Bilder!

Die Alten ſtellten der Megalographie als der Malerei der Götter und Heroen die Rhyparographie, auch Rhypographie, oder auch, wie Th. Welker meint, Rhopographie, entgegen, weil das Schmutzige auch mit dem Gewöhnlichen und Niedrigen zuſammenhängt. W. Gringmuth in einer eigenen Abhandlung (43) und Hettner in in einem Abſchnitt ſeiner Vorſchule der Kunſt haben dieſe antike Genremalerei näher zu ſchildern unternommen. Aus den auf uns gekommenen Bildwerken erſehen wir, daß die Alten Amoretten, die ſich mit Waffen umherſchleppen, Schuſterſtuben, malende Zwerge, Kämpfe von Pygmäen mit Hähnen und Kranichen, Stillleben von Früchten, Vögeln, Gefäßen dahin rechneten.

b) Das Zufällige und Willkürliche.

Das Gemeine iſt in ſeiner Beſchränktheit eben ſo gewöhnlich, als das Erhabene in ſeiner Einzigkeit majeſtätiſch. In ſeinem ſchöpferiſchen, ſich ſchlechthin aus ſich beſtimmenden Verhalten handelt das Majeſtätiſche wohl plötzlich, aber nicht zufällig, wohl frei, aber nicht willkürlich. Moſes ſchlägt in der Wüſte mit ſeinem Stabe an einen Felſen und plötzlich quillt aus deſſen dürrer Bruſt ein Strom lebendigen Waſſers. Dies majeſtätiſche Handeln iſt weder zufällig, noch willkürlich; nicht zufällig, denn Moſes iſt der gottgeſandte Führer des Volkes, der alſo für daſſelbe ſorgen muß; nicht willkürlich, denn das Volk war nahe daran, zu verſchmachten. Das majeſtätiſche Handeln iſt ſeiner ſelbſt als eines ſchöpferiſchen abſolut ſicher und erreicht ſein Ziel ohne ſonderliche äußerliche Vermittelung; im Grunde durch den einfachen Act des bloßen Wollens. Der Vaticaniſche Apollo hat von ſeinen Tempelmauern irgend welchen Unhold, ſei es nun Python, ſeien es die Erinnyen, weggeſcheucht. Er hält zwar noch den Bogen in der Hand, allein ſeine Haltung und Miene ſprechen entſchieden aus, daß er, der fernhintreffende Gott, ſich des Erfolgs ſeines Handelns vorher gewiß war. Er will den Unhold tödten und er tödtet ihn. Kein Zweifeln, Schwanken, Zaudern darf in ein Weſen eintreten, das auf Majeſtät Anſpruch macht. Fällt die Majeſtät in ihrem Handeln dem Zufall und der Willkür anheim, ſo wird ſie häßlich. Ihr Handeln muß mühelos, jedoch in ſeiner Leichtigkeit am rechten Ort, zu rechter Zeit, nothwendig ſein, weshalb ein ſogenannter Deus ex machina und Alles, was ihm ähnlich iſt, den Eindruck der Majeſtät verfehlt. — Erreicht eine majeſtätiſch ſein ſollende Exiſtenz in ihrem Handeln nicht einmal, was ſie beabſichtigt, ſo widerſpricht ſie damit der bei ihr vorausgeſetzten Sicherheit und wird häßlich oder komiſch. Stellen wir uns einen Löwen vor, der aus einem Hinterhalt auf eine Gazelle zuſpringt, in ſeinem Sprung aber ſich überbietet, ſo daß er über ſie hinwegſpringt, während ſie unter ihm davonläuft, ſo wird der König der Thiere lächerlich erſcheinen. Auch darf die Majeſtät in der Form ihres Handeln ſich nicht haſten, weil ihre Autonomie feierlich auftreten muß. Die im Innern vorhandene abſolute Sicherheit muß ſich auch in der Ruhe und Gemeſſenheit des Aeußern darſtellen. Bäume neigen ihre Kronen majeſtätiſch, wenn ſie ſich langſam auf und ab beugen; ein Ton iſt feierlich, wenn er ſich ſelbſt anhält und in gemeſſenen Pauſen die Stille wieder unterbricht; ein Schritt iſt feierlich, wenn er, da das Gehen ein aufgehobenes Fallen, den Fuß mehr von hinten her ſchleift, als nach vorn hin fallen läßt. Alle Bewegungen daher, welche ein majeſtätiſch ſein ſollendes Individuum als ein unruhiges, haſtiges, hin und her gezerrtes erſcheinen laſſen, ſind häßlich, weil ſie der unbedingten Selbſtgewißheit als dem Weſen der Majeſtät widerſprechen. Auch die Sprache der Majeſtät wird kurz, lapidariſch, ehern, maaßvoll ſein müſſen. Wortfülle, limitirende Wendungen, eigenen ſich nicht für ſie; weit eher ein humoriſtiſches Spiel mit dem Scherze, weil im Spiel ſich die Herrſchaft über etwas zeigt. Ein queckſilbern beweglicher, ſtolpernder und polternder Fürſt, der nicht Meiſter ſeiner Affecte bleibt, und in ſeinem Benehmen verräth, daß er über alle den gemeinen Menſchen beunruhigende Störung nicht hinaus iſt, ſteht auf dem Sprunge, lächerlich zu werden.

Im Gegenſatz zum reflexionsloſen, ſich ſelbſt genügenden Handeln der Majeſtät charakteriſirt ſich die Gemeinheit durch Zufälligkeit und Willkür. Der Zufall an ſich iſt ſo wenig gemein, als die Willkür. Sie als ſolche ſind daher auch noch nicht häßlich; ſie werden es erſt, wenn ſie ſich an die Stelle der Nothwendigkeit und der Freiheit ſetzen. Die Schönheit hat nicht den Zwang, wohl aber die Nothwendigkeit, nicht die Geſetzloſigkeit, aber die Freiheit, zum Inhalt. Die Nothwendigkeit der Freiheit iſt ihre Seele und Zufall ſowohl als Willkür kann ſie daher nur tragiſch oder komiſch wenden. Wird die Nothwendigkeit im Zuſammenhang der Erſcheinung der Freiheit zu einer Grille, ſo wird das Schickſal zufällig und willkürlich, während es als die ſich objectiv von ſelbſt ergebende Grenze für die Ausſchweifungen des Zufalls und der Willkür majeſtätiſch wirkt. Der ſogenannte Zufall iſt für die tragiſche Entwicklung nur die Form, in welche die abſolute Nothwendigkeit ſich ſelbſt verhüllt. Das Schickſal ſoll nicht blos eine Grenze überhaupt, ſondern diejenige ausdrücken, die wir als eine durch das Weſen der Freiheit nothwendige anerkennen, in welcher Hinſicht die Colliſionen auch der antiken fataliſtiſchen Tragödie ſittlicher Natur ſind, wenn auch das Fehlen von ihr noch nicht als ethiſcher Widerſpruch genommen wird, ſondern als ein moraliſch ungewolltes Thun, deſſen Begründung ſogar in den Schooß der Götter hinabreicht. Die Schuld aber, die in unſerm

Sinn nicht als moraliſche exiſtirt, wird von der alten Tragödie doch anerkannt, wie die bekannten Sophokleiſchen Verſe ſo unübertrefflich ausdrücken:

ἀλλ ἐι μεν ὀυν ταδ' ἐν θεοις καλα,
παθοντες ἀν ξυγγνοιμεν ἡμαρτηκοτες.

Für die Komik iſt natürlich der Zufall nicht weniger als die Willkür der abſolute Hebel, weil ſie allein auch wieder die Häßlichkeit des ſchlechten Zufalls und der ſchlechten Willkür durch ſubjective Maaßloſigkeit zu parodiren im Stande ſind. Es iſt das Bizarre und Barocke, das Groteske und Burleske, worin ſich das Zufällige und Willkürliche vom Häßlichen zur Verklärung des Komiſchen emporhebt. Keine dieſer Formen iſt ſchön im Sinne des Ideals; in jeder exiſtirt eine gewiſſe Häßlichkeit, aber in jeder auch die Möglichkeit, in die heiterſte Komik überzugehen.

Das Bizarre iſt der Eigenſinn der Laune. Das Wort kommt vom Italieniſchen bizza her, welches Zorn, auch Bosheit bedeutet. Weil die Bosheit etwas Singuläres iſt, ſo iſt es dann auch auf das Abſonderliche, Seltſame übertragen worden, in deſſen Hervorbringen die Laune ſich gefällt. Bedenkt man, daß das Schöne auf die Darſtellung des Ideals geht, ſo kann man nicht erwarten, daß das Bizarre ſchön ſei. Eher tendirt es in's Komiſche, iſt jedoch durch ſeinen zu aparten Inhalt ſelten rein lächerlich. Die Bizarrerie übertreibt das Individualiſiren ſo, daß es häßlich erſcheint oder wenigſtens an das Häßliche ſtreift. Es verbindet in ſeiner Laune, was man zu trennen, es trennt, was man zu verbinden pflegt. Der Engliſche Spleen iſt reich an bizarren Einfällen. Schwangere Frauen, in der Entwicklung begriffene Mädchen haben öfter bizarre Gelüſte, z. B. Tabacksaſche zu genießen. Hypochonder quälen ſich mit bizarren Einbildungen. Die Liebe als Leidenſchaft reizt auch zu bizarren Handlungen, wie der Troubadour Peire Vidal aus Toulouſe ſich dadurch vorzüglich im Andenken erhalten hat. Wir können ſeinen ſentimentalen Albernheiten von den Deutſchen Minneſingern die Ulrichs von Lichtenſtein an die Seite ſetzen (43). In der Architektur und Sculptur kann das Bizarre ſich noch wenig geltend machen, weil der Ernſt und die Eigenthümlichkeit des Materials dieſer Künſte ſeine Ausſchweifungen hemmen. In der Malerei gewinnt es ſchon einen bedeutenden Spielraum, namentlich durch ganz eigene Farbentöne. In der Muſik kann es natürlich die Unergründlichkeit ſeiner Metamorphoſen recht nach Wohlgefallen in dem weichen, nachgibigen, unbeſtimmt-beſtimmten Element der Töne auslaſſen und die Muſik nennt auch manche ihrer wunderlichen Schöpfungen ausdrücklich Capricen. In der Poeſie endlich verſteht ſich die mannigfaltigſte Darſtellung des Indefiniſſabeln, was im Bizarren liegt, von ſelbſt. Shakeſpeare hat ihm in einigen ſeiner Luſtſpiele glänzende Verherrlichungen angedeihen laſſen. Unter den neuern Franzoſen zeichnet ſich Balzac in der Kunſt aus, das Bizarre zu idealiſiren. So hat er einen Roman geſchrieben, welcher den Swedenborgianismus ſchildert. Die Heldin deſſelben erſcheint wegen ihrer engelhaften Natur den Männern als Jungfrau, als Seraphita, den Frauen als Jüngling, als Seraphitus. Dieſer pſychologiſche Hermaphroditismus führt nun auch zu bizarren Situationen. Unter den neuern Deutſchen Autoren hat Gutzkow eine vorzügliche Begabung zur Erfindung bizarrer Charaktere und Situationen. Sein Mahaguru, ſeine Wally, ſeine Seraphine, ſein Nero, ſein Prinz von Madagascar, ſein Blaſedow, ſein Hackert in den Rittern vom

Geiſt ſind im eminenteſten Sinn bizarr und berühren eben ſo oft das Erhabene als das Lächerliche. In der Schöpfung des nachtwandleriſchen, geheimpolizeilichen, häßlichgeiſtvollen, boshaftguten Hackert hat Gutzkow das Bizarre auf das Treffendſte geſchildert. Im Prinzen von Madagascar hat er das Bizarre beſonders in die Situationen gelegt. Welche bizarre Lage des Prinzen, von ſeinen eigenen Unterthanen gefangen und als Sclav verkauft zu werden! Auch in kleinern Erzählungen wird man bei Gutzkow die Neigung zum Bizarren als ein Hauptingrediens finden bis zur köſtlich erzählten Geſchichte jenes Kanarienvogels hin, der ſich ſeltſamer Weiſe in ſein eigenes Spiegelbild verliebte und aus Melancholie über die Unrealität ſeines vis à vis ſtarb. Selbſt Charakterbilder ſolcher Art ſind Gutzkow außerordentlich gelungen, wie ſein Portrait Schottky's, zu welchem wohl nur Schall's Portrait von Laube als Pendant gelten kann.

Die pointirte Abenteuerlichkeit, die phantaſtiſche Beweglichkeit des Bizarren, machen es zur Ironie des Gewöhnlichen und laſſen es in dieſer Richtung ſelbſt an eine kokette Geſuchtheit ſtreifen. Wie leicht dieſelbe ins entſchieden Häßliche fallen kann, ſehen wir zuweilen bei Tieck, der ſo reich an ächt bizarren Geſtalten iſt. In der Novelle: Eigenſinn und Laune, läßt er die Heldin Emmeline zuletzt als Bordellwirthin auftreten. Dieſe Laune iſt häßlich und ihre Motivirung übergeht der Dichter, während er die ſonſtigen Verirrungen Emmeline's in einem Zuſammenhange darſtellt, der ſie einigermaaßen begreifen läßt. Emmeline konnte einen Kutſcher heirathen wollen, konnte ſich von einem leichtſinnigen Commis ſchwängern laſſen, konnte einen Geldariſtokraten heirathen, konnte mit einem Officier durchgehen, in welchem ſie doch den Kutſcher Martin wiederfand — brauchte ſie aber ſo tief zu ſinken, daß ſie aus der Proſtitution ein Gewerbe machte, ein Gewerbe nicht blos für ſich, ſondern in der ſcheußlichſten Weiſe, als Vorſteherin eines Bordells? Dieſer Ausgang iſt mehr als bizarr. Emmeline zeigt bis dahin Eigenſinn und Laune, aber nicht dieſe empörende Gemeinheit. — Von dem Bizarren iſt das Barocke ſchwer zu unterſcheiden. Man könnte aber wohl ſagen, daß es darin beſtehe, dem Gewöhnlichen, dem Zufälligen und Willkürlichen durch die Außerordentlichkeit der Form eine Bedeutung zu geben. Man leitet das Wort von einer bekannten Schlußform ab, welche den Namen barocco hat; nach Andern ſoll es ſo viel als ſchief bedeuten und von den vertieften Rahmen gebraucht ſein, die mit ſchräger Fläche zum Bild oder Spiegel ſich abſenken und noch jetzt Barockrahmen heißen. Sollte es aber nicht von baro herkommen, im Lateiniſchen ein dummer Menſch, im Italieniſchen ein falſcher Spieler, Schurke? Sollte nicht das Barocke den Begriff des falſchen Spiels auf das Spiel mit dem Zufälligen übertragen haben? Es liegt in ihm eine gewiſſe Keckheit und Schroffheit der ſich ſelbſt überbietenden Willkür, die oft in's Komiſche, aber auch ins Grauſame und Düſtere überſpringen kann, wie wir dies in den Strafen der Völker finden, die oft eben ſo brutal als barock waren — und leider noch ſind. Jener Syriſche Paſcha fand ſogar ein offenbar ſehr barockes Vergnügen darin, die Geſichter von Verbrechern höchſt eigenhändig mit einem Meſſer künſtleriſch zu bearbeiten, um Naſen, Ohren und Lippen die ihm genehme Geſtalt zu geben. Eugene Sue hat das Barocke zuweilen mit vielem Geiſt, immer jedoch nach der grauenhaften Seite hin, darzuſtellen verſtanden. In der Mathilde, ſeinem vollendetſten Roman, hat er die tiefe Bosheit des Fräulein von Maran durch bizarre Launen und barocke Wendungen ſehr charakteriſtiſch gezeichnet. Die Willkür dieſer ſataniſchen Perſon äußert ſich nämlich auch in der Schöpfung von Worten, die nur in ihrem Lexikon zu finden ſind, wie z. B. wenn ſie, etwas ſehr bemerkenswerth zu finden, ſagt: c'est pharamineux!

Dem Barocken, wie dem Bizarren verwandt, und doch von ihnen durch eine individuelle Paradoxie verſchieden iſt das Groteske. Seinen Namen hat es — nachdem es längſt in aller Komik exiſtirte — in Italien zur Zeit Cellinis von einer beſondern Art der Gold- und Silberarbeit erhalten, worin verſchiedene Stoffe in ſeltſamer Miſchung zuſammengewürfelt wurden; dann wurde das Wort auf die buntſcheckige Manier übertragen, mit welcher Grotten und Gartenhallen, Waſſerbecken u. dgl. mittelſt farbigter Steine, Korallen, Muſcheln, Erzſtufen, Moos ausgelegt wurden. Von dieſem Buntgemiſch ging der Name auf alle Formen über, in denen ein ſonderbares Durcheinander unberechenbarer Schnörkel und unerwarteter Sprünge unſere Aufmerkſamkeit eben ſo ſehr feſſelt als zerſtreuet. Nun wurden auch die Tänzer, die in Verrenkungen wunderlichſter Art uns vergeſſen machen, daß ſie, wie wir, Knochen haben, Grotesktänzer genannt. Ihr Beinausſpreizen, ihr Wippen, Wiegen, Drehen, Froſchhüpfen, Bauchkriechen, iſt wahrlich nichts weniger, als ſchön; es iſt auch nicht komiſch; aber es iſt als eine Willkür, die aller Geſetze zu ſpotten ſcheint, grotesk. *Flögel* hat als Fortſetzung ſeiner Geſchichte der komiſchen Literatur Collectaneen hinterlaſſen, die man unter dem Titel einer Geſchichte des Groteskkomiſchen 1788 herausgegeben hat. In dieſer Geſchichte beſchäftigt er ſich vom Satyrſpiel der Griechen an vorzugsweiſe mit dem Hanswurſt, den Marionetten, den Narrenfeſten und Geckengeſellſchaften und verſteht unter dem Groteskkomiſchen beſonders das Niedrigkomiſche, zumal wie es ins Derbſinnliche, Unzüchtige und Rohe übergeht. Schon 1761 hatte Möſer ſeinen Harlequin oder Vertheidigung des Groteskkomiſchen geſchrieben und den Begriff deſſelben ebenfalls vorzüglich an den Italieniſchen Masken nach Riccoboni erläutert. Er nimmt es auch als gleichſinnig mit dem Niedrigkomiſchen, mit der Poſſenreißerei, mit der zweideutigen Anſpielung. Seine Heirath Harlequins oder die Tugend auf der Schaubühne (abgedruckt in den ſämmtlichen Werken, herausgegeben von Abeken, Berlin 1843, Th. 9., S. 107. ff.) iſt jedoch ziemlich zahm gehalten. Das Groteske iſt in vieler Beziehung der Kindergeſchmack, die Chineſiſche Aeſthetik.

Das Bizarre, Barocke und Groteske können ins Burleske übergehen. Burla heißt im Italieniſchen und Spaniſchen Spott. Von Italien kam die burleske Manier nach Frankreich und wurde hier vorzüglich durch Scarron's Traveſtirung der Aeneide ſo verbreitet, daß die kurzen Verſe derſelben ſchlechthin als burleske Verſe in Umlauf kamen und ſogar die Geſchichte Chriſti ganz ernſthaft, aber, wie ſchon der Titel meldete (44), in burlesken Verſen bearbeitet ward. Das Burleske iſt die parodiſche Ueppigkeit der Willkür, die zur Ausführung heiterer Caricaturen außerordentlich geeignet iſt. Aus dieſem Grunde macht es die Seele des Italieniſchen Maskenſpiels und aller ihm ähnlichen Komik aus. Das ſtumme Spiel, was wir, aus dem corrumpirten aczioni, lazzi nennen, gehört dem Burlesken als ſeine eigentlich claſſiſche Darſtellung an. Der ſchöpferiſche Uebermuth muß mit ſeinem tollen Sprudelgeiſt dieſe unbeſchreiblichen Geſten, Beugungen, Sprünge, Faxen, Grimaſſen hervorbringen, die nur im Moment ihrer Bewegung und im Contraſt mit ihren Umgebungen ein Intereſſe haben. Im heutigen komiſchen Vaudeville hat es ſich eine feinere Exiſtenz zurecht gemacht. Die Franzoſen beſitzen namentlich an der Parodie der Engländer einen unendlichen Schatz für burleske Erfindungen, wie z. B. im Vaudeville Sport und Turff. Wegen des Parodiſchen lieben ſie es aber überhaupt und man wird beobachten können, wie ſehr es ihre Schauſpieler aus einer Rolle herauszufinden und zu entwickeln verſtehen. Man nehme z. B. ein Vaudeville, wie den Koch Vatel, im Ehrgeiz in der Küche, ſo iſt dieſe Rolle, in der auch Seydelmann ſo claſſiſch war, ohne die Schöpferlaune des Schauſpielers in burlesken Mienen und Geberden nur die Hälfte deſſen, was ſie ſein ſoll. Vatel will ſich eines mißrathenen Puddings halber mit dem Küchenmeſſer ermorden. Die Ehre der Kochkunſt, die Ehre ſeiner Ahnen befiehlt es ihm. Dieſe Scene iſt köſtlich, ſobald ſie als burleske Parodie des Pathos der großen Tragödie geſpielt wird. Vatel, mit der weißen Schürze, mit der weißen Mütze des Kochs bekleidet, wohlbeleibt, das Küchenmeſſer ſchwingend, hält einen rührenden Monolog, der uns vor Lachen faſt erſticken macht — wenn die Genialität des Schauſpielers die Burleske in der Gewalt hat. Vorſchreiben läßt ſich dergleichen nicht. In dem Vaudeville, les vieux péchés, ſehen wir einen ehemaligen Pariſer Tanzmeiſter, der unter anderm Namen ſich als wohlhabender Rentier in ein Städtchen der Provinz zurückgezogen, ſich die Achtung und das Vertrauen ſeiner Mitbürger erworben hat und endlich zum Maire ernannt wird. Sobald nun dieſer treffliche Mann in Affect geräth, fällt er unwillkürlich in ſymboliſche Tänzerattitüden, ſo daß das Pathos der magiſtralen Würde und das frivole Enjambement des Ballets höchſt burlesk ſich widerſprechen. Nur die Laune des Schauſpielers, nur ſeine burleske Grazie kann ermöglichen, daß dieſer Widerſpruch nicht ein unerträglich häßlicher werde. Oder man vergegenwärtige ſich jenes Vaudeville, in welchem ein alter Rentier der Fanny Elsler nachreiſt, und im Gaſthof, als er Morgens Toilette macht, von der Vorſtellung ihrer Nähe bezaubert, in ſelige Erinnerung verloren, mit der Barbierſerviette um den Hals und dem Raſirmeſſer in der Hand der liebenswürdigen Tänzerin ihre anmuthig verführeriſche Cachucha auf das Scheußlichſte aber Lächerlichſte nachtanzt.

Dergleichen iſt burlesk. Wenn wir uns mit dieſen Veranſchaulichungen in das dramatiſche Gebiet verloren haben, ſo müſſen wir bemerken, daß dies nur geſchehen iſt, weil daſſelbe das Maximum der burlesken Energie möglich macht, keineswegs jedoch, als ob nicht andern Kunſtgattungen das Burleske eben ſo wohl möglich wäre. Die Poeſie beſitzt ſogar gewiſſe ſtereotype Mittel, das Burleske zu erzeugen, wie im *gezwungenen Reime*, in der Sprachmiſcherei, im Jargon, wovon oben ſchon bei einer andern Gelegenheit gehandelt worden (45). Worin liegt hier das äſthetiſch Erlaubte? Offenbar darin, daß in dem, was wir an ſich als häßlich verurtheilen müßten, die Freiheit als ein heiteres Spiel ſich geltend macht und durch die bewußte Maaßloſigkeit der Willkür das Häßliche ins Lächerliche verklärt. Einen unrichtigen Reim wird z. B. Niemand ſchön finden. Ein gezwungener Reim verzerrt ein Wort, um es zum richtigen Reim zu machen. Dieſe Mißhandlung der Sprache iſt auch nicht ſchön; weil ſie aber aus der Freiheit entſpringt, welche die Sprache ſelber geſchaffen hat und aus welcher heraus das Wort auch ſo heißen könnte, ſo müſſen wir lachen. Daſſelbe iſt der Fall mit den *Fiſchart*'ſchen und ähnlichen Wortungeheuern. Wenn eine bekannte Parodie des Mignonliedes anhebt: „Nach Italien, nach Italien, Möcht' ich, Alter, nur einmalgen!", ſo iſt das Zeitwort: einmaligen, ein unerhörtes, unmögliches. Aber die burleske Laune wagt ſich damit hervor und fordert unſer Lachen heraus.

Wegen der Verwandtſchaft, worin das Bizarre, Barocke, Groteske und Burleske unter einander ſtehen, wird die Poſſe, die komiſche Oper und der komiſche Roman ſie uns in den mannigfaltigſten Uebergängen vorführen. Cramer, Jean Paul und Tieck bei uns, Smollet und Sterne bei den Briten, Scarron und Paul de Kock unter den Franzoſen, haben uns ſolche Verſchmelzungen gegeben. Tieck iſt hierbei weniger in der Anlage des Ganzen, deſto mehr im Detail glücklich. Welch' ein barocker Einfall, in der Novelle: die Geſellſchaft auf dem Lande, den Accuſativ als einen anmuthigen, freundlich entgegenkommenden Jüngling, den Dativ als einen ſitzenden, bärtigen, verdrießlich auf ſeinen Schooß niederſchauenden Alten zu bilden. Dazu aber die burleske Rechtfertigung, die in pathetiſchem Ton ausführt, daß mit dieſer Erfindung den bildenden Künſten, die ſich an der antiken und Nordiſchen und chriſtlichen Mythologie erſchöpft hätten, ein ganz neues Feld aufgethan ſei. Welch' eine Zukunft, wo auch der fürſtliche Infinitiv, der ſouveraine Imperativ von Bildhauern und Malern würden verherrlicht werden! Dieſe Rede iſt eine Meiſterſtück der feinſten Burleske. Paul de Kock ſteht in dem Ruf, frivol zu ſein. Er iſt es auch, allein er iſt dennoch weit weniger gefährlich, als ſo manche andere wohlgelittene Schriftſteller, weil er nämlich komiſch, weil er vor allen Dingen grotesk und burlesk iſt. So läßt er z. B. in einem ſeiner Romane einen jungen Mann endlich ein Rendezvous mit ſeiner Geliebten in einem Gartenpavillon hoffen. Er kommt auch zum Pavillon, verirrt ſich aber in ein anderes Zimmer, muß, unter ein Sopha gekauert, die Zärtlichkeiten zweier Gatten mitgenießen, die ſich ſchlafen legen, ſchleicht, als ſie ſchlafen, aus der Stube, findet die Treppe, findet das rechte Zimmer, findet die Geliebte. Kaum aber hat er ſich ihr im Bette zugeſellt, als Feuer ausbricht. Es entſteht Lärm, er muß fliehen, ergreift aber in der Eil die Kleider ſeiner Geliebten, flüchtet mit ihnen durch ein Fenſter und entkommt glücklich über die Gartenhecke. Da will er ſich anziehen, findet zu ſeinem Schrecken das Damengewand, muß nothgedrungen in daſſelbe ſchlüpfen und erlebt nun in dieſer groteſken Verkleidung auf dem kurzen Wege nach Paris tauſend Abenteuer. Nicht die Willkür, aber der Zufall iſt hier burleſk.

c) Das Rohe.

Die Gemeinheit überhaupt iſt die Erniedrigung der Freiheit unter eine Nothwendigkeit, die nicht ihre eigene iſt. Als Rohheit iſt ſie eine Hingebung an eine Abhängigkeit von der Natur, welche die Freiheit aufhebt, oder ein Hervorbringen von Zwang gegen die Freiheit, oder ein Verhöhnen des abſoluten Grundes, auf welchem alle Freiheit beruhet, des Glaubens an Gott. — Das Majeſtätiſche kann auch dem Leiden verfallen, aber nur von ſeiner endlichen und ſterblichen Seite, die es der äußern Gewalt preisgeben muß, während es ſich in ſich als frei behauptet und daher gerade im Leiden die durch daſſelbe unverkümmerte Unendlichkeit ſeines Handelns um ſo energiſcher zu bewähren vermag, wie Rückert ſo ſchön ſagt:

Es trübt die ſchmutzge Welle die reine Perle nicht,
Ob ſich ihr Schaum auch wüthend an ihrer Schaale bricht.

Die Freiheit widerſpricht ſich noch nicht, wenn ſie erſt unvollkommen ſich ausdrückt, wovon ſchon in der Einleitung gehandelt worden. Gegen die höhere, gegen die letzte Stufe der möglichen Entwicklung gehalten, können die erſten, unreifen Geſtalten unſchön erſcheinen und, ſofern ſich die werdende Kraft darin gewaltſam hervordrängt, eine rohe Form haben. Eine ſolche Exiſtenz entſpricht dann in ihrer Realität noch nicht vollkommen ihrem Begriff. allein dies Nochnichtentſprechen iſt keineswegs ein Widerſprechen, vielmehr auf dem Wege zur wirklichen Congruenz des Weſens und ſeiner Erſcheinung. Die Rohheit, die wir dann ausſagen müſſen, iſt nicht eine dem Schönen conträr entgegengeſetzte Häßlichkeit. Es ſind niedrigere, oft unvermeidliche Stadien, welche die Exiſtenz durchlaufen muß, ſucceſſiv ihren Begriff vollſtändig zu realiſiren. Die rohe Anlage iſt ein Zuſtand der Anfänglichkeit, der die Schönheit nicht poſitiv von ſich ausſchließt und dem wir den Zuſtand der Ausglättung und Ausfeilung, der Politur entgegenſetzen. In dieſem Sinn kann Rohheit, ſofern ein Ueberſchwang gährender Productionskraft darin waltet, uns ſogar ein Unterpfand künftiger Tüchtigkeit ſein. Der große Inhalt einer Conception kann in markigen Entwürfen erſcheinen, aus deren Rohheit dennoch ihre mögliche, ihnen ſchon inwohnende Schönheit hervorleuchtet. Handzeichnungen von Bildhauern und Malern, Baupläne, dramatiſche Skizzen, können uns in ihrer embryoniſchen Geſtalt doch ſchon die ganze Unendlichkeit ächter Kunſt offenbaren. In den Erſtlingswerken nationaler Kunſtbeſtrebungen finden wir mit der Rohheit der Darſtellung doch oft ſchon einen Typus wahrhafter Schönheit verbunden, deſſen Ringen mit der Unvollkommenheit der Erſcheinung etwas tief Ergreifendes haben kann. Ganz unbedenklich kann man ſelbſt von einer rohen Majeſtät ſprechen, weil es möglich iſt, daß ihre Größe und Macht noch der feinern Ausarbeitung entbehrt, wohl aber ſchon in dem freien, unabhängigen, kühnen Wurf der ganzen Geſtaltung ſichtbar wird.

Dieſe Art der Rohheit betrifft alſo die Feinheit der Form und die Ausführung in den Detailbeſtimmungen. Von ihr iſt diejenige Rohheit zu unterſcheiden, die einen Widerſpruch der Freiheit mit ſich ſelber enthält und zwar zunächſt dadurch, daß ſich dieſelbe vom Sinnlichen, welches ihr als ein Mittel untergeordnet ſein ſollte, abhängig macht. Der Geiſt ſoll das Sinnliche genießen, ohne in dieſen Genuß völlig aufzugehen und ihm ſeine freie Herrſchaft darüber aufzuopfern. Die Häßlichkeit der Gefräßigkeit Trunkſucht und Ausſchweifung liegt in einer Gebundenheit der Freiheit, die gegen ihren Begriff iſt. Weder die Ernährung noch die Zeugung als ſolche ſind, als eine reine Nothwendigkeit der Natur, unſchön. Sie werden es erſt, ſofern ſie die Freiheit des Geiſtes unterjochen. Für die Thierwelt kann daher dieſe Geſtalt der Häßlichkeit, als eine durch ſittliche Begriffe vermittelte, nicht exiſtiren. Dem Thiere fehlt die Freiheit der Beſinnung, die Vergleichung ſeines Zuſtandes mit einem ſeinſollenden Begriff. Schieben wir jedoch, wie in der Fabel geſchieht, den Thieren analogiſch die Vorſtellung unſerer Freiheit unter, ſo kann auch das Thier kraft ſolcher Fiction zur häßlichen Anſchauung werden. Die Hyäne z. B. kann dann in ihrer Gefräßigkeit darin ſcheußlich erſcheinen, daß ihre Gier auch die Gräber nicht verſchont und ihr unerſättlicher Schlund auch die Leichen verſchlingt. Es tritt hier alſo ein ethiſches Moment ein, das unſer Urtheil beſtimmt. Weil jedoch Ernährung und Zeugung an ſich nothwendige Acte der Natur ſind, ſo kann die Komik gerade an ihnen außerordentliche Mittel gewinnen, indem der Menſch, wenn er von der ſtrengen Geſetzmäßigkeit der Freiheit abfällt und ſich dem Sinnengenuß behaglich überläßt, die Schuld von ſich auf die Natur abwirft, der er nur als ein homuncio ſeinen Tribut zahle, wie der franzöſiſche Leichtſinn ſich dafür die Phraſe erfunden hat, zu ſagen: c'est plus fort, que moi. Ohne Laune aber iſt dies nicht möglich. Alle Tiſch- und Trinklieder, die nicht von ihr durchathmet werden, ſind häßlich. Die Komik kann mit dem Naturtriebe auch ironiſch ſpielen. Sie kann die Leidenſchaft für den ſinnlichen Genuß ſcherzhaft übertreiben, als ob für den Menſchen oder gar für die Götter nichts Höheres und Wichtigeres exiſtirte. So haben die antiken Komiker den Herakles gern als einen Landſtreicher dargeſtellt, deſſen Hunger durch nichts zu ſtillen. Ariſtophanes hat dieſer Hanswurſtiaden geſpottet, ihre Manier jedoch beibehalten z. B. in den Fröſchen. Von den Satyrſpielen iſt uns nur der Euripideiſche Kyklops erhalten, der uns die coloſſale Rohheit des Polyphemos vorführt. Im Gargantua und Pantagruel hat der gelehrte und weltkundige Arzt Rabelais den Pariſern ein Spiegelbild ihrer Unſitten vorgehalten, indem er Saufen und Freſſen als ein ernſtes Studium ſchildert, mit welchem ſich die Helden auf der Univerſität in gründlicher Forſchungsluſt beſchäftigen. In Immermanns Münchhauſen treffen wir den Bedienten Karl Buttervogel, wie er zum gnädigen Fräulein von Poſemuckel nur deshalb eine brennende Liebe fingirt, um von ihr mit fetten Butterbröden und ſonſtigen Victualien regalirt zu werden. — Für die komiſche Behandlung des Geſchlechtstriebes iſt diejenige Situation vorzüglich günſtig, welche die Nothwendigkeit der Natur ganz verleugnen, ihr in falſchem Hochmuth eine eingebildete Naturloſigkeit entgegenſetzen möchte und nun, von der Macht der Natur überraſcht, zu einer halb unfreiwilligen Anerkennung derſelben gezwungen wird. Dieſer komiſche Zug durchzittert ſchon die altindiſchen Geſchichten jener Büßerkönige, die den Göttern durch ihre Kraft gefährlich zu werden drohten und denen ſie daher eine der reizendſten Apſaraſen zuſchickten, ſie in ihrer heiligen Einſamkeit zu verführen. Derſelbe Zug belebt eine Unzahl der mittelaltrigen Erzählungen, welche den in ihm enthaltenen Contraſt am zierlichſten in jenen Geſchichtchen vorgeſtellt haben, wie Alexander dem Ariſtoteles eine Buhlin zuſendet, die den Philoſophen von der Höhe ſeiner Abſtractionen dazu herabſchmeichelt, daß er, auf allen Vieren kriechend, es ſich gefallen läßt, ihre holde Bürde auf ſeinem Rücken umherzutragen, in welcher anmuthigen Beſchäftigung ihn der lachende Alexander überraſcht. Welche ſchlüpfrige Hiſtorien im Boccaccio und im Wieland auf dieſem Element beruhen, iſt bekannt genug.

Obwohl nun der Erhaltungs- wie der Gattungstrieb nur durch ſittliche Weihe oder durch die Komik äſthetiſch möglich werden, ſo iſt es doch intereſſant, zu ſehen, wie mit den natürlichen Folgen ihrer Befriedigung Zuſtände verbunden ſein können, die äſthetiſch uns noch roher zu erſcheinen vermögen. Die Natur zwingt z. B. den Menſchen, wie das Thier, zur Entäußerung des Ueberflüſſigen und zwar in einer noch viel dringlicheren Weiſe, als zum Eſſen und Trinken ſelber, weshalb wir auch im Deutſchen dieſe gemeine Nothwendigkeit mit einem beſondern Wort Nothdurft nennen. Der Organismus befreiet ſich darin von dem, was er zu ſeinem Leben nicht hat verwenden können, was er als ein relativ Todtes von ſich ausſcheidet, was ein vom Organismus producirtes Unorganiſches, ein vom Leben getödtetes Daſein iſt. Dieſe Entäußerung iſt, wie nothwendig ſie ſei, häßlich, weil ſie den Menſchen in der niedrigſten Abhängigkeit von der Natur erſcheinen läßt. Er ſucht daher auch die Verrichtung der Nothdurft, ſo viel er kann, zu verbergen. Das Thier iſt natürlich in Anſehung auch dieſes Actes ſorglos und nur die reinliche, ſich immer beleckende und putzende Katze verſcharrt ihren an heimlichen Orten entleerten Koth. Das Kind thut anfänglich wie das Thier und die Unſchicklichkeit der lieben Kleinen kann der Geſchloſſenheit conventioneller Formen gegenüber ſehr unangenehm ergötzliche Contraſte hervorbringen. Die Darſtellung der Nothdurft iſt daher unter allen Umſtänden unäſthetiſch und nur die Komik kann ſie erträglich machen. Potter hat eine „piſſende Kuh" gemalt, die zuletzt nach Petersburg hin um einen ungeheuern Preis verkauft iſt; wäre Potter aber nicht ein ſo guter Thiermaler geweſen, ſo würde auch die exacteſte Copirung der Kuh in jenem Zuſtand gerade den Werth des Kunſtwerks wohl nicht geſteigert haben. Wir geſtehen uns, daß wir das Piſſen der Kuh wohl miſſen könnten und daß aus ihm heraus uns keine äſthetiſche Befriedigung erwächſt. Dennoch dürfen wir an das Thier nicht den Maaßſtab des Menſchen legen und dies iſt der Grund, weshalb eine „piſſende Kuh" uns nicht verletzt. Wir müſſen hier umgekehrt ſagen: quod licet bovi, non licet Jovi. In Brüſſel heißt eine bekannte Fontaine, an welcher die Fluth der faſhionabeln Welt vorüberſtrömt, Mannekenpiss, weil ein derber Junge das Waſſer pißt. Aber dieſe Niederländiſche Komik iſt kaum noch komiſch, denn Waſſer ſoll rein, ſoll eben Waſſer ſein und es miſcht ſich etwas Widriges in die Vorſtellung, aus ſo entſtandenem Waſſer zu ſchöpfen und zu trinken. Wenn Rembrand dagegen den Ganymed gemalt hat, wie er, vom Adler emporgetragen, in der Ueberraſchung vor Schrecken nach Kinderart pißt, ſo iſt das wirklich komiſch. Der feiſte Junge hält in der Linken noch die Weintraube, die er ſich hat ſchmecken laſſen, als der Vogel des hochher donnernden Zeus ihn ergriffen und ihm mit der Kralle das Hemdchen über ſeinen rundlichen Hintern emporgezogen hat. Wie Ariſtophanes das Hofiren ſogar auf die Bühne gebracht hat, iſt in anderer Hinſicht oben ſchon erwähnt. Im Pfaffen von Kalenberge, im Pfaffen Amis und im Eulenſpiegel wimmelt es von ſo grobſläthigen Scherzen. Auch der häßliche, cyniſche Morolf mit ſeiner ganzen Italieniſchen Sippe gehört hierher.

Die übermäßige Befriedigung des Nahrungstriebes kann als Folge die Geſtalt auch wampig, wanſtig und dadurch häßlich machen, eine Deformität, die von der Komik immer auf's Neue zu ganz unfehlbarem Effect ausgebeutet wird, wenn auch ſchon Ariſtophanes darüber ſchmält, daß die Komiker, Lachen zu erzwingen, es ſich mit der Anwendung von Dickbäuchen zu bequem machten. Der dicke Bauch, der ſo viel Inconvenienzen mit ſich bringt, vor welchem der Inhaber ſeine eigenen Füße nicht mehr ſehen kann, der ſo boshaft den Dichtern das Aetheriſche, den Prieſtern das Geiſtliche nimmt, der dicke Bauch, den man vor ſich hertragen muß und der an einer Straßenecke eher, als ſein Träger, ſichtbar wird, iſt bis zum Spitzbauch des ſchalkiſchen Punch herunter ein Liebling der niedern Komik geweſen. Ohne Geiſt, ohne Witz, ohne Ironie iſt das Lächerliche eines Dickbauchs allerdings ſehr dünn, bei einem Fallſtaff aber wird er zu einer unerſchöpflichen Fundgrube humoriſtiſcher Witze.

Trunkenheit kann liebenswürdig erſcheinen, ſo lange ſie die Freiheit des Menſchen ſteigert und ihm nur die Schranken wegräumt, die ihn ſonſt einengen. Als enthuſiaſtiſche kann ſie daher die Geſtalt ſogar verklären, wie die feſtliche Raſerei der himmelanſchauenden Mänaden. Dem Silenos hat das Bakchiſche Feuer zwar den Gebrauch ſeiner Füße geraubt; man muß ihm auf den Eſel helfen; allein ſein ſinniges Lächeln zeigt, daß die göttliche Trunkenheit die Gegenwart ſeines Geiſtes nur intenſiver geſpannt, keineswegs vernichtet hat. Der Uebergang des Trunkenen aus der Beſonnenheit in die Unbewußtheit iſt die Zeugeſtätte für die Poſſenreißerei und ſelbſt für die feinere Komik, wenn ſie Jemand als „beſpitzt“ darſtellt. Erreicht aber die Trunkenheit einen Grad, der dem Menſchen alle Beſinnung raubt, ſo wird ſie nothwendig häßlich. In vielen Aeſthetiken wird zwar ohne Weiteres vom Betrunkenen ſo geſprochen, als ob er unmittelbar lächerlich ſei. Dies iſt jedoch keineswegs der Fall, denn der Untergang der perſönlichen Freiheit, der den Menſchen dem Thier nähert, kann nur häßlich erſcheinen. Lächerlich kann dieſer Zuſtand nur ſo lange ſein, als er die Freiheit in vergeblichem Kampf mit der Natur darſtellt und wir bei dieſer Anſchauung von aller ſittlichen Zurechnung einſtweilen wegſehen. Das Lallen und Stottern des Trunkenen, ſein Schwanken, ſein unbewachtes Ausplaudern von Geheimniſſen, ſeine Monologe, ſeine Dialoge mit nicht vorhandenen Perſonen, ſeine Kreuz- und Queerzüge von A. bis Z. ſind komiſch, ſo lange ſie noch eine gewiſſe Selbſtbeherrſchung verrathen. Schon kann der Betrunkene nicht anders, als dem Zufall und der Willkür anheimfallen, aber noch möchte er anders und dieſer Schein der im Nebel ſeines Unbewußtſeins untergehenden Freiheit iſt für uns komiſch. Wegen dieſer Unentbehrlichkeit der Mimik und der Tonmalerei iſt es, daß nur Pantomimen und Dramatiker dieſen Zuſtand recht erfolgreich benutzen können, was ſie denn auch ſo häufig gethan haben, daß Beiſpiele anzuführen entrathen werden kann.

Blähungen ſind unter allen Umſtänden etwas Häßliches. Weil ſie aber gegen die Freiheit des Menſchen etwas Unwillkürliches behaupten, weil ſie ihn oft zu ſeinem Schrecken am unrechten Ort überraſchen, bei einer ſchnellen Bewegung ihm unbeaufſichtigt entſchlüpfen, ſo haben ſie die Eigenſchaft eines neckiſchen Kobolds, der unangemeldet sans gene in Verlegenheit ſetzt. Die Komiker haben ſich daher ihrer im Grotesken und Burlesken immer bedient, mindeſtens in Anſpielungen. Es können die lächerlichſten Scenen durch dieſe „tönenden Unſchicklichkeiten" hervorgebracht werden, unter welchen von den bekannten die Anekdote vom Förſter und ſeinen Hunden gewiß die ergötzlichſte iſt. Karl Vogt erzählt ſie auch in ſeinen Bildern aus dem Thierleben (46). — Weil wir Menſchen, wie wir auch ſonſt an Alter, Bildung, Wohlſtand und Rang uns unterſcheiden mögen, uns in dieſer unwillkürlichen Niedrigkeit unſerer Natur begegnen, ſo verfehlen auch die Anſpielungen darauf ſelten, dem Publicum ein Lachen abzunöthigen und die niedere Komik liebt daher alle hieher einſchlägigen Grobianismen, Unfläthereien und Tölpeleien außerordentlich. Auch der eleganteſte Circus producirt ſie in ſeinen Clowns doch von Neuem. Ohne Witz, mindeſtens ohne Laune, ſind ſie überaus ſchaal, dürftig, abſtoßend, ja wahrhaft widrig; die bengaliſche Flamme des Witzes vermag freilich ſelbſt die Cynismen zu begeiſten. In Paris hatte ein Hundeſcheerer ſich zwei Hunde auf ſeinen Schild malen laſſen, die ſich gegenſeitig in den Hintern rochen. Darunter hatte er aber die Worte geſchrieben: Au bon jour des chiens! und alle Welt lachte.

Von dieſen Natürlichkeiten, die dem Menſchen ſelbſt bei größter Vorſicht ἀτοπῶς καὶ ἀκαιρῶς paſſiren können, iſt die Gemeinheit des Obscönen verſchieden, weil daſſelbe ſchamlos iſt. Die Scham iſt heilig und ſchön, denn ſie drückt das Gefühl des Geiſtes aus, ſeinem Weſen nach über die Natur hinaus zu ſein; naturlos kann er nicht ſein, aber naturfrei ſollte er ſein. Die Natur kennt die Scham nicht und das liebe Vieh, wie man im Deutſchen ſagt, ſchämt ſich nicht; der Menſch aber, ſeines Unterſchiedes von der Natur ſich innewerdend, ſchämt ſich. Das Obscöne beſteht in der abſichtlichen Verletzung der Scham. Schon eine zufällige und unabſichtliche Entblößung erweckt Verlegenheit, vielleicht einen peinlich komiſchen Moment, aber ſie iſt nicht obscön. Bei Kindern, bei unbefangen Badenden, bei ſchönen Statuen oder Bildern, die den nackten Körper in ſeiner Totalität darſtellen, wird Niemand von Obscönität reden, denn auch die Natur iſt göttlich und auch die Schamglieder ſind an ſich ein eben ſo natürliches, gottgeſchaffenes Organ, als Naſe und Mund. Feigenblätter aber, auf die Schamtheile von Statuen geklebt, bringen ſchon obscöne Wirkungen hervor, weil ſie aufmerkſam darauf machen und ſie iſoliren. Man wolle dies nicht ſo verſtehen, als ſollte geſagt ſein, daß die Kunſt nicht wohl thue, keuſch zu ſein; wir wollen nur bemerklich machen, daß Keuſchheit und Prüderie nicht daſſelbe iſt. Das Obscöne beginnt erſt mit der ſexuellen Beziehung, weil das geſchlechtliche Gefühl das Schamglied des Mannes erregt und ihm eine häßliche Form gibt, die in dieſem Zuſtande zur übrigen Geſtalt in ein Mißverhältniß tritt. Das Weib iſt von der Natur ſchämiger behandelt worden, aber die Katamenien ſind es, die ihm doch eine Verhüllung der Scham aufdrängen. Alle Darſtellung der Scham und der Geſchlechtsverhältniſſe in Bild oder Wort, welche nicht in wiſſenſchaftlicher oder ethiſcher Beziehung, ſondern der Lüſternheit halber gemacht wird, iſt obſcön und häßlich, denn ſie iſt eine Profanation der heiligen Myſterien der Natur. Alles Phalliſche, obwohl in den Religionen heilig, iſt doch, äſthetiſch genommen, häßlich. Alle phalliſchen Götter ſind häßlich. Der Priap in der Geradlinigkeit ſeines aufgeſteiften Gliedes iſt häßlich. Die Masken der alten und die Mohabazzin oder Straßenſchauſpieler der neuen Aegyptier, die mit beweglichen Gliedern ein obſcönes Spiel treiben; oder gar die Zwergfiguren der Römer mit ihren coloſſalen männlichen Gliedern, der Sannio, der Morion, der Drillops, ſind häßlich, denn der Penis einer ſolchen Figur iſt beinahe ſo groß, als ſie ſelber (47). — Iſt aber ſchon die Oſtentation der Schamglieder an ſich häßlich, ſo muß die Häßlichkeit ſich noch ſteigern, wenn die ſexuelle Beziehung in beſtimmter Weiſe hervortritt, wie z. B. im Indiſchen Lingam, der den Phallus in der Yoni d. h. in den weiblichen Schamtheilen ſteckend darſtellt, was freilich innerhalb des Indiſchen Cultus religiös gemeint iſt. Wie viele Menſchen übrigens auf dieſem Indiſchen Standpunct auch in Europa ſtehen, wie ſehr die Phantaſie der Menge ſich immer mit Phalliſchen Bildern befleckt, ſieht man in jeder Stadt, wo eine Mauer, ein Thorweg nur recht friſch und rein angeſtrichen zu werden braucht, um ſchon Tags darauf mit ſolchen Figuren beſudelt zu ſein. Im Mittelalter war es eine Zeitlang ſogar üblich, dem Zuckerwerk des Nachtiſchs phalliſche Formen zu geben. — Alle Priapeiſchen Bilder, Gedichte und Romane ſind daher häßlich, mit einem wie großen Aufwand von Phantaſie, Witz und techniſcher Virtuoſität ſie auch gemacht ſeien. Man ſehe die Ueberſicht der weitläufigen, hiehergehörigen Romanliteratur in O. L. B. Wolf's Geſchichte des Romans (48). In der Malerei fingen die Pornographen, welche die verſchiedenen τρόποι τῆς Ἀφροδίτης darſtellten, zur Zeit Alexanders an; für die moderne Welt haben die bekannten Bilder des Pietro von Arezzo und die von Julio Romano gezeichneten von Raimondi geſtochenen Figuren den Grund zu ſolchen Darſtellungen gelegt. Im Roman hat Petronius mit ſeinem Satyrikon das Fundament ſolcher obscön wollüſtigen Schilderungen mit einer gewiſſen Großheit der Anſchauung gegeben, die ſeinen Nachfolgern fehlt. Nichts wohl iſt für dieſe infame Gattung charakteriſtiſcher, als daß Sadé, der ſogenannte König der Galeerenſclaven, in ihr der vornehmſte Claſſiker geworden iſt. Die blaſirten Nerven jener Wüſtlinge, die Alles durchgenoſſen haben, kitzeln ſich noch in der Phantaſie mit ſolchen Raffinements auf. Eine traurige Erſcheinung der neueren Zeit, daß ſolche obscöne Schriften und Bilder eine immer größere Verbreitung finden und, wie der Touriſt Kohl erzählt, in den Straßen Londons ſelbſt der Jugend ſchon in die Hände geſpielt werden. Auch unſer modernes Ballet iſt von ſolchen Elementen inficirt und äſthetiſch hauptſächlich dadurch ſo ſehr heruntergekommen, daß es nicht ſymboliſch die Leidenſchaft der Liebe, ſondern die Zuckungen der Wolluſt darzuſtellen ſucht. Dieſe Pirouetten und Windmühlengeſtalten, dies freche himmelanſchreiende Beinausſtrecken und ekelhafte Kreuzen von Tänzer und Tänzerin, werden für den Triumph der Kunſt gehalten. Da iſt nicht mehr von idealer Schönheit und Grazie, nur von gemeinem Kitzel die Rede. Der Chahut und Cancan ſind in dem Tanz der heutigen Geſellſchaft die unausbleiblichen Conſequenzen eines ſolchen Standpuncts, der nur noch von den halbnackten oder nackten Geſtalten in den lebenden Bildern eines Quirinus Müller überboten werden kann. Der Franzöſiſche Chicard war bis vor einiger Zeit der Gipfel dieſer obscönen Tendenz. A. Stahr, Zwei Monate in Paris, 1851, II., S. 155 beſchreibt ihn folgendermaaßen: „Keine Spur von dem Hingeriſſenſein in den Taumel der Sinne und des Bluts, in jene Trunkenheit der Leidenſchaft, die ihre Entſchuldigung in ſich trägt; keine Ausgelaſſenheit der Jugend, welche die Ueberfülle der Kraft im wilden Rhythmus der Leibesbewegung aufjauchzen läßt. Nein, hier war nichts, als kaltes, bewußtes, überlegtes Raffinement des Häßlichen und Niederträchtigen. Dieſer Chicard war der Genius der Polizeiſittlichkeit, die ſich ſelbſt ironiſirt. Die ihm zur Seite ſtehenden Wächter derſelben dienten nur dazu, als Folie den Glanz ſeiner Triumphe zu erhöhen. Denn alles Intereſſe beruhte weſentlich darauf, wie weit er es in der Darſtellung des Abſcheulichen, Sittenloſen zu treiben verſuchen werde, ehe dieſe Wächter der Sittlichkeit ſich geſetzlich berechtigt erachteten, ſeine Kunſtleiſtungen zu unterbrechen, und ihn ſelbſt von dem Schauplatz ſeiner Triumphe zu entfernen. Es war die Verhöhnung der uniformirten Moral, der betreßten, ſäbeltragenden Sittlichkeit, des für Geld gemietheten Tugendſchutzes, um die ſich das ganze Intereſſe bei dieſem Tanze drehete. Der Chicard wagte das Aeußerſte und er ging als Sieger hervor.“ Dieſe pikante Schilderung iſt jedoch ſehr einſeitig; man vergleiche mit ihr die ausführliche Darſtellung vom Chicard durch Taxile Delord in den Français peints par eux mêmes, II., p. 361—76, (49). — Die Griechen mit ihrem tiefen, ethiſch wahren Kunſtſinn milderten das

Obscöne dadurch, daß ſie es größtentheils halbmenſchlich geſtalteten Weſen beilegten, wie den Satyrn und den Faunen. Geriren ſolche Individuen, die ſich unterhalb mit Bocksfüßen präſentiren, dann auch böckiſch, ſo darf uns das billig nicht Wunder nehmen. Mehre Pompejaniſche Bilder zeigen uns Satyrn, wie ſie im Wald eine Nymphe beſchleichen, die ſich in aller Pracht ihrer ſchneeigen Glieder auf den mooſigen Pfühl hingebettet hat. Die Schöne ſtellt ſich gewöhnlich in einer halben Rückenlage dar und iſt öfter mit einem Schleier bedeckt geweſen, den der genußlüſterne Satyr aufhebt. Mit vor Wolluſt ſchauernden Gliedern, in die Erſtarrung des Sinnenrauſchs verloren, ſteht hier die ins Thieriſche fallende Häßlichkeit vor der halbſchlummernden Schönheit. Wie ganz anders ſchauen dieſe üppigen, obscöndecenten Bilder ſich an, als jene erotiſchen Scenen aus den cubiculis Veneris der Pompejaniſchen Häuſer, wo Liebende in mannigfachen Stellungen dem Werk der Natur obliegen und gewöhnlich ein Sclav dabeiſteht, der den Aphrodiſiſchen Trank gereicht hat und deſſen Gegenwart erſt recht lebhaft die Empfindung des Obscönen hervorbringt. Ekelhaft!

Um das Obscöne zu mildern, wendet der Geiſt die Liſt der Zweideutigkeit an, d. h. der mehr oder weniger verdeckten und verſteckten Anſpielung auf unvermeidliche cyniſche Verrichtungen oder auf die geſchlechtlichen Verhältniſſe des Menſchen. Die Zweideutigkeit iſt ein indirectes Anſchauen deſſen, was uns Scham einflößt. Sie entſpringt offenbar ſelber aus dieſer Scham, indem ſie ihr zugleich durch das Eingehen auf die Geſchlechtsverhältniſſe widerſpricht, verhüllt aber dieſe Unſchamhaftigkeit durch Formen, die zunächſt einen andern Sinn einzuſchließen ſcheinen, ſich jedoch leicht in eine andere Verſion überſetzen laſſen. Das Spiel der Phantaſie kann ſich daher hier gerade in witzigen Analogien recht hervorthun. Man erwäge, was Schopenhauer über das Verhältniß der beiden Geſchlechter ſagt (50), ſo wird man begreiflich finden, weshalb durch alle Culturen und Stände hindurch in allen Zeitaltern die ſexuelle Zweideutigkeit als die Amphibolie par excellence eine Lieblingsbeſchäftigung der Menſchheit geweſen iſt. Mit der Civiliſation vermehrt ſich das Wohlgefallen daran ſo lange bis aus ihr die noch höhere, reine, ideale Bildung geboren wird. Die Religionen in ihrer Obſcönität ſind ohne alle Verſchleierung der Geſchlechtsverhältniſſe und, was ein Phallus, Lingam, Priap, iſt nicht erſt durch ſymboliſche Deutung auszumachen. Die Religionen erkennen darin die göttliche, heilige Kraft der Natur und entkräften durch ihre Offenheit den Verſuch, damit zu ſpielen. In den Bildern, Reliefs und Gemmen aus dem Alterthum (51), die uns Opfer darſtellen, welche junge Frauen dem Priap darbringen, wird man nichts Wollüſtiges, vielmehr eine ſtrenge Haltung finden. Sculptur und Malerei können nun allerdings wollüſtig und obſcön werden, allein der Corruption der Zweideutigkeit erliegen ſie weit weniger, als die Mimik und die Poeſie. Die Muſik iſt ihrer gar nicht fähig. Die Zweideutigkeit beſchäftigt unſere Phantaſie und unſern Verſtand zugleich und iſt durch ihre Alluſion nicht ganz daſſelbe mit der Zote, die ihrerſeits auch eine Zweideutigkeit ſein kann, während umgekehrt eine Zweideutigkeit nicht auch ſchon eine Zote zu ſein braucht. Die Zote beſitzt eine Derbheit, Dreiſtigkeit, Grobheit, von welcher die Zweideutigkeit als dem Witz verpflichtet ſich entfernt. Die Zote, ein Hauptelement des ſogenannten Niedrigkomiſchen, ſpielt am liebſten mit den Entäußerungen der Nothdurft. Sie lacht über den Menſchen, daß er als ein ſo privilegirtes Weſen doch nicht umhin kann, ſein Waſſer abzuſchlagen und zu Stuhle zu gehen. Wie ſprudelt **Rabelais** von Zoten, wie ſparſam iſt er mit der Zweideutigkeit! Wie reich iſt **Shakeſpeare** an Zweideutigkeiten und wie mager an Zoten! Bei Rabelais iſt es ganz im Weſen der Zote, daß ſein Held ſich z. B. ernſthaft mit der tiefſinnigen Forſchung beſchäftigt, welcherlei Arten von Torcheculs wohl die vorzüglichſten, deshalb eine lange Reihe von Experimenten anſtellt, die gewiſſenhaft in einem Katalog aufgezählt werden, und mit dem Reſultate ſchließt, daß der Steiß von jungen Hühnern, die eben aus dem Ei gekrochen, unſerm Hintern am angenehmſten ſei. Es verſteht ſich, daß Rabelais nebenbei durch ſeine Behandlung dieſes Themas die ſterile Wiſſenſchaft perſifliren will, die ſich oft ſo gründlich mit dem Nichts abgibt. Von der Satire kann die Zote überhaupt als Correctiv gegen die Prüderie gewendet werden, durch ihre Naturwüchſigkeit die Zimperlichkeit zu erinnern, daß ihre affectirte Engelhaftigkeit eine Lüge. Wenn die Abgeſchmacktheit des Puritaniſchen Rigorismus in Nordamerika verbietet, in Gegenwart von Damen das Wort Hemde oder Beinkleid zu gebrauchen, ſo beweiſt der Ausdruck Inexpressibles am beſten, daß man recht gut wiſſe, was Hoſen ſeien. Ein Titel eines Romans, wie der: **die Hoſen des Herrn von Brederlow**, von W. Alexis, würde den Autor in Nordamerika für ewig geſellſchaftsunfähig gemacht haben. Es kommt viel darauf an, wie die Zote vorbereitet wird, in welcher Kunſt **Heine** großes Geſchick beſitzt. Man erinnere ſich an ſeine Polemik gegen Platen in den Reiſebildern; an ſeine Memoiren des Herrn von Schnabelowopski; an ſeinen Schluß des Wintermährchens, wo die feiſte Hammonia ihm den Nachſtuhlthron Karls des Großen aufzudecken befiehlt. Die Zweideutigkeit dagegen bewegt ſich vornämlich auf dem Gebiet mehr oder weniger verſteckter geſchlechtlicher Anſpielungen. Das ſiebzehnte und das achtzehnte Jahrhundert haben ſich denſelben außerordentlich übereſſen. Ronſard, Voltaire, Crebillon, Greſſet u. A. gehören hieher. Als ein Maximum der damaligen äquivoken Franzöſiſchen Literatur pflegt immer ein Werk Diderot's angeführt zu werden: les bijoux indiscrets. Man würde ſich jedoch ſehr irren, wenn man daſſelbe nach der Art, wie es gewöhnlich erwähnt wird, in die Claſſe Sotadiſcher Erfindungen ſetzen wollte. Die Literarhiſtoriker pflanzen nothgedrungen Urtheile fort, ohne den Gegenſtand derſelben zu kennen. Eine gleichſam banale Phraſe heftet ſich als ſtereotypes Prädicat einem Buche an. Die bijoux indiscrets ſind der Sache nach eine Fortſetzung der Lettres Persanes von Monteſquieu, eine Satire auf die grenzenloſe Liederlichkeit und politiſche Corruption der Zeit, ein Sittengericht über die geheimſten Laſter und Schändlichkeiten der damaligen Geſellſchaft, vorgetragen mit allem Geiſt eines Diderot, aber, es läßt ſich nicht leugnen, nicht ohne einen frivolen Einſchlagsfaden, nicht ohne ein gewiſſes Wohlgefallen an den erotiſchen Scenen. Diderot hat in dem Sultan Mongogul und in ſeiner Favoritin Mirzoza die zarteſten Verhältniſſe den extravaganten Cynismen, welche durch den Zauberring des weiſen Cucufa enthüllt werden, tactvoll gegenübergeſtellt; er hat Liebe und Zärtlichkeit von Wolluſt und Gemeinheit ſtreng geſchieden; er überſchreitet niemals eine gewiſſe Grenze, ſondern bricht ab, wo ein Autor, dem es um Erregung des Sinnenkitzels zu thun geweſen wäre, ſich erſt recht vertieft hätte; er läßt durch das ganze Buch die bittre Erkenntniß durchſchmecken, die der Sultan ſelber in die Worte zuſammenfaßt (Oeuvres de Diderot, ed. Naigeon, X., p. 126.): „Que d'horreurs! un époux déshonoré, l'état trahi, des citoyens sacrifiés, ces forfaits ignorés, récompensés même comme des vertus: et tout cela à propos d'un bijou.“ Und dennoch macht das Buch einen widerwärtigen Eindruck, weil die fundamentale Fiction zur Enthüllung der Abgründe menſchlicher Leidenſchaften ſchlechthin häßlich iſt. Die Gemeinheit dieſer Vorausſetzung wirkt durch die ganze Reihe der Erzählungen hin ähnlich, wie in Ben Jonſons Epicöne (oder das ſtumme Frauenzimmer, überſetzt von Tieck, aufgenommen in ſeine ſämmtlichen Werke Bd. 12.) die Baſis des Stücks, daß ein Heirathsvertrag propter frigiditatem wieder zurückgenommen werden ſoll.

Eine eigenthümliche Gruppe des Häßlichen bieten hier noch diejenigen Darſtellungen, die nicht im Sinne der Lüſternheit oder Zweideutigkeit ſchamlos ſind und dennoch das Schamgefühl tief verletzen, weil ſie einen Inhalt, den wir von der Muſe der Geſchichte mit unbefangenem Ernſt aufnehmen würden, poetiſch machen wollen. Es gibt eine Offenheit der Corruption, die zu einer verkehrten Unſchuld wird. Man kann gewiſſen Darſtellungen nicht den Vorwurf machen, daß ſie die Wolluſt durch Verſchleirung pikanter ſchilderten oder umgekehrt, die Sinne zu beſtechen, einen beſondern Aufwand trieben. Ihre Treue in den Gemälden der phyſiſchen und ethiſchen Verworfenheit, ihre peinlich genaue Anatomie der Gemeinheit, läßt uns gegen ſie nicht den Vorwurf erheben, daß wir durch halbverrathene Reize verführt oder durch kokette Farben überwältigt würden, allein gerade weil dieſe Entſchuldigung fehlt, iſt die Wirkung ſolcher Producte eine um ſo ekelhaftere. Wenn ein Suetonius und Tacitus uns mit objectiver Wahrheitsliebe dergleichen berichten, ſo ſchaudern wir über die Brutalität, zu welcher ſich die Menſchheit verirren kann; wenn wir uns aber ſolche Scheußlichkeiten mit dem Anſpruch dargeboten ſehen, Poeſie darin zu finden, ſo fühlen wir uns ethiſch und äſthetiſch zugleich vernichtet. **Beaumont** und **Fletcher** haben dieſen Fehler oft gemacht; er iſt auch **Lohenſteins** Fehler in ſeinen Dramen; er iſt der Fehler ſo vieler Producte der neuern Franzöſiſchen Hyperromantik, wie jetzt in der **Camélienbame** des jüngern **Dumas**; der Fehler **Sue's** in vielen Partieen ſeiner Pariſer Myſterien z. B. in der mediciniſch correcten Beſchreibung des amor furens; — alle Phantaſie reicht nicht hin, das entſetzlich Proſaiſche, das einmal in der Sache liegt, zu vertilgen. Auch **Diderot** hat in ſeiner Religieuse einen abſchreckenden Beleg hierzu gegeben. Unter dem culturhiſtoriſchen Geſichtspunct iſt dies Buch gewiß eines der wichtigſten Vermächtniſſe des achtzehnten Jahrhunderts, denn an intimer Kenntniß der furchtbaren Geheimniſſe der Nonnenklöſter übertrifft es ſogar die Geſchichte der ſchwarzen Nonne von Mont Real in Canada. Und welche einfache, hinreißende Darſtellung! Unter dem äſthetiſchen Geſichtspunct aber iſt dieſe Schilderung durchaus verwerflich, denn eine dicke, wollüſtige Aebteſſin, die ihre Nonnen zu Lesbiſchen Sünden zwingt, iſt ein unpoetiſches Scheuſal. Freilich könnte Diderot ſagen, weshalb wir ihm die Prätenſion aufdrängten, einen Roman, ein Kunſtwerk gegeben zu haben; allein er ſelbſt, wie **Naigeon** (51) berichtet, überzeugte ſich, auch ohne ſolchen Anſpruch zu machen, von der Gefährlichkeit ſeiner Darſtellungen und wollte ſie ſogar caſtigiren, woran ihn jedoch ſeine Krankheit, an welcher er ſtarb, hinderte. Auch in Jacques le fataliste finden wir eine Art Entſchuldigung für die Nuditäten, die darin vorkommen, eingeflochten (52). — Die Romaniſche Literatur hat einen Hang zum Schlüpfrigen, Obscönen, Zweideutigen, Lasciven, der ſchon vom Mittelalter, von den contes und fabliaux an, von den galanten Abenteuern der Artusritter her, bis zu den Chansons eines Béranger ſich hinzieht, welchen Autor man, wenn man an ſeine Fretillon denkt, von dem ſpecifiſchen Wohlgefallen der Franzoſen an ſinnlich frivolen Vorſtellungen nicht wird freiſprechen können, mit welcher Laune und Anmuth er auch ſo häßliche Stoffe zu behandeln wiſſe. Die Fiction eines gewiſſen Fatalismus der Liebe, die wir auch ſchon in der Triſtanſage finden und die von den Göthe'ſchen Wahlverwandtſchaften in's Tragiſche und damit Sittliche gewendet worden, iſt von den Franzoſen zu einer ungenügenden Entſchuldigung für ſehr zweideutige Darſtellungen gemacht. Noch immer iſt bei ihnen einer der beliebteſten Romane Manon L'escaut von Prevôt d'Exiles. Zwei Liebende ſind darin gleichſam magiſch mit einander verkettet und bleiben ſich durch allen, oft ſehr herben Wechſel des Geſchicks, bis in den Tod getreu. Aber wie? Wenn ihre äußerliche Noth ſehr groß wird, ſo verfällt die ſchöne, liebenswürdige Manon regelmäßig auf das Auskunftsmittel, ſich mit Zuſtimmung ihres Geliebten irgend einem Reichen in die Arme zu werfen, ihn gehörig auszubeuten und dann mit den durch ihre Proſtitution erworbenen Schätzen ſich und ihrem Geliebten wieder ein ſorgenfreies Leben zu bereiten. Manon bleibt ihrem Geliebten treu, ſo treu, daß ſie für ihn ſich proſtituirt! Und er, der Herr Ritter Desgrieux? Er verdient durch falſches Spiel! Pikant ſind dieſe Situationen gewiß und Franzöſiſch ſind ſie gewiß auch, wie die vielen, noch immer neu erſcheinenden Ausgaben der Manon L'escaut beweiſen. Aber ethiſch und äſthetiſch gemein und niedrig ſind ſie gewiß auch. Daß die Liebenden hinterher nach Amerika ziehen dort ſehr tugendhaft werden und ein rührendes Ende nehmen, das Vorbild zu Chateaubriands Atala, iſt keine Rechtfertigung, ſondern ethiſch und äſthetiſch ein Fehler, weil dieſe Manon und dieſer Desgrieux auf Amerikaniſchem Boden gar nicht mehr dieſelben Perſonen ſind. George Sand hat ſich verleiten laſſen, in ihrem Leone Leoni ein Seitenſtück zur Manon liefern zu wollen, mit dem Unterſchiede, daß Julie keuſch iſt und das Gewerbe Leoni's, der auch ein falſcher Spieler, nicht kennt. Sie iſt aber ganz ins Häßliche verfallen, denn, was bei Prevôt d'Exiles durch die offne Uebereinkunft der Liebenden zu einer, wie wir oben ſagten, verkehrten Unſchuld wird, das wird durch die Tücke und den Zwang Leonis gegen Julie, die er einem Engländer in der brutalſten Weiſe verhandelt, zum Unerträglichen. Die Treue Manons hat nichts Unnatürliches, aber die leidenſchaftliche Anhäglichkeit Juliens an ein ſittliches Ungeheuer, das ſie zu einem Mittel des Erwerbs hat erniedrigen wollen und ſie auf das Ehrloſeſte betrügt, iſt empörend (53).

Dieſe ganze Region der ſexuellen Gemeinheit kann nur durch die Komik äſthetiſch befreiet werden. Die ethiſche Seite muß in dieſem Fall ignorirt und nur der thatſächliche Widerſpruch, der in der Situation als ſolcher liegt, feſtgehalten werden. Die Komik muß ſich nur dem Geſchehen als ſolchem zuwenden, denn jede tiefere Auffaſſung würde ſie ſtören. Byron hat in ſeinem Don Juan dieſe Komik in ſehr pikanten Scenen geübt, die uns lachen laſſen, ohne uns zu entrüſten. Julia, die üppige Spaniern, ſtopft, als ihr Mann mit den Alguazils in ihr Zimmer bringt, Don Juan unter das Bettdeck und hält nun eine fulminante

Predigt, wie man ſo ſchamlos ſein könne, bis an ihr Bett zu bringen. Man durchſucht Alles in der Stube bis unter das Bett und findet nichts Verdächtiges, während der Schuldige im Bette ſchwitzt. Oder Don Juan wird von der Sultanin in Konſtantinopel als Sclav gekauft, als Mädchen verkleidet, in den Harem geſteckt, da es aber noch an einem Bett für ihn fehlt, proviſoriſch für die erſte Nacht einer der Odalisken zugeſellt, welche dann einen ſo ſonderbaren und lebhaften Traum träumt, daß ihr Aufſchrei den ganzen Schlafſaal in Aufruhr bringt. In dieſen Fällen muß die Komik, wie geſagt, von aller ſittlichen Kritik abſtrahiren, allein die Möglichkeit dieſer Abſtraction muß auch in dem ganzen übrigen Complex der Umſtände liegen, wie wir z. B. hier in einem Harem von einem als Mädchen verkleideten Don Juan, der ohne ſein Zuthun einer Odaliskin als Bettgenoſſe zuertheilt wird, die Vergeſſenheit der ethiſchen Poſtulate nicht überraſchend finden werden. Byron malt in ſeinem Don Juan niemals in der Weiſe mit lüſternen Farben, wie es Wieland thut, der ſich im Auskoſten des Sinnlichen gefällt. Unter den Neuern hat ſich für dies Genre vorzüglich Paul de Kock die friſche Sorgloſigkeit bewahrt, ohne welche es durch und durch abſtoßend iſt. Man fühlt ihm an, daß das Lächerliche der Situation ihm die Hauptſache iſt und daß er das Sinnliche zwar lasciv, allein ohne Hintergedanken behandelt. So läßt er einmal eine alte Jungfer auf die Vorſtellung verfallen, alle ſexuelle Unſittlichkeit lediglich daraus abzuleiten, daß ſo viele Frauenzimmer keine Hoſen trügen. Sie duldet daher in ihrem Hauſe kein weibliches Weſen, das nicht bebeinkleidert wäre. Miethet ſie eine Magd, ſo muß dieſelbe angeloben, Hoſen zu tragen. Eingetreten in das Haus, muß ſie erſcheinen, die Röcke aufheben und zeigen, daß ſie ſittlich behoſt iſt. Sie nimmt eine Nichte zu ſich. Das junge Mädchen muß ſofort vor allen Dingen Calençons anziehen, denn Hoſentragen iſt für die ehrwürdige Dame mit Anſtand und Sittlichkeit identiſch geworden und ſie hält dem jungen Mädchen weitläufige Auseinanderſetzungen über die Wichtigkeit dieſes ethiſchen Princips. Eines Tags nun ſitzt die Nichte mit ihrem Vetter im Garten auf einer Bank. Die Bank kippt auf, die jungen Leute fallen herunter und durch dieſen Zufall entdeckt der Vetter, daß ſeine Couſine allerliebſte Hoſen trägt. Unglückliche Entdeckung, denn man ſieht vorher, daß ſie Folgen haben kann, welche den erhabenen Intentionen der weiſen Pädagogin ganz entgegen laufen. Früher haben wir ſchon einmal geſagt, daß Paul de Kock überhaupt durch ſeine Komik, weil dieſelbe in's Groteske und Burleske tendirt, viel weniger gefährlich ſei, als mancher andere Autor. Dieſe joviale Laune hat er mit großem Glück beſonders in einem Roman, la maison blanche, entfaltet. Von den vielen ächt komiſchen Situationen deſſelben wollen wir zur Beleuchtung unſeres Thema's nur eine einzige anführen. Robineau, ein Parvenu, hat ein Schloß in der Provinz gekauft und veranſtaltet auf demſelben ein ländliches Feſt. Unter andern Beluſtigungen findet ſich auch ein Mât de Cocagne. Allein alle gewinnluſtigen Jungen gleiten von der glatten Kletterſtange ab und ſchon hat es den Anſchein, als ob Niemand den Preis erlangen würde. Da erſcheint die rüſtige Köchin, ſchlägt die Röcke feſt zuſammen, klimmt eben ſo decent als glücklich hinan, ergreift den Preis und beginnt den Rückrutſch. Allein inzwiſchen haben ſich ihre Kleider oben verhakt und falten ſich ungeahnt über ihrem Kopf zuſammen, ſo daß das Publicum die derben, unbehoſten Hinterbacken der Siegerin zu ſchauen bekommt.

Dieſe höchſt lächerliche Situation iſt von Kock ganz ungezwungen herbeigeführt. —

Die bisher als Formen der Rohheit aufgeführten Begriffe haben die Abhängigkeit der Freiheit von dem Sinnlichen gemeinſam. Von ihnen unterſcheidet ſich die Brutalität, die nämlich an dem Zwang, den ſie der Freiheit Anderer anthut, ein Vergnügen hat. Das majeſtätiſche Handeln kann auch Andere leiden laſſen, allein nur, wenn die Gerechtigkeit es fordert; noch erhabener erſcheint die Majeſtät, wenn ihre Gnade verzeihen kann. Die Gemeinheit dagegen vollendet ihre Rohheit darin, daß ſie in Andern zur Genugthung ihres Egoismus Leiden hervorbringt. Das Wort brutal charakteriſirt ſich ſchon durch ſeinen etymologiſchen Urſprung, obwohl das Vieh ſelber, eben weil es Vieh iſt, nicht brutal ſein kann. Nur der Menſch kann brutal werden, weil er aus ſeiner Freiheit heraus ſich in eine Gewaltſamkeit verlieren kann, die einen viehiſchen Charakter annimmt. Wenn ein Kater, ein Eber ihre Jungen freſſen, ſo iſt das unnatürlich, allein es iſt nicht brutal, denn das Thier iſt der Pietät unfähig. Die Rückſichtsloſigkeit, mit welcher der thieriſche Drang verfährt, iſt recht eigentlich das Weſen des Brutalen; das Thier folgt ihm unbekümmert; der Menſch aber ſollte ihn ſeinem Willen unterwerfen. Die Brutalität iſt roh, weil ſie gegen die Freiheit mit gewaltſamer Willkür, alſo grauſam, verfährt, und weil ſie in dieſem Verhalten zugleich Luſt empfindet. Grauſamkeit wird im Brutalen zur Wolluſt, Wolluſt zur Grauſamkeit. Je berechneter die Gewalt in ihrer Grauſamkeit, je raffinirter die Schwelgerei in ihrer Wolluſt, um ſo brutaler werden ſie — und äſthetiſch um ſo häßlicher, weil nämlich die Entſchuldigung einer Uebereilung durch den Affect dann um ſo mehr wegfällt und das Brutale um ſo mehr als ein Werk des ſelbſtbewußten freien Willens erſcheint. Die Brutalität mißbraucht die Gewalt des Stärkern gegen den Schwächern, des Mannes gegen das Weib, des Erwachſenen gegen das Kind, des Geſunden gegen den Kranken, des Freien gegen den Gefangenen, des Bewaffneten gegen den Wehrloſen, des Herrn gegen den Sclaven, des Schuldigen gegen den Unſchuldigen. Der Zwang, den die Uebermacht in ihrer Selbſtſucht gegen den Schwachen ausübt, iſt das Himmelſchreiende in der Brutalität.

Der Form nach kann die Brutalität aber theils eine gröbere, theils eine feinere ſein. Eine gröbere, wenn das Leiden, das ſie hervorbringt, einen direct ſinnlichen Ausdruck annimmt, wie bei Thierhetzen, Stiergefechten, Hinrichtungen, Torturen u. dgl.; eine feinere, wenn das Leiden mehr auf einem pſychologiſchen Zwange beruht. Die erſtere Form iſt diejenige, die in den criminaliſtiſchen Dramen, in Ritter- und Räuberromanen, in Proletariernovellen, in Sclavengeſchichten herrſcht. Als Eugene Sue ſeine Pariſer Geheimniſſe geſchrieben hatte, was für Brutalitäten der gröbſten Art häuften da nicht ſeine Nachahmer zuſammen! Sue hat für die Schilderung des Brutalen ein außerordentliches Talent; er iſt oft grell, allein zuweilen auch wahrhaft plaſtiſch. Seine Geſchichte von Gringalet und Coupe-en-deux in den Myſterien iſt ein Meiſterſtück. Dieſer Coupe-en-deux iſt noch ganz in der Weiſe des Blaubart gehalten, dieſes finſtern, aus den Feudalzeiten ſtammenden Wüthrichtypus. Er hat ſich eine Menagerie hülfloſer Kleinen zuſammengebracht, die er Tags über ausſendet, den einen mit einer Schildkröte, den andern mit einem Affen; wehe ihnen, wenn ſie am Abend ohne reichlichen Erlös zurückführen; Schimpfworte, Mißhandlungen, Prügel, Hunger warten ihrer dann in der entſetzlichſten Grauſamkeit. — Die feinere Form der Brutalität, der pſychologiſche Zwang, hat wohl nirgends eine tiefere Durchbildung, als in dem Calderon'ſchen Drama erhalten, deſſen Dialektik von Glaube, Liebe und Ehre die unerhörteſten Peinigungen auch an Andern hervorruft, denn die Qual, die Jemand ſich ſelbſt zufügt, kann man nicht Brutalität nennen, beſtände ſie auch, wie bei Origenes, in Selbſtcaſtration, wie bei Suſo, im Tragen eines Stachelgürtels, im Schlafen auf einem hölzernen Kreuz u. ſ. w. Die große Phantaſie des Spaniſchen Dichters und das religiöskatholiſche Intereſſe, das ſich mit ihm verbindet, haben in ſeiner Betrachtung allerdings die Anerkennung, ja auch nur die Bemerklichmachung des brutalen Elementes ſehr zurückgedrängt. Indeſſen beſitzen wir auch eine Arbeit, die ſich mit vieler Gründlichkeit der Mühe unterzogen hat, an den berühmteſten Dramen Calderons die empörende Unmenſchlichkeit nachzuweiſen, in welche die Dialektik von Glaube, Ehre und Liebe ausartet. Wir meinen Julian Schmidt in ſeiner Geſchichte der Romantik im Zeitalter der Reformation und der Revolution, 1848, Bd. I., S. 244 — 302. Nur aus dem Schluß dieſer ſcharfſinnigen Entwicklung wollen wir hier dasjenige anziehen, was S. 290 — 91. ſich auf unſer Thema bezieht. Julian Schmidt ([54]) ſagt: „Hinter dieſer Mythologie der Ehre, des Glaubens und der Liebe, dieſen blüthenreichen Träumen der Phantaſie, verbirgt ſich eine kalt berechnende, abſtracte Selbſtſucht. — Der äußerliche Gottesdienſt läßt alle Naturkräfte frei, und der düſtere Reiz des Aberglaubens verkehrt das Leben in einen wüſten Tummelplatz böſer Geiſter. Wer in Calderon die üppig ſchaffende

Phantaſie bewundert, vergeſſe nicht, daß in dieſer Phantaſie das Wort des Geheimniſſes ſich verbirgt, das Spaniens Verderben überdeckt. Dieſe blüthenreiche Sprache feierte mit derſelben Pracht die Glaubenshandlungen der Inquiſition, ſie übertönte mit ihrem ſüßen Geflüſter das Geheul der Ketzer in den Flammen, ſie breitete ſich wie der Duft eines Arabiſchen Weihrauchs verhüllend über die unwürdige Opferſtätte des Fanatismus. — Das Weſen des Fanatismus iſt, ſich an eine Abſtraction zu veräußern, die ſich als abſolute Negativität gegen alles Concrete richtet. So iſt das Leben im vollſten Sinne des Wortes ein Traum, geträumt von einem abſtracten Weſen. Die Wirklichkeit iſt dem Augenblick anheimgegeben, weil ſie von dem Abſoluten nicht anerkannt wird. Dafür wird ſie von ihm auch nicht eingeſchränkt; ſie kennt kein Maaß. Die Natur bricht in der Gluth der Leidenſchaft, gedankenlos und ohne Zügel, brauſend aus dem dunkeln Quell des unheiligen Gemüths, und zerſtört heute, was ſie geſtern geliebt. Es iſt Nichts feſt, als das Jenſeits. In allen Formen ſpielt dieſe Leidenſchaft, dieſe auf ſich concentrirte, von der Heiligkeit der Abſtraction nicht gebrochene Subjectivität; der Einzelne iſt im Haß wie in der Liebe, im Edelmuth wie in der Bosheit ſchrankenlos; die Gluth des Lebens, von keiner Subſtantialität genährt, flammt mit deſto unbändigerer Gewalt im Innerſten des Menſchen. Die Rechtfertigung des Menſchen iſt, daß er von ſich und der Wirklichkeit abſtrahirt: hat er den Kelch der irdiſchen Luſt bis auf die Neige geleert, ſo ſchwingt er ſich auf den Flügeln der Abſtraction durch ein Wunder in die Seligkeit des Himmels. — Da die erlöſende Wirkung dieſer blinden Kraft auf äußerliche Weiſe eintritt, ohne innere Entzweiung, ſo geht der Menſch in ſeiner nackten natürlichen

Wildheit unbefangen und gedankenlos dieſem wüſten Schickſal entgegen. Auf der einen Seite die Blutgier des Tigers, das gedankenlos um ſich wüthende Tollwerden, auf der andern die Heiligkeit, die alle Abſtraction von der Welt bereits vollbracht hat und ſich im reinen Ueberſinnlichen bewegt. All dieſe Figuren ſind Abſtractionen, weil ſie ohne Entzweiung und ohne Entwickelung ſind; ſie empören das Gefühl, weil das Thieriſche oder Göttliche als Natur gegen den Geiſt ſich geltend macht. Strebt der Menſch nach der Erkenntniß des Abſoluten, ſo greift er zur Magie; findet eine Wiedergeburt ſtatt, ſo iſt es durch ein Wunder." -- Was Schmidt Abſtraction nennt, nennen wir bei Calderon den pſychologiſchen Zwang, denn die Motivirung der Handlungen wird immer aus dem Calcul entnommen, ob das Leben der Liebe, ob die Liebe der Ehre, ob die Ehre dem Glauben nachzuſetzen ſei. Wenn in La nina de Gomez Arias die Frau nach den entſetzlichſten Mißhandlungen von Seiten des Mannes, der ſie ſogar den Mauren als Sclavin verkauft, dem Manne dennoch verzeiht, ſo iſt es die Macht der Liebe, die als abſolute Leidenſchaft des Weibes ihr die Ehre unterzuordnen erlaubt. Wenn in dem bei uns bekannter gewordenen Schauſpiel El medico de su honra Don Gutierre auf einen bloßen Verdacht hin, daß ſie durch ein Verhältniß zu einem Prinzen die Treue verletzt habe, ſeine Frau grauſam ermordet und, als die Nichtigkeit ſeines Argwohns ſich entdeckt, dennoch ruhig bleibt, ja eine andere heirathet, ſo iſt es die Leidenſchaft des Mannes für die Ehre, die ihm die Liebe für die Ehre aufzuopfern befiehlt. Wenn im principe constante der Infant Fernando in der Gefangenſchaft, obwohl von der Tochter des Marokkaniſchen Königs geliebt, obwohl in der Möglichkeit, durch die Auslieferung von Ceuta ſich zu befreien, dennoch das größte Elend, die äußerſte Schmach erduldet und darin auch umkommt, ſo iſt es, weil der Glaube von ihm als Chriſten fordert, Liebe, Freiheit, Leben für Nichts gegen ſeine Herrlichkeit zu achten. In dieſer Dialektik hat die Brutalität der Entehrung, des Mordes, der Mißhandlung, des Märtyrertodes ihre Methode. — Von dieſer feinern Brutalität des pſychologiſchen Zwanges ſind auch manche unſerer neuern Tragödien inficirt, wie z. B. Halm's Griſeldis (55). Die Vergleichung derſelben mit der Behandlung des ähnlichen Thema's in Shakeſpeare's Cymbeline kann uns begreifen laſſen, daß weder von Seiten Parzivals noch von Seiten der Griſeldis hier wahrhafte Liebe ein tragiſches Pathos aufkommen läßt, denn Parzival könnte ſonſt unmöglich in der Peinigung ſeines Weibes bis zu ſo grauenhafter Brutalität fortgehen und Griſeldis in der Hingebung für ihn ſich nicht bis zu ſo entwürdigender Erniedrigung ſinken laſſen. Der Reiz der gebildetſten Sprache und die Steigerung der Proben, denen der übermüthige Parzival die Treue ſeiner Frau unterwirft, reißen uns hin, ohne uns zu erheben.

Wenn die Rohheit der Gewalt die Unſchuld mißhandelt, ſo wird die Brutalität ihres Zwanges um ſo häßlicher, je mehr die Unſchuld entweder die des Kindes iſt, das noch nicht in die überall mit Schuld befleckte Verwirrung der Geſchichte ſich eingelebt hat, das noch nicht durch eigene That ſchuldig geworden iſt; oder jemehr die Unſchuld die ſelbſtbewußte Hohheit der Sittlichkeit iſt, die ſich von dem allgemeinen Verderben befreiet hat. Dorthin gehört z. B. der Bethlemitiſche Kindermord, den die Maler ſo gern gemalt haben, den Marini beſungen hat. Aehnliches kann in der Form feinerer Barbarei ſich darſtellen, wie

Sue in ſeiner Mathilde die niederträchtigen Quälereien geſchildert hat, mit denen Mademoiſelle de Maran die kleine Mathilde ſyſtematiſch unter dem Schein abmartert, ihr eine gewiſſenhafte, ſorgfältige Erziehung zu geben. Wie grenzenlos brutal iſt jenes Ungeheuer in der Scene, wo ſie, im Bett liegend, der Kleinen ihr ſchönes Haar abſchneidet! In der berüchtigten Chouette der Pariſer Myſterien hat Sue nur einen ſchon carikirten, ins Grobe gezeichneten Abklatſch dieſer diaboliſchen Egoität gegeben. — Den Contraſt der Majeſtät ſelbſtbewußter Freiheit mit der Brutalität finden wir beſonders durch die Paſſionsgeſchichte Chriſti zum Gegenſtande der Kunſt gemacht. In der antiken Kunſt war dieſer Gegenſatz noch nicht hervorgetreten. Niobe, Dirke, Laokoon waren durch Hybris; Oedipus, Oreſtes durch unfreiwillig freiwilliges Handeln ſchuldig; Marſyas, dem Gotte gegenüber ebenfalls durch Hybris ſchuldig, kann uns durch die Art ſeiner Strafe Mitleiden erregen, weil es unſern heutigen Gefühlen widerſagt, daß ein Gott ſelber, auch wenn er berechtigt iſt, eine ſolche Strafe vollzieht, ſeinem überwundenen Gegner mit einem Meſſer die Haut abzuſtreifen. Antike Darſtellungen auf Reliefs mildern daher auch dieſe brutale Anſchauung dadurch, daß ſie den Apollo mit dem Meſſer auf den an einen Baumſtamm gebundenen Marſyas nur zuſchreiten laſſen. In der Paſſion Chriſti aber erblicken wir den diametralen Gegenſatz der Unſchuld zur Brutalität, die ihr in feinern und gröbern Formen gegenübertritt. Früh hat die Malerei dieſen Contraſt ergriffen und die ältere Deutſche Schule vornämlich hat ſich angelegen ſein laſſen, den Phariſäern, Schriftgelehrten und Kriegsknechten recht brutal diaboliſche Phyſiognomieen zu geben (86). Von der Geſchichte Chriſti aus wurde dieſer Contraſt in der Geſchichte der Märtyrer und Heiligen nach allen Seiten hin weiter entwickelt. In tauſendfachen Schattirungen wurde hier die Verſpottung Chriſti durch die Kriegsknechte, die ihn mit Ruthen ſtrichen, mit Dornen krönten, ihm ſein Kreuz zu tragen auferlegten, wiederholt. Das Kneipen mit glühenden Zangen, das Annageln an das Kreuz, bei Petrus ſogar mit dem Kopf nach Unten, das Braten auf einem Roſt, das Schinden der Haut, das Ausreißen der Gedärme, das Köpfen, das Auszerren der Glieder auf Folterbänken, das Sieden in Oel, das Eingraben in die Erde u. ſ. w. ſind Brutalitäten, die äſthetiſch nicht weniger, als ethiſch den Fluch verdienen. So ſehr auch das Genie der Künſtler bemühet geweſen iſt, dieſe Stoffe mit den Forderungen der Schönheit zu verſöhnen, ſo ſelten iſt dies doch wirklich gelungen. Man ſage nicht, daß ein Schlachtgemälde uns doch auch das Schauſpiel des Mordes und der Todesqual in mannigfaltigen Geſtalten darbiete. In der Schlacht tritt Gewalt der Gewalt gegenüber; der Krieger kämpft mit dem Krieger; der Angegriffene iſt zugleich der Angreifende. Dennoch wird der Maler mit den Schrecken des Krieges haushälteriſch verfahren; er wird uns Verwundete und Sterbende aller Art malen, allein gewiſſe Verſtümmelungen wird er unſerer Anſchauung darzubieten Anſtand nehmen. Auch die antike Malerei hat das Schreckliche ungeſcheut dargeſtellt, allein nur das Nothwendige, von welchem Göthe in der Betrachtung der Philoſtratiſchen Gemälde ſagt, daß es das Schickliche ſei. Bd. 39. S. 65. äußert er bei Gelegenheit der Zerfleiſchung des Abderos: „In dieſen Bildern finden wir das Bedeutende niemals vermieden, ſondern vielmehr dem Zuſchauer mächtig entgegen gebracht. So finden wir die Köpfe und Schädel, welche der Straßenräuber am alten Baum als Trophäen aufgehängt; eben ſo wenig fehlen die Köpfe der Freier Hippodamias am Palaſte des Vaters aufgeſteckt; und wie ſollen wir uns bei den Strömen Blutes benehmen, die in ſo manchen Bildern mit Staub vermiſcht hin und wieder fließen und ſtocken. Und ſo dürfen wir wohl ſagen, der höchſte Grundſatz der Alten war das Bedeutende, das höchſte Reſultat einer glücklichen Behandlung aber das Schöne. Und iſt es bei uns Neueren nicht derſelbe Fall? Denn wo wollten wir in Kirchen und Galerien die Augen hinwenden, nöthigten uns nicht vollendete Meiſter ſo manches widerwärtige Martyrthum dankbar und behaglich anzuſchauen.“ Ein äſthetiſcher Gegenſtand kann die Brutalität, welche den wehrloſen Heiligen ausgeſuchte Leiden bereitet, nur inſofern werden, als die Darſtellung den Sieg der innern Freiheit über die äußere Gewalt zur Erſcheinung bringt. Die Henker müſſen daher muſculöſe Körper, harte, fühlloſe Geſichter, grinſende Mienen haben, mit ihrem gräßlichen Geſchäft perſönlich in Einklang zu ſtehen, während die Geſtalt und das Antlitz der Heiligen uns durch Würde und Schönheit feſſeln muß. Die Ohnmacht der Brutalität über die Freiheit muß durch die Verklärung der Phyſiognomie, durch den Adel in der Haltung der Gemarterten ſich zweifellos herausſtellen. Die ſelbſtgewiſſe Majeſtät des Glaubens muß der Banden und der Qualen, des Todes und Hohnes, man kann nicht einmal ſagen, ſpotten, weil dies noch eine gewiſſe Befangenheit, eine Endlichkeit der Entgegenſetzung in ſich ſchließen würde, ſondern ſie muß ſchlechthin darüber hinaus ſein und im Erleiden und Empfinden des Schmerzes triumphiren. Im Anblick ſolcher erhabenen Ruhe muß das Grauenvolle der brutalen Handlungen als ein Nichts verſchwinden. Ohne dieſen Untergang des Entſetzlichen in der Größe und Macht der göttlichen Geſinnung wird die Anſchauung einer bloßen Henkerarbeit unerträglich und mit dieſem Gräuelanblick peinigen uns diejenigen Maler und Bildhauer ſogleich die uns Chriſtus, die Apoſtel und die Heiligen als Irokeſen darſtellen, welche ſich ſelbſt damit ergötzen, den Qualen, mit denen ihre Feinde ſie martern, den Trotz einer abſtracten Unempfindlichkeit entgegenzuſetzen. Die Unſterblichkeit des für die abſolute Wahrheit opferfreudigen Geiſtes muß die Grauſamkeit in ſich aufzehren. Und doch ſind ſolche Scenen für die bildende Kunſt durch ihre effectvollen Contraſte noch immer günſtiger, als für die Poeſie, denn das Bild oder die Gruppe gibt uns mit Einemmale, was, durch die Breite der Beſchreibung hindurchgezerrt, uns nur noch abſtoßender berühren kann. Es ſcheint dies dem Leſſingſchen Kanon zuwider zu ſein, allein jeder, der jene Legenden des Mittelalters kennt, in denen die Martyrien von Heiligen mit protokollartiger Gründlichkeit beſchrieben ſind, wird uns beipflichten; es gibt kaum etwas langweilig Häßlicheres. Manche Stoffe aus dieſer Region ſind bei den Malern von jeher außerordentlich beliebt geweſen, weil ſie Gelegenheit zu grellen Contraſten darbieten, ſtehen aber an einer bedenklichen Grenze und ſind deshalb auch häufig genug bei der Ausführung ins Häßliche verfallen. Wie mancher Maler hat den Bethlehemitiſchen Kindermord zu einer ſcheußlichen Schlächterei entſtellt! Wie mancher hat die Herodias gemalt, nicht als ob ſie das blutige Haupt eines Märtyrers, ſondern als ob ſie einen Blumenſtrauß oder in der Schüſſel gar ein leckeres Gericht trüge! Das Mittelalter fühlte hier eine Lücke, daß Jugend, Schönheit, Weltluſt, Leichtſinn ſo fühllos der Würde, Entſagung, Gottergebenheit, Ausdauer, ſollte entgegentreten können und erfand daher eine Liebesgeſchichte der ſchönen

Tänzerin zu dem Propheten, der ſie verſchmähet hatte und an welchem ſie nun durch ſeinen Tod ſich rächen wollte.

Um an der Brutalität das Graſſe der Erſcheinung zu ſänftigen, wird ein Zuſammenhang des Gewaltthätigen mit der Gerechtigkeit immer die günſtigſte Situation bleiben, weil ſie den Gedanken der bloßen Willkür und Zufälligkeit entfernt. Wir haben vorhin aufmerkſam gemacht, wie die antike Kunſt den ſchwarzen Faden der Schuld in ſolchen Fällen feſtgehalten hat. Die Bildhauer Apollonios und Tauriskos haben in der berühmten Gruppe des Farneſiſchen Stieres, die ſich jetzt zu Neapel befindet, die Dirke dargeſtellt, wie Amphion und Zethos ſie an die Hörner eines Stieres binden, der bereits zum gliederzerſchmetternden Lauf ſich emporbäumt. Wie ſchön iſt dies Weib! Aber ihre Schönheit rührt nicht die kraftvollen Jünglinge. Dieſe haben auch nicht etwa Freude an ihrem brutalen Werk, ſondern ſie üben nach antiken Begriffen eine Pflicht aus, die Rache für ihre Mutter. Sie thun daſſelbe, was Apollon und Artemis, wenn ſie die Kinder der Niobe tödteten. Der Mangel der ſogenannten poetiſchen Gerechtigkeit wird daher von uns als eine unverantwortliche Brutalität empfunden werden. Die moderne Franzöſiſche Tragik nach ihrem Grundſatz, le laid c'est le beau, hat es auch hieran nicht fehlen laſſen. In einem Trauerſpiel, le Roi s'amuse, hat z. B. Victor Hugo dieſen Fehler gemacht. Der Majeſtät eines ſchönen und ritterlichen Königs, Franz I., hat er hier in Triboulet einen häßlichen und buckligen Narren entgegengeſtellt. Den König degradirt er aber zu einem wahren liederlichen Lumpen, der jeder Schürze den Hof macht und verkleidet bis in die unſauberſten Kneipen ſelbſt den gemeinſten Schenkermädchen nachläuft. Ein ſolcher König iſt kein König, denn von der Orgie an, in welcher wir ihn zuerſt kennen lernen, bis zu dem ekelhaften Abentheuer in der Spelunke, worin er ermordet werden ſoll, iſt auch nicht eine Spur edlen Weſens an ihm zu entdecken. Dieſer Triboulet aber, der ſo giftige Impromtus auf Jedermann ſchleudert, der ſo boshafte Rathſchläge gibt, der den unglücklichen St. Vallier ſeiner vom Könige geſchändeten Tochter halber verhöhnt, ſoll doch zugleich ein zärtlicher Vater ſein und neben ſeinem Narrenthum, das er nur als Gewerbe betreibt, ein wahrhaft prieſterliches, humanes Bewußtſein beſitzen. Er hat zu ſeinem Unglück eine ſchöne Tochter, die dem Könige gefällt. Der König, der ſie in der Kirche geſehen, weiß nicht, daß Blanche die Tochter ſeines Hofnarren iſt. Verkleidet ſchleicht er ihr nach. Höflinge, von Triboulets Sarkasmen beleidigt, überfallen ſeine Tochter, knebeln ſie, rauben ſie und führen ſie dem Könige zu, der ſie, die weinende und flehende, in ſein Cabinet nimmt, deſſen Thür verſchließt und ſie con amore ſchändet, während eben dieſe Thür von den Höflingen bewacht und gegen den ahnungsvoll auf ſie eindringenden Triboulet vertheidigt wird. Kann man ſich eine brutalere Situation erſinnen? Nun will der Narr den König von einem Zigeuner Saltabadil für zwanzig Goldſtücke ermorden laſſen, der aber durch Zufall und Wirrniß Triboulets Tochter ermordet, welche den König liebt, obwohl er ſie ihrer Ehre beraubt hat. Saltabadil ſteckt die Leiche in einen Sack; Triboulet ſetzt darin die Leiche des Königs voraus und will den Sack in die Seine werfen. Jedoch, ſeine Rache recht zu erſättigen, will er den Gemordeten noch einmal ſehen. In der pechfinſtern Nacht wäre dies freilich unmöglich, allein der gefällige Dichter läßt ſofort ein Gewitter heraufziehen, mit dem Schein ſeiner Blitze zuweilen zu leuchten. Triboulet ſchneidet den Sack mit einem Dolch auf und erkennt ſeine Tochter, die noch etwas lebt, und, mit halbem Leibe im Sack ſteckend, noch einige rührende Reden hält, voll ſentimentaler Leidenſchaft für den König, der in der Kneipe hatte ermordet werden ſollen, wohin er ſich geſtohlen, um bei der Schweſter des Zigeuners, Magelone, die Nacht zuzubringen. Hierauf ſtirbt ſie; ein herbeieilender Chirurg erklärt dem Vater mit handwerksmäßiger Sentenz, daß ſeine Tochter nun wirklich todt ſei, worauf Triboulet ſich nicht einmal ermordet, ſondern nur die Beſinnung verliert, während der König, durch Magelone vom Tode errettet, unbekannt mit den Vorgängen um ſich herum, ausgeſchlafen und trällernd von dannen geht! Dieſe Strafloſigkeit iſt offenbar die ärgſte Brutalität in dieſem Schauſpiel, das ſo recht eine Muſterkarte von Gemeinheiten. Es würde uns zu weit führen, wollten wir uns noch auf andere Dramen dieſes Dichters einlaſſen und wir begnügen uns mit der Bemerkung, daß ſeit Victor Hugo die Verletzung der poetiſchen Gerechtigkeit bei den Franzoſen nichts Seltenes geworden iſt. Eine der gländzendſten Rollen der Rachel iſt die der Adrienne Lecouvreur, welche Scribe eigends für ſie geſchrieben. Adrienne, eine Schauſpielerin, welcher der Marſchall von Sachſen den Hof macht, empfängt von der eiferſüchtigen Geliebten deſſelben, einer verheiratheten Herzogin, einen vergifteten Blumenſtrauß, der ſie richtig tödtet, während die Frau Herzogin frei ausgeht. Die eigentliche Pointe dieſes Stücks iſt aber nicht einmal dieſe Diſſonanz, ſondern die pathologiſch exacte Darſtellung des Sterbens der Unglücklichen. Alle Phaſen, welche das Gift bewirkt, werden in ihren gräßlichen Uebergängen bis zum Aushauchen des letzten Seufzers nur zu correct vorgeführt. Auch bei der Cameliendame des jüngern Dumas iſt das treu geſchilderte Sterben der Lorette zur intereſſanteſten Brutalität für das Publicum geworden.

Obſchon es unſere Aufgabe iſt, den Begriff des Häßlichen zu entwickeln, ſo wollen wir doch nicht anſtehen, zu bekennen, daß es uns, bei allem wiſſenſchaftlichen Muth, unmöglich fällt, uns noch in diejenige Form des Brutalen zu vertiefen, welche durch die Verbindung der Grauſamkeit mit der Wolluſt und durch die Unnatur der Wolluſt entſteht. Die Annalen der Kunſtgeſchichte ſind leider überreich an ſolchen Producten. Wir begnügen uns, aus der Deutſchen Literatur nur an Lohenſteins Agrippina zu erinnern (57). Nothzucht, gröbere und feinere, iſt natürlich die Lieblingsbrutalität auf dieſem Gebiet.

Das Brutale kann auch in's Komiſche gewendet werden. Dieſe Wendung wird als Parodie am Gewöhnlichſten ſein, wie in neuerer Zeit die Münchener Fliegenden Blätter das Brutale in Bänkelſängerballaden und in kleinen tragikomödiſchen Actionen oft köſtlich perſiflirt haben und die Marionettentheater zu Paris und London (58) mit ſolcher Parodie die Unnatur der Situationen und das geſchraubte, falſche Pathos, worin die Tragödie epochenweiſe verfiel, abſichtlich geißelten. Jedoch kann die komiſche Wendung auch ohne Parodie möglich werden. Der Raub der Sabinerinnen iſt an ſich eine Gewaltthat; der plötzliche Ueberfall der Jungfrauen iſt brutal; indem hier aber das Urverhältniß der Geſchlechter intervenirt, mildert ſich Angſt und Schrecken! Die Bildhauer und Maler haben dieſen Vorfall daher ſehr gern dargeſtellt, weil ſie durch ihn Gelegenheit haben, die erſchreckten Mienen zugleich mit dem Ausdruck ſüßen Erbangens, das Sträuben der Scham mit unwillkürlicher Hingebung zu verſchönen; von den kühnen Römern geraubt zu werden, iſt am Ende nicht zu unangenehm. Aehnlich verhält es ſich mit dem Raub der Proſerpina, mit der Entführung der Europa u. ſ. w. Wenn Reinecke das Weib Iſegrimms vor deſſen Augen auf dem Eiſe nothzüchtigt, ſo iſt das unbedingt brutal, wird aber durch die nähern Umſtände komiſch (59). Auch gibt es manche Handlungen, die gewaltthätig ſind, ohne brutal genannt werden zu können; dieſe können nur als komiſche Gegenſtand der Kunſt werden; dahin gehören alle jene Bilder der Niederländiſchen Schule, welche uns Zahnbrecher darſtellen, wie ſie mit einfältigen Jungen, die ganz ungebärdig ſchreien, oder mit Bauern hanthieren, die ſich wie arme Sünder zu einer Hinrichtung anſchicken. —

Wir haben bis jetzt das Obscöne und das Brutale als Formen der Rohheit betrachtet, es iſt noch eine Form zurück: das Frivole, welches dem Erhabenen, ſofern es das Heilige iſt, durch ſeine abſolute Willkür widerſpricht und damit den innerſten Halt des Univerſums antaſtet. Natur und Geſchichte haben einen Sinn endlich nur unter Vorausſetzung der Wahrheit des Sittlichen und Göttlichen. Frivol iſt nicht, wer die Exiſtenz dieſer Wahrheit deshalb negirt, weil er ſich von derſelben nicht überzeugen kann, ſondern derjenige, der aus grundloſer Frechheit heraus den Glauben an das Heilige verſpottet. Der Skeptiker, der zum Atheiſten wird, braucht deshalb noch keineswegs frivol zu ſein; der Egoiſt aber, dem das Heilige zur Poſſe wird, weil die Wirklichkeit ſeines Daſeins ihm unbequem fällt, iſt frivol. Die Willkür frevelt mit ihrem Hohn an dem Weſen, welches der Grund aller Freiheit und Nothwendigkeit ſelber iſt, während dem wiſſenſchaftlichen Atheismus, der als das traurige

Reſultat ernſter Bemühungen möglich iſt, das Gepräge einer religiöſen Verzweiflung aufgedrückt ſein kann. Die Frivolität iſt häßlich, weil ſie der Affe der göttlichen Majeſtät iſt, von welcher alle Majeſtät der Natur und Geſchichte zu Lehen trägt. Sie ſetzt ſich ſelber als das Abſolute. Für die Natur iſt daher dieſe Form des Häßlichen unmöglich, weil dieſelbe, als ohne Bewußtſein, ihre eigene Nothwendigkeit nicht verlachen kann. Unter den Künſten iſt die Poeſie für die Darſtellung des Frivolen am meiſten geeignet, weil ſie durch die Sprache in den Gedanken ſich zu vertiefen im Stande iſt. Die Frivolität gibt das Heilige dem Gelächter als ein in ſich Nichtiges preis; die Pietät in der Ehe, Freundſchaft, Vaterlandsliebe, Religion, gelten ihr als eine Bornirtheit und Schwachheit, über welche ſich der ſtarke Geiſt als über Vorurtheile des gemeinen Hauſens erhebt. Dieſe Stärke des Geiſtes iſt jedoch nichts, als die Willkür, die aus ihrem ſubjectiven Belieben das Göttliche als eine Nullität purer Einbildung verachtet und damit dasjenige eigentlich für gemein erklärt, was unter den Völkern den objectiven Anſpruch macht, als ein Ehrwürdiges und Höchſtes verehrt zu werden.

Es iſt ſehr wohl zu unterſcheiden zwiſchen dem Glauben der Menſchen an die Exiſtenz des Abſoluten und zwiſchen den Irrthümern, denen ſie darin zugleich unterworfen ſein können, weil ſie frei ſind und weil es mit dem Weſen des Göttlichen ſtreiten würde, den Menſchen den Glauben an ſich äußerlich abzuzwingen. Im Beſondern werden alſo die Menſchen keineswegs immer die abſolute Wahrheit zum Inhalt ihres Glaubens haben; ſie werden die Wahrheit mit dem Wahn verwechſeln und dieſen ſogar, als eine falſche Religion, vergöttern können. Die Religionen haben im

Beſondern einen verſchiedenen Inhalt, ſind aber darin identiſch, Religion zu ſein und den Menſchen in ein Verhältniß zum Abſoluten zu ſetzen; der wahre Buddhiſt, Jude, Muhamedaner ſtirbt eben ſo freudig für die Wahrheit ſeines Glaubens, als der wahre Katholik, Lutheraner, Methodiſt u. ſ. w. Auch in der Beſonderheit der Sitte ſind die Völker verſchieden, aber jedem iſt ſeine Sitte heilig. Der Wilde beeifert ſich, von ſeinem ſittlichen Standpunct aus, ſeinem Gaſt ſeine Töchter, ſeine Frau, zum Beiſchlaf anzubieten, was ein anderer Standpunct für eine Entehrung hält. Die Sitten deſſelben Volkes ſind zu verſchiedenen Zeiten verſchiedene und noch im achtzehnten Jahrhundert würde man es bei uns für ein frivoles Untergraben aller Auctorität angeſehen haben, wenn Kinder ihre Eltern zu duzen gewagt hätten, was nun ſogar Mitglieder fürſtlicher Familien thun. Weil die Sitte die Geſtalt iſt, welche der Wille eines Volkes in ſeiner Gewöhnung annimmt, ſo achten die Völker ſich in ihren Sitten, wie abweichend dieſelben auch von einander ſein mögen, und es gilt mit Recht für frivol, den Einzelnen, der in ihre allgemeine Nothwendigkeit hineingeboren und hineinerzogen wird, deshalb zu verſpotten. — Sehr wohl iſt nun auch ein Conflict mit der Sitte, mit dem Glauben eines Volkes denkbar, der nichts weniger als frivol zu ſein braucht, vielmehr ſogar aus der tiefſten Sittlichkeit und Religioſität hervorgehen kann, wie dies bei allen großen Reformatoren der Fall iſt. — Frivol wird erſt die Ernſtloſigkeit, die ein Wohlgefallen daran verräth, die Achtung einer Sitte, den Glauben an ein Göttliches, als Widerſinn und Betrug, als Wahn und Selbſttäuſchung darzuſtellen. Die Frivolität iſt nicht der heilige Kampf jener erhabenen Skepſis, die aus der innerſten Wahrhaftigkeit des Geiſtes entſpringt; ſie iſt die unreine Freude der geiſtigen Verliederlichung, die ſich vom Abſoluten als einem dummen Geſpenſt emancipirt hat und es recht ſehr zufrieden iſt, daß Zufall und Willkür als die einzigen Factoren alles Geſchehens im Grunde nichts, als ein ephemeres Genußleben geſtatten. Die Frivolität charakteriſirt ſich daher äſthetiſch durch die Wolluſt der Grauſamkeit, mit welcher ſie den Glauben als eine Beſchränktheit, die Sitte als eine Verkehrtheit zu zerſtören ſich kitzelt.

In Anſehung der concreten Erſcheinung aber wird das Urtheil, ob etwas frivol ſei, oft ſehr ſchwer fallen, weil in der Geſchichte des Geiſtes die Erkenntniß des Wahren im Conflict mit dem als falſch Erkannten und die Ausübung der Tugend im Conflict mit privilegirten Laſtern den Schein der Frivolität gewinnen kann. Die an und für ſich berechtigte Polemik des ewig Wahren und Guten gegen die Plattheit und Nichtswürdigkeit, die ſich oft empiriſch dafür ausgibt, wird von eben dieſer als frivol ausgeſchrieen. Es iſt natürlich, daß jene Polemik nicht immer den wehmüthigen Zug des unendlichen Schmerzes über das ſittliche und geiſtige Unglück der Menſchheit an der Stirn tragen kann; ſie wird als menſchliche ſich nicht entrathen können, über die Anmaaßung ihrer Gegner auch wohl in ein Gelächter auszubrechen und ihr mit Satire zu entgegnen, die dann unfehlbar Frivolität geſcholten werden wird. Hier erzeugen ſich nun für den beſtimmten Fall wieder feine Grenzlinien, denn ſehr leicht kann die an ſich ernſt begründete Polemik durch die Luſt am Witz zu Aeußerungen fortgeriſſen werden, die ſchon ſelber einen frivolen Beigeſchmack haben. Der zermalmende Zorneifer eines Ariſtophanes iſt zugleich von dem Behagen erfüllt, das ihm die Verſpottung ſeiner Gegner einflößt, und das komiſche Element reißt ihn zu manchen

Wendungen hin, die, vom Griechiſchen Standpunct aus, eine kauſtiſche Frivolität athmen (60). Das Gelächter, welches der Unſitte und dem Unglauben ſeiner Gegner gelten ſoll, trifft unwillkürlich auch wohl die Sitte und den Glauben ſelber. Heine wird eben dadurch oft ſo gemein, daß er dem Gelüſten nicht widerſtehen kann, dem Witz auch das Heilige mit rückſichtsloſer Rohheit zu opfern und dann wirklich frivol zu werden. Seine Poeſie würde ohne dieſe frivolen Ausläufer viel mehr Poeſie ſein (61). In der Frivolität kennzeichnet ſich ihre Wahrheit durch eine gewiſſe Brutalität, mit welcher ſie, was einem Menſchen oder Volk als heilig gilt, vernichtet und an der Herabſetzung des Heiligen zu einer lächerlichen Fratze Freude empfindet. Der Begriff der Frivolität iſt daher zwar im Allgemeinen ein ganz beſtimmter, im Beſondern aber ein relativer, wie wir dies ganz poſitiv durch die Verſchiedenheit der Geſetzgebungen ſehen, die für ſeine Verwirklichung Strafen feſtſetzen. Was auf einem beſchränktern Standpuct noch für frivol gilt und von ihm aus mit Recht verurtheilt wird, hat auf einem höhern und freiern nicht mehr dieſe Bedeutung. Wir haben hier nur die äſthetiſche Seite der Sache aufzufaſſen, welche darauf beruhet, daß das wahrhaft Schöne ſich nur in der Einheit mit dem wahrhaft Guten vollenden kann, daß alſo ein äſthetiſches Product, welches dieſem Axian widerſpricht, auch nicht wirklich ſchön zu ſein vermag, alſo mehr oder weniger häßlich ſein wird. Daß eine Sitte oder ein Glaube von einem andern Standpunct aus als lächerlich empfunden wird, iſt noch keine Frivolität; erſt wenn man die, welche einer Sitte anhängen, in ihrer Befolgung; die welche einem Glauben ergeben ſind, in ihrem Vertrauen verſpotten wollte, würde man frivol werden. Wir haben oben angeführt, daß in Dahomey und Benin jeder, auch ein Miniſter oder General, der von dem Könige ein Geſchenk empfängt, öffentlich vor ihm tanzen muß. Wie lächerlich auch dies dem Franzöſiſchen Geſandten Boué erſchien, ſo hütete er ſich wohl, zu lachen. Wenn die Ruſſiſchen Hetären ſich Jemand hingeben, ſo tragen ſie Sorge, das Bild des heiligen Nikolaus mit einem Schleier zu bedecken, weil ſie ſich vor ihm ſchämen. Wer wollte es wagen, dieſen Ausdruck des heiligen Schamgefühls, ſo lächerlich er uns erſcheinen kann, in ihrer Gegenwart zu verlachen? Man kann in ſo zarten Materien mit ſeinem Urtheil und Benehmen nicht vorſichtig genug ſein. Wollte man aber der Komik die Berechtigung nicht zugeſtehen, Sitten fremder Nationen oder vergangener Zeiten, religiöſe Vorſtellungen anderer Völker oder überwundener Bildungsformen, als lächerliche Widerſprüche der Wahrheit und Freiheit des Geiſtes zu behandeln, ſo begreift man, daß nicht nur die Kunſt, ſondern auch die Wiſſenſchaft auf eine Trappiſtiſche Lebensweiſe ſich einrichten müßten. Der Scherz hat von den moraliſch engherzigen Biedermännern eben ſo viel zu leiden, als von den dumm bigotten Frömmigkeitsbefliſſenen, weil die Kurzſichtigkeit beider in ſeinem beweglichen Spiel überall ſchon ein gefährliches Attentat auf die gute Sitte und den rechten Glauben erblickt. Ging es lediglich nach ihnen, ſo würden wir in einer Stagnation der hausbackenſten Proſa erſticken müſſen. Nichts hat von dieſer Seite der unbefangenen Würdigung poetiſcher Kunſtwerke mehr geſchadet, als das Iſoliren einzelner Stellen, das Premiren einzelner Worte. Die Geſchichte der Poeſie beſitzt über ſolche Conflicte höchſt denkwürdige Actenſtücke in den Proceſſen, denen Béranger unter der Reſtauration unterworfen war und worin Marchangy und Champanhet die Anklage eben ſo geiſtvoll begründeten, als Dupin, Barthe und Berville ihnen, mit der intereſſanteſten Bezugnahme auf die Geſchichte der Chanſon in Frankreich, antworteten. Hätten wir hier nur den Begriff des Frivolen zu erörtern, ſo würden wir nicht ermangeln, näher darauf einzugehen; für uns iſt aber das Frivole nur ein Moment in einer viel größern Totalität (62). Wir beſchränken uns darauf, durch einige Beiſpiele die bisherige Auseinanderſetzung zu illuſtriren. Wenn Heine in ſeinem Gedicht: Disputation, den Mönch gegen den Rabbi zur Vertheidigung des chriſtlichen Glaubens ſagen läßt:

Trotzen kann ich deinen Geiſtern,
Deinen dunkeln Höllenpoſſen,
Denn in mir iſt Jeſus Chriſtus,
Habe ſeinen Leib genoſſen.

ſo läßt ſich unter den einmal vorhandenen Umſtänden, auf Spaniſchem Boden, im Mittelalter, nichts dagegen ſagen. Wenn er nun aber den Mönch fortfahren läßt:

Chriſtus iſt mein Leibgericht,
Schmeckt viel beſſer als Leviathan
Mit der weißen Knoblauchſauce,
Die vielleicht gekocht der Satan.

ſo iſt der Ausdruck: Leibgericht, ſchlechthin frivol und durch die Gemeinheit des Fanatismus, der hier geſchildert werden ſoll, nicht zu rechtfertigen. — Man kann von Heine nicht fordern, daß er das Sacrament des Abendmahls zu einem Moment ſeines eigenen Glaubens mache; allein die Poeſie darf von ihm fordern, daß er nicht mit Hohn überſchütte, was tauſenden der Hörer, an die er ſich wendet, heilig iſt. Die Trockenheit, die doctrinäre Einfachheit, womit er ſich ausſpricht, ſteigern nur die Verletzung. In den Romanzen von Vitzlipuzli, die ſo reich an den größten dichteriſchen Schönheiten ſind, bricht ſein Haß gegen das Chriſtenthum, gegen das Abendmahl, in folgenden Verſen aus:

„Menſchenopfer“ heißt das Stück
Uralt iſt der Stoff, die Fabel;
In der chriſtlichen Behandlung
Iſt das Schauſpiel nicht ſo gräßlich,
Denn dem Blute wurde Rothwein,
Und dem Leichnam, welcher vorkam,
Wurde eine harmlos dünne
Mehlbreiſpeis transſubſtituiret —

Wir abſtrahiren hier ganz vom religiöſen Standpunct; wir legen nur den äſthetiſchen Maaßſtab an und von ihm aus verurtheilen wir dieſe Verſe als ſchlechte Verſe, denn was in ihnen wäre wohl poetiſch? Klingen ſie nicht, als wären ſie in ihrer Hölzernheit aus Daumers berüchtigter Abhandlung über die chriſtliche Anthropophagie abgeſchrieben? Heine ſagt kein Wort des Abſcheus, der Verachtung; er referirt wie ein accurater Hiſtoriker; aber welche unermeßliche Frivolität liegt nicht in dieſen kalten Worten, die ſich über ein religiöſes Myſterium auslaſſen, als ob es ein culinariſches Object wäre!

Einem Dichter kann, wie wir bemerkten, dadurch großes Unrecht geſchehen, daß man ihn nicht im Zuſammenhange auffaßt und ihm da eine Frivolität aufbürdet, wo ſie nur ſcheinbar vorhanden iſt. In den zuvor angeführten Verſen kann die zweite Strophe gänzlich fehlen und das Gedicht würde nichts verlieren, vielmehr ſehr gewinnen. Wir wollen aber auch aus Heine ein Beiſpiel geben, wie ihm Unrecht gethan werden könnte. In einem Gedicht: der Schöpfer erzählt er, wie Gott die Sonne, Sterne, Ochſen, Löwen, Katzen geſchaffen habe und fährt fort:

Zur Bevölkerung der Wildniß
Ward hernach der Menſch erſchaffen;
Nach des Menſchen holdem Bildniß
Schuf er gar nachher die Affen.

Satan ſah dem zu lachte:
Ei! der Herr copirt ſich ſelber!
Nach dem Bilde ſeiner Ochſen
Macht er noch am Ende Kälber!

Jedermann erkennt aus dieſen Verſen ſofort die Satire auf Religionen, in welchen der Thierdienſt herrſchte, auf das goldene Kalb, welches ſelbſt die Israeliten umtanzten. Nun könnte man das Verlachen Gottes durch den Satan frivol finden: allein das Gedicht beſteht aus vier kleinern, im zweiten entgegnet Gott:

Und der Gott ſprach zu dem Teufel
Ich der Herr copir mich ſelber,
Nach der Sonne mach' ich Sterne,
Nach den Ochſen mach' ich Kälber,
Nach den Löwen mit den Tatzen
Mach' ich kleine, liebe Katzen,
Nach den Menſchen mach' ich Affen:
Aber du kannſt gar nichts ſchaffen.

Dieſe Antwort gebührt dem Satan und muß zu ſeinem Spott als deſſen göttliche Negation hinzugenommen werden. Um nun aber die Heineſche Malice recht zu faſſen, muß man auf den Schluß des Ganzen ſehen; im vierten Gedicht dieſes kleinen Cyklus, worin er von Größerem immer auf Kleineres übergeht, läßt er Gott zuletzt ſagen:

Das Schaffen ſelbſt iſt eitel Bewegung,
Das ſtümpert ſich leicht in kurzer Friſt;

Jedoch der Plan, die Ueberlegung,
Das zeigt erſt, wer ein Künſtler iſt.
Ich hab' allein dreihundert Jahre
Tagtäglich drüber nachgedacht,
Wie man am beſten Doctores Juris
Und gar die kleinen Flöhe macht.

Dieſe Pointe geht auf Göthe, der eine juriſtiſche Abhandlung über die Flöhe geſchrieben, die 1839 in Berlin gedruckt wurde.

Die Frivolität wird ſehr begreiflich den religiöſen und den ethiſchen Nihilismus zu gegenſeitiger Verſtärkung miteinander verbinden. Die meiſten Werke der obscönen Literatur ſind zugleich materialiſtiſche und atheiſtiſche. Eine gewiſſe ſtumpfe und düſtere Apathie, der geradeſte Gegenſatz einer edlen Melancholie, lagert ſich über ſie hin und öfter wühlt in ihren verzweifelten Reflexionen ein halber Wahnſinn, wie dies vorzüglich in dem berüchtigten Roman, Therese philosophe, der Fall iſt. Die Franzöſiſche Literatur hat die Schuld auf ſich, die Vereinigung von Unzucht und Gottloſigkeit auf's Höchſte getrieben zu haben. Voltaires Pucelle d'Orléans iſt der Anfang, Evariſte Parny's Guerre des dieux der Gipfel dieſer Richtung. Man kann beiden Schriftſtellern den Spott auf Frömmelei, auf die Auswüchſe des Kloſterlebens, auf die Verkehrtheiten des Aberglaubens und des kirchlichen Fanatismus zugeben; allein gegen die Art und Weiſe, wie ſie den Glauben an Gott ſelber, wie ſie die fundamentalen Vorſtellungen des Chriſtenthums zerfleiſchen, wird man immer die Anklage der Frivolität erheben müſſen. Die Virtuoſität ihrer eleganten Sprache, der Witz ihres Scharſinns, die Fülle ihrer lächerlichinfernalen Erfindungen, die Correctheit ihrer Zeichnungen, vermögen nicht, das Gefühl der Gemeinheit aufzuheben, mit welchem ſie uns erniedrigen. Parny hat die Griechiſchen Götter mit den Perſonen der chriſtlichen Trinität kämpfen und dieſe von den brutalrieſigen Scandinaviſchen Göttern faſt beſiegen laſſen. Er hat die heidniſchen Götter verſpottet, aber nur um die Mythologie des chriſtlichen Glaubens deſto mehr zu verlachen. Daß Chriſtus als ein Lamm, aufgeputzt mit einem blauen Bändchen; daß der heilige Geiſt als eine zierliche Taube; daß Maria als eine „ſüße Dame", wie das Mittelalter ſie nannte, von ihm aufgeführt wird, iſt natürlich zu erwarten, denn der Widerſpruch des ſinnlichen Elementes mit dem Begriff Gottes als des Geiſtes gibt ſeinem abſtracten Verſtande reiche Nahrung. Gottvater ſtellt er als einen etwas bornirten Judengott dar, der zuweilen Spuren von Altersſchwäche zeigt. Er muß, genau auf der Erde zu ſehen, ſich einer Brille bedienen; ſeine Donner ſind ſchon etwas abgebraucht; ſein Arm iſt nicht mehr ſicher. Einſt erblickt ſein Sohn einen Räuber, der einen Prieſter tödten will; der Sohn fordert ihn auf, mit dem Blitz zu interveniren; er ſchleudert den tödtlichen Strahl, trifft aber ſtatt des Räubers den Prieſter u. ſ. w. Die chriſtlichen Götter als die neuen erregen immer mehr die Aufmerkſamkeit der antiken und um ſie kennen zu lernen, ladet man ſie zu einem Diner auf dem Olymp ein. Bei dieſer Gelegenheit beſieht ſich die neugierige Maria den Palaſt der Olympier, Apollon ſchleicht ihr nach und nothzüchtigt ſie. Nothzucht iſt Parny's Leidenſchaft; in den verſchiedenſten Situationen ergötzt er ſich an ihr; mitten im Gefecht der Götter läßt er den Engel Gabriel die Artemis nothzüchtigen. Dieſer unreine Geiſt läßt ihn mit höchſtem Intereſſe die alte apokryphiſche Sage weitläufig ausmalen, daß Chriſtus ein unehelicher Sohn der Maria und des

Römiſchen Ritters Pantheras; läßt ihn die Fiction machen, daß Priap nebſt den Satyrn ſich taufen laſſen, um als Mönche ein feiſtes, wollüſtiges Leben zu führen u. ſ. w. Wenn ein Faun dichtete, würde er wie Parny dichten, denn durch den Priap läßt er endlich die Ruhe zwiſchen den Göttern wiederherſtellen, nachdem unter Conſtantin ſich einmal ſo viele Menſchen den Olympiern entwöhnt und den Chriſtengöttern ſich zugewendet hätten:

Ici l'on plaide, et l'on juge la bas:
L'homme a jugé: bien ou mal, il n'importe.

Damit aber iſt Parny noch nicht zufrieden, ſondern in einem Epilog nimmt er, um in ſeinem frivolen Hohn recht methodiſch gründlich zu ſein, die Miene eines heiligen Sängers an, deſſen Herz rein, deſſen Zunge lauter ſei, ſchildert den Untergang der Welt und das Gericht des Herrn mit den lebhafteſten Farben und verſetzt ſich ſchließlich in's Paradies:

Moi qui, plus sage, ai cru sans examen,
Au paradis radieux je m'enlève:
J'entre; et tandis qu' auprès de Geneviève
Je suis assis dans le céleste Eden,
L'enfer reçoit nos soldats téméraires,
Qui de Jésus houspillent les vicaires,
Les persiffleurs du culte de nos pères,
Et les amans des filles de nos mères,
Et les frondeurs de mes rimes sincères,
In saecula saeculorum; amen!

Man wird ſich wohl an dieſem einen Beiſpiel ächter Frivolität genügen laſſen, denn es widerſteht uns, uns weiter auf ein Feld zu begeben, auf welchem der Witz zur Aermlichkeit der fadeſten Pointen und das Schöne zu ſtereotypen Nuditäten einer wahren Bordellphantaſie zuſammenſchrumpft. Wir Deutſche haben uns zwar auch zuweilen im Frivolen verſucht, aber gegen die Franzoſen gehalten ſind wir immer nur blöde Schüler derſelben geweſen; ſelbſt wenn wir den dürrſten Rationalismus und doctrinärſten Atheismus zur Schau tragen, können wir doch nicht hindern, daß nicht das Gemüth ſich in naiven Inconſequenzen geltend mache, wie einem Bergſee, deſſen klare Oberfläche zu ſtagniren ſcheint, unterirdiſche Zuflüſſe in der Tiefe ein heimliches Leben erhalten. Ein neuerer Dichter, Rudolph Gottſchall, hat z. B. die Göttin, nämlich die deesse de la raison der alten Franzöſiſchen Revolution, beſungen. Aber wie keuſch, wie romantiſch, wie tragiſch iſt dieſer Stoff von dem Dichter erfaßt; wie hat er ſich bemühet, die Vernunftgöttin durch eine ſchmerzliche, lange Erfahrung hindurch in ſich zu vertiefen, ſo daß ſie nicht blos als ein ſchönes Phantom der Sinnlichkeit erſcheint, vielmehr mit Geiſt und Herz des Namens einer Göttin würdig ſein will und an der unausbleiblichen Enttäuſchung dieſes Wahns, als Robespierre den Glauben an Gott als das höchſte Weſen decretirt, in wahnſinniger Verzweiflung untergeht; wie hat der Dichter ächt Deutſch ihren Schritt, ſich allem Volk ausſtellen zu laſſen, durch die Liebe zu ihrem Gatten motivirt, den ſie damit vom Tode loszukaufen hofft. Philoſophiſch ſteht dieſer Dichter bekanntlich auf dem Feuerbachſchen Standpunct, allein ſein anthropologiſch revolutionaires Pathos iſt in ſich gebrochen und verliert ſich theils in die weichſten elegiſchen Töne, theils in dithyrambiſche Ausbrüche ſkeptiſchen Wahnſinns. Seine Vernunftgöttin Marie vereint die Schönheit der ſchaumgeborenen Aphrodite mit dem Adel und der Innigkeit einer Madonna, denn

um die edlen Züge,
Welche Hellas' Stempel tragen,
Hat der träumende Gedanke
Düſtern Mantel umgeſchlagen —
Wie madonnenhaftes Leuchten
Zuckt um's Haupt ein Glorienſchein,
Kündend des Gedankens Qualen,
Lebensnoth und Herzenspein.

In's Komiſche kann das Frivole übergehen, wenn es durch die Wahrheit berechtigt, alſo nur ſcheinbar ein Frevel am Heiligen iſt. Es deckt dann den Widerſpruch auf, der zwiſchen dem Weſen und ſeiner Form vorhanden ſein kann. Werke, die von hier entſpringen, können denjenigen, die polemiſch davon berührt werden, auch frivol erſcheinen, ohne es zu ſein. Sie werden zwar Incongruenzen der Vorſtellung des Göttlichen angreifen, aber ſie werden niemals die Sittlichkeit beleidigen. Lukianos beſitzt eine vorzügliche Stärke in der heitern Art, wie er die innern Widerſprüche des antiken Olymps ſchonungslos aufdeckt. Uns werden ſeine Götterparodieen als ein nothwendiges Moment in der Auflöſung des Heidenthums, einem damaligen Griechen aber konnten ſie auch frivol vorkommen. In ſeinem tragiſchen Zeus läßt er einen Stoiker Timokles mit einem Epikuräer Damis öffentlich über die Exiſtenz der Götter und ihrer Vorſehung kämpfen. Der Stoiker bringt die gewöhnlichen teleologiſchen Argumente vor, ſchimpft gewaltig auf die Ruchloſigkeit ſeines Gegners, weiß aber zuletzt, nachdem ſeine Vergleichung der Welt mit einem von einem Steuermann gelenkten Schiff an des Damis Dialektik Schiffbruch gelitten, ſich nur auf den Schluß zurückzuziehen, daß, weil es Altäre gebe, es doch auch Götter geben müſſe. Zeus nimmt an dieſer Disputation ein großes Intereſſe, weil die Opfer der Menſchen ſich durch die ſteigende Aufklärung immer mehr vermindern. Hermes muß daher alle Götter, auch die barbariſchen, zu einer Berathung einladen. Sie kommen und werden nach dem Werth des Stoffs ihrer Bildſäulen rangirt, ſo daß die goldenen und ſilbernen Barbarengötter vor den ſchönen aber nur marmornen oder erznen Hellenengöttern den Vorſitz erhalten. Die verſchiedenſten Vorſchläge werden erörtert und bei ihrer Widerlegung die ſchwache Seite der Göttlichkeit dieſer Götter perſiflirt, an Apollon die dunkle Zweideutigkeit ſeiner Orakelſprüche, an Herakles die Rohheit ſeiner phyſiſchen Gewalt u. ſ. w. Als die disputirenden Philoſophen zu Athen ihren Streit wieder aufnehmen, weiß der Vater der Menſchen und Götter vor Angſt über den Ausgang endlich nichts weiter zu rathen, als daß die Götter mit ihm für den Vertheidiger ihres Daſeins, Timokles, der die Faſſung verloren zu haben ſcheine, beten möchten. „Darum wollen wir wenigſtens thun, was an uns iſt, und — für ihn beten, aber

Nur unter uns in der Stille, damit nicht Damis es höre!“

B.

Das Widrige.

Unwillkürlich haben wir bei der Darſtellung der letzten Begriffsbeſtimmungen des Gemeinen auch ſchon den Begriff des Widrigen als die gegen das Gemeine äſthetiſch noch häßlichere Geſtaltung erwähnen müſſen. Der poſitive Gegenſatz des erhaben Schönen iſt nämlich das gefällig Schöne.

Das Erhabene ſtrebt in die Unendlichkeit hinaus, während das Gefällige ſich in die Schranken der Endlichkeit hineinſchmiegt. Das erſtere iſt groß, gewaltig, majeſtätiſch; das letztere niedlich, ſpielend, reizend. Der negative Gegenſatz des Erhabenen, das Gemeine, ſtellt dem Großen das Kleinliche, dem Gewaltigen das Schwächliche, dem Majeſtätiſchen das Niedrige entgegen. Der negative Gegenſatz des gefällig Schönen iſt das Widrige, denn es ſtellt dem Niedlichen das Plumpe, dem Spielenden das Leere und Todte, dem Reizenden das Scheußliche entgegen. Das gefällig Schöne ladet uns zu ſeinem Genuß ein, indem es uns von vorn herein entgegenkommt und alle ſinnlich angenehmen Seiten, uns zu feſſeln, nicht ohne Abſichtlichkeit hervorkehrt. Die Unnahbarkeit des Erhabenen reißt uns über die gemeinen Schranken hinaus und erfüllt uns mit Bewunderung und Ehrfurcht. Der Reiz des Gefälligen lockt uns zu ſich hin, es zu genießen, und ſchmeichelt uns in allen unſern Sinnen. Das Widrige dagegen ſtößt uns von ſich ab, weil es uns durch ſeine Plumpheit Mißfallen, durch ſeine Todtheit Grauen, durch ſeine Scheußlichkeit Ekel erweckt. Ein Mangel an Einheit der Form, an ſymmetriſcher Gliederung, an harmoniſcher Eurythmie, iſt häßlich, aber noch nicht widrig. Eine Statue z. B. kann verſtümmelt und dann reſtaurirt worden ſein. Iſt dieſe Reſtauration nicht glücklich, bringt ſie einen fremden Zug in die Geſtalt, verhält ſich das Maaß ihrer Theile nicht vollkommen proportional zum urſprünglichen Kunſtwerk, ſcheiden ſich die reſtaurirten Theile zu grell von den Originalreſten, ſo wird eine ſolche Dualität nicht ſchön ſein, allein ſie kann noch weithin haben, widrig zu ſein. Dies würde ſie erſt werden, wenn die Reſtauration die urſprüngliche Idee geradezu aufhöbe. Eine Geſtalt kann auch incorrect ſein und mit der Normalität, die in ihr ſich ausdrücken ſollte, mehr oder weniger in Widerſpruch ſtehen, allein ſie braucht deshalb noch nicht von ſich zurückzuſchrecken. Große Incorrectheiten können ſogar durch große mit ihnen nach andern Seiten hin verbundene Schönheiten bis zur Vergeſſenheit aufgewogen werden. Erſt dann wird das Incorrecte widrig, wenn es die Totalität der Geſtalt zerſtückelt, wenn es eine durchgängige Stümperhaftigkeit verräth, deren Anmaaßung uns empört, falls ſie uns nicht lächerlich wird. Das Gemeine iſt häßlich, weil es in ſeiner Kleinlichkeit, Schwächlichkeit und Niedrigkeit die Unfreiheit darſtellt, die ſich über ihre Schranken erheben könnte, ſtatt deſſen aber in der Plattheit des Zufalls und der Willkür, in der Dürftigkeit der Ohnmacht, in der Niedrigkeit des Sinnlichen und Rohen verharrt. Das Gemeine iſt unſchön, allein es iſt deshalb noch nicht widrig und die Frivolität beſtrebt ſich ſogar, uns durch ſinnlichen Zauber zu beſtricken und uns ſeine Verhöhnung des Heiligen durch formelle Liebenswürdigkeit recht eingänglich zu machen.

Das Widrige erzeugt ſich aus dem gefällig Schönen als deſſen negative Entgegenſetzung. Als poſitiver Gegenſatz des quantitativ Erhabenen iſt das Gefällige dasjenige Kleine, das in ſeiner Totalität leicht überſichtlich, in ſeinen Theilen zierlich ausgearbeitet iſt und das wir im Deutſchen niedlich nennen. Das Kleine als ſolches, ein kleines Haus, ein kleiner Baum, ein kleines Gedicht u. ſ. f. iſt deshalb noch nicht niedlich, ſondern erſt dasjenige Kleine iſt es, das in ſeinen Theilen Zartheit und Sauberkeit der Ausgeſtaltung zeigt. Wie niedlich hat die Natur, manche Schneckengehäuſe und Muſchelſchaalen gebildet! Wie ſind die Blätter und Blüthen vieler Pflanzen ſo überaus niedlich, weil ſie bei ihrer Kleinheit auch in ihren beſondern Verhältniſſen zierlich und bunt ſich darſtellen. Wie niedlich ſind Alexanderpapageien, Canarienvögel, Goldfiſchchen, Bologneſerhündchen, Affenpinſcher, Sagoins u. ſ. w., weil dieſe Thierchen mannigfach gegliedert und in ihren Details zierlich ſind. — Als der poſitive Gegenſatz des dynamiſch Erhabenen iſt das Gefällige das Spielende Das Erhabene als Macht äußert ſeine Unendlichkeit im Schaffen und Zerſtören des Großen und man kann nicht mit Unrecht ſagen, daß es in der abſoluten Freiheit ſeines Thuns mit ſeiner Macht gleichſam ſpiele, wie ja Theologen und Dichter die Weltſchöpfung ſelber als ein Spiel der göttlichen Liebe bezeichnet haben. Das Erhabene an ſich iſt ernſt und der Ausdruck Spiel ſoll bei ihm nur die abſolute Leichtigkeit der göttlichen Production charakteriſiren. Zum Spiel als bloßem Spiel gehört eine Bewegung, welcher der Ernſt des Zweckes fehlt, wie der Wind mit den Wolken, Wellen und Blumen ſpielt. Die Unruhe der Veränderung geht im Spiel von Form zu Form lediglich des Wechſels wegen über. Es iſt eine nur accidentelle Bewegung, die an der Subſtanz nichts ändert; es gewährt den ſüßen, halbträumeriſchen Genuß der Oberfläche des Daſeins, während dies in ſeinen Grundveſten ſich gleich bleibt. Der Proceß des Spiels muß daher die Gefahr von ſich ausſchließen; ein Sturm, welcher die Rieſenbäume eines Waldes krümmt und zerbricht, ſpielt nur gleichſam mit ihnen in furchtbarem Ernſt, während ein lauer Weſt koſend die Blumen wirklich umſpielt; Wogen des tobenden Meers, welche die Schiffe zu den Wolken emporheben, um ſie ſofort wieder in den klaffenden Abgrund zu ſtürzen, ſpielen nur gleichſam mit ihnen, während die ſanft an den Strand klatſchende Welle mit dem Uferſande wirklich ſpielt. Alles Spiel, welches als zweck- und gefahrlos ein gefälliges iſt, tändelt mit der Veränderung, indem es die Veränderung, die es hervorbringt, ſogleich mit heiterer Laune als ein Nichts wieder zurücknimmt. Selbſt wenn es erſchreckt, will es nur Vergnügen, ja Lachen erregen, wie beſonders in jenen grotesken Vermummungen, welche die wilden Völker nicht weniger, als die civiliſirten, ſo leidenſchaftlich lieben. Das Spielende iſt ſchön, weil es uns die verſchiedenen Seiten eines Weſens in dem Schein einer Veränderung zeigt, deren Hin und Her die Einheit deſſelben unangetaſtet läßt.

Endlich der poſitive Gegenſatz des majeſtätiſch Erhabenen innerhalb des Gefälligſchönen iſt das Reizende. Auch das Niedliche, auch das Spielende kann, wie ſich von ſelbſt verſteht, reizend ſein; das Reizende als ſolches aber wird die Zierlichkeit der Geſtalt mit dem heitern Spiel der Bewegung vereinen. Es iſt merkwürdig, welche Voreingenommenheit gegen das Reizende ſich bei manchen Aeſthetikern findet. Sie verachten es oft, weil es durch ſeine Sinnlichkeit in das Aeſthetiſche eine praktiſche Aufforderung einmiſche. Wir halten dieſen Vorwurf für ungerecht, denn in dem cyniſchen Sinn kann für das unreine Gemüth auch die idealſte Schönheit, auch eine Madonne reizend werden. Das Erhabene allerdings läßt, auch wenn es der Natur angehört, das Sinnliche in die Wirkung ſeiner Unendlichkeit verſchwinden, indeſſen das Reizende uns die ſinnliche Seite der Erſcheinung des Schönen mit verführeriſcher Anmuth hervorkehrt. Aber kann denn dieſer Reiz nicht ein ſchuldloſer ſein? Muß das Sinnliche denn unmittelbar mit dem Böſen identiſch ſein? Gibt es keinen harmloſen Genuß des Sinnlichſchönen? Es ſcheint, als ob Viele ſich das Reizende nur ſo zu denken vermöchten, wie Delacroix eine nackte Schöne gemalt hat, die vor einem Toilettenſpiegel das herabwallende Haar ſtrählt, während hinter demſelben in der Maske eines reichen Rentiers, zum Ueberfluß mit eleganten Hörnern ausgeſtattet, der Teufel lauſcht und eine Rolle Goldes aufthürmt. Wie abſcheulich hat der Maler hiedurch das ganze Bild vergiftet! Hätte er die Schöne im Reiz ihrer Glieder unbefangen hingeſtellt, ſo würde man an den reinen, edlen Formen ſich entzückt haben. Durch jene im Dunkeln kauernde Fratze, recht im Ungeſchmack der Franzöſiſchen wohl gar tugendhaft ſich dünkenden Allegoriſterei, zwingt er uns, an die Lüſternheit der Begier, an die Käuflichkeit der Unſchuld zu denken. Die großen Maler und Bildhauer haben den Reiz nackter Schönheit sans phrase dargeſtellt und ſind eben damit keuſch geweſen; ſie haben aber das Sinnliche zugleich in eine Situation zu bringen gewußt, worin es doch die Superiorität des Geiſtes eingeſteht. Z. B. Tiziano Vecelli hat Philipp den Zweiten mit ſeiner Geliebten gemalt, wie dieſe ganz nackt auf einem Lotterbette ruhet; er ſitzt nach hinten am Rande deſſelben; die Scene geht in eine freie, ſchöne Landſchaft hinaus. Aber wie hat er nun die Liebenden gezeichnet? Sie machen Muſik; er ſpielt die Guitarre und blickt ſich eben zärtlich nach ihr um, ihr das Zeichen zum Einfallen zu geben, während ſie das Notenblatt neben ſich auf dem Kiſſen liegen hat und die Flöte erhebt. Dies Gemälde iſt unendlich reizend, aber der freie offene Reiz regt keine Begierde auf, denn die ſinnliche Seite der Schönheit, ſo ſtark ſie hier hervortritt, bleibt doch dem Geiſt und Gemüth der Liebenden untergeordnet. Wird das Sinnliche, uns als Sinnliches zu feſſeln, zur Tendenz, ſo wird damit der Reiz in ſeiner Einfachheit geſtört und manche Producte ſchwanken hierin ſchon bedenklich, namentlich aus der neueren Pariſer Malerſchule.

Ingres' berühmte Odaliske iſt ein ſolches Bild. Die Geſtalt iſt eben ſo unvergleichlich, als die Ausführung, aber die ganze Situation athmet nur Sinnlichkeit. Ein geſchloſſenes, enges Gemach; ſchwerſeidene Polſter und Vorhänge, kein Blick hinaus in die freie Natur; auf einem Teppich neben dem Lager, auf welchem die ſchlanküppige, ſammthäutige Schöne ſich ohne alle Beſchäftigung hingeſtreckt hat, Confituren, Früchte, Gläſer; vor ihr an der Wand lehnend eine Opiumpfeife. Die Venus des Harems hat geraucht! Ingres kann ſagen, daß er Alles ganz treu nach der Sitte des Orients gemalt habe; gewiß, allein dadurch wird von dem Bilde nicht der beengende Druck hinweggenommen, daß es uns nur eine Sclavin zeigt, nicht eine freie Schönheit. Dieſe Odaliske iſt nur wie ein ſchönes eingefangenes, eingeſperrtes Menſchenwild; wenn ſie etwas thut, denn im Durchſchnitt thut ſie gar nichts, ſo ißt ſie, ſo trinkt ſie, ſo raucht ſie. O wie geiſtreich, wie ſchön iſt gegen die Opiumpfeife jene Flöte in der Hand von Philipps Geliebten! — Das Reizende, als eine der nothwendigen Formen des Schönen, verbindet ſich natürlich mit allen übrigen und entfaltet ſich in ſehr verſchiedenen Graden, weshalb wir den Gebrauch des Wortes Reiz ſehr weit ausdehnen und auch das Niedliche und Spielende unbedenklich reizend nennen. Bei größerer Genauigkeit werden wir jedoch den Reiz nur da zugeſtehen, wo der ſinnliche Factor des Schönen vorherrſcht, gerade wie umgekehrt die Erhabenheit der Majeſtät wächſt, je mehr ſie in die Tiefen des Geiſtes, in die abſolute Freiheit, zurückgeht, aus welchem Grunde wir den Frühling, die Jugend, das Weib reizender finden, als den Herbſt, das Alter und den Mann. Der Reiz liebt, die ſinnliche Energie zu ſteigern, das Bunte, vornämlich den

Contraſt, wie z. B. eine weiße Marmorſtatue von dem Grün eines Gartengrundes ſich um ſo reizender abhebt. Auch eine Verhüllung ſteigert daher den Reiz, ſofern ſie mit einer gewiſſen Agaçerie ihn uns zeigt, indem ſie ihn verbirgt, wie ähnlich die alten Römiſchen Dichter ſchon geſungen haben, daß die Schöne als fliehende um ſo reizender wäre.

Der negative Gegenſatz des Gefälligſchönen iſt das Widrige, nämlich 1. als Negation des Niedlichen das Plumpe; 2. als Negation des Spielenden das Leere und Todte; 3. als Negation des Reizenden das Scheußliche. Das Plumpe iſt der Mangel an Ausgliederung, an Entwicklung der Theilſchönheit; das Todte iſt der Mangel an Bewegung, die Unterſchiedloſigkeit des Daseins; das Scheußliche die thätige Vernichtung des Lebens durch das auch in häßlicher Geſtalt erſcheinende Negative. In Anſehung des Erhabenen ſteht das Plumpe dem Großen; das Todte dem Mächtigen; das Scheußliche dem Majeſtätiſchen gegenüber. Die Vornehmheit des Erhabenen ſchließt alle Gemeinheit von ſich aus, während das Widrige dieſelbe in ſich aufnimmt; das Erhabene verklärt das Endliche in die Idealität ſeiner Unendlichkeit, während das Widrige ſich in den Schmuz des Endlichen vertieft; das Erhabene ſpannt uns mit göttlichen Kräften bis zum Heroismus an, während das Widrige mit ſeiner Ungeſtaltheit und Ohnmacht uns bis zur Hypochondrie abſpannt.

I. Das Plumpe.

Das Niedliche iſt das Kleine, das uns durch ſeine Zierlichkeit gefällt; das Plumpe iſt das, was uns durch die Ungeſtalt ſeiner Maſſe oder durch die Schwerfälligkeit ſeiner

Bewegung mißfällt. Das Niedliche, weil es in ſeinen Theilen ſorgfältig ausgearbeitet iſt, nennen wir auch wohl das Feine, ſo wie das Plumpe wegen des Mangels an Entwicklung der Unterſchiede das Grobe. Das Plumpe iſt alſo nicht formlos; es hat Geſtalt, aber eine ungeſchickte, in welcher die Maſſe vorwaltet. Auch kann es ſich bewegen, aber ſeine Bewegungen ſind täppiſch, rückſichtslos, klotzig. Ein dicker Weidenſtamm, deſſen Zweige gekröpft ſind und dem es hiedurch an Geſtalt fehlt, ſieht plump aus. Das Krokodil, Nilpferd, Faulthier, der Seelöwe u. ſ. w. ſind Thiere, deren Bewegung plump iſt, weil es ihrer Maſſe an Gliederung und Elaſticität fehlt. Weder die Größe der Maſſe noch die Einfachheit der Form ſind Urſache der Plumpheit, ſondern die Proportion und die Unform. Eine Aegyptiſche Pyramide iſt eine große, höchſt einfache Maſſe ohne alle Plumpheit; die Aſiatiſchen Dhagopen (oder Stupa's) dagegen, in deren Gewölbbau man die Weltblaſe nachahmen wollte, erſcheinen durch ihre maſſigen und ſtumpfen Verhältniſſe plump. Die Kabiriſchen Götter mit ihren Dickbäuchen, ihren kurzen, breiten Füßen, ihrem Mangel an Hals und ihren hockenden Sellungen ſind plump. Die Kraft wird in Gefahr ſtehen, mit dem Ausdruck ihrer Energie in das Plumpe zu gerathen, wie es der bildenden Kunſt mit dem Herakles und dem Silenos begegnet iſt. Das Derbe ſtreift auch an ſeine Grenze, wie ſie zuweilen bei Rubens erſcheint. Seinen kräftigen Heldengeſtalten gegenüber mußten allerdings auch ſeine weiblichen Figuren etwas vom Flandriſchen Typus annehmen, breite Rücken, volle Brüſte, ſchwellende Hüften, wohlgerundete Lenden und Arme, aber in der ſtrotzenden Fülle doch eine Innigkeit des Lebens, eine Gliederung, Gelenkheit, nervöſe Spannung, die das entſchieden Plumpe noch nicht aufkommen läßt. Dies inne zu werden, dürfen wir nur Martin de Vos mit ihm vergleichen, in deſſen Geſtalten die wampigte Ueberwucherung des Fleiſches die Gliederung verdeckt, ſo daß die Verhältniſſe gedrückt und ſchwerfällig erſcheinen.

Das Plumpe als Bewegung wird natürlich zunächſt an die ſelbſt plumpe Geſtalt gebunden ſein. Von einem Nilpferd, Krokodil, Pinguin, Eisbären, von einem ungeſchlachten Tölpel ſind auch nur plumpe Bewegungen zu erwarten. Allein es kann auch von einer an ſich ſchönen, ja zierlichen Geſtalt eine plumpe Bewegung hervorgebracht werden, die als Widerſpruch mit ihr um ſo häßlicher erſcheinen muß; gerade wie umgekehrt die zierliche Bewegung einer an ſich plumpen Maſſe, z. B. eines Elephanten, der auf dem Seil tanzt, wozu die Römer ihn abrichteten, nothwendig den Eindruck des Plumpen an der Geſtalt vermindern muß. Je mehr ein Element ſchon dazu berechtigt, Feinheit der Form, Leichtigkeit, ja Eleganz der Bewegung in ihm entfaltet zu ſehen, um ſo widriger empfinden wir es, wenn ſtatt ihrer Rohheit und Grobheit ſich breit machen. Dies iſt vorzüglich im Element des Scherzhaften und Witzigen der Fall. Der plumpe Scherz, der plumpe Witz, ſind häßlich, weil ſchon im Begriff des Scherzes und Witzes als eines Spiels die Leichtigkeit als ein ihnen weſentliches Prädicat liegt. Die Gemeinheit eines Morolf z. B. äußert ſich in ſolcher Plumpheit.

Oft wird das Plumpe auch das Bäuriſche genannt. Man würde aber ſehr irren, wollte man mit ihm das Bäuerliche vermengen. Das Bäuerliche kann derb, kraftvoll, allein es braucht nicht ungeſchlacht zu ſein. In der Scala einer ſtändiſchen Gliederung wird die Ariſtokratie jeder

Art die Manieren der ihr untergeordneten Stände für plump und ungeſchickt halten. Der Bauer aber iſt urſprünglich mit dem Landadel identiſch; wo er als der freie Grundbeſitzer auftritt, iſt er zwar als der Gewältiger der Natur kräftig, in ſeiner Sitte und ſeinem Anſtand jedoch nichts weniger als plump, vielmehr im Selbſtgefühl ſeiner Kraft, ſeines Vermögens, von natürlicher Würde durchdrungen, wie dies der freie Bauer in Norwegen, in den Norddeutſchen Marſchländern, in Weſtphalen, in der Schweiz zeigt; wie Voß in ſeinen Idyllen den Holſteiner Bauern, wie Immermann in ſeinem Münchhauſen den Weſtphäliſchen gezeichnet hat. Immermanns Dorfſchulze zeigt uns die volle Manneshoheit, die ſogar mit dem Schwert Karls des Großen zu Gericht ſitzt, und ſeine Tochter Lisbeth zeigt uns die ganze Anmuth und ſittige Feinheit eines Bauermädchens, das ſehr gut zu harken, zu melken, zu nähen, zu ſpinnen, zu kochen verſteht, ohne mit ſolcher Werkthätigkeit weder das Adlige ihrer Geſinnung, noch das Liebliche ihres Benehmens zu beeinträchtigen. Mit Recht hebt der Dichter an dem Schulzen hervor, daß er Alles „mit Manier“ gethan haben wolle, d. h. mit dem Maaß der Sitte, mit dem Rhythmus des durch die Natur der Sache geforderten Anſtandes. Auch die George Sand hat ſehr richtig an ihren Bauern des Berry im Meunier d'Angibault, in der Jeanne, im péché de Mr. Antoine u. ſ. w. das Conventionelle ihres Weſens als charakteriſtiſch herausgefühlt. Ungeſchlacht iſt die Vernachläſſigung der Manier. Der Bauer kann ἄγροικος, rusticus, rustre, bäuriſch genannt werden im Gegenſatz zur Urbanitas, zur gewandten Schmiegſamkeit, Redefertigkeit der ſtädtiſchen Artigkeit. Aeſthetiſch widrig iſt ſeine Geſtalt und Erſcheinung aber erſt geworden, als der feudale Adel ihn durch Ueberbürdung verkümmerte, ihm durch übertriebene Frohndienſte das Mark ausſaugte, als er ihn durch eigene Härte und Rohheit der Behandlung hart und roh machte, als er ihn durch ſeinen Stolz von ſich entfremdete. Nun verſtockte ſich der Bauer; nun wurde er, der als bornirt und linkiſch verhöhnte, bäuriſch und der hohe Name: Bauer, der Gottes Erde mit ſeiner Hand bauet und mit dieſem wahrhaft adligen Geſchäft der ganzen bürgerlichen Geſellſchaft den Grund erbauet, wurde nunmehr zum Schimpfwort, vorzüglich bei der Frivolität des Brief- und Geldadels. Inſofern nun der Begriff des Bäuriſchen mit dem des Niedrigen zuſammenhängt, müſſen wir auf die frühere Abhandlung dieſes Begriffs zurückweiſen.

In dieſem Zuſammenhang iſt auch ſchon erörtert worden, inwiefern die Unmanier im Groteſken und Burleſken lächerlich wird. Das Plumpe iſt für die niedere Komik ein Haupthebel; doch muß das Ungefüge der maſſigen Geſtalt und das Unbeholfene der Bewegung, komiſch zu ſein, in gewiſſen Grenzen bleiben; es darf nicht brutal werden. Dem Kinde zeigt ſich bei uns der komiſche Gegenſatz des Plumpen und Gewandten am Früheſten auf der Straße im Bären und Affen. Wie lächerlich erſcheint es dem Kinde, wenn das wilde Raubthier zweibeinig, wie das Kind ſelber thut, auf einem Stocke reitet, wenn es, wie die Magd, Waſſer zu holen, ein Querholz über den Nacken legt! Und wie klug und zierlich kommt ihm dagegen das rothbejackte Aeffchen vor, das auf dem Rücken des Bären Becken ſchlägt, Nüſſe knabbert, ein Flintchen abſchießt! Die Komiker haben immer großen Vortheil aus der Contraſtirung des Plumpen mit dem Graziöſen gezogen. Sie haben, namentlich in Uebergangsphaſen, immer den Provinzialen und Kleinſtädter mit dem Reſidenzler und Großſtädter, den Kleinbürger mit dem Großbürger, den Recruten mit dem geſchulten Soldaten, den verlegenen Subalternbeamten mit dem Hochgeſtellten u. ſ. w. contraſtirt. L'homme de province iſt zumal bei den Franzoſen wegen der Centraliſation all ihrer Bildung in Paris in allen möglichen Variationen eine ſtereotype komiſche Figur. Ariſtophanes hat in ſeinen Komödien die Plumpheit der Lakonen, Triballer u. dgl. noch dadurch verſtärkt, daß er ſie, der Feinheit der Attiſchen Sprache gegenüber, in ihrem Dialekt reden läßt. Alle mimiſchen Künſte haben am Plumpen ein unfehlbares Effectmittel. In Glucks Iphigenie auf Tauris iſt der Skythentanz, den Griechen gegenüber, von unvergleichlicher Wirkung. Gluck hat in der Muſik zu demſelben das Dumpfe, Unaufgeſchloſſene einer großen naturwüchſigen Kraft des Barbarenvolks ſowohl in der Melodie als in der Inſtrumentirung auf das Genialſte geſchildert. Akrobaten und Kunſtreiter wenden oft das Plumpe als eine groteske Hülle an, durch den Contraſt einer ſich aus ihm entpuppenden ätheriſchen Bewegung deſto mehr zu überraſchen. So ſtellen ſich gerade die Parforcereiter gewöhlich erſt als dumme, plumpe Teufel an, die das Reiten gar nicht faſſen können. Sitzen ſie jedoch erſt einmal auf dem Rücken des Pferdes, ſo überbieten ſie Alles mit ihrer Keckheit und halsbrechenden Verwegenheit.

II. Das Todte und Leere.

Dem Leben ſteht der Tod und im Leben ſteht die Heiterkeit des Spiels dem Ernſt der Arbeit gegenüber. Aeſthetiſch iſt zur zweckloſen Unruhe des Spielenden das Todte und Leere der Gegenſatz als Ausdruck für den Mangel an Leben und freier Bewegung.

Das Todte als ſolches iſt noch keineswegs ohne Weiteres häßlich; ja der Tod kann bei dem Menſchen ſogar eine Verſchönung der Züge zur Folge haben. Aus den Furchen des Leidens, aus den Narben des Kampfes lächeln uns die kindlichen Züge des Urgeſichts des Geſtorbenen noch einmal an. Auch das Sterben iſt, obzwar der Uebergang zum Tode, an ſich nicht nothwendig häßlich. Leſſing in der Abhandlung: wie die Alten den Tod gebildet; ſagt ganz richtig: „Todt ſein hat nichts Schreckliches; und inſofern Sterben nichts als der Schritt zum Todtſein iſt, kann auch das Sterben nichts Schreckliches haben. Nur ſo und ſo ſterben, eben jetzt, in dieſer Verfaſſung, nach dieſes oder jenes Willen, mit Schimpf und Marter ſterben, kann ſchrecklich werden und wird ſchrecklich. Aber iſt es ſodann das Sterben, iſt es der Tod, welcher das Schrecken verurſachte? Nichts weniger; der Tod iſt von allen dieſen Schrecken das erwünſchte Ende, und es iſt nur der Armuth der Sprache zuzurechnen, wenn ſie beide dieſe Zuſtände, den Zuſtand, welcher unvermeidlich in den Tod führt, und den Zuſtand des Todes ſelbſt, mit einem und eben demſelben Wort benennt.“ Die Griechen, wie Leſſing weiter auseinanderſetzt, unterſchieden die traurige Nothwendigkeit, ſterben zu müſſen, als Kere, vom Tode ſelber. Jene bildeten ſie als ein grauenvolles Weib mit gefräßigen Zähnen und krallenbewehrten Händen, dieſen als einen anmuthigen Genius, der die geſenkte Fackel verlöſcht, als den Bruder des Schlafes. Sie haben aber auch in dem abgehauenen Haupt der Meduſa, der ſinnenden, den entſeelenden Blick des Todes dargeſtellt. Aus dem Haupt der ſterbenden entſprang noch der Pegaſos und Athene fügte das ſchlangenumlockte der Aegis ein, denn ſie, die kriegeriſche Göttin des Gedankens, war es ja eigentlich geweſen, welche die einzig ſterbliche der Gorgotöchter getödtet hatte. Wir haben oben, in anderm Betracht, die Meduſe zu den Formen gerechnet, mit welchen die Griechen das Furchtbare ſelbſt zur edelſten Schönheit fortzubilden ſo glücklich waren. Dies gewaltige Haupt mit den kraftvollen, krampfdurchbebten Lippen, mit dem imperatoriſchen Kinn, mit der an des Zeus Stirn erinnernden, nur etwas niedrigeren Stirn, mit den großen, gebrochen rollenden Augen, mit dem dunkeln Nattergelock, ſtrahlt auch getödtet noch Tod und Verderben. Das ſpätere Meduſenideal hat mit der Kraft der Züge eine eigenthümliche Wehmuth wunderbar verſchmolzen. In einem Meduſenbilde, welches Ternite in ſeinen Wandgemälden, Heft II., getreu in Farben wiedergegeben hat, ſind die grauen, grünen, gelbfahlen Töne des ſterbenden Antlitzes von der ergreifendſten Wirkung; bei der vollkommenſten pſychologiſchen Wahrheit, bei der erhabenen Größe der ganzen Conception, iſt doch das Gräßliche bis zum Entzücken gemildert. — Die chriſtliche Kunſt ging noch weiter, da ihre ganze Weltanſchauung das wahre Leben als durch das rechte Sterben vermittelt auffaßt. Der geſtorbene aber zum ewigen Leben wieder auferſtehende Gottmenſch wurde ihr Mittelpunct. Der Leichnam Chriſti muß daher bei aller Wahrheit des Todes doch noch den unſterblichen Geiſt, der ihn beſeelte und ihn wieder beſeelen wird, durchſchimmern laſſen. Dieſe geſchloſſenen Augen werden ſich wieder öffnen, dieſe bleichen, ſchlaffen Lippen werden ſich wieder regen, dieſe ſtarren Hände werden wieder ſegnen und das Brod des Lebens brechen. Dieſe Möglichkeit muß nun vom Bildhauer oder Maler nicht als ein im Leichnam zurückgehaltenes Leben dargeſtellt werden denn das wäre nur ein Scheintod, ſondern ſie muß als das Wunder erſcheinen, das in dieſem Leichnam einzig exiſtirt; unbedingt die ſchwerſte Aufgabe der geſammten bildenden Kunſt, der nur die genialſten Kräfte gewachſen ſind. Der Glaube freilich hat mit dieſen äſthetiſchen Poſtulaten unmittelbar nichts zu ſchaffen und auf ſeinen niedrigeren Bildungsſtufen kann ihm ſogar ein recht craſſer Ausdruck des Todes Chriſti ſehr angemeſſen ſein; ein recht entfleiſchter, wundenzerriſſener, ſchmerzzertrümmerter Leichnam wird für die Maſſe eben durch ſeine Gräßlichkeit und durch den Widerſpruch, in ſolcher Geſtalt doch den Welterlöſer gegenwärtig zu ſchauen, viel ergreifender ſein. Die äſthetiſch vollendeten Kunſtwerke ſind bekanntlich nicht die wunderthätigen, ſondern jene ganz abſonderlichen, oft entſchieden häßlichen Figuren, die mit ihren grellen Formen für den Aberglauben eine magiſch feſſelnde Anziehungskraft beſitzen. Der Typus des ſterbenden und todten Chriſtus wurde natürlich auch auf die Maria, weiter auf die Heiligen übertragen. Leben aus dem Tode iſt hier überall der Grundgedanke, die gerade Umkehr des todblickenden Meduſenhauptes, das Perſeus, wie mehre Wandgemälde von Pompeji darſtellen, der Andromeda deshalb nur im Waſſerſpiegel zu zeigen wagte. — Der Tod als Perſonification, als Skelet mit der erbarmungsloſen Sichel, die chriſtliche Metamorphoſe des alten Kronos, iſt eigentlich auch nicht häßlich. Das menſchliche Skelet iſt ſchön; es ſind nur die Nebenvorſtellungen von Sterbenmüſſen, von Grabesdunkel, Verweſung, Gericht, welche es mit herkömmlichem Grauſen umgeben haben. Nur relativ in Verhältniß zum blühenden Leben iſt das Gerippe, wie man ſich mit verabſcheuender Bezeichnung ausſpricht, häßlich. In den

Todtentänzen hat daher die Malerei auch den Tod als die lebenvertilgende Macht zur höchſten Lebendigkeit zu individualiſiren verſtanden. Das Pathos der Vernichtung ſpannt in dem fleiſchloſen Skelet die Knochen mit unüberwindlicher Kraft, die das Leben in allen Ständen, Altersſtufen und Situationen überraſcht und es in das Grab niederzwingt (63). Dieſe Idee läßt den Tod nicht allein erſcheinen, ſondern im Contraſt mit der Mannigfaltigkeit des Lebens, im Kampf mit welchem er grauenhaft ſchön wird.

In allen dieſen Beziehungen kann nicht von dem Todten und Leeren die Rede ſein, welches wir hier vor Augen haben, ſofern es die abſtracte Negation des Lebens ausmacht, das über die Nothdurft hinaus in ſeinem Uebermuth ſpielt. In allem Werden, in aller Veränderung, in allem Kampf liegt ſchon ein Reiz. Regt ſich aber das Leben in der Frohheit ſeines luſterquickten Selbſtgefühls mit ſpielender Zweckloſigkeit, ſo genießt es ſich darin erſt recht als Leben. Wenn das Waſſer geſchwätzig über die Kieſel hinmurmelt, wenn die Blumen ſtill ihren Opferduft verhauchen und die Schmetterlinge ihre ſchaukelnden Kelche umflattern, wenn die Schwalbe auf des Daches Giebel ihren Gruß zwitſchert, wenn die Tauben durch das Blau des Himmels unermüdlich ihre leuchtenden Kreiſe ziehen, wenn die Hunde muthwillig im grünen Raſen ſich tummeln, wenn die Mädchen den Ball werfen, die Jünglinge die Kraft der markigen Glieder im Ringkampf verſuchen, wenn Mädchen und Jünglinge den Ueberſchwang der Luſt im Geſang austönen oder im Tanz ausraſen, — dann, dann genießt ſich das Leben im heitern Spiel. Wie traurig, wie häßlich erſcheint dagegen ein ſeichthinſchleichender Bach, ein ſtagnirender Sumpf, ein verbrannter, verſtaubter Raſen, ein grauer Himmel, eine lautloſe Oede, der mechaniſche Dienſt in einer Maſchinenfabrik, die nur von Seufzern durchbrochene Stille eines Lazarethſaals!

Das häßlich Todte beſteht in dem Mangel an Selbſtbeſtimmung, die in einer Mannigfaltigkeit von Unterſchieden ſich enfaltet. Es ſchließt daher mehr oder weniger die Vorausſetzung des Lebens in ſich, der es durch ſeine Unterſchiedloſigkeit widerſpricht. Und zwar kann dies in verſchiedener Weiſe geſchehen. Einmal kann die Anlage an ſich vortrefflich, die Ausführung aber matt und leer ſein; — wie dies der Fall zu ſein pflegt, wenn ein größerer Genius ein Werk begonnen hat, es nicht durchführt und ein geringeres Talent die Vollendung übernimmt. Hier hat der Plan des Ganzen keine Schuld, aber die Darſtellung erreicht nicht die Höhe ſeiner Intention und läßt uns kalt, wie Schillers Demetrius und ſeine Durchführung von Maltitz u. ſ. w. — Oder die Anlage iſt froſtig und es ſoll nun der äußerliche Reichthum der Ausführung die innere Armuth verſtecken. Der Zwieſpalt zwiſchen der urſprünglichen Todtheit und dem Luxus der eroteriſchen Ausſtattung hilft nur, den Eindruck des Leeren zu ſteigern, wie in der Berniniſchen Verbildung des von Palladio ausgegangenen Bauſtyls eine üppig aufgebauſchte Ornamentik doch den Mangel an Seele in der eigentlichen architektoniſchen Erfindung nicht zu verbergen vermochte. Oder man erinnere ſich jenes Heeres endloſer Epen, welche in Hexametern, Stanzen oder Nibelungenſtrophen die ideenloſeſten Begebenheiten in unausſtehlicher Breite hervorlallen, wie Kunze's Heinrich der Löwe (64), wie Bodmers Noachide, in welcher ein Komet auf göttlichen Befehl der Erde ſich ſo weit nähert, das Steigen der Gewäſſer auf ihr hervorzubringen. Welche Fülle von Waſſer, welche Fülle von Unglück aller Art, welche Fülle ſchlechter

Hexameter — und welcher Ueberfluß an poetiſcher Leerheit! Man erinnere ſich jener gedankenloſen Oden, die in der muſiviſchen Anhäufung traditioneller Großwörter Begeiſterung affectiren; jener nüchternen Lieder, die uns immer das Commando wiederholen, daß wir trinken und ſingen und ſingen und trinken ſollen; jener trivialen Trauerſpiele, deren unſeligen Dummheiten und Bettlerpathos man ſogleich ein Ende machen würde, falls es erlaubt wäre, vom Parterre aus dem Elenden auf der Bühne zehn Thaler vorzuſchießen; jener ungeſalzenen Luſtſpiele, in denen ein an ſich ſehr unſchuldiger Einfall bis zur Verzweiflung der Zuhörer ausgebeutet wird. Wie todt, wie leer ſind ſie nicht. — Endlich kann die Todtheit aber zugleich ſowohl in dem Mangel an Form wie in dem Mangel an Inhalt liegen. Richtiger geſagt, die Todtheit der Conception kann mit der Todtheit der Ausführung zu einer fürchterlichen Harmonie zuſammenfallen. Es iſt dies bei vielen allegoriſchen Producten der Fall, welche den Mangel wahrhaft poetiſcher Anſchauung durch Perſonification von Laſtern und Tugenden, von Künſten und Wiſſenſchaften, und durch eine mühſelig zuſammengeklügelte Symbolik zu erſetzen ſtreben, von welcher Art, einzelne Partieen abgerechnet, der im Franzöſiſchen Mittelalter ſo beliebt geweſene Roman von der Roſe iſt (65). — Es iſt dies ferner der Fall bei vielen Werken, welche die Kunſt nur zum Mittel einer Tendenz machen. Keineswegs gehören wir zu denen, welche die Tendenz überhaupt verſchmähen, denn der Künſtler kann ſich den Strömungen der Zeit, in welcher er lebt, nicht entziehen; die Tendenzen ſchließen auch Ideen in ſich; aber ſie müſſen nicht mit dem abgeſchloſſenen Dogma einer Partei verwechſelt werden. Die Tendenz unſerer Zeit z. B. durch wahrhafte Bildung von Innen heraus den Gegenſatz der Ariſtokratie und Demokratie in allen ihren Formen zu vermitteln, hat zwei unſerer vorzüglichſten Romane befruchtet, das *Engelchen* von *Prutz* und die *Ritter vom Geiſt* von *Gutzkow*. Dieſe Dichter haben ihre großen Erfolge aber nur dadurch erreicht; daß ſie von der Tendenz aus ſich zum Ideal erhoben haben. Sinkt die Tendenz dagegen zur excluſiven Parteipointe herab, ſo ertödtet ſie durch ſolche proſaiſche Abſicht unfehlbar die Poeſie. Die Tendenz in dieſem beſchränkten Sinne hat ähnliche Folgen, wie die Allegoriſterei. Die Geſtalten werden gleich bei der Conception Opfer des Begriffs, um deſſen Sieg oder Niederlage es zu thun iſt. — Ferner tritt das Todtgeborene von Inhalt und Form bei vielen Werken der Sculptur und Malerei durch die *akademiſche* Geſchultheit, durch das unfreie Anheften an die Poſen der Modelle und die Falten der Phantome ein. Statt Kunſtwerke zu werden, werden ſie blos Machwerke. Der Ausdruck ſolcher akademiſchen Geſtalten gibt das Gefühl, als verſtellten ſie ſich nur zu ihm. Doch auch von der Muſik und Poeſie läßt ſich Aehnliches bemerken, wenn blos *nachahmende*, an ſich unproductive Mittelmäßigkeiten ihre Ohnmacht in unfruchtbaren, innerlich hohlen, äußerlich hölzernen Wiederholungen der Ideen großer Vorbilder proſtituiren. Was bei dem Original ein Spiel des friſchen Lebens iſt, wird in der Copie des Nachahmers zu einer todten Machwerkerei, zum öden Aggregat eines ſterilen Eklekticimus. Die lebendige Erfindung entſpringt aus geheimnißvollen Quellen und ſtürzt wie ein Bergſtrom mit Jubelgetön hervor; die Nachahmung ſchleicht als ein abgeleitetes Gewäſſer in abgezirkelten Canälen lautlos dahin. Der Erfinder wird durch die Offenbarung der Idee ſelber begeiſtert; der Nachahmer begeiſtert ſich erſt an dieſer Begeiſterung.

Iſt der Nachahmer zugleich der Dilettant, ſo tritt noch alles das ein, was wir oben bei dem Begriff des Correcten darüber erinnert haben. Den ſchöpfriſchen Genius erfüllt die Macht der Idee mit jener Freiheit, die ſich mit der Nothwendigkeit der Sache Eines fühlt und aus welcher heraus er in der Neuheit, Größe und Kühnheit ſeiner Compoſition auch wohl gegen die empiriſche Normalität und die Regeln der Technik verſtößt. Der Nachahmer, in welchem das Wohlgefallen an dem ſchon geſchaffenen Werke thätig iſt, das für ihn zu einem empiriſchen Ideal, zu einem Surrogat der Idee wird, kann kein wahrhaft productives Pathos haben, ſollte er ſelbſt auch ein ſolches ſich anlügen. Die Nachahmung übertreibt in ihrer Unſelbſtſtändigkeit nicht blos die Fehler, ſondern gewöhnlich auch die Tugenden ihres Originals und verkehrt durch ſolches Unmaaß die Tugenden ſelbſt wieder zu Fehlern. Eben hierdurch wird der Reſt urſprünglichen Lebens, der aus dem Urbilde noch herübergenommen, vollends getödtet.

Wie wir nun das Lebendige nach ſeinen verſchiedenen Seiten hin verſchiedentlich benennen, ſo auch das Todte, indem wir es als das Leere, Hohle, Kahle, Trockne, Oede, Wüſte, Froſtige, Kalte, Hölzerne, Lederne, Stumpfe, Gleichgültige u. ſ. w. bezeichnen und dieſe Synonyma für die qualitative Charakteriſtik des Widrigen mannigfach unter einander verbinden, wie Heine im Atta Troll ſingt:

Tönt der Schall der großen Trommel,
Und der Klang des Kupferbeckens,
Wo das Hohle mit dem Leeren
Sich ſo angenehm verbindet.

Den Uebergang ins Komiſche macht das Todte durch das Langweilige. Das Todte, Hohle, Kalte wird durch ſeinen Mangel an freier Unterſcheidung, an ſpontaner Entwicklung intereſſelos, langweilig. Das Langweilige iſt häßlich oder vielmehr die Häßlichkeit des Todten, Leeren, Tautologiſchen erzeugt in uns das Gefühl der Langenweile. Das Schöne läßt uns die Zeit vergeſſen, weil es als ein Ewiges, ſich ſelbſt Genügendes, uns auch in die Ewigkeit verſetzt und uns mit Seligkeit erfüllt. Wird nun die Leerheit einer Anſchauung ſo groß, daß wir auf die Zeit als Zeit merken, ſo empfinden wir die Inhaltloſigkeit der reinen Zeit und dies Gefühl iſt die Langeweile. Dieſe an ſich iſt daher keineswegs komiſch, aber der Wendepunct ins Komiſche, wenn nämlich das Tautologiſche und Langweilige als Selbſtparodie oder als Ironie producirt wird und eine ganze ſchreckliche Ballade nur in dieſen Verſen beſteht:

Eduard und Kunigunde,
Kunigunde, Eduard;
Eduard und Kunigunde,
Kunigunde, Eduard!

III. Das Scheußliche.

Vereint das Schöne die Lieblichkeit der zierlichen Geſtalt mit dem graziöſen Spiel der Bewegung, ſo wird es reizend. Es iſt nicht nothwendig, daß dies Spiel ein agitirtes ſei; es kann die größte Ruhe darin herrſchen; es muß aber den ſeelenvollen Ausdruck der Freiheit des Lebens darſtellen. Erinnern wir uns einer jener ſchlafenden Nymphen, wie die Alten, wie Tizian, wie Netſcher, Rubens, ſie gemalt haben, ſo iſt der Schlaf kein Tod; auch in der ſchlafenden ſpannt die Fülle des Lebens die weiche Haut, hebt und ſenkt den Buſen, ebbt und fluthet durch den leiſe geöffneten

Mund und durchzuckt die Augenlieder. In dieſem Spiel des Lebens wird die zierliche Geſtalt reizend. Nehmen wir daſſelbe fort, ſo würde die todte Geſtalt auch noch zierlich ſein, denn es hätte ſich ja zunächſt an den Proportionen derſelben nichts geändert, allein reizend würden wir ſie nicht mehr zu nennen vermögen. Decamps hat ein junges ſchönes Mädchen gemalt, das als Leiche, von einem dünnen Schleier überdeckt, durch welche ihre edlen Züge durchſchimmern, auf einem Geſtell in einer leeren Dachkammer liegt. Niemand wird hier von Reiz ſprechen, denn der Reiz wohnt nur im Lebendigen. Oder nehmen wir an, daß die Geſtalt unſchön wäre, ſo würden wir ſie auch nicht reizend finden. Ein altes Weib, eine anus libidinosa, wie Horaz ſagt, athmet auch im Schlaf, läßt auch den welken Buſen auf und abſinken u. ſ. w., aber wird uns nur um ſo häßlicher erſcheinen. Das Reizende fordert aber auch die Zierlichkeit der Geſtalt, denn ſtellen wir uns eine erhabene Schöne vor, ſo wird die Kraft ihrer Glieder und die Strenge ihrer Formen eher etwas Ablehnendes, als zum Genuß Einladendes haben, was die Alten in dem Mythus ausdrückten, daß Here, dem Zeus Liebreiz zu erwecken, ſich erſt von der Aphrodite den Anmuthſtrahlenden Gürtel leihen mußte.

Dem Reizenden entgegengeſetzt iſt das Scheußliche als die Ungeſtalt, die in ihrer häßlichen Bewegung nur immer neue Mißformen, Mißtöne und Mißworte hervorbringt. Das Scheußliche hält uns nicht, wie das Erhabene, in ehrfürchtiger Ferne, ſondern ſtößt uns von ſich ab; es zieht uns nicht, wie das Gefällige, lockend zu ſich heran, ſondern macht uns vor ſich ſchaudern. Es befriedigt uns nicht, wie das vollkommen Schöne, durch abſolute Verſöhnung in dem Innerſten unſeres Weſens, ſondern wühlt vielmehr aus den

Tiefen deſſelben die äußerſte Entzweiung hervor. Das Scheußliche vornämlich iſt dasjenige Häßliche, deſſen die Kunſt gar nicht entbehren kann, will ſie nicht auf die Darſtellung des Böſen verzichten und in einer oberflächlichen und beſchränkten Weltauffaſſung ſich bewegen, deren Ziel nur die angenehme Unterhaltung wäre. Das Scheußliche iſt nun: 1. ideeller Weiſe das Abgeſchmackte, die Negation der Idee im ſchlechthin Sinnloſen; 2. reeller Weiſe das Ekelhafte, die Negation aller Schönheit der ſinnlichen Erſcheinung der Idee: 3. ideelreeller Weiſe das Böſe, die Negation ſowohl des Begriffs der Idee des Wahren und Guten, als auch der Realität dieſes Begriffs in der Schönheit der Erſcheinung. Das Böſe iſt der Gipfel des Scheußlichen als die poſitive, abſolute Unidee. Die Kunſt darf nicht nur aller dieſer Formen des Häßlichen ſich bedienen, ſondern ſie muß es unter gewiſſen Bedingungen. Die allgemeinen Bedingungen ſind von uns in der Einleitung erörtert; es ſind diejenigen, ohne welche die Darſtellung des Häßlichen überhaupt nicht zuläſſig iſt. Das Scheußliche darf alſo niemals Selbſtzweck ſein; es darf nicht iſolirt werden; es muß durch die Nothwendigkeit herausgefordert ſein, die Freiheit in ihrer Totalität zu ſchildern, und endlich muß es eben ſo idealiſirt werden, wie alle Erſcheinung überhaupt. Sehen wir nun aber zu, worin die beſondern Bedingungen ſeiner äſthetiſchen Möglichkeit beſtehen.

α) Das Abgeſchmackte.

Das Scheußliche im Allgemeinen widerſtreitet der Vernunft und Freiheit. Als Abgeſchmacktes ſtellt es dieſen Widerſtreit in einer Form dar, die vorzüglich den Verſtand durch die grundloſe Negation des Geſetzes der Cauſalität und die Phantaſie durch die daraus ſich ergebende Zuſammenhangloſigkeit beleidigt. Das Abgeſchmackte, Abſurde, Ungereimte, Widerſinnige, Alberne, Inſipide, Verrückte, Tolle, oder wie wir es ſonſt noch benamſen mögen, iſt die ideelle Seite des Scheußlichen, die theoretiſche, abſtracte Grundlage der in ihm vorhandenen äſthetiſchen Entzweiung. Nicht der Widerſpruch überhaupt iſt abſurd, denn er kann ein vernünftig berechtigter ſein, wie wir ſchon bei der Beleuchtung des Begriffs des Contraſtes geſehen haben. Das Gute widerſpricht dem Böſen, das Wahre der Lüge, das Schöne dem Häßlichen mit Recht. Wohl aber iſt die ſogenannte Contradictio in adjecto ein ſich ſelbſt vernichtender Widerſpruch und ein ſolcher macht den Inhalt des Abgeſchmackten aus. Die Logik unterſcheidet zwiſchen Widerſpruch und Widerſtreit ſo, daß Widerſpruch nur die einfache, unbeſtimmte Negation eines Prädicates von Seiten des Urtheilenden (ἀντιφατικως ἀντικειμενον), Widerſtreit dagegen die poſitive Negation eines Prädicates durch das ihm immanenter Weiſe entgegengeſetzte (ἐναντιως ἀντικειμενον) ſein ſoll. Weder jener Widerſpruch, noch dieſer Widerſtreit ſind abſurd, wohl aber derjenige Widerſpruch, der durch das Prädicat das Subject ſelbſt negirt, wie z. B. wenn ich ſagen wollte: das Weiße iſt ſchwarz, oder das Gute iſt böſe u. ſ. w. Allerdings iſt nun dieſe an ſich ganz richtige Beſtimmung des Verſtandes kein Letztes, denn die Extreme können in einander übergehen, wie jede Hausfrau unbefangen von der weißen Wäſche ſagt, daß ſie ſchwarz geworden ſei; wie das Recht, an ſich ein Gutes, durch abſtracte Hartnäckigkeit grauſam, damit böſe wird; wie das Häßliche durch richtige Behandlung innerhalb einer äſthetiſchen Totalität die Bedeutung des Schönen, nicht eines häßlichen Schönen, wohl aber eines ſchönen Häßlichen gewinnen kann u. ſ. w.

Der bloße Verſtand hält Vieles für abſurd, was es ſo wenig iſt, daß es vielmehr das Vernünftige ſelber iſt. Wir müſſen dieſe Dialektik, die im Endlichen liegt, wohl im Auge behalten, die Grenzen des Abgeſchmackten genau zu erkennen und ſeine Verwandtſchaft mit dem Lächerlichen zu begreifen.

Es erhellt aus dem Geſagten ſchon, daß das völlig Sinnloſe ohne tiefere Motivirung, ein pures Chaos zufälliger Widerſprüche, für die Kunſt ſchlechthin verwerflich iſt. Wer ſoll an ihm ein Intereſſe nehmen, es wäre denn der Pſychiatriker, wie z. B. Hohenbaum in ſeiner trefflichen Abhandlung über: Pſychiſche Geſundheit und Irreſein in ihren Uebergängen, 1845 S. 54. ff. von einem an Zerſtreuung leidenden Lehrer ſolche Unſinnigkeiten aufführt. Dieſer Mann verſprach ſich häufig und ſagte z. B.: „Jeruſalem war damals in den Feinden der Türken. — Sehen Sie, dieſer Satz iſt klar verwickelt, indeſſen es iſt gar nichts Verwickeltes darin. — Hannibal band den Fluß ans linke Ufer und ließ Sand darauf ſtreuen, daß die Elephanten beſſer überſchreiten könnten. — Die Kaiſerin ſtarb und hinterließ einen ungeborenen Knaben. — Die Lacedämonier trugen damals einen Pileus auf dem Hute. — Ajax nahm einen Stein und warf damit dem Ajax ſo auf den Kopf, daß er ſtarb u. ſ. w.“ An dergleichen, wie geſagt, kann nicht die Aeſthetik, nur die Pſychiatrie, ein Intereſſe nehmen. Es läßt ſich nicht leugnen, daß ein nicht geringer Theil der poetiſchen Literatur unſers Jahrhunderts eigentlich nur unter dieſe Kategorie gehört. Von Seiten der ſuperſtitiös und bornirt gewordenen Reaction ſowohl, als von Seiten der atheiſtiſch und libertin gewordenen Revolution, ſind in England, Frankreich und Deutſchland genug Producte, namentlich

Romane erſchienen, die nur als Symptome der Zeitſtimmungen von der Politik und Pſychologie aus, nicht aber als Kunſtwerke Beachtung verdienen. Die Zerriſſenheit der empörten Geiſter iſt darin bei der Confuſion der Gedankenflucht angelangt und Mager hat keinen Anſtand genommen, in ſeiner Geſchichte der Franzöſiſchen Nationalliteratur neuerer und neueſter Zeit, 1839, Bd. II., S. 374, geradezu die Kategorie: Verrückte Romane, aufzuſtellen.

Man muß daher mit der abſoluten Unfaßlichkeit dieſes faſelnden Abſurden nicht denjenigen Widerſpruch verwechſeln, der in der phantaſtiſchen Weltanſchauung allerdings dem Verſtande widerſpricht, allein nur, weil er, im Spiel mit den Schranken des Endlichen, doch das Weſen der Idee zur Vorſtellung bringen will. Hieher gehört das Wunderbare, welches das Geſetz der objectiven Cauſalität negirt, um eine höhere Idee, die Freiheit des Geiſtes von der Natur, in ſolch phantaſtiſcher Form darzuſtellen. Das ächte Wunder unterſcheidet ſich von dem ſchlechten Mirakel durch die Unendlichkeit ſeines ethiſch-religiöſen Gehaltes, während das Mirakel den Widerſinn als ſolchen, die Abſurdität ſelber, verabſolutirt. Wir haben dieſen Unterſchied in zwei Mythologien vor uns, in der Griechiſchen und Indiſchen. Die thaumatiſchen Momente in den Mythen der erſteren hängen immer mit den tiefſten Ideen zuſammen, ſo daß ſie für die gebildete Menſchheit die ſchönſten und univerſellſten Symbole derſelben geworden ſind, während die Mythen der letztern zu ſehr von abſurden Schlingpflanzen umrankt ſind, als daß das Sinnige, was in der Anlage auch wohl vorhanden iſt, ſichtbar werden könnte. Aehnlich unterſcheiden ſich die Wunder, welche die kanoniſchen Evangelien erzählen, von denen der apokryphiſchen, die mehr oder weniger abſurd ſind. Auch in den Legenden finden wir dieſe Doppelrichtung wieder. Das Wunderbare der *Mährchenpoeſie* verliert ſich zwar ganz in das Seltſame und Abenteuerliche und ſtreift mit ſeinen Einzelheiten oft ganz ins Abſurde, allein ſo lange ſie noch einen wirklich dichteriſchen Gehalt beſitzt, wird ſie auch in ihrem thaumatiſchen Element jene ſymboliſche Wahrheit haben, die wir ihr oben in der Abhandlung über das Incorrecte vindiciren mußten. Dieſe Symbolik, der Widerſchein der Idee in der weichen Kinderphantaſie, wird das ächte Mährchen inſtinctiv mit den großen Mächten des natürlichen und ſittlichen Lebens in Einheit belaſſen, während das Mährchen, wie es von unſern pädagogiſchen Unterhaltungsſchriftſtellern oder Goldſchnittduodezſalontheetiſchdichtern jetzt ſo oft fabricirt wird, von dieſen Mächten abfällt und ſeine Stärke im *Kindiſchen* ſucht. Je abſurder, ſcheinen dieſe Jugendverderber zu meinen, deſto poetiſcher. Weil in dieſer zuchtloſen Phantaſterei, die eine Callot-Hoffmannſche Richtung ins Extrem trieb, endlich alle Spur der wahren Cauſalität untergegangen war und ſelbſt die ordinärſten Meubel endlich zu denken und zu ſprechen anhoben, ſo wirkte die Manier des *Struwelpeterhoffmann* ſo außerordentlich, weil ſie den haarſträubendſten Unſinn mit einer Art Lapidarpoeſie und Frescomalerei doch wieder naiv vorzutragen und damit die Quängelei der eleganten, gedankenloſen Mährchenpoeten zu ironiſiren verſtand. Hieraus erklärt ſich, weshalb die Erwachſenen merkwürdiger Weiſe die Struwelpetriaden eben ſo gern, als die Kinder laſen, bis der Schwarm der Nachahmer ihre Manier natürlich auch wieder ins Kindiſche degradirt hat. — Doch zurück von dieſer Abſchweifung zum Begriff des Abſurden, ſo iſt das, was innerhalb des Mährchens, ja auch der Mythe, recht eigentlich die Wurzel der

Ungereimtheit enthält, die Zauberei als die an ſich begriffloſe Realiſirung der abſoluten Phantaſiewillkür. Die Zauberei iſt ein abgeſchmacktes Handeln, denn ſie bringt Wirkungen durch Urſachen hervor, die zu ihnen in keinem Verhältniß ſtehen. Der Zaubernde dreht einen Ring — und es erſcheint ein gehorſamſter Geiſt; er berührt einen wüthenden Tiger mit einem Stäbchen — und ſofort iſt derſelbe zur Bildſäule erſtarrt; er ſpricht ein ganz ſinnloſes, ihm ſelber durchaus unverſtändliches Wort aus — und ein Palaſt ſteigt aus der Erde. Weil alſo in der Magie die pragmatiſche Cauſalität aufgehoben iſt, ſo iſt es conſequent, wenn auch ihr Verfahren, ihre Sprüche, Beſchwörungen, Begehungen, ohne allen Verſtand ſind. Nichtsdeſtoweniger wird man auch hier noch jene ſelbe Doppelrichtung finden, die wir zuvor als den Unterſchied des ächten Wunders vom Mirakel, des ächten Mährchens von dem krankhaften Pſeudoproduct einer nervenſchwachen, verrückten Phantaſterei angegeben haben. Nimmt die Zauberei nämlich die Richtung darauf, dem Menſchen eine höhere Geiſterwelt aufzuſchließen; will ſie die Pforte eines unbekannten Jenſeits eröffnen, ſo wird an der Schwelle derſelben ein gewiſſer ſchrecklicher Ernſt unerläßlich ſein, denn es liegt in ſolchem Unterfangen eine Art erhabener Verwegenheit. Wird aber der Zweck der Zauberei ein futiler, läppiſcher, kleinlich egoiſtiſcher, wohl gar unſittlicher, ſo iſt es in der Ordnung, daß auch ihre Mittel albern, tollhäusleriſch und fratzenhaft werden. Wenn der Götheſche Fauſt den Erdgeiſt beſchwört, ſo iſt dies ein erhabener Moment, dem auch die Erhabenheit der citirten Erſcheinung entſpricht. Wenn dieſer ſelbe Fauſt aber von einer Hexe ſich einen Trunk brauen läßt, mit dem im Leibe er Helenen ſieht in jedem Weibe, ſo vernehmen wir in der

Hexenküche ſofort das Abſurde, das dem Philoſophen bald widerſteht.

In der Verrücktheit iſt die Incohärenz der Gedanken, die Abgeſchmacktheit der Vorſtellungen, die Sinnloſigkeit der Handlungen, zur traurigen Wirklichkeit geworden. Malerei und Muſik können dieſen Zuſtand nur relativ darſtellen. Donizetti in ſeiner Oper Anna Boleyn hat den ausbrechenden Wahnſinn derſelben beſonders durch wimmernd tremulirende, plötzlich hochaufkreiſchende, dann in tiefen Noten erſpirirende Töne auszudrücken verſucht. Nur die Poeſie kann hier ſich an die Vollendung wagen. Sie wird aber das Abſurde nur zu einem Mittel machen dürfen, die Gebrochenheit des Geiſtes gleichſam ſymboliſch darzuſtellen. Die quodlibetariſchen Combinationen, die Abſprünge, die unmöglichen Syntheſen in der Zerfloſſenheit der verrückten Intelligenz ſind an ſich ſchauderhaft. Mit ſcheuem Beben wenden wir uns von einem Abgrunde weg, aus welchem die Abſurdität uns angähnt. Die Poeſie muß uns den Wahnſinn als Folge eines ungeheuren Geſchicks zeigen, ſo daß wir in dem zuſammenhangloſen Geſaſel des Irrſinnigen die Wuth der gewaltigen Widerſprüche anſchauen, denen der Menſch erlegen iſt. Wir erſchrecken nicht blos vor der Zerriſſenheit, die aus ſolchem Aberſinn uns entgegenſprudelt, ſondern auch vor den Mächten, die ſolch' grauſame Entzweiung haben erzeugen können. Leſſing hat bekanntlich geſagt, daß wer über gewiſſe Dinge den Verſtand nicht verliere, überhaupt keinen zu verlieren habe. Er hat aber nicht von der Vernunft geſprochen, ſondern angedeutet, daß es vielmehr ſehr vernünftig ſei, über gewiſſe Dinge den Verſtand zu verlieren, den Verſtand, der nämlich das Ungeheure, alle ſeine Grenzen Ueberſteigende, die Nichtexiſtenz der Vernunft in einem concreten Fall, nicht faſſen kann, ſo daß die Vernunft es iſt, die als Unvernunft den Verſtand irre macht. Die gewiſſen Dinge — was kann denn Leſſing anders mit ihnen gemeint haben, als die Exiſtenz von Widerſprüchen, die ſcheinbar die Realität der Idee ſelber vernichten? Nur ſcheinbar, denn die Kunſt muß an der Wahrheit der Idee feſthalten und im Geſchwätz des Wahnſinnigen noch immer ihren poſitiven Hintergrund manifeſtiren, was Shakeſpeare die Methode im Wahnſinn nennt. Sie muß denſelben in jener Verwandtſchaft mit dem Weſen des Genies ergreifen, welche Schopenhauer ſo treffend gezeichnet hat (66). Aeſthetiſch werden wir alſo fordern müſſen, daß in den abenteuerlichen Aeußerungen des Irren noch ein Schimmer der Idee aufleuchte, daß in den zerſtückten Sätzen, in dem widerſinnigen Durcheinander, in den elliptiſche Interjectionen und im abſonderlichen Gebaren deſſelben doch noch die Vernunft als in ihrem Zerrbilde ſich ſelbſt beleuchte und daher in dem Unglückſeligen möglich bleibe. Das Abſurde einer Verrücktheit, welche durch eine nur ſomatiſche Urſache, Schlagfluß, Gehirnerweichung u. dgl. entſtanden iſt, kann daher kein äſthetiſcher Gegenſtand werden, weil ihr das Ingrediens der Vernunft fehlt. Eben ſo wenig kann der tolle Raptus, der aus kleinlicher Veranlaſſung, aus gemeiner Leidenſchaft entſteht, äſthetiſches Object werden. Beide Zuſtände ſind einfach häßlich. Stürzt aber der Widerſpruch eines gewaltigen Schickſals, oder die Nemeſis als die Folge ſchwerer Thaten, einen Menſchen in Wahnſinn, ſo wird durch ſeine verkehrten Handlungen und wirren Reden noch immer wieder die Vernunft durchblitzen. Iſt Vernunft in der Welt, lebt ein Gott, ſollte dann das Entſetzliche, das Unnatürliche, das Teufliſche möglich ſein, ſollte die Unſchuld als Schuld, das Recht als Unrecht verhöhnt und die Niederträchtigkeit vergöttert werden dürfen? Der wahre Dichter läßt den Unglücklichen, den die Erfahrung der Wirklichkeit ſo fürchterlicher Dinge zermalmt, die ungeheuerſten Frevel gegen Menſchen und Götter ausſprechen. Was der Menſch ſich ſonſt wohl verbirgt, was er, durch Pietät, Sitte, Geſetz, Glaube beſtimmt, als einen gottloſen Frevel in ſich niederdrückt, was, einer beſtehenden und anerkannten Weltordnung gegenüber, Thorheit und Albernheit iſt, das wird von der Anarchie der in ſich zerriſſenen Intelligenz mit Mark und Bein erſchütternder Frechheit herausgeſagt. Der tragiſche Wahnſinn kehrt ſich die Weltordnung um, denn nach dem, was ihm begegnet, muß dem Abſurden der Thron gebühren. Der Freund verräth den Freund, verführt ihm ſeine Frau; der Geliebte bricht die Treue; die Gattin vergiftet den Gatten; der Gaſtfreund, der zugleich der Herr und König iſt, wird von dem erſchlagen, der ihn mit ſeinem Blute ſchützen ſollte; der Vater wird von den Kindern, denen er Alles geopfert, verleugnet u. ſ. w. Solche Thaten, ſchwarz wie die Nacht, rütteln ſie nicht an den ewigen Geſetzen des Univerſums? Und doch ſtehen ſie da in ſcharfer, blanker, trotziger Wirklichkeit und ſcheinen den als einen Narren zu verhöhnen, der dennoch an die Heiligkeit des Guten, an die Macht der Vernunft zu glauben ſchwach genug iſt. Die Kunſt darf dem Wahnſinn nicht das letzte Wort laſſen. Sie muß in ihm den Fluch der im Dunkeln ſchreitenden Nemeſis darſtellen oder ſie muß ihn in einer höhern Totalität auflöſen. Es war der gefährliche Abweg der neueren Romantik, ihre Oppoſition gegen die Aufklärung und Verſtändigkeit, ihre Ironie, wie ſie es nannte, ſo weit zu treiben, daß die Verrücktheit, der Traum, die Narrheit, als die eigentliche Wahrheit der Welt angeſehen werden ſollten; eine in ſich ſelbſt verrückte

Auffaſſung, die nichts als häßliche Producte zur Folge haben konnte. Der Wahnſinnige hat das Vorrecht, Gedanken, die ſonſt nur im philoſophiſchen Skepticismus nicht ruchlos ſein würden, oder die als revolutionaire Manifeſte der geängſteten Seele nur den Traum durchzucken dürfen, mit ungezügelter Parrheſie zu äußern. Um aber ſchön zu ſein, muß die Alles durch einander wühlende Raſerei einen äſthetiſch individualiſirenden Mittelpunct haben, der den Drang der excentriſchen Gedanken doch nicht ins abſolut Leere verſchweben, vielmehr in ihn wieder gravitiren läßt. Der Dichter muß dem Irren ein allgemein intereſſirendes Thema zu ſeinen ins Abſurde ausſchweifenden Variationen geben. So hat Gretchens Wahnſinn im Kerker ein ſolches Centrum an dem Gedanken, wegen der Liebe zum Manne die zur Mutter und zum Kinde verletzt zu haben; ſo Auguſtino im Meiſter an der Vorſtellung des Fatalismus; Lear an der verletzten Auctorität des Königs und Vaters u. ſ. w. Die Darſtellung des Wahnſinns iſt daher unendlich ſchwer und kann nur den größten Meiſtern gelingen, wie Shakeſpeare, Göthe, G. Sand, unter den Malern Kaulbach in ſeinem Narrenhauſe u. ſ. w. Von der neueren Franzöſiſchen Bühne, die mit Disharmonieen ſonſt nicht ſparſam iſt, verdient ein Stück von Scribe und Melesville: elle est folle! nicht nur deshalb ausgezeichnet zu werden, weil es pſychologiſch höchſt exact iſt, ſondern auch, weil es den Wahnſinn wieder auflöſt. Ein Mann hat den Wahnſinn, ſeine Frau für wahnſinnig zu halten; er ſelbſt iſt aber wahnſinnig, weil er Jemand ins Meer geſtoßen und getödtet zu haben wähnt. Unterfängt ein Stümper ſich der ſchweren Aufgabe, den Wahnſinn zu ſchildern, ſo kommt das Scheußlichſte des Albernen zu Tage, das gewöhnlich mit ſeinen vielen Ausrufungszeichen und Gedankenſtrichen ſo armſelig iſt, daß man nicht einmal darüber lachen kann, ſondern die beklemmende Nähe des Blödſinns wittert.

Wir könnten ſagen, daß die Tragik es mit der Entzweiung der Vernunft, die Komik es mit den Widerſprüchen des Verſtandes zu thun habe. Dieſe kann daher vom Abgeſchmackten einen poſitiven, ſehr glücklichen Gebrauch machen. Ihr kann das Alberne, Tolle, Verrückte, Widerſinnige nicht abſurd genug ſein, wie Calderon in ſolch luſtiger Ueberſchwänglichkeit des Närriſchen ſein Drama: Zelos aun del ayre matan in ſeiner Burleske: Cefalo y Procris, ſelbſt traveſtirt hat. Das blos Abſurde iſt aber wahrlich noch nicht lächerlich; dies wird es erſt dadurch, daß es ſich in beſtimmten Beziehungen als ein in ſich unmögliches, das doch ſcheinbar wirklich iſt, ſelbſt aufhebt. Der Wahnſinn kann an ſich oft erhaben ſein, wie der eines Don Quixote, jedoch in ſeiner Ausgeſtaltung komiſch werden; die Narrheit aber kann auch an ſich als Faſelei, Zerſtreutheit, aberwitzige Einbildung höchſt komiſch ſein. Die Narren ſind privilegirte Lieblinge der Komik; der Uebermuth der Intelligenz kann auch mit dem Abſurden ſpielen. Hieher gehören auch jene Verkettungen des Heterogenen, die im Altdeutſchen Lugenmaerchen, Wundermaerchen, heut zu Tage: blühender Unſinn, im Franzöſiſchen coq à l'âne genannt werden. Hierher gehören die Krähwinkliaden, die Judenwitze, die Albernheiten des Hanswurſtes, namentlich die, welche er als Turlupin mit dem Wunderdoctor producirte. Auf den Pariſer Jahrmärkten ſpielte dieſer eine Hauptrolle (67). In einem alten coq à l'âne wird dieſe Art des Abgeſchmackten als der beſtändigen contradictio in adjecto ein quasi rabotiren genannt (O. L. B. Wolf, Altfranzösische Volkslieder, Leipzig, 1831, p. 118):

Je m'en allay à Bagnolet,
Où je trouvay un grand mulet,
Qui plantoit des carottes.
Ma Madelon, je t'aime tant,
Que quasi je radotte.
Je m'en allay un peu plus loing,
Trouvay une botte de Foing,
Qui dansoit la gavotte.
Ma Madelon, je etc.

Die Gascognaden der Franzoſen ſind ebenfalls ſolche heitere Abſurditäten, wie ſie in der alten noch immer gern geſehenen, aus dem Franzöſiſchen auch zu uns verpflanzten Poſſe: der Lügner und ſein Sohn, zu einem lockern Ganzen verſammelt ſind. Vater und Sohn überbieten ſich einander in albernen Erfindungen. Herr von Crac hat einen Punſchbaum gepflanzt, indem er einer Reisſtaude einen Citronenſtengel eingeimpft und mit Rum begoſſen habe; der Sohn erzählt, eine Büchſe beſeſſen zu haben, mit welcher er kreuzweis um die Ecke habe ſchießen können u. ſ. w. Bei uns haben ſich ſolche Schnurren früher im Eulenſpiegel, ſpäter durch Bürger und Lichtenberg, im Münchhauſen concentrirt. Münchhauſen will auf einer Bohnenranke in den Mond klettern, an ſeinem Zopf ſich aus dem Sumpf ziehen. Seinem Pferde wird von einem zuſammenklaffenden Thorweg der halbe Leib weggeſchlagen; der Vorderleib bleibt ruhig ſtehen und ſäuft aus einem Röhrbrunnen ins Unendliche, da das Waſſer immer hinten ausläuft. Sein Jagdhund läuft ſich die Beine kurz und metamorphoſirt ſich ſo vom Windhund zu einer Art Teckel. Einem Hirſch ſchießt er einen Kirſchkern in den Kopf. Im nächſten Jahr begegnet er ihm und der Hirſch trägt zwiſchen den Geweihen einen Kirſchbaum u. ſ. w. Unſinn, rufen wir bei dieſen Jägerlügen aus, unterhalten uns aber vortrefflich. Immermann hat in ſeinem Münchhauſen die Parodie der Jägeraufſchneiderei fallen gelaſſen, dafür aber dem Baron einen köſtlichen Zuſchnitt univerſeller Lügenhaftigkeit im Geiſt oder vielmehr Ungeiſt unſerer Zeit gegeben, die mit ihren Puffs und Hombugs ins Große ſpeculirt, wie wenn Münchhauſen den alten Baron von Poſemuckel überredet, eine Luftſteinfabrik anzulegen, denn ſchließt er, alles Materielle beſteht aus den vier chemiſchen Grundſtoffen; da nun in der Luft dieſelben enthalten ſind, ſo hat man an der Luft das trefflichſte, wohlfeilſte, überall gegenwärtige Material zu Steinen! — Die niedere Komik bedient ſich natürlich des Abſurden in einem außerordentlichen Umfange, im Stottern, im Verſprechen, im Verhören, im Radebrechen einer fremden Sprache, beſonders auch im luſtigen Verſpotten der Abſurditäten der Zauberei. Caspar im Puppenſpiel vom Fauſt iſt in dieſer Hinſicht eine der ergötzlichſten Geſtalten. Er perſiflirt das ganze Studium der Nekromantie und Magie; er läßt ſich von den Teufeln nicht imponiren, ſondern hänſelt ſie vielmehr mit ſeinem Perlippe, Perlappe auf grauſam luſtige Weiſe.

b) Das Ekelhafte.

Das Abgeſchmackte iſt die ideelle Seite des Scheußlichen, die Negation des Verſtandes. Das Ekelhafte iſt die reelle Seite, die Negation der ſchönen Form der Erſcheinung durch eine Unform, die aus der phyſiſchen oder moraliſchen Verweſung entſpringt. Nach der alten Regel, a potiori fit denominatio, nennen wir auch niedrigere Stufen des Widrigen und Gemeinen ekelhaft, weil alles das uns Ekel einflößt, was durch die Auflöſung der Form unſer äſthetiſches Gefühl verletzt. Für den Begriff des Ekelhaften im engern Sinn aber müſſen wir die Beſtimmung des Verweſens hinzufügen, weil daſſelbe dasjenige Werden des Todes enthält, das nicht ſowohl ein Welken und Sterben, als vielmehr das Entwerden des ſchon Todten iſt. Der Schein des Lebens im an ſich Todten iſt das unendlich Widrige im Ekelhaften. Das Abſurde in ſeiner alogiſchen Verworrenheit erregt auch Abſcheu, ſofern es nicht in's Komiſche gewendet wird, allein wegen ſeines intellectuellen Elementes iſt ſeine Wirkung nicht ſo heftig, als die des Ekelhaften, das unſern Sinnen den Genuß eines für ſie feindlichen Daſeins zumuthet und das man auch das ſinnlich Abſurde nennen könnte. Am Abſurden, auch wenn es ein Scherbenhaufen der Intelligenz, kann man noch ein Intereſſe der Kritik nehmen, während das Ekelhafte unſere Sinne empört und uns ſchlechthin von ſich abſtößt. Das Ekelhafte als ein Product der Natur, Schweiß, Schleim, Koth, Geſchwüre u. dlg., iſt ein Todtes, was der Organismus von ſich ausſcheidet und damit der Verweſung übergibt. Auch die unorganiſche Natur kann relativ ekelhaft werden, aber nur relativ, nämlich in Analogie oder in Verbindung mit der organiſchen. An ſich ſelbſt aber läßt ſich der Begriff der Verweſung auf ſie nicht anwenden und aus dieſem Grunde kann man Steine, Metalle, Erden, Salze, Waſſer, Wolken, Gaſe, Farben durchaus nicht ekelhaft nennen. Nur relativ, in Beziehung auf unſere Geruchs- und Geſchmacksorgane, kann man ſie ſo nennen. Ein Schlammvulcan, das gerade Gegentheil des majeſtätiſchen Schauſpiels eines feuerſpeienden Berges, wird für uns widrig, weil das Ausſtrömen trüber Effluvien analogiſch uns an das Waſſer erinnert und hier ſtatt ſeiner eine flüſſige, undurchſichtige, etwa noch mit todten, verweſenden Fiſchen untermiſchte Erdauflöſung, eine gleichſam verweſende Erde ſich darbietet. Man ſehe die Darſtellung eines ſolchen Schlammausbruches in A. v. Humboldts Vues des Cordillères. So iſt auch das Sumpfwaſſer in Stadtgräben, worin ſich die Immunditien aus den Rinnſteinen ſammeln, worin Pflanzen- und Thierreſte aller Art mit Lumpen und ſonſtigen Culturverweſungsabſchnitzeln zu einem ſcheußlichen Amalgam ſich zuſammenfinden, höchſt ekelhaft. Könnte man eine große Stadt, wie Paris, einmal umkehren, ſo daß das Unterſte zu oberſt käme und nun nicht blos die Jauche der Cloaken, ſondern auch die lichtſcheuen Thiere zum Vorſchein gebracht würden, die Mäuſe, Ratten, Kröten, Würmer, die von der Verweſung leben, ſo würde dies ein entſetzlich ekelhaftes Bild ſein. Daß der Geruch in dieſer Hinſicht eine vorzügliche Empfindlichkeit beſitzt, iſt gewiß. Der üble Geruch der Excremente läßt ſie in ihrer puren Natürlichkeit noch widriger, als in ihrer bloßen Geſtalt erſcheinen. Ein Koprolith z. B., der verſteinerte Koth vorſündfluthlicher Thiere, hat nichts Ekelhaftes mehr an ſich und wir haben ihn in unſern mineralogiſchen Sammlungen ruhig neben andern Petrefacten liegen. Unter den herrlichen Bildern des Campo Santo Piſano ſehen wir auch eine ſtolze Jagdgeſellſchaft, die bei einem offenen, den Leichnam zeigenden Grabe vorüberreitet und ſich die Naſe mit der Hand zuhält; wir ſehen dies wohl, aber wir riechen es nicht. Der Schweiß der Arbeit, der von der Stirne rinnt, von der Bruſt perlet, iſt zwar ſehr ehrenwerth, allein äſthetiſch iſt er nicht. Wird nun der Schweiß gar in das Vergnügen hineingemiſcht, ſo iſt das ſchlechthin ekelhaft, wie wenn Heine z. B. einem jungen Ehepaar zur Vermählung zuſingt:

Schütz' Euch Gott vor Ueberhitzung,
Allzuſtarke Herzensklopfung,
Allzuriechbarliche Schwitzung,
Und vor Magenüberſtopfung.

Dreck und Koth ſind äſthetiſch ekelhaft. Wenn der Kaiſer Claudius ſterbend ausrief: Vae! puto concacavi me! ſo iſt hiermit all ſeine kaiſerliche Majeſtät vernichtet. Wenn Jordan in ſeinem Demiurgos, 1852, S. 237 die Trennung Heinrichs von Helenen dadurch motivirt, daß er ſeine Frau einmal auf dem Abtritt angetroffen, ſo iſt das ſo grenzenlos ekelhaft, gemein, ſchamlos, daß man kaum begreift, wie ein unſtreitig höchſt vielſeitig gebildeter Dichter ſo geſchmacklos werden kann, wenn er auch den Lucifer über dieſe überfeine Delicateſſe hell auflachen läßt. Dies Myſterium iſt überhaupt mit cyniſchen Manifeſtationen der grellſten Art bedacht; wir wollen jedoch der Verſuchung, weitere Beiſpiele des Ekelhaften aus ihm zu entnehmen, Widerſtand leiſten. Die Derbheit der Sprache des Volkes liebt den Koth freilich als ultima ratio im Schimpfen, die abſolute Nullität von etwas auszudrücken und das Maximum ſeines Abſcheues zu bezeichnen, in der Weiſe etwa, wie auch Göthe das Ignoriren ſeiner Gegner in den Xenien entſchuldigt:

Sage mir von deinen Gegnern, warum willſt du gar nichts wiſſen? —
Sage mir, ob du dahin trittſt, wo man in den Weg g———?

Die Poeſie aber kann nur für die grotteske Komik einen Gebrauch davon machen, wie wir ſchon früher den Blepyros in den Ekkleſiazuſen des Ariſtophanes als ein ſolches Beiſpiel citirt haben oder wie Hr. Hoffmann in einer Ariſtophaniſirenden Komödie: die Mondzügler, 1843, der Dialektik der modernen Philoſophie damit ſpottet, daß den ſtreitenden Philoſophen die Aufgabe geſtellt wird, den Urbegriff des Drecks zu definiren. Der eine will nun z. B. beweiſen, daß man den Sinn des Drecks nie verſtanden habe, weil man nicht einmal ſein Genus richtig gefaßt:

Subject und Object, abſolut identiſch ſind ſie Beiden,
Es iſt das A egal dem B und nicht zu unterſcheiden.
Das B, das Object, iſt der Dreck. Das iſt doch reine Wahrheit?
Daß ich das A, das Subject bin, iſt evidente Klarheit;
Und mithin bin ich ſelbſt der Dreck, ich ſelbſt, identiſch bin ich.
Es iſt bewiesne Wahrheit dies und wenn auch widerſinnig!
Wenn einer nun geſetzten Falls den Dreck euch producirt hat,
So folgt daraus, daß dieſer Mann ſich eben ſelbſt creirt hat.
Nun nenn ich ſolche Zeugung doch wahrhaftig ungeſchlechtlich,
Und ſag' ich: der, und ſag' ich: die, ſo iſt es widerrechtlich.
Vielmehr um dieſen ganzen Schluß in einem Wort zu faſſen,
So kann fortan als richtig nur: das Dreck ich gelten laſſen.

Man könnte von der Verweſung ſagen, daß ſie durch die chriſtliche Religion doch zu einem poſitiven Gegenſtande der Kunſt geworden, indem die Malerei ſich an die Auferſtehung des Lazarus gewagt habe, von welchem ja die Schrift ſelber ſage, daß er ſchon rieche. Vor allen Dingen vergeſſe man nur nicht, daß die Malerei dieſen Geruch nicht darſtellt und ſodann, daß man doch eben nur an einen oberflächlichen Beginn der Verweſung zu denken hat. Das eigentlich Poſitive in dieſem Vorwurf bleibt doch immer die Anſchauung, wie der Tod durch das von Chriſtus ausgehende göttliche Leben überwunden wird. Der ins Leichentuch gehüllte, aus dem geöffneten Grab kommende Lazarus contraſtirt höchſt maleriſch mit der Gruppe der Lebendigen, die das Grab umſtehen. Lazarus muß an ſeiner etwas ſchemenhaften Geſtalt und in ſeinen bleichen Zügen allerdings verrathen, daß er ſchon eine Beute des Todes geweſen, zugleich aber muß er zeigen, wie die Macht des Lebens den Tod in ihm auch ſchon wieder aufgehoben hat.

Von der Krankheit iſt ſchon in der Einleitung gehandelt worden. Sie an ſich iſt nicht nothwendig widrig oder gar ekelhaft. Dies wird ſie erſt, wenn ſie den Organismus in der Form der Verweſung zerſtört und wenn wohl gar das Laſter die Urſache der Krankheit iſt. In einem Atlas der Anatomie und Pathologie zu wiſſenſchaftlichen Zwecken iſt natürlich auch das Scheußlichſte gerechtfertigt, für die Kunſt hingegen wird die ekelhafte Krankheit nur unter der Bedingung darſtellbar, daß ein Gegengewicht ethiſcher oder religiöſer Ideen mitgeſetzt wird. Ein mit Schwären bedeckter Hiob tritt unter die Reverbère der göttlichen Theodicee. Der arme Heinrich von Hartmann von der Aue iſt freilich ein faſt brutaler Gegenſtand, der es ſchwer begreifen läßt, weshalb die Deutſchen ihn am häufigſten abgedruckt und der Jugend tauſendfach, im Original wie in den verſchiedenſten Formen der Bearbeitung, dargeboten haben, indeſſen iſt doch bei ihm, wenngleich in ſehr widrigen Nebenumſtänden, die Idee des freien Opfers noch feſtgehalten. Le lépreux de la ville d'Aosta von Xavier de Maiſtre, ein höchſt ergreifendes Gemälde menſchlicher Vereinſamung, baſirt ſich auf der Idee der abſoluten Reſignation. Der antike Philoktetes leidet am Fuß, weil die Schlange ihn an dem von Jaſon auf Chryſe bei Lemnos errichteten Altar darum gebiſſen hatte, daß er ihn den Griechen zeigte u. ſ. w. Ekelhafte Krankheiten, die auf einem unſittlichen Grunde beruhen, muß die Kunſt von ſich ausſchließen. Die Poeſie proſtituirt ſich ſelbſt, wenn ſie dergleichen ſchildert, wie Sue in ſeine Pariſer Myſterien eine ärztliche genaue Beſchreibung von St. Lazare, eine Deutſche Schriftſtellerin, Julie Burow, in einen Roman: Frauenloos, die exacte Beſchreibung der ſyphilitiſchen Station eines Lazareths aufgenommen hat. Das ſind Verirrungen einer Zeit, welche aus ihrem krankhaft pathologiſchen Intereſſe an der Corruption das Elend der Demoraliſation für poetiſch hält. Krankheiten, die zwar nicht infam ſind, ſondern mehr nur den Charakter der Curioſität haben, der ſich in ſeltſamen Deformitäten und Auswüchſen kund gibt, ſind auch nicht äſthetiſche Objecte, wie z. B. die Elephantiaſis, die einen Fuß oder Arm ſchlauchartig anſchwellen läßt, ſo daß ſeine eigentliche Form ganz verloren geht.

Wohl aber darf die Kunſt Krankheiten darſtellen, die als eine elementariſche Macht Tauſende dahinraffen, indem dieſelben theils als das Schickſal einer bloßen Naturgewalt, theils als ein göttliches Strafgericht erſcheinen können. In dieſem Fall nimmt die Krankheit, ſelbſt wenn ſie ekelhafte Formen in ſich ſchließt, ſogar einen ſchauerlich erhabenen Charakter an. Die Maſſen der Kranken geben ſofort die Anſchauung des Außerordentlichen und es entſtehen maleriſche Contraſte der Geſchlechter, Altersſtufen und Stände. Aeſthetiſch genommen wird aber für alle ſolche Scenen die Auferweckung des Lazarus den kanoniſchen Typus abgeben und das Leben als die ewige Macht des Todes dem Sterben ſiegreich gegenübertreten müſſen. Der Anblick des maſſenhaften Sterbens allein, wie es Raffet in ſeinem Bilde vom Typhus der Franzöſiſchrepublicaniſchen Armee in Mainz geſchehen iſt, würde uns niederdrücken, aber der Strahl des Lebens, der von der göttlichen Freiheit des Geiſtes ausgeht, läßt Siechthum und Todesqual überwinden. So haben die Maler die Juden in der Wüſte gemalt, wie ſie, von Krankheit ergriffen, zur ehernen Schlange aufſchauen, die Moſes auf Jehovah's Geheiß zu ihrer Geneſung aufgeſtellt hat. Hier iſt die Krankheit Strafe ihres Murrens wider Gott und Moſes, ſo wie die Heilung vom Biß der feurigen Schlangen der Lohn für ihre Reue. In dem Bilde von Rubens, wie der heilige Rochus die Peſtkranken heilt, iſt der Uebergang vom Tode zum Leben die Poeſie, welche die Schrecken der ſcheußlichen Krankheit äſthetiſch vom Ekel befreiet. Ein treffliches Bild aus dieſer Sphäre iſt auch das von Gros, Napoleon unter den Peſtkranken zu Jaffa. Wie gräßlich ſind dieſe Kranken mit ihren Beulen, mit ihrer lividen Farbe, mit den graubläulichen und violetten Tinten der Haut, mit dem trockenbrennenden Blicke, mit den verzerrten Zügen der Verzweiflung! Aber es ſind Männer, Krieger, Franzoſen, es ſind Soldaten Bonoparte's. Er, ihre Seele, erſcheint unter ihnen, ſcheuet nicht die Gefahr des tückiſchen, ſcheußlichſten Todes; er theilt ſie, wie er mit ihnen in der Schlacht den Kugelregen getheilt hat. Dieſer Gedanke entzückt die Braven. Die matten, dumpfen Köpfe richten ſich empor; die halberlöſchenden oder fieberhaft funkelnden Blicke wenden ſich zu ihm, die ſchlaffen Arme ſtrecken ſich begeiſtert nach ihm aus, ein ſeliges Lächeln umſpielt nach dieſem Genuß die Lippen der Sterbenden — und mitten unter dieſen Grauengeſtalten ſteht der Rieſenmenſch Bonoparte voll Mitgefühl aufrecht und legt ſeine Hand auf die Beule eines Kranken, der halbnackt ſich vor ihm erhoben hat. Und wie ſchön hat Gros gemalt, daß man aus den Gewölbbogen des Lazareths in das Freie blickt, daß man auf Stadt und Berg und Himmel die von der Schwüle des Krankenlagers entlaſtende Ausſicht hat. Aehnlich, wie

Shakeſpeare am Schluß des Hamlet, als die vergifteten Leichen eines in Fäulniß gerathenen Geſchlechts gekrümmt umher liegen, den kräftigen Trompetenſchall erſchmettern und den jugendheitern, reinen Fortinbras als Beginn eines neuen Lebens auftreten läßt. Lazarethe, in denen nur Verwundete liegen, haben nicht das Ekelhafte ſolcher Scenen und ſind daher häufig ohne Anſtoß gemalt.

Auch das Erbrechen iſt früher ſchon erwähnt worden. Mag es eine unſchuldig krankhafte Affection, mag es Folge der Völlerei ſein, immer iſt es höchſt ekelhaft. Dennoch haben Poeſie wie Malerei es dargeſtellt. Die Malerei kann es durch die bloße Stellung andeuten, obwohl Holbein im Todtentanz ſich nicht genirt hat, den Schlemmer ganz im Vordergrunde den genoſſenen Fraß wider ausſpeien zu laſſen. In ihren Jahrmarkt- und Wirthshausſcenen ſind auch die Niederländer nicht blöde damit geweſen. Ueber die Zuläſſigkeit ſolcher widrigen Züge wird es ſehr auf die übrigen Seiten der Compoſition und auf den Styl ankommen, in welchem ſie gehalten iſt, denn ſelbſt eine komiſche Wendung iſt möglich, wie in Hogarth's Punſchgeſellſchaft oder in jenem Gemälde einer Griechiſchen Vaſe, wo Homer, auf ein Polſterbett hingeſtreckt, ſich in ein am Boden ſtehendes Gefäß erbricht. Eine weibliche Geſtalt, die Poeſie, hält ihm das göttliche Haupt. Um das Gefäß herum ſtehen eine Menge Zwergfiguren, die eifrig das Ausgebrochene wieder zum Munde führen. Es ſind die ſpätern Griechiſchen Dichter, die von dem cyniſch weggeworfenen Ueberfluß des großen Poeten ſich ernähren. Auch eine Apotheoſe Homers (86)! Geht die Poeſie aber ſo weit, daß ſie vom Erbrechen nicht blos erzählt, vielmehr es auf die Bühne bringt, ſo iſt das ein Ueberſchreiten des äſthetiſchen Maaßes, das auch komiſch nicht wirken kann. Hiermit hat es Hebbel in ſeinem Diamanten verſehen. Der Jude, der ihn verſchluckt hat, bricht ihn auf der Bühne wieder aus, und nicht nur bricht er ihn aus, ſondern er ſteckt ſogar deshalb den Finger in den Mund. Das iſt zu widrig! Die Geburt hat als ein nothwendiger Naturact nicht dies Abſtoßende, ſelbſt wenn ſie nicht, wie in Hans Sachs Narrenſchneiden und in Prutz politiſcher Wochenſtube, komiſch gewendet wird.

Das Ekelhafte wird auch dadurch äſthetiſch unmöglich gemacht, wenn es mit dem Unnatürlichen ſich vermiſcht. Blaſirte Epochen der Völker wie der Individuen kitzeln die erſchlafften Nerven mit den heftigſten und daher nicht ſelten auch ekelhafteſten Reizmitteln auf. Wie ſcheußlich iſt nicht das neueſte faſhionable Vergnügen der Londoner Müßiggänger, der Rattenkampf! Kann man ſich etwas Ekelhafteres erſinnen, als einen Rattenhaufen, der ſich in Todesangſt gegen einen beſtialiſchen Hund wehrt? Doch, könnte mancher ſagen, die Wettenden, die, mit der Uhr in der Hand, um die ausgemauerte Grube herumſtehen. Allein Pückler Muskau in ſeinen erſten, unſterblichen Briefen eines Verſtorbenen erzählt doch noch von etwas Ekelhafterem, daß er nämlich zu Paris auf dem Boulevard Mont Parnaſſe geſehen, wie die Spießbürger nach einer Ratte ſchoſſen, die ſie auf einem ſchrägen Brett angebunden hatten, ſo daß ſie auf dem engen Raum in Verzweiflung hin und her lief. Zum Vergnügen nach einer Ratte ſchießen! Infernaliſch ekelhaft. Petronius hat eine gewiſſe grandioſe Nacktheit, eine gewiſſe, der Juvenaliſchen verwandte Herbheit, die ſeinen Darſtellungen der blaſirten Verworfenheit einen düſtern Reiz ertheilt. Eine Scene in ſeinem Gaſtmahl des Trimalchio ſchildert gewiſſermaaßen ſymboliſch den innerſten Ungeiſt einer ſolchen Welt. Es wird ein Schwein, das den Gäſten erſt lebend vorgeführt worden, nach kurzer Zeit aufgetragen. Es iſt nicht ausgeweidet. Wüthend läßt der Herr den Koch kommen, ihm für ſolche Vergeſſenheit, für ſolche Beleidigung ſeiner Gäſte den Kopf vor die Füße legen zu laſſen. Auf einen Wink des Herrn macht ſich der Koch furchtſam an's Ausweiden und was ſind dieſe ekelhaften Gedärme? Man entdeckt in ihnen die trefflichſten Würſte, denen aber die Form der natürlichen Eingeweide belaſſen worden. Alles iſt enthuſiasmirt. Man macht dem Herrn ſeine Complimente, einen ſolchen Koch zu beſitzen und der Koch behält nicht nur ſein Leben, ſondern wird ſogar mit einer Silberkrone gekrönt und mit einem Becken von Korinthiſchem Erz beſchenkt. Mache die Eingeweide des Schweins zu Leckerbiſſen und du wirſt ſolch ekelhaftelender Zeit ein großer Mann ſein. Einen Pätus wird ſie hinrichten, aber dich wird ſie mit Lorbeern kränzen (69)! — Der Cynismus der geſchlechtlichen Verhältniſſe geſtattet zwiſchen der Natur und der entſchiedenen Unnatur noch einen Spielraum ekler Lüſtelei, auf den wir hier nicht eingehen wollen (70). Die Komik ſelber, wenn ſie dergleichen durch die Zote auch ins Burleske treibt, kann doch das Häßliche nicht daraus eliminiren. Wir rechnen hieher z. B. aus des Ariſtophanes Lyſiſtrata die an ſich höchſt komiſche Scene, wo Myrrhine die Begierden des Kineſias aufs Außerſte ſteigert und ihn dann ſtehen läßt (71). Kommt zu ſolchen Situationen und Empfindungen noch das Alter hinzu, ſo wächſt die Widrigkeit. Horaz hat ſie in der achten Ode der Epoden geſchildert (72). Die Unnatur als die Verkehrung des Naturgeſetzes durch die Freiheit oder richtiger Frechheit des menſchlichen Willens iſt durchaus ekelhaft. Die Sodomiterei, die Päderaſtie, die läſtern raffinirten Arten des Beiſchlafs (bei den Alten z. B. ἄρμα, φιλοτης) u. ſ. w. ſind ſcheußlich. Die Pornographen ſtellten auch ſolche erotiſche Scenen dar, die man libidines oder spinthria nannte und worüber man die gelehrteleganten Erläuterungen von Raoul Rochette zum Musée secret von Herculanum und Pompeji von Ainé und Barré, Paris 1840, nachleſen möge. Nach des Plinius Bericht kaufte z. B. Tiberius zu einem ungeheuren Preiſe ein Gemälde des Parrhaſius, es in ſeinem Schlafzimmer aufzuhängen. Dies Bild ſtellte die Atalanta dar, wie ſie dem Meleager auf ekelhaft obſcöne Weiſe mit dem Munde zu Willen war. Mit Panofka (73) eine Parodie darin zu ſehen, ſcheint uns zu mißlich.

c) Das Böſe.

Das Abgeſchmackte iſt das theoretiſch Scheußliche; das Ekelhafte iſt das ſinnlich Scheußliche, das aber, wie wir erkannt haben, in ſeinen unnatürlichen Extremen ſchon mit dem praktiſch Scheußlichen, mit dem Böſen zuſammenhängt. Der böſe Wille iſt das ethiſch Häßliche. Als Wille für ſich fällt er in die reine Innerlichkeit. Um aber äſthetiſch möglich zu werden, muß er theils von Innen aus ſich in die Häßlichkeit der Geſtalt ſymboliſch reflectiren, theils ſich als That äußern und zum Verbrechen werden. Schon Homer hat den Therſites ſo geſchildert, daß er ſein zänkiſches Weſen in einer conformen Geſtalt erſcheinen läßt, Ilias, II., 214:

> Immer verkehrt, nicht der Ordnung gemäß, mit den Fürſten zu hadern,
> Wo ihm nur etwas erſchien, das lächerlich vor den Argeiern
> Wäre. Der häßlichſte Mann vor Ilios war er gekommen:
> Schielend war er, und lahm am andern Fuß; um die Schultern

Höckerig, gegen die Bruſt ihm geengt, und oben erhub ſich
Spitz ſein Haupt, auf der Scheitel mit dünnlicher Wolle beſäet.
Widerlich war er vor allen des Peleus' Sohn und Odyſſeus.

Wir müſſen für unſere Unterſuchung den äſthetiſchen Geſichtspunct dem ethiſchen voranſtellen. Man erwarte hier alſo nicht eine Abhandlung über den Begriff des Böſen; dieſer gehört der Ethik; die Aeſthetik hat ihn vorauszuſetzen und ſich nur mit der Form der Erſcheinung zu beſchäftigen, inwiefern dieſelbe den moraliſch häßlichen Inhalt in einer adäquaten und mit den Geſetzen des Schönen verträglichen Manier auszudrücken vermag. Es kommt hier auf die Begriffe des Verbrecheriſchen, Geſpenſtiſchen und Diaboliſchen an. Das Verbrecheriſche nämlich iſt die empiriſch objective Wirklichkeit des böſen Willens. Aber dieſe Wirklichkeit iſt, verglichen mit der Idee des Willens als dem Guten, die Unrealität ihres Begriffs. Als Erſcheinung wirklich, iſt ihr Weſen das Nichts des Unweſens. Die Gewißheit dieſer Nichtigkeit in dem Handelnden iſt ſein böſes Gewiſſen. Von der Schuld des Böſen iſt das Bewußtſein, mit der poſitiven Verletzung der Idee des Guten zugleich etwas in ſich Nichtiges hervorgebracht zu haben, unzertrennlich und dies Scheindaſein des Böſen daher an ihm ſelbſt das Geſpenſtiſche. Die Vorſtellung des Verbrechers erzeugt aus ſeiner Schuld die Vorſtellung eines unheimlichen, jenſeitigen, dunkeln, rächenden Weſens. Weiß der Wille endlich ſich als den principiell böſen, der ſich als den Schöpfer einer Welt des Nichts benimmt und daran ſeine widrige Freude hat, ſo wird er diaboliſch. Ein ſolcher Wille iſt in ſeiner Negativität zugleich dämoniſch und dies Dämoniſche iſt in ſeiner Erſcheinung das Geſpenſtiſche.

α. Das Verbrecheriſche

Daß im tiefſten Grunde das Schöne mit dem Guten Eines iſt, iſt nicht blos eine Idioſynkraſie des ſchönredenden Platon, vielmehr die volle Wahrheit. Eben ſo wahr iſt es daher, daß das Häßliche an und für ſich mit dem Böſen identiſch iſt, ſofern nämlich das Böſe das radicale, das abſolute, das ethiſche und religiöſe Häßliche iſt. Dehnt man jedoch dieſe Identität ſo weit aus, daß die Urſache des Häßlichen überhaupt im Böſen liegen ſoll, ſo iſt das eine Ueberſpannung ſeines Begriffs, die unausbleiblich zu unwahren und gewaltthätigen Abſtractionen führen muß; denn, wie in der Einleitung gezeigt worden, kann das Häßliche auch auf vielfach andere Weiſe aus der Freiheit des Daſeins überhaupt entſtehen. Man verwechſelt das Häßliche als ſolches mit dem Maximum ſeiner Erſcheinung, die allerdings erſt durch das Böſe hervorgebracht werden kann, weil dies erſt der tiefſte Widerſpruch der Idee mit ſich ſelber iſt. Das Böſe als die Urlüge des Geiſtes kann für den Verſtand und die Phantaſie intereſſant ſein, wird aber nothwendig, ſelbſt in dieſer Form, den gründlichſten Abſcheu erregen. Der böſe Wille gibt ſich durch die böſe That eine objective Exiſtenz, deren grundloſe Willkür die abſolute Nothwendigkeit der Freiheit durchbricht, um derenwillen allein das ganze Univerſum da iſt. Das Verbrechen kann ſeinen Zuſammenhang mit der nothwendigen Freiheit nicht von ſich abſtreifen, da es nur durch ſeinen ſelbſtbewußten Widerſpruch gegen dieſelbe Verbrechen iſt. Durch dieſen Zuſammenhang wird es als ein äſthetiſcher Gegenſtand möglich, denn mit ihm muß auch ſein immanenter Gegenſatz, die wahre Freiheit, zum Vorſchein kommen und am Verbrechen ſeine Hohlheit und Lüge offenbar machen. In dieſem Zuſammenhang begründet ſich auch die ſeit Schiller ſo oft wiederholte Forderung, daß das Verbrechen, äſthetiſch möglich zu werden, groß ſein müſſe, weil es dann Muth, Liſt, Klugheit, Kraft, Ausdauer, in nicht gewöhnlichem Grade erfordert und damit wenigſtens die formale Seite der Freiheit enthält.

Dieſe hier angedeuteten Begriffe ſind nunmehr ſeit der Ariſtoteliſchen Poetik ſo oft und, zuletzt von Viſcher, ſo genügend auseinandergeſetzt, daß wohl kein Punct unſeres Themas in gleichem Grade ausgearbeitet und in der allgemeinen Vorſtellung geläufig iſt. Wir werden uns deshalb hier nur auf wenige Bemerkungen beſchränken.

Dem Inhalt nach ſind alle diejenigen Verbrechen unvermögend, äſthetiſche Objecte zu ſein, die wegen ihrer Alltäglichkeit und Geringfügigkeit und wegen des geringen Aufwandes von Intelligenz und Wille, den ihr Begehen erfordert, in die Kategorie der Gemeinheit des Gewöhnlichen fallen. Der kleinliche Egoismus, der ihnen zu Grunde liegt und nur den Acten der Polizei und des correctionellen Gerichts Nahrung liefert, iſt zu untergeordnet, als daß er die Kunſt beſchäftigen dürfte. Seine Verbrechen ſind oft kaum Thaten zu nennen, ſo ſehr gehen ſie oft aus einem Kreiſe der Rohheit und Unbildung, der Faulheit und Noth, der Beſchränktheit und habituell gewordenen Schuftigkeit hervor.

Acceſſoriſch, in Verbindung mit höhern Motiven, als Epiſode, als Nebenglied in einer größern Verkettung, wird das gemeine Verbrechen ſchon äſthetiſch möglich, weil es dann in dem weitern Zuſammenhange als ein ſittengeſchichtliches Moment erſcheint. Haß, Rachſucht, Eiferſucht, Spielwuth, Ehrgeiz, ſind ſchon äſthetiſcher, als der Diebſtahl, als die Fälſchung, als der Betrug, als die grobe Unkeuſchheit, als der Mord, nur des Habens und Genießens willen.

Sie nehmen daher in der epiſchen und dramatiſchen Unterhaltungsliteratur einen ungeheuren Spielraum ein. Das Verbrechen an ſich iſt natürlich verabſcheuenswerth, allein durch die culturhiſtoriſche, pſychologiſche und ethiſche Verflechtung, in der es erſcheint, gewinnt es ſchon ein höheres Intereſſe. Die Engländer ſind in dieſer Gattung von jeher die Meiſter geweſen. Schon in ihren alten Balladen können wir dem criminaliſtiſchen Zuge begegnen. Das Theater vor und nach Shakeſpeare's Zeit wimmelte von ſolchen Dramen, unter denen ſich manche ſogar von unbekannten Autoren, wie das Trauerſpiel **Arden von Feversham** (74), lange erhalten haben. Später hat der Roman dieſe Miſſion bei ihnen übernommen und die erſten Autoren haben nicht verſchmäht, in einer Gattung zu arbeiten, die von unſern Claſſikern kaum berührt worden iſt. **Bulwer's Paul Clifford**, **Eugen Aram**, **von Nacht zu Morgen** u. ſ. w., oder **Boz' Oliver Twiſt** ſind ſolche Materien. Im **Pelham** hat Bulwer die faſhionabelſte Ariſtokratie, aber zugleich die extremſte Verworfenheit des ſyſtematiſchen Diebs- und Räuberhandwerks in der ausführlichſten Breite geſchildert. Nach den Engländern haben die Franzoſen erſt ſeit der Julirevolution in ſolchen Motivirungen ſich gefallen. Die brillante Tyrannei und die Hofverſchwörung, die Liebe und die Liederlichkeit als feine Galanterie wie als Orgie, waren bis dahin ihre bevorzugten Themata geweſen. Erſt mit dem Bewußtſein über das welthiſtoriſche Auftreten des Proletariats hat ſich auch bei ihnen die Neigung zur poetiſirenden Behandlung des Criminalverbrechens in raſchem Zuge entwickelt und zwar, ihrer ſocialen Natur nach, auch erſt im Drama, dann im Roman. Caſimir Delavigne, Alfred de Vigny, Alexander Dumas, Victor Hugo und Eugene Sue ſind die Claſſiker dieſer Tendenz geworden, der aber noch eine große Menge derjenigen Dramatiker zweiten und dritten Ranges ſich anſchließt, die für die Boulevardstheater, beſonders für das der Porte St. Martin und Ambigu comique arbeiten, wie Dumanoir, Pyat, Melesville u. A. D'Arlington, le docteur noir, le pacte de Famine, Marie Jeanne, le marché de Londres, le chiffonier, les deux forçats ou le Moulin de St. Alderon, Marie Lafarge, la chambre ardente, l'homme en masque de fer u. ſ. w. ſind ſolche Schauerſtücke, in denen die grellſten Contraſte Stundenlang die Nerven des Publicums ſpannen. Noth bis zum Verhungern, Verbrechen aus Leichtſinn, aber auch aus kälteſter Berechnung, falſches Spiel, Wechſelfälſchung, Mord in allen Formen bis zum Giftmorde und Selbſtmorde, Schwelgerei, Grauſamkeit, Kinderdiebſtahl. Inceſt, Ehebruch, Verrath, alle Scheußlichkeiten der brutalen Geſinnung ſind in dieſen Dramen dargeſtellt, die man zum großen Theil auch dem Deutſchen Repertoire angeeignet hat. Indem aber die Deutſchen doch die Horreurs der Forfaits nicht in ihrer ganzen Franzöſiſchen Nacktheit haben belaſſen mögen, ſind aus den Bearbeitungen noch viel fatalere Producte hervorgegangen, denn die infernaliſche Motivirung der finſtren Handlungen, die im Deutſchen gewöhnlich abgekürzt, wohl gar unterdrückt wird, gibt ihnen doch noch eine pſychologiſchere Berechtigung, und das Aeußerſte der Schändlichkeiten, die man erblickt, gewinnt nur durch die ganz und gar nichtswürdig originelle Weiſe, mit der es vollbracht wird, ein Intereſſe. Den ſogenannten ſocialen Roman der heutigen Franzoſen, der unter der Regierung der Julidynaſtie ſo viele Giftblüthen getrieben hat, haben wir ſchon nach einzelnen Seiten hin ſo oft berühren müſſen, daß wir ihn hier wohl nur zu nennen brauchen.

Das furchtbarſte Product dieſer Sphäre, le nom de Famille von Auguſt Luchet, iſt glücklicherweiſe, ſo viel uns bekannt, nicht ins Deutſche überſetzt. Die kindiſche, im letzten Decennium bis zu einem für eine große Nation ſcandalöſen Wetteifer ausgeartete Gier der Deutſchen, die Romane der Engländer und Franzoſen zu überſetzen, während ſie noch erſcheinen und bevor noch ein Urtheil über ihren ethiſchen und äſthetiſchen Werth möglich iſt, erklärt vielleicht die Schwäche, die wir ſelber auf dieſem Gebiet zeigen. Nur im Ritter- und Räuberroman begehen auch wir noch immer die empörendſten Verbrechen mit einer gewiſſen naiven Originalität, die aber zu geſchmacklos iſt, das Intereſſe der Franzoſen und Engländer zu erregen und ihnen zur Ueberſetzung Luſt einzuflößen (75).

Gehen wir aus der Sphäre der bürgerlichen Geſellſchaft heraus, ſo wird das Verbrechen wiederum äſthetiſcher durch Motive, welche den höhern Gebieten des Staates oder der Religion entnommen ſind, denn mit ſolcher Begründung wird der Einzelne aus dem beſchränkten Kreiſe kleinlich egoiſtiſcher Antriebe und untergeordneter Zufälligkeiten herausgeriſſen. Die Verbrechen, die begangen werden, ſind materiell dieſelben, wie in der bürgerlichen Sphäre, Verrath, Ehebruch, Gewaltthat, Mord. Allein indem ſie ihren Urſprung aus allgemeineren Verhältniſſen entnehmen, erwerben ſie ſich das Recht einer gewiſſen Nothwendigkeit, und indem mit dem Leben hervorragender, insbeſondere fürſtlicher Perſönlichkeiten, unmittelbar große Veränderungen des Staats und der Geſellſchaft unmittelbar verknüpft ſind, ſteigert ſich unſere Theilnahme. Durch die Verwicklung der großen Mächte des Lebens werden Conflicte möglich, die den Einzelnen ſchuldig werden laſſen, indem er doch zugleich nicht im Sinn des gemeinen Verbrechers ſchuldig iſt. Es ſind hier drei Fälle möglich. Erſtlich kann das Verbrechen nicht als Verbrechen begangen werden; es iſt eine Schuld, aber eine, indem ſie begangen wurde, nicht als Verbrechen vollbrachte. Zweitens kann das Verbrechen mit dem vollkommenſten Bewußtſein über ſeine Bosheit begangen werden. Drittens kann die Schuld in der Unſchuld beſtehen, die von der Brutalität aufgeopfert wird. Für den erſten Fall iſt der Sophokleiſche Oedipus, für den zweiten Shakeſpeare's Richard III., für den dritten Leſſings Emilie Galotti das bekannteſte Beiſpiel. Wir ſind hiermit bei dem Tragiſchen angelangt, deſſen Weſen einer beſondern Auseinanderſetzung nicht bedarf. Das Verbrechen im erſtern Fall wird äſthetiſch möglich, weil es, obwohl ein Werk der Freiheit des Einzelnen, doch nicht eigentlich That iſt. Vollbracht wird es eigentlich von der Nothwendigkeit des pragmatiſchen Cauſalnexus und eben hiermit wird dem Verbrechen die perſönliche Häßlichkeit genommen. Im zweiten Fall wird das Verbrechen durch das gerade Gegentheil äſthetiſch möglich, nämlich durch die vollkommenſte ſelbſtbewußte Freiheit. Der Böſe kann uns natürlich durch den Inhalt ſeines Thuns nur Abſcheu erwecken; durch die Form ſeines Handelns aber ſchauen wir die Freiheit von ihrer formalen Seite, nämlich der Selbſtbeſtimmung, auf dem Gipfel ihrer Virtuoſität an. Daß ein ſolcher Böſewicht in dem geſammten Complex der Umſtände auch durch ſein für ihn ungerechtes Handeln doch zugleich in anderer Beziehung ein Organ der göttlichen Gerechtigkeit werden kann, würde ihn äſthetiſch noch nicht erträglicher machen. Aber ſeine außerordentliche Intelligenz und die rieſige Stärke ſeines Willens bringen einen dämoniſchen Eindruck hervor, denn die Virtuoſität der ſubjectiven

Freiheit im Widerſpruch mit ihrem negativen Inhalt läßt uns hier, wie Chriſtus vom ungerechten Haushalter, urtheilen, daß ſie an ſich nachahmenswerth ſein würde. Im dritten Fall wird die Aufhebung des Häßlichen im Verbrechen dadurch bewirkt, daß die Reinheit, die Tugend, die Unſchuld ihm zum Opfer fällt. Die Häßlichkeit des Verbrechens erſcheint hier um ſo ſcheußlicher, je vergeblicher es die Freiheit der Unſchuld beſtürmt. Die ſieghafte Selbſtgewißheit derſelben iſt es, die uns, dem Verbrechen gegenüber, auch in ihrem äußern Untergange frei aufathmen läßt. Die Tragödie ſchließt für dieſen Fall Manches von ſich aus, was der epiſchen Darſtellung noch erlaubt iſt, weil ſie die ganze Breite der Vermittelung in ſich aufnehmen kann, wo das Drama epitomatoriſch und epigrammatiſch zu Werke gehen muß. Wir wollen auch dies an einem Beiſpiel verdeutlichen. Shelley hat in ſeiner Cenci eine ſeltene Kunſt bewieſen, einen höchſt widerwärtigen Stoff mit poetiſchem Hauch darzuſtellen, allein für das Drama iſt derſelbe doch ungeeignet. Der alte Cenci, der Tyrann der Seinen, erfährt bei einem Gaſtmahl den Tod zweier Söhne und dankt dafür dem Himmel öffentlich. Alles entfernt ſich in Entſetzen. Er beſchließt, ſeine Tochter Beatrice zu ſchänden, um ſie an Leib und Seele zu verderben. Beatrice und ihr Bruder Giacomo, im Verein mit ihrer Stiefmutter Lucretia, laſſen ihn durch Banditen tödten. Der Mord wird entdeckt und die Schuldigen werden hingerichtet. Dies iſt in wenigen Worten der Hauptinhalt jener bekannten gräßlichen Geſchichte. Dieſer Stoff iſt nicht für das Drama paſſend, nicht nur wegen der Unnatur, weil der teufliſche Vater die Tochter ſchänden will, ſondern auch, weil nur die Erzählung alle die ſcheuſeligen Nebenumſtände darzulegen vermag, welche die ganze Lage dieſer Unglücklichen zu einer ſchlechthin exceptionellen machten; welche die Qualen, mit denen der alte Francesco die Seinigen marterte, zu einer Hölle ohne Gleichen umſchufen; welche die Entdeckung herbeiführten und welche den Papſt vermochten, trotz der Verwendung ſo vieler angeſehener Römer, ja ſelbſt einiger Cardinäle, das Todesurtheil für Beatrice, Lucretia und Giacomo zu beſtätigen. Shelley hat ſich in dieſen Puncten mit Andeutungen begnügen müſſen, die namentlich den dritten Act, der den Entſchluß Beatrice's zum Morde ihres Vaters motivirt, zu einem höchſt peinlichen machen. Aus dieſem nämlichen Grunde darf auch die Malerei uns manche Verbrechen nicht zur Anſchauung bringen, die in dem epiſchen Vortrag noch möglich ſind. Die Alten haben den Maler Timomachos gelobt, daß er den Ajax gemalt hat nach der blutigen Raſerei ſeines Wahnſinns und die Medea vor der Vollbringung des Mordes ihrer Kinder, wie auch eines der Herculaniſchen Gemälde ſie uns darſtellt. Die Kinder ſitzen unter der Aufſicht des Pädagogen Würfel ſpielend an einem Tiſch, während ſie finſterblickend, im Kampfe mit ſich, ſeitwärts ſteht, das verhängnißvolle Schwert in den Händen zuckend. Iſt dem Maler vergönnt, eine Folge von Scenen darzuſtellen, die einander erklären helfen, ſo wird auch ihm eine gewiſſe Epik möglich, wie in den Schinkelſchen von Cornelius ausgeführten Fresken in der Vorhalle des alten Berliner Muſeums oder in Hogarths Bilderreihe vom Lebenslauf des idle und des industrious prentice. Dieſe iſt ein genrebildlicher Roman, in welchem wir die einzelnen Momente durch ihren Zuſammenhang verſtehen können. Hogarth nach ſeiner Manier, das Charakteriſtiſche auf die Spitze zu treiben, hat es auf der Seite des faulen Lehrlings nicht an Entſetzlichkeiten fehlen laſſen und das Elend des Verbrechers in den nackteſten Farben gemalt, wie z. B. in jener Scene, wo der Faule auf einer ſchmuzigen Dachkammer mit einer Dirne im Bette liegt, ein Nachtgeſchirr mitten zwiſchen Reſten eines Mahles ſteht, eine Katze durch den Kamin einer Ratte nachſpringt, die an dem Lager vorüberhuſcht und der Faule vor Schrecken auffährt, indeſſen die Dirne die geſtohlenen Ohrringe mit ſtumpfſinniger Eitelkeit und Freude betrachtet.

Gewöhnlich iſt in den Aeſthetiken bei dem Begriff des Tragiſchen nur von der Tragödie die Rede, allein es ſollte billig ſeine epiſche Darſtellung, die in der Ballade, im Roman einen ſo großen Umfang gewonnen hat, mit herangezogen werden. Und eben ſo iſt bei dem Tragiſchen ſchon ein gewiſſer Kreis des Schrecklichen herkömmlich, während derſelbe ein ungleich größerer und vielſeitiger iſt. Wir haben in Betreff des Verbrechens erſtlich das gemeine, ſchlechthin proſaiſche unterſchieden, dem ſich kaum durch die ſorgfältigſte Pſychologie ein Intereſſe abgewinnen läßt, wie Auerbach in einigen ſeiner neuen Dorfgeſchichten verſucht hat. Zweitens haben wir das Verbrechen unterſchieden, wie es aus den Verwicklungen der bürgerlichen Geſellſchaft, aus den Leidenſchaften des Egoismus hervorgeht. Drittens das tragiſche Verbrechen, dem nämlich in den öffentlichen Zuſtänden der Geſellſchaft, des Staats und der Kirche, eine Berechtigung zu Theil wird, die wir ſelbſt einem Richard III. oder Macbeth nicht abſprechen können. Je tiefer das Verbrechen mit den großen Intereſſen der Geſellſchaft des Staats und der Kirche verſchmolzen iſt, um ſo fürchterlicher wird es zwar durch ſeine Folgen, die ſich auf Tauſende erſtrecken, allein um ſo idealer wird es auch und verliert durch dies Pathos an Häßlichkeit. Es erſcheint weniger als Abſicht eines beſchränkten Egoismus, mehr als Werk eines Irrthums, der aus den Umſtänden ſich dem Helden aufgedrängt hat, wie bei Fiesko, Wallenſtein, Macbeth, Pugatſchef u. ſ. w. Materiell genommen ſind die Verbrechen der hohen Tragödie dieſelben, wie in der Sphäre des gemeinen bürgerlichen Trauerſpiels; es iſt auch Raub, Mord, Ehebruch, Verrath. Weshalb aber erſcheinen ſie edel? Oder, wenn dieſer Ausdruck zu viel ſagen ſollte, doch jedenfalls vornehm? Warum iſt der Diebſtahl einer Krone doch etwas Anderes, als der Diebſtahl eines Paars ſilberner Löffel? Aus keinem andern Grunde offenbar, als weil die Natur des Objects ein ganz anderes Pathos nothwendig macht und, einen Kampf auf Leben und Tod involvirend, uns in Beziehungen hinausverſetzt, die wir bei kleinlich privaten Leidenſchaften nicht haben können.

Das, was im Verbrechen das Unſittliche iſt, kann nicht ins Komiſche gewendet werden, wenn nicht von ſeiner ethiſchen Bedeutung mehr oder weniger abſtrahirt und ſein Geſchehen unter andern Geſichtspuncten dargeſtellt wird. Es muß nur das intellectuelle Element hervorgehoben werden, wie z. B. wenn die Lüge als Uebertreibung der unbeherrſchten Phantaſie, als Nothlüge, als Schelmerei und Scherz auftritt, denn in dieſem Fall iſt ihr die Gravität des ethiſchen Elementes von vorn herein genommen und wir ergötzen uns an ihr lediglich von Seiten des Verſtandes. Der ſoldatiſche Großſprecher, wie er bei Plautus und Terentius vorkommt, begeht kein Verbrechen, wenn er uns als ein an ſich ſehr harmloſes Subject mit der plumpen Erfindung ſeiner Aufſchneidereien amüſirt, die durch ihre Widerſprüche ſofort ſich ſelbſt richten. Unmoraliſch iſt und bleibt die Lüge, aber als eine unſchädliche Poſſe, wie ſie auch bei einem Falſtaff, einem Münchhauſen und ähnlichen Figuren erſcheint, wird ſie lächerlich. Benedix hat ein Luſtſpiel: das Lügen, ſehr glücklich darauf baſirt, daß ein ſehr wahrheitsliebender Mann, der ſeine Braut auf einigen Lügen nach Weiberart ertappt, endlich aus bloßer Caprice, das Lügen doch auch einmal zu verſuchen, eine höchſt gleichgültig ſcheinende Unwahrheit vorbringt. Aber dies Nichts, nämlich eines Abends auf einem Schimmel nach einem Wäldchen zugeritten zu ſein, zieht die herbſten Conſequenzen nach ſich, ſo daß man ihn ſogar gefänglich einziehen will. Nun verſichert er, jenen Ritt blos erfunden zu haben, um doch zu ſehen, ob denn das Lügen eine ſolche Kunſt ſei, allein da man ihn ſtets als den ſtrengſten Freund der Wahrheit gekannt hat, ſo will man ihm anfänglich ſchlechterdings nicht glauben, daß er diesmal wirklich gelogen. Wenn Jemand durch einen leichtſinnigen Hang, ohne Andern ſchaden zu wollen, lügt, wie in Schmidts Luſtſpiel, der leichtſinnige Lügner, ſo erſcheint die Lüge mehr als ein Naturproduct, denn als ein moraliſches Vergehen. Sie wird zu dem, was wir Temperamentsfehler nennen. — Der Verrath, um komiſch zu ſein, muß wie die Lüge behandelt werden, nämlich nur als eine ſchelmiſche Verrätherei. Die Intrigue ſpielt einen Betrug, um die Schwäche und Eitelkeit, die falſche Selbſtgewißheit und Heuchelei, in ihren eigenen Netzen zu fangen. Wenn Madame Orgon ihren Gatten unter dem Tiſch verſteckt und nun die zudringlichen Erklärungen des gleißneriſchen Tartüffe mit ſcheinbarer Empfänglichkeit aufnimmt, ihren Gemahl von der Schändlichkeit des Scheinfrommen zu überzeugen, ſo erfreuen wir uns ethiſch und äſthetiſch an dieſer Entlarvung. Alte Vormünder, die des Vermögens halber ihre jungen und ſchönen Nichten zur Heirath zwingen wollen, wie Doctor Bartolo im Barbier von Sevilla, verdienen, wie er, geprellt zu werden und wir ſympathiſiren ſofort, dem habſüchtigen Alten entgegen, mit allen Liſten, die ihn in ſeinen ſchnöden Ränken zu Schanden machen. — Der Ehebruch, als wirklicher Ehebruch, läßt keine komiſche, nur eine tragiſche Behandlung zu (76). In einer Unzahl mittelaltriger Geſchichtchen, Franzöſiſcher Contes, Italieniſcher Novellen (77), Deutſcher Schwänke, iſt der Ehebruch nur von Seiten des Verſtandes dargeſtellt worden, nämlich die Hinderniſſe zu überwinden, die ſich den Liebenden entgegenſtellen. Das ſittliche Moment iſt ganz ignorirt und durch ſolche Abſtraction allerdings eine Komik möglich gemacht. Kotzebue freilich hat in ſeinem Schauſpiel Menſchenhaß und Reue, den Ehebruch auch in einer Weiſe dargeſtellt, die nicht tragiſch und auch nicht komiſch iſt. Er wird nämlich, wie das empiriſch der Welt Lauf, verziehen — der Kinder wegen. Meinau und Eulalie ſehen ſich nach vier Jahren wieder. Ihre Zuſammenkunft ſchließt mit dem erſchütternden Entſchluß der Wiedertrennung. Da eilen die Kinder, dieſe wahren Helden Kotzebue's, herbei — und halten Vater und Mutter zuſammen. Kotzebue hat damit nur eine höchſt traurige, aber ſehr gewöhnliche Thatſache ausgedrückt, daß nämlich viele Ehen, innerlich untergraben, auch äußerlich zuſammenbrechen würden, wenn nicht der Gedanke, den Kindern gegenüber mit dem öffentlichen Eingeſtändniß der Schuld die Pietät in ihnen zu vergiften, die Eltern in leidlicher Scheineinheit zuſammenhielte. Dieſe Motivirung, der tragiſchen Reſignation die Spitze abzubrechen, iſt es unſtreitig geweſen, welche dieſem Schauſpiel durch ganz Europa hin einen ſo beiſpielloſen Erfolg erwarb und unter den Damen ſelbſt die Eulalienhüte in Mode brachte.

Der Mord endlich kann komiſch nur als Parodie erſcheinen. Er wird zum poſſenhaften Spiel übertrieben, wie wir in neuerer Zeit viel ſolcher ſchaudriger, maudriger Morithaten in den Münchener fliegenden Blättern, in den Muſenklängen aus Deutſchlands Leierkaſten, in den Düſſeldorfer Monatsheften u. ſ. w. haben beſingen hören. Wäre das Wort nicht doch noch zu gut dafür, ſo könnte man ſie tragikomiſch nennen.

β. Das Geſpenſtiſche.

Das Leben ſcheuet ſeiner Natur nach den Tod. Vom Todten iſt ſchon oben gehandelt. Es wird zum Geſpenſtiſchen, wenn es, ſeiner Natur entgegen, doch wieder als das Lebendige erſcheint. Der Widerſpruch, daß das Todte dennoch lebendig ſein ſolle, macht das Grauen der Geſpenſterfurcht aus. Das geſtorbene Leben als ſolches iſt nicht geſpenſtig. Wir können bei einem Leichnam unbefangen wachen. Würde aber ein Windhauch ſeine Decke bewegen oder würde das Flackern des Lichts uns ſeine Züge ungewiß machen, ſo würde der bloße Gedanke des Lebens in dem Todten, der uns außerdem vielleicht ſehr angenehm ſein kann, zunächſt etwas Geſpenſtiſches an ſich haben. Mit dem Tode ſchließt für uns das Dieſſeits ab; die Eröffnung des Jenſeits durch einen ſchon geſtorben Geweſenen hat den Charakter einer furchtbaren Anomalie. Der Geſtorbene, dem Jenſeits angehörig, ſcheint Geſetzen zu gehorchen, die wir nicht kennen. Mit dem Abſcheu vor dem Todten als einem der Verweſung verfallenen Daſein, mit der Ehrfurcht vor dem Todten als einem geweiheten Weſen, miſcht ſich das abſolute Myſterium der Zukunft. Wir haben für unſere äſthetiſchen Zwecke die Vorſtellung von Schatten und Geſpenſt auseinanderzuhalten, wie die Römer ähnlich zwiſchen Lemuren und Larven unterſchieden. Die Vorſtellung von Geiſtern, die urſprünglich einer andern Ordnung angehören, hat zwar etwas Außerordentliches, auch wohl Grauenhaftes, aber nichts Geſpenſtiſches an ſich. Dämonen, Engel, Kobolde, ſind, was ſie ſind, von Hauſe aus, ſind es nicht erſt durch den Tod geworden. Sie ſtehen über den Schatten. Zwiſchen dem Geſpenſt und dem Lebenden ſteht die eigenthümliche Vorſtellung des Vampyrismus. Der Vampyr wird als ein Todter vorgeſtellt, der das Grab im Schein voller Lebendigkeit zeitweiſe verläßt, das junge, warme Leben zu ergreifen und ihm das Blut auszuſaugen. Der Vampyr iſt ſchon geſtorben und doch gelüſtet ihn noch, gegen das Weſen des Todten, nach Nahrung, und zwar nach dem blühenden Leben ſelber. Durch Göthe's Braut von Korinth, durch Byron's Erzählung und Marſchners Oper: der Vampyr, iſt dieſe Grabphantaſie auch bei uns bekannt genug geworden. Als Sage iſt ſie unter den Griechiſchen und Serbiſchen Völkern daſſelbe, was die Sage von den Wehrwölfen (loups garoux) unter den Romaniſchen. In den Mährchen von Tauſend und Einer Nacht kommt auch die Vorſtellung von Menſchen vor, die das Gelüſt haben, Leichen zu genießen, das Leben alſo mit der Verweſung des Todes zu erſättigen, die ſogenannten Gulen. Dieſe Orientaliſchen Lamien ſind noch widerwärtiger, als die Vampyre, weil ſie noch unnatürlicher ſind.

Der Todte als einfacher Schatten erſcheinend kann den Eindruck des Fremden machen, braucht aber durchaus nicht häßlich zu ſein. Er kann im Weſentlichen dieſelbe Geſtalt, wie im Leben, haben, nur etwa ins Bleiche, Farbloſe verſchwimmend. In den Perſern hat Aeſchylos den

Schatten des Darios vom Chor aus der Unterwelt heraufklagen laſſen, und als er nun ihm und der Atoſſa erſcheint, läßt der Dichter den Chor (V. 690.) nur ſagen:

Mich ergreift Scheu vor dem Anſchaun,
Mich ergreift Scheu vor der Anred',
O Du alt ehrwürdiger König!

gibt aber durch kein Wort zu erkennen, daß in der Erſcheinung als ſolcher irgend etwas Widriges liege. So iſt es der Fall auch mit den Schatten, die in der Odyſſee aus dem Hades ſich zur Opfergrube des Odyſſeus drängen. So mit dem Schatten des Samuel, den die Todtenbeſchwörerin von Endor für den Saul erſcheinen läßt. In einer für unſere Aufgabe ſehr wichtigen Betrachtung über: der Tänzerin Grab (Werke, 44, 194 ff.) hat Göthe das Weſen des Schattenhaften, Lemurenhaften, ſo vortrefflich auseinandergeſetzt, daß wir uns nicht enthalten können, Folgendes herauszuheben. Es ſind drei Bilder, eine cykliſche Trilogie. „Das kunſtreiche Mädchen erſcheint in allen dreien, und zwar im erſten die Gäſte eines begüterten Mannes zum Hochgenuß des Lebens entzückend; das zweite ſtellt ſie vor, wie ſie im Tartarus, in der Region der Verweſung und Halbvernichtung, kümmerlich ihre Künſte fortſetzt; das dritte zeigt ſie uns, wie ſie, dem Schein nach wieder hergeſtellt, zu jener ewigen Schattenſeligkeit gelangt iſt.“ Die erſte Tafel ſtellt nun die Tänzerin bei einem Gaſtmahl in der Rolle eines Bakchiſchen Mädchens dar, die Bewunderung jeder Altersſtufe erregend. Das zweite Bild faßt ſie im Uebergang von der Ober- zur Unterwelt auf. „Wenn auf dem erſten die Künſtlerin uns reich und lebensvoll, üppig, beweglich, graciös, wellenhaft und fließend erſchien, ſo ſehen wir hier, in dem traurigen lemuriſchen Reiche,, von Allem das Gegentheil. Sie hält ſich zwar auf einem Fuße, allein ſie drückt den andern an den Schenkel des erſtern, als wenn er einen Halt ſuchte. Die linke Hand ſtützt ſich auf die Hüfte, als wenn ſie für ſich ſelbſt nicht Kraft genug hätte; man findet hier die unäſthetiſche Kreuzesform, die Glieder gehen im Zickzack, und zu dem wunderlichen Ausdruck muß ſelbſt der rechte aufgehobene Arm beitragen, der ſich zu einer ſonſt graciös geweſenen Stellung in Bewegung ſetzt. Der Standfuß, der aufgeſtützte Arm, das angeſchloſſene Knie, alles gibt dem Ausdruck des Stationairen, des Beweglich-unbeweglichen: ein wahres Bild der traurigen Lemuren, denen noch ſo viel Muskeln und Sehnen übrig bleiben, daß ſie ſich kümmerlich bewegen können, damit ſie nicht ganz als durchſichtige Gerippe erſcheinen und zuſammenſtürzen. Aber auch in dieſem widerwärtigen Zuſtande muß die Künſtlerin auf ihr gegenwärtiges Publicum noch immer belebend, noch immer anziehend und kunſtreich wirken. Das Verlangen der herbeieilenden Menge, der Beifall, den die ruhig Zuſchauenden ihr widmen, ſind hier in zwei Halbgeſpenſtern ſehr köſtlich ſymboliſirt. Sowohl jede Figur für ſich, als alle drei zuſammen componiren vortrefflich und wirken in Einem Sinne zu Einem Ausdruck. — Was iſt aber dieſer Sinn, was iſt dieſer Ausdruck? Die göttliche Kunſt, welche Alles zu veredeln und zu erhöhen weiß, mag auch das Widerwärtige, das Abſcheuliche nicht ablehnen. Eben hier will ſie ihr Majeſtätsrecht gewaltig ausüben; aber ſie hat nur Einen Weg, dies zu leiſten: ſie wird nicht Herr vom Häßlichen, als wenn ſie es komiſch behandelt; wie denn ja Zeuxis ſich über ſeine eigene ins Häßlichſte gebildete Hekuba zu Tode gelacht haben ſoll. — Bekleide man dieſes gegenwärtige lemuriſche Scheuſal mit weiblich jugendlicher Muskelfülle — ſo wird man eine von den komiſchen Poſituren ſehen, mit denen uns Harlekin und Colombine unſer Leben lang zu ergötzen wußten. Verfahre man auf dieſelbe Weiſe mit den beiden Nebenfiguren, und man wird finden, daß hier der Pöbel gemeint ſei, der am meiſten von ſolcherlei Vorſtellungen angezogen wird.“

„Es ſei mir verziehen, daß ich hier weitläufiger als vielleicht nöthig wäre, geworden; aber nicht jeder würde mir, gleich auf den erſten Anblick, dieſen antiken humoriſtiſchen Genieſtreich zugeben, durch deſſen Zauberkraft, zwiſchen ein menſchliches Schauſpiel und ein geiſtiges Trauerſpiel eine lemuriſche Poſſe, zwiſchen das Schöne und Erhabene ein Fratzenhaftes hineingebildet wird. Jedoch geſtehe ich gern, daß ich nicht leicht etwas Bewundernswürdigeres finde, als das äſthetiſche Zuſammenſtellen dieſer drei Zuſtände, welche Alles enthalten, was der Menſch über ſeine Gegenwart und Zukunft wiſſen, fühlen, wähnen und glauben kann.“

„Das letzte Bild wie das erſte ſpricht ſich von ſelbſt aus. Charon hat die Künſtlerin in das Land der Schatten hinübergeführt, und ſchon blickt er zurück, wer allenfalls wieder abzuholen drüben ſtehen möchte. Eine den Todten günſtige und daher auch ihr Verdienſt in jenem Reich des Vergeſſens bewahrende Gottheit blickt mit Gefallen auf ein entfaltetes Pergamen, worauf wohl die Rollen verzeichnet ſtehen mögen, in welchem die Künſtlerin ihr Leben über bewundert worden. — Cerberus ſchweigt in ihrer Gegenwart, ſie findet ſchon wieder neue Bewunderer, vielleicht ſchon ehemalige, die ihr zu dieſen verborgenen Regionen vorausgegangen. Eben ſo wenig fehlt es ihr an einer Dienerin; auch hier folgt ihr eine nach, welche, die ehemaligen Functionen fortſetzend, den Shwal für die Herrin bereit hält. Wunderſchön und bedeutend ſind dieſe Umgebungen gruppirt und disponirt, und doch machen ſie, wie auf den vorigen Tafeln, blos den Rahmen zu dem eigentlichen Bilde, zu der Geſtalt, die hier wie überall entſcheidend hervortritt. Gewaltſam erſcheint ſie hier, in einer Mänadiſchen Bewegung, welche wohl die letzte ſein mochte, womit eine ſolche Bakchiſche Darſtellung beſchloſſen wurde, weil darüber hinaus Verzerrung liegt. Die Künſtlerin ſcheint mitten durch den Kunſtenthuſiasmus, welcher ſie auch hier begeiſtert, den Unterſchied zu fühlen des gegenwärtigen Zuſtandes gegen jenen, den ſie ſo eben verlaſſen hat. Stellung und Ausdruck ſind tragiſch, und ſie könnte hier eben ſo gut eine Verzweifelnde als eine vom Gott mächtig Begeiſterte vorſtellen. Wie ſie auf dem erſten Bilde die Zuſchauer durch ein abſichtliches Wegwenden zu necken ſchien, ſo iſt ſie hier wirklich abweſend; ihre Bewunderer ſtehen vor ihr, klatſchen ihr entgegen, aber ſie achtet ihrer nicht, aller Außenwelt entrückt, ganz in ſich ſelbſt hineingeworfen. Und ſo ſchließt ſie ihre Darſtellung mit den zwar ſtummen, aber pantomimiſch genugſam deutlichen, wahrhaft heidniſch tragiſchen Geſinnungen, welche ſie mit dem Achill der Odyſſee theilt, daß es beſſer ſei, unter den Lebendigen als Magd einer Künſtlerin den Shwal nachzutragen, als unter den Todten für die Vortrefflichſte zu gelten (77).“

Der Schatten iſt, wie ſein Name ſchon beſagt, ohne Greiflichkeit. Er iſt zwar ſichtbar und hörbar, allein unfaßlich und daher von den materiellen Schranken unbeirrt. Er kommt und geht — überall und iſt, der Zeit nach, kaum an das ihm günſtige Dunkel der Nacht gebunden. Die in's Düſtere malende Vorſtellung wird in ihm das Grabhafte abſpiegeln, wie die Balladen beſonders die Gerippe und Todtenhemden lieben, zuweilen aber, wie gleich in Bürgers Lenore, den Schatten ſcheinbar auch in der Form der vollen Wirklichkeit auftreten laſſen. Die Unfarben, Schwarz, Weiß, Grau, ſind bei allen Völkern die Farben der Schattenwelt, denn alle wirklichen Farben gehören dem Leben, dem Tage und der Welt an. Zum Geſpenſt, larva, wird nun der Schatten, wenn denſelben noch ein ethiſcher Zuſammenhang mit der dieſſeitigen Welt verknüpft und ihn alſo im Intereſſe der Geſchichte aus dem Jenſeits, worin er Ruhe finden ſollte, wieder in das Getriebe des Dieſſeits zurückruft. Abſolute, freie Ruhe, Seligkeit kann nur der Geiſt finden, der die Geſchichte überwunden hat. Wenn der Menſch ſeine Geſchichte noch nicht ausgelebt hat, ſo läßt ihn die Phantaſie aus dem Grabe wiederkehren, auf der Oberwelt die Vollendung ſeines Dramas zu betreiben. Sie verſpart die Abwickelung des Reſtes ſeiner Geſchichte nicht auf eine unbeſtimmte Zeit eines allgemeinen Gerichtes, ſondern löſ't ſie als poetiſche Gerechtigkeit hier ſchon auf. Der Todte hat hiernach etwas gethan oder ihm iſt etwas gethan, was als ein Angefangenes zum Schluß geführt, oder als eine Schuld geſühnt werden muß. Aeußerlich hat ihn der Tod aus dem geſchichtlichen Zuſammenhang herausgeriſſen, allein die Einheit der innern Nothwendigkeit läßt ihn noch nicht los und er erſcheint noch wieder, ſein Recht, ſeine Sühne zu ſuchen. Nachts, wenn der Schlaf die Lebenden umfängt, ſchleicht er hervor aus der Erde Schooß, der ihn als einen noch Ungerechtfertigten noch nicht für immer bergen kann, und nahet ſich dem Lager der Träumenden, Halbwachenden. Er zeigt der Gattin oder dem Sohne die blutende Wunde, die ihm, fern von ihnen, von tückiſcher Hand geſchlagen; er beunruhigt den Mörder ſelbſt durch die Qual ſeines Anblicks; er fordert die Seinigen auf zur Rache für ihm geſchehene Schmach; er winkt, ihm nach Orten zu folgen, wo er den Lebenden wichtige Zeugniſſe oder Schätze hinterlaſſen; oder er offenbart auch Verbrechen, die er heimlich begangen und fleht, ihn von ſeiner Schuld erlöſen, ihm ſeine Buße bewirken zu helfen. Denn der Todte iſt ſchon unleibhaft und machtlos, kann lichtſcheu nicht ſelbſt mehr in die taghelle Wirklichkeit eingreifen; er kann nur flehen, beſchwören, lenken, daß Recht und Liebe auch ihm, dem Todten, von den Lebendigen nicht verkümmert werden. Ganz ſtumm kann der Geiſt des Todten dem Lebenden ſeine Schuld vorhalten, wie Banquo's Schatten, der ſich an Macbeths Tafel niederläßt; oder er kann mit dumpfem Klagenlaut reden, wie Hamlets Vater u. ſ. w. Was iſt alſo das Geſpenſt? Es iſt der Reflex des Schuldbewußtſeins, die Ruheloſigkeit der eigenen Entzweiung, die ſich in das Bild des drängenden Geiſtes projicirt, wie jener Maler geiſtreich den Steckbrief als das Doppelbild des Mörders ſelber, den er verfolgt, gemalt hat. Der Mörder flieht in trüber Nacht; rieſengroß eilt der Steckbrief ihm nach; dieſer Brief iſt aber, ſieht man ihn näher an, wieder der Mörder ſelber, er iſt der unendliche Widerſchein ſeiner Schuld; er flieht vor ſich ſelber und ſchreibt ſich ſelber den Steckbrief. Dies ethiſche Moment gibt dem Geſpenſtiſchen die ideale Weihe; in ſeiner Schattenhaftigkeit muß es doch das Gewicht derjenigen Nothwendigkeit durchfühlen laſſen, die auf dem ewigen Grunde der ſittlichen Mächte beruhet. In dem Geſpenſt muß ſich ein Intereſſe manifeſtiren, das über alle Meinung, über allen Hohn und Angriff der Lebenden hinaus iſt, wie der Geiſt des erſchlagenen Comthur dem leichtſinnig frevelnden Don Juan in ſolcher Hoheit gegenüber ſteht.

Die Darſtellung des Geſpenſtiſchen iſt daher außerordentlich ſchwer. Leſſing hat in № X.—XII. der Dramaturgie die äſthetiſche Theorie des Geſpenſtiſchen gegeben. „Der Same, Geſpenſter zu glauben, liegt in uns Allen, und in denen am häufigſten, für die er (der dramatiſche Dichter) dichtet. Es kommt nur auf ſeine Kunſt an, dieſen Samen zum Keimen zu bringen; nur auf gewiſſe Handgriffe, den Gründen für ihre Wirklichkeit in der Geſchwindigkeit den Schwung zu geben. Hat er dieſe in ſeiner Gewalt, ſo mögen wir im gemeinen Leben glauben, was wir wollen; im Theater müſſen wir glauben, was Er will.“ Leſſing ſtellt nun Voltaire und Shakeſpeare einander entgegen, den erſtern als den, welcher das Weſen des Geſpenſtes verfehlt, den zweiten als den, welcher es richtig verſtanden und meiſterhaft, nach Leſſing faſt einzig und allein, dargeſtellt habe. Voltaire hatte in ſeiner Semiramis den Schatten des Ninus, am hellen Tage, mitten in einer Verſammlung der Stände des Reichs, von einem Donnerſchlag begleitet, aus ſeiner Gruft hervortreten laſſen. „Wo hat Voltaire jemals gehört, daß Geſpenſter ſo dreiſt ſind? Welche alte Frau hätte ihm nicht ſagen können, daß die Geſpenſter das Sonnenlicht ſcheuen, und große Geſellſchaften gar nicht gern beſuchen? Doch Voltaire wußte das zuverläßig auch; aber er war zu furchtſam, zu ekel, dieſe gemeinen Umſtände zu nutzen: er wollte uns einen Geiſt zeigen, aber es ſollte ein Geiſt von einer edlern Art ſein, und durch dieſe edlere Art verdarb er Alles. Das Geſpenſt, das ſich Dinge herausnimmt, die wider alles Herkommen, wider alle guten Sitten unter den Geſpenſtern ſind, dünkt mich kein rechtes Geſpenſt zu ſein; und Alles, was die Illuſion nicht befördert, ſtört hier die Illuſion.“ Leſſing beſchränkt ſich auf die Vergleichung des Ninus mit dem Vater des Hamlet. Er macht die feine Bemerkung, daß der Geiſt des letztern nicht ſowohl durch ſich, als durch die Art und Weiſe wirke, wie Hamlet uns die Wirkung der Erſcheinung auf ſich ausdrückt. Der Geiſt des Ninus hat den Zweck, Blutſchande zu verhindern und Rache an ſeinem Mörder zu üben. Er iſt nur als eine poetiſche Maſchine des Knotens wegen da; Hamlets Vater dagegen eine wirklich handelnde Perſon, an deren Schickſal wir Antheil nehmen, die Schauder, aber auch Mitleid erweckt. Voltaire's Hauptfehler beſteht nun nach Leſſing darin, daß er in der Erſcheinung des Geiſtes eine Ausnahme von den Geſetzen der Weltordnung, ein Wunder, Shakeſpeare hingegen eine ganz natürliche Begebenheit erblickt, „denn es iſt unſtreitig dem weiſeſten Weſen weit anſtändiger, wenn es dieſer außerordentlichen Wege nicht bedarf, und wir uns die Belohnung des Guten und Beſtrafung des Böſen in die ordentliche Kette der Dinge von ihm mit eingeflochten denken.“ Dies iſt es, was wir oben mit den Worten haben bezeichnen wollen, daß erſt die Nothwendigkeit der ewigen ſittlichen Mächte dem Geſpenſtiſchen die ideale Weihe zu geben vermöge. Der eigene Trieb des Geiſtes muß von Innen heraus die ſonſtigen Schranken des Grabes durchbrechen. — Aber eine kleine Bemerkung dürfen wir uns wohl gegen Leſſing erlauben. Er hat den Unterſchied zwiſchen Schatten und Geſpenſt hier unbeachtet gelaſſen. Er hat nicht daran gedacht, daß der Geiſt Banquo's ſeinen Platz an der Tafel einnimmt, bei hellem Lichte einnimmt, bei demſelben Dichter, den er übrigens mit dem vollkommenſten Rechte als den Meiſter in der Schilderung des Grauenhaften im Geſpenſtiſchen rühmt. Er tadelt es an Voltaire als eine Unſchicklichkeit, ein Geſpenſt vor den Augen einer großen Menge erſcheinen zu laſſen. „Alle müſſen auf einmal, bei Erblickung deſſelben, Furcht und Entſetzen auf verſchiedene Art äußern, wenn der Anblick nicht die froſtige Symmetrie eines Ballets haben ſoll. Nun richte man einmal eine Heerde dummer Statiſten dazu ab; und wenn man ſie auf das Glücklichſte abgerichtet hat, ſo bedenke man, wie ſehr dieſer vielfache Ausdruck des nämlichen Affects die Aufmerkſamkeit theilen und von den Hauptperſonen abziehen muß.“ Wenn nun Leſſing an den Geiſt des Dareios den Aeſchyleiſchen Perſern gedacht hätte? Erſcheint derſelbe nicht außer der Atoſſa auch dem ganzen Chor? Aber Dareios erſcheint eben nicht als Geſpenſt; es iſt von keiner Schuld zwiſchen ihm und Atoſſa die Rede, ſie will nur ihm, dem großen Könige, das unermeßliche Leid klagen. Das Geſpenſt, darin hat Leſſing Recht, bezieht ſich nur auf eine oder auf wenige Perſonen, denn es hat ein beſtimmtes Verhältniß zu ihnen. Shakeſpeare hat dieſe ausſchließende Beziehung ſtets mit tiefer Pſychologie beachtet. Hamlet ſieht des Vaters Geiſt, die Mutter nicht. Banquo wird von Macbeth, nicht von den Gäſten geſehen. Aus dem Zelte des Brutus entfernt ſich einer nach dem andern; nur ein Knabe bleibt, den aber der Schlaf auch überwältigt; Brutus iſt allein und nun erſcheint ihm, dem Mörder, am dämmernden Morgen der entſcheidenden Schlacht, der Geiſt Cäſars.

Wird die ethiſche und ätheriſche Natur des Geſpenſtiſchen mit plumpen Händen angefaßt, ſo ſinkt ſie in eine niedrigere Stufe, in das Spukhafte herunter, wie es namentlich von den Deutſchen Ritter- und Räuberromanen geliebt wird: Pantolino oder das furchtbare Geſpenſt um Mitternacht; Don Aloyſo oder die unerwartete Erſcheinung am Kreuzwege u. ſ. w. Das Spukhafte iſt durchſchnittlich im Inhalt eben ſo abſurd, als in der Form. Es äfft den Lebenden durch unheimliche, verſtandloſe, mit dem Ernſt des Jenſeits mehr kokettirende als wirklich mit ihm zuſammenhängende Dinge. Unſere romantiſche Schule hat das Geſpenſtiſche vorzüglich nach dieſer Richtung hin ausarten laſſen. Die ſeltſamſte Albernheit, die fratzenhafteſte Verrücktheit galt für genial. Man konnte conſequent das Ethiſche, ſofern man noch überhaupt an daſſelbe dachte, nur noch als das Fataliſtiſche und dann immer nur in einer ſcheußlichen Geſtalt feſthalten, wie z. B. in Hr. v. Kleiſt Familie Schroffenſtein der abgehauene Kindesfinger. Wenn in der Oreſtie die Klytämneſtra mit dem Dolch in der Wunde erſcheint, die des Sohnes Hand ihr geſchlagen, ſo iſt dies ein durch ſeine Wahrheit erſchütterndes Phantom; wenn aber mit einem Meſſer, wie in Werners Februar, wieder gemordet werden muß, weil ſchon einmal mit ihm gemordet iſt, ſo iſt das ein unvernünftiger, ſpukhafter Zuſammenhang. Dieſe Tendenz hat daher auch eine große Vorliebe für Puppen, Nußknacker, Automate, Wachsfiguren u. ſ. w. Hoffmann's Nußknacker zog eine ganze Menge ähnlicher Spukfiguren nach ſich, ſo daß Immermann noch im Münchhauſen eine Satire darauf in dem großen, bramabarſirenden Ruspoli einflechten konnte. Je hohler und gehaltloſer ſolche Einfälle wurden, für um ſo phantaſtiſcher wurden ſie oft gehalten. Es war ein Glück, daß man durch die Phantaſie des Volkes doch ſchon manche Elemente vorgearbeitet fand, in denen wenigſtens die ſchreckliche Seite des Spukhaften richtiger gefaßt und mit einem Anklang der Idee verſetzt war. So waren eine Zeitlang durch Arnim die Golems Mode geworden, Lehmfiguren, welche durch einen auf die Stirn geklebten, mit Sprüchen des Geiſterfürſten Salomo beſchriedenen Zettel ein Scheinleben erhalten. Das Höchſte in dieſer Region hat wohl Shelley's Frau in einem umfänglichen Roman geleiſtet, der Frankenſtein oder der moderne Prometheus heißt. Dieſer Roman verdient hier um ſo mehr erwähnt zu werden, als er auch die Idee des Häßlichen auf intereſſante Weiſe verarbeitet hat. Ein Naturforſcher hat ein menſchliches Automat unter unzähligen Mühen vollendet. Der große Augenblick iſt gekommen, wo die Maſchine zur Autonomie übergehen, wo ſie ſehen, hören, ſprechen, ſich bewegen ſoll. Dies Schauſpiel kann ihr Schöpfer nicht ertragen; er ſtürzt in ſein Schlafgemach fort und ſchläft hier trotz ſeiner fieberhaften Spannung vor Ermüdung ein. Als er endlich wieder erwacht und in ſein Atelier zurückkehrt, findet er es leer. Das Automat iſt nämlich unterdeſſen wirklich lebendig geworden und hat, als ein vollkommen ausgebildeter Menſch, ſchnell die ganze Scala von Empfindungen durchlaufen, wie Condillac ſie in ſeiner bekannten ſenſitiv gewordenen Statue ſchildert. Im Mondlicht, mit einem Anzug Frankenſteins, dringt es aus dem Zimmer ins Freie und verliert ſich in die Einſamkeit der Berge, in das Dickicht der Wälder, von Menſchen, ſelbſt von Thieren, als ein ſchlechthin heterogenes Weſen gemieden. Obwohl nach der Intention ſeines Schöpfers nicht nur ſtark, ſondern auch ſchön gebildet, erſcheint es doch lebend als ein widriges Ungeheuer. Die Bewegung des Lebens macht alle ſeine Formen und Züge zu geſpenſtigen Verzerrungen. Endlich intereſſirt es ſich für eine einſam wohnende Predigerfamilie, die es heimlich beobachtet. Es erzeugt ſich das Bedürfniß, die Sympathie auszudrücken und es thut dies, indem es nächtlich Holz herzuträgt. Zu Winters Anfang nimmt man das wohlthätige Monſtrum, das blos durch verſtecktes Lauſchen hier nicht nur ſprechen, auch leſen gelernt hat, eines Morgens wahr, entſetzt ſich aber vor ihm, brennt die Wohnung nieder und reiſt über Nacht ab. Wir enthalten uns jeder pſychologiſchen Kritik, denn obwohl Miſtriß Shelley mit großer Ausführlichkeit es gerade auf die Pſychologie angelegt hat, ſo gehört doch ein ernſteres Nachdenken über den Cauſalnexus nicht in ein Werk, das von vorn herein auf einer Fiction beruhet und deſſen Geſchichte mehr einen ſymboliſchen Charakter hat. Wir ſchweigen daher auch von den ſonſtigen äſthetiſchen Mängeln und fahren in unſerm Bericht fort. Aus einem Brief in Frankenſteins Kleidern, in denen es entwichen, erfährt das Ungethüm — denn wozu hätte es leſen gelernt? — das Geheimniß ſeiner Geburt. Rache gegen ſeinen Schöpfer, der es ſo elend gemacht, treibt es zum Morde von Frankenſteins Sohn. Im Gebirge trifft es mit Frankenſtein ſelber einſam zuſammen, ſchleppt ihn in eine Höhle und erzwingt von ihm den Schwur, ihm ein weibliches, durch gleiche Häßlichkeit zur Verbindung mit ihm geeignetes Weſen zu ſchaffen, widrigenfalls es alles ihm Theure morden werde. Der moderne Prometheus macht ſich auch an die Ausführung und iſt ſchon wieder der Vollendung nahe, als der entſetzliche Gedanke in ihm aufſteigt, durch das Weib vielleicht einer ſcheußlichen Race die Exiſtenz zu geben. Da er ſich in ſeiner Arbeit von den heimlich ſchleichenden Späheraugen des Ungeheuers überwacht weiß, bricht eine unendliche Wuth in ihm aus, in welcher er ſeine Schöpfung wieder zerſtört, die Stücke des Automats in einen Korb packt, dieſen in ein Boot ſetzt und damit allein auf den See hinausfährt. Hier verſenkt er ſein Werk, hat aber dabei, obwohl es nur ein Maſchinenweib, faſt das Gefühl eines Verbrechens. Im weitern ſehe phantaſtiſchen Verlauf, der nicht hieher gehört, ermordet das Ungeheuer die Geliebte Frankenſteins und verliert ſich dann in die Nebel des Nordens. Dieſe verworrene, weiblich aufgebauſchte Compoſition hat manches Kühne und Tiefe, das ſie anziehend macht. Das reifſte Product menſchlicher Technik, wenn es mit der Wunderthat des Schöpfers rivaliſiren will, wird gerade durch das erreichte künſtliche Leben zum Monſtrum, das in ſeiner abſoluten Iſolirung, keinem Weſen naturverwandt, ſich höchſt elend fühlt. Gerade im Augenblick, als Frankenſtein dem Triumph ſeiner mühſeligen Arbeit ſich nähert, erbebt er vor ſeiner Schöpfung, entfernt ſich das eine Mal, zerſtört ſie das andere Mal. Und bei dieſer Zerſtörung erſchrickt er nicht etwa nur vor den Folgen in Beziehung auf ſein Wohl, ſondern es durchſchauert ihn wie bei einem Morde. In dieſem Gefühl culminirt hier die Schilderung des Spukhaften, denn das Spukhafte beſteht nicht nur darin, daß Todte als Lebendige ſich regen, ſondern vorzüglich darin, daß todte Dinge, Beſenſtiele, Meſſer, Uhren, Bilder, Puppen, lebendig werden und noch eine Potenz höher nur noch darin, daß wunderliche Töne erklingen, ſeltſame, ganz unerhörte, unausſprechliche Myſterien bergend; denn wenn noch ein gewiſſer ethiſcher Zuſammenhang da iſt, wie in Kleiſt's Bettelweib von Locarno, wo aus dem Winkel eines Zimmers zu einer gewiſſen Zeit ein röchelnd durchdringender Ton erſchallt, weil man hier einmal ein armes Bettelweib hat verſchmachten laſſen, deſſen Todesſeufzer zur ſelben Stunde ſich ſeitdem als eine gräßlich feierliche Mahnung zum Mitleid vernehmen läßt, ſo iſt noch viel zu viel Vernunft da. Der ganz inhaltloſe, ganz in der Luft ſchwebende Ton, iſt dieſen Romantikern à la Hoffmann erſt recht romantiſch, wie ihre Blume nicht Roſe und Veilchen, ſondern „die blaue Blume" überhaupt iſt. Je abſtracter, deſto räthſelhafter. Shelley's Frau hat denn doch wirklich tiefere Phantaſieen. Wie groß tritt bei ihr die Vorſtellung in Frankenſtein auf, durch die neue von ihm ins Daſein gerufene Raçe in dem menſchlichen Geſchlecht auf immer eine unaustilgliche Entzweiung zu begründen, nämlich zwiſchen dem gottgeſchaffenen Naturmenſchen und dem vom Calcul gemachten Kunſtmenſchen. Wie tief iſt nicht die Nothwendigkeit motivirt, dem häßlichen Manne folgerichtig auch das häßliche Weib zuzueignen und mithin das Häßliche als Norm, als Ideal der Gattung zu ſetzen!

Wie leicht das Spukhafte in's Komiſche gewendet werden könne, iſt auszuführen überflüſſig, da die Satire auf die Geſpenſterſeherei ſich oft genug mit dieſer Perſiflage beſchäftigt hat (78). Aber auch außerhalb der Satire hat die Kunſt das Geſpenſtiſche und Spukige oft genug zur Bereitung der lächerlichſten Verwicklungen benutzt, unter welchen der Schlußgeſang von Byron's Don Juan wohl die eleganteſte, ſceniſch und pſychologiſch am Folgerechteſten durchgeführte Darſtellung enthält. Don Juan iſt entſchloſſen, den Mönch zu ſehen, der im Schloſſe ſpuken ſoll. Ein alterthümlich meublirtes, Gothiſches Zimmer, Mondſchein; zwei Piſtolen auf dem Tiſch; Mitternacht; ſonderbares Rauſchen auf dem Corridor; es nahet ſich; er iſt es, der Mönch! Zwei Feueraugen ſchauen aus einer verhüllten Kapuze. Don Juan ſpringt auf; der Mönch weicht auf den dunklern Corridor zurück; der Ritter folgt, ergreift das Phantom, ringt mit ihm — und

Der Geiſt, — ſo's einer war, — ſchien ſüße Seele,
Süß wie ſie je ſich barg im Muſchelhut,
Mit Grübchenkinn und Schwanenhals, als ſtöhle

Sich aus der Kutte Form von Fleiſch und Blut.
Da ſank die graue Hüll' und ſonder Hehle
Enthüllte ſich — wozu denn ach! war's gut? —
Der Geiſt mit üppger Bruſt und vollen Waden
Als Herzogin Fitzfulk höchſt muntre Gnaden.

γ. Das Diaboliſche.

Wir haben das Böſe zuerſt als das Verbrecheriſche betrachtet. Als pure negative Geſinnung, ohne ſich ſymboliſch in einer deformen Geſtalt oder objectiv in einer Handlung auszudrücken, würde es nämlich kein äſthetiſches Object ſein. Wir haben die Bezeichnung des Verbrecheriſchen aber auch deshalb gewählt, weil wir andeuten wollten, daß der Menſch ſich durch einen hybriden Affect, durch Leidenſchaft, durch den Conflict der Umſtände zu einer böſen That kann hinreißen laſſen, ohne in ſich durch und durch, ohne principiell böſe, ohne diaboliſch zu ſein. Oedipus, Oreſtes, Medea, Othello, Karl Moor u. ſ. w. begehen Verbrechen, ohne daß man ihnen Bosheit, Freude am Böſen, zuſchreiben könnte. Das Geſpenſtiſche haben wir dem Verbrecheriſchen nachfolgen laſſen, weil es weſentlich durch irgendwelchen ſchuldvollen Zuſammenhang vermittelt wird. Wir haben es unterſcheiden vom Reich der Dämonen; wir haben es auch unterſcheiden vom Reich der Schatten überhaupt. Die Erſcheinung eines Geiſtes, wie des Erdgeiſtes im Götheſchen Fauſt, eines Schattens, wie des Dareios in den Aeſchyleiſchen Perſern, kann Grauen erwecken, aber zugleich erhaben ſchön ſein. Zum Geſpenſt wird der Schatten erſt, wenn ein Todter ſeine Geſchichte noch nicht ausgelebt hat, alſo in den Pragmatismus der fortlaufenden noch verwickelt iſt. Wir bedienten uns aus Vorſicht auch hier einer umfaſſenderen Beſtimmung, um nicht ſolche Erſcheinungen auszuſchließen, die nicht direct durch das Böſe hervorgerufen werden. Durch das Böſe nämlich als ein ihnen ſelbſt inhärirendes, denn Banquo ſelber z. B. iſt ja nicht böſe, nicht verbrecheriſch, und doch erſcheint er. Wir haben die Ruheloſigkeit des Todten hervor, den noch irgend ein wichtiges Intereſſe in das Dieſſeits zurückbannt. Inſofern aber das Geſpenſtiſche zum Spuk wird, tritt es auch noch nicht geradezu in das Gebiet des Böſen ſchlechthin, vielmehr in die früher von uns betrachtete Region des Abſurden ein. Das Geſpenſtiſche als der Widerſchein der innern Zerriſſenheit kann äſthetiſch eben dadurch ſchön werden, daß es, wie Leſſing richtig ſagt, Schaudern und doch Mitleid erweckt. Als mit den Vorſtellungen des Todes, der Verweſung, der Schuld, des Böſen zuſammenhängend, erregt es unſern Abſcheu; es iſt widrig; aber als mit den ethiſchen Intereſſen verknüpft, als die Würde der ſelbſt über den Tod hinausgreifenden Gerechtigkeit darſtellend, wird es zugleich von der Häßlichkeit wieder befreiet, wie die Schattengeſtalt des Comthur in Mozarts Don Juan ſo unvergleichlich zeigt. Der Wahnſinn hat in ſeiner Selbſtverlorenheit unſtreitig etwas Geſpenſtiſches an ſich. Der Verrückte iſt aber umgekehrt als der Todte an eine Vorſtellung entfremdet; das Geſpenſt nämlich kehrt aus dem Jenſeits in das Dieſſeits zurück; es hat den ungeheuren Sprung von dem einen zum andern gethan; der Verrückte hingegen lebt noch, iſt aber der Wirklichkeit durch ſeinen Wahn entzogen, iſt für die lebendigen Intereſſen der poſitiven Realität krankhaft todt. Die unermeßliche Größe Shakeſpeare's, der das menſchliche Herz in allen ſeinen Höhen und Tiefen gründlichſt gekannt hat, gibt uns auch hier die trefflichſten Beiſpiele. Seine Lady Macbeth, wie ſie des

Nachts vom Lager ſich erhebt und im Traumwachen die Blutflecken von der kleinen Hand waſchen möchte, iſt eine dem Geſpenſtiſchen ganz nahe ſtehende Erſcheinung, welche uns das Blut in den Adern erſtarren macht. Schuldbewußtſein, Nachtwandeln, beginnende Zerrüttung des Geiſtes miſchen ſich hier zu einem ungeheuren Effect. Sein König Lear, wenn er, einen Kranz von Stroh tragend, mit einem Baumaſt ſich ſtützend, auf offener Haide wahnſinnige Reden ſprudelt, macht einen geſpenſtiſchen Eindruck. Aber in dieſen Scenen iſt durch den gewaltigen Zuſammenhang, in welchem ſie ſtehen, noch immer Vernunft. Der Spuk dagegen geht in's Alberne und Unheimliche über. Dennoch wäre es ſehr einſeitig, auch ihm ſein äſthetiſches Recht zu verſagen. Die Phantaſie hat auch ihm eine wunderbare Schönheit abzugewinnen verſtanden, theils in den Mährchen der Völker, theils in den Kunſtdichtungen großer Meiſter, wie in Tieck's herrlichen Phantaſusſagen vom blonden Eckbert vom Runenberge, vom Pokal u. a.

Aus dieſer Entwicklung wird nun wohl die falſche Einſeitigkeit derjenigen Begriffsbeſtimmung erhellen, welche das Häßliche mit dem Geſpenſtiſchen und dies wieder mit dem Böſen identificirt. Weiße hat ſich bei ſeiner Theorie durch die Vorſtellung der Hölle in der religiöſen Phantaſie der Völker zu dem Irrthum fortreißen laſſen, in den Höllenbewohnern, vulgo Teufeln, die wahren Geſpenſter, zu ſehen, was ſich äſthetiſch nicht rechtfertigen läßt. Aeſthetik I. 188: „Die Geſtalten dieſes Abgrunds ſind die Geſpenſter, die ein ſelbſtſtändiges, oder objectives und von der Subjectivität der Phantaſie losgetrenntes Daſein lügen, und durch dieſe Lüge die endlichen Geiſter, denen ſie, jedem einzelnen zur unendlichen Particularität entfaltet, erſcheinen, in denſelben Abgrund der Verworfenheit herunterzureißen drohen.“ S. 196: „Daher als allgemeines Attribut alles Häßlichen, daß es ein Geſpenſtiſches und Unheimliches iſt; welche Ausdrücke man der myſteriöſen oder heimlichen Natur der Schönheit gegenüberſtellen kann. Als dieſe geſpenſtiſche Natur drängt ſich die Häßlichkeit in alle Formbildungen der Schönheit ein, und ſtört dieſe, indem ſie ihnen ſtatt ihrer wahren Bedeutung, die jeder einzelnen ihre beſondere dialektiſche Stellung anweiſt, das gehaltloſe Treiben der ſich an die Stelle des Höchſten ſetzenden Phantaſie unterſchiebt. Weil übrigens dies Hinaustreten der geſpenſtiſchen Phantaſie aus der Sphäre ihres Seins d. h. ihrer Richtigkeit, in die höhern Sphären der äſthetiſchen Wirklichkeit, eine Zertrümmerung der Formen iſt, in denen die Idee der Schönheit weſentlich beſteht, ſo iſt der letzte und zureichende Grund dieſes Geſchehens nicht innerhalb, ſondern außerhalb oder jenſeits dieſer Idee, nämlich in der Weſenheit und dem Begriff des Böſen zu ſuchen“. Wir haben nicht nur nichts dagegen, ſondern wir ſtimmen ganz damit überein, im Böſen die abſolute Lüge und inſofern in ihm auch ein geſpenſtiges Moment zu erblicken, allein das Geſpenſtiſche nur als eine Lüge und das Häßliche nur als ein Geſpenſtiſches zu nehmen, ſcheint uns eine Verirrung des Aeſthetikers zu ſein, deren Falſchheit erſt recht bei ſeinem Nachfolger Ruge und wiederum bei deſſen Ausmaler K. Fiſcher ans Licht tritt (79).

Indem wir nun weiter vorwärts zum Diaboliſchen gehen könnten, müſſen wir noch mit einem andern Philoſophen, mit Hegel uns auseinanderſetzen, denn nach einer ausführlichen und ſehr nachdrücklichen Stelle deſſelben in der Aeſthetik I., 284. ff. iſt das Böſe überhaupt unfähig, ein äſthetiſches Intereſſe zu erregen. Bei der Wichtigkeit der

Sache an ſich und bei dem Werth, den wir auf Hegels Anſichten legen, wird man uns wohl erlauben, ſeine eigenen Worte anzuführen und mit einigen Bemerkungen zu begleiten. Hegel ſagt: „Die Realität des Negativen kann zwar dem Negativen und deſſen Weſen und Natur entſprechen, wenn aber der innere Begriff und Zweck bereits in ſich ſelber nichtig iſt, ſo läßt die ſchon innere Häßlichkeit noch weniger in ſeiner äußern Realität eine ächte Schönheit zu''. Daß das Negative nicht die Form des Poſitiven haben könne, iſt natürlich. Daß ſein Inneres als ein häßliches ſich auch äußerlich in eine entſprechende Geſtalt reflectiren müſſe, ebenfalls. Nun tritt aber äſthetiſch ein Unterſchied ein. Wenn nämlich die Kunſt das Aeußere dem Innern gemäß bildet, ſo wird bei dem Schlechten dies Aeußere ſelbſt freilich nicht ſchön in dem Sinne ſein dürfen und ſein können, wie es bei dem Guten und Wahren der Fall iſt. Werden wir aber nicht urtheilen müſſen, daß der Künſtler, der das Negative ganz ſeinem Weſen gemäß zur Anſchauung bringt, daſſelbe ſchön darſtelle? Nicht ſchön durch erhabene oder gefällige, ſondern durch gemeine und widrige Formen, die er aber ſo zu treffen, ſo zu vereinen, ſo zu geſtalten gewußt hat, daß ſie eben das negative Innere unverkennbar als ein häßliches darſtellen. Iſt denn die Zeichnung des Böſen ſo leicht, daß ſie jedem Stümper gelingen kann? — „Die Sophiſtik, fährt Hegel fort, kann zwar durch Geſchicklichkeit, Stärke und Energie des Charakters den Verſuch machen, poſitive Seiten in das Negative hineinzubringen, wir behalten aber dennoch nur die Anſchauung eines übertünchten Grabes. Denn das nur Negative iſt überhaupt in ſich matt und platt und läßt uns deshalb entweder leer, oder ſtößt uns zurück, mag es nun als Beweggrund einer

Handlung oder blos als Mittel gebraucht werden, um die Reaction eines andern herbeizuführen. Das Grauſame, Unglückliche, die Herbigkeit der Gewalt und Härte der Uebermacht läßt ſich noch in der Vorſtellung zuſammenhalten und ertragen, wenn es ſelber durch die gehaltvolle Größe des Charakters und Zwecks gehoben und getragen wird; das Böſe als ſolches aber, Neid, Feigheit und Niederträchtigkeit ſind nur widrig, der Teufel für ſich iſt deshalb eine ſchlechte äſthetiſch unbrauchbare Figur, denn er iſt nichts als die Lüge in ſich ſelbſt, und deshalb eine höchſt proſaiſche Perſon". Halten wir hier einen Augenblick an. Daß das Böſe ethiſch und religiös verwerflich iſt, verſteht ſich von ſelbſt. Haben doch die Neuplatoniker es ſogar nur als das, ſeiner empiriſchen Exiſtenz ungeachtet, Nichtſeiende genommen. Daß das Böſe äſthetiſch widrig iſt, bejahen auch wir in ſolchem Grade, daß unſere ganze Abhandlung des Widrigen im Begriff des Böſen und Diaboliſchen culminirt. Iſt deshalb aber das Böſe äſthetiſch unbrauchbar? Iſt in der Welt der Erſcheinungen nicht das Negative mit dem Poſitiven, das Böſe mit dem Guten in einem Comrer, der das Weſen des einen immer durch die Erſcheinung des andern illuſtrirt? Nun ſagt Hegel auch wohl nicht ohne Vorſicht: der Teufel für ſich ſei eine ſchlechte äſthetiſch unbrauchbare Figur. Der Teufel für ſich ſoll doch wohl ſo viel bedeuten, als allein, als losgeriſſen von dem geſammten Weltzuſammenhang, als iſolirtes Object der Kunſt. Dagegen läßt ſich nichts einwenden. Wir haben in der Einleitung ſchon auseinandergeſetzt, daß das Böſe und Häßliche nur als in Totalität der großen, göttlichen Weltordnung verſchwindende Momente gedacht werden müſſen. Allein innerhalb dieſer Bedingung, iſt da das Teufliſche auch ſo durchaus unäſthetiſch? Wer dies behaupten wollte, müßte von der Kunſt nur moraliſche Exhibitionen verlangen, müßte von ihr gar nicht fordern, daß ſie das Bild der Welt in ihren Schöpfungen ſo abſpiegele, daß wir durch den Kampf der Erſcheinungen hindurch auf den ſich ewig gleichen Grund der ſchlechthin affirmativen Idee blicken. Es iſt richtig, daß das Böſe uns leer läßt, daß es uns von ſich zurückſtößt; es iſt richtig, daß die Sophiſtik der Leidenſchaft die innere Hohlheit des Schlechten nicht verdecken kann. Aber die Darſtellung des Schlechten, die jenes Urtheil als ein Reſultat in uns werden läßt, kann ſie nicht äſthetiſch intereſſant ſein? Iſt der formale Geiſt, den das Böſe heuchleriſch entwickelt, iſt die formale Energie, mit welcher es ſeine Zwecke verfolgt, iſt die tyranniſche Größe, mit der es rückſichtslos Verbrechen auf Verbrechen häuft, iſt das Alles äſthetiſch unbrauchbar? Wie kommt es, daß die ganze dramatiſche Kunſt des Mittelalters ſich an dieſem „proſaiſchen" Element hat groß ziehen können? Wie kommt es, daß auch Englands claſſiſche Bühne von den Myſterien zu den Moralplays und von dieſen zum eigentlichen Luſt- und Trauerſpiel nur an der Metamorphoſe des Teufels und ſeines Schalcksnarren (the Vice) hat übergehen können? Doch ermäßigen wir unſere Fragen, da vielleicht im Folgenden Aufſchluß erfolgt. Hegel fährt fort: „Eben ſo ſind zwar die Furien des Haſſes und ſo viele ſpätere Allegorien ähnlicher Art wohl Mächte, aber ohne affirmative Selbſtſtändigkeit und Halt, und für die ideale Darſtellung ungünſtig, obſchon auch in dieſer Beziehung für die beſondern Künſte, und die Art und Weiſe, in welcher ſie ihren Gegenſtand vor die Anſchauung bringen oder nicht, ein großer Unterſchied des Erlaubten und Verbotenen feſtzuſtellen iſt".

Wenn die „Furien des Haſſes" vielleicht gar die Eumeniden bedeuten ſollten, ſo würde Hegel entſchieden fehlgreifen, da dieſelben, als Wächterinnen über die Blutſchuld, weſentlich affirmative Mächte ſind, welche die Verletzung des Rechts und der heiligen Sitte rächen. In ihrer Furchtbarkeit ſind ſie erhaben ſchön gebildet worden, wenn auch der Lichtgott ſie als Nachtunholdinnen Scheuſale nennt. Indeſſen wird er hier weniger an die Griechen als an die Römer und Franzoſen gedacht haben, z. B. an Voltaire's Henriade, die mit ſolchen allegoriſchen Figuren als einer Art Mythologie reichlich ausgeſtattet iſt. Wenn aber ſolche Allegorien äſthetiſch matt und kahl ausfallen, iſt davon der Grund nicht eben in der Natur der Allegorie zu finden? Sind denn die Tugenden, in allegoriſcher Vereinzelung ausgedrückt, äſthetiſch beſſer daran, als die Laſter? Iſt nicht das fruchtbarſte, formenreichſte Genie, wie das eines Albrecht Dürer, eines Rubens, kaum vermögend, das Proſaiſche der Allegorie aufzuheben? Hegel gibt etwas zu, nämlich daß die verſchiedenen Künſte ſich hier wohl verſchieden verhalten dürften. Gewiß, aber eben deshalb vermag die Poeſie das Böſe durchaus intereſſant zu geſtalten, weil ſie den eigenthümlichen Wahnſinn, der es erzeugt, in ſeiner letzten Geneſis zu zeigen im Stande iſt. Sie braucht ſich nicht, wie die bildende Kunſt, mit allegoriſchen und ſymboliſchen Mitteln zu behelfen, ſondern kann die eigene negative Tiefe des böſen Selbſtbewußtſeins ſich ausſprechen laſſen. Iſt nicht die Größe des Götheſchen Mephiſto eben in der ironiſchen Klarheit gelegen, mit welcher ſich der Schalk, der ſtets verneint, ausſpricht? „Das Böſe aber, fährt unſer Philoſoph fort, iſt im Allgemeinen in ſich kahl und gehaltlos, weil aus demſelben nichts als ſelber nur Negatives, Zerſtörung und Unglück herauskommt, während uns die ächte Kunſt den Anblick einer Harmonie in ſich darbieten ſoll". Die allgemeine Verſicherung von der Gehaltloſigkeit des Böſen nehmen wir wieder hin, aber die Begründung durch die Folgen lehnen wir ab. Kann denn aus dem Guten nicht auch Unglück und Zerſtörung in mannigfaltigſter Weiſe hervorgehen? Iſt die Harmonie eines Kunſtwerks durch Unglück und Zerſtörung gehemmt? Iſt nicht in jeder Tragödie unendlich viel Elend und hindert daſſelbe ihre äſthetiſche Harmonie? „Vornehmlich, meint Hegel, iſt die Niederträchtigkeit verächtlich, indem ſie aus dem Neid und Haß gegen das Edle entſpringt, und ſich nicht ſcheut, auch eine in ſich berechtigte Macht zum Mittel für die eigene ſchlechte oder ſchändliche Leidenſchaft zu verkehren. Die großen Dichter und Künſtler des Alterthums geben uns deshalb nicht den Anblick der Bosheit und Verworfenheit; Shakeſpeare dagen führt uns in Lear z. B. das Böſe in ſeiner ganzen Gräßlichkeit vor u. ſ. w." Nun ſchilt Hegel auf den alten Mann, daß er ſo thörigt geweſen, ſein Reich zu theilen, Cordelia zu verkennen, und findet es conſequent, daß ſo verrücktes Handeln endlich die Verrücktheit ſelber zur Folge haben müſſe. Wir wollen davon abſehen, ob nicht der große Homer ſchon im Therſites uns doch den Anblick jener Niederträchtigkeit gegeben, die aus Neid und Haß gegen das Edle entſpringt. Wir wollen von einigen Charakteren des Euripides abſehen, weil Hegel dieſen Dichter vielleicht nicht mehr zu den großen des Alterthums zählt. Sollten wir aber im Ernſt glauben, daß Hegel Shakeſpeare den großen Dichtern des Alterthums in der Art habe entgegenſetzen wollen, als wenn derſelbe mit der Verführung „des Böſen in ſeiner ganzen Gräßlichkeit" ein äſthetiſches Vergehen ſich habe zu Schulden kommen laſſen? Dieſer Meinung würden die zahlloſen Stellen der Aeſthetik widerſprechen, in denen er ſich für die Bewunderung Shakeſpeares gar nicht genug thun kann und für den vorliegenden Fall die beſtimmte Aeußerung III., 571. ff. Was ſollen wir alſo denken? Unſtreitig müſſen wir zugeben, daß Hegel diejenige Handlung, in welcher die Colliſion von durchaus ſittlich berechtigten, affirmativen Mächten ausgeht, unbedingt poetiſch höher geſtanden hat, als eine ſolche, worin das Negative als ein Hebel aufgenommen iſt. Seine grenzenloſe Verehrung der Antigone erklärte dieſelbe eben aus dieſem Grunde für das „vortrefflichſte, befriedigendſte Kunſtwerk" überhaupt, Aeſthetik III., 556. Wir müſſen ferner zugeben, daß er zwar der abgeſagteſte Feind alles ſtrohernen Moraliſirens, namentlich des ſophiſtiſchen Geſchwätzes der ſchlaffen, verzeihungslüſternen Moral eines Iffland und Kotzebue, aber doch und eben deswegen ein Mann der äußerſten ethiſchen Gravität war, dem in einem dem Platoniſchen Genius verwandten Sinne das Unſittliche bis zur Unerträglichkeit empörend war und dem für die komiſche Behandlung des Böſen, die während des chriſtlichen Mittelalters ſich ausbildete, der Sinn fehlte. Auch die Ironie der romantiſchen Schule zerfiel ihm weſentlich in „platte Späße". Die Niederländiſche Genremalerei allein hatte bei ihm das Privilegium, von dem Hohen und Würdigen des Inhalts abzuſehen, worauf er ſonſt unabläſſig drang. Die Alten, die Hegel hier auch accentuirt, konnten wegen der Idee des Schickſals das Böſe noch nicht in freier ſubjectiver Form darſtellen; die Modernen, wie Hegel an andern Orten ſehr wohl auseinanderzuſetzen weiß, mußten das Böſe wegen der Idee der Freiheit, von welcher ihre Weltanſchauung durch die Vermittelung des Chriſtenthums ausgeht, nothwendig in den Kreis ihrer Darſtellung aufnehmen, weil die ſubjective Seite der Freiheit gerade im Böſen ſich als ausſchließliche manifeſtirt und ſich mit ihrer Negativität das Schickſal des Unterganges durch die affirmativen Mächte des Guten ſelber bereitet. Die Niederträchtigkeit des Neides, die Hegel ſo abſcheulich findet, fiel bei den Alten in das φθονερον der Götter ſelber, bei den Chriſten in den Teufel. Wie wären denn gerade die größten Künſtler, Orcagna, Dante, Raphael, Michel Angelo, Pierre Corneille, Racine, Marlowe, Shakeſpeare, Göthe, Schiller, Cornelius, Kaulbach, Mozart, ſo fleißig geweſen, das Böſe nicht nur als das Verbrecheriſche und Geſpenſtiſche, ſondern auch als das Teufliſche zu ſchildern (80)!

Von dem Böſen einer einzelnen Leidenſchaft, einer particulären Schlechtigkeit, eines vorübergehenden Affectes, unterſcheidet ſich das Böſe als diaboliſches dadurch, daß es das Gute principiell haßt, ſeine Negation ſich zum abſoluten Zweck macht und an dem Hervorbringen des Uebels und des Böſen ſeine Freude hat. In dieſer, von ſeinem Begriff unabtrennlichen Bewußtheit ſeiner Oppoſition gegen das Gute, liegt der Grund, daß es den Uebergang zur Caricatur macht. Nur als ſelbſtbewußtes Zerrbild des an ſich in ihm daſeinſollenden göttlichen Urbildes iſt es möglich. Es erinnert ſofort an das Gute, deſſen Vernichtung ſeine Luſt iſt; es grinſ't es als den Widerſinn an; es fletſcht ihm die Zähne entgegen — aber es kann nicht von ihm loskommen, denn wenn das Gute nicht wäre, wäre es ſelber gar nicht; das Böſe iſt inſofern wahnſinnig. Das Diaboliſche wiederholt nun das Verbrecheriſche in der Vorſtellung von Menſchen, die von teufliſchen Dämonen beſeſſen und von ihnen zu einem ſcheußlichen Thun gezwungen werden. Der Beſeſſene tobt in Leidenſchaften, ſpielt, ſäuft, flucht und ſinkt wohl gar bis zur unumwundenen Beſtialität des Thiermenſchen herunter. Der eigentlich Handelnde in ihm ſoll, nach der Vorſtellung, der Dämon oder ſollen auch die vielen Dämonen ſein, die von ihm Beſitz genommen haben. Aber noch eigentlicher iſt es doch der Menſch ſelber, der dies Alles thut, denn die Vorſtellung führt die Unfreiheit ſeines Zuſtandes doch auf ſeine Freiheit dadurch zurück, daß er irgend ein Verſehen begangen, daß er irgend einem Dämon, der Herrſchgier, der Wolluſt u. ſ. w. den Zugang zu ſich geſtattet habe, dem ſich dann, da bekanntlich die Laſter unter ſich eben ſo geſellig ſind, als die Tugenden, bald andere angeſchloſſen haben. Das Beſeſſenwerden bleibt alſo die Schuld des Menſchen, der das Böſe nicht, wie er ſollte, kraft ſeiner Freiheit und um derſelben willen, von ſich ausſchließt. — Das Element des Geſpenſtiſchen wiederholt das Diaboliſche im Hexenweſen. Die ſogenannte ſchwarze Magie bezweckt, durch Aufopferung der wahren Freiheit und Seligkeit die Macht von hölliſchen Dämonen in ihren Dienſt zu zwingen, alle frivolen Begierden eines ſcheußlichen Egoismus zu befriedigen. In der Magie verliert der Menſch nicht die ſubjective Freiheit, die im Zuſtande der Beſeſſenheit untergeht. Er will das Böſe mit klarem Bewußtſein und ſchließt Verträge mit den Teufeln. — Das Diaboliſche an und für ſich, wie es ſich frank und frei als daſſelbe weiß und will und bekennt und wie es an der hämiſchen Zerrüttung der göttlichen Weltordnung ſein Wohlgefallen hat, können wir das ſataniſche nennen.

Vergeſſen wir nicht, daß wir dieſe Zuſtände hier nicht pſychologiſch und ethiſch oder gar religionsphiloſophiſch, ſondern äſthetiſch zu betrachten haben. In der Vorſtellung des

Beſeſſenſeins liegt noch ein Dualismus des Menſchlichen und des Teufliſchen. Der Beſeſſene wird vorgeſtellt, als wenn Dämone von ihm Beſitz genommen hätten und über ihn eine willkürliche Herrſchaft ausübten. Eine ſolche Dualität verſchiedener Perſönlichkeiten in demſelben Organismus kann natürlich nicht ſchön ſein; einerſeits iſt die gleichſam ruhende Geſtalt des Beſeſſenen, anderſeits die excentriſche Bewegtheit vorhanden, welche die Gewalt der den Menſchen beſitzenden Dämone erzeugt. Bringt uns alſo die Malerei oder Poeſie eine ſolche Zerriſſenheit zur Anſchauung, ſo müſſen ſie zwiſchen der Naturgeſtalt und zwiſchen der von den Dämonen gemachten gleichſam künſtlichen unterſcheiden. Da jedoch die Dämone von dem Menſchen nicht würden Beſitz haben nehmen können, wenn er ihnen nicht ſelber den Zugang zu ſich eröffnet hätte, ſo fällt dieſer Unterſchied im Grunde doch wieder weg. Alle Religionen ſtimmen in dieſer Auffaſſung überein. Selbſt die Indiſche ſetzt die Schuld, alſo die Freiheit des Menſchen für ſolchen Fall voraus. Nalas, der Fürſt von Niſchada, Damajanti's ſtrahlender Gemahl, hat den Neid der Götter durch das Glück erregt, daß die Schöne ihn den Göttern vorgezogen. Lange lauern ſie ihm auf, ihm etwas anzuhaben, denn neidiſch und rachſüchtig ſind die Indiſchen Götter nicht weniger, als die Griechiſchen. Umſonſt. Der Edle erfüllt ſtreng alle Pflichten ſeiner Kaſte. Endlich nach zwölf Jahren urinirt er einmal, vergißt die vorgeſchriebene Reinigung, tritt mit dem Fuß in das urinfeuchte Gras — und gibt hiermit dem böſen Dämon Gelegenheit, in ihn einzufahren. Der ihn immer ſchon umlungernde tückiſche Kalis nimmt Beſitz von ihm und verführt ihn zunächſt zum Hazardſpiel. Man kann darüber vernünfteln, daß eine Religion ſo abſurde Vorſchriften mache.

Die Deutſchen Ueberſetzer von Nal und Damajanti haben auch die ächt Indiſche Kataſtrophe ohne alles Recht fortgelaſſen. Bopp in der ſeinigen, 1838, bringt ſie ſchüchtern in die Anmerkungen, aber, weil auch da noch ein Damenauge ſich hinverirren könnte, mit Lateiniſchen Worten: „Qui fecerat urinam et eam calcaverat, crepusculo, sedebat Naishadus, non facta pedum purificatione; hac occasione Calis eum ingressus est.“ Körperliche Reinigkeit iſt aber in der That nichts ſo Geringes, daß nicht Religionen, die noch den ganzen Menſchen erziehen, einen großen Werth darauf legen ſollten. Und Pflichterfüllung verlangt einmal Verwirklichung aller Pflichten. Indem der Indiſche Dichter nun von Nalas eine in der That äußerſt geringe Uebertretung des Geſetzes begehen läßt, will er damit doch eben die Heiligkeit deſſelben an das Herz legen, daß nämlich nichts, auch nicht das Kleinſte, in ihm gleichgültig ſei, und zugleich will er den Nalas damit hochſtellen, daß er nur in eine ſo leichte Sünde, in ein wahres pecatillum fiel. — Die Befreiung von den Dämonen wird die Kunſt am effectreichſten in dem Augenblick darſtellen können, wo durch die Einwirkung einer erlöſenden Macht die Gebrochenheit des Lebens, das Wahnſinnige des Blicks, das Krampfhafte der Glieder, die Verdunkelung des Bewußtſeins, der linden Morgenröthe einer geiſterfüllten, liebefähigen Beſinnung zu weichen beginnt; noch ſind die Augen halb verſchleiert, aber ſchon öffnet ſich der Mund, dem ausfahrenden Dämon Raum zu geben. Mit ihm verſchwindet die Häßlichkeit der Verzerrung. So haben Rubens, Raphael dieſen Vorwurf behandelt. In Raphaels Transfiguration Chriſti erblickt man auf der Höhe des Berges die aufſchwebende Lichtgeſtalt des Erlöſers; unten am Fuß des Berges eine Gruppe um einen Dämoniſchen, der von ſeinen Verwandten und von ſeiner im Vordergrund knieenden Mutter den Apoſteln zur Heilung dargeſtellt wird, die ihn nach Oben hin, nach demjenigen weiſen, der allein wahrhaft zu befreien vermag.

Im Diaboliſchen liegt auch ein geſpenſtiſcher Zug, weil es der affirmativen Weltordnung ſich principiell entgegenſetzt. Dieſer Zug nimmt eine beſondere Geſtalt im Hexenweſen an, das man vom Magiſchen überhaupt noch unterſcheiden muß. Das Zaubern ſchließt, wie wir früher geſehen haben, das Abſurde in ſich, allein es verträgt ſich übrigens noch mit der Schönheit der Zaubernden, ja mit nützlichen Abſichten, mit guten Zwecken und kann als weiße Magie vorgeſtellt werden, als eine hohe Wiſſenſchaft, deren Kunſt das Ueberſpringen von Mittelgliedern möglich macht, an welche das gewöhnliche Handeln ſich gebunden ſieht. So der Pater Baco von Robert Green, ſo Prospero im Sturm von Shakeſpeare, ſo Merlin in der Artusſage, Malagis in der Kerlingiſchen Sage, ſo Elberich im Otnit, ſo Virgilius in der Romaniſch-Italieniſchen Sage u. ſ. w. Das Zaubern als ſolches kann auch mit Heiterkeit als ein zierliches Geſchäft betrieben werden, wie manche Frauen in Tauſend und Einer Nacht ſo geſchildert werden, wie die Wirthin des Lucius in Lukianos Geſchichte dieſes Namens ſich ſehr reizend in einen Vogel verwandelte, zu ihrem Geliebten zu fliegen, während er durch den Gebrauch einer unrechten Salbe zum Eſel wurde. Ganz anders die Hexerei. In weiterem Umfange müſſen wir die ſogenannte ſchwarze Magie darunter verſtehen, die nämlich darauf ausgeht, die Hülfe böſer, hölliſcher Geiſter zu ſelbſt böſen Werken zu erlangen. Dieſe Magie will das Böſe mit Bewußtſein und ruft den Damonen zur Cooperation ihrer ſchwarzen Thaten.

Die Schwäche eröffnet unbewußt oder halbbewußt, immer ohne es zu wollen, den Dämonen den Zugang, der aber, welcher ſich der Hexerei ergeben, reißt ſich ſelbſtbewußt aus dem Kreiſe des Menſchlichen los und verbündet ſich mit den Mächten des Abgrunds. Dieſe Vorſtellung finden wir auch ſchon bei den Alten, allein durch den Dualismus des chriſtlichen Mittelalters wurde ſie zu einem förmlichen Syſtem der ſcheußlichſten Phantaſieen ausgearbeitet. Im Orient und bei den Alten war das ſchadenfrohe alte Weib, als der ekelhafte Gegenſatz zur ehrwürdigen Matrone, ſchon zum Typus der Hexe geworden, die mit ihrem böſen Blick, ihren Zaubertränken, ihren Zauberformeln Unheil anrichtete. Hexe ſoll von Hekate herkommen, der alten Nachtgöttin. Das böſe alte Weib, wie Ariſtophanes es ſchon ſo oft in den Thesmophorien, Ekkleſiazuſen und in der Lyſiſtrate ſchildert, iſt grauenerregend häßlich, nicht ſowohl weil auch ſeine Wangen einfallen, ſeine Stirn Runzeln bedecken, ſeine Haare bleichen, ſondern weil es als niederträchtige Neiderin des Jugendglücks und der Jugendſchönheit auftritt, weil es als Kupplerin die holde Jungfräulichkeit mit ſataniſcher Freude verderbt, weil es, trotz ſeines Alters, noch von unreinen Begierden gequält wird und auf deren Befriedigung ausgeht. Die böſe Alte übt durch Kuppelei eine ſcheußliche Rache an der Naturfriſche, die ſie als ihre natürliche Feindin betrachtet, und durch magiſchen Zwang ſucht ſie einen Genuß zu erreichen, den die Natur ihr freiwillig nicht mehr zu gewähren geneigt wäre. Dieſe, man darf wohl ſagen, infame Perſönlichkeit macht den fundamentalen Boden der Hexen aus. Nun kommt aber die Vorſtellung hinzu, daß ſie mit Teufeln, ja mit dem Teufel ſchlechthin ſich eingelaſſen haben. Die orthodoxe Phantaſie der katholiſchen wie der proteſtantiſchen

Kirche geſtaltete das Hexenweſen zu einem diaboliſchen Cultus aus. Die Verſammlungen der Waldenſer auf einſamen Bergkoppen gaben die erſte Veranlaſſung zur Vorſtellung des Hexenſabbaths, den man in Frankreich auch Vauderie nannte und den die Norddeutſche Sage auf den Brocken verlegte. Hier, in der synagoge diabolica, ſollte der geſammte chriſtliche Gottesdienſt mit dem ekelhafteſten Cynismus parodirt werden. Der Satan in menſchlicher Geſtalt zwar, aber mit einem Bocksgeſicht, mit Krallen an den Händen, mit Gänſe- oder Pferdefüßen, läßt ſich förmlich adoriren. Man küßt ihm die Genitalien und den Hintern. Taufe und Abendmahl werden perſiflirt, indem man Kröten, Igel, Mäuſe u. dgl. tauft; was der Teufel ſtatt der Hoſtie darreicht, gleicht einer Schuhſole, iſt ſchwarz, herb und zähe; was er zu trinken gibt, iſt gleichfalls ſchwarz, bitter, ekelerregend. Auch opfert ſich der Satan gewiſſermaaßen, um auch Chriſti Opfertod zu parodiren, indem er ſich als Bock mit großem Geſtank verbrennt. Die teufliſche Kirche feiert ihre Andacht in der Orgie, in wollüſtigen Tänzen und Umarmungen, die jedoch das Eigenthümliche haben, daß der Same der Teufel kalt iſt, da ſie als gottverfluchte Subjecte nicht productiv ſind, daher erſt in angenommener Weibsgeſtalt als Succubus von einem Zauberer ſich müſſen beſchlafen laſſen, um Samen zu empfangen, und dann erſt als Incubus in männlicher Geſtalt die viehiſche Wolluſt ihrer Buhlinnen befriedigen können. Wüſte Schlemmerei und Völlerei und Unzucht aller Art, ſyſtematiſche Verkehrung der göttlichen Ordnung, ſelbſtbewußte Verleugnung Gottes, ſind daher von der Kunſt in den Geſtalten und Phyſiognomien der Hexen auszudrücken verſucht, wie Teniers, vorzüglich aber A. Dürer ſie gezeichnet hat. Zu Wien in der Sammlung von Handzeichmungen des Erzherzogs Karl befinden ſich einige unſchätzbare Blätter Dürers, auf denen Hexen mit ihrem ſtrudelnden Haar, ihrem Triefauge, ihren euterartig verthierten Brüſten, ihrem geknautſchten, ſtummelzahnigen Munde und dem Ausdruck eben ſo großer Schadenfreude, als zügelloſer Geilheit, Schauder erregen. Die Poeſie hat das Hexenweſen beſonders im ältern Engliſchen Drama durchgearbeitet, in der Hexe, die Middleton verfaßt hat; in der Hexe von Edmonton, die Rowley, Decker und Ford zuſammen arbeiteten; in Shakeſpeare's Macbeth und in Heywoods Hexen von Lancaſhire (81). Im letztern Stück iſt gewiſſermaaßen eine Galerie aller Arten von Unfug gegeben, womit die Hexen die Geſellſchaft zerrütten. So bewirken ſie z. B. daß in einer Familie die ganze ſittliche Ordnung des Hauſes ſich umkehrt. Vater und Mutter fürchten den Sohn und die Tochter, der Sohn fürchtet den Knecht, die Tochter die Magd u. ſ. w. Heine hat das Weſentliche der Scenerie des Hexenſabbaths in ſein Tanzpoem Fauſt aufgenommen. Das Grundloſe für die Annahme wirklicher Hexen und namentlich das Entſetzliche des Hexenproceſſes iſt ſehr anſchaulich in einer trefflichen Deutſchen Erzählung: Veit Fraſer dargeſtellt, die ſich in den „Nachtſeiten der Geſellſchaft, eine Galerie merkwürdiger Verbrechen und Rechtsfälle", 1844, Bd. 9—11., findet. Weitläufiger über das Hexenhafte zu ſein, können wir uns erſparen, da in den letzten Decennien die vielen Commentatoren des Götheſchen Fauſt es nicht an Fleiß haben fehlen laſſen, vielerlei Notizen und Bemerkungen über die Magie, die Hexenküche und die Walpurgisnacht auf dem Blocksberge zuſammenzutragen; am vollſtändigſten iſt dies in den Studien zu Göthe's Fauſt von Ed. Meyer 1847 geſchehen.

Obwohl nun, äſthetiſch genommen, Scheußlicheres, als der Hexenſabbath, nicht erſonnen werden kann, ſo geht doch die Geſtaltung des Diaboliſchen als *ſataniſche* geiſtig noch tiefer. Das Hexenweſen mit ſeinem aberwitzigen Apparat ſpielt hauptſächlich in einem Kreiſe rohſinnlicher Begierden, in der Sphäre wollüſtiger, ſchadenfroher Weiber, in einer phantaſtiſchen Scheinwelt. Das Sataniſche iſt in ihm zwar der Mittelpunct des Cultus, allein mehr als Parodie des kirchlichen Gottesdienſtes; der geiſtige Gehalt iſt gering. Das eigentlich Sataniſche hingegen kehrt das Bewußtſein ſeines Unwillens hervor. Nicht aus Schwäche, wie der Beſeſſene, durch relativ fremde Mächte beſtimmt; nicht durch arge Lüſte, wie die Hexe, zur Hingabe an das Böſe getrieben; findet es ſeinen höchſten Genuß an der ſelbſtbewußten, freien Hervorbringung des Böſen. Seinem Begriff nach iſt das abſolut Böſe allerdings auch das abſolut unfreie, denn es beſteht ja nur im Negiren der wahren Freiheit, im Wollen des Nichtwollen des Guten, weshalb wir ſeinen Willen vorhin den Unwillen genannt haben als den Willen, der das Nichts will. In dieſem Abgrund des ſubſtanzloſen Wollens allein fühlt es ſich, wenn man ſo ſagen darf, frei, weil es nur ſich, nur ſeinen ſchlechthin excluſiven Egoismus fühlt. Das Gute als der heilige Grund aller Dinge erinnert es nur daran, alle gottgeſchaffenen Schranken zu zertrümmern, alle Ordnung der Natur zu unterwühlen, alle Zucht und Scham des Geiſtes höhniſch zu vernichten. Mit Recht kann man daher bei ihm das Maximum der Häßlichkeit erwarten, allein ſo paradox es klingt, ſo iſt es doch wahr, daß die metaphyſiſche Abſtraction, die in dieſem Standpunct liegt, die Häßlichkeit wieder abmildert. Das ſataniſche Subject hat einen gewiſſen Enthuſiasmus der Verworfenheit, der ſeiner Erſcheinung, bei aller Scheußlichkeit, eine gewiſſe formale Freiheit verleihet, die es zu einem äſthetiſcheren Object werden läßt, als man zunächſt denken ſollte. Der Teufel, ſo ſehr er ſich forciren möge, ſich an Gottes Stelle zu ſetzen, kann doch nichts ſchaffen, als nur das monſtröſe Wunder ſeines Ja-Neins, ſeines abſoluten Widerſpruchs und iſt, wegen der aprioriſchen Vergeblichkeit ſeines Bemühens um Originalität, doch immer nur eine Fratze, deren angemaaßte Majeſtät ſofort ins Komiſche des „armen und dummen" Teufels umſchlägt. Die Phantaſie hat den Teufel 1. *übermenſchlich*, 2. *untermenſchlich*, 3. *menſchlich* dargeſtellt.

Uebermenſchlich als Glied einer höhern, von dem wahren Gott aus Neid und Hochmuth abgefallenen Geiſterwelt. Solche ſataniſche Subjecte hat die religiöſe Phantaſie in coloſſalen Formen vorgeſtellt. In den niedrigeren Naturreligionen wird die Macht des Böſen den höchſten Göttern noch ſelber beigelegt und die Geſtalt der Götzen daher darauf berechnet, durch Ungeheuerlichkeit Furcht und Grauſen einzuflößen. Wie gräulich glotzt uns nicht der Mongoliſche Ghangor, der Mexikaniſche Huitzilopochtli an! Wie fürchterlich ſtarren uns dieſe grellen Augen an, wie blutdürſtig lechzt uns dieſe brutale Zunge aus dem Rachen entgegen, wie drohend grinſen uns dieſe ſcharfen Zähne an, wie beſtialiſch zeigen uns dieſe ungefügen Tatzen ihre blinde Unwiderſtehlichkeit, wie ſinnverwirrend ſchaut ſich der Leib als ein buntſcheckiges Conglomerat von menſchlichen und thieriſchen Formen an, wie ſchauerlich der Ausputz mit Menſchenſchädeln und zermalmten Leichnamen! In höher ſtehenden Religionen verſchwindet dieſe Raubthierphyſiognomie. Lüge, Neid und *Hochmuth* treten als die conſtanten Züge der ſataniſchen Geiſter hervor, der *Mord* erſt als

Folge. Die Vergeiſtigung der Vorſtellung macht die Geſtalt unbeſtimmter und arbeitet ſie mehr in den böſen Handlungen aus, wie bei dem Indiſchen Kalis, dem Parſiſchen Eſchem, dem Aegyptiſchen Set, der dickbauchig mit einem Nilpferdkopf gebildet wurde und den die Griechen Typhon nannten. Bei den Griechen wurde das Böſe als die Negation des natürlichen und ſittlichen Maaßes gefaßt, aber nicht in eine beſondere Individualität concentrirt. Die Häßlichkeit des Negativen wurde an verſchiedene Subjecte nach verſchiedenen Momenten vertheilt (82). Die vielgliedrigen, an die Indiſchen Götter erinnernden Hekatoncheiren waren als Titaniſche Mächte mit den neuen Göttern im Kampf, aber nicht böſe. Die ungeſchlachten und einäugigen Kyklopen waren nicht ſowohl böſe, als roh. Die Grajen waren ſchönwangige Mädchen mit greiſem Haar, Phorkyas einzahnig, die Harpyien ekelhaft, die Sirenen ſchönbuſigte Jungfrauen, unten in Fiſchſchwänze ausgehend, die Lamien und Empuſen nach dem Blut ſchöner Jünglinge lüſtern, die ſie verführten, die dem Trunk und der Wolluſt ergebenen Satyr bocksfüßig — aber alle dieſe Fabelweſen waren nicht in unſerm Sinn böſe. Die Kinder der Nacht, die Heſiodos in der Theogonie nach der Schilderung des Chaos aufzählt, waren ſchrecklich, aber nicht böſe. Der Urſprung des Uebels, aber nicht eigentlich des Böſen, wird in dem Prometheiſchen Mythus dargeſtellt. Genug, bei aller ſittlichen Tiefe, die wir bei den Griechen treffen, müſſen wir doch urtheilen, daß ihnen die Vorſtellung des ſataniſch Böſen fremd geblieben iſt. Ihre ἀσέβεια reicht nicht entfernt an dieſe Verruchtheit. In der Scandinaviſchen Mythologie hingegen iſt die Vorſtellung des Böſen in Loki ſchon viel concentrirter. Loki haßte, ächt ſataniſch, den guten, freundlichen Baldur. Im Uebermuth fröhlichen Spiels beſchloſſen die Götter, nach ihm zu ſchießen. Alle Dinge aber wurden vorher in Eid genommen, ihm nicht zu ſchaden, nur eine Miſtelgerte hatte Loki's Liſt auszunehmen gewußt. Sie ward der verhängnißvolle Todespfeil. Loki gab ſie dem blinden Gotte Hödur, auf Baldur zu ſchießen. Die Götter ſtraften nun zwar Loki, indem ſie ihn an einen Felſen ketteten und von Schlangen ſchmerzendes Gift auf ihn herabträufeln ließen. Allein mit dem Tode Baldurs des guten war die Kataſtrophe der Welt angebrochen, unaufhaltſam ihrem Untergange und dem großen Kampf der Aſen entgegenzueilen. Dieſer Gedanke, daß die Welt nach dem Tode des durch Bosheit geopferten guten Gottes nicht mehr beſtehen kann, iſt ungemein ſchön und tief. — Im Hebräiſchen Monotheismus iſt der Satan, der von Jehovah die Miſſion zur Verſuchung des Hiob empfängt, nur ein Engel, keineswegs ein diaboliſches von Gott losgeriſſenes Weſen. Erſt ſpäter nahmen die Juden aus dem Parſismus die Vorſtellung des Eſchem auf, den Fliegengott u. ſ. w. Auch im Islam iſt Eblis mit Allah auf gutem Fuß. Er ſchwört ihm, alle Menſchen, die nicht zum Muhammedanismus ſich bekehren würden, zum Böſen zu verführen, damit er ſie zur Hölle verdammen könne. Der Karageuz (gargousse) der Türken und ganz Nordafrika's, die Hauptperſon im Chineſiſchen Schattenſpiel daſelbſt, iſt allerdings ein Teufel, aber nur als ein freches, poſſenreißeriſches Subject (83). — Erſt in der chriſtlichen Religion vollendet ſich mit der abſoluten Tiefe der Freiheit auch das Böſe in der Form eines ſich in ſich vereinſamenden, abſolut negativen Selbſtbewußtſeins. Dem menſchlich erſcheinenden Gotte gegenüber konnte das abſolut Böſe auch nur anthropologiſch auftreten, wenn auch zunächſt noch in der Form eines mächtigen, Flügel tragenden Engels, der von andern Engeln ſich faſt nur durch ſeine graue, ſchattenhafte Farbe unterſcheidet. So kommt der Satan auf Abraxas und in alten Miniaturen vor. Auch als Trinität des Böſen wurde das Diaboliſche in drei gleichen, geharniſchten, gekrönten, bezepterten, die Zunge hervorſtreckenden, widrigen Perſonen gebildet, wovon Didron in ſeiner Inconographie chrétienne eine Abbildung gegeben (84). Später geſtalteten die Maler die Flügel auch wohl zu Fledermausflügeln, wie im Campo Santo Pisano, bis das Streben nach energiſcher Contraſtirung die Kunſt zum Ergreifen auch anderer thieriſcher Formen führte. Dante im Inferno hat einer Menge phantaſtiſcher Geſtaltungen ſich bedient. Die anthropologiſche Formation als die auch im Uebermenſchlichen hervorragende Tendenz gab im Mittelalter auch zu dem Mythus von Merlin Veranlaſſung, indem der Teufel, Gott nachahmend, auch ſich einen Sohn zeugen wollte. Er beſchlief daher eine ſehr fromme Nonne zu Cärmarthen ohne ihr Wiſſen, um ſo die Kräfte des Guten mit denen des Böſen zu vereinen. Merlin, die Frucht dieſer Verbindung, empfangen und geboren von einer heiligen Jungfrau, ſollte nun als des Teufels Sohn das Reich des Sohnes Gottes zerſtören. Natürlich erfolgte das Gegentheil. Die Altfranzöſiſche Geſchichte des Merlin hat Fr. Schlegel bekanntlich ins Deutſche überſetzt (85). Ein köſtliches Drama, die Geburt des Merlin von Shakeſpeare und Rowley (86), hat den Teufel vortrefflich gezeichnet, nicht ohne eine gewiſſe infernale Scheinmajeſtät, die aber den Sohn gar nicht abhält, dem Herrn Vater ſehr derbe zu begegnen, ein wahres Gegenſtück zu Scribe's ſchon ein paar Mal von uns getadelten ſentimentalen Behandlung des Sohnes durch den

Vater in Robert le diable. Immermann's Merlin hat die Idee des Teufels nicht tief genug gefaßt; der Dichter iſt nicht genug in den chriſtlichen Sinn des Mythos eingedrungen und zu ſehr bei gnoſtiſch kosmogoniſchen Phantaſieen ſtehen geblieben.

Die untermenſchliche Geſtaltung des Sataniſchen iſt im Weſentlichen von der antiken Satyrmaske ausgegangen, von welcher der einfache Bock wohl nur eine Conſequenz war Die Nachweiſe dafür hat J. Piper in ſeiner Mythologie und Symbolik der christlichen Kunst von den ältesten Zeiten bis in's sechzehnte Jahrhundert, I., 1847, S. 404 — 6. gegeben. Nicolo Piſano bildete den Beelzebul in ſeinem jüngſten Gericht an der Kanzel zu Piſa 1260 als Satyr. Bis dahin hatte dieſe Formation geruhet. Im vierzehnten Jahrhundert finden wir ſie dann im Campo Santo Pisano in der Geſchichte des heiligen Ranieri von Neuem und von hier ab im ſteigendem Wachsthum. Auch der Löwe und der Drache (le cocodrill, Wurm, Orm, Lindwurm) wurden Symbole des Sataniſchen. Weiterhin vermiſchten die Künſtler Thierformen nicht nur, ſondern ſelbſt todte Dinge, wie Fäſſer, Bierkrüge, Töpfe, mit Menſchenköpfen und Menſchengeſtalten auf das Seltſamſte miteinander. In ſolchen muſiviſchen Compoſitionen wollten ſie die unendliche Abſurdität und Entzweiung des Böſen verſinnbilden. Welche Fülle traumhaft wunderlicher, bizarr grotesker Frazzen haben nicht Jeronymus Boſch, die Breughel, Teniers und Callot auf dieſem Gebiet erſchaffen! Solche phantaſtiſche Unförmlichkeit wandte man auch auf die Darſtellung der Verſuchungen von Heiligen durch Dämone an, die von ihnen Beſitz nehmen wollen, nicht weniger auf die Darſtellung der Hölle, die Qualen der Verdammten zu veranſchaulichen.

Man war unerſchöpflich in ſymboliſchen Abſchilderungen der Laſter und ihrer Strafen. Dante hat in ſeiner Hölle noch viel Antikes, was auf den Zeichnungen, die Flaxmann zum Inferno gemacht hat, recht in die Augen ſpringt. Es herrſcht hier noch eine plaſtiſche Art zu ſehen und zu gruppiren. Umgekehrt hat Breughel Formen der chriſtlichen Hölle in ſeiner Ankunft der Proſerpina auf den antiken Tartarus übertragen. Bei der ſo beliebten Verſuchungsgeſchichte des heiligen Antonius wird den umſchwärmenden Kobolden, Larven, Teufeln und Teufelinnen, die uns den Kampf im Innern des Heiligen vergegenſtändlichen ſollen, ein Mittelpunct in dem Teufel gegeben, der als ein ſchönes Weib den Einſiedler zur Wolluſt zu reizen ſucht. Dieſe verführeriſche Schönheit ſoll jedoch an kleinen Merkmalen die Heimath verrathen, aus der ſie ſtammt: daher das Horn, das aus der Fülle der Locken hervorbringt, daher der Schweif, der unter dem Schlepp des Sammtkleides hervorguckt, daher der Pferdehuf, der ſich durch das Gewand durchzeichnet. Doch noch mehr, als ſolche ſymboliſche Attribute, ſollen Stellung, Geberde, Züge, Blick des Weibes, welches dem Eremiten einen Pocal darreicht, das Scheinweſen der hölliſchen Schönen erkennen laſſen, die Tod und Elend in ſich birgt. Callot (87) hat in ſeiner Behandlung dieſes Süjets eine Ueberſchwänglichkeit toller Erfindungen bewieſen. Er hat ein großes Felſengeklüft gemalt, das hinten einen Ausblick auf die von Feuersbrünſten und Waſſersnöthen moleſtirte Welt darbietet. Rechts vor unſern Augen, in einen Winkel zuſammengedrängt, ſehen wir den heiligen Antonius ſich gegen die Laſter wehren, die ihn mit Ketten feſſeln und fortreißen möchten. Eben ſcheint er den Sieg über den Teufel der Wolluſt davon getragen zu haben. In einer dunkeln Ecke des Felſens richtet ſich ein rattenartiges Thier mit einer Brille auf der Schnauze empor und legt ein Gewehr an, tückiſch aus dem Hinterhalt zu ſchießen. Auf einem Abſatz des Felſens über der Höhle des Eremiten hat ſich eine ſonderbare Gemeinde verſammelt. Eine nackte vogelartige Geſtalt mit dickem Bauch, langem Hals und einem nicht menſchlichen und doch menſchlichen Geſicht lieſt aus einem Meßbuche vor. Man kann ſich nichts Heuchleriſches vorſtellen. Um dieſen Pfaffen herum ſind allerhand Teufel, keiner dem andern gleich und doch alle in einem widrigen Zuge der gemeinſten Sinnlichkeit und Heuchelei ſich ähnlich. Einer faltet die Hände. Einer, auf eines Reiſeeſels Rücken knieend, ſcheint Ablaß zu verkünden. Einige ſpielen auf ihren langgezogenen Naſen Clarinette; andere haben an Stelle des Geſichts einen After, auf welchem ſie trommeln. Ganz zur Linken des Bildes, von uns aus, erblicken wir einen Felſen, der ſich mit mehren Einſchnitten hoch hinaufwölbt. Auf einem Vorſprung ſteht hier ein ganz und gar verſchrobenes, kriegeriſch angethanes Weſen, das nach Oben blickt, von wo ihm ein Ungethüm Koth in den ſchmunzelnd geöffneten Schlund fallen läßt. Es fühlt ſich durch ſolche Herablaſſung und Mittheilung beſeligt. Ganz im Vordergrunde ſteht ein vierfüßiges, ganz aus Panzerſtücken und Armaturen zuſammengeſetztes längliches Thier, aus deſſen aufgeſperrtem Rachen ſo eben Lanzen, Gewehre, Pfeile, Kugeln aller Art entſtürzen, weil ein leichtſinniger Burſche mit einer Lunte den Hintern angezündet hat. Voran rennt ein obſcuranter Krebs mit einer qualmenden Laterne. Doch in der Mitte des Ganzen erſcheint ein ſcheußlicher Triumphzug. Auf dem Hals und Kopf eines Thiergerippes ſitzt eine nackte Geſtalt mit einem Spiegel. Soll es Venus ſein? Zwei höchſt ſonderbare

Weſen ziehen den Gerippewagen, das eine ganz vermaſert, verhozzelt, ein rechtes Unthier, das andere mit einem elephantenartigen Fuß und einer Klaue, die eine Krücke hält. Und über all dieſen Ausgeburten der ausgelaſſenſten Phantaſie ſchwebt oben der Höllendrache und ſpeit Teufelszeugungen aus, die ſich in der Luft ſofort wieder vermehren, wie ein böſer Gedanke eine Reihe anderer ins Unendliche hervorbringt.

Die übermenſchliche Geſtaltung des Sataniſchen iſt im Grunde eben ſo einfach, als die untermenſchliche mannigfaltig. Wie phantaſtiſch aber auch die letztere ausſchweiſe, ſo kann ſie doch einer Anknüpfung an die menſchliche nicht entbehren, weil es ſich immer um die Freiheit des Menſchen handelt, ſie zum Abfall von ihrer göttlichen Nothwendigkeit zu beſtimmen. Die Malerei hat daher ſelber der Schlange im Paradieſe, wie ſie vom Baum der Erkenntniß herunter den Protoplaſten ihre Sophismen vorträgt, ein menſchliches Haupt mit einer liſtig ſchmeichleriſchen, boshaft freundlichen Phyſiognomie gegeben. Da einmal für uns keine andere Form, als die menſchliche, exiſtirt, die Perſönlichkeit des Geiſtes anzuſchauen, ſo iſt es nur eine unvermeidliche Conſequenz der Kunſt, das Diaboliſche endlich auch in einfach menſchlicher Geſtalt darzuſtellen. Iſt doch im Grunde die des Teufels als eines böſen Engels auch keine andere. In der Phantaſie macht auch die Vorſtellung, daß der Teufel jede, alſo auch die menſchliche Geſtalt annehmen könne, den Uebergang zur Vermenſchlichung. Es ſcheint, als ob in der Kunſt hier zwei verſchiedene Ausgangspuncte geweſen wären; der eine, der das Sataniſche in der Geſtalt eines Mönches, der andere, der es in der Geſtalt eines Jägers darſtellte; jene war die kirchliche, dieſe die weltlich nationale. Jener

Form begegnen wir z. B. unter den Bildern der Boiſſeräeſchen Sammlung bei einer Verſuchung Chriſti von Patenier, auf welcher dem Teufel in der Kutte nur die kleinen Krallen an der Hand als Symbol geblieben ſind, übrigens die ganze Energie des diaboliſchen Ausdrucks in die Individualiſirung der Geſtalt und Phyſiognomie verlegt iſt, eine natürlich viel ſchwierigere Leiſtung, als eine Darſtellung, die ſich auf die attributive Verdeutlichung ſtützt. So hat auch der Holländiſche Maler Chriſtoph van Sichem Fauſt gegenüber den Teufel als Franciscaner gemalt, eine gedrungene Geſtalt mit einem kraftvollen, rundlichen Geſichte voll Sinnlichkeit und Tücke und mit einer kleinen aber durch die Kürze ihrer dicken fleiſchigen Finger unangenehmen Hand (88). Der Mephoſtophilis der alten Fauſtſage treibt mit dem Doctor viel ſpeculative Theologie über den Urſprung der Welt, über die Ordnungen der Geiſter, über das Weſen der Sünde, über alle Heimlichkeiten des Jenſeits, und zu dieſen Tiefſinnigkeiten paßt die Mönchsfigur ganz gut. Heine in ſeinem Tanzpoëm Fauſt bemerkt S. 87, daß Göthe dieſe Seite der alten Sage, die noch in der Tragödie Fauſt des Engländers Marlowe 1604 ſichtbar iſt, nicht gekannt haben müſſe, daß er die Elemente zu ſeinem Fauſt wohl nur aus dem Puppenſpiel nicht aus dem Volksbuche entlehnt habe: „Er hätte ſonſt in keiner ſo ſäuiſch ſpaßhaften, ſo cyniſch ſterilen Maske den Mephiſtopheles erſcheinen laſſen. Dieſer iſt kein gewöhnlicher Höllenlump, er iſt ein ſubtiler Geiſt, wie er ſich ſelbſt nennt, ſehr vornehm und nobel und hochgeſtellt in der unterweltlichen Hierarchie, im hölliſchen Gouvernemente, wo er einer jener Staatsmänner iſt, woraus man einen Reichskanzler machen kann“. Dieſer Tadel iſt wohl irrig, denn es fehlt dem Mephiſto zwar die doctrinäre Theologie, aber gar nicht ein metaphyſiſcher Zug. — Der andere weltliche Ausgangspunct ſcheint in der Vorſtellung des wilden Jägers zu liegen, der auf Bildern der Oberdeutſchen Schule in grüner knapper Tracht mit ſpitzem Hut und einer Auerhahnfeder daran vorkommt und jenes lederfahle, magere, kniffige, ſpitzige, ins Satyrhafte ſchlagende Geſicht, ſo wie jene länglicht dürren Hände und ſchlanken, ſkeletartigen Glieder hat, die ihm durch die Bilder von Retzſch, Arys Scheffer und durch die ihnen folgenden theatraliſchen Darſtellungen zur ſtereotypen Maske bei uns geworden ſind und über welchen „Baron mit falſchen Waden" auch Seybertz in ſeinen Illuſtrationen zum Götheſchen Fauſt nicht hinausgekommen iſt. Da der wilde Teufel im Volksglauben der Teufel ſelber, eigentlich Othin, iſt, ſo lag dieſe Form des Anthropomorphismus nahe. In Calderons magico prodigioso erſcheint der Dämon, der den heiligen Cyprianus zu verführen trachtet, in vollkommen menſchlicher Geſtalt. Bei den geiſtlichen Epikern wurde der Satan natürlich wieder in übermenſchlicher Geſtalt vorgeführt, bei Milton als ein kriegeriſcher Höllenfürſt, bei Klopſtock in Abbadonnah als ein von einem wehmüthigen Gefühl überhauchter Demiurgos.

Von dieſer anthropomorphiſchen Incarnation des Teufliſchen iſt aber noch wiederum diejenige Form zu unterſcheiden, die es dadurch empfängt, daß der Menſch ſelber zum Teufel wird, was zwar nach einer ſeichten Moral und ſtupid gutmüthigen Theologie gar nicht möglich ſein ſoll, factiſch aber nur zu oft wirklich wird. Ja es iſt entſetzlich, aber es iſt wahr, daß wir Menſchen uns gegen unſern göttlichen Urſprung empören und in dem Hunger nach Ichheit unerſättlich werden können. Nicht einzelne Momente des Böſen kommen hier in's Spiel, wie Wolluſt, Herrſchſucht u. dgl., ſondern der Abgrund der abſoluten, bewußten Selbſtſucht. Von dieſer Form geht die eine Richtung mehr auf das Handeln, die andere mehr auf eine ſataniſche Schönſeligkeit. Dort erzeugt die Kunſt Charaktere, wie Judas, Richard III., Marinelli, Franz Moor, den Secretair Wurm, Francesco Cenci, Vautrin, Lugarto, u. a., hier zerriſſene Seelen, wie Roquairol, Manfred u. ſ. w. In jenen handelnden Böſewichtern iſt noch eine gewiſſe naive Geſundheit des negativen Princips, in dieſen contemplativen Teufeln aber geht das Böſe durch das ſophiſtiſche Spiel einer ſchlechten, hohlen Ironie in eine ſcheußliche Verweſung über. Aus den unruhig ermatteten, genußgierig impotenten, überſättigt gelangweilten, vornehm cyniſchen, zwecklos gebildeten, jeder Schwäche willfahrenden, leichtſinnig laſterhaften, mit dem Schmerze kokettirenden Menſchen der heutigen Zeit hat ſich ein Ideal ſataniſcher Blaſirtheit entwickelt, das in den Romanen der Engländer, Franzoſen und Deutſchen mit dem Anſpruch auftritt, für edel gehalten zu werden, zumal dieſe Helden gewöhnlich viel reiſen, ſehr gut eſſen und trinken, die feinſte Toilette machen, nach Patſchouli duften und elegante weltmänniſche Manieren haben. Aber dieſe Nobleſſe iſt nichts als die jüngſte Form der anthropologiſchen Erſcheinung des ſataniſchen Princips. Der „ſchöne Ekel“ in dieſer Diabolik, die ſich abſichtlich in Sünde ſtürzt um nachher den ſüßen Schauder der Reue zu genießen, die Menſchenverachtung, die Hingabe an das Böſe, nur um in dem wüſten Gefühl der univerſellen Verworfenheit zu ſchwelgen, die geniale Frechheit, welche die Moral den Philiſtern überläßt, die Angſt vor der Möglichkeit einer wirklichen Geſchichte, der Unglaube an den lebendigen Gott, der in Natur und Geſchichte ſich offenbart, dieſe ganze Häßlichkeit der zerriſſenen und verſchliſſenen Weltſchmerzler iſt von J. Schmidt in ſeiner Geſchichte der Romantik, 1848, II., 385—89. vortrefflich charakteriſirt worden. Den Anfang dieſer äſthetiſchen Satanerie findet er im Lovelace.

Die Auflöſung des Diaboliſchen in's Komiſche liegt ſchon in ſeinem urſprünglichen Widerſpruch. Sein Unterfangen, im Univerſum einen Ausnahmezuſtand begründen zu wollen, erſcheint um ſo thörigter, je größer der formale Verſtand und Wille iſt, die ſich dabei bethätigen. Gegen die Erhabenheit der göttlichen Weisheit und Allmacht nimmt ſich die teufliſche Intelligenz und Kraft doch nur als eine Duodezallwiſſenheit und Miniaturallmacht aus. Die Mittel, deren ſie ſich für ihre Zwecke bedient, helfen endlich das Gegentheil realiſiren. Von dieſer Seite hat die chriſtliche Kunſt vorzüglich die Darſtellung des Teufels gefaßt. Das Mittelalter hat ſeine Komik weſentlich an ihr entwickelt. Dem Teufel wurde das Laſter als Narr zugeordnet und aus ihm ging der ſpätere clown und Rüpel hervor. Der Teufel kommt trotz ſeiner großen Anſtrengungen überall zu kurz und wird, nachdem er eine Zeitlang Verlegenheiten bereitet hat, zuletzt ausgelacht. Das Volk macht ihn in ſeinen Sagen zum armen und dummen aber auch luſtigen Teufel. In Ben Jonſons dummen Teufel (überſetzt von Baudiſſin in Ben Jonſon und ſeine Schule) wird der Teufel von allen Menſchen hinter's Licht geführt und endlich in's Gefängniß gebracht, aus welchem Satan ihn befreien muß. Im Engliſchen Puppet-shaw erſchlägt Punch ſogar zuletzt den Teufel und ſingt:

Juchhe! Aus iſt die Noth,
Denn ſelber der Teufel iſt todt!

Im Mittelalter geſtattete die Figur des Teufels, deſſen Macht der chriſtliche Glaube überwunden wußte, eine Licenz der Kritik, die ſonſt verpönt war. Späterhin mußte auch dieſe Komik eben ſo wohl in concrete menſchliche Individualitäten gelegt werden, als auch die finſtere Seite des Böſen in wirkliche Menſchen gelegt ward. Daher iſt der Teufel allmälig für die Kunſt überflüſſig geworden. Er iſt, auch in der Komik, zu einer allegoriſchen Perſon zuſammengeſchrumpft, die nur noch in barocken und burlesken Compoſitionen eine gewiſſe Poeſie erlaubt, wie z. B. Grabbe in einem Luſtſpiel die Großmutter des Teufels auf den Einfall gerathen läßt, die Hölle ſchroppen zu laſſen. Der Herr Sohn wird ſo lang auf die Oberwelt geſchickt. Da es hier aber gerade kalt iſt, ſo erſtarrt der von der Höllenwärme verwöhnte Teufel und bleibt in dieſem Zuſtande am Wege liegen. Ein höchſt aufgeklärter Dorfſchulmeiſter, der ſich vom Glauben an den Teufel längſt emancipirt hat, findet ihn, hält ihn für ein Curiosum naturae und nimmt ihn nach Hauſe, ſehr erfreut über ſolche Rarität. Hier thauet nun aber der Teufel auf, was denn zu ſehr lächerlichen Situationen Anlaß gibt. Die Pariſer haben auch das teufliſche Element zu ganz allerliebſten Zeichnungen mit Anmuth zu geſtalten gewußt, zu den ſogenannten diableries, phantaſtiſchen Schattenbildern in der Art der Ombres chinoises. Sie machen auch einen Ausläufer jener Breughel-Callot-Hoffmannſchen Zerrbildnerei aus, welche die Franzoſen einmal für ächte Romantik zu halten ſich capriçirt haben. Wir wollen zum Schluß dieſer kurzen äſthetiſchen Phänomenologie des Teufels eine ſolche diablerie von Nicolet beſchreiben, die auch für uns Deutſche durch Lewald's Europa 1836, I., Beilage zum erſten Heft, zugänglich geworden iſt. Wir befinden uns auf einem glänzenden Ballfeſte, das uns überall verliebte Päärchen in den mannigfachſten Attitüden vorführt. Plötzlich erſcheinen im bunten Gemiſch der Tänzer drei furchtbare Teufel, die aufeinanderſitzen und mit Drehorgel, Waldhorn, Türkiſcher Trommel und Triangel ein ſcheußliches Concert anſtimmen. Ihnen nach ein luſtiges Ding mit großen Glocken in der Hand. Ihr folgt ein Teufel, der mit einer Küchengabel und Ketten den Tact dazu ſchlägt; andere Teufel, die auf Keſſel pauken, Caſſerolen ſtatt der Becken gebrauchen, und auf Trichtern blaſen, verſtärken dies Orcheſter. Drei tolle wilde Hexen von eben nicht unangenehmem Aeußern ziehen nun einen garſtigen ſich heulend ſträubenden Teufel mit Gelächter in den Saal. Sie haben ihm einen Strick um den Leib gelegt und ſchnüren ihn tüchtig zuſammen. Kaum in der Mitte, ſo drängen ſich alle Weiber hinzu, ihn zu bitten, daß er die wohlthätige Manipulation der Verjüngung mit ihnen vornehmen möge. Der Teufel fängt die Weiber ein, ſperrt ſie in einen großen Korb und ſetzt in die Mitte des Saales einen coloſſalen Mörſer, aus dem eine Röhre in einen davor liegenden Recipienten geht. Ein Teufel wirft nun die Weiber in den Mörſer, in welchem der gräßliche Urteufel ſie mit wildem Hohngelächter zerſtampft. — Nun folgt ein Maskenzug, wie nur die zügelloſeſte Phantaſie ihn erſinnen kann. Zuerſt ein Teufel auf Stelzen; dann ein Chineſe Tabackrauchend auf einem Zwergſkelet einherreitend; eine Amazone auf einem auf Stelzen gehenden Strauß; ein zierlich Dirnchen, einen Teufel Huckepack tragend; ein alter ehrbarer Herr mit Paraplui und Degen gar elegant auf einem Wiedehopf einhertrottend und endlich eine lange Reihe von Vogel-, Affen- und Hundeteufeln, Gerippen, Sprühteufeln, Luftgeſtalten. Mitten in dieſem tollen Spuk erſcheint ein dicker Beelzebub, eine Schaale in der Hand; ein rieſiges Todtengerippe in Reiterſtiefeln poſtirt ſich ihm mit einer Champagnerflaſche gegenüber; der Kork ſpringt in die Luft und Fliegen, Skorpione, Schlangen, Teufelchen, Wanzen, Flöhe, entſprudeln der Flaſche und ſtürzen in die bereit gehaltene Schaale. Zuletzt aber kommt eine Sylphide und tanzt ein entzückendes Solo. Doch plötzlich ſpringt ein Teufel mit der Hetzpeitſche hervor. Die Sylphide verliert ihre Flügel und bekommt Arme dafür. Die Hetzpeitſche knallt und die Tänzerin muß nun auf den Armen ſtehen, gehen und tanzen. Ueberall ſchweben ähnliche Sylphiden in der Luft, von hölliſchen Blasbälgen und Teufelsodem getrieben, die man bald auf Degenſpitzen ſchweben, bald durch Reifen ſpringen ſieht, bis endlich die Teufel ſich auf ſchuppige Drachengeſpenſter ſchwingen, welche die Tänzerinnen mit ihren Krallen ergreifen und mit ihnen davon fahren:

„Das iſt das Loos der Schönen auf der Erde.“

C.

Die Caricatur.

Das Schöne erſcheint entweder als das erhabene oder gefällige, oder als das abſolute, welches den Gegenſatz des Erhabenen und Gefälligen in ſich zur vollkommenen Harmonie verſöhnt. Nicht ſo transcendent, wie das Erhabene, nicht ſo bequem zugänglich, wie das Gefällige, wird die Unendlichkeit des erſtern in ihm zur Würde, die Endlichkeit des zweiten zur Anmuth. Die Würde kann aber zugleich anmuthig, die Anmuth zugleich würdevoll ſein. Das Häßliche als eine

Secundogenitur iſt in ſeinem Begriff von dem des Schönen abhängig. Das Erhabene verkehrt es in das Gemeine, das Gefällige in das Widrige, das Abſolutſchöne in die Caricatur, in welcher die Würde zum Schwulſt, der Reiz zur Koketterie wird. Die Caricatur iſt inſofern die Spitze in der Geſtaltung des Häßlichen, allein eben deshalb macht ſie, durch ihren beſtimmten Reflex in das von ihr verzerrte poſitive Gegenbild, den Uebergang in's Komiſche. Ueberall im Häßlichen hat ſich uns bisher ſchon der Punct aufgedeckt, wo es lächerlich werden kann. Das Formloſe und Incorrecte, das Gemeine und Widrige, können durch Selbſtvernichtung eine ſcheinbar unmögliche Wirklichkeit und damit das Komiſche erzeugen. Alle dieſe Beſtimmungen gehen in die Caricatur über. Sie wird auch formlos und incorrect, gemein und widrig durch alle Abſtufungen dieſer Begriffe hin. Sie iſt unerſchöpflich in chamäleontiſchen Wendungen und Verbindungen derſelben. Kleinliche Größe, ſchwächliche Stärke, brutale Majeſtät, erhabene Nichtigkeit, plumpe Grazie, zierliche Rohheit, ſinniger Unſinn, leere Fülle und tauſend andere Widerſprüche ſind möglich.

Inſofern haben wir auch bisher ſchon den Begriff der Caricatur indirect auseinandergeſetzt. Genauer aber beſteht derſelbe in der *Uebertreibung* eines Momentes einer Geſtalt zur Unförmlichkeit. Doch iſt dieſe Definition noch zu beſchränken, wenn ſie auch im Allgemeinen richtig iſt. Das Uebertreiben nämlich hat eine Grenze. An ſich iſt es die quantitative ſei es vermehrende oder vermindernde Veränderung einer Qualität als eines beſtimmten Quantums, eine Veränderung, die an das Weſen der Qualität ſelber gebunden iſt. Die maaßloſe Veränderung gelangt, als unendliche Vermehrung oder Verminderung, zuletzt bei der Vernichtung der

Qualität des Quantums an, weil zwiſchen der Qualität und Quantität ein inneres Verhältniß beſteht. Die Qualität iſt ſelber die Grenze der Quantität. Wir finden es daher lächerlich, wenn eine Qualität in ihrer Einfachheit einen Comparativ haben ſoll. Relativ kann ſie allerdings Grade in ſich ſchließen, allein abſolut kann ſie nur Eine ſein. Gold als ſolches kann nicht goldener, Marmor nicht marmorner, die Allwiſſenheit nicht allwiſſender, ein Dreieck nicht noch dreieckiger ſein u. ſ. w. Jener Sonntagsjäger kommt zu einem Krämer, Schrot zu kaufen. Dieſer bietet ihm mehrere Sorten an; eine viel theurer, aber auch vorzüglicher. Dieſer graduelle Unterſchied iſt hier möglich. Empfiehlt der Krämer nun aber eine Sorte beſonders aus dem Grunde, weil ſie *todter* ſchieße, ſo iſt dieſer Comparativ lächerlich, denn todter als todt kann nichts Todtes ſein. Es kommt aber ſogleich auf die nähern Umſtände an, dieſen hier lächerlichen Comparativ auch in ganz anderm Lichte erſcheinen zu laſſen. Wenn bei den Ruſſen, weil bei ihnen die Todesſtrafe abgeſchafft iſt, ein Menſch zu einigen tauſend Hieben verurtheilt wird und die Soldaten endlich nur noch auf einen Leichnam ſchlagen, der auf einem Armenſünderkarren durch ihre Reihen gezogen wird, ſo iſt dies zu Tode prügeln eines Todten, nur um die Strafe vollſtändig zu vollſtrecken, gewiß nicht lächerlich. Die Uebertreibung als Vergrößerung und Verſtärkung, als Verkleinerung und Verſchwächung überhaupt, iſt daher noch keine Carikirung. Die athletiſche Steigerung der Körperkraft iſt ſo wenig eine Verzerrung, als die hinſchwindende Kraft eines Siechen. Ein Vermögen von Rothſchildeſchem Umfang iſt ſo wenig eine Caricatur, als eine große Schuldenlaſt. Swifts Rieſenmenſchen von Brobdignac und ſeine Zwergmenſchen von Liliput ſind phantaſtiſche Geſchöpfe, aber keine Caricaturen. Der kranke Organismus übertreibt die Thätigkeit eines leidenden Organs, der Leidenſchaftliche übertreibt ſein Gefühl für den Gegenſtand ſeiner Affection, der Laſterhafte ſeine Abhängigkeit von einer ſchlechten, verwerflichen Gewohnheit. Niemand aber wird Schwindſucht eine Verzerrung der Magerkeit, patriotiſche Aufopferung eine Verzerrung der Vaterlandsliebe, Verſchwendung eine Verzerrung der Freigebigkeit nennen. Uebertreibung allein iſt ein zu unbeſtimmter, relativer Begriff. Bliebe man bei ihm ſtehen, ſo würden Ueberſchwemmungen, Orkane, Feuersbrünſte, Seuchen u. ſ. w. auch Caricaturen ſein müſſen. Zum Begriff der Uebertreibung muß alſo, den der Caricatur zu begründen, noch ein anderer hinzukommen, nämlich des Mißverhältniſſes zwiſchen einem Moment einer Geſtalt und ihrer Totalität, alſo die Aufhebung der Einheit, welche nach dem Begriff der Geſtalt daſein ſollte. Würde nämlich die geſammte Geſtalt gleichmäßig in allen ihren Theilen vergrößert oder verkleinert, ſo würden die Proportionen an ſich dieſelben bleiben, folglich auch, wie bei jenen Swiftſchen Figuren, nicht eigentliche Häßlichkeit entſtehen. Geht aber ein Theil aus der Einheit in einer Weiſe heraus, welche das normale Verhältniß aufhebt, ſo erzeugt ſich, da daſſelbe an ſich in den übrigen Theilen fortbeſtehen bleibt, eine Verſchiebung und Verſchiefung des Ganzen, die häßlich iſt. Die Disproportion nöthigt uns, immerfort die proportionale Geſtalt zu ſubintelligiren. Eine kräftige Naſe z. B. kann eine große Schönheit ſein. Wird ſie aber zu groß, ſo verſchwindet das übrige Geſicht zu ſehr gegen ſie. Es entſteht eine Disproportion. Wir vergleichen unwillkürlich ihre Größe mit derjenigen der übrigen Theile des Geſichts und urtheilen, daß ſie nicht ſo groß ſein ſollte. Ihre Uebergröße macht nun aber nicht ſie allein, ſondern auch das Geſicht, dem ſie angehört, zur Caricatur, wie *Grandville* in den petites misères de la vie humaine die ſocialen Verlegenheiten einer ſolchen Großnaſe ſehr ergötzlich gezeichnet hat. — Die Uebertreibung wird alſo zur Disproportion führen müſſen. Allein auch hier iſt noch wieder eine Beſchränkung erforderlich. Ein bloßes Mißverhältniß nämlich könnte auch nur eine einfache Häßlichkeit zur Folge haben, die aber noch keineswegs eine Caricatur zu nennen wäre. Alles Gemeine, alles Widrige würde dann ſchon auf dieſe Benennung Anſpruch machen dürfen, weil es doch im Allgemeinen eine Verzerrung des Schönen. Daß im Leben ſo geſprochen und auch das einfach Häßliche ſchon Caricatur geſcholten wird, iſt kein Grund, innerhalb der Wiſſenſchaft den Begriff nicht ſtrenger zu faſſen. Hier kann nur diejenige Mißform Caricatur heißen, die ſich in einen beſtimmten poſitiven Gegenſatz reflectirt und ſeine Formen ins Häßliche verbildet. Aber nicht eine vereinzelte Anomalie, Regelloſigkeit, Mißbeziehung reicht dazu hin, vielmehr muß die Uebertreibung, welche die Geſtalt verzerrt, als eine dynamiſch wirkende die Totalität derſelben in Mitleidenſchaft ziehen. Ihre Desorganiſation muß organiſch werden.

Dieſer Begriff iſt das Geheimniß der Erzeugung der Caricatur. In ihrer Disharmonie entſteht durch die *falſche Sucht* eines Momentes des Ganzen doch wieder eine gewiſſe Harmonie. Die ſo zu ſagen verrückte Tendenz des einen Punctes durchſchleicht auch die übrigen Theile. Es bildet ſich ein falſcher Schwerpunct, nach welchem hin Alles in der Geſtalt zu gravitiren beginnt und damit eine mehr oder weniger durchgreifende Verzerrung des Ganzen hervorbringt. Dieſe nach Einer verkehrten Richtung hin thätige

Seele der Deformität producirt nicht blos eine einzelne, beſonders auffällige Häßlichkeit, ſondern durchdringt das Ganze mit ihrer abnormen Entſtellung. Im Allgemeinen werden wir hier eine zwiefache Weiſe der Verbildung erkennen, die Uſurpation und die Degradation. Jene rückt eine Erſcheinung in eine höhere Form hinauf, als ihr vermöge ihres Weſens zukommen kann; dieſe ſetzt ſie in eine niedrigere Form herunter, als ihr vermöge ihres Weſens zukommen ſollte. Die Uſurpation ſchraubt eine Exiſtenz zu dem Widerſpruch hinauf, mehr ſcheinen zu wollen, als ihr eigentliches Sein ihr erlaubt. Sie affectirt das ihr nicht urſprünglich zugehörige Weſen. Die Degradation wirft eine Exiſtenz in den Widerſpruch, ſich in eine Sphäre als die ihr weſentliche einzulaſſen, welche ſie ihrem primitiven Standpunct nach ſchon hinter ſich hat. Uſurpation und Degradation ſind daher nicht mit Potenzirung und Depotenzirung identiſch. Potenzirung iſt normale Steigerung. Die mittelaltrige Sage z. B. von Gregorius auf dem Steine, die Hartmann von der Aue Deutſch bearbeitet hat und die noch jetzt als Volksbuch curſirt, iſt eine chriſtliche Potenzirung der antiken Oedipusſage, aber keineswegs eine Carikirung derſelben. So iſt die Art und Weiſe, wie Euripides den Stoff der Oreſtie und Oedipodie behandelt hat, gegen die Aeſchyleiſche Darſtellung der erſteren, gegen die Sophokleiſche der zweiten gehalten, eine poetiſche Depotenzirung, allein noch keineswegs eine Carikirung derſelben. Es wird alſo noch eine Beſtimmung erforderlich ſein, die zu hoch oder zu niedrig greifende Richtung der Deformität zur carikirenden zu machen und dies wird die beſtimmte Vergleichung ſein, zu welcher die Verzerrung auffordern muß. Alle Beſtimmungen des Häßlichen als Reflexionsbegriffe ſchließen eine Vergleichung mit denjenigen poſitiven Begriffen des Schönen in ſich, die von ihnen negativ geſetzt werden. Das Kleinliche hat am Großen, das Schwächliche am Starken, das Niedrige am Majeſtätiſchen, das Plumpe am Niedlichen, das Todte und Leere am Spielenden, das Scheußliche am Reizenden das Maaß, worin es ſich reflectirt. Die Caricatur dagegen hat ihr Maaß nicht mehr nur an einem allgemeinen Begriff, ſondern verlangt die beſtimmte Beziehung auf einen ſchon individualiſirten Begriff, der eine ſehr allgemeine Bedeutung, einen großen Umfang haben kann, jedoch aus der Sphäre der bloßen Begrifflichkeit herausgehen muß. Den Begriff der Familie, des Staates, des Tanzes, der Malerei, des Geizes u. ſ. w. überhaupt kann man nicht carikiren. Um das Urbild im Zerrbilde verzerrt zu erblicken, muß zwiſchen ſeinem Begriff und der Verzerrung wenigſtens diejenige Individualiſirung in die Mitte treten, welche Kant in der Kritik der reinen Vernunft das Schema nennt. Das Urbild darf nicht der blos abſtracte Begriff bleiben, es muß eine ſchon irgendwie individuelle Geſtalt gewonnen haben. Was wir aber hier Urbild für das Zerrbild nennen, iſt auch nicht im ausſchließlich idealen Sinn, ſondern nur in dem eines poſitiven Hintergrundes überhaupt zu nehmen, denn es kann eine ſelbſt durchaus empiriſche Erſcheinung ſein. Ariſtophanes in ſeinen Wolken geißelt die Unphiloſophie, die Sophiſterei, den ungerechten Logos. Als Zerrbild des Philoſophen ſtellt er den Sokrates auf. Dieſer Sokrates, der auf der Paläſtra Mäntel ſtiehlt, der den Flohſprung berechnet, der das Ungerade gerade machen lehrt, der, dem Aether näher zu ſein, in ſeiner Denkſtube auf einem Käſekorbe ſchwebt, der ſeine Schüler nasführt, iſt freilich nicht derſelbe Sokrates, mit welchem er enthuſiaſtiſche

Sympoſien feierte. Aber in einer Hinſicht iſt es doch derſelbe Sokrates, denn ſeine Geſtalt, ſeine nackten Füße, ſeinen Stab und Bart, ſeine Manier zu dialektiſiren, hat er doch wieder von ihm entlehnt und eben dadurch eine ächte Caricatur erſchaffen. Die Philoſophie überhaupt kann man nicht carikiren, wohl aber einen Philoſophen, die allgemeinſte, eminenteſte, dem Publicum geläufigſte Form der Erſcheinung der Philoſophie in einem Philoſophen, ſeinen Dogmen, ſeiner Methode, ſeiner Lebensart; wie auch Paliſſot in ſeinen Philoſophen Rouſſeaus Naturevangelium, Gruppe in ſeinen Winden Hegels Kathedermanier cariKirten. Für Ariſtophanes war Sokrates das Schema, der Uebergang zur poetiſchen Individualiſirung. Sokrates beſaß Philoſophie und Urbanität genug, bei der Aufführung der Wolken gegenwärtig zu ſein und ſogar im Theater aufzuſtehen, dem Publicum die Vergleichung zu erleichtern. Hätte Ariſtophanes nur einen abſtracten Sophiſten hingeſtellt, ſo würde ſeiner Figur die individuelle Vertiefung gefehlt haben.

Allein nun werden wir ſofort einen Unterſchied anerkennen müſſen zwiſchen den Caricaturen, welche der Welt der wirklichen Erſcheinung und denen, welche der Welt der Kunſt angehören. Die wirkliche Caricatur ſtellt uns auch den Widerſpruch der Erſcheinung mit ihrem Weſen dar, ſei es durch Uſurpation oder Degradation. Sie iſt aber eine ſehr unfreiwillige. Alle jene Induſtrieritter, jene altklugen Kinder, jene Pedanten der Gelehrſamkeit, jene Pſeudophiloſophen, jene Pſeudoreformatoren des Staats und der Kirche, jene Pſeudogenies, jene forcirt liebenswürdigen Schönen, jene ewig achtzehn Jahr alten Weiber, jene Ueberbildeten u. ſ. w., wie ſie aus der Corruption aller Culturen beſtändig hervorgehen, alle Werke, die nur Realiſationen des

Widerſpruchs ihres Begriffs ausmachen, alle dieſe Exiſtenzen ſind unſtreitig Caricaturen. Allein als empiriſche Exiſtenzen ſind ſie nach allen Seiten hin mit der Wirklichkeit ſo verflochten, daß ſie auch noch eine Menge von anderweiten, oft höchſt reſpectabeln Beziehungen in ſich ſchließen. Von ihnen muß daher die äſthetiſche Caricatur als das Product der Kunſt unterſchieden werden, welches von den Zufälligkeiten des empiriſchen Daſeins gereinigt iſt und diejenige Einſeitigkeit, um die es zu thun iſt, prägnant hervorhebt. Der Standpunct der Kunſt für ihre Schöpfung der Caricatur iſt mithin der ſatiriſche. Alle Begriffe, welche dem der Satire gehören, gehören folglich auch der Caricatur. Alle Modificationen des Tons, welche der Satire möglich ſind, ſind auch für die Caricatur möglich. Sie kann heiter und düſter, erhaben und niedrig, ſcharf und milde, grob und artig, plump und witzig ſein. Es iſt aber eine falſche Beſchränkung, die Caricatur nur in den Werken der Malerei zu ſuchen, wie es Paulin Paris in der Einleitung zum Musée de la Caricature en France geſchehen iſt, wenn er S. 1. ſagt: „La caricature est, dans son acception la plus étendue, l'art de donner à l'imitation de la nature et à l'expression des sentimens et des habitudes le caractère de la satire. Cet art ne doit pas être de beaucoup postérieur à l'invention de la peinture. Dès qu'on a compris l'idéal dans ses rapports avec la beauté, on a dû sentir le besoin de l'idéal dans ses rapports avec la laideur physique et morale. Cependant le mot caricature, d'origine italienne, est d'un Français assez nouveau. Admis, depuis le seizième siècle, dans la langue des arts, c'est de nos jours seulement qu'il est devenu académique et qu'à ce titre on l'a vu prendre rang parmi les expressions ordinaires de la conversation."

Dieſe Beſchränkung auf die Malerei wird von Paris ſelber ſogleich factiſch dadurch widerlegt, das er den Roman Fauvel, le pélérinage de la vie humaine und la danse Macabre als ſatiriſche Werke beſpricht, aus denen die Miniaturmalerei den Stoff zu den Bildern genommen hat, mit welchem die Handſchriften geſchmückt ſind. Die Poeſie iſt eben ſowohl, als die Malerei, ja wegen der höhern Geiſtigkeit ihres Darſtellungsmittels in noch viel größerem Umfang und viel eindringlicherer Tiefe, der Carikirung fähig. Die Geſchichte der komiſchen Literatur von C. F. Flögel, 1784, 4 Bde., enthält beſonders die Geſchichte der ſatiriſchen Dichtung und damit der poetiſchen Caricatur. Was aber das Wort Caricatur anlangt, ſo haben wir Deutſche es wohl erſt auf dem Franzöſiſchen Umwege aus dem Italieniſchen aufgenommen. Im Italieniſchen leitet es ſich von caricare: überladen, ab; die Franzoſen haben für Caricatur das ähnliche Wort charge in Gebrauch. Wir Deutſche haben vordem den Ausdruck: Afterbildniß für Caricatur gehabt. Eine beſondere Richtung auf die Beachtung des Häßlichen als Mittel der Carikirung hat unter den Malern längſt vor Hogarth Leonardo da Vinci gehabt, deſſen hierhergehörige Zeichnungen, meiſt Studienköpfe, ſeit Caylus öfter herausgegeben ſind.

Von der Natur wird man nur uneigentlich ſagen können, daß ſie Caricaturen hervorbringe. Wenn ihre Realität ihren Begriff nicht erreicht, ſo kann daraus, wie wir uns früher überzeugten, das Häßliche, auch wohl, unter gewiſſen Bedingungen, das Komiſche entſtehen, eine wirkliche Caricatur aber würde die Möglichkeit vorausſetzen, daß die Geſtalt in ihrer Verbildung auf Freiheit zurückgeführt werden könnte. Wir nennen den Affen ein Zerrbild des Menſchen, allein wir wiſſen ſehr wohl, daß dies nur witziger Weiſe geſagt werden kann. Der Affe iſt kein häßlicher, entarteter Menſch und es iſt unmöglich, eine Satire auf den Affen zu ſchreiben, denn er kann einmal nicht anders ſein, als er iſt und wir können von ihm nicht fordern, weniger Affe und mehr Menſch zu ſein. Wohl aber kann die Satire einen depravirten Menſchen zum Affen degradiren, weil er, gegen ſeinen Begriff, ſich ſelber dazu herabſetzt. Vom Cretin läßt ſich ſchon mit mehr Recht ſagen, daß er eine Caricatur des Menſchen ſei, weil er, ſeinem Weſen nach ſchon Menſch, doch ſeiner Erſcheinung nach in die Thierheit verſunken iſt, während der Affe, der Form nach dem Menſchen ſich annähernd, dem Weſen nach von ihm unterſchieden bleibt. Wenn manche Thiere als totale Verzerrungen ihres Typus erſcheinen, ſo miſcht ſich hierbei gewöhnlich der Zwang ein, welchen der Menſch ihnen anthut und dieſer Zwang hebt wieder alle äſthetiſche Freiheit auf. Wenn wir auf einer Thierſchau Schweine, auf dem Pariſer Mardi gras Ochſen erblicken, die in ihrem Fett erſticken, ſo werden wir ſolche Fleiſchmaſſen nur häßlich, vielleicht komiſch finden, aber eigentliche Caricaturen ſind ſie nicht. Ein Pferd zu ſehen, das ehemals den Fanfaren der Trompeter des Regiments kriegsluſtig entgegenwieherte, wie es nun, als abgetriebener Gaul, den Kehrichtkarren die Straßen entlang ſchleifen muß, iſt ein trauriger Anblick. Ein Mops, der durch ein ſybaritiſches Stubenleben dick und unverſchämt, durch Damenhätſchelei in ſeiner Hundenatur verrückt geworden iſt, wird uns eine ſcheußliche Unnatur darſtellen, aber eine Caricatur werden wir ihn nur uneigentlich nennen.

Wohl aber wird die Kunſt ſich gerade der Thierwelt gern bedienen, die Satire auf die Menſchen durch traveſtirende und parodirende Carikirung auszudrücken. Die Satire verſpottet das an ſich Nichtige durch ſeine eigene Uebertreibung, mit welcher es ſeine Ohnmacht enthüllt und damit in's Lächerliche übergeht. Das Thier eignet ſich, gewiſſe Einſeitigkeiten und Laſter recht entſchieden darzuſtellen. Die höhern, edleren Eigenſchaften des Menſchen vermag die thieriſche Analogie weniger adäquat auszudrücken, als die Regungen eines beſchränkten, ſelbſtſüchtigen Egoismus. Doch iſt das Thierreich groß und mannigfaltig genug, auch gute Eigenſchaften und Tugenden in's Spiel zu bringen, um ein ziemlich vollſtändiges Gegenbild des menſchlichen Treibens darbieten zu können. Der Orient, das Alterthum, das Mittelalter, die moderne Zeit, haben die Abſpiegelung deſſelben in der Thiermaske gleich ſehr geliebt. Die *Batrachomyomachie* der Homeriden iſt eine der älteſten und trefflichſten ſolcher Dichtungen. Die alte Komödie bediente ſich ſolcher Thiermasken in ihren Chören, wie uns noch die *Weſpen* und *Fröſche* des Ariſtophanes erhalten ſind. Unter den kleinen Genrebildern der Pompejaniſchen Wandmalerei finden wir viele groteske, in's Satiriſche hinüberſpielende Thierſcenen. Ein Wiedehopf kutſchirt ſtolz auf einer Biga, die von Stieglitzen, von Schmetterlingen, von Greifen gezogen wird. Eine Ente geht auf ein Gefäß zu, zu trinken begierig; eine Glasglocke verhindert ſie daran, ſie ſteht da voll getäuſchter Erwartung u ſ. w. Ein vorzügliches Bild iſt jenes treffliche, das den frommen *Aeneas* verſpottet, wie er mit ſeinem Vater Anchiſes auf den Schultern und den kleinen Aſcanius an der Hand die Trümmer des brennenden Troja verläßt. Aeneas und Aſcanius ſind als hundsköpfige Affen, Anchiſes als ein alter Bär dargeſtellt. Statt der vaterländiſchen Penaten hat dieſer ein Würfelſpiel aus den Flammen gerettet. Die Ausdeutung dieſes Bildes als einer ſatiriſchen Caricatur auf die kaiſerliche Familie und nebenbei auf Virgilius, wie Raoul Rochette im Musée secret de Pompei, p. 223 — 26. ſie verſucht, ſcheint uns zu weit hergeholt. Warum ſoll nicht der pius Aeneas als ſolcher ſchon dem Spott erlegen ſein, da ja die Alten in ſolchen Bildern auch der Götter nicht ſchonten? Die Sculptur des Mittelalters hat in den Kirchen eine Menge ähnlicher Fratzen zur Verſpottung der Juden und der Pfaffen angebracht. In der Wolfs- und Fuchsfabel hat die Poeſie die Parodirung des Weltlaufs durch die Thierform zu einem univerſellen Bilde zuſammengefaßt, das in unſern Tagen durch Kaulbachs Genie von Seiten der Malerei nicht blos illuſtrirt ſondern intenſiv fortgedichtet iſt. Er hat die Thiere eben ſo naturtreu als menſchlich wahr gezeichnet und dabei einen bewundernswürdigen Humor entwickelt, der in ſelbſtſtändigen Erfindungen hervortritt. Wie köſtlich iſt nicht das große Bankett, wo der Elephant eine Flaſche Champagner in ſeinen Rachen gießt! Wie köſtlich das Stillleben der königlichen Familie, wo die Löwenmutter im Bett liegt, der König Nobel mit der Brille auf der Naſe ſorglich umhergeht und der kleine Kronprinz eben auf dem Nachttopf ſitzt! Bei den Franzoſen hat Grandville in dieſer Gattung durch ſeine politiſchen Thiere und durch ſeine Illuſtrationen zu Lafontaine's Fabeln ganz Außerordentliches geleiſtet. Seine Kunſt, menſchliche Geſtalt und Kleidung mit der Thierform zu verſchmelzen, iſt unnachahmlich. Er malt z. B. zwei Hähne als Bauern, die auf einander losknuffen, aber doch bleiben die Bauern Hähne, indem er den Figuren Hahnenköpfe aufſetzt und Sporen anſchnallt.

Ein anderes, nicht weniger wirkſames Mittel der parodiſchen Carikirung ſind ſeit jeher die Marionetten geweſen, wie man ſich aus Charles Magnin's Histoire des Marionettes en Europe depuis l'antiquité jusqu'à nos jours, Paris 1852, überzeugen kann. Die Marionetten der Jahrmarktstheater von St. Germain und St. Laurent, deren Chronik Magnin S. 152—169 excerpirt hat, parodirten nicht nur die hohe Tragödie, wie die Oreſtie, Merope u. ſ. w., ſondern auch das höhere Luſtſpiel, z. B. Molières Médecin malgré lui.

Zwiſchen Parodie und Traveſtie iſt der Unterſchied, daß die Parodie nur das Allgemeine, die Traveſtie aber auch das Beſondere verkehrt. Die Traveſtie iſt daher jedesmal auch Parodie, nicht aber die Parodie auch Traveſtie. Shakeſpeare's Troilus und Creſſida parodiren die Helden der Ilias, aber traveſtiren ſie nicht. Die edlen Fürſten erſcheinen als ſinnliche, brutale Klopffechter, Helena und Creſſida als lockere, zweideutige Dirnen. Der ſchäbigte, keifende Therſites macht mit ſeinen ſatiriſchen Anmerkungen den witzigen Chor zu dem geiſtarmen Treiben der berühmten Helden. Shakeſpeare hat die Züge, die im Homer die charakteriſtiſchen, übertrieben und mit dieſer Charge das heroiſche Pathos derſelben lächerlich gemacht. Der Kraftſtolz des Ajas, das Herrſcheramt des Agamemnon, die Hahnreiſchaft des Menelaos, die Freundſchaft des Achilleus für den Patroklos, die ritterliche Abenteurerei des Diomedes ſind in die prahlſüchtigſte Phraſe aufgelöſt und das Unſittliche in allen dieſen Verhältniſſen ſchonungslos blosgelegt. Dieſe Carikirung iſt Parodirung. Die traveſtirende Caricatur hingegen verfolgt den Inhalt auch ins Detail, ihn zu verkehren, wie Scarron und Blumauer dies mit Virgils Aeneis, Philippon und Huart mit Sue's Juif errant gethan haben. In neun kleine Bücher haben ſie den weitſchichtigen

Roman zuſammengefaßt, indem ſie ihn in den Hauptſachen Schritt vor Schritt noch einmal erzählen, dabei aber alle Fehler ſeiner Compoſition aufdecken, alle Widerſprüche und Unwahrſcheinlichkeiten enthüllen und das Häßliche, das in den Perſonen liegt, durch Uebertreibung höchſt ergötzlich herausſtellen. Der Thierbändiger Morock, der alte Soldat Dagobert, die ätheriſche Adrienne von Cardoville, die buckligte Mayeur, der Indiſche Prinz Dſchalma, beſonders der brutalenergiſche, Alle überliſtende Jeſuit Rodin ſind in den Zeichnungen Philippons zu den ſcheußlichlächerlichſten Frazzen umgeſchaffen. Das iſt auch Parodie, aber traveſtirende (89).

Was den Begriff der Frazze betrifft, ſo ſcheint **Kant** denſelben in den: Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen zu weit ausgedehnt zu haben, wenn er ſagt: „Die Eigenſchaft des Schreckligerhabenen, wenn ſie ganz unnatürlich wird, iſt abenteuerlich. Unnatürliche Dinge, inſoferne das Erhabene darin gemeint iſt, ob es gleich wenig oder gar nicht angetroffen wird, ſind Frazzen“. „Ich will dies — durch Beiſpiele etwas verſtändlicher machen, denn der, welchem Hogarths Grabſtichel fehlt, muß, was der Zeichnung am Ausdrucke mangelt, durch Beſchreibung erſetzen. Kühne Unternehmung der Gefahren für unſere, des Vaterlandes, oder unſerer Freunde Rechte iſt erhaben. Die Kreuzzüge, die alte Ritterſchaft waren abenteuerlich: die Duelle, ein elender Reſt der letztern aus einem verkehrten Begriff des Ehrenrufs, ſind Frazzen. Schwermüthige Entfernung von dem Geräuſch der Welt aus einem rechtmäßigen Ueberdruß iſt edel; der alten Eremiten einſiedleriſche Andacht war abenteuerlich: Klöſter und dergleichen Gräber, um lebendige Heilige einzuſperren, ſind Frazzen. Bezwingung ſeiner Leidenſchaften durch Grundſätze iſt erhaben: Caſteiungen, Gelübde und andere Mönchstugenden mehr ſind Frazzen. Heilige Knochen, heiliges Holz und all dergleichen Plunder, den heiligen Stuhlgang des großen Lama von Tibet nicht ausgeſchloſſen, ſind Frazzen. Von den Werken des Witzes und des feinen Gefühls fallen die epiſchen Gedichte des Virgil und Klopſtock ins Edle, Homers und Miltons ins Abenteuerliche: die Verwandlungen des Ovid ſind Frazzen, die Feenmährchen des Franzöſiſchen Aberwitzes ſind die elendeſten Frazzen, die jemals ausgeheckt worden. Anakreontiſche Gedichte ſind gemeiniglich nahe beim Läppiſchen". Dieſe Auffaſſung des Frazzenhaften als eines Unnatürlichen, aber vermeintlich Erhabenen, beſonders vom moraliſchen Standpunct aus, geht wohl über die Grenzen der äſthetiſchen Beſtimmung dieſes Begriffs zu weit hinaus. Nach Kant fehlt nicht viel, daß wir nicht alles Phantaſtiſche Frazze nennen müßten. Wir würden dieſen Namen nur theils denjenigen Verzerrungen geben, die ins Unduliſtiſche übergehen, theils denjenigen, die an ſich normale oder edle Geſtalten in eine widrige Häßlichkeit verunſtalten. In der erſteren Form kann die Frazze höchſt komiſch ſein, wie z. B. in Töpfers genialen Zeichnungen und in ſo manchen Jean Paulſchen Figuren; in der zweiten Form kann ſie, um anderweiter Beziehungen willen, auch unſer Lachen, wenigſtens Lächeln erregen, aber einen unangenehmen Beigeſchmack haben, der uns auf ſolchen Geſtalten nicht mit Wohlgefallen ruhen, ſondern uns von ihnen bald zu andern forteilen läßt. In einer kleinen Geſprächsnovelle, die guten Weiber, hat Göthe dieſen Punct abgehandelt. S. W. 15., S. 263 ff. Er läßt hier eine Geſellſchaft für und und wider das Häßliche ſtreiten. Phantaſie und Witz fänden mehr ihre Rechnung, ſich mit dem Häßlichen zu beſchäftigen, als mit dem

Schönen. Aus dem Häßlichen laſſe ſich viel machen, aus dem Schönen nichts. Freilich mache dies uns zu etwas, jenes vernichte uns und Caricaturen hinterließen einen unauslöſchlichen Eindruck, der durchaus zu verabſcheuen ſei. „Warum ſollen jedoch, meint einer der Unterredner, Bilder beſſer ſein, als wir ſelbſt? Unſer Geiſt ſcheint zwei Seiten zu haben, die ohne einander nicht beſtehen können. Licht und Finſterniß, Gutes und Böſes, Hohes und Tiefes, Edles und Niedriges und noch ſo viel andere Gegenſätze ſcheinen, nur in veränderten Portionen, die Ingredienzien der menſchlichen Natur zu ſein, und wie kann man einem Maler verdenken, wenn er einen Engel weiß, licht und ſchön gemalt hat, daß ihm einfällt, einen Teufel ſchwarz, finſter und häßlich zu malen.

Amalie. Dagegen wäre nichts zu ſagen, wenn nur nicht die Freunde der Verhäßlichungskunſt auch das in ihr Gebiet zögen, was beſſern Regionen angehört.

Seyton. Darin handeln ſie, dünkt mich, ganz recht. Ziehen doch die Freunde der Verſchönerungskunſt auch zu ſich hinüber, was ihnen kaum angehören kann.

Amalie. Und doch werde ich den Verzerrern niemals verzeihen, daß ſie mir die Bilder vorzüglicher Menſchen ſo ſchändlich entſtellen. Ich mag es machen, wie ich will, ſo muß ich mir den großen Pitt als einen ſtumpfnäſigen Beſenſtiel, und den in ſo manchem Betracht ſchätzenswerthen For als ein wohlgeſacktes Schwein denken.

Henriette. Das iſt, was ich ſagte. Alle ſolche Frazzenbilder drücken ſich unauslöſchlich ein und ich leugne nicht, daß ich mir manchmal in Gedanken damit einen Spaß mache, dieſe Geſpenſter aufrufe und ſie noch ſchlimmer verzerre.“

Wenn die Caricatur durch Ueberladung entſteht, ſo möchten wir die Frazze als das Extrem der Caricatur betrachten, wodurch die Uebertreibung übertrieben wird und damit in das Undulistiſche, Nebuloſe übergeht, wie dieſen Uebergang die letzten hier aus Göthe angeführten Aeußerungen richtig bezeichnen. Die Frazze als ſolche iſt allerdings häßlich, aber durch ihre bizarre und groteske Geſtaltung kann ſie ein vorzügliches Mittel der Komik werden. Wie reich iſt nicht Shakeſpeare an ſolchen Frazzen! In Heinrich IV. und in den luſtigen Weibern von Windſor ſind der Corporal Nym, Bardolph, Dortchen Lakenreißer, Schaal, die Recruten, in den beiden Veroneſern der Diener Lanze, in Liebes Leid und Luſt Nathanael, Holofernes, Dumm und Schädel, in viel Lärmen um Nichts der Friedensrichter und Conſtabler u. ſ. w. nichts als Frazzen, die uns aber herzlich zu lachen machen. Gargantua und Pantagruel bei Rabelais wie bei Fiſchart ſind Frazzen. Tieck und Boz ſind überſchwänglich in Frazzen. Auch die Malerei hat zahlloſe Ausgeburten luſtiger Frazzen hervorgebracht. Wir erinnern nur an die Compoſitionen der Breughel und Teniers. Selbſt die bildende Kunſt, welcher doch die Frazze gänzlich zu widerſtreben ſcheint, hat ſie in verſchiedenen Formen cultivirt. Jene ſchon öfter von uns erwähnten monſtröſen Figuren, in denen die Satire der mittelaltrigen Steinmetzen ſich freien Lauf ließ, was ſind ſie anders als die ſeltſamſten, ungeheuerſten Frazzen! Dantans Statuetten von Riſard, Ponichard, Lißt, Brougham u. ſ. w. ſind Frazzen. Die Komik der Pantomine kann ihrer gar nicht entbehren. Die Figur des gefräßigen breitmäulig ſchlottrigen, tölpelhaften, einfältig pfiffigen, durchgeprügelten Pierrot, welche Dominico auf dem Italieniſchen Theater zu Paris aus der Kleidung des

Polichinello und dem Charakter des Arlechino zuſammenſetzte, iſt weſentlich eine Frazze.

Die Caricatur iſt von uns in die unfreiwillige und in diejenige unterſchieden worden, die von der Kunſt mit Abſicht hervorgebracht wird. Es würde jedoch ein Mißverſtand ſein, dieſen Unterſchied ſo zu nehmen, als ob in den Producten der Kunſt nicht auch ſolche möglich wären, die, ohne Caricatur ſein zu wollen, alſo unfreiwillig, wirklich Caricaturen ſind. Dies iſt ſo wenig der Fall, daß im Gegentheil eine Menge von Kunſtwerken ganz gegen ihre Abſicht ſich in die Carikirung verlieren. Der Grund dieſer Erſcheinung liegt in dem Weſen des Abſolutſchönen, die Extreme des Erhabenen und Gefälligen in ſich auszugleichen. Das wahrhaft, Schöne hervorzubringen erfordert eine Tiefe der Conception, eine Kraft der Production, die höchſt ſelten ſind. Die Mittelmäßigkeit hat Empfindung genug für das Schöne, aber nicht Originalität genug, es ſelbſtſtändig hervorzubringen. Sie iſt es daher vorzüglich, die ſich in einem Pſeudoidealismus gefällt, der ſich durch einen hohlen Adel der Tendenz und durch formelle Reinlichkeit der Ausführung in das Ideal zu vertiefen wähnt. Dieſer Idealismus erzeugt Geſtalten, die im Grunde eine nur allegoriſche Allgemeinheit beſitzen, während ſie doch auf die Geltung lebenswirklicher Exiſtenzen Anſpruch machen. Es wäre beſſer, wenn ſie nur Allegorien wären, denn alsdann würden ſie ſich nicht widerſprechen. Sie wären dann nur Abſtractionen. Statt deſſen verlangen ſie von uns als naturwahre Geſtalten voll eigenſter Lebendigkeit anerkannt zu werden und fallen damit in das Häßliche; denn ſie täuſchen uns mit dem Schein wirklicher Idealität. Die Abweſenheit aller poſitiven Incorrectheit, die Anwendung bekannter edler Formen im Einzelnen, die Fernhaltung jedes Ueberſchwangs, die Zahmheit des gewählten Ausdrucks, die negative Sauberkeit, mit welcher das Detail ausgeglättet iſt, betrügt über die Gehaltloſigkeit des Innern und läßt den Künſtler nicht ahnen, daß er nur eine ideale Caricatur zu Tage gefördert habe. Wir haben vorhin abſichtlich geſagt, daß die Mittelmäßigkeit es vorzüglich ſei, welche in dieſen Irrthum falle, das ächte Ideal in ſolchen blutloſen Schatten zu verwirklichen. Das Genie ſelber nämlich iſt keineswegs geſichert, nicht auch in dieſen Abweg zu gerathen, weil das Abſolutſchöne wirklich alle Extreme von ſich ausſchließt und die Nothwendigkeit der abſoluten Harmonie einen Antrieb zu einem Nivelliren erzeugen kann, welches alle friſche Kraft und Eigenart in eine falſche Vornehmheit, in eine dünnliche Formenſpielerei, in einen krankhaften Adel der Geſtaltung auflöſen kann.

Dieſe feine Art der Verzerrung, die ſo viel unfruchtbar Schönheit erzeugt, die ſo oft als das Eunuchenideal die productiven Kräfte mißleitet nnd gewöhnlich, wenn ſie eine Zeitlang Alles ausgemattet und ausgemergelt hat, die Reaction einer wilden, naturwüchſigen, roh empiriſchen Sturm- und Drangperiode nach ſich zieht, erfordert eine ganz beſondere Aufmerkſamkeit der Kritik, weil ſie ſcheinbar das Höchſte darbietet. Jede Kunſt ſpecificirt natürlich dieſe Idealität nach dem Medium ihrer Darſtellung. Hierauf einzugehen, muß daher der beſondern Kunſtlehre überlaſſen bleiben. Doch wollen wir einige Beiſpiele zur Verdeutlichung geben. Als die antike Kunſt in Verfall gerieth, verfiel ſie auf die Hermaphroditenbildung, die doch nichts als eine Caricatur iſt. Nur im Unterſchied der Geſchlechter kann ſich die Eigenthümlichkeit der Schönheit zum Ideal vollenden, wie W. v. Humboldt in ſeiner trefflichen Abhandlung:

über die männliche und weibliche Form, in Schillers Horen 1795, jetzt in ſeinen Gesammelten Werken, I., 1841, S. 215. ff. ſo gründlich gezeigt hat. Nur im Mann kann die Würde, nur im Weibe die Anmuth zur abſoluten Reinheit ſich erheben. In der Jünglingsperiode kann die männliche Geſtalt als Ephebe eine gewiſſe weibliche Weichheit, in der Periode des greiſen Alters die weibliche als Matrone eine gewiſſe männliche Strenge annehmen, ohne die individuelle Wahrheit des geſchlechtlichen Typus zu beeinträchtigen. Allein aus den Schönheiten des männlichen und weiblichen Ideals ein drittes Ideal zuſammenzuſetzen, das weder männlich noch weiblich, vielmehr mannweiblich ſein ſoll, iſt eine Verſuchung der irreführenden Reflexion, die unausbleiblich zu Verzerrungen führen muß. Es bleibt ein unnatürliches Beginnen, das nur einem in Päderaſtie verſunkenen Geſchlechte ſchmeicheln konnte. Sculptur und Malerei haben einen großen Aufwand gemacht, dieſem Pſeudoideal zu huldigen, aber auch in den Werken höchſter Virtuoſität bleibt es Caricatur. Die Schönheit dieſer Zwittergeſtalten hat gerade, weil ſie die Prätenſion der abſoluten, allerſchöpfenden Schönheit machen muß, eine faſt geſpenſtiſches Grauen, ja Ekel erweckende Häßlichkeit an ſich. Schneidet ſich eine Amazone, den Bogen beſſer ſpannen zu können, die eine Bruſt weg, ſo bleibt ſie doch Weib, ja ſie bleibt, wie eine Pentheſilea, der Liebe fähig. Wird ein Mann gewaltſam zum Hämmling gemacht, ſo verweibt der Eunuch als ein Unglücklicher. Ein Hermaphrodit aber, der zugleich Mann und Weib ſein ſoll, iſt ein Monſtrum. Unter den Pompejaniſchen Bildern finden wir auch manche Hermaphroditen, aber doch auch eines, worin der Ekel der geſunden Natur vor ſolchem zweideutigen Ideal treffend dargeſtellt iſt, Musée secret, pl. 13., p. 68. Ein

Hermaphrodit mit weiblichem Kopfputz, mit Ohrgehängen, mit buſenhafter Bruſtanſchwellung und breiten Hüftformen, liegt in einer Landſchaft auf ſchwellende Kiſſen hingeſtreckt. Ein Satyr, durch den Anſchein von Weiblichkeit getäuſcht, hat von ihm eine Decke weggezogen. Lüſtern blickt der Hermaphrodit nach ihm hin, aber der Satyr, der nicht, wie er erwartet, eine Nymphe gefunden, fliehet entſetzt, wagt nicht ſich umzuſchauen und ſtreckt abwehrend die Hände zurück. Die Kunſt darf nicht von der Individualiſirung laſſen, will ſie nicht die wahre Poeſie aufgeben. Sie ſoll das Weſen, aber ſie ſoll es als concrete Erſcheinung darſtellen. Das Allgemeine als Allgemeines iſt Sache der Wiſſenſchaft, nicht der Kunſt. Dieſe muß ſich daher vor ſolchen Verallgemeinerungen hüten, welche die Individualität abſorbiren. In der Fortſetzung der Conſuelo, in der Gräfin von Rudolſtadt, namentlich aber im Epiloge, iſt die G. Sand z. B. dieſer an ſich edlen aber unkünſtleriſchen Verzerrung verfallen. Conſuelo als Zingara und ihr Mann als Trismegiſtus werden endlich zu den reinen Menſchen, zu den Menſchen als ſolchen. Trismegiſtus rief: „Bin ich nicht der Menſch? Warum ſoll ich nicht ſagen, was die menſchliche Natur verlangt und alſo auch verwirklicht? Ja, ich bin der Menſch, alſo kann ich ſagen, was der Menſch will und was er wirken wird. Wer die Wolke aufſteigen ſieht, kann den Blitz und den Orkan vorausſagen. Ich weiß, was ich in meinem Herzen trage und was daraus hervorgehen wird. Ich bin der Menſch und ſtehe in Bezug mit der Menſchheit meiner Zeit. Ich habe Europa geſehen“ u. ſ. w. Pure, proſaiſche Abſtraction! Solche Werke können nobel, können ſchön ſein, allein ihr Adel wie ihre Schönheit ſind auf einem Abwege der Verzerrung ins

Abſtracte. Wir erinnern uns hier des großen Aufſehens, das eine Statue des Bildhauers Cleſinger auf dem Pariſer Salon 1847 machte, weil ſie aus Mangel einer mythologiſchen oder anderweiten Situation kaum zur Ausſtellung zugelaſſen wäre und Furore machte. Es war ein üppiges Weib, das auf einem mit Roſen beſtreueten Bette ſich in wollüſtigen Träumen wand. Dies war die Realität, die man aber nicht geradezu geſtehen mochte. Was that nun die Kritik? Sie behauptete, Cléſinger habe eine ganz neue Bahn gebrochen. Freunde hatten dem Bildhauer gerathen, den einen untergeſchlagenen Fuß von einer Schlange umringeln zu laſſen, damit dadurch der Anſtand des Katalogs gewahrt würde, weil man ſich nun eine Cleopatra oder Eurydice denken könne und die Statue bekam den Titel: la femme piquée par un serpent. Die Kritik zählte auf, daß dies Meiſterſtück keine Göttin, Nymphe, Dryade, Oreade, Napee, Okeanide ſei, „mais tout bonnement une femme. Il a trouvé, cet audacieux, ce fou, cet enragé, que c'était là un sujet suffisant“. „Vous êtes étonné et ravi de ce type, qui n'est ni grec ni romain, et qui est charmant, de cette bouche entr' ouverte, de ces yeux mourans, de ces narines passionées, de cette physiognomie convulsive et douce, qu'agite un sentiment inconnu, de cet évanouissement voluptueux causé par l'ivresse du poison, philtre perfide, monté du talon au coeur, et qui glace les veines en les brûlant“. Wenn auch mit Hülfe der Fiction des Giftes, iſt doch offen genug ausgeſprochen, daß das Entzücken ein wollüſtiges ſei. „Un esprit méticuleux pourrait bien demander: qu'exprimait — elle avant l'addition du serpent? Nous ne saurions trop le dire. Eh bien! Elle avoit reçu en pleine poitrine une des flèches d'or du carquois d'Eros“. Zuletzt ſoll nun die Neuheit der Richtung, die hier eingeſchlagen, geſchildert werden, kommt aber nur auf eine Allgemeinheit hinaus, die uns deutlich die Gefahr verräth, welche damit verknüpft iſt, tout bonnement une femme, ein Weib ſchlechthin, darzuſtellen. „Clésinger a, par cette statue, fait preuve d'une incontestable originalité. L'antiquité d'Athenes ou de Rome n'a rien à voir dans son oeuvre: la Renaissance non plus. Il ne procède pas plus de Phidias que de Jean Goujon; il ne ressemble pas le moins du monde à David, ni même à Pradier, ce païen attardé: peut être, avec de la bonne volonté, lui trouveroit-on quelques rapports avec Couston ou Clodion, mais il est bien plus mâle, bien plus fougeux, bien plus violent dans la grâce, bien autrement épris de la nature et de la vérité. Nul sculpteur n'a embrassé la réalité d'une étreinte plus étroite! Il a résolu ce problème, de faire de la beauté sans mignardise, sans affection, sans maniérisme, avec une tête et un corps de notre temps, ou chacun peut reconnaître sa maîtresse, si elle est belle“!

Sehr nahe liegt es, daß die Verzerrung des abſtracten Idealismus das Genie und ſeinen Kampf mit der Welt ſich zum Gegenſtande macht. Das Genie iſt ſelbſt eine ideale Macht. Worin alſo könnte ſich das Ideal glänzender entfalten, als in einer Darſtellung des Genies ſelber? Dieſer Schluß ſcheint ſo bündig, daß wir ihm eine Menge von Gedichten, Novellen, Romanen, Dramen verdanken, in denen die Geſchichte künſtleriſchen Schaffens den Inhalt ausmacht. Da nun aber dies Schaffen an ſich etwas Stilles, Geheimnißvolles, Unſichtbares, ein Zuſtand iſt, ſo blieb nichts übrig, als die Künſtler in Umſtände zu verſetzen, die ihnen Gelegenheit gaben, ihre Gefühle, ihre Beſtrebungen, ihr gewaltiges

Wollen durch Worte kund zu thun. Und wie hätte man dies wieder beſſer gekonnt, als durch ungünſtige Umſtände, Verkennung, Noth, Armuth, ſociale Mißſtellung u. dgl. So kommt denn eine traurige Gelegenheit nach der andern, der undankbaren Welt, die ſolche Genies zu beſitzen eigentlich gar nicht werth iſt, gehörig die Wahrheit zu ſagen und dem Stolz des empörten Geiſtes genug zu thun, der denn doch nicht ſtolz genug iſt, auf den Beifall der ſo tief verachteten Welt zu reſigniren. Seit Göthe's Taſſo und Oelenſchlägers Correggio iſt wohl kaum noch ein einigermaaßen renommirter Künſtler übrig, der nicht in der einen oder andern Form zu einem weltſchmerzlichen Ideal umgedichtet wäre, das von der Caricatur immer nur um eine Linie entfernt iſt, wofern es nicht ganz hineinfällt. Eines der vielbeſprochenſten dieſer edlen Zerrbilder iſt der Chatterton von Alfred de Vigny, nach deſſen Aufführung im Theater Français Jules Janin in Lewalds Allgemeiner Theaterevue, II., 1836, S. 218. ſagte: „Dieſer Chatterton iſt eine Art von talentvollem Narren, den die Eitelkeit in's Verderben ſtürzt. Anſtatt mit Bewußtſein und Muth, wie ein Mann, der für ſich eine Zukunft ſieht, an's Werk zu gehen, beginnt Chatterton über Menſchen und Welt zu klagen. An einem ſchönen Tage tödtet er ſich, weil er nicht länger warten will. Allerdings iſt dies beklagenswerth, allein zugleich iſt es ein trauriges Beiſpiel, das nie den Stoff zu einer kläglichen Elegie hätte geben ſollen. Ueberhaupt ſagt man es nicht genug den jungen Leuten, daß die Geſellſchaft denen nichts ſchuldig iſt, die nichts für ſie gethan haben. Sie glauben ſogleich, wenn ſie einige Verſe oder Proſa im Kopfe ſpüren, daß die Welt ihnen mit offenen Armen und offenen Börſen entgegenkommen ſoll, während ſie der Welt entgegenkommen ſollten. Seiner Natur nach iſt das Genie geduldig, je unſterblicher es iſt, deſto beſſer verſteht es zu warten. Wo iſt das Genie auf der Welt, das nicht gewartet hätte ſtandhaft, gleich dem alten Horaz, bis die Reihe an ihn gekommen war? Treibt Ihr nicht dieſe jungen ungeduldigen Geiſter zur Empörung, die nicht einſehen, daß die Jugend ſelbſt ſchon ein ſehr großes Gut iſt und undankbar gegen den Himmel ſind, ſich nicht glücklich zu fühlen, daß ſie jung ſind? Befördert nicht durch Eure ungeſtümen Klagen, durch Eure betrüglichen Beſchwerden die Handlungen des Selbſtmords. Der Tod Guilberts, Malfilatres, Chattertons hat ſchon viel Uebel angerichtet. — Unter dieſem Geſichtspunct iſt der Chatterton Alfred de Vigny's eine beklagenswerthe und mörderiſche Compoſition. Stellen Sie ſich einen Dichter vor, der während ganzer fünf Acte umhergeht und gegen die Geſellſchaft declamirt, weil er kein Kleid und kein Brod hat. Aber Arbeit hat er; warum arbeitet er nicht? Welches Privilegium hat er, daß man zu ihm gehen ſollte, ehe man ihn an ſeinen Werken erkennt? Ein unerbittlicher Gläubiger will Chatterton in das Gefängniß werfen laſſen. Er gehe doch in das Gefängniß; dort wird er genährt und beherbergt und kann ganz nach Willkür dichten; größere Dichter als Chatterton lebten in Feſſeln und weniger bequem. Sheridan ſelbſt, war er nicht ein Gefangener des Os alienum und war er um deshalb weniger Sheridan? Der Lordmayor bietet Chatterton den Platz ſeines erſten Kammerdieners an, und Chatterton verweigert es. J. J. Rouſſeau war weniger ſtolz; er hat die Livrée getragen und war doch Jean Jacques, und wenn er ſich getödtet hat, ſo geſchah es heimlich, verborgen, nachdem er Heloiſe, Emile und den contrat social geſchrieben hatte".

So viel über die Verzerrungen, welche von den Künſtlern in der Meinung hervorgebracht werden, mit ihnen das Ideal der Schönheit ſelbſt zu realiſiren. So viel von der verſteckteren Form dieſer Caricaturen und den Täuſchungen, denen ſelbſt die Kritik bei ihnen unterworfen ſein kann. So viel von der faſt unausbleiblichen Carikirung, welche durch den Stoff herbeigeführt wird. Aus allen dieſen Gründen folgt aber, daß ganz das Nämliche für die Erzeugung der abſichtlichen Caricatur möglich iſt. Da ſie als ein Kunſtwerk den allgemeinen Geſetzen des Schönen unterliegt, wenn ihre Form ſich auch gegen dieſelben negativ verhält, ſo kann es natürlich auch ſchlechte Caricaturen geben. Es ſind diejenigen, die in der Bosheit der Tendenz und in der Häßlichkeit der Geſtalt ſtehen bleiben und ſich nicht zur Heiterkeit des ſcherzhaften Muthwillens erheben. Es ſind diejenigen, die um ſolcher proſaiſchen Biſſigkeit halber nicht von der Endlichkeit einer beſchränkten Abſicht, zu ärgern, zu verletzen, loskommen. Es ſind aber auch diejenigen, die ihre Züge nicht ſcharf genug in das vorausgeſetzte Gegenbild reflectiren, alſo nicht witzig genug ausfallen und in ihrer Stumpfheit eine Unſicherheit der Beziehung, eine Schwierigkeit der Deutung veranlaſſen. Es ſind ferner diejenigen, die um der Schwäche ihrer Zeichnung willen ſich mit den Aeußerlichkeiten eines ſymboliſchen Beiwerks umgeben müſſen und durch Ueberhäufung deſſelben abermals in Gefahr bringen, die rechte Beziehung doch zu verfehlen. Schlecht endlich ſind diejenigen, welche den Punct nicht feſtzuhalten oder wohl gar kaum zu finden wiſſen, von dem eigentlich die Verzerrung der Geſtalt ausgeht und ſich von Innen her als die reale Ironie des Begriffs entwickelt, der eigentlich da ſein ſollte. Man hört wohl von der Caricatur ſo ſprechen, als ob ſie eine höchſt untergeordnete Leiſtung der Kunſt ſei, als ob nur geringere Talente mit ihr ſich befaſſen könnten und als ob die Beſchäftigung mit ihr den Geſchmack verderben müſſe. Dieſe banale Meinung hat einen Sinn nur in Anſehung der ſchlechten Caricatur, denn die gute iſt wahrlich gerade eben ſo ſchwer, wie — alles Gute und Schöne. Wir müſſen bedenken, daß, wie Platon ſchon im Sympoſion ſagt, der beſte tragiſche Dichter auch der beſte komödiſche iſt, d. h. daß die Komik mit der Tragik aus derſelben Tiefe des Geiſtes entſpringt und dieſelbe Kraft erheiſcht. Die antiken Tragiker dichteten zu ihren Trilogien ſelber das übliche Satyrdrama. Die Menge derſelben iſt verloren gegangen. Nur eines, den Euripideiſchen Kyklopen, haben wir übrig. Es reicht hin, uns zu zeigen, daß die Carikirung die Seele dieſer Gattung war. Wer alſo nicht von der ſchlechten, ſondern von der Caricatur überhaupt geringſchätzig denkt, der laſſe die Namen der alten Tragiker, der laſſe den Namen des Ariſtophanes und Menander, den Namen des Horaz und Lucian, des Calderon und Shakeſpeare, des Arioſto und Cervantes, des Rabelais und Fiſchart, des Swift und Boz, Tiecks und Jean Pauls, Molieres und Bérangers, Voltaires und Gutzkows, der laſſe den Namen der Breughel und der Teniers, der Callot und Grandville, der Hogarth und Gavarni bei ſich vorübergehen und frage ſich dann, ob er die Schöpfung ächter Caricaturen noch für eine ſo untergeordnete Leiſtung anzuſehen den Muth haben könne? Freilich ohne idealen Gehalt, ohne Witz, ohne Freiheit, ohne Kühnheit oder Zierlichkeit, ohne humoriſtiſche Elaſticität, nun freilich da iſt die Caricatur nur eine abſcheuliche, quälende Fratze und eben ſo langweilig und unausſtehlich, als jedes andere ſchlechte Kunſtwerk.

Die Caricatur muß die Idee in der Form der Unidee, das Weſen in der Verkehrung ſeiner Erſcheinung darſtellen, aber dieſe Unidee und Verkehrung in ein concretes Medium reflectiren. Mit andern Worten, ſie muß die Kunſt der Individualiſirung verſtehen. Die Caricatur iſt das Widerſpiel der wahrhaften Schönheit, die ihre Genugthuung in ſich ſelbſt trägt und ſich am Wohllaut ihrer eigenen Formen erſättigt. Die Caricatur weiſt unruhig über ſich hinaus, weil ſie mit ſich zugleich etwas Anderes darſtellt. Sie iſt eine in ſich entzweiete, wenn auch in dieſer Entzweiung mit ſich relativ harmoniſche Geſtalt. Die *empiriſche Vermittelung*, von welcher ſie ausgeht, kann eine *unendlich verſchiedene* ſein. Zuſtände, Handlungen, Bildungstendenzen jeglichen Inhalts können zu ihr die Veranlaſſung geben. Wir ſehen, daß *Nachbarvölker* ihre Eigenheiten in Zerrbildern zuſammenfaſſen. Der Franzoſe carikirt den Briten, der Brite den Franzoſen u. ſ. w. Hervorragendere *Städte* bringen aus ſich Zerrbilder hervor, in denen ſie ihre Eigenthümlichkeiten ironiſch verlachen. Die Typen der Römiſchen Attellanen z. B. vererbten ſich auf die neuern Italieniſchen Masken, zu welchen die verſchiedenen Hauptſtädte Italiens ihren Beitrag lieferten. Der Arlechino iſt der alte Römiſche Sannio; Pantalone der Venetianiſche Kaufmann; der Dottore iſt von Bologna; der Beltramo von Mailand; der Scapino iſt der ſpitzbübiſche Bediente von Bergamo; der Spaniſche Capitano und Scaramuccia iſt von Neapel; Pulicinella der Apuliſche Spaßvogel von Acerra, der Maccus der Alten; Tartaglia der Stotterer; Brighella der Betrüger und Kuppler von Ferrara; Pascariello, der ſchwatzhafte Geck von Neapel; Gelſomino das ſüße Herrchen von Rom und Florenz u. ſ. w. Der Mezzetino und Pierrot ſind Umbildungen der Italieniſchen Masken auf dem Italieniſchen Theater zu Paris. Dieſe Masken ſind in vieler Hinſicht die vollendetſten Caricaturen. Sie enthalten alle Nüançen des Häßlichen, aufgelöſt ins Komiſche. Sie parodiren Alles, aber ſie parodiren es in einer concreten Individualiſirung, die eine geſchichtliche Baſis hat. Große Städte, wie London, Paris, Berlin, perſifliren ſich ſelbſt in ihren cockneys, ihren badauds, ihren Buffey's. Die fortwährende Zerſetzung der Geſellſchaft in dieſen Culturcentren iſt unerſchöpflich an zerrbildneriſchen Stoffen. Mayhew in ſeinem unendlich wichtigen Werk über die Londoner Armen hat den Gedanken ausgeführt, die charakteriſtiſchen Figuren des Straßenelends und der Spelunken Londons daguerrotypiren zu laſſen, ſo daß man erſchreckend treue Abbilder des geſpenſtigen Hades der Londoner Civiliſation bei ihm ſehen kann; das Proletariat derſelben beſteht faſt nur aus Caricaturen, und dieſe Caricaturen beſtehen faſt nur aus Frazzen, die ganz den eigenthümlichen ſinnlichen Zug haben, der aus den Zerrbildern von Cruishank und Phiz uns anwidert. Namentlich machen die verwahrloſten Kinder einen entſetzlichen Eindruck, die in der Frühreife ihres von Mangel, Noth, Verbrechen, Trunk und zeitweiliger Schwelgerei verwüſteten Daſeins ein ganz vergreiſtes Ausſehen darbieten. Manche Geſtalten ſind edler aber nur um ſo ergreifender, wie z. B. jener Hindubettler, der an einer Straßenecke chriſtliche Tractätlein feil hält. Dieſe dunkle, ſchmächtige Geſtalt mit ihrem ſubtilen Knochengebäude, mit ihrer quietiſtiſchen Beſchränktheit, mit ihrem rührend melancholiſchen Geſicht, aus welchem doch noch ein höherer Geiſt als eine nicht ganz erloſchene Erinnerung blickt, in den Nebeln Londons! — Die Franzoſen haben ein Werk hervorgebracht, das uns die Wirklichkeit nur mit treuem Griffel abzuſchreiben ſcheint, dabei aber das carikirende Element nicht verbirgt, in welches ſo viele Typen der heutigen Geſellſchaft eingetaucht ſind. Wir meinen Les Français peints par eux mêmes; Encyclopédie morale du dix neuvième siècle. Dies mit den trefflichſten Zeichnungen von den erſten Künſtlern ausgeſtattete, von den claſſiſchen Autoren Frankreichs geſchriebene Werk erſchien in acht Quartbänden von 1841 ab und verdient von Pſychologen, Moraliſten, Dichtern, Geiſtlichen und Staatsmännern weit mehr gekannt zu werden, als es den Anſchein hat. Drei Bände dieſes Werks enthalten die Typen der Provinzen. Die Artikel über die Armee, über die Forçats, über St. Lazare und ähnliche ſind mit der gründlichſten Wiſſenſchaftlichkeit geſchrieben. Der diable à Paris oder Paris et les Parisiens, der 1845 in zwei Quartbänden erſchien, iſt als eine Fortſetzung zu betrachten, die jedoch ſchon mehr nur der Unterhaltung gewidmet iſt und ſich faſt ausſchließlich mit den Caricaturen beſchäftigt, welche das feinere und rohere Proletariat liefert bis herunter zu den Bettlern und den Proſtituirten.

Wie Völker und Städte, ſo ſehen wir auch die verſchiedenen **Stände** der Geſellſchaft ſich gegenſeitig carikiren. Der Bauer, der Soldat, der Schulmeiſter, der Barbier, der Schuſter, der Schneider, der Krämer, der Literat und Winkelpoet, der Thürhüter, der Aufwärter, u. ſ. w. werden in Zerrbildern fixirt, die ſich von Epoche zu Epoche metamorphoſiren, aber immer dieſelbe Richtung erneuen.

Endlich geben die Verſchiedenheit des **Geſchlechts** und der **Altersſtufen** das Material zu Carikirungen ab. Man könnte zu ihnen auch die **Leidenſchaften** hinzurechnen, wie **Theophraſtos** in ſeinen **Charakteren**, nach ihm Labruyère, dann Rabener ſie geſchildert haben und wie ſie den Inhalt des von Menandros und Diphilos begründeten Luſtſpiels ausmachen.

Von ſolchen Zuſtänden haben wir die Handlungen zu unterſcheiden. Sie machen den Inhalt der eigentlich hiſtoriſchen Caricatur aus, welche die Widerſprüche ſatiriſirt, die in dem öffentlichen Handeln der Völker und Regierungen zum Vorſchein kommen. Periodiſche Caricaturwerke, wie der Londoner Punch, der Pariſer Charivari, der Berliner Kladderadatſch, werden dadurch zu Chroniken der politiſchen und kirchlichen Verkehrtheiten.

Die Bildungstendenzen geben den Stoff zu vielen und oft ſehr intereſſanten Caricaturen, und zwar in einer doppelten Weiſe, einmal durch Perſiflirung einer Tendenz überhaupt, ſodann aber durch Perſiflirung der Widerſprüche, die zwiſchen der Cultur und Uncultur, zwiſchen der Cultur und Hypercultur entſtehen. Eine Tendenz überhaupt kann carikirt werden, ſofern ihre Eigenthümlichkeit von der Satire zur Einſeitigkeit beſchränkt und in dieſer Fixirung übertrieben wird. Es liegt aber in der Natur der Sache, daß die Bildung in der Unvollkommenheit ihrer Anfänge oder in der Ueberreife ihrer Ausgänge der Verzerrung die glücklichſten Stoffe liefern wird. Die Caricaturen, die nach jener Seite hin liegen, erzeugen ſich im Großen überall, wo Culturvölker mit Naturvölkern ſich berühren. Sie können von einem andern Geſichtspunct aus für uns oft einen ſehr ſchmerzlichen Anblick darbieten, indem wir ſehen, wie ein kräftiges, relativ ſchönes Daſein von der fremden Bildung ergriffen, zerſtört und zu einer ſcheußlich lächerlichen Fratze verbildet wird. Catlin in ſeinen Indianern Nordamerikas (Deutſche Ausgabe von Berghaus, 1848, S. 306. ff.) gibt die Abbildung und die Geſchichte eines Aſſinneboinerhäuptlings Wei-dſchun-dſchoe, der nach Waſhington im vollen Schmuck ſeines prächtigen Nationalcoſtums gekommen war. Wie aber kehrte er nach einem längern Aufenthalt in den Städten der Union zu den Seinen zurück? „Als er auf dem Verdecke des Dampfbootes erſchien, trug er einen Rock vom feinſten blauen Tuch mit Goldtreſſen beſetzt, auf den Schultern zwei gewaltige Epauletten, um den Hals eine glänzend ſchwarze Binde, und ſeine Füße waren in ein Paar waſſerdichter Stiefel mit hohen Abſätzen gezwängt, wodurch ſein Gang ſchwankend und unſicher wurde. — Auf dem Kopf trug er einen hohen Biberhut mit breiter Silbertreſſe und einem zwei Fuß langen rothen Federbuſch. Der ſteife, gerade Rockkragen reichte ihm bis über die Ohren hinauf und über den Rücken hing ſein langes, mit rother Farbe geſchmücktes Haar in Flechten herab. Um den Hals trug er eine große ſilberne Medaille an einem blauen Bande und an einem breiten über die rechte Schulter gehenden Riemen hing ein breiter Säbel. Die Hände waren mit ziegenledernen Handſchuhen bekleidet, in der Rechten trug er einen großen Fächer und in der Linken einen blauen Regenſchirm. So hatte man in Waſhington den armen Wei-dſchun-dſchoe ausſtaffirt!" Catlin gibt ein Bild dieſer Caricatur. Der Säbel ſchleppt dem Helden zwiſchen den Beinen; er dampft eine Cigarre und aus jeder der beiden Rocktaſchen ſchauet der Hals einer Brantweinflaſche heraus. Doch die rechte Carikirung erfolgte erſt, als er zu Hauſe angelangt war, wo die Seinigen ihn wegen der Berichte, die er von den Yankee's machte, für einen Lügner hielten. Am Tage nach ſeiner Ankunft verfertigte ſeine Frau ſich aus den Schößen als einem überflüſſigen Theil des Rocks ein Paar Beinkleider und aus der ſilbernen Huttreſſe ein Paar Strumpfbänder. Den ſo verkürzten Rock trug nunmehr ſein Bruder, während er ſelbſt mit Köcher und Bogen, aber ohne Rock, erſchien und ſeine ſtaunenden Freunde ſein feines Hemd mit koſtbaren Hemdknöpfen bewunderten. Der Säbel behauptete noch immer ſeinen Platz, aber ſchon um Mittag vertauſchte er die Stiefeln mit Mokaſſins und in dieſem Aufzuge ſaß er, bei einem Fäßchen Brantwein, erzählend unter ſeinen Freunden. Eine ſeiner Geliebten hatte ihre Blicke auf ſeine ſchönen ſeidenen Tragbänder gerichtet und am nächſten Tage ſah man ihn, Yankee Doodle und Waſhingtonmarſch pfeifend, mit dem Brantweinfäßchen unter dem Arm, nach der Hütte ſeiner alten Bekanntſchaft hinſchwanken. Sein weißes Hemd, oder derjenige Theil deſſelben, welcher im Winde geflattert hatte, war auf anſtößige Weiſe verkürzt worden; ſeine blauen mit Goldtreſſen beſetzten Pantalons waren in ein Paar comfortable Beinkleider verwandelt; dabei hatte er Bogen und Köcher umgehängt, und der breite Säbel, welcher auf der Erde nachſchleppte, war ihm zwiſchen die Beine gekommen und diente ihm ſo gewiſſermaaßen als Steuer, um ihn ſicher über die „unruhige Oberfläche der Erde" hinwegzuführen. — Auf dieſe Weiſe waren zwei Tage vergangen, das Fäßchen war leer und von ſeinem ganzen ſtattlichen Aufzuge war ihm nur noch der Regenſchirm übrig geblieben, an dem ſein ganzes Herz hing und den er in jedem Wetter bei ſich führte, während er übrigens eine Lederkleidung trug!

Behandelt die Kunſt ſolche Widerſprüche, ſo wird ſie die Ironie haben müſſen, in ihnen die Mängel der Cultur ſelber mit zu verſpotten. Die Franzoſen haben z. B. nach der Beſitznahme der Marqueſasinſeln eine Suite von Caricaturen in dieſem Sinn gegeben. Sie haben die tättowirten

Wilden gemalt, wie ſie in den Europäiſchen Anzügen, gleich jenem Indianerhäuptling, ſich zu den tollſten Caricaturen verunſtalteten; wie ſie von der Fenſterſteuer zu ihrem höchſten Erſtaunen beglückt wurden; wie die Fortſchritte der Franzöſiſchen Civiliſation ſich den überraſchten Vätern in weißfarbigten Kindern offenbarten u. ſ. w. Auf einem Blatt ſehen wir einen edlen Marqueſaner in Stiefeln zwar, ſonſt aber nur im Hemde, mit einer Keule, wie er aus der Hütte hinaus will, durch deren Thür man draußen ſeine Frau in einem zärtlichen Tête à Tête mit einem Franzöſiſchen Elegant ſieht. Aber ein anderer Franzoſe hält ihn zurück und ſucht ihm die Keule zu entreißen. Malheureux! qu'allez-vous faire?

Parbleu! une volée à l'amant de ma femme.

Ce serait vous perdre de réputation. Suivez la mode européenne, envoyez un cartel à votre rival, demain matin vous tirez sur le terrain, ce monsieur vous brûlera la cervelle — et au moins vous aurez eu complète satisfaction!

Auf einem andern Bilde erblickt man ein Opfer der Mode, in weiße Strippenbeinkleider, gelbes Gilet, ſteife Binde, knappen Frack eingezwängt. Mais, tailleur, il m'est absolument impossible, de remuer bras ou jambe dans les vêtements, que vous m'apportez là.

C'est ce qu'il faut. C'est justement ce qu'il faut. A Paris les gens riches ne s'habillent pas autrement; plus on est gêné dans ses habits, plus on passe, pour être à son aise!

Vielſeitiger natürlich fällt das Material aus, welches die Verbildung als Hypercultur in der falſchen Sentimentalität, in der falſchen Convenienz, in der falſchen Gelehrſamkeit, in der Verrücktheit des politiſchen Raiſonnirens, in dem Wahnſinn ſectireriſcher Fanatismen, in den Abgeſchmacktheiten des Luxus, in der Rivalität der modiſchen Heilmethoden, in den Verirrungen der Kunſt ſelber darbietet. Dieſe Caricaturen ſind gewöhnlich ſchon die Aeußerungen der Reaction, mit welcher der Geiſt ſolche Krankheiten zu überwinden ſucht. So der basbleu als Satire auf die ſchriftſtellernden Damen; ſo Mr. Prudhomme als Satire auf die Alles beſſer wiſſenden Kritiker; ſo Mr. Mayeux in der Uniform, die große Bärenmütze auf dem Kopf, die Conſervationsbrille auf der Naſe, als Satire auf die Nationalgardiſten; ſo Jean Patûrot à la recherche de la meilleure des républiques als Satire auf die Socialiſten und Communiſten u. ſ. w. Solche Caricaturen werden auch zuweilen ganz perſönlich, wie z. B. A. W. Schlegel Kotzebue's Poeſie verſpottete oder wie das Streben der Gräfin Hahn-Hahn, in ihren Romanen den Rechten zu finden, in der Diogena geiſtreich perſiflirt worden iſt. Nachdem ſie es mit einer ganzen Reihe von Männern, ſogar mit einem nordamerikaniſchen Indianerhäuptling, umſonſt verſucht hat, erkennt ſie endlich den Rechten in — einem Chineſen.

In der Behandlung muß die Caricatur den allgemeinen Geſetzen der Kunſt folgen. Sie kann portraitiren, ſymboliſiren, idealiſiren.

Die Portraitirung wird im Durchſchnitt der perſönlichen Caricatur angehören, die aus der Satire gegen ein beſtimmtes Individuum entſpringt. Da jedoch dieſe Richtung gewöhnlich mit den Kämpfen der Parteien im Staat, in der Kirche, in der Kunſt zuſammenhängt, ſo wird der Haß einen großen Antheil daran haben. Hiervon iſt die Folge, daß die äſthetiſche Ausarbeitung des Zerrbildes dem materiellen Intereſſe, den vergifteten Pfeil auf den Gegner abzuſchnellen, untergeordnet wird. Man begnügt ſich deshalb mit einer gewiſſen Aehnlichkeit der Figur und der Phyſiognomie. Wenn ſie nur hinreicht, für den ſatiriſchen Angriff als Enveloppe zu dienen. Der Kunſtwerth faſt aller Caricaturen ſolcher Art iſt ein äußerſt geringer. Man ſehe ſolche Sammlungen durch, wie das Musée de la caricature en France, worin die Zerrbilder aus der Zeit der Fronde, der Huguenottenkriege, des Lawsſchen Geldſchwindels u. ſ. w. bis zur erſten Revolution nach den Originalen abgebildet ſind; man ſehe die ebenfalls nach dem Original wiedergegebenen Caricaturen aus der Revolutionsgeſchichte ſelber in der Histoire musée de la république Française dépuis l'assemblée des Notables jusqu'à l'empire par Augustin Challamel, Paris, 1842, 2 Tomes; man ſehe die Caricaturen in dem Journal: London und Paris, welches Böttiger zu Ende des vorigen und Anfang dieſes Jahrhunderts in Weimar herausgab; man vergleiche mit ſolchen Bildern die ähnlichen ſatiriſchen Schriften, Pasquille, Lieder — ob man nicht überall einem herben, ſcharfen, proſaiſchen Ton begegnen wird, dem es vor Allem nur darum zu thun iſt, dem Gegner in der öffentlichen Meinung einen Stoß beizubringen. Es wiederholen ſich daher in dieſem Kreiſe ſogar gewiſſe Handgriffe, den Feind dem Gelächter preiszugeben.

Dieſe Armſeligkeit der Mittel iſt eine Folge des egoiſtiſchen Standpuncts der perſönlichen Satire, die ſich ſelten zur Heiterkeit und Harmloſigkeit erhebt. Die zweite Art der äſthetiſchen Behandlung unterſcheidet ſich von der Portraitirung dadurch, daß ſie die Verzerrung ſchon als eine allgemeine, als einen Typus nimmt, der eine Gattung darſtellt und inſofern für die Individuen, die zu derſelben gehören, einen ſymboliſchen Werth empfängt. Hier verſchwindet die Bitterkeit der directen Beziehung und die Poeſie gewinnt einen großen Spielraum. Dieſe ſymboliſche Darſtellung folgt den Wandlungen der Geſchichte, den Untergang ihrer bedeutendern Geſtalten in den Widerſprüchen zu ſchildern, die aus ihrer empiriſch unvermeidlichen Beſchränktheit ſich allmälig entwickeln. So iſt z. B. unſer Deutſches Volksbuch von den Schild- oder Lalenbürgern eine ſolche Caricatur, die ohne alle perſönliche Beziehung das Lächerliche des in ſeine Bornirtheit vertieften Spießbürgerthums mit wahrem Humor geißelt. So iſt in Wernhers mittelhochdeutſchem Gedicht: Helmbrecht, die Verliederlichung des Bauern- und Ritterthums in ein wüſtes, ſchlampiges Räuberleben trefflich geſchildert. So hat die Periode der Julimonarchie den Typus des Robert Macaire hervorgebracht d. h. des allgemein organiſirten Betruges. Macaire, mit ſeinem Genoſſen Bertrand, iſt überall, auf der Tribune, auf der Börſe, im Salon, am Spieltiſch, bei der ärztlichen Conſultation, im Cabriolet u. ſ. w., Macaire wohlbeleibt, im Frack, im Glanzhut, mit dickem ſeidenem Halstuch, brillanter Bruſtnadel, möglichſt einnehmend; ſein Helfershelfer Bertrand mit einer knappen Mütze in abgetragenen Kleidern, langen beuteligen Taſchen zum Einſuppen von allem Möglichen, mit ſchlottrigem Gange, bloßem dürrem Halſe, confiscirten Mienen voll ſpitzbübiſcher Unſchuld. Auch die Bilder gehören hieher, welche die Nationen ſich epochenweis von einander entwerfen, wie wenn wir von Bruder Jonathan in Amerika, von John Bull in England, von Michel in Deutſchland u. ſ. w. ſprechen. In China bedient ſich ſogar die Regierung der ſymboliſchen Caricatur, das Opiumrauchen zu verfolgen, indem ſie alle Stadien des Untergangs eines Unglücklichen auf Bildern darſtellen läßt, der durch den Genuß des Opiums endlich allem menſchlichen Gefühl, allem

Pflichtbewußtſein, aller Wirklichkeit entfremdet und zum ſcheußlichen Skelet abgezehrt wird.

Die ideale Behandlung der Caricatur können wir auch die phantaſtiſche nennen. Die Maaßloſigkeit der Uebertreibung macht das Zerrbild ſich ſelbſt zum Zweck und ſtellt das Häßliche bald als harmloſen Zufall, bald als höchſte Nothwendigkeit dar. Die Verzerrung vernichtet ſich ſelbſt, weil ſie aus den Schranken der gemeinen Wirklichkeit heraustritt und ſich in eine mährchenhafte Freiheit hinüberſpielt. Nur große Künſtler beſitzen Genie genug, dieſe wunderbare Metamorphoſe des Häßlichen hervorzubringen, die uns durch ihren Humor gerade ſolche Beſeligung bewirkt, wie außerdem nur die abſolute Schönheit es vermag. Die Freiheit und Größe der Behandlung überwindet in ihrer Komik das Negative der Form wie des Inhalts. Die Phantaſie dieſes Standpuncts verhält ſich zur Verſtändigkeit des erſtern, wie der junge Debüreau zum ältern Bruder, als er dieſen zu Konſtantinopel in die äußerſte Gefahr brachte. Debüreau's Vater ſollte mit ſeiner Familie vor dem Großherrn ſeine athletiſchen und akrobatiſchen Künſte produciren. Er ward daher eines Tags in einen großen Saal geführt, der aber ganz leer war; hier machte er vor einem ſeidenen Vorhang mit den Seinen die halsbrechendſten Kunſtſtücke. Unter Anderm nimmt der ältere Bruder eine Leiter auf die Zähne und der jüngere klettert dieſelbe hinauf. Glücklich oben angelangt vergißt er zurückzukehren, weil er von der oberſten Sproſſe plötzlich den ganzen Harem des Sultans erblickt, der hinter dem Vorhang ſaß. Der Bruder gab Zeichen auf Zeichen und erlag faſt, bis der Junge oben aus ſeinem Erſtaunen erwachte und herunterkletterte. Dieſe Geſchichte, die Jules Janin in ſeinem Debureau, histoire du theâtre à quatre sous, im dritten Capitel, erzählt, iſt ſelber ein Symbol. Unten der berechnende, balançirende Verſtand, dann die kahle, unſchöne Leiter als Mittel, oben aber die entzückte, im Anſchauen des Schönen ſich ſelbſt vergeſſende Phantaſie.

Die Caricatur wird als Product der Malerei ſehr oft und gern die Hülfe des Wortes annehmen, ihre Abſicht deutlich ausſprechen. Aus dieſer Verbindung ſind allmälig nicht nur vereinzelte Bildwitze, ſondern ganze Suiten von Caricaturen, ja ganze zuſammenhängende Geſchichten von Bildworten und Wortbildern entſtanden. Gavarni iſt in dieſer Doppelkunſt ein außerordentliches Genie, aber Töpfer übertrifft ihn an Humor. Die Oeuvres choisies de Gavarni, études de moeurs contemporaines, vier Quartbände, 1846, führen uns die enfans terribles, die Loretten, die Studirenden, den Carneval, die débardeurs, die Schauſpielerinnen, Clichy, Paris am Abend u. ſ. w. vor, immer witzig, aber kauſtiſch. Töpfer dagegen in ſeinen köſtlichen histoires en estampes ſprudelt von jenem heitern Uebermuth, der einen Shakeſpeare ſeinen Falſtaff, einen Jean Paul ſeinen Dr. Katzenberger, einen Tieck ſeine Vogelſcheuche Ledebrinna ſchaffen ließ. Viſcher hat dieſe ganze Gattung in einem Aufſatz über Gavarni und Töpfer in Schweglers Jahrbüchern der Gegenwart, 1846, S. 554—66. ſo vorzüglich charakteriſirt, daß wir darauf verweiſen müſſen, da wir ihn nur wiederholen könnten (90).

Die phantaſtiſche Caricatur ſtreift von der Verzerrung alle ethiſche Gefährlichkeit ab. Sie geſtattet den Vortheil, die gemeine Verſtändigkeit von vorn herein zu überſpringen und parodirt ſich ſelber. Nun könnte es ſcheinen, als ob durch ſolche Ausgelaſſenheit die Uebertreibung des Charakteriſtiſchen entweder ganz aufgehoben oder ſo ſehr ins Extrem geſteigert würde, daß die äußerſte Häßlichkeit die Folge ſein müßte, weil das Häßliche alles Maaß negirt, wie ſchon Platon es im Sophiſtes, 228., a., το ἀμετριας πανταχου δυσειδες ὀν γενος, das allwärts mißgeſtaltete Geſchlecht des Häßlichen nennt. Allein dies wäre doch ein Irrthum. Die Maaßloſigkeit der Phantaſtik erzeugt nämlich in ſich ſelbſt wieder ein Maaß, indem innerhalb ihrer Uebertreibung die Geſtalten doch wieder in ein gewiſſes proportionales Verhältniß zu einander treten müſſen. Hiedurch wird eine außerordentliche Freiheit, Kühnheit, aber auch Anmuth der Behandlung möglich, ſo daß die Caricaturen ſich nicht nur in ein endliches Medium, vielmehr in die Unendlichkeit der Idee ſelber, in das Schöne und Wahre und Gute an und für ſich reflectiren. Wie die alte Komödie der Griechen in dieſer idealen Phantaſtik ſo Bewundernswürdiges leiſtete, ſo würden auch wir Deutſche unſerer Anlage zufolge gerade in dieſer Richtung Unſterbliches hervorzubringen vermögen, wenn nur einigermaaßen mehr nationale Kraft, mehr einheitliches Zuſammenwirken unter uns vorhanden wäre und nicht die beſten Kräfte oft in Winkelexiſtenzen, in völlig localen Ephemeriden, verkommen müßten. Wir ſtehen nicht an, außer den anerkannten Meiſtern auf dieſem Gebiet, Jean Paul, Tieck u. A., das von Stranitzky einſt gegründete Leopold'ſtädter Theater in Wien für dasjenige zu halten, welches vorzüglichen Beruf zeigte, die Caricatur in den reinſten Himmel der Komik zu verſetzen und, befreiet von aller einſeitigen Verſtandesſchärfe, das „ganze mißgeſtaltete Geſchlecht des Maaßloſen“ zu einem Quell der reinſten Lachfreude zu machen. Bäuerle bezeichnete ſchon ſeinen annahenden Verfall; mit Raimund ſchwang es ſich noch einmal zum höchſten Glanz empor; mit Neſtroy eilte es ſeinem Untergang zu. Dieſer Gegenſtand verdiente wohl eine eigene Abhandlung, die wir hier nicht geben können, wo wir von der Caricatur nur Abſchied zu nehmen, nur ihre Fortbildung zum Lächerlichen anzudeuten haben. Wir enthalten uns daher weiterer Ausführung und geben nur ein Paar Züge zu beſſerem Verſtändniß. In der „Lindane" ſoll ein furchtſamer Pantoffelmacher im Reiche der Feen eine Großthat vollbringen. Das Geſchick hat ihn einmal dazu erleſen, ſo unbequem und widrig es ihm fällt, einen Helden zu ſpielen. Er muß durch einen Wald gehen. Seine Furchtſamkeit wird caricirt, aber wie? Vollkommen phantaſtiſch. Er nimmt ſeinen Altgeſellen und eine Flinte mit. Als ſie in den Wald kommen, wird er natürlich ſehr bange. Es iſt gar keine beſtimmte Gefahr vorhanden. Das thut nichts. Der Wald überhaupt, die Furcht überhaupt ſind Grund genug, etwas zum Schutz gegen mögliche Gefahren zu unternehmen. Der Geſelle muß alſo ſchießen. Aber wohin, da ſich nirgends etwas Verdächtiges zeigt. Er ſchießt auf das Gerathewohl in die Luft, während der Pantoffelmacher ſich grenzenlos ängſtet. Und ſiehe da — dies iſt nun das Phantaſtiſche der Ausführung — es fällt etwas aus der Luft herunter. Man wagt ſich näher, den Vogel anzuſehen. Der Vogel ſieht aber gar nicht recht wie ein Vogel aus; er hat vier Füße; er hat auch gar nicht rechte Federn, ſondern Borſten; genug, der Vogel iſt ein Schwein! Unmöglich, aber da liegt es wirklich. Wir lachen natürlich, aber der Pantoffelmacher fürchtet ſich nun um ſo mehr. Oder in Raimunds „Alpenkönig und Menſchenfeind" ſieht Herr von Rappelkopf durch den Alpenkönig, der ſeine Geſtalt mit ihm ausgetauſcht hat, ſich ſelber ſprechen, handeln, grollen, toben. Aber nun findet er dieſen Doppelgänger übertrieben. Der Alpenkönig, meint er, carikire ihn doch zu ſehr! Wie wahr, wie tief, wie philoſophiſch, möchten wir ſagen, iſt dieſer Humor! Wenn wir alle uns einmal ſo recht objectiv anſchauen könnten, würden wir nicht auch meinen, daß wir uns zwar erſchienen, aber doch nicht ganz ſo, wie wir eigentlich ſeien, doch etwas übertrieben?

Schluß.

Die Olympiſchen Götter waren die ſchönſten Geſtalten, die jemals von der Phantaſie erzeugt wurden. Dennoch hatten ſie unter ſich den hinkenden Hephäſtos und dieſer hinkende Gott war nicht nur mit der ſchönſten Göttin, mit der ſchaumgeborenen Aphrodite, vermählt, ſondern er war auch der ſinnige Gott der bildenden Kunſt und wußte die ſchönſten Geſtalten zu erſchaffen. Und obwohl die Götter ſo ſchön und ſo unſterblich waren, ſo hielten ſie es doch nicht unter ihrer Würde, zuweilen in ein Gelächter auszubrechen, das Homer ein unauslöſchliches nennt, wie da, als Hephäſtos die eigene Gattin und den Ares mit einem Fangnetz umwoben hatte. So erkennt die Griechiſche Mythologie den Zuſammenhang des Schönen, Häßlichen und Komiſchen an. Aber ſie thut dies auch noch in einem beſondern Mythus, auf welchen Bohtz in ſeiner Schrift: über das Komiſche und die Komödie, 1844, 51., aufmerkſam macht und den wir in den Deipnoſophiſten des Athenäus, XIV., 2., finden. Parmeniſkos war in die Höhle des Trophonios geſtiegen und hatte ihre grauenvollen Wunder geſehen. Seitdem konnte er nicht mehr lachen und befragte deshalb das Orakel von Delphi, welches ihm antwortete, daß ihm die Mutter in ihrem Hauſe die Fähigkeit zum Lachen wieder verleihen werde. Als nun Parmeniſkos nach Delos kam, ſuchte er das Bild der Mutter des Gottes, der Latona. Dies wurde ihm in einem unförmlichen Klotz gezeigt, worüber er, der eine ſchöne Bildſäule zu ſchauen erwartet hatte, zum heftigſten Lachen erregt ward. So hielt das Orakel ſein Wort. Die Mutter des ſchönen Apollon und ein Klotz ſcheinen zu heterogene Dinge zu ſein und doch war dieſes Unvereinbare hier wirklich und dieſe Wirklichkeit als eine, die nicht möglich ſein ſollte, lächerlich. Iſt dieſer Mythus nicht die Geſchichte des Zuſammenhangs des Häßlichen, das uns verſtummen macht, mit dem Komiſchen, das uns heiter erſchüttert?

Wir haben das Häßliche zuerſt im Begriff des Negativen, des Unvollkommenen überhaupt aufgeſucht. Es zeigte ſich, daß es nichts Urſprüngliches, nur etwas Secundäres war, das am Schönen die Bedingung ſeiner Exiſtenz hat. Wir überzeugten uns nun, wie es in der Natur theils in unmittelbareren Formen derſelben, theils durch die Vermittelung von Krankheit oder Verſtümmelung ſich verwirklicht. Vom Naturhäßlichen unterſchied ſich das Geiſthäßliche, unter welchem nicht Irrthum, Unwiſſenheit, Ungewandtheit, nur der Wahnſinn und das Böſe verſtanden werden konnte. Es ſchien ein Widerſpruch zu ſein, daß die Kunſt, als die Erzeugerin des Schönen, das Häßliche ſollte zu ihrem Gegenſtande machen können. Aber nicht nur die Möglichkeit ſolcher Bildung ergab ſich, ſondern auch die Nothwendigkeit, einerſeits aus der Univerſalität des Inhalts der Kunſt, die das allgemeine Bild der Welt der Erſcheinungen in ſich reflectirt, anderſeits aus dem Weſen des Komiſchen, welches das Häßliche als Mittel nicht entbehren kann. Da nun die Künſte ſich von einander qualitativ durch die Verſchiedenheit des Mediums der Darſtellung unterſcheiden, ſo reſultirte hieraus ein verſchiedenes Verhältniß zur Möglichkeit der Hervorbringung des Häßlichen, worin der Architektur und Muſik das Minimum, der Sculptur das Mittlere, der Malerei und Poeſie das Maximum zufiel. In der Möglichkeit überhaupt, hinter dem Ideal zurückzubleiben oder es zu entſtellen, ſind die Künſte freilich coordinirt, Baukunſt, Sculptur und Muſik aber durch ihre Technik gegen die Verhäßlichung geſchützter.

Alles Schöne, da es der Geſtaltung bedürftig iſt, beruht auf allgemeinen Maaßverhältniſſen, auf Einheit, Symmetrie, Harmonie. Die Häßlichkeit beginnt deshalb mit der Formloſigkeit, welche die Einheit ſich abzuſchließen hindert oder dieſelbe in's Geſtaltloſe auflöſt, ein Durcheinander der Ungeſtalt und disharmoniſchen Widerſpruch erzeugend.

Jedoch nicht nur im Allgemeinen iſt das Häßliche dem Maaße feindſelig, vielmehr auch im Beſondern verhält es ſich gegen die normale Geſtalt negativ, die entweder als ein conſtanter Typus durch die Geſetzlichkeit der Natur, oder als ein conventionelles Maaß der äſthetiſchen Behandlung, als ein beſtimmter Geſchmack, durch die Gewöhnung der Cultur hervorgebracht iſt und die wir Correctheit nennen. Die Negation dieſer Normalität iſt das Incorrecte, das in den einzelnen Künſten und Stylarten ſich beſonders ſpecificirt.

Jene Negation der Maaßverhältniſſe, dieſe Negation der phyſiſchen und conventionellen Normen haben ihren Grund erſt in der Verbildung, in dem negativen Proceß des Innern, der ſeine Auflöſung in der äußern Deformität nur zur Erſcheinung bringt. Die Freiheit des Daſeins, des Lebens, des Geiſtes kann das Erhabene in's Gemeine, das Gefällige in's Widrige, das Schöne in's Verzerrte verkehren. Nicht als ob das Erhabene, Gefällige, Schöne als ſolche nicht erhaben, nicht gefällig, nicht ſchön wären, wohl aber ſo, daß das Kleinliche am Großen, das Schwächliche am Mächtigen, das Niedrige am Majeſtätiſchen, das Plumpe am Niedlichen, das Todte am Spielenden, das Scheußliche am Reizenden ſein objectives Maaß hat. Als die Spitze der Scheußlichkeit ſtellte ſich uns das Böſe dar, die freie Selbſtvernichtung des Guten. Das Böſe als das diaboliſche zeigte ſich als die abſolute Scheinfreiheit, die mit Bewußtſein principiell das Gute negirt und in dem Abgrund ihrer Qual vergeblich wahre Befriedigung ſucht.

Das Böſe gab uns inſofern den Uebergang zur Caricatur, als es die Reflexion von Inhalt und Form in ſein Gegentheil weſentlich in ſich ſchließt. Die Vorſtellung des Teufels iſt die Vorſtellung der abſoluten Caricatur, denn er iſt die Lüge als die fictive Zerſtörung der Wahrheit, der Unwille als der Wille des Nichts, die Häßlichkeit als die poſitive Vernichtung der Schönheit. Aber die Caricatur löſt die Widrigkeit in's Lächerliche auf, indem ſie alle Formen des Häßlichen, aber auch des Schönen in ſich aufzunehmen vermag. Daß ſie in ihrer Verzerrung ſchön werde, unſterblicher Heiterkeit voll, iſt jedoch nur möglich durch den Humor, der ſie in's Phantaſtiſche übertreibt. Die entfeſſelte Ausgelaſſenheit des Humors, deſſen mitleidiger Uebermuth ſich auch der Fratze annimmt, entbehrt nicht der reinſten Beſinnung und gleicht der Mänade, die, auf des Berges Scheitel den Fuß erhebend, das Haupt, getrieben von der Begeiſterung des Gottes, zu den Sternen des Himmels mit kühnem Schwung emporgeworfen hat, als wolle ſie ſchon der Erde entfliehen und in den göttlichen Aether, aus dem Alles hervorgegangen, zurückkehren.

Anmerkungen.

(1) S. 3. Wenn wir es recht bedenken, ſo wird auch hier, wie in ſo vielen andern Dingen, Leſſing den eigentlichen Anfang gemacht haben, nämlich im Laokoon, wo Capitel XXIII. bis XXV. vom Häßlichen und Ekelhaften handeln. Das Verdienſt, den Begriff des Häßlichen als ein organiſches Moment der Idee des Schönen mit Bewußtſein in die Wiſſenſchaft eingeführt zu haben, gebührt Chr. H. Weiße in ſeinem: Syſtem der Aeſthetik, im erſten Theil, Leipzig 1830, S. 163 — 207.

(2) S. 8. Weiße hatte jedoch die Unluſt des Häßlichen im Weſentlichen zu ſpiritualiſtiſch gefaßt und dieſe Einſeitigkeit, das moraliſche Moment als die Lüge des Geſpenſtiſchen, Böſen, Teufliſchen vorzugsweiſe zu berückſichtigen, ging auch auf ſeine Nachfolger über. Unter dieſen ſtand Arnold Ruge voran in ſeiner: Neuen Vorſchule der Aeſthetik, Halle 1837, S. 86 — 107. Ruge, ein lebhafter Kopf, voll von mancherlei naiven Anſchauungen, die er abzulagern begierig war, aufgeregt durch die ihm neue Lectüre Hegelſcher Schriften, war in manchen Exemplificationen glücklich, ließ aber in Anſehung der Klarheit viel zu wünſchen über. Er ſagt S. 93: „Wenn ſich der endliche Geiſt in ſeiner Endlichkeit gegen ſeine Wahrheit, den abſoluten Geiſt, feſthält und geltend macht, ſo wird dieſer ſich ſelbſt genügen wollende Geiſt als Erkenntniß die Unwahrheit, als Wille, der ſich losſagt und in ſeiner Endlichkeit nur ſich beabſichtigt, das Böſe, und beides, wenn es zur Erſcheinung kommt, das Häßliche." Die Folge dieſer engen Umgrenzung iſt bei ihm, daß er, wenn er das Häßliche beſchreibt, faſt nur an die Hoffmann'ſche und Heine'ſche Poeſie denkt. — Bohtz: Ueber das Komiſche und die Komödie, Göttingen 1844, S. 29 — 51. hat den Begriff des Häßlichen etwas freier und allgemeiner, aber auch noch als den „verkehrten Geiſt", als die auf „den Kopf geſtellte Schönheit" genommen. — Kuno Fiſcher iſt gänzlich wieder Ruge und Weiße gefolgt in ſeiner: Diotima oder

die Idee des Schönen, Pforzheim 1849, S. 236 — 50. Das Häßliche iſt ihm als die Kehrſeite des Erhabenen der entſchiedene Widerſpruch des ſinnlichen Daſeins gegen das Ideale; das Vermögen des Häßlichen hat nach ihm nur der ſittliche Geiſt und nur in der Menſchenwelt iſt für ihn das Häßliche eine äſthetiſche Wahrheit. S. 250.: „Die frivolen Römer und die erſtarrten Juden ſind der letzte Ausdruck der entſeelten Vorwelt, wie die läſternen Mönche und die verweichlichten Chaliffen der Triumph des Häßlichen über die Ideale des gläubigen Katholicismus und des muthigen Islam ſind. So wird das Häßliche auf einen Augenblick das Schickſal des Erhabenen im Begriff des Schönen, wie in der Geſchichte der Menſchheit.“

(3) S. 9. Hauff: Moden und Trachten. Fragmente zur Geſchichte des Coſtüms. Tübingen und Stuttgart 1840, S. 17 — 23.

(4) S. 17. Durch die Howard'ſche Theorie iſt ſelbſt die flüchtige Geſtaltung der Wolken auf gewiſſe Grundformen zurückgeführt. Wir haben hier die von Reiſenden und von Dichtern ſo oft und mannigfach geſchilderten äſthetiſchen Eindrücke der Wolken im Auge, die unter Anderm in Novalis Heinrich von Ofterdingen, Schriften I., 3te Aufl. 1815, S. 238. vorzüglich ſo gegeben iſt: „Sie — die Wolken — ziehen und wollen uns mit ihrem kühlen Schatten auf und davon nehmen, und wenn ihre Bildung lieblich und bunt, wie ein ausgehauchter Wunſch unſers Innern iſt, ſo iſt auch ihre Klarheit, das herrliche Licht, was dann auf Erden herrſcht, wie die Vorbedeutung einer unbekannten, unſäglichen Herrlichkeit. Aber es giebt auch düſtre und ernſte und entſetzliche Umwölkungen, in denen alle Schrecken der alten Nacht zu drohen ſcheinen: nie ſcheint ſich der Himmel wieder aufheitern zu wollen, das heitere Blau iſt vertilgt, und ein fahles Kupferroth auf ſchwarzgrauem Grunde weckt Grauen und Angſt in jeder Bruſt. u. ſ. w.“

(5) S. 18. Von den hier genannten Namen iſt der Oerſtedts in den letzteren Jahren bei uns auch dem größern Publicum bekannt genug geworden, da die Manie der Deutſchen, für das Fremde ſich zu begeiſtern, eine Concurrenz von Ueberſetzungen ſeiner populären Schriften hervorrief. Bernardin St. Pierre iſt zwar dem Namen nach bei uns bekannt genug, da er durch ſeine Erzählung, Paul und Virginie, der Unterhaltungsliteratur ſeit lange angehört und Kupferſtiche, ja Ballette, dieſen Stoff und den Namen ſeines Autors weit genug verbreitet haben. Das Buch aber, was wir hier meinen, ſind ſeine Études de la nature, 3 Tomes (in der Pariſer Ausgabe, die wir vor uns haben, 1838, ohne [illegible]), ein Buch, worin wegen der Polarzone unhaltbare Hypotheſen vorkommen, das aber

außerdem einen Schatz der vielſeitigſten Beobachtung und einen Reichthum der ſchönſten Naturgemälde enthält, der nur von Wenigen genoſſen und benutzt zu ſein ſcheint. J. Viſchers Abhandlung über das Naturſchöne findet ſich in ſeiner Aeſthetik, Bd. II, Erſte Abtheilung, 1847, und iſt eine der ausgezeichnetſten Arbeiten, die wir auf dieſem Felde beſitzen. Hätten die Deutſchen ſich an dieſe Arbeit, oder auch nur an die Abtheilung von Kant's Kritik der Urtheilskraft erinnern wollen, die von der Teleologie handelt, ſo würden ſie nicht ſich eingebildet haben, durch Oerſtedt etwas ganz Neues zu erfahren.

(6) S. 15. F. A. Schmidt: Mineralienbuch, oder allgemeine und beſondere Beſchreibung der Mineralien. Mit 44 colorirten Tafeln. Stuttgart 1850, I. Thiere und Pflanzen ſind oft genug abgebildet worden, Mineralien ſelten. Dies Buch iſt daher ein erfreulicher Fortſchritt. Der Herausgeber ſagt mit Recht: „Es iſt nichts Leichtes, ein Mineral abzubilden, und gar tüchtige Künſtler, die es unternahmen, haben das begonnene Werk verlaſſen. Die ſtarren, lebloſen Formen widerſtreben dem Künſtlerſinn, jede Veränderung der Stellung ruft andere Reflexe, ja völlig verſchiedene Farbentöne hervor, und den Grad des Glanzes darzuſtellen iſt durchaus unmöglich. Die Geduld tüchtiger Maler pflegt in Bezug auf derlei Arbeiten, zu denen kein inneres Motiv ſie treibt, nicht übergroß zu ſein, und manche Farben dieſer Gnomenwelt ſind auch, mit allem Fleiß, — völlig unerreichbar. Welche Schwierigkeit bei dieſen Umſtänden nur die Auswahl der Objecte hat, iſt leicht denkbar.“

(7) S. 18. Man ſehe die Abbildungen dieſer merkwürdigen Gegenden in dem zu Carlsruhe erſchienenen Stahlſtichwerk: China, hiſtoriſch, romantiſch, maleriſch. Da der Titel ſo wenig als die Einleitung eine Jahreszahl haben, ſo können wir auch keine angeben.

(8) S. 19. Die Abhandlung von Hausmann, die wir hier im Sinn haben, heißt: die Zweckmäßigkeit der lebloſen Natur, und ſteht in einem Bändchen, welches den beſcheidenen Titel führt: Kleinigkeiten in bunter Reihe, Göttingen, 1839, I., S. 20 — 226. Auch die voranſtehende Abhandlung: über die Schönheit der belebten und unbelebten Natur, iſt vortrefflich. Beide ſind muſterhaft geſchrieben, wahre Zierden unſerer Nationalliteratur, obwohl unſere Literatoren, die jetzt Geſchichten unſerer „Nationalliteratur“ ganz fabrikmäßig zu Dutzenden herausgeben, nichts davon wiſſen. Trefflicher Hausmann, wärſt Du doch ein Ausländer, wärſt Du doch erſt durch ſchlechte Ueberſetzungen eingewandert — ja dann würde man von dieſen ſchönen Unterſuchungen wiſſen. — Die Aeſthetik der landſchaftlichen Geographie, die bei uns durch A. v. Humboldt in ſeinen Anſichten der Natur

begründet wurde, iſt ſeitdem außerordentlich fortgeſchritten. Allein auch hier iſt der Mangel an Bewußtſein zu beklagen, der uns Deutſche um allen höhern Zuſammenhang bringt und uns Alles hundert Mal thun läßt. Es gibt eine ganz vorzügliche Abhandlung über: Aeſthetiſche Geographie, die den Aeſthetikern nicht nur, ſondern auch den Geographen viel zu unbekannt geblieben iſt und die wir auch in Anſehung der darſtellenden Kunſt dem Beſten anreihen müſſen, was wir beſitzen. Sie ſteht aber in einem Sammelwerk und ſo iſt ſie nicht hinlänglich beachtet worden. Wir meinen: G. L. Kriegk: Schriften zur allgemeinen Erdkunde, Leipzig 1840, S. 220 — 370. Die zur Aeſthetik der Erdphyſiognomie gehörigen Schilderungen von Humboldt im Kosmos, von Schleiden (Die Pflanze und ihr Leben), von Maſius (Naturſtudien) u. A. ſind bekannter geworden. Ihnen reihet ſich ſo eben an: Bratraneck: Beiträge zur Aeſthetik der Pflanzenwelt, 1853.

(9) S. 19. Die Aeſthetik der Pflanzenform begründete eigentlich Jussieu durch ſein Aufſuchen des Familientypus; ſodann A. v. Humboldt: Ideen zu einer Physiognomik der Gewächse. Tübingen 1806, 8. — Ein Kupferhandbuch der Giftpflanzen, worin man die vornehmſten ihrer zum Theil bezaubernden Formen und Farben überſehen kann, iſt das: Giftpflanzenbuch von Berge und Riecke, Stuttgart, zweite Aufl. 1850. 4. Daß die Giftpflanzen ſich durch den übeln Geruch verrathen ſollen, iſt auch nur ſehr beſchränkt wahr, Veilchen aber, Kirſche, Lorbeer, die ſo ſtarke Gifte enthalten, riechen vortrefflich. — In Anſehung der Urwelt iſt zwiſchen den Thieren und Pflanzen derſelben der Unterſchied, daß auch ihre Pflanzen ſchön, ja erhaben ſind. Man vergleiche Unger's Urwelt, mit den nach ſeiner Angabe von Kuwaſſeg ausgeführten, wovon ich in Prutz Deutſchem Muſeum, 1853, I., S. 62 — 69 eine Ueberſicht gegeben habe.

(10) S. 21. Grandville in ſeinen Fleurs animées hob bei der Runkelrübe und dem Zuckerrohre zuerſt den komiſchen Zug hervor, den Varin hinterher auf die Cucurbitaceen und Rüben, oder, wie uns ſcheint, mit ungleichem Erfolg, anwandte.

(11) S. 22. Die äſthetiſche Betrachtung der Thiere iſt noch ſehr im Rückſtand gegen die der Pflanzen. Außer der ſchon oben gerühmten Abhandlung Viſchers wüßte ich kaum eine Arbeit von Belang zu nennen, die ſich hier zu allgemeineren Geſichtspuncten erhoben hätte. Scheitlins Verſuch einer allgemeinen Thierſeelenkunde, 1840, 2 Bde. ſcheint mir noch das Beſte, was die Naturforſcher ſelber gegeben haben, ich müßte denn bis auf des Ariſtoteles Thiergeſchichte zurückgehn wollen.

(12) S. 24. Daub: Judas Iſcharioth oder das Böſe im Verhältniß zum Guten, Zweites Heft, I. Abtheil. Heidelberg 1818, S. 350. ff. Eine Hauptſtelle S. 352: „Der gewaltſame Tod z. B. einer ganzen, einſt in den Fluthen untergegangenen Thierwelt iſt darum nicht weniger gewaltſam, alſo nicht weniger widernatürlich, weil ſie etwa wie verſuchsweiſe entſtanden war, und er, nachdem die Fluthen ihre Canäle und Becken gefunden hatten, für eine andre und vielleicht für das Menſchengeſchlecht ſelber auf Erden, wie aus Abſicht und Vorbedacht, Platz gemacht — Euch aber Gelegenheit gegeben hat, an den Gerippen jener Urthiere (?) Eure Neugierde zu befriedigen, und an ihrem Gebiß Euren Witz zu ſchärfen. Darum, daß ſie, ſtatt ihr Leben zu verleben, erſäuft, erſtickt, oder in irgend anderer Art umgebracht worden, mag ihnen Recht geſchehen ſein; ihre gewaltſame Vertilgung bleibt nichts deſto weniger eine Ermordung, die durch das in der Natur Unnatürliche, nicht aber durch die Natur ſelbſt, geſchweige durch die Gottheit geſchah. Dieſelbe tückiſche Gewalt, die dort (ſ. Luc. 8, 33.) eine Heerde Säue ins Waſſer ſtürzt, daß ſie erſaufen, ſtürzte hier die Gewäſſer über Eure Mammuths und Höhlenbären, über Eure Megatherien und andre ſolche Beſtien her; und eben ſie, die in jedem Element gleichſam wie im Hinterhalt, lauert, nicht aber das Element ſelber iſt es, wodurch, wie z. B. Erdbeben, örtliche Ueberſchwemmungen und ſonſtige Calamitäten lehren, das Leben der Thiere, die Werke des Menſchen, und ſelbſt das Leben dieſes, mit Freiheit und Vernunft ausgerüſteten, Königs der Erde immer noch und immerfort gefährdet wird, denn „was fragen, mit dem Dichter zu reden, die brüllenden Wogen im Sturm nach dem Namen eines Königs?" Die Natur hat ihre Schrecken, aber das in ihr Schrecken Erregende iſt weder die Natur ſelbſt, ſie, ein Werk der ewigen Liebe, noch die Uebernatur, ſie, die ewige Liebe ſelber; und wenn Euch der Glaube an die göttliche Macht fehlt, die Wind und Meer bedräuet, ſo daß es ſtille wird (Matth. 8, 26.), wird ihn Eure Meinung von der phyſiſchen Nothwendigkeit des ſogenannten phyſiſchen Uebels erſetzen? Oder wiſſet Ihr Euch etwa ſo ſicher, daß obgedachte Schrecken für Euch keine ſind?" Eine Widerlegung dieſer Theorie habe ich in meiner Abhandlung: über die Verklärung der Natur, in den Studien I., 1839, S. 155 ff., verſucht und den Punct der Häßlichkeit, ſo weit er hier einſchlägt, S. 185—92 berührt.

(13) S. 41. Göthe, Werke, 28., S. 111—119. Wir wollen aus den Thorheiten des Prinzen Pallagonia die Elemente ſeiner Tollheit, wie Göthe ſich ausdrückt, herausheben. S. 115: „Menſchen: Bettler, Bettlerinnen, Spanier, Spanierinnen, Mohren,

Türken, Buckelige, alle Arten Verwachſene, Zwerge, Muſikanten, Pulcinelle, antik coſtumirte Soldaten, Götter, Göttinnen, altfranzöſiſch Gekleidete, Soldaten mit Patrontaſchen und Gamaſchen, Mythologie mit fratzenhaften Zuthaten: Achill und Chiron mit Pulcinell. Thiere: nur Theile derſelben, Pferd mit Menſchenhänden, Pferdekopf auf Menſchenkörper, entſtellte Affen, viele Drachen und Schlangen, alle Arten von Pfoten an Figuren aller Art, Verdoppelungen, Verwechſelungen der Köpfe. Vaſen: alle Arten von Monſtren und Schnörkeln, die unterwärts zu Vaſenbäuchen und Unterſätzen endigen. — Denke man ſich nun dergleichen Figuren ſchockweiſe verfertigt und ganz ohne Sinn und Verſtand entſprungen, auch ohne Wahl und Abſicht zuſammengeſtellt, denke man ſich dieſe Sockel, dieſe Piedeſtale und Unformen in einer unabſehbaren Reihe, ſo wird man das unangenehme Gefühl mit empfinden, das einen jeden überfallen muß, wenn er durch dieſe Spitzruthen des Wahnſinns durchgejagt wird.“

„Das Widerſinnige einer ſolchen geſchmackloſen Denkart zeigt ſich aber im höchſten Grade darin, daß die Geſimſe der kleinen Häuſer durchaus ſchief nach einer oder der andern Seite hinhängen, ſo daß das Gefühl der Waſſerwage und des Perpendikels, das uns eigentlich zu Menſchen macht und der Grund aller Eurythmie iſt, in uns zerriſſen und gequält wird. Und ſo ſind denn auch dieſe Dachreihen mit Hydern und kleinen Büſten, mit muſicirenden Affenchören und ähnlichem Wahnſinn verbrämt. Drachen mit Göttern abwechſelnd, ein Atlas, der ſtatt der Himmelskugel ein Weinfaß trägt. — Gedenkt man ſich aber aus allem dieſem in das Schloß zu retten, welches, vom Vater erbaut, ein relativ vernünftiges äußeres Anſehn hat, ſo findet man nicht weit von der Pforte den lorbeerbekränzten Kopf eines römiſchen Kaiſers auf einer Zwerggeſtalt, die auf einem Delphin ſitzt“.

(14) S. 43 Nach Levezow's Abhandlung über das Gorgonenideal hatte die Entwicklung deſſelben drei Momente. Zuerſt war es ein Thiergeſicht; ſodann wurde es eine Maske mit bläkender Zunge; endlich ein menſchliches Geſicht, deſſen Schönheit aber allmälig charakterlos wurde und das Meduſenhafte nur noch attributiv durch die Haare und Flügel andeute. Die [illegible], die wir an der Meduſe Rondanini bewundern, verſchwand zuletzt.

(15) S. 44. Anſelm Feuerbach: der Vaticaniſche Apollo. Eine Reihe archäologiſch-äſthetiſcher Betrachtungen. Nürnberg 1833. Feuerbach, der nun ſchon Dahingeſchiedene, nimmt einen äußern Hauptbeweis für ſeine Anſichten daher, daß die meiſten Werke in der gefügigen Bronze, welche die volle Freiheit des Meiſters geltend machen konnten, untergegangen ſind. §. 75: „Wären die Bronzeſtatuen von Athleten

und Ringern, welche die Altis von Olympien bevölkerte, noch erhalten, oder nur die Marmororiginale der Thyaden und Tänzerinnen, deren ſchwache Schatten auf Reliefs und mittelmäßigen Wandgemälden noch unſer Auge feſſeln, ſo würde ſich hier für uns eine ganz neue Quelle der Bewunderung eröffnen; wir würden ſtaunen über die Meiſterſchaft jener Künſtler, welche im vollen Gefühl ihrer Sicherheit, das Aeußerſte wagen durften, und wirklich wagten. Wir würden es ihnen Dank wiſſen, daß ſie ſich nicht ſtill bedachtſam, jede freiere Bewegung ſcheuend, innerhalb der vier Pfähle reinſter Plaſtik gehalten; wir würden dem Künſtler freudig folgen, wenn er die ſchwindelnde Bahn bis zum äußerſten Gipfel ſeiner Kunſt wagt, und erſt dann den Meißel niederlegt, wenn ihn das Zerrbild lebloſer Unnatur zurückſchreckt, oder ihm als Bildner ſeiner Götter, — die Grazie, dieſe Nemeſis der Kunſt, innezuhalten gebietet. Nichts lag außerhalb dem Bereich des Griechiſchen Künſtlers, als der Tod der Aegyptiſchen Ruhe“.

(16a) S. 44. Angeregt durch die Zeichnungen der Gebrüder Riepenhauſen, hat ſich Göthe viel Mühe gegeben, die Polygnotiſchen Bilder in der Atheniſchen Poikile und Delphiſchen Leſche zu ordnen. Sie ſtellten eine Art von epiſchem Panorama vor. Aus den uns erhaltenen Beſchreibungen, wie unvollkommen ſie ſeien, erkennt man doch immer die Stoffe der Malerei und aus dieſen, daß dieſelben nichts Furchtbares von ſich ausſchloßen. Die gewöhnlichen aus Winkelmann und Leſſing geſchöpften Vorſtellungen von der Delicateſſe, mit welcher die bildende Kunſt das Häßliche gemieden habe, reichen hier nicht zu. Ich will von zerſtückten Leibern ſchweigen, die man in den Krippen den Pferden unter den Häckſel geſtreuet ſah u. dgl.; ich will aus des Pauſanias Bericht von dem Bilde in der Delphiſchen Leſche, welches den Beſuch des Odyſſeus in der Unterwelt darſtellte, nur Einiges, minder Schreckliche anführen: „Unter Charons Nachen wird ein vatermörderiſcher Sohn von ſeinem eigenen Vater erdroſſelt. Zunächſt wird ein Tempelräuber geſtraft. Das Weib, dem er überliefert iſt, ſcheint ſowohl jede Arzneimittel, als alle Gifte, mit denen man die Menſchen tödtet, ſehr wohl zu kennen. Ueber dieſen Benannten ſieht man den Eurynomos, welcher unter die Götter der Unterwelt gezählt wird. Man ſagt, er verzehre das Fleiſch der Todten und laſſe nur die Knochen übrig. Hier iſt er ſchwarzblau vorgeſtellt. Er zeigt die Zähne und ſitzt auf dem Fell eines Raubthiers u ſ. w.“

(16b) S. 53 Es ſollte dies eigentlich ſchon No. 17. ſein. Aus Verſehen iſt 16 wiederholt. Die im Text erwähnten Stellen ſind zwar oft genug gedruckt, indeſſen können wir uns wohl nicht entſchlagen, ſie auch hier noch einmal als eine wichtige Autorität herzuſehen. **Ariſtoteles**, de Poetica, V.: „ἡ δε κωμῳδια ἐστιν, ὥσπερ εἴπομεν, μιμησις φαυλοτερων μεν, οὐ μεντοι κατα πασαν κακιαν, ἀλλα του αἰσχρου, οὐ ἐστι το γελοιον μοριον. το γαρ γελοιον ἐστιν ἁμαρτημα τι και αἰσχρος ἀνωδυνον, και οὐ φθαρτικον· οἱον εὐθυς το γελοιον προσωπον αἰσχρον τι και διεστραμμενον ἀνευ ὀδυνης.“ Und Cicero de Oratore, II., 58.: „Locus et regio quasi ridiculi turpitudine et deformitate quadam continetur: haec enim ridentur vel sola, vel maxime, quae notant et designant turpitudinem aliquam non turpiter“.

(17) S. 60. Die Hauptſchrift **Platons** für dieſen Unterſchied wird immer der **Philebos** bleiben. Anderwärts zeigt er, daß das Schöne mehr iſt, als nur eine **nützliche Luſt**; mehr als das, was **Liebe erregt**; mehr als das **Zweckmäßige**; aber in dieſem Dialog kommt er zu poſitiven Beſtimmungen. Das **Maaß** iſt ihm hier der Grundbegriff. Der Natur des Zeus müſſe eine königliche Seele und königliche Vernunft einwohnen wegen der Kraft der Urſache. Vom Geiſt und zuletzt aus Zeus königlicher Seele alſo entſpringt jegliche Ordnung und nimmt jegliches Ordnende ſeinen Urſprung, ſo daß wir nicht in Verlegenheit ſein können, die Heimath des Maaßes, der Zahl, der Beſtimmung (περας), des Begriffs oder der Idee der Dinge zu beſtimmen, das Maaß, μετρον, iſt dem Platon hier das Erſte; das auf dieſem ewigen Grunde beruhende Zweite iſt ihm το συμμετρον και καλον και το τελεον και ἱκανον και πανθ᾽ ὁποσα της γενεας ἀν ταυτης ἐστιν. Das Häßliche (δυσειδες) nennt er daher anderwärts alles das, was in allewege, πανταχου, zum Geſchlecht der ἀμετρων gehört. Man vergleiche A. Ruge: die Platonische Aesthetik, Halle 1832, S. 22—60. und **Eduard Müller**, Geſchichte der Theorie der Kunſt bei den Alten, Bd. I. Breslau, 1834, S. 58—72. Der letztere macht wegen des Begriffs der Harmonie und Anharmonie noch beſonders darauf aufmerkſam, daß man nach Philebos 25, d. e., 26, a., die γενεα του περατος, das ἰσον und διπλασιον, die Vereinigung des Entgegengeſetzten, ἡ ὀρθη του περατος και ἀπειρου κοινωνια, von dem einfachen Begriff des Maaßes noch unterſcheiden müſſe.

(18) S. 72. In dieſem Aufſatz, der **Sammler und die Seinigen**, B. 38., hat **Göthe** im Grunde genommen den Gegenſatz der Idealiſten und der Charakteriſtiker, wie man ſich damals ausdrückte, abgehandelt und als Reſultat der hin und her wogenden Debatte folgendes Schema aufgeſtellt:

1. **Ernſt** allein; individuelle Neigung: Manier. a) Nachahmer. b) Charakteriſtiker. c) Kleinkünſtler. (Oder auch a) Copiſten, b) Rigoriſten, c) Signaturiſten).

2. Spiel allein; individuelle Neigung: Manier. a) Phantomiſten. b) Unduliſten. c) Skizziſten. (Oder auch a) Imaginanten, b) Schlängler, c) Entwerfer).

3. Ernſt und Spiel verbunden; Ausbildung ins Allgemeine; Styl. a) Kunſtwahrheit. b) Schönheit c) Vollendung.

(19) S. 89. Im Text iſt ein Druckfehler. Es muß nicht Meilhart, ſondern Meilhant heißen. Dies merkwürdige Schloß iſt auf fünf Blättern abgebildet in J. Gailhabauds Denkmälern der Baukunst. Unter Mitwirkung von Franz Kugler und Jacob Burckhardt herausgegeben von Lud. Lohde. Bd. III. Denkmäler des Mittelalters, Sechste Abtheilung. Dieſe an ſich recht inſtructive und elegant ausgeführte Sammlung iſt leider von dem engſten Franzöſiſchen Geſichtspunct aus unternommen. Der Celtiſche, Römiſche, Romaniſch mittelaltrige und Italieniſche Bauſtyl ſind übermäßig darin bevorzugt. Hingegen ſind außerordentlich wichtige Entwicklungsglieder der Kunſt, z. B. die Architektur des Deutſchen Ordens, ganz übergangen. Das Schloß Meilhant iſt recht intereſſant, kann ſich aber doch nicht entfernt mit dem Schloß Marienburg meſſen, das man vergebens ſucht.

(20) S. 95. Aus dem Felde der Oper hätten wir eine höchſt fruchtbare Aehrenleſe der abſcheulichſten Albernheiten der poetiſchen Compoſition oder vielmehr Decompoſition der Poeſie entnehmen können, denn „des Lebens Unverſtand mit Wehmuth zu genießen“ iſt wohl nirgends ſo ſehr, als in unſerer dermaligen Opera seria und mezza, der Fall. Da jedoch Richard Wagner in ſeinem dreibändigen Werk über die Oper und das Drama die antipoetiſche Häßlichkeit der modernen Operntexte und inſonderheit auch die Schlechtigkeit, ja den Unſinn ihrer Ueberſetzungen, hinreichend gewürdigt hat, ſo haben wir uns auf dies einzige Beiſpiel beſchränkt.

(21) S. 99. Das Marienburger Schloß iſt nicht allmälig zuſammengebaut, ſo daß man ſolches Uebergreifen über blos ſymmetriſche Formen durch die Verſchiedenheit der Zeit und Anſetzen anderer Stylarten erklären könnte. Vielmehr wurde es urſprünglich in wenigen Jahren aus Einem Plan heraus erbauet, was alſo beweiſt, daß der hohe Kunſtſinn der Architekten aus der Fülle der Harmonie heraus ſich dergleichen Freiheiten gegen untergeordnetere äſthetiſche Forderungen, architektoniſche Fugen, erlaubte.

(22) S. 102. H. Hettner: Vorſchule der bildenden Kunſt der Alten, Oldenburg 1848, I., S. 307. ff.

(23) S. 107. Die Goualeuſe erzählt ſelbſt: „Je ne savais plus comment vivre. Elles m'ont emmenée. Elles m'ont fait boire de l'eau de vie! — Eh voilà!“

„Je comprends, dit le Chourineur“.

Weiter ſagt E. Sue: „Par une anomalie étrange (ja wohl!) les traits de la Goualeuse offrent un de ces types angéliques et candides, conservant leur idéalité même au milieu de la dépravation, comme si la créature était impuissante à effacer par ses vices la noble empreinte, que Dieu a mise au front de quelques êtres privilégiés“.

Dieſe Art der Sophiſtik in den Mystères de Paris verdiente die ſchonungsloſe Kritik, welche Paulin Limeyrac ihnen in der Revue des deux Mondes 1844, I., p. 74. ff. angedeihen ließ. Die äſthetiſche Kritik dieſes für den Begriff des Häßlichen in ſeiner carikirenden Manier ſo wichtigen Romans iſt noch ſchärfer gegeben in Schweglers Jahrbüchern der Gegenwart 1844, S. 653. ff. In demſelben Jahrgang iſt aber auch von W. Zimmermann S. 199—219. die culturhiſtoriſche Bedeutſamkeit dieſes Romans vertheidigt.

(24) S. 109. A. Hennenberger: das Deutſche Drama der Gegenwart, 1853, S. 64. ff. Dieſe kleine Schrift iſt eine der vernünftigſten, unparteiiſchſten, gehaltreichſten, die wir über den fraglichen Gegenſtand beſitzen.

(25) S. 121. Man vergleiche die Sammlung von Seroux d'Agincourt, Malerei I., Taf. 40 ff.

(26) S. 122. Dieſe Statue befindet ſich jetzt im Muſeum von Nimes. Die Geſtalt hat viel Einſchmeichelndes. Von ihr konnte und durfte die Franzöſiſche Kritik ſagen: C'est la grâce elle même, et la vie, et la jeunesse, et le rhythme-dansant. Wir tadeln aber den Kopf oder vielmehr Kinn und Augen.

(27) S. 128. Gervinus Shakeſpeare, IV., 1850, S. 36.: „Auch heute noch müſſen wir die Wahrheit dieſer Auffaſſung anerkennen, die ſelbſt durch die oft wiederholte Ausſtellung nicht angefochten wird, es habe Shakeſpeare aus dem Römiſchen Volke Engliſche Bürger und Handwerker gemacht; da die Maſſen in Bewegung ſich überall, vollends in zwei ſo ſtaatsverwandten Völkern, gleich ſind, ſo iſt dieſer Tadel vielmehr nur ein Lob. Wir mögen es nicht im wörtlichſten Sinn gerade nachſprechen, was man auf der andern Seite rühmend geſagt hat, daß in dieſen Stücken der Charakter, die Schickſale, die Vaterlandsliebe, der Kriegsruhm, die ächte Geſinnung, das öffentliche Leben der ewigen Stadt wieder aufgelebt ſei; aber wahr iſt es, daß die treue Herübernahme und lebendige Verarbeitung des Wenigen, was Shakeſpeare zur Charakteriſirung des Römiſchen Lebens im Plutarch erbeuten konnte, mehr werth iſt, als die genaueſte Zeitſchilderung aus den angeſtrengteſten antiquariſchen Studien“.

(28) S. 135. Brentano's Godwi iſt zu Bremen, 1802, in 2 Bden. erſchienen. Brentano nannte ſich Maria auf dem Titel und ſchrieb charakteriſtiſch genug auf denſelben: ein verwilderter Roman. In die Geſammtausgabe von Brentano's Schriften iſt dies merkwürdige Buch, eine hyperromantiſche Nebenſonne der W. Meiſterſchen Lehrjahre, nicht aufgenommen, ſondern Bd. V. nur ein Fragmentchen daraus abgedruckt.

(29) S. 135. In Bratraneks Beiträgen zu einer Aeſthetik der Pflanzenwelt iſt mit Recht den Fleurs animées ein Capitel gewidmet worden und Bratranek ſagt S. 306. treffend: „Schon in ſeinen Scenen aus dem Privat- und öffentlichen Leben der Thiere hatte Grandville gezeigt, wie man die urſprüngliche Einnigkeit des Symboliſirens von der höchſten Reflexion aus wieder hervorrufen könne, indem er, ſei es am Menſchen die thieriſche Seite, ſeien es am Thier Anklänge an menſchliche Verhältniſſe und Beziehungen, hervorhob und in der Thiermenſchenwelt ein getreues Abbild aller aus der Geſellſchaft hervorgehenden Mißrealitäten zuſammenſtellte. So geht er auch in ſeinen Fleurs animées, wie dort von den typiſch gewordenen Vorſtellungen, hier von der urſprünglich oder traditionell oder conventionell feſt geſtellten Bedeutſamkeit der Pflanze aus, und überträgt ſie nun in die Mienen, Haltung und Bekleidung der Frauen. Die Beſeelung, welche eine Pflanze durch's Symboliſiren von der menſchlichen Innigkeit erhielt, verleiht nun der Künſtler der im Vegetationstypus erſcheinenden menſchlichen Geſtalt, — es ſind menſchgewordene Blumen, welche wir vor uns haben, während die Symbolik das Menſchliche verblümt ausſprach. Immer, überall und in allen Formen weiß uns Grandville an ſolchen Menſchenpflanzen den Genius ſelbſt der Landſchaft aufleuchten zu machen.“

(30) S. 137. Lucian, in der Ueberſetzung von Pauly, ſagt am Schluß ſeiner Vorrede zu den wahren Geſchichten: „Ich geſtehe, daß ich allen dieſen Leuten, ſo viele mir deren vorgekommen ſind, das Lügen an und für ſich um ſo weniger zum Vorwurf machen konnte, als ich ſah, wie geläufig daſſelbe ſogar Männern iſt, welche ſich den Titel Philoſophen beilegen: nur darüber mußte ich mich wundern, wie Jene ſich einbilden konnten, die Leſer würden nicht merken, daß an ihren Erzählungen (Homer, Jambolos, Kteſias) kein wahres Wort ſei. Zugleich war ich eitel genug, der Nachwelt auch ein Werkchen von meiner Feder hinterlaſſen zu wollen, um nicht allein auf das Recht und die Freiheit, Mythen zu ſchaffen, verzichten zu müſſen. Denn Wahres zu erzählen hatte ich nichts (was ich in meinem Leben erfahren, iſt der Rede nicht werth); und ſo mußte ich mich zur Lüge

entſchließen, doch ſo, daß ich dabei ein wenig aufrichtiger, als die Uebrigen, zu Werke ginge. Denn ich ſage doch wenigſtens die Eine Wahrheit; ich lüge. Durch dieſes freie Geſtändniß hoffe ich allen Vorwürfen wegen des Inhalts meiner Geſchichte zu entgehen. So erkläre ich denn feierlich: Ich ſchreibe von Dingen, die ich weder ſelbſt geſehen, noch erfahren, noch von Andern gehört habe, und die eben ſo wenig wirklich, als je möglich ſind. Nun glaube ſie, wer Luſt hat!“

(31) S. 149. Kant in der Kritik der Urtheilskraft, Analytik des Schönen, §. 17., vom Ideal, unterſcheidet zwiſchen dieſen und der Normalidee. „Dieſe iſt nicht aus von der Erfahrung hergenommenen Proportionen als beſtimmten Regeln abgeleitet, ſondern nach ihr werden allererſt Regeln der Beurtheilung möglich. Sie iſt das zwiſchen allen einzelnen, auf mancherlei Weiſe verſchiedenen, Anſchauungen der Individuen ſchwebende Bild für die ganze Gattung, welches die Natur zum Urbilde ihren Erzeugungen in derſelben Species unterlegte, aber in keinem Einzelnen völlig erreicht zu haben ſcheint. Sie iſt keinesweges das Urbild der Schönheit in dieſer Gattung, ſondern nur die Form, welche die unnachlaßliche Bedingung aller Schönheit ausmacht, mithin blos die Richtigkeit in Darſtellung der Gattung.“

(32) S. 156. Dr. Franz Kugler: Ueber die Polychromie der Griechischen Architektur und Sculptur und ihre Grenzen Berlin 1835. 4.

(33) S. 161. G. H. Ulrici.: Ueber Shakeſpeare's dramatiſche Kunſt. Halle 1839, S. 146 und 174.

(34) S. 163 S. die Einleitung zu Genthe's Geschichte der Maccaronischen Poesie und Sammlung ihrer vorzüglichsten Denkmale. Halle 1829.

(35a) S. 168. Weiße: Syſtem der Aeſthetik, I., S. 177. S. 178, ſagt er: „Dafern die abſtracten Beſtimmungen, wie Schönheit, Häßlichkeit u. ſ. w. überhaupt nicht ganz leer bleiben, ſondern etwas bedeuten ſollen, ſo müſſen ſie auch in dieſe Stellung des Widerſpruchs unter einander gebracht werden, damit durch jene Abſtraction nicht ihre dialektiſche Wahrheit und Lebendigkeit verloren gehe.“

(35b) S. 172. Ich werde aus dem artiger, als Voß, überſetzenden Droyſen die Stelle beibringen:

— — — es pocht ja ſchon
Gevatter Stuhlgang brummend an die Hinterthür —
Dies Unterröckchen muß ich nehmen von meiner Frau,
Einfahren ſchnell in ihre Perſerpantöffelchen!
(Steht auf, zieht ſich die Weiberkleidung an).

Wo aber gleich ein Plätzchen, wo man ungeſehn
Hofirte! Ach, bei Nacht ſind alle Katzen grau.
(Geht vorn auf das Proscenium hin).
Hier wird mich jetzt mein Häuſchen Niemand legen ſehn!

(36) S. 177. Schiller war mit Fichte in Streit gerathen. Fichte hatte ihm für ſein Journal eine Abhandlung über Geiſt und Buchſtab zugeſchickt. Schiller wollte dieſelbe nicht ſo, wie ſie war, abdrucken, weil er am Vortrag auszuſetzen fand. Fichte vertheidigte ſich mit großem Stolz und Schiller beſtand auf der Forderung, daß für eine äſthetiſchbefriedigende Darſtellung Begriff und Bild in Wechſelwirkung mit einander treten müßten. Dieſer Streit in einem uns nun gedruckt vorliegenden Briefwechſel hat Schiller wohl zu der Abhandlung: über die nothwendigen Grenzen beim Gebrauch ſchöner Formen, 1795, angeregt, in welcher wir, freilich nur in eine Anmerkung geworfen, die von mir im Text citirten Worte finden.

(37) S. 178. Ruge: Neue Vorſchule der Aeſthetik, S. 75 — 77. Nach ihm Fiſcher in der Diotima, S. 198 ff. „Was wir in der Natur gewöhnlich erhaben nennen, iſt weit mehr der Ausdruck des Affects, als eine äſthetiſche Ueberzeugung. Die Natur erhebt uns nicht, ſie imponirt uns nur.“

(38) S. 186. Voltaire im Prolog zur Pucelle gibt in einem einzigen Zuge die ganze Richtung an, die er in dem Gedicht verfolgt. Er rühmt die Wunder der Tapferkeit und des Glaubens, welche Jeanne vollbrachte. —

Jeanne d'Arc eut un coeur de lion:
Vous le verrez, si lisez cet ouvrage.
Vous tremblerez de ses exploits nouveaux;
Et le plus grand de ses rares travaux
Fut, de garder un an son pucelage.

(39) S. 197. Es erben ſich, nach Göthe's bekannten Worten im Fauſt, Geſetz und Rechte, wie eine ewige Krankheit fort. Aber es erben ſich auch Urtheile über Menſchen und Bücher als eine ewige Krankheit fort. Diderot und ſeine Schriften gehören zu den Gegenſtänden, an welchen unwiſſende und befangene Menſchen ihr Müthchen zu kühlen pflegen, indem ſie die Abſcheulichkeit dieſes Atheiſten, dieſes Herausgebers der Encyklopädie, dieſes Verfaſſers unſittlicher Romane, mit recht derben Worten brandmarken, ohne Diderot und ſeine Werke zu kennen. Es gilt einmal für ausgemacht, daß man ſeiner und ihrer nur im Ton ſittlicher Entrüſtung erwähnen dürfe. Ich habe ſchon früher anderwärts eine größere Billigkeit der Beurtheilung Diderots auch bei uns einzuleiten verſucht. Ich habe aufmerkſam gemacht, wie

Leſſing, Göthe, Schiller, Varnhagen, Moritz Arndt, über ihn denken. Wegen des Jacques will ich hier nur bemerken, daß Diderot ſelbſt über den Vorwurf des Cyniſchen ſich darin vertheidigt, Oeuvres, éd. Naigeon, XI., p. 333 ff. Man irrt ſich, wenn man meint, daß in dem Fataliſten nur cyniſche Geſchichten vorgetragen würden. Die tragiſche Geſchichte der Marquiſe de la Pommeraye, welche die Wirthin erzählt, nimmt ein Drittel des Ganzen ein. Sie iſt von Schiller unter dem Titel: Merkwürdiges Beiſpiel einer weiblichen Rache, in der Rheiniſchen Thalia, I., S. 27. ff. 1785, überſetzt. Das Thema, nämlich die Idee des Schickſals, des objectiven Zuſammenhangs der Begebenheiten, wird gleich in den erſten Worten der Schrift, die man nur ſehr uneigentlich einen Roman nennen kann, feſtgeſtellt. „Jacques disoit, que son capitaine disoit, que tout ce qui nous arrive de bien et de mal ici bas étoit écrit là haut.

Le Maitre.

C'est un grand mot que cela.

Jacques.

Mon capitaine ajoutoit, que chaque balle, qui partoit d'un fusil, avoit son billet.

(40) S. 208. Hauſer's Bethlehemitiſcher Kindermord zeigt uns nur eine Verſammlung unglücklicher Mütter, welche die Leichname ihrer Kinder, aus deren Wunden das Blut rieſelt, anſtarren. Dieſe Monotonie gibt dem ſchön gemalten Bilde etwas höchſt Triſtes, ja Langweiliges. Wie anders hat der alte Le Brun dies Sujet behandelt! Bei ihm ſieht man auch getödtete Kinder, trauernde Mütter, aber man ſieht auch Mütter, welche ihre Kinder zu retten verſuchen, welche den Kriegern ſich entgegenwerfen, welche mit den Kriegern kämpfen. Man ſieht, daß die Mutterliebe es den Soldaten, die ſogar zu Pferde einherſprengen, mit Speeren nach den Kindern ſtoßen, nicht leicht macht, den entſetzlichen Befehl auszuführen. Ueberdem blickt man über einen weiten Raum hinweg. Ein großer offener Platz, im Hintergrund eine Brücke, auf welcher ſich Soldaten und fliehende Weiber drängen, mannigfaltige Gruppen. Bei Hauſer eine gefängnißartige Abſchließung.

(41) S. 211. Hegel Aeſthetik, III., 1838, S. 123. „Wir ſehen deshalb keine gemeinen Empfindungen und Leidenſchaften vor uns, ſondern das Bäuriſche und Naturnahe in den untern Ständen, das froh, ſchalkhaft, komiſch iſt. In dieſer unbekümmerten Ausgelaſſenheit ſelber liegt hier das ideale Moment: es iſt der Sonntag des Lebens, der Alles gleichmacht und alle Schlechtigkeit entfernt; Menſchen die ſo von ganzem Herzen wohlgemuth ſind, können nicht

durch und durch ſchlecht und niederträchtig ſein. Es iſt in dieſer Rückſicht nicht daſſelbe, ob das Böſe nur als momentan oder als Grundzug in einem Charakter heraustritt. Bei den Niederländern hebt das Komiſche das Schlimme in der Situation auf, und uns wird ſogleich klar, die Charaktere können auch noch etwas Anderes ſein, als das, worin ſie in dieſem Augenblick vor uns ſtehen. Solch eine Heiterkeit und Komik gehört zum unſchätzbaren Werth dieſer Gemälde. Will man dagegen in heutigen Bildern der ähnlichen Art pikant ſein, ſo ſtellt man gewöhnlich etwas innerlich Gemeines, Schlechtes und Böſes ohne verſöhnende Komik dar. Ein böſes Weib z. B. zankt ihren betrunkenen Mann in der Schenke aus, und zwar recht biſſig; da zeigt ſich denn, wie ich ſchon früher einmal anführte, nichts, als daß Er ein liederlicher Kerl und Sie ein giftiges altes Weib iſt.“ — Hotho, Geſchichte der Deutſchen und Niederländiſchen Malerei, Berlin 1843, I., S. 137. ff. „Der Künſtler, der ſich auf dieſen Kreis gemeiner Täglichkeit und intereſſeloſen Scheines concentriren, aus ihm ſeine alleinige Norm entlehnen und gewaltſam den Muth ſeiner erniedrigenden Begeiſterung ſchöpfen wollte, würde ſelbſt bei dem höchſten Grade formeller Geſchicklichkeit dadurch nichts Andres gethan haben, als aus der Sphäre der Kunſt überhaupt herausgetreten zu ſein “

(42) S. 214. W. Gringmuth: de Rhyparographia. Disputatio philosophica. Vratislaviae, 1838, 8. Dieſe fleißige und intereſſante Abhandlung hat das Schickſal der meiſten akademiſchen Diſſertationen, ungekannt und ungenannt zu verkommen. Gringmuth hat in der Einleitung verſchiedene Definitionen des Häßlichen geſammelt, ſtellt ſich ſelbſt ziemlich auf den Weißeſchen Standpunct, kann ſich aber gar nicht in die Komik finden und ſchließt ſeine Anſicht in Göthe's Verſen ab:

Dann zuletzt iſt unerläßlich
Daß der Dichter Manches haſſe;
Was unleiblich iſt und häßlich,
Nicht wie Schönes leben laſſe.

(43) S. 218. Ueber Peire Vidal ſ. Fr. Diez Leben und Werke der Troubadours, Zwickau 1829, S. 149. ff. Lichtenſteins Verrücktheiten ſind durch ſeinen Frauendienſt bekannt genug.

(44) S. 222. Wegen des Grotesken wäre noch anzuführen, daß Leſſing in einem kleinen Aufſatz ſeinen Urſprung aus dem Aegyptiſchen ableitet. Aber ſein Urſprung an und für ſich liegt in der Natur der Sache. Eben ſo gut könnte man es aus dem Chineſiſchen oder

Jüdiſchen ableiten. Das im Text citirte Buch heißt: la Passion de Notre Seigneur J. C. en vers burlesques und erſchien 1649. Dies Buch war poetiſch ſchlecht, aber ganz ernſt gemeint, nicht etwa parodiſch. Die burlesken Verſe waren nur ein Buchhändlerkniff für größern Abſatz.

(45) S. 224. Von dieſen Mitteln hat die Poſſe zu allen Zeiten, bei allen Völkern, einen reichlichen Gebrauch gemacht. Eine gewiſſe äſthetiſche Uebervornehmheit blickt zwar auf das Poſſenhafte mit verächtlichem Mitleid hinunter, aber daſſelbe hat ſo gut ſein Recht, als die ſogenannte feine oder hohe Komik, die neuerdings bei uns ſo fein geworden iſt, daß man ſie richtiger wohl langweilig nennt.

(46) S. 234. Carl Vogt: Bilder aus dem Thierleben. Frankfurt a. M. 1852, S. 433: „Kennt man etwa die wirklich wahre Geſchichte von dem Freunde des Förſters nicht, welcher ſich in dem Zimmer allein glaubte, eine tönende Unſchicklichkeit ſich zu Schulden kommen ließ und zu ſeinem Erſtaunen ſah, wie plötzlich die unter Tiſchen und Stühlen liegenden Hunde in lautes Wehgeheul ausbrachen und unter allen Zeichen der Angſt ſich endlich aus den Fenſtern der Parterrewohnung in den Garten ſtürzten? Der Förſter, als er wieder herein kam, errieth ſogleich die Urſache des plötzlichen Tollgewordenſeins ſeiner Hunde. Er prügelte jedesmal, ſobald eine der Beſtien das Zimmer verpeſtete, die ganze thieriſche Geſellſchaft zur Strafe ab, da er den Schuldigen weder ſuchen wollte, noch konnte."

(47) S. 236. Man ſehe ihre Abbildungen bei Raoul-Rochette, Musée secret, Tafel 37, 40 und 42.

(48) S. 237. O. L. B. Wolff: Allgemeine Geſchichte des Romans von deſſen Urſprung bis zur neueſten Zeit. Jena 1841, S. 324. ff.

(49) S. 238. T. Delord führt den Chicard auf die Weinleſen von Burgund zurück. Geſang und Tanz des Chicard faßt er als Parodie der Liebe auf. S. 371.: „Ce n'est point une danse, c'est encore une parodie; parodie de l'amour, de la grâce, de l'ancienne politesse française, et, admirez jusqu'où peut aller chez nous l'ardeur de la dérision! parodie de la volupté; tout est réuni dans cette comédie licencieuse qu'on nomme le chahut. Ici les figures sont remplacées par des scènes; on ne danse pas, on agit, le drame de l'amour est représenté dans toutes ses péripéties, tout ce qui peut contribuer à en faire deviner le dénoûment est mis en oeuvre; pour aider à la vérité de sa pantomime, le danseur, ou plutôt l'acteur, appelle ses muscles à son secours; il s'agite, il se disloque, il trépigne, tous ses mouvemens ont un sens, toutes ses contorsions sont des emblèmes; ce que les

bras ont indiqué, les yeux achèvent de le dire; les hanches et les reins ont aussi leurs figures de rhétorique, leur éloquence. Effrayant assemblage de cris stridents, de rires convulsifs, de dissonances gutturales, d'inimaginables contorsions. Danse bruyante, effrénée, satanique, avec ses battemens de mains, ses évolutions de bras, ses frémissements de hanches, ses tressaillements de reins, ses trépignements de pieds, ses attaques du geste et de la voix; elle saute, glisse, se plie, se courbe, se cabre; dévergondée, furieuse, la sueur au front, l'oeil en feu, le délire au visage. Telle est cette danse, que nous venons d'indiquer, mais dont nulle plume ne peut retracer l'insolence lascive, la brutalité poétique, le dévergondage spirituel; le vers de Pétrone ne serait pas assez large pour la contenir; elle effraierait même la verve de Piron.“ Aber damals ſchon, 1841, glaubte Delord, daß der Chicard den Moment des höchſten Glanzes erreicht habe. „Il se croit assez puissant, pour méconnaître son origine populaire; il tourne depuis quelque tems d'une façon déplorable à l'aristocratie; il fait l'homme célèbre, l'artiste, le lion. — Chicard s'en va!“ Stahr hat nur noch ſeine froſtige Ausartung geſehen.

(50) S. 240. S. Arthur Schopenhauer, die Welt als Wille und Vorſtellung, Leipzig, Bd. II., 1844, S. 531 — 564. Dieſe „Metaphyſik der Geſchlechtsliebe“ iſt zwar hin und wieder etwas cyniſch, aber voll von anziehenden, aus der Natur und dem Leben geſchöpfter Beobachtungen.

(51) S. 240. In der Galerie von Florenz ſind unterhalb der Kupferſtiche der Bilder aus dem Palaſt Pitti eine große Menge von Gemmen vergrößert dargeſtellt und vortrefflich geſtochen. Sehr viele dieſer herrlichen Werke enthalten Opfer von jungen Frauen und Mädchen, die an die Kraft der Natur appelliren, aber mit einer Züchtigkeit und Grazie, welche die Abweſenheit jedes andern Gedankens, als des religiöſen, ausdrückt.

(52) S. 245. Die Wiederholung von No. 51. auf S. 244. iſt abermals ein Erratum. Naigeon, im zwölften Bande ſeiner Ausgabe Diderots, hat S. 255 — 60. eine Rechtfertigung einrücken laſſen, weshalb er von den ſogenannten Romanen Diderots „den Skandal des Textes in ſeiner ganzen Reinheit“ beibehalten habe, ohne etwas zu unterdrücken, weil ſonſt das Publicum, wie die Literärgeſchichte allerdings zeigt, mit noch ärgern Dingen und in ſchlechterem Styl in Diderots Namen wäre myſtificirt worden. S. 263. erzählt er nun, daß er Diderot oft Vorſtellungen über die Gefahren gemacht habe, welche in jenen Büchern für die Phantaſie liegen könnten: „et je

dois dire ici, pour disculper à cet égard le philosophe, que frappé des raisons, dont j'appuyois mon opinion, il étoit bien déterminé, à faire à la décence, à la pudeur et aux convenances morales, ce sacrifice de quelques pages froides, insignifiantes et fastidieuses pour l'homme, même le plus dissolu, et révoltantes ou inintelligibles pour une femme honnête. Il est certain, que l'ouvrage ainsi épuré, n'auroit rien perdu de son effet.“ Schon Leſſing, der in der Dramaturgie, No. 84. ff. 1768, ein Stück aus den bijoux indiscrets überſetzte und dadurch ſchon damals das Deutſche Publicum zuerſt wohl mit der Exiſtenz dieſes Buchs bekannt machte, ſagt übereinſtimmend mit Naigeon: „Dieſes Buch heißt: Les Bijoux indiscrets, und Diderot will es jetzt durchaus nicht geſchrieben haben. Daran thut Diderot auch ſehr wohl; aber doch hat er es geſchrieben, und muß es geſchrieben haben, wenn er nicht ein Plagiarius ſein will. Auch iſt es gewiß, daß nur ein ſolcher junger Mann dieſes Buch ſchreiben konnte, der ſich einmal ſchämen würde, es geſchrieben zu haben.“

(53) S. 246. In dieſem Urtheil ſtimme ich mit J. Dunlop: Geſchichte der Proſadichtungen, (history of the fiction) aus dem Engliſchen von F. Liebrecht, Berlin 1851, S. 397., überein. Die Franzoſen ſchwärmen noch immer für das Buch. Wir glauben, daß St. Beuve auch bei uns als Kritiker ein ſehr geachteter Name iſt und St. Beuve ſagt in den critiques et portraits littéraires, ed. de Bruxelles, 1832, T. II., S. 176. ff. ſo viel Schmeichelhaftes, als nur möglich. Er nennt es ein kleines Meiſterwerk, dont la fraicheur sans Fard soit immortelle. „Manon Lescaut subsiste à jamais, et, en dépit des révolutions du goût et des modes sans nombre, qui en éclipsent le vrai règne, elle peut garder au fond sur son propre sort cette indifférence folâtre et languissante, qu'on lui connoit“.

(54) S. 251. J. Schmidts Arbeit enthält nicht weniger über Shakeſpeare, Racine, Voltaire und die Deutſche Romantik viel Intereſſantes, aus wirklichem Quellenſtudium Hervorgegangenes. Wenn dieſelbe, wie es ſcheint, wenig bekannt geworden iſt, ſo hat dies ſeine Urſache wohl in zwei Umſtänden: einmal darin, daß der Verfaſſer keinen eigentlich hiſtoriſchen Gang einhält, ſondern eine, wie uns ſcheint, künſtliche Gruppirung befolgend, dem Leſer, der mit einem Apperçu der Weltgeſchichte im Kopf an ihn herangeht, ſchwer zugänglich iſt; ſodann darin, daß der Verfaſſer an keiner der von ihm betrachteten Geſtalten Freude hat. Ein gewiſſer mißmuthiger, mit allen Erſcheinungen der Geſchichte grollender Ton geht durch das ganze Buch. J. Schmidt hat das Talent, die negative Seite der Phänomene ſcharf

zu faſſen, lebendig zu ſchildern, aber er neigt hierin noch zu ſehr nach der Ruge-Bauerſchen Manier hin, den Proceß des Werdens nur in den düſtern Farben der Auflöſung zu erblicken. Er iſt recht der Gegenſatz von Valentin Schmidt, der für die Romantik ſo katholiſch glühend begeiſtert war und dem wir bekanntlich in den Wiener Jahrbüchern die erſte vollſtändige Ueberſicht und Claſſeneintheilung der Calderon'ſchen Dramen verdanken. Schmidt war ein Heros in der Kenntniß der Literatur des Mittelalters. Ich kann die Gelegenheit nicht vorüberlaſſen, eine Frage wieder zu erneuen, die ich von Zeit zu Zeit ſchon gethan habe. Wir Deutſche verdrucken ſo unendlich viel Papier mit Wiederholungen. Man denke z. B. an die Unzahl unſerer Blumenleſen, die ſich zu einem förmlichen, anſtändigen Nachdruckgeſchäft organiſirt haben. Man denke an die Unzahl von Ueberſetzungen ausländiſcher Romane. Warum drucken wir nicht von Schmidt ſeine Arbeit über Calderon, ſeine noch auf lange wichtige, weil poſitiv ergänzende Kritik von Dunlops history of the fiction, ſeine Arbeit über das Decamerone, ſeine Beiträge zur Geſchichte der romantiſchen Literatur, einmal in Einem Band zuſammen? Wie dankbar würden dafür alle ſein, die Literatur ſtudiren. Ich weiß aus Erfahrung, wie ſchwer es hält, ſich aus den Wiener Jahrbüchern die betreffenden Hefte zu verſchaffen. Nur die Beiträge ſind als ein einzelnes Bändchen gedruckt. Die Kritik Dunlops läuft durch vier Hefte der Wiener Jahrbücher. Die Arbeit über Calderon ſteht ſogar nur im Intelligenzblatt derſelben.

(55) S. 254. Henneberger, das Deutſche Drama, S. 8: „Der Dichter könnte vielleicht antworten, daß Griſeldis durch ihre Zurückweiſung Parzivals, als ſie erfährt, es ſei Alles nur zum Spiel geweſen, das Gegengewicht in die Wagſchaale werfe.“ Aber — „iſt denn das, was uns hier für Liebe verkauft wird, wirklich die wahre Liebe des Weibes? Können wir vergeſſen, daß eine ſolche das Recht der eigenen Perſönlichkeit, ja bis auf einen gewiſſen Grad die Würde des Menſchen aufgebende Hingebung eher an die inſtinctive Anhänglichkeit des Thiers, als an die freie Liebe anſtreift, die dem Liebenden das Gefühl der eigenen Würde noch erhöhen muß?“

(56) S. 255. Hotho in ſeiner Geſchichte der Deutſchen und Niederländiſchen Malerei S. 160. ff. unterſcheidet von Eyk zu J. Boſch, von Boſch zu Schongawer (Martin Schön) einen Fortgang. S. 212.: „In ſeinen herausgeputzten Henkern, ſeinen muthwillig fletſchenden Knaben und geißelnden Knechten beweiſt Martin Schön ein volles naturgetreues Studium. Er ſteigert nur häufig die beobachteten

Züge mit nachhelfender Energie. Die verſtärkte Mißbildung der rüſſelartigen Mäuler, der bocksartigen Köpfe und knöchernen Körper ſoll deutlicher noch die innere und äußere Verkehrtheit darthun.“ Vgl. Kugler: Handbuch der Geschichte der Malerei, II., Berlin 1837, S. 84. ff.

(57) S. 262. C. J. B. Rouſſeau: Dramaturgiſche Parallelen, München 1834, I., S. 189. ff. Als Obaritus zuletzt den Dolch auf Agrippina zückt, ruft ſie aus:

Stoß, Mörder, durch das Glied, das es verſchuldet hat,
Stoß durch der Brüſte Milch, die ſolch ein Kind geſäuget,
Stoß durch den nackten Bauch, der einen Wurm gezeuget
u. ſ. w.

(58) S. 262. Ch. Magnin: Histoire des Marionettes en Europe. Paris 1852, p. 147. ff.

(59) S. 263. Frau Gieremund, nach Fiſchen lecker, war im Eiſe feſtgefroren.

(60) S. 267. Dieſe Infection des Ariſtophanes mit demſelben Element, welches er bekämpft, hat recht gut nachgewieſen Th. Rötscher: Aristophanes und sein Zeitalter. Berlin 1827.

(61) S. 267. Heine kann durch die Leichtfertigkeit, mit welcher er ganz überflüſſig plötzlich eine Capriole ſchneidet, mitten im Strom der edelſten Gefühle eine Grimaſſe macht, förmlich Schmerz erregen und hat nun eine Schaar von knabenhaften Poetlein verführt, dieſe proſaiſchen Pointen für die eigentlichſte Poeſie bei ihm zu halten. S. Prutz Vorleſungen über die Deutſche Literatur der Gegenwart, Leipzig 1847, S. 238. ff.

(62) S. 269. S. Oeuvres complètes de P. J. de Béranger, édition illustrée par Grandville et Raffet. Paris 1837, t. III. p. 185 — 380. Für die damalige Zeitgeſchichte unſchätzbare Actenſtücke.

(63) S. 293. Ueber die Todtentänze, danses Macabres iſt nunmehr eine ſehr reichhaltige Literatur vorhanden. Eben ſo wenig fehlt es jetzt an ſinnreichen Betrachtungen. Doch kann ich hier die Bemerkung nicht zurückhalten, daß der letzte der Todtentänze (ich meine nicht den Rethelſchen Holzſchnitt) in Deutſchland unbeachtet und mit den frühern nicht in Verbindung geſetzt zu ſein ſcheint. Er iſt in Oel gemalt, hauptſächlich von einem Maler Becker; eine lange Reihe ziemlich großer, oft gar nicht unebener Gemälde, im Geſchmack der Bürgerſchen Balladen componirt, auf dem Haupt-

corridor des Auguſtinerſtifts in Erfurt, in mitten Deutſchlands, während des achtzehnten Jahrhunderts. Fängt man von Baſels Todtentanz an, ſo kann man über Erfurt bis Lübeck, wo ſich auch ein Todtentanz findet, gerade eine Diagonale ziehen. Der Erfurter verdiente doch wohl wenigſtens der Vollſtändigkeit halber eine Lithographie. Eine Analyſe des Holbeinſchen Todtentanzes habe ich gegeben: Zur Geschichte der Deutschen Literatur. Königsberg 1836, S. 25.

(64) S. 294. Heinrich der Löwe, Heldengedicht in 21 Geſängen, mit hiſtoriſchen und topographiſchen Anmerkungen von Stephanus Kunze. 3 Thle. Quedlinburg bei G. Baſſe. 1817. 8.

(65) S. 295. S. J. L. Ideler: Geschichte der Altfranzösischen National-Literatur von den ersten Anfängen bis auf Franz I. Berlin 1842, S. 248. ff. Dieſe blaſſe Allegoriſterei iſt übrigens vom vierzehnten bis zum ſechszehnten Jahrhundert in Europa allgemein herrſchend geweſen.

(66) A. Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorſtellung, 1819, S. 262 ff.

(67) S. 310. Turlupin hieß auch Tabarin, Gaultier Garguille, Gros Guillaume, jetzt Grosbeyaux. Émile de la Bédollière hat in einer Schilderung der heutigen Banquiſten, Les Français peints par eux mêmes, I. de Province, p. 150. ff., viele Proben des heutigen, oft aber von Alters her überlieferten Unſinns mitgetheilt. Nur eine Probe vom Geſang des Paillaſſe:

Trois p'tits cochons sur un fumier
S'amusaient comm' des portes cochères.
J'lui dis: Sansonnet, mon petit,
J'voudrois avoir un liv' de beurre.

J'te mettrai d'huil sur tes sabots
Pour faire friser tes papillotes.
Ma veste est percée aux genoux
Ah' rendez moi mon bout d'chandelle.

(68) Abgebildet bei Panofka: Parodieen und Karikaturen auf Werken der klassischen Kunst. Berlin, 4, 1851, Taf. I., fig. 3.

(69) S. 322. Wer die Scene nicht in Burmanns Ausgabe des Petronius nachleſen will oder kann, denn er gehört zu den ſelteneren Büchern, kann ſie in den: Begebenheiten des Enkolp nachleſen,

die Heinſe aus dem Satyrikon überſetzt hat, angeblich zu Rom gedruckt, 1773, Bd. I., S. 132. ff.

(70) S. 322. Was wäre hier nicht Alles zu ſagen! Es gehören hier Stoffe her, deren vorzüglich die Malerei ſich bemächtigt hat und für deren Anſchauung wir durch Gewohnheit abgehärtet ſind, die aber im Grunde nur ekelhaft genannt werden können. Die Sunamitin, dem alten Könige David zugeführt, Lot in der Höhle des Gebirges, trunken gemacht von den Töchtern, damit er ſie beſchlafe u. ſ. w. Aber auch eine ganze Menge abſcheulicher klinopaler Symplegmen und infamer Gemälde von widrigſter Ueppigkeit gehört hieher, von denen man kaum ſprechen mag. Nur Ein Beiſpiel will ich anführen. 1823 habe ich auf den Sammlungen der Göttinger Univerſität ein durch einen Schieber, der etwas Anderes zeigte, verdecktes Bild geſehen, auf das vom Führer als etwas beſonders Merkwürdiges hingewieſen ward. Ludwig XV. hatte mit der Pompadour gewettet, daß ſie nicht durch einen Ring piſſen könne. Das Bild ſtellt nun die Pompadour dar, wie ſie dies Experiment verſucht und die Majeſtät liegt auf beiden Knieen und hält ſelber mit lüſterner Neugier den Ring!

(71) S. 312. Nach Droyſen, 1838, Ariſtophanes, III., 204, will ich nur den Anfang des Monologs des arg gefoppten Kineſias, der gewiß auch den Dithyrambographen Kineſias parodiren ſollte, herſetzen:

Zu Grunde gerichtet, ganz mich vernichtet hat das Weib!
Zu allem Andern, ſo abgehülſ't läßt ſie ihn mir ſtehn!
O wie wird mir! weh! wo ergieß' ich mich hin,
Von dem ſüßeſten Weib ſo entſetzlich getäuſcht!
u. ſ. w.

(72) S. 322. Horatii Epodon liber, VIII.: In anum libidinosam:

Rogare longo putidam te saeculo,
Vires quid enervet meas!
Cum sit tibi dens ater, et rugis vetus
Frontem senectus exaret;
Hietque turpis inter aridas nates
Podex, velut crudae bovis.
Sed incitat me pectus, et mammae putres,
Equina qualis ubera;
Venterque mollis, et femur tumentibus
Exile suris additum.

Esto beata; funus atque imagines
Ducant Trumphales tuum;
Nec sit marita, quae rotundioribus
Onusta baccis ambulet.
Quid? quod libelli Stoici inter Sericos
Jacere pulvillos amant?
Illiterati num minus nervi rigent?
Minusve languet fascinum?
Quod ut superbo provoces ab inguine,
Ore allaborandum est tibi.

Ich geſtehe, in dieſer ſcheußlichen Schilderung auch nicht einen Funken Poeſie zu finden.

(73) S. 323. Panofka a. a. O. p. 4., ſieht darin eine Parodie der Jungfräulichkeit, weil der Atalanta der Charakter derſelben par excellence zugekommen ſei. Wegen ἅρμα und φιλότης iſt hier noch zu bemerken, daß ſie allerdings auch ganz einfach Begattung, Beiſchlaf überhaupt bedeuten. Sie haben aber nach Plutarch die hier gemeinte Nebenbedeutung, die von Lucretius Carus, de rerum natura, IV., V. 1259. ff. beſchrieben wird:

Et quibus ipsa modis tractetur blanda voluptas,
Id quoque permagni refert: nam more ferarum,
Quadrupedumque magis ritu, plerumque putantur.
Concipere uxores, quia sic loca sumere possunt,
Pectoribus positis, sublatis semina lumbis.

Worüber Lucretius ſich dann weiter in naturphiloſophiſche Erklärungen von ſeinem Standpunct aus ergeht.

(74) S. 327. Arden v. Feversham, überſetzt in Tiecks Vorſchule Shakeſpeare's, 1823, Bd. I., S. 113. ff.

(75) S. 329. Die gedankenloſe Ueberſetzungsmanie der Deutſchen in Anſehung Engliſcher und Franzöſiſcher Romane und Novellen iſt ein tiefer Krebsſchaden unſerer Literatur,. ja unſeres Lebens. Man vergleiche einmal ſtatiſtiſch, wie viel wir von den Engländern und Franzoſen in dieſem Fach überſetzen, mit dem, was ſie von uns überſetzen. Die elendeſten Schmierſale weniger als mittelmäßiger Autoren werden ſofort in's Deutſche überſetzt und, wenn man die Kataloge der Leihbibliotheken durchmuſtert, ſollte man faſt glauben, Paul de Kock, d'Arlincourt, A. Dumas, Féval, James u. ſ. w. wären unſere Claſſiker. Man frage ſich, ob nicht zehn Ueberſetzungen erſchienen ſein würden, wenn die ausländiſchen Literaturen Romane, wie Max Waldau nach der Natur, Auerbachs Neues Leben, Gutzkow's Ritter vom

Geiſt, Prutz' Engelchen, Stifter's Studien u. a., gebracht hätten? Man frage ſich, ob eins dieſer Bücher in's Engliſche oder Franzöſiſche überſetzt iſt? Man erinnere ſich, daß ſelbſt von den anerkannteſten, ältern Claſſikern unſerer Nation immer nur Weniges, ſogar von Tieck, der mehr für die Unterhaltung erzählt hat, nur einzelne Novellen, le livre bleu u. dgl., überſetzt iſt. Und dazu bedenke man, daß ein Drittel der Deutſchen Engliſch, wenigſtens Franzöſiſch genug verſteht, jene Romane auch im Original (der Brüſſeler, Berliner und Leipziger Nachdrücke) zu leſen, während nur wenige Engländer und Franzoſen Deutſch lernen, ſo wird man ſich eingeſtehen müſſen, daß das Verhältniß zu einem ſchreienden Mißverhältniß wird. Durch polizeiliche Einſchreitungen iſt hier nichts auszurichten, ſie ſind ihrer Natur nach zu oberflächlich und erzeugen nur das Gelüſt, auf Umwegen ſich den verbotenen Genuß zu ſchaffen. Nur von Innen heraus, durch wahrhafte Bildung, nur durch Stärkung unſeres Nationalgefühls, durch Achtung vor uns ſelbſt, durch wirkliche Liebe zu unſerm Vaterlande (ſtatt der ironiſchen Stellung, die wir gewöhnlich dazu einnehmen und die alle Kraft, auch die ſittliche, bei uns in der Wurzel verdirbt), iſt etwas Reelles dagegen zu wirken. Die im Text erwähnten Ritter- und Räuberromane ſind aber ein Beweis, wie wüſt und kindiſch phantaſtiſch es noch in einem großen Theil der untern Schichten des Volks bei uns ausſieht. Nur eins vergeſſe man nicht, daß ſie eine gewiſſe wilde Poeſie, eine grelle Abenteuerlichkeit beſitzen, die den Ungebildeten und Halbgebildeten zu feſſeln vermag und daß ſo hölzerne, wenn auch noch ſo gut gemeinte, moraliſirende und ökonomiſch den Werth der Zeit und des Geldes nachdrücklich einprägende dicke Bücher, wie die Käſerei auf der Wehfreude von J. Gotthilf und ähnliche, nicht mit jenen an ſich erbärmlichen Producten des Paſtors Leibrock u. A. concurriren können.

(76) S. 336. Ueber den Ehebruch ſ. meine Abhandlung in den Studien I., Berlin 1839, S. 56 – 90.

(77a.) S. 336. Man ſ. darüber v. Bülows Novellenbuch, 4 Bde., oder in Anſehung der Italieniſchen die treffliche Auswahl und Ueberſetzung, die Adalbert Keller in ſeinem Italieniſchen Novellenſchatz, Leipzig 1851, 6 Bde., gegeben hat.

(77b.) S. 342. Dieſe köſtliche Schilderung Göthe's hätte ich eigentlich in die Anmerkungen bringen ſollen, da ſie einen ſo großen Raum wegnimmt. Allein ich bedachte, daß am Ende nur wenige ſich um die Anmerkungen kümmern und daß ich daher wohl daran thäte, den Leſer im Text heranzuzwingen. Man ſage nicht, daß ich ja noch beſſer nur auf Göthe's Werke hätte verweiſen können, denn wie träge ſind wir nicht, nachzuſchlagen — und wer hat auch die Werke immer zur Hand! Ohne meinen geehrten Leſern daraus einen Vorwurf zu machen, bin ich überdem gewiß, daß die Meiſten derſelben bis zu dem Augenblick, der ſie hier darauf führt, von dieſem Grab der Tänzerin bei Göthe gar nichts gewußt haben, weil dieſe kleinen Arbeiten Göthe's überhaupt wenig geleſen werden.

(78) S. 352. Es gibt eine ganze Gruppe von Luſtſpielen und Operetten, die darauf baſirt ſind. Die Wiener Poſſe hat z. B. in dem: roſenfarbenen Geiſt, eine äußerſt komiſche und heitere Anwendung davon gemacht. Unter Anderm erſcheint der Leichenzug auf der Bühne. Der Verſtorbene geht, ganz in Roſa gekleidet, als Geiſt mit einem Geſangbuch und einem Sacktuch in der Hand ſelbſt unter den Leidtragenden mit, trauert über ſich ſelbſt u. ſ. w.

(79) S. 356. Ruge's Neue Vorſchule S. 106: „Alle Häßlichkeit der Poeſie und ſonſtiger Kunſt, der Geſinnung und That, gewinnt wirklich nur ein Scheindaſein, eine ſcheinbare Wirklichkeit des Geiſtes, das Scheindaſein des Geſpenſtes. Das Geſpenſt iſt Erſcheinung, aber nicht die wahre und wirkliche Erſcheinung des Geiſtes, alſo vielmehr nicht Erſcheinung" u. ſ. w.

(80) S. 363. Auch Göthe, im funfzehnten Buch ſeiner Autobiographie, ſagt, daß die Titanen die Folie des Polytheismus ſeien, wie der Teufel die Folie des Monotheismus und daß der Teufel keine poetiſche Figur ſei. Aber eben als Folie wird er, was er nicht in ſich ſelbſt iſt, ein Moment der Poeſie und der Kunſt. Alles Häßliche, als ſolches, iſt unſchön, unpoetiſch, unkünſtleriſch. Aber innerhalb eines gewiſſen Zuſammenhangs, unter gewiſſen Bedingungen, wird es äſthetiſch möglich und wirkſam. Cain z. B., der Brudermörder, iſt für ſich abſcheulich; Lucifer, der ihn ſophiſtiſch irrt, für ſich abſcheulich; aber in Byrons Myſterium Cain wird Cain durch Abel, Adah und Zillah und Lucifer durch Cain poetiſch. Uebrigens iſt die Satanologie des Chriſtenthums auch noch eine andere, als die des einfachen Monotheismus.

(81) S. 371. Ueberſezt in Tieck, Vorſchule Shakeſpeare's, Bd. I. Ulrici, über Shakeſpeare's dramatiſche Kunſt, 1839, S. 221. ſagt von den Hexen im Macbeth ſehr richtig: „Seine Hexen ſind Zwittergeſchöpfe, halb naturmächtige, der Nachtſeite der irdiſchen Schöpfung angehörige Weſen, halb abgefallene, im Böſen verſunkene, gemeine Menſchengeiſter; ſie ſind das Echo des Böſen, das aus der Bruſt und dem Geiſterreiche dem Böſen in der Bruſt des Menſchen antwortet, es hervorlockt, zu Entſchluß und That entwickeln und ausbilden hilft."

(82) S. 373. F. J. A. Märker: das Princip des Böſen nach den Begriffen der Griechen, Berlin, 1842, S. 58 — 162. S. 151 — 56. hat Märker das Häßliche, το αἰσχρον, im Unterſchiede von und im Zuſammenhange mit καλον auseinandergeſetzt. Sehr wichtig iſt die Stelle, die er über die σοφια aus Platons Hippias maj. 289, B. beibringt: „την καλλιστην παρθενον προς θεων γενος αἰσχραν ἰεναι“, ſofern nämlich die göttlichen Mächte, auch der Gerechtigkeit, als furchtbar vorgeſtellt wurden.

(83) S. 374. Eine Abbildung des Schattenſpiels Kara-geuz ſ. in der Illustration universelle, Paris 1846, N. 150, p. 301. M. F. Mornand in ſeinen Souvenirs de voyage en Afrique ſagt von dieſem Teufel: „Grotesque résumé de tous les vices et de toutes les turpitudes, il réunit les types divers inventés chez nous, pour effrayer les enfants, amuser la populace, rendre muette l'attention des vielles femmes aux récits exagérées des veillées d'hiver, ou, dans les orages politiques, pour détourner la vigilance soupçonneuse des masses aux approches d'un coup d'État, ou bien encore pour alimenter cette source de folie originale, qui constitue bien souvent le mérite de nos hommes à la mode. Garagousse est l'Arlequin, le Paillasse, le Polichinelle, le Croquemitaine, le Barbe-Bleue, le Cartouche, le Mayeux, le Robert-Macaire de l'Afrique septentrionale; mais avec ces qualités, il n'excite encore qu'une faible admiration chez les spectateurs; c'est comme modèle d'obscénité qu'il enlève tous les suffrages. Dans ce rôle, il produit en scène ce que le cynisme a de plus repoussant et de plus horrible; ses paroles, ses actions sont d'une crudité dégoûtante. Outrageant la pudeur et la nature, il parodie jusqu'aux monstruosités attribuées par la fable à Pasiphaë.“

(84) S. 375. Didron: iconographie chrétienne, Paris 1843, 4, p. 545. An der Stelle der Zeugungsglieder findet ſich auch ein Kopf, der die Zunge hervorblöckt. Uebrigens glaubten die Miniaturmaler des Mittelalters ein frommes Werk zu vollbringen, wenn ſie den Teufel recht ſcheußlich malten, weil ſie in ihrem frommen Wahn annahmen, daß er ſich darüber ärgere — und den Teufel zu ärgern, nun, es war doch immer einiges Verdienſt.

(85) S. 375. Auch in ſeinen ſämmtl. Werken VII.

(86) S. 375. Ueberſetzt im zweiten Theil von Tiecks Vorſchule Shakeſpeare's.

(87) S. 377. Ich beſitze von dieſer Tentation de St. Antoine

hat das wunderliche Bild dem Abbé Antoine de Sever, prédicateur ordinaire du Roy, gewidmet, mit dem Motto: Si consistant adversus me castra, non timebit cor meum. — Wegen des Namens der diablerie will ich noch bemerken, daß im Mittelalter diejenigen Myſterien grande diablerie hießen, in denen wenigſtens vier Teufel ſpielten.

(88) S. 380. Abgebildet in Scheible's Doctor Faustus, Stuttgart, 1844, S. 23. (Auch als Thl. II. der Sammelſchrift: das Cloſter). — Ueber den Jägertypus ſ. auch F. Kugler in der Geschichte der Malerei, II., 79., der von Hans Holbein ſolche Figuren mit einem „Italieniſchen“ Geſicht anführt.

(89) Mit den Begriffen Parodie und Traveſtie ergeht es den Aeſthetikern ähnlich, wie den Logikern mit den Begriffen der Induction und der Analogie. Der eine nennt Parodie, was der andere Traveſtie, und umgekehrt. Bei der Traveſtie wird die Grundbeſtimmung bleiben, daß ſie auch Parodie iſt, aber nicht blos im Allgemeinen, ſondern daß ſie, wie der Name andeutet, denſelben Inhalt in eine andere Form verkleidet, eben damit aber auch den Inhalt anders qualificirt. Eine Parodie kann auch ernſt ſein, eine Traveſtie iſt immer lächerlich.

(90) Viſcher a. a. O. hat Gavarni mit Töpffer verglichen und den Humor des letztern vortrefflich dargeſtellt. Töpffers Zeichnungen ſind nur flüchtige Federzeichnungen; oft ſcheinen es nur Tüpfelchen und Strichelchen zu ſein, aber man muß die Geſchichten hinzunehmen, dieſe köſtlichen Geſchichten von Mr. Jabot, Jolibois, Mr. Pencil u. A. Töpffers Manier iſt durch ihre Anwendung in den Münchener Fliegenden Blättern von Schneider und Braun bei uns nunmehr faſt populär geworden. Wir erlauben uns, zu ihrer Charakteriſtik aus Viſchers Schilderung nur einige Worte herauszuheben. Viſcher hebt an ihm als Hauptmoment das Epiſche ſeines Verfahrens hervor, welches ihn auch einladet, den Epiſoden nachzugehen: „Sind die Aſtronomen im Dr. Feſtus aus dem Waſſer gerettet, ſo müſſen wir auch noch erfahren, was aus ihren Perücken geworden, und das gibt noch eine lange höchſt intereſſante Geſchichte. Mad. Crépin legt ein Pechpflaſter auf und verliert es; dann wandert es weiter durch verſchiedene Hände, bis es ſeinen Kreislauf auf der Haut des frühern Erziehers ihrer Kinder, nunmehrigen Zolljägers Bonichon beſchließt. So erſchöpft er aber auch die Hauptmotive mit epiſcher Ausführlichkeit. Wie er ſie aufgehaspelt, haspelt er ſie auch bis auf den letzten Faden ab. Endlich iſt die ganze Methode Töpffers durchaus im engſten Sinn als ſucceſſiv zu bezeichnen, man hat völlig den Eindruck des Fortmachens, Fortge-

deswegen, um nicht zu ermüden, von Strecke zu Strecke Ruhepuncte anſetzt; — wie in der histoire d'Albert, wo jede neue Phaſe dieſes mißrathenen Sohns mit einem Tritt vor den Hintern ſchließt, den ihm ſein Vater ertheilt, wobei man nur den Fuß des Einen und die Posteriora des Andern ſieht; eben ſo die wiederkehrenden Momente, wo Hr. Jabot ſich wieder in Poſitur ſetzt, Hr. Vieux Bois das Hemd wechſelt u. dgl. m. Das Succeſſive aber behandelt Töpffer in ſeiner phantaſtiſchen Weiſe gern ſo, daß er dieſelbe Handlung auf mehren, durch Striche getrennten Feldern in mehren unmittelbar auf einander folgenden Momenten darſtellt. Albert wird unter Andern Reiſender zuerſt für einen Weinhändler, dann für einen Buchhändler, welcher letztere eine Metaphysique pittoresque herausgibt. Man ſieht ihn bei einer Familie eintreten, die er mit ſeiner Zudringlichkeit mißhandelt (assassine). Nun trennt Töpffer das weitere Blatt durch Striche in eilf ſchmale Streifen; auf dem erſten ſieht man Herrn Albert noch in ganzer Figur, ein Compliment machend: il assassine au rez de chaussée; auf dem zweiten nur noch halbe Figur: à l'entresol; auf dem dritten nur noch Hintertheil und Beine, immer in tiefer Verbeugung: au premier — und ſo fort mit Grazie in infinitum, bis man am Ende nur noch einen verſchwindenden Punct ſieht. M. Pencil zeichnet die ſchöne Natur. Wie er fertig iſt, betrachtet er ſein Werk mit höchſter Zufriedenheit. Wieder ein Bild: er ſieht es von der andern Seite an und il est content aussi. Er ſieht es über die Schulter an und er iſt eben ſo zufrieden; er kehrt es gar um, ſieht die leere Rückſeite an und remarque avec plaisir, qu'il est encore content. Töpffer verſteht ſeine Sache gut genug, um im Text eben ſo jedesmal die Worte zu wiederholen. So wird auch der wüthend eiferſüchtige Jolibois im M. Pencil immer mit dem Zuſatz in Parentheſe: car hélas la passion aveugle, eingeführt. — Nun müſſen wir noch das wahnſinnige Spiel des Zufalls, die phantaſtiſche Aufhebung der Naturgeſetze hervorheben, welche beginnt, ſowie das Hauptſubject von der erſten Expoſition in die Verflechtung ſeines Schickſals, in die Verwicklung eintritt. Das ſauſende Rad einer verrückten Welt packt es am kleinen Finger, am Rockzipfel und reißt es unerbittlich im Schwunge mit fort. Das Unmögliche wird behandelt, als verſtehe es ſich von ſelbſt. In mehren dieſer Hefte geht faſt die ganze Geſchichte in der Luft vor ſich, in deren Höhen ein ſchalkhafter Zephyr mehre Perſonen hinaufbläſt. Die Perſonen ſind ordentlich auch dem Leibe nach unzerſtörbar; hundertmal müßten ſie zu Staub zermalmt, zu Brei gequetſcht ſein, ſich zu Tode geſchnauft, in Schweiß aufgelöſt haben, wären ſie nicht komiſche Götter, unſterbliche Weſen gibt noch eine, man ſchwitzt und keucht unter ihrer Laſt, aber ein tüchtiger Ruck und das Unmögliche iſt geleiſtet. Es gibt kein Bedürfniß mehr; doch es gibt noch eines, es kommt nur darauf an, durch große Anſtrengung es zu überwinden: einige Ausdauer und man kann Tage, Wochenlang hungern, durſten, in hohlen Baumſtämmen ſtecken, in Rieſenteleskopen durch die Luft ſchiffen, in einem verſchloſſenen Koffer, durch deſſen Löcher man die beiden Arme frei bekommen, Spaziergänge machen. Töpffer iſt nicht auf die Weiſe phantaſtiſch, wie Ariſtophanes, Callot und mehre neuere groteske Zeichner; er componirt keine abſolut unmöglichen Geſtalten, Froſchmenſchen, Vogelmenſchen u. ſ. w. Dies litte ſchon die moderne Sphäre ſeiner Stoffe nicht. Aber durch einen Uebergang, der ſich durch einige Motive, die ganz conſequent ſcheinen, einſchleicht, ſo daß das Unmögliche möglich wird, und wenn man nur den erſten Zoll über die Linie zugegeben, unmerklich Meilen daraus entſtehen, löſt er die Geſetze der Schwere, des Bedürfniſſes, der Grenzen menſchlicher Kraft und menſchlicher Täuſchung auf und hat uns, ehe wir umſehen, in eine eigene Welt, eine Wolkenkukuksburg hineingezaubert, wo wir eben ſo ſehr in jedem Augenblick an das Allergewöhnlichſte, an alle Unentbehrlichkeiten des Lebens erinnert, als auch über ſie hinweggeſchnellt werden. Dadurch nun vollendet ſich die Freiheit und Reinheit der Komik, die eigene, ganze und abſolute Welt des Humors. Auch darum verſchwindet das Bittere und Boshafte der Satire, weil wir ſo ganz in dieſe zweite, freie Welt der möglich gewordenen Unmöglichkeiten uns hineingetäuſcht finden.“

Aus einem Tagebuch.

Aus einem Tagebuch.

Königsberg Herbſt 1833 bis Frühjahr 1846.

Von

Karl Rosenkranz.

Leipzig:
F. A. Brockhaus.
1854.

AD BIBL.
UNIVERS.
MONAC.

Universitäts-Bibliothek
München

AD BIBL.
UNIVERS.
MONAC.

Vorwort.

Unſere Literatur beſitzt ſchon eine Anzahl von Fragmentenſammlungen, die, hervorgegangen aus einer umfaſſenden Welt- und Lebensanſicht, eine fruchtbare und nachhaltige Wirkung ausgeübt haben und noch ferner ausüben werden. Ich rechne dahin die Sammlungen von Klinger, Lichtenberg, Novalis, Schelling, Baader, Goethe, Feuchtersleben u. A. Ohne natürlich dieſen Männern mich gleichſtellen zu wollen, wird mir der Wunſch erlaubt ſein, mit der vorliegenden Sammlung doch ihrer Nachbarſchaft nicht unwürdig befunden zu werden.

Meine Bemerkungen haben überwiegend den Charakter der Confeſſion, weil ſie einem Tagebuch entnommen ſind. Da es mir aber nicht um eine Ausſtellung meiner Perſon zu thun iſt, ſo habe ich, was mir von allgemeinerm Intereſſe zu ſein ſchien, unter gewiſſe Rubriken geordnet, ohne daß ich jedoch die chronologiſche Folge zerſtört hätte, in welcher die einzelnen Aeußerungen entſtanden ſind. Jeder Abſchnitt für ſich bietet auf ſolche Weiſe ein Miniaturſpiegelbild der Zeit vom Herbſt 1833 bis zum Frühjahr 1846.

Da man ſolche Aeußerungen im Drange des Augenblicks hinwirft, ſo liegt ihr vorzüglicher Reiz in der Friſche und Energie der Form. Dieſe habe ich daher mit unveränderter Treue beibehalten und mir nur diejenigen Modificationen geſtattet, welche man dem Verſtändniß und der Achtung des Publicums ſchuldig iſt.

Indiscret gegen Andere hoffe ich nirgends geweſen zu ſein. Abgeſehen davon, daß die Meiſten, deren perſönlich erwähnt wird: Beſſel, Burdach, Sachs, Sietze, Jacobi u. A., ſchon hinübergegangen ſind, ſo habe ich ſelbſt bei Verſtorbenen häufig die Namen nicht genannt. Das Geſpräch mit Sachs über George Sand habe ich als ein kleines Denkmal der kauſtiſchen Manier dieſes denkwürdigen Mannes nicht unterdrücken mögen. In der treffenden Replik unerſchöpflichen Widerſpruchs war Sachs glänzend. Noch leben genug unter uns, ſich jenes Abends zu erinnern.

Einige male wurde ich in Verſuchung geführt, die Kürze der Aufzeichnungen durch Erläuterungen, Zwiſchenſätze, Ausführungen aufzuheben. Ich habe aber dieſer Verſuchung Widerſtand geleiſtet, weil ſelbſt etwas auf den erſten Anblick Räthſelhaftes ſolchen Mittheilungen nicht ſchadet, die es vorzüglich auf Anregung abſehen.

Möge denn dieſes Büchlein ſeine Lebensfähigkeit erproben und vom geneigten Leſer mit derſelben Anſpruchloſigkeit aufgenommen werden, mit welcher ich es ihm darbiete.

Königsberg, im September 1854.

Karl Rosenkranz.

Inhalt.

Seite

I. Speculation. 1

II. Kleine Annalen unſerer Philoſophie 27

III. Schöne Literatur. 147

IV. Politik. 197

V. Pädagogik 267

VI. Askeſe. 297

VII. Miscellen. 343

I.

Speculation.

1834.

Verklärung iſt ein ſchöner, jetzt vielgebrauchter, zunächſt aber unbeſtimmter Ausdruck. Unmittelbar bezeichnet er das Lichtwerden des Dunkeln. Mittelbar den Uebergang aus dem Verworrenen ins Geordnete, den Verſtand Anmuthende. Weiterhin das Uebergehen von einem niedrigern Zuſtand in einen höhern überhaupt. Hierbei iſt aber zu merken, daß nicht nur von quantitativer Steigerung, ſondern auch von qualitativer Veränderung die Rede ſein muß. Wir nennen z. B. Verſtorbene auch Verklärte.

Die Spaltung der deutſchen Philoſophie kann man jetzt ſo formuliren:

1) Gott iſt die abſolute Subſtanz, aber Subject iſt er nur in den Subjecten. Dies iſt der heutige Pantheismus.

2) Gott iſt das abſolute, ſubſtantielle Subject, aber die Subjecte ſind nicht ſubſtantiell. Dies iſt der heutige Theismus.

3) Gott als das abſolute Subject iſt die abſolute Subſtanz. Dies iſt Hegel's ſpeculative Philoſophie.

Folgende Stelle aus Lichtenberg's „Vermiſchten Schriften", II, 74, ſollte man jetzt Hegelianern und Antihegelianern zur wiederholten Beherzigung empfehlen:

„Die wenigſten Menſchen haben wol recht über den Werth des Nichtſeins gehörig nachgedacht. Unter Nichtſein nach dem Tode ſtelle ich mir den Zuſtand vor, in dem ich mich befand, ehe ich geboren ward. Es iſt eigentlich nicht Apathie, denn die kann noch gefühlt werden, ſondern es iſt gar nichts. Gerathe ich in dieſen Zuſtand — wiewol hier die Wörter Ich und Zuſtand gar nicht mehr paſſen; es iſt, glaube ich, etwas, das dem ewigen Leben völlig das Gleichgewicht hält. Sein und Nichtſein ſtehen einander, wenn von empfindenden Weſen die Rede iſt, nicht entgegen, ſondern Nichtſein und höchſte Glückſeligkeit. Ich glaube, man befindet ſich gleich wohl, in welchem von beiden Zuſtänden man iſt. Sein und Abwarten, ſeiner Vernunft gemäß handeln, iſt unſere Pflicht, die wir im Ganzen nicht überſehen."

Hegel hat, anknüpfend an antike Begriffe, Moralität und Sittlichkeit als ſubjectives und objectives ethiſches Pathos unterſchieden. Man könnte aber wol ſagen, daß die Tendenz von Staat und Kirche darauf gerichtet ſein müßte, die Moralität zur Sittlichkeit werden zu laſſen.

Der Schulmeiſter Gräff, wie er leibt und lebt. Frankfurt a. M. 1834. Köſtlich!

Definitionen zur Parodie der Schulpedanten:

„Frage: Was iſt ein Säugethier?

Antwort: Wo der Menſch dazu gehört.

Frage: Was ſind Säugethiere?

Antwort: Säugethiere, amalia, carnalia, haben weißes, rothes Blut, gebären lewendige Eier, unn ſinn größtetheils mit Schuppen bedeckt."

1836.

Gott ſollte nicht Humor haben? Wenn nicht, wie ſollte dann wol die Welt beſtehen? O wir Kleingläubigen! Er verkehrt unſere eingebildete Weisheit von Rechtswegen in Thorheit, unſere ehrliche Thorheit von Gnadewegen in Weisheit und lächelt oft ſtill in ſeinen ewigkeitsgrauen Bart hinein, wenn wir ungeberdigen Lärm machen.

* * *

Der negative Radicalismus ſchmeichelt ſich vorzüglich dadurch ein, daß er eine Menge von Problemen einfach beſeitigt. Wenn z. B. keine Unſterblichkeit exiſtirt, ſo kann uns die Frage nicht kümmern, was wird mit der Seele eines Abortus; oder, wenn kein Gott exiſtirt, ſo hört die Quälerei auf, ob und wie er unſer Handeln vorher wiſſe oder gar vorher wolle.

1837.

Die meiſten Vorwürfe, welche der Hegel'ſchen Philoſophie gemacht werden, beruhen darauf, daß man bei ihr den Anfang (initium) mit dem Princip verwechſelt und jenen an die Stelle von dieſem ſetzt. Das Sein, mit welchem die Logik anfängt, iſt allerdings auch ein Moment des Princips, aber am weiteſten davon entfernt, ſchon die ganze Natur deſſelben auszudrücken. Als Princip der Philoſophie wie der geſammten Realität ſtellt Hegel den Begriff des Geiſtes und zwar des abſoluten Geiſtes auf. Der abſolute Geiſt iſt als Begriff für das Erkennen freilich Reſultat der Vermittelung aller übrigen Begriffe, aber an und für ſich iſt er das erſte Sein, welches allem andern actu vorangeht. Hegel hat dies ſo oft ausdrücklich geſagt, und es liegt ſo ſehr im ganzen Weſen ſeiner Methode, daß ich mich immer verwundere, wie man ſeine Philoſophie nur als einen Panlogismus, Logotheismus u. dergl. anſehen kann. Hegel fängt mit dem Begriff des Anfangs an. Für das erkennende Denken iſt natürlich dieſes Anfangen vermittelt; eine Vermittelung, welche in die Geſchichte des philoſophirenden Subjects fällt. Das Subject muß abſtrahiren gelernt haben, um die abſolute Abſtraction, die im Begriff des reinen, beſtimmungloſen Seins liegt, ſetzen zu können. Noch dummer wird die Polemik gegen Hegel, wenn ihm gar imputirt wird, daß er mit Nichts anfange. Der Anfang iſt nothwendig poſitiv, der

Begriff des Seins. Es kann aber bei ihm nicht ſtehen geblieben werden, denn ſonſt wäre der Anfang auch ſchon das Ende. Daß das Nichtſein der Begriff iſt, welcher aus dem Begriff des Seins dialektiſch als ſein nächſter, als ſeine eigene Negation, aus ihm ſelber entſpringt, das haben die alten Griechen oft genug ſchon auseinandergeſetzt. Auch die Analyſe des Anfangs hat die Platoniſche Philoſophie treffend genug gegeben. Man kann bei ihm den Begriff des Werdens nicht umgehen und muß dann auch den Begriff des Seins und des Nichtſeins entwickeln. Wie man aus dem Begriff des Werdens den Begriff des Seins oder des Nichtſeins weglaſſen könnte, iſt mir unmöglich einzuſehen.

Das wahrhaft Erſte erſcheint nur im Gange der Beweisführung als das Letzte. Es reſultirt als Begriff für das Erkennen aus allen Vermittelungen, während es als Exiſtenz das Unmittelbarſte iſt und ſchlechthin nur von ſich abhängt. Dieſe Natur des Erſten, nicht des nur Anfangenden, kommt in allen Gebieten relativ wieder zum Vorſchein. Das Prius, welches auch das reell Wirkende iſt, erſcheint als ein Posterius, z. B. der Staat im Verhältniß zu den Individuen u. ſ. w.

Es wird jetzt mit dem Wort: abſolutes Wiſſen, ein großer Unfug getrieben. Ich kann darunter nur Dasjenige verſtehen, welches den Selbſtbeweis der Wahrheit erreicht. Hegel hat dafür den Ausdruck Manifeſtation eingeführt, um die Selbſtbeſtimmung des Beweiſes von der Conſtruction zu unterſcheiden, bei welcher der Conſtruirende noch von außen her mitthätig iſt. Freilich machen ſich es viele Hegelianer mit dem Manifeſtiren leicht. Sie geben die ordinärſten Definitionen mit der hochtrabenden Formel, daß der Begriff ſich in dieſen Beſtimmungen manifeſtire. Um die Selbſtändigkeit der Manifeſtation zu bezeichnen, hat Hegel auch geſagt, daß der Philoſoph ſich nur das Zuſehen zum Gang der Sache behalte. Aber viele Hegelianer ſcheinen vergeſſen zu haben, daß dieſes „Zuſehen" das Product nur der höchſten Anſtrengung, der abſoluten Selbſtentäußerung des Denkenden an den Gegenſtand iſt. Sie treiben mit der Verſicherung dieſes Zuſehens eine eitle Renommage und beweiſen mit ihren Dürftigkeiten, wie wenig ſie ſich noch auf den Inhalt eingelaſſen haben, wie ſehr ſie noch auf ſeiner Oberfläche geblieben ſind.

Das abſolute Wiſſen wird von Manchen ſo beſchrieben, als ob es auch außerhalb der Sphäre des Erkennens einen productiven Sinn hätte. Das iſt falſch. Dann wäre es der indiſche Magismus, vibhûti, transcendent power, wie Colebrooke ſagt. Jacobi verſtand die Abſolutheit des Erkennens ähnlich, wenn er der Speculation den Vorwurf machte, daß das Gottwiſſen die Anmaßung des Gottſeins in ſich ſchließe, weil man über Demjenigen ſtehen müſſe, was man begreifen könne. Manche Wendungen der neuern Philoſophie können, falſch verſtanden, jenen Irrthum begünſtigen. So ſagt z. B. Hegel öfter, der Begriff ſei ſchöpferiſch. So lautet eins der berühmteſten Worte Schelling's, daß über die Natur philoſophiren heiße die Natur ſchaffen. Schelling hat mit dem Wort „ſchaffen" nur das Genetiſche der Erkenntniß ausdrücken, nicht aber ſagen wollen, daß der Philoſoph die wirkliche Natur hervorbringe. Und nur als den immanenten Trieb einer Sache nennt Hegel den Begriff ſchöpferiſch.

„Gott iſt immer ſich ſelbſt gleich." Gewiß. Aber dieſe Gleichheit ſchließt den Unterſchied in ſeinem Thun nicht aus. Einen Planeten ſchaffen iſt qualitativ etwas ganz Anderes, Geringeres, als auf einem Planeten einem zerbrochenen, nach ihm ſehnſüchtigen Herzen Troſt geben.

1838.

Es iſt auch eins der leeren Gerede, mit welchen man die Philoſophie zu discreditiren ſucht, daß die Philoſophen nicht praktiſch ſeien. Verſteht man unter praktiſch die Pfiffigkeit des gemeinen, hab- und ehrſüchtigen Egoismus, ſo kann es für die Philoſophen nur ein Lob ſein, in dieſem Sinn nicht praktiſch zu heißen. Verſteht man aber unter praktiſch die Uebereinſtimmung der

Philoſophen zwiſchen ihren Grundſätzen und ihrem Betragen; verſteht man unter praktiſch den einfachen Gehorſam gegen die Gebote der Sittlichkeit; verſteht man darunter eine innige, auch zur That werdende Theilnahme an der politiſchen und religiöſen Befreiung des Menſchengeſchlechts: ſo haben gewiß auch die Philoſophen Anſpruch darauf, für praktiſch zu gelten. Und welche Einbildung, daß ſich Diejenigen, die ſo mitleidig auf die unpraktiſchen Philoſophen herabblicken, um ſo viel praktiſcher halten!

1839.

In der philologiſchen Kritik hat man die Regel, daß die ſchwerere Lesart den Vorzug vor der leichtern verdiene. Sollte dies nicht auch vom Erkennen gelten? Sollte daher Gott, Freiheit und Unſterblichkeit zu denken nicht richtiger ſein, als die banale Negation dieſer Ideen?

Eine der wichtigſten Erweiterungen wird der Pſychologie gewiß durch die Phyſiologie der Nerven erwachſen. Marſhall Hall hat Bell's Unterſcheidung der ſenſitiven und motoriſchen Nerven noch vervollſtändigt durch Entdeckung einer dem Rückenmark als ſolchem zukommenden Function, welche er die excito-motoriſche oder Reflexfunction nennt. Unabhängig von der Empfindung, unabhängig vom Willen, ſoll ſie die natürliche Indifferenz dieſes Gegenſatzes ausmachen. Während des Schlafs und bei Zerſtörung des Gehirns ſoll ſich in dieſen Nerven ein für ſich beſtehendes, unwillkürliches Leben zeigen, das ſich auch prophylaktiſch äußert: 1) im Trigeminus als Wache für das Auge, die Naſenöffnung und die Rachenmündung; 2) im Vagus als Wache für den Kehlkopf, den Schlund und die obere Magenöffnung; 3) in den hintern Wurzeln des Rückenmarks als Wache für das Rectum, die Blaſe, die Samenblaſe und den Uterus.

Die empiriſchen und poſitiven Wiſſenſchaften lieben es wol, für eine ihrer Beſtimmungen die Autorität eines Philoſophen, vornehmlich eines geſtorbenen, heranzuziehen. Die Phyſiker ſchreiben gern aus Baco, die Politiker aus Ariſtoteles, die Theologen aus Platon oder Leibniz ein Motto aus. Kommt aber einmal der Philoſoph als ein lebendiger Menſch, um ſeine beſcheidene Meinung über die Erfahrung, über die Dogmen des Poſitivismus auszuſprechen, ſo wird er ſofort als ein Laie, als ein Unmündiger mit Hochmuth zurückgewieſen.

Die Verwunderung hört wol durch das Erkennen auf, nicht aber die Bewunderung. Stupor und admiratio ſind ſehr zweierlei. Die Bewunderung Gottes und der Welt wächſt, je mehr wir ſie verſtehen lernen.

Von den neueſten Syſtemen der Philoſophie, die wie Pilze aus der Erde ſchießen, kann man wirklich wie jener Schneiderjunge ſagen: „Meiſter, der Rock iſt fertig. Soll ich ihn gleich flicken?“

1840.

Das gemeine und das philoſophiſche Bewußtſein verhalten ſich der Erſcheinung gegenüber gerade umgekehrt. Das gemeine Bewußtſein nimmt die Erſcheinung als etwas Solides, Feſtes, Zuverläſſiges, das philoſophiſche erblickt in ihrem Daſein zugleich den Proceß ihres Entſtehens und Vergehens. Alle Philoſophie, die ſich wirklich zum Begriff der Idee erhebt, muß daher, wie die Platoniſche zuerſt that, das Sein der Eleaten, welche das Werden der Erſcheinung leugneten, und das Werden der Herakliteer, welche den morphologiſchen Proceß der Erſcheinung richtig erkannten, in einer höhern Einheit vereinen, wie ſie nach mehren ſeiner Fragmente Herakleitos ſelber ſchon beſeſſen hat, z. B. wenn er von dem ἓν διαφεροῦν ἑαυτῷ ſprach und wenn er die Gegenſätze in der Harmonie gelöſt erblickte. Das Wort Harmonie iſt, ſoviel ich weiß, von ihm zuerſt in der Philoſophie gebraucht und iſt bei ihm der treffende Ausdruck für diejenige Einheit, die ſich in ihr ſelber entgegenſetzt, aber nicht nur entgegenſetzt, vielmehr die Entgegenſetzung auch wieder in und durch ſich aufhebt und ſich eben dadurch im Unterſchied von der todten Einheit als lebendige bewährt.

„Wie kann Gott innerhalb und außerhalb der erſcheinenden Welt zugleich ſein?“

Dieſe Frage beantwortete ich heute einem Theologen durch eine andere: „Wie kann ein Magnet durch ein Bret hin eine engliſche Nähnadel, die auf demſelben liegt, bewegen, alſo außerhalb und innerhalb des Bretes zugleich ſein?“

Heute war ein Anhänger der Herbart'ſchen Philoſophie bei mir, der ſich bitter über die Stumpfheit der Deutſchen beklagte, daß ſie bei den Fremden ſuchten, was ſie bei ſich ſchon viel beſſer beſäßen. Da werde nun ein ſolches Weſen vom St.-Simonismus gemacht. Alle Schriften des heiligen Grafen Simon würden ins Deutſche überſetzt und von allen Journalen beſprochen. Von Herbart wiſſe kein Menſch etwas. Und doch habe er in ſeiner praktiſchen Philoſophie eine viel höhere Socialphiloſophie aufgeſtellt, als die Simoniſtiſche. Bei Herbart fließe der Begriff des Verwaltungsſyſtems aus dem Begriff des Wohlwollens, Jedem den möglichſten und dauerndſten Genuß zu ſchaffen. Der Verkehr dagegen beruhe auf dem Egoismus des Vortheils. Der Egoismus ſei aber im Leben ſo wenig zu entbehren, als der Tod, der eben auch zu ihm gehöre. Das Herbart'ſche Syſtem müſſe ſich praktiſch Bahn brechen. Da werde es weltreformirend die Welt überwinden. Das Chriſtenthum werde, von der Philoſophie gedrängt, zur Selbſterlöſungstheorie ſchreiten müſſen, die ja in der Praxis ſchon lange genug exiſtire. Auch der orthodoxeſte Pfarrer komme in der Auslegung des Poſitiven zuletzt auf die Selbſtverwirklichung der Idee der Freiheit; denn wenn man behaupte, daß Gott an unſerer Stelle das Gute hervorbringe, ſo würde ja dadurch das Gute wieder aufgehoben. Die Theologen wüßten nur noch nicht, was ſie bereits für Zugeſtändniſſe machten!

Dafür, daß Gott als Schaffender Anderes (die Welt) aus ſich als ein in ſich ſeiendes, von ihm als Schaffendem freies Daſein producirt, iſt in der That alles Zeugen eine Analogie. Der Zeugende zeugt ein anderes Lebendiges, in ſich Seiendes. Der Erzieher will den Zögling ſelbſtändig machen und ihn frei von ſich entlaſſen. Der Künſtler iſt um ſo mehr Künſtler, je mehr er als Producirender in ſeinem Werk verſchwindet, je mehr dieſes auch ohne ihn Leben und Schönheit hat. Das Syſtem einer Wiſſenſchaft, obwol hervorgebracht durch den Erkennenden, iſt um ſo mehr Syſtem, je mehr es ſich in ſich ſelbſt zuſammenhält und ſich durch ſich ſelbſt erklärt.

1841.

Es iſt merkwürdig, wie viel Aberglauben exiſtirt. In unſern Tagen geht von England aus eine Parole gegen die Philoſophie, mit welcher man uns arme Philoſophen niederzuſchmettern glaubt, ſowie man ſie nur ausſpricht. Das iſt das Wort Thatſache. Die Herren Engländer geberden ſich mit ihrem matter of fact ſo arrogant, daß die lieben Deutſchen in ihrer anerzogenen Demuth gegen alles Ausländiſche nichts Beſſeres zu thun wiſſen, als den gleichen Ton anzuſchlagen. „Es iſt Thatſache“, ſchreien uns die Empiriker zu, die hiſtoriſchen wie die naturhiſtoriſchen, und Viele laſſen ſich dann auch ſogleich einſchüchtern und ſuchen ſich bei den Männern der Thatſache dadurch Credit als Philoſophen zu ſchaffen, daß ſie auf die todten, leeren Abſtractionen der Speculation ſchimpfen und die Philoſophie zu einer bloßen Erfahrungsphiloſophie degradiren. Sie bringen es auch wol dahin, daß ſie deshalb als wahre Philoſophen geprieſen werden, weil ſie ſchwören, gar keine eigene Ideen zu haben, nichts aus dem Denken zu ſchöpfen, nur zu den Thatſachen Vertrauen zu haben. Aber ihr auf euern Abfall von der Idee, auf euern Haß gegen das Denken ſo ſtolze Philoſophanten, erwägt doch, daß die Thatſachen oft ſehr problematiſch ſind, daß ein Hiſtoriker oft den andern, ein Naturforſcher den andern mit Thatſachen widerlegt, und daß die Empiriker ſich ſelber ſehnen, aus dem Wuſt der

Thatſachen zur Ueberſichtlichkeit und Einheit der Begriffe zu gelangen.

Die pure Exiſtenz, mit welcher die Empiriker ſich ſo ſelbſtgefällig beſchäftigen, iſt für uns Philoſophen doch eigentlich Das, was uns am meiſten und immer von neuem in Erſtaunen ſetzt. Sie iſt das Wunder der Wunder. Tief in meinem Innerſten lebt eine ſo ſchmerzliche Empfindung von der Nichtigkeit der ganzen Welt, daß ich oft ſchaudere. Ich ſehe zwar nicht, wie Pascal, einen Abgrund neben mir, aber ich ſehe ihn, den Abgrund des Nichts, überall aufklaffen, und bin inſofern noch ſchlimmer daran. Dieſes Gefühl habe ich früh gehabt. Es iſt vielleicht durch den Anblick des Kriegs mit den Franzoſen und die Zerſtörungen, die er in ſeinem Gefolge hatte, bei mir entſtanden, bevor ich auch nur den Namen Philoſophie gehört hatte. Ohne dieſes Gefühl wäre ich vielleicht ein Dichter geworden. Aber die ſtill nagende Qual der ganz inhaltloſen, oder vielmehr nur das Nichts zu ihrem Inhalt habenden Vorſtellung, was denn ſein würde, wenn die Welt nicht wäre, hat meine Träumereien immer auf die Seite der Reflexion hinübergezogen. Vor dieſem furchtbaren Gefühl, das zum Glück bei mir periodiſch zurücktritt, Tageweiſe dann um ſo ſchärfer wieder durchdringt, hält in mir nichts aus, auch die Vorſtellung Gottes nicht. Und doch iſt dieſes Gefühl nicht nur ein echt ſpeculatives, ſondern auch ein echt religiöſes. Ich muß es aber ſtets durch Arbeit überwinden, denn ſonſt würde es leicht krankhaft werden und mich in einen Buddhiſtiſchen Quietismus werfen können. Es iſt ſchwer, dieſem Gefühl eine ſolche Darſtellung zu geben, daß Andere mich richtig verſtehen. In den kosmogoniſchen Perioden ihrer Mythenbildung müſſen ganze Völker es oft ſehr ſtark als ein geheimnißvolles Grauen vor dem Daſein gehabt haben.

Eine der bequemſten und brillanteſten Manieren, ſein Nichtwiſſen zu verbergen, beſteht darin, ein Problem anzukündigen, mit allgemeinen hochtrabenden Floskeln daran herumzureden und endlich zu erklären, daß ſeine Löſung einer andern Wiſſenſchaft angehöre.

Der wiſſenſchaftliche Dilettantismus beſteht vorzüglich darin, ſich mit den Mitteln zu einer Erkenntniß, mit der Literatur eines Gegenſtandes, nicht aber mit dieſem ſelber zu beſchäftigen.

1842.

Die hirnloſen Phantaſtereien der Menſchen gehen doch weit. Ennemoſer verſichert in ſeinem Buch über den Magnetismus ganz ernſthaft, mit einer Gräfin in Rußland mittels Anſchauen derſelben Sterne viele Jahre in einem magnetiſchen Rapport geſtanden zu haben.

* * *

Wenn ein Dummkopf ſeine Dummheit nur erſt in eine bornirte Formel gebracht hat, ſo kann er ſicher ſein, ein Heer von Nachbetern zu erhalten; denn nichts iſt faßlicher, als eine ſolche Sentenz der Beſchränktheit. Da läuft nun von der Schweiz aus durch alle Zeitſchriften das Gerede, Hegel's praktiſche Philoſophie ſei Determinismus. Warum nicht ebenſo gut ſagen, ſie ſei Indeterminismus? Das wirkliche Wollen iſt über dieſen abſtracten Gegenſatz hinaus. Im Ich liegt der Indeterminismus, denn Ich iſt ebenſo wol die Möglichkeit, von Allem zu abſtrahiren, als zu Allem ſich zu entſchließen. Will es aber handeln, ſo kann es nicht nur überhaupt wollen, es muß auch etwas wollen, es muß die unendliche Möglichkeit aufgeben, es muß ſich zu etwas beſtimmen, ſich verendlichen. Darin liegt der Determinismus. Dieſes Gerede wird nun ſchon ſo vorgebracht, als ob es überhaupt etwas Schreckliches wäre, wenn eine Philoſophie den Determinismus lehrte. Es wird ein anathematiſirendes Wort, wie Pantheismus.

* * *

Wer kein Griechiſch verſteht, hat gar keine Ahnung von der Feinheit und Schönheit, mit welcher Gedanken ausgedrückt werden können. Gewöhnlich denkt man, wenn die griechiſche Philoſophie in ſprachlicher Beziehung erwähnt wird, nur an Platon. Aber ich muß ſagen, daß auch Ariſtoteles und Sextus Empirikus mich oft durch ihre Gewandtheit, Sinnigkeit, Schärfe, Neuheit überraſchen und entzücken. So ſagt z. B. Ariſtoteles, daß die Poeſie die Hiſtorie übertreffe, weil ſie philoſophiſcher und energiſcher nicht das ὄν oder das γενομενον oder γενοτατον gebe, ſondern das οἷον ἄν γενοιτο. Wie unnachſagbar ſind dieſe Worte! Οἷον ἄν γενοιτο!

Die Stärke des Atheismus liegt in folgendem Raiſonnement. Die Vorſtellung Gottes iſt eine *überflüſſige Verdoppelung* des Inhalts unſers vernünftigen Selbſtbewußtſeins. Das Wahre, Gute, Schöne bleibt ohne ein ſolches transſcendentes Subject ebenſo wahr, gut und ſchön, als das Unwahre unwahr, das Böſe böſe, das Häßliche häßlich. Was das Geſchehen anbetrifft, ſo behauptet ihr Theiſten ſelber, daß Gott direct im Einzelnen nichts thue. Sprecht ihr aber davon, daß er indirect, durch Vermittelung der Natur und der Menſchen, etwas bewirke, ſo macht ihr Gott ſchon verſchwinden. Ihr eliminirt ihn aus dem Proceß des Geſchehens. An die Stelle ſeiner Abſolutheit, an welche der Gläubige appellirt und die allerdings Wunder thun müßte, ſetzt ihr den objectiven Zuſammenhang. In eurer Praxis ſeid ihr Theiſten, daher ſelber Atheiſten, denn ihr verlaßt euch nirgends auf ein Wunder, auf eine extramundane Intervention, ſondern denkt höchſtens, wie jene revolutionäre Geſellſchaft in Frankreich, die ſich nennt: Aide toi, Dieu t'aidera! Dieſes Raiſonnement des Atheismus iſt bei uns jetzt populär.

1 8 4 3.

Conceſſionen, alſo Zugeſtändniſſe der Berechtigung in der Foderung eines Andern, müſſen zur rechten Zeit kommen. Zur unrechten helfen ſie nichts mehr, entweder weil die Foderung des Andern ſchon zu evident iſt, oder weil er ſeiner Foderung ſchon die Gewalt hinzuzufügen vermag, das Zugeſtändniß zu erzwingen. Wenn man jetzt aber in der Wiſſenſchaft ſo viel von Conceſſionen lieſt, ſo iſt hier der Ausdruck nicht recht paſſend, weil hier nichts vom Willen, Alles von der Einſicht abhängt. Lieſt man jetzt die Journale, ſo ſollte man wirklich glauben, die Philoſophen ſeien Diplomaten geworden, denn man hört von nichts als Conceſſionen, die bald gefodert, bald gemacht werden.

Alle wahre Philoſophie ſtimmt mit aller wahren Religion darin überein, **Theodicee**, **Optimismus** zu ſein. Sie will begreiflich machen, daß eine ſolche Welt mit ſo viel Noth, Elend, Unglück, Schmerz, Verzweiflung, Zufälligkeit doch nicht unvernünftig iſt.

Der religiöſen Vorſtellung iſt es unangenehm, wenn der Verſtand ihr das Detail zumuthet. Gewöhnlich lehnt ſie ein ſolches Anſinnen mit romantiſcher Vornehmheit ab. Der Verſtand aber kann nicht umhin, ſeine Fragen in das Detail zu treiben, z. B. ob Adam, da er nicht geboren worden, einen Nabel gehabt habe?

1844.

Oft ſagt man, daß das Entdecken und Erfinden das Geſchäft der großen, primitiven, das Ausführen das der ſecundären Naturen ſei.

Iſt dieſer Ausſpruch ſo unbedingt wahr? In der Kunſt ſchon gewiß nicht, weil in ihr der Inhalt nur Geltung gewinnt, ſofern er auch die ihm angemeſſene Form erzeugt. Aber auch in der Wiſſenſchaft hat die Formſeite eine größere Wichtigkeit, als es Manchem ſcheinen mag. Sie iſt die Seite, in welche das Beweiſen fällt. Erſt im Durchführen bewährt ſich ein Princip. Allgemeinheiten aſſertoriſch hinzuſtellen, genügt noch nicht.

Um auf die Philoſophie zu kommen, ſo kann man z. B. ſagen, daß Sokrates das teleologiſche Princip als Realprincip und die analytiſche Begriffsunterſuchung als Formalprincip aufgeſtellt habe. Wäre nun aber Platon nicht gekommen und hätte uns in ſeinen Dialogen mit künſtleriſcher Genialität die ganze Sokratiſche Epoche, die Perſönlichkeit des Sokrates und die Erhebung ſeiner Principien aus dem Zufall dialogiſcher Erörterung in die Nothwendigkeit einer ſich in ſich abrundenden Totalität dargeſtellt, ſo bin ich feſt überzeugt, daß ohne dieſe Ausführung das Princip nie ſeine welthiſtoriſche Anerkennung erlangt hätte.

Vielleicht würde man die Naturwiſſenſchaften einwenden. Allein gerade bei ihnen finde ich, daß *Diejenigen, welche als ihre Heroen* gelten, nicht blos Allgemeinheiten aufgeſtellt, ſondern ihre Principien auch durchgeführt und eben dadurch ſo außerordentlich gewirkt haben. Ich will nur an Ariſtoteles, Hippokrates, Galilei, Newton, Buffon, Linnée, Cuvier, Werner, A. v. Humboldt erinnern, ſind ſie nicht alle Meiſter auch in der Ausführung? Würden ihre allgemeinen Gedanken ohne dieſe Incarnation im Concreten Credit gefunden haben? Sind ſie überzeugend nicht eben dadurch geworden, daß ſie die Wahrheit ihrer Principien in der allſeitigen Entwickelung derſelben, wie wir im Deutſchen ſehr ſchön ſagen, erhärtet haben?

Verſteht man aber unter Ausführen eines Princips die nur äußerliche Beziehung eines ſolchen auf gegebene Thatſachen, die fabrikartige Wiederholung eines Schemas, ſo iſt das eine Arbeit, für die ich auch die ſecundären Naturen noch zu gut halten würde. Secundäre Naturen haben noch etwas Productives. Ich würde hier noch eine tertiäre Schicht annehmen.

So kann man z. B. Theophraſtos dem Ariſtoteles, Wolff dem Leibniz gegenüber als ſecundäre Naturen bezeichnen, die aber keineswegs ohne alle Productivität waren, wenn auch Wolff nunmehr verſchrien iſt, weil er noch wieder die Wolffianer unter ſich hatte, die ſeine pedantiſche Manier völlig ungenießbar machten. Dieſe erſt können als Solche angeſehen werden, welche das Princip nur extenſiv erweiterten.

In jedem Gedanken kann man bei ſeiner Analyſe endlich alle übrigen mitentdecken, weil jeder einen univerſellen Einſchlagsfaden des Weltgewebes gibt, z. B. die Friction. Welche Proceſſe ſetzen nicht alle Friction voraus! Welche Unſumme von Veränderungen liegt nicht in der bloßen Vermehrung oder Verminderung der Friction! Clauſewitz in ſeinem unſterblichen Werk über die Kriegführung hat Friction auch für eine eigenthümliche Art von Retardation gebraucht, z. B. bei Marſchoperationen durch die Veränderungen in der Beſchaffenheit des Weges.

Für das Genie muß das, was es Großes vollbringt, das ihm Gewöhnliche ſein. Es wäre kein Genie, wenn ſeine Schöpfungen ihm imponirten. Es muß ihm natürlich ſein, das Ungemeine, worüber die Andern ſich verwundern, als etwas zu geben, was ihm ganz familiär iſt, wie wenn Jemand, indem er nur ſeinen Trieb zur Wolluſt befriedigen will, doch einen Menſchen zeugen kann.

Das Beſte müſſen wir immer aus uns ſelbſt nehmen. In der Philoſophie namentlich hilft das Anſchauen ohne Denken, das Studiren der Gedanken Anderer ohne Kritik nichts. Kann ich mich nicht mir ſelber erklären, ſo hilft mir alles Wiſſen vom Wiſſen Anderer nichts. In dieſes hiſtoriſche Wiſſen, was Platon, was Spinoza, was Leibniz u. ſ. w. gewußt und gedacht haben, ſetzen Viele ſchon ihre philoſophiſche Bildung. Sie können nicht den einfachſten Gedanken denken, ohne nicht bei jedem Punct ſich der Anſichten Anderer zu erinnern und ſie in ihr Denken einzumiſchen.

Die Empirie kann zur Speculation mit Goethe's Divan ſagen:

„Dir mit Wohlgeruch zu koſen,
Deine Freuden zu erhöh'n,
Knoſpend mußten tauſend Roſen
Erſt in Gluten untergeh'n."

1845.

Die zerſchmetterndſte Vorſtellung, die ich kaum auszudenken wage und kaum auszudrücken vermag, iſt die, daß überhaupt etwas iſt. Es gähnt mich aus dieſem Gedanken der abſolute, der geſtaltenleere Abgrund der Welt an. Es wiſpert mir zu, wie der Verrath des Gottes. Es ergreift mich ein Bangen, wie in meiner Kindheit, wenn ich die Offenbarung Johannis las und Himmel und Erde darin zuſammenbrachen. Da um mich herum dehnt ſich die Welt in aller Breite, mit allem Troß ſinnlicher Virtualität und ſcheint meiner Vorſtellung zu ſpotten. Sie zwingt mich in ihre Kreiſe, zwingt mich, ihren Ordnungen zu gehorchen, lacht meines Gedankens ihres Nichts als eines Hirngeſpinnſtes. Und doch iſt dieſer Gedanke, dieſer widerſinnig ſcheinende Gedanke, was nun ſein würde, wenn dieſe Welt nicht wäre, ein Rieſe, der mit dem ganzen empiriſchen Daſein ſpielt.

II.

Kleine Annalen unſerer Philoſophie.

1833.

Fichte kämpfte erſt für ſeine Exiſtenz; dann für die Exiſtenz ſeiner Philoſophie; endlich für die Exiſtenz Deutſchlands gegen Frankreich.

Herbart beſitzt eine eigenthümliche Kunſt des Ausdrucks, zu frappiren. So ſagt er z. B. in ſeiner, aus praktiſchem Geſichtspunct entworfenen Encyklopädie: „Die Grundſätze der Metaphyſik ſind widerſprechend, der Pſychologie mathematiſch, der praktiſchen Philoſophie äſthetiſch und der Naturwiſſenſchaft ſynechodologiſch." Jeder Laie ſeiner Philoſophie, der dies lieſt, muß ſich ſofort ſagen, daß er dieſe Erklärung nicht verſtehe, und hierdurch eben erreicht Herbart, ſeine Aufmerkſamkeit für die weitere Auseinanderſetzung auf das äußerſte zu ſpannen.

F. E. Beneke hat eine Jubeldenkſchrift auf die Kritik der reinen Vernunft herausgegeben, worin er Kant und die philoſophiſche Aufgabe unſerer Zeit betrachtet. Die Aufgabe beſteht nach ihm in der „Zergliederung des menſchlichen Bewußtſeins“. Der Jubel iſt ganz auf Beneke's Seite, wieder ein Buch geſchrieben und wieder dieſelben Sachen geſagt zu haben, die Kant und die er ſelbſt ſchon anderwärts geſagt haben. Uebrigens weiß er Kant gehörig zurechtzuſetzen, weshalb ſein Unternehmen mislingen mußte. Weil er nämlich Beneke's Pſychologie noch nicht kannte. Wie natürlich alſo! Die „Ausſicht in die Zukunft“ ſind Beneke's künftige Werke.

Kapp will eine Zeitſchrift für Geſchichte und Philoſophie, „Athene“, herausgeben. In dem Probeheft ſchreibt er in einem Aufſatz zur Philoſophie der Mythologie ſein eigenes, den Ideen nach von Schelling entliehenes Buch über den Urſprung der Völker ſtark ab. Auch die übrigen Aufſätze ſind keine ſonderliche Ehre für die hohe Göttin, und ſo wird dieſes Journal wol nicht über ſeinen Anfang hinauskommen.

Deutſchland entbehrt zu ſehr der Einheit auch in der Literatur. Wäre es ſonſt möglich, daß Bücher erſcheinen könnten, wie Fr. Groos' „Schüchterne Blicke in die Tiefen der Philoſophie“. Der Verfaſſer geſteht beſcheiden ein, daß er ſich nicht auf der Höhe der dermaligen Philoſophie befinde, indem er von Schelling, Oken, Hegel u. ſ. w. nichts kenne. In die Tiefen wirft er keinen Blick, nur auf die Oberfläche. Er iſt zufrieden, einige pſychologiſche „Winke“ zu geben.

Der Anfang lautet wie von einem philoſophirenden Primaner: „Ich lebe in der großen und weiten Welt Gottes, wandelnd auf der ſchönen Erde mit ihren Auen, Wäldern, Bergen, Flüſſen und Menſchen; neben mir Millionen lebender und lebloſer Weſen, über mir das grenzenloſe Firmament u. ſ. w. u. ſ. w.“

Nach dem Sturz und Tode Napoleon's fanden ſich in den franzöſiſchen Irrenhäuſern viele Menſchen, welche ſich einbildeten, Napoleon zu ſein. Iſt es ein Wunder, wenn bei uns Deutſchen, die wir die Philoſophie jetzt für die fehlende Politik betreiben, Viele nach Hegel's Tode ſich an ſeine Stelle ſetzen möchten? So gibt denn ein Anonymus in München „Winke zur Kritik Hegel's bei Gelegenheit der unwiſſenſchaftlichen Anmaßungen des Herrn G—s in der Preußiſchen Staatszeitung“. Gans hatte nämlich den Nekrolog Hegel's geſchrieben. Jener Anonymus nimmt ihn dafür in Anſpruch, daß er in Hegel die Vollendung unſerer dermaligen philoſophiſchen Epoche erblickt. Dieſer Ruhm gebühre Krauſe, den Deutſchland ſo unverdient ignorire. Krauſe ſei ein wahrer Märtyrer, den Herbart vornehmlich ungerecht behandelt habe. Nun werden Krauſe's Schriften, die Deutſchland nicht kenne, mit ihren Preiſen aufgeführt und es wird die Inſinuation gemacht, daß die preußiſche Regierung, um dem armen, von der göttinger hofräthlichen Ariſtokratie nach München verſtoßenen Krauſe zu einem beſſern Auskommen zu verhelfen und durch ihn die Eine „ſprachreine“ Wiſſenſchaft vollendet zu beſitzen, Krauſe nach Berlin berufen müſſe. Das iſt der Kern der „Winke“. Krauſe's Schickſal kann uns jammern, aber deshalb brauchen wir weder Hegel noch Herbart anzuklagen.

Ich traute meinen Augen nicht, als ich auf dem Titel einer Novität las: „Ueber die menſchliche Erkenntniß. Von G. Schulze“ (Göttingen 1832).

Allein der Verlagsort, ſowie das Prädicat Hofrath zu Schulze, ließen mir keinen Zweifel, daß wirklich der alte Aeneſidemus Schulze noch ein Buch geſchrieben. Die nähere Durchſicht erhob die Authentie vollends durch den Inhalt über alles Bedenken, denn Alles, was Schulze ſo oft ſchon geſagt hat, fand ich wieder geſagt. Dampfmaſchinen und Luftſchiffe ſind die größte Stütze, der größte Hebel und der größte Bürge unſerer humanen Cultur; Jakob Böhme iſt wirklich nur ein Schuſter geweſen; der Menſch in ſüdlichen Gegenden iſt großer Anſtrengungen unfähig, weil ihn die Hitze erſchlafft u. ſ. w. Das wird ſo leutſelig hingeſchrieben, als ob es Axiome ſeien. Wie haben nur Juden, Aegypter, Mexicaner in der Tropenglut ſo rieſige Bauwerke ausführen können? Wie ſind nur die ſemitiſchen Völker ſo großer Karavanenzüge fähig? Angeſichts ſolcher Thatſachen, die eine außerordentliche Kraft und Ausdauer verrathen, ſagt Schulze:

„Der Menſch in ſüdlichen Gegenden iſt großer Anſtrengung unfähig."

Ich überzeuge mich immer mehr, daß die Lehre des Hermeſianismus ein ziemlich dürrer, ehrlicher Rationalismus iſt. Aber Hermes ſelber muß eine ſehr bedeutende Perſönlichkeit geweſen ſein, die in der mündlichen Darſtellung zu begeiſtern wußte. Dies leuchtet vorzüglich aus den gründlichen, mit launiger Derbheit geſchriebenen Apologien von Droſte-Hülshoff hervor.

Die Herbart'ſche Philoſophie fängt an, Propaganda zu machen. Griepenkerl in Braunſchweig hat zur Einführung in ihr Studium Briefe geſchrieben, die jedoch ſo matt und ungenießbar ſind, daß ſie ſchwerlich Leſer haben werden. Als einen Beitrag zur Reviſion der Metaphyſik hat nun Röer in Berlin „Ueber Herbart's Methode der Beziehungen" geſchrieben. Ich bezweifle aber, daß eine Philoſophie jemals populär werden kann, die einerſeits die Hypotheſe einer unbeſtimmten Vielheit ſchlechthin ſeiender realer Weſen macht und die andererſeits die Summe ihrer Erkenntniß mit den Worten formulirt: „Wir wiſſen lediglich von einem Spiel verſchiedener Kräfte."

Wie ſehr uns die logiſche Zucht Noth thut, kann man nicht nur bei den vielen dürftigen

Compendien der Logik, ſondern auch bei ſtrebſamern Geiſtern ſehen, die an die Stelle metaphyſiſcher und logiſcher Beſtimmungen Naturkategorien ſetzen. So finde ich in den „Fragmenten religiös-philoſophiſchen Inhalts von W. A. Keiper“, die nach ſeinem Tode jetzt herausgegeben ſind, überall den Gedanken des Gattungsproceſſes verfolgt. Alles iſt für den Autor männlich oder weiblich. Alles ſtrebt nach geſchlechtlicher Vereinigung. Im Gewitter begatten ſich Himmel und Erde u. ſ. w. Auf das Unorganiſche angewendet, ſagt der Gattungsproceß zu viel; auf das Geiſtige angewendet, ſagt er zu wenig, und es kann ſomit die Entſtellung der Wahrheit nicht ausbleiben, ganz abgeſehen von der unerträglich werdenden Monotonie eines ſolchen Schematismus.

Die Hegel'ſche Philoſophie hat gegen eine verkehrte Unterſchätzung der Wirklichkeit und gegen die Verhimmelung eines inhaltloſen Jenſeits das Recht des Diesſeits hervorgehoben, allein ſie müßte ja ihrer eigenen Dialektik ins Geſicht ſchlagen, wenn ſie für das Diesſeits das Jenſeits ſchlechthin negiren wollte. Diesſeits und Jenſeits ſind ja Begriffe, die als relative nur Momente einer höhern Wahrheit ausmachen, z. B. in Anſehung der Zeit iſt dieſe es ſelber, welche durch das ſogenannte Diesſeits ſowol als Jenſeits hindurchgeht. Es wird ſchon langweilig, darüber zu ſprechen. Die Polemik jedoch, die nach Popularität trachtet, wird bei Beurtheilung eines ſpeculativen Syſtems gerade bei einem ſolchen Punct immer mit Vorliebe verweilen. So hat C. **Fortlage** jetzt eine Schrift herausgegeben: „Die Lücken des Hegel'ſchen Syſtems der Philoſophie nebſt Andeutungen der Mittel, wodurch eine Ausfüllung derſelben möglich iſt.“ Fortlage behauptet, daß die Hegel'ſche Philoſophie von keinem Jenſeits wiſſen wolle, weil die Welt nach Hegel die Verwirklichung der Idee ſei. Als ob nun der Proceß der Realiſation des Begriffs der Idee nicht den Proceß der Geſtaltung in ſich ſchlöſſe! Fortlage empört ſich nun über die vermeinte Jenſeitsloſigkeit Hegel's, widerlegt aber nicht einmal dieſe von ihm ſelbſt erſt zurecht gemachte Abſtraction, ſondern wirft ſich einfach auf die Thatſache des Glaubens an ein Jenſeits, „indem wir es als ein Factum anerkennen, daß in der Menſchenbruſt ein unauslöſchliches Verlangen wohnt nach einer beſſern Welt, nach einem Jenſeits, verbunden mit einer Ahnung von einer wahrern und tiefern Erkenntniß, als wir innerhalb der Grenzen des menſchlichen Lebens zu erlangen im Stande ſind“. Solche Verſicherungen machen dann die Prätenſion, durch die Heiligkeit ihres Inhalts über alle Kritik erhaben zu ſein.

Herbart's Philoſophie iſt eine ſeltſame Miſchung von Dogmatismus und Skepticismus. Bei großer Schärfe der einzelnen Gedanken keine Einheit. Die Vorſtellungen zerſplittern ſich. In der Hypotheſe atomiſtiſcher Eleat, in der Ausführung ein Rival des Sextus Empirikus, hat er eine außerordentliche Phantaſie für Umkehrungen, einen großartigen Eigenſinn, Alles anders zu ſehen als Andere. Jemand an der gewohnten Weltanſchauung und Erkenntnißweiſe irre zu machen, iſt das Studium ſeiner Philoſophie ein treffliches Mittel; ob ſie aber eine vorhaltige Befriedigung gewähren könne, bezweifle ich nicht nur aus metaphyſiſchen und methodologiſchen Gründen, ſondern auch, weil ſie eine zu kleinliche, complicirte Naturphiloſophie und gar keine Religionsphiloſophie hat.

Ich komme immer mehr zur Erkenntniß, wie viel Kraft wir Deutſche in überflüſſiger Eigenthümlichkeit vergeuden, weil es uns an einheitlichem Bewußtſein gebricht. Die Wiſſenſchaft gehört bei uns noch gar nicht der Nation, oder noch richtiger, *die Nation hat von ſich kein Bewußtſein als Nation.* Hätte ſie dies, ſo würde ſie auch ein Bewußtſein über ihre Wiſſenſchaft beſitzen. So hält denn Jeder fürs Beſte, ſich ſein Syſtem zurecht zu machen. Unſere Kleinſtaaterei kommt auch in unſerer Syſtempolyarchie zum Vorſchein. Dieſe Gedanken drängen ſich mir auf bei Betrachtung eines in vieler Hinſicht trefflichen Buchs, deſſen Schickſal, wenig beachtet zu werden, ich aber vorausſehe. Der Theolog *Kähler* will eine Moral ſchreiben und gibt nun den erſten Theil heraus: „Die pſychologiſche Grundlage.“ Ein redlicher Forſcher, ein ſinniges Gemüth, ein gewandter Darſteller — aber ohne rechtes Bewußtſein über den Stand der Wiſſenſchaft. Um eine Moral zu ſchreiben, muß er in einem ſtarken Bande erſt mit der Pſychologie ſich auseinanderſetzen. Und da begegnet es ihm denn als einem nach tieferm Aufſchluß Begierigen, daß er von der Pſychologie ganz abkommt und in eine „Metalogik“ hineingeräth. Das Alles brauchte nicht zu ſein, der Freiheit und Eigenthümlichkeit der Forſchung unbeſchadet, wenn bei uns eine mehr gemeinſame, öffentliche Fixirung der wirklichen Reſultate unſers wiſſenſchaftlichen Bewußtſeins exiſtirte.

Jeder Narr findet wieder ſeinen Narren, der ihn bewundert. Dieſer Diderot'ſche Ausſpruch fällt mir bei einem Buche ein, das vor mir liegt: „Ariadne. Eine Epiſtel an Herrn Hofrath Dr. Fr. **Groos**, bezüglich auf ſeine frühere Druckſchrift von 1818 über die moraliſche Freiheit, Unſterblichkeit der Seele und Gott.“ Das abgenutzte Bild vom Labyrinth liegt der Lobrede zu Grunde, die in lauter Auszügen beſteht. Der Herr Hofrath iſt der philoſophiſche Theſeus. Ariadne redet ihn an: „Ich, die einſt auf helleniſchem Boden ſo unglücklich geweſene Tochter des aus älteſter Sagengeſchichte längſt bekannten kretenſiſchen Königs Minos —, ich nähere mich auf einige Momente dieſer niedern Erde wieder und begrüße darin auch dich, verehrter Mann —, der den Minotaur, d. i. das Ungeheuer von Zweifelhaftigkeit und Gewißheit des freien Willens erſchlug.“ Man könnte meinen, die Epiſtel ſolle ein verkappter Spott ſein, aber leider iſt ſie bitterer Ernſt. Die Plattheit der Darſtellung iſt unſaglich.

1834.

Kühne hat geſagt, daß, wenn die Römer eine entſtandene Lücke auf dem Forum mit einem lebendigen Menſchen gefüllt hätten, **Fortlage** die Lücken des Hegel'ſchen Syſtems mit Schutt gefüllt habe.

Daumer hat ſich in einigen Heften „Polemiſcher Blätter“ gegen die Herren Höfling und Fickenſcher vertheidigt. Seine Vorrede enthält ein philoſophiſches Glaubensbekenntniß, das aber von ſeinen Gegnern ein Bekenntniß des Unglaubens genannt werden wird. Das Uebrige iſt eine wahre Hexenmythologie, ein Aufſtöbern von allerlei triſten und curioſen Geſchichten, die beweiſen ſollen, daß „das Chriſtenthum noch nicht alle Barbarei abgeſtellt habe“. Bei dieſer Jagd auf Barbarismen wird Daumer ſich ſehr zu hüten haben, nicht nächſtens dem Chriſtenthum überhaupt alle Barbarei zu imputiren.

Sengler hat in einer Schrift: „Ueber das Weſen und die Bedeutung der ſpeculativen Philoſophie und Theologie in der gegenwärtigen Zeit", die Foderung aufgeſtellt, den Willen Gottes zum Princip des Syſtems zu machen. Sonderbar beſcheidenes Poſtulat! Warum nur den Willen Gottes? Warum nicht den ganzen Gott? — Sengler unterſcheidet auch nicht gehörig zwiſchen dem Begriff des Princips als der realen Urſache (αἴτιον) und dem Begriff des Anfangs, ſofern derſelbe den Proceß unſers Erkennens betrifft. Denn was muß nicht Alles vorangehen, den Begriff des Willens als des Abſoluten deutlich zu machen!

Tafel in Tübingen ermüdet nicht, unter den verſchiedenſten Formen für den Swedenborgianismus Propaganda zu machen. So hat er jetzt eine „Geſchichte und Kritik des Skepticismus und Irrationalismus in ihrer Beziehung zur neuern Philoſophie mit beſonderer Beziehung auf Hegel" herausgegeben. — Das iſt aber nur zur Anlockung des Publicums. Die Abſicht des Buchs geht auf eine Darſtellung des Swedenborgianismus für die Gebildeten aus, und dieſe Abſicht kommt in einem zweiten Titel des Buchs zum Vorſchein, der ſo lautet: „Zugleich die letzten Gründe für Gott, Vernunftgeſetz, Freiheit und Unſterblichkeit." Die letzten Gründe ſind eben Swedenborg's Offenbarungen.

1835.

Welch edler Schwung, welche liebenswürdige Friſche, welche treffende Schilderungen in Herbart's „Allgemeiner Pädagogik". Aber auch wieder welche ſonderbare Haſt, welches Abbrechen der Deduction, welche überſtarke Betonung des Untergeordneten, die mir nicht aus bloßem Humor als Abſicht, ſondern auch aus einem unbewußten Mangel zu kommen ſcheinen.

Wie viele Schriften ſind nun nicht ſchon über den Hermeſianismus in Bonn, Münſter und Breslau erſchienen! Herr von Singer griff Hermes an; Haſt, Droſte-Hülshoff, Biunde u. A. vertheidigten ihn. Jedenfalls iſt durch ſeine Lehre vom Fürwahrhalten dem norddeutſchen Katholicismus ein rationaliſtiſches Element eingeimpft. Das katholiſche Süddeutſchland theilt ſich jetzt in die Günther'ſche und in die Baader'ſche Schule. Die erſte iſt hierarchiſcher, die zweite myſtiſcher, faſt möchte ich ſagen magiſcher. Der Magismus, der in der katholiſchen Auffaſſung der Sacramente liegt, wird von ihr durch ein Zurückgehen auf Jakob Böhme, St.-Martin und De Maiſtre geſtützt. Nun hat der Hermeſianer Haſt ſchon gegen den Güntherianer Pabſt, der Güntherianer Pabſt gegen Baader geſchrieben. Zwiſchen dem Norden und Süden ſcheinen Sengler und Staudenmaier, an Schelling ſich anlehnend, eine gewiſſe Mitte zu bilden.

„Gott und Unſterblichkeit, aus dem Standpunct der natürlichen Theologie und ihrer Beweiskraft. Von Lord H. Brougham. Aus dem Engliſchen von Sporſchill.“ — Ohne Brougham's Namen wäre dieſe philoſophiſch ſehr unbedeutende Schrift wol ſchwerlich überſetzt worden. Sie iſt ganz im Ton parlamentariſcher Reden gehalten und dreht ſich um die Beſprechung von Baco, Hume, Clarke, Tillotſon u. A. Eine trockene Logik und Phyſik, eine nüchterne Moral und ein ſteifer, wiewol als Geſinnung ſehr ehrenwerther Deismus. Die Wiſſenſchaft des Geiſtes nennt der Lordphiloſoph Metaphyſik. Sie beſteht nach ihm aus zwei großen „Zweigen“, deren einer vom Seienden, der andere von den Pflichten handelt. Jener iſt die Ontologie, die Lehre von Dem, was iſt; dieſer die Deontologie, die Lehre von Dem, was ſein ſoll. Erſterer ſchließt nach Brougham alle phyſiſchen wie alle mentalen Wiſſenſchaften in ſich. Die Metaphyſik, als unterſchieden von der Phyſik, ſoll nach ihm in die Pſychologie und Moral zerfallen; jene ſoll von den intellectuellen und activen Kräften, aber nur von Dem, was iſt, dieſe von den Rechten und Pflichten handeln, zwar unterſchieden von der Pſychologie, „doch mit ihr ſo verbunden, wie die Corollarien mit den Propoſitionen, aus welchen ſie fließen“. Die äußerliche Teleologie ſpielt eine große Rolle. Um die Vernunft der Thiere als ein abſichtsvolles Handeln im Unterſchied vom Inſtinct zu beweiſen, erzählt der edle Lord S. 55 folgende

Thatſache: „Vögel zerbrechen harte Subſtanzen, indem ſie dieſelben von einer Höhe herunterfallen laſſen, und bringen ſich das Waſſer in einem tiefen Behälter näher, indem ſie mit den Schnäbeln kleine Kieſelſteine hineinwerfen.“

Bevor ich dies nicht ſelbſt ſehe, werde ich es gewiß nicht glauben, obſchon es ein engliſches fact iſt und Brougham es erzählt.

1836.

Wenn ich die Wuth betrachte, mit welcher man die Hegel'ſche Philoſophie verfolgt, ſo wundere ich mich, daß Hegel's Ausdruck: die Idee in ihrer Bewegung ſei ein Kreis von Kreiſen, noch nicht Veranlaſſung gegeben hat, ſie als den Dante'ſchen Höllentrichter zu zeichnen, der, unten ſich verengend, endlich auf den leibhaften Satan ſtoßen läßt.

Rixner, „Geschichte der Philosophie bei den Katholiken in Altbaiern, bairisch Schwaben und Franken.“

Albert Kreuzhage hat über die Erkenntniß der Wahrheit eins jener liebenswürdigen Bücher geſchrieben, die einen aſketiſch-wiſſenſchaftlichen Charakter haben. Kreuzhage hat ein tiefes Bedürfniß der Philoſophie, kann aber die Freiheit, welche ſie fodert, nicht ertragen. Die Philoſophie ſoll im Gegentheil ihm beweiſen, daß ſie letztlich ihn nicht befriedigen könne und daß er daher glauben müſſe. Er iſt Katholik.

Man kann jetzt wol, wenn man den Fortgang mancher heutiger Philoſophen und Philoſophanten betrachtet, von ihnen ſagen: „Die da wollten das Brot der Engel eſſen, hatten an den Trebern der Schweine Behagen.“ Erſt revolutionär im „Empyreum des Abſoluten“, im „Aether des reinen Gedankens“, — dann in der Plattheit des craſſeſten Empirismus zufrieden.

Herr Ritter, der Geſchichtſchreiber antiker Philoſophien, hat nun auch ein philoſophiſches Buch über die Erkenntniß Gottes in der Welt geſchrieben. Welch ein Unterſchied iſt es doch, über gegebene Philoſophie zu reflectiren, oder eigene Gedanken zu haben. Das Erſtere verſtehen wir Heutigen alleſammt ganz leidlich, aber im Zweiten ſind wir jetzt nur Dilettanten. Ritter’s Buch iſt ſehr wohlgemeint und ſtützt ſich vorzüglich auf die Teleologie; es iſt mit Ernſt gedacht, mit Sorgfalt geſchrieben und wird doch ſpurlos vorübergehen, weil es gar nichts Neues enthält. Ritter ſpricht in der Vorrede ſelber dieſes Vorgefühl aus. Er thut ſich etwas darauf zu Gute, keiner Schule der Gegenwart anzugehören. Aber dafür mangelt auch ſeinem eigenen

Philoſophiren der ſpecifiſche Ton, welcher die Gegenwart zu feſſeln vermöchte, und in gewiſſem Sinn kann man von einem Schriftſteller ſagen, daß, wenn er nicht die Thorheit einer Zeit theilt, er auch nicht ihre Weisheit lernen wird.

1837.

„Die Philoſophie des abſoluten Widerſpruchs im Umriſſe der Fundamentalphiloſophie, Logik, Aeſthetik, Politik, Ethik, Ekkleſiaſtik und Dialektik. Von Dr. G. A. Lautier."

Dieſer Philoſoph iſt ein zarter berliner Geiſt, ſo muſikaliſch, ſo gehör-empfindlich, daß er ſchon aus bloßer Furcht vor dem Knall das Pulver nicht erfunden hätte. Er findet es z. B. pflichtvergeſſen, wenn über ſeiner Stubendecke ein Mitwohner einen Stuhl heftig rückt.

Dr. B. **Bolzano's** „Wiſſenſchaftslehre. Verſuch einer ausführlichen und größtentheils neuen Darſtellung der Logik mit Rückſicht auf deren bisherige Bearbeiter. Herausgegeben von mehren ſeiner Freunde mit einer Vorrede von Dr. Heinroth" (4 Bde., Sulzbach 1837). — Bolzano, ein edler Katholik, auf der Seite der Toleranz und Aufklärung ſtehend, voller Begeiſterung für die Wiſſenſchaft, aber in der Täuſchung befangen, kleine, ja kleinliche Verbeſſerungen für etwas principiell Neues zu halten, gibt eine höchſt unförmliche Bearbeitung der Logik, die ſich es nicht verdrießen läßt, auf alle ſchlechten Logiken des Breitern einzugehen, was eine ganz vergebliche Arbeit.

In Hengſtenberg's „Evangeliſcher Kirchenzeitung" befindet ſich unter dem Titel: „Das Land der Herrlichkeit", von dem Prediger Lange, ein ſehr ſchön geſchriebener Aufſatz, der aber zu ſehr gefährlichen Schwärmereien führen kann, weil er, ganz gegen unſere proteſtantiſchen Begriffe, Gott, Himmel und Hölle localiſirt. Es iſt eine Viſion im Sinn der Schubert'ſchen Naturmyſtik.

In Dorpat wird die Hegel'ſche Philoſophie in der Geſtalt der Göſchel'ſchen Theologaſterei propagirt, wie dies hervorgeht aus der Schrift von A. Carlblom: „Das Wachen des Geiſtes im Glauben. Eine dogmatiſch-rhetoriſche Oſterbetrachtung, gerichtet an die Gläubigen unſerer Zeit."

1838.

Was wir Deutſche doch alles Ueberflüſſiges überſetzen! „Die Sokratiſche Schule der Philoſophie für das 19. Jahrhundert. Von Ph. W. van Heusde. Erſter Theil: Die Encyklopädie. Philoſophiſche Nachforſchungen über des Menſchen Seelenvermögen und deren Harmonie. Aus dem Holländiſchen überſetzt von Dr. J. Leutbecher zu Erlangen.“ Van Heusde, eigentlich ein Platoniker, iſt Wyttenbach's Nachfolger zu Utrecht.

Wenn man länger lebt, muß man auch über ſich ſelbſt viel Sonderbares hören. Da hat Stieglitz einen Gruß an Berlin, einen Zukunftstraum gedichtet, worin er mich den „Sprachreichsverweſer der abſoluten Schule“ nennt.

1839.

Nach Leo's Anklage ſoll die Hegel'ſche Philoſophie als eine heidniſche — mit wenigen Ausnahmen — gar nicht mehr tolerirt werden, weil ſie Staat und Kirche unterwühle: abſolute Negation.

Nach Göſchel ſoll dieſelbe möglichſt biblificirt und dadurch politiſch und kirchlich orthodox gemacht werden: relative Poſition.

Nach Schubarth ſoll ſie, als mit dem Entwickelungsprincip des preußiſchen Staats nicht übereinſtimmend, in Preußen nicht mehr Univerſitätsphiloſophie, nur noch Buchphiloſophie ſein dürfen: relative Negation.

Nach dem jüngern Fichte ſoll ſie ihre Widerſprüche mit der Kirche eingeſtehen, ſich aber als religiös behaupten und auf ſolche Weiſe den Bildungsproceß einer neuen Geſtalt des religiöſen Bewußtſeins fördern helfen: negative Poſition.

Nach *Sengler* ſoll ſie ſich als Philoſophie behaupten, aber nicht Anſpruch machen, die wahre zu ſein, ſondern der Neuſchelling'ſchen dieſe Anerkennung zollen: *poſitive Negation*.

Nach den *Hegelingen*, Ruge u. ſ. w., ſoll ſie nicht blos ſich als Wiſſenſchaft zum Zweck haben, ſondern in den politiſchen und kirchlichen Kämpfen der Gegenwart als Princip die praktiſche Reform leiten: *hypothetiſche Poſition*.

Nach den *Althegelianern* ſoll ſie Hegel's Doctrin ruhig vererben, alle Extreme vermeiden und, im Bewußtſein, die weltgeſchichtlich letzte, alle Widerſprüche verſöhnende Philoſophie zu ſein, ſich nicht in die Kämpfe des Tags miſchen: der Quietismus der *poſitiven Poſition*.

Wie die Poeten jetzt die Poeſie bedichten, wie die Maler das Malen malen, ſo bedenken jetzt unſere Philoſophen das Denken, und der jüngere *Fichte* hat ein ganz abſcheuliches Wort in Umlauf gebracht, das aber ſchon ganz allgemein geworden: den *erkenntnißtheoretiſchen Proceß*. Möchte die Philoſophie doch endlich aus dieſen von Kant, Reinhold, Jacobi, Fichte dem Aeltern, Schelling, Hegel, Baader und von uns Epigonen jener Rieſen ſo oft durchmeſſenen Bahnen des pſychologiſch-logiſchen Elements an die ſpeculative Bearbeitung wirklicher Wiſſenſchaften der Natur und des Geiſtes herangehen! Wie erfriſchend und erweiternd würde das nicht eben auf jene abſtracten Regionen zurückwirken!

Oswald Marbach will nun in ſeinen „Jahreszeiten“ ein Journal eigends für die „Emancipation der Philoſophie“ herausgeben. Dr. Eitner wird ihn darin unterſtützen. Ich fürchte aber, daß dieſes Emancipiren auf ein Populariſiren hinauslaufen wird, welches Leo letzthin ein Verſchleppen der Ideen nannte. Die wahrhafte Emancipation der Philoſophie kann nach meiner Anſicht nur in der Fortbildung der ſpeculativen Form zum wiſſenſchaftlichen Kunſtwerk beſtehen.

Die deutſche Philoſophie verhält ſich jetzt ganz wie die deutſche Politik. Sie gibt ihre retrograde Bewegung für einen legitimen Fortſchritt aus. Die Oppoſition, größtentheils zu einer kryptiſchen Exiſtenz gezwungen, ſteigert ſich bis zu einem individuellen Fanatismus und verfälſcht damit ihrerſeits auch die Wahrheit. Man täuſcht ſich auf beiden Seiten und bringt dieſe Täuſchung in ein Syſtem.

1840.

Die „Evangeliſche Kirchenzeitung“ ſagt S. 53: „Es handelt ſich gar nicht darum, daß neben der Idee auch die Geſchichte anerkannt werde, ſondern nur diejenige Anerkennung der Geſchichte iſt wahrhaft eine ſolche, die mit einem völligen unbedingten Aufgeben der Idee verbunden iſt. Jeder, der an der Idee feſthält, iſt ein Chriſtusleugner und Widerchriſt.“

Kann man den Haß gegen die Philoſophie klarer und theologiſcher ausſprechen? Die Abgötterei, die man dermalen mit dem „hiſtoriſchen Chriſtus“ treibt, wird am Ende unſere Theologie noch ganz verdummen und die Innigkeit unſers Cultus ertödten.

S. 60 wird dann der Troſt gegeben, daß die Macht der Philoſophie ſchon nicht mehr ſo groß ſei; denn „man kann wol ſagen, daß die Mehrzahl von Denen, welche der Satan in ſeinen ſpeculativen Netzen gefangen hat, wieder nüchtern wird aus ſeinen Stricken“.

Da erfahren wir Philoſophen denn auch, daß nicht die Inſpiration des heiligen Geiſtes, ſondern die Infection des Teufels ſich in unſerer Speculation kundgibt.

S. 62 wird dann angedeutet, daß alle Diejenigen, die ein Amt verwalten und von der Philoſophie nicht laſſen wollen, abgeſetzt werden müſſen; denn „zuletzt wird natürlich der Kampf nicht auf dem Gebiet der Wiſſenſchaft, ſondern des Lebens geführt werden müſſen“.

Dieſes ganze merkwürdige Vorwort der „Evangeliſchen Kirchenzeitung“ hat nämlich den ſpeciellen Zweck, den Dr. **Märklin** aus ſeiner Pfarre herauszuzwingen, obwol dieſelbe nicht einmal ein fetter Biſſen zu ſein ſcheint; denn es wird auch „von dem armſeligen Dekanat von Calw“ mit einem recht liebl os pfründenſatten Ton geſprochen.

„Die Conſtruction des abſoluten Standpuncts" von Weber und „Die Analyſis des Begriffs Geiſt" von Hinkel beſchuldigen die Hegel'ſche Philoſophie des Dualismus. Sie ſoll ein moniſtiſcher Nihilismus ſein, wie die Herbart'ſche ein atomiſtiſcher Kosmismus. Weber will nun die Hegel'ſche Philoſophie dadurch verbeſſern, daß er die ganze Realphiloſophie unter die Kategorie der Objectivität des Begriffs ſubſumirt. Er hat übrigens den rechten philoſophiſchen Geiſt, und es iſt zu bedauern, daß der Tod ihn ſchon hingerafft hat. Sein Freund Hinkel hat ſeine Arbeit erſt nach ſeinem Tode herausgegeben. Ein Gedanke Beider ſcheint mir beachtenswerth, daß nämlich die Geſchichte der Hegel'ſchen Philoſophie ein Zurückgehen zu den Standpuncten von Kant, Fichte und Schelling involviren müſſe. Leider iſt dieſer fruchtbare Geſichtspunct von ihnen ſelber zu flüchtig behandelt worden. Viele Täuſchungen des Tags laſſen ſich wirklich durch ihn erklären, ſobald man nur nicht vergißt, auch die Veränderung mit in Anſchlag zu bringen, welche innerhalb jener unbewußten Reproductionen durch den Hegel'ſchen Standpunct nothwendig ſich hat erzeugen müſſen.

Reiff z. B. fällt jetzt wieder in den Fichte'ſchen Standpunct zurück. Er klagt Hegel des Widerſpruchs an, einen fertigen Gott und eine unfertige Welt zu haben. Als wenn eine fertige Welt noch eine Welt wäre? Als wenn ein unfertiger Gott Gott ſein könnte? Als wenn die ſich ewig gleiche Exiſtenz Gottes nicht die Bedingung wäre, das Werden einer Welt möglich zu machen? Wäre Gott nicht durch ſich, was er iſt, wäre er nicht abſolut, ſo würde die Welt unmöglich ſein. Zum Begriff der Welt gehört, daß ſie Erſcheinung ſei. Die Erſcheinung entſteht und vergeht. Das Sein der Welt, wie die Alten ſchon ſo klar erkannten, kann nur als ein werdendes exiſtiren. Eine nicht werdende, nicht immer von neuem entſtehende und vergehende Welt würde nicht Welt ſein, ſowie ein nur werdender, nicht ewiger, dem Raum und der Zeit nicht entnommener Gott nicht Gott ſein würde. Reiff will zwiſchen Princip und Reſultat unterſchieden wiſſen. Ganz recht. Aber er muß das Princip nicht vom Reſultat, das Reſultat nicht vom Princip trennen wollen. Ein Princip wird Reſultat auf jedem Punct ſeiner Entwickelung, und das Reſultat iſt alſo auch immer Princip, nämlich gewordenes. Ein Daſein zwiſchen Princip und Reſultat wäre principlos und reſultatlos; es wäre nichts. Nun muß man aber mit ſolchen Ausdrücken vorſichtig ſein. Von der Welt z. B. kann man ſagen, daß ſie das perennirende Reſultat des perennirenden göttlichen Schöpferacts als ihres Princips ſei, aber man kann nicht ſagen, daß Gott das Princip der Welt iſt, denn dies gäbe ſogleich einen ſchiefen, ins Pantheiſtiſche ſpielenden Sinn. Als Princip entwickelt er ſich ewig zu ſeinem eigenen Reſultat. Princip der Welt könnte man ihn nur nennen, ſofern er ſie ſchafft, aber beſſer als Princip, metaphyſiſch correcter, ſagt man hier Urſache der Welt.

Michelet hat eine ſonderbare Vorſtellung von der Exiſtenz der Idee. Er meint, alle ihre Momente, von den unterſten bis zu den höchſten, müßten auch eine Realität als beſtändige Coexiſtenz haben. Z. B. im Begriff der Idee als Natur liege die Entwickelung zu Fiſchen, Vögeln u. ſ. w. Da nun unſer Planet Perioden gehabt habe, wo auf ihm Fiſche und Vögel noch nicht möglich waren, ſo müſſe man annehmen, daß ſie indeſſen auf einem andern Stern wirklich geweſen ſeien. So iſt es nicht. Die Idee iſt gegen ihre Erſcheinung, die Erſcheinung gegen ihre Idee nicht gleichgültig, aber frei. Schon die Alten ſuchten ſich dieſe Abſolutheit der Idee gegenüber der Erſcheinung durch die Vorſtellung einer intelligenten Welt, eines Κοσμος νοητος, klar zu machen.

Michelet denkt ſich auch die ſubjective Exiſtenz des Geiſtes in der Art, daß die abſolute Subſtanz immer in Individuen ſich als Subject ſetze. Er behauptet, den Begriff der Perſönlichkeit Gottes in dieſer Faſſung von allen Schwierigkeiten befreit zu haben. Ich geſtehe, dies nicht einzuſehen. Ein Gott, der ſich nicht ſchlechthin als Gott weiß, iſt kein Gott. Ein Subject, daß erſt allmälig ſich als den erſcheinenden Gott entdeckt, ein Subject, das irren, zweifeln, ſündigen kann, iſt nicht der abſolute Gott.

Trendelenburg hat „Logiſche Unterſuchungen" herausgegeben. Man ſpricht bereits ſo von ihnen, als habe er damit Hegel's Logik widerlegt. Faſſe ich mir die Hauptpuncte zuſammen, ſo kommt die Sache etwa auf Folgendes hinaus:

Trendelenburg behauptet, daß das reine Denken unmöglich ſei. Er verlangt ein anſchauendes Denken. Wie kann er denn aber das reine Denken für unmöglich erklären, wenn er es nicht zu denken vermag? Vermag er aber, es zu denken, wie kann er es dann für unmöglich erklären? Wovon ich keinen Begriff habe, das kann ich doch nicht für unmöglich erklären.

Was heißt denn aber: reines Denken? Das Wort rein als Prädicat zum Denken iſt bei uns vorzüglich durch Kant's „Kritik der reinen Vernunft" in Umlauf gekommen. Aber auch bei den Alten iſt es ſchon ſehr früh in ſolcher Verbindung gebraucht. Schon Anaxagoras nannte den Nous unvermiſcht und rein. Ich nenne reines Denken dasjenige, welches mit Bewußtſein ſich in den Kategorien bewegt. Dieſes Denken erſt verdient den Namen des Denkens sans phrase. Die Kategorien ſind die allgemeinen und nothwendigen Formen des Denkens, die ſeinen eigenen Inhalt ausmachen, wenn es ſich nur auf ſich bezieht. Sie ſind von Kant, von Fichte, von Schelling, von Hegel, von Herbart reine Gedankenbeſtimmungen genannt, um auszudrücken, daß ſie von aller empiriſchen Bedingtheit frei ſind und alle Anſchauung von ſich ausgeſchieden haben. Z. B. die Kategorie der Subſtantialität enthält nicht das geringſte Empiriſche, nicht das geringſte Anſchauliche. Wir können wol die Erfahrung von beſondern Subſtanzen machen, aber die Erfahrung der Subſtanz als eines Noumenon können wir nicht machen. Und ſo können wir wol ſagen, wie die beſondern Subſtanzen beſchaffen ſind, wie ſie riechen, ſchmecken, ausſehen u. ſ. w., aber von dem Begriff der Subſtanz können wir ſolche Prädicate nicht ausſagen.

Daß ich in dem Phänomenon das Noumenon mitgeſetzt erblicke, alſo z. B. in einer flüſſigen Subſtanz den Begriff der Subſtanz realiter anſchaue, iſt kein Grund, zu behaupten, daß ich ohne das ſinnliche Object den Begriff gar nicht denken würde.

Wenn ich die Kategorien als ſolche denke, ſo iſt alle Anſchaulichkeit darin aufgehoben. Alle rein logiſchen und metaphyſiſchen Beſtimmungen ſind von ſinnlich intuitiven Beimiſchungen gereinigt. Wie ſollte wol z. B. der Begriff Princip, oder der Begriff Allgemeinheit, oder der Begriff Erſcheinung u. ſ. w. ausſehen?

Wenn ich aber einen Inhalt denke, zu deſſen Beſchaffenheit das Sinnliche, alſo Anſchaubare, als ein conſtitutives Element gehört, ſo iſt es in der Ordnung, daß in dem reinen Begriff das Anſchauliche als ein Moment in der Art mitgeſetzt wird, wie Kant in der „Kritik der reinen Vernunft“ jene Mitte zwiſchen Verſtand und Sinnlichkeit, zwiſchen Begriff und Anſchauung beſchreibt, die er *Schema* nennt. Dieſe Geſtaltung des Denkens iſt für alle Gebiete nothwendig, welche der Natur und der **Kunſt** angehören. Dieſes intuitive Moment iſt aber kein Widerſpruch dagegen, daß nun in der Wiſſenſchaft der Natur und der Kunſt es nicht wirklich zum reinen Denken käme.

Trendelenburg ſetzt mich eigentlich in Erſtaunen. Er iſt ein gründlicher Kenner der Ariſtoteliſchen Philoſophie. Seine Ausgabe und Commentirung der Ariſtoteliſchen „Pſychologie“ iſt ein Werk, wodurch er ſich für immer verdient gemacht hat. Bei Ariſtoteles iſt aber außer Zweifel, daß er die Selbſtändigkeit des reinen Denkens anerkennt. Die ernährende, fühlende und denkende Seele verhalten ſich nach ihm ſo, daß, wo die denkende, da auch die fühlende und ernährende, wo die fühlende, auch die ernährende, nicht aber umgekehrt exiſtirt. Alſo erkennt Ariſtoteles die Autarkie des Denkens an und leitet es nicht erſt aus der αισθησις ab, wenngleich er ſehr wohl weiß, daß der äußern Erſcheinung nach das Bewußtſein des Denkens dem Fühlen, das Fühlen dem Ernähren folgt. Ariſtoteles hat unzählige male in ſeinen Schriften, beſonders deutlich in der „Metaphyſik“ auseinandergeſetzt, daß Das, was der Entſtehung nach, γενεσει, das Erſte ausmache, keineswegs auch das dem Princip nach, φυσει, Erſte zu ſein brauche. Mit andern Worten: die empiriſche Vermittelung darf uns nicht über den Begriff der Sache an und für ſich, über das το τι ἦν ειναι, täuſchen.

Trendelenburg behauptet nun, Hegel habe den Begriff des Werdens erſchlichen und bei dem

Begriff des dialektiſchen Proceſſes die Anſchauung der Bewegung vorausgeſetzt. Bewegung iſt ſinnlicherweiſe die Veränderung der Lage eines Körpers im Raum, eine Veränderung, die zugleich ohne einen Verlauf ihr correlater Zeitmomente unmöglich iſt. Die Entſtehung der Dialektik in der griechiſchen Philoſophie hat ſich allerdings an dieſes Phänomen angeſchloſſen. Aber ſelbſt bei den Eleaten war doch am Ende die Bewegung nur ein Beiſpiel der Erſcheinung, eine Form, an welcher ſie als einer ſehr prägnanten das Nichtſein des Werdens aufzeigen wollten. Bei Platon iſt die Rückſicht auf die Anſchauung der Bewegung für den Begriff der Dialektik völlig verſchwunden. Er verſteht unter Dialektik nach den verſchiedenen Stufen ſeiner Bildung und nach den verſchiedenen Seiten des Begriffs bald die Sokratiſche Begriffsanalyſe, bald die höhere Vereinigung des Seins der Eleaten und des Werdens der Herakliteer, bald die Wiſſenſchaft der reinen Idee. Methode, Mitweg, nennt er den ideellen Proceß des Denkens, wie es, ſeinem Inhalt nicht voraneilend, auch nicht hinter ihm zurückbleibend, denſelben als ihm identiſch begleitet. Auch Kant hat bei ſeiner Dialektik als der Wiſſenſchaft von den für das Erkennen ſich nothwendig ergebenden Widerſprüchen und ihrer Auflöſung nicht die geringſte Beziehung mehr auf das Sinnliche. Und Daſſelbe läßt ſich von Hegel ſagen. Die Selbſtbewegung des Denkens, die νοησις της νοησεως, die göttliche Theorie, iſt ein vollkommen ideeller Proceß.

Das Denken integrirt als ſubjectiver Act unſerer Intelligenz das Fühlen, Anſchauen, Vorſtellen. Als Philoſophie integrirt es alle Wiſſenſchaften, ſofern ſie Wiſſenſchaft der Principien iſt. Trendelenburg wendet nun gegen die Continuität des ſpeculativen Denkens die Unmöglichkeit ein, daß es, ohne von ſich aus auf die Anſchauung abzuſpringen, ſich lediglich durch ſich fortentwickeln könne. Dies iſt ein ſchon oft gegen die Philoſophie erhobener Vorwurf. Wenn ihr Philoſophen nun keine Augen hättet, die Farbe zu ſehen, keine Ohren, den Ton zu hören u. ſ. w., würdet ihr dann etwas von der Farbe, von dem Ton wiſſen? Würdet ihr ſie in der bloßen Conſequenz eurer Begriffe entdecken? Oder wenn ihr nichts von den Aegyptern, Griechen, Römern, Juden u. ſ. w. durch die Hiſtorie wüßtet, würdet ihr denn in einer ſogenannten Conſtruction der Geſchichte a priori dieſe Völker gleichſam erfinden? Bildet ihr euch das wirklich ein?

Ich weiß nicht, ob ein Philoſoph dieſe und ähnliche Fragen jemals bejaht hat, aber ich weiß, daß man mit Recht in allen Wiſſenſchaften die Sammlung und Verarbeitung des empiriſchen Materials immer von der Nothwendigkeit unterſchieden hat, welche innerhalb der Wiſſenſchaft die Begriffe beſtimmt. Die Philoſophie allein ſollte nicht ſo verfahren dürfen? Wenn man ſagt, daß wir Philoſophen, ohne zu fühlen, zu ſehen, zu hören, von der Natur gar nichts wiſſen würden, ſo können wir das, meiner Meinung nach, vollkommen zugeben, ohne uns zu compromittiren, denn wir haben Ohren, zu hören, Augen, zu ſehen, Nerven, zu fühlen. Aber wir können gewiß ſagen, daß z. B. Mathematik nie entſtanden ſein würde, wenn nicht der Menſch tetraedriſche, kubiſche, prismiſche, cylindriſche, ſphäriſche und andere Formen der materiellen Geſtaltung empiriſch wahrgenommen hätte. Und doch zweifelt heutzutage Niemand daran, daß die empiriſche Wahrnehmung nur die *Anregung* zur Bildung der mathematiſchen Wiſſenſchaft geben kann, daß ſie ſelber aber von dieſer exoteriſchen Geneſis in ihrer eſoteriſchen Autogeneſis ſehr wohl zu unterſcheiden ſei. Die Mathematik iſt weſentlich das Product des Denkens. Ein Thier kann tauſend Jahre vor einem Kreiſe ſtehen und wird doch nicht herausſchauen, daß er eine Figur, in welcher jeder Punct der Peripherie in gleichem Abſtand von dem Centrum ſich befindet.

Man ſtellt ſich Das, was man bei Hegel Erſchleichung nennt, ſo vor. Hegel iſt z. B. mit der Darſtellung der Idee als logiſcher fertig. Wo bekommt er nun einen andern Gegenſtand her? Wir ſehen in ſeiner Encyklopädie die Natur folgen, die er nach dem Vorgange des Platoniſchen θατερον auch als das Andersſein der Idee definirt. Aber, behauptet man nun, die Natur ſchiebt er hier aus der *Anſchauung* unter. Wenn er von ihr nicht durch ſeine Sinne eine Kunde hätte, ſo ſollte er es wol unterlaſſen, auch nur ein Wörtchen von ihr zu ſagen.

Hier eben thut man der Philoſophie ſo groſes Unrecht. Sagt Hegel denn, daß er von der Idee als logiſcher zur Natur übergehe? Wenn wir von einem Syſtem hiſtoriſch erzählen, ſo ſagen wir wol, daß ſein Verfaſſer ſo und ſo anfange, ſo und ſo fortgehe u. ſ. w. Aber innerhalb des Syſtems iſt doch dieſes ſelber diejenige Einheit, die ſich in ſich ſelbſt zu ihren Unterſchieden fortbeſtimmt. So Mancher, der über uns Philoſophen ſpöttelt, würde ſogleich eine andere Auffaſſung der Sache gewinnen, wenn er unſere Aufgaben auch einmal zu den ſeinigen machen wollte. Da würde er bald ſehen, wie ſo Vieles, das er uns Philoſophen bald als Schwäche, bald als Grille oder Anmaßung imputirt, in der Schwierigkeit unſerer Probleme ſelber liegt. Er würde dann auch wol einſehen, daß wir Philoſophen nicht ſo einfach abkommen können, als uns oft zugemuthet wird. Der Katechismus kann mit Recht ſagen: Gott ſchafft die Welt; Punctum. Wenn aber Jemand durch eine ſolche Verſicherung Philoſophie zu lehren behaupten wollte, ſo würde er ſich offenbar nur blamiren.

Im Einzelnen macht Trendelenburg oft recht ſcharfſinnige Bemerkungen, namentlich bei dem Begriff des Urtheils und des Schluſſes. In der Hauptſache will er das teleologiſche Moment wieder kräftigen, wie Heinrich Ritter ebenfalls vor einiger Zeit ſchon in einer ausführlichen Darſtellung gethan hat. In dieſer Beziehung kann aber im Grunde kein Gegenſatz zu Hegel exiſtiren, da derſelbe für den Begriff der Idee als abſoluter den Begriff des Selbſtzwecks und den Begriff der relativen Zweckmäßigkeit für den Begriff der objectiven Vermittelung vollſtändig anerkannt und ausgeführt hat.

Die Urtheile, die ich über das Trendelenburg'ſche Buch ſeit einiger Zeit habe vernehmen müſſen, ſind mir ſehr merkwürdig geweſen. Trendelenburg iſt ein ſehr vielſeitig gebildeter Mann. Er citirt den Ariſtoteles, den Spinoza, Leibniz, Kant, Herbart, Hegel, Schleiermacher mit jenem à plomb, welches den gründlich unterrichteten Hiſtoriker charakteriſirt. Er gibt Beiſpiele aus den verſchiedenſten Gebieten des Wiſſens, die es beweiſen, daß er in der Mathematik, Optik, Naturgeſchichte u. ſ. w. wohl bewandert iſt. Er ſpricht ſich endlich über moraliſche und religiöſe Gegenſtände mit einer edeln Geſinnung aus, die für ihn als Menſchen einnehmen muß. Wenn man mir nun die eine oder andere dieſer Eigenſchaften lobte, ſo konnte ich unbedingt mit einſtimmen und that es gern, weil in einer Zeit, wie die unſerige, ſolche Prädicate nicht zu Vielen gegeben werden können. Kam es nun aber zum Urtheil über den philoſophiſchen Gehalt der Trendelenburg'ſchen Unterſuchungen, ſo konnte ich die gänzliche Unſicherheit gar wol bemerken. Sagte ich nun gar, daß ich glaubte, Trendelenburg ſei noch hinter Kant bis zu Locke zurückgegangen, ſo merkte ich wol, daß man dieſes Urtheil für pure Befangenheit im Hegel'ſchen Syſtem hielt. Man gab mir zu verſtehen, daß ein ſo gelehrter und gebildeter Mann, für den ich ihn doch ſelbſt hielte, unmöglich nicht auf der Höhe ſeiner Zeit ſtehen könne.

Als ob Kenntniſſe, ſo nothwendig, ſo unendlich ſchätzbar ſie ſind, ſchon den Philoſophen ausmachten! Als ob man daher, weil Trendelenburg in der Geſchichte der Philoſophie, in der Geometrie, Optik, Botanik u. ſ. w. gute Schulkenntniſſe hat, ihm glauben müſſe, daß das Denken von der Anſchauung abhängig, daß es als reines, ſeine phänomenologiſche Vorausſetzung der Dualität von Subject und Object überwindendes unmöglich ſei!

Daß ich über die Herbart'ſche Philoſophie viel nachdenken muß, iſt ſehr natürlich, da ich hier in Königsberg Herbart's Nachfolger geworden bin. Meine Stellung iſt hiſtoriſch eigentlich recht merkwürdig. Der Einzelne, wie er mit ſeiner Eigenthümlichkeit in die Welt hineingeworfen wird, hat ſich mit ihr, ſo gut er vermag, ins Gleiche zu bringen. Von Seiten meiner Individualität hänge ich Schiller, Steffens und Schleiermacher an. Sie haben Das, was von höherm Bewußtſein, von edlerm Streben in mir iſt, angeregt, und die beiden Letztern haben auch als meine Lehrer perſönlich auf mich eingewirkt. Meine wiſſenſchaftliche Bildung aber hat ihre Fundamentirung durch die Hegel'ſche Philoſophie erhalten, obwol Hegel in Berlin mich perſönlich gar nicht anzog und ich daher auch nie ein Collegium bei ihm hörte, ſondern nur einige male bei ihm als bei einem akademiſchen Curioſum hospitirte. Erſt das Studium ſeiner „Phänomenologie" 1826 riß mich gänzlich in ſeine Philoſophie und zwang mich zu einer Abrechnung mit der Schleiermacher'ſchen Theologie, aus welcher meine ſo vielbeſprochene Kritik der Schleiermacher'ſchen Glaubenslehre als ein nothwendiges Reſultat hervorging.

Von meiner Profeſſur in Halle bin ich 1833 hierher gekommen, wo mir nun beſtändig zwei Namen in die Ohren klingen: Kant und Herbart, Namen, die meine größte Verehrung fodern. Nie gehe ich vor Kant's Hauſe in der Prinzeſſinſtraße, nie vor Herbart's Hauſe in der Königsſtraße vorüber, ohne mir im Innerſten zu geloben, Alles, was in meinen Kräften ſteht, zu thun, ſo großer Vorgänger auf dem hieſigen Lehrſtuhl nicht ganz unwürdig zu ſein. Das Andenken an dieſe edeln Männer übt auf mich eine pädagogiſche Kraft aus. Ich fühle, welche Maßſtäbe die Königsberger an ihnen beſitzen. Keine andere Univerſität kann einen heutigen Philoſophen ſo ſehr demüthigen, als Königsberg, wo die Wiege und der Sarg desjenigen Philoſophen ſtehen, ohne welchen Fichte und Schelling, Hegel und Herbart nie exiſtirt haben würden.

Als ich nun unter dem Titel eines Hegelianers hierher kam, fand ich natürlich nichts weniger als eine ſehr entgegenkommende, wiewol durchaus freundliche Aufnahme. Wenn ich aber bald mit den Collegen, mit den Königsbergern, ja mit den Oſtpreußen überhaupt in ein ſo gutes Vernehmen kam, als ich mir irgend wünſchen kann, ſo erkläre ich mir das aus Zweierlei. Einmal aus meiner Individualität, die keinen Hegel'ſchen, vielmehr Norddeutſch-Schleiermacher'ſchen, geſellig beweglichen Typus hat. Sodann daraus, daß es geſchichtlich eine Nothwendigkeit für die hieſige Provinz war, nunmehr, nachdem ſie erſt durch Kant und Kantianer Kantiſch, dann vierundzwanzig Jahre hindurch Herbartiſch gebildet worden, endlich auch in das Hegel'ſche Element eingetaucht zu werden. Da daſſelbe in andern Provinzen unſers Staats nicht nur, ſondern auch in andern deutſchen Staaten eine ſo große Wirkſamkeit gewonnen hat, ſo wäre es für Königsberg und Oſtpreußen offenbar ein Nachtheil geworden, von ihm auf die Länge ganz ausgeſchloſſen zu ſein. Dieſer höhere Culturzuſammenhang hat mich hierher gebracht.

Als ich nun hierher kam, war ich mit der Kant'ſchen Philoſophie allerdings ſchon wohlbekannt, von der Herbart'ſchen aber kannte ich nur die beiden großen Werke der „Metaphyſik“ und „Pſychologie“. Alle andern Schriften Herbart's habe ich hier erſt allmälig kennen gelernt, da ſie in Deutſchland ſo gut wie gar nicht bekannt waren. In einer eigenthümlichen Lage nun, als Hegelianer ſo unmittelbar mit der Herbart'ſchen Philoſophie mich zu berühren, iſt es begreiflich, daß ich über das Verhältniß derſelben zur Hegel'ſchen viel nachdenke, beſonders ſeitdem man angefangen hat, dem Herbart'ſchen Syſtem eine völlig oppoſitionelle Stellung zum Hegel'ſchen zu geben.

Von dieſer prätendirten Entgegenſetzung kann ich mich aber je länger je mehr nicht überzeugen. Ich habe in meiner ſoeben gedruckten „Geſchichte der Kant'ſchen Philoſophie", die ich als zwölften Band der Geſammtausgabe der Kant'ſchen Werke hinzugefügt habe, auszuführen geſucht, daß nicht Hegel und Herbart, ſondern daß Fichte und Herbart als antithetiſche Syzygie zuſammengehören, und bin überzeugt, daß dieſe Auffaſſung endlich zur allgemeinen werden wird, wenn nur erſt die Leidenſchaften des Egoismus verſchwunden ſind, die mit dem öffentlichen Gelten von Philoſophien wegen der Beſetzung der Profeſſuren mit Männern dieſer oder jener Richtung verbunden zu ſein pflegen.

Ich habe zu zeigen geſucht, daß Fichte und Herbart die Kant'ſche Philoſophie nach ihren entgegengeſetzten Conſequenzen hin ausgebildet haben. Fichte hat das Ich als den Abſolutismus des ſubjectiven Idealismus, Herbart das Ding an ſich als den Abſolutismus des objectiven Realismus entwickelt. Die Schelling'ſche Philoſophie ſteht daher principiell trotz ihrer ſchludrigen Ausführung doch wirklich höher als beide.

Wenn ich hier in Königsberg auf Herbart's Philoſophie mit Anhängern derſelben zu ſprechen gekommen bin, ſo haben wir uns natürlich geſtritten. Bei ſolchen Discuſſionen war ein Hauptpunct der Begriff eines realen Weſens, den Herbart ſeiner ganzen Philoſophie zu Grunde legt. Niemals habe ich hier das Zugeſtändniß erlangt, daß die Hypotheſe der realen Weſen conſequent entweder zu einem atheiſtiſchen Atomismus oder zu einem theiſtiſchen Monadismus führen müſſe. In Anſehung Demokrit's leugnete man die materielle Exiſtenz der urſprünglichen realen Weſen; in Anſehung Leibniz' leugnete man, daß die realen Weſen als êtres représentatifs ſämmtlich Vorſtellungen hätten. Ich konnte dieſen Entgegnungen gegen meine Conſequenzen nicht widerſprechen. Wenn ich dann aber folgerte, daß ich das reale Weſen, wenn es weder Atom noch Monade ſein ſolle, nur für ein ens logicum oder metaphysicum halten könne, für den *Begriff* des Dings an ſich, das, ſich ſelbſt affirmirend, was es nicht iſt, als Störung ſeines Seins von ſich ausſchließt, ſo ſollte das auch wieder nicht wahr ſein. Was iſt denn aber das reale Weſen, wenn es alles Dieſes nicht iſt?

Als einen beſondern Vorzug des Herbart'ſchen Syſtems rühmen mir ſeine Anhänger gewöhnlich die *Unabhängigkeit ſeiner einzelnen Theile voneinander*. Die Logik, die Moral des Denkens, hat ihre durch das Geſetz der Identität und des Widerſpruchs begründete Selbſtändigkeit für ſich. Die Metaphyſik ſtellt Probleme auf, die, an ſich unabhängig voneinander, verſchiedene in ſich fortlaufende Unterſuchungsreihen bilden. Ihre Einheit, ſagt man, ſei möglich, allein, um die Reinheit der Unterſuchung nicht zu ſtören, abſtrahire man von ihr.

Die Methodologie hat es mit der Beziehung der Erfahrung auf die ergänzenden und berichtigenden Begriffe zu thun; die Ontologie mit dem Begriff der abſoluten Poſition des Seins, mit der Inhärenz vieler Eigenſchaften in Einem Dinge; die Synechologie mit dem Begriff des wirklichen und ſcheinbaren Geſchehens; die Eidolologie mit dem Begriff des Widerſpruchs im Ich als Subject und Object. Die Pſychologie, Naturphiloſophie und Theologie werden nur als angewandte Metaphyſik genommen. Die praktiſche Philoſophie endlich ſoll wieder ganz unabhängig von der Metaphyſik auf dem unmittelbaren Abſolutismus des äſthetiſchen Gefühls des Gefallens oder des Misfallens beruhen.

Ich geſtehe, daß ich in dieſer Indifferenz der einzelnen Theile der Wiſſenſchaft gegeneinander keinen ſonderlichen Vorzug der Herbart'ſchen Philoſophie erblicken kann. Eine Philoſophie als eine organiſche Totalität ſoll nicht blos eine collective Einheit verſchiedener gegeneinander gleichgültiger Theile ſein, ſie ſoll ein ſich ſelbſt ausgliederndes Ganzes bilden. Alle Beſtimmungen ſollen ſich gegenſeitig untereinander tragen und erläutern. Es will mir auch ſo vorkommen, als ob das Strümpell'ſche Buch: „Die Hauptpuncte der Herbart'schen Metaphysik, kritisch beleuchtet“, das in dieſem Jahre erſchienen iſt, von den Herbartianern ſelbſt ſehr ungern geſehen werde. Strümpell iſt ſelbſt ein Anhänger der Herbart'ſchen Philoſophie, der ſie 1834 gegen den jüngern Fichte lebhaft vertheidigt hat. Nichtsdeſtoweniger weiſt er den Mangel an Einheit, an eigentlich ſyſtematiſcher Harmonie mit Schärfe nach. Selbſt Herbart's „Praktiſche Philoſophie", dasjenige ſeiner Werke, das am meiſten aus Einem Guß, leidet noch an der Coordination der fünf praktiſchen Ideen und der aus ihnen abgeleiteten fünf Syſteme.

Als einen beſonders wiſſenſchaftlichen Zug rühmt man mir auch immer, daß Herbart ſich gar nicht auf die Religion und Theologie eingelaſſen. Es iſt dies ſehr viel dadurch zur Sprache gekommen, daß ich, ſeit ich hier bin, zwei mal Religionsphiloſophie geleſen habe, was hier ein Novum war. Herbart kommt in ſeiner Metaphyſik durch die Teleologie zu einer natürlichen Theologie, indem er die Hypotheſe eines Gottes für zuläſſig erklärt, die beſondere weitere Ausgeſtaltung derſelben aber dem Glauben überläßt, welcher die Philoſophie nichts angehe. Ich finde dieſes Verfahren vortrefflich geeignet, mit den Theologen Frieden zu behalten, aber ich glaube, es reicht nicht aus. Nicht unſere Zeit nur, ſondern alle Zeiten haben die Philoſophen darauf angeſehen, ihnen doch die Thatſache, die wir Religion nennen, zu erklären. Von allen Thatſachen iſt dieſe gewiß die wichtigſte und merkwürdigſte. So wenig ich als Philoſoph ablehnen kann, das Daſein der Natur, quantum fieri potest, begreiflich zu machen, ſo wenig kann ich die Exiſtenz der Religion ignoriren, wenn ich auch zu ihr mich mit der kritiſchen Ruhe eines Naturforſchers verhalten kann. Hat Herbart ſich auch von der Religion zurückgehalten, ſo folgt daraus nicht, daß ſeine Anhänger die nämliche Taktik verfolgen. Gibt Herbart zu, daß man teleologiſch die Hypotheſe Gottes machen darf, ſo muß er auch weitere Folgerungen aus dieſer Hypotheſe zugeben. In dieſem Jahre eben hat derjenige Mathematiker, der als der eigentliche Myſtagog des Herbart'ſchen Realismus gilt, Drobiſch, „Grundlehren der Religionsphiloſophie nach einer rationaliſtiſchen Richtung hin“ herausgegeben. Er will damit laut der Vorrede dem Weltprieſter Günther in Wien beweiſen, daß Herbart's Philoſophie nicht, wie er ſie deſſen beſchuldigt hatte, Atheismus ſei. Kann nun eine rationaliſtiſche Religionsdoctrin aus Herbart's Teleologie hervorgehen, ſo iſt nicht abzuſehen, warum nicht auch eine ſupernaturaliſtiſche? Herbart hat, nach meiner Meinung, Elemente genug, die es möglich machen, das Wunderbarſte zu conſtruiren. Ich rechne dahin den Unterſchied des ſcheinbaren und des wirklichen Geſchehens, die Lehre von der zufälligen Anſicht, ja die Lehre von den realen Weſen ſelber inſofern, als ſie für die Oberfläche der Erſcheinungen einen myſtiſchen Hintergrund erbauen läßt.

Habe ich mit einem Herbartianer über dieſe und ähnliche Puncte hin und her gehandelt, ſo wird gewöhnlich ein letzter Trumpf gegen mich mit der Bemerkung ausgeſpielt, doch zugeſtehen zu müſſen, daß Herbart in der Pſychologie eine ganz neue Bahn eröffnet habe, indem ſie durch ihn zur exacten Naturwiſſenſchaft erhoben ſei.

Und das gerade kann ich am wenigſten zugeben.

Erſtlich muß ich ſagen, daß ich in der Herbart'ſchen Darſtellung ſelber ein großes Hinderniß finde, mich wirklich zu belehren. Er hat, auch in der „Metaphyſik“, nämlich in der ausführlichen, zweibändigen, eine ſo breite Reflexion auf die abweichenden Anſichten Anderer, daß ſchon durch ſolche Kritik ein ſehr großer Raum weggenommen wird. Er miſcht dieſe Rückſicht aber auch ſo ſehr in die eigentliche didaktiſche, dogmatiſche Darſtellung, daß dieſelbe äußerſt wenig Poſitives enthält. Wenn ich, namentlich in der Metaphyſik, mir nun abzog, was von Fichte, Fries, Reinhold, Kant, Spinoza u. A. referirt und widerlegt war, was blieb mir dann übrig? Namentlich mit der Eidolologie war es mir immer ſo ergangen. Ziehe ich von der Pſychologie dieſe kritiſchen Notizen ab, ſo bleibt als der eigentliche Kern der Begriff der Vorſtellung als einer Selbſterhaltung der Seele übrig.

Sodann aber muß ich bekennen, in der Pſychologie in der That nur eine Wiederholung der Metaphyſik zu erblicken, wie Herbart ſelber die Pſychologie ja auch als angewandte Metaphyſik bezeichnet. In der Metaphyſik lehrt er, wie die in ſich einfachen realen Weſen ſich gegen alle Störung ſelbſt erhalten. Er lehrt alſo eine *Mechanik* ihrer Bewegung. In der Pſychologie lehrt er, daß jede Vorſtellung als eine in ſich einfache Kraft betrachtet werden kann, die gegen andere Vorſtellungen, gegen die Störung durch ſie, ſich ſelbſt zu erhalten ſuche. Er ſagt nicht, die Vorſtellung ſei eine Kraft, aber er legt ihr die Modalität der Exiſtenz einer Kraft bei. Er behandelt ſie als eine Kraft, als ein reales Weſen. Nun macht er das Bewußtſein zu dem intelligibeln Vacuum, über deſſen Schwelle die Vorſtellungen treten und unter deſſen Schwelle ſie, wenn ſie ſich dem Ich gezeigt haben, wieder herunterſinken. Die Vorſtellungen kommen und gehen. Sie bilden Reihen, Kreiſe. Sie divergiren, convergiren. Sie verwickeln, ſie verſchmelzen ſich. Mit beſonderm Nachdruck ſpricht Herbart von der Statik und Mechanik der Vorſtellungen.

Dieſe ganze Lehre nun iſt aber nicht blos eine Reproduction der Herbart'ſchen Metaphyſik, denn darin würde nichts Tadelnswerthes an ſich liegen, vielmehr könnte es als eine Probe der Richtigkeit ſeiner Metaphyſik Lob verdienen. Sie iſt auch nicht neu, wofür, wie es ſcheint, die Herbartianer ſie halten. Manche Definitionen und Ausdrücke erſcheinen bei ihm neu, z. B. den intelligibeln Raum als das Zuſammen und Nichtzuſammen zu denken, von der Schwelle des Bewußtſeins zu ſprechen u. ſ. w. Der Sache nach iſt dieſe Lehre eine Reproduction der Lehre von der Aſſociation der Vorſtellungen, wie ſie in Deutſchland von den Anthropologen bearbeitet wurde, die, aus der Wolff'ſchen Schule hervorgegangen, doch auch von der Schottiſchen und Kant'ſchen Philoſophie imprägnirt waren. Am nächſten geht, meiner Meinung nach, Maaß mit ſeinem „Verſuch über die Einbildungskraft“ (2. Aufl. 1797) Herbart voran. In dieſer trefflichen Schrift iſt am Ende auch eine „Geſchichte des Begriffs der Einbildungskraft“ gegeben, der es nachweiſt, wie die quantitative Seite der Vorſtellungen von jeher ein Moment dieſes Theils der Pſychologie geweſen. Aus dieſer Geſchichte geht aber auch hervor, daß zwiſchen dem logiſchen Verhältniß der Vorſtellungen und dem pſychologiſchen oft nicht gehörig unterſchieden worden iſt. Hobbes, Ploucquet, Bardili u. A. haben bekanntlich das Denken zu einem Rechnen machen wollen. Der pſychologiſche Proceß dagegen mißt die Stärke der Vorſtellung an dem Intereſſe, welches ſie mir gewährt. Dieſes Intereſſe iſt ſchlechthin variabel, und ſo iſt es auch die Stärke der Vorſtellung.

Eine und dieſelbe Vorſtellung hat pſychologiſch für mich je nach der Veränderung meiner Situation, meiner concreten Beziehung zu ihrem Inhalt, durchaus verſchiedene Werthe. Die Vorſtellung z. B. des Lebens kann mir heute unendlich theuer ſein und morgen die verhaßteſte, die es für mich gibt. Die Vorſtellung als ſolche iſt die nämliche, aber geſtern hatte ſie einen poſitiven, heute hat ſie einen negativen Werth für mich.

Die logiſche Seite der Vorſtellung dagegen iſt an die Formen des Begreifens, Urtheilens und Schließens gebunden. Wenn unſere Vorſtellungen Reihen bilden, wenn ſie ſich trennen oder vereinigen, ſo iſt der inwendige Regulator dieſes Spiels der logiſche Archäus.

Aber, wird man mir ſagen, Herbart hat die Pſychologie zur exacten Naturwiſſenſchaft durch die Anwendung der Mathematik erhoben.

Laßt doch ſehen. Die Seele ſcheint mir, auch nach Herbart, als menſchliche doch nicht gerade ein Naturgegenſtand zu ſein, daß man die Pſychologie Naturwiſſenſchaft nennen könnte. Doch halt! Dieſen Einwurf will ich beſchränken. Ich erinnere mich an Ariſtoteles, der in ſeiner Schrift „Περι ψυχης“ die Seele überhaupt, auch die pflanzliche und thieriſche, unterſucht. Ich erinnere mich auch an Herbart's Vorliebe für die Hunde. In ſeiner „Ausführlichen Pſychologie“ empfiehlt er uns für den Proceß der Vorſtellungen das Studium der Hunde feierlichſt. Ja er behauptet ſogar, ſie würden ſprechen, wenn ihnen ihr Organismus es geſtattete. Als ob nicht manchen Thieren ihr Organismus es geſtattete, die menſchliche Sprache recht treu nachzuahmen: Elſtern, Raben, Papagaien, Dompfaffen u. ſ. w. Sprechen könnten dieſe Vögel ſchon — aber denken?

Alſo den Ausdruck Naturwiſſenſchaft will ich paſſiren laſſen, weil Herbart uns den Thieren ſo nahe ſtellt. Nun ſoll dieſelbe aber eine exacte werden. Ach, das ſchmeichelt unſerer Zeit! Wenn es nur etwas zu meſſen, zu wiegen, zu zählen, zu rechnen gibt, das hält ſie hoch! Wenn man ſie nur nicht mit reinem Denken incommodirt, „bei dem ja nichts Geſcheutes herauskommen kann, das immer unbeſtimmt und leer bleibt“. Herbart verſpricht die Operationen der Seele zu zählen, ihre Stärke zu meſſen, ihre Evolutionen zu berechnen. Er wird die Pſychologie von der Nebuloſität des Idealismus befreien!

Wie denn?

„Durch Anwendung der Mathematik."

Der Mathematik? Mathematik iſt ein weitläufiger Begriff geworden.

„Hier kann es nur heißen durch den Integral- und Differentialcalcul."

Ich geſtehe natürlich zu, daß, wenn ich einmal die Vorſtellung auf den Gedanken eines pſychologiſchen Quantums reducire, dieſes Quantum auch als unendlich groß oder klein, als discret oder continuirlich muß gedacht werden können. Aber ich geſtehe nicht zu, daß nur dieſe höhere Form des analytiſchen Calculs auf die Vorſtellungen anwendbar ſein ſoll. Warum ſoll man ſie nicht, wie Bardili that, auch einfach addiren, ſubtrahiren u. ſ. w.?

Aber wie bekomme ich nun, um einen pſychologiſchen Calcul durchzuführen, einen pſychologiſchen Anſatz? Daß Herbart ſagt: wir wollen annehmen, eine Vorſtellung a ſei = 3^2 u. ſ. w., iſt doch eben nur eine willkürliche Annahme. Laſſe ich mir die Annahme gefallen, ſo geht die Rechnung freilich ihren Gang. Das Exempel wird in ſeinen Gleichungen durchgerechnet. Aber einen Sinn würde doch dieſe ganze Rechnerei nur haben, wenn der Anſatz exact wäre, d. h. wenn das Quantum der Vorſtellungen, von denen die Rechnung ausgeht, exact angegeben, wenn es mit Genauigkeit gemeſſen werden könnte.

Iſt das möglich?

Nein, denn die Schätzung der Quantität kann ja nur eine approximative ſein, da in der qualitativen Beſtimmtheit der Vorſtellung kein Index für ihre jedesmalige Stärke im Subject liegt.

Hat Herbart ein Mittel gefunden, unſere Vorſtellungen einer Meſſung zu unterwerfen, wie wir phyſikaliſch-dynamiſche Proceſſe am Pyrometer, Barometer, Thermometer, Alkoholometer u. ſ. w. meſſen? Hat er uns einen Pſychometer gegeben?

Nein.

Haben alſo die Rechnungen, die er hat abdrucken laſſen, irgendeine Bedeutung für die Pſychologie?

Offenbar gar keine, denn ſie haben einen ganz fictiven Inhalt und beweiſen nicht das Geringſte. Sie imponiren Dem, der entweder das Spiel der Vorſtellungen noch nicht kennt und unſere Willkür im Vorſtellen nicht in Anſchlag bringt, oder der mit dem analytiſchen Calcul nicht vertraut iſt. Noch mehr imponiren ſie Dem, der weder mit jenem noch mit dieſem näher bekannt iſt, ein Fall, in dem ſich der größte Theil des Publicums befindet, welcher geradezu deshalb an Herbart's Pſychologie glaubt, weil er nicht differenziren und integriren gelernt hat. Ich habe hier in Königsberg nun ſieben Jahre verlebt; in dieſer ganzen Zeit habe ich von der Herbart'ſchen Pſychologie weiter keine Wirkung im hieſigen, auch akademiſchen Publicum wahrgenommen, als daß es die Herbart'ſche Terminologie für die Formen der Aſſociation der Vorſtellungen angenommen hat, z. B. von der Schwelle des Bewußtſeins, von der Complication und Complexion der Vorſtellungen u. dergl. zu ſprechen, was doch am Ende nur andere Ausdrücke ſind für die längſt vor Herbart bekannte Aſſociation der Vorſtellungen. Ich habe aber nur einen einzigen Menſchen getroffen, einen Studioſus der Mathematik, Namens Hebenkamp, welcher die Exempel durchgerechnet hatte und welcher auf meine Frage, was er nun für den Begriff der Vorſtellung als Gewinn aus dieſem Rechnen herausgezogen? nichts zu antworten wußte. Daß ein Mathematiker, wie Drobiſch, ſich dafür intereſſirt, finde ich ganz natürlich. Daß Herbart in die Illuſion fiel, durch Drobiſch wirklich zur äußerſten Exactheit vorzudringen und dann bei allen Mathematikern und Phyſikern Propaganda zu machen, finde ich ebenſo natürlich. Aber ich bin feſt überzeugt, daß mit Drobiſch die ganze Arithmetiſirung der Pſychologie wieder fällt. Wenn ich noch zwanzig Jahre lebe, kann ich es noch erleben.

Der Grund, der aus dem Weſen der Seele dieſe ganze Statik und Mechanik der Vorſtellungen in ihrer exacten Faſſung unmöglich macht, iſt die Freiheit des Geiſtes, der ſich ſelbſt zu ſeinen Vorſtellungen beſtimmt, der ſie in ſeiner Gewalt hat und deſſen Spontaneität aller Berechnung ſpottet. Das Ich greift über alle ſeine Vorſtellungen über. Kann es dies nicht mehr, fixiren ſich in ihm Vorſtellungen, ohne daß es ſie wieder auflöſen kann, ſo wird es verrückt;

zerfließen ſie ihm, ohne daß es ſie zuſammenhalten kann, ſo wird es geiſtesſchwach, blödſinnig.

Doch genug für heute!

Die wirkliche Geſchichte iſt doch märchenhafter, als alle unſere Märchenerfindungen. Es verbreitet ſich die Nachricht, daß Schelling nach Berlin gerufen ſei. Man hätte glauben ſollen, daß er mit Baiern untrennlich verwachſen wäre, dem er ſeine volle Manneskraft widmen konnte, deſſen Fürſtenhaus, das ihn ſo hoch ehrte, ihn zum Geheimrath, zum Präſidenten der Akademie machte, ihn in den Adelsſtand erhob, ihm für immer das auserwählte zu ſein ſchien. Und nun ſoll er nach Berlin gehen?

Aber warum nicht? Das iſt ja die Geſchichte, daß die Nothwendigkeit gegen alle Meinung ſich durchſetzt. Und nothwendig iſt, daß endlich offenbar werde, was Schelling denn Beſſeres, Tieferes als Hegel zu bieten hat. Dies aber zu erfahren iſt, wie es ſcheint, München nicht der Ort. So lange ſchon lehrt Schelling dort, aber noch Niemand weiß recht, was er lehrt. Das reflexionsſüchtige Berlin mit ſeiner Neugier, mit ſeiner zerſetzenden Kritik, mit ſeinen Rivalitäten, mit ſeiner geſchwätzigen Preſſe, es wird uns bald ausplaudern, worin denn Schelling's Myſterium beſteht.

Mir fällt bei der Betrachtung dieſer intereſſanten Nachricht ein, wie ja hier in meiner eigenen Stube ſo wunderbare Dinge exiſtiren, daß, hätte ſie Jemand vor zwanzig Jahren vorauswiſſen und vorausſagen können, Niemand ſie geglaubt haben würde.

Hier unter meinem Bett liegen jetzt eine Menge Mappen mit Kupferſtichen, die dem humoriſtiſchen Hippel gehört haben.

Und hier unter meinem Bett ſteht auch ein Koffer mit einer Menge Papieren aus Hegel's Nachlaß, namentlich aus ſeinen jüngern Jahren, denn ich habe ſeiner Witwe und meinen berliner Freunden verſprochen, ſein Leben zu beſchreiben, zu welchem Ende mir jene Papiere anvertraut ſind.

Hegel war ein großer Verehrer des Humoriſten Hippel, der allerdings von ihm wol nichts gewußt hat. Wie humoriſtiſch, daß ſie nun hier auf meiner Stube ſo nahe zuſammenkommen! Was würde Hegel wol geſagt haben, wenn man ihm in Tübingen oder Jena geſagt hätte, ſeine Biographie werde einſt in Königsberg, wo Kant lebte, lehrte und ſtarb, geſchrieben werden? Wie poetiſch, aber auch wie unwahrſcheinlich hätte er es finden müſſen. Oder wenn man es 1830 einem Herbartianer geſagt hätte, wie unmöglich hätte es ihm erſcheinen können. Oder wenn man es mir geſagt hätte, als ich in Berlin ſtudirte und Hegel als eine weit von mir entlegene Perſönlichkeit betrachtete, wäre es mir nicht als ein Wahnſinn vorgekommen? Und nun habe ich Hegel's Studienhefte von Stuttgart, von Tübingen, Frankfurt, Jena, ſeine Briefe, Kalender, Diplome u. ſ. w. hier auf meiner Stube und werde ſein Leben mit Gottes Hülfe ſchreiben.

„L'impossible", ſagte Napoleon, „c'est le mot d'un fou!"

Warum ſollte es alſo nicht wahr ſein, daß Schelling nach Berlin kommt?

Mir fällt hierbei die Erinnerung an eine Thatſache ein, worin ich auch die Erfahrung machte, wie man urplötzlich mit Verhältniſſen in die unmittelbarſte Berührung geſetzt werden kann, die man als gar nicht zu ſeinem perſönlichen Reſſort gehörig anſehen muß und die uns doch mit einem male in ſich zu verwickeln wiſſen. Es war im Sommer 1836, als der bekannte Muckerproceß ſeiner Entſcheidung entgegenging. Wie oft war über denſelben ſeit länger als einem Jahre in allen Geſellſchaften geſprochen. Ich hatte bei dieſen Unterhaltungen meiſt eine paſſive Rolle geſpielt, da ich erſt Michaelis 1833 hierher gekommen war und daher die Perſonen jenes myſtiſch-montaniſtiſchen Cultus faſt gar nicht kannte. Die Sommerferien hatten angefangen. Ich hatte Freitags geſchloſſen, mache Sonnabend, wie ich es liebe, einen Gang nach dem Walde, komme Abends mit dem behaglichen Feriengefühl zurück — und finde meinen Tiſch zu Hauſe mit Acten bedeckt. Ich ſollte, nach einer Auffoderung des Gerichts und des Dekans meiner Facultät, ein Gutachten über den ſpeculativen Gehalt der Ebel'ſchen Lehre abgeben, und zu dem

Ende waren mir nun Briefe an ihn, von ihm, bei ihm nachgeſchriebene Vorträge u. dergl. übergeben. Ich muß ſagen, daß ich in die höchſte Aufregung gerieth, als ich dieſe Documente einer „Offenbarung, die vom Himmel ſtammt“, eröffnete und die in größter Vertraulichkeit vor Jahren von mir ganz fremden Perſonen geſchriebenen Briefe in die Hände nahm! Was hätte Mancher in Königsberg damals darum gegeben, an meiner Stelle zu ſein! Wie unerwartet für mich!

Warum ſoll alſo Schelling nicht nach Berlin kommen?

Es iſt kein Zweifel mehr. **Schelling's** Berufung ſteht ſchon officiell in den Zeitungen. Er wird noch im Herbſt ſeine Vorleſungen anfangen.

Schelling hat am 15. November, dem Tage nach dem Sterbetage Leibniz' und Hegel's, ſeine Vorleſungen in Berlin mit einem unermeßlichen Zulauf und Beifall begonnen.

Schelling's Antrittsrede iſt da. Ich habe ſie verſchlungen. Wenn er nur die Hälfte von Dem erfüllt, was er verſpricht, ſo wird er unendlich größer ſeine Laufbahn enden, als er ſie begonnen. Die Kunſt, zu ſpannen, beſitzt er im höchſten Grade. Er will die Menſchheit „über ihr bisheriges Bewußtſein hinausrücken“. Gelingt ihm das, ſo iſt er mehr als Philoſoph, ſo iſt er Religionsſtifter.

„Morning Chronicle“ ſpottet über uns Deutſche, wie wir uns jetzt abmühten, den Unterſchied von Schelling und Hegel zu beſtimmen. Das ſei ganz leicht. Hegel ſei das Ignotum und Schelling das Ignotius.

1842.

Ich habe ein Heft geliehen erhalten, welches bei Schelling 1835 in München nachgeſchrieben worden. Viele Einzelheiten daraus, ſehe ich nun wirklich, waren durch Dr. Kolloff, durch Prof. Kapp u. A. ſchon bekannt geworden. In dieſem Zuſammenhange aber kannte ich ſie noch nicht. Es hilft doch ſchon nichts, ich muß mir über das Ganze Rechenſchaft geben.

Die Philoſophie der Mythologie ſoll die neue Erweiterung der ganzen Philoſophie ſein, wie vorher am Ende des 18. und am Anfange des jetzigen Jahrhunderts die Philoſophie der Natur die Erweiterung der Vernunftphiloſophie geweſen. Schelling nimmt die Mythologie als die Geſchichte eines in Gott ſelbſt exiſtirenden theogoniſchen Proceſſes. Gott ſelbſt geht in das Bewußtſein des Menſchen ein und empfängt in demſelben verſchiedene Geſtalten, deren nothwendige Aufeinanderfolge zu erkennen das Geſchäft der Mythologie iſt.

[Ich halte den Ausdruck Mythologie für zu eng. Mythologie iſt diejenige Seite der Religion, welche die Phantaſieform der Vorſtellung der Gottheit betrifft. Aber nur, wenn zu dieſer objectiven Seite die ſubjective des Cultus hinzugenommen wird, läßt ſich die Religion in ihrer Totalität und Wahrheit begreifen. Dieſe Seite fehlt bei Schelling.]

Gott, ſagt Schelling ganz richtig, iſt nicht nur das Sein, er iſt der Seiende. Als Seiender aber iſt er der durch ſich Seiende. Er würde jedoch nicht durch ſich ſein können, wenn er nicht auch nicht ſein könnte. Er iſt alſo nicht nur Sein, ſondern auch Nichtſein. Als die Potenz beider Beſtimmungen kann er den ihm immanenten Gegenſatz nur dadurch negiren, daß er die Negation des Seins, die im Nichtſein als Möglichem liegt, durch ſein Wollen negirt. Er iſt, weil er ſein will. Die Erhebung des Seins aus der Potenz des Seinkönnens zur actuellen Potenz iſt nicht ein Geſchehen in Gott, das in ihm mit Nothwendigkeit vorginge, wie in der Natur die reale Möglichkeit, ſobald die Bedingungen ihrer Wirklichkeit gegeben ſind, zur Wirklichkeit werden muß, ſondern Gott muß Das, was er kann, wollen. Zum Sein an ſich muß deſſen freie Selbſtbejahung hinzutreten. Ohne das Nichtſein in ihm würde freilich das Wollen unmöglich ſein, da im Begriff des Wollens das negative Moment ſo ſehr, als das affirmative liegt. Nur indem Gott das Nichtſein in ſich als Andersſeinkönnen negirt, iſt er frei. — Gott iſt aber ſo nicht, was er von Natur iſt. Er iſt, was er ſein will; er entſchließt ſich zu ſeinem Sein und ſchließt damit ſein Andersſein als ebenſo reale Möglichkeit von ſich aus. Der Wille allein iſt unüberwindlich, obwol er zugleich, weil es nur auf ihn ſelbſt ankommt, auch das Ueberwindlichſte iſt. Wollte Gott, ſo könnte eine Welt der ſcheußlichſten ſich in Selbſtſucht zerfleiſchenden Weſen exiſtiren, denn er dürfte dazu nur ſein Nichtſein wollen. Er dürfte nur den infernaliſchen Trieb aus ſich entfeſſeln. Statt deſſen aber nimmt er das Nichtſein in ſich nur als *Baſis*, als Bedingung, als Ungrund, als Unwillen, Willen des Negativen, als *Zorn*, wie die Schrift ſagt. Indem Gott die Negation als die Natur, als das Unerkannte in ihm, überwindet, geſtaltet ſich Das, worin er ſich poſitiv ſetzt, als harmoniſcher Kosmos, in welchem das Syſtem, das er will, ſich realiſirt.

[Gegen dieſe ganze Theologie habe ich im Grunde nichts einzuwenden; im Gegentheil freue ich mich über ſie, da Schelling in ihr die Negativität als eine für den Begriff Gottes nothwendige Beſtimmung anerkannt hat. Eine beſondere Originalität kann ich jedoch nicht darin finden, da ſie offenbar nur eine in ſcholaſtiſchen Formen ausgedrückte Reproduction der *Jakob Böhme'ſchen* Lehre von Gott iſt, welche für das Ja in Gott auch das Nein fodert, und dieſes von Gott ſtets aufgehobene Moment ausdrücklich auch als den Ungrund, Unwillen und Zorn in Gott betrachtet.

Aber auch mit Hegel verglichen, kann ich kein Ueberſchreiten deſſelben zugeben, wenn man ſich daran erinnert, daß bei Hegel die Subjectivität die Wahrheit der Subſtantialität iſt. Was Schelling das Sein, nennt Hegel Subſtanz; was Schelling die Selbſtbeſtimmung zum Sein mit Ueberwindung des gleich ſehr möglichen Nichtſeins, nennt Hegel Subject. Nicht der logiſche Begriff, wie auch Schelling zu glauben ſcheint, iſt ja bei Hegel der wahrhafte Begriff Gottes, ſondern der Begriff des abſoluten Geiſtes. Hegel leugnet nicht die Negativität in Gott, aber er nimmt ſie als eine ewig von ihm aufgehobene, als das Princip ſeiner Beweglichkeit, Thätigkeit. Daß Hegel ein Syſtem nur der Nothwendigkeit lehre, iſt factiſch unwahr, denn durch ſeine ganze Philoſophie ſchreitet die Freiheit eigentlich in einem progreſſiven Triumphzuge hindurch. Er ſetzt die Freiheit als die Wahrheit der Nothwendigkeit, das Wollen als die Wahrheit des Erkennens, den Geiſt als die Wahrheit der Natur, die Verſöhnung mit Gott als die Wahrheit der Entzweiung des Menſchen in der Erſcheinung der Geſchichte. Die Ausdrücke Schelling's, die aber großentheils Jakob Böhme und Baader angehören, ſind anſchaulicher. So nennt er z. B. das Freiſein Gottes von ſeiner Nothwendigkeit ein Sichſelbſtbeſitzen und erinnert, daß Niemand als persona sui juris etwas beſitzen könne, der nicht ſich ſelber zu beſitzen vermöge.]

Schelling definirt Gott auch als die Einheit des Nichtandersſeinkönnens, der Nothwendigkeit, und des Andersſeinkönnens, der Freiheit. Er will keineswegs die Freiheit Gottes als Willkür. Nur das Seinſollende ſoll ſein, und die Möglichkeit des Andersſeinkönnens iſt in Gott a priori durch die Potenz des freien Entſchluſſes aufgehoben. Er kritiſirt daher Spinoza in demſelben Sinn, wie Hegel in der Logik. Er tadelt ihn, daß der Unterſchied von Subject und Object in ſeinem Begriff der Subſtanz unentwickelt bleibe. Erſt die freie Einheit von Ob- und Subjectivität ſei Das, was wir Geiſt nennen könnten. Gleichmäßig eifert er gegen den Deismus, der in der Welt nur eine zufällige That Gottes erblickt. Er ſtellt Gott als die Totalität eines Potenzenverhältniſſes dar, das aus den Kategorien der Ariſtoteliſchen Metaphyſik, wie ſie auch bei den Scholaſtikern in Gebrauch waren, entnommen iſt. Gott iſt 1) die Potentia materialis, ex qua; 2) formalis, per quam; 3) finalis, ad quam creatur. Gott als die causa causarum iſt alle dieſe Potenzen zumal. Aseitas iſt der Ausdruck für ſeine Unabhängigkeit von jeder einzelnen Potenz. Er iſt nicht nur der Seiende als ein bloßes ὄν, er iſt auch der Exiſtirende, der aus dem wilden, unmittelbaren Sein ſich herausſetzende (exstare, ἐξίσταμαι), der durch die Negation der Negation ſich Affirmirende, was die Scholaſtiker essitudo nennen.

Dieſe Potenzen nun läßt er bald als reale Weſen untereinander operiren, bald läßt er Gott in ihren Proceß als an und für ſich über demſelben ſtehende Urſache eingreifen. In erſterer

Beziehung ſetzt er zwiſchen ihnen Spannungsverhältniſſe, einen dialektiſchen Zuſammenhang, den ſie ſelbſt erzeugen; eine oft unbehülfliche Nachbildung der Hegel'ſchen Dialektik in der Lehre vom Weſen. In zweiter Beziehung herrſcht oft große Unklarheit dadurch, daß einmal Gott ſelber, weil er der Wollende, als das Seinſollende erſcheint, das andere mal das Seinſollende als das Maß des Seinkönnenden, als die dem Werden des Seienden immanente Beſtimmung auftritt. Doch kann man darüber wegſehen, da der Zuſammenhang dieſes Unterſchiedes klar iſt. Es kommt mir vor, als ob Schelling, um die Perſönlichkeit Gottes zu urgiren, den Ausdruck Idee abſichtlich gemieden habe.

Gott nun als die über dem Unterſchied der Potenzen ſtehende Macht will, daß nichts groß ſei, weshalb in der Geſchichte nichts dauert und auch das Herrlichſte wieder untergeht. Die indiſche Mythologie hat dies dadurch ausgedrückt, daß die Göttin der Täuſchung, die Maja, welche den Bramah mit einem ſchillernden Regenbogennetz umwebte, ihn zur Weltſchöpfung gleichſam verführte. Solger nannte dieſen Begriff Ironie. Er erſchließt uns das Räthſel der Welt, indem was als das Poſitive erſcheine, als das Negative, was als das Negative, als das Poſitive offenbar werde. So ergebe ſich eine Verkehrung des Werthes der Potenzen, wie z. B. das Endliche zwar ein Poſitives, aber nur ein negativ Poſitives ſei u. ſ. w. — Wie wenig Schelling in dieſer Sphäre von Hegel abweicht, geht ſchlagend daraus hervor, daß er einmal ſelber bemerkt, wie dieſe Begriffe von Sein und Nichtſein, von Möglichkeit und Wirklichkeit, von Nothwendigkeit und Freiheit, von Endlichem und Unendlichem, von Können und Wollen, eigentlich die ganze Logik und Metaphyſik ſeien.

Das Sein iſt nur Eines und daher auch Alles, weil es kein anderes Sein, als das, was iſt, geben kann: Alleinheit. Das Seiende iſt ſich ſelbſt gleich und außer ihm iſt Nichts. Der Pantheismus hat daher an dem wahren Begriff Gottes eine vollkommene Berechtigung, denn das wahrhaft Seiende kann nur Er ſelbſt ſein. Ebenſo berechtigt aber iſt der Monotheismus, denn das Allſeiende muß nothwendig in ſich Eins ſein. Der Monotheismus enthält den Pantheismus in ſich, und es iſt nur eine Gedankenloſigkeit, bei der Allheit von der Einheit, bei der Einheit von der Allheit zu abſtrahiren. Gott iſt der Alleinige. Von ſeiner Einzigkeit beſonders zu reden, iſt ein Ueberfluß. Sie verſteht ſich von ſelbſt.

Nach dieſer Theologie wendet ſich Schelling zu einer Kritik der verſchiedenen Anſichten der Mythologie, der euhemeriſtiſchen, der phyſikaliſchen u. ſ. w. Er folgt hier vorzüglich Creuzer und Otfried Müller und äußert viel Richtiges und Geiſtreiches.

Nach dieſer Kritik gibt er ſeine eigene Darſtellung der Mythologie. Er unterſcheidet:

1) die natürliche Religion;
2) die geoffenbarte Religion;
3) die Vernunftreligion.

Die natürliche Religion hat mit der geoffenbarten denſelben Inhalt. Urſprünglich iſt ein embryoniſcher Zuſtand der Religion anzunehmen, ein Monotheismus, der als ein unmittelbarer auch Pantheismus genannt werden kann. Er enthielt die von der Freiheit noch freie Inſtändigkeit des Menſchen, deſſen Bewußtſein erſt an ſich, noch nicht für ſich frei war. Seine Einheit aufzuheben, mußte es ſich ihm ſelbſt entgegenſetzen. Die Zweiheit lag an ſich ſchon in der Einheit als derjenigen, in welcher die Potenzen zur Spannung kommen mußten. Dieſer Act war alſo ein Act der Freiheit, die ſich als Freiheit erfaßt, und mit dieſer Kriſis hörte die primitive Einheit nothwendig auf. Alle mythiſchen Traditionen enthalten unter verſchiedenen Formen die Vorſtellung eines ſolchen vorgeſchichtlichen, alſo urgeſchichtlichen, geſchichtlich ungeſchichtlichen Zuſtandes, als Paradies, als goldenes, Saturniſches Zeitalter u. ſ. w. Gottes Verſicherung, daß Adam worden „wie Unſereiner“ (Elohim), iſt in poſitivem Sinn zu nehmen. Als Ironie wäre ſie teufliſch.

[Bis hierher ſtimmt Schelling mit Hegel, aber von hier ab geht er mit ihm theilweiſe auseinander.]

Die primitive Menſchheit kann man kein Urvolk nennen, denn der Begriff Volk fodert ja eine Mehrheit von Völkern. Die Kriſis erzeugte ein Auseinandergehen der Menſchheit, indem Völker mit verſchiedenen Sprachen und Mythen entſtanden. Dieſe drei Begriffe ſind genetiſch unzertrennlich voneinander. Ohne Sprache, ohne Namen iſt ein Volk nicht Volk; im Namen hält es gegen andere Völker zuſammen. Es iſt aber auch nicht Volk ohne Identität in der Abſolutheit ſeines Weſens; der Mythus als die Vorſtellung des Gottes conſtituirt es erſt zum Volk. Ein Volk iſt nicht eine Menge willkürlich miteinander verbundener Individuen; es kann nicht ſich ſelber ſchaffen; nur der in ihm ſich realiſirende Gott vermag dies.

Dieſe im Allgemeinen wahren Anſichten hat Steffens in ſeiner „Anthropologie“ (1822) gerade ebenſo vorgetragen. Schelling bedient ſich ſogar auch ſeiner Beiſpiele in der Anführung Azara's u. ſ. w. Aber im Fortgang nimmt Schelling eine andere Wendung. Mit der Kriſis nämlich entſtand nach ihm in der immer größer werdenden Vermannichfaltigung der Völker eine Angſt derſelben, daß das Bewußtſein der urſprünglichen menſchheitlichen Einheit in ihnen verloren gehen könnte. Sie reagirten alſo aus der Verſchiedenheit zur Einheit und erzeugten in dieſem Zurückſtreben zum Centrum ſtreng abgeſchloſſene Prieſterſchaften, Kaſten und große Bauten, welche die Einheit objectiv ausdrücken und ihr Andenken durch ihre Feſtigkeit erhalten ſollten.

[Es iſt mir aus dem vorliegenden Heft nicht klar geworden, ob Schelling meint, daß Prieſterſchaften, Kaſten und Bauten immer zuſammen ſein müßten. Wo Kaſten ſind, wird natürlich eine derſelben immer die der Prieſter ſein. Ob große Bauten gemacht werden, die einen religiöſen

Charakter tragen, wird von der Religion abhängen, ſofern ſie nämlich Götterbilder, Palladien in geſchloſſenen Räumen aufſtellt. In Indien, Aegypten und Mexico finden wir allerdings die Trias von Prieſterſchaften, Kaſten und Rieſenbauten. In China dagegen finden wir, was die Religion des Kongfutſeu, eine der älteſten der Menſchheit, anbetrifft, keine abgeſchloſſene Prieſterſchaft und keine Kaſten. In Perſien finden wir Kaſten und die Prieſterkaſte der Mobeds, aber keine centraliſirenden Bauten. Die Ruinen von Tſchilminar ſind die Reſte einer Hofburg. Viele Koloſſalbauten ſind auch gar nicht ſo alt und erſt in ſehr vorgeſchrittenen Zeiten errichtet, wie von den Pyramiden z. B. es erweislich iſt. Bei dem Eden, dem Paradieſe, erinnert Schelling daran, daß es ein Garten geweſen, der von dem Menſchen habe bebaut werden ſollen, und bringt nun die auch von Kanne u. A. gemachten Anſpielungen herbei, daß Garten, jardin, Erde daſſelbe Wort, ferner agrum colere, agrum subigere u. dergl. Allein der Garten des Paradieſes war ja eben der, welcher nicht bebaut zu werden brauchte; erſt außerhalb deſſelben, als der ſchuldbewußte Menſch ins Wüſte geſtoßen, mußte er im Schweiß ſeines Angeſichts die Erde bebauen. Die empiriſche Beſtätigung ſeiner Anſicht findet Schelling vorzüglich in der Geſchichte des babyloniſchen Thurmbaus, der aber, ſchon weil gebrannte Steine dazu in einem Flachlande verwendet wurden, einer ſehr ſpäten Zeit angehört, welcher die Urgeſchichte ſchon in weiter Ferne lag.]

Mit der Scheidung der Völker, Sprachen und Mythen entſtand erſt wirklicher Polytheismus und Monotheismus. Der letztere conſtituirte ſich erſt durch Moſes. Zwiſchen der polytheiſtiſchen und monotheiſtiſchen Mythik ſtellt Schelling einen intereſſanten Parallelismus auf, worin er eine Periode der Einheit und der freien Mannichfaltigkeit unterſcheidet. Jene erblickt er im Sabäismus, denn der Sterndienſt ſei die erſte concrete Religion geweſen, weil gegen die Unruhe der ſich drängenden Völker die unergründliche Ruhe des Himmels das Erſte geweſen, wonach ſie ſich geſehnt hätten. Für den Polytheismus reflectirt er hierbei auf die Zendreligion und auf die uraniſche Aphrodite der arabiſchen Stämme. Für den Monotheismus auf die Zebaoth der Hebräer. „Die Sterne loben Gott.“ Im Monotheismus dieſer Periode findet er das polytheiſtiſche Moment in den Elohim, die er den Potenzen analog ſtellt, während er den Jehovah dem actus purus vergleicht, der Stoff, Form und Zweck als freie Einheit durcheinander hervorbringt. In der Geneſis treten die Elohim menſchenſchöpferiſch auf. Sie verlangen den Iſaak zum Opfer, welches Jehovah in ein Thieropfer verwandelt. — Die Periode der freien Mannichfaltigkeit findet Schelling durch die Inder, Aegypter und Griechen entwickelt. Es habe ſich zunächſt eine Deiſidämonie, eine Sorge um die Exiſtenz des Gottes, erzeugt, denn die Succeſſion der Götter im Bewußtſein der Menſchen ſei nicht nur eine Bildergalerie, ſondern eine Folge realer Mächte, die ſich im Geiſt des Menſchen bewegten. Der Polytheismus gerathe in die Angſt, daß der Gott in der Zerſplitterung der Vielheit verloren gehen könne. Ihm zu Hülfe zu kommen, werde daher das Beſte geopfert: die männliche Erſtgeburt und die weibliche Jungfrauſchaft, den ſchwachwerdenden Gott durch ſolche Kraftſpeiſe zu erhalten. So erklärt ſich Schelling den Urſprung des Molochsdienſtes. Dieſer Gott, ein verzehrendes Feuer, ſei noch männlich und weiblich, ein Hermaphrodit, wie auch die Propheten noch Gott, den Jehovah, Mutter nannten. Im wechſelnden Proceſſe werde der Gott bald Mann, bald Weib, und erſt ſpäter fixire ſich der Unterſchied der Geſchlechter in beſondern Gottheiten. Als empiriſchen Beleg für ſeine Deduction weiſt er hier vorzüglich auf den Adoniscultus hin. Erſt auf dieſe Verweichlichung des harten Herrn, des Baal, ſei diejenige Geſtalt des Gottes gefolgt, der, als der erlöſende, ſolange er wirke, verkannt und geſchmäht werde; auf der polytheiſtiſchen Seite als der tyriſche Melkarth und helleniſche Herakles, auf der monotheiſtiſchen als der Meſſias erſcheinend. Er urgirt, daß in der berühmteſten Meſſianiſchen Stelle bei Jeſaias die göttliche Ironie ausdrücklich das Bejahende in der Form der Verneinung als ein Imperfectum hinſtelle: „Er trug unſere Krankheit, er ward geſchmäht u. ſ. w.“

Für den Schlüſſel nicht nur der griechiſchen, ſondern aller Mythologie hält Schelling den Mythus der Perſephone, der πρωτογενεια und πραξιδικη, die an ſich Weib, Jungfrau iſt, aber erſt als Gattin wahrhaftes Weib wird, indem der Hades ſie überraſcht, ſie raubt und in den Untergang reißt, aus welchem ſie als Königin der Schattenwelt, als kinderloſe, verborgene Macht alles Lebens in der Oberwelt durch ihr Wirken wieder zum Vorſchein komme. Die Perſephone als Schlangengöttin, als Proſerpina, von proserpere, hängt ihm daher mit allen Schickſalsgöttinnen, insbeſondere mit der Adraſteia und Nemeſis zuſammen. Die Nemeſis, von νομος, läßt nur geſchehen, was geſchehen ſoll, und zertrümmert alles Andere. Zu Präneſte in Latium war daher ihr Bild aufgeſtellt, wie ſie als die allwaltende den Jupiter und die Juno in ihren Armen hält und den Erſtern ſäugt. Engverbunden iſt mit dieſem Mythenkreiſe der des Dionyſos als des Gottes, der mit ſeiner Begeiſterung übermannt. Allein erſt mit der Kybele, der Demeter, befeſtigt ſich das Leben. Ihr Bild fiel als Stein vom Himmel herab. Sie iſt die umgeſtürzte Göttin, wie das Univerſum das unum versum, das verkehrte, das aus ſeiner Einheit in die Vielheit geſetzte Eins iſt; wie der Uebergang des Geiſtes vom Inſichſein zur Aeußerung der That von ihm vergeſſen wird, weil die That mit ihrer Plötzlichkeit ihn überraſcht; wie die Natur nicht ein bloßes Andersſein der Idee, ſondern eine Folge von Geſtalten iſt, in denen Gott ſich ſelbſt überwindet, als Schaffender das Nichts in ihm, aus welchem Bosheit, Krankheit, Gift, Häßlichkeit hervorgehen, durch immer harmoniſchere Gebilde bezwingt, bis er im Menſchen als dem exoteriſch gewordenen Gott von ſeinem Entäußerungsproceß ruht; wie das Bewußtſein in Folge der Götter ein anderes wird und mit dem Offenbarwerden eines neuen Gottes in ihm ſofort dem Untergang ſich zuwendet, weil es dann nicht mehr ſich ſelbſt beſitzt, denn aus einer Stufe in die andere übergehend, gebraucht es die Ausflucht, in ſich ſeiend nicht in ſich zu ſein, eine Liſt, die ihm doch nicht helfe, weil die Wahrheit beſſer iſt als alle Illuſion. Kybele iſt die Göttin der Verkehrung des Abfalls ins Poſitive. Sie kommt vom Gebirge, thront unter Thurmzinnen und hat das Getümmel der Korybanten um ſich herumſchwärmen.

[In dieſer ganzen Expoſition wiederholt Schelling im Einzelnen viele bekannte Creuzer'ſche Anſichten und wagt ſich, wie in den Anmerkungen zu ſeinen ſamothrakiſchen Gottheiten, in viele Etymologien, wie z. B. wenn er den Namen Kybele, einer urſprünglich phönikiſchen Gottheit, mit dem griechiſchen Κύβη, κυπταζω, κυπτω, βαω u. ſ. w. zuſammenbringt.

Eine Hauptſache iſt ihm aber wol, zur Hegel'ſchen Phänomenologie einen Gegenſatz zu bilden. Mit einer unendlichen Tiefe der Anſchauung, mit einer dieſer Tiefe ebenbürtigen Meiſterſchaft der Darſtellung, hat Hegel in ihr den Proceß auch des religiöſen Bewußtſeins entwickelt. Er iſt dabei wahrlich nicht gemeint geweſen, darin nur eine formale Morphologie nur des menſchlichen Bewußtſeins zu geben, ſondern er hat ſehr wohl die Synergie des göttlichen Geiſtes in dieſem Proceß erkannt, wie dies beſonders bei ſeiner Schilderung der geoffenbarten Religion auf die erhabenſte und erſchütterndſte Weiſe zur Sprache kommt. Aber wie jetzt von Hegelianern phänomenologiſche Proceſſe flink weg ſo und ſo gemacht werden, ſo iſt nicht zu leugnen, daß auch die Auffaſſung des religiöſen Proceſſes von manchen Hegelianern ſo genommen wird, als ſei er nur ein anthropologiſcher, während in Wahrheit kein religiöſer Vorgang gedacht werden kann, der nicht im Weſen ein theanthropologiſcher iſt. Gegen ſolche Ausflachung wird Schelling in Berlin eine wohlthätige Reaction dadurch hervorbringen, daß er die mythiſchen Epochen als eine Succeſſion der Veränderungen betrachtet, welche in den Spannungsverhältniſſen der göttlichen Potenzen ſelber ſich realiſiren, ſodaß nicht nur der Menſch, ſondern auch der Gott eine Geſchichte durchlebt. Das Gefährliche für Schelling liegt nur darin, daß, weil er mit dem Begriff der Phänomenologie des Geiſtes in der Erfahrung des Bewußtſeins nicht aufs Reine, bei ihm der Gott auch wieder zu ſehr hiſtoriſirt und bis zu der Stellung heruntergebracht wird, daß der Menſch ihm gegenüber zu einer Macht ſich erhebt, die ſeine Abſolutheit bedrängt, was Schelling namentlich beim Sündenfall annimmt.

Blicke ich rückwärts, ſo hat Schelling bis zu dieſem Punct hin die hervorragendſten Richtungen der jetzigen deutſchen Philoſophie auf dieſem Gebiet in ſich concentrirt. In ſeiner Lehre von der Spannung der Potenzen hat er in Ariſtoteliſchen Ausdrücken die Hegel'ſche Dialektik nachgebildet; in ſeiner Theologie hat er im Gegenſatz zum indifferenten Abſoluten ſeines frühern Pantheismus den Hegel'ſchen Begriff Gottes als des abſoluten Geiſtes, als abſolutes Subject abſolute Subſtanz zu ſein, faſt in denſelben Wendungen ausgedrückt; in der Lehre von der Ironie hat er Solger's „Erwin", in der Lehre von der Aufhebung der Negativität in Gott Jakob Böhme und Franz Baader wiederholt; in der Annahme, daß mit der Kriſis der Urgeſchichte Völker, Sprachen und Mythen ſich geſchieden hätten, trifft er ganz mit Steffens zuſammen; in der Mythologie endlich ſtützt er ſich vornehmlich auf des alten J. G. Vossius „Theologia gentilis et physiologia christiana sive de origine ac progressu idololatriae" und auf Creuzer's Unterſuchungen; denn H. Voß' und Müller's erwähnt er zwar auch, nicht aber Lobeck's. Ich kann mich nicht erinnern, im ganzen Heft jemals einem Citat aus dem „Aglaophamos" begegnet zu ſein, woraus natürlich nicht folgt, daß Schelling ihn nicht kenne; denn es wäre lächerlich, ihm eine große Beleſenheit auf dieſem Gebiet abzuſprechen.

Für die weitere Conſtruction ſcheint er mir aber ganz eigenthümlich dazuſtehen, und ich bedaure nur, daß das Heft hier ſehr unvollſtändig iſt. Es enthält nämlich eigentlich nur den Uebergang zur Philoſophie der Offenbarung, nicht aber dieſe ſelber. Der Mythologie ſtellt Schelling die Offenbarung gegenüber. Sie ſei die Negation der Irrthümer geweſen, in welche die Mythologie ſich endlich verloren habe. Der Succeſſion nach konnte daher die geoffenbarte Religion erſt die ſpätere ſein. Die Myſterien, die nach ihm ſich erſt im verfallenden Heidenthum bildeten, die Speculationen der Neuplatoniker, waren der letzte Verſuch des Heidenthums, ſich von ſeiner Verworrenheit zu löſen; die Einheit der Götter war in Zeus zum Begriff geworden. Der Grund des Chriſtenthums iſt die Dreieinigkeit Gottes, nicht dieſe ein Product des Chriſtenthums. Gott iſt in der Allheit der Eine, alſo die Einheit der Allheit und der Einheit. Aber auch das Chriſtenthum hat Perioden der Entwickelung, nämlich eine Petriniſche, Pauliniſche und Johanneiſche. Die erſtere hat im römiſchen Katholicismus, die zweite im deutſchen Proteſtantismus ihre Geſtaltung bereits vollendet; die dritte, welche die Aeußerlichkeit der erſten und die Innerlichkeit der zweiten in der Liebe vereinen wird, iſt die Religion der Zukunft, die uns jetzt bevorſteht.

Schelling iſt alſo kirchlich ein Ireniker, wie auch Leibniz es geweſen.]

Schrecklich, wenn ſich ein Menſch für das radical Negative begeiſtert. Was zuerſt Begeiſterung war, wird Fanatismus. Friedrich Richter, der ſich ſelbſt zubenennt von Magdeburg, aus Sorge, daß ihn Jemand mit dem großen Jean Paul Friedrich Richter verwechſeln könnte, hört nicht auf, die Welt durch die Predigt der

Nichtunſterblichkeit beglücken zu wollen. Allmälig ſollte er doch einſehen, daß, was ein Moment unſerer höhern Bildung iſt, nämlich auch eine Periode der Skepſis und des Unglaubens an die Unſterblichkeit durchleben zu müſſen, nicht das Intereſſe Jedermanns ſein könne. Ich habe heute Alles, was er gegen mich geſchrieben hat, wieder durchgeleſen. Nicht der Glaube an die Unſterblichkeit überhaupt verdient eine bittere Polemik, ſondern die Albernheit der ſentimentalen und phantaſtiſchen, ich möchte ſagen, fleiſchlichen Ausſchmückung unſers Zuſtandes nach dem Tode, deſſen Modalität wir nun ein für alle mal nicht wiſſen können. Mag hier Einer träumen, ahnen nach Belieben, nur halte er ſeine Viſionen nicht für Religion oder Philoſophie. Dieſe Seite der Sache iſt aber nicht das ganze Problem, für deſſen auch berechtigte Myſtik Richter den Sinn ganz verloren zu haben ſcheint.

Die Berichte über Schelling in der augsburger „Allgemeinen Zeitung“ ſind inſofern ſchon als treu anzunehmen, weil ſie günſtig für Schelling ſind. Aus ihnen geht hervor, daß er in Berlin ſeine Stellung zu Hegel viel ſchärfer, als in München, präciſirt. In München fügte er, wie er ſich ausdrückte, ſeiner Philoſophie der Natur als nothwendige Ergänzung die Philoſophie der Mythologie und Offenbarung hinzu, die unſtreitig auch den Inhalt der oft von ihm angekündigten Schrift „Ueber die Weltalter“ ausmacht. Der Name Weltalter mag Schelling ſpäter nicht mehr recht angemeſſen erſchienen ſein, als er noch tiefer eindrang. Das Buch ſoll ſchon einmal zum Theil gedruckt geweſen ſein, er aber Cotta zur Vernichtung des Drucks bewogen haben. Seine Faſſung des inverſen Parallelismus im Polytheismus und Monotheismus iſt unſtreitig tiefer, als was man ſich nach Analogie der ſogenannten vier Monarchien des Daniel, die ehemals den Lehrbüchern der Welthiſtorie zu Grunde lagen, unter einer Folge der Weltalter denken kann. Hegel hat am Schluß ſeiner „Philoſophie des Staats“ die Weltgeſchichte auch noch in vier Alter zerlegt: in ein orientaliſches, griechiſches, römiſches und germaniſches, aber ich halte dieſe Eintheilung, mit wie ſchönen, prägnanten Worten ſie auch charakteriſirt iſt, für unvollkommen, weil ſie der Geſchichte der Juden nicht Rechnung trägt. Hegel erwähnt ihrer bei dem Uebergang vom römiſchen zum germaniſchen Zeitalter, allein die Tragweite der Geſchichte des Volks Gottes iſt viel größer, und ich ſelbſt habe ſie immer als den Gegenſatz zur Geſchichte des Ethnicismus gefaßt, wie ich dies in meiner „Abhandlung über das Verdienſt der Deutſchen um die Philoſophie der Geſchichte“ gezeigt habe.

Dem Syſtem Hegel's ſetzt Schelling das ſeinige, ſoviel ich ſehe, beſonders in folgenden Antitheſen, entgegen: das Hegel'ſche ſei das der *negativen*, das ſeinige das der *poſitiven* Philoſophie; das Hegel'ſche ſei das der bloßen *Nothwendigkeit*, das ſeinige das der *Freiheit*; das

Hegel'ſche das des bloßen Begriffs, das ſeinige das der Realität; das Hegel'ſche das der abſtracten Vernunft, das ſeinige das der lebendigen Wirklichkeit; das Hegel'ſche das eines ſubjectiven Apriorismus, das ſeinige das der objectiven Erfahrung; das Hegel'ſche das der quidditas des Weſens, das ſeinige das der quodditas der Exiſtenz.

Dies ungefähr ſind die Antitheſen, die ich aus den Zeitungen heraushöre. Natürlich hängen alle dieſe Begriffe zuſammen. Dem einen Problem inhäriren immer alle übrigen. Unter ſpeculativen Philoſophen kann gar keine Frage darüber ſein, daß immer nur die Einheit dieſer in ihrer Iſolirung antithetiſchen Beſtimmungen die Wahrheit iſt.

Negativ und poſitiv. Kann das Negative negiren, ohne an dem Poſitiven zu ſein, oder ohne ſelber ein Poſitives zu ſein? Schelling behauptet jetzt, ſein früheres Syſtem, das Identitätsſyſtem, ſei ein blos negatives geweſen. Hegel, gibt er zu verſtehen, habe ſich in daſſelbe hineingearbeitet und es durch ſeine Logik ſogar am conſequenteſten ausgeführt, allein es ſei ein Irrthum von ihm geweſen, dieſen einſeitigen Standpunct ſchon für die ganze Wahrheit zu nehmen. Weil das Identitätsſyſtem nur Das, was nicht anders ſein kann, enthalte, ſei es nur negativ. In der That ſehe ich die Berechtigung dieſes Ausdrucks nicht ein, der ſchon von Hegel's Feinden mit deſtructiv vertauſcht wird. Eine negative Philoſophie, denkt man, kann in

Staat und Kirche auch nur negativ wirken, während eine poſitive nur auferbaulich ſein kann. Warum der Begriff der Vernunft, der abſoluten Nothwendigkeit des Weſens, einen nur negativen Werth haben ſoll, wie geſagt, das ſehe ich nicht ein. Negativ und poſitiv ſind Reflexionsbeſtimmungen, die man gar nicht ſo einfach ſetzen kann.

Hegel's Syſtem ſoll ferner das der bloßen *Nothwendigkeit* ſein. Hier ſcheint mir ein ganz gemeiner Irrthum obzuwalten. In Anſehung der Entwickelung muß jedes Syſtem dahin ſtreben, die Nothwendigkeit ſeiner Beſtimmungen durch ihre Ableitung zu beweiſen, denn Philoſophie iſt es nur durch den Beweis. Dieſe Nothwendigkeit einem Syſtem zum Vorwurf zu machen, würde alſo die äußerſte Unphiloſophie verrathen, und dieſe iſt einem Manne, wie Schelling, nicht zuzutrauen, ſelbſt wenn die Polemik ihn erhitzt. Der Irrthum iſt ein anderer, aber doch ein gemeiner. Schelling will ſagen, daß, wenn das Sein durch die abſolute Nothwendigkeit beſtimmt wird, die Freiheit des auch Andersſeinkönnens ausgeſchloſſen ſei. Hegel habe nun in der logiſchen Methode, die nach ihm ja Alles beherrſchen ſolle, keinen Raum für die Freiheit, die von dem Nichtandersſeinkönnen frei iſt. Dieſes eben nenne ich einen gemeinen, gang und gäben Irrthum, denn in ſolcher Entgegenſetzung zur Nothwendigkeit wird die Freiheit offenbar als *Willkür* des Auchandersſeinkönnens genommen. Schelling will den Gott nicht zu einem blinden Proceß werden laſſen, ſelbſt wenn derſelbe an ſich Vernunft enthielte. Darin ſtimme ich ihm völlig bei. Allein einmal iſt es ja ein falſches Factum, daß Hegel die bloße Nothwendigkeit zu ſeiner Göttin mache, da er ja mit höchſtem Nachdruck Spinoza gegenüber die *Freiheit* als den *Grund* und *Zweck* aller Nothwendigkeit entwickelt und die Subſtantialität im Begriff der Subjectivität zum Moment derſelben aufhebt. Sodann aber ſehen wir ja, daß, obwol Schelling ſich viel darauf zu Gute thut, den Gott aus den Banden der Nothwendigkeit entfeſſelt und zu einem Schöpfergotte gemacht zu haben, der auch Neues hervorzubringen vermöge, er doch ausdrücklich lehrt, daß das *wahrhafte Sein* nur das iſt, in welchem das Nichtſein nicht mehr ſein kann, weil das Sein dem *Seinſollenden* gleichgeworden. Nun, dieſes Seinſollende, nothwendig Seiende, wird doch wol vernünftig ſein müſſen. Daß in Gott Selbſtbeſtimmung, *Wille*, daß in der Natur auch *Zufall*, daß in der Geſchichte auch *Zufall* und *Willkür* exiſtiren, das hat doch Hegel nirgends geleugnet.

Wenn Schelling Hegel vorwirft, die *Realität* dem *Begriff* geopfert zu haben, ſo iſt das eine jener banalen Beſchuldigungen, die gegen die Philoſophie überhaupt gemacht zu werden pflegen, weil den der Abſtraction Ungewohnten in der einfachen, bildloſen Sprache der Speculation von Rechtswegen das ſinnliche Anſchauen und Vorſtellen ausgeht und ſie dieſen formalen Nihilismus, der erſt den Anfang des Begriffs ausmachen ſollte, ſchon für das Ende nehmen.

Nach Hegel iſt ja nicht der abſtracte, ſubjective Begriff das Wahre als das ſchlechthin Wahre, ebenſo wenig aber auch das bloße äußere Daſein, ſondern die abſolute Wahrheit iſt ihm nur die Idee als die Einheit des Begriffs und ſeiner Realität. Wahrlich, nach nicht wenigen Aeußerungen, die jetzt verlauten, müßte man glauben, daß Schelling von der Hegel'ſchen Logik doch keine höhere Vorſtellung habe, denn nur von einer Wiſſenſchaft des Verſtandes, nicht aber, wie Hegel intendirt hat, des göttlichen Logos, der ewigen weltfreien, weltregierenden Sophia.

Die Entgegenſetzung von Vernunft und Wirklichkeit iſt nur eine andere Formulirung der Oppoſition von Begriff und Realität. Hegel hat ja genug leiden müſſen, daß er nur das Vernünftige für wirklich gelten laſſen wollte, während der empiriſche Pöbel ihm freilich nachſagte, daß er alles Wirkliche im Sinn der gemeinen Erſcheinung für vernünftig erklärt habe, und die Verdächtigung ihm dieſe ihm erſt angedichtete ſchlechte Metaphyſik ſo auslegte, daß er dieſen Satz nur aufgeſtellt habe, um jede Maßregel der preußiſchen Regierung und jedes Dogma der Luther'ſchen Orthodoxie als vernünftig zu rechtfertigen. Als ob nicht jede Partei, jede Confeſſion ſich dann dieſer Sophiſtik bedienen könnte. Was Hegel vernünftig nennt, iſt Daſſelbe, was Schelling mit dem Seinſollenden bezeichnet, und wie nichts im Daſein als dies nur aushält, ſo verdient auch nichts, wie Hegel ſagt, den emphatiſchen Namen des Wirklichen als nur das Vernünftige. Der Vorwurf trifft alſo nicht. Wollte Schelling aber mit dem Vorwurf der Vernunft Hegel einen Logotheismus oder, wie viele Schellingianer es nehmen, Atheismus ſchuldgeben, ſo würde auch das nicht treffen, da bei Hegel wol der Begriff der Vernunft der Anfang des Syſtems, der abſtracte nur logiſch concrete Begriff der Idee, der Begriff des Geiſtes aber als des abſoluten das Princip des Syſtems iſt.

Die Entgegenſetzung von Apriorismus und Erfahrung läuft ziemlich auf Daſſelbe hinaus. Man muß bei dieſem Vorwurf unwillkürlich daran denken, wie weit Schelling in ſeiner Jugend das aprioriſche Conſtruiren getrieben. Aus ſeinem Munde iſt das Lobpreiſen der Erfahrung und das Eifern gegen den Apriorismus wahrhaft überraſchend. Worauf es beruhen ſoll, daß Hegel die Erfahrung misachtet habe, weiß ich nicht, wenn man nicht immer und ewig das Geſchichtchen wiederkäuen will, daß er die Exiſtenz eines Planeten da geleugnet habe, wo er gleichzeitig entdeckt worden. Abgeſehen davon, daß dieſe Leugnung in dem Zuſammenhang, wie ſie bei Hegel vorkommt, den hypothetiſchen Charakter beſitzt, auf eine Platoniſche Progreſſion bezogen zu ſein, ſo iſt aus der Geſchichte der Wiſſenſchaften wol genugſam bekannt, wie Empiriker aus empiriſchen Gründen oft genug Thatſachen leugneten, die von Andern aus andern Gründen ſchlagend bewieſen wurden. Wenn unter den neuern Philoſophen irgendeiner genannt werden darf, der mit raſtloſem, Ariſtoteliſchem Fleiß ſich um eine innige Vertrautheit mit allen empiriſchen Wiſſenſchaften bemüht hat, ſo iſt es gewiß Hegel geweſen. Seit Leibniz iſt Niemand unter ihnen, dem er nicht an vielſeitiger Gelehrſamkeit überlegen geweſen wäre.

Aber aus dem Vorwurf, daß Hegel nur die quidditas, nicht quodditas der Dinge begriffen erhellt wol, daß der Sinn, ihm die Erfahrung abzuſprechen, noch ein anderer geweſen. Wer hätte gedacht, daß die Romantik der Schelling'ſchen Philoſophie wirklich bis in die Sprache der mittelalterlichen Scholaſtik ſich zurückbilden und uns noch von *Quiddität* und *Quodditât* unterhalten würde! Schelling will ſagen, die negative, Altſchelling'ſche, Hegel'ſche Philoſophie habe ſich nur damit beſchäftigt, zu beweiſen, *worin* das *Weſen* der Dinge, ihre allgemeine, dem Denken offenbare Nothwendigkeit beruhe. Etwas Anderes aber ſei es, zu beweiſen, daß dieſe Noumene auch *Exiſtenz* hätten. Dies könne die logiſche Philoſophie nicht, denn, wie er 1834 in der Vorrede zu Couſin's Vorrede ſagte, mit dem rein Nationalen könne man nicht an die Wirklichkeit herankommen. Was ſoll es denn nun aber ſein, wodurch uns die Exiſtenz des Weſens verbürgt wird? Es ſoll der *Glaube* ſein. Die Philoſophie ſoll uns erkennen lehren, daß Gott nur Dasjenige ſchuf, was er ſchaffen *wollte*, und daß daher das Daſein nicht die Realität eines an und für ſich nothwendigen Begriffs, ſondern das Product einer *That* iſt, welche unter vielen, unter unendlichen ihr vorſchwebenden

Möglichkeiten ſich ſchließlich zu der nun exiſtirenden Wirklichkeit beſtimmte. Wenn nicht in der Offenbarung ein Plus geſetzt wäre, das in der Vernunft nicht liegt, ſo wäre ſie nicht Offenbarung. Dieſes Plus iſt die freie That Gottes. Dieſe Anſicht, wie ſie ganz ähnlich ſchon der Leibniz'ſche Optimismus vortrug, ſoll nun Das ſein, was uns in den Beſitz des abſoluten Prius, ſelbſt des der Gottheit ſetze.

Ich kann mir nun wol vorſtellen, welch eine Freude Viele empfinden, eine poſitive Philoſophie der göttlichen Thaten durch Schelling zu erhalten, durch welche ſie der Mühe überhoben werden, ſich viel auf die Denknothwendigkeit einzulaſſen. Ich kann mir vorſtellen, wie man mitleidig auf den todten, knöchernen Rationalismus der Hegel'ſchen Logomachie herabblickt. Aber ich bin doch geſpannt, ob denn jene dürftige Verſicherung, durch die quodditative Erkenntniß die Erfahrung erſt begriffen, die Exiſtenz bewährt zu haben, irgendetwas dazu beitragen wird, uns eine andere Philoſophie der Natur und Geſchichte, nicht blos der Mythologie und Offenbarung, zu geben; denn ich ſehe nicht ein, daß durch das Quod an den Thatſachen als ſolchen das Geringſte verändert wird. Wird z. B. die Pflanze dadurch eine andere, daß ich zu ihr hinzudenke, Gott hätte vielleicht eine andere Form derſelben, er hätte ſie vielleicht auch gar nicht erſchaffen können? Wie müßig erſcheint ein ſolches Denken! Schelling wird es meinetwegen zu trivial finden, ſich in ſolcher Weiſe eine beſtimmtere

Vorſtellung jenes abſoluten Prius zu machen, wie es ja auch in Athen Philoſophen gab, die es zu trivial fanden, daß Sokrates, allgemeine Begriffe zu beſtimmen, von der Schuſterei und Tiſchlerei zu ſprechen anfing. Er hat aber durch den Hohn, mit welchem er 1834 gegen Hegel losgebrochen iſt, es verwirkt, daß man ſeine pomphaften Wendungen auch bis ins Einzelne hin analyſiren muß.

Wie unendlich höher ſteht Hegel doch auch hier, als Schelling! Hegel hat an dem wahrhaften Idealismus, an dem ontologiſchen Beweiſe der Exiſtenz Gottes, an dem Begriff der Idee als der Einheit des Begriffs und der Realität, an der Göttlichkeit der Vernunft, an dem aprioriſchen Triumph des Geiſtes über die Aeußerlichkeit der Natur und die Endlichkeit der Geſchichte feſtgehalten und ein Ideal der Wiſſenſchaft nicht nur, ſondern auch des Lebens für die Zukunft möglich gemacht.

Ich ſpreche übrigens Schelling hiſtoriſch genommen frei. Als Hegel's „Phänomenologie" erſchien, mußte er noch mehr, als durch deſſen Arbeiten im „Kritiſchen Journal", inne werden, daß hier etwas vorhanden ſei, was er aus ſeinem Standpunct ſich nicht erklären könne. Seine „Abhandlung über den Begriff der Freiheit" war der Verſuch, darüber hinauszukommen. Die Logik Hegel's war ihm vielleicht ſchon ganz ungenießbar, denn der productive Menſch hat eben an ſeiner Productivität eine Schranke. Schelling's negatives Verhalten gegen Hegel iſt inſofern ganz in der Ordnung und ein thatſächlicher Beweis ſeiner productiven Natur. Daß er durch ſeine Philoſophie der Mythologie und Offenbarung die Hegel'ſche zu einer bloßen Epiſode innerhalb der ſeinigen herabſetzen wollte, iſt durchaus begreiflich, aber dieſe Philoſophie iſt in ihrem ſpeculativen Theil nur eine trübe, ſcholaſtiſirende Nachbildung der Hegel'ſchen Dialektik, in ihrem hiſtoriſchen Theil ein gelehrt-künſtliches Surrogat für Hegel's Philoſophie des Geiſtes.

Für den augenblicklichen Effect hat Schelling vor Hegel das große Voraus, daß er der Ueberlebende iſt. Alſo, werden die empiriſchen Leute ſagen, muß auch ſeine Philoſophie den Fortſchritt enthalten, wie Schelling ja auch ſogar fünf Jahre jünger als Hegel geboren iſt. Das iſt gerade als ob man ſchließen wollte, daß, weil der Islam ſechs Jahrhunderte nach dem Chriſtenthum entſtanden ſei, er auch die beſſere und vernünftigere Religion ſein müſſe.

Schelling und immer Schelling in dieſem Jahre. Nun er verdient es ſchon. Wie ſetzt doch ein großer Mann Alles gleich in Bewegung! Von der Region des ernſten Kampfes um die Wahrheit an bis zur Region der niedrigen Leidenſchaften des Ehrgeizes, der Schmeichelei, des Neides iſt Alles durch ihn aufgeregt. Als man Gabler zum Diadochen Hegel's berief, ſprach man vier Wochen lang von ihm. Dann war er für immer abgethan. Jetzt ſind Monate auf Monate vergangen, und alle Zeitungen, Journale, Broſchüren haben vollauf mit Schelling zu thun. Alles in Berlin lernt nun. Mancher Hegelianer läßt ſich im Geheimen mit ſich in diplomatiſche Unterhandlungen ein, ob nicht Schelling doch Recht gegen Hegel habe und ob er nicht öffentlich eine Converſion veranſtalten müſſe.

Dr. **Kleiber** in Berlin hat mir ſeine Nachſchrift der Schelling'ſchen Vorleſungen zum Geſchenk gemacht. Ich bin ihm ſehr dankbar dafür. Ich ſehe daraus, daß Schelling die große Rückſicht, die er in München auf Schleiermacher nahm, in Berlin fallen gelaſſen hat. Um ſo mehr tritt die Polemik gegen Hegel hervor, aber ohne ſich ſonderlich einzulaſſen. Schelling greift entweder paradoxe Einzelheiten auf, oder bleibt bei Allgemeinheiten ſtehen. Ich vermiſſe ein gründlicheres, eigentlich wiſſenſchaftliches Eingehen auf die Logik, auf den Abſchnitt der Phänomenologie, der von der Religion handelt, auf Hegel's Religionsphiloſophie und auf ſeine Vorleſungen über die Beweiſe für das Daſein Gottes. Er plänkelt nur an Hegel mit witzigen Fleuretten herum. Was Hegel den abſoluten Geiſt nennt, nennt Schelling den Herrn des Seins.

Es kränkt mich doch zu ſehr, wie Schelling mit Hegel umgeht. Wäre er ſchon gegen den Lebenden aufgetreten, ſodaß dieſer zur Gegenwehr von ihm wäre genöthigt worden, ſo würde es mich nicht ſo verletzen. Aber Hegel iſt todt. Ich werde dieſen Sommer Vorleſungen an unſerer Univerſität über Schelling halten.

Ruge iſt von Preußen nach Sachſen gewandert. Die „Halleſchen Jahrbücher“ ſind zu „Deutſchen“ geworden. Jetzt wird ein Tendenzproceß gegen ſie angeſtrengt, und ich ſehe ihren Untergang voraus. Es iſt jammerſchade um dieſe Zeitſchrift, die einen ſo vortrefflichen Anlauf nahm. Aber Ruge, unſtreitig eins der größten ſtyliſtiſchen und journaliſtiſchen Talente, hat ſich ganz in den Radicalismus fallen laſſen. Eine Schar von jüngern, zum Theil noch obſcuren Schriftſtellern, hat ſich ihm angeſchloſſen und betäubt ihn mit ihrem überſchwänglichen Lobe. Die Jugend gefällt ſich in der revolutionären Stimmung, und ſo ſind die „Jahrbücher“ gemach dahin gekommen, keinen Beitrag mehr aufzunehmen, der nicht in dieſen brüsken, dictatoriſchen, atheiſtiſch-republikaniſchen Ton einſtimmt. Solche revolutionäre Lyrik hat es gar nicht mehr mit der Wiſſenſchaft und Kunſt, nur noch mit dem Wohlgefallen an ihrem Pathos zu thun. Statt der Theologie proclamirt ſie in ihren kritiſchen Dithyramben den Autotheismus der Feuerbach’ſchen Anthropologie; ſtatt der objectiven

Exiſtenz der Religion in dem Cultus einer beſtimmten Kirche die abſolute Entkirchlichung, höchſtens die dürftige Privatkapelle eines Cultus des Genius; ſtatt Hegel's conſtitutioneller Monarchie die Republik, die für Deutſchland noch unmöglicher als für Frankreich iſt. Sachſen, ein kleiner Staat zwiſchen Oeſtreich, Baiern und Preußen, proteſtantiſch in ſeiner Bevölkerung, aber katholiſch in ſeinem Fürſtenhauſe, hält dieſes Raiſonnement noch weniger aus als Preußen.

Die Herbart'ſche Philoſophie hat ſich weder politiſch noch kirchlich nach irgendeiner Seite hin beſtimmt ausgeſprochen. Weil ſie den Glauben an Gott nur als eine Hypotheſe hinſtellt, gibt ſie die Möglichkeit frei, einer jeden Confeſſion ſich einbilden zu können. So ſehen wir denn, daß ſie, nachdem der Hermeſianismus in den Bann gethan worden, auf den katholiſchen Univerſitäten ſich einzubürgern beginnt. Profeſſor Exner in Prag hat ſich offen für ſie erklärt und zugleich meine Pſychologie heftig angegriffen.

Die Bauer'ſche Fraction des Junghegelianismus läßt ſich jetzt in einen Cynismus fallen, der mich anwidert. Es iſt ein Cynismus nicht der Stärke, der genialen Ungebundenheit, ſondern ein Cynismus der Schwäche, der auf ihren Atheismus ſtolzen Eitelkeit. Hegel z. B. hat in der „Phänomenologie“ einmal darüber geſcherzt, daß die Natur humoriſtiſch das Organ der Zeugung auch zum Organ des Piſſens gemacht habe. Nun kommen dieſe Cyniker und laſſen in einer Broſchüre, worin angeblich Hegel's Anſichten über Religion und Kunſt enthalten ſein ſollen, explicite drucken: „Jede Religion iſt Piſſen." Ekelhaft, ſcheußlich!

Es hat keine Noth, daß die Leute Atheiſten werden, zumal wenn Die, welche ſich ſelbſt Atheiſten betiteln, nicht productiver und würdiger auftreten. Gegen die charaktervollen, vielſeitig gebildeten, feinſittigen Holbachianer vor der erſten Franzöſiſchen Revolution erſcheinen dieſe deutſchen Atheiſten doch recht knabenhaft, einſeitig, täppiſch. Vielmehr iſt zu fürchten, daß die moraliſch anbrüchigen, phyſiſch verbrauchten, intellectuell halbgebildeten Menſchen unſerer Epoche dem Katholicismus ſich in die Arme werfen, und ich möchte nicht dafür gutſagen, daß nicht gar mancher dieſer bramarbaſirenden Atheiſten unſerer Epoche nach zehn Jahren ſchon Convertit iſt.

In der „Rheiniſchen Zeitung" iſt es vornehmlich ein berliner Freier, wie ſich dieſe Herren ſelber nennen, der ganz in den Atheismus und Egoismus verrannt iſt und ihn mit einer Offenheit, mit einer Rückſichtsloſigkeit predigt, daß ich wirklich die dortige Cenſur bewundere. Die Vernunft ſuche nur ſich ſelbſt; nicht auf die

Verehrung, auf die Verwerfung Gottes gehe der Philoſoph aus; jeder wahre Philoſoph ſei Atheiſt u. ſ. w. Dieſer von Gott emancipirte Phraſeur nennt ſich M. Stirner.

Ein engliſcher theologiſcher Würdenträger, Mill, beſorgt, daß durch die deutſche Speculation in Europa die Brahmaniſche Theologie aufkommen könnte. Endlich muß er aber doch zugeben, daß wir Deutſche nicht allein an der Verwüſtung des poſitiven Kirchenglaubens ſchuld ſind. Er geſteht mit Verdruß, daß ſchon ſeit den Deiſten und Freidenkern des vorigen Jahrhunderts Anſichten, wie die des deutſchen Dr. Strauß, in England nicht ſelten ſeien. Ein engliſcher Kaufmann, Hennell, hat, unabhängig von Strauß, ein ganz ähnliches Buch „Ueber das Leben Jeſu“ eben jetzt herausgegeben; von Toland, Tindal und Chubb im 18. Jahrhundert gar nicht zu reden.

Nunmehr auch einen der modernen Atheiſten kennen gelernt. Ein reicher, ſehr gebildeter junger Mann in feinſter Toilette. Ganz und gar in den Formeln der Hegel'ſchen Philoſophie ſich bewegend. Wohl eingeſchult in den logiſchen Kategorien, aber auch in den übrigen Theilen der Philoſophie ziemlich bewandert, namentlich in der Geſchichte der neuern Philoſophie. Ich merkte ſehr wohl, daß ich ihm als ein ſchon antiquirter

Hegelianer vorkam, als ich bei unſerm weitern Verkehr bekannte, daß ich an die Exiſtenz Gottes glaube, und daß ich auch von Hegel überzeugt wäre, daß er die Breite des natürlichen Univerſums und die Länge der Geſchichte des endlichen Geiſtes in die Tiefe der Abſolutheit Gottes als des abſoluten Geiſtes aufgehoben habe. Da ſollte ich denn durchaus Unrecht haben. Es käme darauf an, meinte der elegante und liebenswürdige Atheiſt, jetzt der Welt zu zeigen, daß man ohne den Glauben an ein ſolches Subject außer uns praktiſch recht wohl auskommen könne.

Praktiſch? das zeigen ja alle unſere praktiſchen Atheiſten. Aber theoretiſch? Das iſt's, was mich wurmt.

Unter den berliner ſogenannten Freien iſt Bruno Bauer unſtreitig der bedeutendſte, ſowol an Charakter, wie an Talent und Bildung. Er hat jetzt in den „Deutſchen Jahrbüchern" „Bekenntniſſe einer ſchwachen Seele" geſchrieben, die in ihrer ironiſchen Manier ein kleines Meiſterſtück ſind. Schade um ihn.

Die Franzoſen haben das Votum der Neuhegelianer ſo formulirt: Sans l'homme, Dieu n'aurait jamais existé, même s'il existait.

Bei dem beſten Willen, den ich habe, auch von den Engländern zu lernen, kommt mir doch Alles von ihnen, was nicht dem praktiſchen Leben, den praktiſchen Naturwiſſenſchaften, der Politik, der Hiſtorie und Poeſie angehört, ſondern was ſie als ſpeculative Philoſophie bewundern und unſere Empiriker pflichtſchuldigſt ihnen nachbewundern, ja überbewundern, matt und roh vor. Jetzt iſt ein Lieblingsbuch der deutſchen Empiriker: **Whewell**, „The philosophy of the inductive sciences, founded upon their history“ (2 Vol., London 1840). Whewell, ein Conſervativer in der Politik, ein Unduliſt in der Lichttheorie, iſt in der Pſychologie ein Gegner der angeborenen Ideen als abſtracter Vermögen, aber nicht als Ideen. Er unterſcheidet 1) die Ideen bildende Kraft des Geiſtes, formative power of mind, Fundamentalideen, und 2) abgeleitete Ideen, conceptions. Die Ideen bringen Form und Einheit in unſere Wahrnehmungen, machen ſie zu allgemeinen Erkenntniſſen; superinduced the subjects of general Knowledge. Es ſind folgende Kategorien: 1) Raum; 2) Zeit (Zahl); 3) Urſache (Kraft und Materie); 4) Außerunsſein der Objecte und Media der Wahrnehmung bei den ſecundären Eigenſchaften; 5) Polarität (Gegenſatz); 6) chemiſche Zuſammenſetzung und Affinität; 7) Subſtanz; 8) Aehnlichkeit und natürliche Verwandtſchaft; 9) Mittel und Zweck (Organiſation); 10) Symmetrie und Lebenskräfte. Welch ein Durcheinander von logiſchen, metaphyſiſchen, phyſiſchen und pſychologiſchen Beſtimmungen! Dafür können nun unſere Empiriker ſchwärmen und gänzlich vergeſſen, um wie viel höher ſchon unſere Kantiſche Kategorientafel ſteht.

Merkwürdig, daß Hegel gewöhnlich mit dem Zuſatz: der Alte, erwähnt wird, wie man auch ſagt: der Alte Fritz. Was aber dieſer alte Hegel wol zu den jungen Hegelitern ſagen würde? Wie hat er in ſcharfen, bittern, zermalmenden Ausdrücken gegen die Ironie geeifert, welche die Souveränetät des Subjects über allen Inhalt, die Meiſterſchaft darüber proclamirt! Und was iſt praktiſch am Ende in den ſpeculativen Orgien der Junghegelianer Anderes vorhanden? Die Religion gilt ihnen für eine pure Schwäche der Einſicht und des Willens. Ein perſönlicher Gott, wie ſie ganz beſtimmt wiſſen, exiſtirt nicht. Das Beten iſt ihnen daher ein Act des Aberglaubens, da kein Subject exiſtirt, den Betenden zu vernehmen. Kirchen ſind danach Anſtalten, dieſen Aberglauben in den Maſſen ſyſtematiſch fortzupflanzen. Der Menſch, der ſich von der ihm nur eingebildeten theoretiſchen und praktiſchen Impotenz emancipirt, betet nicht mehr und bedarf für ſeine Geſchichte keiner Vorſehung. Die freie Subjectivität iſt nur, was ſie ſein will.

Schelling's Gott, deſſen Urweſen ja der Wille ſein ſoll, exiſtirt hier in lauter kleinen Göttern, die ſich das Vacuum ihrer Ohnmacht zur Abſolutheit umlügen.

Herr M. Stirner muß wol durch den aſtraliſchen Magismus, wie die Böhmiſten ſagen, erfahren haben, daß ich ſeine Atheiſterei für nichts weniger als Philoſophie halte. Er hat in der „Rheiniſchen Zeitung" meine „Königsberger Skizzen" weidlich vorgenommen. Er kündet mir mit ſcharfen Worten an, daß ich nicht mehr zu den Vordermännern der Zeit gehöre, daß die Periode des dialektiſchen Eklekticismus vorüber ſei, daß die wohlſelige Allſeitigkeit jetzt der Parteientſchiedenheit weichen müſſe.

1843.

Was ich Ruge im vergangenen Jahre vorhergeſagt, iſt nun eingetroffen. Die „Deutſchen Jahrbücher" ſind verboten wegen Negation eines höchſten Weſens überhaupt; wegen Negation des Conſtitutionalismus; wegen Verwandlung des Liberalismus in Demokratismus und wegen revolutionärer Bearbeitung der Maſſen.

Auch die „Rheiniſche Zeitung" und Hinrich's politiſche Vorleſungen in Halle ſind verboten.

In einer Beilage der augsburger „Allgemeinen Zeitung" im Januarheft dieſes Jahres iſt ein intereſſanter Artikel: „Beſuch auf dem Berge Athos." Es wird darin berichtet, daß Hegel's

Werke ins Türkiſche zu überſetzen angefangen ſind. Der türkiſche Ueberſetzer ſoll beſonders viel Mühe gehabt haben, einen Satz zu verſtehen und wiederzugeben, worin Hegel ſagt: der Geiſt ſehe die Natur mit dem Rücken an. Der Reiſende ſchließt ſeinen Bericht mit der Betrachtung, daß es nun, da man Hegel zu leſen anfange, mit der Türkei gewiß aus ſei.

Einen recht merkwürdigen Aufſatz geleſen: „The Plagiarism of S. T. Coleridge", in Blackwood's „Edinburgh Magazine", N. CCXCIII (March 1840, XLVII). Es wird ihm nachgewieſen, daß er, ohne ſeine Quellen zu nennen, ſehr viel aus unſers Maaß „Verſuch über die Einbildungskraft" und aus Schelling's Schriften entlehnt hat. Das Wort Ineinsbildung hat er mit esemplastic (εἰς ἓν πλάττειν) überſetzt.

Eine Menge Philoſophirender, z. B. Günther in Wien, quälen ſich noch mit theologiſchen Fictionen umher, die wirklich nur noch in ihrer anthropologiſch-ethiſchen Faſſung eine bleibende Wahrheit herauskehren; während Andere, wie Feuerbach, gar nicht mehr aus ſich zum Begriff Gottes herauskönnen, ſondern Göttliches nur noch im Menſchlichen erblicken; endlich noch Andere, wie Heinrich Heß, der Triarch, Gott und den Menſchen über den Gedanken an Capital und Arbeit vergeſſen zu haben ſcheinen.

Die „Evangeliſche Kirchenzeitung“ prunkt jetzt, uns Philoſophen gegenüber, mit den Blutzeugen des Glaubens und will uns eine gewiſſe Feigheit des Bekenntniſſes inſinuiren. Ich ſollte doch aber glauben, daß es der Philoſophie nicht an Männern fehlt, die Märtyrer ihrer Ueberzeugung geworden ſind, ja welche die Kirche ſelbſt geopfert hat, wie Giordano Bruno und Vanini.

1844.

Ein einzig mal, bei meinen „Königsberger Skizzen“, iſt mir die augsburger „Allgemeine Zeitung“ freundlich geweſen, wenngleich mit einer gewiſſen Strenge. Sonſt aber hat ſie mich beſtändig angefeindet. Es iſt kein angenehmes Gefühl, ein ſolches Weltblatt zu einem conſtanten Gegner zu haben und zu wiſſen, daß durch daſſelbe alle Deutſchen außerhalb Deutſchlands von uns eine geringſchätzige Meinung bekommen; denn außer Deutſchlands wird doch nur die Augsburgerin geleſen, in beiden Indien, wie am Cap der guten Hoffnung. Was ich ihr nur gethan habe, daß ſie ſo beharrlich in ihrer Oppoſition gegen mich iſt? Durch drei Blätter hindurch hat ſie jetzt im Januarheft dieſes Jahres mich von einem Herrn Julius Merz wegen meiner Vorleſungen über Schelling förmlich zerfleiſchen laſſen. Ich bin wahrlich nicht verwöhnt und habe ſchon viel Hartes über mich leſen müſſen, aber ſo barſch iſt noch Niemand gegen mich losgefahren, oder richtiger, ſo ungerecht. Was ich gegen Schelling geſagt habe, habe ich aus ſeinen Schriften bewieſen. Warum aber dieſer Beweis gerade Herrn Merz oder dem Redacteur der „Allgemeinen Zeitung“ ſo tief ins Fleiſch geſchnitten haben ſollte, begreife ich nicht. Ich kenne die Herren gar nicht. Herr Merz nennt mich einen Heuchler, der Schelling vorn lobe, ihn hinten zu krallen. Ach nein, mein lieber Herr Merz, das iſt wirklich ein koloſſaler Irrthum von Ihnen! Ich verſichere Sie, daß ich den großen, veritabeln Schelling auch in dieſem Augenblick noch, wo Sie für ihn mich ſo klein machen wollen, wahrhaft verehre, daß ich aber über die witzelnde Kleinlichkeit, mit welcher dieſer große Mann ſeinen verſtorbenen Freund in Berlin mißhandelt, jene gerechte Indignation empfinde, aus welcher heraus ich meine Vorleſungen als eine Nothwehr für den edeln herrlichen Todten gehalten habe.

Herr Merz beruhigt ſich noch nicht über mich. Er hat noch einmal eine Philippika gegen mich losgelaſſen, weil ich Schelling „auf die Straße geworfen hätte“. Schelling's Größe gegenüber ſucht er mich recht tief zu erniedrigen und mich als einen unbedeutenden Autor abzufertigen. Ich gehöre zu den Menſchen mit engem Gewiſſen, die, wenn ihnen ein Vorwurf gemacht wird, ihn in der Regel zunächſt für ſo begründet halten, daß ſie zerknirſcht in ſich gehen. Ich verachte daher meine literariſchen Gegner keineswegs, ſondern nehme mir ihren Tadel recht zu Herzen. Aber nach dem erſten Erſchrecken unterſuche ich natürlich auch ſeine Berechtigung, denn jeder Menſch gleicht darin einem Herbart'ſchen realen Weſen, daß er gegen Störungen ſich ſelbſt zu erhalten ſucht. Nun macht mir Herr Merz dreierlei Vorwürfe. Erſtlich buhlte ich mit Frankreich. Ich habe in einem Sendſchreiben an Leroux Hegel vertheidigt und die ſanguiniſchen Erwartungen niedergedrückt, welche Leroux von Schelling concipirt und in der „Revue indépendante“ ausgeſprochen hatte, von wo ſie ſofort auszugsweiſe in der augsburger „Allgemeinen Zeitung“ beifällig mitgetheilt waren. Kann man das wol ein Buhlen mit Frankreich nennen? Seit wann verdient Polemik den Namen der Buhlſchaft? Wahrhaftig, Herr Merz könnte danach ebenſo gut meine Schrift gegen Schelling ein Buhlen mit demſelben nennen. Leroux iſt Couſin's Gegner und, ſoweit es die Vertheidigung des ſeligen Hegel gegen denſelben betrifft, bin auch ich ein Gegner Couſin's. Wie nun, wenn ich behauptete, Schelling buhle mit Couſin, mit Frankreich? Wenn man zur Ueberſetzung nicht eines Buchs, ſondern einer bloßen Vorrede zu einem Buch von Couſin, wie Schelling vor zehn Jahren gethan hat, eine Vorrede ſchreibt, in welcher man die Franzoſen wegen der Tiefe und Gründlichkeit ihres wiſſenſchaftlichen Genius rühmt und das unverdroſſene Forſchen, den Scharfſinn, Gleichmuth, die würdige Unparteilichkeit Couſin's (der ſich in der überſetzten Vorrede ſehr parteilich für

Schelling gegen Hegel geäußert hatte) bewundert, könnte man das nicht ein Buhlen nennen? Wollte nicht Schelling den Deutſchen, die es ſonſt vielleicht überſehen oder wenig erfahren hätten, ſagen, wie er in Frankreich von dem erſten Philoſophen deſſelben anerkannt werde, und wollte er nicht durch ſein Anerkennen Couſin's ſich deſſen fernere Anerkennung ſichern? Ein Buhlen mit Frankreich würde in ſich ſchließen, daß ich, ungerecht gegen meine eigene Nation, den Franzoſen ſchmeichelte. Wer kann das von mir behaupten? Wenn ich aber die große Bedeutung der franzöſiſchen Literatur auch für die unſerige anerkenne, und wenn ich die Wechſelwirkung beider Literaturen zu pflegen ſuche, iſt das ein Buhlen mit Frankreich? Wie ſollte man es dann wol nennen, wenn A. v. Humboldt ſogar claſſiſch Franzöſiſch ſchreibt? — Der zweite Vorwurf Herrn Merz' gegen mich iſt der der Halbtheologie. Da ich kein Zunfttheolog, ſondern Profeſſor der Philoſophie bin, ſo hat dieſer Vorwurf viel Scheinbarkeit gegen mich. Allein gerade ſeinetwegen bin ich vollkommen ruhig. Die Geſchichte der deutſchen Theologie ſelbſt wird mich rechtfertigen und hat mich zum Theil ſchon gerechtfertigt. Sie hat meine „Encyklopädie der theologiſchen Wiſſenſchaften“ ſo wenig vergeſſen, als meine „Kritik der Schleiermacher'ſchen und der Strauß'ſchen Glaubenslehre“. Noch in dieſem Augenblick tröſtet es mich, daß ich ſehe, wie ein ebenſo würdiger und gelehrter als denkender Theolog, Pelt in ſeiner „Encyklopädie“, mir eine Anerkennung zollt, die ich bei dem jetzigen Stande der Hegel'ſchen Philoſophie kaum erwartet hätte. Ich beruhige mich alſo über meine Halbtheologie. Da ich doch aber in der Augsburgerin eigentlich nur der souffredouleur für Schelling ſein ſoll, ſo bin ich nicht abgeneigt, mich zu fragen, ob ich meinerſeits Schelling nicht ebenſo gut einen Halbtheologen nennen könnte? Kann es eine ärgere Halbexegeſe geben, als die, welche Schelling in ſeiner verzwickten Satanologie und Chriſtologie debitirt? Kann man nicht ſeine ganze Conſtruction der Trinität eine phantaſtiſche Potenzirung der Montaniſtiſchen Häreſie nennen? — Endlich aber wirft mir Herr Merz Buchmacherei vor. Wirklich habe ich ſchon viel geſchrieben, und, bleibe ich leben, ſo ſpüre ich, werde ich noch mehr ſchreiben, denn die Schriftſtellerei iſt einmal mein größtes, mein idealſtes Vergnügen, iſt meine ſtärkſte Rettung aus den Jämmerlichkeiten des Lebens, mein Anker, den ich in eine höhere Welt hinauswerfe. Ich werde alſo Herrn Merz vorausſichtlich noch vielen Aerger bereiten. Buchmacherei? Nun, ich denke, was Herr Merz bei mir ſo ſchimpft, könnte ein billig Urtheilender auch wol vielſeitige Fruchtbarkeit nennen. Mit dieſer für mich ſchmeichelhaftern Hypotheſe will ich mich denn am heutigen Tage beruhigen. Herr Merz iſt augenſcheinlich noch ein junger Mann. Nannte er ſich doch ſelber, als er noch Hegelianer war, als er noch an Ruge's „Jahrbüchern“ in jungdeutſchlicher Manier ſchrieb, Heinrich Lenz. Er hat eine flinke Feder,

Universitäts-Bibliothek München

und ſo könnte es wol kommen, daß, wenn er noch zehn bis zwanzig Jahre hin hat, auch ihm wol einmal der Vorwurf der Buchmacherei zutheil werden dürfte. Stat sua cuique dies.

Hier, an der ruſſiſchen Grenze, lernt man doch ſich andere Vorſtellungen von Rußland machen, als am Rhein. Dieſes Reich der Zukunft, wie es ſich gern nennen hört, hat ſchon ſo viel Culturelemente in ſich aufgenommen, daß es viel größere Contraſte in ſich birgt, als man gewöhnlich glaubt. Noch beherrſcht das eiſerne Scepter der Regierung die in ihnen liegenden Gährungsſtoffe, aber allmälig müſſen ſie doch irgendwie in die Erſcheinung drängen und eine ſelbſtändigere Bildung der Einzelnen hervorbringen. Faſt jährlich beſuchen mich einige ruſſiſche Gelehrte oder auch Poeten, wie der liebenswürdige Melgunoff. Sie ſind im Durchſchnitt außerordentlich gut unterrichtet. So habe ich vor einiger Zeit einen Profeſſor Skreszenewsky aus Charkow kennen gelernt, der in Grimm's Grammatik und Mythologie vollkommen zu Hauſe war. Und dabei haben ſie ein Intereſſe an allen neuen Erſcheinungen unſerer Literatur, das mir oft kaum erklärlich iſt. Es erſtreckt ſich bis auf Neuigkeiten, die noch gar nicht den localen Charakter abgeſtreift haben. So beſuchte mich im vorigen Frühjahr ein Profeſſor der Mathematik aus Moskau, der nicht eher ruhte, bis ich ihn perſönlich mit einem Studenten, Rudolf Gottſchall, bekannt machte, von dem er Gedichte geleſen, die ihm ſehr gefallen hatten. Jetzt unterrichte ich zwei junge Ruſſen aus Moskau in einem Privatiſſimum in der Hegel'ſchen Philoſophie. Sie ſind von der Krone auf drei Jahre ins Ausland hin beurlaubt, ſich wiſſenſchaftlich weiterzubilden, und werden zuletzt nach Italien gehen. Sie baten mich ſo dringend, daß ich ihnen ihr Verlangen nicht abſchlagen konnte. Ich fand ſie über meine Erwartung vorbereitet. So iſt das lediglich ein Werk ihres Selbſtſtudiums, denn der philoſophiſche Unterricht, der in Petersburg und Moskau officiell ertheilt wird, geht im Grunde nicht weiter, als was wir auf den Gymnaſien bei uns philoſophiſche Propädeutik nennen. Moskau ſcheint einer viel freiern geiſtigen Bewegung als Petersburg zu genießen. Die jungen Leute erzählen mir, daß in Moskau unter den Studirenden jetzt eine literariſche Geſellſchaft von etwa funfzig Theilnehmern beſteht, in welcher Niemand als Mitglied zugelaſſen wird, der nicht in einer Prüfung darthut, daß er in Hegel's Rechtsphiloſophie ziemlich bewandert iſt. Wer ließe ſich in Deutſchland ſo etwas träumen!

Ruge erinnert mich in ſeiner Unſtätheit an Giordano Bruno. Nachdem er den Proceß wegen ſeiner „Jahrbücher“ verloren, iſt er nunmehr von Sachſen nach Frankreich ausgewandert. Bei einem für ihn in Dresden veranſtalteten Abſchiedsfeſte hat er Deutſchland mit äußerſter Verachtung behandelt und ſelbſt die deutſche Sprache erbärmlich gefunden. Das iſt entweder ſehr krankhaft oder ſehr leichtſinnig. Ich will das Erſtere annehmen. Wir Deutſche ermangeln zu ſehr eines bindenden, gemeinſamen Nationalgefühls. Wir haben zu wenig Achtung vor unſerer eigenen Geſchichte. Das Talent der Unzufriedenheit mit ſich ſelbſt beſitzt kein Volk in höherm Grade als wir. Aber öffentlich bei feierlicher Gelegenheit ſeiner Nation mit Hohn zu begegnen, ſollte ſchon die natürliche Scham verbieten. Ruge hat jetzt in Paris, Rue Vanneau, 24, eine Librairie progressiste errichtet und will nun „Deutſch-franzöſiſche Jahrbücher“ herausgeben. Der Aberglaube ſo vieler Deutſchen an die Franzoſen hat auch ihn ergriffen.

Sallet iſt geſtorben, ein edler, herrlicher Menſch, ein reicher Charakter. Lieutenant, Philoſoph, Prophet. Er war ein Halbdichter und ein Halbphiloſoph, weil er eigentlich im Schleiermacher'ſchen Sinn ein ganzer Prieſter war.

Zwiſchen den alten „Berliner Jahrbüchern“ und den „Deutſchen“, deren Untergang ſchon hereinbrach, wollten in Berlin die Profeſſoren Vatke, Hotho und Gebrüder Benary eine „Zeitſchrift für Wiſſenſchaft und Leben“ begründen. Sie kamen um die Conceſſion dafür ein. Fünf Monate warteten ſie auf Antwort. Endlich erhalten ſie jetzt (Februar) von dem Präſidenten der Provinz abſchläglichen Beſcheid, theils wegen der publiciſtiſchen Tendenz der Zeitſchrift, theils wegen der amtlichen Stellung ihrer Herausgeber.

Die Jeſuitenphiloſophie erſcheint nun auch ſchon offen wieder auf den Titeln der Bücher. Siehe: „Institutiones philosophicae, conscriptae a Vincentio Buczynski, Societatis Jesu sacerdote. I. Logica. II. Metaphysica“ (Viennae 1843). Auf Kant und Hegel wird natürlich fürchterlich losgezogen. Es ſind wahre Gedankenböſewichter. Dagegen werden die Jeſuiten Zallinger und Lykawncz, die dem gebildeten Deutſchland völlig unbekannt ſind, als Helden gefeiert.

Der ſonſt auch ein Jean-Pauliſirendes Deutſch ſchreibende Pole Trentowſki, eine Art Schellingianer, hat in polniſcher Sprache eine polniſche „Nationalpädagogik“ in vier Theilen herausgegeben, die eine merkwürdige Eintheilung hat:

1) Object: Phyſik und Pſychik; Leib, Sinn, Einbildungskraft, Gedanke, Verſtand, Vernunft.
2) Subject: Didaktik; Lehrer, Lehren, Lehre.
3) Object-Subject: Ethik; Geſchichte.

Hier führt er ganz im Detail den Gedanken udrch, daß die Erziehung der ſpätern Zeit die der frühern in ſich als Stufen wiederholen müſſe.

Der heutige Menſch müſſe daher zuerſt als Chineſe leſen und ſchreiben lernen, denn Leſen und Schreiben macht die Hauptbildung der Chineſen als des Kindheitsvolks der Menſchheit aus u. ſ. w.

Gewiß, in den Geſetzen der Welt hat ſich nichts verändert. Die Geſchichte befolgt noch in Action und Reaction ihre ewige Methode, ſchafft, zerſtört, beſeitigt, bereitet vor, erzeugt Charaktere und Begebenheiten, wie immer. Aber ich bin älter geworden, habe die Menſchen und Geſchicke in der Nähe geſehen; habe große Erwartungen ſich in nichts auflöſen, kleine Menſchen ſich aufblähen, große unwillig vom Schauplatz ihres Wirkens abtreten, ſchlechte Menſchen die Rolle von Weiſen und Heiligen ſpielen, ſchwache, wenn ihnen Vortheil winkte, von ihren frühern Richtungen abfallen geſehen; habe Sinnlichkeit in allen Formen als das Hauptmotiv ſo vieler Menſchen und Handlungen kennen gelernt; bin durch die Vermittelung der Wiſſenſchaft ſelber ein kleiner Bruchtheil der Geſchichte geworden. In all dieſen Erfahrungen mag es wol liegen, daß ſich jetzt meiner oft eine ſolche Oede und Troſtloſigkeit bemeiſtert, als ſei alles große, reine, wahre Streben realitätslos, als ſei kein Fortſchritt mehr möglich. Ich ſtehe auf dem Punct, wo ich ein Peſſimiſt werden könnte. Aber meinem Herzen, meiner Philoſophie, meiner innerſten Ueberzeugung nach bin ich Optimiſt. Ohne dies zu ſein, würde ich gar nicht eine ſo tiefe Traurigkeit empfinden. Der wirkliche Peſſimiſt iſt heiter, denn er fühlt in ſich keinen Widerſpruch gegen die erſcheinenden Misformen der Idee. Für ihn exiſtirt die Unidee als die Norm der Erſcheinung. Er proteſtirt nicht gegen das Böſe, Widerwärtige. Es gilt alſo, einen noch höhern Standpunct zu gewinnen, der mir die Exiſtenz des Negativen begreiflicher mache. Die Breite ſeiner Erfahrung in allen möglichen Formen, das Bewußtſein von der Gebrechlichkeit der Tugend in uns Einzelnen, von der Unbeſtändigkeit der Maſſen, von der Langſamkeit, mit welcher das Gute und Echte ſich Bahn bricht, von der Kleinlichkeit, Eitelkeit, Ehrbegierde, Sinnlichkeit in unſerm Menſchenleben, muß für mich zum Boden höherer Probleme und Beſtrebungen werden. Ich muß mir geſtehen, daß meine Weltanſicht noch viel Halbes und Irriges enthalten muß. Das nur unwillige Abwenden von den Schattenſeiten der Zeit wäre eine feige Flucht, eine falſche Reſignation, wäre eine ſchlechte, eitle Vornehmheit, die zu nichts als zur Verkennung der Geſchichte und zur Verhätſchelung meiner ſelbſt führen würde.

Ein Dr. Fleiſcher wirft mir in der „Halliſchen Literaturzeitung“ vor, daß ich zwar die Vergangenheit, nicht aber die Zukunft zu conſtruiren wüßte. Er findet den Schluß meiner Rede über den „Begriff der politiſchen Partei“ unſpeculativ und meine Auffoderung zur Demuth vor dem durch die Geſchichte ſchreitenden Gott, der im

Unvermutheten ſich kund gibt, lächerlich. Er erblickt darin ein Product der Furcht, ein Aufgeben des Denkens. Dies ſcheint mir nicht richtig. Das Allgemeine ſteht auch mir für die Zukunft feſt. Ich *glaube* an den Sieg der Vernunft und Freiheit in der Geſchichte, weil ich *weiß*, was Vernunft und Freiheit iſt. Ich bin Optimiſt, weil ich den Gedanken der Idee, ich bin ein Gottgläubiger, weil ich den Gedanken Gottes denken muß. Aber ich behaupte, daß wir die *concrete Form*, in welcher das Geſchehen die Idee *als Erſcheinung* realiſirt, nicht a priori conſtruiren können. Wer will denn behaupten, vom Tode des Herzogs von Orléans nicht überraſcht worden zu ſein? Wer will behaupten, den Brand Hamburgs vorher gewußt zu haben? Wer behaupten, das Exil Napoleon's gerade auf St.-Helena vorher gewußt zu haben? u. ſ. w. *Vermittelt* ſind alle Facta durch die Geſetze der Natur und des Geiſtes einerſeits, durch die Freiheit der Menſchen andererſeits, aber Das, was aus der Vermittelung reſultirt, iſt in ſeiner Einzelheit oft ein ganz Anderes, als wir es ahnen konnten. Inſofern wir nun eben dieſes Neue nicht diviniren können, verehren wir Menſchen mit Recht darin die göttliche Manifeſtation, ohne deshalb einem hiſtoriſchen Fetiſchismus zu verfallen. Eine *Grenze* unſers Wiſſens in Anſehung des Empiriſchen anzuerkennen, iſt nicht unſpeculativ, ſondern nur ein Vermeiden ſpeculativen Dünkels.

Seit mehren Jahren leſe ich oft, daß in unſerer Zeit die Naturwiſſenſchaften die ſicherſte Bürgſchaft dafür leiſteten, daß der Aberglaube, der Obſcurantismus, der Servilismus nicht wieder Platz greifen könnten. Die Naturwiſſenſchaften verbreiteten zu viel Aufklärung. Aber abgeſehen von dem noch maſſenhaft exiſtirenden Aberglauben und Knechtsſinn würde ich das Studium der Naturwiſſenſchaften nur dann für wirklich geiſtbefreiend anſehen, wenn es 1) mit echt poetiſcher Anſchauung, wie von Bernardin St.-Pierre und Goethe, oder 2) mit mathematiſch-phyſikaliſcher Durchbildung, wie von Lichtenberg und Humboldt, oder 3) mit metaphyſiſchem Verſtändniß, wie von Ariſtoteles, Carteſius, Leibniz, Kant getrieben wird. Noch beſſer, wenn alle dieſe Factoren zuſammenwirken, wozu Schelling in ſeinen jüngern Jahren ſoviel Anlage zeigte. Ohne ſolche Bildung ſchützt das Studium der Naturwiſſenſchaften gar nicht vor dem Abfall in den Aberglauben. Die Unbegreiflichkeit der Materie ebenſo wol als der dynamiſche und teleologiſche Proceß bieten Uebergänge genug zur Verwunderung dar, die dann weiter in das Wunderbare und Magiſche übergehen kann. Die Nachtſeite ſowol als die Lichtſeite der Naturwiſſenſchaft kann Anknüpfungspuncte zu ſolchen Uebergängen darbieten.

* * *

Von einem würtembergiſchen Geiſtlichen, Mehring, ſind „Grundzüge einer ſpeculativen Kritik“

erſchienen, die zu denjenigen Büchern gehören, von denen man einräumen muß, daß ſie ſehr durchdacht, gut geſchrieben ſind und denen doch ein gewiſſes Etwas fehlt, ihnen einen Erfolg zu ſichern. Sie kommen nicht einmal dazu, in der Geſchichte der Wiſſenſchaft ein beſtimmteres Andenken zu erwerben, ſondern fallen nach einiger Zeit der bloßen Bibliographie anheim.

* * *

Ein Norditaliener, *Gioberti*, trat 1835 als Gegner Rosmini's auf. Er ſetzte dem Pſychologismus deſſelben einen theologiſchen Ontologismus entgegen. Er hat eine „Teorica del sovranaturale“, eine „Introduzione allo studio della filosofia“, ein Buch „Del bello“, ein anderes „Del primato morale e civile degli Italiani“ und nun auch „Del buono“ geſchrieben, welches letztere K. *Sudhoff* unter dem Titel: „Grundzüge eines Syſtems der Ethik“, jetzt eben ins Deutſche überſetzt hat. Vincenz Gioberti ſoll durch das Buch „Ueber den moraliſchen und bürgerlichen (politiſchen) Primat der Italiener“ jetzt der Liebling der italieniſchen Studenten ſein, nämlich derjenigen, die eine Reform ihres ebenſo ſchönen als unglücklichen Landes wollen. Gioberti iſt durchaus orthodox. Er will die Reformen durch den Papſt gemacht wiſſen. In der Manier der Darſtellung erinnert er mich an Vico. Die Völker theilt er in heterodoxe: Chamiten und Japhetiden, und in orthodoxe: Semiten. Die *heroiſche Tugend*, die auch genußlos das Gute vollbringt, vergöttert er. Noch mehr aber vergöttert er die Italiener als das erſte Volk der Welt und vindicirt ihnen ſogar die Pythagoräiſche und Platoniſche Philoſophie. Er iſt gewiß ein edler, reiner Menſch, aber von einer weitſchichtigen Verworrenheit. Philoſophiſch geht er von einer Ontologie aus, die er Protologie nennt, und endet mit einer Teleologie, die er aus der Natur in die Geſchichte und Ethik in einer Weiſe hinüberführt, bei welcher er ſelbſt ſich oft an Kant erinnert.

Jede Richtung muß ſich vollenden. Eher kann ſie nicht vom Schauplatz abtreten. Stirner's Buch: „Der Einzige und ſein Eigenthum", iſt offenbar die Spitze der einſeitig ſubjectiven Tendenz, in welche ſich die Junghegel'ſche Schule verloren hat. Sie iſt in dieſer Schrift vom Atheismus zum ſocialen Radicalismus übergegangen. Sie iſt beim Naturzuſtande, bei der brutalen Gewaltherrſchaft, bei der rückſichtloſen Licenz für alle Begierde und Leidenſchaft, bei der Apotheoſe des Egoismus und des Nichts angelangt. Stirner will keine Schranke des Willens, nicht einmal mehr einen Vertrag. Er will nur noch einen Verkehr, in welchem die Stärke der Individualitäten ſich als Liſt oder Gewalt gegeneinander äußert. In der Schilderung der Schattenſeite unſerer Zeit iſt er oft, wie die franzöſiſchen und engliſchen Communiſten, äußerſt beredt. Die Begierde ſchlägt aber bei ihm ſehr vor. Er malt z. B. ein junges ſchönes Mädchen aus, das auf ſeinem einſamen Lager unruhig den Schlaf ſucht und ihn nicht findet. Und dieſe Schöne ſoll nun mit der Befriedigung ihrer heißen Triebe warten, bis ſie etwa — denn das iſt ja problematiſch — verheirathet wird. Wie grauſam, wie unmenſchlich, ja nach Herrn Stirner eigentlich unſittlich iſt nicht eine ſolche Lage, und ſo klagt er denn:

Die Guten ſind wir los,
Das Gute iſt geblieben.

Theoretiſch kann ein ſolcher Nihilismus alles ethiſchen Pathos ſich zu Nichts mehr fortentwickeln; ihm könnte nur noch die Praxis des egoiſtiſchen Fanatismus, die Revolution, folgen.

Die ganze Kunſt einer Menge von Sophiſten, die jetzt in Zeitſchriften und Broſchüren das große Wort führen, beſteht darin, das Platte in genial ſcheinenden Phraſen zu ſagen.

Ein Katholik, **Wichert**, hat eine „Metaphyſiſche Anthropologie“ herausgegeben, worin er darauf hinarbeitet, aus den ſieben Sacramenten eine Pſychologie herauszubringen. Dem Gefühl ſoll die Taufe, dem Geſchmack das Abendmahl, der Hand die Firmung, dem Prieſterthum das Wort, dem Fuß die letzte Oelung, dem Geſchlechtstrieb die Ehe entſprechen. Kommt mir mit ſeiner verzweifelten Scharfſinnigkeit ebenſo vor, wie auf proteſtantiſchem Gebiet der Verſuch meines

Freundes Sietze, aus den ſieben Bitten des Vaterunſers die Philoſophie der Geſchichte abzuleiten.

„Statiſtiſche Rundſchau der deutſchen Philoſophie." Januar 1845.

Wie ſtehen wir jetzt eigentlich?

Die Anhänger Kant's und Jacobi's finden ſich noch vorzüglich unter den Predigern und Juriſten; auf den Kathedern ſind ſie nur noch in wenigen modificirten Geſtalten vorhanden, wie Gerlach in Halle, der eine neue „Fundamentalphiloſophie" herausgegeben hat, Schmidt und Franke in Roſtock, die das Patrocinium des Gefühls als des urſprünglichen Urtheils übernommen haben, Mirbt in Jena, ein Anhänger von Fries u. A. Im Grunde iſt Trendelenburg mit ſeinen logiſchen Unterſuchungen auf den Kantiſch-Locke'ſchen Standpunct zurückgegangen, das Denken vom Anſchauen abhängig zu machen.

Der ältere Fichte iſt in Reiff's Speculation reproducirt. Reiff ſetzt 1) die Differenz der Identität, 2) den Willen dem Denken voraus. Er hat daher auch in ſeiner Schrift „Ueber den Anfang der Philoſophie", die zugleich eine Encyklopädie, die praktiſchen Wiſſenſchaften den theoretiſchen vorangeſchickt. Reiff's Aenderung hat aber nur einen formalen Charakter; im Innern hat er die Begriffe der Hegel'ſchen Philoſophie nicht alterirt. Er hat ſchon zwei Anhänger, die noch reformluſtiger als er ſelber erſcheinen: Noack in Worms, der Hegel's Religionsphiloſophie in eine freigemeindliche Praxis hinüberziehen möchte, und Planck in Tübingen, der ſich viel mit der Zukunft des Reiff'ſchen Syſtems beſchäftigt. Fichte der Aeltere ſetzte das Ich als den Ideal- und Realgrund, und dieſer Abſolutismus iſt es, der in Reiff's Syſtem der Willensbeſtimmungen wieder zutage kommt.

Schopenhauer, ein tiefer, myſtiſcher, höchſt gelehrter, in den Alten befeſtigter Denker, hat ſeine Philoſophie auch als eine Conſequenz der Kant'ſchen begründet. Er hat eine neue Ausgabe ſeines Buchs „Die Welt als Wille und Vorſtellung" gemacht, mit den ſchätzenswertheſten, anregendſten Excurſen in einem hinzugefügten zweiten Theil. Ich glaube mir in meiner „Geſchichte der Kant'ſchen Philoſophie" das Verdienſt erworben zu haben, dieſem Manne zum erſten male die Stellung anzuweiſen, die er in der Geſchichte unſerer Philoſophie einnimmt, während man ihn bis dahin nur als eine Curioſität behandelt hatte. Unſere Geſchichten der Philoſophie ſind gar zu trocken, zu dogmatiſch. Sie geben ellenlange Auszüge aus Büchern, aber ſie laſſen ſich ſo gut als gar nicht auf eine Charakteriſtik des eigentlichen Geiſtes der Autoren ein. Wenn ich dieſe dickleibigen Hiſtorien, wie ſie dermalen bei uns üblich ſind, mit Damiron's „Geſchichte der neuern franzöſiſchen Philoſophie" vergleiche, muß ich die Darſtellung desſelben unbedingt vorziehen, was Herr Merz mir gewiß wieder als ein Buhlen mit den Franzoſen auslegen würde. Geſchmackvoll zu ſchreiben, ſcheint bei vielen unſerer Philoſophen zu den antediluvianiſchen Vorurtheilen zu gehören, und mich, der ich mich allerdings auch eines guten Stils, einer auch intereſſanten Darſtellung befleiße, ſuchen ſie deshalb wol als einen bloßen Schöngeiſt zu eliminiren, wie ich noch geſtern die Spötterei habe leſen müſſen, daß mein Buch über Schelling ſich eigentlich nur mit der Geſchichte des Schelling'ſchen Stils beſchäftige. Habeant sibi! Schopenhauer iſt mir trotz ſeines Schimpfens auf Schelling, Fichte und Hegel darin eine rechte Erquickung, daß er eine ganz treffliche, geiſtdurchdrungene Darſtellung hat, die immer anregend und bildend auf mich zurückwirkt, während ich bei der ſcholaſtiſchen Monotonie vieler Hegelianer und Junghegelianer mich langweile. Schopenhauer iſt der geiſtvollſte Apologet des Peſſimismus. Oder eigentlich, er iſt ein Buddhiſt. Von Schelling's Theorie, den Willen als das Erſte zu ſetzen, unterſcheidet er ſich dadurch, daß, wenn Schelling's Wille ein Wille zum Leben iſt, der Schopenhauer'ſche ein Wille zum Tode iſt. Er findet die Seligkeit im Wollen des Nichtswollens.

Herbart's Philoſophie hat ſeit einigen Jahren ſehr an Umfang gewonnen, wozu die Darſtellungen derſelben durch Hartenſtein in Leipzig gewiß am meiſten beigetragen haben. Hartenſtein ſtelle ich unter den Herbartianern am höchſten. Seine „Metaphyſik" und ſeine „Ethik" ſind ſehr gelungene Schriften. Drobiſch's Logik, Religionsphiloſophie und Pſychologie bieten eigentlich nichts Neues dar, wenn ſie ſich auch ſichtbar um

Neuheit bemühen. Exner, der prager katholiſche Herbartianer, hat mich nun ſchon zum zweiten male angegriffen, von ſeiner Leibniz-Herbart'ſchen Höhe recht mitleidig auf mich armen Hegelianer herabblickend. Mein College Taute hat den erſten Theil einer „Religionsphiloſophie“ herausgegeben. Er enthält eine recht gut geſchriebene Reſumtion der Herbart'ſchen Philoſophie als Einleitung. Der Vorrede nach wird er ſpäter beſonders Strauß poſitiv widerlegen und alle Wunder der Bibel begreiflich machen.

Zwiſchen der Herbart'ſchen und Kant'ſchen Schule ſteht eigentlich Beneke zu Berlin in der Mitte, der ſein Publicum mehr in England und Nordamerika als bei uns hat. Er theilt mit Herbart eine Analogie in der Statik und Mechanik der Vorſtellungen. In der Pädagogik hat er durch ſie auch bei uns manche glückliche Erfolge erzielt, ſodaß einige Elementarlehrer ſchon für ihn zu ſchwärmen beginnen.

Zwiſchen der Herbart'ſchen und Hegel'ſchen Schule ſteht Lotze in der Mitte. Er lebte in Leipzig als Privatdocent der Medicin und iſt nun Herbart in Göttingen auf dem Lehrſtuhl gefolgt. Alles Sein als ein Geſchehen, und alles Geſchehen als einen Mechanismus zu behandeln, iſt bei ihm nach ſeiner Metaphyſik die Hauptaufgabe.

Eine eigenthümliche, paradoxe Stellung nimmt Chalybäus zu Kiel ein. Bis vor einiger Zeit nur als Kritiker bekannt, ſchien er zwiſchen Herbart, Hegel und Schelling eine eklektiſche Mitte bilden zu wollen. Er kündigt jetzt an, eine

Metaphyſik auf der Ethik begründen zu wollen, ein Unternehmen, das ganz zu meiner Meinung von ihm paßt, denn die Metaphyſik auf die Ethik begründen, heißt das Sein zur Folge des Willens machen.

Die **Krauſiden** haben ihr Terrain vorzüglich in den deutſchen Uebergangsländern, in der Schweiz und in Belgien gefunden. In der Schweiz hat **Lindemann** in Solothurn durch ſeine „Anthropologie" ihr Anhänger zugeführt, in Belgien **Ahrens** beſonders durch ſein „Droit naturel". Krauſe's Philoſophie iſt religiös-mohammedaniſcher Myſticismus in der Art der perſiſchen Sufis; politiſch iſt ſie Socialismus, ohne revolutionär zu ſein. Krauſe's eigene Arbeiten, die noch fortwährend von Herrn v. **Leonhardi** herausgegeben werden, enthalten einzelne vorzügliche Abhandlungen, ſind aber durch ihre Breite, ihre Wiederholungen und ihre Sonderſprache ſchwer zugänglich. Dieſe verwechſelt die Kleinſchöpfungen ihres terminologiſchen Purismus oft mit Neugedanken.

Für **Baader** ſind **Hoffmann** und **Hamberger** thätig. Baader iſt aber einmal nicht in der Art originell, als dieſe Beiden von ihm präconiſiren. Er iſt ein Erneuerer der J. Böhme'ſchen Myſtik. Das, was an ſeiner Lehre originell erſcheint, kommt aus dem Bedürfniß, die Böhme'ſche Doctrin mit der katholiſchen Kirche zu vermitteln und ſie mit Gedanken unſerer Zeit zu verquicken. **Hamberger** hat einen guten Auszug aus Böhme's Schriften in einer ſyſtematiſchen Ordnung gegeben, der am beſten darthut, wie ſehr die Böhme'ſche Anſchauung das Fundament der Baader'ſchen ausmacht.

Bei den Hegelianern muß man die alten und neuen unterſcheiden. Von den alten hat Gabler Trendelenburg's logiſche Unterſuchungen in einer merkwürdigen Weiſe zu widerlegen verſucht. Göſchel iſt ein Dantiſt geworden. Hinrichs erfüllt das Verſprechen nicht, das er in ſeiner „Geneſis des Wiſſens" gegeben, von ihrem Standpunct aus die ganze Philoſophie durchzuarbeiten. Er hat ſich gänzlich in die Tagespolitik geworfen. Erdmann verbeſſert ſeine „Compendien der Logik und Pſychologie" in neuen Auflagen und arbeitet mit der ihm eigenen Unverdroſſenheit und kalten Entſchloſſenheit die „Geſchichte der neuern Philoſophie" von Zeit zu Zeit in einem Bande weiter. Schaller, auch in Halle, iſt ihm in der doctrinären Manier ſehr ähnlich geworden. Seine „Geſchichte der neuern Naturphiloſophie" konnte ebenſo gut Erdmann geſchrieben haben. Sie iſt gründlich im Bericht, aber es fehlt ihr jener durchdringende univerſelle Blick, durch welchen z. B. Goethe's kleine Charakteriſtiken der großen Naturforſcher in dem hiſtoriſchen Theil ſeiner „Farbenlehre" ſo fruchtbar geworden ſind. Wenn ich aber ſehe, wie Hinrichs ſich fortgebildet hat, ſo kann ich mir wol vorſtellen, daß auch Erdmann und Schaller, der mir ſchon als Landsmann immer ein großes Intereſſe eingeflößt hat, ſich zu freierer Beweglichkeit fortarbeiten.

Auch Michelet in Berlin zeigt dies. Er macht den Uebergang von den Althegelianern zu den Junghegelianern aus. Seine „Reden über Gott und Unſterblichkeit", wie ſeine „Epiphanie der ewigen Perſönlichkeit" ſind im Inhalt wie im Ton eine gewiſſe Mitte der Hegel'ſchen Extreme, jedoch mit dem Ueberhang zum Junghegelianismus.

Bei den Junghegelianern iſt Feuerbach der gedankenkräftigſte, aber, angelangt beim Senſualismus und Atheismus, ſcheint er ſich ſchon überlebt zu haben und will mit einer Herausgabe ſeiner „Sämmtlichen Werke" abſchließen. Ruge ſcheint für die Wiſſenſchaft verloren und ganz in die revolutionäre Politik aufgegangen zu ſein. Die Bauer haben ſich auf Geſchichtſchreibung geworfen und aus der Hegel'ſchen Phänomenologie eine Manier angenommen, ein Capitel abzuſchließen und ein neues anzufangen, als wenn dies das nothwendige Reſultat von jenem wäre, wodurch ſie ſehr blenden können. M. Stirner und Oswald (Jung), Heß und Jordan, Nauwerk und Buhle haben hierin mit ihnen, in der Art der Ausführung aber mehr mit Ruge Aehnlichkeit. Die unermeßliche Sympathie, welche dieſe Fraction des Hegelianismus bei der Jugend hat, liegt darin, daß ſie unendlich bequem iſt: Alles, was bisher geſchehen, iſt nichts; wir caſſiren es. Was wir dann thun werden, wiſſen wir noch nicht. Aber das wird ſich ja finden, wenn die Zertrümmerung alles Beſtehenden uns für unſere Schöpfungen Raum gemacht. — Den

Althegelianismus verdächtigt der Junghegelianismus mit dem einfachen Pfiff, daß derſelbe Furcht vor den wahren Conſequenzen des Syſtems beſeſſen habe, er aber mit ſeiner ſeltenen Aufrichtigkeit dieſe zöge. Das gefällt dann der Jugend ungemein. Muth zu zeigen, ſteht ſchön.

Prutz verbindet gewiſſermaßen Ruge und Herwegh, nur bei weitem maßvoller als Beide. Er macht den Uebergang in die Literaturgeſchichte und Poeſie. Stahr ähnlich. Hanne in Braunſchweig, der ſich dieſer Tendenz erſt zuneigte, iſt nun mit ſeinem Buch über den Nihilismus derſelben ihr Gegner geworden.

Manche ergötzliche Conflicte ſind im Junghegelianismus dadurch entſtanden, daß Einer den Andern überbieten wollte. Fr. Engels und Karl Marx haben ein witziges Buch geſchrieben: „Die heilige Familie", worin ſie die Widerſprüche geißeln, in welche die Gebrüder Bauer: Bruno, Edgar und Egbert, verfallen ſind.

Daumer iſt ein ἅπαξ λεγομενον in unſerer Philoſophie, deren Geſchichte einſt eine der denkwürdigſten Perioden der Philoſophie überhaupt ausmachen wird. Er opponirt Feuerbach und Bauer als Verrückten, aber er ſelbſt proclamirt die Natur als das Abſolute und nennt den Proteſtantismus einen unterdrückten Naturalismus. Bettina iſt ihm die Prophetin der neuen Naturreligion.

Die Neuſchelling'ſche Philoſophie iſt beinahe ſchon wieder verſchwunden. Paulus in Heidelberg hat 1843 ein Heft der Schelling'ſchen Vorträge drucken laſſen. Ich halte dieſen Druck für ungerechtfertigt. Jemand, der bei mir Collegia hört, kann natürlich die Kenntniſſe, die er darin erwirbt, die Ideen, die er ſich darin aneignet, beliebig verwenden, aber er darf ſie nicht in ihrer Totalität zugleich mit derſelben Faſſung, die ich ihnen im Dictat oder in der freien Rede gebe, drucken laſſen. Paulus behauptet, ein Recht zum Druck dadurch erworben zu haben, daß er das Heft kaufte und es ſo rechtmäßig in ſeinen Beſitz brachte. Eine Pflicht zum Druckenlaſſen erkünſtelt er dadurch, daß er ſagt, es ſei wichtig für ganz Deutſchland, endlich authentiſch zu erfahren, was denn der neue Schelling lehre; da nun er ſelbſt dieſe Pflicht nicht erfülle, ſo erfülle er ſie für ihn. Das ſind Sophiſtereien. Und daß Paulus im Hintergrunde dies recht wohl gefühlt hat, leuchtet dadurch ein, daß er die Vorträge Schelling's mit einem Gallimathias ſeiner rationaliſtiſchen Reflexionen und Exegeſen verſetzt hat, die allerdings Niemand ihm als ſein Eigenthum ſtreitig zu machen Luſt haben wird. Merkwürdig, daß ein Schwabe dem andern einen ſolchen Streich ſpielen mußte! Schelling wurde in demſelben Hauſe geboren, in welchem Paulus' Aeltern lebten. Aber dieſer Schwabenſtreich ſcheint ihn allerdings tief getroffen zu haben. Seine Vorträge ſind ins Stocken gerathen. Die Neugier der Berliner hat ſich befriedigt. Schelling mußte, wie es früher verheißen war, auch Politik leſen, das Publicum wieder zu ſpannen, zu feſſeln. Die Gegenſchriften gegen ihn, die auch, was Niemand tadelte, Relationen ſeines Syſtems brachten, verſtummen auch allmälig, und ſo natürlich auch die anonymen Entgegnungen der „Allgemeinen Zeitung“ und des berliner „Theologiſchen Journal“. Uebrigens iſt es eine intereſſante Erſcheinung, zu ſehen, daß, während der frühere Schelling eine große Schule hinter ſich hatte, der gegenwärtige nicht einen einzigen entſchiedenen Schüler für ſich hat, denn Schaden in Erlangen, Stahl in Berlin, die früher als ſeine Schüler galten, haben ſich auf ihre eigenen Füße geſtellt. Ferner ſind gegen Schelling jetzt eine Menge Bücher erſchienen, Broſchüren mit dem Namen der Verfaſſer; für Schelling nicht ein einzig Buch, nicht eine einzige Broſchüre, nur Zeitungsartikel.

Fichte der Jüngere in Tübingen (der aber nun ſchon ein ganz reſpectables Alter haben muß), Weiße in Leipzig und Braniß in Breslau ſtehen jetzt mit der Erwartung einander gegenüber, wem von ihnen das philoſophiſche Deutſchland denn nunmehr, nachdem Schelling's Reſtaurationsverſuch geſcheitert, das Scepter der Herrſchaft überreichen werde.

Steffens, der herrliche Menſch, iſt am 13. Februar geſtorben. Ich verdanke ihm ſehr viel, namentlich ſeinem Buch: „Die neuere Zeit und wie ſie geworden“; ein Buch, das auch zu denen gehört, die ohne Dank ausgeſtohlen werden. Have, pia anima!

Die Augsburgerin bleibt einmal meine unverſöhnliche Gegnerin und hemmt meinen literariſchen Gang ſchwer mit ihrer gewichtigen Oppoſition. Ich habe im vorigen Jahre endlich nach mehrjähriger treuer Arbeit „Hegel's Leben" herausgegeben. Varnhagen, mir ein ſtets wohlwollender, umſichtig und feinſinnig berathender Freund, hatte der Augsburgerin eine anerkennende Anzeige des Buchs eingeſandt und mit ſeinem Namen unterzeichnet. Von einem Manne, wie Varnhagen, etwas zurückzuweiſen, wäre zu unvortheilhaft, und ſo wurde der Artikel zu meiner großen Freude aufgenommen. Aber nun folgt die Rache dafür nach. Jetzt in Nr. 174 ſchleudert die Augsburgerin einen der gehäſſigſten Artikel über mein „Leben Hegel's" in die Welt, der mir außerhalb Deutſchlands wenigſtens viel Schaden thun wird. Er fängt gleich mit der Neidbemerkung an, ich ſei bisher zu viel gelobt worden, iſt ganz perſönlich gehalten und erlaubt ſich ſogar über meine hieſigen Verhältniſſe die boshafteſten Bemerkungen. Ich kann gar nicht mehr daran zweifeln, daß ich auch hier in meiner nächſten Nähe einen meiner ärgſten Feinde haben muß, der ſich meine anonyme Verunglimpfung und Verdächtigung zur Pflicht gemacht hat. Als ich im vorigen Jahre die Feſtrede zu Herder's hundertjährigem Andenken hielt, war der Miniſter Eichhorn zufällig gegenwärtig, weil er, am Abend zuvor gekommen, in demſelben Local dicht vor dem Anfang der Feier eine Allocution an uns Profeſſoren gehalten hatte. Ich hatte meine

Rede drei Wochen zuvor auf dem Lande an einem trüben Regentage in einem Ruck niedergeſchrieben, ohne im geringſten die Gegenwart des Miniſters bei ihrer Recitation ahnen zu können. Die Augsburgerin aber berichtete von der Rede ſofort in dem Sinn, als wäre ſie von mir berechnet geweſen, dem anweſenden Miniſter gute Lehren zu geben und ihn, coram populo, durch Oppoſition zu kränken. Als ich dies las, ſchrieb ich offen darüber an Eichhorn, der mir ebenſo offen eingeſtand, mit dem Ton der Rede nicht zufrieden geweſen zu ſein, zugleich aber ſich ſo human und liebenswürdig und ſo ermuthigend für mich ausſprach, daß ich mich über dieſe Intrigue völlig beruhigte. Nun ſucht die Augsburgerin mich von meinen Collegen zu iſoliren, als ob ich mit den ernſten, wiſſenſchaftlichen Männern der Univerſität nicht verkehrte. Dafür ſoll ich einem unbedeutenden „Kreiſe der Aeſthetik" angehören. Zuletzt wird ein Fatum darin gefunden, daß ich Schelling's Aufſchlüſſe über Hegel nicht geſucht und benutzt hätte! Als ob ich dies nicht gethan und deshalb ſogar mit meinem alten Freunde, dem ich ſo viel Dank ſchulde, L. v. Henning, noch zerfallen wäre!

Zwiſchen der Partei des Rückwärts und der des Vorwärts hat ſich nun auch eine des Aufwärts gebildet.

In Tübingen iſt Viſcher endlich zum ordentlichen Profeſſor für das Fach der Aeſthetik erhoben worden. Er hatte eine Antrittsrede ſeines Ordinariats gehalten und ſofort wendete ſich die Augsburgerin gegen ihn, ihn zu denunciren. Weil er Pantheiſt ſei, wie er in ſeiner Rede offen eingeſtanden, ſei er auch ſtaatsgefährlich, denn unſere Staaten ſeien auf den Grundlagen des Glaubens an einen perſönlichen Gott, deſſen Vorſehung und an Unſterblichkeit gebaut. Nun hat man Viſcher genöthigt, ſeine Rede zum Behuf ſeiner Anklage wie ſeiner Vertheidigung zwei Wochen ſpäter **aus dem Kopf aufzuſchreiben**, denn er hatte ſie frei gehalten. Eine getreue Nachſchrift hätten ſeine Ankläger denn doch wenigſtens beſorgen ſollen. Die Rede iſt nun im Druck erſchienen.

Die Neuſchelling'ſche Philoſophie wird immer drohender für mich. In München hat ſich bei der Univerſität ein Neuſchellingianer: Dr. **Wilhelm Roſenkranz**, als Privatdocent habilitirt. Er hat eine Diſſertation über die „Aufgabe der deutſchen Philoſophie“ geſchrieben, die hier vor mir liegt, denn ohne dieſe ſinnliche Gewißheit würde ich die Thatſache für eine auf meine Vexation angelegte Myſtification halten. Beſondere Hoffnungen für die Löſung der Aufgabe, die er beſpricht, kann ich übrigens an das Schriftchen meines bairiſchen Doppelgängers nicht knüpfen. Es iſt ziemlich kahl.

III.

Schöne Literatur.

1833.

Amadeus Wendt hat ein Buch über die Hauptperioden der Kunſt herausgegeben, worin er ſie im Lauf der Weltgeſchichte darſtellen will. Man hat mir von demſelben die „Geſchichte der Muſik“ gerühmt und mit Emphaſe zugeſetzt, daß Wendt ſelbſt componire und Concerte dirigire. Dies mag ſein. So könnte man auch ſeine „Geſchichte der Poeſie“ rühmen, weil er auch Verſe gemacht und einen „Muſenalmanach“ herausgegeben hat. Und ſo könnte man auf alle Künſte übergehen. Aber wenn ich auch von der Muſik und bildenden Kunſt abſtrahiren will, ſo kann ich in der „Geſchichte der Poeſie“ nichts Vorzügliches finden. Der Grund des Mangels liegt in der Unbeſtimmtheit des Urtheils, durch welche auch die Diction eine molluskenartige Weiche bekommen hat. So wird z. B. von Sophokles geſagt, daß er „vielleicht der Mittelpunct der antiken Poeſie ſei“. Welch ein verrätheriſches Vielleicht! Die Eintheilung in vorgriechiſche, griechiſche, germaniſche und moderne Kunſt iſt unzureichend. Der Ausdruck vorgriechiſch, zumal als eine nur negativ ausſchließende Bezeichnung, iſt für den Raum wie für die Zeit gar zu unbeſtimmt, und der längſt in Gebrauch gekommene poſitive: orientaliſch, viel beſſer.

Als Nation ſind wir Deutſche doch eine recht traurige Erſcheinung! Da hat ein Herr Kühne in Marburg „Poésies Françoises et Italiennes" herausgegeben; elende, nüchterne Sachen. Sind wir ſicher, daß nicht nächſtens ein Deutſcher Gedichte in der Eskimo- oder Botokudenſprache herausgibt, damit wir doch erfahren, wie gründlich er ſie gelernt, wie ſehr er ſich entdeutſcht hat.

Die neuern deutſchen Dichter, beſonders die Lyriker, haben oft eine doppelte Koketterie: 1) mit der Welt- und Menſchenverachtung, als ob jene nur ein Quark, dieſe aber lauter Lumpen und Schurken wären, welche ſie in den Grund treten könnten; 2) mit ihrem Talent. Dieſe iſt noch widerlicher als die erſtere. Der Künſtler ſei einzig, allein er verſchone uns mit der Prätenſion, es ſein zu wollen, und der Eitelkeit, es uns zu ſagen.

In den „Nouveaux romans et contes philosophiques" von **Balzac** wird einmal, um die Vortrefflichkeit der Bildung eines Mädchens zu bezeichnen, ausdrücklich geſagt, daß ſie in Hoffmann's und Walter Scott's Schriften ſehr beleſen geweſen ſei. Dies ſcheint mir für Herrn Balzac ſelbſt ſehr charakteriſtiſch, denn in der That ſucht er das pſychologiſche Element Hoffmann's mit dem hiſtoriſchen Scott's zu verbinden. Er geht auf das Schauerliche, Geheimnißvolle, mit dem Wahnſinn Vertraute der Hoffmann'ſchen Richtung ein, läßt aber auch mit großem Vortheil und mit großem Geſchick das Geſchichtliche bedeutender hervortreten. Bei Hoffmann erſcheinen zwar auch Schilderungen der Vergangenheit, wie im „Artushof" und in „Doge und Dogareſſe", allein die phantaſtiſchen Zuſtände waren doch ſein Lieblingsthema, und das Locale und Nationale nur eine mehr äußerliche Drapirung. Bei Scott hingegen tritt die Form des Lebens in ihrer ganzen Breite behaglich hervor. Seine pſychologiſchen oder gar philoſophiſchen Reflexionen ſind oft trivial, während ſeine Erfindung von Situationen und ſeine Beſchreibung von Burgen, Gaſtſtuben, Klöſtern, Meierhöfen, Rüſtungen, Kleidungen, Schlachtfeldern bewundernswerth ſind. Die Franzoſen wollen nun das eine Element mit dem andern bereichern, fallen aber in Uebertreibungen des einen wie des andern. Alle Vorzüge wie alle Mängel, z. B. in Hugo's „Notre Dame", laſſen ſich aus dem Vereinigen wie aus dem Ueberbieten jener beiden Richtungen erklären.

Bulwer's Manier iſt ſehr gut in einer Satire: „Der neueſte Moderoman", perſiflirt. Der Held, der erſt Nachmittags vier Uhr aufſteht, rettet die Ehre der gentilen Geſellſchaft durch eine Sauce, die ſeine Schöne erfindet.

„Lalla Rookh.“ Ich kann die Lectüre nicht beenden. Ich halte es nicht aus in einer nur von Roſenöl geſchwängerten Atmoſphäre. Wohlweislich hat Shakſpeare im „Sommernachtstraum“ dem zarten Elfenleben ein derberes Element entgegengeſetzt.

Jeder unſerer Kritiker: Menzel, Mundt, Gutzkow, Schubarth u. ſ. w., möchte jetzt gern die Rolle eines Leſſing ſpielen. Allein zu einer ſolch königlichen Stellung gehört mehr, als man erwägt: eine Maſſe poſitiver Kenntniſſe auf den verſchiedenſten Gebieten, eine allſeitige Vertrautheit mit der alten, mit der in- und ausländiſchen Literatur, ein Anticipiren der Zukunft und ein Verzichten auf allen Effect. Da nun der Effect das nächſte Ziel iſt, welchem die heutigen Schriftſteller und Kritiker ſich zuwenden, ſo haben wir ſchon aus dieſem Grunde keinen Leſſing zu hoffen, der, ohne „brillant“ zu ſchreiben, ſo große Erfolge hatte, weil er nur auf die Sache ging.

Grüneiſen hat aus Geſchichte, Bibel und Philoſophie zu beweiſen geſucht, daß eine bildliche Darſtellung der Gottheit einen Widerſpruch gegen die reine Myſtik des Chriſtenthums enthalte, namentlich wenn die Maler, wie die Eycks, Gottvater wol gar mit Krone, Mantel und Scepter darſtellten. Grüneiſen verfällt hier in denſelben äſthetiſchen Nihilismus, wie die Theologen in einen theologiſchen, welche behaupten, daß Gott unbegreiflich ſei, und daß wir daher von ihm keine Prädicate anzugeben vermöchten. Dieſe Theologie, die recht fromm zu ſein vermeint, iſt dem Inhalt nach vom Atheismus nicht ſehr verſchieden. Daß ſie mit dieſem doch nicht ganz identiſch iſt, liegt nur in der Inconſequenz, die Unerkennbarkeit Gottes gar nicht behaupten zu können, ohne nicht von ihm doch irgendeine Vorſtellung zu beſitzen.

„Deutſche Briefe" (Bd. 1, 1834). Und was iſt's? Erſt ein paar Briefe von Goethe und Woltmann. Dann die alltäglichſten Correſpondenzen der Frau Thereſe Huber und der Frau Karoline v. Woltmann. Der ganze Unterſchied der Mittheilungen zwiſchen Beiden beſteht darin, daß die Erſte Kinder bekam und Bücher ſchrieb, während die Zweite keine Kinder bekam und Bücher ſchrieb.

Wie einſt im eiſernen Zeitalter Aſträa die Erde verließ, ſo ſcheint auch die Poeſie in unſerm zerriſſenen Zeitalter als Kunſt uns verlaſſen zu haben. Was uns als Poeſie geboten wird, ſcheint mir oft nur Stoff zu künftiger Dichtung zu ſein. So die Romane von S. Wieſe.

Und wie unpoetiſch ſchreibt man jetzt oft. Dieſer S. Wieſe fängt z. B. in einem Roman

„Hermann“ einen Abſchnitt mit folgender, groß-artiger Periode an:
„Der Krieg war.“ Punctum.

Werner kann gar nicht mit Abraham a Sancta Clara verglichen werden. Jener blieb im Zwieſpalt mit ſich und Gott, während dieſer zum weltüberwindenden Humor durchdrang, den man noch gar nicht nach Verdienſt gewürdigt hat, weil der treffliche Prediger in den meiſten unſerer Literaturgeſchichten herkömmlich nur als eine Art geiſtlichen Hanswurſts figurirt.

1836.

Brockhaus hat Baggeſen's „Sämmtliche Werke“ herausgegeben. Man ſieht hier wieder den großen Umfang unſerer Literatur, denn man findet hier, bei einem doch ſchon bekannten Schriftſteller, Sachen, die vielen Andern ebenſo überraſchend ſein werden als mir, der ich nichts von ihnen wußte. Ich rechne hierher vorzüglich den dritten Theil, der den „Vollendeten Fauſt“ oder „Romanien im Tollhauſe“ enthält und zu Paris 1806—7 geſchrieben iſt. Es iſt eine Satire auf die romantiſche Poeſie in ihren eigenen Formen. Auch die Schelling'ſche Philoſophie wird tüchtig mitgenommen. Die Anlage iſt in ihrem Mechanismus von Shakſpeare's „Sommernachtstraum“ entlehnt. Vor einem Herzog, der mit ſeinem General Strafmichgott eben einen Krieg erwartet, vor Madame Delphine (die Staël, die einen Roman dieſes Namens geſchrieben), vor Hofrath Werder (Wieland), Opitz von Boberfeld (Goethe), Bruno (Fichte), Schrelling (Schelling) und dem Prinzen von Ellenbogen führt Hanswurſt im 17. Jahrhundert im Tollhauſe und Wirthshauſe zu Jauer „Fauſt's Heldenthaten" auf. Dr. Stirn (Gall) macht mit Herrn Schädlein die Runde im Tollhauſe, die Kranken kraniologiſch zu unterſuchen. St.-Preux (Jean Paul) findet eine Jungfrau, welche über die Rede des todten Chriſtus vom Weltgebäude tollgeworden iſt. Keit (Tieck) entdeckt nach vielem Himmelſchwimmel, daß ſein Leib viel zu ſymmetriſch und plaſtiſch geſtaltet iſt. Um ihn romantiſch zu machen, ſchlägt er ſich mit einem Stiefelknecht, womit er zuvor ſchon Tiſche, Stühle und Gläſer zertrümmert hat, die Zähne und ein Auge ein. Der Maler Pinſel, der auf neue Standpuncte ausgeht, will das Portal der Peterskirche von hinten malen u. ſ. w. Es iſt eine Hecke mehr oder weniger witziger Biſſigkeiten. Zuletzt kommt mit einem Anflug von freierm Humor die „Nibelungennoth" vor, wo Fauſt, der als ein genialer Tölpel auftritt, den Helden die Peitſche um die Ohren knallt.

Ruge hat auf Heine, Gutzkow und Wienbarg eine unwürdige Satire gemacht: „Die liederlichen Vögel", nämlich Hahn Hainichen, Schmutzkow der Häher, Quienbarg der Finke. Sie werden vor Damen und Studenten in einer Menagerie vorgezeigt und müſſen ihre Künſte machen.

Geſtern glaubte Jemand unendlich geiſtreich zu ſein, indem er Byron einen „veredelten Matthiſſon" nannte!

1837.

Der verſtorbene Propſt Stieglitz hat einmal in einem Aufſatz über die Fauſtliteratur in einem hiſtoriſchen Taſchenbuch drucken laſſen: „Karl Roſenkranz: Ueber Erklärung und Fortſetzung des Fauſt im Allgemeinen und über chriſtliches Nachſpiel zur Tragödie Fauſt insbeſondere. Leipzig 1831, 8." Nun habe ich 1829 in einer Schrift über Calderon's wunderthätigen Magus den Zuſatz auf dem Titel gemacht: „Ein Beitrag zum Verſtändniß der Fauſt'ſchen Fabel"; und 1831 habe ich ein „Geiſtlich Nachſpiel zur Tragödie Fauſt" herausgegeben. Eine Schrift wie obige aber habe ich nie geſchrieben. Gott weiß, wie jener Titel entſtanden iſt, den ich nun ſchon oft genug habe leſen müſſen, den ich ſoeben in Engelmann's „Umarbeitung der Enslin'ſchen Bibliothek der ſchönen Wiſſenſchaften" wieder geleſen habe, und den ich noch oft genug werde wieder leſen müſſen. Autor eines gar nicht exiſtirenden Buchs zu ſein! Sonderbare Empfindung.

Die heutigen franzöſiſchen Romane ſuchen zu beweiſen, daß zwei Menſchen nicht nur wenn ſie ſich lieben, ſondern weil ſie ſich lieben, jetzt nicht mehr glücklich ſein können.

Von Rahel hat man geſagt, ſie habe ihre Beſtimmung ihrer Geſinnung, dieſe ihrer Stimmung und dieſe den Launen des Wetters geopfert.

In den von Dorow herausgegebenen „Fac simile von Handſchriften berühmter Männer und Frauen“ finde ich von Schleiermacher einige ſchöne Worte:

„Wie eng auch unſers Lebens Schlangenkreis,
Die Ueberſchau gebührt des Schickſals Wächter.
Das Eine ſchwindet, wenn das Andre naht.
— — — — — — — — — —
Drum habet Muth, verbrüderte Geſchlechter,
Und blicket freudig zu den ew'gen Sternen.“

Mit den ſogenannten Naturdichtern hat es doch eigentlich, wenigſtens jetzt, wo wir eine durchgebildete Kunſtpoeſie beſitzen, nicht viel mehr auf ſich. G. Schwab hat jetzt die Lieder eines Buchdruckers in der Cotta'ſchen Officin, Niklas Müller, herausgegeben. Das Intereſſanteſte an dem Büchlein iſt noch die Geſchichte des Poeten, aber ſeine Verſe ſind gewöhnlich; z. B.

„Ein kleines Bächlein rauſchet hin
Durch Felſen in dem Wald,
Wo ich oft voll Erwartung bin,
Ob ſie nicht komme bald u. ſ. w.“

Die idylliſche Monotonie der ſchwäbiſchen pittoresken Lyrik hat ſich ſchon ebenſo überlebt, als die altkluge orientaliſirende Didaktik. Ich mag von beiden nichts mehr leſen.

Das Studium ſeiner eigenen Sprache kann ein Volk keineswegs in dem Grade fortbilden, als bei uns jetzt oft verſichert wird, eben weil es in ſeiner gegenwärtigen Sprache die Reſultate ſeiner frühern Bildungs- und Sprachperioden beſitzt. Nur Ideen können ein Volk fortbilden. Einzelne allerdings können durch das Studium ihrer Mutterſprache ihren Ausdruck beleben, bereichern, läutern. Aber dies kann auch die Beſchäftigung mit andern Sprachen. Auf Leſſing hat das Italieniſche, Franzöſiſche, Engliſche, auf Klopſtock das Lateiniſche, auf Schleiermacher das Griechiſche vorzüglich eingewirkt.

Unſer Rückert ſingt:

> „Ein himmelfliegender Gedank' iſt nie geglückt
> In Hütten, deren Dach den Geiſt zu Boden drückt.
> Man hat nur höhere Gedanken in Paläſten,
> Wie unter Palmenſchirm und unter Cedernäſten."

Rückert, Rückert, wie kannſt du dich ſo verirren! Hüttengeborene und palaſtgeborene Gedanken! Von letztern iſt bisher nun gar als von höhern nichts bekannt geweſen. Sokrates, Spinoza, Kant haben wahrlich nicht in Paläſten gewohnt. Die niedrigen Stuben Kant's ſind noch zu ſehen.

Nikolaus Lenau, erſt Fauſtiſch verzweifelnd, ſcheint nunmehr ſchon recht fromm geworden zu ſein. In ſeinem neueſten Gedicht: „Savonarola“, finde ich eine Stelle, die ganz offenbar gegen Strauß gerichtet iſt und unſtreitig Lenau's eigene Meinung ausdrückt. Es heißt hier S. 71:

„Dir ſind zu eng des Glaubens Schranken,
Dein Chriſtus iſt, greif' ich dich recht,
Die Summe göttlicher Gedanken
Im ganzen menſchlichen Geſchlecht.

Der Herr der Welt in Menſchenhülle,
Die Macht des Schöpfers und ſein Licht,
Der Gottheit ganze Liebesfülle
Iſt dein zerfahr'ner Chriſtus nicht.

Ich kenne dich und die Genoſſen,
Ihr zweifelt, deutelt dort und hie,
Ihr habt die Schrift des Herrn verſtoßen
Und meint: ein Gottmenſch lebte nie.

Ihr möchtet lieber Gott uns ſchildern,
Wie er die Welt uns ausgeheckt,
Nach ſeinen ſchönen Muſterbildern,
Ein feingeſchmackter Architekt.

Und was von göttlichen Ideen
Ein feinbegabter Menſchengeiſt
Auf Menſchenweiſe mag verſtehen,
Das wäre was man Chriſtus heißt.“

Geſtern Abend gerieth ich in einer Geſellſchaft mit meinem Collegen, dem Mediciner Sachs, über die George Sand in etwa folgendes Geſpräch:

Sachs.

Die George Sand überſchätzen Sie, lieber Freund, und es thut mir wirklich leid, daß Sie für eine ſo widerwärtige Erſcheinung, für einen ſolchen Auswürfling ihres Geſchlechts, ſich ſo zu intereſſiren vermögen.

Ich.

Es iſt wahr, von allen neuern franzöſiſchen Autoren ſtelle ich dieſe Frau am höchſten. Sie hat für mich eine hinreißende Darſtellung.

Sachs.

Wie iſt das möglich bei einem ſo perverſen ethiſchen oder vielmehr ſo unethiſchen Standpunct? Wie kann die Verfaſſerin eines „Leone Leoni“ ſchön ſchreiben? Das iſt unmöglich, und im beſten Fall täuſchen Sie ſich.

Ich.

Ein reicher Geiſt kann ſich auch verirren, kann ſeine Capricen haben. „Leone Leoni“ iſt, um mit der Manon L'Escaut zu rivaliſiren, ein Kunſtſtück, aber ſelbſt in dieſem Roman ſind Paſſagen, die man claſſiſch nennen muß, wie das idylliſche Leben Leoni's und Julien's in der Schweiz und die Schilderung der Spielergeſellſchaft in Venedig.

Sachs.

Brillante Einzelheiten machen noch keine claſſiſche Darſtellung aus. Es kommt auf die Einheit, auf das Ganze an.

Ich.

Sollte ein Schriftſteller eben deshalb nicht auch das Recht haben, von uns nach allen Stufen ſeiner Entwickelung beurtheilt zu werden? Sollte er nicht auch das Recht haben, ihn im Zuſammenhang mit ſeiner ganzen Zeit zu faſſen? Iſt nicht die Sand für die unglücklichen Ehen unſerer Periode gleichſam der poetiſche Robespierre, welcher die von der Idee der Liebe Verurtheilten hinrichtet?

Sachs.

Nun, wenn dieſes Weib ein romantiſcher Robespierre iſt, ſo iſt es auch ſchon gerichtet, denn Robespierre konnte der Guillotine nicht einmal durch Selbſtmord entgehen. Er ſchoß ſich nur an. Fühlen Sie denn aber nicht, wie ganz und gar unweiblich es iſt, wenn ein Frauenzimmer in Revolution macht? Und dieſe Sand kokettirt ſogar mit der deutſchen Burſchenſchaft! Sie heißt doch eigentlich Frau Baronin Dudevant, ein ganz honetter Titel, und nennt ſich nun Sand! Sand! Alberne Anſpielung.

Ich.

Da muß ich die Frau doch in Schutz nehmen. Ein Schriftſteller, Namens Sandoz, hat ſich ihrer angenommen, als ſie arm und unbekannt in Paris zuerſt durch Schriftſtellerei ſich zu ernähren ſuchte. Er führte ſie bei Buchhändlern, bei Redacteuren von Unterhaltungsjournalen ein und gab ihr auch ſonſt Rath bei ihren Arbeiten. Aus Dankbarkeit nahm ſie pſeudonym die erſte Sylbe ſeines Namens an.

Sachs.

Abgeſchmackte Sentimentalität! Und auch hier noch ſehen wir die Unnatur in dieſem Weibe. Warum mußte ſie ſich denn einen männlichen Namen geben? Warum ſich in ein pſeudonymes Masculinum verlügen? Konnte ſie ſich nicht Karoline Pichler nennen? (Allgemeines Gelächter.)

Sachs.

Glauben Sie, lieber Roſenkranz, ein ſolch androgynes Unweſen kann nichts Geſcheutes hervorbringen.

Ich.

Aber gerade in Betreff ihrer Compoſitionen, ſollte ich denken, müßte man vor der Hand ganz davon wegſehen, ob ein Weib, oder ein Mann, oder meinetwegen ein Mannweib ſie hervorgebracht. Man müßte zunächſt nur zuſehen, wie ſie beſchaffen ſind. Hinterher mag man denn auch das pſychologiſche Intereſſe befriedigen, die Individualität der weiblichen Autorin in ihren Compoſitionen und in ihrem Stil zu entdecken. Mich zieht bei der Sand nicht blos die Friſche der Darſtellung an, ſondern nicht weniger das tiefe Streben, die Kraft der Liebe in ihrer Aufopferung, in ihrer den ganzen Menſchen veredelnden Zucht zu ſchildern, weshalb ich wünſche, daß ſie manche Situationen unerfunden gelaſſen hätte, welche nur der franzöſiſchen Hinneigung zu einer verfänglichen Lüſternheit huldigen. Sie iſt und bleibt trotz ſolcher Auswüchſe eine ringende Natur, der es letztlich um echte Sittlichkeit zu thun iſt.

Sachs.

Eine ſchöne Sittlichkeit, wenn Madame Dudevant ihrem Manne wegläuft, heimlich nach Paris geht und dort mit Herrn Sandoz zuſammen arbeitet!

Ich.

Sie war funfzehn Jahre alt, als ſie ungefragt aus dem Kloſter heraus dem bejahrten Herrn Baron vermählt ward. Iſt es ein Wunder, wenn die Ehe nicht glücklich ausfiel? Iſt es nicht denkbar, daß ſie durch ihre Flucht eben ihre Sittlichkeit retten wollte? Bei ſo ſchweren Entſchlüſſen kann zuletzt nur Gott dem Menſchen recht ins Herz ſehen. Daß die Sand durch ſittliche Motive zur Flucht bewogen ward, hat wol ihr Proceß mit dem Baron Dudevant gezeigt. Sie hat ihm die Hälfte ihres Vermögens geopfert und hat ihre beiden Töchter zu ſich genommen; ein Zug, der auch darthut, daß, wenn ſie in ihrer Phantaſie und in ihrem Denken eine männlich ſtarke Energie offenbart, ſie doch das innerſte Weſen des Weibes, die Mütterlichkeit, nicht verleugnet.

Sachs.

Mag ſein, aber es kommt mir doch ſo vor, als ob ſie in ihren Schriften ſich beſtändig dafür rächen wollte, daß ſie einen alten Mann gehabt hat, der mit ihr nicht zärtlich zu tändeln und zu koſen verſtand. Alle ihre Romane ſcheinen ſich doch um das Eine Thema zu drehen, den Untergang des Weibes bald durch die Schwäche, bald durch die Brutalität des Mannes darzuſtellen.

Ich.

Und warum ſollte ſie das nicht? Warum ſollte ſie nicht den Urſchmerz ihres Lebens in der Poeſie verklären?

Sachs.

Dabei aber ſich ſelber recht vergöttern. Iſt es nicht unnatürlich, daß ein Weib dem Weibe ſeine Huldigungen darbringt?

Ich.

Wenn es ſo, wie von der Sand geſchieht, wol nicht. Wollten Sie den Satz ganz allgemein hinſtellen, dann müßten Sie es auch unnatürlich finden, daß wir Männer auch Männer verherrlichen und daß katholiſche Frauen die Jungfrau Maria verehren. Aber vor allem bitte ich Sie doch noch einmal, zu bedenken, daß die George Sand noch im Werden begriffen iſt, und daß auch dem Genie Kampf aller Art nicht erſpart iſt.

Sachs.

Für die Jugend laß ich mir das Werden gefallen, aber in ſpätern Jahren muß der Menſch, zumal wenn er in die Oeffentlichkeit tritt, als ein fertiger genommen werden, ſonſt hört alles Urtheil auf. Wollen Sie Dulon hören, wie er als Knabe auf der Flöte ſich einübte, oder als ausgemachten Virtuoſen?

Ich.

Gewiß ſoll ein jedes einzelne Kunſtwerk in ſich auch als eine abgeſchloſſene Totalität betrachtet werden. Aber dies ſchließt doch nicht aus, gerade in ethiſcher Beziehung die Werke eines Schriftſtellers als Momente einer höhern Einheit zu würdigen, als verſchiedenartige, gegeneinander ungleiche Verſuche, zum Mittelpunct einer Idee vorzudringen. Vergleichen Sie doch nur, wie außerordentlich unterſchieden die „Lelia", „Leone Leoni" und die „Lettres d'un voyageur" ſind! Sagt nicht in den letztern die Sand ausdrücklich in einem Briefe an Niſard, daß ſie, Misdeutung zu meiden, ſtatt Ehe lieber hätte ſagen ſollen: die verheiratheten Perſonen.

Sachs.

Gut, wenn dieſe Franzöſin unglücklich verheirathet geweſen, mußte ſie denn darüber ſchriftſtellern? Wie viele Frauen ſind nicht unglücklich in ihrer Ehe geweſen, ohne darin etwas Ungewöhnliches zu ſehen.

Ich.

Aber ſie hatten eben wenn auch das Gemüth doch nicht die Phantaſie und das Talent einer George Sand.

Sachs.

Und nun läßt ſich dieſes ſchriftſtellernde Femininum ſeine Werke obenein noch gut honoriren.

Ich.

Und warum denn nicht? Thun die Männer

denn nicht desgleichen, zumal wenn ſie erſt berühmt geworden?

Sachs.

Wie ſchlägt aber dieſe emancipirte Frau Baronin aller weiblichen Sitte ins Geſicht! Sie trägt Pantalons —

Ich.

Im Orient tragen alle Weiber Hoſen.

Sachs.

Sie reitet —

Ich.

Das thut Chriſtina von Spanien und Victoria von England auch.

Sachs.

Sie raucht Cigarren —

Ich.

Das thun in Central- und Südamerika alle Damen, ſogar im Theater.

Sachs.

Gut, gut. Sie führt aber auch einen liederlichen Lebenswandel.

Ich.

Wiſſen Sie mehr darüber, als allgemeine Gerüchte?

Sachs.

Schon aus ihren Werken läßt ſich ein Schluß auf ihr Leben machen, denn ſie vermiſcht Andacht mit Wolluſt und macht mit dem Göttlichen nur Parade.

Ich.

Aus den Werken eines Autors, nicht auf ſein Privatleben Schlüſſe zu machen, iſt, wie ich denke, eine Regel, welche auch der von Ihnen ſo verehrte Leſſing einſchärft. Was jedoch Ihre Behauptung ſelbſt betrifft, ſo kann ſie aus den Werken der Sand ſchwerlich bewieſen werden. So innig wie dieſe Frau vermag Niemand über Gott zu ſchreiben, der blos durch Phraſen Effect machen will.

Sachs.

Alle Schriftſtellerei der Weiber iſt nur ein verkappter furor uterinus. Würden Sie Ihre Tochter Proſector werden laſſen?

(Allgemeines Gelächter.)

Ich.

Die Anatomie des Herzens und der Geſellſchaft iſt denn doch vom Zerſchneiden eines Cadavers noch weit entfernt. Wahre Poeſie iſt nichts Gelerntes, ſondern ein gottgegebenes Talent.

Sachs.

Warum wendet ſie es nicht beſſer an?

Ich.

Darauf eine andere Frage. Haben Sie ihre Schriften geleſen?

Sachs.

Nein, aber eine ausführliche Kritik von Jules Janin, der ihr Talent ſehr hoch ſtellt, ihre Unſittlichkeit dagegen ſcharf tadelt.

Ich.

Dann habe ich, weil ich die Bücher der merkwürdigen Frau geleſen habe, natürlich nichts mehr zu ſagen.

A. Die heutige franzöſiſche Literatur iſt oft ſo intereſſant, aber es iſt recht ſchade, daß man ſie keinem jungen Mädchen in die Hände geben kann. Der Ehebruch ſpielt eine zu große Rolle darin, und es werden von den untern Ständen zu viel ungebildete Perſonen eingeführt.

B. Sollte nicht die Gefahr für die jungen Mädchen auch in andern Literaturperioden exiſtiren? Ja, ſollte nicht, unter dem Geſichtspunct, Leſefutter für junge Mädchen zu ſchaffen, das Lesbare überhaupt ſehr zuſammenſchwinden? Was für Geſtalten und Scenen begegnen uns nicht ſelbſt in der Bibel!

A. Erlauben Sie, daß ich Ihnen die engliſche Literatur entgegenſetze. Wie gemüthvoll iſt dieſelbe! Walter Scott, Crabbe, Wordsworth können Sie unbedingt einem Mädchen zur Lectüre empfehlen. Da iſt nichts Anſtößiges.

B. Freilich, ſo wenig als in den „Contes pour mes filles" von Madame Bouilly. Aber wie ſteht es denn mit Englands größten Dichtern, mit Byron, Shakſpeare? Nicht wahr, die paſſen doch auch nicht für Ihre jungen Mädchen?

A. Ich kann Ihnen nicht widerſprechen. Man kann ſie nur mit Vorſicht, mit Auswahl leſen. Sie erzeugen oft große Verlegenheit.

B. Wiſſen Sie, wie Sie darüber hinwegkommen können?

A. Ich wäre neugierig.

B. Laſſen Sie die jungen Mädchen ſich verheirathen!

Die „Evangeliſche Kirchenzeitung" befolgt eine eigenthümliche, für ihren Leſerkreis ſehr kluge Taktik. Die Novellen von Posgaru, Möwes, Biernatzki, Melas, Steffens u. A. reiht ſie als ſpecifiſch-chriſtliche Poeſie an die apokryphiſchen Erzählungen von der Ruth u. ſ. w., ja ſogar an Chriſti Parabeln an. Romane, die in ſo ehrwürdiger Gemeinſchaft ſtehen, darf man dann ſchon ohne Gewiſſensunruhe leſen.

Rellſtab hat „Zuſammengenähte Schriften" herausgegeben.

1838.

Rückert hat uns „Geharniſchte Sonette" gegeben. Nun beſchenkt uns Karl Beck gar mit „Gepanzerten Liedern". Abgeſchmackt!

„Fortunatus" von Sternberg. Ein Mährchen eigentlich für die Nordamerikanerinnen. Eine ſchöne Prinzeſſin nämlich macht durch ihre Prüderie viel unglückliche Liebhaber. Zur Strafe verwandelt ein Zauberer ſie in ein paar Inexpreſſtückes mit der Beſtimmung, daß ſie nur erlöſt werden kann, wenn ein liebender Prinz ſie anzieht.

O Bettina, Bettina, was richteſt du für Dinge an! Der Philoſoph Fortlage, entzückt von deinen „Kindesbriefen“, eilt im Glühen der Morgenſonne auf den Rieſenſtein bei Heidelberg, declamirt deine rhythmiſche Proſa, erhitzt ſich immer mehr, zieht ſich den Rock aus, ſein Pathos freier auszulaſſen — und wird als ein aus dem Tollhaus Entſprungener arretirt, dem alles Verſichern ſeiner Vernünftigkeit, und daß er ſogar Doctor der Philoſophie und ein von Platoniſcher Begeiſterung Erfüllter ſei, nichts hilft.

1839.

Die Worte Chriſti ſind ſo erhaben, ſo einzig, ſo abſolut treffend, daß ich eine andere Faſſung derſelben in Verſen, die mancherlei Zuthat nöthig machen oder ihnen einen ganz andern Rhythmus geben, nicht mag. Nicht Klopſtock'ſche Hexameter, nicht Rückert'ſche Alexandriner können bei mir die Sehnſucht nach dem Grundwort vergeſſen laſſen. Rückert in ſeiner „Gereimten Evangelienharmonie“ hat ſich mit ſeiner Verskunſt dem Original durchſchnittlich ſehr eng angeſchmiegt, allein durch die Alexandriner mir daſſelbe doch verfremdet. Ich kann nichts Schönes darin finden, wenn er z. B. ſagt:

„Der Fuchs hat ſeinen Bau, die Vögel ihr Gehege,
Des Menſchen Sohn hat nicht, wo er ſein Haupt hinlege."

Ich fürchte, daß die Anhänger des Jungen Deutſchland doch keine claſſiſchen Schriftſteller werden, weil ſie die Literatur aus Rückſicht auf Geldgewinn zu ſehr als Metier behandeln. Der Ruhm gilt ihnen nicht ſowol von Seiten ſeiner begeiſternden Idealität, als von der Seite, für Buchhändlerunternehmungen ein Capital zu ſein. Selbſt bei der Kritik laſſen ſie eine mercantiliſche Rivalität merken. Sie beobachten einander, ob nicht der Eine dem Andern mit einem glücklichen Erfolg den Markt verdirbt. Sie beobachten auch die Strömungen der Zeit nur, um ein „zeitgemäßes" Fabricat aufzufinden, das ſofort „eines großen Anklanges" ſicher ſein könne. Sie haben ihren Lohn dahin.

König Ludwig von Baiern hat einen dritten Band ſeiner Gedichte herausgegeben. Es iſt immerhin merkwürdig, daß er bei ſo großer Liebe zur bildenden Kunſt doch auch ſoviel Sinn für die Poeſie, ja ſoviel Vermögen dafür beſitzt. Auch gehört in dieſer philiſterhaften Zeit bei einem Fürſten unſtreitig viel Muth dazu, als Schriftſteller mit ſeinem Namen aufzutreten, ſich durch die Preſſe unter das Autorenvolk zu miſchen und ſich der Kritik preiszugeben. Auch ich kann ihm in dieſen Winkelnotizen einige Bemerkungen nicht erſparen, die mir charakteriſtiſch ſcheinen. An ſeine Frau macht er immer die ſchlechteſten Verſe. Die Neuerungen in Staat und Kirche ſind ihm ſehr fatal. Die Demagogen ſind ihm aber vorzüglich ihrer Armuth halber unangenehm, weil nach ihm Armuth zur Plattheit führt. Wenn nur die Demagogen nicht entgegnen, daß Reichthum auch nicht immer gegen Plattheit ſchütze, wie wenigſtens das Gedicht „An die Geliebte", „Königsgefühl" und andere zeigten. Wenn er auf das Böſe kommt, ſo beſchäftigen ihn immer nur zwei Formen deſſelben: einerſeits Sinnlichkeit, andererſeits Verrath und Fürſtenmord. Für Deutſchthum hat er ein tiefes Gefühl.

Vieles von der neuen ſchwäbiſchen Lyrik kann ich gar nicht genießen. Es iſt mir gar zu dünn und ſpielend. Aber in Eduard Mörike's „Gedichten" (1835, S. 76) finde ich ein Gedicht, „Agnes", das mir tief ins Herz geht und das mir ſo ſchön wie ein echtes Volkslied erſcheint:

„Roſenzeit! Wie ſchnell vorbei, ſchnell vorbei
Biſt du doch gegangen!
Wär' mein Lieb nur blieben treu, blieben treu,
Sollte mir nicht bangen.
Um die Ernte wohlgemuth, wohlgemuth
Schnitterinnen ſingen.
Aber ach! mir krankem Blut, krankem Blut
Will nichts mehr gelingen.
Schleiche ſo durch's Wieſenthal, ſo durch's Thal,
Als im Traum verloren,
Nach dem Berg, da tauſend mal, tauſend mal
Er mir Treu geſchworen.

Oben auf des Hügels Rand, abgewandt,
Wein' ich bei der Linde,
An dem Hut mein Roſenband, von ſeiner Hand,
Spielet in dem Winde."

1840.

Das geſtaltende Princip in der Architektur iſt die Säule. Dies gilt auch für den Schiffbau. Hier in Königsberg hat man im Sommer alle Arten See- und Flußfahrzeuge vor Augen. Ich wollte mir gern ihre Unterſchiede und Namen merken, konnte jedoch erſt nicht damit zurechtkommen, bis mir einer meiner Freunde aus der Kaufmannſchaft ſagte, daß ich immer auf den Maſt achten ſolle. Der Maſt aber iſt die Säule des Schiffs. Eine Jolle z. B. hat keinen Maſt; eine Schaluppe (Bording) hat Einen Maſt; eine Galeaſſe einen Maſt und den kleinen Fockmaſt; ein Schooner zwei Maſten von ungleicher Höhe; eine Brigg zwei gleich hohe Maſten mit gleichem Querſegel; eine Barke drei Maſten; eine Pinke drei Maſten mit allen Nebenſegeln. Dieſer Unterſchied, der den Gebrauch des Schiffs in nautiſcher Rückſicht beſtimmt, gibt ihm zugleich ſeinen äſthetiſchen Charakter. Wie nun ein Menſch, was er iſt, erſt in ſeinem Handeln zeigen kann, ſo auch ein Schiff ſeine Schönheit erſt, wenn es ſegelt.

Ruge hat doch etwas Perfides an ſich. Da habe ich vorigen Winter eine kleine Komödie geſchrieben, „Das Centrum der Speculation", worin ich die Beſtrebungen der dermaligen deutſchen Philoſophen perſiflire, ſich es in dem Primat der Philoſophie einander zuvorzuthun. Daß ich auf eine ſolche Komödie verfiel, war wol ſehr begreiflich, da man ſie mit mir ſelber ſpielt. Strauß hatte mich das Centrum der Hegel'ſchen Philoſophie genannt, genau genommen nur im Verhältniß zur chriſtologiſchen Frage. Er hatte jedoch wohlwollend meine Charakteriſtik ſo weit ausgeführt, daß ſie auch als eine allgemeine gelten konnte. Dieſes mir gezollte Lob, dieſes mir von David Strauß gezollte Lob wurde mir natürlich beneidet. Was für hämiſche Anſpielungen habe ich nicht deshalb ſchon hören müſſen! Das wirkliche Centrum ſollte ich einmal nicht ſein. Das königliche Roth ſollte nicht meine Farbe ſein. Michelet ging in ſeinem Aerger ſo weit, mich zwar ein Centrum zu nennen, aber nur das des niederträchtigen Grau; Bayrhofer meinte gnädiger, ich ſei doch wol das grüne Centrum u. ſ. w. Ich bin mir bewußt, niemals mich ſelbſt als das Centrum der Hegel'ſchen Schule gerirt oder gar proclamirt zu haben. Ich bin von Natur aus ſo glücklich, mich um meine Berühmtheit wenig zu kümmern, und es iſt gar kein Verdienſt von mir, wenn ich Andere nicht beneide. So war es denn auch ſehr natürlich, daß ich alles Gute und Böſe, was man mir in dieſer Sache anhing, recht gleichmüthig ertrug und mich endlich in jener Komödie humoriſtiſch davon befreite. Ich habe in ihr Niemand geſchont, mich ſelber nicht. Ruge konnte für ſich keine Ausnahme erwarten, und ich habe ihn wegen ſeines Streits mit Leo als Leo rugiens, Leo ſelber als den Hiſtoriker aufgeführt, der die Gendarmen herbeiholt, dem Skandal, welches ihm die Philoſophen verurſachen, ein Ende zu machen. Der „Evangeliſchen Kirchenzeitung“ als Parteiblatt war es nun nicht zu verargen, wenn ſie ihren Leſern erzählte, wie ich Ruge als brüllenden Löwen dargeſtellt. Das muß ich nun entgelten. Ruge hat in ſeinen „Jahrbüchern“ von meiner Komödie eine giftige Anzeige gemacht. Er läßt ſich auf nichts ein. Er gibt weder den Inhalt an, noch führt er Einzelheiten auf, aber er behandelt mich mit einem unendlichen Mitleid als einen Autor, der nicht ein Fünkchen Witz beſitze und der nicht einen regelrechten Vers zu machen verſtehe. Um mich vollends niederzuwerfen, declamirt er heftig gegen die Literaturkomödie als gegen eine der Sünden der romantiſchen Schule. Und dieſen Unfug, dieſes traurige Genre ſetzte ich nun fort.

Dies nenne ich perfid. Erſtlich deshalb, weil Ruge ſehr wohl weiß, daß uns Deutſchen eine andere Komödie, als die literariſche, nicht erlaubt iſt; zweitens aber, weil er ſelbſt eine Literaturkomödie: „Die liederlichen Vögel“, hat drucken laſſen. Freilich hat er hinterher alle Exemplare ſeiner „Theorie des Komiſchen“ zurückkommen laſſen, ſoweit er ihrer noch habhaft werden konnte, um den Anhang, der eben jene Satire auf das Junge Deutſchland enthielt, mit dem er es doch nicht ganz verderben wollte, zurückzunehmen.

Genug, daß er mir zum bittern Vorwurf macht, was er ſelber gethan hat, und daß er es in einem hochmüthig ſchulmeiſternden Ton ohne allen Beweis thut. Ich verlange keine Schonung im Urtheil über mich, aber wenn ein Redacteur einer Zeitſchrift einen ſeiner Mitarbeiter, mit dem er von frühern Zeiten her ſogar auf freundſchaftlichem Fuße ſtand, ſo verächtlich abfertigt, ſo iſt das eine Roheit, die mich, wie nachſichtvoll ich ſei, ihm entfremden muß.

Ruge iſt dermaßen ein Menſch der politiſchen Tendenz geworden, und dermaßen durch den Erfolg ſeiner „Jahrbücher" vereitelt, daß ich mir vollkommen denken kann, wie, hätte ich in dieſer Komödie direct für ihn Partei genommen und Leo z. B. allein lächerlich gemacht, er im Stande geweſen wäre, meine kleine Komödie als eine wahrhaft Ariſtophaniſche zu preiſen und ganze Bogen mit ihren Auszügen zu füllen.

Nun iſt ſie dahin, was mir ſelber nur komiſch erſcheint. Sie iſt dahin, denn Ruge's Anſehen iſt augenblicklich zumal bei der Jugend ſo groß, daß ein Product, worüber er ſein Pereat ausgeſprochen, unrettbar diſcreditirt iſt.

Ich ſehe aber jetzt auch ein, daß ich in der Behandlung einen Fehler gemacht habe, und zwar denſelben Fehler, den auch Ruge in ſeinen „Liederlichen Vögeln" gemacht hat, wenn er Gutzkow Schmutzkow, Wienbarg Quienbarg u. ſ. w. nennt. Ich habe auch nicht den Muth gehabt, die ſpielenden Perſonen bei ihrem rechten Namen zu nennen. Weiße nenne ich Ubique, Fichte d. J.

den Revenant, Hinrichs den Methodiker, Baader Franz von Abdera, Göſchel den Orthodoxiſten u. ſ. w. Das ſchlägt nicht ein. Man will mit ſolchem Allegoriſiren der Perſonen weniger verletzen — denn verletzen wird man immer — und im Grunde iſt der rechte Name doch die ehrenvollere Anerkennung, als dieſe feige Verkleidung. Ariſtophanes nannte den Sokrates eben Sokrates. Auch iſt es zu langweilig für den Leſer, ſich erſt den Kopf zu zerbrechen, wer denn unter der Maske gemeint ſein könne.

In Nachahmung von Alexander v. Humboldt vorzüglich hat ſich heutzutage eine eigene äſthetiſche Manier der Behandlung der Naturwiſſenſchaften für populäre Zwecke gebildet, die mir in ihrer platten Arroganz und in ihrer dürftigen Schönfärberei oft ganz unausſtehlich iſt. Naturwiſſenſchaft iſt dieſen faden Nachtretern eines großen Mannes der einzige Gegenſtand, für den es ſich zu intereſſiren noch lohnt. Und ihren Stil halten ſie für muſtergültig, weil er ganz modern und weder dem Alterthum, noch dem Mittelalter nachgeahmt ſei. Als wenn Humboldt ohne Studium der Alten ſo ſchön ſchreiben gelernt hätte! Beſonders iſt bei dieſen Trivialnaturwiſſenſchaftlern eine hypothetiſche Wendung beliebt geworden. Ein ſolcher Autor ſagt nämlich, man ſolle einmal annehmen, es exiſtire kein Sauerſtoff, oder kein Eiſen u. dergl., und malt nun die ſchrecklichen Conſequenzen aus, die ein ſolcher Defect in rerum natura haben würde; das gilt denn als ſtupend geiſtreich. Und zuletzt thun ſie ſo familiär mit der Natur, als hätten ſie darüber zu commandiren und als verdankten wir es nur ihrer Weisheit und Güte, daß wir nicht ſo unglücklich ſind, ohne Sauerſtoff, ohne Eiſen u. ſ. w. zu leben.

1841.

In unſerm modernen überfüllten Bewußtſein werfen wir viele Dinge umher, die wir nicht ausgeſtalten können, weil es uns an Zeit dazu gebricht. Sie bleiben in der Form von Aufgaben in uns, die wir bearbeiten könnten. Es ſind, mit Tieck zu reden, ungeborene Seelen, die nach Daſein verlangend im Hintergrund unſerer eigenen Seele wie in einem Limbus ſchweben. So würde es z. B. gerade für unſere Gegenwart eine recht intereſſante Aufgabe ſein, die theatraliſche Geſtaltung des jüdiſchen Elements zu verfolgen, die, ſoviel ich weiß, bei den eigentlich romaniſchen Völkern gar nicht, nur bei den Engländern und Deutſchen vorkommt und von den Erſtern ausgegangen zu ſein ſcheint. Von den Erſtern erinnere ich mich des „Jew“ von Marlowe, des „Merchant of Venice“ von Shakſpeare, des „Jew“ von Cumberland. Dieſer Schewa wird noch immer gern von unſern Schauſpielern geſpielt. Er iſt der als Wucherer verkannte Wohlthäter. Für ſich knauſernd, wohlwollend gegen Andere, ſeinen Dank bezahlend, mit ſich ſeines natürlichen Mitleids halber als Kaufmann oft hadernd, ſein Herz verſchließend, bedankt er ſich für das Compliment, ein Chriſt geheißen zu werden. Sein Meſchores dagegen iſt ganz der unverſchämte, zudringliche, gefräßige, ſklaviſch anhängliche, ſchnackende, trödelnde Jude. Leſſing in ſeinen „Juden“ (1749) und in ſeinem „Nathan“ veredelte die Figur des Juden zur gebildeten, ſelbſtbewußten Humanität. Später ſehen wir auf der Bühne zwei Extreme, die Caricatur des verbildeten Juden, wie den Jakob in Voß' Poſſe: „Unſer Verkehr“; oder den Juden als den Chriſtenhaſſer des judenhäſſigen Mittelalters, wie den Knabenräuber Ben David.

1842.

Von einer letzthin hier erſchienenen Schrift urtheilte Jemand, ſie ſei in einem äußerſt pretiöſen Stil verfaßt, wie wenn Jemand ſagte ſtatt: Bitte, ſetzen Sie ſich doch! —: Bitte, hören Sie doch gefälligſt auf, zu ſtehen!

Wenn man wirkt, ſo kann man zufrieden ſein. Es iſt nur Eitelkeit, unſer Wirken auch anerkannt zu ſehen. Aber zuweilen wünſchen wir es doch lebhaft. Ich zähle dahin den Fall, wenn unſer Wirken in eine andere Nation übergreift. Da finde ich in der „Revue universelle,“ die zu

Brüſſel erſcheint, 1841, III, S. 182 fg., einen Aufſatz von Henri Blaze, in welchem mir Vieles als bekannt vorkommt. Er handelt „De la poésie lyrique en Allemagne", und ich entdecke bei weiterm Leſen, daß er, ohne die Quelle zu nennen, ganze Maſſen aus meiner Darſtellung der Lyrik in meiner „Geſchichte der deutſchen Poeſie im Mittelalter" (1830) entnommen hat. Ich ſage z. B. bei der Charakteriſtik des Volksliedes, als ich auf das Weinlied komme, S. 535:

„An den Ackerbauer ſchließt ſich der Weinbauer, deſſen Gewächs das eigentlich poetiſche iſt. Er iſt nicht ſo fromm und ſchlicht, wie der Feldbauer, ſondern ein faunen- und ſatyrhaftes Blut regt ſich in ihm. Aber die Luſt einer Weinleſe am Rhein iſt auch glühender, als die einer Kornernte nordiſcher Bauern u. ſ. w."

Henri Blaze S. 202: „N'oublions pas le vigneron et son industrie, poétique entre toutes. Le vigneron n'a rien de la piété du laboureur, de ses moeurs graves et regulières. — Le vigneron a du sang de faune et de satyre dans les veines. C'est qu'aussi jamais opulente récolte ne donna aux paysans du nord de l'Allemagne des émotions chaudes et palpitantes d'une belle vendange sur les bords du Rhin etc."

Was bei uns jetzt lyriſche Poeſie genannt wird (Herwegh, Prutz, Hoffmann u. A.), iſt eigentlich rhetoriſche Demonſtration einer politiſchen Partei. Die poetiſchen Wendungen darin ſind oft Reminiscenzen aus Schiller, Hölderlin und Körner („Leier und Schwert"). Auch wol aus der Periode der burſchenſchaftlichen Poeſie.

1844.

„Drei Vorreden, Roſen und Golem-Tieck. Von Otto v. Skepsgardh" (3 Bde.). — Ein ſonderbares Buch, voll von Rachegeſtalten, die gegen Tieck heraufbeſchworen werden; ein Pendant zu dem Buch von Kapp gegen Schelling.

Die Politik macht unſere Poeſie jetzt recht proſaiſch, weil die Reflexion unvermeidlich wird. Jetzt iſt es die Cenſur, welche die radicalen Dichter am liebſten beſingen. In Sehring's „Cenſoriade" wird ein Cenſor von allen Mädchen als Freier zurückgewieſen, bis eine Proſtituirte ſich ſeiner erbarmt. — In den „Cenſorliedern eines Nichthofpredigers zur häuslichen Erbauung eines wirklich Geheimen Hofpredigers" wird ein Cenſor von allen Thüren verjagt. Endlich kommt er zum Schinder. Doch auch dieſer ſtößt ihn fort und fühlt ſich über ihm erhaben:

„Ich tödte nur den Leib, du auch den Geiſt!"

1845.

In frühern Jahren habe ich mich ſehr viel mit dem Studium des Mittelalters beſchäftigt, namentlich mit der Geſchichte der deutſchen Poeſie. Wenn ich nun ſehe, wie in unſern Tagen die Namen Lamprecht's, Walther's, Ulrich's des Lichtenſteiners, Wolfram's, Gottfried's des Strasburgers, Konrad's des Würzburgers, wie die Dichtungen der „Nibelungen", des „Parcival", des „Triſtan", des „Roſengarten", der „Gudrun" u. ſ. w. ganz populär geworden ſind, ſo erſtaune ich über die Macht der Wiſſenſchaft. In meiner Jugend waren dieſe Namen und Dichtungen noch wenig bekannt. Sie hatten einen mythiſchen Charakter. Sie waren vergeſſen, verſchüttet. Die Wiſſenſchaft hat ſie wiederentdeckt und wiedergeboren. — Ja, groß und mannichfaltig iſt das Schauſpiel der Natur, aber größer und mannichfaltiger iſt das Schauſpiel des Geiſtes. Der Kampf der deutſchen Dichter im Mittelalter iſt ein Kampf von Tendenzen und Bildungen geweſen, von dem man im vorigen Jahrhundert bei uns nur erſt eine dunkle Ahnung hatte. Goethe und Schiller ſind ohne die geringſte Kenntniß davon aufgewachſen. Und nun hat ſich uns auch hier eine ganze Welt erſchloſſen, ſo groß, ſo conſequent, ſo vielſtrahlig, daß man behaupten kann, wir Deutſche würden auch ſchon mit dieſer aufblühenden, culminirenden und untergehenden Poeſie des Mittelalters reich und würdig unter den Völkern daſtehen.

Brunner's Parodie der Nibelungen, „**Der Nebeljungen Lied**", tritt förmlich für den Jeſuitismus auf, den er mit dem Chriſtenthum identificirt, ſodaß ihm die Polemik gegen den Jeſuitismus zur Polemik gegen das Chriſtenthum wird, wogegen er denn wieder polemiſirt. Derbe, oberbairiſche Energie. G. Sand wird als Culotte perſiflirt. Die Juden, Rothſchild obenan, werden als die Kammerdiener der gnädigen Herren verſpottet, welche ſie gut ausziehen verſtänden. Die Allgötterei unſerer Zeit führe zur Allgüterei u. ſ. w.

Es gibt Schriftſteller, die wir nicht zu den Claſſikern rechnen und welche doch auf ihrem Gebiet claſſiſch ſind. Sie können auch einen Umfang der Wirkſamkeit erreichen, der dem eines Claſſikers gar nichts nachgibt. Zu dieſen Autoren rechne ich Adolf Glaßbrenner. Was hat die leichte, witzige, queckſilberne Feder dieſes Mannes nicht ſchon hervorgebracht! Er iſt der Schöpfer der ſogenannten Guckkäſtnerliteratur, welche dem berliner Jargon ein ſo großes Publicum in allen Ständen durch ganz Deutſchland erſchaffen hat. Er iſt der Schöpfer zugleich der demokratiſchen Anſchauungsweiſe des berliner Bürgers, der aber in den andern Städten der Monarchie ſeine Stammgenoſſen hat. Erfreulich iſt es, zu ſehen, wenn ein ſolcher Mann Beweiſe einer höhern Auffaſſung, eines idealern Talents gibt. Das hat Glaßbrenner ſoeben durch ſeinen „Neuen Reineke Fuchs", ein epiſches Gedicht in ſehr gewandter Sprache, eine Satire auf den Jeſuitismus, gethan.

Einiges vom Theater.

1838.

Heute Abend zum erſten male „Die beiden Klingsberge“ geſehen. Kotzebue's Gemeinheit, Armuth und Unglück mit der Empfänglichkeit für das Laſter zu identificiren, wirkt doch grenzenlos deprimirend und verdirbt allen ſonſtigen Spaß, den er wol zu machen verſteht.

Jetzt, wo die Frage über die Miſchehe an der Tagesordnung iſt, finde ich die Aufführung von Iffland's „Jägern“ ganz zeitgemäß, denn ſie macht in dem Stück das ideelle Element aus. Iffland ſagt ganz richtig: „Veraltet Vorurtheil iſt nicht Religion.“

1841.

Der „Affe Domi“ von Told. Ein ſchwediſcher Gliederverrenker ſpielte den Affen recht naturhiſtoriſch correct. In dieſem Beſtiodrama iſt der Affe einerſeits der alte Harlekin; andererſeits eigentlich ein ſtummer Menſch, der von Felſen zu Felſen ſpringt, mit einer Schlange kämpft, eine Frau und ein Kind à propos aus den Händen eines Seeräubers rettet und zuletzt wegen dieſes überthieriſchen Betragens von dem Negercapitän Deſſa erſchoſſen wird. Der Affenheld ſtirbt mit dem Blick und den Geſten, die für ſolche Situationen theatraliſch herkömmlich ſind. Voilà la tragédie!

Als ich letzthin im „Götz von Berlichingen“ war, fiel mir auf, wie viele Wendungen aus ihm, jedoch nicht aus ihm allein, auch aus den übrigen Dramen Goethe's, Schiller's und Leſſing's, bei uns ſo gut als ſprüchwörtlich geworden ſind.

Kotzebue's „Kreuzfahrer“ geſehen. Wol die platteſte Ausfolge des Leſſing'ſchen „Nathan“. Ein Emir hilft aus Dankbarkeit einem Ritter ſeine Braut aus einem Kloſter, worin ſie lebendig begraben werden ſoll, mit Sturm nehmen. Wie tolerant! Wie aufgeklärt!

1842.

Was doch ein Spiel vermag! Ich bin kein Freund der modernen Operneffecte. Ich habe aber zwei mal hintereinander jetzt die „Lucrezia Borgia“ von der Sabine Heinefetter ſingen gehört und bin von der Glut, mit welcher ſie ihre grauenvolle Rolle ſang und ſpielte, in ein Entzücken verſetzt, wie es mir der Bühne gegenüber ganz abhanden gekommen war. Welch ein Spiel, welch eine Stimme, welch ein Vortrag!

Ein Ungeheuer, dieſe Lucrezia, aber ein bezauberndes. Nie werde ich ſie vergeſſen.

1844.

Als Bildungsmittel ſchätze ich das Theater außerordentlich. Eine Zeit recht zu verſtehen, muß man ſich mit Dem, was in ihr Epoche macht, mit der Geſammtſtrömung, welche durch ſie hindurchgeht, irgendwie in Berührung ſetzen, und das geſchieht am bequemſten und anregendſten durch das Theater, ſowol von Seiten der Bühne, als von Seiten des Publicums.

Eine Poſſe von Hopp geſehen, „Doctor Fauſt's Hauskäppchen“. Welch ein letzter, ziemlich fader Verbrauch des großen Fauſtnamens für die Bühne. Das Käppchen bewirkt, daß Jeder, der es auf hat, ſofort die Wahrheit ſagen muß. Das gibt denn natürlich einige komiſche Situationen, bei denen Alles auf das Spiel ankommt. Schlecht geſpielt, ſind ſie unausſtehlich. Die echt öſtreichiſche Pointe iſt aber, daß das Kapperle ſchließlich verbrannt wird, weil das Sagen der Wahrheit gar zu viel Unfrieden und Streit erzeuge. Wiener Lebensphiloſophie!

Die Aufführung von Tieck's „Geſtiefeltem Kater“ in Berlin hat 5000 Thaler gekoſtet. Der Kater, eine Demoiſelle Hartmann, bekam 25 Thaler Prämie.

Der Gedanke, der Laube's „Monaldeschi" zu Grunde liegt, iſt neu und intereſſant, nämlich daß ein Abenteurer, auch bei den größten Anlagen und Einſichten, doch zu keiner organiſchen Wirkſamkeit gelangt. Dies bringt Laube recht gut dadurch zur Anſchauung, daß er Chriſtine aus einer organiſchen Wirkſamkeit umgekehrt zur Abenteurerei übergehen läßt. Chriſtine, Schwedens angeſtammte Königin, gibt ihre königliche Stellung auf, verläßt ihre väterliche Heimat, ſchwört, die Schülerin Descartes', ihren angeerbten Glauben in Innsbruck ab, und verfällt nun in Skepſis und Maßloſigkeit. Der Italiener Monaldeschi, ein Abenteurer, feſſelt ſie durch ſeine männliche Unternehmungsluſt, durch ſein Hinſtreben nach organiſchem Wirken. Er möchte die Königin zu einem ſolchen durch einen Heirathszwang zurückführen. Und eben deswegen trifft ihn nun der maßloſe Zorn Chriſtine's, die es vergißt, daß ſie auf Frankreichs Boden nur Gaſtfreundſchaft genießt, und ihn ermorden läßt.

Ich habe immer behauptet, der abſtracte Monotheismus könne kein Drama haben. Im „Magazin für Literatur des Auslandes" leſe ich aber einen Bericht Chodzko's, worin er mittheilt, daß die Perſer Schauſpiele beſäßen und zwar ſowol ernſte als komiſche. Die ernſten heißen Teazie, d. i. Klaggeſänge, und ſtellen Legenden am liebſten aus der Geſchichte der Familie des Propheten dar. Die Komik ſoll ſehr ungebunden ſein. Auch einen perſiſchen Tartüffe ſoll es geben: „Petschel Pehlewan."

1845.

In unſerm Theater wird jetzt ein Athlet aus Philadelphia, **Risley**, bewundert und beklatſcht. Er nennt ſich einen Profeſſor der Gymnaſtik. Was enthuſiasmirt das Publicum? Er liegt am Boden, präſentirt ſeinen ungeſchlachten Allerwertheſten, indem er die Rieſenbeine emporſtreckt. Auf dieſe klettern dann ſeine beiden Söhnchen, niedliche Kinder, hinauf und ſetzen ſich auf ſeine Fußſohle. Auch ſtellen ſie ſich darauf. Dann ſtößt er ſie erſt empor und weiß hierauf den Fallenden noch einen ſolchen Tritt auf ihre zarten Poſteriora zu geben, daß die Jungen rechts und links in einem Bogen hinfliegen. Nordamerikaniſche Kunſt! Wäre der Indianer würdig.

Ein Originalluſtſpiel: „Die Modernen", von v. d. Heyden, geſehen. Originalluſtſpiel? Originell langweilig iſt's. Eine Tochter läuft ihrem Vater weg, weil er ſie mit einem reichen Gauner verheirathen will. Sie verkleidet ſich als Lakai. Eine Frau verliebt ſich in ſie, deren Mann Schulden macht und mit Wechſelarreſt bedroht wird. Ein reicher, tugendhafter Bruder hilft aus der Noth und, o Wunder, nachdem viel von Emancipation die Rede geweſen und vielerlei witzloſe Alltäglichkeiten und Gemeinheiten vorgekommen, werden zuletzt Alle, Alle tugendhaft. Natürlich heirathet die verlaufene Lakaientochter den reichen, tugendhaften jungen Mann. Was ſollte wol ein Antiker denken, wenn er aus dieſem Stück ſich einen Begriff von uns Modernen machen ſollte? Unſer königsberger Publicum hatte übrigens ſo viel guten Geſchmack, das Stück auszupfeifen.

Vorgeſtern, den Tag vor dem letzten Tag im Jahre, habe ich Himmel's Operette: „Fanchon", zum erſten male geſehen. Jahrelang hatte ich danach getrachtet, denn meine Mutter ſummte die Arien derſelben gern vor ſich hin. Aber es war mir nie geglückt. Hier im königsberger Theater iſt dieſe Operette par excellence zu Hauſe, weil Kotzebue das ihr zu Grunde liegende franzöſiſche Vaudeville für Himmel hier verarbeitete und hier zu Ehren unſerer Königin Luiſe zuerſt 1805 aufführte. Bei dem ſchönen Kalenderliede des Abbé wurden die Schlußworte:

„Doch wenn das Herz den Reim dictirt,
Steht im Kalender Luiſe!"

mit einem Tuſch begleitet. Das Publicum erhob ſich und brachte ein Vivat auf die Königin. Dieſe Sitte erhielt ſich hier, bis unſer verſtorbener König ſich mit der Fürſtin von Liegnitz vermählte.

Welch eine Anmuth ſteckt in dieſem Vaudeville, in welchem die Revolution bereits den Fuß erhebt, jedwede Ariſtokratie, außer der des Talents, der Bildung, der Liebenswürdigkeit und Güte, mit ihrem ehernen Tritt zu ſtürzen! Welche ſchöne Empfindung, welche ſchöne Sitte! Ja ſchön muß man ſagen, denn ſittlich wäre allerdings zu viel. Schön im griechiſchen Sinn der Kalokagathie. Der Major Saintval, der Oberſt Francarville, der Abbé Lattaignant, Frau v. Rouſſelle, Adele, des Gewürzkrämers Bertrand Tochter, Fanchon, ihr Bruder André, der Tapezierer Martin, ſie Alle, bis zum alten Diener Champagne herab, haben eine ſociale Grazie des Benehmens, wie ſie nur in jener allerdings auch corrumpirten Geſellſchaft exiſtirte und ſeitdem verſchwunden iſt. Frau v. Rouſſelle z. B. iſt adelſtolz, ſchützt ihre Livrée ſogar gegen den kleinſten Misbrauch, aber welch ein Edelſinn, welch eine Anerkennung der Tugend auch im Nichtadeligen! Fanchon, das arme Savoyardenmädchen, das nur durch ſeine Lieder auf den Boulevards ſich zu Vermögen und Anſehen emporgehoben hat, wie gefühlvoll, wie wohlthätig, wie feinſittig! Wohlthätigkeit, abſtracte Wohlthätigkeit, d. h. Geldgeben, war vor der Revolution die nothwendige und doch ſo unzureichende Form zur Ausgleichung der maßlos gewordenen Vermögensunterſchiede. Fanchon wirft mit Goldſtücken um ſich, hüllt ſich aber zugleich ins Dunkel, ohne Phariſäismus, und adelt ſo ihr Wohlthun.

Eine warme Sinnlichkeit iſt über dieſe Geſellſchaft ausgegoſſen; aber dieſe Sinnlichkeit iſt ſchön, iſt geiſtdurchdrungen. Der Abbé, der mit geiſtlicher Koketterie Fanchon umtänzelt, ihr Gedichte macht, die Extreme geſellig verbindet, muß das Lob dieſer Sinnlichkeit ausſprechen:

„Ich lobe mir die Tafelrunde
Im kleinen Cirkel, in traulicher Stunde,
Den Freunden nah' und nah' der Flaſche,
Wo zur Minute die Stunde ſich kürzt."

Beſonders aber nach der Tafel, wo er ſich am Mokkatrank nicht ſatt ſchlürfen kann, im Lob des Kaffees:

„Dem Kaffee Heil! In Greiſes Bruſt
Läßt er ſein Feuer rinnen!
Und leidet Morpheus auch Verluſt,
Wird Hymen doch gewinnen.
Im heißen Land iſt er daheim,
Kein Dichter ihn verhöhne,
Er iſt der Quell vom ſchönſten Reim,
Und Voltaire's Hippokrene."

Gleich bei der Introduction wird man in dieſen ſpiritualiſirten Senſualismus hinein verſetzt. In der Opulenz der Tapeten, Möbel, Kleidung iſt alle gemeine Bedürftigkeit verſchwunden. Das Sopha bringend und bürſtend, ſingt der Tapezierer Martin mit ſeinem Neffen Auguſtin ein Duett, welches immer in die Verſe ausgeht:

„Warme Kiſſen, weich wie Moos,
Bieten lockend ihren Schooß."

Jedermann liebt und bewundert die reizend-tugendhafte Fanchon. Man küßt ihr die Hand, aber man reſpectirt ihre individuelle Freiheit, als ihre Wahl unter beiden Offizieren den Oberſten, der als Maler Eduard bei ihr ſich eingeſchlichen, vorzieht. Sie ſelbſt nimmt die Huldigungen, die ihrer Schönheit und Güte dargebracht werden, mit Beſcheidenheit ohne Eitelkeit als etwas Natürliches hin. Sie vergißt ihren Urſprung nicht:

„In Savoyen bin ich geboren;
Wackre Aeltern, aber arm,
Haben mich für Paris erkoren
Aus der Geſchwiſter munterm Schwarm u. ſ. w.“

Die Galanterie der Männer iſt nicht blos eine mechaniſche Form, ſie iſt Leben und Feuer. Wie köſtlich die Scene, worin der Major Saintval die Roſe an Fanchon überreicht, indem er erzählt, wie er dazu gekommen:

„Doch in des Märchens Schooſe
Erblick' ich, o wie ſchön!
Noch eine junge Roſe,
Und glaube dich zu ſehn.
Ich eile mich zu bücken,
Erhaſche ſchnell mein Glück,
Und gebe mit Entzücken
Dich ſelbſt an dich zurück!“

Die Lockerheit der Zeit wird in Adele's Entführung zur Anſchauung gebracht. Auch in der Tändelei mit der Kammerzofe Florine blitzt ſie hervor. Man ſagt ihr Schmeicheleien, ſtreichelt ihr das Kinn, kneipt ihr in die Wangen, blinzelt ihr zu. Der Abbé kann ſich nicht enthalten, durchs Schlüſſelloch zu blicken, die gerettete Adele zu erlauſchen, lobt ihre rothen Lippen u. ſ. w. Den Geiſt aber, das Talent, ehrt man ohne Rangunterſchied. Der Huſarenoffizier nimmt keinen

Anſtand, den Oberſten, den er nur als den geiſtreichen Maler Eduard kennt, zum Secundanten mitzunehmen, der ſofort bereit iſt. Sein Duell gilt dem Räuber Adele's. Das Duell iſt ihm eine Gewohnheit, doch niemals nüchtern, und er bittet Fanchon um ein Frühſtück. Florine verwünſcht das Duell und gibt auch ihre Sentenz ab:

„Für die Geliebte nur ziehet den Degen,
Für die Geliebte nur ſchießet euch todt!"

Der Ständeunterſchied iſt durch Geiſt und Herz aufgelöſt. Die Savoyardin Fanchon lebt als vornehme Dame, hat ein Hotel, einen Portier, eine Equipage, ſieht Adel und Klerus bei ſich. Als nun ihr Bruder aus den heimatlichen Bergen bei ihr zum Beſuch kommt, iſt ſie ganz Zärtlichkeit für ihn, öffnet ihr Familienherz und kann vom alten Vater, deſſen Bild ſie ſich hat malen laſſen, nicht genug erzählt bekommen. Der Oberſt und der Abbé haben an dieſer Kindesliebe ihre ungeheuchelte Freude, und der Bruder ſitzt mit ihnen Allen zu Tiſche. Indem der Oberſt um Fanchon in der Maske eines armen Malers wirbt, ſtellt er ſich ihr gleich, denn er erſcheint ihr nur als ein Talent, das ſie beſchützen, dem ſie emporhelfen ſoll. Sie ſoll ihn bei der Ariſtokratie empfehlen, ſie, welche ein ſchon zweifelloſes Talent und dabei ein ſo gutes „ſeltſames" Geſchöpf iſt, deren verſchwiegene edle Handlungen der Abbé ihre „Streiche" nennt. Adele wird von einer Misheirath zwiſchen Jugend und Alter bedroht, der väterliche Zwang ſcheitert aber an der Dankbarkeit des Alten gegen Fanchon. Fanchon ſelber wird von einer Misheirath des Standesunterſchiedes bedroht. Die Bruſt will ihr zerſpringen. Sie greift zur Leier:

„Fort! daß die Leier klinge,
Dann wird das Herz mir ſtill;
Geh', Fanchon, geh' und ſinge
Ein fröhlich Vaudeville.

Zerreiß die ſchwere Kette,
Die um die Bruſt ſich preßt;
Die frohe Laune rette,
Wenn Liebe dich verläßt.“

Und die Liebe überwindet die Ungleichheit des Standes, wie ſie es gethan hat, ſolange die Welt ſteht.

Unſere heutige Oper leidet an drei Gebrechen, an hyperphantaſtiſchen, ſinnloſen, undramatiſchen Sujets; an überſtarker Inſtrumentirung, welche die edle Menſchenſtimme niederklingt, die mit ihr einen unnatürlichen athletiſchen Kampf beſtehen muß; und an einer Effectmacherei durch Decorationen, Maſchinen, Coſtüme, Maſſenſammlungen. Da wird denn ſo einem Menſchen, wie mir, der von dieſer höhern Muſik der Gegenwart nichts verſteht, bei den einfachen Melodien Himmel's und bei ſeiner beſcheidenen Begleitung recht wohl. Hier hat doch die Stimme nicht mit Piccolopfeifen, mit Pauken und Trompeten die ihrer unwürdige Rivalität zu beſtehen! Wie treffend ſind die Anſätze und Ausgänge der Couplets! Ein Flötenton, ein Violinenſtrich, aber mit der ganzen Intention und daher mit voller Wirkung. Wie einfach und doch mannichfaltig iſt die ganze Handlung! Wie überſichtlich und doch wie ſpannend, ſodaß der Muſiker Gelegenheit hat, den reichſten Tonwechſel mit inniger Verſtändlichkeit zu offenbaren. In Martin's Arie:

„Die ganze Welt iſt ein Orcheſter
Und wir die Inſtrumente drin u. ſ. w.“

malt dieſe Muſik ſich ſelbſt.

Die Marpurg als Fanchon und Düffke als Abbé waren, wenigſtens nach meinem Gefühl, ganz vortrefflich, nur daß die Marpurg mehr unſchuldige Koketterie hätte zeigen müſſen. Für eine Franzöſin, die auf den Straßen ſingt, war ſie zu deutſch-tugendhaft, zu ſtreng, um nicht zu ſagen, ſteif.

IV.

Politik.

1834.

Chateaubriand nennt die Proletarier die Autochthonen des Miſtes. Die Alte Welt ſei von der Demokratie zur Monarchie übergegangen, die Neue werde von der Monarchie zur Demokratie übergehen, und ſchon ſehe man, wie die Fürſten vor der Flut des andrängenden Republikanismus von Stockwerk zu Stockwerk ſteigen müßten.

Durch die Revolution befreiten ſich die Franzoſen von ihrer Geſchichte. Hierauf drängten ſie aus ſich heraus, den andern Völkern ihre Freiheit zu octroyiren. Aber die Freiheit läßt ſich nicht octroyiren und die Völker mußten alſo gegen die von den Franzoſen gegebene Freiheit reagiren. Gerade durch dieſen Kampf aber erreichte nun die Geſchichte das Reſultat, daß die Völker zum Selbſtgefühl ihrer eigenen Freiheit gelangten und an ihre Fürſten politiſche Foderungen ſtellten, oder vielmehr nur die Erfüllung der Verſprechen foderten, welche die Fürſten, um ſie gegen Napoleon zu begeiſtern, freiwillig gemacht hatten.

Das Mittelalter ſchuf *Aſſecuranzen* für das Jenſeits. Die Prieſter hatten von den Seelmeſſen ein großes Einkommen. Die Gegenwart erſchafft Aſſecuranzen für das Diesſeits, um die Zufälle von Feuer und Waſſer, Blitz und Hagel, Tod und Leben zu nivelliren. Dies gibt unſerer Generation jenen ſpecifiſchen irdiſchen Trotz, der ſie dem Mohammedaner oder veritabeln Katholiken als frivol muß erſcheinen laſſen.

1835.

Bei dem *Geldadel* überſieht man jetzt oft eine Wendung, die bei ihm nothwendig vorkommt. Der Geldbeſitzer wird nämlich in der Regel auch wieder Grundbeſitzer. Der reiche Bankier, der reiche Rentier geht durch Ankauf von Landgütern, Rittergütern wieder in den Grundadel über. — Ebenſo überſieht man oft bei den Klagen über Zerſtückelung des Grundbeſitzes, daß die Freiheit des Verkaufs auch wieder neue große und oft naturgemäßere, wirthſchaftsgerechtere Gütercomplexe möglich macht.

Es iſt eine Caricatur erſchienen, wie ein ruſſiſcher Offizier, einen preußiſchen umarmend, ihm hinten die Rockſchöße abſchneidet.

1836.

Das „Berliner politiſche Wochenblatt" ſtreift doch in ſeinem Fanatismus an Wahnſinn. In der Nummer vom 20. Februar 1836 erklärt es die conſtitutionelle Monarchie für einen Rückfall in den Paganismus, nimmt als die Principien deſſelben Betrug, Unzucht und Mord an und ſieht dies Alles claſſiſch vollendet in Fieschi's Attentat.

Wer noch zweifelt, daß Rußland jetzt den Primat beanſprucht, die Freiheit, Kunſt und Wiſſenſchaft der Völker zu ſchützen, der leſe in dem bei Campe in Hamburg ſoeben erſchienenen „Portofolio" das zweite Memoire: „Etat actuel de l'Allemagne en égard de la Russie, protectrice de la diète germanique." Da kann er es mit klaren Worten leſen, daß nur Rußland es iſt, welches den Untergang der Freiheit und Bildung bei den Deutſchen verhindert!

1837.

Wir Deutſche reden ſo unendlich viel von Politik, und am Ende, wenn es wirklich dazu kommt, iſt ſie uns höchſt langweilig.

Für China bereitet dem Chriſtenthum ſein thaumatiſches Element große Hemmungen, weil die Chineſen ihre verſtändige Moralität damit nicht zu vereinen wiſſen. Der jetzige Kaiſer, der „Ruhm der Vernunft“, hat ſoeben wieder ein Edict gegen den „ſittenverderblichen Aberglauben“ erlaſſen, der in der Lehre eines „gewiſſen Jeſus“ enthalten ſei.

Jetzt wird ſehr häufig ein Ausſpruch Hegel's wiederholt, daß eine ſiegende Partei ſich dadurch bewähre, daß ſie ſelbſt wieder in zwei Factionen zerfalle. Man beruhigt ſich oft mit dieſem Citat, allein ich kann daſſelbe doch nur ſo verſtehen, daß Hegel hat ſagen wollen, das Zerfallen der Partei beweiſe ihre Fähigkeit, ſich in die Zukunft fortzubilden, weil nämlich der neue Gegenſatz doch wiederum zu einer höhern Einheit ſich aufheben muß. Man darf aber nicht außer Acht laſſen, daß zwei Parteien, die ſich untereinander bekämpfen, zum Sturz einer dritten ſich verbinden können. Allein ebenſo können alle drei ſich gegen einen Angriff vereinigen, der ſie gemeinſchaftlich bedroht. Die Legitimiſten z. B. und die Republikaner bekämpfen gemeinſchaftlich das juste milieu der Philippiſten. Würde aber die franzöſiſche Nation zu einem auswärtigen Kriege gezwungen, ſo bin ich überzeugt, daß das Gefühl der nationalen Einheit die Parteidifferenzen ſofort würde verſchwinden laſſen. Den Engländern z. B. gegenüber würden Philippiſten, Legitimiſten und Republikaner zur Fahne eilen — denn, wie das Volkslied ſingt:

„L'Anglais en France
Jamais, jamais n'y regnera."

Dieſe Kraft der nationalen Einheit macht die Franzoſen uns Deutſchen ſo ſehr überlegen. Bei uns exiſtiren die Parteien zugleich als Staaten, die von der Verfaſſung des Deutſchen Bundes, wie die Vorgänge in Hannover und Baden recht augenſcheinlich beweiſen, nur loſe umrahmt ſind. Die Abſolutiſten bei uns ſtützen ſich auf Oeſtreich, die Republikaner auf Baden und die Rheinprovinz, das juste milieu auf Altpreußen.

Die Aſſociationen greifen immer weiter über die Welttheile hin. Sie werden das Mittel, den nationalen Egoismus aufzuheben, ohne doch die nationale Individualität zu brechen.

Eigentlich iſt es ein hochkomiſcher Genuß, unſere Frommen in trefflich möblirten Zimmern bei einem comfortabeln Abendeſſen und einem Glaſe guten Weins über den betrübenden Materialismus und Induſtrialismus unſerer Zeit klagen zu hören.

Geſtern Abend war in einer Geſellſchaft ſehr viel über die Fähigkeit Preußens zu einer conſtitutionellen Verfaſſung die Rede. Man wollte mir durchaus nicht glauben, daß die Einführung ſtändiſcher Verfaſſungen und die Aufrechthaltung derſelben in allen deutſchen Bundesſtaaten ein

Artikel der Bundesacte ſelber ſei, bis man aus unſerm oberſten Richter intellectueller Streitigkeiten, dem Brockhaus'ſchen Converſations-Lexikon, ſich überzeugte.

Daß unſere Publiciſten größtentheils Belletriſten ſind, halte ich für einen großen Schaden unſerer politiſchen Literatur, wenn von einer ſolchen überhaupt bei uns die Rede ſein kann. Heutzutage iſt die erſte Bedingung zum politiſchen Urtheil ein gründliches Studium der Nationalökonomie — denn um Capital, Arbeit, Markt, Conſumtion drehen ſich unſere realen Verhältniſſe —, und dieſes Studium iſt doch für Belletriſten zu ernſthaft. Was aber das Schlimmſte dabei, iſt, daß ſie von ihrem eigentlichen Metier — und das iſt doch wol das Novellenſchreiben — eine pathologiſche Färbung in die Darſtellung mitbringen, welche die Thatſachen entſtellt.

Eine ſehr wichtige Schrift, die keiner unſerer Diplomaten ungeleſen laſſen ſollte, iſt „Der Proceß gegen Ernſt Schüler von Biel, dargeſtellt in der Anklageacte u. ſ. w." (Bern 1837). Schüler war Lehrer am Gymnaſium, wurde auf bloßen Verdacht hin ſeiner Stelle plötzlich entſetzt, ſaß fünf Monate im Gefängniß und wurde zuletzt freigeſprochen. Dieſe Schrift nun, aus demokratiſchem Standpunct verfaßt, gibt merkwürdige Aufſchlüſſe über die Handwerkerleſevereine in der Schweiz. Das Junge Europa, das für

Völkerfreiheit und Völkerverbindung ganz abſtract ſchwärmt, das Junge Deutſchland und die Junge Schweiz werden in ihrem Verhältniß zur Charbonnerie in Paris geſchildert, die eine von geheimen Obern geleitete, alſo conſpiratoriſche Geſellſchaft iſt. Die Tendenz der Schrift geht darauf, zu zeigen, daß nicht ſowol die Flüchtlinge in der Schweiz die wahre Urſache der Beſorgniſſe ſind, die man von ihr hegt, ſondern daß vielmehr das Verhältniß der Schweiz überhaupt zu den Großmächten das beunruhigende Element iſt.

In Nordamerika verhalten ſich die ſüdlichen Sklavenſtaaten eigentlich als der Orientalismus der Union. Die Ehe iſt zu einem formalen, etikettenmäßigen Beſtande herabgeſetzt. Die Frau wird vom Manne mit großer Höflichkeit behandelt, darf nichts thun, hat ihr Vermögen für ſich und macht die Honneurs des Hauſes. Der Pflanzer vernachläſſigt die Frau, hat in ſeinen Sklavinnen einen Harem und ſorgt für ſein Einkommen, indem er Sklaven zeugt!

1838.

In Hannover hätte der König das Grundgeſetz beſchwören ſollen. Die Gründe, die von Seiten der Agnatenſchaft für die Verweigerung angegeben werden, ſind unhaltbar. Formell kann man nicht blos, ſondern muß man Auguſt den

Huldigungseid verſagen, bis er ſeinerſeits dem beſtehenden Rechte und der religiöſen Verbindlichkeit ſelbſt gehuldigt hat. Dem Volk ſeine Liebe dadurch zeigen, daß er ihm ſcheinbar hunderttauſend Thaler ſchenkt, iſt ein ſchlechter politiſcher Geſchmack. Zögernd huldigt man nun im Lande, aber, mit Ausnahme der göttinger Septemvirn, huldigt man doch, was ſich nicht blos aus den Executionstruppen, ſondern auch daraus erklärt, daß die Hannoveraner, als das deutſche Accidenz Englands, kein centrales Selbſtgefühl haben und der Deutſche Bund, der es für ſie haben ſollte, indifferent bleibt. Herr v. Scheele, der einen hannoverſchen Metternich vorſtellen möchte, läßt ſich zu jeder Vexation der Renitenten bereit finden. Der König konnte natürlich die Verfaſſung ändern, aber, gerade im Sinn eines britiſchen Tory, mußte er es nur auf verfaſſungsmäßigem Wege. Die Verfaſſung mag ſo ſchlecht ſein als ſie will; ſie mag unfreier ſein, als die von 1819; ſie mag, wie man verſichert, im Volke noch ſo wenig Wurzel geſchlagen haben: ſo durfte doch gerade der Souverän die Continuität der geſchichtlichen Entwickelung nicht abbrechen und den Trotz ſeines Eigenwillens nicht an die Stelle einer geſetzlichen Einrichtung ſetzen; denn er gibt hiermit das Beiſpiel eines revolutionären Handelns auf dem Throne. Wenn die Fürſten die beſtehenden Geſetze misachten, wie können ſie ſich wundern, wenn dann von Unten Daſſelbe geſchieht! Und welche Unruhe der Gewiſſen hat er erzeugt, ſodaß auch die proteſtantiſchen Geiſtlichen angegangen worden, ihre Beichtkinder politiſch zu berathen.

In ihren Conſequenzen noch wichtiger als die hannoverſche, iſt die kölner Angelegenheit. Das Verhältniß der Lehre zum kirchlichen Dogma muß allerdings der Kirche ſelbſt überlaſſen bleiben. Dies hat Preußen in der Hermeſianiſchen Streitigkeit auch gethan. Es hat die Verwerfung der Hermeſiſchen Doctrin durch die Curie anerkannt und die Profeſſoren, welche Hermes anhingen, nur inſoweit geſchützt, als ſie auch Staatsdiener ſind.

Für die gemiſchten Ehen halte ich es am gerechteſten, wenn den Aeltern die Beſtimmung der Confeſſion für die Kinder überlaſſen bleibt, da aber, wo die Aeltern keinen Gebrauch von ihrer Freiheit machen, unſere alte landrechtliche Verordnung Platz greift, daß die Söhne der Confeſſion des Vaters, die Töchter der der Mutter adhäriren, weil auf ſolche Art nicht nur ein numeriſches Gleichgewicht der paritätiſchen Confeſſionen, ſondern auch das erzielt wird, daß der Vater, wie die Mutter, innerhalb der Familie unmittelbare, innige Genoſſen ihres Glaubens haben. Freilich kann man in abstracto raiſonniren, daß es beſſer wäre, wenn gar keine gemiſchte Ehen exiſtirten und wenn jeder Menſch mit vollkommener Ueberzeugung ſich zu einer Confeſſion beſtimmen möchte. Allein dies iſt doch einmal factiſch nicht zu erreichen, und die römiſche Kirche hat die Miſchehe jederzeit unter der parteiiſchen Bedingung anerkannt, daß die Aeltern ſich verpflichteten, die Kinder in der römiſchen Confeſſion aufzuziehen.

Droſte-Viſchering hatte nun unzweifelhaft unſer Concordat mit der Curie verletzt. Der preußiſche Staat ſuspendirte ihn, beging aber in der Ausführung der Suspenſion juridiſche Fehler. Er mußte den Biſchof auf dem linken Rheinufer vor Gericht ſtellen laſſen, ſtatt ihn auf dem rechten in eine Feſtung zu ſperren. Der Alte Fritz hätte vielleicht noch ſo handeln können, Friedrich Wilhelm der Gerechte durfte es nicht. Wer auch, wie ich, unſere Regierung in ihrem principiellen Recht vertheidigt, wird doch ein Verfahren nicht billigen können, wodurch bei den Katholiken ein Mistrauen hervorgerufen wird, als ob ihren Rechten gewaltſam Abbruch gethan werden ſollte. Merkwürdig genug iſt es, wie unſere Regierung jetzt den Wunſch ausſpricht, daß Männer, die bei der Nation in Anſehen ſtänden, ſich öffentlich möchten vernehmen laſſen. Sie zeigt zum erſtenmale in dieſer Verlegenheit das Bedürfniß einer gebildeten öffentlichen Meinung.

Unter allen Renegatengeſtalten iſt doch wol die des Joël Jacoby (der hier in der Vorſtadt Brandenburg geboren ſein ſoll) die widrigſte. Dieſer Jude, der früher im radicalſten Liberalismus machte, dann Haller's Reſtaurationstheorie in pſalmodirende Verſe brachte, haranguirt jetzt als

„eine Stimme aus Berlin" die Rheinländer und Weſtfalen, doch ja katholiſch und preußiſch, päpſtiſch und monarchiſch zu bleiben; declamirt von der Zerſtörung der Religion durch die Philoſophie und iſt überzeugt, daß zum Heil der Menſchheit ein Theil immer katholiſch bleiben müſſe. In den Noten zu ſeinem Geſchreibſel belfert er Strauß, Ruge, Gutzkow an und ſtellt den Letztern mit Schinderhannes zuſammen!

1839.

Politiſch iſt die Familie, kirchlich aber die Gemeinde Anfang und Ende.

Die augsburger „Allgemeine Zeitung" enthält einen Bericht über eine Anſicht des Proteſtantismus, die Schelling im letzten Winter in ſeinen Vorträgen zu München entwickelt haben ſoll. Er ſoll geſagt haben, daß der Katholicismus für Deutſchland mit dem Proteſtantismus gleich nothwendig ſei, weil der eine die höchſte Ausbildung des Gemüths, der andere die des Verſtandes darſtelle. Auf die Politik müſſe Deutſchland verzichten und ſich ganz in ſich ausbilden.

Ich laſſe die Richtigkeit dieſer Zeitungsmittheilung dahingeſtellt, kann mich aber in die Anſicht nicht finden. Ich halte den Proteſtantismus für einen nothwendigen Fortſchritt der Erſcheinung des Chriſtenthums. Ich ſehe daher nicht ein, wie nicht jedem Chriſten das Aufgeben von Irrthümern und Misbräuchen eine Pflicht ſein müſſe. Die Konſtantiniſche Donationsurkunde iſt unecht. Die Decretalen ſind unecht. Fünf unter den katholiſchen Sacramenten ſind nicht von Chriſtus eingeſetzt. Statt der Firmelung ſollte unter ihnen eher das Fußwaſchen vorkommen. Die Infallibilität des Papſtes iſt eine Uſurpation. Die Transſubſtantiation, die Meſſe für die Verſtorbenen, die Vorſtellung eines Fegefeuers, das Opus operatum, der Begriff eines Ueberverdienſtes, eines Opus supererogatorium, das ein Menſch haben und das Andern ſupplementariſch zugerechnet werden könne, der Ablaß von Strafen für Sünden, der ſehr begreiflich zur Vorſtellung eines Erlaſſes der Sünden ſelbſt ausartet, das Vorurtheil für die größere Heiligkeit eines ehe- und thatloſen Kloſterlebens — dies Alles iſt doch einmal nicht chriſtlich. Der Proteſtantismus hat aus der Schrift, aus der Geſchichte, aus der Vernunft den Beweis dafür gegeben. Dieſer Beweis iſt es, der dem heutigen Katholicismus eine innere Unſicherheit eingeimpft hat, die er nach außen durch den Schein ſeiner ſieggewiſſen Autorität gern verbergen möchte. Die Kritik iſt nicht mehr aus der Welt zu ſchaffen und arbeitet auch an der Umwandlung des Proteſtantismus, ihn dem ewigen Evangelium immer adäquater zu machen. Die Vernunft des Chriſtenthums iſt in ihrer Göttlichkeit immer ſich ſelbſt gleich, aber die geſchichtliche Verwirklichung des Chriſtenthums iſt ins Unendliche hin verfectibel. Sofern der Proteſtantismus empiriſch dies nicht erkennt, fällt er, wie oft geſchehen, in das katholiſche Element zurück. Ich glaube daher, daß die Weltherrſchaft der römiſchen Kirche trotz des Jeſuitismus vorüber iſt, wenn auch der Ultramontanismus als eine Secte künftig ebenſo fortexiſtiren wird, wie die Anhänger des Zendaveſta neben denen des Koran, wie die Neſtorianer und Arianer neben den orthodoxen Byzantinern u. ſ. w. äußerlich fortbeſtehen. Durch ſolche Ruinen liebt der Weltgeiſt den ſpätern Geſchlechtern ein lebendiges Zeugniß ſeiner frühern Stufen zu geben und ihnen Achtung vor der relativ nothwendigen Form der Wahrheit einzuflößen, durch welche er hindurchgehen mußte.

Dem Katholicismus das Gemüth, dem Proteſtantismus den Verſtand als Hauptfunction zuzuſchreiben, halte ich auch für irrig. Wenn zum Gemüth doch wol Innerlichkeit erfoderlich iſt, ſo ſehe ich nicht ein, wie man dem Proteſtantismus das Gemüth abſprechen könne. Betrachtet man den Proteſtantismus in den Menſchen, die ihn beſonders repräſentiren, ſo wird man gerade bei ihnen Das, was wir Gemüth nennen, in der größten Energie und Liebenswürdigkeit finden können. Luther, Melanchthon, Hans Sachs, Jakob Böhme, Shakſpeare, Flemming, Paul Gerhard, Leſſing, Klopſtock u. ſ. w. werden doch wol nicht blos Verſtand, ſondern auch Gemüth beſeſſen haben. Einzelne Richtungen, einzelne theologiſche Schulen im Proteſtantismus ſind ja doch nicht er ſelber, deſſen ganzes Princip, daß wir nicht durch die Werke, nur durch den Glauben ſelig werden können, weſentlich gemüthvoll iſt. Im römiſchen Katholicismus iſt ſchon durch ſeinen Mechanismus, durch ſeine objective Starrheit ungleich mehr Verſtändigkeit.

Wollte man ſagen, der Katholicismus habe mehr transſcendentale Phantaſie, ſo würde ich das gelten laſſen. Die Kunſt iſt dem Proteſtantismus keineswegs verſagt, auch nicht als bildende, allein es fehlen ihm die epiſchen Motive, an denen der Katholicismus ſo reich iſt. Ich glaube jedoch, daß hier mannichfache Täuſchungen obwalten. Das mildere Klima, die maleriſchen Gegenden, die Rebengelände des ſüdlichen und weſtlichen Deutſchland, laſſen uns Norddeutſchen die größere Leichtigkeit und Anmuth des Lebens auch ſchon für Gemüthlichkeit anſehen und ſie mit dem religiöſen Princip vermiſchen, als ob ſie ein Product von dieſem wären.

Warum ſoll Deutſchland aber auf die Politik verzichten? Ich kann mir denken, daß Schelling vielleicht geſagt hat, daß wir Deutſche nicht, wie die Romanen und Slawen, eine excluſiv nationale Politik haben können, weshalb ich auch die föderative Form im Allgemeinen für diejenige halte, die unſerer aus ſo verſchiedenen Stämmen und Richtungen beſtehenden Nation entſpricht. Für das burſchenſchaftliche Kaiſerthum habe ich ſelbſt als Student mich nie begeiſtern können. Kann nun unſere Politik nicht eine einſeitig nationale ſein, ſo folgt, daß ſie kosmopolitiſch ſein muß. Dieſe kosmopolitiſche Politik aber müſſen wir mit Bewußtſein ausbilden, und in **Kant's** „Ewigem Frieden" ſcheint mir auch der Fundamentalcodex derſelben ſchon geſchrieben zu ſein.

Welche Thorheit, zu glauben, daß, wenn jetzt ein allgemeiner Krieg ausbräche, damit eine größere Sittlichkeit vom Himmel fallen würde. Der Krieg ſchränkt allerdings den Luxus und die Willkür nach der einen Seite hin ein; nach der andern aber entfeſſelt er ſie auch, und Planmacherei, Abenteurerei, Hurerei, Geldſucht, Ehrgeiz, Roheit u. ſ. w. wachſen mit ihm maßlos empor. Sterben aber müſſen wir ja auch ohne Krieg.

In Brewer's „Geſchichte des franzöſiſchen Gerichtsverfahrens" wird berichtet, daß in der Periode des Uebergangs aus den germaniſchen Inſtitutionen zur Zeit ihrer Entſtellung die Richter, ſobald ihr Urtheil verdächtig war, mit den Parteien ſich perſönlich ſchlagen mußten.

In der politiſchen Literatur halte ich die „Europäiſche Pentarchie", die vor einiger Zeit in Leipzig erſchienen, für eins der wichtigſten Bücher. Es iſt mit Kenntniß, mit Geiſt und mit einer ungemeinen Kunſt der äußerſten Perfidie geſchrieben, die Thatſachen ſo zu ordnen, daß ſie den Anſchein des natürlichſten Zuſammenhangs gewinnen. Der Plan geht auf folgende Protectoratstheilung Europas aus: England ſoll Italien, Frankreich die Pyrenäiſche Halbinſel, Preußen den ſkandinaviſchen Norden, Oeſtreich die Türkei und Griechenland, Rußland die deutſchen conſtitutionellen Staaten unter ſein Protectorat nehmen.

Ein anderes ſehr wichtiges Buch iſt der vom Freiherrn v. Wagemann herausgegebene „Urkundliche Bericht über die Revolution in Deutſchland". Er unterſcheidet folgende Stufen: 1) den Tugendbund; 2) die Freiheitskriege; 3) die Burſchenſchaft (Kampf der Arminen und Germanen); 4) den Männerbund; 5) den Bund der Jungen; 6) das Hambacher Feſt; 7) das Frankfurter Attentat (Koſeritz' Zug nach Savoyen); 8) Fanatiſirung des Landvolks durch Exercirübungen und der Handwerker durch Leſevereine und Singekränzchen; 9) das Junge Europa, von welchem das Junge Italien, Frankreich, Polen und Deutſchland nur beſondere Abzweigungen ſind. — Sand, Jordan, Weidig, der ſich ſelbſt ermordete, Rauſchenplat, Wirth, Siebenpfeiffer und Mazzini ſind die perſönlichen Exponenten dieſer Evolution der Revolution. Die Zahl der deutſchen politiſchen Flüchtlinge erreicht nach Wagemann an 13,000!

1840.

Weil ich ein Gegner der privatrechtlichen Haller'ſchen Reſtaurationspolitik bin, ſo folgt daraus noch gar nicht, daß ich zu allen Dogmen unſers dermaligen Rotteck-Welcker'ſchen Liberalismus Amen ſage. Dieſe Kritik der Einſeitigkeiten und Schwächen der liberalen Abſtractionen, die ich mit Freimüthigkeit auszuſprechen mich nicht ſcheue, wird mir dann von einigen meiner nächſten Bekannten zuletzt doch als Hegel'ſcher Servilismus ausgelegt.

Es iſt eine Heuchelei, wenn die reactionäre Preſſe die conſtitutionelle Monarchie dadurch verächtlich machen will, daß ſie immer von papiernen Conſtitutionen ſpricht. Das Glück, die Wohlfahrt eines Volks kann allerdings auch ohne ausdrückliche Verfaſſungsurkunden beſtehen. Aber ebenſo wol mit einer ſolchen. Es kann ein Standpunct der Bildung eintreten, der eine auch geſchriebene Verfaſſung nothwendig macht. Denn geſchrieben heißt ja doch nur ſo viel, als zur Beſtimmtheit und Klarheit des Bewußtſeins gebracht. Das Fehlen eines ſolchen Ausdrucks des politiſchen Bewußtſeins kann für ein Volk erſt ein geiſtiges, dann auch ein praktiſches Unglück werden. Wenn ich aber ſage, daß das Schimpfen auf die papiernen Verfaſſungen Heuchelei ſei, ſo denke ich dabei einmal an alle Geſetze und Verordnungen, die im Namen der Fürſten erlaſſen werden, und die ja auch die Verfaſſung des Staats ausmachen. Sind denn dieſe Geſetze, Cabinetsordres nicht geſchrieben? Wie nun, wenn man ſie als eine papierne Farçe behandeln wollte? Ferner: haben nicht die Fürſten, die Adeligen, die Prieſteraristokraten beſtändig das geſchriebene

Wort ſehr hoch zu ſchätzen gewußt? Haben ſie ſich nicht, wenn ihnen Veränderungen zugemuthet wurden, die ihrem Egoismus unbequem waren, auf ihre wohlverbrieften und verſiegelten Gerechtſame berufen? Haben ſie dann nicht den Werth des Papiers ſehr wohl, ja nur zu ſehr anerkannt? Sind nicht Ströme Bluts von den Fürſten wegen Auslegung von fürſtlichen Teſtamenten vergoſſen worden? Endlich die Prieſter. Sie ſollten doch nicht vergeſſen, daß ihre Macht vorzüglich darauf beruht, daß die Offenbarung der Religion auch als Schrift exiſtirt. Wie nun aber in der Religion der Buchſtabe allein es freilich nicht thut, ſo auch nicht in der Politik. Auch in ihr iſt der Buchſtabe ohne den Geiſt nichts nütze, aber der Buchſtabe deshalb nicht unnütz.

Frankreich, kann man ſagen, iſt in Europa der Herd ſeiner centralen, Polen ſeiner peripheriſchen Revolution. Daher die innige Sympathie der polniſchen und franzöſiſchen Revolutionäre, wozu noch kommt, daß jene in franzöſiſcher Sitte, Sprache, Lectüre aufzuwachſen pflegen.

Die Schrift: „Die evangeliſche Landeskirche Preußens und die Wiſſenſchaft“, welche jetzt ſo viel Aufſehen macht, ſoll den Licentiaten Bruno Bauer, der jetzt in Bonn docirt, zum Verfaſſer haben. Sie führt den Grundgedanken der Schrift von Rothe: „Die Anfänge der Kirche“, bis zum Extrem aus. Rothe meint, daß die Kirche, gerade je mehr ſie ſich verwirkliche, d. h. je mehr ſie zum wirklichen Geiſt werde, um ſo mehr in den Staat als in das Syſtem objectiver Sittlichkeit aufgehen müſſe. Bauer rückt nun, was der verſtändigere Rothe nicht gethan hat, dieſen Gedanken ſchon ganz in unſere Gegenwart, die ihm denn doch wol noch ſehr fern iſt, ganz abgeſehen davon, daß nach meiner Meinung, wie hoch auch die Sittlichkeit eines Volks ſtehe, die Religion dennoch eine von ihr unterſchiedene Exiſtenz behaupten wird, die wir Kirche nennen. Der Staat hat es mit dem Menſchen zu thun, die Religion mit dem Menſchen in ſeinem directen Verhältniß zu Gott, das, wie immer wir auch philoſophiren mögen, ein myſtiſches Element im beſten Sinne des Worts in ſich ſchließen wird. Der Unterſchied des religiöſen Pathos vom politiſchen Ethos wird daher auch als Unterſchied, d. h. als Kirche und Staat zum Vorſchein kommen. Bauer überſtürzt ſich nun in Abſtractionen, wenn er meint, die Union der Lutheraner und der Reformirten habe die Kirche eigentlich ſchon aufgehoben; Symbole ſeien fortan nicht mehr möglich; Selbſtverleugnung und Rechtfertigung, die Principien der proteſtantiſchen Kirche, ſeien auch die des proteſtantiſchen Staats geworden, ja des Staats überhaupt u. ſ. w. Was Bauer dagegen über die Kirchenzucht ſagt, halte ich für ſehr beherzigenswerth. Der Staat übt jetzt über ſeine Bürger Recht und Gerechtigkeit nach allgemeinen Landesgeſetzen ohne Rückſicht auf die Confeſſion.

Wollte aber die Kirche wieder die Unterſuchung und Beſtrafung der Verbrechen übernehmen, ſo würde ja ein Staat im Staate entſtehen; eine Tendenz freilich, die jeder Hierarchie einwohnt. Die Kirche muß ſich in dieſer Beziehung mit dem Recht der Ausſchließung Deſſen aus ihrer Gemeinſchaft begnügen, der nach den Geſetzen des Staats eines Verbrechens überwieſen iſt. Iſt er zur Strafe verurtheilt, oder gar hat er ſie beſtanden, ſo kann und darf ſie ihn noch weniger von ſich ausſchließen, als der Staat. Die Kirche muß vielmehr gerade des Verbrechers als eines ſolchen ſich annehmen, der ihrer Sorge mehr als ein Anderer bedarf. Wie Chriſtus ſagt: die Geſunden bedürfen des Arztes nicht, aber die Kranken. Die Kirche kann jetzt das Privilegium der Sittlichkeit nicht mehr für ſich in Anſpruch nehmen, ſie kann nur die Lücken, die in ihrer Organiſation ſich finden, mit ihrem abſoluten Idealismus ausfüllen. Weiter aber geht es jetzt nicht mehr, weil unſere Staaten principiell ſelber chriſtlich geworden. Nehme ich z. B. an, daß Jemand ſtiehlt, ſo verbietet das religiöſe Geſetz das Stehlen ebenſo wol als das bürgerliche. Der Diebſtahl wird entdeckt. Es erfolgt die Anklage, die Verhaftung, die Unterſuchung. Schon während derſelben geſtattet der Staat der Kirche durch Gefängnißprediger die religiöſe Einwirkung auf das Gemüth des Verbrechers, was ich für viel beſſer halte, als die Romantik der engliſchen Gefängniſſe, in denen Frauen dermalen die Predigt des Evangeliums übernehmen. Das führt zu krankhaften, ſentimentalen Ausartungen, die oft zwar noch nicht im Gefängniß, wol aber hinterher im Leben ſichtbar werden. Der Verbrecher wird, wenn überwieſen, verurtheilt; zum Tode, ſo kann er durch einen Geiſtlichen ſich vorbereiten laſſen; zur Haft, ſo kann der Geiſtliche in der Kerkerzelle ihn beſuchen. Aber mit der Anklage, Unterſuchung, Verurtheilung und Beſtrafung darf die Kirche nichts zu thun haben. Die Geſchichte aller Religionen zeigt uns ja, daß das ſogenannte „verletzte Gefühl" der Gemeinde zur ſcheußlichſten Splitterrichterei, Angeberei und Grauſamkeit führt.

In Frankreich verbreitet man jetzt den Atheismus auf ſyſtematiſche Weiſe. Da liegt ein „Catéchisme des croyans par Dubois" vor mir, der den religiöſen Glauben in einer trocken cyniſchen Sprache parodirt. Man vernehme ein Pröbchen dieſes Glaubens:

Frage.

Was iſt Gott?

Antwort.

Gott iſt ein chimäriſches, unmögliches Weſen, welches nur im Munde der Gläubigen exiſtirt.

Frage.

Was iſt ein Gläubiger?

Antwort.

Ein Gläubiger iſt ein Menſch, der auf den geſunden Menſchenverſtand (bon sens) und auf die Vernunft (raison) verzichtet, um an alle Poſſen zu glauben, welche fanatiſche Betrüger ſich den Spaß machen vorzutragen.

Was wir Deutſche aber doch immer den Franzoſen nachäffen! Da hat jener obſcure Becker gegen Herrn Thiers geſungen:

„Sie ſollen ihn nicht haben
Den freien deutſchen Rhein,
Ob ſie auch wie die Raben
Sich heiſer danach ſchrein.“

Ein Stück davon bei Strasburg hätten die Franzoſen leider doch ſchon. Das Lied iſt alſo nicht ganz richtig. Und ob wir die ſtammverwandten Holländer ſo geradezu noch als Deutſche anſehen können, iſt in politiſcher Hinſicht gewiß fraglich. Ob der Rhein frei genannt werden kann, ſcheint mir noch fraglicher, denn mindeſtens über die vielen Zölle auf ihm wird ſehr geklagt.

Aber dies dahingeſtellt. Das Liedchen hatte dem Selbſtgefühl der Deutſchen wirklich geſchmeichelt. Man ſang und ſingt es überall — wo ein Fortepiano ſteht, wo eine Liedertafel zuſammenkommt, denn ins Volk iſt es nicht gedrungen. Wie tauft man aber das Lied? Man nennt es die Deutſche Marſeillaiſe! Im Augenblick alſo, wo man den Franzoſen gegenüber ſich einmal auf das Deutſchſein beſinnt, muß man ſie doch wieder copiren! Wie erbärmlich!

Doch noch mehr. Die Franzoſen, eine Nation von vielen Millionen, haben nur Eine Marſeillaiſe, die aber auf dem Schaffot in der Revolution, die beim Schlachtenangriff geſungen worden. Wir vielſtaatige Deutſche, wir haben gleich ein paar Dutzend Marſeillaiſen, eine Berlinoiſe, eine Colognoiſe, eine Bavaroiſe u. ſ. w. Die Berlinoiſe z. B. ſingt:

„Wir wollen ihn nicht haben
Den Herrn von Haß und Fluch,
Den eine Schar von Raben
Ins Neſt des Aaren trug u. ſ. w.“

Je ſchlechter es mit der Privatökonomie mancher Herren zu ſtehen ſcheint, deſto mehr Broſchüren ſchreiben ſie über die Nationalökonomie. Je mehr ihre Schulden wachſen, deſto mehr ſchwelgen ſie in den Reichthümern, die ſie auf dem Papier uneigennützig für ihre Nation produciren.

Was für Synchronismen! Fabelhaft! Am 15. October ward in Berlin unſerm König gehuldigt; ward in Paris auf Ludwig Philipp geſchoſſen; ward auf St.-Helena Nachts die Leiche Napoleon's ausgegraben! Welch eine ſonderbare Conjunctur des Zufalls!

1841.

Das Raiſonnement der Zeitungen ſchwankt doch recht haltunglos auf und ab. Noch iſt es kaum ein halbes Jahr her, daß man die Macht und den Aufſchwung Frankreichs hervorſtrich und die Deutſchen aufrief, ſich gegen den gefährlichen Nachbar vorzuſehen. Seit vier Wochen aber entdecken die Herren Correſpondenten mit Einem male, daß es ſchwach, alternd, in ſich lebensmüde zuſammenſinkend ſei. Warum? Der Plan zur Befeſtigung von Paris ſoll der Beweis dafür ſein. Schon Vauban hatte dieſen Plan, den Ludwig Philipp aber, wie ich denke, nicht ſowol zum Schutz der Stadt gegen auswärtige Feinde, als zu ſeinem eigenen Schutz gegen eine Emeute ausführt. Aber die Zeitungen raiſonniren darauf los, Frankreich als abgethan, als paſſirt zu ſchildern. Die communiſtiſchen Republikaner ſogar ſollen ſich jetzt in ſich ſelbſt zerſtören und keinerlei Zukunft mehr haben. Der wahre Maßſtab für Frankreichs Selbſtvernichtung ſoll in den Gräueln zu ſuchen ſein, die ſeine „Gazette des tribunaux“ ſchildert. Was man in dieſer criminaliſtiſchen Romantik nicht finde, das finde man in den Romanen, namentlich Paul de Kock's, z. B. ſeiner „Fille du faubourg“ u. ſ. w.

Ich geſtehe, daß ich dieſes Raiſonnement für ſehr einſeitig und übertrieben halte, weil ich nämlich geneigt bin, jene ſocialen Gebreſten, die man gewöhnlich als ſpecifiſch franzöſiſche Zuſtände darſtellt, für allgemeine europäiſche Thatſachen zu halten. Ludwig Philipp befeſtigt Paris gegen die Revolution, weil Paris der continentale Herd der europäiſchen Revolution iſt. Die Revolution hat ihn auf den Thron gehoben; die Revolution könnte ihn auch wieder ſtürzen. Daher die enceinte der geliebten Stadt Paris. Sind denn aber unſere Fürſten ſeit der Julirevolution wol ſo ganz ohne Mistrauen? Thun ſie nichts für etwaige Fälle? Sind unſere ſtehenden Heere nur der auswärtigen Politik wegen da? Schwerlich. Was die republikaniſchen Tendenzen angeht, ſo halte ich ihre Propaganda auch für eine europäiſche. Ueber das communiſtiſche Element derſelben habe ich kein Urtheil. Es ſcheint mir zu utopiſtiſch. Als Revolutionsparole könnte es nur Räuberbanden organiſiren. Daß man die franzöſiſche Literatur als erſchöpft malt, iſt gewiß irrig. Selbſt wenn einige Autoren ſich ausgeſchrieben hätten — was ich aber von Lamennais, Leroux und G. Sand noch gar nicht glaube —, ſo begründet das noch keine Schwäche der ganzen Literatur, die noch immer eine ſehr große und auch an Gehalt bedeutende iſt, nicht blos auf dem belletriſtiſchen Gebiet, auf welchem ſie uns unbedingt beherrſcht, ſondern auch auf dem Gebiet der hiſtoriſchen Forſchung und der exacten Wiſſenſchaften. Die Criminalproceſſe ſollen Frankreichs Verderbniß ſtatiſtiſch beweiſen. Wenn bei uns Schwurgerichte exiſtirten, wenn wir eine „Gazette des tribunaux“ haben dürften, ach! ich fürchte, es würde eine ſo ungeheure Maſſe der brutalſten, raffinirteſten, ſcheußlichſten Verbrechen actenmäßig zum Vorſchein kommen, daß die Franzoſen umgekehrt ſehr wohl für den Untergang des deutſchen Volks beſorgt werden könnten. Wenn ich nur Feuerbach's merkwürdige Criminalfälle, lediglich aus Baiern, nehme, welche

Rückſchlüſſe könnte man nicht daraus auf die Entſittlichung, auf die Bosheit, Wolluſt, Grauſamkeit, Habſucht, Irreligioſität der Baiern machen! Ich kann dies phariſäiſche Gelobhudel unſerer deutſchen Ehrlichkeit, Redlichkeit und Treue, unſerer von den „frommen Vorvätern ererbten Tugenden“ gar nicht ausſtehen. Wer die Geſchichte kennt, muß ſagen, daß wir Deutſche nicht ſchlechter, wahrlich aber auch nicht ein Haar beſſer ſind als die Franzoſen. Sogar die Romane werden endlich herangezogen, die Franzoſen als ein nichtswürdiges Volk hinzuſtellen, ſelbſt der luſtige Paul de Kock. Aber um des Himmels willen, bedenkt doch, was für eine Jammerfigur wir wol ausmachen würden, wenn ein Franzoſe unſere Gegenwart nach den Romanen der Herren Clauren, Schilling, Belani, v. Sternberg u. ſ. w. beurtheilen wollte? Sind denn das literariſche Monumente claſſiſcher Tugenden, oder wühlt nicht auch in ihnen die Corruption? Noch mehr aber. Wenn der franzöſiſche Roman eine ſolche entſittlichende Lectüre iſt, ſeid ihr Deutſche denn nicht tauſend mal verächtlicher als die Franzoſen, daß ihr dieſe frivole Literatur zehnfach überſetzt und außerdem im Original leſt — denn euer Adel lieſt doch von Jugend auf mehr franzöſiſche Romane als irgend andere Schriften, und iſt mit allen Wendungen der franzöſiſchen Corruption aufs intimſte familiariſirt. Vom deutſchen Theater will ich ganz ſchweigen, denn dreiviertel, ſelbſt in der Oper, iſt es franzöſiſch.

Nimmt man dem Proteſtantismus die Freiheit der Kritik, der Philoſophie, ſo zwingt man ihn, ſich in den Katholicismus zurückzubilden.

In der Nummer der „Evangeliſchen Kirchenzeitung“ 97 vom 2. December vorigen Jahres finde ich folgenden Paſſus:

„Dem Chriſten iſt das Sittengeſetz nicht der Ausſpruch ſeines Gewiſſens, nicht die Vorſchrift des Staats, ſondern zunächſt und vor allem der geoffenbarte Wille Gottes, das Wort Chriſti, und nur, wo dieſes ſchweigt oder zweifelhaft läßt, folgt er dem Staatsgeſetz und zuletzt ſeinem Gewiſſen.“

Das ſcheint mir doch eine ſehr bedenkliche Lehre. Wenn wir erwägen, daß in der Bibel das Evangelium des Neuen Teſtaments doch mit Ausnahme der Zehn Gebote das Ceremonialgeſetz des Alten Teſtaments aufhebt; wenn wir erwägen, daß ſelbſt für das Neue Teſtament ohne Kritik ſeiner verſchiedenen Ausſprüche nicht zur Einheit gelangt werden kann, ſo iſt es offenbar ſehr gefährlich, unſer Handeln ſo ohne weiteres auf das Wort der Bibel zu begründen. Die bloße Berufung auf daſſelbe hat bekanntlich den abſcheulichſten Verbrechen zu ihrer Rechtfertigung nicht gefehlt.

Unſere Staatsgeſetze ſind ja doch ſchon Emanationen eines vom Chriſtenthum determinirten Willens. Wir können in concreten Fällen in ihnen poſitive Auslegungen des allgemeinen chriſtlichen Geſetzes der Liebe finden. Sie haben die Ableitungen ins Beſondere, die wir erſt machen müßten, ſchon gemacht. Die Arbeit ganzer Jahrhunderte iſt oft in ihnen enthalten. Daß die Staatsgeſetze dem Weſen des Chriſtenthums noch nicht überall entſprechen, iſt eine Unvollkommenheit, welche durch die fortſchreitende Geſchichte immer mehr aufgehoben werden ſoll.

Wenn nun die Hengſtenberg'ſche Kirchenzeitung ſagt, ich ſoll mich:

1) durch das göttliche Wort beſtimmen laſſen; wo dieſes ſchweigt oder zweifelhaft läßt

2) durch das Staatsgeſetz; wo dieſes ſchweigt oder zweifelhaft läßt

3) durch das Gewiſſen,

ſo wird hiernach die Thätigkeit des Gewiſſens in einer gefährlichen Weiſe vom Glauben getrennt. „Was nicht aus dem Glauben kommt, iſt Sünde." Glaube und Gewiſſen können für uns Proteſtanten wenigſtens nicht auseinanderfallen. Es wird aber auch ein revolutionäres Handeln dadurch ſehr leicht möglich gemacht, daß die Beſtimmung durch das göttliche Wort dem Staatsgeſetz vorangeſtellt wird. Erſt wo jenes ſchweigt oder zweifelhaft läßt, ſoll dem Staatsgeſetz gehorſamt werden. Nun iſt z. B. gar nicht zweifelhaft, daß im Neuen Teſtament völlig communiſtiſche Anſichten in Anſehung des Privateigenthums herrſchen. Soll ich nun dieſelben gegen das Staatsgeſetz geltend machen, da ich doch als Chriſt der Bibel mehr gehorchen müßte, als dem Staatsgeſetz?

Auswanderung und Almoſen ſind nur Palliative gegen die Revolution, mit welcher der Pauperismus die europäiſchen Staaten bedroht. Namentlich iſt das Almoſengeben ein praktiſcher Irrthum. Es erleichtert wol augenblicklich die Noth, und das hat für den Leidenden einen großen Werth; aber ſeine Wirkung iſt nicht bildend. Es führt daher nur immer tiefer ins Elend. Die Menſchen, ſtatt erfinderiſcher, thätiger, vielſeitiger zu werden, gewöhnen ſich daran, daß die Beſitzenden und Arbeitenden ſie ernähren. Sie machen ihre Hülfloſigkeit zu einem Recht und das Geben den Andern zu einer Pflicht. Wir müſſen, dieſem Syſtem paſſiven Wohlthuns gegenüber, vielmehr danach ſtreben, Fähigkeit und Liebe zur Arbeit, echte Wiſſenſchaftlichkeit und Muth zum Leben zu erzeugen. Aus ſolcher Bildung und Geſinnung heraus wird bei weitem mehr Glück hervorgehen, als aus dem ſteten Unterſtützen, welches immer unproductiver macht und das Ehrgefühl der Menſchen nivellirt.

Merkwürdigerweiſe exiſtirt eben jetzt, wo wir das dreihundertjährige Beſtehen der Buchdruckerkunſt feiern, eine durch die Cenſur des gedruckten Buchſtabens hervorgezwungene kryptiſche geſchriebene Literatur.

Ein Philoſoph taugt wol zur Kritik von Geſetzen und Verfaſſungen, aber für das eigentlich politiſche Handeln iſt er eben durch die Idee des Staats zur Beurtheilung concreter Fälle zu biegſam und zum Entſchluß durch die vielen Möglichkeiten, die ſeiner Reflexion vorſchweben, zu unbeſtimmt. Platon richtete in Syrakus nichts aus, obwol er es drei mal verſuchte, und Ariſtoteles konnte wol den Alexander erziehen, hätte aber gewiß nicht den Orient erobert.

In den phantaſtiſchen Schriften, mit welchen die Communiſten jetzt die Maſſen zur Empörung gegen die beſtehenden Zuſtände aufſtacheln, kommen recht alberne Fictionen vor. Die albernſte iſt unſtreitig, daß alle Menſchen, wenn ſie nur gut wohnten, gut gekleidet wären, gut äßen und tränken, auch gut, tugendhaft, liebenswürdig, arbeitsluſtig ſein würden, als wenn dann alle Leidenſchaften verſchwinden müßten. Hinge die Güte der Menſchen wirklich hiervon hauptſächlich ab, dann müßten ja die Fürſten, die Reichen nothwendig immer vortreffliche Menſchen ſein, und gerade ſie werden von den Communiſten immer als die corrumpirteſten Subjecte geſchildert.

Die Fürſten ſind in einer übeln Lage. Ihre Umgebung verwöhnt ſie, oft, um an der Ausbildung ihrer Leidenſchaften ein Mittel zu haben, ſie zu beherrſchen. Man vergottet ſie durch ein Uebermaß von Schmeichelei. Es iſt ein Wunder, daß die Fürſten noch ſo viel Menſchlichkeit bewahren. Man verwirrt ſie in den wichtigſten fundamentalſten Begriffen. Seit der Huldigung bei uns z. B. muß ich oft hören und leſen, daß man von einem Fürſten nichts als Recht fodern, Alles nur als Gnade erbitten dürfe. Wozu ich ein Recht habe, das brauche ich allerdings nicht zu erbitten, das darf ich fodern. Sollte ein Volk von ſeinem Fürſten Rechte nur zu erbitten haben? Oder ſollte es gar keine haben? Sollte es dem Fürſten gegenüber rechtlos ſein? Kann, was ein Recht iſt, überhaupt durch einen Gnadenact hervorgebracht werden? Betrachten wir den Willen Gottes, das Geſetz der Welt, als eine Gnade Gottes? Habe ich, als ein von Gott geſchaffenes Weſen, als ein nach ſeinem Ebenbilde geſchaffenes Weſen, nicht unmittelbar, weil ich Menſch bin, Rechte, die mir kein Fürſt zu gewähren vermag? Bin ich nicht Gott verpflichtet, dieſe Majeſtätsrechte der menſchlichen Natur, die von ihm ſtammen, auch dem Fürſten gegenüber geltend zu machen? Und kann man nicht wahrnehmen, wie jene Begriffverfälſcher unter gewiſſen Umſtänden ſofort, auch den Fürſten gegenüber, in Erinnerung bringen, daß man Gott mehr gehorchen müſſe, als den Menſchen? Sind nicht die Jeſuiten immer die ärgſten Feinde der von ihren Illuſionen bethörten Fürſten geweſen? Haben ſie nicht das Dogma der Volksſouveränetät, haben ſie nicht das Dogma von der Erlaubtheit des Fürſtenmordes jahrhundertelang gepredigt? Haben ſie nicht die Franzöſiſche Revolution viel gründlicher vorbereitet, als die Philoſophen, denen ſie die Schuld derſelben zuzuwälzen pflegen?

Die Thiere haben keine Vernunft und können gegen uns keine Foderungen geltend machen. Dennoch geſtehen wir ihnen das Recht zu, von uns nicht unvernünftig gequält zu werden. Wir glauben heutzutage nicht mehr, daß in den Thieren büßende Menſchenſeelen ein angſtvolles Daſein verbringen, durch welche Fiction der Orient zu einem maßloſen Reſpect gegen die Thiere gekommen iſt. Aber unſere Geſetzgebungen fangen ſchon an, Strafen über Thierquäler zu verhängen; Vereine bilden ſich ſchon, der Grauſamkeit gegen die Thiere immer mehr zu ſteuern. Mitunter wird das komiſch ſentimental, aber die allgemeine Baſis ſolcher Tendenzen iſt doch der Gedanke, daß die Thiere ein Recht haben, von uns nicht gemißhandelt zu werden. Es iſt eine Pflicht, die wir gegen uns ſelbſt erfüllen, und wir nennen daher die Thierquälerei unmenſchlich. Eine Gnade gegen die Thiere zu üben, wenn wir ſie vernünftig behandeln, bilden wir uns nicht ein.

Das „Berliner politiſche Wochenblatt“ ſollte ſich doch in Acht nehmen, für ſeine Theorie ſo oft ins Alte Teſtament zurückzugreifen. Einen Adel gab es doch einmal nicht bei den Juden, denn die Leviten, ein beſonderer, einem beſondern Geſchäft gewidmeter Stamm, waren nicht, was wir Adel nennen. Die andern Stämme fühlten ſich ebenſo wol als Söhne Jakob's. Von naturwüchſiger, organiſcher Entfaltung iſt bei dem Staat der Juden auch nicht zu reden. Sie wanderten nach Kanaan ein, wanderten aus, wanderten wieder ein, bekriegten und ermordeten die Stämme, die ſie vorfanden u. ſ. w. Die Monarchie war bei ihnen, wie Samuel ganz richtig erkannte, eine Inconſequenz. Der jüdiſche Staat als ein theokratiſcher war ein patriarchaliſch-demokratiſcher, aber weder ein ariſtokratiſcher, noch ein monarchiſcher. Widerwillig gab Samuel dem Drängen des Volks nach, aber der erſte König war ſogleich unglücklich und ermordete ſich ſelbſt. David, ein Wahlkönig des Prieſterthums, war ein guter Feldherr, aber ein wollüſtiger Menſch und ein unglücklicher Vater. Salomo war eine jüdiſche Copie des perſiſchen Schah und einer der wollüſtigſten Könige. Nach ihm zerſtörte das Doppelkönigthum die Einheit der Nation und zog ihren Untergang herbei. Aber auch abgeſehen von dieſen traurigen Geſchichten finden ſich in den Einrichtungen des jüdiſchen Staats Dinge, welche das „Berliner Wochenblatt“, wenn man ſie jetzt als Theorie aufſtellen wollte, geradezu communiſtiſch nennen würde, z. B. daß immer nach funfzig Jahren alles private Recht des Landbeſitzes verfiel, weil nur Gott ſelber als der eigentliche Beſitzer und Lehnsherr gedacht ward.

Verſtand, Unverſtand, Misverſtand! Auch drei wichtige Stände.

Im „Berliner politiſchen Wochenblatt“ finde ich oft verſichert, daß der Adel ein natürliches Recht und Geſchick zum Befehlen habe, daß er dafür aber auch höhere Pflichten erfüllen müſſe, nämlich für die andern Stände Gut und Blut in die Schanze zu ſchlagen.

Soll ich dies einen Selbſtbetrug, oder eine Lüge, oder eine Heuchelei nennen?

Wie kann man in einem Blatte, worin Alles hiſtoriſch hergehen ſoll, der Geſchichte ſo ins Geſicht ſchlagen?

Haben Edelleute allein unſere Schlachten geſchlagen? Sind Bauern und Bürger, als es 1813 galt, daheim geblieben? Iſt der Ritterorden des Eiſernen Kreuzes nicht auch dem tapfern Bauernknecht und dem tapfern Schuſtergeſellen gegeben worden? Sind wir in Preußen jetzt nicht Alle wehrpflichtig? Haben wir nicht die Landwehr? Hat der Adel früher im Mittelalter die Schlachten allein geſchlagen? Und hat er es wirklich für die andern Stände ſo ganz uneigennützig gethan, nicht auch, um ſich und ſeine Privilegien zu erhalten, ja ſogar zu vermehren? Haben Bürgerliche, wie Derfflinger, nicht auch zu commandiren gewußt?

Alle Hierarchien können ſich nur dadurch befeſtigen und verewigen, daß ſie in dem Detail des gewöhnlichen Lebens den Begriff **des Gleichgültigen** gar nicht ſtatuiren, ſondern alle Begehungen, auch die trivialſten, in die Form eines Geſetzes redigiren, das, als ein religiöſes, abſolute Bedeutung hat. Dieſe Verabſolutirung des Gleichgültigen muß dann bei der Etikette des Prieſterſtandes auf das höchſte getrieben werden, um ihn von den andern Ständen deſto ſpecifiſcher abzuſcheiden, und die Sklaverei, in welche dadurch der Prieſter fällt, iſt gewiſſermaßen die Rache, welche der Geiſt der Geſchichte an ihm für ſeine ſonſtigen Privilegien nimmt. Ich ſtudire ſeit einiger Zeit die indiſchen Geſchichten mehr im Detail, und da drängt ſich mir jene Bemerkung überall auf das lebhafteſte auf. Z. B. ich kann aus dem Bett mit dem rechten oder linken Fuß treten. Es iſt gewiß ſehr gleichgültig, mit welchem ich die Mutter Erde zuerſt berühre. Aber dieſe Gleichgültigkeit wird aufgehoben. Es wird vorgeſchrieben, ob der rechte oder linke den Vorzug verdient. Es wird ein Geſetz daraus gemacht und dadurch eine Handlung, die nicht werth iſt, in unſer Bewußtſein aufgenommen zu werden, zur Wichtigkeit eines „heiligen" Thuns emporgeſchraubt. Im Talmudismus finden wir auch dieſe Tendenz.

1842.

Ich will nicht gut dafür ſagen, daß nicht der **ruſſiſche** Kaiſer einmal durch Orden und ähnliche Mittel deutſche, anglikaniſche und römiſche

Theologen aufmuntert, zu beweiſen, daß der deutſche Proteſtantismus, das anglikaniſche Hochkirchenthum und der römiſche Papismus ſich mit der griechiſchen Kirche als der wahren, urſprünglichen Mutterkirche zu uniren hätten. Ich kann mir eine Menge von ſehr ſcheinbaren Scheingründen dafür denken. Das Buch von Stourdza, das 1819 ſo viel Aufſehen machte, iſt mir nur noch dunkel erinnerlich, aber es war ſchon ganz in ſolcher Richtung geſchrieben, zu zeigen, daß das Ende wieder in den Anfang zurückkehren müſſe.

Nein, das iſt doch zu lächerlich! Auf Rotteck's, des Univerſalhiſtorikers und Vorkämpfers des badiſchen Liberalismus, Grabſtein haben ſie folgende Schiller'ſche Verſe geſetzt:

„Er iſt hin — vergebens, ach vergebens,
Stöhnet ihm die bange Klage nach;
Er iſt hin — und alle Luſt des Lebens
Wimmert hin in ein verlornes Ach!“

Pauthier: „Les livres sacrés de l'Orient“ (mit Ausnahme der Bibel).

I. Civilisation chinoise:

1) „Chuking de Kong-fu-tseu.“

2) „Tseeking, les quatres livres moraux de Meng-tseu.“

II. Civilisation indienne:

„Les loix de Manou, d'après la traduction de Loiseleur des Longchamps.“

III. Civilisation mahométane:

„Le Koran, traduit par **Kasimirski**, avec une introduction sur les sectes des mahométans par **Sale** (traduit de l'Anglais)."

Iſt es Jemand, der dieſe Geſetzbücher, welche die Civiliſation vieler Millionen noch in dieſem Augenblick beſtimmen, aufmerkſam lieſt, möglich, zu glauben, daß die im „Pentateuch" enthaltenen Geſetze von Moſes ſo, wie ſie vorliegen, verabfaßt ſeien? Finden ſich nicht die größten, dem Gange der Sache nach nothwendigen Analogien der Bildung unter dieſen Büchern, zu denen übrigens Herr Pauthier den Zendaveſta billigerweiſe für die Civiliſation der Iranier (Arier) noch hätte hinzunehmen ſollen? Wurde nicht der Koran ſogar erſt nach Mohammed's Tode aus den hier und da von ihm occaſionell gegebenen, zerſtreuten Suren in einer ſchon völlig hiſtoriſchen und literariſchen Zeit geſammelt?

Ich ſehe nicht ein, weshalb die akademiſche Corporation in einem Staate, wie der preußiſche, das Vorrecht haben ſoll, die Studirenden wegen Contraventionen ſelber zu richten, denn bei eigentlichen Verbrechen werden ſie geſetzlich ſofort dem Criminalgericht übergeben. Ich ſehe es um ſo weniger ein, als ſie auch von dem akademiſchen Gerichtshof nach den allgemeinen Landesgeſetzen gerichtet werden, und als diejenigen Studirenden, die zugleich als Freiwillige ihr Militärjahr abdienen, bei Exceſſen dem Militärgericht verfallen.

Schuldenmachen, Störungen der öffentlichen Ruhe, politiſche Conſpirationen u. ſ. w. ſind Handlungen, für welche der Staat beſtimmte Geſetze gegeben hat, die für alle ſeine Bürger gleich verbindlich ſind. Warum ſoll der Student, der ſich betrinkt und auf der Straße lärmt, vor dem Handwerksburſchen etwas voraushaben? Muß er nicht, als der Gebildetere, ſich dergleichen Ausſchreitungen um ſo weniger zu Schulden kommen laſſen? Man ſpricht von der Poeſie des ſtudentiſchen Lebens, von der Nothwendigkeit, die jungen Leute väterlich zu behandeln. Als ob nicht das Wanderleben des Geſellen auch ſeine Poeſie hätte? Als ob er nicht auch ſeiner Jugend halber eine gewiſſe Nachſicht anſprechen dürfte? Ich glaube nicht, daß das Bewußtſein der Gleichheit vor dem Geſetze unſere Studenten verrohen würde. Solange wir ein eigenes akademiſches Gefängniß haben, ſolange wir Profeſſoren ſelber als Schöffen über Duelle, Nachtwächterprügeleien, Injurien, zu Gericht ſitzen, ſolange die Schulden bei einem Univerſitätsgericht angemeldet werden müſſen, ſo lange liegt darin eine Begünſtigung der Exceſſe. Im Mittelalter, wo Alles noch corporativ war und das Recht nur in Sonderrechten, die Freiheit nur in Freiheiten beſtand, war das eine ganz andere Sache als jetzt, wo die Monarchie und die Geldwirthſchaft alle Privilegien nivellirt haben. Der Student, welcher weiß, daß er, wenn er Unfug macht, nicht das gemüthliche Carcer beziehen wird, ſondern zunächſt auf die Wache transportirt wird, eventuell ins allgemeine Gefängniß wandern muß, wird ſich unſtreitig ganz anders zuſammennehmen, als Derjenige, der hinterher ſogar damit renommirt, daß er ſo und ſo oft auf dem Carcer geſeſſen. Die akademiſche Disciplin kann ſich nur noch auf den Fleiß und auf das Betragen in den Auditorien beziehen.

Bei Streitigkeiten, die auf Principien beruhen, muß man ſich von dieſen nicht auf anderweite Beziehungen derſelben, die Ariſtoteles συμβεβηκοτα nennen würde, ablenken laſſen. Was ſtreitet man jetzt nicht über die Schule! Der Eine vindicirt ſie der Kirche, der Andere dem Staat. Es kann auch unter Vernünftigen gar keine Frage ſein, daß ſie nicht ebenſo wol zur Kirche als zum Staat ein Verhältniß hat. Aber dieſe Relation ſchließt nicht ihre Selbſtändigkeit aus, für die ich immer kämpfen werde, denn die Schule hat es mit dem Unterricht im Wiſſen und Können zu thun. Beides, die Erkenntniß und die Fertigkeit, ſind qualitativ vom Glauben der Kirche und vom Handeln des Staats unterſchieden. In dieſer Qualität ihrer Function liegt ihre Berechtigung zur Selbſtändigkeit, die wir negativ jetzt als ihre Emancipation vom Staat und von der Kirche ausſprechen. Das Wiſſen in der Kirche hat den Inhalt ihres Glaubens, das Wiſſen im Staat hat den Inhalt ſeiner Geſetze zum Gegenſtand, aber dort iſt das Glauben, hier das geſetzmäßige Handeln der Zweck, während in der

Schule das Wiſſen und Können zunächſt ſich ſelbſt Zweck ſind. Zunächſt, denn weiterhin kann das Wiſſen, wie die Fertigkeit (im Schreiben, Zeichnen, Reiten u. ſ. w.), ein Mittel für die Zwecke der Kirche oder des Staats werden. Das Wort Emancipation verwünſche ich, denn ich ſehe klärlich, wie die Elementarſchullehrer, namentlich in Schleſien, dadurch verführt werden, über der Selbſtändigkeit der Schule (zu der ich natürlich auch die Univerſitäten rechne) die des Staats und der Kirche, die ebenſo berechtigt iſt, zu verkennen.

Es iſt eine falſche Praxis, die Monarchie durch Dinge zu vertheidigen, die nicht weſentlich in ihr liegen. Oft leſe ich jetzt, daß große, langwierige Unternehmungen in Kunſt und Wiſſenſchaft nur durch die Monarchie gefördert werden könnten. Das iſt offenbar ein Irrthum. Republiken können ebenſo wol Kunſt und Wiſſenſchaft emporbringen. Ich will nur an Athen, an Venedig, an die Schweiz erinnern. Das heutige Nordamerika will man nicht gern heranziehen, weil es noch zu ſehr im Werden begriffen. Allein um ſo merkwürdiger iſt es, wie viel in kaum einem Jahrhundert von ihm geſchehen iſt. Ich beſitze ein Kupferwerk über Nordamerika von Bartletts, und wundere mich, wie viel Kirchen, Rathhäuſer, Brücken und Monumente ich in dem jungen Lande finde. Und jetzt haben 200 Perſonen in der Union die Summe von 13,000 Pfund zuſammengebracht, um die Reiſe von Stephens und ſeinem Zeichner Cathewoot nach den denkwürdigen Ruinen von Palenque möglich zu machen.

Man kann jetzt nicht ausweichen, politiſch und kirchlich einer Partei zugezählt zu werden. Aber mehr als je muß man ſich den Muth erhalten, bei einer wirklichen, gewiſſenhaften Aenderung ſeiner Ueberzeugung auch ſeine Parteiſtellung zu ändern. Die theoretiſchen Anſichten müſſen ſich bei dem ſchnelllebigen Proceß, in welchem wir ſtehen, in praktiſcher Beziehung den heftigſten Schwankungen unterworfen ſehen. Man kann daher dazu kommen, mit Perſonen, die man durchaus hochachtet, nach außen hin nicht mehr gemeinſam wirken zu können, weil man innerlich von ihnen ſich getrennt ſieht, ſei es, weil ſie ihren Standpunct ändern, ſei es, weil wir den unſerigen modificiren. Heuchelt man eine Einheit, wo ſie nicht mehr da iſt, ſo wird theoretiſch eine grenzenloſe Verlegenheit, praktiſch eine verächtliche Zweideutigkeit entſtehen müſſen.

Es wird jetzt der Hegel'ſchen Philoſophie ſo oft vorgeworfen, daß ſie die Individualität nicht begreife und ſie der Guillotine des logiſchen Proceſſes opfere. So geht es der Philoſophie immer. Was die allgemeine Richtung der Zeit, wird ihr als Schuld beigemeſſen, aber mehr im Schlechten als im Guten. Ich wüßte nicht, warum die Hegel'ſche Philoſophie gegen die Individualität intoleranter ſein müßte als eine andere. Sie wird doch wol ihren Bekennern erlauben, eigenthümlich ſein zu können, wenn ſie es nämlich ſind? Aber die Monarchie, die alle ſtändiſchen Vorrechte, nunmehr auch die des Adels, bei uns aufgehoben hat; die ſtrenge Disciplin in unſern ſtehenden Heeren; der Maſchinismus unſerer bureaukratiſchen Verwaltung; die Gleichförmigkeit der Lebensarten; die Centraliſirung unſers ethiſchen Ideals in Chriſtus: dies Alles ſind ja Mächte, welche die Unterſchiede der Individualitäten außerordentlich dünn machen müſſen. Viele von uns haben die ihrige ſchon auf der Schulbank ſitzen gelaſſen. Und nun ſoll die Hegel'ſche Philoſophie, weil ſie eine ſtrenge logiſche Zucht des Denkens fodert und damit dem Seichtling, dem Vagabonden des Geiſtreichthums, unbequem wird, das Nivellement der Individualität verſchulden? Geht doch, geht! Habt nur eine tüchtige Individualität, ſo wird ſie durch das Studium Hegel's nur erkräftigt werden. Seid ihr aber ſchon bloße Exemplare, bloße Fabrik- und Dutzendmenſchen, freilich, ſo werdet ihr auch wol von der Hegel'ſchen Philoſophie weiter nichts davontragen als eine weitere Vernichtung.

Ich erſchrecke oft über den revolutionären Leichtſinn der Jugend und merke recht daran, daß ich viel älter geworden bin. Ein Lieblingsaxiom unſerer jungen Leute iſt jetzt, daß eine geſchenkte

Verfaſſung keine ſei, daß nur eine blutig erkämpfte Werth habe. Herwegh, der dieſem Axiom einen beredten Ausdruck geliehen, iſt daher auch ihr claſſiſcher Dichter. Heißt das aber nicht den Bürgerkrieg als für den politiſchen Fortſchritt nothwendig vorausſetzen? Herwegh kennt den Krieg nicht, ſo wenig als die jungen Leute, die ihm nachſchwärmen und nachdichten. Sie ſind Alle mitten in ſatten Friedensjahren geboren und in den freundlichſten Zuſtänden herangewachſen. Ich habe in meiner Kindheit den Krieg geſehen und einen tiefen Eindruck ſeiner Fürchterlichkeit behalten. Was muß nun aber nicht erſt der Bürgerkrieg für ein ganz grauenvoller Krieg ſein! Und was zeigt uns die Geſchichte als das gewöhnliche Reſultat des Bürgerkriegs? Den Despotismus einer Militärherrſchaft, die ſich auf den Trümmern der Parteien etablirt und willkommen oder unwillkommen mit eiſerner Gewalt Einheit und Ordnung in das von Anarchie zerriſſene Leben zurückbringt. *

Aber es iſt oft genug mit Recht geſagt, daß wir aus der Geſchichte nichts lernen.

Indem ich dies niederſchreibe, muß ich es doch gleich noch wieder beſchränken und ſagen, daß wir aus der Geſchichte oft Irrthümer lernen, die für uns die gefährlichſte Praxis zur Folge haben können.

Die heutige Jugend lieſt ſehr viel franzöſiſche Revolutionsgeſchichte und hat ſich nun, beſonders ſeit Mignet's Werk in Deutſchland ſo viel Verbreitung gefunden, eine förmliche Theorie der politiſchen Revolution danach zurecht gemacht. Sie vergleicht unſere Zuſtände unaufhörlich mit jenen franzöſiſchen, und kann ſich in Verſen ſogar für die blutige Fabrikarbeit der Guillotine begeiſtern! Welch ein Irrſal! Als ob wir Deutſche nicht wegen unſers Gemüths, unſerer Vielſtaaterei und unſerer Weltlage eine ganz andere Entwickelung haben müßten! Wenn pariſer Studenten ſich für Copirungen der alten Franzöſiſchen Revolution begeiſtern, ſo hat das doch noch einen Schein für ſich, aber hier in Königsberg kommt mir ein ſolches Beginnen wie Wahnſinn vor.

Ein zweiter aus der Geſchichte abſtrahirter Satz ſcheint mir gegenwärtig ebenſo viel Verbreitung zu haben und nicht weniger Unheil anrichten zu können. Es iſt der, daß die Ruſſen ſich zu den Germanen verhalten wie die Römer zu den Griechen, daß alſo unſer Schickſal, von den Ruſſen unterjocht zu werden, unabwendbar iſt. Mir iſt dieſe leichtfertige Manier eines oberflächlichen Paralleliſirens auf das äußerſte verhaßt, denn ich verhehle mir nicht, daß eine Menge Menſchen, wenn ſie ſolche Theorien oft wiederholen hören, endlich daran glauben, und daß wir zuletzt durch ſolche im Grunde doch des hiſtoriſchen Halts entbehrende Vorſtellungen uns im voraus ſchon den Ruſſen gegenüber entmächtigen, weil wir uns in den Fatalismus hineinlügen, daß wir Deutſchgriechen dieſen Neurömern ja gar nicht widerſtehen könnten.

Da ich nunmehr auch die geheimſten Papiere Hegel's, alle ſeine in Frankfurt und Jena geſchriebenen nicht für den Druck beſtimmten Papiere kennen lerne, ſo überzeuge ich mich immer mehr, daß er die conſtitutionelle *Monarchie* wirklich für die der *Vernunft* entſprechende, für die, ſozuſagen, philoſophiſche Verfaſſung gehalten hat. Und zwar faßt er die Monarchie weſentlich als *Erbmonarchie*. Bei einer guten Verfaſſung und Verwaltung, d. h. alſo in einem guten Zuſtande, in welchem gute Geſetze auch gut ausgeführt werden, ſei der königliche Name nur der Punct auf dem J. Das hat er, nach Gans, einmal geſagt. „Wenn aber abſtracte Legitimiſten und abſtracte Republikaner darin eine Misachtung der Monarchie geſehen haben, ſo haben ſie Hegel ganz falſch verſtanden. Er hat damit ſagen wollen, daß in der Monarchie als der feſteſten Verfaſſung der Monarch die beſondern Einrichtungen, Geſetze, nur mit ſeiner Affirmation zu weihen habe,“ daß alſo der unmittelbar perſönliche Antheil des Fürſten an einer Inſtitution oft nur ein ſehr geringer ſein könne und zu ſein brauche, aber es iſt ihm nicht eingefallen, die unendliche Wichtigkeit zu leugnen, welche in jener Affirmation liegt. Ohne daß ein Geſetz, eine Verordnung, Einrichtung, in den Willen des Monarchen als in den *individuellen Totalwillen des Staats* aufgenommen und von ihm beſtätigt iſt, hat ſie ſo wenig Geltung, als ein Strich ohne den Punct darüber ein J iſt.

Man hört und lieſt jetzt oft, daß von den Ariſtokratien die Geburtsariſtokratie doch die am wenigſten drückende ſei. Die Ariſtokratie des Geldes und die der Bildung ſei viel unbequemer. Iſt dieſes Raiſonnement nicht vielleicht eine Liſt der Geburtsariſtokratie, die, ſoviel ich ſehe, zum Vorrecht der Geburt allerdings gern noch Geld und Geiſt obendrein hat?

Mickiewicz in Paris hat eine Conſtruction der Geſchichte erſonnen, die Polen zu tröſten. Sie iſt edel, aber ſie iſt eine Chimäre. Die Lage der heutigen Polen wird der der Juden vor Chriſti Geburt verglichen. Aus ihrer Verzweiflung heraus ſollen ſie ſich einen Meſſias gebären. Dann ſoll das polniſche Volk wiederum der Meſſias der übrigen Völker werden. Bisher habe es nur negativ durch Abhaltung der tatariſchen und türkiſchen Barbarei für die Menſchheit gewirkt. Dann werde es poſitiv erlöſende Thaten vollbringen. — Träume! Träume! Wenn es uns auch nicht angenehm iſt, ſo dürfen wir uns doch nicht darüber täuſchen, daß die Ruſſen ſich einmal zum Mittelpunct des Slawismus gemacht haben. Der ruſſiſche Kaiſer iſt ſchon das abſolute Subject des Panſlawismus. Die Ruſſen attrahiren die andern Slawen nicht blos künſtlich durch die Emiſſare der Neſſelrode'ſchen Propaganda, die ſo viel Artikel in unſere Zeitungen ſchreiben, ſondern noch mehr als ein natürlicher Gravitationspunct. Augenblicklich ſind zwar die Polen als Beſiegte und als Katholiken den Ruſſen feindlich, aber zuletzt werden ſie zu den Ruſſen immer noch mehr Wahlverwandtſchaft haben als zu den Oeſtreichern und Preußen, deren Germanenthum ihnen mit der gänzlichen Entnationaliſirung droht.

Im Saal der Börſenhalle haben geſtern unſere Radicalen Herwegh ein großes Banket gegeben, bei dem es ſehr ſtürmiſch hergegangen iſt. Man hat viel Champagner conſumirt und viel Toaſte ausgebracht. Was muß es ſonſt ſich ein Menſch ſauer werden laſſen, auch als Künſtler, es zu einiger Anerkennung zu bringen. Leſſing oder Schiller iſt wol nie ein Diner gegeben, bei welchem man ſie mit Lorber gekränzt hätte. Gegenwärtig wird das Dem, welcher „auf der Zinne der Partei“ ſteht, viel leichter geboten. Man hat in den Reden viel auf die Zahmen, die Anſtändigen, die Bequemen und Vorſichtigen geſtichelt, dagegen in Vergötterung der Leidenſchaft, in dem Licht des anbrechenden Völkermorgens, in der Luſt der Kerker, in dem Flug des freien Aaren, in der Rückſichtloſigkeit des ewigen Rechts, im Donner der Freiheitsſchlachten, im Umgürten der Schwerter um die Lenden, in der Zukunft der Einheit Deutſchlands geſchwelgt. Herwegh hat ein Gedicht vorgeleſen: „Lerche und Nachtigall“, worin er die Lerche als den Vogel des Morgens, des Lichts und der Arbeit, ich möchte ſagen, als den ehrenwerthen Proletarier des Vogelgeſchlechts preiſt, die Nachtigall dagegen als den Vogel der Nacht, der Finſterniß, Ueppigkeit und Wolluſt ſchmäht. Alles Gleichniß hinkt, kann zwar der Dichter ſagen, allein doch thut mir die ſüße Nachtigall leid, zum Bilde für eine ſchwelgeriſche, faule Ariſtokratie verbraucht zu ſein. Was würde wol Hafis ſagen, daß ſeiner Bulbul ſo begegnet, von einem Dichter ſo begegnet worden? Er würde ſich und ſie gewiß ſogleich durch ein ſchöneres Gedicht gerächt haben, worin er die gute Freundſchaft der Lerche und Nachtigall und die Weisheit Allah's beſungen hätte, dem Ackerer und Wanderer des Tags die Lerche, dem Träumenden und Liebenden Nachts die Nachtigall zu anmuthigen Gefährtinnen geſchenkt zu haben.

Der Engländer **Prince Smith**, der hier jetzt Vorleſungen über Nationalökonomie in vortrefflicher deutſcher Sprache hält, ein Antipeelit übrigens, verglich geſtern den Zuſtand unſerer deutſchen Volkswirthſchaftslehre ſehr witzig mit dem Homunculus im Fauſt.

1843.

Um die Einführung von Schwurgerichten als unpraktiſch zu widerlegen, leſe ich jetzt oft in den Zeitungen, daß das Volk vom *accuſatoriſchen* Proceß keinen rechten Begriff habe. Hat es denn aber, möchte ich wol gegenfragen, einen ſolchen vom inquiſitoriſchen? Da nun aber in unſern Oſtprovinzen der accuſatoriſche Proceß nicht exiſtirt, wie ſoll denn auch das Volk jetzt ſchon von ihm einen klaren Begriff haben? In der Rheinprovinz hat es ihn gewiß.

Republik halte ich bei uns Deutſchen und gar bei uns Preußen für Thorheit. Erbliche Monarchie halte ich für uns durchaus nothwendig. Wären wir wahnſinnig genug, ſie aufzuheben, ſo bin ich überzeugt, daß wir ſie bald genug wiederherſtellen würden. Unſere Journalpolitiker verwechſeln gewöhnlich den Begriff der bürgerlichen Geſellſchaft mit dem des Staats. Für den Staat iſt die Einheit und Ruhe nur durch die natürliche Continuität der Souveränetät erreichbar. Die nordamerikaniſche Union ſteht noch weſentlich auf dem Standpunct der bürgerlichen Geſellſchaft; erſt wenn ſie in ihrer unaufhaltſamen Wanderung nach Weſten hin das Ufer des Stillen Meeres erreicht hat, werden bei ihr die Kämpfe um die Austiefung der Souveränetät ihren Anfang nehmen.

Meine Anſicht, daß, was wir in Deutſchland Socialismus und Communismus nennen, in Frankreich die Bedeutung hat, auf eine phantaſtiſche Weiſe das Bedürfniß der Provinzen und Städte nach einer ſelbſtändigern, ihrer Eigenthümlichkeit angemeſſenern Verwaltung, die Nothwendigkeit der ſogenannten Decentraliſation auszudrücken, hat durch eine neue Schrift des Publiciſten L. Stein weitere Beſtätigung erhalten. Er hat ein Buch über „*Die Municipalverfaſſung Frankreichs*" geſchrieben und faßt ſie ſo, daß das *römiſche* Element, der Staat ohne Volk, und das *germaniſche*, das Volk ohne Staat, ſich in Frankreich überhaupt und in der Verfaſſung ſeiner Städte insbeſondere verſchmolzen habe. Daß *kein Theil* des Staats ein ſelbſtändiges Leben, einen eigenen Willen haben, ſondern von dem höchſten Staatswillen abſolut abhängig ſein ſolle, iſt das römiſche Princip; daß jeder Einzelne im Staat berechtigt iſt, an dem Beſchluß des höchſten Willens wieder *ſeinen Theil* zu haben, das germaniſche Princip. Stein kommt nun in ſeiner hiſtoriſchen Analyſe zu dem Reſultat, daß ſeit 1789 die Commune nur das *adminiſtrative Organ* des *einheitlichen* Staats iſt.

Wie hoch müſſen wir Preußen alſo unſere Städteordnung ehren, wie ſehr uns ihre Verwirklichung und Fortbildung angelegen ſein laſſen, da wir in ihr das trefflichſte Mittel beſitzen, uns gegen das öde Nivellement abſoluter Centraliſation und damit gegen den ſocialiſtiſchen und communiſtiſchen Fanatismus zu ſchützen, der weſentlich eine Reaction gegen den Abſolutismus von Paris iſt.

Der König hat einen Feſttag angeordnet, das Andenken an die Stiftung des Deutſchen Reichs 843 zu begehen. Was ihn nur dazu bewogen haben mag? Oeſtreich gegenüber ſollte man doch nicht gefliſſentlich daran erinnern, daß die Könige Preußens aus der Auflöſung des römiſchdeutſchen Reichs hervorgegangen ſind. Oder iſt es nur ſeine große Vorliebe für hiſtoriſche Erinnerungen? Oder hat er Frankreich gegenüber die Abſicht, das Selbſtbewußtſein der Deutſchen zu kräftigen? Oder will er die Deutſchheit Preußens damit betonen? Ich weiß es nicht. Ich weiß nur, daß die deutſche Geſchichte für mich ſo viel Trauriges, Widriges, Demüthigendes, und ſo wenig des ungetrübt Erfreulichen enthält, daß ich Gott danke, am heutigen Tage nicht ein Prediger oder Toaſtredner ſein zu müſſen. Ich habe zwei Predigten gehört. Sie haben mich nicht aufgeklärt und, ſehr entſchuldbar, in ihren Geſchichtrepetitionen ſehr Vieles als Deutſch aufgezählt, was allgemein Europäiſch oder gar urſprünglich Romaniſch iſt, z. B. die Kreuzzüge. Recht Deutſch iſt nur die Reformation und der Siebenjährige Krieg, denn an unſerm letzten ſogenannten Freiheitskrieg haben die Briten und Ruſſen ebenſo großen Antheil.

Der Communiſt Weitling iſt von Geburt ein Magdeburger, weshalb ich mich, da ich auch einer bin, für ihn intereſſire. Seines Handwerks iſt er ein Schneider. Dies ſcheint offenbar ein

Irrthum bei ihm zu ſein, denn politiſche Reform, Redenhalten, Broſchürenſchreiben, Verſemachen, liegt ihm thatſächlich weit mehr am Herzen als Zuſchneiden und Nähen, und ſtatt des „Pariſer Modejournal" wird er wol nur den „National" leſen. Allein ich bezweifle auch dieſen Beruf in ihm und glaube, wenn ein Phrenolog Weitling's Kopf unterſuchte, würde er ein ganz anderes Organ als das eminenteſte bei ihm entdecken. Ich würde vorſchlagen, es das *culinariſche* zu nennen. Ich finde nämlich, daß Weitling in ſeinen Schriften nur dann recht beredt wird, wenn er die Freuden einer guten Tafel ſchildert. Da iſt er hinreißend und der Bratenduft kitzelt uns in der Naſe. Nehmt Weitling die Ausſicht fort, durch eine Revolution zu einem wohlbeſetzten Tiſch zu kommen, und er rührt den Finger nicht mehr an. Oder noch beſſer, gebt ihm ordentlich zu eſſen und zu trinken, oder bringt ihn auf die Idee, bei Ludwig Philipp Oberkoch zu werden, und ihr habt an ihm einen ganz zufriedenen Menſchen. Wäre er nicht gemein bürgerlicher Abkunft, ſo könnte man ihm auch die diplomatiſche Carrière vorſchlagen, da ein Hauptpunct der höhern diplomatiſchen Cultur im Diniren und Soupiren beſteht.

Gott ſei Dank, daß die Menſchen auch beſſer *ſind*, als unſere Reformer und Revolutionäre ſie oft *machen* wollen. Wie grenzenlos bornirt, dumm, elend kommen mir dieſe Beſchreibungen der communiſtiſchen Glückſeligkeit vor, wo die

Menſchen nach der Uhr ſchlafen, frühſtücken, arbeiten, eſſen, verdauen, ſpazieren gehen und ſo gut, ſo verſtändig, ſo leidenſchaftlos, ſo freiwillig reſignirt leben. Nein, glaubt mir, ein Stück trocken Brot und ein Schluck reinen Waſſers in einer Hütte iſt dem Menſchen, der individuelle Freiheit zu ſchätzen weiß, tauſend mal lieber als die reichlichſte Koſt in euern Phalanſtèren, die ja in unſern Klöſtern, Kaſernen, Gefängniſſen, Waiſenhäuſern längſt realiſirt ſind und aus denen jeder Menſch, der noch eine Ahnung von Freiheit hat, ſich zuletzt herausſehnt. Glaubt mir auch, daß der Affect zum Menſchen gehört, und daß es einem ordentlichen Menſchenleben auch nicht daran fehlen darf, einmal die Poeſie der Leidenſchaft durchzuerfahren. Das iſt es ja, was die Menſchen im Kriege, wenn er nur erſt recht im Gange iſt, ſo berauſcht, daß er einmal die regelrechten Ordnungen der Philiſterei durchbricht und den Witz auf die Probe ſtellt. Ich bin überzeugt, daß in dem langweiligen Pedantismus eines Phalanſtère, worin kein Menſch mehr ſoll ein Schickſal haben können, viel feinere, intenſivere, corruptere Leidenſchaften aufkommen würden, als in dem mannichfaltigen freien Daſein der Menſchen, das ihrer Individualität doch immer noch einigen Spielraum gewährt.

Von O'Connell in Irland aus verbreitet ſich gleichſam eine neue Theorie der Revolution, nämlich der unblutigen, lediglich durch die andere

Ueberzeugung der Maſſen erzwungene. Die franzöſiſchen Communiſten und unſere deutſchen Radicalen ſprechen nun auch ſchon ſo. Iſt das nicht zum Theil Diplomatie der Agitatoren? In Oſtindien gibt es das Durrhaſitzen, daß Einzelne und auch Tauſende durch ſtummes Sitzen vor der Schwelle eines Hauſes, vor den Thoren einer Stadt etwas ertrotzen. Aber in Europa würde man doch gegen eine ſolche Maſſe, wenn ſie dem Befehl zur Auflöſung nicht gehorchte, wol mit gefälltem Bayonnet vorgehen.

1844.

Nun will man bei uns einen Guſtav-Adolf-Verein ſtiften. Klingt das nicht ſchon ganz nach einem neuen Religionskriege? Ich wenigſtens gehöre nicht zu den Leuten, die einen ſolchen für ſo ganz unmöglich halten.

Taillandier in der „Revue des deux Mondes" iſt ein recht aufmerkſamer Beobachter der deutſchen Zuſtände. Er hat jetzt einen Aufſatz drucken laſſen: „La France et l'Allemagne", worin er meint, daß wir jetzt gar nicht mehr ſo träumeriſch liebenswürdig, wie ehedem, dagegen, aber auf unkluge Weiſe, ſehr praktiſch ſeien. Für Deutſchlands Centrum hält er Preußen. Das Motto unſerer Praxis ſei: „Nil sine Gallis." Nun ſei aber der große Unterſchied zwiſchen den Deutſchen und Franzoſen, daß bei dieſen die politiſchen und religiöſen Veränderungen nebeneinander herliefen, bei jenen aber die Religion den Ausſchlag gebe. Falle bei uns Deutſchen die Religion, ſo falle Alles bei uns. Nicht ſo in Frankreich. Iſt das nicht eigentlich ein großes Lob für uns, daß wir Gottlos ſofort gleich Null geachtet werden?

Die Natur lagert in den animaliſchen Organismen Fett ab, aus denen ſie in Zeiten knapper Ernährung ſich noch eine Weile erhalten können. So muß auch ein Staat einen Schatz als Zehrpfennig für kommende ſchlechte Zeiten anlegen.

Der Abbé Combalot wüthet gegen die Univerſität in Frankreich. Ihr Monopol unterdrücke alle Freiheit des Unterrichts. Wenn nur nicht der Klerus dafür das Monopol haben wollte! Couſin leiſtet in dieſem Kampfe gegen die Uſurpationen des Klerus viel. Combalot nennt die Profeſſoren der Philoſophie ſkeptiſche Rhetoren.

Graf Circourt aus der Lorraine, ein höchſt gebildeter Legitimiſt und noch liebenswürdigerer Menſch, der ſich mit ſeiner intereſſanten Frau jetzt hier aufhält, ſagt mir, daß die Maſſe der Franzoſen wirklich noch ſehr ungebildet ſei. Tauſend gebildete Franzoſen etwa regieren das Land. Deutſche, die ſich in Paris domiciliren, gehen oft unter, Italiener dagegen arten ſich leichter an, finden als Romanen ſich inſtinctiv zurecht und erwerben oft große Herrſchaft über die Franzoſen. Aufſehen zu machen in Paris ſei leicht, aber ſchwer, es zu erhalten und das momentane Aufſehen in ein dauerndes Anſehen zu verwandeln, weil immer Neues das Neue verdränge.

Die Debatten in der Pairskammer über die Freiheit des Unterrichts haben nun ein Ende erreicht. Sie ſind von einer Tragweite, die man erſt nach einem Jahrhundert vielleicht recht wird ermeſſen können. Der für den Klerus kämpfende Graf Montalembert hat oft mit hinreißender Beredtſamkeit geſprochen, aber auch ſeine Gegner, Couſin, Villemain, haben ganz Außerordentliches geleiſtet, und ich wundere mich, daß man von ihren trefflichen Reden in Deutſchland, das jeden kleinſten franzöſiſchen Roman überſetzt, ſo wenig Notiz zu nehmen ſcheint. Als ob nicht unter jener Frage in Frankreich das Weſen des Proteſtantismus, die Freiheit der Kritik auch auf dem Gebiet des Glaubens, mit zur Sprache gekommen wäre! Man drückte ſich in der Pairskammer dahin aus, daß der Unterricht in der Philoſophie auf den Collegien eine beunruhigende Ausdehnung gewonnen habe. Er ſoll daher künftig auf die Elemente der Logik, Pſychologie und Moral beſchränkt bleiben; Metaphyſik, Geſchichte der Philoſophie und Religion ſollen ausgeſchloſſen werden.

Die ſtaatsrechtlich garantirte Parität der Confeſſionen darf die Erlaubtheit des theoretiſchen Kampfes derſelben nicht ausſchließen. Den einzelnen Katholiken werde ich als Proteſtant immer mit der höchſten Toleranz behandeln und ſelbſt für ihn in die Schranken treten, wenn man ſeine Freiheit, auch das Abſurdeſte zu glauben, beſchränken wollte. Allein ebenſo fodere ich von ihm, daß er mein menſchliches und göttliches Recht anerkennt, die Irrlehren der katholiſchen Kirche einer polemiſchen Kritik zu unterwerfen, wie ich ihm natürlich daſſelbe Recht in Betreff der Principien des Proteſtantismus zugeſtehe. Die Staatsregierung kann ſich in dieſer Beziehung nur rationell verhalten. Man redet jetzt ſo viel vom chriſtlichen Staat. Ich halte alle modernen Staaten für weſentlich chriſtliche, aber die Regierung in denſelben kann nach meiner Meinung nur rationell ſein, denn, wollte ſie dies nicht, ſo würde ſie ja confeſſionell ſein müſſen und dieſe Beſchränktheit würde ja conſequent zu Ungerechtigkeit und Zwang aller Art, daher letztlich zum religiöſen Bürgerkrieg führen. Es iſt nur merkwürdig, daß man ſich unter der Vernunft oft ein unchriſtliches Princip vorzuſtellen ſcheint, denn man declamirt gegen den Vernunftſtaat, gegen den politiſchen Rationalismus, gegen den Staat der Ideologie, als wenn der Begriff der Vernunft nothwendig mit dem Begriff des Deſtructiven identiſch wäre. In dieſem Betracht hat Schelling doch viel Schuld an der Sprachverwirrung, die Vernunftphiloſophie — ein Pleonasmus — negative Philoſophie zu nennen. Bei einem Diner neulich wußte mir der eine meiner Nachbarn, ein Graf, nicht Schlimmes genug von der Vernunft zu ſagen. Als ich in Anſehung der Politik, von der wir eigentlich ſprachen, bemerklich machte, daß doch weder Chriſtus noch die Apoſtel eine Politik gelehrt hätten, daß alle Staatsformen ſich auf das Chriſtenthum berufen könnten, beſonders die republikaniſchen, daß ſolche Ausſprüche, wie der von Gott eingeſetzten Obrigkeit zu gehorchen, doch noch weit von einer organiſchen Regierung entfernt wären, mußte er mir Recht geben. Worauf beziehen Sie ſich denn alſo? fragte ich voll Spannung. Da nannte er mir das Staatsrecht des Profeſſors Mauerbrecher, das ich allerdings noch nicht kenne.

Es iſt in unſerm Leben durch die politiſche Parteiung eine ſo große Reizbarkeit hervorgebracht, daß man auch nicht das Harmloſeſte mehr ſagen oder thun kann, ohne daß immer irgendwelche Tendenz wenigſtens anvermuthet wird. Ich ſuche mich, ſoviel ich vermag, einſam zu halten, denn als Philoſoph habe ich das Bedürfniß der freien, univerſellen Kritik und kann mich für die unvermeidlichen Einſeitigkeiten und extremen Handlungen einer wirklichen Partei nicht verbindlich machen. Am wenigſten kann ich mich auf die Religionsſtreitigkeiten einlaſſen. Unſer Königsberg iſt jetzt politiſch und kirchlich in einer unglaublichen Gährung, von der man auswärts kaum eine richtige Vorſtellung zu haben vermag.

Oefters treten die charakteriſtiſchen Elemente unſers Preußen nebeneinander in ſcharf markirten Manifeſtationen gleichzeitig hervor. Ein ſolch intereſſanter Moment findet in dieſem jetzigen September ſtatt. In Trier iſt den Gläubigen der ungenähte Rock Chriſti (von dem es anderwärts aber auch noch Exemplare gibt) zur Anbetung ausgeſtellt. Der römiſche Katholicismus kann an der Maſſe der zuſtrömenden Verehrer ungefähr die Stärke berechnen, die er noch in den untern Volksſchichten dort beſitzt. In Berlin findet eine große Kunſt- und Induſtrieausſtellung ſtatt: das Intereſſe unſers heutigſten praktiſch-äſthetiſchen Zeitgeiſtes. Hier in Königsberg iſt das dreihundertjährige Jubiläum unſerer proteſtantiſchen Albertinauniverſität mit einem gewaltigen Zudrang alter Commilitonen aus der Provinz gefeiert worden. Es iſt der Grundſtein zu einem neuen Univerſitätsgebäude gelegt worden, das unſer König, der den erſten Hammerſchlag that, als Rector unſerer Univerſität zu einem „Herde des Lichts im hohen Norden" weihte. Es war der aufklärungsbegierige Wiſſensdrang, der politiſche Liberalismus, die proteſtantiſche Frömmigkeit, die akademiſche burſchikoſe Lebensluſt, die bei dieſem großartigen Feſt hervortraten. Als die Grundſteinlegung beendet war, entblößten ſich die Tauſende und Tauſende von Köpfen, mit denen der weite Raum des Königsgartens bedeckt war, und ſangen: „Nun danket Alle Gott!“ was auf mich einen Eindruck machte, wie ich ihn nicht erlebt, ſeit die Preußen in meine Vaterſtadt Magdeburg wieder einzogen und dieſes Lied auf dem Alten Markt zum Schluß der öffentlichen Huldigung geſungen wurde.

O'Connell hat ſeine Stärke weniger im iriſchen Patriotismus, als im römiſchen Katholicismus. Seine jetzige Befreiung aus dem Gefängniß ſchreibt er ſelber der Novena zur heiligen Jungfrau bei,

ut sit plena, sit sonora,
sit jucunda, sit decora
mentis jubilatio!

Unſere Zeit rühmt ſich oft ihrer philoſophiſchen Bildung, allein ich glaube wenig daran. Ein wenig Kenntniß der Geſchichte der Philoſophie, das Aufraffen einiger Principien und eine dialektiſche Gewandtheit ſind doch noch keine wirkliche Bildung. **Geſundes Denken**, wie ich es nennen möchte, iſt bei uns ſelten, und in ihm müßte ſich doch zeigen, was die Beamten, die Geiſtlichen, die Journaliſten, von Philoſophie gelernt haben. Die ärgſten Begriffsverkrüppelungen, die haarſträubendſten Schlußfolgerungen, die lahmſten Definitionen, die confuſeſten Begriffsmiſchereien ſtolziren quasi re bene gesta bei uns einher. Was für Schiffsladungen von logiſcher

Verkehrtheit kommen nicht in dem Hafenplatz des „chriſtlichen Staats" zuſammen! Das Chriſtenthum ſoll mit Recht das abſolute Princip unſers Lebens ſein, aber kann man denn ſo ohne weiteres eine Politik aus ihm extrahiren? Politik iſt eine ſehr ſchwere, vielſeitige Wiſſenſchaft, welche ſo gut ſtudirt ſein will als Algebra, Geographie, Mechanik u. ſ. w., die alle mit dem Chriſtenthum nichts zu thun haben, was, zu meiner großen Freude, Schelling in Berlin auch anerkannt hat. Nun denkt aber ſo ein heutiger Beamter, wenn er nur recht gut chriſtlich geſinnt ſei, Sonntags die Kirche beſuche, das Theater nicht beſuche, Biernatzki's Novellen leſe, Eugène Sue's „Ewigen Juden" nicht leſe, die Haller'ſche „Reſtaurationspolitik" kaufe, um ſie gelegentlich zu leſen u. ſ. w., er bilde ſich zu einem recht brauchbaren Mann. Im Kleinen gewiſſenhafte und perſönlich wohlgeſinnte Männer können wir dadurch wol bekommen, aber an Staatsmännern dürften wir endlich einen ſehr fühlbaren Mangel ſpüren. Eine Gemeindeordnung, ein Waarentarif, eine Gerichtsordnung, ein Gewerbepolizeireglement u. ſ. w., wie ſollen ſie chriſtlich ſein? Nur große Erfahrung und gründliche Bildung, nicht aber ein „chriſtlicher Tact", von dem man jetzt ſo viel faſelt, können darin etwas ausrichten. Namentlich aber begreife ich nicht, wie man die Finanzen, die in allen heutigen Staaten unbedingt als die erſte Aufgabe der Politik daſtehen, weil leider die Moralität unſerer Zuſtände mit der Geldfrage innigſt verſchmolzen iſt, ich begreife nicht, wie man die Finanzen chriſtlich organiſiren will? Die chriſtliche Religion iſt gegen das Geld mehr als gleichgültig, ſie verachtet es, und dieſes von ihr verachtete Geld iſt in der heutigen innern wie äußern Politik das wichtigſte Element. Wie ſoll ich für den Entwurf eines Steuerſyſtems oder einer richtigen Verwaltung der Staatsſchuld aus dem Chriſtenthum ein Regulativ herausnehmen? Ich konnte daher geſtern in einer Geſellſchaft, in welcher man alle politiſchen Fragen mit der Tautologie behandelte, daß ſie eine chriſtliche Löſung finden müßten, nicht umhin, zwar das Chriſtenthum als ſchlechthinnige Norm unſers individuellen Lebens in der Nachfolge Chriſti anzuerkennen, aber, was die Politik angehe, auf den Kirchenſtaat aufmerkſam zu machen. Dies iſt doch gewiß ein excluſiv chriſtlicher Staat, der von dem Papſt als dem directen Statthalter Chriſti regiert wird. Wo aber findet eine elendere Polizei, eine ſchlechtere Adminiſtration, ein zerrütteteres Finanzweſen, ein jämmerlicheres Militärunweſen ſtatt? Hat nicht der jetzige Papſt durch den Verſuch ſeiner Reformen das Traurige dieſer Zuſtände ſelber anerkannt?

Die Todesſtrafe iſt gleich ein Problem, das man durch Berufung auf Chriſtlichkeit im Allgemeinen nicht löſen kann. Kain war der erſte Mörder, der Brudermörder. Und doch beſtraft der Gott des Alten Bundes ihn nur mit dem Exil. Aus den Neuteſtamentiſchen Schriften laſſen ſich Stellen pro und contra zuſammenleſen. Die Richtung des Chriſtenthums geht jedoch meiner Ueberzeugung nach auf die Aufhebung der Todesſtrafe, die aber von einer Höhe des Culturſtandes abhängig iſt, den wir noch lange nicht erreicht haben. Für den prämeditirten Mord halte ich die Todesſtrafe für gerecht. Das iſt jetzt meine feſte Ueberzeugung, nachdem ich oft und viel geſchwankt und im Vortrag des Naturrechts in verſchiedenen Jahrgängen ganz Entgegengeſetztes gelehrt habe. Für den prämeditirten Mord iſt der Tod, der einfache Tod die homöopathiſche Strafe. In Rußland exiſtirt keine Todesſtrafe, aber man kann einem Menſchen einige Tauſend Knutenhiebe geben laſſen, in deren Folge er unfehlbar den Geiſt aufgibt. Joſeph ſchaffte in Oeſtreich die Todesſtrafe ab, ließ die Menſchen dafür Schiffe an der Donau ziehen. Zſchokke und Eugène Sue wollen den Mörder blenden laſſen. Gutzkow ſchlägt vor, dem Mörder die Wahl zu laſſen, wie er ſich ſelbſt morden wolle. Schopenhauer will den Mörder caſtriren laſſen u. ſ. w. Das ſind Alles unzureichende, unangemeſſene Surrogate.

1845.

Das vielbeſprochene Buch von Karl Heinzen: „Die preußiſche Bureaukratie", iſt gewiß kein unbedeutendes Symptom, und die Regierung am wenigſten darf es ignoriren. Daß man aber ſolche Bücher jetzt bewundern, wol gar genial finden kann, iſt ein noch bedenklicheres Symptom. Dieſes aus rachſüchtigem Herzen geſchriebene Buch haucht einen mordbrenneriſchen Geruch aus, der mir gräßlich iſt. Die letzte Seite, die in der Mitte nur das Wort „Tſchech" mit Frage- und Ausrufzeichen enthält, kommt mir ſelber wie ein Attentat vor.

Mably: „Doutes proposés aux économistes sur l'ordre naturel et essentiel des sociétés" (1768), behauptet ſchon, daß die Erſtattung aller Bedürfniſſe an den Einzelnen aus einer allgemeinen Kaſſe oder Vorrathskammer, auch bei vorausgeſetzter Bildung der Individuen, ſie doch bald zur Trägheit, zum Sichverlaſſen auf das allgemeine Vermögen führe, und daß daher der *Privatbeſitz* als natürlichſter und kräftigſter Antrieb zur Arbeit und Wirthlichkeit nothwendig ſei. Lauter Philoſophen würden vielleicht, wie Platon meinte, einen communiſtiſchen Staat bilden können, auch kleine Geſellſchaften in einem Staat, aber nicht die Menſchen, wie ſie einmal ſind und Staaten als größere ſociale Organismen bilden müſſen.

Man ſpricht jetzt ſo viel von *arbeitenden* Claſſen. Wäre nicht der eigentliche Gegenſatz dazu *müßige* Claſſen?

In nichts ſind wir jetzt größere Virtuoſen als im Mistrauen, und leiden Alle an einem größern oder geringern Jeſuitismus des Handelns.

In unſern Tagen kommt ſich Zweierlei einander entgegen. Einerſeits die ruhmlüſterne Großmannsſucht der kleinen Geiſter, andererſeits die unendliche Schwäche des Urtheils der halbgebildeten Maſſen. Die Maſſen geben jetzt den Ton an. Ragt nun ein Menſch etwas hervor, ſo wird ihm gleich ein übertriebenes Lob geſpendet. Es wimmelt, ſollte man glauben, bei uns von Heroen, Claſſikern, Volkstribunen, Mirabeaus, Tyrtäen, Luthern. Schnell nutzt die Menge die Individuen ab, die ſie ſich zur ſtupiden Anwunderung ausgeſtellt hat. Nach einiger Zeit hat ſie aber ihren ſo gefeierten Helden gänzlich vergeſſen und nach einigen Jahren wird ein ſolcher in ſeines Nichts durchbohrendem Gefühl vereinſamt ſich fragen, ob er denn wirklich einmal ein großer Mann geweſen? Das fällt mir jetzt immer bej dem Götzendienſt ein, den man, wie erſt mit Herwegh, nun mit Ronge treibt und der mindeſtens ebenſo ſchlimm iſt, als der Cultus mit dem ungenähten Rock.

Der ekle Götzendienſt, den unſere Zeit im ſogenannten Cultus des Genius treibt, wie ſie Strauß, Feuerbach, Herwegh, Liſzt, Ronge u. ſ. w.

vergöttert, iſt nur die ihr ſelbſt unbewußte ironiſche Kehrſeite ihres Atheismus, die ſich doch aufdrängende Nothwendigkeit, das Abſolute auch als ein Subject, als eine Perſönlichkeit zu beſitzen.

Nach der Ausfuhr bemeſſen, ſteht die Cultur eines Volks auf der niedrigſten Stufe, wenn es Thierfelle und Menſchen als Sklaven, auf der höchſten, wenn es, in ſich überfruchtet, freie Menſchen in der Coloniſation exportirt. Zwiſchen dieſen äußerſten Puncten liegt die Scala des Holzes, der Metalle, der Cerealien und Manufacturen.

Schneller als Espartero iſt wol ſelten ein Sterblicher die Scala von der Vergötterung zum Enthuſiasmus, von ihm zur Achtung, von ihr zur Gleichgültigkeit, von ihr zur Verachtung, von ihr zum Haß durchlaufen. Der Herzog v. Vittoria iſt jetzt in eine dunkle Vorſtadt Londons verworfen.

Varnhagen, dieſer unermüdliche Biograph, hat eine höchſt merkwürdige, tapfere, traurige Schrift herausgegeben. Merkwürdig, denn das Leben, was er jetzt beſchrieben, iſt eins der ſeltſamſten, die je gelebt ſind. Tapfer, denn er hat nicht geſcheut, die Misſtände unſers Bureaukratismus offen und ſcharf, ſoweit ſeine Erzählung ihn dazu veranlaßt, darzulegen. Traurig, denn er berichtet, wie ein Menſchenleben nach vielem Drangſal und Kampf endlich noch am Selbſtmord zu Grunde geht.

Ich beſitze eine ganze Reihe von Briefen Varnhagen's. Wenn ich ſie zuweilen anſehe, ſo erſtaune ich über die Gleichmäßigkeit ſeiner eleganten, klaren Handſchrift, über die Salonfähigkeit des kleinſten Blatts. Aber dieſe Zierlichkeit würde den Chiromanten zu einem ganz falſchen Schluſſe verleiten, wenn er glauben wollte, daß dieſe ſeine Cavalierfeder nicht die energiſchſte Sprache führen und auch die unſeligſten Zuſtände mit kräftigen Zügen malen könnte.

Varnhagen hat „Das Leben des Hans v. Held, ein preußiſches Charakterbild", geſchrieben. Dieſer Hans v. Held war in den Kampf Zerboni's gegen v. Hayn in Breslau verflochten. Er mußte ſeine ehrenvollen Angriffe auf Miniſterwillkür in jüngern Jahren mit der Hausvoigtei, mit Kolberg büßen. Die Miniſter ließen ihm ſogar ein Manuſcript auf der Poſt erbrechen und entwenden. Später war er Beamter, zuletzt beim Salzamt in Berlin, und zwei mal verheirathet. Aus ſeinen Kämpfen hatte er ſich die Kraft der Poeſie gerettet und machte gelegentlich gute Verſe. Die ihm untergebene Salzkaſſe wurde beſtohlen. Er war unvermögend, den Defect zu decken. Er ſah das Glück ſeiner Familie durch etwaige Abzüge auf Jahre hin zertrümmert. Nach dreiundfunfzigjährigem Dienſt, 78 Jahre alt, erſchoß er ſich eines Morgens in den Gebüſchen des Gartens vor dem Invalidenhauſe!

Wer ruft nicht mit dem Dichter aus:

„Opfer fallen hier
Weder Lamm noch Stier:
Aber Menſchenopfer unerhört!“

V.

Pädagogik.

1834.

Autodidakten bilden ſich oft ein, die Negation des Vorurtheils überhaupt ſchon durchgemacht zu haben, wenn ſie nur mit dieſem und jenem Vorurtheil fertig geworden ſind.

Wie doch Alles in der Welt zu Ehren kommt! In China gilt das Rülpſen als eine wohlgefällige Dankbezeigung des vollgeſtopften Gaſtes gegen den Wirth.

Goethe ſchreibt einmal an Zelter: „Wenn ich etwas nicht aus dem Grunde verſtehe, muß ich Phraſen machen.“ Das ſollten die Lehrer recht bedenken, die den Unterricht im Deutſchen ertheilen, denn bei den lateiniſchen Aufſätzen iſt es allerdings mit Bewußtſein nur um die Phraſe zu thun.

Wenn Jemand zu einem Philoſophen ſagt, er ſei freilich in der Philoſophie nur ein Laie und erlaube ſich daher nur die und die Bemerkung, ſo darf man ſicher ſein, daß er ſich im Stillen für einen großen Philoſophen hält, der dem Eingeweihten einen rechten Trumpf auszuſpielen vermeint.

Lichtenberg ſagt einmal, er kenne Leute, die heimlich trinken und öffentlich beſoffen ſind. Das kann man jetzt für viele Schriftſteller gelten laſſen.

Alle Menſchen haben eine Abneigung, vom **Gemeinen abzuſtammen.** Daher der Selbſtbetrug **der Heraldik.** Iſt Jemand aber durch ſich ſelbſt geadelt, ſo hebt ſein Stolz wol den niedrigen Urſprung hervor, wie Attila, als er auch auf dem Throne noch aus hölzernen Schüſſeln aß, oder wie Napoleon, als er ſagte: „Je suis sorti de la canaille.“

In unſerm Pietismus ſteckt doch noch viel Judaismus. So finde ich in einem Buch von Liebetrut „Ueber die Ehe nach ihrer Idee und nach ihrer geſchichtlichen Entwickelung“, worin auch viel Gutes, das Wort Herr immer: HErr gedruckt. Dieſes große E ſoll nun gegen Gott eine ſonderliche Ehrfurcht ausdrücken! Wie albern! Warum ſollen die beiden r dann nicht auch als große Buchſtaben figuriren? Gehören ſie nicht auch zum Herrn?

„Ein Weltmann muß nicht nur ein Hinterpförtchen zum Entſchlüpfen, ſondern einen Thorweg zum bequemen Herausgehen offen haben.“

Ein Schriftſteller, der den Leſer mit dem weitläufigen Apparat ſeiner Vorbereitung verfolgt, iſt wie Jemand, der ein Gaſtmahl, das er zurichtet, in der Küche geben will.

Wenn man die Grundſuppe pedantiſcher Betriebſamkeit und literariſcher Gemeinheit, die chronique scandaleuse einer Literaturzeitung, das Untergegangenſein des Menſchlichen im Literariſchen kennen lernen will, dann leſe man: „*Chr. G. Schütz. Von F. K. Jul. Schütz*“ (3 Bde.).

1835.

Es iſt ein einfältiger Aberglaube, die Maſſen an die Stelle großer, productiver, *centraliſirender Naturen* ſetzen zu wollen. Gerade die Maſſen bedürfen der leitenden Individuen, und wir ſehen, wie ſie ſelbſt-untergeordneten, mittelmäßigen Individuen ſich hingeben und ſie mit leidlichem Enthuſiasmus präconiſiren, wenn ſie in ihnen Führer gefunden zu haben vermeinen. Es iſt ein Misverſtändniß der Philoſophie, die Individualität und Subjectivität gering anzuſchlagen. Gegen die Eitelkeit einer gehaltloſen Subjectivität kann die Philoſophie ſich nicht ſtark genug erklären, aber die Kraft der ſubjectiven Energie wird ſie immer zu ſchätzen wiſſen, auch in einer Zeit, in welcher „die Allgemeinheit des Selbſtbewußtſeins ſo außerordentlich erſtarkt iſt“.

1836.

Von allen Künſten iſt die Baukunſt diejenige, welche die größten materiellen Anſtrengungen erfodert. Dies drückt ſich auch in den Sagen aus, welche die Entſtehung vieler Gebäude betreffen. Die ſchönſten, gewaltigſten Bauten haben mit dem Teufel ſelber in ihrem Beginn zu kämpfen gehabt. Unter den Thorſchwellen hat man neugeborene, unſchuldige Kinder begraben, den Neid dunkler Mächte abzuhalten. So erinnere ich mich, in Halle an einem Pfeiler der Klausbrücke (hohen Brücke) das Bild des Saalaffen in Stein gehauen und in dem Dom zu Merſeburg die Schalen einer großen Schildkröte geſehen zu haben, die allnächtlich, bis ihnen das Menſchenopfer gebracht war, den beginnenden Bau umgewühlt haben ſollen.

Es gibt zwei ganz verſchiedene Claſſen von Mönchen, ſolche, die nach Ausſchweifungen oder Unglück aus Bedürfniß die Einſamkeit und Ruhe ſuchen, und ſolche, die im Kloſterleben ganz unbefangen nur einen Stand ergreifen, wie man Schuſter und Schneider wird.

Zur Perſiflage der gewöhnlichen Rechenmethode mit benannten Zahlen:

Wenn 3 Gänſe 28 Silbergroſchen koſten, was koſten 5 Ochſen?

1838.

Unter der Menge von mediciniſchen Popularſchriften habe ich jetzt eine ganz vortreffliche in folgender gefunden: „Hygiaſtik oder die Kunſt, ein geſundes und lebensfrohes Alter zu erreichen. Nach Dr. Johnſon von Dr. Calman.“ Johnſon iſt lange in Oſtindien geweſen und hat auch in London ein überaus mannichfaltiges und reiches Material zur Beobachtung gehabt, aus welchem er ſehr merkwürdige Erfahrungen mittheilt. Die für mich intereſſanteſte iſt der Bericht über eine Seelenſtörung bei dem in den Reformbillſtreitigkeiten bekannter gewordenen Lord Kerell, deſſen nervus vagus ſich bei der Section incruſtirt fand. Johnſon nennt unſere moderne Nervenreizbarkeit die Proteuskrankheit, weil ſie in tauſendfachen Verlarvungen erſcheine. Als wirkliche Heilmittel weiß er zuletzt ſehr verſtändig nur Mäßigkeit, auch in den Affecten, freie Luft, Bewegung, Wechſel der Luft wie der gröbern Nahrungsmittel anzuempfehlen. Für die zerſtörendſte Leidenſchaft hält er den Ehrgeiz. Wir ſind nach ihm, gegen die frühern Menſchen gehalten, mäßiger, auch zur Unmäßigkeit unfähiger, aber unmäßiger im Denken und Sorgen. Wir intellectualiſiren unſern Magen zu ſehr und denaturaliſiren ihn dadurch.

1840.

Einen entſetzlichen Tag verlebt! Unter meinen Zuhörern zeichnete ſich ein junger Mann durch außerordentlichen Fleiß aus. Ich gewann ihn ſehr lieb und er ſchloß ſich mir enger an. Er hatte ein ſehr reges Dankgefühl und legte daſſelbe öfter auf zarte und rührende Weiſe an den Tag. Er zeichnete vortrefflich und porträtirte die renommirteſten Studenten in einem Album. Mir ſchenkte er einmal eine Landſchaft, die er nach einem Kupferſtich in Goldblättchen auf einem dunkeln Grunde vortrefflich ausgegraben hatte. Eine zeitlang ging er von hier fort nach Berlin, wo er kaum das Theater beſuchte, faſt immer zu Hauſe ſaß, ſtundenlang aber am offenen Fenſter verbrachte, ſich an dem Wechſel der Phyſiognomien zu ergötzen, die auf der Straße vorüberzogen. Als er zurückkam, reichte er eine in ſehr gutem Latein geſchriebene Abhandlung über das Verhältniß von Kant und Hamann in Betreff des Urtheils des Letztern über die Vernunftkritik des Erſtern bei unſerer philoſophiſchen Facultät ein und wurde promovirt. Hierauf trat er als praktiſcher Juriſt bei dem Gericht ein, wurde ſpäterhin auch Freimaurer.

Dieſes ſind die Hauptdata ſeines äußern Lebensganges. Von Gemüth war er ein reiner, kindlicher Menſch, etwas rechthaberiſch, ein zärtlicher Bruder, von großer, aufopfernder Gefälligkeit. Während einer ſehr gefährlichen Augenentzündung vor zwei Jahren hat er mir ſtundenlang vorgeleſen. Er beſaß vielerlei Talente und Kenntniſſe. Er zeichnete nicht nur vortrefflich, ſondern ſpielte auch das Fortepiano vorzüglich.

Aber er war nicht glücklich. In ſeinem vierten Lebensjahre hatte man ihn unvorſichtig fallen gelaſſen und er in Folge deſſen ein freiwilliges Hinken bekommen. Der eine Fuß verkürzte ſich, verkümmerte und nöthigte ihn, eine Krücke zu tragen. Später ließ er ſich den Fuß ſchienen und trug nun einen großen Spazierſtock. Und ſelbſt dieſen legte er in der letzten Zeit bei Tage ab und ging nur mit einem kurzen dicken Fiſchbeinſtock. Seit zwei Jahren ſchon veränderte er ſich auffallend. Er wurde ſtärker, lebensluſtiger, aber unſtreitig krank, denn er klagte mir oft über Kopfweh, Schlafloſigkeit, Herzklopfen, konnte vor Unruhe Nachts nicht im Bette bleiben und ging oft ſchon früh um 5 Uhr ſpazieren. Auch kam er, was nie der Fall geweſen, in kleine Geldverlegenheiten, borgte von mir, gab aber das Entliehene immer pünctlich zurück. Mit dieſer Unruhe wuchs eine Neigung zum Sonderbaren. Er las obſcure, bizarre Schriftſteller, wie er denn Hamann und Swift immer vergöttert hatte, bildete ſich ein, von kryptiſchen Jeſuiten verfolgt zu werden, als welche er mir ſogar beſtimmte Perſonen in der Stadt bezeichnete, was ich ihm vergeblich auszureden ſuchte, und erfand ſich eine Geheimſchrift, mit welcher er ein Tagebuch ſchrieb. Die Stenographie hatte er ſchon als Student geübt. Im Geſpräch trat ſeine Neigung zur Rechthaberei greller hervor und ſtreifte öfter ſogar gegen mich, den er unendlich liebte, an das Zänkiſche.

Seit einem halben Jahre traten Symptome des Irrſinns hervor. Sein Benehmen erregte öffentlichen Anſtoß, und man fing an, die wunderlichſten Aeußerungen von ihm in der Stadt umherzutragen. Seine Familie mußte ihn unter eine gewiſſe Obhut ſtellen, und er konnte beim Gericht nicht mehr fungiren.

Heute kam er nun in großer Aufgeregtheit zu mir, ließ ſich etwas Geld vorſtrecken und klagte darüber, daß man ihn für toll erklärt habe. Ich wußte nicht, daß er heute in die Irrenanſtalt abgeliefert werden ſollte. Er hatte ſchon zwei mal in den letzten Monaten höchſt excentriſche Aeußerungen bei mir gemacht, es war mir aber, ich möchte ſagen, durch meinen pſychiſchen Einfluß auf ihn, gelungen, ihn zu beruhigen und ihn getröſtet, erheitert von mir gehen zu laſſen. Heute wollte es nicht gelingen. Er ſprang öfters auf, geſticulirte heftig und empfahl ſich endlich lächelnd, aber ſtürmiſch. Ich wußte nicht, daß man ihm nachgegangen war und daß der Wagen, ihn ins Irrenhaus zu transportiren, nebſt einem Polizeidiener vor meiner Hausthür hielt, wo man ihn ſofort empfing, als er heraustrat. Er ſträubte ſich aber heftig gegen den Transport im Wagen und gab mit Pathos ſein Ehrenwort, daß er ruhig ſeinem Schickſal entgegengehen werde, was er auch wirklich that.

Unglücklicher, du wirſt meinem Herzen ewig theuer ſein! Aber ich erblicke nun heute auch viele ſeiner Aeußerungen in einem innern Zuſammenhang und komme nicht davon los, mir die, welche mir gerade noch erinnerlich ſind, aufzuzeichnen.

Wir hatten im Geſpräch einen Mann berührt, der, früher ein wohlhabender Kaufmann, ſpäter ſich in einen völligen Cynismus hatte fallen laſſen, den er mit Bewußtſein geltend machte, bei welcher Apologie ihn eine nicht unbedeutende Bildung unterſtützte. Die Stadt nannte ihn mit Recht ihren Diogenes. Mein armer Freund hatte an ihm ſein Wohlbehagen. Das franke, rückſichtloſe Auftreten des Cynikers hatte ſeine ganze Sympathie: „Ich kenne ihn nicht, aber ich verehre ihn. Sonderlinge ſind immer die beſten Menſchen geweſen.“

„Gott iſt der Namenloſe. Ich heiße Wilhelm. Gott heißt nicht.“

„Die Leute ſagen oft: wer weiß! Ja, wer weiß! Er weiß, der Unbegreifliche.“

„Es kommen mir jetzt unaufhörlich ſo viel Gedanken, daß ich immer lachen muß.“ Und dann konnte er das Geſpräch öfters lange Zeit durch ein, ich möchte ſagen, gegenſtandloſes Lachen unterbrechen, das zuletzt unheimlich wurde. Er behauptete auch, Alles ſprechen zu hören, ſelber den Tiſch. Als ich den Kopf ſchüttelte, lachte er wild und ſagte:

„Sehen Sie, Herr Profeſſor, ich bin humoriſtiſch. Gott iſt der erſte Humoriſt. Das hat noch Niemand geſagt. Ich, Wilhelm N. N. ſagt' es zuerſt.“

Ich.

„Sollte Jean Paul wirklich das nicht auch ſchon gedacht, geſagt haben?"

Er (ohne darauf zu achten).

„Was iſt Humor? Humor iſt Alles, was die Natur thut. Die Natur iſt humoriſtiſch. Die Apfelſinenmädchen ſind ganz natürlich, ganz humoriſtiſch. Der Vater hat mir verboten, mit ihnen mich ferner zu unterhalten. Aber ich könnte ſo intereſſante Schilderungen darüber machen, als Herr Glaßbrenner von den berliner Eckenſtehern, die wir Helfer nennen." —

Als ich ein andermal ihm ſagte, daß ich mich über ſeine Veränderung wundern müſſe, zu hören, wie er jetzt Conditoreien und Reſſourcen beſuche, entgegnete er:

„Das iſt ganz in der Ordnung. Ich habe unendlich viel Talente, verſtehe viele Sprachen. Ich verſtehe auch Engliſch. Ich porträtire. Ich ſpiele Klavier. Ich blaſe die Flöte. Ich bin ſiebenundzwanzig Jahre alt. Lange (mit einem tiefen Seufzer), lange habe ich gelitten. Nun will ich genießen. Das ſollten Sie als Philoſoph doch einſehen."

Ich.

„Aber Sie ſind unvorſichtig. Sie gerathen in Streit. Sie verwickeln ſich in ärgerliche Scenen.

Er.

„Herr Profeſſor, kommt nicht Alles auf die Baſis an? Sehen Sie, mir iſt Alles gleich. Ich frage nach nichts. Ich bin über Alles hinaus. Ich bin ein vernünftiger Menſch, alſo thue ich, was mir beliebt. Sagen Sie, ſoll ich Angſt haben? Wovor ſoll ich mich fürchten?“

Als ich, ihn auf ein anderes Thema zu bringen, fragte, was er jetzt für eine Lectüre habe, bedauerte er, daß er theils ſo Weniges, theils ſo Vieles zum Leſen habe. So Weniges, denn Gereimtes könne er nicht mehr leſen. Der Reim ſei häßlich, eine überflüſſige Künſtelei, die zu vielen Gewaltſamkeiten in Gedanken und Ausdruck führe. So Vieles, denn er habe ſich vorgenommen, alle ſolche Bücher zu leſen, die von Andern nicht geleſen, wol gar verachtet würden. Er habe ſich daher Klinger's Werke angeſchafft, denn Klinger ſchreibe nur Proſa und werde zwar viel genannt, aber faſt gar nicht mehr geleſen. Gerade deshalb werde er ihn leſen. — Als ich ihn fragte, ob er noch zuweilen juriſtiſche Studien mache, erwiderte er, daß er ein wichtiges Werk „De civitate“ ſchreiben werde. Als ich auf dieſe Aeußerung wol etwas verwundert ausſehen mochte, wurde er ſehr heftig und ſchrie: „Wie, Sie zweifeln doch nicht daran, daß ich Profeſſor werde?“

Und nun ſprang er auf das Thema über, daß man ihn, der Profeſſor werden könne, für verrückt halte. „Geſtern z. B. habe ich in der Siegel'ſchen Conditorei zwölf Knallbonbons losgelaſſen, daß Alles auffuhr. Man wies mir die Thür. Nun frage ich Sie, iſt das böſe? In welcher Moral ſteht, daß, einen Knallbonbon loszulaſſen, böſe ſei? Ich habe einem Mann ſeine

Chocolade ausgetrunken. Einem Andern habe ich Alles nachgemacht. Wenn er ſich ſetzte, ſetzte ich mich auch. Wenn er aufſtand, ſtand ich auch auf. Foderte er ſich etwas, ſo foderte ich Daſſelbe. Ich frage Sie, iſt das böſe? Und doch hat man mir die Thür gewieſen. Ich behalte den Hut auf, denn ich bin ein freier Mann. Der Hut iſt ja das Symbol der Freiheit. Die Juden behalten ihn ja auch in ihrer Synagoge auf. Ich habe ihn letzthin auch auf der Sternwarte beim Geheimrath Beſſel aufbehalten. Wünſchen Sie es aber als mein verehrter Lehrer, oder wollen Sie mir hundert Thaler geben, gut, ſo nehme ich ihn ſogleich ab. Ich frage Sie, iſt das ein Verbrechen?“

Ich.

„Ein Verbrechen? Gewiß nicht. Warum ſtellen Sie aber Alles gleich auf die Spitze? Iſt denn nicht die Sitte, das Schickliche, zu berückſichtigen?“

Er.

„Ich gebe Ihnen das zu, im Allgemeinen, aber im Beſondern muß es doch dem vernünftigen Menſchen freiſtehen, das Allgemeine nach ſeiner Eigendürftigkeit zu beſchränken. Sehen Sie, die Straße iſt für Jedermann. Ich bin aber lahm. Man ſoll mir alſo aus dem Wege gehen. Das deute ich mit dieſem Stöckchen an. (Nun erhob er ſeinen Fiſchbeinſtock und fuchtelte damit in der Luft umher.) Wehe der matten Fliege, die mir nicht ausweicht! Sie trifft mein Zauberſtöckchen. Ich gehe auch mit Fleiß auf den Mittelſteinen der Straße, denn ich bin lahm. Das ſieht man ja und darum muß mir Alles ausweichen.“

Nun warf er ſich in die Bruſt und nahm einen renommiſtiſchen Ton an, der ſeiner urſprünglich beſcheidenen Natur eigentlich ganz fremd war. „Sie denken doch nicht, daß ich mich fürchte? Ich ſagte Ihnen ja ſchon meine Baſis, die mich unverwundbar macht, daß mir Alles gleich iſt. Da waren letzthin ſo ein paar Jammerkerle. Ich laſſe alſo Kuchen geben und will die Elenden damit füttern. Aber ſie wollten nicht und verlangten meine Entfernung aus dem Local. Ich habe ſie auf Piſtolen gefodert. Sie ſchütteln den Kopf? Ja, das habe ich. Piſtolen werde ich ſchon bekommen.“

Heute nun kam er ſchon in größter Aufgeregtheit, ließ ſich zwar beſtimmen, ſich zu ſetzen, ſprang aber im Laufe des Geſprächs vom Sopha auf und lief die Stube auf und nieder, fürchterlich mit dem Stock um ſich hantierend. Ein Geſpräch kann ich es auch kaum nennen, da er wenig auf Das hörte, was man ihm ſagte. Erſt klagte er, daß ſeine Familie ihn ſo ſehr in den Ausgaben beſchränke. „Denken Sie“, rief er empört, „worüber man mich geſcholten hat. Ich begegne einem jungen Matroſen, der mir ſehr gefällt, und dem ſchenke ich einen Thaler, denn ich mußte an meinen Bruder denken, der auch Seemann iſt und jetzt vielleicht in China, vielleicht aber auch todt auf dem Meeresgrund iſt. Ich frage Sie, iſt das böſe?“

Hierauf fiel er in unſinnige, aber ſehr ſinnliche Betrachtungen über den Geſchlechtstrieb und wollte Heinſe's „Ardinghello" von mir haben. Als ich ihm denſelben verweigerte, rief er höhniſch: „Aha, ich merke, Sie wollen Plan in meine Studien bringen?"

Nun machte ich ihm bemerklich, daß ſein Zuſtand mir für eine ſolche Lectüre nicht geeignet erſchiene. „Aha", ſchrie er, „da haben wir es. Sie halten mich gewiß auch für toll. Mein Vater hat mich unterſuchen laſſen und die Aerzte haben mich für toll erklärt. Ich bin mente captus, ſagt der Kreisphyſikus. Toll nenne ich einen Menſchen, der wüthet, der ſchäumt, der um ſich ſchlägt, der Andere mordet. Thue ich das? Bin ich toll, Herr Profeſſor?"

Je innigeres Mitleiden ich mit ihm hatte, deſto ruhiger blieb ich äußerlich, worauf er ſich etwas beſänftigte und mich, da ich nicht weiter antwortete, als nur daß ich ihn für krank hielte, bald verließ, und nun die oben geſchilderte Scene erfolgte.

Nachſchrift aus ſpäterer Zeit. Wäre N. N. Kupferſtecher geworden, ſtatt zu ſtudiren, ſo wäre er vielleicht geſund geblieben, dachte ich früher. Allein ich habe mich heute überzeugt, daß er einer Hirnkrankheit erliegt. Ich habe ihn im Irrenhauſe beſucht. Eine zeitlang hat er ſich für den Admiral Coligny gehalten, Franzöſiſch geſprochen, ſich gefreut, daß er doch noch lebe, obwol die Katholiken ihn ſo ſchändlich ermordet hätten u. ſ. w. Den Stock nahm man ihm und gab ihm wieder eine Krücke, allein auch dieſe mußte man ihm nehmen, da er damit zu ſchlagen drohte. Als ich heute kam, fand ich ihn mitten unter den andern Irren im Garten. Er erkannte mich ſogleich. Ich bot ihm die Hand, ſetzte mich mit ihm auf eine Bank unter einem Baum. Er hatte ſich ſehr ins Blödſinnige hin verändert und wußte mir von nichts als von der Tyrannei zu ſprechen, mit der man ihn, einen Doctor der Philoſophie und königlich preußiſchen Referendarius, behandle. Beſonders aber ſchimpfte er über das ſchlechte Eſſen und foderte mich auf, doch hierin, wenn ich könnte, etwas zu ſeinen Gunſten zu thun.

Heute ein langes und merkwürdiges Geſpräch mit einem franzöſiſchen Elementarlehrer gehabt, der mehre Jahre in Paris unterrichtet hat und nun in einer kleinen Stadt, in der Nähe von Paris als Lehrer fungirt. Er vertheidigte die Franzoſen mit Feuer. Wir ſprachen viel über den Unterſchied der deutſchen und der franzöſiſchen Erziehung, und Manches von Dem, was er ſagte, verdient wol, daß ich es mir aufzeichne, wobei ich ſoviel möglich, ſeine eigenen Worte gebrauchen werde.

Ich äußerte meine Beſorgniß über den innern Zuſtand Frankreichs, über die Noth der Arbeiter, von der man in unſern Zeitungen ſo oft leſe.

Er.

Ah bà! Ce sont les chimères des gazettes, car chacun, qui veut travailler, peut gagner sa vie. A la bonne heure, si l'on ne veut pas travailler, quoiqu'on s'y trouve en état, c'est bien autre chose, comme partout.

Ich.

Wenn man nun zwar arbeiten möchte, aber der Mittel ermangelt, die eine Arbeit fodert, was dann beginnen?

Er.

Les moyens? On les aura, car chaque homme, qui veut travailler, réellement travailler, aura de crédit, tant que vous voudrez. Nous savons fort bien, que le capital le plus sûr, c'est le travail lui-même.

Nach Beſprechung einiger Thatſachen der öffentlichen Politik in Betreff der Arbeiter kamen wir auf die Erziehung. Ich erzählte ihm von der unſerigen und erwähnte auch den bekannten Ausſpruch, daß man Preußen das Land der Schulen und Kaſernen zu nennen pflege. Er lobte Preußen ſehr und fuhr dann fort: Chez nous l'éducation est tout-à-fait militaire. On forme les jeunes gens en rangs, avant de commencer les leçons et commande: à droite, à gauche etc. Nous nourrons l'ambition par principe. Un jeune homme, c'est à dire, de six ans déjà, est appellé Monsieur.

Als ich ihn fragte, ob die Entfremdung der Kinder von den Aeltern durch das Ammenweſen und die Penſionate noch immer in Frankreich fortdauerte, wurde er etwas bitter.

Er.

Que voulez vous, Monsieur? Ce sont là des reproches, qu'on reproduit contre nous encore toujours en Allemagne. Je le sais fort bien. Ce sont les rédites de la lecture de Rousseau. Mais, Monsieur, n'avez vous pas de nourrices? Et n'avez vous pas de pensionats?

Das Erſtere konnte ich um ſo weniger leugnen, da ich gerade ſelber für eins meiner Kinder eine Amme noch im Hauſe hatte. Als ich daher zuſtimmend ſtillſchwieg, fuhr er fort:

L'éducation dans les pensionats donne de bonne heure une grande autonomie et inspire, quoiqu'on en dise, un grand amour vers les parens, dont on ne connoit pas les foiblesses, les altérations, les gaucheries avec cette accuratesse, qui me semble détruire en Allemagne souvent l'estime sincère des enfans pour les parens. Mais d'ailleurs, Monsieur, il ne faut pas oublier, que les pensionats ne sont que pour les hommes de bien, comme chez vous. Nous distinguons dans nos collèges entre les internes, qui habitent dans le gymnase, comme on dit chez vous, et entre les externes, qui habitent dans la ville et qui fréquentent le collège seulement pendant les heures de l'instruction.

Er malte mir nun jene Autonomie der Schüler etwas ſtark aus und behauptete z. B., daß ein Schüler, dem ein Lehrer etwas gegen das Reglement zumuthe, ſich nicht ſcheue, ihm geradezu zu ſagen: „Vous étez injuste, Monsieur. C'est contre le règlement. J'obéirais à vous, mais certainement, je m'en plaindrais.“

Ueberhaupt nahm er die franzöſiſche Jugend ſehr in Schutz. Sie ſei zwar oft maline, d. h. durchtrieben, auch méchante, d. h. verkehrt, halsſtarrig u. dergl., allein ſelten mauvaise, d. h. eigentlich ſchlecht. Die Wahrheitsliebe ſtehe unter ihren Tugenden obenan und man ſage ſich ins Geſicht: „Vous étez un lâche, Monsieur. Vous dissimulez la vérité. Ce n'est pas votre opinion là. Expliquez vous, Monsieur!“ Auch ſei ſie nicht ſo vergnügungsſüchtig, ſo corrumpirt, als der Deutſche ſie ſich nach einigen Romanfiguren, die nun ſtereotyp geworden, vorſtelle. Sie ſpiele z. B. gern Billard, aber nicht um Geld, ſondern um eine Flaſche Wein. Um Geld zu ſpielen, würde der junge Franzoſe mit den Worten ablehnen: „Est ce que, que vous me croyez joueur de profession?“

Als wir zuletzt noch den Zuſtand der Philoſophie in Frankreich berührten, meinte er, daß der Franzoſe zwar nicht ſo tief ſpeculiren möge als der Deutſche, daß aber in Frankreich eine gewiſſe philoſophiſche Zuverſicht verbreiteter ſei, als man vielleicht in Deutſchland glaube. Der Franzoſe habe heutzutage ein vollkommenes Bewußtſein darüber, daß jeder Menſch durch das Denken vor allem Menſch ſei. Er laſſe ſich daher die Kritik nicht nehmen. Seine Anſichten könnten oft unwahr, ſeine Ausdrücke ungebildet ſein, ungebildet im Sinn der Schule, untechniſch, denn ſonſt würde ich ihm wol zugeben müſſen, daß der ſtreng logiſche Charakter der franzöſiſchen Sprache der verſtändigen Klarheit auch beim gemeinen Mann ſehr günſtig ſei. Aber die ſubjective Freiheit, das Selbſtbewußtſein als eines durch ſeine Vernunft zum Urtheil über Alles berufenen, ſeien doch für das Philoſophiren eine weſentliche Grundlage. Er habe in Paris bei einem Handwerker gewohnt. Es ſeien Bekannte zu ihm gekommen und ſie hätten ein philoſophiſches Problem mit Lebhaftigkeit discutirt. Sein Wirth ſei zufällig auch auf das Zimmer gekommen und habe ſich nach einigem Hinhören in das Geſpräch gemiſcht. Er habe ihn daraus entfernen wollen und daher, jedoch in der artigſten Weiſe, geäußert, daß das Geſpräch ihn wol nicht intereſſiren könne, da es Themata behandle, die ihm wol unzugänglich, trop ardues, ſeien. Hierauf ſei der Profeſſioniſt tief verletzt gegen ihn aufgefahren: „Comment, Monsieur? Il me semble, que vous me croyez incapable, de juger de ces choses là. Pourquoi? Chaque homme peut raisonner. Ne suis-je pas homme? Moi? Eh bien?“

1841.

Devrient's „Verirrungen“ geſehen. Ein gutes Gemälde moderner weiblicher Verziehung. Erſt laſſen die Aeltern den Launen ihres lieben Töchterleins freien Lauf. Es heißt: „Sei doch vernünftig. Es geht nicht." Setzt nun das Kind ſeinen Kopf auf, ſo heißt es wieder: „Ja, wenn du durchaus willſt." Oder: „Nun, du haſt ja deinen freien Willen."

Als dann das Unglück hereinbricht, machen die Aeltern der Tochter, die ſich beklagt, den Vorwurf, daß ſie ja ſelbſt es gewollt habe. „Man hätte mich", erwidert die Tochter, „nicht ſollen wollen laſſen."

Die Aeltern müſſen ſich mit der Tochter von der großen Welt zurückziehen, knapp leben, werden griesgrämig, abergläubiſch. Der Vater bekommt einen Brief; die Mutter ſeufzt, er könne Unglück bringen; man ſolle ihn nur heute nicht öffnen.

Die Tochter entgegnet treffend:

„Wird denn morgen etwas Anderes darin ſtehen?"

Wenn wir älter werden, lernen wir begreifen, daß Vieles, was wir zuerſt als etwas ganz Individuelles bei uns zu nehmen geneigt ſind, etwas allgemein Menſchliches iſt, das auch in uns anzutreffen wir daher uns nicht wundern dürfen.

---

1 8 4 2.

Es hat ſeine Richtigkeit. In der Sittlichkeit ſoll Niemand Laie ſein.

Raum und Zeit ſind allerdings nichtig für den Geiſt, denn er iſt in ſeiner Ewigkeit, Abſolutheit über ſie hinaus. Er denkt ihre Weiten in ſich zuſammen. Aber als fundamentale Formen der Erſcheinung alles Endlichen ſind ſie auch für den Geiſt von einer ungeheuern Wichtigkeit. Hier, auf dieſem Felsrande, noch einen Schritt — und ich liege zerſchmettert im Abgrunde; jetzt, noch eine Secunde, und ein Ja oder Nein iſt von uns geſprochen, das uns für Jahre, für ewig bindet. Es gehört zur Erziehung, der Jugend dieſe Doppelſeite von Raum und Zeit begreiflich zu machen, um ſie weder zu hoch noch zu niedrig zu achten.

1843.

In der Jugend befriedigt uns oft ſchon das Wollen. In magnis voluisse sat est. Wir haben ja noch das ganze Leben vor uns. Wird man aber älter, ſo lernt man auch das Ausführen ſchätzen, denn mit Schrecken ſehen wir, wie wenig wir von dem Gewollten vollbringen, und jedes Jahr eilt bekanntlich, je älter wir werden, deſto ſchneller dahin.

Viele Menſchen bilden ſich jetzt ein, man könne groß ſein, wie man gerecht, ehrlich, fleißig, ſparſam, ordentlich ſein könne. Viele bilden ſich ſogar ein, ſie ſeien groß, wenn ſie recht eitel, hochmüthig, vornehm, unverſchämt, anmaßend ſind. Noch Andere verwechſeln das Große mit dem nur Brillanten.

In den Handbüchern der Pädagogik finde ich die Langeweile immer nur negativ erwähnt. Als ob ſie nicht auch eine ſehr poſitive Seite hätte? Als ob ſie nicht unter gewiſſen Bedingungen ein nothwendiges Phänomen wäre? Als ob es nicht ein Zeichen der Stumpfheit wäre, wenn ein Kind niemals Langeweile äußerte? Als ob nicht die Langeweile auch die Reaction gegen ſich erzeugte, die zu erfinderiſchen Stimmungen führt? Ich möchte daher wol einmal ein Hülfsbüchlein für Pädagogen unter dem Titel „Nutzen der Langeweile" ſchreiben.

Viele Menſchen ſind in ihrer Bildung, wie man es nennt, bis zum zwanzigſten Jahre vollkommen fertig, ja mit dem Leben fertig. Von da ab oft bis zum ſechzigſten hin verbringen ſie, namentlich Frauen in den mittlern und ſogenannten höhern Ständen, den größten Theil ihrer Zeit mit Unterhaltungslectüre, d. h. Romanleſen, und verſchlingen ganze Leihbibliotheken. Sie verträumen ihr Leben im fictiven Intereſſe an fictiven Perſonen und Begebenheiten und glauben oft ſchon eine gewiſſe Arbeit auf ſich zu nehmen, wenn ſie die Romane einmal nicht in ihrer Mutterſprache leſen. Entſetzlich!

1844.

Man muß den jungen Leuten einprägen, daß wir zwar von den Geſetzen der Welt abſtrahiren können, ſie aber deshalb nicht zu wirken aufhören, ſondern in jedem Augenblick ſich geltend zu machen fortfahren.

Die befreiende Wirkung des Lebens in einer großen Stadt liegt weniger poſitiv darin, daß man mit vielem Bedeutenden in Berührung kommen kann, als vielmehr negativ darin, daß man dem Unbedeutenden, das in kleinen Städten uns ſo zudringlich zu hemmen bereit iſt, leichter auszuweichen und ſeine individuellen Zwecke geſchloſſener zu verfolgen vermag.

Nicht übel hat man als Ergänzung der Kleinkinderbewahr-Anſtalten den Vorſchlag zu einer Großbengelbewahr-Anſtalt gemacht.

Man kann folgende Scala aufſtellen:
Arbeitsfähigkeit und Arbeit.
Indifferenz von Arbeit und Genuß.
Arbeit und Genuß.
Arbeit als Genuß.
Arbeit ohne Genuß.
Arbeitsfähigkeit ohne Arbeit.
Genuß als Arbeit.
Genuß ohne Arbeit.
Genießen ohne Genuß.

Man muß zwiſchen Menſchen, die ſich von Unten nach Oben emporgearbeitet haben, und zwiſchen Emporkömmlingen, Parvenus, unterſcheiden. Zu jenen gehören die größten Menſchen, welche die Geſchichte kennt. Sie haben von engen und dunkeln Anfängen her ſich Schritt vor Schritt durch die Wahrheit und Gediegenheit ihres Strebens auf die weiten und heitern Höhen der Herrſchaft hinaufgerungen, wie ein Sokrates, ein Luther, ein Kant, um bei den Philoſophen zu bleiben, denn Luther war ja Profeſſor der Philoſophie in Wittenberg. Sokrates der Sohn eines Steinmetzen, Luther der Sohn eines armen Bergmanns, Kant der Sohn eines Riemers. Ganz anders der Emporkömmling. Er wird durch Glück auf eine Stufe gehoben, deren Höhe zu ſeiner Bildung und ſeinem Charakter in keinem Verhältniß ſteht. Er uſurpirt Verdienſte, die er nicht hat, er wird durch den Zufall äußerlicher Verkettung ohne innere Berechtigung auf Stufen hingeſtellt, denen er nach ſeiner Realität nicht entſpricht. Der große Menſch, der ſich in Folge des objectiven Werthes ſeiner Leiſtungen aus dem kleinen Kreiſe in den größern verſetzt ſieht, wie Napoleon, der Artillerielieutenant, zum Weltkaiſer emporſtieg, überſpringt keine Stufe, wenn er auch durch ſein Genie und durch das dem Genie folgende Glück die Dauer der Stufen abkürzt. Der Parvenu dagegen hat ſeine hohe Stellung erſchlichen, erbettelt, erkauft, geſchenkt erhalten oder gleichſam — mitunter auch wirklich — geſtohlen. Er iſt Beſitzer, aber nicht

Eigenthümer. Der wirklich große Menſch, der ſich emporgebracht hat, ſchämt ſich ſeines Urſprungs nicht; der Parvenu ſucht ihn zu verbergen, zu verfälſchen. Der große Menſch iſt ſicher nach außen, der Emporkömmling unſicher, denn der Erſte nimmt den Maßſtab von den Dingen ſelber her, der Zweite hat gewöhnlich ein heimliches Vorbild, das er copirt. Der Erſte iſt beſcheiden, denn er weiß die Arbeit zu würdigen, der Zweite iſt anmaßend und verwundert ſich im Stillen ewig über ſich ſelbſt, wie er, das pauvre Subject, es zuletzt doch ſo herrlich weit gebracht. Der große Menſch gibt ſich uns einfach, wie er iſt; der Parvenu macht eine Menge Künſte, uns groß zu erſcheinen, und fällt in der perſönlichen Berührung mit Andern bald in eine Gedrücktheit, die er durch äußerliche Geſchäftigkeit zu verdecken ſucht, bald in einen abſtoßenden Hochmuth, mit deſſen Illuſion er ſich über das unwillkürliche Gefühl der Nichtebenbürtigkeit mit der wahren Größe hinausſchwingt.

Shakſpeare, im „Ende gut, Alles gut“, ſagt einmal:

Wer klügelnd abwägt und dem Ziel entſagt,
Weil er vor Dem, was nie geſchah, verzagt,
Erreicht das Größte nie. — Wann rang nach Liebe
Ein volles Herz und fand nicht Gegenliebe?

Die Kraft geht gerade. Die Lüge kommt oft aus der Schwäche, die ſich nicht eingeſtehen will.

Selig bei unſerer Erziehung der Menſch, der von ſich ſagen kann: mit der Sentimentalität iſt es aus, aber das Herz geht mir auf; denn in der Kunſt, uns und Andern Gefühle vorzutäuſchen, haben wir es mit all unſern Scheinphraſen, unſern Romanen, Theatern, unſerer Virtuoſität im Gelegenheitsgedicht u. ſ. w. unglaublich weit gebracht.

Gutzkow in einer Novelle: „Die Selbſttaufe", im Taſchenbuch „Urania" auf 1845, ſagt S. 207: „Haben wir doch Alle ein zweites Leben oder ſollen doch dahin bringen, zum zweiten male geboren zu werden. Das Eine gibt uns die Welt, das Andere der Geiſt; in Einem ſind wir abhängig, im Andern frei. Jedermann ſollte das Recht haben, ſich in einem gewiſſen Alter über ſeine Stellung zur Geſellſchaft, über ſeinen Stand, ſeine Religion, ja ſelbſt über ſeinen Namen zu entſcheiden, Jeder, der es dahin gebracht hat, ſich aus ſich ſelbſt zu erzeugen."

Sehr ſchön hat **Schelling** geſagt: „Jede Sache bedarf eines Anfangs, der nicht ſein ſoll und nicht ſein ſelbſt wegen iſt; ſodann aber für ihre Entwickelung einer höhern Potenz, durch welche ſie von ihrer Vorausſetzung frei wird." — Verdiente, jeder Pädagogik als Motto vorgeſetzt zu werden.

Fichte in den „Reden an die deutſche Nation": „Eine Entſchließung ſollt ihr faſſen, die Jedweder nur durch ſich ſelbſt und in ſeiner eigenen Perſon ausführen kann. Es reicht hierbei nicht hin jenes müßige Vorſatznehmen, jenes Wollen, irgend einmal zu wollen, jenes kluge Sichbeſcheiden, *daß man ſich darin ergeben wolle, wenn man einmal etwa von ſelber beſſer würde*; ſondern es wird von euch gefodert ein ſolcher Entſchluß, der zugleich unmittelbar Leben ſei und inwendige That, und der da ohne Wanken oder Erkältung fortdaure und fortwalte, bis er am Ziele ſei."

Hegel, „Geſchichte der Philoſophie", II, 178: „Dies gehört zu den Schwächen unſerer Zeit, die Größe, das eigentlich Ungeheure der Anfoderung des Menſchengeiſtes nicht tragen zu können, ſich erdrückt zu fühlen und darum ſchwachmüthig von ihm ſich zurückzuflüchten."

1845.

Wenn es heißt: Jemand ſei zu weit gegangen, ſo iſt das im Guten gut, im Böſen böſe. Aber zu weit gehen überhaupt iſt nur erſt eine relative Beſtimmung, obwol wir uns angewöhnt haben, einen Tadel darin zu ſehen. Welcher große Menſch wäre den kleinen nicht zu weit gegangen?

Eine der Krankheiten unſerer Zeit iſt, auch die empiriſchen Menſchen und Zuſtände immer und überall vollkommen haben zu wollen, woraus denn eine unerträgliche Nergelei Aller über Alle, eine grenzenloſe kritiſche Unzufriedenheit entſteht. Was ſagt der Prediger, Capitel XVII, Vers 7: „Sei nicht allzu gerecht, ſei nicht allzu weiſe, willſt du dich nicht ſelbſt zerſtören.“

Da das Leben ſo kurz iſt, ſo ſollte man den Kindern einprägen, alle erſten Eindrücke gleich recht ſcharf aufzufaſſen. Localitäten, Perſonennamen, Phyſiognomien, Büchertitel, Facta, Alles ſollte man gleich recht aufmerkſam und beſtimmt nehmen. Dadurch gewinnt man Zeit, erleichtert die Reproduction, entgeht vielen Täuſchungen und erſpart ſich den Verdruß, durch genaueres hinterheriges Nachſehen umlernen zu müſſen.

VI.

Askeſe.

1834.

Dieſe Stunde, ſie iſt's, die dich für ewig geboren!
Halte nur feſt den Moment, ewig dann biſt du beglückt!

Es iſt eine bedeutende Redensart, zu ſagen, „Jemand ſei wie verwandelt". Dächte ſich Jemand als verwandelt, ſo würde er dadurch oft eine höhere Wirklichkeit, als ohne den Zauber dieſer Fiction, erreichen können; in ſolchen Lagen nämlich, in denen kein Uebergang, nur ein Sprung ſtattfinden kann.

Oft erſcheint uns unſere ganze Exiſtenz proviſoriſch. Eine geheime Angſt überfällt uns, als würde einmal Alles zuſammenbrechen und das geſammte Sein vom Nichts verſchlungen werden. Der Mönch in Goethe's „Eugenie" ſpricht dieſes Gefühl vortrefflich aus, und die alten Religionen, auch das alte Chriſtenthum, haben es in der Vorſtellung vom Weltuntergang energiſch ausgedrückt. Es iſt eigentlich ein echt ſpeculatives Gefühl.

1835.

Man muß ſich nicht für zu gut halten, für das Rechte und Gute mit einer Art handwerksmäßiger Unverdroſſenheit zu wirken.

Die Sagen der Inder von der Verlockung großer Büßer durch ſchöne Nymphen, die Apſaraſen, welche die Weiſen in Vergeſſenheit all ihrer hohen Zwecke zu tauſendjährigem Liebesleben fortriſſen; die Sagen der Hellenen vom Aufenthalt des Odyſſeus bei der ſchönlockigen Kirke und Kalypſo; die Sagen des Mittelalters von Merlin's Gefangenſchaft durch Niniane, von Rinaldo's Verweichlichung bei Armiden, vom Tannhäuſer im Venusberge, — ſie drückten alle Daſſelbe aus, den Opiumrauſch der ſinnlichen Liebe.

Semper aliquid haeret, gilt vom Böſen, glücklicherweiſe aber auch vom Guten.

Heute erinnerte ich mich eines merkwürdigen Geſprächs, das ich mit dem Miniſter des Cultus v. Altenſtein zu Berlin hatte, als ich ihn im Herbſt 1833 auf der Durchreiſe hierher nach Königsberg beſuchte. Wir hatten von theologiſchen Schriften geſprochen. Von ihnen waren wir auf die Idee des Opfers, von dieſer auf den Begriff der Liebe und weiter der Wolluſt gekommen, und nun vertiefte ſich Herr v. Altenſtein ganz in dieſes letztere Thema und entwickelte mit einer Beredtſamkeit, wie ich ſie nie von ihm vernommen hatte, faſt zwei Stunden hindurch das Weſen der Liebe und Wolluſt, ſodaß ich nur zu hören hatte. Sein Gedankengang war etwa folgender: Die Liebe iſt entweder geiſtige, welche das Sinnliche opfert, oder ſinnliche, welche das Geiſtige opfert, die eigentliche Wolluſt; oder ſie iſt Ueppigkeit, welche die ſinnliche Luſt mit Bewußtſein genießt, daher nicht blos den thieriſchen Trieb, ſondern auch den Schönheitsſinn befriedigt, aber der idealen Kraft der wahrhaften, geiſtigen Liebe entbehrt. Herr v. Wittgenſtein, der ſich melden ließ, unterbrach dieſe tiefen, geiſtvollen Expoſitionen.

Man verliert ſich in ſich ſelber,
Man vergißt ſich mit der Zeit,
Und gewöhnt ſich ganz gelaſſen
An die Niederträchtigkeit.

Die Schadenfreude der Bornirtheit und Gemeinheit, die bei dem geringſten Anlaß Alles ſogleich ins Grelle ausmalt, übertrifft in ihrem Aberglauben an das Böſe den ſonſt ſo verſpotteten Aberglauben hundertfach.

In Zeiten, wie die unſerigen einmal ſind, wird man verſucht, ſo einſylbig zu werden wie Cato, ſo geizig wie Auguſtus, ſo mäßig wie der erſte

Friedrich von Preußen, ſo elegant wie Herbart, und ſo myſtiſch wie Schelling, der große Hierophant.

O wie ſchmerzt es, ſich gemißbraucht zu ſehen! Wie ſchmerzt es, gerade in ſeinen höchſten Beſtrebungen nicht verſtanden zu werden! Schließt euch denn, ihre redebeflügelten Lippen; zieht euch zurück, ihr freundlichen Hände; ſchwinde vom Antlitz, zuvorkommendes Lächeln; flieh in die Tiefen der Seele, Poeſie; haltet kühne Gedanken, wie Prometheus in den Vögeln, einen vorſichtigen Schirm über euch, den Philiſter nicht in ſeinem laissez aller zu erſchrecken!

1837.

Ruhe wünſche ich mir, doch in der Ruhe was wünſch' ich?
Wie der ſelige Gott, lautere Thätigkeit nur.

Uns Menſchen ergeht es mit unſern Beſtrebungen oft, wie jenen Durſtigen, welche am Brunnen die Plumpe ziehen. Kommen ſie aber an die Röhre zum Trinken, ſo iſt das Waſſer oft ſchon bis auf einen dünnen Strahl verlaufen.

Unſere tiefſten Freuden und Leiden müſſen wir, Andern gegenüber, oft in Albernheiten verhüllen, um ſie nicht zu profaniren.

Es iſt merkwürdig, wie in der Geſellſchaft auch ganz unterrichteter, geſcheuter Menſchen das Geſpräch oft ſtockt, als ob das Bewußtſein gänzlich verarmt wäre, und wie dann die bekannteſten Anekdoten, die trivialſten Neuigkeiten, die abſurdeſten Einfälle willkommen ſind, über die Peinlichkeit des leeren Moments hinauszugelangen.

Wenn das Leben ſich zu größerer Mannichfaltigkeit ausdehnt, ſo muß man die Geſchicklichkeit erwerben, Manches ſofort mit Entſchiedenheit beſeitigen, Anderes aber für einen andern Moment, als den augenblicklichen, aufſparen zu können und ihm vorerſt einen nur proviſoriſchen Aufenthalt in unſerer Seele gewähren.

Chriſtus ſchärft oftmals ein, daß das Größte mit dem Kleinſten zuſammenhängt, und fodert uns auf, auch im Kleinen treu zu ſein. Er hat Recht, denn der Geiſt greift ja durch alle Momente ſeiner Exiſtenz als derſelbe productive Grund hindurch, und es iſt immer der ganze Menſch, der in allen einzelnen Gedanken, Handlungen, zum Vorſchein kommt. Wie oft ſcheitern wir an Kleinigkeiten, die wir vollkommen in der Gewalt gehabt hätten, die wir aber als unbedeutende Umſtände vernachläſſigen zu dürfen glaubten und die ſich hinterher empfindlich rächen, weil ſie uns plötzlich die Seite entgegenkehren, nach welcher hin ſie mit dem Größten, das wir erſtreben, in der engſten Verbindung ſind.

Gutzkow ſagt in ſeiner „Seraphine“ von einem wißbegierigen Menſchen: er habe immer examinationsfähiger zu werden geſucht. So müſſen wir immer todesfähiger zu werden ſuchen. Wir müſſen uns ſo einrichten, jeden Augenblick mit Ruhe ſterben zu können. Aber das Sterben ſelber, die Vorſtellung des Todes, womit ſo viele Menſchen ganz vergeblich die Zeit verbringen, muß uns zur Nebenſache werden.

Ein an Hemiplagie leidender Mann ſpringt in Feuersnoth aus dem Fenſter und iſt geſund. Könnten wir nicht moraliſch zuweilen Daſſelbe thun?

Unter den von Feuerbach ſo meiſterhaft erzählten Criminalfällen iſt einer, der mir oft beifällt, wenn mein heftiges Temperament mich zu Zornausbrüchen oder andern Uebereilungen hingeriſſen hat. Sie hat die Ueberſchrift: „Verführung des Augenblicks“, und erzählt, wie ein junger Menſch wohlgemuth zum Tanz gehen will. Er bemerkt an ſeinem Stiefel eine aufgetrennte Naht, tritt bei einem Schuhmacher ein, ſie zunähen zu laſſen, erblickt bei dieſem eine ſilberne Uhr auf dem Tiſch, möchte beim Tanz damit prunken, ergreift den Hammer, erſchlägt den

Schuhmacher, deſſen beide Kinder und ſeine Frau — in kaum einer Viertelſtunde!

Soll man nicht in der Angſt der Schönſeligkeit, d. h. in der Angſt vor dem Egoismus umkommen, ſo iſt uns auch wieder ein gewiſſer Leichtſinn, eine Kunſt der Abſtraction vom Vergangenen wie vom Zukünftigen nothwendig, wollen wir anders den Muth des Daſeins behaupten.

1838.

Iſt man ſchon einmal auf einer gewiſſen Stufe der intellectuellen oder moraliſchen Bildung angelangt, ſo bleibt nur ein Rigorismus des Gehorſams gegen ihre Foderungen übrig, weil er das einzige Mittel iſt, zur höhern Stufe, die über der erreichten liegt, vorzudringen. Es iſt unmöglich, fortan die Bedingungen zu vergeſſen, unter denen allein uns die Exiſtenz noch erträglich wird. Jeder Rückfall aus der ſchon erworbenen Fertigkeit in ein niedrigeres, ausgelebtes Stadium unſerer Bildung muß mit Reue, Widerwillen und Ekel gegen uns enden, weil es eine Zerrüttung unſers immer zum Höhern ſtrebenden Menſchen iſt.

Gleichen wir Menſchen, wenn wir uns Termine ſetzen, von denen ab wir beſſer ſein, edler handeln wollen, um einſtweilen noch in dem

Schlendrian unſerer ſüßen Schwachheit hinzuleben, nicht jenem Beſoffenen, dem ſich die Häuſer drehen, der daher ſtehen bleibt, den Schlüſſel aus der Taſche zieht und warten will, bis das ſeinige vor ihm durchkomme? Dann will er ihn ſchnell einſtecken.

Eine beſondere Schwierigkeit für den Umgang iſt der Scherz. So Wenige verſtehen auf ihn einzugehen. Die Leute wollen im Allgemeinen das Proſaiſche, Entſchiedene, empiriſch Brauchbare, gemein Zuverläſſige. Sie wundern ſich, ob der Scherz unſer Ernſt ſein könne.

Nichts Falſcheres, Verunſittlichenderes, als nur mit Bequemlichkeit gut oder gar groß ſein wollen.

Gott und der Teufel ſcherzen nicht. Alſo ſcherze auch du nicht mit ihnen.

Zwiſchen relativer und abſoluter Hoffnungsloſigkeit iſt ein Unterſchied qualitativer Art, z. B. wenn ein Gefangener auf der Straße geführt wird, kann er ſich noch frei fühlen gegen den Moment, in welchem die Thür des Kerkers hinter ihm zuſchlägt. Und der Delinquent im Kerker kann ſich noch frei erſcheinen gegen den Augenblick, wo man ihn auf dem Schaffot an den Block feſtbindet.

Die ſpecifiſch Frommen betrachten das Beten oft als ein Mittel, ihren Willen bei Gott gegen Gottes Willen durchzuſetzen, indem ſie hartnäckig ſo lange anklopfen, bis er öffnen müſſe.

Im edelſten, arbeitvollſten Leben kann man doch, wie die Briefe und Confeſſionen der größten, geiſtvollſten Menſchen darthun, Momente der drückendſten Langeweile haben.

1839.

Wir ſind eine individuelle Thätigkeit, aber wir leben auch in der Zeit. Jedes Moment unſers Weſens macht ſich daher ſucceſſiv in einem Moment geltend. Man glaube doch nicht, ſich nicht wieder in beſondern Stimmungen und Begehrungen antreffen zu können. Was in uns kraft unſerer eigenthümlichen Natur möglich iſt, hat ſeinen periodiſchen Umlauf in uns. Alles hat in uns, wie ſchon Salomo ſagt, ſeine Zeit. Es ſupplirt ſich und ſo kommt in den ſucceſſiven Cyklen endlich immer wieder der ganze Menſch heraus.

Zum Troſt für den Leidenden hält nicht aus der pädagogiſche, daß wir durch das Leiden gereinigt werden; der moraliſche der Strafe; der teleologiſche, daß es gerade ſo für Dies und Jenes habe kommen müſſen; der philoſophiſche, ſich auf die in der Natur der Dinge liegende Nothwendigkeit zu reſigniren; der fromm fataliſtiſche, daß Gott es ſo wolle — keiner in ſeiner Einſeitigkeit hält aus, ſobald das Leiden ſchwer und langdauernd wird. Indem aber der Menſch in allen dieſen Reflexionen ſich abwechſelnd umhertreibt, ſtellt ſich ihm im Durchſchnitt das wirklich Wahre dar.

Es gibt Angewohnheiten, die uns läſtig werden und die ſich doch ſo tief bei uns eingewurzelt haben, daß die Kritik uns gegen ſie nichts mehr hilft. Sie ſind zu Thatſachen in uns geworden, die ſich, willkommen oder unwillkommen, mechaniſch aufdrängen. Wenn ich z. B. auf meiner Stube zufällig mein Taſchentuch ſuche, ſo muß ich dabei jedesmal an den Hofrath und Profeſſor Aeneſidemus Schulze in Göttingen denken, der nämlich ſehr wenig ausging. Um ſich nun im Hauſe zur Bewegung zu zwingen, hatte er ſein Taſchentuch in einer Nebenſtube liegen und mußte alſo, ſich ſeiner zu bedienen, immer aufſtehen.

Ich gehöre zu den intuitiven Menſchen. Durch Gedankenrechnerei werde ich nichts herausbringen. Bei mir geht die blitzartige Anſchauung des Ganzen der Hingabe an die Einzelheiten voran. Ich bin aber deshalb auch von Stimmungen abhängig und kann ohne ein gewiſſes lyriſches, wiewol ſächliches Pathos nichts arbeiten.

Menſchen, welche viel thun, müſſen ſich auf Tadel gefaßt machen, denn, was ſie auch thun, es wird nach irgendeiner Seite hin mangelhaft ſein, es wird, als Erſcheinung, irgendwelchen Widerſpruch wach rufen. Nun gibt es heutzutage viel Menſchen, die gar nichts thun. Dieſe vorzüglich ſind Virtuoſen im Tadeln. Sie ſind immer aufgelegt, dem Handelnden ſchon ſein Handeln überhaupt vorzuwerfen. Sie ſelbſt ſind im ſchlechteſten Sinn die Tadelloſen, denn ſie geben ſich nach keiner Seite hin preis, bleiben ſchuldlos, unparteiiſch, geſchichtlos.

Uſurpationen der Charlatanerie, wie ſie jetzt in der Literatur durch die künſtlichen Schilderhebungen der Journaliſtik von den Emporkömmlingen einem Börſenſpiel ähnlich gemacht werden, helfen nichts. Nur das Echte wirkt, dauert, ſiegt.

Göttlicher Geiſt, du erhörſt mein Gebet, denn um dich ja nur fleh' ich,
Daß in Gemeinſchaft mit dir ich dir vollende mein Thun.

Das Gemeine als das Gemeine ſehen, iſt etwas. Das Gemeine in ſeinem Zuſammenhang mit dem Höhern ſehen, iſt mehr. Es aber deswegen doch nicht gelten laſſen, iſt das Rechte.

Der größte Virtuos im Ueberſetzen iſt unſtreitig Gott. Wenn ein neidiſcher Selbſtling heuchleriſch zu uns ſagt: „Ich freue mich herzlich über Ihr Glück!“ ſo überſetzt er ſich dies in ein: „Ich wollte, dich holte der Teufel!“ Und wenn ein ehrlicher Kerl in einer Mislage alle zehntauſend Teufel zuſammenflucht und ein Pelotonfeuer mit Donnerwettern und Schockſchwerenöthen eröffnet, ſo überſetzt er ſich das in die Worte: „Lieber Vater im Himmel, ſchick mir doch gleich eine Legion Engel zu Hülfe.“

Es wird uns gar nicht ſchwer, Sünden, die wir an Andern verdammen, mit Leichtigkeit ſelber zu begehen.

In einem ſorgenvollen vielbewegten Leben wird es uns zu einer großen Hülfe, unſere Situationen auch komiſch auffaſſen zu lernen. Wir entlaſten uns durch ſolche Kunſt der anſpruchvollen Gravität, mit welcher wir uns unſer Daſein oft erſchweren, können recht herzlich über unſere Noth und Verlegenheit und Wichtigthuerei lachen, und ertragen dann auch das Harte, Widrige mit heiterm Muth.

1840.

Einigen Witz zu haben, iſt für das Fortkommen in der Welt nicht gerade ein Glück, denn die Platten, Ungebildeten und pietiſtiſch Befangenen, aus denen doch heutzutage die Majorität der Maſſe beſteht, ſehen im Witz gewöhnlich nur eine Bosheit und goutiren ihn nur, wenn er ihre Gegenpartei perſiflirt.

Das Größere enthält auch das Kleinere, das Höhere das Niedrigere in ſich. So kann die Ehe die Eheloſigkeit, die Liebe den Cölibat in ſich ſchließen in der Art, daß entweder die Kränklichkeit der Frau oder des Mannes, oder daß die Schwierigkeit der Kindererziehung in unſerm bedürfnißvollen und koſtſpieligen Leben die Abſtinenz zur Pflicht machen.

Weil wir entſchloſſen ſind, nicht wieder zu fehlen, dürfen wir noch nicht erwarten, nicht wieder zu fehlen. Geſchieht es aber, ſo muß man ſich wenigſtens ſagen können, daß das Streben, nicht fehlen zu wollen, in uns nicht intermittirt habe. Denn in dieſem Fall werden wir uns wieder beruhigen können. Wir wurden dann von dem Nichtſeinſollenden gleichſam überraſcht. Nicht der Vorſatz, nur die Schwäche, nicht die Abſicht, nur die Unbewachtheit, ließ uns gegen unſern Willen treulos werden. Leider aber werden wir bei ſchärferer Selbſtbeobachtung in den meiſten Fällen, in denen wir uns als Fehlende betreffen, inne werden, daß wir ſchon vorher im Geheimen, gleichſam hinter dem Rücken unſers Gewiſſens, unſere Einwilligung zum Fehlen uns zugeſtanden und uns dazu als zu einem Genuſſe prädeſtinirt hatten.

Im Decemberheft des diesjährigen Tholuck'ſchen „Anzeiger" ſteht eine Schilderung meiner Perſönlichkeit, die mir wahrhaftig nicht ſchmeichelt und mir unter Anderm „einen univerſaliſtiſchen Lebensrauſch" zum Vorwurf macht. Univerſaliſtiſcher Lebensrauſch? Was ſoll das heißen? Ich könnte mir das ſo auslegen, daß am Ende damit gemeint ſei, was ich die Poeſie meines Lebens nennen würde. Aber es ſoll einen Tadel ausdrücken, und ſo kann es ein Uebermaß meiner Empfänglichkeit und leicht zum Enthuſiasmus aufflammenden Erregbarkeit bezeichnen. Oder es ſoll auch, da der Vorwurf von einem Theologen kommt, und da ich ein Hegelianer bin, eine obligate Anſpielung auf Pantheismus darin enthalten ſein. Mir fällt unwillkürlich dabei ein, daß vor einiger Zeit im Mundt'ſchen „Piloten" über meine „Geſchichte der Kant'ſchen Philoſophie" geſagt war, ſie ſei eigentlich ein Kunſtwerk von wahrhaft dramatiſcher Anlage und oft wie in einem „Rauſche" geſchrieben. In einem Rauſche geſchrieben? Guter Gott, in was für einen wol? Sieben bis acht Monate hindurch, während meine Frau todtkrank lag und ich mit tauſenderlei Noth, Sorge und Ungemach zu kämpfen hatte, war die Ausarbeitung jener Geſchichte meine Errettung von dem häuslichen Jammer, mein Empyreum, in das ich mich flüchtete. Iſt in jener Geſchichte ein berauſchendes Element, ſo kann es wahrhaftig nur das des Platoniſchen Enthuſiasmus ſein.

Eine große Wohlthat des Lebens beſteht darin, daß ſchwere, wichtige Veränderungen, die unſere Phantaſie das erſte mal, daß wir ſie uns vorſtellen, mit Aufruhr erfüllen, allmälig herankommen. Tauſend Kleinigkeiten führen uns gemach in die neue Realität ein und ehe wir es uns verſehen, ſind wir mitten darin. Was noch vor vier Wochen uns als fremd, ſeltſam, wol gar unmöglich anmuthete, das iſt uns nun ſchon geläufig geworden, und die bekannte Dienſtfertigkeit unſerer Reflexion zögert vielleicht ſchon nicht, uns die Nothwendigkeit des andern Zuſtandes wol gar zu conſtruiren.

In der Geſchichte der Wiſſenſchaften unterſcheidet man bekanntlich drei Epochen, in denen ſie ſich periodiſch zu verlaufen pflegen. Eine erſte Epoche iſt mit der Sammlung und ungefähren Sichtung des Materials beſchäftigt. Eine zweite iſt die der künſtlichen Syſteme. Sie erfindet Principien, die zwar nicht abſolut falſch, aber doch einſeitig ſind, und zwängt das Material unter dieſelben ein. Es entſteht eine Ordnung, ein Schematismus, eine Einheit, ein Zuſammenhang. Aber es entſteht auch ein Kampf der verſchiedenen Syſteme, deren jedes von ſeinem Standpunct aus mit den übrigen in Conflict geräth, weil keins vom Begriff der vollen, der totalen Wahrheit ausgeht. Endlich folgt die letzte Periode, die der ſogenannten natürlichen Syſteme, welche den Begriff der Sache von innen heraus zu faſſen ſuchen. Mit dieſem Gange der Wiſſenſchaft möchte ich auch den unſers moraliſchen Lebenslaufes vergleichen. Erſt machen wir mannichfaltige Erfahrungen. Dann folgt eine Zeit, in welcher wir geneigt ſind, uns Grundſätze zu bilden, die, unſern Erfahrungen gemäß, uns am zweckmäßigſten leiten ſollen. Aber Grundſätze ſind noch keine Principien. Der Gehorſam gegen unſere Maximen muß uns in Widerſprüche verwickeln, ähnlich wie die künſtlichen Syſteme gegeneinander und gegen die Natur ſtreiten. Aus ſolchem Drangſal kann uns zuletzt nur ein natürliches Syſtem des Handelns retten, wie ſo viele Philoſophen in Zeiten ethiſcher Verwirrung das Panier aufpflanzten, daß man der Natur gemäß leben müſſe. Aber für den Geiſt iſt nicht die Natur ohne weiteres das Princip, vielmehr ſein Weſen, ſeine Natur. Hier liegt noch wieder der Quell vieler Verirrungen. Das natürliche Syſtem unſers Handelns iſt nicht das einer cyniſchen oder idealiſirten Natürlichkeit. Es iſt das, welches uns die Freiheit des Geiſtes zur Nothwendigkeit macht, wenn wir „reines Herzens“ ſind.

Unſer ſchlimmſter Feind iſt die der Schwäche günſtige Gelegenheit. Wie ein kalfatertes, neubetakeltes Schiff laufe ich heute Morgen mit gereinigter Seele wieder auf das Meer des Lebens aus, und vielleicht heute Abend ſchon habe ich mit einer Dummheit oder Unlauterkeit wieder Schiffbruch gelitten.

Daß unſere Sünden feinere, glattere, freundlichere, ich möchte wirklich mit gutem Fug ſagen, tugendhaftere Formen annehmen, kann uns doch nur eine zeitlang täuſchen, bis wir uns dieſe eleganten, ſophiſtiſchen Formen der Verſtellung, der Nothlüge, des ſogenannten Misverſtändniſſes und Irrthums, angeeignet haben. Die Intenſität des Sündigens wächſt eigentlich mit dieſer Verfeinerung und ſomit nimmt unſere Schuld eher zu, als daß ſie ſich verminderte.

Jede extreme Scene treibt in unſerm Leben ihre Gegenſcene hervor, eine frivole eine devote, eine übermüthige eine demüthigende, eine heuchleriſche eine entlarvende.

Ein beängſtigendes Gefühl für mich iſt die poſitive Unmöglichkeit, ſo vieler Liebe, als mir von den Menſchen entgegenkommt, nicht dankbar genug mich erweiſen zu können. Dieſer beſucht mich ſo freundlich; Jener ſchenkt mir ein Buch, das er geſchrieben; ein Dritter ladet mich zu ſich; ein Vierter dankt mir in einem Briefe für den

Genuſs, den ihm meine Schriften gewährt haben u. ſ. w. Wie gern möchte ich allen dieſen Guten zeigen, daß ich ihre Liebe tief fühle, aber Zeit und Kraft reichen nicht hin, meiner an ſich innigen Anerkennung Ausdruck zu geben, und ſo werde ich denn wol nicht Wenigen, die ſich mir umſonſt zu nähern verſucht haben, ſogar kalt erſcheinen müſſen. Gott wird mich abſolviren.

Ich glaube ohne Selbſtbelügung von mir ſagen zu dürfen, daß ich ein wahrhaftiger Menſch bin, daß ich die Wahrheit liebe und auch einigen Muth habe, ſie nicht zu verhehlen. Dennoch betreffe ich mich nicht zu ſelten auf Aeußerungen, derenthalber ich hinterher mir zürne, weil ſie nicht völlig wahr ſind. Sie ſind nicht unwahr, aber ſie ſind auch nicht ſo wahr, wie ſie, wenn ich meine Darſtellung kritiſire, ſein ſollten.

Beſonders gerathe ich in dieſen Fall, wenn ich Daſſelbe verſchiedenen Perſonen, deren Eigenthümlichkeit mir bekannt iſt, erzähle. Wie oft bin ich mir da nicht hintennach zweideutig erſchienen, ohne daß ich es habe ſein wollen. Die Modificationen ſtellten ſich mir bei dem Sprechen ganz unmittelbar ein.

Verglich ich die Verſchiedenheit der Darſtellungen, die ich gemacht, ſo konnte ich wahrnehmen, daß ich bei der einen mehr die Sache, bei einer andern mehr die zufälligen Umſtände derſelben, bei einer dritten mehr die äußere Form der Erſcheinung, bei einer vierten mehr die innere

Bedeutung eines Hergangs betont hatte, und daß dieſe Verſchiedenheit der Individualität der Perſonen, mit denen ich geſprochen, ſehr wohl angepaßt war.

Dieſe Accommodation iſt bei mir nicht Werk einer überlegten Abſichtlichkeit. Sie iſt eine unbewußte That meiner lebhaften Anempfindung. Diejenige Darſtellung der Sache, die mich ſelber hätte befriedigen können, würde jene Verſchiedenheiten vereinigen müſſen.

So weit, könnte man ſagen, ſei ja noch nichts Schlimmes dabei; ja, man könnte behaupten, daß es ungeſchickt ſein würde, anders zu verfahren. Allein die Gefahr kommt noch. Indem ich mich in den Geſichtskreis des Andern ſtelle und auf ihn eingehe, nimmt meine Individualität auch wol die Färbung des Standpunctes an, den ich als den eigenthümlichen des Andern kenne. Hiermit aber tritt ein Urtheil in die Darſtellung, welches den Andern verleiten kann zu glauben, daß ich ſeinen Standpunct theile. Nicht ſelten iſt dies der Fall, oft aber auch nicht. Dies iſt denn der ſchwierige Punct, die rechte Grenze inne zu halten, zumal in unſerm conventionellen Leben, das uns ſoviel Rückſichten der Discretion und Artigkeit auferlegt, wenn wir Andere nicht verletzen wollen.

Kant hat in der Caſuiſtik ſeiner Tugendlehre dieſe Verlegenheiten der Wahrhaftigkeit auch einmal berührt. Wenn die mittelalterige und antike Askeſe für ſolche Fälle das Schweigen anzurathen geneigt ſind, ſo würde dieſer Rath uns jetzt nichts mehr frommen. Mit echt modernem Geiſt empfiehlt Kant da, wo wir anderer berechtigter Gründe wegen unſer Urtheil zurückhalten oder wenigſtens nicht geradezu ſagen wollen, den Witz, aber, ſetzt er ſelber ſogleich ſehr richtig hinzu: wer hat den Witz immer bei der Hand?

1842.

Vor Gott rechtfertigt uns nicht der Bettelſack unſerer Schwächen und Fehle, noch die volle Börſe unſerer prompten guten Werke, ſondern allein das Gebet des Glaubens: „Vergib uns unſere Schuld, wie wir vergeben unſern Schuldigern!“

Wiedergeburt! Himmliſcher, entzückender, Seele und Leib mit Schöpfergewalt durchdringender Gedanke. Durch ihn, nicht durch ſeine Mythologie, iſt das Chriſtenthum die abſolute, einzig wahre Weltreligion, die Religion des Geiſtes.

Wir ſind Narren mit unſerer hypochondriſchen Selbſtquälerei. Oft, wenn wir es ſchlecht gemacht zu haben wähnen, bin ich überzeugt, daß wir es mit aller Abſicht und Mühe nicht hätten beſſer machen können; und umgekehrt, wenn wir es gefliſſentlichſt darauf angelegt haben, es ſo recht aus dem Grunde ſchön und trefflich zu machen und unſere allerhöchſte Zufriedenheit zu verdienen, verpfuſchen wir nicht ſelten Alles aufs gräulichſte und machen vor Gott und Menſchen Fiasco.

Ich bin mir bewußt geworden, daß in mir beſtändig zwei Perioden abwechſeln, die eine eine naturwüchſige, radicale, productive, unternehmende, zuletzt in den Leichtſinn überſchwankende; die andere eine kritiſche, vom Begriff der Bildung getragene, ſkeptiſche, gegen meine Kraft mistrauiſche, zaudernde, vor dem Handeln endlich ganz in die Betrachtung zurückfliehende. Dort muß ich den Ungeſtüm des drängenden Naturgeiſtes zügeln, hier muß ich verhindern, daß ich mich nicht in Unzufriedenheit mit meiner Geſchichte und meinem Thun bis zur Nergelei und Thatloſigkeit vergrolle. Die ſchönſten und ſeltenſten Momente meines Lebens ſind, wie ſich von ſelbſt verſteht, die, in welchen die unbewußt thätige Kraft meiner Natur ſich mit der Kunſt meiner ſchon erworbenen Bildung zu Einem Act vereinigt.

Iſt nun aber dieſe ganze Selbſterkenntniß etwas Anderes, als was im Grunde, mehr oder weniger, alle Menſchen an ſich erfahren?

Bevor wir produciren, können wir uns viel über uns einbilden. Das Produciren dagegen deckt uns unſere Einſeitigkeit, die Grenze unſers Vermögens auf. Glücklich, wenn wir in unſerer Selbſterziehung derſelben inne werden, denn geſchieht dies nicht, ſo wird es die Welt nicht daran fehlen laſſen, uns mit dieſer Grenze bekannt zu machen. Es gibt Menſchen, die ſo ſehr in ihre Individualität gebannt ſind, daß ſie für Alles, was ſie hervorbringen, ſchwärmen. In ihrer Selbſtanbetung ſind ſie unfähig, die Schwächen, Mängel, Verirrungen ihrer Productionen einzuſehen. Was ſie hervorbringen, gilt ihnen für vollendet. Haben ſie nun mit ihren Erzeugniſſen nicht den erwarteten Erfolg, findet das Publicum dieſelben gewöhnlich oder verfehlt, ſo glauben ſie ſich verkannt und werden oft ſehr unglücklich. Sie können ſich nicht überzeugen, daß die Schuld in ihnen liegen ſolle, weil ſie ſich nicht über ſich zu erheben im Stande ſind.

Uns Menſchen verlockt das Glänzende. Chriſtus hat aber Recht, wenn er Treue bis ins Kleinſte hin fodert. „Du biſt treu geweſen über Kleines, ich will dich ſetzen über Größeres.“ Die unſcheinbaren Tugenden des Fleißes, der Ordnung, der Pünctlichkeit, der Wahrhaftigkeit, ſind uns am ſchwerſten. Genial zu ſein, reizt uns mehr, als gewiſſenhaft zu ſein.

Das letzte aufrichtige Reſultat der Betrachtung meines Schickſals iſt immer, daß es unendlich glücklicher iſt, als ich es verdiene. In den vielen Leiden, die ich durchgekämpft habe, erkenne ich ſehr wohl die Gerechtigkeit Gottes, aber in der Art und Weiſe, wie ſie zu überwinden gelungen, noch mehr ſeine Gnade.

Reiß dir das Herz aus der Bruſt, ſo greifſt du die Wahrheit mit Händen!

Erſt wünſcht man ſich ein begebenheitenvolles, womöglich abenteuerliches Leben. Wird man aber älter, hat man eine Frau, Kinder, einen Hausſtand, ein Amt, ſo ſtrebt man dahin, ſo wenig Geſchichte als möglich zu haben. Man iſt in angustiis rerum recht zufrieden, wenn die Leute von uns eben nichts Sonderliches zu ſagen wiſſen.

In Paris ſagt man von einem Menſchen, der die Bewegungen der conventionellen Welt nicht mit durchmachen kann, weil ernſte Arbeiten ihn an ſein Pult oder an ſein Atelier feſſeln, er ſei un peu sauvage. Als ein ſolcher sauvage komme ich mir jetzt der hieſigen Geſellſchaft gegenüber vor. Ich habe mich faſt aus allen Kreiſen zurückgezogen.

Fange man nur erſt an, ſich zu kritiſiren, ſo wird man immer, thut man's gründlich, mit einem Sünden- und Stümperbekenntniß endigen müſſen, gegen deſſen Qual dann kein anderes Mittel verſchlägt, als das reſolute Experiment des Beſſermachens.

Unſicherheit im Denken und Wollen, durch Reflexion entſtanden, läßt ſich auch nur homöopathiſch durch Vollendung der Reflexion aufheben.

Das Gemeine, Triviale, Widrige peinigt mich oft unſaglich und es entſteht bei mir, wenn es mich berührt, die Neigung, es zu ignoriren und mich ihm zu verſchließen. Allein ich halte das für eine Schwäche, denn ich erkenne es dadurch als eine Macht an. Ich muß den Muth haben, das Negative auch in ſeiner häßlichſten Geſtalt anzuſchauen. Theoretiſche Condeſcendenz iſt etwas ganz Anderes, als praktiſche Accommodation.

Die allgemeinen Gegenſätze einer Zeit kennen wir. Wir wiſſen auch, daß ſie im Verlauf ihrer Exiſtenz extreme Individuen und extreme Situationen hervorbringen. Aber die Art und Weiſe, wie dieſelben die Auflöſung des Widerſpruchs entwickeln, bleibt das Geheimniß der Geſchichte; trotz alles Vorherwiſſens und Vorherberechnens können wir die Modalität nicht vorherbeſtimmen. Sie iſt das Ueberraſchende, das Neue, Sinnige, Witzige im Proceß des Geſchehens. Wir können wol noch im Allgemeinen ſagen, daß Glück und Unglück den Menſchen von der Seite her zu treffen pflegen, von welcher aus er ſie am wenigſten ahnt, allein der Schlag ſelbſt erreicht uns eben unvermuthet. Pompejus war ſchon in das Schiff geſtiegen, das ihn an das Ufer von

Alexandrien bringen ſollte, und auf dieſer Ueberfahrt, gegen all ſein Erwarten, wurde er ermordet.

Der Herzog von Orléans hatte ſich geübt, aus dem Wagen currente rota zu ſpringen. In der Zuverſicht zu dieſer Fertigkeit ſprang er auf der Allee von Neuilly aus dem Wagen, den die wildgewordenen Pferde ſchleiften — und fand den Tod.

Eine tüchtige Krankheit iſt wie ein derber Felſen, den man mit Pulver in die Luft ſprengen kann. Unſere moderne Kränkelei aber iſt ein Spinnengewebe, worin die bodenloſe Selbſtſucht, die wir Nervenleiden betiteln, ſich unnahbar einhüllt und woran Stahllanzen zerſplittern.

Das Chriſtenthum hat ganz Recht. Wiedergeburt iſt ohne μετανοια, d. h. ohne Umdenken unſers bisherigen Bewußtſeins, nicht möglich.

Ce n'est que le premier pas, qui coûte! ſagt man gewöhnlich vom Böſen. Warum denn aber nicht auch vom Guten? Will man in die Höhe, ſo iſt jedoch der erſte Schritt immer nur der unterſte und man muß ſich nicht einbilden, mit ihm ſchon auf dem Gipfel zu ſein.

Die Sprache Christi hat etwas Unwiderſtehliches, Packendes. So ſagt er z. B., daß das Gericht über uns komme, wie ein Dieb in der Nacht. Wie treffend, wie allverſtändlich! Die Schickſalsprobe ſchickt uns vorher keine Viſitenkarte.

Als Baſis dürfen wir den Naturalismus unſerer Individualität nicht aufopfern, denn in ihm liegt unſere productive Kraft, aber als Princip dürfen wir ihn nicht behandeln.

Ich wohne dieſen Sommer wieder auf dem Lande. Ich fühle wieder, wie glücklich ich in dieſem Zuſtande bin und würde es mir nie beſſer wünſchen. Morgens die Zeitung; dann Arbeit; Nachmittags eine ſpielende Unterhaltung mit den Kindern; dann ein Gang nach dem Walde und vor Schlafengehen noch eine Lectüre in einem guten Buch. Es iſt das Ideal meines Lebens. Oft, oft werde ich mich nach dieſen ſtillen Tagen zurückſehnen.

Das Schwere in der Bildung iſt, mit der Zeit mitgehen, ihre Veränderungen zu den unſerigen machen und doch zugleich in uns nicht das ewige, göttliche, von der Zeit unabhängige Ideal verlieren.

Es iſt merkwürdig, daß in unſerm gewöhnlichen Umgang das ſtumme Inſichſein *Böſeſein* genannt wird. Wir ſagen, daß Jemand wol auf uns böſe ſein müſſe, weil er gar nicht mehr mit uns ſpreche. Auch das zum Zorn reizen nennen wir böſe machen. Das Böſeſein als Sichnichtäußern, als Schmollen, iſt das ſcheinbar ganz harmloſe, inactive, aber furchtbarſte Mittel, wodurch Menſchen, die unmittelbar miteinander verkehren müſſen, einander bezwingen. Das boudoir, den Schmollwinkel der Weiber, hat gewiß des Teufels Großmutter erfunden. Was die Glut der Hölle nicht zerſchmilzt, zerſchmilzt vor dem ſtummen Böſeſein.

In jedem Individuum ſteckt ein conſtanter Zug, der ſich in allen Lagen ſeines Lebens reproducirt, zuweilen potenzirt, zuweilen depotenzirt. Die Conſequenz dieſes Zuges iſt der Grund, daß uns Andern, wenn wir das Leben eines Menſchen in einer Reihe von Jahren überblicken, daſſelbe ſo äußerſt gleichförmig vorkommt. Immer kommt der Eine zu ſpät, der Andere zu früh; immer wird der Eine reicher, der Andere ärmer; immer lebt der Eine mit ſeiner Umgebung in Frieden, der Andere in Entzweiung u. ſ. w. Das Individuum ſelber bekommt die letzte Urſache ſolcher Eigenheit nicht in ſeine Gewalt und bringt daher ſogar gegen ſein Wiſſen und Wollen doch wieder Daſſelbe hervor.

Das Glücklichſein iſt ein ſo ſeltener, ſo zarter Zuſtand, daß wir, wenn es uns einmal ſo wohl wird, mit Recht eine Scheu haben, es uns und Andern einzugeſtehen.

Im Mannesalter rächen ſich alle Fehler der Jugend. Wie im Leiblichen der Organismus in dieſer Periode zu zeigen hat, ob er aus der Jugend die Kraft als virtus inexhausta herüberbringt, ſo auch ſehen wir im Geiſtigen uns durch die Mängel und Unvollkommenheiten unſerer Jugendbildung gehemmt. Da fehlt es uns an einer Kenntniß oder Fertigkeit, die wir hätten erwerben ſollen; dort iſt es eine üble Gewohnheit, die wir uns angeeignet haben; hier ſchleppen ſich uns perſönliche Misverhältniſſe nach, in die wir leichtſinnig hineingerathen ſind u. ſ. w. Die Summe aller dieſer Factoren iſt dann das Schickſal, auf einer niedrigern Stufe ſtehen bleiben zu müſſen, als es unſerer Anlage nach nothwendig wäre.

„Sie haben ſich doch durch dieſen Schritt ſehr geſchadet.“

Gewiß, mein Herr, aber um nicht Schaden zu nehmen an meiner Seele.

Es gehört zur Religion, unſere empiriſchen Menſchen periodiſch zu vernichten, abimer, in den Abgrund des Nichtſeins zu werfen, uns von unſerer Verendlichung radical zu befreien. Von Zeit zu Zeit müſſen wir Alles, was wir gethan haben, was wir geworden ſind, im Guten wie im Böſen, als ein Nichts ſetzen und in Gott mit Gott einen friſchen Lebenslauf beginnen. Von dem Druck unſerer Geſchichte abſtrahirend, müſſen wir uns gleichſam zum paradieſiſchen Adam machen.

Wenn wir uns raſiren, nehmen wir uns wohl in Acht, uns nicht zu ſchneiden; wenn wir Fiſche eſſen, nicht eine Gräte in den Hals zu bekommen; wenn wir etwas bezahlen, nicht uns zu verzählen; wenn wir auf Glatteis gehen, nicht fehl zu treten u. ſ. w. Und im Sittlichen, alſo in Angelegenheiten, über die hinaus es keine wichtigere für uns gibt, wollten wir uns Achtloſigkeit erlauben? Das ſei ferne.

Eine ſchwere Kunſt im Leben iſt es, ſchon getödtete Verhältniſſe nicht wieder aufleben zu laſſen. Wir bereden uns zuweilen, daß wir doch ſchon aus Höflichkeit, aus Wohlwollen, ſelbſt aus Dankbarkeit, ein Entgegenkommen Anderer, mit denen wir einmal abgebrochen hatten, erwidern müßten. Allein in der Regel (denn Ausnahmen wird es natürlich auch hier geben) werden wir erfahren, daß nur elende Halbheiten aus ſolchen Verſuchen herauskommen, die unſere Geſinnung verderben.

1843.

Schlechte Geſellſchaften verderben gute Sitten, aber langweilige auch.

Können wir ſelber es wiſſen, wenn wir den uns von Gott und dem Schickſal vergönnten Höhenpunct unſers Lebens erreicht haben?

Eine reifere Bildung können wir wirklich auch nur dadurch gewinnen, daß wir länger leben. Wir müſſen *uns* mehrmals ſelbſt abſterben und *überleben* können, um, nach dem Untergang ganzer Weltanſchauungen in uns, uns zu noch höhern Stufen zu erheben. Die „überwundenen Standpuncte", wie wir heutzutage zu ſagen pflegen, ſind deshalb nicht zu Nichts geworden, ſondern haben nur die einſeitige Schärfe verloren, die ſie nothwendig beſitzen müſſen, ſolange ſie uns noch als unmittelbare Gegenwart beherrſchen und unſern Affect erregen. Sie werden in uns zu Seelen, die in uns immerfort eine ideelle Auferſtehung feiern.

Eine Sprache iſt doch unendlich reich. Heute auf einem Spaziergang um die Sternwarte traf ich mit dem ältern Herrn *Bon* zuſammen. Er iſt ein merkwürdiger Menſch. Er iſt ein geborener Thüringer, durch Schubert, als derſelbe Profeſſor in Erlangen war, dem Pietiſmus, durch Campagny in der Schweiz dem Gichtelianiſmus zugeführt. Er beſitzt ſehr intereſſante Sachen aus dieſem Kreiſe, Manuſcripte von Gichtel und Ueberfeld, einem Kaufmann, der Gichtel commentirt hat. Von Ueberfeld's Porträt hat er ein ſchönes Oelbild. Von Jakob Böhme's Porträt beſitzt er ein trefflich gearbeitetes Wachsbild u. dergl. m. Zuweilen unterhalte ich mich mit ſolchen Myſtikern ſehr gern. Wenn dieſer alte Herr Bon von der Magie, von dem eſſentiellen Wiſſen, von dem metalliſchen Erkennen, vom aſtraliſchen Rapport, von der Meinheit u. ſ. w. zu reden anfängt, kann er mich damit, ſo unglaublich das Manchem vorkommen dürfte, nicht blos unterhalten, ſondern ordentlich erbauen. Da ich in Jakob Böhme's Schriften nicht ganz unbeleſen bin, ſo kann er mit mir in ſeiner wunderlichen Terminologie reden, die bei Andern unangebracht wäre. Heute aber verſtand ich ihn einmal erſt ganz und gar nicht. Wir hatten von den Störungen geſprochen, die von außen her unſere Arbeiten kreuzen, unſere Stimmungen unterbrechen. Er empfahl mir dagegen die Unannehmlichkeit. „Unannehmlichkeit?" fragte ich. „Ich verſtehe Sie nicht. Die Störungen allerdings ſind oft ſehr unangenehm."— „Nein", ſagte er, „Unannehmlichkeit nennen wir bei uns, wenn wir uns einer Sache nicht annehmen, ſie als unſerer Eſſenz fremd von uns ausſchließen, ſie mit ihrer Turba unſere Conſtellation nicht irritiren laſſen. Das iſt die Unannehmlichkeit, die uns vor der Gewalt des

Fremden ſchützt und uns in der Tinctur unſers eigenen Aſtrums bleiben läßt.“

Für unſere Eitelkeit iſt es freilich eine ſehr niederſchlagende Beobachtung, wie ſchnell ein Menſch, wenn er geſtorben iſt, vergeſſen wird. Aber es iſt in der Ordnung, weil das wirkliche Daſein ſich immer in eine Zukunft hinüberarbeiten muß. Die Schnellkraft des Vergeſſens beweiſt daher die Geſundheit des allgemeinen Lebens, das dem Todten ſich hinzugeben nicht Raum und Zeit hat.

Man wundert ſich oft, daß Selbſtmörder noch am Tage ihres Todes bis eine Stunde, bis wenige Minuten zuvor heiter erſcheinen, ſogar Geſellſchaften beſuchen können. Ich begreiſe dies vollkommen. Einmal iſt es eine Liſt, ihre Umgebung zu täuſchen. Sodann aber nehmen ſie ſich durch den Entſchluß zu ſterben das Gefühl, für ihre letzten Tage und Stunden Jahre hindurch die Verantwortlichkeit tragen zu müſſen. Und ſo können ſie ſogar leichtſinnig, genußſüchtig werden.

Sein Brot ehrlich zu verdienen und keine Schulden zu machen, iſt in unſern ökonomiſch bedrängten Zeiten ſchon die halbe Moral. Der unzureichende Erwerb und die ihm folgenden Schulden, ſowie das mit ſolcher Nothlage ſich erzeugende Elend, ruiniren den moraliſchen Menſchen durch jene tauſendfachen **Misſtände**, die wir im Deutſchen „Verlegenheiten“ nennen. In Verlegenheit ſein heißt kein Geld haben. Eine Kriſis kommen ſehen, heißt die Ausſicht auf dieſen Zuſtand. Noch werden viele Menſchen durch falſche Scham abgehalten, ſich ihren Unterhalt ſelbſt zu verdienen, weil die Art der Arbeit, zu der ſie ſich entſchließen müßten, ihnen nicht ſtandesgemäß vorkommt. Ich rechne dahin zwei Drittel der ſogenannten verſchämten Armen, Leute, die nach außen hin formell noch ganz reſpectabel auftreten, auch wirklich oft, bei Licht beſehen, ganz gemächlich leben, die aber die Mittel ihrer Exiſtenz unaufhörlich von Andern zuſammenbetteln. Das iſt das große **Voraus Nordamerikas**, daß in ihm die Arbeit geheiligt iſt, Niemand ſich ihrer ſchämt, worin ſie auch beſteht, während bei uns das Bettlerthum die Prätenſion macht, als eine Art von Heiligenſtand geehrt zu werden. Armſein und Unglücklichſein ſind für uns identiſch geworden, während man früher urgirte, daß man zwar arm, aber doch glücklich ſein könne.

Iſt man Schriftſteller, ſo gebricht es Einem nicht an Gelegenheit, die buchſtäbliche Wahrheit des Schriftworts zu erfahren, daß wir Rechenſchaft geben müſſen von jeglichem Wort, welches wir durch die Preſſe reden. Was der eine Recenſent uns noch nicht aufgerückt hat, wird ſchon ein anderer aufnehmen, und oft wird uns ein Verſehen, ein Fehler, eine Unbeſonnenheit durch das ganze Leben hindurch Schwarz auf Weiß nachgetragen.

Wenn man ſo, wie ich, der Welt nach vielen Seiten hin ausgeſtellt iſt, ſo iſt es natürlich, daß man ſich mit den Urtheilen, die man über ſich hört und lieſt und in Betreff der nächſten Umgebung, die ſich nicht beſtimmt äußert, fühlt, auszugleichen und ſeinen Schwerpunct wiederzugewinnen ſucht. Man hat mich nun getadelt, daß ich ſo entſchieden gegen Schelling, der ja der Schwager des Miniſters Eichhorn geworden, herausgetreten ſei. Nun tröſte ich mich damit, daß, hätte ich geſchwiegen, dieſelben Leute mich ebenſo wol meines Schweigens halber getadelt hätten.

1844.

Oefters lege ich mir jetzt im Tumult der politiſchen und religiöſen Parteien, der mich umbrauſt und bald mit dieſer, bald mit jener Perſon auch leibhaftig über meine Schwelle an mich herantritt, mich, den Philoſophen zur Theilnahme an irgendeinem Schritt zu werben oder mindeſtens mein Urtheil einzuholen, öfters lege ich mir die Frage vor, ob ich nicht aus Oppoſition gegen das Rococounweſen unſerer Zeit, mit Leo zu reden, in die Oede des Aufklärichts verfallen bin und die Romantik auch in ihren poſitiven Elementen verkenne? Ich frage mich ſo beſonders ſeit meiner „Abhandlung über Ludwig Tieck und die romantiſche Schule", die ich im Frühjahr 1838 in den „Halleſchen Jahrbüchern" habe abdrucken laſſen, weil ich nicht leugnen kann, daß dieſelbe die Grundlage iſt, von welcher Ruge und Echtermeyer in ihrem berüchtigten Manifeſt gegen die Romantik ausgegangen ſind, nur daß ſie Das, was bei mir Negatives vorkommt, in ein fanatiſches Extrem getrieben haben. Bei einer ſolchen Prüfung meiner ſelbſt komme ich aber auf das beſtimmteſte zu dem Reſultat, daß ich Das, was ich die Wahrheit der Romantik nennen möchte, ſogar lebendiger, als in meiner Parcivaliſch ſehnſüchtigen Jugend in mir fühle. Die uneigennützige Freude an der Natur, die humoriſtiſche Auffaſſung unſers Kleinlebens, die Poeſie der Geſchichte, die Ehrfurcht vor den ſittlichen Mächten des Lebens, die tiefe Empfindung für die Schönheit des Cultus, lebt in mir reiner, ſelbſtbewußter als ſonſt. Nur die Illuſionen der „blöden Jugendeſelei", wie Heine ſagt, ſind verſchwunden. Das iſt aber ein unvermeidliches Schickſal für alle Illuſionen, wenn man 40 Jahre alt wird.

Für unſer praktiſches Verhalten beſteht eine unendlich wichtige Erkenntniß darin, daß wir zwar unſer intellectuelles und moraliſches, nicht aber unſer *pſychiſches* Verhältniß zu Jemand ändern können, in deſſen Folge wir uns nicht nur apathiſch, antipathiſch oder ſympathiſch verhalten, ſondern auch in eine Beziehung der Herrſchaft zu, oder der Abhängigkeit von einem Andern treten. Reflectirend verhalten wir uns daher zu Perſonen oft umgekehrt, als in ihrer Gegenwart, durch welche ſie nämlich uns wirklich pſychiſch mit ihrer Individualität inficiren und verwandeln. Das Reflectiren hilft uns wenig gegen die Macht des unmittelbaren Seins.

Ich möchte für meine dermalige Lage den Tacitus parodirend ſagen: „Rara temporum felicitas, ubi, quae sentimus, reticere licet."

Ich habe nun ſchon ſo viel und ſo Vielerlei erlebt, ſo viel Gegenden, Lebensarten, Menſchen, Verhältniſſe, Glück und Unglück kennen gelernt, daß mich zuweilen eine tiefe Niedergeſchlagenheit ergreift. In manchen Augenblicken kommt mir die Welt ſchon ſo auserfahren vor, daß ich vor einer Erweiterung meiner Anſchauungen ordentlich zuſammenſchauern kann. Wäre ich ein Katholik, würde ich ſagen, ich ſei kloſterreif. Aber ich muß dieſes Bewußtſein, mit der Breite der Welt geſättigt zu ſein, anders nehmen. Ich muß es zur Baſis machen, in die Tiefe zu gehen. Ich muß mich zum Begriff des empiriſchen Chaos erheben, deſſen zahlloſe Bilder in meiner Seele ſchweben. Ich muß erkennen, daß ich nun erſt recht zu philoſophiren anfangen kann.

So Vieles in der Welt iſt an und für ſich gar nicht böſe, aber wir machen es dazu und verderben uns den heitern, unbefangenen Genuß hauptſächlich durch Zweierlei. Einmal wenn wir ſchon in einem Element geſündigt haben, denn alsdann quält uns die Erinnerung an unſere Schuld; oder wir möchten in einem Element ſündigen, ſo macht uns das in uns heimlich ſchon vorhandene Böſe, die Möglichkeit zur Sünde, unruhig, unſicher.

Es iſt wirklich eine Komödie, Leute, die notoriſch gar nichts thun, mit ernſten Mienen von der Pflicht reden zu hören, ſich eine Erholung ſchaffen zu müſſen.

Man kann die Tugend wol als langweilig verſpotten. Man kann die Tugendeitelkeit verſpotten, die ſich mit ihren Entſagungen, ihren Kämpfen und Siegen phariſäiſch genug thut. Aber die Tugend ſelbſt, haben wir ſie einmal als unſere entſchiedene Pflicht erkannt, muß man ohne alle Sophiſterei bei ſich durchſetzen, ſcheine ſie auch der kurzweiligen Sünde gegenüber noch ſo langweilig und wüßten wir ſogar, daß man, nach dem Schein der Umſtände, ſie uns gar nicht zutraue.

Lange und vielſeitige Lebenserfahrung ſoll uns zwar tolerant, nicht aber indifferent machen.

Prediger ſollten ſich hüten, die Demuth des Chriſtenthums ſo zu interpretiren, als ſolle uns mit ihr die Möglichkeit abgeſprochen werden, ganze und reine Menſchen zu ſein. Nur Verzweiflung, nur cyniſcher Leichtſinn können ſich aus ſolcher Doctrin als Folge ergeben.

1845.

Der ſich reinigende reine Wille ſchlägt in der Signatur ſeiner Lauterkeit alle Sorge und Angſt um die Zukunft nieder. Komme, was da wolle, ſagen wir uns, wenn wir uns ſo von friſchem zuſammengenommen haben, wir ſind gerüſtet und fühlen neuen Muth, es mit dem Schickſal aufzunehmen. Ohnedem ſind wir verloren.

In großen Krankheitskriſen ſtockt das äußere Leben. Alle Kraft concentrirt ſich in den edeln innern Organen, einen Ruck zu machen zu neuem Leben — oder zum Tode. So geht es mir jetzt in der Krankheit meines dermaligen Umbildungsproceſſes. Nach außen hin ganz unempfänglich geworden, wühlend in den Eingeweiden meines Geiſtes, iſt meine Empfindlichkeit ſo groß geworden, daß ich wie eine Senſitive bei jeder Berührung zuſammenſchrecke. Tagelang liegen Briefe unerbrochen in meinem Pult, und ich bebe beim Erſchallen des Klingelzugs vor einem Beſuch, der mich in dieſer Akatalepſie anträfe.

Von den Parabeln Chriſti, dieſen an Weisheit unerſchöpflichen Lebensbildern in univerſellen, zu jedem Gemüth ſprechenden Formen, hat mich in Epochen heftiger innerer Kämpfe und ſeeliſchen Krankens die von dem Kranken am Teich zu Bethesda immer tief ergriffen. So lange liegt der Kranke am heilkräftigen Waſſer — aber er hat Niemand, der ihn hineintrage. Immer läßt er ſich bis zum Waſſer tragen — und immer ſiecht er, weil er nicht hineinkommt. Chriſtus fragt ihn ſcharf: Θελεις ὑγιαινειν; Willſt du geſunden? Als der Kranke dies bejaht, ſagt er zu ihm: Stehe auf, nimm dein Bett und wandle! ἀρε το γραββατον και πορευε! Wir müſſen geſund ſein wollen. Ohne dieſen Willen können wir nicht geneſen. Mit dieſem Willen ſchaffen wir uns in Gott um.

Iſt eine Entwickelung in uns nicht wirklich fertig, ſo hilft alles künſtliche Abſchnittmachen nicht.

Den Idealismus der Geſinnung ſollen wir auch nicht in der Gewöhnlichkeit des Lebens aufgeben. Wenn wir Momente haben, in denen uns die Unterwerfung unter das Gemeine, Triviale aufgedrungen wird, ſo machen wir einen Fehler, denn wir treten dann mit einer falſchen Vornehmheit an daſſelbe heran und dieſe müſſen wir natürlich aufgeben, denn das Gewöhnliche iſt einmal gewöhnlich. Die Feierlichkeit der Stimmung paßt nicht zur Alltäglichkeit. Schlafen, Eſſen, Trinken, der herkömmliche perſönliche Verkehr u. dergl. muß ohne weitere Reflexion abgethan werden. In dieſem Felde der Endlichkeit muß man nicht Idealen nachjagen. Es wäre ein Pedantismus des Ideals, der ſich nur lächerlich machen würde. Etwas Anderes iſt es, zu jeder Zeit, an jedem Ort, in jeder Lage, in allem Thun nur der Wahrheit, Reinheit, Freiheit, Schönheit leben zu wollen. Von dieſer heiligen Maxime darf man keine Secunde weichen, obwol wir die Neigung haben, den Gehorſam gegen ſie in uns temporär zu ſuspendiren, um uns, wenn es uns gelüſtet, gehen zu laſſen.

Mit welchen Vorſtellungen und Erwartungen gehen wir in das Leben, bevor wir ſeine Grenzen kennen, bevor es uns ſelbſt Reſultate gegeben hat. Wie kommt ſo Vieles ganz anders heraus, als wir dachten und ahnten. Da fällt mir denn immer, bei dieſem Unterſchied von Möglichkeit und Wirklichkeit, ein Vers ein, den Leſſing aus einem alten Schlemperliede anführt:

„Ich ſtieg auf einen Birnenbaum, Birnenbaum,
Rüben wollt' ich graben.
Da hab' ich all mein Leben lang
Nicht beſſ're Pflaumen geſſen.“

Es iſt ganz ungeheuer, wie viel Verſe die Deutſchen machen. Kein Jahr vergeht, ohne daß mir nicht eine Menge Gedichte, Dramen, Novellen, mein Urtheil einzuholen, vorgelegt würde. Sehr ungern gehe ich daran, theils weil ich wirklich zu Dergleichen kaum Zeit erübrigen kann, theils weil das Urtheil eigentlich nur in der Hoffnung geſucht wird, es als ein beſtätigendes, belobendes zu erhalten. Das negative, noch ſo begründete Urtheil wird meiſt übel empfunden. Sind nun die Productionen mittelmäßig, ſo wird meine Lage am ſchlimmſten. Ich beſitze Phantaſie genug, mir ein Bild von dem Stoff zu machen, wie er poetiſcher hätte bearbeitet werden können. Indem ich nun das wirklich vorliegende Product, weil es mittelmäßig, nicht ſchlecht nennen kann und gleichzeitig mich in das mögliche Gedicht verliere, ſpreche ich mich gewöhnlich zu milde aus und verfälſche ſo das eigentlich nothwendige Urtheil.

Für den Geiſt iſt das alte Wirthſchaftsſyſtem ergiebiger als das moderne; er muß zuweilen eine Brache haben. Dann iſt er wieder um ſo productiver.

Es iſt ein ſehr großer Unterſchied, ſeine Individualität durch Bildung vollenden oder ihren Naturgrund nur mit einer gemachten Manier überkleiſtern, ſich gleichſam eine officielle, claſſiſch ſein ſollende Scheineigenthümlichkeit für die Schauſtellung einzutätowiren. Da geht alle Natürlichkeit zu Grunde. Alle etwa vorhandene urſprüngliche Eigenheit carikirt ſich.

Mir fallen jetzt, wo ich zwei Drittel der gewöhnlichen Lebenszeit im Rücken habe, wo mein Schickſal mit meinem Amt, meiner immer kranken Frau, meinen Kindern verſchlungen iſt, oft die Schlußverſe aus einem Gedicht von Gutzkow ein:

„Ich fühle wohl, daß ich im Banne liege,
Und nicht mehr weit von meinem Reſte fliege.“

Napoleon wollte eine Schlacht ſchon aufgeben. Ein General widerſetzte ſich. „Ja, Sire“, ſagte er, „wir haben ſie verloren, nämlich bis jetzt. Was hält uns aber ab, ſie noch wiederzugewinnen?“

Iſt das nicht ein ſymboliſcher Ausſpruch für das Verhältniß unſerer Vergangenheit zu unſerer Zukunft überhaupt?

Unſer Leben kann ſich ſo vielſeitig verwickeln, es kann gleichzeitig ſo heterogene Verhältniſſe auf uns zuſammenhäufen, daß es uns unmöglich wird, es nach allen Beziehungen hin klar zu überſehen. Dann wirken oft im Drang des Augenblicks Potenzen in uns, die, durch eine Reihe von Vermittelungen hindurchgehend, ihre wahre Natur uns momentan verhüllen. Ich muß dann, wenn ich dies hinterher durch die oft nicht angenehmen Folgen inne werde, an einen Ausdruck der alten Metaphyſik denken, der da beſagte, daß in einem Zuſammenhang die rationes remotiores mitwirken könnten.

Unſere Fehler ſind oft die Indicatoren einer unentwickelt gebliebenen Richtung, eines nothwendigen, aber unbefriedigt gebliebenen Bedürfniſſes, Anklagen unſerer Schwäche, Trägheit, Ungeſchicktheit.

Dem Böſen, der ſich als den Böſen bekennt, muß man verzeihen. Das Fixiren des Unterſchieds zwiſchen ihm und uns, inſofern er gefehlt, iſt nicht zu verabſolutiren. Gemein gegen das Vergehen und Verbrechen iſt nur diejenige Nachſicht, welche, ſelbſtbewußt ſchuldig, ſich damit von dem Schuldigen die Bequemlichkeit erkaufen will, nicht weniger tolerant behandelt zu werden. Jeder iſt übrigens, ſobald man ihn genauer betrachtet, ſchuldig. Hier tritt jedoch die Art der Schuld ein, ob Jemand ſich einfach in das Böſe fallen läßt, oder ob er von demſelben als einer Schwäche überraſcht wird.

Das, was wir böſe nennen, iſt an und für ſich mit unſern beſten, unſern poſitiven Eigenſchaften im engſten Zuſammenhang. Unſere Mittheilungsluſt kann uns zu Schwätzern machen;

unſer Sinn für Schönheit kann unſere Sinnenluſt entzünden; unſer Wohlwollen für einen Andern kann in der Form der Aeußerung die in anderm Betracht nothwendigen Grenzen verwiſchen; unſere Erhabenheit über das Mein und Dein kann zu einer ſtrafbaren Gleichgültigkeit gegen den Beſitz werden, die unſere Freigebigkeit von Schurken ausgebeutet werden läßt; unſer Vertrauen zu Andern, dieſe ſchöne Tugend, kann gemisbraucht werden, wenn wir nicht vorſichtig, d. h. am Ende ſelber mistrauiſch ſind u. ſ. w.

VII.

Miscellen.

Begriffsfälſchung.

Ein Nationalwerk kann doch nur ein ſolches ſein, welches irgendwie ein weſentliches Intereſſe einer Nation zu einem claſſiſchen Ausdruck bringt. v. Hammer hat nun eine „Türkiſche Geſchichte" geſchrieben. Ich will gern glauben, daß ſie recht gut ſein mag. Was aber ſoll man dazu ſagen, wenn dieſelbe von unſern Buchhändlern als ein deutſches Nationalwerk angeprieſen wird! Hätten wir nur einen Schatten von wirklichem Nationalgefühl, ſo müßten ſolche Verirrungen unmöglich ſein.

Pädagogiſcher Wahnſinn.

Beneke in Göttingen hat ein vortreffliches Wörterbuch zu Hartmann's „Iwain" herausgegeben. Da kommen nun unſere pedantiſchen Grammatiker und fodern, der „Iwain" ſolle auf den Schulen geleſen werden. Es iſt himmelſchreiend. Es iſt deutſchthümelnder Philologenwahnwitz. Mit der Leſung der „Nibelungen", des „Evangeliums deutſcher Tapferkeit", wie v. d. Hagen ſie früher präconiſirte, hätte man ſchon Erfahrungen genug gemacht haben ſollen, allein ſie hatte doch noch einen Sinn. Nun aber ſind die

„Nibelungen" abgethan, denn „wir haben von ihnen keine ſo guten Handſchriften, als von «Iwain»".

Buchtitelinconvenienz.

Dr. Matthäi in Göttingen ſchreibt (1835) ein Buch: „Die Lehre vom Geiſt, wider ihre Gegner allſeitig gerechtfertigt." Was iſt aber der eigentliche Inhalt dieſer Apologie des Geiſtes? Eine Polemik gegen den angeblichen ſyſtematiſchen Druck, mit welchem die göttinger Hofrathariſtokratie nach Dr. Matthäi aufſtrebende Privatdocenten niederhält. Für die innere Geſchichte der göttinger Univerſität ein ſehr merkwürdiges Buch, worin auch über die Verfolgung des edeln Philoſophen Krauſe ſehr intereſſante Aufſchlüſſe vorkommen.

Druckfehlerkomik.

In einem Journalartikel fand ich heute ſehr komiſch immer ſtatt: präſtabilirte, präſtabulirte Harmonie gedruckt.

Schulempfindung.

Einem Examen in einer ſogenannten höhern Töchterſchule beigewohnt. Sonderbare Empfindungen gehabt, ein achtjähriges Mädchen die verbes d'action und die verbes d'existence mit vielem Reflexionsaufwande unterſcheiden und ein kaum zwölfjähriges die Puniſchen Kriege mit einer Geläufigkeit erzählen zu hören, als ob von einer geſtrigen Spazierfahrt die Rede wäre. Es kam mir im Augenblick ganz unnatürlich vor.

Präciſion eines Gutachtens.

In einem Gutachten eines hieſigen Arztes, das jetzt viel beſprochen wird, heißt es unter Anderm: „Er habe N. N. am After und den übrigen Geſchlechtstheilen geſund gefunden.“

Ein Calembour von Beſſel.

An der Tafel des Prinzen Friedrich von Heſſen traf ich heute wieder mit Beſſel zuſammen. Der große Aſtronom machte einen recht artigen Calembour, indem er beim Champagner ſagte: „Les femmes les plus aimables du monde sont les princesses de Hesse (déesses).“

Winkelkritik.

In einem Leihbibliothekenbuch fand ich heute zu einer ſchulmeiſternden Gloſſe, die Jemand einem Ausſpruch Heine’s hinzugeſchrieben, von anderer Hand als Kritik dieſe Verſe:

„O Dünkel,
Dein Gepinkel
Verriecht im Winkel.“

Provinzialſpitznamen.

Sie ſind immer mehr im Abſterben begriffen. Erfuhr heute, daß die Pillauer: Mückenſpritzer, und die Königsberger die Glumſenickel heißen.

Eine Probe der Heiligen Geiſtſprache (1830).

In London hat ſich eine Secte aufgethan, die ſich an einen ſchwärmeriſchen Geiſtlichen Irwing anſchließt, das apoſtoliſche Zeitalter reproduciren und auch die allgemeine Sprache des Heiligen Geiſtes reden will. Eine Seherin dieſer Secte hat nun jüngſthin für Braut: Na blamiria; für Bräutigam: Na blamiorgon, und für Katze: Na Klemos geſagt. Weshalb die engliſchen Blätter nur dieſe Wörter mittheilen, weiß ich nicht. Wodurch unterſcheiden ſich nun wol dieſe Laute der vermeinten göttlichen Urſprache von denen der gemeinen Sterblichen? Da lobe ich mir doch ſtatt dieſer Producte einer hyſteriſchen Ekſtaſe das Hebräiſche und Helleniſtiſche des alten Heiligen Geiſtes.

Menſchenfetthandel.

In der „Revue de Paris" finde ich von Jules Janin einen ſehr intereſſanten Artikel über die Abzugskanäle von Paris und unter Anderm die Thatſache, daß in Paris ſchon ſeit Jahrhunderten ein Menſchenfetthandel beſteht und daß, als Napoleon mit Luiſe von Oeſtreich ſich vermählte, die zahlloſen Lampions der Illumination mit Menſchenfett gefüllt waren. Das nenn' ich doch kaiſerlichen Luxus!

Clemens.

Der Volksphiloſoph Clemens hat ſich bisher (1838) vorzüglich durch ſein „Manifeſt der Vernunft" einen Namen gemacht. Mundt in „Briefen über Hamburg", die er in einem Taſchenbuch: „Delphin", hat drucken laſſen, gibt von der Lebensweiſe dieſes Mannes einige Nachrichten, die uns ein originell barockes Bild vorführen. Mundt ſchildert die Bacchanalien der Matroſen auf dem „Hamburger Berge zu den vier Löwen". Zu dieſen Höllenbreughel'ſchen Orgien bläſt Clemens, um ſich zu ernähren, im Orcheſter mechaniſch die wilden Tanzmelodien, während er zugleich pauſenweiſe Spinoza's „Theologiſch-politiſchen Tractat" lieſt. Seine Schriften druckt er mit einer Tabackspreſſe ſelber.

Symboliſches.

Auf den Straßen wiederholen die Ausrufer in gemeſſenen, ihnen habituell gewordenen Pauſen ihren eigenthümlichen Schrei, auch im tollſten Lärm, auch im dickſten Gewühl, wo eigentlich kein Menſch auf ſie achten kann. Machen wir es im Grunde nicht Alle ſo, durch das Leben zu kommen?

Unausgeſprochene Rapporte.

Wir können zu andern Menſchen Verhältniſſe haben, welche ihnen gänzlich unbekannt ſind. Sie können unſere Empfindung, unſere Phantaſie, unſern Verſtand in einer Weiſe beſchäftigen, welche ganz einſeitig in uns exiſtirt. So erinnere ich mich eines Hauſes in einer ſtillen Straße bei der Reitbahn in Halle. Ueber der Thür deſſelben war in Stein ein Bär ausgehauen, der nach Honig geht. Vor dieſem Hauſe ſaß barhaupt, in einem großen abgeſchabten Oberrock, einen langen Stab in der Hand, auf einem Schemel ein freundlicher, blinder Greis, eine rechte Großvatergeſtalt. Die Seinigen ſetzten ihn hinaus, ſich durchſonnen zu laſſen. Den Winter über verſchwand er. Im Frühjahr dachte ich dann, ob er wol während der langen, dunkeln Monate in dem großen dunkeln Familienzimmer geſtorben ſein könnte. Kam ich nun an einem ſchönen Apriltage, wo ſchon weichere Lüfte ſpielten, auf einem Gang nach Giebichenſtein durch jene Straße und fand den Alten mit ſeinem Silberhaar im Sonnenlicht ſitzend, ſo freute ich mich über die Maßen. Er erſchien mir als der Bote des Sommers und ich rief ihm innerlich einen herzlichen Gruß des Wiederſehens zu, wovon er keine Ahnung haben konnte.

Vergriechung.

Das Aeußerſte von Vergriechung eines Menſchen, das mir vorgekommen, iſt der Herzog August Emil von Gotha. Man ſehe die Schilderung deſſelben in Fr. Jacob's „Vermiſchten Schriften" (Bd. 6, 1837). Der Hellenismus war hier, nach meinem Urtheil, zur Seelenkrankheit geworden.

Lacénaire.

In Reuchlin's Schrift: „Das Chriſtenthum in Frankreich innerhalb und außerhalb der Kirche", die jetzt in Hamburg erſchienen, finde ich ſehr merkwürdige Nachrichten über den Mörder Lacénaire, der 1835 hingerichtet wurde. Nach ſeinen Mordthaten nahm er ein Bad und beſuchte dann das Theater. Er machte gern Verſe. Aus ſeinem Leben ſchildert er ſich ſelbſt ſo:

„Plus tard enfin voleur, escroc, faussaire,
Tous les forfaits ne me content plus rien;

Pour débuter, on chippe une misère,
Et pour finir, on devient assassin.
Petits mioches,
En vos bamboches
N'oubliez pas ce précepte moral:
Dans son ménage
Faut être sage,
Sans vouloir faire en tout tems carnaval."

Den Abend vor ſeiner Hinrichtung dichtete er folgende Hymne an Gott:

„Dieu, que j'invoque, écoute ma prière,
Darde en mon ame un rayon de ta foi,
Car je rougis de n'être que matière,
Et cependant je doute malgré moi.
Pardonne moi, si dans ta créature
Mon oeil superbe a méconnu ta main,
Dieu — le néant — nôtre ame — la nature,
C'est un sécret, je le saurai demain."

Solche entſetzliche Erſcheinungen, wie Lacknaire, tauchen aus dem wüſten Abgrunde des pariſer Lebens auf, welches jetzt die Orgie ſo oft mit dem Selbſtmorde, mit der modiſch gewordenen Asphyxie, beſchließt. Da liegt ein pariſer Bild vor mir, auf welchem ein Elegant neben einer jungen Frau auf dem Sopha ſitzt, einen reich beſetzten Tiſch zur Seite. Darunter die Worte:

„Nous avons bien mangé, bien bu,
Eh bien, mourrons ensemble!"

Naiv.

A. Kommen Sie doch ja recht bald.

B. Ich komme, ſobald ich kann.

A. Können Sie nicht noch etwas früher kommen?

Matroſenlebensluſt.

Herr v. Keudell, von ſeiner norwegiſchen Reiſe zurückgekehrt, erzählte mir heute unter Anderm von der lebensluſtigen Phantaſie der Matroſen. Mitten im heftigſten Sturm hörte er zwei norweger Matroſen ſich von den Freuden des Hamburger Berges unterhalten. Daneben maßen ſie mit dem Senkblei, wie tief ſie zu liegen kommen würden, falls das Schiff ſcheiterte. „Achtzehn Faden, Chriſtian!“ ſagte der Eine. Lachend erwiderte der Andere: „Da kräht kein Hund noch Hahn nach uns.“

Höflichkeit eines Geiſtlichen.

Jachmann v. Pernau erzählt in ſeiner denkwürdigen Schrift: „Die Hierarchie und ihre Bundesgenoſſen in Frankreich“, eine intereſſante Anekdote vom Uebermuth der Ariſtokratie. Unter Ludwig XV. hatte ein Edelmann ſich Hoſtien mit ſeinem Wappen ſtempeln laſſen, um nicht mit ſeinen Bauern daſſelbe geiſtliche Brot zu eſſen. Eines Tages war der Vorrath der geadelten Hoſtien ausgegangen. Der Geiſtliche reichte daher dem gnädigen Herrn eine Hoſtie non armoiriée und ſagte entſchuldigend: „Monseigneur, il faut partager aujourd'hui la fortune du pot.“

Die Hülfszeitwörter der Ruſſen.

Bulgarin, ſelber ein Ruſſe, ſagt: Lügen und Stehlen ſeien die Hülfszeitwörter der Ruſſen.

Ein Kriterium zwiſchen Barbarei und Civiliſation.

Ein Hauptkriterium des Unterſchiedes des Barbaren vom Civiliſirten beſteht darin, daß der Erſtere gar keinen Sinn für Schonung der Bäume hat, während der Zweite nicht nur Bäume ſchont, ſondern auch, die Zukunft beachtend, ſelber welche pflanzt. Dieſe Bemerkung drängt ſich mir leider hier ſehr oft auf, denn Baumfrevel, die aus gedankenloſem Leichtſinn, oder aus kindiſcher Schadenfreude am Zerſtören begangen werden, kommen hier noch überhäufig vor und hemmen die löblichen Anſtrengungen zur Verſchönerung der Stadt in der empfindlichſten Weiſe.

Engliſches Beneficium beim Hängetod.

Was es doch für wunderliche Dinge in der Welt gibt! In England exiſtirt als Criminalſtrafe der einfache Hängetod. Das Geſetz geſtattet aber den Verwandten, den Gehängten an den Beinen zu ziehen, ihn ſchneller ins Jenſeits hinüberzufördern. Man kann alſo als Verwandter dem Gehenkten eine liebevolle Aufmerkſamkeit dadurch erweiſen, daß man ihn tödten hilft und tödten hilft durch eine Procedur, die etwas Schauerlichkomiſches an ſich hat.

Caricaturen auf David Strauß.

Die Caricatur als Parteiwaffe iſt uns in dem Umfang, als die Regierung ſie jetzt geſtattet, etwas Neues, und ſelber die Frommen, die erſt dagegen eiferten, fangen an, von ihr Gebrauch zu machen. Strauß' Abweiſung von

Zürich feiern ſie als einen Sieg des Chriſtenthums über den Atheismus und machen ſie auch zum Gegenſtand von Spottbildern. Auf dem einen greift ein Strauß mit der einen Klaue nach dem Crucifix, mit der andern nach dem Kelch, während der Bürgermeiſter Hirzel von Zürich vor ihm kniet und ihm Futter hinſtreut. Auf einem andern trabt ein Caſuar, gleichſam ein Pſeudoſtrauß, in Zürich ein und die für Strauß geſinnten Mitglieder des Erziehungsraths breiten Teppiche vor ihm aus u. ſ. w.

Ständiſche Sprachnüancirung.

Beim Einſteigen in den Omnibus ſagt jetzt in Paris das ancien règime zum Conducteur:

Vous me mettrez; —
die Opernſängerin:
Vous me descenderez; —
der Elegant:
Vous me jetterez; —
der Ouvrier:
Vous m'arrêterez là et là.

Zeitkritik.

O wie iſt doch jetzo Alles
Fiſelig, kritzelig, krumm,
Schluderig, mauderig, dumm.

Maria Pollin.

Es gibt unſterbliche Thaten, die im ewigen Gedächtniß des allwiſſenden Gottes ſtrahlenhell glänzen, die aber von uns Menſchen vergeſſen, ja die wol gar nicht als ſolche anerkannt werden. In der Geſchichte der Hexenproceſſe kommt vor, daß die entſetzliche, an Wahnſinn grenzende Verfolgungsſucht der Juriſten endlich durch den Heroismus eines unſchuldigen Weibes gebrochen wurde. Es war die Kronenwirthin Maria Hollin zu Nördlingen, die im Bewußtſein ihrer Unſchuld alle 56 Martergrade der Tortur aushielt. Von Stund ab waren die Juriſten durch dieſe Thatſache entmuthigt. Dieſe Frau verdiente ſo gut eine Denkſäule als mancher General.

„Aufrichtig."

In der heutigen Converſation und Journaliſtik begegnet man ſehr häufig der Wendung: „Um aufrichtig zu ſein." Es iſt gewiß keine Bosheit, wenn man aus der Häufigkeit dieſer Verſicherung den Schluß zieht, daß die Aufrichtigkeit bei uns wirklich eine große Seltenheit geworden iſt.

Der Geſang eines Maniacus.

Man hat ſchon lange bemerkt, daß in gewiſſen Exaltationen ſich eine Neigung zu einem rhythmiſchen Sprechen, zu einer geſangartigen Modulation einſtellt, als wollte die entfeſſelte Seele durch ſolche Bindung der Wörter gegen ihr eigenes Chaos reagiren. Heute habe ich Gelegenheit zu einer ſolchen Beobachtung gehabt. Ich wohne dieſen Sommer bei der Stadt auf dem Lande. Ein heftiges Getöſe, ein lautes Schreien auf dem Hofe, den ich von meiner Dachſtube nicht überſehen kann, reißt mich vom Arbeitstiſch empor. Ich ſtürze die Treppe hinunter auf den Hof, zu ſehen, was es gibt, und erblicke Alles auf der Flucht vor einem Wüthenden begriffen. Den Pachter ſehe ich mit blutendem Kopfe ſeinem Hauſe zuwanken, während zwei ſeiner Knechte ſich von hinten auf den Raſenden werfen, der ihm nachſtürzt, ihm einen Spitzhammer aus den Händen winden, ihm auf Bauch und Bruſt knien und nach Stricken rufen. Ich eile mit meinem Wirth, dem Landbaumeiſter, herzu; wir knüpfen eine Waſchleine los und helfen den Tobſüchtigen binden, deſſen Augen von hölliſchem Feuer funkelten, deſſen Mund von Geiſer ſchäumte, der Alles zu morden drohte und die entſetzlichſten Worte gegen uns ausſtieß. Er bäumte ſich mit Rieſengewalt ruckweiſe vom Boden auf, aber die ſtämmigen Knechte drückten ihn nieder. Es gelang endlich, indem wir ihn auf den Bauch wälzten, ihm die Hände auf den Rücken zu binden. Desgleichen banden wir ihm auch die Füße und beſchnürten ihn noch einige male wie eine Mumie.

Es war ein Inſtmann, ein ſtarker Mann, der von Raſerei ergriffen war. In der Stube des Inſthauſes hatte er zuerſt ein Bild, dann den Spiegel zertrümmert. Aus dem Hauſe hervorſtürzend hatte er dem Pachter, der auf das Geſchrei der Weiber herbeikam, mit einem Stein nach dem Kopf geworfen und ihn ſchwer verwundet. Hierauf hatte er einen daliegenden Spitzhammer ergriffen, und dies war der Moment, wo Alles voll Entſetzen mit Angſtruf floh. Seine

Frau aber war ſchon gleich nach dem erſten Ausbruch ſeiner Wuth auf das nahe Feld gerannt, die Knechte zu holen. Der Anblick des Raſenden, als er am Boden lag und ſich übermächtigt fühlte, war grauenhaft. Er belferte einen Strom von Flüchen.

Mühſam brachten wir ihn hierauf in das Haus und legten ihn auf ein breites, zweiſchläfernes Bett, auf welchem er ſich vergeblich ſeiner Bande zu entledigen verſuchte und ſich etwas ruhiger zu verhalten begann. Die Knechte mußten wieder auf das Feld, der Pachter war verwundet, die Weiber fürchteten ſich, der Landbaumeiſter mußte die Anordnungen für die Fortſchaffung des Raſenden treffen, und ſo erſuchte man mich, einſtweilen bei ihm Wache zu halten. Recht pikant, dachte ich während der zwei Stunden, die ich allein in dem Häuschen zubrachte. Die Philoſophie überwacht den Wahnſinn! Die Frau des Inſtmanns grauete ſich vor ihm und erzählte mir, daß er ſchon wochenlang ſonderbar geweſen ſei und Nachts oft geſungen habe, wie er nun auch wieder begann. Mit geringen Pauſen, während welcher er zuweilen ſeine Befreiung verſuchte, fiel er die ganze Zeit, bis der Gensdarm kam, in ein unaufhörliches Singen, das einen eigenthümlichen, monotonen Rhythmus hatte und manche Wendungen häufig wiederholte; z. B.:

„Eins iſt eins, Eins iſt eins,
Lieber Wilhelm, komm herein,
Aus der Flamme, aus der Hölle,
Napoleon, Napoleon,

Auf den Wäldern, in den Feldern,
Schneid' entzwei, entzwei, entzwei,
Eine Kugel ſoll er haben,
Soll er haben, Kater, Schmand,
Hund, o Hund, du toller Hund,
Kaiſerinne, Königinne u. ſ. w."

Noch heute Abend wurde er auf einen Wagen geladen und auf das Irrenhaus abgeliefert.

Teller und Meſſer.

Ein Franzoſe zu einem Deutſchen:
Comment dit on en Allemand assiette?

Deutſcher.

Teller.

Franzoſe.

Tellèr? Tellèr? Comment? Il n'y a pas de sens là dedans. Mais coûteau?

Deutſcher.

Meſſer.

Franzoſe.

Messert, Messert! Ah bon. Je comprends. Voilà de sens. Me-sert. Le coûteau me sert à manger. Dont je me sert à manger. Bon!

Iſt nicht das Verſtändniß der Franzoſen von unſerer Philoſophie oftmals nicht um ein Haar beſſer?

Lächerlich.

Sah heute ein ſtattliches Leichenbegängniß. Dem Sarge ging ein Muſikchor voran. In dieſem trugen zwei Männer in langen blauen Röcken Keſſelpauken auf dem Rücken. Auf dieſe

Pauken ſchlugen nun die Pauker con amore los, ſodaß es in einiger Entfernung ausſah, als prügelten ſie ihre Vorgänger. Höchſt lächerlich!

Kühnappel's Fatalismus.

Eine wahre Zuverſicht in ſeinem Handeln kann der Menſch nur haben, wenn er gut handelt, denn in dieſem Fall kann er ſich mit den Fundamenten, auf denen die Welt gebaut iſt, in Einklang wiſſen. Der böſe Menſch kann dies nicht. Er muß, was er thun will, ſelbſt verurtheilen, denn es iſt gegen die Geſetze der Welt. Und doch möchte er es gern thun. Nun fängt er an, ſich ſelbſt zu betrügen. Er verſucht, ſeinem Thun den Charakter einer höhern Nothwendigkeit zu geben. Er möchte die Schuld gern von ſich abwälzen und ſucht Orakel auf, die ihm verkünden ſollen, daß das Böſe, wozu ſeines Herzens Gelüſt ihn treibt, vom Schickſal ſchon beſchloſſen, alſo eigentlich ſchon gethan iſt. Er führt dann das Unabwendbare nur aus und nicht er, ſondern das Schickſal, dieſes unbeſtimmte, Alles beſtimmende Weſen, handelt. Die eigentliche Schuld fällt ſonach auf das Schickſal, nicht auf ihn, deſſen es ſich nur als Werkzeug bedient. Kühnappel, der Mörder unſers ehrwürdigen Biſchofs v. Hatten, wechſelte ſein Orakel mehrfach, um die Unthat aus ſich herauszuſetzen und ſie einem Fatum zu imputiren. Er zählte ſeine Knöpfe ab. Er pointirte ſeinen Verluſt im Spiel. Er beſchloß den Mord endlich, wenn der Mond binnen einer Viertelſtunde drei mal hinter die

Wolken ginge. Der Mond ging vier mal dahinter. Die alte Zweideutigkeit der Orakel. Er ermordete den edeln Greis. Ein winzig Stückchen Futterkattun von einer Larve, die er ſich vorgebunden, im Zimmer des Biſchofs am Boden liegend, wurde der Verräther wider ihn, weil man davon auch auf ſeiner Stube ein Stück fand.

Dreſſur.

Ein hieſiger Offizier hielt Dutzende von Stieglitzen und Zeiſigen, welche lernen ſollten, ſich das Futter und Saufen auf einer kleinen Leiter in ihren Käfig hinaufzuziehen. Wenn ſie nun, wie er ſich ausdrückte, keine Anlage zeigten, ſo mußten ſie ohne Gnade verhungern. Er hatte auch eine große Liebe zu Kartenkunſtſtücken und übte, die Volte ſchlagen zu lernen, täglich, anderthalb Jahre hindurch, im Zimmer auf und abgehend, zwei Stunden lang, bis er ſich eines Tages mit ſich zufrieden erklärte.

Fichte und der maitre de langue.

Heute wurde mir eine köſtliche Anekdote von Fichte erzählt. Als er hier in Königsberg war, kam er zufällig in einem Kaffeehauſe mit einem franzöſiſchen Sprachmeiſter zuſammen, der außerordentlich niedergeſchlagen war und Fichte's lebhafte Theilnahme erweckte.

Fichte.

Qu'avez vous donc, Monsieur?

Maitre de langue.

Ah, Monsieur, si vous saviez! J'ai eu une grande perte.

Fichte.

Quoi donc, s'il vous plait?

Maitre de langue.

Un manuscrit: Idée de la langue Française.

Fichte.

Monsieur, alors vous pourriez vous consoler. Des idées, on ne peut guère les perdre.

Maitre de langue.

Vous avez beau dire, Monsieur le philosophe. Quant aux idées, vous avez raison. Mais quant aux anecdotes, c'est bien autre chose. C'est cruel.

Wörtlich.

Ein Geiſtlicher zu einem andern:

„Beſonders ſchwierig, Herr Bruder, iſt bei uns die cura animarum. Nicht wahr?“

Der Andere:

„Ja, Herr Bruder, das iſt eine ganz verfluchte Schmiere.“

Frömmigkeit, Chriſtlichkeit, Kirchlichkeit.

Früher war von der Frömmigkeit die Rede, dann als der Rationalismus aufkam, von der Chriſtlichkeit. Nunmehr ſpricht man nur von der Kirchlichkeit. Die Geiſtlichen klagen über den

Verfall nicht der Religion, aber der Kirchlichkeit, in den Gemeinden, in den Schulen, auf den Gymnaſien und Univerſitäten. Aber ich gebe die Thatſache gar nicht zu, daß die Unkirchlichkeit ſo groß geworden. In allen Städten noch, in denen ich längere Zeit gelebt habe, konnte ich beobachten, daß es geiſt- und gemüthvollen Predigern, gleichviel welcher Confeſſion oder theologiſchen Richtung ſie angehörten, niemals an Zuhörern fehlte, und ich ſelbſt habe ſie in der Regel fleißig beſucht. Was aber Gymnaſien und Univerſitäten betrifft, ſo geben ſich dieſe ja auch gar nicht für kirchliche Inſtitute aus. Theologiſche Bildung allerdings ſoll auf ihnen unter Anderm auch gewonnen werden können. Feine Zucht und chriſtliche Sitte ſoll auf ihnen auch herrſchen. Aber um des Himmels willen, aber um der Kirchlichkeit willen, wolle man doch Gymnaſien und Univerſitäten nicht verkirchlichen! Wozu iſt denn die Kirche da? Mag die Sonne des wahren Glaubens alle Sphären unſers Lebens allbefruchtend durchdringen, aber officielles Singen, Beten und Predigen bleibe eben der Kirche als eigenthümliche Function aufbewahrt, welche durch ſolche Kraft der Unterſcheidung den andern Gebieten gegenüber an friſchem Reiz gewinnt. Macht dem Gymnaſiaſten die Claſſe, dem Studenten den Hörſaal zur Kirche, ſo profanirt ihr das kirchliche Myſterium, ſo confundirt ihr ganz verſchiedene Zwecke, ſo entfremdet ihr die jungen Leute dem ſonntäglichen, freiwilligen Beſuch der Kirche. Suum cuique! Oder iſt es euch nur um die abſtracte

Herrſchaft zu thun? Ich möchte wol wiſſen, was der liebe Gott über die Morgenandachten der Studenten zu Oxford und Cambridge für ein Urtheil fällt!

Omen.

Da haben wir's! Nun wundern ſich die Leute, daß Napoleon ſo viel gearbeitet habe. Im Nachlaß des Cardinals Feſch hat man noch viele Papiere aus ſeiner Jugendzeit namentlich gefunden. Nun ſind die Dickköpfe außer ſich, wo er, der Schlachtengott, der Geſetzgeber, in einem ſo kurzen Leben die Zeit dazu hergenommen. Wie ſeltſam iſt es aber, daß die letzten Worte, die er als Schüler in ein Geographieheft ſchrieb, dieſe ſind:

„Helena, eine kleine Inſel im Ocean.“

Liſzt.

Unſere philoſophiſche Facultät hat den Klavierſpieler Liſzt, der hier Furore macht, zum Doctor der Muſik creirt, was zuvor nur ein einziges mal von ihr, nämlich mit Haydn, geſchehen iſt. Heute, am 14. März 1842, habe ich ihm mit meinen Collegen, dem Mathematiker Jacobi und dem Chemiker Dulk, das Diplom im Deutſchen Hauſe feierlich überreicht. Jacobi, als Dekan, ergoß ſich in einer längern Rede, die vortrefflich war, vom Bunde zwiſchen Kunſt und Wiſſenſchaft handelte und an die Verehrung erinnerte, welche die antiken Philoſophen der Muſik gewidmet hätten. Auch wußte er eine ſchöne

Charakteriſtik Liſzt's und der Wirkungen ſeines Spiels auf die Jugend einzuflechten. Liſzt antwortete uns Deutſch, ſehr gefühlvoll und in ſehr gewählten, elegant ſeelenvollen Ausdrücken. Nachher tranken wir Champagner. Dieſer geniale Künſtler iſt wirklich zugleich ein höchſt liebenswürdiger Menſch ohne Prätenſion und Rückhalt. Ich hatte eine Woche vor ſeiner Ankunft **G. Sand's** reizendes Buch: „Un hiver au midi de l'Europe“, im „Königsberger Literaturblatt“ angezeigt und darin, dem allgemeinen Gerücht folgend, auch geſagt, daß er es geweſen, der die Sand nach Majorca begleitet habe. Er ſagte mir aber, daß nicht er, ſondern Chopin dieſer Begleiter geweſen.

Mord aus Aberglauben.

Trotz alles Rühmens von Aufklärung ſpukt doch noch viel entſetzlicher Aberglaube in der Welt. Geſtern erzählte mir ein Juriſt von einem Manne, der vor einiger Zeit in Inſterburg hingerichtet worden. Er hatte viel geſtohlen, aber noch mehr gemordet, weil er nämlich den Aberglauben vieler Diebe theilte, daß aus Menſchenfett gegoſſene Lichte unſichtbar zu machen die Kraft hätten. Um daher ſeine Diebſtähle in aller Ruhe begehen zu können, mordete er; der Mord ſollte ihm lediglich Fett ſchaffen. Das Glück beſtärkte ihn in ſeiner fürchterlichen Verblendung, bis er ſein Auge auf einen Schäfer warf, deſſen dicker Bauch ihm ein vorzügliches Fett zu verſprechen ſchien. Lange ſchlich er ihm nach, bis er ihn unbemerkt in einem

Wäldchen erſchlug und ausweidete. Ein Zank mit ſeiner um die Sache wiſſenden Frau wurde die Veranlaſſung zu ſeinem Verrath.

Habent sua fata libelli.

Da jetzt in Folge der fieberhaften politiſch-kirchlichen Unruhe, die ſeit 1840 in unſerer Stadt herrſcht, ſo viel von ihr in allen Blättern die Rede iſt, ſo habe ich in meinen „Königsberger Skizzen“ ein Conterfei ihrer Topographie, ihrer Eigenthümlichkeiten und dermaligen Zuſtände zu geben verſucht. Ich fand aber mit dem Buch, obwol ich es den Bürgern Königsberg widmete, hier keinen Verleger, vielleicht weil die hieſigen Buchhändler fürchteten, bei der Stadt irgendwie damit anzuſtoßen. Ich habe es daher wunderlich genug in Danzig verlegen müſſen. Der danziger Buchhändler hat nun ohne mein Vorwiſſen eine Subſcriptionsliſte darauf in hieſiger Stadt eröffnet, die, wie ich mich heute ſelbſt überzeugt habe, recht guten Fortgang hat. Es klopfte nämlich heute früh bei mir und ein Colporteur trat herein, der mir die Liſte vorlegte. Curioſes Anſinnen! Ich ſollte auf mein eigenes Buch ſubſcribiren. Der Colporteur war mechaniſch Haus für Haus gegangen und ich hatte Mühe, ihm begreiflich zu machen, daß ich gar kein Intereſſe haben könnte, das Buch zu kaufen, weil ich es ſelber geſchrieben. Erſt dem Accentuiren des identiſchen Vornamens zwiſchen mir und dem Autor des Buchs wich die vis inertiae des Zudringlichen.

Eintheilung der Theologen.

Geſtern Abend, als in einer Geſellſchaft von Theologie die Rede war, erinnerte Jemand an das Wort: „Pectus facit theologum." Allerdings, meinte hierauf ein ſarkaſtiſcher Mediciner, müſſe man die Theologen überhaupt in Pectoral- und in Abdominaltheologen eintheilen.

Du ſollſt, was deine Subſtanz, nicht verrathen.

Geſtern war ich mit dem Dampfboot nach Pillau gefahren. Auf dem Rückweg wurde es etwas nebelig. Ein Kreis von Männern ſetzte ſich, da von ſchönen Ausſichten nicht weiter die Rede ſein konnte, auf dem Deck um einen Tiſch, Punſch zu trinken, Cigarren zu rauchen und Geſchichten zu erzählen. Ich geſellte mich zu ihnen, da ich Allen bekannt war. Hier wurde nun unter Anderm folgende merkwürdige Geſchichte aus der Provinz erzählt, die recht augenſcheinlich darthut, wie man die Subſtanz ſeines Standes unter keiner Bedingung preisgeben darf, weil man damit ſich ſelbſt vernichtet:

Ein Pfarrer lebte mit dem Amtmann ſeines Dorfs, der den Titel Amtsrath führte, in Zwietracht. In der Katecheſe fragte er die Kinder, ob es nicht gottlos ſein würde, wenn man Hunde mit dem Namen Gott oder Jeſus rufen wollte? Die Kinder ſtimmten ſofort ein. Ob es aber angänglich ſei, Hunde als Prinz, Prinzeſſe, Comteſſe zu taufen? Dies bejahten die Kinder und führten wegen der Comteſſe Beiſpiele aus ihrer

Erfahrung an. Ob es alſo wol, fuhr der Pfarrer fort, unerlaubt ſein würde, einen Hund Amtsrath zu taufen?

Mit ſichtlichem Erſchrecken lehnten die Kinder dieſe Zumuthung ab. Sie hatte aber einen ſo heftigen Eindruck auf ſie gemacht, daß ſie davon zu Hauſe erzählten, und ſo verbreitete ſich die Geſchichte dieſer frivolen Katecheſe, bis ſie auch dem Amtsrath zu Ohren kam. Dieſer wollte ſich rächen. Er lud den Pfarrer freundlich zu ſich unter der Bedingung ein, den Abendmahlskelch mitzubringen, aus demſelben mit ihm Freundſchaft zu trinken. Der Pfarrer ging darauf ein. Der Amtsrath aber hatte heimlich Zeugen beſtellt, die auf ein Zeichen aus einem Nebenzimmer hervortraten, als der Pfarrer den Kelch voll Wein geſchenkt hatte. Der Amtsrath denuncirte ihn und der Pfarrer wanderte auf die Feſtung.

Die Ewigkeit der Idylle.

Alle wahren Elemente der Menſchheit ſind unverwüſtlich. Auch die Idylle lebt ewig fort. Heute ging ich über die Haide tiefer als ſonſt in den Wald nach Damenhof zu. Als ich mit der ſinkenden Sonne zurückkam, fand ich am Saum des Waldes auf einem mooſigen Hügel einen Schäfer ſitzen, der ſeinen Schafen luſtig auf der Schalmei vorblies. Es war in der roth anhauchenden Beleuchtung ein bezauberndes Bild, wie es nur ein Cervantes auf den grünen Raſen hin erzählen könnte. Glücklicher Schäfer! Dich plagt nicht der Gedanke an die Ringe des

Saturnus, an Schelling's Potenzen, an den Socialismus, über welche Themata ich mir in der Waldeinſamkeit zwiſchendurch den Kopf zerbrochen hatte. Solche Naturmenſchen erhalten in den unterſten Schichten eines Volkslebens die urweltliche Geſundheit.

Das Alte wird wieder neu.

Mein College, der Mathematiker Jacobi, erzählte mir heute mit ſeinem unvergleichlichen Humor einen koſtbaren Paſſus aus ſeiner engliſchen Reiſe. Er fuhr von London zu Schiff nach Edinburg. Unterwegs zündete er ſich gemüthlich ſeine Pfeife an, indem er Stahl, Stein und Schwamm hervorholte. Neugierig ſammelten ſich um ihn einige Yankees aus Boſton und Neuyork, folgten geſpannt jeder ſeiner Manipulationen und bewunderten ſchließlich dieſe „ingenioſe Methode“ als eine „new invention“.

Bogumil Goltz.

Sommer 1843. In dieſen Tagen hat mich ein ſehr intereſſanter Mann beſucht, Bogumil Goltz, der in Gollupp, einem Städtchen Weſtpreußens unweit Thorn an der polniſchen Grenze, lebt. Er iſt in Warſchau geboren, hat hier und in Breslau ſtudirt, große Güter in Polen bewirthſchaftet, Unglück aller Art gehabt und ſich ſeit zehn Jahren in ein beſcheidenes Privatleben zurückgezogen. Hier hat er ungeheuer viel geleſen, gedacht, geſchrieben. Es iſt grenzenlos, was er in ſeiner Einſamkeit Alles in ſich durchgearbeitet hat. Seine [illegible] iſt gewaltig. Er hat mir von [illegible] einer mikroſkopiſch-plaſtiſchen Anſchaul[illegible]; originelle Scenen aus ſeinem vielbewe[illegible] mit einem unvergleichlichen Humor vorge[illegible] Anekdoten aller Art förmlich in Scene geſetzt, tiefe Anſchauungen des Lebens mit einer ſittlichen Energie und religiöſen Weihe ausgeſprochen, daß er mir Philoſoph, Dichter und Prieſter zugleich zu ſein ſchien. Er führte einen großen Koffer mit Manuſcripten bei ſich, aus denen er mir über die verſchiedenſten Themata halbe Tage lang vorgeleſen hat. In Dem, was er ſchreibt, merkt man die Vereinſamkeit ſeiner Production öfter an einer gewiſſen Breite, an einer zuweilen maßloſen Wiederholung von Lieblingsantitheſen, die bei ihm feſtgeworden ſind, an einem ihm unbewußten Uebergehen aus dem Wichtigen in das Nebenſächliche, das er oft noch mit derſelben Ausführlichkeit behandelt. Er hat einen Reichthum ihm ganz eigenthümlich angehörender Kategorien von inſtinctlichem Wiſſen, von Cavalieräſthetik, von Illuminationen der Darſtellung, von Natur und Uebernatur, von Symbolik des Geſchehens, von der Heiligkeit der Scham, von der Macht der Fühlungen, vom Profanen, vom Schulformalismus, vom Witz u. ſ. w. Es macht einen ſonderbaren Eindruck, wenn man ihn zum erſten male darin reden hört, aber man merkt bald, daß dieſe Terminologie bei ihm vollkommen durchgearbeitet, Fleiſch und Blut geworden und mit ſeiner ganzen markigen Perſönlichkeit innigſt verwachſen iſt. Er hat ein unglaubliches Bedürfniß, Alles, was ihm vorkommt, zu durchdenken. Hegel's „Encyklopädie" und „Phänomenologie" ſtellt er ſehr hoch, wie heftig er auch gegen den inſtinctloſen, abſtracten Begriffspedantismus der Hegelianer declamirte, die in ihrem ſcholaſtiſchen Hochmuth alle Myſterien profanirten und alle Individualität nivellirten. Der Ausſpruch Hegel's, daß der denkende Geiſt ſich der Methode als einer Zucht unterwerfen müßte, hatte ihn tief ergriffen. Bei ihm ſelber iſt zwiſchen den weiten Contouren eines ſehnſüchtigen Idealismus und zwiſchen der ſcharfen Penetration, womit er die einzelne Erſcheinung ergreift, noch ein gewiſſer Hiatus, den er vorläufig noch mit Poſtulaten, Proteſten und humoriſtiſchen Wendungen ausfüllt. Er hat mir den Unterſchied im Bau des Racepferdes und des gemeinen Pferdes, das hier Kunter genannt wird, mit einer Gründlichkeit, Klarheit und äſthetiſchen Sinnigkeit beſchrieben, daß ich ihn nicht genug bewundern konnte. Ueber ſolche Anerkennung freute er ſich dann ungemein, konnte aber auch bei Tadel oder noch mehr Gleichgültigkeit in eine ſchreckliche Vertrübtheit verfallen. So las er mir einen langen, langen Aufſatz über die Einheit der Identität und des Unterſchiedes offenbar mit der Intention vor, mir gerade, dem Schulphiloſophen, damit zu imponiren. Ich hörte ruhig, allein ohne beſondere Zeichen des Beifalls, zu. Als er fertig war, fragte er mich ausdrücklich um mein Urtheil. „Lieber Goltz", erwiderte ich, „was ſoll ich ſagen? Es iſt ſchon richtig, was Sie da auseinanderſetzen, aber Sie werden begreifen, daß ich dadurch nicht enthuſiasmirt werden kann." — „Wie ſo?" fragte er erſchrocken. — „Bedenken Sie doch, daß ſolche Expoſitionen zu machen zu meinem täglichen Brote gehört." — „Sie haben Recht!" rief er, ſchlug ſich mit komiſchem Pathos, aber ſehr bekümmert, vor die Stirn, war nicht zu bewegen, noch etwas Anderes an dieſem Tage zu leſen, ſondern packte ſeine Papiere zuſammen und ging, denn er konnte ſich den Misgriff, wie er es nannte, mir gegenüber ſelber den Schulphiloſophen gemacht zu haben, augenblicklich nicht verzeihen. Er iſt bei aller herkuliſchen Kraft ein kindlicher Mann, der uns auch beim Schulrath Lucas Scenen aus ſeiner Kindheit vorgeleſen hat, die voller Gemüth und dabei höchſt maleriſch gezeichnet waren. Er iſt eine jener grandioſen Figuren, die aus der erhabenen Sehnſucht unſers nordiſchen Idealismus hervorgehen und die mit einer gewiſſen romantiſchen Gebrochenheit kämpfen. Ich ſuchte dem wackern Manne Muth einzuſprechen, wenn er ſein bisheriges Thun geringſchätzte und an dem Verdruß würgte, vierzig Jahre ſeines Lebens ohne ſonderliches Reſultat hinter ſich zu haben. Er nannte ſich ironiſch immer einen Manuſcriptenbeſitzer und wollte hier einen Verleger ſuchen.

Poeſie der trockenen Juriſten.

Manche Wiſſenſchaften gelten für trocken. Logik, Mathematik, Jurisprudenz vorzüglich. Ich halte dieſes Urtheil für ein ſeichtes Vorurtheil. Dem Leichtfertigen erſcheint jede Wiſſenſchaft trocken, ſobald ſie ernſt wird und ſich in ihr Detail ausbreitet. Selbſt in der Terminologie blitzt oft die Poeſie auf, wie wenn z. B. die Mathematiker von der Osculation reden. Bei den Juriſten kommen auch ſolche Ausdrücke vor. Z. B. Mantelkind nennen ſie ein außer der Ehe erzeugtes Kind, das aber bei förmlichem Eingehen derſelben unter dem Mantel der Liebe mit in ſie genommen wird. Frühling aber nennen ſie ein während der Brautzeit erzeugtes Kind, das in der Ehe geboren wird.

Providentia specialissima?

Die Gräuel der Vorgänge am badiſchen Hofe ſind bedenklicher Art (1844), aber das Zeitungsraiſonnement darüber iſt noch bedenklicher. Als nach Sarachaja's Tode Haber ausrief: „Sehet, Gott hat gerichtet!“ ſprach er doch wirklich nur den Gedanken aus, den unſere Mittelalterigen immer mit dem Duell verbinden, ein Gottesgericht in ihm zu ſehen. Weil daſſelbe jedoch diesmal nicht im Sinne der Göler'ſchen Partei ausgefallen, ſo kommt nun ein Artikel der „Allgemeinen Zeitung“ geſchwind herbei und predigt, „daß es den Namen der göttlichen Vorſehung entweihen hieße, wenn man Gott in die kleinen Zänkereien unſers Privatlebens hineinziehen wolle“. Jene Vorgänge, welche Wochen hindurch die Aufmerkſamkeit von ganz Deutſchland in Anſpruch nahmen, ſind mit einem male nur „kleine Zänkereien“ und der Tod eines Menſchen im Duell eine „zufällige Privatbegebenheit“, die Gott nichts angeht. Wäre Sarachaja leben geblieben, würde das Raiſonnement das gerade entgegengeſetzte geweſen ſein.

Ein Oxymoron.

Ein ſehr beliebter Prediger, der durch ſeinen Geiſt und ſeine freiſinnige Richtung ein Publicum aus den verſchiedenſten Gemeinden der Stadt um ſich verſammelte, ſagt: „Zu mir kommen die Leute in die Kirche, die nicht in die Kirche gehen.“

Witzſpiel der Hiſtorie.

Aus Dahlmann's „Geſchichte der engliſchen Revolution“ lerne ich, daß der Mann, welcher Heinrich VIII. eigentlich auf den Gedanken der Conſtituirung der Anglikaniſchen Kirche brachte, auch Cromwell hieß. Als er Miene machte, der kirchlichen Thronrevolution eine Wendung etwas ins Deutſche zu geben, ließ Heinrich dieſen Cromwell hinrichten, unahnend, daß ein Puritaner Cromwell es ſein würde, der einen engliſchen König hinrichten ließ.

Ein Wortungeheuer.

Heute ſtarrte ich in einem franzöſiſchen Journal ein Wort an: „Senscommunologie“, bis ich aus dem Context erſah, daß vom sens commun die Rede war.

Infernale Erfindungen.

Was nur die hölliſchſte Phantaſie erſinnen kann, exiſtirt horribile factu in der Geſchichte.

In der trefflichen hiſtoriſchen Studie der unerſchöpflichen G. Sand: „Jean Ziska“, finde ich folgende Scheußlichkeit. Als die Taboriten im Huſſitenkriege ihr Lager im Schloß Karlſtein hatten, warfen die Belagerer, um Krankheiten darin zu erzeugen, auch 2000 mit Unflath und mit Cadavern gefüllte Tonnen in daſſelbe. Die Belagerten ſuchten ſich durch ungelöſchten Kalk und Arſenik zu ſchützen.

Witz der Jeſuiten.

Die Lectüre der Zeitung, die mir gleich Morgens gebracht wird, gewährt mir in der Regel irgendeine unterhaltende Thatſache, die mich im Stillen den Tag über beſchäftigt. Heute zehre ich davon, daß nach der heutigen Zeitung die Jeſuiten Voltaire's Landſitz, Ferney, käuflich an ſich gebracht haben. Wie witzig dieſe Rache!

Hegel über königsberger Anekdoten.

Mein Freund, Profeſſor Sietze, der jetzt zum Beſuch hier iſt, hat mir heute einen Brief von Hegel an ihn vom 14. December 1830 mitgetheilt, worin folgende Stelle vorkommt:

„Für die ergötzlichen Anekdoten über Kant und Hamann danke ich; zu denen über Schäffner paßte das Bild ganz, das ich mir aus ſeiner Autobiographie von ihm gemacht. Wenn die Königsberger Engländer wären, wären längſt Sammlungen davon im Druck erſchienen. Vielleicht Ihr Intereſſe an Hamann und dann Ihre humoriſtiſche Ader und die gute Gelegenheit veranlaßt Sie, in horis subsecivis, einer von Juriſten von je wohlbenutzten Zeit, Dergleichen zu colligiren und uns zum Beſten zu geben."

Nonnenphantaſie.

Claſſiſche Nonnentheologie! In einem Kloſter zerbrachen ſich die Nonnen den Kopf darüber, was doch wol aus der Vorhaut Chriſti geworden?

Eine Aehnlichkeit.

A. Sie halten alſo N. N. für einen Schwachkopf?

B. Gewiß, wenn er auch mit Platon große Aehnlichkeit hat.

A. Mit Platon? Sie erſtaunen mich.

B. D. h. mit Platon's Büſte.

A. Wie? Sie finden zwiſchen Platon's Zügen und dieſem Geſicht Verwandtſchaft? Sie werden mir unverſtändlich.

B. Erlauben Sie eine Erläuterung. Ich behaupte, der Kopf jenes Gelehrten hat Aehnlichkeit mit Platon's Büſte, nämlich von innen. Iſt er nicht ebenſo leer?

„Das iſt das Loos des Schönen auf der Erde."

Bei dem Monſtercommers unſers jetzigen Univerſitätsjubelfeſtes (1844) im York'ſchen Garten machte der Improviſator Volkert ein Gedicht: „Die Aſche Deutſchlands", deſſen Vortrag die grenzenloſeſte Begeiſterung erzeugte. Man brachte dem geliebten Deutſchland, das man vor den trunkenen Blicken als nie dageweſenen Phönix aus ſeiner Aſche erſtehen ſah, man brachte dem Dichter Hurrah auf Hurrah und trank dabei mit germaniſcher Innigkeit. Das war vorgeſtern Nacht. Heute erzählt ſich Alles von dem ſchönſten Gedicht, das Volkert jemals gemacht habe. Aber welch trauriges Schickſal! Kein Menſch, auch Volkert nicht, kann auch nur Eine Zeile von der ſchönen Aſche Deutſchlands recitiren, ſo gründliche Commerslethe iſt bei Allen darüber hingefloſſen.

Die Völkerunion in Jeruſalem.

Dr. Schulz, früher hier Privatdocent der orientaliſchen Sprachen, jetzt preußiſcher Conſul in Jeruſalem, iſt augenblicklich zum Beſuch hierhergekommen und machte mir geſtern Abend eine ſehr lebhafte und detaillirte Schilderung von Jeruſalem. Sie kam im Grunde darauf hinaus, daß es nicht nur eine Stadt von Städten iſt, was man ja von mancher Stadt ſagen kann, ſondern daß dieſe Städte auch verſchiedenen Nationen angehören. Aber in Einem Quartier verſammeln ſich doch alle Nationen wieder. In Ein Quartier entſenden ſie alle Angehörige. In ihm finden ſich der Jude, der Araber, der Türke, der Franke, ſei er Engländer, Franzoſe, Italiener, Spanier, Ruſſe, Deutſcher, bete er zu Jehovah, zu Allah, zu Chriſtus, in ihm finden ſie ſich in derſelben fürchterlichen Lage zuſammen: es iſt das Quartier der Ausſätzigen, wo die ſcheußlichſte Krankheit die Völker im Elend vereint und von den Ihrigen abſperrt.

Frühlingsrauſch.

Der Winter in Königsberg iſt entſetzlich. Sieben Monate lang in Kälte, Feuchtigkeit, Düſterheit, Sturm und Koth zu exiſtiren, nur in Mänteln und in Ueberſchuhen gehen zu können, in den Stuben, welche der Oſt- und Nordwind trifft, trotz alles Heizens, doch nur eine mäßige Wärme erzeugen zu können, es iſt ebenſo unangenehm, als langweilig. Und auch unſer Sommer iſt oft, wie man hier zu ſagen pflegt, nur ein grün angeſtrichener Winter. Aber wie berauſcht dann auch der plötzlich kommende Lenz! Wie iſt Alles verwandelt! Wie fühlt ſich Alles verwandelt! Wie ſtrahlt die Welt in verklärter Wonne, als wüßte ſie gar nichts von Ungemach und Noth! Und wie tief empfindet man dann die Schönheit eines Tages, wie des heutigen 10. Mai. Der Himmel lächelt, die Erde begrünt ſich, die Waſſer fließen wieder, die zierlichen Sommerſchwalben zwitſchern. Luſtig flattern am Holländer Baum die Wimpel der Schiffe, die in Scharen von Pillau heraufſegeln. In bunten leichten Kleidern eilen die verzückten Menſchen in die wärmere Luft und ich höre in mir nichts, als Platen's Verſe:

„Der Frühling naht, der Frühling naht,
O wonnigliche Reiſeluſt.
An dich gedenk' ich früh und ſpat,
Mai, Juni, Juli und Auguſt!"

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.

Metaphyſik.

Von

Karl Roſenkranz.

Königsberg, 1858.
Verlag der Gebrüder Bornträger.

Wiſſenſchaft
der
# logiſchen Idee.

Von

Karl Roſenkranz.

In zwei Bänden.

1r. Theil.

Metaphyſik.

Königsberg, 1858.
Verlag der Gebrüder Bornträger.

A D
BIBL. UNIV
MONAC.

Universitäts
München
Bibliothek

Vorrede.

Jeder Menſch wird ungefragt in ein Zuſammen von Umſtänden geworfen, die er als Bedingungen ſeiner Entwicklung ſich gefallen laſſen muß. So fand ich in meiner Jugend die Hegelſche Philoſophie als eine derjenigen Mächte vor, im Kampf mit welchen mein Schickſal ſich geſtaltet hat. Jahre hindurch abwechſelnd angezogen und abgeſtoßen, hat mein Verhältniß zu dieſer Philoſophie den endlichen Ausgang genommen, daß ich ihrer kritiſchen Reinigung wie ihrer ſyſtematiſchen Fortbildung mein Leben gewidmet habe. Ich wünſche, ſie von Innen heraus zu vervollkommnen, um den Genuß ihres wahren Gehaltes wie die Fruchtbarkeit ihrer Anwendung auf alle Wiſſenſchaften zu fördern. Ich habe zwar auch viele Arbeiten geliefert, welche direct keinen Zuſammenhang mit der Hegelſchen Philoſophie zeigen; ob ich ſie aber ohne dieſe Philoſophie unternommen haben würde, bezweifle ich.

Als öffentlicher Lehrer der Philoſophie habe ich eine unaufhörliche Anregung, alle Theile der Wiſſenſchaft periodiſch von Neuem durchzudenken. Hier machte mir nun die Logik je länger je mehr viel zu ſchaffen. Anfänglich trug ich ſie ganz nach Hegel vor. Allmälig ſetzten ſich bei mir gegen die Richtigkeit ſeiner Ideenlehre Zweifel feſt. Ich warf mich nun faſt zehn Jahr in die Ariſtoteliſche Logik und trug abwechſelnd die Logik als ſpeculative nach Hegel und als formale ausdrücklich nach den Grundbeſtimmungen des Ariſtoteles vor. Die weitere

Folge davon war, daß ich im Vortrag die Metaphyſik von der Logik trennte und dieſe leztere etwa fünf Jahre lang als Dialektik lehrte, worunter ich die Lehre vom Begriff und von der Idee verſtand. Außer dieſen beiden Collegien las ich dann etwa alle drei Jahr ein Collegium, worin ich die Ariſtoteliſche, Kantiſche und Hegelſche Logik ausführlich darſtellte und kritiſch mit einander verglich; ein Collegium, was die ernſteren und fleißigeren unter meinen Zuhörern, ſobald ſie nur erſt den Sinn dieſer Behandlung gefaßt hatten, gewöhnlich mit Vorliebe und mit vielem Nutzen hörten. So halte ich es im Grunde noch jezt.

Aus ſolchen Beſtrebungen ging bei mir die Abhandlung hervor, die ich 1846 unter dem Titel: Die Modificationen der Logik, abgeleitet aus dem Begriff des Denkens, zu Leipzig (auch als dritten Theil der Studien) herausgab. Dieſe Abhandlung ſollte nicht, wofür man ſie genommen hat, eine Geſchichte der Logik ſein. Ich glaubte, im Titel das Problem, welches ich mir geſtellt hatte, deutlich genug bezeichnet zu haben. Ich bekenne, daß die im Lauf der Jahre wachſende Vertrautheit mit der äußerlich ſehr großen Literatur der logiſchen Wiſſenſchaft mich über den Mangel an principieller Entſchiedenheit erſtaunen ließ, mit welcher man die Logik oft behandelt hat. Ich verkannte aber auch nicht, daß der vielförmigen Mannigfaltigkeit doch auch gewiſſe Bedürfniſſe und Inſtincte zu Grunde lagen, die zulezt im Begriff des Denkens ihre Wurzel haben müßten. Ich ſtellte mir nun die Aufgabe, aus dieſem Begriff ſelbſt eine Ableitung aller der Geſtalten zu verſuchen, die nach der einen oder andern Seite hin einen fundamentalen Anhalt darin finden könnten. Glückte dieſe Ableitung, ſo mußte ſie über die Beſtimmung des Begriffs der Logik nach Inhalt und Form ſelbſt von definitiver Wichtigkeit werden. Es ſtellte ſich mir nun heraus, daß das Denken für die Auffaſſung der logiſchen Beſtimmungen als objectives, ſubjectives und abſolutes ſich unterſchied. Als objectives findet es in der Objectivität eine ihr immanente Form vor, die es als eine Symbolik ſeiner ihm eigenthümlichen, aber noch unbegriffenen Formen gebraucht. Dies geſchieht theils in der Dialektik des Realen ſelber, theils in den arithmetiſchen und geometriſchen, theils in den ſprachlichen Formen. In dieſen Geſtalten iſt das Logiſche für das ſubjective Denken in einer ihm ſelbſt äußerlichen und verſchiedenen Form gegeben. Eben deshalb aber muß das ſubjective Denken ſich im Unterſchied von der Objectivität als das ſich ſelbſt in ſich beſtimmende erfaſſen, woraus die anthropologiſche, phänomenologiſche und dianoiologiſche Logik mit zahlreichen Unterarten hervorgeht, die ich in ihrem inneren Zuſammenhang nachgewieſen habe. Das ſubjective Denken ſoll doch aber das Sein zum Inhalt ſeiner Formen machen. Es ſoll doch in der Erfaſſung der Gegenſtände die Nothwendigkeit derſelben bewähren. Der Dualismus von Denken und Sein, der durch alle Modificationen der ſubjectiven Logik durchgreift, muß ſich doch endlich aufheben. Vermöchte er es aber, wenn nicht das Sein an ſich ſelbſt zugleich logiſch wäre? Muß nicht die Vernunft, die im objectiven Sein und im ſubjectiven Denken an und für ſich identiſche ſein? Was hülfe uns wohl unſer Denken, wenn nicht das Sein ihm entſpräche, wenn nicht, was für uns eine Form unſerer Intelligenz, eben ſo ſehr als eine Beziehung der Dinge ſelber exiſtirte? So entſteht der Gedanke der abſoluten Logik, welche den Begriff der Idee als der Einheit des Denkens mit dem Sein zu ihrem Princip macht. Sie erſcheint als theoſophiſche, als transſcendentale und als metaphyſiſche Logik.

Ich habe dieſe Formen ganz ähnlich abgeleitet, wie ein Mathematiker, wenn er ſich fragt, welche verſchiedene Möglichkeiten der Geſtaltung im Begriff der dreiſeitigen Figur enthalten ſind? Wird ein ſolcher nicht auch, nachdem er die geradlinigten Formationen erſchöpft hat, daran denken müſſen, daß auch Curven einen Triangel bilden können? So verhält ſich die abſolute Geſtalt der Logik zu der objectiven und ſubjectiven.

Ich hätte mich mit der einfachen Ableitung begnügen können. Sie war das Weſentliche, was ich zu leiſten hatte. Ich bin aber ein abgeſagter Feind aller Abſtraction, die ſich nicht am Concreten zu legitimiren vermag. Dieſer realiſtiſche Tic in meiner Natur trieb mich, zu einer jeden Poſition, die ich aus dem Begriff des Denkens abgeleitet hatte, aus der Geſchichte der Logik eine beſtimmte Bearbeitung derſelben zu nennen. Ich wollte damit den Beweis führen, daß die abſtracte Genealogie des Begriffs ihre Nothwendigkeit in einer lebendigen Wirklichkeit bewähre. Keineswegs beanſpruchte ich, wie man mir vorgeworfen, damit eine Geſchichte der Logik, wohl aber glaubte ich, den abſtracten Beſtimmungen damit einen größeren Credit und ein vielſeitigeres Intereſſe zu geben. Noch in dieſem Augenblick geſtehe ich, daß ich keine andere Abhandlung außer der meinigen kenne, worin ein ähnlicher Verſuch gemacht wäre. Gewiß iſt er unvollkommen, allein nicht überflüſſig und nutzlos.

In Anſehung der Hegelſchen Logik faßte ich damals am Schluß S. 246 ff. meine Kritik in folgende Worte zuſammen: „Erſtlich ſchwankt ihre Geſammtgeſtaltung zwiſchen einer Dichotomie, nämlich der objectiven und ſubjectiven Logik, und einer Trichotomie, nämlich der Lehre vom Sein, Weſen und Begriff. Die erſtere Theilung wiederholt die alte Eintheilung der theoretiſchen Philoſophie in die Metaphyſik und Logik, aber mit einem Ausdruck, der aus der Sphäre des Bewußtſeins entnommen und deshalb unbequem, ſtörend iſt. Der Gegenſatz von Object und Subject gehört nur dem Geiſt an, nicht der unperſönlichen Vernunft. Die Trichotomie wiederholt die Kantiſche Unterſcheidung von Verſtand, Urtheilskraft und Vernunft. Dieſe Unterſcheidung von einfachen, reflexiven und ſpeculativen Beſtimmungen iſt jedoch eine ſolche, welche durch alle Momente der ganzen Wiſſenſchaft hindurchgeht und deshalb nicht vermögend iſt, einen wirklichen Eintheilungsgrund abzugeben.“

„Zweitens gibt der Uebergang des ſubjectiven Begriffs zur Objectivität als mechaniſcher, chemiſcher und teleologiſcher, noch mehr aber die Art, wie Hegel dieſe Begriffe dargeſtellt hat, zu dem Mißverſtand Anlaß, die Logik als diejenige Allwiſſenſchaft anzuſehen, welche auch die Realität ſelbſt in ſich einſchließe. Dieſer Mißverſtand muß ſich dadurch ſteigern, daß der Begriff des Lebens und der des Guten ebenfalls aufgenommen ſind.“

„Der Begriff des Mechanismus und des Chemismus, ſofern darunter, wie Hegel allerdings will, ganz allgemein für die Natur und den Geiſt gleich ſehr gültige Kategorien zu verſtehen, fällt noch in die Metaphyſik, in die Formen der Cauſalität.“

„Der Begriff der Teleologie aber iſt die Form, in welcher das Sein als Begriff, als Sollen exiſtirt. Zur Ontologie und Aetiologie iſt die Teleologie daher das dritte Glied und macht den Schluß der Metaphyſik aus, als deren Wahrheit der Begriff des Begriffes ſelbſt erſcheint. Daß im Zweckbegriff die Form des Schluſſes liegt, iſt wahr, aber nur ſo, wie der Schluß überhaupt innerhalb des abſtracten Seins exiſtirt, als formalen, denn es läßt ſich nicht darthun, daß der Begriff des Mittels ſich zu dem des Zweckes wie das Beſondere zum Allgemeinen im Sinne des Verhältniſſes des Artunterſchiedes zum Gattungsbegriffe verhalte.“

„Der Begriff des Schluſſes im Begriff des Begriffes ſelbſt enthält die Vermittelung des Begriffs und ſeiner Realität durch die Erfüllung der Copula. Dieſe Vermittelung iſt die Rückkehr des Denkens zum Sein, iſt der Selbſtübergang des Begriffs in den Begriff der Idee.“

„Hegel, in dem Beſtreben, der logiſchen Idee ihren vollkommenen Rang als Idee zu ſichern und zum Theil auch wohl, trotz der Höhe ſeines Standpunctes, noch in der von ihm vorgefundenen Geſtalt der Wiſſenſchaft befangen, nahm nun in die Idee concrete Exiſtenzweiſen derſelben auf, die, ſeinem eigenen Begriff des Logiſchen zufolge, nicht in ihren reinen Begriff gehören. Das Leben iſt allerdings die Form, in welcher die Natur ſich als Idee erreicht, allein die Auseinanderſetzung dieſes Begriffs gehört eben deswegen der Natur. Die Expoſition des reproductiven, irritabeln und ſenſibeln Syſtems, des Ernährungs- und Gattungsproceſſes, wie des Todes, dieſe ganze Metaphyſik der Biologie, überſchreitet die Grenze der Logik.“

Eben ſo iſt es mit der Idee des Guten. Dieſe gehört weſentlich dem Geiſt an, denn er allein vermag gut oder böſe zu ſein. Daß er, als der gute, ſeiner Idee entſpricht, iſt wahr, allein dies iſt kein Grund, den Begriff des Praktiſchen in die Logik aufzunehmen. Mit Recht hat man in dieſer Beziehung gefragt, warum, wenn das Wahre und das Gute als Momente der logiſchen Idee geſetzt werden, nicht auch das Schöne darin vorkomme? Innerhalb der logiſchen Idee können die abſtracten Grundlagen dieſer Begriffe nur durch alle ihre Beſtimmungen hindurch vorkommen. Sie alle ſind in dem Begriff der Realität ideell mitgeſetzt.“

„Der Gegenſatz der analytiſchen und ſynthetiſchen Methode des Erkennens kann ſich daher nicht in den Begriff des Guten, ſondern nur in den Begriff der dialektiſchen Methode auflöſen.“

„Der Eintheilungsgrund der logiſchen Idee kann nur die Entgegenſetzung des Seins und des Denkens ſein, welche ſich in dem Begriff der Idee zur Einheit aufhebt. Nur ſo wird es möglich, den Uebergang aus der logiſchen Idee in die Natur, dies Kreuz der Hegelianik richtig zu verſtehen.“

„Dieſe hier nur flüchtig angedeuteten Puncte, welche ihre völlige Rechtfertigung nicht als Kritik, nur als eine poſitive Arbeit erhalten können, ſind der Grund, weshalb trotz der von Kant und Hegel bewirkten Einheit der Logik und Metaphyſik noch immer wieder die iſolirende Behandlung derſelben hervortritt. Und da man mit der Logik ſelbſt keine ſonderliche Veränderungen vorzunehmen wußte, ſo blieb eigentlich nur die Metaphyſik übrig.“

Dies war mein erſter Schritt zur Reform der Hegelſchen Logik, gleichſam das Programm meiner Arbeit. 1847 ließ ich nun in Noack's Jahrbüchern für ſpeculative Philoſophie I, 1, 167—83, eine kritiſche Ueberſicht der Metaphyſik in Deutſchland ſeit 1831 abdrucken, worin ich das Verhältniß der Hegelſchen Logik zu den zahlreichen Metaphyſiken unterſuchte, die während jenes Zeitraums erſchienen waren. Das Hauptreſultat dieſer Unterſuchung war der Nachweis, daß die Metaphyſik von der Logik wieder getrennt worden, daß man jedoch, trotz der Trennung, für die Metaphyſik im Weſentlichen die Veränderung der Kategorien, wie ſie Hegel in ſeiner objectiven Logik bewirkt hatte, nicht wieder zu vertilgen im Stande geweſen war, wie ſehr man ſich auch um den Anſchein von Originalität bemüht hatte. Je mehr man bei dieſen Beſtrebungen, ſich von Hegel wieder zu entfernen, in die alte Metaphyſik ſich zurückbewegt hatte, um ſo mehr hatte man natürlich auch die Logik wieder zur blos formalen zurückgebracht.

So war der Stand der Sache, als ich 1850 in meinem Syſtem der Wiſſenſchaft S. 1—156 einen Grundriß der geſammten Wiſſenſchaft der logiſchen Idee gab, wie ich mir dachte, daß ſie ſich geſtalten müßte, wenn ſie den von Kant und Hegel gemachten Fortſchritt erhalten und doch die Unklarheiten und Inconvenienzen aufheben wollte, welche die Hegelſche Logik durch ihre Lehre vom Begriff erzeugt hatte. Ich berief mich, der Hegelſchen Schule gegenüber, für meine Reform auf Hegel ſelbſt. Als ich nämlich 1840 veranlaßt wurde, Hegel's philoſophiſche Propädeutik herauszugeben, in welcher die ſchrittweiſe Entwicklung ſeiner Logik beobachtet werden kann, fiel mir eine Eintheilung derſelben, die er bei dem Vortrag der philoſophiſchen Encyklopädie gemacht hatte, außerordentlich auf. Er gibt ſie S. 149 ſelbſt mit folgenden Worten an: „Die Logik zerfällt in drei Theile: 1) in die ontologiſche; 2) in die ſubjective Logik; 3) in die Ideenlehre. Die erſtere iſt das Syſtem der reinen Begriffe des Seienden; die zweite das der reinen Begriffe des Allgemeinen; die dritte enthält den Begriff der Wiſſenſchaft.“ Die ſehr compendiöſe Ausführung dieſer Anordnung bringt zwar im Einzelnen die hauptſächlichſten Begriffsbeſtimmungen, wie man ſie bei Hegel im Allgemeinen gewohnt iſt. Auch umfaßt die Lehre vom ſubjectiven Begriff als Uebergang zur Ideenlehre die Expoſition des Zweckbegriffs, die Ideenlehre aber nicht blos den Begriff der Wiſſenſchaft, ſondern auch den des Lebens. Das Ganze bietet jedoch, indem es einen einfachen Gegenſatz der objectiven und ſubjectiven Logik in den höhern Begriff der Idee auflöſt, eine viel organiſchere Trichotomie dar, als der nur dichotomiſche Gegenſatz einer objectiven und ſubjectiven Logik oder als die Trichotomie von Sein, Weſen und Begriff, welche den Begriff der Idee hinter dem des ſubjectiven Begriffs zu ſehr zurücktreten läßt.

So unvollkommen alſo auch die Form war, in welcher Hegel hier eine Geſtaltung der Logik concipirt hatte, die für ihn nur den Werth einer Durchgangsſtufe empfing, aus welcher er zu einer andern fortging, die er dem Publicum in ſeiner großen Logik vorlegte, ſo ward ſie doch für mich wenigſtens der Anſtoß zu einem Jahrelangen Nachſinnen. Das weſentliche Reſultat deſſelben war jene Structur der logiſchen Wiſſenſchaft als der Wiſſenſchaft des Begriffs der reinen Vernunft, wie ich ſie in meinem Syſtem der Wiſſenſchaft mittheilte und worin ich, wie ich glaube, die Ideenlehre zu einer ganz neuen Stufe der Vervollkommnung emporgehoben habe. Von dieſer Geſtaltung der Ideenlehre als der Wiſſenſchaft vom Princip, von der Methode und vom Syſtem, iſt die Hegelſche Faſſung ſehr verſchieden. Da ich aber angeführt hatte, daß ich für den Grundgedanken, der mich leitete, nicht den geringſten Anſpruch auf Originalität mache, ſondern durch Hegels eigene Wendung in der philoſophiſchen Propädeutik auf ſeine Fährte gekommen ſei, ſo warf die öffentliche Kritik die ganze Angelegenheit mit der Erklärung bei Seite, daß man auf die Bearbeitung der Logik in meinem Syſtem nicht weiter einzugehen habe, da ich ja ſelbſt erkläre, daß ich darin nicht „ſchöpferiſch" ſei! Als ob durch mein ehrliches Eingeſtändniß der Geſchichte meines Denkens, ohne allen Humbug der Oſtentation, die Wichtigkeit der Sache im Geringſten verlieren könnte!

Es iſt traurig, zu ſehen, wie ſehr die Philoſophie bei uns unter der Tendenz leidet, doch ja das Hegelſche Syſtem als einen durch die „Schöpferkraft" der heutigen Stimmführer überwundenen Standpunct darzuſtellen! Man arbeite in der ſachlichſten Weiſe, ſo daß die Früchte ſolcher Anſtrengungen im Einzelnen zu benutzen auch gar nicht verſchmäht wird, natürlich ohne Dank dafür zu wiſſen, aber man iſt einmal als Hegelianer geſtempelt, ſo hat man das Vorurtheil gegen ſich, zurückgeblieben zu ſein. Daß die Hegelſche Philoſophie, deren Stifter ihrem Ausbau ſo plötzlich entriſſen ward, einen productiven Trieb in ſich haben könne, ſich aus ſich ſelbſt zu erweitern und zu vertiefen, zu reinigen und zu vollenden, geſteht man nicht zu. Man kennt ja auch alle berüchtigten Formeln dieſer Berliner Scholaſtik aus dem Grunde, daß das Sein Nichts iſt, daß die Begriffe in ihr Gegentheil umſchlagen u. ſ. w. Man hat ſelbſt in der Damenwelt aus Romanen, wie Eritis sicut Deus, von der ſittlich-religiöſen Verwerflichkeit dieſer pantheiſtiſchen Speculation ſich überzeugt. Man findet es unbequem und langweilig, daß von Zeit zu Zeit dieſe ſo oft ſchon widerlegte und verurtheilte Philoſophie immer noch wieder einen Verſuch zu ihrer Entwickelung macht. Man kümmert ſich grundſätzlich nicht darum, zumal man ſich wenigſtens der beruhigenden Vorſtellung überlaſſen darf, daß die Herrſchaft dieſer Philoſophie abſolut vernichtet ſei, denn Herrſchaft zu üben, Macht zu haben, iſt ſo vielen Menſchen, ſelbſt philoſophirenden, die wichtigſte ihrer Angelgenheiten. Ihre Herrſchaft, ihre Macht, das iſt der Geſichtspunct, von dem aus ſie auch literariſche Erſcheinungen vor allen Dingen meſſen.

Ich ſuchte den Sinn, in welchem ich mein Syſtem der Wiſſenſchaft entworfen hatte, 1852 in einer kleinen Schrift unter dem Titel: Meine Reform der Hegelſchen Philoſophie; für das größere Publicum zu erläutern und gegen Mißauffaſſung zu vertheidigen. 1853 gab ihm von zwei Paragraphen des Syſtems, 830 und 831, eine Ausführung in einer Form, die allen Schulton bei Seite warf und, bei allem Ernſt der Unterſuchung und aller unvermeidlicher Gelehrſamkeit, doch jedem Gebildeten zugänglich ſein ſollte. Dies war meine Aeſthetik des Häßlichen. Ich geſtehe, daß ich mit ihr einen Beweis liefern wollte, welch' umfaſſenden Inhalt wenige Paragraphen in ſich bergen und bis zu welcher Freiheit der Darſtellung die Wiſſenſchaft, wenn ſie im Innerſten ihrer Harmonie gewiß, nach Außen fortgehen dürfe oder könne. Ich will von den Erfahrungen ſchweigen, welche der Mißverſtand dieſer durch viele Jahre mit großen Opfern für das empiriſche Material herangepflegten Arbeit mir gebracht hat. Wer das Buch nicht geleſen hat, ſollte nach der Art, wie es erwähnt zu werden pflegt, glauben, daß ich darin dem Aberſinn gehuldigt hätte, vermöge des Hocuspocus Hegelſcher Dialektik das Schöne für häßlich und das Häßliche für ſchön zu erklären. Manche Geiſtliche unſerer Provinz ſollen es für eine dialektiſche Verherrlichung des diaboliſchen Princips auf dem Gebiet des Schönen halten.

Dennoch ſollen mich ſolche Erfahrungen nicht entmuthigen. Dieſe vorliegende Schrift verſucht es, die Hegelſche Logik in einer Weiſe zu entwickeln, welche den Grundgedanken Hegels in einer faßlichen Weiſe darzulegen, zu rechtfertigen und nach ſeinen eigentlichen Conſequenzen zu verbeſſern bemüht iſt. Sie kann als ein Commentar jenes Abriſſes gelten, den ich in meinem Syſtem in einer abſtracteren Formulirung gegeben habe, denn ſie ſchließt ſich genau dem dortigen Gange an und bemüht ſich, den ausführlichen Beweis für die Richtigkeit der dortigen Beſtimmungen zu liefern. Dieſer Beweis forderte eine unausbleibliche Rückſichtnahme auf die andern Wiſſenſchaften, denn in den logiſchen Begriffen liegt eine eigenthümliche Schwierigkeit.

Sie beſteht darin, daß dieſelben an ſich rein ideell ſind. Als Begriffe exiſtiren ſie nur im Denken. Wenn ſie nicht gedacht werden, haben ſie kein Daſein als reine Begriffe.

Ihre Realität an ſich iſt alſo in Verhältniß zur Natur und zum geſchichtlich handelnden Geiſt eine abſtracte.

Daher werden ſie gewöhnlich nur als Functionen unſeres ſubjectiven Denkens genommen.

Betrachtet man ſie aber, ſo zeigen ſie einen Zuſammenhang, der ihnen ſelber angehört, ſo, daß wir, indem wir denken, genöthigt ſind, uns demſelben zu unterwerfen. Unſer Denken, ſagen wir daher, bewege ſich nach Geſetzen, an die es, um wahr zu ſein, gebunden ſei. So innig iſt der Zuſammenhang derſelben, daß man von jedem zu allen gelangen kann, ſchlage man den analytiſchen oder den ſynthetiſchen Weg ein. Doch nicht blos gelangen kann, ſondern gelangen muß. Man denke einen einzigen dieſer Begriffe, Qualität oder Form, oder Urſache, oder Einzelheit, oder Princip u. ſ. w. und verſuche, ob man ihn ausdenken könne, ohne nicht von einem zum andern unaufhaltſam fortgeführt zu werden. Dieſe den Begriffen als ſolchen inwohnende Selbſtſtändigkeit, vermöge deren ſie durch ihren eigenen Inhalt ein nothwendiges Verhältniß zu einander haben, begründet ihren Uebergang in einander und entfaltet in ihnen das wunderbare Schauſpiel einer in ſich abgeſchloſſenen ſyſtematiſchen Totalität, wie die Alten ſchon ſagten, eines κόσμος νοητός. Die Wiſſenſchaft kann ſich dieſer intelligibeln Welt in der nämlichen Weiſe rückſichtslos hingeben, wie die Mathematik ihren Figurationen und Berechnungen, ohne zu fragen, ob auch in der Natur ſolche Größenverhältniſſe vorkommen, als in ihren Formeln ſich entwickeln. Sie kommen vor. Die Phantaſie des Mathematikers kann nicht eine einzige Curve erſinnen, die nicht in der realen Mathematik des Univerſums ſelber irgendwo realiſirt würde. Aber die Mathematik erfreut ſich für ihre Evidenz der Beſtimmtheit der Zahl oder äußerlichen Geſtalt, während die logiſchen Begriffe reine, geſtaltloſe Abſtractionen ſind.

Fehlt ihnen aber die Realität auch in dem Sinn, daß ſie nicht in Erfahrung gebracht, daß ſie nicht angeſchaut werden können? Keineswegs. Obwohl als Gedanken an ſich von dem Gegebenen unabhängig, obwohl für ſich das Syſtem der reinen Vernunft ausmachend, exiſtiren doch alle dieſe ideellen Kategorien in der Realität der Natur und des Geiſtes. Wir ſagen z. B. ein Stein iſt nicht ohne Qualität und Quantität zu denken; er hat als dieſer Inhalt dieſe Form; er hat als dies eigenthümliche Ding eigenthümliche Eigenſchaften; er iſt ein Ganzes in ſeinen Theilen; er iſt das Product eines morphologiſchen Proceſſes; er iſt einerſeits Wirkung, anderſeits Urſache von Wirkungen; er iſt als ein einzelner Exemplar einer Art; er iſt ein nothwendiges Moment in der Entwicklung der Idee der Natur u. ſ. w., d. h. alle logiſchen Kategorien haben in ihm concrete Exiſtenz.

Hieraus folgt, daß die logiſchen Beſtimmungen in der Realität der Natur und des Geiſtes objective Realität haben. Wir denken ſie nicht blos, ſondern ſie ſind auch. Als Begriffe an ſich ſind ſie nur, ſofern ſie gedacht werden, allein zugleich kann, was ein Concretes, Wirkliches iſt, nur exiſtiren, ſofern alle jene Beſtimmungen in der Form der Thatſächlichkeit darin vorkommen. Betrachtet man alſo die logiſchen Begriffe für ſich, ſo ſind ſie ſich ſelbſt der Inhalt. Sie entbehren auch in ihrer nur ideellen Form nicht aller Realität, denn ſie erfreuen ſich der logiſchen. Betrachtet man ſie dagegen im Verhältniß zur Natur und zum Geiſt, ſo gewinnen ſie die Bedeutung der abſtracten Form, weil ſie im Sinnlichen und Geiſtigen als eine demſelben immanente Beſtimmung exiſtiren, die in ſeiner Realität mitgeſetzt iſt. Sagt man alſo, wie Kant und ſo Viele, die ihm nachgeſprochen haben, daß die logiſchen Kategorien an ſich leer ſeien, ſo iſt dies nur relativ wahr und und heißt eigentlich weiter nichts, als daß ſie für ſich nichts Sinnliches ſind. Es iſt unglaublich, auf welcher Barbarei ſich hier in der That viele Menſchen ertappen laſſen. Man merkt, wie ſehr das Sinnliche und wieder das Sinnliche es iſt, das ihnen einzig als Realität gilt. Was nicht ſinnlich iſt — Gedanke, Begriff, Idee — das iſt für ſie inhaltlos, gegenſtandlos, leer.

Wenn man nun erwägt, daß die nämlichen Begriffe, die für ſich als Abſtractionen der reinen Vernunft gelten, in ihrer concreten Exiſtenz ſich als die Verhältniſſe erweiſen, von denen die Entwicklung des Realen abhängt, ſo darf man ſich nicht wundern, wenn die Philoſophen von jeher eine gewiſſe Vorliebe für dieſe abſoluten Formen gehabt haben. Die Philoſophen wiſſen ſehr wohl, daß die logiſchen Begriffe keine Götter ſind, welche Natur und Geiſt beherrſchen, aber ſie wiſſen eben ſowohl, daß die Entſcheidung im Proceß des Realen an die formalen Verhältniſſe geknüpft iſt, welche daſſelbe beſtimmen. Aus dieſer Erkenntniß erklärt ſich, weshalb ſie die logiſchen Kategorien auch als reine Weſenheiten, als Seelen, als die Mächte bezeichnet haben, an denen, wie Ariſtoteles ſagte, Himmel und Erde hängen. Es erklärt ſich daraus, wie Hegel im Zorn über die Verachtung, in welcher die Logik und Metaphyſik zu ſtehen pflegt, ſagen konnte, daß in der logiſchen Wiſſenſchaft die Wahrheit geſchaut werde, wie ſie ohne Hülle an und für ſich iſt. Man muß jedoch ſolche Beſchreibungen cum grano salis nehmen und das Einſeitige, was in ihnen liegt, zu berichtigen verſtehen. Wenn Hegel ſich importirt hat, die Realität und Abſolutheit des Logiſchen zu verſichern, ſo iſt dies nicht ſo aufzufaſſen, als ſollten Natur und Geiſt dagegen zur Unrealität und Relativität herabgeſetzt werden. Es iſt eigentlich ein komiſches Schauſpiel, zu ſehen, wie man ſich, indem man ſich an einzelne Ausdrücke klammert und die Philoſophie nicht in ihrer Ganzheit faßt, über die ewigen Widerſprüche des Philoſophen verwundert, der jetzt vom Logiſchen als einer abſoluten, der Natur und dem Geiſt immanenten Macht ſpreche und doch ein paar Schritt weiter die Verſicherung gebe, daß es nur eine Form, nur ein Abſtractum ſei.

Die Mißverſtändlichkeit über die reale Bedeutung des Logiſchen liegt alſo in ſeiner eigenen Natur, aber die Wiſſenſchaft der logiſchen Idee ſoll eben über den Mißverſtand aufklären und zum rechten Begriff der Kategorien verhelfen. In ſeiner Naturphiloſophie (S. W. VII, 18) ſagt Hegel in ſeiner gedrungenen, in ihrer Ungenirtheit oft ſo treffenden Katherderſprache: „Das, wodurch ſich die Naturphiloſophie von der Phyſik unterſcheidet, iſt näher die Weiſe der Metaphyſik, deren ſich beide bedienen; denn Metaphyſik heißt nichts Anderes, als der Umfang der allgemeinen Denkbeſtimmungen, gleichſam das diamantene Netz, in das wir allen Stoff bringen und dadurch erſt verſtändlich machen. Jedes gebildete Bewußtſein hat ſeine Metaphyſik, das inſtinctartige Denken, die abſolute Macht in uns, über die wir nur Meiſter werden, wenn wir ſie ſelbſt zum Gegenſtand unſerer Erkenntniß machen. Die Philoſophie überhaupt hat als Philoſophie andere Kategorien, als das gewöhnliche Bewußtſein; alle Bildung reducirt ſich auf den Unterſchied der Kategorien. Alle Revolutionen, in den Wiſſenſchenſchaften nicht weniger, als in der Weltgeſchichte, kommen nur daher, daß der Geiſt jetzt zum Verſtehen und Vernehmen ſeiner, um ſich zu beſitzen, ſeine Kategorien geändert hat, ſich wahrhafter, tiefer, ſich inniger und einiger mit ſich erfaſſend."

Wenn ich nun die geſammte logiſche Wiſſenſchaft in drei verſchiedene Discipline, in die Lehre vom Sein, vom Begriff und von der Idee, als Metaphyſik, Logik und Ideenlehre, zerlege, ſo bin ich damit nicht im Geringſten gemeint, die weſentliche Einheit der Metaphyſik mit der Logik wieder aufzugeben. Ich will nur mit dieſen Namen einen beſtimmten Begriff der Unterſchiede der logiſchen Idee ausdrücken und in ihnen zugleich das Recht der hiſtoriſchen Entwicklung feſthalten. Hegel ſelber hat geſagt, daß ſeine objective Logik als die Lehre vom Sein und Weſen an die Stelle der vormaligen Metaphyſik, als Ontologie, zu treten habe. Die Hauptſache in meiner Darſtellung iſt, daß ich, was Hegel den objectiven Begriff genannt hat, in Uebereinſtimmung mit Ariſtoteles ſchon in die Metaphyſik aufnehme und die Lehre vom Begriff von der Ideenlehre ſcharf abſetze, indem ich zugleich aus der letztern diejenigen Elemente entferne, welche dem logiſchen nicht homogen ſind. Ich behalte nur den Begriff des Wahren für die Logik, ſchließe aber den des Lebens und des Guten davon aus, weil ich den erſtern als lediglich der Natur, den zweiten als lediglich dem Geiſt angehörig betrachte.

In der Einleitung habe ich mich ausführlich über die Nothwendigkeit dieſer Aenderung erklärt. Oft habe ich mich gefragt, ob ich mit meiner Conſtruction nicht die einfache Gliederung von Sein, Weſen, Begriff irrig zerſtöre, ob ich nicht, um einige vielleicht nur untergeordnete Vortheile zu erlangen, in wichtigeren Dingen einen Rückſchritt mache? Wer die unendlichen Schwierigkeiten kennt, die mit der Bearbeitung ſolcher erhabenen und abgezogenen Regionen verbunden ſind, wird ſich eine Vorſtellung von den Mühen und Sorgen machen können, die mich belaſtet haben. Ich kam aber, nach der vielfachſten Skepſis, immer wieder auf folgende Trias zurück:

1) Realität des Seins:
a) Sein; b) Weſen; c) Zweck.
2) Idealität des Begriffs:
a) Begriff; b) Urtheil; c) Schluß.
3) Idee als Einheit des Begriffs und ſeiner Realität:
a) Princip; b) Methode; c) Syſtem.

Die von Kant angebahnte, von Hegel weiter entwickelte Unterſcheidung von abſtractem, reflexiven und ſpeculativen Beſtimmungen iſt hierbei ſo wenig verloren gegangen, daß ſie als das Bildungsgeſetz aller ihrem Inhalt nach verſchiedenen Sphären nach ihrem univerſellen Charakter durchaus feſtgehalten iſt, ſo daß, wenn man vergleicht: 1) Sein, Begriff und Princip, 2) Weſen, Urtheil und Methode; 3) Zweck, Schluß und Syſtem, wieder unter ſich identiſch ſind. Das Ungeſuchte und Natürliche dieſes ganzen Zuſammenhangs muß Jedermann bei einigem Nachdenken, wie ich hoffe, einleuchten.

Davon, daß die Logik ihr intimes Verhältniß zur Metaphyſik nicht mehr aufgeben kann, haben wir, während dies Buch gedruckt wurde, einen ſehr intereſſanten Beweis erhalten. Dr. Ueberweg hat ein durch Vollſtändigkeit und Kritik des hiſtoriſchen Materials vortreffliches Handbuch der Logik herausgegeben: Syſtem der Logik und Geſchichte der logiſchen Lehren. Bonn 1857. Er definirt §. 1. die Logik als „Die Wiſſenſchaft von den normativen Geſetzen oder den Idealgeſetzen der menſchlichen Erkenntniß.“ Er erklärt, daß die Logik als Erkenntnißlehre die Mitte zwiſchen der ſubjectiviſtiſch-formalen und der mit der Metaphyſik identificirten Logik halten ſoll und verſteht unter der letztern eine ſolche, welche mit den Geſetzen des Erkennens zugleich den allgemeinſten Inhalt aller Erkenntniß darſtellen wolle; was, ſofern es auf die Hegelſche Logik gemünzt iſt, unſtreitig falſch iſt, da zum allgemeinſten Inhalt aller Erkenntniß auch Natur und Geiſt gehören würden, welche ſie, als Wiſſenſchaft nur der abſoluten Form alles Realen, von ſich ausſchließt. Das Hybride jedoch, was dem dritten Theil der Hegelſchen Logik in ſeiner Ausführung noch anklebt und die eigentliche Intention ihres Schöpfers noch verdunkelt, gibt Ueberweg eine gewiſſe Berechtigung zu jener Beſchreibung. Nach ſeiner Definition dürfen wir uns nicht wundern, wenn er ſeiner eigenen Darſtellung eine pſychologiſche Einleitung mit der Wahrnehmung, Anſchauung und Vorſtellung gibt. Hinterher verſchwindet die pſychologiſche Haltung und es bleibt nur das logiſche Element als ein Mechanismus der Denkoperationen übrig. Das ſehr Merkwürdige iſt aber, daß Ueberweg zu jeder Erkenntnißform eine Exiſtenzform als Parallele aufgeſtellt hat. Dem Begriff nach Inhalt und Umfang coordinirt er das Weſen und die Gattung; dem Urtheil die Relationen als die ſynthetiſchen Grundverhältniſſe; dem Schluß die reale Geſetzmäßigkeit; dem Syſtem die Gliederung der Dinge. Welch' großes Zugeſtändniß für die Hegelſche Logik! Wenn Ueberweg ſich das ungekehrte Problem ſtellte, zu den Exiſtenzformen die entſprechenden Erkenntnißformen zu ſuchen, würde er dann nicht eben ſo von der Gattung auf den Begriff, von der Relation auf das Urtheil, von der realen Geſetzmäßigkeit auf den Schluß, von der Gliederung der Dinge auf das Syſtem kommen müſſen? Würde alſo nicht ſchließlich die Einheit, richtiger, die Identität dieſer logiſchen und realen Beſtimmungen erhellen? Abgeſehen bei letzteren natürlich von der ſpecifiſchen Beſchaffenheit ihres Inhalts.

Wenn nun die logiſchen Beſtimmungen als abſolut formale, als die nothwendigen Formen aller Realität, als gegen Natur und Geiſt gleichſam neutrale Kategorien zu faſſen ſind, ſo muß die Probe ihrer Wahrheit dadurch gemacht werden können, daß man ſie in der Natur und im Geiſt als exiſtirend nachweiſt. Sie müſſen für beide eine gleiche Allgemeinheit und Nothwendigkeit haben. Für den Verſtand erſcheint dieſe Seite als ihre Anwendbarkeit in den Wiſſenſchaften. In meinem Syſtem der Wiſſenſchaft als in einem Handbuch für meine Vorleſungen habe ich faſt gar keine Beiſpiele gegeben. Hier aber habe ich es gethan, um die Eigenthümlichkeit des abſtracten Begriffs durch ſeine concrete Veranſchaulichung verſtändlicher zu machen. Für Jeden, der die Geſchichte der Wiſſenſchaften kennt, iſt es wohl unzweifelhaft, daß die Beiſpiele einen ſehr großen, oft über- oft aber auch unterſchätzten Einfluß auf die Erkenntniß üben. Die meiſten haben wir von den Griechen, namentlich von Ariſtoteles, ſodann von Baco von Verulam, von Kant und Hegel erhalten. Es iſt unglaublich, welch' zähe Lebenskraft auch den geringſten, oft ſogar unrichtigen Beiſpielen inwohnt, wenn ſie erſt von einer Schule in Umlauf geſetzt ſind. In der Hegelſchen Schule iſt die Logik von Hinrichs, Werder und K. Fiſcher ohne alle Beiſpiele bearbeitet worden. Bei gelegentlichen logiſchen Expoſitionen haben die Hegelianer die von Hegel gegebenen wiederholt. Der einzige, der eine Erweiterung in dieſer Beziehung verſucht hat, iſt Erdmann geweſen. Ich habe mit Gefliſſentlichkeit der Exemplification einen großen Nachdruck gegeben, um durch ihren Realismus die Nothwendigkeit der abſtracten Begriffe in's Licht zu ſetzen. Gar manche vortreffliche Erläuterung würde aus Monographieen über verſchiedene Themata hinzugekommen ſein, wären ſie mir hier nach Königsberg nicht zu ſpät zugegangen; z. B. für den Begriff der Knotenlinie des Maaßes eine Abhandlung von Dr. Trächſel: über das Weſen und Geſetz der Geſchichte, Bonn 1857, die ganz darauf fußt; für den Begriff des Minimums und Maximums die intereſſante mathematiſche Abhandlung von Dr. H. Slomann: Versuch, die Differenzialrechnung auf andere als die bisherige Weise zu begründen, Paris 1856 u. ſ. w. Apelts Metaphyſik aber, die gerade in dieſer Hinſicht eine Fülle der anziehendſten Anregungen zu bieten ſcheint, habe ich abſichtlich noch ungeleſen gelaſſen, weil ich fühlte, daß ſie mich zu ſehr ſtören würde und ich meinen einmal eingeſchlagenen Weg erſt für mich vollenden müſſe. Ich habe mich, wie man wohl ſehen wird, gegen keine Richtung, gegen keine Arbeit verſchloſſen. Ein Poet braucht ſich nicht, wenn er producirt, um andere Dichter zu kümmern, denn ſeine Muſe iſt die Phantaſie. In der Wiſſenſchaft aber iſt es Pflicht, zu wiſſen, was Andere vor und außer uns ſchon geleiſtet haben, weil man ſonſt zu leicht in Gefahr geräth, etwas zu thun, was bereits Andere und vielleicht beſſer gethan haben. Man muß, will man die Erkenntniß fördern, wiſſen, was die Bilanz des ſcientifiſchen Capitals iſt. Apelt, deſſen edle Geſinnung und deſſen wahrhaft wiſſenſchaftliches Streben ich ſehr hoch ſchätze, darf daher überzeugt ſein, daß ich ſeine Metaphyſik nicht verächtlich bei Seite, ſondern daß ich ſie nur zurückgeſtellt habe, wie ein Heer auf einem Feldzuge, nachdem derſelbe ſchon geordnet, wohl einer Feſtung zunächſt vorübermarſchirt, ohne ihre Wichtigkeit zu verkennen.

Noch eines Buchs habe ich zu erwähnen, auf welches ich ebenfalls keine Beziehung nehmen konnte, weil es auch erſt in meinen Beſitz gelangt iſt, nachdem mein Manuſcript bereits in der Druckerei war. Dies iſt die Logique par A. Gratry, prêtre de l'oratoire de l'immaculée conception. Paris 1855, 2 Tomes. Ich wurde erſt durch eine

Kritik derſelben in der Revue des deux mondes darauf aufmerkſam. Sie enthält, was das eigentlich logiſche Element betrifft, in der That nur die alte ſcholaſtiſche Syllogiſtik, außerdem einige damit zuſammenhängenden Excurſionen in das mathematiſche Gebiet. Ihre eigentliche Intention iſt in den beiden Abſchnitten des zweiten Theils enthalten, welche: les vertus intellectuelles inspirées und les sources überſchrieben ſind und den Glauben, das Gebet, die Sacramente, das Leſen der Bibel und die Muſik als Quellen eines wahrhaften Erkennens empfehlen. Ich will mich hier nicht darauf einlaſſen, ſondern nur hervorheben, daß der erſte Theil in der Hauptſache eine ausführliche Kritik und Widerlegung der Hegelſchen Logik als der pantheiſtiſchen bringt. Der franzöſiſche Prieſter erblickt in Hegel gleichſam einen philoſophiſchen Antichriſten. Er beſchuldigt ihn der diaboliſchen Tendenz, die Vernunft ſelbſt zur Unvernunft zu verkehren und dadurch alle Wahrheit der Intelligenz zu unterwühlen, um dem Pantheismus und einem verfeinerten Fetiſchismus die Herrſchaft zu erobern. Hegel hat, ihm zufolge, aus der Logik eine bloße Enantiopoiologie gemacht, welche das Abſurde zum Inhalt und damit den Zweck hat, allgemeine Verwirrung anzurichten, um durch die intellectuelle Corruption das deſtructive Werk der Auflöſung aller Religion und Sittlichkeit zu fördern. Herr Gratry iſt dann gleichſam der Engel Michael, der Hegel als den logiſchen Satan mit der eingelegten Lanze des Glaubens überwindet und dieſen Drachen in den Abgrund ſtürzt. Er erkennt es daher mit Dank gegen die Vorſehung, daß ſie die ſubverſiven Irrthümer dieſes Sophiſten jetzt habe offenbar werden laſſen, die Welt vor ſeiner Zerſtörung zu erretten. Herr Gratry bleibt in ſeiner Polemik hauptſächlich dabei ſtehen, daß Hegel die Identität der Identität und der Nichtidentität, die Identität des Seins mit dem Nichts und des Guten mit dem Böſen lehre. Die erſtere Beſtimmung wird ihm am Ende des erſten Theils einmal wegen der Trinität ſehr unbequem und er ſubſtituirt ihr daher die Formel: la coëxistence de l'unité et de la distinction. In dieſer Formulirung iſt der Satz kirchlich und logiſch nach ihm orthodox. Bei dem Etrenéant, dem Seinnichts, urgirt er beſtändig, daß bei einem ſolchen Nivellement aller Unterſchiede ja gar nicht quelque chose übrig bleibe: aber ohne quelque chose zu haben, könne man doch unmöglich Etwas denken. Die Vereinerleiung des Böſen mit dem Guten bei Hegel ſucht er, wir werden gleich ſehen, wie, authentiſch zu beweiſen. Dies Beweiſen iſt in der That merkwürdig. Er führt nicht nur Hegel an, er führt ihn mit den Worten des deutſchen Originals an und läßt, was einen eigenthümlichen Eindruck macht und mir in einem franzöſiſchen Buche noch nie vorgekommen iſt, dieſe Worte ſogar mit deutſchen Lettern drucken. Was kann man wohl für größere Gründlichkeit fordern? Auch iſt Herr Gratry nicht wenig ſtolz darauf. Prüfen wir jedoch einen Augenblick dieſe ſich brüſtende Gründlichkeit des Citirens.

Der franzöſiſche Prieſter will z. B. beweiſen, daß nach Hegel die Philoſophie dem Menſchen alles Intereſſe für das Recht, für ſeine Seele, ja für Gott ſelbſt nehmen und ihn zur Gleichgültigkeit dagegen herabſetzen wolle. I, 194 ruft er aus: „Comprenez le, nous sommes ici à l'origine même de l'esprit de sophisme; disons mieux, nous sommes ici au fond de l'abîme, à la naissance de l'esprit des ténèbres. L'esprit de sophisme est un mot trop faible, qui nomme peu son objet; esprit de ténèbres est le vrai mot. Ce mot théologique devient ici rigoureusement philosophique et scientifique. L'origine de l'esprit de ténèbres est donc celle ci: Tuer l'âme; la rendre absolument indifférente à l'existence on à la non-existence du monde, de la justice, de la vérité, de l'âme elle même, de Dieu! Lui ôter, comme le dit Hégel, tout intérêt en ces choses; la délivrer de l'intérèt de la raison pratique dont parle Kant, cet intérêt d'amour pour la justice et pour la vérité, qui est, nous l'avons démontré, le ressort même du procédé dialectique, selon Platon et tous les philosophes. Quand le ressort est brisé, quand l'âme est morte, il n' y a plus de procédé dialectique; la raison pure, isolée, abstraite, déracinée, devient de fait, comme le veut Hégel, indifférent à l'être et au néant etc.“ Für dieſe ſchrecklichen Conſequenzen citirt Herr Gratry aus Hegels Werken, VI. 172, folgende Stelle:

„Es erfordert keinen großen Aufwand von Witz, den Satz, daß Sein und Nichts daſſelbe iſt, lächerlich zu machen oder vielmehr Ungereimtheiten vorzubringen, mit der unwahren Verſicherung, daß ſie Conſequenzen und Anwendungen jenes Satzes ſeien; z. B. es ſei hienach daſſelbe, ob mein Haus, mein Vermögen, die Luft zum Athmen, dieſe Stadt, die Sonne, das Recht, der Geiſt, Gott ſei oder nicht .... In der That iſt die Philoſophie eben dieſe Lehre, den Menſchen von einer unendlichen Menge endlicher Zwecke und Abſichten zu befreien, und ihn dagegen gleichgültig zu machen, ſo daß es ihm allerdings daſſelbe ſei, ob ſolche Sachen ſind oder nicht ſind.“

Dieſen Paſſus überſetzt Herr Gratry und läßt am Schluß des Citats voller Empörung mit geſperrten Lettern die Worte drucken, qu'il soit absolument indifférent, que ces choses soient ou ne soient pas. Jeder, der Deutſch verſteht, wird die Worte: ſolche Sachen, nur auf die vorangehenden: Menge endlicher Zwecke und Abſichten beziehen können; der Prieſter vom Oratorium der unbefleckten Empfängniß verſteht aber die Seele, das Recht, Gott darunter. Sind ſie nicht die zunächſt vorhergenannten Dinge? Zwar wird Niemand endliche Zwecke und Abſichten Dinge nennen, indeſſen eine gewiſſe Scheinbarkeit bliebe vielleicht, weil jene Gegenſtände kurz zuvor erwähnt ſind. Sagt Hegel aber nicht ſelbſt, daß es eine unwahre Conſequenz ſei, aus dem Satz der Identität der Begriffe Sein und Nichts zu folgern, daß es daſſelbe ſei, ob die Sonne, das Recht, der Geiſt, Gott, ſeien oder nicht? Verwirft er alſo nicht ausdrücklich die Conſequenz, welche Herr Gratry zieht, um ihn verdammen zu können? Fällt mithin nicht die Anklage in ſich ſelbſt zuſammen?

Aber, lieber Leſer, bemerkſt du wohl jene Puncte in der Mitte des Citats von Herrn Gratry? Was bedeuten ſie wohl? Eine Auslaſſung. Und was leſen wir in dieſer bei Hegel: „In ſolchen Beiſpielen werden zum Theil beſondere Zwecke, die Nützlichkeit, die Etwas für mich hat, untergeſchoben und gefragt, ob es mir gleichgültig ſei, daß die nützliche Sache ſei oder nicht ſei.“ Nicht wahr, nun erklärt ſich erſt, wie Hegel dazu kommt, von endlichen Zwecken und Abſichten zu ſprechen, gegen deren Daſein oder Nichtdaſein die Philoſophie den Menſchen gleichgültig zu machen habe.

Warum hat Herr Gratry wohl jenen Satz weggelaſſen? Offenbar, weil er dann ſeine Folgerungen gar nicht hätte ziehen können; weil er als Prieſter der chriſtlichen Religion ſich doch wohl hätte erinnern müſſen, daß auch der Chriſt über die Endlichkeit des Nützlichen ſich erheben und mit dem heiligen Sänger ſagen ſoll: Herr, wenn ich nur dich habe, was frage ich viel nach Himmel und Erde!

Käme dergleichen im gemeinen Leben auf einem andern Gebiete vor, ſo würde man es doch wohl Unredlichkeit und Verläumdung nennen.

Doch halt! S. 142 ſagt er ausdrücklich: „Et qu' on ne nous accuse pas de tronquer les textes et de les altérer, quand nous les citons en partie. Nous ne citons que ce qui est nécessaire; mais nous citons le sens de l'auteur. Par exemple, la plus étonnante des identités de Hégel, après celle de l'être et du néant, qui n'est pas contestable, est celle du bien et du mal. Or, nous citons de lui ce texte: „Le mal, réfléchi en nous...... est même chose que la bonne intention du bien.“ Le texte complet est ceci: Das Böſe als die innerſte Reflexion der Subjectivität in ſich gegen das Objective und Allgemeine, das ihr nur Schein iſt, iſt daſſelbe, was die gute Geſinnung des abſtracten Guten „VII, 390.“ Um zu beweiſen, daß Hegel in der That die tiefſte Verachtung gegen die Moral habe, fügt er noch aus derſelben Quelle hinzu, daß nach ihm der „allgemeine Wille, das Gute, Recht und Pflicht, eben ſo wohl iſt als auch nicht iſt.“

Was will man mehr? Betrachtet man aber den citirten Text, in welchem es ſich um die Beziehung handelt, die im Gewiſſen zwiſchen den Begriffen des Guten und Böſen eintritt, ſo entdeckt man, daß Hegel ganz etwas Anderes hat ſagen wollen, als der Mönchsphiloſoph ihn ſagen läßt.

z. B. bei dem letzten Citat findet ſich, daß Hegel §. 511 der Encyklopädie die Subjectivität beſchreibt, die in der abſtracten Gewißheit ihrer ſelbſt ſich dem allgemeinen Willen gegenüber als das wählende und entſcheidende Subject weiß. Für dieſe Unendlichkeit der Subjectivität iſt der allgemeine Wille (das Gute, Recht und Pflicht) eben ſowohl, als er auch nicht iſt. Keineswegs aber fällt es Hegel ein, zu behaupten, daß es für den Willen als allgemeinen gleichgültig ſei, ob das Gute ſei oder nicht. Was aber das andere Citat betrifft, ſo will Hegel in demſelben ſagen, daß die bloße Geſinnung des Guten, welche ſich demſelben nicht als dem objectiven Geſetz des Willens unterwirft, vielmehr, worin es beſtehen ſoll, von ſich abhängig macht, von dem verkehrten Eigenwillen des Böſen im Grunde nicht verſchieden iſt. Dies drückt er dadurch aus, daß er zu den Worten: „die gute Geſinnung des abſtracten Guten" hinzufügt: „welche der Subjectivität die Beſtimmung deſſelben vorbehält."

Was haben dieſe Worte, Herr Gratry, Ihnen gethan, daß Sie dieſelben fortließen? Vertrugen ſie ſich nicht mit der gerühmten Gewiſſenhaftigkeit Ihres Citirens? Oder erkannten Sie, daß, wenn Sie dieſelben mit aufnahmen, Ihrer Intention, Hegel zum Leugner des Unterſchiedes zwiſchen Gut und Böſe zu machen, die ganze Spitze abgebrochen war? Denn erſt dieſe Worte, welche die Beſtimmung des Guten der ſophiſtiſchen Willkür des Menſchen unterwerfen, erklären, wie Hegel hier dieſe Coincidenz des abſtract guten Willens mit dem Böſen gemeint hat. Daß Hegel aber dieſe Geſtalt eines ſich für gut erklärenden, an ſich aber böſen Willens nicht blos fingirt hat, beweiſt innerhalb der Wiſſenſchaft die Moral des Jeſuitismus, die eine außerordentliche Virtuoſität in der Kunſt beſitzt, durch einen ſubjectiven Vorbehalt das Böſe zu einem Guten, das Gute zu einem Böſen zu qualificiren.

Wenn ich hier Herrn Gratry in einigen ſeiner Fälſchungen Hegels beleuchtet habe, ſo hat das zunächſt eigentlich nur für die Franzoſen ein Intereſſe. Wär' es darum zu thun, ſolche Mißauffaſſungen und Conſequenzmachereien überhaupt zu beleuchten, ſo hätten wir ſie natürlich aus unſerer Deutſchen Literatur nicht weniger anführen können, da es bei uns davon wimmelt und wir namentlich in unſerer Journaliſtik einen völligen Pſeudohegel beſitzen, den man zum genuinen umgetauft hat, und gegen welchen der wahre Hegel für ein Gemächte gilt, das befangene, halb verſtehende, vom Muth der Conſequenz verlaſſene Schüler und kritikloſe Verehrer aus ihm machen. Wir ſind, was Hegel anbetrifft, in Deutſchland mit unſerer Tagesordnung längſt ſo weit, Hegel nur als einen Charlatan, wie Schopenhauer ihn betitelt hat, zu behandeln und de profundis in ſolche Wendungen einzuſtimmen, wie Gratry ſie liebt, ſtatt der eingehenden Widerlegung ihm einfach die Verſpottung entgegenzuſetzen: „N' insistons pas, ſagt Gratry II, 143, wo er einige Seiten lang Hegels Definition des Differentials abdrucken läßt, sur les détails de ce risible et audacieux délire du sophiste enivré, qui appelle bonne dialectique sa dialectique rétournée, et qui nomme sophistique la dialectique de Platon, d'Aristote, de Leibnitz, de tous les philosophes du premier ordre sans exception, et celle de tous les hommes, sauf Hégel et Gorgias. Mais on ne critique pas un homme ivre, on le montre à ceux qui auraient besoin de cette vue."

Der Deutſche Leſer würde jedoch ſehr irren, aus Gratry's Logik den Schluß zu machen, daß Hegel von der Franzöſiſchen Literatur überhaupt ähnlich verſtanden würde. Dies iſt keineswegs der Fall. Ich will von dem radicalen Kriticismus wegſehen, der bei den Franzoſen durch Proudhon, Guépin, Ewerbeck, Pelletan, Pequeur, Taine u. A. ſogar den Deutſchen Junghegelianismus einheimiſch gemacht hat. Es gibt auch Beſtrebungen, welche die Franzoſen mit dem wirklichen Syſtem Hegels bekannt zu machen ſuchen. Am Nothwendigſten dazu wären Ueberſetzungen, wie Wallon und Slomann 1854 Hegels ſubjective Logik, Bénard ſeit 1840 die Aeſthetik bearbeitet haben. Diejenige Schrift aber, die nach meinem Urtheil die vollendetſte iſt und, wenn ſie in's Deutſche überſetzt würde, auch für viele Deutſche ein tieferes und richtigeres Verſtändniß Hegels zur Folge haben würde, iſt das Buch vom Profeſſor Dr. Véra: Introduction à la philosophie de Hégel.

Paris 1855. Die franzöſiſche Sprache beſitzt einmal durch die formale Logik ihrer Conſtruction einen Zwang zur Verdeutlichung, der hier die herrlichſten Früchte getragen hat. Ueberdem hat Véra aber auch die Geſchichte der Philoſophie mit gründlicher und umfaſſender Kenntniß in der glücklichſten Weiſe herangezogen.

So eilig bei uns der kleinſte franzöſiſche Roman, das unbedeutendſte franzöſiſche Drama überſetzt, früher ſogar nachgedruckt wurde, ſo iſt doch die Bekanntſchaft der Deutſchen Philoſophen mit der Franzöſiſchen und Belgiſchen Philoſophie in der Regel eine außerordentlich geringe. Aber die Bewegung der Philoſophie in Frankreich und Belgien wird, mit ſpeciellſter Bezugnahme auf die Deutſche, eine immer lebhaftere und wir haben Dr. Bona Meyer bei uns großen Dank zu wiſſen, daß er ſich dem Geſchäft unterzogen hat, die Deutſche Literatur mit der Entwickelung der neueren Franzöſiſchen Philoſophie in kritiſchen Journalberichten vertrauter zu machen, nachdem bis dahin das Magazin für Literatur des Auslandes faſt die einzige Quelle geweſen war, aus welcher die Meiſten einige Kenntniß der Franzöſiſchen und Belgiſchen Philoſophie geſchöpft hatten.

Was die Darſtellung anbetrifft, ſo habe ich mich bemüht, vor allen Dingen deutlich zu ſein. Ich bilde mir ein, daß jeder gebildete Mann — denn für Frauen ſchreibe ich freilich nicht — dies Buch zugänglich finden müſſe, vorausgeſetzt, daß er den Ernſt mitbringe, wirklich denken zu wollen, denn ohne dieſen Ernſt wird man auch die äſthetiſch genommen ſchönſten Darſtellungen der Philoſophie, von einem Platon und Plotin, einem G. Bruno und Schelling, für ungenießbar und langweilig halten müſſen. Ich habe ſo viel möglich Deutſch geſchrieben, ohne jedoch ſo weit darin zu gehen, als mein verehrter Freund Dr. Biedermann, der in ſeiner Wiſſenſchaftslehre, ohne in die Abwege eines geſuchten Purismus zu verfallen, eine faſt ganz Deutſche Terminologie durchgeführt hat. Ich geſtehe, daß ich, indem ich die ſtrenge Plaſtik ſeiner Arbeit bewundere, zu einer ähnlichen Keuſchheit der Sprache mich nicht habe entſchließen können, weil ich ſchon ein zu alter Schriftſteller bin und bereits der Gewohnheit eines gewiſſen mir eigenthümlich gewordenen Styls unterliege. Was mein ſachliches Verhältniß zu dem zweiten Theil von Biedermanns Wiſſenſchaftslehre betrifft, der mir von großer Wichtigkeit zu ſein ſcheint, ſo kann daſſelbe erſt im zweiten Theil dieſer Schrift zur Erörterung gelangen. Wenn ich nun aber auch deutlich und jedem Gebildeten verſtändlich zu ſchreiben geſucht habe, ſo erwarte ich doch deshalb nicht, daß man mir dies auch zugeſtehen werde, weil ich die Kürze und Gedrungenheit liebe, welche dem eigenen Denken des Leſers auch noch etwas zu thun übrig läßt. Das Ideal heutiger Popularphiloſophie beſteht darin, den Leſer wie einen Schulknaben zu behandeln, ihm aber zugleich, während man ihn für ſo unwiſſend und gedankenlos als möglich hält, zu ſchmeicheln und ihm durch phraſeologiſchen Pomp die Einbildung beizubringen, als hätte er im Nu die ſchwerſten Probleme verſtanden. Dieſen breiten Styl, der dem Leſer auch nicht den kleinſten Zwiſchenſatz zu ergänzen, nicht die kleinſte ſelbſtverſtändliche Folgerung ſelber zu machen zumuthet und mit ſeiner aufdringlichen Verſtandesklarheit gleichſam ein Gemälde ohne Schatten liefert, werde ich nie ſchreiben lernen. Für die pedantiſche Gravität eines hausbackenen Schultons aber werde ich vielleicht, wie ſchon oft, durch meine Neigung zum Scherz Aergerniß erregen, allein ich ſehe nicht ein, weshalb die höchſte Würde ſtreng wiſſenſchaftlicher Unterſuchung nicht zuweilen am rechten Ort mit der Anmuth des Scherzes gepaart ſein dürfte.

Noch habe ich zwei Puncte zu berühren, bei deren Abhandlung ich der Erwartung des Leſers vielleicht nicht genüge; der eine betrifft die Darſtellung des Anfangs, der zweite den Begriff des Widerſpruchs.

Bei dem erſteren habe ich abſichtlich die größte Kürze und Einfachheit beobachtet, um nicht durch weitläufigere Expoſition und durch ausführlichere Kritik entgegenſtehender Meinungen am Ende wieder Mißverſtändniß hervorzurufen. Man vermiſcht oft bei dem Anfang der Philoſophie drei ganz verſchiedene Begriffe 1) den des *ſubjectiven Anfangens*, der in unſer Bewußtſein, zuletzt in unſern Willen fällt und nichts Anderes iſt, als der Entſchluß, denken zu wollen; ein Entſchluß, der ohne ein Bedürfniß des Denkens, alſo ohne eine Bildung, die bis zur Abſtraction vorgedrungen iſt, unmöglich fällt. An dieſen Anfang denkt man ſehr begreiflich zunächſt. Eben ſo begreiflich iſt aber, daß er in die *Pſychologie* gehört, welche die Geſchichte der ſubjectiven Intelligenz zu entwickeln hat. Unter Anfang wird 2) das *abſolute Princip* verſtanden, welches den totalen Grundbegriff einer Philoſophie ausmacht. Dies iſt, wie ich oft zu wiederholen genöthigt geweſen bin, für die Hegelſche der Begriff Gottes als des *abſoluten Geiſtes*; ein Begriff, den ſie *für das wiſſenſchaftliche Erkennen* zum letzten Reſultat der geſammten Entwickelung des Syſtems macht, obwohl er das *Realprincip* aller ihm vorangehenden Poſitionen, ihr ſchöpferiſches Prius iſt. *Gott wird*, was er iſt, *nicht erſt durch Vermittelung der* logiſchen Idee, der Natur, des Menſchen und ſeiner Geſchichte. Er iſt in Bezug auf ſich, was er iſt, *unmittelbar*. Aber der *Begriff Gottes*, als der abſolute Begriff des abſoluten Seins ſelber, fordert eben deshalb für uns als erkennendes Subject die *abſolute Vermittlung*, die in ihm ſich aufhebt. Hieraus folgt, daß der *erſte* Begriff des Syſtems zwar ein ſolcher ſein muß, der im Begriff Gottes als ein nothwendiges Moment deſſelben enthalten iſt; allein es folgt auch nicht weniger, daß dieſer erſte Begriff noch am Weiteſten davon entfernt iſt, von Gott einen adäquaten Begriff zu geben. Hier aber iſt es, wo man die Hegelſche Philoſophie mißzuverſtehen noch immer nicht aufhört, indem man den erſten Begriff, mit welchem ſie anfängt, mit ihrem Realprincip identificirt. Man nimmt den Begriff des *abſtracten Seins* für das abſolute Princip, aus welchem ſie Alles in der Weiſe ableite, wie es in der deductiven Methode geſchieht, z. B. bei Spinoza aus dem Begriff der Subſtanz. Iſt man erſt in dieſen Irrweg eingetreten, ſo iſt nicht zu verwundern, wenn man auf ihm zuletzt nur zu einem Gott gelangt, der, ohne ureigene Selbſtſtändigkeit und Freiheit, nur der dialektiſche Proceß der Natur und Geſchichte ſein ſoll. 3) Endlich hat aber Anfang den Sinn desjenigen Begriffs, mit welchem die Philoſophie als ſyſtematiſche Totalität ſich eröffnen muß. Dies kann kein beliebiger Begriff ſein. Die Philoſophie als Syſtem enthält in ſich den Gegenſatz des abſtracten Idealismus der logiſchen Idee und des concreten Realismus der Natur, der ſich in dem Idealrealismus des Geiſtes als des ſein eigenes Sein denkenden und wollenden aufhebt. Der erſte nothwendige Begriff, den das Denken als Product ſeiner totalen Abſtraction oder Vorausſetzungsloſigkeit hervorbringt, iſt der des Seins überhaupt, das in dieſer Allgemeinheit prädicatlos iſt. Das Sein iſt. Dies iſt die erſte unabweisliche Beſtimmung als objectiver Anfang der Philoſophie. Bis dahin würde auch wohl beifällig mitgegangen werden. Nun leitet Hegel aber aus dem Begriff der Prädicatloſigkeit den Begriff des Nichts ab. Dieſer Fortgang iſt ein für das Denken conſequenter und iſt innerhalb der Geſchichte der Religionen und Philoſophien in den mannigfaltigſten Wendungen ausgeſprochen. Wird er aber in der Weiſe ausgedrückt, daß das Nichtſein mit dem Sein daſſelbe ſei, ſo erzeugt dies die Vorſtellung, als ob das Sein geleugnet werden ſolle. Es wird dem Denkgeſetz des Widerſpruchs damit recht eigentlich vor den Kopf geſtoßen, weil dann das Sein zugleich affirmirt und negirt wird. Ich habe mich daher zu zeigen bemüht, daß dies Nichtſein nur den Begriff der Beſtimmungsloſigkeit zum Inhalt hat, keineswegs aber den Widerſinn behauptet, daß das Sein nicht ſei. Nichtſein iſt hier im Sein nur die Möglichkeit der Beſtimmung, wie dies aus dem Begriff des Werdens erhellt, der ohne den Begriff des Seins ſo wenig als ohne den des Nichtſeins zu denken iſt, was ſeit dem Platoniſchen Parmenides für eine ausgemachte Wahrheit in der Philoſophie gelten ſollte. Welche Verſuche man aber machen möge, andere Begriffe als die für den Anfang nothwendigen aufzuſtellen, ſo wird es vergeblich ſein, weil alle andern z. B. Identität, Unterſchied und Grund, oder Subſtanz und Accidenz, oder Ding und Eigenſchaft, Subſtanz und Subject, Subject und Object, Ich und Nicht-Ich u. ſ. w., dieſe

Begriffe von Sein, Nichts und Werden als die einfachern ſich vorausſetzen. Das Sein des Nichtſeins als eine Beſtimmtheit des Seins ſelber zu denken, wird jedem Neuling im Denken, der immer noch an die ſinnliche Anſchauung gefeſſelt iſt und noch immer zum Anhalt für ſein Denken, wie Herr Gratry, quelque chose bedarf, als die ungeheuerſte Paradoxie erſcheinen, weil, daß das Nichtſein nicht iſt, der Eleatiſche Standpunct, ihm einleuchtender iſt. Mit dem Begriff des Werdens aber muß er ſofort die Einheit des Seins und Nichtſeins denken; eine Einheit, in welcher natürlich dieſe Begriffe nicht mehr ſind, was ſie in der Iſolirung der excluſiven Abſtraction waren, gerade wie Salpeter, Schwefel und Kohle als Pulver auch zu etwas ganz Anderem werden, als ſie in ihrer Iſolirung ſind. In der zweiten Ausgabe ſeiner Logik hat Hegel in der That auf das Erſchöpfendſte alle Einwürfe gegen ſeinen Anfang durchgenommen und gezeigt, daß, wenn die Philoſophie mit dem Begriff des Anfangs anfangen müſſe, derſelbe doch ohne den Begriff des Werdens nicht denkbar ſei.

Nichts aber iſt wunderlicher und ungerechter, als wenn man, die Hegelſche Philoſophie zu beurtheilen, bei dieſen dürftigen, elementaren Beſtimmungen des Anfangs der Wiſſenſchaft ſtehen bleibt, in ihnen den eigentlichen Kern ihrer Speculation erblickt, ſie beſchuldigt, Alles in einen ruheloſen Proceß aufzulöſen und ſich nicht die Mühe nimmt, bis zum Begriff der Idee vorzudringen, aus welchem doch erſt nach rückwärts auf die Natur des Anfangs das rechte Licht fallen kann.

Der zweite Punct, den ich noch erwähnen muß, iſt der Begriff des Widerſpruchs. Man hat behauptet, daß die Hegelſche Philoſophie denſelben zum Princip ihrer Methode gemacht habe und es iſt zuzugeben, daß Hegel die große Bedeutung des Widerſpruchs oft auf das Nachdrücklichſte accentuirt hat. Allein, wenn man gemeint iſt, ihn zu beſchuldigen, nur den Widerſpruch für das Wahre und Wirkliche zu halten und wenn man dem Publicum das Seinnichts und Janein beſtändig als die angeblich höchſte Weisheit Hegelſcher Logik in die Ohren ſchreit, ſo iſt das ein völliger Unſinn. Es iſt dieſelbe Leichtfertigkeit, mit welcher man Hegel als den lächerlichen Taſchenſpieler ſchildert, der aus dem Nichts Alles zu entwickeln unternehme. Ich habe mich daher bemühet, den Begriff des Widerſpruchs ſo deutlich als mir möglich darzuſtellen, bemerke aber, daß ich ihn hier, in der Metaphyſik, erſt nach ſeiner realen Geſtaltung abhandeln konnte, daß er aber noch zweimal vorkommen wird, in der Logik bei der Lehre vom Urtheil und in der Ideenlehre bei dem Begriff des Negativen der Vermittlung. Bei der jetzigen Abhandlung habe ich beſonders folgende Puncte berückſichtigt.

Vorerſt die Unterſcheidung des Gegenſatzes vom Widerſpruch, weil, wie nicht zu leugnen, beide Begriffe oft vermiſcht werden. Der Grund hierzu liegt darin, daß der Ausdruck Widerſpruch ſowohl auf den Begriff der Contradiction als den der Contrarietät angewendet, unter dem der Contradiction aber nicht nur die einfache Negation eines Prädicats, ſondern auch der Satz des Poſitiven und Negativen verſtanden wird, ſofern er ſagen will, daß einem Subjecte oder dem Prädicate eines Subjectes die Exiſtenz nicht zugleich zugeſprochen und abgeſprochen werden kann, woraus der Satz des ausgeſchloſſenen Dritten folgt, daß, wenn von demſelben Dinge etwas nicht zugleich bejaht und verneint werden kann, ihm nur eine dieſer entgegengeſetzten Beſtimmungen beigelegt werden dürfe. Inſofern jede derſelben die andere von ſich ausſchließt, wird dieſer Satz wieder in den des ausgeſchloſſenen Mittleren verwandelt, daß eine die Entgegengeſetzten vereinigende Beſtimmung unmöglich ſein ſoll. Alle dieſe Begriffe ſind relativ vollkommen wahr und müſſen im Denken ihre Berechtigung haben. Allein wenn bei ihnen ſtehen geblieben, wenn ihre Einſeitigkeit und ihr innerer Zuſammenhang nicht erkannt wird, ſo werden ſie unwahr und führen zu lauter Verfälſchungen des Denkens. Der Satz der Contradiction in ſeiner gewöhnlichen Faſſung bezweckt nur das Feſthalten der Identität. Weil aber die Logiken ihn mit dem Begriff der Contrarietät vermiſcht und in dieſem auch eine Unmöglichkeit des Zugleichſeins entgegengeſetzter Prädicate in demſelben Subjecte erblickt haben, ſo hat eine Verſeichtigung der Logik und Metaphyſik daraus entſtehen müſſen. Die Realwiſſenſchaften konnten aber den Begriff des realen Widerſpruchs nicht entbehren. Sie erfanden ſich daher ihre eigene Logik und Metaphyſik und gaben dem Gegenſatz wie dem Widerſpruch andere Benennungen, z. B. Polarität und Antagonismus in den phyſiſchen, Colliſion und Conflict in den hiſtoriſchen Wiſſenſchaften. Es ſind faſt hundert Jahre her, daß Kant 1763 in ſeiner Abhandlung über die Einführung des Begriffs der negativen Größen in die Weltweisheit gegen die damalige formale Logik, beſonders gegen Cruſius, den Unterſchied der blos logiſchen Contradiction für die Denkbarkeit eines Begriffs und der realen Contrarietät als eines vollkommen denkbaren und thatſächlich exiſtirenden Widerſpruchs mit einer Fülle anregender Beiſpiele hervorhob. (S. die Abhandlung in meiner Ausgabe, Sämmtl. Werke, 1, 113 ff.) In meiner Geſchichte der Kantiſchen Philoſophie, 1840, 139 ff. habe ich zu erklären verſucht, wie es wohl gekommen, daß dieſe Abhandlung ſo gänzlich in Vergeſſenheit gerathen. Selbſt die Herbartiſche Schule hat ihr weniger Aufmerkſamkeit gewidmet, als man nach dem Umſtande vermuthen ſollte, daß Kant darin den pſychologiſchen Calcul zuerſt mit beſtimmten Größeverhältniſſen verſuchte. Aus der logiſchen Contradiction, ſagt Kant, folgt Nichts, aus der realen Oppoſition folgt Etwas. Jene führt zu einem irrepraesentabile, das ſich ſelbſt zerſtört, dieſe zu einem cogitabile, in welchem die Negativität der Entgegenſetzung vollkommen als eine poſitive möglich iſt. In der Beſchreibung der Grundregel für die Realentgegenſetzung ſagt er unter Anderm: „Die Realrepugnanz findet nur ſtatt, inſofern zwei Dinge als poſitive Gründe eins die Folge des andern aufhebt. — Die einander widerſtreitenden Beſtimmungen müſſen 1) in eben demſelben Subjecte angetroffen werden. Denn geſetzt, es ſei eine Beſtimmung in einem Dinge und eine andere, welche man will, in einem andern, ſo entſpringt daraus keine wirkliche Entgegenſetzung. 2) Es kann eine der opponirten Beſtimmungen bei einer realen Entgegenſetzung nicht das contradictoriſche Gegentheil der andern ſein, denn alsdann wäre der Widerſtreit logiſch und — unmöglich. 3) Es kann eine Beſtimmung nicht etwas Anderes verneinen, als was durch die andere geſetzt iſt; denn darin liegt gar keine Entgegenſetzung. 4) Sie können, inſofern ſie einander widerſtreiten, nicht alle beide verneinend ſein, denn alsdann wird durch keine etwas geſetzt, was durch die andere aufgehoben würde. Demnach müſſen in jener Realentgegenſetzung die Prädicate alle beide poſitiv ſein, doch ſo, daß in der Verknüpfung ſich die Folgen in demſelben Subjecte gegenſeitig aufheben. Auf ſolche Weiſe ſind Dinge, deren Eins als die Negative des Andern betrachtet wird, beide für ſich betrachtet, poſitiv, allein in Einem Subjecte verbunden, iſt die Folge davon das Zero." Den größten Theil der Abhandlung hat nun Kant mit dem Aufſuchen von Beiſpielen angefüllt, daß Unluſt negative Luſt, Schulden negatives Vermögen, Verabſcheuung negative Begierde, Haß negative Liebe, Häßlichkeit negative Schönheit, Tadel negativer Ruhm, Kälte negative Wärme, Vergehen negatives Entſtehen, Abſtraction negative Aufmerkſamkeit u. ſ. w. Gegen Ende merkt er, daß noch viele Geheimniſſe in der Realoppoſition liegen, die er nur andeuten will, indem er einen Unterſchied zwiſchen der potentialen und actualen Entgegenſetzung macht.

Sodann habe ich bei dem Begriff des Widerſpruchs ſelbſt den *affirmativen* vom *negativen* unterſchieden. Unter dem erſteren verſtehe ich die Unruhe des productiven Triebes; unter dem zweiten die Selbſtvernichtung eines Weſens durch eine ſeinem Begriff widerſprechende Entwicklung. Die erſtere iſt eine ſeinſollende, die zweite eine nichtſeinſollende. Der erſtere wirkt conſervativ, der zweite deſtructiv. Bei der Auflöſung des Widerſpruchs habe ich ebenfalls die affirmative der Verſöhnung der Extreme und die negative der Pſeudoauflöſung unterſchieden.

Bei dem Abſurden endlich als der contradictio in adjecto, daß etwas zugleich bejaht und verneint wird, indem das Prädicat das Subject aufhebt, habe ich bemerklich gemacht, daß allerdings *das Abſurde als Wahrheit undenkbar* iſt. Es iſt unmöglich, weil es ſich widerſpricht. Allein hieraus folgt nicht, daß es nicht exiſtiren könnte. *Das Undenkbare* im Sinn der Wahrheit *kann auch nicht exiſtiren*; einen viereckigen Kreis kann Niemand denken und daher auch nicht zeichnen; das Undenkbare kann aber ſehr wohl als Schein oder als Wahn und aus ſeiner Täuſchung folgende Handlung *empiriſche Wirklichkeit* haben. Pascal erblickte, nach einem Sturz ſeines Wagens auf einer Brücke in Paris, ſtets einen Abgrund auf einer Seite neben ſich. Er exiſtirte nicht. Es war abſurd, ſich davor zu fürchten. Aber für ihn war der Abgrund da und er zitterte vor ihm. Sancho Panſa fiel eines Abends in einen niedrigen Graben. In der Dunkelheit glaubte er am Rande eines Abgrunds zu ſchweben und arbeitete aus allen Kräften, ſich die Nacht über in derſelben Lage zu erhalten. Wir lachen über ihn, denn ein paar Fuß tiefer hätte er auf den ſchönſten Raſen ſchlafen können; aber würden wir nicht alle bei der gleichen Vorſtellung uns, wie Sancho, benommen haben? Das Lächerliche iſt ſo gut als das Verrückte voll abſurder Widerſprüche, denen aber deswegen nicht die ſubjective, auch zu verkehrten objectiven Aeußerungen treibende Wirklichkeit fehlt; eine Wirklichkeit, die uns beluſtigt oder beklommen macht, weil ſie in beiden Fällen die Illuſion einer Möglichkeit involvirt, die niemals wirklich werden kann.

Wenn ich dieſen erſten Theil *metaphyſiſche Logik* betitelt habe, ſo habe ich damit ausdrücken wollen, daß an und für ſich die Logik die *Eine* Wiſſenſchaft iſt, von welcher die Metaphyſik nur einen Theil ausmacht. Die logiſche Wiſſenſchaft überhaupt hat zu ihrem Gegenſtand den Begriff der reinen Vernunft, d. h. der Vernunft im abſtracten Element des Denkens. Definirt man die Logik als die Wiſſenſchaft des *Denkens*, ſo iſt das nicht genügend, weil dann allerdings auch die pſychologiſche Entwickelung des Denkens darunter verſtanden werden kann, die weiterhin leicht, wie gerade unſere jetzige Epoche zeigt, dazu führt, die Logik aus den Sprachformen herausleſen zu wollen. Definirt man daher die Logik als die Wiſſenſchaft von den *Geſetzen des Denkens*, ſo iſt das ſchon genauer, weil damit die objective Selbſtſtändigkeit der logiſchen Beſtimmungen für ſich anerkannt wird, denen das Denken ſubjectiv ſich unterwerfen muß. Indeſſen kann auch hier noch, wie es auch gewöhnlich geſchieht, die pſychologiſche Faſſung, weil ſie ſich für die pädagogiſche Manipulation wie für die Popularität empfiehlt, beibehalten werden, wenigſtens für die Einleitungen. Der Dualismus von Denken und Sein wird dabei als ein ſich von ſelbſt verſtehender vorausgeſetzt. Die Logik iſt aber die Wiſſenſchaft von den Geſetzen des Denkens, welche zugleich die *Geſetze des Seins* ausmachen. Ein Organon des Erkennens des Seins vermögen die Geſetze des Denkens nur deswegen zu ſein, weil ſie zugleich die allgemeinen und nothwendigen Beſtimmungen ſind, in denen ſich das Sein bewegt, worin übrigens die beſondere Beſchaffenheit ſeines Inhalts beſtehen möge. Dieſe Beſtimmungen hängen durch ſich ſelbſt miteinander zuſammen. In ihrer Vereinzelung ſind ſie uns auch ſehr wohl bekannt und geſtehen wir ihnen die Unabhängigkeit von unſerm ſubjectiven Denken zu. Wir ſagen, wer den Unterſchied denkt, muß auch die Identität; wer das Weſen, auch ſeine Erſcheinung; wer das Ganze, auch den Theil; wer die Urſach, auch die Wirkung; wer das Allgemeine, auch das Beſondere; wer das Princip, auch die Evolution u. ſ. w. denken. Das Schwierigere aber iſt, dieſe, für die Anwendung im gewöhnlichen Gebrauch iſolirten Kategorien *in ihrem eigenen Zuſammenhang* zu erkennen und damit die Einſicht zu gewinnen, daß ſie den *abſtracten Grundriß* aller erſcheinenden Wirklichkeit erhalten. Dies iſt die Aufgabe der logiſchen Wiſſenſchaft überhaupt.

Sie hat die Vernunft, aber als abſtracte zu ihrem Gegenſtande. Abſtrahirt wird nämlich bei ihr von der Exiſtenz der Vernunft in der Natur und im Geiſt. Als die allgemeine und nothwendige *Form* alles Denkens und Seins iſt die logiſche Idee der Natur und dem Geiſt coordinirt. Inſofern Natur und Geiſt nicht anders, als in dieſer Form, exiſtiren können, ſind ſie derſelben ſubordinirt. Wiederum aber, ſofern die reine Vernunft lediglich in der Natur und im Geiſt Realität hat, iſt ſie, als die abſolute Form, dieſem concreten Inhalt ſubordinirt. An ſich d. h. im eigenen Zuſammenhang ihrer Beſtimmungen, iſt ſie *unperſönlich*. Da ſie aber von dem *Geiſt* als die von ſeinem Weſen untrennbare Nothwendigkeit *gedacht wird*, ſo iſt ſie *in ihm* perſönlich. Er iſt der in ihr ſich denkende *Logos*. Die Vernunft iſt daher in ihrem reinen Begriff nicht leer, als ob das Nichts ihren Inhalt ausmachte, ſondern ſie hat an den logiſchen Beſtimmungen ihren ſpecifiſchen Inhalt, gerade wie Niemand die reine Mathematik oder die reine Grammatik leere Wiſſenſchaften nennen wird, obgleich auch ſie es mit Formen zu thun haben, die wir relativ abſtracte nennen.

Wenn nun der Begriff der Metaphyſik hier auf den Begriff der ſogenannten realen Kategorien des reinen Seins: Sein, Weſen, Zweck, eingeſchränkt wird, ſo entſpricht dieſe engere Begrenzung nicht der gewöhnlichen Vorſtellung, nach welcher ſie die höchſten Principien aller Wiſſenſchaften enthalten ſoll. In welchem Sinn die Hegelſche Philoſophie dies ebenfalls von ihrer Auffaſſung der logiſchen Wiſſenſchaft behaupten darf, namentlich wenn man nicht vergißt, daß ſie auch die Ideenlehre in ſich begreift, liegt auf der Hand. Die Metaphyſik ſoll aber, nach der bei Vielen noch currenten Vorſtellung von ihr, in nuce die Grundlagen zur Naturwiſſenſchaft in der Kosmologie, zur Wiſſenſchaft des Geiſtes in der rationalen Pneumatologie und zur Wiſſenſchaft des Gottesbegriffs in der rationalen Theologie enthalten. Dies iſt aber ein zu weiter Umfang, der durch eine verworrene und dunkle Vorſtellung von dem, was man Princip nennt, hervorgebracht wird, denn die Natur und der Geiſt machen den Gegenſtand der beiden andern Theile der Philoſophie neben der Logik aus. Gegen dieſelben kann, wie Hegels eigene Mißgriffe in der Bearbeitung der Ideenlehre beweiſen, die Metaphyſik keine innere Grenze ziehen. Läßt ſie ſich darauf ein, ſo wird ſie zur ganzen Philoſophie, wie in der That Hegels Logik eine ſolche Geſtaltung in einem merkwürdigen Buch erlebt hat, nämlich von dem von dem früh verſtorbenen Ferdinand Weber: Die Conſtruction des abſoluten Standpunktes und das Syſtem des abſoluten Idealismus, Rinteln und Leipzig 1840, zu welchem ſein Freund Karl Hinkel noch eine Erläuterung herausgab. Hier wurde, was Hegel die Objectivität des Begriffs nennt, zur Naturphiloſophie, die Idee zur Philoſophie der Geſchichte. Die Folge aber, wenn die Wiſſenſchaften der Natur und des Geiſtes ſchon in die Metaphyſik oder Logik hereingenommen werden, kann nur, ſobald es zu dieſen Wiſſenſchaften ſelber kommt, eine Wiederholung ſein, falls man ſie nämlich philoſophiſch und nicht blos empiriſch behandeln will. Die Naturphiloſophie z. B. muß doch den Begriff des Raums und der Zeit, der Materie und Bewegung, des Atoms und der Kraft, des Mechanismus und Organismus, auseinanderſetzen. Ich wüßte wenigſtens nicht, was ſie ſonſt zu thun hätte. Wenn nun dieſe Begriffe in der Metaphyſik auch als phyſiſche bereits abgemacht ſein ſollen, ſo wird die Tautologie unvermeidlich. Es entſteht eine unſichere blos quantitative Begrenzung, die keine wirkliche, wiſſenſchaftlich präciſe iſt. Die Unzuläſſigkeit aber, metaphyſiſche Kategorien, wie Einfachheit und Zuſammengeſetztheit, Endlichkeit und Unendlichkeit u. dgl., auf einen empiriſch aufgenommenen Gegenſtand nur äußerlich anzuwenden und das Urtheil über das Zukommen einer Kategorie nur aus der ſonſtigen Bekanntſchaft mit den Begriffen Welt, Seele, Gott, zu entſcheiden, hat Kant mit Recht in den kosmologiſchen Antinomien, den pſychologiſchen Paralogismen und den theologiſchen Idealſchlüſſen nachgewieſen.

Daß aber innerhalb der logiſchen Wiſſenſchaft die ontologiſchen Kategorien den logiſchen sensu strictiori vorangehen müſſen, erhellt daraus, daß dieſe: Begriff, Urtheil, Schluß, gar nicht dargeſtellt werden können, ohne die Begriffe Sein und Nichtſein, Endlich und Unendlich, Qualität, Quantität und Modalität, Weſentlich und Unweſentlich, Inhalt und Form, Subſtanz und Accidenz, Wirklich und Möglich, Nothwendig und Zufällig u. ſ. w. einzumiſchen. Die unleugbare Barbarei, mit welcher die gewöhnliche Logik dies thut, iſt unſtreitig ein Hauptgrund, weshalb Naturforſcher, Hiſtoriker, Philologen und Aeſthetiker ſie als unbrauchbar bei Seite ſchieben. Die Logik, meint man, müſſe doch als Kanon des Denkens allen Wiſſenſchaften, alſo auch der Metaphyſik, vorausgehen und voranſtehen. Allein man weiß eben nicht, was man bei der Metaphyſik ſich heut zu Tage eigentlich noch denken ſoll, und es gehört zu den vielen Selbſttäuſchungen unſerer formalen Logik, ſich für die Herrin der Metaphyſik zu halten, ſtatt in ihr eine Schweſter zu erkennen.

Gern hätte ich den zweiten Theil dieſes Werks, die Lehre vom Begriff und der Idee, mit dieſem erſten zugleich herausgegeben. Meine Amtsgeſchäfte erlauben mir aber, meiner Neigung zur Schriftſtellerei faſt nur in den Ferien nachzugeben. Und dann iſt oft der Geiſt zwar willig, aber das Fleiſch ſchwach, dann alsdann fühlt man erſt, wie man vom Dociren und Examiniren und dem ſonſtigen akademiſchen Treiben abgemüdet iſt. Man muß ſich daher, da man im höhern Alter mit der Zeit nicht mehr verſchwenderiſch umgehen kann, ſchon bequemen, eine Arbeit, auch wenn ſie noch nicht die von uns erſtrebte Vollendung hat, endlich abzuſchließen. Doch hoffe ich, den zweiten Theil im nächſten Jahre nachfolgen laſſen zu können und erbitte für dieſen jetzigen das freundliche Wohlwollen des Leſers. Wenn er ſich im Voraus eine weitere Vorſtellung von dem Inhalt des zweiten Theils, namentlich von der Ideenlehre, machen will, ſo erlaube ich mir, ihn auf den ſuccincten Abriß der Logik in meinem Syſtem der Wiſſenſchaft zu verweiſen.

Kleinere Druckverſehen wird der geneigte Leſer ſelbſt verbeſſern, z. B. Subtrat für Subſtrat, Unfaßlichkeit für Unfaßlichkeit 152, 11 oben u. dgl. Sonſt iſt mir als wichtiger nur aufgefallen S. 80, 6 unten: ſtatt Religionsbegriffe muß es Reflexionsbegriffe; S. 204, 9 oben: ſtatt ſondern muß es ſodann; 221, 11 oben ſtatt Fälle: Fülle; 330, 5 unten ſtatt amobilirenden: annihilirenden heißen. S. 362, 5 oben iſt in der Abſchrift und auch im Druck eine Zeile ausgefallen: „durch Anderes, außer durch die Friction ſeines eigenen Standes.“ S. 482, 12 von unten lies ſtatt [illegible]: [illegible] und ſtatt [illegible]: [illegible].

Königsberg, den 25. Mai 1858.

Karl Roſenkranz.

Inhalts-Verzeichniß.

Einleitung.

Das Vorurtheil für die Logik S. 1
Das Vorurtheil gegen die Logik 3
Die Metaphysik und Logik 8
Die Auflösung der Metaphysik in die Logik 10
Hegels Logik in ihrem Verhältniß zu Kants Vernunftkritik 14
Kritik der Hegelschen Logik 18
Die ursprüngliche Vernunft und der Logos 26
Die Logik eine speculative Theologie 36
Unterschied der speculativen Logik von der formalen 41
Die psychologische Voraussetzung der Logik 53
Anschauen, Vorstellen, Denken 58
Die Logik und die Sprache 63
Die Terminologie der Logik 67
Abstraction, Reflexion, Speculation 73
Die Objectivität des Denkens 82
Die Kunst des Denkens 90
Die Eintheilung der Logik 94

Erster Theil: Metaphysik.

Begriff und Eintheilung der Metaphysik 107

Erster Abschnitt: Ontologie.

Die Lehre vom Sein 110

Erstes Capitel: Qualität 118.
I. Sein 118
II. Dasein 122.
Qualität 124. Anderes 131. Grenze 133. Endlichkeit 136.
Sollen und Schranke 139. Unendlichkeit 145.
III. Fürsichsein 150.
Eins 157. Vieles 160. Die Einheit des Eins und des Vielen
und das Aggregat 163.

Zweites Capitel: Quantität 164.
  I. Quantität an ſich 170.
  II. Quantum 171.
    Die Begrenzung des Quantums 173. Die Reihe und die Steigerung 182. Die Unendlichkeit des Quantums und ihr Verhältniß zum Maximum und Minimum 191.
      Anmerkungen:
    1) Ueber die Anwendung arithmetiſcher Formen auf reale Gegenſtände 198. 2) Ueber die mathematiſche Function 199. 3) Die arithmetiſche Technik 200. 4) Ueber die Geometrie 202. 5) Ueber die Literatur der philoſophiſchen Mathematik 204.
  III. Der Grad 205.
    Das Verhältniß von Umfang und Stärke 208. Die Stufenleiter 212.

Drittes Capitel: Modalität 215.
  I. Die ſpecifiſche Quantität 217.
      1) Das ſpecifiſche Quantum 217.
      2) Die Regel und die Ausnahme 219.
      3) Die Modification 228.
  II. Das Maaßverhältniß 233.
      1) Das Maaß für Etwas 236.
      2) Die Verbindung und Veränderung ſelbſtſtändiger Maaße 240.
        Bemerkung über den goldenen Schnitt 247.
        Erläuterung des Maaßverhältniſſes 249.
      3) Die Maaßloſigkeit 259.
  III. Die Indifferenz im Wechſel der Maaßverhältniſſe 263.
      1) Der Wechſel der Maaßverhältniſſe 263.
      2) Das umgekehrte Verhältniß im Wechſel des Maaßes 266.
      3) Die Indifferenz des Seins gegen den Wechſel der Maaßverhältniſſe 273.
    Uebergang 275.

Zweiter Abſchnitt: Aetiologie.

Die Lehre vom Weſen 276.

Erſtes Capitel: Das Weſen als Grund 283.
  I. Das Weſen an ſich als Grund 284.
      1) Die Identität 287.
      2) Der Unterſchied 290.
        a) Verſchiedenheit 292.
        b) Gegenſatz 293.
        c) Widerſpruch 296.
          Auflöſung des Widerſpruchs 300.

3) Der Grund 323.
    a) Der formelle Grund 328.
    b) Der reale Grund 331.
    c) Der abſolute oder vollſtändige Grund 335.
II. Exiſtenz 339.
III. Das Exiſtirende oder das Ding 352.
    1) Das Ding an ſich 353.
    2) Die Eigenſchaften des Dinges 355.
    3) Die Auflöſung des Dinges 360.
Zweites Capitel: Die Erſcheinung 364.
I. Das Geſetz der Erſcheinung 370.
    1) Die Gleichheit des Geſetzes mit ſich 371.
    2) Die Ungleichheit des Phänomens 374.
    3) Die Einheit der Erſcheinung mit dem Geſetz 378.
II. Inhalt und Form 383.
    1) Die Entgegenſetzung des Inhalts zur Form 384.
    2) Stoff und Form 385.
    3) Die Form als Inhalt 390.
III. Das weſentliche Verhältniß 396.
    1) Das Ganze und ſeine Theile 397.
        a) Die Totalität 398.
        b) Die Theilbarkeit 399.
        c) Die Gleichgültigkeit des Ganzen und ſeiner Theile 400.
    2) Die Kraft und ihre Aeußerung 403.
        a) Die Kraft an ſich 407.
        b) Die Erregung der Kraft zur Aeußerung 408.
        c) Die Rückkehr der Kraft in ſich aus ihrer Aeußerung 411.
    3) Das Innere und Aeußere 418.
        a) Die formale Identität des Innern und Aeußern 419.
        b) Entgegenſetzung des Innern und Aeußern 420.
        c) Reale Einheit des Innern und Aeußern 424.
Drittes Capitel: Die Wirklichkeit 428.
I. Die reale Wirklichkeit 431.
II. Die formale Wirklichkeit 432.
    1) Die unbeſtimmte Möglichkeit 434.
    2) Die beſtimmte oder reale Möglichkeit 437.
    3) Die pragmatiſche Wirklichkeit oder Zufälligkeit 438.
III. Die abſolute Wirklichkeit 444.
    1) Subſtantialität 448.
        Anmerkungen: 1) Urtheil über Spinoza 460. 2) Verhältniß des Subſtanzbegriffs zu Raum und Zeit 462. 3) noch ein Blick auf den Sprachgebrauch 462. 4) Die Accidentalität im Begriff der Subſtantialität und Accidentalität 465.

2) Cauſalität 464.
    a) Der Cauſalproceß 467
    b) Das Subſtrat 478
    c) Der Cauſalnexus 481
3) Wechſelwirkung 485
  Uebergang 494

Dritter Abſchnitt: Teleologie.

Die Lehre vom Zwecke 497.
Der Zweckbegriff bei Ariſtoteles, Kant und Hegel 503
Die eigenthümliche Schwierigkeit des Zweckbegriffs 509
Subjectivität des Zweckbegriffs 511
Tragweite des Zweckbegriffs 512

Erſtes Capitel. Der Zweck 516
Zweites Capitel. Das Mittel 525
Drittes Capitel. Die Zweckausführung 530
  Schluß 536

Einleitung.

Das Vorurtheil für die Logik.

Alle beſonderen Wiſſenſchaften ſind geſchichtlich aus der Einen und allgemeinen Wiſſenſchaft, die wir mit dem Namen der Philoſophie bezeichnen, hervorgewachſen. Im Laufe der Zeit ſelbſtſtändiger geworden, haben ſie, den Zweigen des Banianenbaums vergleichbar, ſich ſelbſt eingewurzelt und neue Sprößlinge getrieben, die abermals ihre Zweige in den Boden ſenken. Die fortſchreitende Erkenntniß ſondert unaufhörlich neue Wiſſenſchaften ab und viele vergeſſen oft die Genealogie ihres Urſprungs. Es kann unſerer Zeit namentlich [illegible] [illegible], alle Wiſſenſchaften von der Philoſophie abzutrennen zu ſehen. Je weiter man derſelben eine Wiſſenſchaft entrückt ſtellen, deſto ſicherer, deſto zuverläſſiger glaubte ſie ſich ſtellen zu können. Mit einer Verwahrung an die Philoſophie, mit einer Berufung auf Empirie, ſuchten ſie, ihre Geltung zu ſichern. Bald wurde der Ausdruck Natur, bald die Beziehung auf das Praktiſche den Blick von der Philoſophie ablenken. Man ſagt nicht mehr einfach: Pſychologie, ſondern man ſagt dazu: als Naturwiſſenſchaft der Seele. Man ſagt nicht einfach: Ethik, Pädagogik, ſondern man fügt dazu: aus praktiſchen Geſichtspunkten entworfen. Der Reihe nach hat man alle Wiſſenſchaften von der Philoſophie emancipirt. Alle erdenkliche Kunſt hat man aufgeboten, den Zuſammenhang der Wiſſenſchaften mit der Philoſophie unkenntlich zu machen und ſelbſt die Logik hat man unter die Kategorie der Pſychologie und der Anthropologie als Erfahrungswiſſenſchaften gebracht. Man hat ihre Beſtimmungen in empiriſche Thatſachen des Bewußtſeins umgewandelt. Man hat hiſtoriſche Logiken geſchrieben.

Dennoch hat man nicht aufgehört, für die Logik wenigſtens ein günſtiges Vorurtheil zu hegen. Man hat ihre Unentbehrlichkeit für die Wiſſenſchaft noch immer zugeſtanden. Man hat in ihr noch immer, wie Herbart es ausdrückte, die Moral des Denkens anerkannt. Man hat ſie als die Entſcheidungsinſtanz betrachtet, vor deren Forum allein alle Streitigkeiten des wiſſenſchaftlichen Erkennens ſchließlich zu ſchlichten wären. Man hat nicht aufgehört, ſelbſt im ſogenannten praktiſchen Leben an ihre Geſetze als an abſolute zu appelliren. Hatte man aber ſonſt keinen Grund, ihr noch das Leben zu friſten, ſo duldete man ſie als eine Gymnaſtik des Geiſtes, durch welche er formaler Weiſe geſchmeidigt würde — wie man zuweilen tanzen lernt, nicht um zu tanzen, ſondern um in Geſellſchaft mit eleganterem Anſtande zu erſcheinen. Und ſo haben auch Regierungen unter dem Titel wiſſenſchaftlicher Bildung, deren Nachweis ſie für die Bewerbung um Ämter erfordern, noch immer die Logik als eine conditio sine qua non aufgeführt, wenigſtens als einen conventionellen Tribut an die Wiſſenſchaft beibehalten.

Das Vorurtheil gegen die Logik.

Das günſtige Vorurtheil für die Logik läßt ſchon hindurchſchimmern, daß es mehr ein unfreiwilliges Zugeſtändniß, als ein Werk der überzeugungsvollen Einſicht, mehr ein Product der Gewohnheit, als ein Reſultat ernſter Erkenntniß iſt. In der That begegnen wir in der Wirklichkeit faſt nur der ſchroffſten Geringſchätzung der Logik. Allen andern Wiſſenſchaften geſteht man zu, gelernt werden zu müſſen, während man in Beziehung der Logik ſich auf den natürlichen Verſtand glaubt verlaſſen zu können. Was ſoll man eine Wiſſenſchaft ſtudiren, die uns nichts lehrt, als was wir unbewußt ſchon üben? Bewegen wir uns nicht unaufhörlich in allen möglichen logiſchen Formen mit entſchiedenem Erfolge, ohne ein wiſſenſchaftliches Bewußtſein über ſie zu haben? Iſt es mithin nicht überflüſſig, uns um ſie zu kümmern?

Mit dieſem Raiſonnement macht man ſich den poſitiven und erheblichen Anforderungen zum Studium der Logik gegenüber ein gutes Gewiſſen und die herkömmliche Praxis tolerirt im geheimen Einverſtändniß mit jener Verachtung die größte Unvollkommenheit in der Kenntniß der Logik als etwas Unſchädliches. Beſitze Jemand dieſe Kenntniß, ſo ſchade es ihm nichts, beſitze er ſie aber nicht, ſo ſchade es ihm auch nichts, denn er könne trotz ſolchen Mangels doch ein guter Arzt oder Rechtsgelehrter oder Geiſtlicher, vollends aber Kaufmann, Landwirth u. ſ. w. werden. Eine ſolche Verachtung der logiſchen Wiſſenſchaft würde freilich unmöglich ſein, wenn nicht alle beſondere Wiſſenſchaften jetzt ſchon dermaßen von logiſchen Formen durchzogen wären, daß man innerhalb einer jeden relativ zu ihrer Kenntniß gelangt. Mehr noch als dieſe Infiltration des Logiſchen in die ſogenannten realen Wiſſenſchaften macht die Kenntniß der grammatiſchen Formen es möglich, das ausdrückliche Studium der logiſchen ſich zu erſparen. Namentlich iſt die Grammatik der Lateiniſchen Sprache bisher ein ſehr bedeutendes Surrogat für die Logik geweſen. Ohne wenigſtens ſolche Vermittelung der Kenntniß des Logiſchen würde alle Wiſſenſchaft nur zu bald der größten Rohheit unterthan werden.

Jene Verachtung der Logik hat jedoch nicht allein in der Meinung ihren Grund, daß man für das Denken, da man es von Natur ſchon leidlich übe, nicht erſt noch einer wiſſenſchaftlichen Erkenntniß bedürfe, ſondern auch in der Vorſtellung von der Unfruchtbarkeit des logiſchen Studiums, ja von der Verderblichkeit deſſelben. Man ſtellt ſich die logiſchen Kategorien als inhaltslos vor und fürchtet, in der Beſchäftigung mit ihnen einer leeren Grübelei zu verfallen. Man erklärt es theils für unmöglich, mit dem rein Rationalen an die Wirklichkeit heranzukommen, theils behauptet man, den Begriff der Realität zu verkennen, zu mißhandeln, zu verlieren, wenn man ihn unter logiſche Abſtractionen ſubſumire. Man ſcheut ſich daher vor der Logik als vor einem Meduſenhaupt, deſſen drohende Augen Alles, worauf ſie träfen, mit der Erſtarrung des Todes verſteinten. Der Name Scholaſtik iſt es, den man nur glaubt ausſprechen zu dürfen, um einen Freibrief gegen alle Logik erhalten zu können. Scholaſtiſch iſt ſeit

Jahren bei uns das Adjectivum geworden, in deſſen Geſellſchaft wir das Subſtantivum der Logik erblicken, wenn es darum zu thun iſt, ſie als ein Hirngeſpinnſt dem Hohne preis zu geben. Die Scholaſtiker des Mittelalters haben allerdings den Glauben an die Wahrheit der logiſchen Formen oft bis zum Aberglauben getrieben. Sie ſind, weil ſie außer der rationalen Theologie und Moral keine andere Wiſſenſchaften cultivirten, ja, bei der feindſeligen Stellung der damaligen Kirche zur Natur und zu einer kritiſchen Geſchichtswiſſenſchaft, keine andere cultiviren konnten, oft in einen Verſtandesfanatismus hineingerathen, der die logiſchen Kategorien als Formen vergötterte, in denen man der Wahrheit jedes Inhalts gewiß werden könne, ohne ſich auf die Erkenntnis des Inhalts nach ſeiner Eigenthümlichkeit einzulaſſen. Allein wenn die Scholaſtiker in ſolch logiſchem Calcul die logiſchen Formen mißbrauchten, ſo war das ein Irrthum, eine Einſeitigkeit, die ſich ſelbſt widerlegte und welche die ſpätere Reaction der Erfahrungswiſſenſchaften, ſich des Inhalts zu bemächtigen, herausforderte. Eine Schuld der Logik als ſolcher war es ſo wenig, als es Schuld der Regeln der Addition iſt, wenn Jemand bei einem Exempel eine falſche Summe zieht. Und ſelbſt in jenem Fanatismus liegt ein Vertrauen auf die Macht des Denkens, welche des Menſchen, der ſich durch das Denken vom Thier unterſcheidet und zuletzt alle ſeine Intereſſen dem Denken unterwerfen muß, nicht unwürdig iſt. Weil das Denken unter Anderm eben ſo gut eine Thatſache iſt, als Anderes, ſo iſt kein Grund, es gegen andere Thatſachen herabzuſetzen.

Doch laſſen wir dieſe Vertheidigung der Scholaſtik fallen. Geben wir zu, daß ſie den Geiſt nicht befriedigen kann. Erheben wir uns zu dem Gedanken, daß auch die Logik perfectibel iſt. Suchen wir den Grund des ſo allgemeinen Vorurtheils gegen die Logik auch in ihr ſelber d. h. nicht in ihr, ſofern ſie die Geſetze des Denkens enthält, ſondern in ihr, wie ihr Zuſtand dem Begriffe nicht mehr gemäß iſt, den der Geiſt von ſich ſelbſt und von dem Weſen der Wirklichkeit bereits gewonnen hat. Die Geſetze des Denkens werden ewig dieſelben ſein, aber die Erkenntniß dieſer Geſetze kann und wird ſich im Fortſchritt der Weltgeſchichte immer mehr vervollkommnen. Die Wiſſenſchaft wird mit manchen Begriſſen abſchließen können, allein von ihnen aus wird ſie zur Entdeckung neuer, bisher unerkannter Begriffe und zur Erkenntniß ihres wahrhaften Zuſammenhangs weitergehen müſſen. Von dem höhern Standpunct, auf welchen der Geiſt ſich in ſeiner Entwicklung ſtufenweiſe erhebt, muß er auch ſein ſchon erworbenes Wiſſen immer von Neuem umarbeiten, es ſeinem nunmehrigen Selbſtbewußtſein gemäß zu machen. Dies tiefere Selbſtbewußtſein iſt es, welches ſchon ſeit dem vorigen Jahrhundert die Logik nicht mehr genügen läßt, wie ſie als Ariſtoteliſche ererbt und von den Scholaſtikern verwendet worden war. In ihm liegt der wahre Grund der Gleichgültigkeit gegen die Logik; in ihm die Berechtigung zu der Verachtung, mit welcher andere Wiſſenſchaften, die ſchon der Umbildung zu einer höhern Geſtalt entgegengegangen ſind, auf die formale Logik als auf eine Armſeligkeit herunterblicken; in ihm aber auch den Grund, weshalb Leibnitz in ſeiner Abhandlung de arte combinatoria und in ſeinen Nouveaux essais sur l'entendement humain; Locke in ſeinen essays; Lambert in ſeiner Architektonik des Erſten und Einfachen wie in ſeinem Organon; Kant in ſeiner Vernunftkritik; Fichte in ſeiner Wiſſenſchaftslehre; J. Wagner in ſeinem Organon; Hegel in ſeinem Syſtem der Logik; Trendelenburg in ſeinen logiſchen Unterſuchungen, bemühet geweſen ſind, der Logik eine andere Organiſation zu geben, um ſie nicht hinter der Erweiterung und genaueren Beſtimmung der übrigen Wiſſenſchaften zurückbleiben zu laſſen.

Es gehört nicht hieher, ſondern in die Geſchichte der Wiſſenſchaft, die Anſtrengungen dieſer Männer zu würdigen und nur ſo viel ſei von ihrer Bedeutung geſagt, daß ſie thatſächlich das hohe Intereſſe bewieſen, welches der gebildete Geiſt unaufhörlich auch noch in unſerer Zeit an der Logik nimmt. Es erweckt für eine Wiſſenſchaft ein günſtiges Vorurtheil, wenn man ſieht, daß trotz der allgemeinen Verachtung derſelben der Ernſt und die Kraft gediegener Forſcher ihr gerade ſich mit Vorliebe zuwendet und von ihrer Bearbeitung vornämlich die der übrigen Wiſſenſchaften abhängig macht. Ja, wenn es dieſen theilweiſe gelungen iſt, einen höhern Standpunct und eine lebendigere Form zu erreichen, ſo iſt es nicht ohne die Logik geſchehen, wie jene Philoſophen ſie beſtimmten und wie ſie auf allen Gebieten des Wiſſens ihre Spuren hinterlaſſen hat. Leibnitzens Princip der Identität und des zureichenden Grundes, Kant's Kategorien, Fichte's Conſtruction der Theſe, Antitheſe und Syntheſe, Wagners Tetrade, Hegels Begriff der Vermittelung des Allgemeinen, Beſondern und Einzelnen, haben für die faßlichere und vernünftigere Organiſation des Wiſſens Unermeßliches gethan.

Die Metaphyſik und Logik.

Wir haben bisher nur von der Logik geſprochen. Wir hätten eben ſo gut auch ſchon von der Metaphyſik ſprechen können, denn beide Wiſſenſchaften haben das innigſte Verhältniß in ihrer Entwicklung gehabt. In der Vorſtellung des gewöhnlichen Bewußtſeins iſt die Metaphyſik freilich von der Logik außerordentlich unterſchieden. Sie gilt als die ſublimſte, tiefſinnigſte, ſchwierigſte, unzugänglichſte unter den philoſophiſchen Wiſſenſchaften, als das Adyton zwar im Tempel der Philoſophie, aber auch als das Boudoir, in welches die Philoſophen ſich zurückziehen, um mit ſich ganz allein zu ſein und ihren abſtruſeſten Grübeleien Gehör zu geben. Die Logik erfreut ſich noch, wie wir ſahen, des Vorurtheils einer Wiſſenſchaft, die doch nicht ganz unnütz ſei, die Metaphyſik aber iſt als eine Wiſſenſchaft abgethan, um welche ſich Niemand außer den Fachphiloſophen zu bekümmern habe und welche zu ſtudiren für jeden Andern lediglich Zeitverluſt ſei. Der Name metaphyſiſch iſt mit dem Begriff des Abſtruſen, Verworrenen, Pfadloſen, Dunkeln, Uebernächtigen gleichbedeutend geworden. Die Logik wird noch neben den übrigen Wiſſenſchaften als ebenbürtig geachtet, die Metaphyſik hingegen als ein Baſtard verſtoßen und gelegentlich verſpottet. Ueber den Grund zu ſolcher Degradation iſt das gewöhnliche Bewußtſein ſich ſelbſt nicht klar; es liegt aber auch hier in der Geſchichte der Wiſſenſchaft und in den höheren Forderungen des heutigen Selbſtbewußtſeins.

Erinnern wir uns des Urſprungs der Metaphyſik, ſo müſſen wir auf Ariſtoteles zurückgehen. Bis auf ihn war das metaphyſiſche Element mit dem Logiſchen als Dialektik identiſch geweſen. Er ſchied die Unterſuchung über die abſoluten Principien, auf welche das Erkennen zurückgehen muß, von der Unterſuchung der Formen des Denkens. Der Name, den er jener Unterſuchung ertheilte, iſt ungewiß. Wahrſcheinlich nannte er ſie die Erſte Philoſophie im Gegenſatz zur Zweiten, welche von den höchſten Principien die Anwendung macht. Innerhalb der uns noch übrigen Schrift bedient er ſich auch des Ausdrucks Theologie. Der Name Metaphyſik iſt keinenfalls ſein Werk, ſondern auf eine ganz äußerliche Veranlaſſung entſtanden, ſofern dieſe metaphyſiſchen Unterſuchungen den phyſiſchen folgten. Etymologiſch kann man alſo von dem Namen nicht auf den Inhalt der durch ihn bezeichneten Wiſſenſchaft ſchließen. Der Name iſt inſofern ein reines Zeichen geworden, deſſen Bedeutung erſt ausdrücklich angegeben werden muß. Dies ſchadet weiter nichts und kommt in der Wiſſenſchaft öfter vor. Mathematik, Geometrie, Aeſthetik u. ſ. w. entſprechen etymologiſch auch nicht dem Inhalt, den ſie umfaſſen, auf vollkommen adäquate Weiſe. Die Wiſſenſchaft gewinnt aber an Freiheit, unter ſolchen Collectivnamen einen Begriff, auch wenn er ſich durch ſeine Entwicklung immer weiter ausdehnt, ſubſumiren zu können.

Aus der Ariſtoteliſchen Metaphyſik bildete ſich die Ontologie als die metaphyſiſche Wiſſenſchaft im engern Sinn zur Unterſuchung der ſogenannten materialen, formalen und finalen Urſache aus. Die causa, ex qua, per quam und ad quam, wurde in dem actus purus der causa causarum aufgehoben. Die Wiſſenſchaft der Metaphyſik hatte folglich an dem Begriff des Seins an ſich, der Form als der wirkſamen Urſache und des Zwecks als der Urſache alles Werdens und Bewegens, einen ganz beſtimmten Gegenſtand, der von dem Inhalt der Logik als der Wiſſenſchaft vom Begriff, Urtheil und Schluß vollkommen unterſchieden werden konnte.

Dieſer Unterſchied iſt ein wahrhafter, weil er in dem unmittelbaren Unterſchied des Begriffs des Seins von dem des Denkens gegeben iſt. Er hat ſich daher auch ſeit Ariſtoteles beſtändig von Neuem geltend gemacht und wird auch, wie wir überzeugt ſind, ſeine Geltung behaupten. Die Metaphyſik empfing jedoch durch die Scholaſtik ſowohl der Katholiken als der Proteſtanten dadurch eine weitläuftigere Geſtalt, daß ſie ſich über andere Gegenſtände ausbreitete. Man wandte die Kategorien der Ontologie auf den Begriff der Welt, des Geiſtes und Gottes an. So entſtand die rationale Kosmologie, Pneumatologie und Theologie. Dieſe ſind noch bis zum heutigen Tag in vielen Metaphyſiken abgehandelt, können ſich aber nicht mehr gegen die ſelbſtſtändige Entwicklung behaupten, welche die Kosmologie in der Naturphiloſophie, die Pneumatologie in die Philoſophie des Geiſtes, die Theologie in der Religionsphiloſophie erhalten hat. Es läßt ſich keine quantitative Grenze angeben, wo die metaphyſiſche Behandlung dieſer Begriffe aufhören und diejenige anfangen müßte, die einfach philoſophiſch wäre. Der Unterſchied wird ein nur quantitativer und unbeſtimmter. Wir haben daher auch geſehen, daß Philoſophen, die erſt eine Metaphyſik in jener Vollſtändigkeit aller vier herkömmlichen Theile gaben, ſpäter, wenn ſie die Darſtellung eines ganzen Syſtems verſuchten, die drei concreten Theile der Metaphyſik fallen ließen. So gab K. Ph. Fiſcher 1834 eine Metaphyſik heraus, die eine Kosmologie, Pneumatologie und Theologie enthielt. Als er aber ſpäter eine Encyklopädie der philoſophiſchen Wiſſenſchaften in vier Bänden herausgab, ging dieſe ganze Metaphyſik in die beſondern philoſophiſchen Wiſſenſchaften über.

Der Metaphyſik gegenüber behielt die Logik dieſelbe Stellung, wie zu allen andern Wiſſenſchaften, nämlich eines Organs der formalen Ordnung der Begriffe.

Die Auflöſung der Metaphyſik in die Logik.

Die Metaphyſik ſollte eine aprioriſche Wiſſenſchaft ſein. Sie ſollte nichts aus der Erfahrung aufnehmen und das Denken ſollte ſich zu den Begriffen der Ontologie u. ſ. w. lediglich aus ſich ſelbſt beſtimmen. Kant in ſeiner Vernunftkritik wies jedoch nach, daß die damalige Metaphyſik als Kosmologie, Pneumatologie und Theologie den Begriff der Welt, der Seele und Gottes empiriſch ſich aneignen und die Entſcheidung, ob dieſen Subjecten ein ontologiſches Prädicat zukomme oder nicht zukomme, nach der ſonſtigen Bekanntſchaft mit dem Weſen dieſer Subjecte treffen möchte.

Kant hätte folglich die Metaphyſik auf die Ontologie einſchränken können. Allein von dieſer zeigte er, daß ihre Begriffe von denen der Logik ſich qualitativ nicht unterſcheiden. Die logiſchen Begriffe haben als ſolche keine beſondere Realität zu ihrem Inhalt. Sie ſind in ihrer Nothwendigkeit ſchlechthin allgemein und, wie die metaphyſiſchen, aprioriſche Noumena. Dieſe aber als ſolche haben auch keine beſondere Realität zu ihrem Inhalt. Sie ſind in ihrer Nothwendigkeit allgemein und, wie die logiſchen, aprioriſchen Beſtimmungen des Seins. Die logiſchen wie die metaphyſiſche Begriffe gehören alſo dem gleichen Element des aprioriſchen Denkens an, und werden gleich ſehr auf das Reale angewandt. Der Begriff des Dinges und ſeiner Eigenſchaften z. B. iſt an ſich ein Noumenon, ein Abſtractum, das erſt in dem Phänomenon concreter Dinge Realität hat. Wenn nun die Metaphyſik als Kosmologie, Pneumatologie und Theologie unmöglich iſt, wenn nur die Ontologie von ihr übrig bleibt, wenn aber die ontologiſchen Kategorien abſolute Abſtractionen ſind, die von einer ſpecifiſchen Beſtimmtheit des Seins keinen Begriff geben, ſo iſt zwiſchen ihnen und den logiſchen Kategorien kein wirklicher Unterſchied. Die einen verhalten ſich ſo abſtract als die andern; die einen werden ſo gut auf das Reale angewandt, als die andern; die metaphyſiſchen Beſtimmungen ſind alſo nur logiſche, weil ſie nicht Begriffe der Realität des Seins, ſondern nur ideelle Kategorien des Begriffs des Seins ſind, durch welche wir, was ein Ding an ſich, d. h. in ſeiner ſpecifiſchen Weſenheit ſei, nicht zu erkennen vermögen. Quantität, Qualität, Relation und Modalität müſſen demnach als Functionen des reinen Verſtandes betrachtet werden, aus denen die verſchiedenen Urtheilsformen entſpringen. Oder vielmehr ſie ſelber ſind die allgemeinen Urtheilsformen, welche ſich die beſondern Formen integriren.

Dieſe Auflöſung der Metaphyſik in die Logik war eine durchaus berechtigte, theils die richtigen Grenzen der Metaphyſik zu finden, theils das bewegende Element der ontologiſchen und der logiſchen Kategorien nachzuweiſen. Der Fehler, den Kant dabei machte, lag nur darin, daß er die logiſchen Kategorien ohne Entwicklung hinſtellte und ihnen eine Beziehung nur zu ſinnlichen Gegenſtänden als durch die Anſchauung gegebenen übrig ließ. Die pſychologiſche Deduction, die er von den reinen Verſtandesbegriffen gemacht hatte, dient nur dazu, ſie um ſo mehr bloß im ſubjectiven Sinne aufzufaſſen, wie dieß am conſequenteſten von Fichte geſchah, der alle logiſchen und metaphyſiſchen Beſtimmungen zu bloßen Momenten des Selbſtbewußtſeins machte. Herbart ging wieder zu einer Sonderung der Pſychologie, Metaphyſik und Logik fort. Seine Metaphyſik ſollte als Methodologie das Problem von Grund und Folge; als Ontologie das von Inhärenz und Veränderung; als Synechologie das vom wirklichen und ſcheinbaren Geſchehen; als Eidolologie das von der Möglichkeit des Wiſſens unterſuchen. Er ſchloß alſo die Kosmologie, Pneumatologie und Theologie aus. An die Stelle der Kosmologie trat ſeine Synechologie, an die der Pneumatologie ſeine Eidolologie.

Hegel nahm die Auflöſung der Metaphyſik in Logik ebenfalls an, allein in dem Sinn, daß er den logiſchen Beſtimmungen die abſolute Bedeutung vindicirte, Kategorien der Idee im abſtracten Elemente des Denkens zu ſein. Die Kategorien werden als Gedanken von dem Menſchen gedacht. Sie ſind inſofern Producte unſeres Denkens, ſubjective Gedanken. Aber die Kategorien haben in dem Daſein der Dinge, in den Handlungen der Menſchen, auch eine concrete Exiſtenz. Sie werden im Realen auch zu objectiven Beſtimmungen deſſelben. Eine Urſache z. B. iſt eben Urſache; ein Allgemeines iſt eben allgemein, eine Qualität iſt eben qualitativ u. ſ. w. Sind die Kategorien alſo einerſeits Gedanken, die wir denken; ſind ſie anderſeits Beſtimmungen, die im Sein Realität haben; ſo ſind ſie an und für ſich genommen abſolut, d. h., wenn wir davon abſtrahiren, daß wir es ſind, welche dieſe abſtracten Gedanken denken, und daß die Realität es iſt, deren Verhältniſſe durch die Kategorien immanenter Weiſe regulirt werden, ſo bleibt für die Kategorien als ſolche diejenige Nothwendigkeit ihres Begriffs, kraft welcher ſie ſich in ſich ſelbſt beſtimmen und einen durch ſie ſelbſt geſetzten Zuſammenhang zeigen. Der Begriff der Qualität z. B. hat durch ſich ſelbſt ein Verhältniß zu dem ihm entgegengeſetzten Begriff der Quantität; ſeine eigene Entwicklung iſt es, welche dieſen Begriff als ſein Reſultat hervortreten läßt. So beſtimmt ſich der Begriff der Einheit ſelbſt zum Begriff des Unterſchiedes, der des Weſens zu dem der Erſcheinung, der der Urſache zu dem der Wirkung, der des Zwecks zu dem des Mittels, der des Allgemeinen zu dem des Beſondern u. ſ. w. Alle dieſe Begriffe machen einen einzigen ideellen Organismus aus, einen ζῷον ἔμψυχον, wie die Alten ſagten. **Hegel** faßte daher die metaphyſiſchen und logiſchen Kategorien als das Syſtem der reinen Vernunft zur Totalität zuſammen. Er nannte die metaphyſiſchen auch logiſche, weil ſie, wie dieſe, dem abſtracten Element des Denkens angehören; aber die logiſchen betrachtete er auch als metaphyſiſche, weil ſie nicht blos in unſerm Kopf eine ſubjective Exiſtenz haben, ſondern der Realität des Seins als deſſen ideelle Formen inhäriren. **Hegel** hat daher die Metaphyſik nichts weniger als vernichtet, wie der Mißverſtand ſeiner Philoſophie ſich auszudrücken beliebte; er hat nur gezeigt, daß die Kategorien des Seins ebenfalls abſtracte Gedanken ſind. Eben ſo wenig hat er die Logik vernichtet, als ob er ſie in der Metaphyſik hätte untergehen laſſen, ſondern er hat nur bewieſen, daß die logiſchen Beſtimmungen einen Sinn lediglich inſofern haben, als ſie auch an dem Sein als deſſen formale Beſtimmungen vorkommen. Wenn er aber von der Selbſtbewegung des Begriffs ſprach, ſo hat er unter dem Begriff keinen gnoſtiſchen Aeon verſtanden. Er hat den Begriff nicht hypoſtaſirt, ſondern er hat mit jenem Ausdruck die Selbſtſtändigkeit bezeichnen wollen, welche der Begriff als eine ideelle Einheit hat, die ſich ſelbſt zu ihren Unterſchieden entfaltet. Die Pythagoreer ſprachen auch von dem Uebergange des Eins zur Zwei; dieſer Proceß war aber ein ideeller Akt. **Trendelenburg** hat den Begriff der Bewegung überhaupt, ohne noch ein Subject für denſelben zu haben, der Logik zu Grunde zu legen gewagt! Die Selbſtbewegung des Begriffs bei Hegel aber, die nichts als die Nothwendigkeit ſeiner immanenten Fortbeſtimmung ausdrückt, hat man ſonderbar gefunden, obwohl man ſie nicht zu widerlegen vermochte.

Hegel's Logik in ihrem Verhältniß zu Kant's Vernunftkritik.

Nach **Kant** ſollte die Kritik der reinen Vernunft keine Doctrin von Lehrſätzen, ſondern nur ein Kanon von Grundſätzen ſein, welche die Möglichkeit der Erfahrung beweiſen. Die Architektonik der reinen Vernunft unterſchied nach ihm die rationale und empiriſche Philoſophie. Die rationale iſt nach ihm in ihrem eigentlichen Weſen Metaphyſik überhaupt als Phyſiologie der reinen Vernunft; Metaphyſik der Natur als Wiſſenſchaft deſſen, was da iſt; Metaphyſik der Sitten oder der praktiſchen Vernunft als Wiſſenſchaft deſſen, was ſein ſoll. Den Uebergang zur Weitergeſtaltung der Logik hatte Kant noch ſelbſt in ſeiner Kritik der Urtheilskraft angedeutet. Allerdings wollte er dieſelbe zwiſchen die theoretiſche und praktiſche Vernunft geſtellt wiſſen, allein ebenſo konnte ſie, weil das Urtheil die Mitte zwiſchen Begriff und Schluß ausmacht, als die Mitte des Verſtandes und der Vernunft gelten, denn der Verſtand hat nach Kant die reinen Begriffe, die Vernunft die Ideen in Form des kategoriſchen, hypothetiſchen und disjunctiven Schluſſes zum Inhalt. Die höchſte theoretiſche Aufgabe der Philoſophie war von Kant in der Form des Urtheils ausgedrückt, wie nämlich ſynthetiſche Urtheile a priori möglich ſeien? Indeſſen gelangte er erſt in der Kritik der Urtheilskraft zu einer ausdrücklichen Entwicklung des Begriffs des Urtheils. Er nannte die Urtheilskraft beſtimmend, ſofern ſie vom Allgemeinen zum Beſondern übergeht; oder reflectirend, ſofern ſie vom Beſondern zum Allgemeinen aufſteigt. Das menſchliche Erkennen vermag nach ihm nur discurſiv den einen oder andern Weg zu betreten, wenn es ſich auch eine Vorſtellung von einem intuitiven Verſtand machen kann, der das Allgemeine und Beſondere zugleich als Einheit ſchauet, wie wir uns die göttliche Intelligenz denken können. Kant hatte alſo die Logik durch die Kategorien in ſubjective aprioriſche Ontologie aufgelöſt; die Metaphyſik hatte er in Dialektik verwandelt, deren Widerſprüche er in der Anmaaßung begründet fand, Verſtandesformen, die nur endliche Anſchauungen zum Inhalt zu haben vermögen, auf Vernunftgegenſtände anzuwenden, die ihrer Natur nach unendlich ſind, weshalb er die Vernunft auch als das Vermögen des Unbedingten oder der Ideen definirte, mit deren Begriff wir über alle Erfahrung hinausgehen. Freilich ſollte die Vernunft nur ein regulatives Princip für den Verſtand bleiben, aber doch ſollten die Ideen der Vernunft wenigſtens eine moraliſche Gewißheit haben.

In der Urtheilskraft zeigte ſich nun die Möglichkeit einer Vermittelung zwiſchen Verſtand und Vernunft. Hier war es, wo Hegel verknüpfte, indem er zwiſchen den Kategorien des Verſtandes und den Ideen der Vernunft die Sphäre der Reflexionsbegriffe des Weſens in die Mitte ſchob und nachwies, daß die Dialektik der Begriffe nicht blos eine negative, ſondern ebenſo ſehr eine poſitive Seite an ſich habe. Was Kant in einem Anhang zur transcendentalen Analytik der Logik die Amphibolie der reinen Reflexionsbegriffe genannt, allein nur auf den Begriff der Einerleiheit und Verſchiedenheit, der Einſtimmung und des Widerſtreits, des Innern und Aeußern, der Materie und der Form beſchränkt hatte, dehnte Hegel auf alle zur Sphäre des Weſens gehörige Begriffe aus.

Wenn daher Kant den Verſtand nur im Gegenſatz zur Vernunft gefaßt hatte, ſo konnte Hegel nachweiſen, daß die abſtracten Einheiten der Verſtandesbegriffe und die amphiboliſchen Beſtimmungen der Reflexionsbegriffe in den Ideen der Vernunft nur Momente derſelben wären, hiemit aber dieſelben von der Vorſtellung befreien, als ob ſie an und für ſich inhaltslos ſeien. Er führte aus, daß im Verhältniß zur Natur und zum Geiſt die logiſchen Beſtimmungen allerdings einen nur formalen Charakter hätten, dies aber ſie nicht hindere, als die abſolute Form alles Seins ſich ſelbſt als Inhalt zu ſetzen und zwar als einen Inhalt, der dem des Begriffs der Natur und des Geiſtes inſofern coordinirt werden müſſe, als er ebenfalls die Würde der Idee beſitze. Um die Selbſtſtändigkeit des Begriffs der Vernunft hervorzuheben, bediente ſich Hegel hier zuweilen ſolcher emphatiſchen Wendungen, die auch zu Mißverſtand Anlaß geben können. Er ſagte z. B. daß die logiſche Idee das Reich der Wahrheit in ſich faſſe, wie ſie ohne Hülle an und für ſich ſei. Dieſe Worte: ohne Hülle, konnten ſo genommen werden, als ob die Erkenntniß der logiſchen Idee ihm geradezu das Höchſte ſei, als ob Natur und Geiſt das Weſen der Idee nicht ſowohl in höherer Geſtalt enthüllen, vielmehr in einer untergeordneteren Form verhüllen ſollten, als ob ſie daher, im Grunde genommen, nur ein Ueberfluß ſeien, der keinen andern Werth habe, als einen Durchgangspunct zur logiſchen Idee zu bilden. Man machte Hegel deshalb den Vorwurf des Panlogismus, der das blühende Leben der Natur und das Ringen des geſchichtlichen Geiſtes dem Hades opfere, in welchem die bleichen Schatten der Kategorien hauſten. Allein wenn man Hegels Philoſophie im Zuſammenhang betrachtet, ſo kann man eine ſo einſeitige Apotheoſe der logiſchen Idee nur für einen entſchiedenen Mißverſtand halten, der ſeine Nahrung aus einzelnen Ausdrücken entnimmt, in denen Hegel das Recht der reinen Vernunft gegen die Verkennung ihrer Würde vertheidigt und mit Begeiſterung die Nothwendigkeit betont, nur dasjenige als Wiſſenſchaft gelten zu laſſen, was als ein auch logiſches Gebilde ſich zu rechtfertigen vermöge. Man vergeſſe nicht, daß Kant die theoretiſche Vernunft als ohnmächtig hingeſtellt und nur der praktiſchen das Privilegium der Abſolutheit ertheilt hatte. Dieſe Zurückſtellung der reinen Vernunft trieb Hegel, die abſolute Bedeutung der logiſchen Idee, auch in ihrer Unabhängigkeit von Natur und Geſchichte, hervorzuheben. Wenn aber Kant in der Dialektik nur den Widerſpruch erkannt hatte, der ſich dadurch erzeuge, daß Beſtimmungen des Verſtandes auf Gegenſtände der Vernunft bezogen werden ſollten, ſo hatte er zwar den großen Schritt gethan, die Unvermeidlichkeit ſolcher Widerſprüche anzuerkennen, allein er hatte die Auflöſung der für unſer Erkennen nothwendigen Widerſprüche doch nur in eine Beſeitigung derſelben durch ſubjective Schwäche unſeres Erkenntnißvermögens geſetzt, das an den Verſtandskategorien ſeine Grenze haben ſolle. Hier war es nun, wo Hegel zeigte, daß die Auflöſung einen objectiven Charakter haben müſſe und haben könne und daß wir uns ſelbſt täuſchten, wenn wir annähmen, daß das Erkennen gerade in den höchſten und wichtigſten Regionen zur Impotenz verurtheilt ſei. Die Beſchränktheit, mit welcher man Hegels Verhältniß zu Kant in dieſer Hinſicht aufgefaßt hat, iſt übrigens Schuld an vielen ſchiefen Aeußerungen, denen wir ſeit Jahren zu begegnen gewohnt ſind. Die banale Beurtheilung Hegels hält ſich nur an die kurze Darſtellung der Kantiſchen Philoſophie, die Hegel in der Einleitung zur zweiten Ausgabe ſeiner Encyklopädie der philoſophiſchen Wiſſenſchaften gegeben hat Will man jedoch den Kampf kennen lernen, den Hegel mit intenſivſter Anſtrengung unternommen hatte, über den Standpunct der Kantſchen Philoſophie hinauszukommen, ſo muß man ſeine Darſtellung derſelben in der Abhandlung leſen, die er in das von ihm mit Schelling herausgegebene kritiſche Journal über die Reflexionsphiloſophie in der Totalität ihrer Formen als Kantiſche, Fichteſche und Jacobiſche einrücken ließ.

Vergleicht man Hegels Logik mit Kants Vernunftkritik, ſo entdeckt man überall den innigen Zuſammenhang derſelben. Kant hatte die Analytik und die Dialektik unterſchieden. Hegel unterſchied die Logik in die *objective* und *ſubjective*. Jene ſollte nach ihm an die Stelle der alten Metaphyſik, dieſe an die Stelle der formalen Logik treten. Jene ſollte die Lehre von den *Kategorien*, dieſe die Lehre vom ſubjectiven *Begriff* enthalten.

Dieſe Unterſcheidung war alſo eine Dichotomie, welche der Theilung der transcendentalen Logik bei Kant in die Analytik und Dialektik analog war. Allein Hegel machte aus ihr auch eine Trichotomie, indem, was er an die Stelle der vormaligen Metaphyſik ſetzte, in die Lehre vom Sein und in die Lehre vom Weſen zerfiel. *Sein*, *Weſen* und *Begriff* waren aber Beſtimmungen die von Kant ſelbſt angebahnt waren; denn die Kategorien des Seins entſprechen den reinen Verſtandesbegriffen, die Reflexionsbegriffe des Weſens den Verhältniſſen der Urtheilskraft, und die Momente des Begriffs der Dialektik der Vernunftſchlüſſe. Kant hatte nachgewieſen, daß die Kategorie der Relation mit ihren Unterſchieden das allgemeine trichotomiſche Schema aller Eintheilungen darbiete; in der Hegelſchen Trichotomie finden wir daher, daß die Beſtimmungen des Seins kategoriſch, die des Weſens hypothetiſch, die des Begriffs disjunctiv ſind. Kant hatte aber auch gezeigt, daß die Ideen Seele, Welt und Gott ſich logiſch nach dem Unterſchied des kategoriſchen, hypothetiſchen und disjunctiven Schluſſes unterſchieden und daß hier durch die Incongruenz der endlichen Verſtandesform mit dem unendlichen Vernunftinhalt ſich der nothwendige Schein der pſychologiſchen Paralogismen, kosmologiſchen Antinomien und theologiſchen Idealſchlüſſe erzeuge. Hegel entwickelte daher die Conſequenz, daß die Dialektik die allgemeine und nothwendige Form aller Begriffe nicht nur im ſubjectiven Sinn, ſondern auch des Seins ſelber alſo auch im objectiven Sinn, ſein müſſe und hielt an Kant's ausdrücklicher Erklärung feſt, daß der Schluß die Form der Vernunft ſei und daß ein Inhalt folglich nur inſofern wahr ſein könne, als er die Form des Schluſſes habe.

Kritik der Hegelſchen Logik.

Hegels Logik iſt alſo weſentlich unter dem Geſichtspunct aufzufaſſen, die poſitive Vollendung der Kant'ſchen Kritik der reinen Vernunft zu ſein. Sie iſt ein im Inhalt wie in der Form bewunderungswürdiges Werk, auf welches die Wiſſenſchaft beſtändig zurückzukommen genöthigt ſein wird. Dem trivialen Schlendrian der gewöhnlichen Logik gegenüber mußte es den Zeitgenoſſen zuerſt ſehr fremdartig erſcheinen. Es erregte Verwunderung, aber es erfuhr keine Kritik. Späterhin, als Hegel zur Anerkennung gelangt war, ward es für viele Hegelianer zu einer Art ſpeculativer Dogmatik, deren Beſtimmungen ſie mit unbedingtem Zutrauen aufnahmen und anwandten. Aus der Schule Hegels wurden nur wenige Verſuche zur Fortbildung der Logik gemacht. Hinrichs gab 1824 Grundlinien einer Philoſophie der Logik, worin er das zum Reſſort der formalen Logik gehörige Material dialektiſch umbildete. Da er hierbei zwar Hegels Vorgang folgte, jedoch die Lehre vom Sein, vom Weſen, von der Objectivität des Begriff's und von der Idee wegließ, ſo ſtiftete er durch ſeine Arbeit mehr Verwirrung, als Aufklärung, zumal er im zweiten Hauptabſchnitt ſeiner Schrift einen Auszug aus dem erſten Drittel der Phänomenologie des Geiſtes gab, der ſich beſſer zur Einleitung geeignet hätte, der Logik aber wieder den Anſchein gab, einen Theil der pſychologiſchen Wiſſenſchaft auszumachen. Fichte und Weiße trennten ebenfalls die Logik wieder von der Metaphyſik. Fichte behandelt in ſeinen Grundzügen zum Syſtem der Philoſophie in der erſten Abtheilung 1833 die Logik als eine Theorie des Erkennens, indem er das Ich als vorſtellendes, als denkendes und erkennendes unterſchied. Es war eine Vermiſchung des phänomenologiſchen Ganges des Bewußtſeins mit den Elementen der formalen Logik. In der zweiten Abtheilung 1836 gab er eine Ontologie, in welcher er, mit zwiſchenlaufender Polemik gegen einzelne Definitionen Hegel's, im Ganzen deſſen objective Logik als die Lehre vom Sein und Weſen wiederholte. Daſſelbe that Weiße in ſeiner Metaphyſik 1835, worin er den Begriff des Seins, des Weſens und der Wirklichkeit unterſchied. Eine Commentirung und Ergänzung der Hegel'ſchen Logik fing K. Werder 1841 in der erſten Abtheilung ſeiner Logik an, worin er den Begriff der Qualität entwickelte, allein bei ihm auch ſchon ſtehen blieb. In demſelben Jahre erſchien dagegen von Erdmann die erſte Ausgabe ſeines Grundriſſes der Logik und Metaphyſik, der in compendiariſcher Form, mit untergeordneten Abweichungen, eine ſehr brauchbare und durch ſorgfältige Berückſichtigung der Terminologie wie einer paſſenden Exemplification ſehr anregende Bearbeitung der Hegel'ſchen Logik nach ihrem ganzen Umfange enthielt. K. P. Fiſcher, der ſich Jahre lang mit der Kritik der Hegel'ſchen Philoſophie beſchäftigt hatte, konnte doch nicht umhin, als er 1848 mit Grundzügen des Syſtems der Philoſophie als einer Encyklopädie hervortrat, ſich dem Gange der Hegel'ſchen Encyklopädie der philoſophiſchen Wiſſenſchaften anzuſchließen. Im erſten Theil ſeines Buches gab er eine Logik als eine objective und ſubjective und verſtand unter der erſten, wie Hegel, die Lehre von den Kategorien, unter der zweiten die Lehre vom Begriff. Kuno Fiſcher veröffentlichte 1852 ein Lehrbuch der Logik und Metaphyſik oder Wiſſenſchaftslehre, das, wie Erdmann's Compendium, die geſammte Hegel'ſche Logik umfaßte. Eine ähnliche ſich ganz an Hegel haltende Bearbeitung der Logik und Metaphyſik, nur mit dem Beſtreben nach einem größern dialektiſchen Zuſammenhang, machte G. Weißenborn 1850 bis 1851.

Dies iſt Alles, was ſeit Hegels Logik, die 1812 bis 1816 herauskam, für ihre Fortbildung geſchehen iſt und was uns wenigſtens die Einſicht verſchafft, daß ſein Gedanke nichts weniger als untergegangen iſt. Selbſt da, wo im Detail oft viel Polemiſches gegen ihn aufgebracht wurde, ſelbſt bei ſeinen im Princip entgegengeſetzten Gegnern, ſchimmert, ſobald ſie auf die Logik ſich einlaſſen, die urſprüngliche Auffaſſung Hegels durch. So hat Ulrici 1850 ein Syſtem der Logik herausgegeben, worin er bei aller Oppoſition gegen Hegel doch in der Hauptſache die

Hegelſche Trichotomie von Sein, Weſen und Begriff in den Urkategorien des Seins, in den Verhältnißkategorien des Weſens und in den Ordnungsbegriffen des Begriffs wiederholt. Alle Behandlungen der Logik, welche von Hegel's Logik gänzlich abſtrahirten und die Logik wieder von der Metaphyſik trennten, konnten nur in eine Reproduction der formalen Logik zurückgehen, wie beſonders von Allihn unter dem Namen Cajus 1850 in ſeinem Antibarbarus logicus geſchah. Die formale Logik hat man die geſunde zu nennen beliebt und ſie in den Gegenſatz zur ſpeculativen als der von der Krankheit der Dialektik ergriffenen geſtellt. Wenn aber Geſundheit einen Zuſtand des Lebens bezeichnet, in welchem alle Functionen eines Organismus in harmoniſcher Wechſelwirkung ſich als eine ſich ſelbſt beſtimmende Einheit gegenſeitig hervorbringen, ſo kann wohl eine Wiſſenſchaft, die nur ein Aggregat von abſtracten Regeln darbietet, nicht eben auf das Prädicat der Geſundheit Anſpruch machen.

Wollen wir nun aber behaupten, daß Hegel's Logik gar keiner Verbeſſerung fähig ſei? Keineswegs, allein wir wollen, daß dieſe Verbeſſerung ſich als eine Fortgeſtaltung ſeines unſterblichen Werkes aus einer klaren Einſicht in die Mängel desſelben erzeuge; Mängel, welche der Verwicklung angehören, in der Hegel noch mit der von ihm vorgefundenen Bildung ſtand und welche daher nicht ſowohl dem Grundgedanken ſeiner Arbeit, als der Unvollkommenheit ihrer Ausführung zufallen. Hegel ſelbſt hat an der Fortbildung ſeiner Logik unaufhörlich gearbeitet. In ſeinem Leben iſt die Geſchichte dieſer Veränderungen erzählt worden. Die Geſtalt, welche die Logik in den Vorleſungen hatte, die Hegel in Jena hielt, iſt eine andere, als die, welche ſie in den Vorträgen empfing, die er am Gymnaſium zu Nürnberg darüber hielt und deren verſchiedene Ausprägungen in Hegel's philoſophiſcher Propädeutik niedergelegt ſind. Während dieſer Zeit arbeitete er allmälig das größere Werk aus, von dem er ſpäter zu Heidelberg in ſeinem encyklopädiſchen Grundriß einen Auszug gab. Dieſe Abbreviaturen erweiterte und veränderte er in einer zweiten Auflage der Encyklopädie, namentlich in der Lehre vom Weſen. Eine umfaſſende Einleitung trat hinzu, um dem Bedürfniß zu genügen, die Nothwendigkeit einer ſpeculativen

Geſtaltung der Logik im Unterſchied von der formalen deutlich zu machen. In der Bearbeitung, welche L. v. Henning von dem encyklopädiſchen Abriß der Logik 1840 im ſechsten Band von Hegel's ſämmtlichen Werken gemacht hat, iſt in der That Alles geſchehen, Hegel's Logik durch erläuternde Zuſätze aus ſeinen Vorleſungen dem populären Verſtändniß nahe zu rücken. Aber es ſcheint, als wenn man dieſe trefflichen Ausführungen eben ſo wenig kennt, als die, welche im achten Band durch Boumann's Bemühungen zur Pſychologie hinzugekommen ſind und den Begriff des Denkens als Thätigkeit des ſubjectiven Geiſtes im Unterſchied von der Logik als einer ſelbſtſtändigen Totalität der Kategorien in ausgezeichneter Weiſe entwickeln. Es iſt das Unglück der Deutſchen, daß ſie bei der Ueberfülle ihres literariſchen Marktes an mittelmäßigen Erzeugniſſen und blos formalen Modificationen längſt vorhandenen Stoffes ein ſo geringes Bewußtſein über das eigentlich Werthvolle ihrer Literatur haben; ein Unglück, was allerdings auch durch den Mangel eines nationalen Selbſtbewußtſeins überhaupt bedingt iſt, der es nicht dazu kommen läßt, daß die Kritik zu einer gewiſſen Entſchiedenheit und nachhaltigen Wirkung ſich zu concentriren vermöchte. Hegel vertheidigte auch ſeine Logik, insbeſondere den Anfang und die dialektiſche Methode derſelben, durch eine meiſterhafte Kritik einer Anzahl gegen ihn gerichteter Brochüren. Sie iſt in dem zweiten Theil ſeiner vermiſchten Schriften aufgenommen, der den ſiebzehnten Band ſeiner ſämmtlichen Werke ausmacht, aber ſie iſt ſo gut als nicht vorhanden. Daſſelbe kann man von den Vorleſungen über die Beweiſe für das Daſein Gottes ſagen, die im zwölften Bande ſtehen und einige Kategorien der Logik, z. B. den Begriff des Beweiſens, den Begriff der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit, den Begriff der Zweckmäßigkeit u. a. in einer wahrhaft claſſiſchen Weiſe entwickeln. Allein unſere Philoſophen wiſſen von ihnen nichts, und ſcheinen noch weniger Sinn für eine geiſtreiche und phantaſievolle Behandlung abſtracter Themata zu haben, worin Hegel hier zeigt, bis zu welcher Freiheit er ſich in dieſen Regionen erheben. Er ſtarb, nachdem er die Umarbeitung des erſten Theils ſeiner Logik vollendet und darin vornämlich den Begriff der Quantität und des Maaßes eine gründliche Aufmerkſamkeit gewidmet hatte, von der außer H. Schwarz in ſeinem Verſuch einer Philoſophie der Mathematik 1853 auch Niemand Notiz genommen hat. Die Häufigkeit, mit welcher noch immer Invectiven gegen Hegel geſchleudert werden, ſteht in umgekehrtem Verhältniß zum Studium ſeiner Schriften. Je weniger man ſie lieſt, deſto gründlicher und zuverſichtlicher glaubt man über ihn aburtheilen zu können.

Die angeführten Thatſachen zeigen, wie ſehr Hegel ſelbſt auf eine Verbeſſerung ſeiner Logik unabläſſig bedacht war. Wenn wir alſo Mängel an derſelben zu finden und wenn wir ſie durch eine neue Darſtellung aufzuheben ſuchen, ſo iſt dies nichts, was Hegel's eigener Intention widerſpräche; es iſt aber auch nichts, was wir in der Meinung unternähmen, als ob wir uns nicht irren könnten und als ob nicht der Fortgang der wiſſenſchaftlichen Cultur unſere Verbeſſerungen abermals der Kritik und Umbildung zu unterwerfen Urſach haben würde. Nichts würde Hegel's Anſicht von der unendlichen Perfectibilität der Wiſſenſchaft mehr widerſprechen, als die Eitelkeit der Anmaaßung, der Zukunft nichts übrig gelaſſen zu haben.

Um nun in der Kürze die Mängel bemerklich zu machen, die ſich uns in Hegel's Logik ergeben, ſo wollen wir mit der allgemeinen Eintheilung anfangen. Hegel's dichotomiſche Eintheilung in eine objective und ſubjective iſt unpaſſend, wenn ſie gleich von Hinrichs, Fichte, Weiße, K. P. Fiſcher u. A. angenommen worden iſt. Der Begriff der logiſchen Idee kann den Gegenſatz von Object und Subject gar nicht in ſich enthalten. Dieſe Entgegenſetzung gehört lediglich dem Bewußtſein des Geiſtes. Nur durch das Ich iſt die Beſtimmung eines Daſeins als Object möglich. Das Ich ſetzt ſich Etwas als Gegenſtand. Das Daſein als ſolches iſt gleichgültig dagegen, als Object für ein Subject zu erſcheinen. Innerhalb der logiſchen Wiſſenſchaft wird aber der Begriff des Denkens an und für ſich gedacht, wie es von der Dualität zwiſchen Objectivität und Subjectivität frei iſt und ſich in ſich ſelbſt nach ſeiner eigenen Nothwendigkeit beſtimmt. Hegel hat bei ſeiner Dichotomie auch nicht ſowohl den Gegenſatz von Object und Subject, als vielmehr den von Subſtanz und Subject im Auge gehabt. Die ausführliche Einleitung, welche er zur ſubjectiven Logik gemacht hat, drehet ſich darum, zu zeigen, wie die Subſtanz ſich als Subject beſtimme, wie die Nothwendigkeit ſich zur Freiheit aufhebe. Es iſt dies der Satz, den er mit dem vollen Bewußtſein ſeiner unendlichen Bedeutung zuerſt in der Vorrede zur Phänomenologie 1807 ausgeſprochen hatte und der, recht verſtanden, ſeiner ganzen Philoſophie zu Grunde liegt. Es iſt der Satz, aus welchem Schelling ſeine zweite Philoſophie machte, eine ſcholaſtiſch-verworrene Nachahmung von Hegel's Philoſophie des Geiſtes. Was Hegel die Subjectivität der Subſtanz genannt hatte, nannte Schelling ‚den Herrn des Seins, was der urtheilloſen Menge wenigſtens theiſtiſcher und feudaliſtiſcher klang. Daß die Freiheit der Grund der Nothwendigkeit ſei, war Hegel's tiefſte Ueberzeugung. Schelling ergriff dieſen Gedanken, erklärte ihn in ſeiner Philosophia secunda für ſein Eigenthum und brachte Hegel in den Verruf, als treuer Schüler der Philosophia prima zurückgeblieben zu ſein und ein bloßes Syſtem der Nothwendigkeit behalten zu haben, das, ſtatt von dem ſchlechthin Seienden auszugehen, aus der Leerheit eines todten Seins, auf dem es beruhe, trotz aller dialektiſchen Künſtelei nicht herauskönne.

Wenn aber Hegel auch mit dem Verhältniß des Begriffs der Subſtantialität und Subjectivität den tiefſten Punct ergriffen hatte, um den es ſich jetzt handelt, ſo bleibt der Ausdruck doch unſtatthaft, von einer ob- und ſubjectiven Logik zu ſprechen. Der Begriff iſt nicht ſubjectiv bei Hegel im pſychologiſchen Sinn, ſofern ich einen Begriff denke, ſondern der Begriff iſt ſubjectiv bei ihm, ſofern er als Subject ſich [illegible] ſeinen Unterſchieden beſtimmt. Dieſe Unterſchiede ſind d[illegible] Prädicate des Subjects. Der Gegenſatz des logiſchen Subjects iſt alſo nicht der Begriff des Objects, ſondern der des Prädicats. Um ſo mehr aber muß der Ausdruck objective Logik unpaſſend erſcheinen, als innerhalb der ſubjectiven Logik der Begriff des Objects erſt abgeleitet und dem ſubjectiven Begriff der objective, nämlich im Mechanismus, Chemismus und in der Teleologie, entgegengeſetzt wurde. Ja, noch mehr! Haben denn nicht die Beſtimmungen des ſubjectiven Begriffs nach Hegel eine objective Bedeutung? Sind ſie nicht abſoluter Natur?

Gewiß. Und ſo gut hat Hegel dies gewußt, daß er ſelbſt ausdrücklich die Benennung objectiv und ſubjectiv als unpaſſend verwirft. S. W. III., Logik I., S. 55: „Indem das Subjective das Mißverſtändniß von Zufälligem und Willkürlichem, ſo wie überhaupt von Beſtimmungen, die in die Form des Bewußtſeins gehören, mit ſich führt, ſo iſt hier auf den Unterſchied von Subjectivem und Objectivem — kein beſonderes Gewicht zu legen.“ Folgerichtiger hätte er ihn daher lieber gar nicht gebrauchen und eben dadurch, wie er vorausſah, Mißverſtändniſſe herbeiführen ſollen.

Dieſe Dichotomie in dieſer Form wäre alſo mit Hegel's eigener Zuſtimmung abgethan. Allein er hat noch eine andere, nämlich von Sein und Denken. Die objective Logik ſoll als Ontologie, als Metaphyſik überhaupt, ſich von der ſubjectiven Logik als der Wiſſenſchaft des Begriffs unterſcheiden. Dieſe Unterſcheidung iſt richtig, denn obwohl das Denken ſelber ein Sein iſt, ſo ſind doch der Begriff Denken und der Begriff Sein unterſchieden. Die Beſtimmungen des Begriffs Sein ſind auch Begriffe, abſtracte Kategorien, Gedanken, aber ſie ſind nicht Beſtimmungen des Begriffs des Denkens als ſolche, des Begriffs als Begriffs. Dieſe ſind, als Abſtractionen, zugleich Beſtimmungen des Seins, allein als Vermittelung des Denkens mit dem Sein. Sein und Denken macht inſofern innerhalb der logiſchen Wiſſenſchaft den natürlichen Gegenſatz aus.

Hier zeigt ſich nun aber eine Schwierigkeit. Sein und Denken nur entgegenzuſetzen würde die Einheit beider vermiſſen laſſen. Dieſe iſt, nach Hegel ſelbſt, der Begriff der Idee als der Einheit des Begriffs und ſeiner Realität. So handelt Hegel ihn auch am Schluß der ſubjectiven Logik ab. Müßte demnach derſelbe nicht für ſich im Unterſchiede von dem Begriff des Seins' und Denkens hingeſtellt, müßte er nicht zu ihnen als der dritte Theil der Logik ausdrücklich hinzugefügt werden?

So hat thatſächlich Hegel ſelbſt die Eintheilung der Logik in dem Abriß der philoſophiſchen Encyklopädie gemacht, der aus ſeinen Studien in der philoſophiſchen Propädeutik 146—205 mitgetheilt iſt, wo die Logik 148—172 in die ontologiſche Logik als das Syſtem der reinen Begriffe des Seienden, in die ſubjective Logik als das Syſtem der reinen Begriffe des Allgemeinen, und in die Ideenlehre als den abſoluten Begriff der Wiſſenſchaft gegliedert iſt. Dieſe Trichotomie halten wir für die wahrhafte, welche dem Begriff der logiſchen Idee auf eben ſo einfache als erſchöpfende Weiſe entſpricht. Daß Hegel ſie ſpäter fallen gelaſſen hat, iſt kein Grund, ſie nicht für richtiger, als ſeine ſpätere Trichotomie von Sein, Weſen und Begriff zu halten. Er iſt nicht der einzige Philoſoph, bei welchem das Spätere zugleich immer auch das Beſſere wäre. Wir werden auch den Grund entdecken können, der ihn zu dieſer Verſchlechtbeſſerung gebracht hat.

Als die wahre Trichotomie der logiſchen Idee ſtellt er nämlich die Begriffe Sein, Weſen und Begriff hin. Nach der dichotomiſchen Theilung gehörte das Weſen ganz richtig zum Sein. Wie aber ſollte man den Begriff deſſelben in der Trichotomie faſſen? Sollte er zur Hälfte dem Sein, zur Hälfte dem Denken angehören? Sollte der Ausdruck der Reflexion, deſſen Hegel ſich für die Sphäre des Weſens bedient, den Uebergang des Seins in das Denken bezeichnen?

Aber Weſen iſt die Beziehung des Seins auf ſich ſelber, das Verhältniß, in welchem es zu ſich als Grund ſeiner Exiſtenz ſteht. Der wahrhafte Grund ſeiner Exiſtenz iſt jedoch ein ideeller, nämlich ſein Zweck.

Zweck iſt allerdings der Begriff des weſentlichen Seins, allein der dem Sein durch ſein Weſen ſelbſt inwohnende Begriff, ohne welchen das Sein ſelbſt unmittelbar gar nicht daſein würde. Der Begriff des Zwecks iſt es daher, der naturgemäß dem des Weſens folgen muß. So hat Ariſtoteles ſchon in ſeiner Metaphyſik die Folge dieſer Begriffe geordnet und ſo wird die Ordnung derſelben auch bleiben müſſen.

Hegel geht vom Weſen zum Begriff über. Sofern der Zweck auch Begriff iſt, iſt dies richtig. Sofern aber der Begriff des Zwecks einen objectiven Charakter hat, d. h. ſofern er in dem Sein und Weſen als undenkender Begriff dennoch thätig zu ſein vermag, wie dies in der geſammten Natur und in der Geſchichte gerade von Seiten ihrer providentiellen Entwicklung der Fall iſt, welche dem handelnden Menſchen in ſeiner Kurzſichtigkeit freilich verborgen bleiben kann, inſofern hat der Zweckbegriff nicht einen logiſchen, ſondern ontologiſchen Charakter.

Der Begriff als Begriff des Allgemeinen erſcheint wiederum als die Wahrheit des Zweckbegriffs, wodurch er ſeinerſeits überhaupt erſt möglich iſt. Hegel faßt dies Verhältniß ſo, daß er vom ſubjectiven Begriff zum objectiven übergeht. Wir haben uns oben ſchon gegen den Gebrauch dieſer Ausdrücke in der Logik geſträubt und können auch hier unſern Proteſt nur wiederholen. Der Begriff ſoll als ſubjectiver in die Objectivität übergehen. Was heißt das? Doch wohl, daß er von ſich als einer zunächſt ideellen Realität in den Unterſchied von ſich ſelbſt zur reellen Realität und zwar durch ſeine eigene Thätigkeit gelangt. Dies iſt, wie Hegel ſelber ſagt, ein ſchöpferiſcher Act. Er ſteht nicht an, den Begriff deshalb den göttlichen zu nennen und ſeine Ankläger haben in dieſem Prädicat ein Zeugniß für ſeine Vergötterung des Begriff's, für ſeinen logiſchen Pantheismus gefunden. Wenn aber der Begriff ſich realiſirt, ſo iſt er nach unſerer Meinung eo ipso ſich ſelbſt Zweck; d. h. ſein Begriff als Begriff hebt ſich durch die Realiſirung zur Idee auf. Zwiſchen dem Zweckbegriff und zwiſchen dem Begriff, wie er ſich ſelbſt Zweck wird, iſt daher noch ein Unterſchied. Hegel erkennt in der Idee auch den Begriff des Selbſtzwecks an, geht aber vom Begriff des Zweckes zu dem der Idee über. Der Begriff als ſolcher enthält die Momente des Allgemeinen, Beſondern und Einzelnen. Denken wir uns die Objectivirung des ſubjectiven Begriffs, ſo müſſen dieſe Momente darin vorkommen. Dies hat Hegel auch wirklich im Begriff des Mechanismus, Chemismus und der Teleologie zu leiſten verſucht. Allein ſo vorzüglich dieſe Abhandlung als eine Metaphyſik der Natur iſt, wie man ſie nennen könnte, ſo wenig beweiſt ſie, daß der mechaniſche, chemiſche und teleologiſche Proceß die Formen ſind, welche den Begriff der Objectivität ausmachen. Die Schwere und dieſer Körper, die Verwandtſchaft und dieſe chemiſche Subſtanz, der Zweck und dies Mittel, ſtehen entweder im Verhältniß der Cauſalität, welches noch der Lehre vom Weſen angehört, oder fallen ſchon in die Sphäre der Idee. Ein ſubjectiver Begriff, der ſich realiſirt, kann nur ein wirkliches Subject als concrete Einheit des Allgemeinen, Beſondern und Einzelnen, alſo Individuum oder Perſon ſein. Individuum iſt nicht nur das Thier und die Pflanze, auch der Kryſtall und der himmliſche Körper. Unter Perſon müſſen hierbei auch die ſogenannten moraliſchen Perſonen, alſo Familie, Corporation, Staat, Kirche, verſtanden werden. Individuen und Perſonen ſind ſich Selbſtzweck und vermögen vielerlei Zwecke zu haben, die natürlich, um realiſirt zu werden, den Mechanismus oder Chemismus als Mittel in Bewegung ſetzen müſſen.

Hegel macht den Begriff des Objects zum Reſultat des Schluſſes, indem er ſagt, daß durch ihn die Unmittelbarkeit des Daſeins als eine zugleich vermittelte geſetzt werde. Unter Objectivität müſſe das Selbſtſtändige, vom Begriff durchdrungene Daſein verſtanden werden. Unſtreitig hat er hiermit diejenige Bedeutung des Objectiven ausdrücken wollen, die demſelben in dem Sinne zukommt, daß es der ſubjectiven Meinung gegenüber als Thatſache, als ein von der Reflexion des Bewußtſeins unabhängiges Daſein exiſtirt, wie wir z. B. demjenigen Hiſtoriker Objectivität der Darſtellung zuſchreiben, der den eigenen, ſelbſtſtändigen Gang der Begebenheiten treu wiedergiebt, ohne ihn nach einer vorgefaßten Anſicht mit ſubjectiven Zuthaten zu ſchildern; oder wie wir in gleicher Weiſe einem Naturforſcher Objectivität der Auffaſſung nachrühmen, ſofern er den Gegenſtand nimmt, wie er an ſich iſt u. ſ. w. Daß aber das Daſein ſelbſt, um objectiv genannt zu werden, ein dem Begriff gemäßes ſein müſſe, iſt nicht nothwendig. Nach Hegel würde Krankheit, Wahnſinn, Böſes als Thatſache nichts Objectives ſein. Dann würde jedoch um ſo mehr folgen, daß der Begriff Objectivität in dieſer prägnanten Bedeutung dem Daſein der Idee aufbehalten und vom Begriff des Schluſſes, als der Realiſirung des Begriffs, zum Begriff der Idee übergegangen werden müßte. Alle Beſtimmungen, die wir ſonſt unter dem Begriff des Objectiven verſtehen, Exiſtenz, Dingheit, Erſcheinung, Wirklichkeit, Nothwendigkeit, liegen ja nach Hegel ſchon im Begriff des Weſens. Das, was er Subject nennt, faßt ja ſchon alle dieſe Momente der Realität in ſich, weil es ohne ſie ſich nicht realiſiren könnte. Für den Geiſt, weil er frei iſt und Bewußtſein hat, wird ſein

Realiſiren auch ein Objectiviren; ſeine Thaten werden für ihn zu Gegenſtänden, in denen er ſeinen Begriff anſchaut. Von der Natur hingegen läßt ſich nicht eben ſo ſagen, daß ſie als Begriff ſich objectivirt, außer wenn man unter Begriff ſchon die Idee der Natur verſteht. Wenn z. B. ein Thier Nahrung zu ſich nimmt und ſie verdaut, ſo realiſirt es ſich in dieſer Thätigkeit, allein es macht ſich darin nicht zum Gegenſtand für ſich. Von der Idee des Thiers hingegen kann man ſagen, daß ſie durch die verſchiedenen Thiergattungen ihrem Begriff objective Exiſtenz gibt.

Erinnern wir uns des geſchichtlichen Zuſammenhanges, in welchem Hegel ſtand, ſo entdecken wir wohl die Quelle, aus der ſich ihm dieſe Faſſung des Begriff's als des ſub- und objectiven geſtaltete. Es war unſtreitig die Schellingſche Definition des Begriffs der Vernunft als der abſoluten Einheit von Subject und Object, die ſich ihm hier noch aufdrang. Dieſe Definition war aber aus der Entwicklung des Begriffs des Bewußtſeins ſeit Kant durch Reinhold, Beck und Fichte entſtanden. Hegel hatte dieſen Standpunct durch den Begriff des Geiſtes, der in der Phänomenologie von ihm erreicht war, ſchon überſchritten, fiel jedoch innerhalb der Logik ſtellenweiſe in ihn zurück.

Nun wollte er allerdings nicht bei dem abſtracten Begriff des Abſoluten als der Indifferenz des Sub- und Objectiven ſtehen bleiben. Er wollte den Begriff der Idee als den abſoluten Begriff der reinen Vernunft zum wirklichen Inbegriff der höchſten Beſtimmungen machen. Mit dieſer an ſich berechtigten Tendenz verlor er ſich jedoch, unſerer Meinung nach, aus den Grenzen der Logik, wie wir dies 1846 am Schluß einer Unterſuchung über die Modificationen der Logik zuerſt auseinandergeſetzt haben. Hegel hat keine beſondere Kosmologie, Pneumatologie und Theologie in ſeiner Logik, allein er hat doch noch Specificationen der Idee in dieſelbe aufgenommen, die den realen Wiſſenſchaften angehören. Er unterſcheidet den Begriff der Idee 1) unmittelbar als das Leben; 2) mittelbar als das Erkennen; 3) abſolut als die abſolute Methode. Daß das Leben diejenige Stufe der Natur iſt, mit welcher ſie den Begriff ihrer Idee abſolut realiſirt, wer wollte das leugnen? Daß aber dieſer Begriff in den Umkreis der abſtracten Vernunft fallen müſſe, wer wollte das nicht bezweifeln? Hegel beſchreibt das lebendige Individuum, den Proceß der Senſibilität, Irritabilität und Reproduction, den Gattungsproceß und den Tod mit einer Ausführlichkeit, daß man unzweideutig erkennt, er habe hier in der That das natürliche Leben vor Augen gehabt. Man könnte ſonſt annehmen, daß er Leben in einem abſtracten, allegoriſchen Sinn geſagt habe, wie man z. B. vom Leben eines Staates u. dgl. ſpricht. Er ſelbſt gibt ſich auch viele Mühe, das Befremdliche zu tilgen, einen ſo concreten, reellen Gegenſtand, wie das Leben, in die Logik eintreten zu laſſen. Er will das logiſche Leben von dem Begriff deſſelben in der Philoſophie der Natur und des Geiſtes unterſcheiden. Die Nothwendigkeit, die Idee des Lebens in der Logik abzuhandeln, ſoll darin liegen, daß ſie den Begriff des Erkennens entwickeln müſſe. Das an und für ſich Wahre ſei Gegenſtand der Logik, das Leben aber ſei das Wahre in ſeiner Unmittelbarkeit. Allein dieſe Begründung iſt eine Superfötation der Logik mit einem Begriff, der gerade eben ſo in der Philoſphie der Natur wiederholt werden muß und in ihr erſt ſeine wahrhafte Wirklichkeit hat. Hegel geſteht naiver Weiſe zu, daß mit der Wendung, die logiſche Form in einem concreten Stoffe aufzuſuchen, am Ende alle Wiſſenſchaften in die Logik hereingezogen werden könnten und meint, die Idee des Lebens ſei deshalb noch ein wirklich logiſcher Gegenſtand, weil ſonſt der Begriff des Wahren in ſeiner unmittelbaren Beſtimmtheit etwas Leeres und Beſtimmungsloſes ſei.

Nach unſerm Dafürhalten hat es aber die Logik überhaupt mit dem Begriff des Wahren zu thun und kann das Leben nicht für die Exiſtenz der Wahrheit gelten, ohne nicht mit dem Begriff des Wahren eine ihm ſonſt nicht zukommende Bedeutung zu verbinden. Die Vermittelung der Idee ſetzt Hegel in dem Begriff des Erkennens, welches hier in der Logik als das Sichſelbſtverfaſſen des Begriffs, wie es ſelber Idee ſei, entwickelt werden müſſe. Hegel will die pſychologiſche Seite des Erkennens als eine Vorausſetzung für den logiſchen Begriff deſſelben ausſchließen. Soll dies einen wirklichen Sinn haben, ſo kann es nur heißen, daß die Form beſchrieben wird, in welcher die Idee als Vernunft ſich zu ſich ſelber in dem Unterſchied von Denken und Sein verhält, um ihn aufzuheben. Das Erkennen iſt ein Verwandeln des

Seins als eines objectiv Gegebenen in ein ſubjectiv Gewußtes und gehört in ſofern fraglos in die Pſychologie. Soll alſo von dem Proceß der ſubjectiven Intelligenz abſtrahirt werden, ſo kann unter Erkennen nur noch die Methode verſtanden werden, in welcher die Idee als Einheit des Begriffs und ſeiner Realität ſich ſelbſt entwickelt. Hegel aber unterſcheidet das Erkennen als theoretiſches und praktiſches. Als theoretiſches ſoll es das Wahre, als praktiſches das Gute zum Gegenſtand haben. Die theoretiſche Idee ſoll den Unterſchied der analytiſchen und ſynthetiſchen Methode enthalten. Da dieſe Methoden einander entgegengeſetzt ſind, ſo ſollte man ihre Auflöſung in einer dritten erwarten. Später folgt dieſe auch. Zunächſt jedoch wird von dem Begriff des ſynthetiſchen Erkennens zu der praktiſchen Idee übergegangen. Dies ſcheint uns eben ſo irrig, als wenn Hegel vom Begriff des Schluſſes zu dem des Objects übergeht. Das Gute iſt ein Begriff, der nach unſerer Meinung nur dem Begriff des Geiſtes zukommt, welcher ohne den Begriff des Willens gar nicht gedacht werden kann, der mit den logiſchen Kategorien keine Verwandtſchaft hat. Wenn daher Hegel hier vom Guten und Böſen, vom Weltlauf und der Tugend ſpricht, ſo iſt das eine hyperlogiſche Ausſchweifung. Der Begriff des Praktiſchen iſt freilich ein ganz allgemeiner Begriff, ſofern darunter der des Sollens verſtanden wird, allein in dieſer Beſtimmtheit enthält ihn der Zweckbegriff, abgeſehen von anderweiten Expoſitionen des Sollens, wie ſie im Begriff der Schranke, des unendlichen Progreſſes, der Möglichkeit und Nothwendigkeit, vorkommen. Auch hat es von den Megarenſern ab nicht an Philoſophen gefehlt, welche das Gute nur als das Eine zu definiren liebten; noch weniger an ſolchen, welche die Trias des Wahren, Guten und Schönen gefeiert haben; allein dieſer Zuſammenhang iſt kein Grund, die Idee des Guten in die logiſche Idee aufzunehmen. Geſchieht dies, wie bei Hegel, ſo iſt in der That Grund, zu fragen, warum nicht auch die Idee des Schönen aufgenommen ſei? Wenn ſogar die Idee des Lebens als das unmittelbar Wahre ſich in die Logik ſoll einbürgern dürfen, ſo iſt nicht abzuſehen, warum nicht auch das Schöne Zutritt in ihren Tempel haben ſolle? Läßt man ſich jedoch einmal auf ſolche Parabaſen ein, ſo iſt nicht leicht eine Grenze zu finden. Chalybäus in ſeinem Entwurf eines Syſtems der Wiſſenſchaftslehre 1846 hat unter dem Titel der Vernunft den Begriff der Offenbarung, der Religion und des Cultus mit allen zugehörigen Beſtimmungen und unter dem Titel des abſoluten Ideals die Wahrheit, Weisheit und Heiligkeit abgehandelt. Die Weisheit ſoll nach ihm die Idee der Schönheit, des Rechts und des Guten umfaſſen.

Nachdem Hegel das Gute als das Seitenſtück zum Wahren dargeſtellt hat, ſchließt er mit dem Begriff der Einheit der analytiſchen und ſynthetiſchen Methode in der abſoluten Methode. Wie das Gute dazu kommt, ſich in die abſolute Methode aufzuheben, in welcher die Analyſis und Syntheſis die Factoren des Proceſſes ausmachen, iſt ebenſo wenig ungezwungen zu erklären, als die Art und Weiſe, wie Hegel von ihr den Uebergang zur Natur macht, indem er die logiſche Idee in dieſer Vollendung die abſolute, ſich wiſſende Idee nennt, welche alle Wahrheit ſei und, ihrer ſelbſt ſicher, ſich entſchließe, die Natur aus ſich zu entlaſſen. So vielen Anſtoß Hegel mit dieſem Uebergang erregt hat ſo tief und wahr iſt er nichts deſto weniger, wenn man ihn nur von den Mißverſtändniſſen befreit, die unwillkürlich aus der Hegelſchen Faſſung entſpringen müſſen. Vom Begriff der abſoluten Idee als der abſoluten Methode zum Begriff der Natur fortzugehen und in die Aeußerlichkeit des Raumes und der Zeit einzutreten, hat etwas Paradoxes, ſo lange man nicht erwägt, daß die Logik nicht blos ein Compendium von Regeln für unſer Denken, ſondern die Wiſſenſchaft der Vernunft iſt, welche ihre ideellen Geſetze in der Realität der Natur und des Geiſtes bewährt. Die niedrige, der Idee unwürdige Auffaſſung des logiſchen Elementes iſt Schuld daran, wenn man jenen Uebergang, ſtatt ihn zu begreifen, nur beſpöttelte, beſonders ſeitdem man Schellings Auctorität dafür aus ſeiner bekannten Vorrede zu Couſin's Vorreden anführen konnte.

Faſſen wir aus dieſen kritiſchen Andeutungen noch einmal die Hauptſache zuſammen. Die Terminologie von objectiv und ſubjectiv richtet in Hegels Logik Verwirrung an, weil ſie zwar die Wiſſenſchaft des Erkennens auf dem pſychologiſchen, namentlich phänomenologiſchen Standpunct, alſo der ſubjectiven Logik des Bewußtſeins, angemeſſen iſt, auf dem Standpunct der reinen Vernunft hingegen, der über die Dualität des Bewußtſeins hinaus iſt und die abſoluten Kategorien alles Seins und Denkens enthält, nur Irrthümer veranlaſſen kann. Es muß alſo die Dichotomie von objectiver und ſubjectiver Logik zwar aufgegeben, wohl aber anerkannt werden, daß der Unterſchied von einer Wiſſenſchaft des Seins als Metaphyſik und einer Wiſſenſchaft des Denkens als Logik aufrecht zu halten iſt. Da jedoch Sein und Denken im Begriff der Idee an und für ſich identiſch ſind, ſo muß die Wiſſenſchaft der Idee als ſolcher zu jenen Wiſſenſchaften als das dritte Glied hinzutreten. Es wurde gezeigt, daß dieſe Trichotomie von Hegel ſelbſt einmal durchgeführt, ſpäter von ihm verlaſſen war.

Ein zweiter Hauptpunct betraf den Zweckbegriff. Hegel hat dieſen als die höchſte Form der objectiven Exiſtenz des ſubjectiven Begriffs hingeſtellt. Es wurde aber bemerklich gemacht, daß der Zweckbegriff noch einen ontologiſchen Charakter habe und zum Begriff des Seins und des Weſens als die mit ihnen direct zuſammenhängende Kategorie hinzukommen müſſe. Der Cyklus der Fragen, was, wodurch und wozu etwas ſei? ſchließt ſich in ſich ſelbſt ab. Hegel hat zwiſchen den Begriff der Cauſalität und den des Zweckbegriffs den Begriff des Allgemeinen, Beſondern und Einzelnen eingeſchoben, ſo daß dieſer es ſein ſoll, der in beſondern Schlußformen ſich als der mechaniſche, chemiſche und teleologiſche Proceß objectivire. Hier zeigte ſich jedoch, daß, was Hegel Objectivation des Begriffs nennt, theils einer früheren Stufe, dem Begriff der Cauſalität, theils einer höheren, dem Begriff der Realiſation der Ideen, angehöre. Wenn ein Subject ſich entwickelt, ein Pflanzenei z. B. in Wurzel, Stengel, Blätter, Blüthe und Frucht ſich allmälig auseinanderlegt, ſo kann man dies wohl eine Realiſirung des Begriffs der Pflanze, nicht aber eine Objectivirung deſſelben nennen. Als ein lebendiges Individuum ſteht die Pflanze ſchon auf dem Boden der Idee, wie Hegel ſelber einräumt, daß das Leben die unmittelbare Form der Realität der Idee ſei; als ein Reales iſt ſie zugleich Begriff.

Ein dritter Hauptpunct betraf die Organiſation des Begriffs der Idee. Hegel wollte denſelben aus der Erniedrigung befreien, in welche die von den Romaniſchen Völkern ausgegangene Redeweiſe ihn geſtürzt hatte. Schon Kant hatte ſich dagegen empört.

Im gemeinen Leben freilich bedeutet das Urtheil: es ſei etwas nur eine Idee; eben ſo viel, als, es ſei etwas nur eine außerordentlich gleichgültige Vorſtellung, die man beliebig könne fallen laſſen. In der Philoſophie aber ſoll der Name Idee mit Recht das abſolute Object der Wiſſenſchaft bezeichnen. Hegel ſchloß ſich in der Hochſtellung der Idee an Kant an, miſchte aber für ihre logiſche Formation Beſtimmungen ein, welche denſelben heterogen ſind. Er berührte wol alle weſentlichen Puncte, allein er irrte doch aus dem Abſtracten zu weit in's Concrete ab, wenn er das Leben und das Gute in die logiſche Idee aufnahm. Es wurde gezeigt, daß der Begriff des Lebens weſentlich der organiſchen Natur inhärire, wenn wir ihn auch von hier analogiſch auf andere Gebiete übertragen. Hegels naturphiloſophiſche Ausführung widerſtreitet ſeiner Verſicherung, nur den logiſchen Begriff des Lebens auseinanderſetzen zu wollen, weil ein nur logiſches Leben unmöglich iſt. Vom Guten aber wurde bewieſen, daß es nur für den Geiſt einen Sinn hat. Es macht das Princip der Ethik aus. Wenn Hegel es unter die Kategorie des Erkennens ſubſumirt hat, ſo iſt dieſe Coordination der praktiſchen Idee zur theoretiſchen ein Zwang, den er der Sache und der Sprache angethan hat. Handeln wird Niemand ein Erkennen nennen, wenn es leider auch ſeine Richtigkeit damit hat, daß wir oft durch Schaden klug werden. Wäre das Gute im ethiſchen Sinn eine abſolute Kategorie, ſo müßte es auch für die Natur gelten, was nicht der Fall iſt, denn in ihr hat das Gute nur die Bedeutung des Zweckmäßigen, Nützlichen, Angemeſſenen.

Endlich ein vierter und letzter Hauptpunct betraf den Schluß der Logik. Es wurde anerkannt, daß Hegel in ihm einen richtigen Uebergang aus der logiſchen Idee zur Natur verfolge, der ſchon Platon und Ariſtoteles vorſchwebte. Die Natur iſt das Andersſein der logiſchen Idee. Dieſer ſo oft Hegel verargte, ſo oft beſpöttelte Ausdruck, hat den göttlichen Platon zu ſeinem Urheber. Erſt im Geiſt hebt ſich der Gegenſatz beider Formen der Idee auf. Allein die Worte, deren ſich Hegel bediente, können hier Mißverſtand hervorrufen. Er ſpricht von der Vernunft als einem productiven Subjecte, deſſen Anſchauen die Natur erzeuge.

Er ſpricht von einem Entſchluß der Idee, ſich zur Natur zu entlaſſen. Dieſe Prädicate ſcheinen zur Idee im abſtracten Elemente des Denkens nicht recht zu paſſen. Wie kann der abſtracte Begriff, wie kann die abſolute Methode ſo große Dinge thun? Dieſe Dunkelheit bedarf einer Aufklärung.

Die unperſönliche Vernunft und der Logos.

Die Wiſſenſchaft bedarf eines Ausdrucks, mit welchem ſie die Totalität aller abſtracten Beſtimmungen bezeichnet, die, weder der Natur noch dem Geiſt ſpecifiſch inhärirend, dennoch als ideelle Kategorien zugleich die Geſetze alles Seins und Werdens, die allgemeinen Formen aller Erſcheinung, den idealen Typus aller Entwicklung der Realität enthalten. Dieſer Ausdruck iſt in der Deutſchen Sprache das Wort Vernunft. Es iſt hier gleichgültig, durch welche geſchichtliche Wandlungen dies Wort endlich bis zur allgemeinen Anerkenntniß in dieſer Bedeutung gelangt iſt. Die Thatſache beſteht nun einmal, daß von uns Deutſchen, was die Griechen *λόγος*, die Lateiner ratio, die Franzoſen raison nennen, mit Vernunft bezeichnet wird. Vernunft wird in dieſem Sinn zunächſt als ein unperſönliches Subject gebraucht. Als ein Subject, denn es iſt die logiſche Einheit, welche in den Kategorien, Urtheilsformen und Schlußgliederungen ſich zu ihren Prädicaten beſtimmt; als ein unperſönliches Subject, denn es wird dabei nicht an ein lebendiges, ſelbſtbewußtes Weſen gedacht. Wir Menſchen haben zwar Vernunft, aber wir ſind nicht nur Vernunft.

Gehen wir aber tiefer auf den Urſprung der Vernunft ein, ſo erkennen wir bald, daß ihr Begriff von dem des Geiſtes unabtrennlich iſt. Im gewöhnlichen Leben berufen wir uns auf das Abſtractum Vernunft als auf eine letzte Auctorität. Wir ſagen: die Vernunft habe die Einrichtungen der Natur geordnet, die Vernunft herrſche in der Geſchichte; die Vernunft ſchreibe uns die Geſetze unſeres Handelns vor; die Vernunft müſſe entſcheiden, was wahr und falſch ſei u. ſ. w. Allein die Vernunft, an die wir, wie Anaxagoras an den Nus, überall appelliren, iſt doch in ihrer reinen, unvermiſchten Geſtalt der Inhalt unſeres eigenen Denkens. Wir ſind vernünftig und wir unterſcheiden uns als individuelles Selbſtbewußtſein von dem Begriff der Vernunft. Wir haben Vernunft. In ſofern iſt alſo die Vernunft in uns ſelbſt ſchon perſönlich, denn wir, als freie Subjecte, ſind es, welche die Vernunft denken. Wir vernehmen in ihr unſer eigenes Weſen.

In dieſem Denken müſſen wir uns aber der Nothwendigkeit der Vernunftbeſtimmungen unterwerfen. Mit unſerm Willen können wir, weil wir frei ſind, auch der erkannten Nothwendigkeit uns entgegen verhalten. Wir können mit unſerm Handeln ſelbſtbewußt den Geſetzen der Vernunft widerſprechen. Wir können, unſerm beſſern Wiſſen zum Trotz, das Böſe thun. Indem wir aber erkennen, daß die Geſetze der Vernunft von unſerer Willkür unabhängig ſind, erkennen wir auch, daß nicht wir ſelbſt unmittelbar die Urheber der Vernunft ſind. Wir gehen daher über uns ſelbſt hinaus zur Vorausſetzung eines Subjects, deſſen Denken die urſprüngliche Vernunft ſelber iſt. Dies Subject nennen wir Gott und denken es, weil wir ihm Denken und Wollen als abſolute Prädicate zuſchreiben müſſen, als Geiſt, genauer als den abſoluten Geiſt, durch deſſen Thätigkeit die Noumena der Vernunft auch in der Erſcheinung der Natur und Geſchichte ſich realiſiren.

Gott iſt alſo vernünftig. Er hat Vernunft, weil er, als frei, ſich von den beſondern Beſtimmungen der Vernunft unterſcheidet, allein ſofern ohne ihn, was wir Vernunft nennen, gar nicht exiſtiren würde, iſt er ſelbſt die Vernunft. In dieſem Betracht kann man ihn, mit Rückſicht auf den Neuplatoniſch-chriſtlichen Sprachgebrauch, den Logos nennen. Die Vernunft iſt folglich, wenn man die Tiefen ihres Urſprungs durchdenkt, im höchſten Grade perſönlich. Sie iſt nicht blos eine Abſtraction unſeres Denkens, ſondern ſie iſt das göttliche Denken ſelbſt. Wir ſagen zwar beſcheiden: die menſchliche Vernunft, allein wenn wir den Inhalt dieſes Ausdrucks gründlich erwägen, ſo erhellt ſofort, daß eine nur menſchliche Vernunft nicht Vernunft wäre. Die Vernunft iſt göttlich, weil ſie das Urdenken Gottes ſelber iſt, welches wir durch unſer Nachdenken erkennen.

Erwägen wir dies, ſo müſſen wir zugeben, daß die logiſche Wiſſenſchaft es nicht blos mit dem Begriff der Vernunft als einem unperſönlichen Subjecte, ſondern implicite auch mit dem Begriff des Geiſtes zu thun hat und nicht nur des menſchlichen, der die Kategorien durch Nachdenken findet, ſondern auch des göttlichen, der durch ſich ſelbſt autonomiſch zu ihnen ſich beſtimmt. Setzen wir demnach an die Stelle des Wortes Vernunft den Ausdruck Logos, ſo wird es ſchon nicht ſo befremdlich klingen, wenn von dieſem ausgeſagt wird, daß er durch ſein Anſchauen die Natur hervorbringe, daß er, in der Gewißheit ſeiner ſelbſt, die Natur aus ſich entlaſſe. Man wird ſich an die Johanneiſche Logoslehre erinnern, nach welcher der Logos im Anfang war und bei Gott war und Alles, was geworden, durch ihn geworden iſt. Man wird einſehen, daß Hegel bei dem Begriff der reinen Vernunft nicht an einen ſubjectiven Rationalismus abſtracter Verſtändigkeit, ſondern an den abſoluten Geiſt gedacht hat, der in der Vernunft der reine Begriff ſeiner ſelbſt iſt. Weit gefehlt alſo, daß der Uebergang von der Logik zur Natur ein Irrthum, eine Schwäche, ein paradoxer Einfall, eine unverſtändliche Grille Hegels wäre, iſt er vielmehr die vollſte Wahrheit, eine unvergleichliche Stärke, ein chriſtlicher Tiefblick, eine unvermeidliche Nothwendigkeit. Innerhalb der logiſchen Wiſſenſchaft iſt freilich die Vernunft ein unperſönliches, ein nur logiſches Subject, allein im Zuſammenhang des Ganzen muß man bei ihr den abſoluten Geiſt als den Träger und Autor der Vernunft ſubintelligiren. Mit ſolcher Erkenntniß wird dann freilich die logiſche Wiſſenſchaft zu einer Höhe hinaufgerückt, die gegen die gewöhnliche Vorſtellung von ihr als der Magd aller Wiſſenſchaften außerordentlich contraſtirt.

Die Logik eine ſpeculative Theologie.

Dieſe hohe Bedeutung der Logik hat Hegel ganz ausdrücklich auch darin ausgeſprochen, daß er in der Einleitung zu ihr von ihrem Inhalt geſagt hat, er ſei die Darſtellung Gottes, wie er in ſeinem ewigen Weſen vor der Erſchaffung der Natur und eines endlichen Geiſtes iſt.

Unzähligemal ſind dieſe Worte Gegenſtand des biſſigſten Hohns geweſen. Den Logikern, die in der Logik nichts als eine formale Technik des ſubjectiven Denkens zu erblicken fähig ſind, erſchienen ſie als eine grenzenloſe Ungeheuerlichkeit. Man nahm ſich gar nicht die Mühe, auf Hegels Gedanken ſich einzulaſſen. Man verwarf ihn als eine ſchlechte, eines Logikers unwürdige Myſtik. Gott und die Logik — welche barocke Syntheſe! Hegel hatte eine Bedingung geſtellt. Er hatte geſagt: denkt einmal die Welt hinweg; was bleibt dann für den Begriff Gottes? Nehmen wir die Natur hinweg, ſo hört er auf, Schöpfer derſelben zu ſein. Nehmen wir den endlichen Geiſt hinweg, ſo hört er auf, die Vorſehung der Geſchichte zu ſein. Damit fallen alſo auch alle beſondere Prädicate, die aus dem Verhältniß Gottes zur Natur und Geſchichte entſtehen. Werden dann andere Prädicate für den Begriff Gottes ſich finden laſſen, als daß er das unentſtandene Sein, das abſolute Maaß, das ewige Weſen, der Grund aller Exiſtenz, die wirkliche Urſach alles Möglichen, der Begriff und Zweck ſeiner ſelbſt ſei? Und wenn nun dieſe Beſtimmungen ſchlechthin geſetzt werden, haben ſie dann in ihrer Allgemeinheit einen andern Inhalt, als den in der Logik dargeſtellten? In den Dogmatiken pflegt der erſte Theil von der Theologie als rationaler zu handeln. Es werden darin die Beweiſe für die Exiſtenz Gottes und die ihm zukommenden Attribute auseinandergeſetzt. Dieſe Auseinanderſetzung wird a priori geführt, denn der Begriff Gottes kann nicht aus der ſinnlichen Erfahrung aufgenommen werden und die Beweiſe ſetzen voraus, daß an der Exiſtenz Gottes gezweifelt worden. Sieht man nun davon ab, daß die Lehre von den Attributen mit der von den Beweiſen für die Exiſtenz verbunden werden kann, ſo wird man doch als eigentlichen Inhalt jene der Metaphyſik und Logik angehörigen Kategorien antreffen, nur mit dem Unterſchiede, daß ſie ausdrücklich als Momente des Begriffs Gottes geſetzt werden.

Für den als natur- und geſchichtslos gedachten Gott bleibt nur der Begriff des Logos, des ſich in ſeinem ungeſchaffenen Sein ſelbſt denkenden, in ſeinem Weſen ſich ſelbſt begründenden, ſich als abſoluten Zweck wollenden Gottes übrig. Dieſer Gott iſt an ſich unmittelbar ſich ſelbſt genug. Bliebe er jedoch in ſolcher Autarkie ſtehen, ſo würden die Prädicate der Ewigkeit, Allgegenwart, Allwiſſenheit, Gerechtigkeit, Weisheit, Liebe, Heiligkeit für ihn unmöglich ſein, denn dieſe werden erſt dadurch vermittelt, daß er ſich auf eine von ihm unterſchiedene Welt bezieht, die zugleich zur Einheit mit ihm ſich erſchließen kann. Von dieſen Attributen kann mithin erſt da die Rede ſein, wo der Begriff Gottes als des abſoluten Geiſtes erreicht iſt, der im Schaffen der Natur und in der Providenz der Geſchichte ſich manifeſtirt. Dieſer Begriff Gottes iſt nach Hegel das abſolute Reſultat der geſammten Philoſophie, worin ſie, als in ihrem Ende, den Begriff findet, der, als Realität, dem Sein nach der erſte iſt. Für uns als Erkennende iſt dieſer Begriff, durch alle Stufen des Syſtems hin, im Werden begriffen, Gott ſelbſt aber, obwohl als Schöpfer u. ſ. w. thätig, wird nicht. Er iſt ſchlechthin ſich ſelbſt gleich und ſein Thun iſt ein Offenbaren. Um Mißverſtand zu vermeiden, hat Hegel noch bemerkt, daß man für den logiſchen Begriff Gottes die mittleren Kategorien des Seins, des Weſens und des ſubjectiven Begriffs, d. h. die Quantität, die Erſcheinung und die Objectivirung des Begriffs, ausſcheiden ſolle, weil dies die negativen Momente ſeien. Es würden alſo Qualität und Maaß, Weſen und Wirklichkeit, Begriff und Idee, als die affirmativen Beſtimmungen zurückbleiben und die Beweiſe für die Exiſtenz Gottes in die negativen Uebergänge derſelben fallen. Allein deutlicher würde Hegel's Auffaſſung der ſpeculativen Theologie wohl hervortreten, wenn, was er den abſoluten Geiſt nennt, von der Vermiſchung befreit würde, worin es bei ihm dadurch erſcheint, daß er die Sphäre der Verſöhnung des endlichen Geiſtes mit dem abſoluten in Religion, Kunſt und Wiſſenſchaft nicht blos als die Abſolutheit des objectiven Geiſtes, ſondern ſchlechthin als den abſoluten Geiſt bezeichnet hat. Wir ſind überzeugt, daß dieſer Gang ihm noch aus ſeinen phänomenologiſchen Studien anhaftete. Der Uebergang von dem inadäquaten zum adäquaten Wiſſen lag ihm hier ſtets in Betreff der Form des religiöſen Wiſſens am Herzen. Erinnert man ſich aber ſeiner Auslaſſungen über den Begriff Gottes in der Philoſophie der Religion und in den Vorleſungen über die Beweiſe für das Daſein Gottes, ſo kann es kaum zweifelhaft ſein, daß der Organiſmus des ganzen Syſtems ſich richtiger vielleicht ſo geſtaltete:

1) die logiſche Idee;
2) die Natur;
3) der Geiſt:
    a. als individuell ſubjectiver;
    b. als geſchichtlich objectiver;
        α. als ethiſcher (Staat);
        β. als äſthetiſcher (Kunſt);
        γ. als religiöſer (Kirche);
    c. als abſoluter an und für ſich.

Dieſer, als Gegenſtand der ſpeculativen Theologie, würde dann, bis zum erſten Anfang zurückgreifend, alle Elemente des Syſtems als durch ihn geſetzte Momente in ſich aufheben und damit als die perſönliche Einheit und Totalität von Natur und Geſchichte ſich manifeſtiren, die ſich ſelbſt als die urſprüngliche Vernunft weiß. Gegenwärtig hat es für den, welcher ſich nicht tiefer in Hegel's Gedanken eingelebt hat, den Anſchein, als wenn der Begriff des abſoluten Geiſtes in dem der Kunſt, Religion und Wiſſenſchaft ſchlechthin aufginge, die Theologie alſo in der That, wie L. Feuerbach es meint, in die Anthropologie fiele. Mit jener Gliederung würde die Möglichkeit eines ſolchen Mißverſtandes hinweg genommen werden. Alle Begriffe des Syſtems würden zugleich zu Vermittelungen für die Exiſtenz Gottes werden.

Iſt denn aber jene Auffaſſung Hegel's von der Wiſſenſchaft der logiſchen Idee als einer ſpeculativen Theologie in der That ohne alle Genealogie? Sind nicht Anklänge zu ihr in der Platoniſchen Dialektik vorhanden? Leitet Sokrates im Philebos, mit dem Protarchos ſich unterredend, nicht die Einheit des Unbegrenzten und Begrenzten im Maaße in den Begriff des Nus als ihre Urſache über? Nennt Ariſtoteles nicht in der Metaphyſik die Unterſuchung über die erſten Urſachen ſelber Theologie? Fallen nicht bei den Neuplatonikern metaphyſiſche Dialektik und Theologie zuſammen?,

Doch was ſollen wir nach weiterer Rechtfertigung uns umthun? So tief und wahr Hegel's Gedanke iſt, ſo iſt doch zu erwägen, daß er bei ihm an Ort und Stelle gar nicht mit derjenigen Wendung ausgeſprochen iſt, die man ihm gegeben hat. Er hat damit in jener Einleitung die gegen die Natur und Geſchichte neutrale Abſolutheit der logiſchen Beſtimmungen als ein geiſtreicher Mann in einem Vergleich deutlicher bezeichnen wollen. Er ſagt daher: man könne ſich ſo ausdrücken, daß die logiſche Idee den weltloſen Gott darſtelle, allein er ſagt kein Wort von der ſpeculativen Theologie. Hätte er eine ſolche geben wollen, gewiß, ſie wäre nicht blos in der gegenwärtigen Logik enthalten geweſen, ſondern er würde das logiſche Element in den Begriff der Perſönlichkeit des abſoluten Geiſtes verklärt haben. An den Begriffen des Seins, des Weſens, der Idee als ſolchen würde er nichts geändert, allein er würde ſie durch ihre directe Beziehung auf den Geiſt anders ſpecificirt haben. Am Schluß ſeiner Logik (S. W. III., 349) bricht bei ihm die ausdrückliche Anerkennung der Perſönlichkeit hindurch, die er als den Grund der Vernunft denkt. Er ſpricht von der Schwierigkeit, die es hat, ſich den Fortſchritt von einer Stufe zur andern zu denken, inſofern der Widerſpruch dabei vorkommt, daß die niedrigere und engere Stufe als Vermittelung der höheren und weiteren erſcheint, während doch die Exiſtenz der zweiten als der Grund anerkannt werden muß, um deſſentwillen allein die der erſten als Bedingung geſetzt iſt. Hier ſagt er nun: „Das Reichſte iſt daher das Concreteſte und Subjectivſte, und das ſich in die einfachſte Tiefe Zurücknehmende das Mächtigſte und Uebergreifende. Die höchſte zugeſchärfteſte Spitze iſt die reine Perſönlichkeit, die allein durch die abſolute Dialektik, die ihre Natur iſt, eben ſo ſehr Alles in ſich befaßt und hält, weil ſie ſich zum Freiſten macht, — zur Einfachheit, welche die erſte Unmittelbarkeit und Allgemeinheit iſt.“ Schelling's ganze rationale Philoſophie, die nunmehr in ſeinem Nachlaß vorliegt, iſt nichts als eine mit Hülfe von Platoniſchen und Ariſtoteliſchen Wendungen unternommene Ausführung dieſer herrlichen Worte. Daß Hegel am Ende ſeines geſammten Syſtems das Bedürfniß einer Reintegration aller ſeiner Momente in einer ſpeculativen Philoſophie gehabt hat, ſcheint uns auch in den bekannten Worten aus der Ariſtoteliſchen Metaphyſik zu liegen, mit denen er die zweite Ausgabe ſeiner Encyklopädie beſchloſſen hat. Dieſe Stelle vertritt hier als ein philoſophiſches Symbol eine nicht ausgeführte Wiſſenſchaft. Wie dieſe Ausführung ſich ungefähr geſtaltet hätte, kann man aus den Vorleſungen über die Beweiſe für das Daſein Gottes entnehmen, die ihrer Unvollſtändigkeit ungeachtet nicht genug zu empfehlen ſind, wo es ſich um Hegel's Theologie handelt.

Unterſchied der ſpeculativen Logik von der formalen.

Seit der Hegel'ſchen Logik iſt es herkömmlich geworden, die ſpeculative von der formalen zu unterſcheiden. Ein Unterſchied zwiſchen beiden iſt auch vorhanden. Die formale Logik betrachtet die logiſchen Beſtimmungen als Formen des ſubjectiven Denkens, mittelſt welcher daſſelbe einen ihm von Außen gegebenen, inſofern empiriſchen Inhalt, ordnet. Die Formen ſind alſo dem Inhalt ſelber äußerlich und werden nur von dem denkenden Subjecte zu ihm in ein Verhältniß geſetzt. Sie gehören für ſich dem Verſtande des Subjectes an, das ihrer ſich als eines Inſtrumentes bedient, ſich die Mannigfaltigkeit eines anderweit gebotenen Stoffes zu unterwerfen und in eine gewiſſe Einheit und einen gewiſſen Zuſammenhang zu bringen. Das Subject bildet Begriffe, fällt Urtheile, macht Schlüſſe, aber die in dieſen Beſtimmungen geſetzten Verhältniſſe ſollen nicht zugleich Beſtimmungen desjenigen Daſeins ausmachen, welches gedacht wird. Die logiſchen Beſtimmungen ſind hier alſo einerſeits, in Anſehung ihres Urſprungs, nur Producte unſerer ſubjectiven Intelligenz, anderſeits, in Anſehung des Inhaltes, der von uns unter ſie ſubſumirt wird, ſind ſie für ſich leer und werden auf die Gegenſtände unſerer Erfahrung nur von Außen her angewendet.

Die ſogenannte ſpeculative Logik behauptet dagegen, daß die logiſchen Beſtimmungen, obwohl wir es ſind, welche ſie denken, nicht blos durch uns für unſere Intelligenz hervorgebracht werden, ſondern daß ſie, als Kategorien des Denkens, an ſich zugleich ſelbſtſtändig ſind und in einem eigenthümlichen durch ſie ſelber ſich erzeugenden Zuſammenhang ſtehen. Sie behauptet folglich eine den logiſchen Formen immanente Selbſtbeſtimmung, durch welche ſie unter ſich ein Ganzes, ein Syſtem bilden. Nicht wir allein alſo ſind, welche durch unſer Denken der Qualität zur Quantität, der Einheit zum Unterſchiede, dem Grunde zur Folge, dem Weſen zur Erſcheinung, der Urſache zur Wirkung, dem Zweck zum Mittel, dem Allgemeinen zum Beſondern, dem Princip zur Methode ein Verhältniß geben, ſondern der Begriff der Qualität ſelber iſt es, welcher durch ſeine eigene Nothwendigkeit ſich zu dem der Quantität, der Begriff der Einheit iſt es, der ſich ſelbſt zu dem des Unterſchiedes u. ſ. w. fortbeſtimmt. Dieſe Selbſtſtändigkeit der Kategorien iſt es, die uns zwingt, uns ihnen als einem Letzten, über das wir keine Gewalt haben, zu unterwerfen. Gegen die Nothwendigkeit, die im Denken liegt, vermögen wir nichts. Sie mag uns angenehm oder unangenehm ſein, ſo müſſen wir ſie als eine durch ſich ſelbſt abſolute anerkennen, die von unſerer Willkür unabhängig iſt. Denke ich z. B. den Begriff des Grundes, ſo muß ich auch den Begriff der Folge denken. Der Begriff des Grundes ſelbſt zwingt mich dazu, denn in ihm liegt ſchon dieſer andere Begriff der Folge. Denke ich den Begriff des Allgemeinen, ſo muß ich auch den des Beſondern denken, denn das Allgemeine iſt Allgemeines nur, weil es ſich von ſich ſelbſt als Beſonderes unterſcheidet u. ſ. w.

Die ſpeculative Logik ſucht daher den Begriff der Vernunft in der Totalität ſeiner immanenten Beſtimmungen zu entwickeln. Dieſe, als ſolche, ſind Gedanken, die, als gedachte, von uns gedacht werden, aber ſie ſind auch Beſtimmungen des Seins ſelber, die wir nicht blos zu demſelben äußerlich hinzubringen, die vielmehr dem Sein als deſſen ideelle Form inhäriren. Die formale Logik ſetzt das Sein dem Denken entgegen, allein das Sein iſt an ſich ſelbſt zugleich logiſch. Qualität, Quantität, Modalität; Weſen, Erſcheinung, Wirklichkeit; Zweck, Mittel, Realiſation; Allgemeinheit, Beſonderheit, Einzelheit, ſind nicht blos in unſerm Bewußtſein als ſubjective Formen vorhanden, ſondern haben im Sein der Natur und des Geiſtes objective Exiſtenz. Den concreten Qualitäten, gelb, ſüß, hart, traurig, lächerlich u. ſ. w., gegenüber iſt der Begriff der Qualität ein Abſtractum, eine logiſche Allgemeinheit, aber in der Realität des Qualitativen iſt dieſelbe als Moment eines Daſeins geſetzt. Die concreten Qualitäten entſtehen nicht durch das Abſtractum Qualität, aber das Sein kann ſich nicht als Daſein von ſich ſelber unterſcheiden, ohne nicht ſich auch qualitativ zu beſtimmen. Die ſpeculative Logik behauptet daher mit Recht, daß die logiſchen Formen zugleich Formen der Realität ſind. Wenn wir einem Subject ein Prädicat beilegen, ohne daß das Subject ſich ſelbſt zu ihm beſtimmt, ſo hat das Urtheil keine objective Gültigkeit. Es iſt zwar ein Urtheil, allein nur in unſerm Kopfe. Ein wahrhaftes Urtheil würde es nur ſein, ſofern das Prädicat auch in dem Subject, unabhängig von uns, vorhanden wäre.

Dieſe beiden Puncte, die Immanenz des Zuſammenhanges in den Kategorien und die Immanenz der Kategorien im Sein, machen den Unterſchied der ſpeculativen Logik von der formalen aus. Allein dieſer Unterſchied muß nicht ſo genommen werden, als ob die ſpeculative Logik die Formen der formalen nicht in ſich ſchlöſſe. Dies iſt ein ſonderbarer Irrthum, und um ſo ſonderbarer, als die ſpeculative Logik keineswegs leugnet, daß die logiſche Idee im Verhältniß zur Natur und zum Geiſt die Bedeutung der abſoluten Form habe. Im Gegentheil ſind alle Formen der formalen Logik in der ſpeculativen Logik enthalten, jedoch nicht als bloße todte Regeln, als äußerliche Vorſchriften, als Artefacte unſeres Bewußtſeins, als Kunſtmittel des Denkens, ſondern als Momente der zu ihren Geſetzen ſich ſelbſt beſtimmenden Vernunft des Denkens. Hegel hat deshalb ganz richtig geſagt, daß man, um die formale Logik zu erhalten, aus der ſpeculativen nur die Vernunft und das Dialektiſche fortzulaſſen brauche. Dann bleibt der Verſtand und die Zerſtückelung in einzelnen Sätzen über. Man verwandelt den lebendigen Organismus des Syſtems der logiſchen Idee in einen todten Mechanismus und degradirt die Einheit des Denkens mit dem Sein zu einem Formalismus, in welchem das Sein für das Denken ein fremder und zufälliger Inhalt iſt.

Die pſychologiſche Vorausſetzung der Logik.

Die formale Logik wird alſo von der ſpeculativen keineswegs ſchlechthin verworfen, ſondern von den Widerſprüchen befreiet, welche dadurch in ihr entſtehen, daß ſie von den Widerſprüchen abſtrahirt, die ſich in der Entwicklung der Kategorien erzeugen. Mit der formalen Logik hängt aber gewöhnlich die pſychologiſche Faſſung der Logik zuſammen, die einer beſondern Betrachtung bedarf, weil ſie der Quell vieler Mißverſtändniſſe der ſpeculativen iſt.

Die Logik iſt, auch als ſpeculative, die Wiſſenſchaft von den Geſetzen des Denkens. Das Denken iſt eine Thätigkeit des Geiſtes, die mit andern Thätigkeiten deſſelben in einem beſtimmten Verhältniß ſteht. Die Logik trifft daher im Begriff des Denkens mit der Pſychologie zuſammen, welche die Darſtellung des ſubjectiven Geiſtes zu ihrem Inhalte hat.

Die Pſychologie hat nachzuweiſen, wie das Denken an ſich ſchon im menſchlichen Fühlen, ſodann für ſich im Bewußtſein des Menſchen, endlich ſowohl in der theoretiſchen Intelligenz als höchſter Stufe des Erkennens wie in der praktiſchen als Vermittelung des Triebs zum Willen exiſtirt. Gibt man dies zu, ſo leuchtet ein, daß dieſe pſychologiſche Geneſis des Denkens die ſubjective Vorausſetzung für den Begriff der Logik iſt. Man ſieht auch unſchwer ein, daß die Pſychologie mit einer vollkommen berechtigten Wendung aus dem Begriff des Denkens als einer Form der theoretiſchen Intelligenz in die beſondern Formen des Denkens ſelbſt übergehen kann, wie z. B. erſt noch jüngſthin von K. Fortlage 1855 im erſten Theil ſeines Syſtems der Pſychologie, 203 ff., geſchehen iſt.

Dies iſt denn auch früherhin unzählige Male geſchehen. Das Bedürfniß akademiſcher Lehrer, zumal ihren Zuhörern den Begriff des Denkens klar zu machen, führt ſie unendlich oft in den Einleitungen der Logik zur pſychologiſchen Analyſe des Denkens. Es wird, als eine Thätigkeit unſeres Geiſtes, für ein Bilden von Vorſtellungen, für ein Zuſammenfaſſen von Vorſtellungen in der Einheit unſeres Bewußtſeins, für ein Abſtrahiren von Allgemeinheiten aus der Vielheit des Gegebenen erklärt. Als eine Auseinanderſetzung mit der Pſychologie iſt eine ſolche Analyſe in didaktiſcher Hinſicht unverwerflich. Bleibt nun aber die Darſtellung bei der pſychologiſchen Form ſtehen, ſo beginnt ein Mißverhältniß zwiſchen der Pſychologie und Logik, weil conſequent dieſe ganz in jene aufgeben und einen nur integrirenden Theil derſelben ausmachen müßte. Die Selbſtſtändigkeit der logiſchen Formen, durch welche ſie für unſer Denken zur Nothwendigkeit werden, wird dann darin aufgehoben, daß ſie nur Functionen unſerer ſubjectiven Intelligenz ſein ſollen, die zum Sein in einem nur relativen Bezug ſtehen. Hier iſt es, wo die anthropologiſche oder pſychologiſche Logik ganz mit der formalen zuſammenfällt. In der neuern Zeit iſt auch der Name inductive Logik ſehr beliebt geworden, um eine ſolche pſychologiſche Faſſung der Logik zu bezeichnen. Eine ſolche Logik, wie z. B. die vielgeprieſene von John Stuart Mill, die von Schiel 1849 in's Deutſche übertragen wurde, handelt vom Experiment, vom Generaliſiren, von den Gründen des Unglaubens, vom Irrthum, vom Beobachten, Beſchreiben, Claſſificiren, von den Bildungen einer philoſophiſchen Sprache u. ſ. w. Es iſt die Lockeſche Richtung, aus welcher bei uns im vorigen Jahrhundert die trefflichen Arbeiten eines v Creuz, eines Irwing, eines Tetens, hervorgingen, aber nach der undankbaren Art der Deutſchen, die für die Thaten ihrer eigenen Nation kein Gedächtniß, für das hingegen, was andere Nationen thun, immer ein Uebermaaß von Bewunderung in Bereitſchaft haben, längſt vergeſſen worden ſind.

Das Verhältniß der ſpeculativen Logik zur inductiven oder anthropologiſchen oder pſychologiſchen beſteht daher darin, ihrerſeits die Beſtimmungen des Denkens an und für ſich nach der ihnen ſelbſt innewohnenden Selbſtſtändigkeit abzuhandeln, hingegen die Entwicklung der ſubjectiven Intelligenz vom Fühlen bis zum Denken der Pſychologie zu überlaſſen. Die ſpeculative Logik erkennt durchaus die Nothwendigkeit an, dieſen Proceß der Bildung der Intelligenz zu begreifen, allein ſie ſchließt ihn von ſich aus und macht ihn für ſich zur Vorausſetzung. Die Pſychologie aber, wenn ſie ihre eigene Aufgabe richtig erfaßt und wenn ſie die der Logik richtig verſteht, wird umgekehrt die Darſtellung der logiſchen Formen als ſolcher von ſich ausſchließen und die Logik für ſich in der nämlichen Weiſe zur Vorausſetzung machen, als dies alle Wiſſenſchaften thun.

Die Logik Hegels hat die pſychologiſche Vorausſetzung nie geleugnet. Als Hegel ſeine Phänomenologie des Geiſtes 1807 herausgab, erklärte er dieſen Titel durch den Zuſatz: als die Wiſſenſchaft von der Erfahrung des Bewußtſeins, und ertheilte derſelben zugleich die Beſtimmung, den erſten Theil des Syſtems auszumachen. Als er 1812 die Wiſſenſchaft der Logik herauszugeben anfing, brachte er im Eingange die Phänomenologie ausdrücklich in Erinnerung. In ihr ſei gezeigt worden, wie ſich der Gegenſatz von Subject und Object im Begriff des Geiſtes aufhebe, der, als vernünftiges Selbſtbewußtſein, in den logiſchen Beſtimmungen die reinen Weſenheiten erkenne, welche die einfache Seele der Nothwendigkeit in allem Sein ausmachten. Späterhin konnte es ſcheinen, als habe er die pſychologiſche Bedingung für die Logik fallen gelaſſen. In der Encyklopädie der philoſophiſchen Wiſſenſchaften 1817 gab er eine kurze allgemeine Einleitung und ſtellte die Logik als den erſten Theil des Syſtems hin. Der Begriff des Bewußtſeins kam erſt im dritten Theil deſſelben, in der Wiſſenſchaft des Geiſtes, als ein Moment in der Entwicklung des ſubjectiven Geiſtes vor.

Von dieſem Augenblick an begann die Mäkelei an Hegels Logik und Phänomenologie. Welche der beiden Wiſſenſchaften ſolle denn nun der wirkliche erſte Theil des Syſtems ſein? Und welcher Sinn könne die von dem abſoluten Denken geforderte Vorausſetzungsloſigkeit haben, wenn die Phänomenologie als die Vorausſetzung der Logik gelten ſolle? Aber auch mit dieſer Vorausſetzung an ſich ſehe es übel aus, denn die Logik, welche ſich auf die Phänomenologie von 1807 berufe, habe in dieſer ein ganz anderes Werk vor ſich, als diejenige Phänomenologie ſei, welche man in den dürftigen Paragraphen der Encyklopädie finde. Welche der beiden Darſtellungen der Phänomenologie ſei alſo die rechte?

Mit einiger Beſinnung ließen ſich alle dieſe Fragen beantworten, ohne Hegel einer Inconſequenz ſeines Grundgedankens zu zeihen. Fragt man nach dem Verhältniß, in welchem das einzelne Selbſtbewußtſein zur Aufgabe der Wiſſenſchaft ſtehen muß, ſie als eine ſyſtematiſche Totalität begreifen zu können, ſo macht die Phänomenologie den erſten Theil des Ganzen aus, weil ſie die Geſchichte des Bewußtſeins, die Aufklärung deſſelben über ſeine eigene Natur enthält. Sie orientirt das erkennende Subject darüber, wie es zur Ueberwindung des Gegenſatzes der Objectivität gelangt. Fragt man aber nach dem Anfang, welchen der Begriff der Wiſſenſchaft an und für ſich hat, ſo macht die Logik ſelber den erſten Theil des Syſtems aus, denn die logiſche Idee iſt, der Natur und dem Geiſt gegenüber, die abſolute, allein zugleich abſtracte, ſchlechthin ideelle Form derſelben, der Begriff der Vernunft an ſich. Die Phänomenologie bezieht ſich alſo auf den ſubjectiven, die Logik auf den objectiven Anfang der Philoſophie. Wenn dieſer letztere ein vorausſetzungsloſer ſein ſoll, ſo heißt dies nicht, daß nicht das Denken wenigſtens exiſtiren müſſe, ſondern es heißt, daß das Denken ſich von jeder Beſtimmung befreie, die es nicht durch ſich ſelbſt zu begründen vermöge. Das Denken ſolle für die ſpeculative Wiſſenſchaft nichts vorausſetzen, bedeutet alſo nicht die Unfruchtbarkeit eines abſoluten Vacuums; es bedeutet nur, daß das Denken ſich nichts, als ſich ſelber, vorausſetzen ſoll. Die Phänomenologie aber iſt die Wiſſenſchaft, welche in der eignen Dialektik des Bewußtſeins die Entwicklung aufzeigt, die es bis zu dem gegenſatzloſen Elemente der Vernünftigkeit an und für ſich fortbildet. Sie iſt alſo die poſitive Antwort auf die Frage, was man in der Wiſſenſchaft unter der Anhypothetik zu denken habe. Die Nothwendigkeit eines ſolchen Standpunctes hat Platon mit dem zuletzt erwähnten Ausdruck ebenſo ausdrücklich bezeichnet, als Ariſtoteles mit ſeiner Forderung, ſich bis zu dem Einfachen als dem Erſten in der Wiſſenſchaft zu erheben. Wie aber verhält es ſich mit der doppelten Darſtellung der Phänomenologie? In dieſer herrſcht allerdings ein außerordentlicher Unterſchied. In dem erſten, ausführlichen Werk dieſes Namens hat Hegel nicht blos die Hauptmomente im Begriff des Bewußtſeins überhaupt, ſondern er hat auch den geſammten Inhalt abgehandelt, den das Bewußtſein als Gegenſtand in ſich aufzunehmen vermag. Er hat die Natur und den Geiſt in allen concreten Geſtalten als Object des erkennenden Subjects erſcheinen laſſen. Durch dieſe Specification des Bewußtſeins iſt er zu einer großen Fülle des Inhalts gekommen, in welcher das Bewußtſein ſelber ein Gegenſtand ſeines Erkennens auch in Anſehung der concreten

Beziehungen wird, in die es tritt. Dieſe Selbſterkenntniß macht durch ihre geiſtvolle, mit dramatiſcher Lebendigkeit ausgeführte Selbſtkritik des Bewußtſeins den unendlichen Reiz dieſer Phänomenologie aus. Man wird in die innerſte Zeugeſtätte des Erkennens verſetzt. Man belauſcht als ſtreng richtender, unparteiiſcher Zuſchauer die geheimſten Umwandlungen des Bewußtſeins. In dieſer Hinſicht iſt dies Werk Hegels ein beiſpielloſes und verdient unbedingt den größten Thaten des menſchlichen Geiſtes zugezählt zu werden. An künſtleriſcher Vollendung ſteht es zugleich nicht weniger hoch und der Zukunft der Wiſſenſchaft iſt es aufbehalten, die ganze Tragweite dieſes wahrhaft incommenſurablen Products Deutſchen Tiefſinns durch die Wirkungen, die epochenweis von ihm ausgehen werden, zu enthüllen; Wirkungen, die nicht blos im Kreiſe der zünftigen Wiſſenſchaft, vielmehr auch im ethiſchen und religiöſen Leben der Menſchheit ſich als die letztmögliche Selbſtverſtändigung über unſer räthſelvolles Daſein kundgeben werden.

Dieſer ganze Reichthum der intereſſanteſten und gewichtſchwerſten Analyſen iſt in derjenigen Phänomenologie verſchwunden, welche ſich in der Lehre vom ſubjectiven Geiſte findet. Sie enthält die Momente des Bewußtſeins, des Selbſtbewußtſeins und der Vernünftigkeit, folglich nur das erſte Drittel der urſprünglichen Phänomenologie und iſt in dieſem Umfang von Gabler in ſeiner philoſophiſchen Propädeutik als Kritik des Bewußtſeins, die den erſten Theil eines Syſtems der theoretiſchen Philoſophie ausmachen ſollte, 1827 bearbeitet. Auch iſt darin die Reflexion verſchwunden, mit welcher das Bewußtſein während der Aenderung ſeiner Geſtalten ſich auf ſich ſelbſt bezieht und den Unterſchied deſſen, was es an ſich iſt, von dem Begriff, den es ſich von ſeinem Anſichſein oder Weſen für ſich macht, auseinanderhält. Hegel hat dies Differential, in welchem die dramatiſche Lebendigkeit, die wir vorhin rühmten, beruhet, aus der einfachen Expoſition fortgelaſſen, ſo wie auch der übrige Inhalt in der Encyklopädie nach ſeiner einfachen Syſtematik ohne die Verwicklung des Bewußtſeins in ſeinem Proceß vorkommt. Allein eben dieſe Nothwendgkeit, im poſitiven Syſtem die Natur und den Geiſt an und für ſich darzuſtellen, iſt der ſachliche Grund, der ihn zur Ausſcheidung dieſes Inhaltes aus der Phänomenologie bewegen mußte. Die Bedeutung derſelben für die propädeutiſche Stellung zum Syſtem iſt jedoch dadurch nicht im Geringſten geändert worden. Daß der objective Anfang des Syſtems in der Logik für den, welcher ſich dieſen abſtracten Regionen anvertrauen will, ſchwierig ſei, verkannte Hegel ſo wenig, daß er aus ſolcher Rückſicht 1827 der zweiten Ausgabe ſeiner Encyklopädie eine ausführliche Abhandlung voranſchickte, der er den Titel gab: über die Stellung des Gedankens zur Objectivität. Er verzeichnete darin, indem er die ältere Metaphyſik, den Empirismus, den Kriticismus und das unmittelbare Wiſſen ſchilderte, eigentlich die Hauptwendepuncte der Geſchichte der Philoſophie bis auf ſein Syſtem. Daß in der Bearbeitung, welche die Logik innerhalb ihrer encyklopädiſchen Abkürzung durch L. v. Henning in den ſämmtlichen Werken erfahren, Alles geſchehen ſei, was für die Zugänglichkeit gefordert werden könne, ohne der Trivialiſirung Zugeſtändniſſe zu machen, wurde ſchon erwähnt. Die Anſicht, in der Darſtellung der Wiſſenſchaft überhaupt das Verfahren der urſprünglichen Phänomenologie beizubehalten, alſo die Entwicklung der Begriffe auch in die Metamorphoſen des in ihnen ſich ſelbſt erkennenden Bewußtſeins zu reflectiren, wurde beſonders von Chalybäus verfochten.

Anſchauen, Vorſtellen, Denken.

Ein Hauptpunct für die pſychologiſche Vorausſetzung der Logik iſt aber, außer dem Begriff des Bewußtſein, der Begriff der verſchiedenen Formen, in denen der Geiſt als theoretiſche Intelligenz ſich entwickelt. Bei dem Bewußtſein kommt es auf den Unterſchied von Subject und Object an. Ich unterſcheide mich von mir als Ich. Das Ich wird ſich im Ich ſelbſt Gegenſtand. Als Inhalt iſt es zugleich ſich ſelbſt die Form Hiedurch allein wird es ihm möglich, Anderes, als ſich, für ſich als Gegenſtand zu ſetzen. Da es aber an ſich denkend iſt, ſo vermag es in dem Objectiven, in welchem die Kategorien als ſeiende exiſtiren, ſich ſelbſt wiederzuerkennen. Ich iſt ſchon ein reiner Begriff, dem gar keine ſinnliche Prädicate inhäriren, und der auch, als Ich, nicht ſinnlich wahrgenommen werden kann. Das Ich iſt daher mit den allgemeinen Gedankenbeſtimmungen an ſich homogen und ſchließt ſich durch ſie mit der ihm gegenſtändlichen Welt zur Einheit zuſammen. Die Selbſtgewißheit des Subjects, daß Alles, von dem es als ſeinem Object ſich unterſcheidet, der Nothwendigkeit der nämlichen logiſchen Geſetze, wie es ſelber, unterworfen iſt, macht ſeine Vernünftigkeit aus. Dieſe Nothwendigkeit gilt ihm ſowohl theoretiſch als praktiſch. Nicht allein in der Natur, die ſich ihm darbietet, ſetzt es die Exiſtenz der Vernunft voraus, ſondern auch in der ſittlichen Welt, die der Menſch hervorbringt, macht das Subject, ſo lange es vernünftig iſt, das Walten der logiſchen Geſetzmäßigkeit zum Poſtulat. Begegnet ihm in der Erfahrung etwas, das als Ausnahme von dem κοῖνος λόγος ſich zu gebehrden ſcheint, ſo nimmt es ſolche Unfaßlichkeit nur als eine relative. Es erwartet, über kurz oder lang dennoch den Zuſammenhang zu entdecken, der die zunächſt bizarren Erſcheinung doch als eine begreifliche aufklärt. Die Memnonsſäule war Jahrhunderte hindurch ein Gegenſtand ſtaunender Verehrung. Fürſten und Fürſtinnen machten die Reiſe zu ihr, vernahmen, wenn der Strahl der Morgenſonne das Granitbild des Gottes anſchien, den ſeltſamen Ton und gruben zum Andenken ihrer Wallfahrt und zum Zeugniß ihrer Bewunderung ihre Namen in den Felſen, wo wir ſie noch heute leſen. Aber wir haben die Statue mit profaner Wißbegierde durchforſcht, wir haben die ſehr proſaiſche Urſache des Tons erkannt, der einſt als die Stimme eines Gottes mit ſchweigender Andacht gehört wurde und ſind ſehr zufrieden, keine Ausnahmen von den allgemeinen Geſetzen der Natur für die Aegyptiſche Prieſterwelt zugeben zu müſſen.

Für den Standpunct des Bewußtſeins kommt es alſo darauf an, den Dualismus von Subject und Object aufzuheben. Der Begriff ihrer Einheit iſt ſchon die Bedingung für das theoretiſche und praktiſche Verhalten des Geiſtes. Der Geiſt iſt nicht nur an ſich vernünftig, ſondern er iſt auch frei. Die Freiheit hat allerdings an der Vernunft ihr Maaß, allein ſie iſt die Möglichkeit, ſich in Verhältniß zu ihm affirmativ oder negativ, und zwar mit Bewußtſein, zu ſetzen. Wir erinnern daher einen leichtſinnigen Menſchen, der es in ſeinem Betragen nicht an Widerſprüchen gegen die Nothwendigkeit der Freiheit fehlen läßt, daran, ob er denn nicht vernünftig ſein wolle? Wir motiviren den Tadel z. B. eines Kriegs, den ein Volk unternimmt, durch den Nachweis ſeiner Unvernunft u. ſ. w. Der Geiſt bringt theoretiſch eine Stufenfolge von Formen hervor, in denen er ſeinem Erkennen einen Ausdruck gibt, der ihm ſelber angehört. Dieſe Formen haben ein Verhältniß zu den Stufen, welche das Bewußtſein durchläuft, ſind aber deßwegen mit ihnen nicht unmittelbar identiſch. Das Ueberſehen oder Nichtanerkennen dieſes Unterſchiedes hat in den letzten Decennien zu vielem Streit, zu vieler Verwirrung geführt und die Meiſten haben den Unterſchied zwiſchen Bewußtſein und zwiſchen theoretiſcher Intelligenz ganz fallen gelaſſen. Sie ſind wieder zu der pſychologiſchen Trias von Fühlen, Erkennen und Begehren als den fundamentalen Vermögen der Seele zurückgekehrt und haben, daß ein Kant und Fichte, ein Schelling und Hegel, ein Herbart und Baader exiſtirt hat, vergeſſen Der Unterſchied des phänomenologiſchen Elementes von dem pneumatologiſchen iſt aber vorhanden. Phänomenologiſch handelt es ſich um den Gegenſatz von Subject und Object, pneumatologiſch um die Form, welche der Geiſt ſeinem Erkennen als ſeinem eigenen Inhalt gibt. Dieſer Hintergrund erklärt erſt den Proceß des Bewußtſeins Hegel hat ſich große Mühe gegeben, den Unterſchied beider Sphären in ihrem Zuſammenhang auseinanderzuſetzen Die Erläuterungen, welche Dr. Boumann 1845 zum dritten Theil der Encyklopädie aus Hegels Papieren hat drucken laſſen, ſind in dieſer Hinſicht von eben ſo unſchätzbarem Werth, als diejenigen, welche ſich in der Apologie ſeiner Philoſophie in ſeinen vermiſchten Schriften finden. Allein ſie ſind nicht beachtet, weil man, wie es ſcheint, annimmt, daß Hegel in der Pſychologie überhaupt von keiner ſonderlichen Bedeutung ſei.

Indem wir auf Hegels eigene Ausführungen und auf diejenigen verweiſen, die wir hierüber theils in unſerer Pſychologie (zweite Auflage 1843), theils in unſerer Schrift über die Modificationen der Logik 1846 gegeben haben, wollen wir nun einen Augenblick bei einem Punct verweilen, der in den meiſten Logiken eine große Rolle ſpielt. Dies iſt der Begriff des Merkmals. Es wird behauptet, daß wir die Gegenſtände nach den

Merkmalen unterſcheiden, die ſich unſerm Bewußtſein an ihnen darbietet. Das Aufmerken auf die Eigenſchaften der Dinge ſei daher die Bedingung für das richtige Erkennen derſelben. Die Vereinigung der zu einem Dinge gehörenden Merkmale ſei der Begriff derſelben, der auch Vorſtellung genannt wird. Unterwerfen wir dieſe Behauptungen einer kurzen Analyſe, ſo tritt zunächſt der Begriff des Bewußtſeins darin hervor. Dies wird als eine Thatſache angenommen. Wir haben Bewußtſein. Dies gilt als etwas ſich von ſelbſt Verſtehendes. Eben ſo wird angenommen, daß Dinge exiſtiren, die ſich dem Bewußtſein darſtellen, welches ſeinerſeits ſie durch den Eindruck wahrnehmen ſoll, den ſie auf das Gefühl machen. Dieſe Behauptungen ſind keine Ableitungen. Hegel hat ſtatt dieſes groben Dogmatismus die Selbſtentwickelung des Bewußtſeins gegeben, wie es als ſinnliche Gewißheit, als Wahrnehmen und Verſtand das Object zuerſt in ſeiner empiriſchen Vereinzelung ergreift, es ſodann nach den weſentlichen, ſich gleich bleibenden Beſtimmungen zu unterſcheiden ſucht, endlich die Einzelheit des Objects in die Allgemeinheit aufhebt, welche ſein Geſetz ausmacht und gegen welches ſeine Exiſtenz nur als ein einzelner Fall erſcheint. Nun hat er aber einen weitern Schritt gethan. Er hat den Begriff des Aufmerkens von dem des Wahrnehmens unterſchieden. Den erſtern behandelt er erſt nach dem letztern und ſcheint damit eine unnütze Wiederholung zu machen. Allein bei näherem Betracht erkennt man den Unterſchied. Als Wahrnehmen geht das Subject darauf aus, den Gegenſtand ſo zu erfaſſen, wie er ſich ihm durch die Vermittelung der ſinnlichen Gewißheit als Erſcheinung darſtellt. Es will ihn ſeiner Wahrheit nach nehmen. Als Aufmerken geht der Geiſt auf ſich ſelbſt als Inhalt ein, den er von anderm Inhalt zu unterſcheiden bemüht iſt. In dem Inhalt iſt auch das Objective geſetzt, in der Richtung auf ihn das Subjective. Allein wo und wie finde ich den Inhalt? Ich finde ihn in mir ſelbſt als mich ſelbſt. Wäre ich nun nicht ein Ich, ſo könnte ich mich nicht von mir unterſcheiden. Der Begriff des Bewußtſeins iſt folglich für die Geneſis der Aufmerkſamkeit ſchon Bedingung. Das, was phänomenologiſch meinem Selbſt als Gegenſtand erſcheint, exiſtirt an ſich in mir als einer meiner Zuſtände.

Mein Auge, mein Ohr, mein Gemüth u. ſ. f. iſt ſo oder ſo beſtimmt. Dieſe Beſtimmtheit iſt es, die ich gelbe Farbe, oder Flötenton, oder Recht u. ſ. f. nenne. Um ſie in ihrem Unterſchied von andern Zuſtänden, die gleichzeitig in mir exiſtiren oder die vorangehen oder nachfolgen, zu faſſen, muß ich mich auf ſie in einer continuirlichen Abſtraction von den andern Beſtimmtheiten hinrichten. Das Wahrnehmen wird alſo ein Moment dieſes Actes. Wenn aber das Wahrnehmen den Gegenſtand als einen an ſich für mich ſeienden ſetzt, ſo enthüllt ſich im Aufmerken, daß ich ſelber in einer meiner Affectionen der Inhalt bin, der mir außer mir zu ſein ſcheint. Das Aufmerken (animadvertere) ſchließt das Wahrnehmen (percipere) in ſich, um den Inhalt als Anſchauung d. h. als einen innern Gegenſtand, als ein intelligibles Object, zu ſetzen. Es befreiet den Inhalt von der Aeußerlichkeit des Raumes und der Zeit, indem es ihn in die eigene Innerlichkeit des Subjectes verſetzt. Für den phänomenologiſchen Proceß handelt es ſich um das Verhältniß zwiſchen dem einfachen Ich und dem an ſich nach vielen Seiten hin beſtimmbaren Gegenſtande. Für den pneumatologiſchen Proceß handelt es ſich um die Form, welche der Gegenſtand als Inhalt des Erkennens im Geiſte ſelber empfängt und welche als Anſchauen (intueri) ein Befreien der Intelligenz von dem Beſtimmtwerden durch den Zuſtand des Gefühls und die Affection des Objects iſt. Phänomenologiſch hänge ich von dem Gegenſtande ab, der ſich mir darſtellt; pneumatologiſch beſtimme ich mich ſelbſt, damit ein Inhalt für mich zu einem ideellen Gegenſtand werde. Ohne ſinnliche Gewißheit, ohne Wahrnehmung, ohne Beobachtung, wird das Aufmerken keine Anſchauung erzeugen können; das Aufmerken aber iſt nicht blos ein Setzen des Objectiven als der Gegenſeite zum Subject, ſondern es iſt zugleich ein Aufheben des Objectiven und Verwandeln deſſelben in die Selbſtbeſtimmung des Geiſtes, in ein Accidens ſeiner Freiheit. Vergegenwärtigen wir uns z. B. einen Telegraphiſten an ſeinem Bürau. Er iſt an ſich vollkommen frei. Da ertönt die Klingel und ruft ihn zur Aufmerkſamkeit. Zu dieſer muß er ſich ſelbſt beſtimmen. Ohne ſeinen Willen iſt ſie unmöglich. Er will aber und ſteht nun erwartend vor der Scheibe, nachdem er, daß er zum Wahrnehmen bereit ſei, durch ſein Gegenklingeln angezeigt hat. Nun beginnt der Pfeil auf der Tafel ſein zitterndes Spiel. Für das Auge nicht blos, auch für das Bewußtſein des Telegraphiſten darf in dieſem Augenblick nichts Anders exiſtiren. Unverwandt folgt er den Bewegungen des Zeigers und markirt ſie ſofort auf dem Papier, um ſie aus der Vereinzelung des abſtracten Buchſtabens als ein Ganzes in Worte übertragen zu können. Das Markiren der Zeichen, ſo ſchnell es geſchieht, iſt nur kraft der Aufmerkſamkeit möglich, denn, wenn der Telegraphiſt nicht ſich ſelbſt von Innen aus dazu beſtimmte, die Zeichen aufzuſchreiben, ſo würden ſie nicht auf dem Papier erſcheinen; er würde ſie aber nicht aufſchreiben können, wenn er nicht zuvor ſie aus der ſinnlichen Aeußerlichkeit ihres unmittelbaren Daſeins in die freie Innerlichkeit ſeines Geiſtes aufgenommen hätte; ein Act, der noch ſchneller, als das blitzähnliche Umhergleiten des Zeigers, ſich vollziehen muß. Nur durch die Aufmerkſamkeit iſt es daher auch möglich, daß ſchon während des mechaniſchen Schreibens die Bedeutung der Zeichen ſich in Worte überſetzen kann. So ſehr wir daher heut zu Tage an ſolche Verrichtungen gewöhnt ſind, ſo ſehen wir doch, daß ſie eine Fülle von ſehr verſchiedenen geiſtigen Actionen in ſich ſchließen.

Für den Begriff des Bewußtſeins gilt es, das Ich mit dem Nichtich auszugleichen. Nicht-Ich iſt dem Ich zunächſt alles Andere überhaupt; das Ich wird ſich aber auch ſelbſt zum Andern, indem es ſich von ſich ſelber unterſcheidet; dieſer Unterſchied iſt ein ideeller, ſofern das ſetzende und das geſetzte Ich daſſelbe Ich ſind; er wird aber zum reellen, ſofern einem Ich ein von ihm urſprünglich unterſchiedenes Ich in der Geſtalt eines andern Menſchen entgegentritt; eine Entgegenſetzung, die zwiſchen ihnen zu einem Kampf um ihre Anerkennung führt. Das Reſultat dieſes Kampfs iſt die Gewißheit der Kämpfenden, einander weſentlich, nämlich als Ich, gleich zu ſein. Das Ich aber iſt dem Ich nicht nur in dieſer formellen Einheit gleich, ſondern auch darin, ſich als denkend zu wiſſen, vernünftig zu ſein. Wenn ich in dem Andern dieſelbe Vernunft, als in mir, erkenne, ſo ſtehe ich mit ihm nicht allein auf dem Boden einer abſtracten

Gleichheit, welche nur dieſe Gleichheit zum Inhalt hat, ſondern ich weiß mich mit ihm der gleichen logiſchen Nothwendigkeit theoretiſch und praktiſch unterworfen. Das Selbſtbewußtſein, welches ſich als vernünftiges begriffen hat, kann einem andern die Freiheit nur verweigern, ſofern es daſſelbe für der Vernunft ermangelnd erklärt, wie z. B. der Papſt die Amerikaniſchen Indianer für eine gente irrazionale erklärte d. h. ihnen das, was ſie zu Menſchen macht, die Vernunft, abſprach.

Die Entwickelung der theoretiſchen Intelligenz hat dagegen ihren Mittelpunct in der Erzeugung der Sprache als der dem Geiſt ſelbſt angehörigen Form, die er nicht als gegeben vorfindet, ſondern als Darſtellung ſeines Erkennens ſelbſt erſchafft. Im Verſtande des Bewußtſeins, in der Anerkennung des Selbſtbewußtſeins, in der Einheit der Vernunft, wird die Sprache unſtreitig auch zu einem Mittel, durch welches die Gewißheit der Geſetze der Erfahrung, der Gemeinſchaft der Anerkennung, der Einheit des Subjectiven mit dem Objectiven, ſich ausdrückt, allein die Geneſis der Sprache ſelber liegt nicht auf dieſem Wege. Sie fällt in den Geiſt, der die Anſchauung in ſich zur Vorſtellung verarbeitet und die Vorſtellung durch die Vermittelung der Sprache zum Gedanken erhebt.

Im gemeinen Leben miſchen wir die Worte Bewußtſein, Anſchauung, Vorſtellung und Gedanke unkritiſch durch einander. Es würde pedantiſch ſein, für den gewöhnlichen Verkehr eine genauere Sonderung derſelben zu fordern. Dennoch können wir bemerken, daß man ſelbſt in der Alltäglichkeit, die ſich gehen läßt, die Bequemlichkeit nicht ſo weit treibt, gewiſſe Grenzenlinien zwiſchen dieſen Wörtern ganz zu vermiſchen. Wir werden z. B. wohl ſagen, daß wir von einer Pyramide eine Anſchauung haben, wenn wir damit ſchon die Vorſtellung ausdrücken wollen, die wir uns von einem ſo geſtalteten Körper machen. Wenn wir aber vor einer von Steinen erbauten Pyramide ſtehen, werden wir nicht ſagen, daß ſie uns als eine Vorſtellung oder gar als ein Gedanke ſich darſtelle, ſondern wir werden ſagen, daß ſie ſich uns zur Anſchauung darbiete. Von dem Gedanken oder Begriff der Pyramide werden wir aber nur reden, wenn wir die Nothwendigkeit und Allgemeinheit derjenigen Verhältniſſe erkennen, durch welche ein pyramidaler Körper ſich von andern unterſcheidet z. B. daß die Seitenflächen eines ſolchen Dreiecke ſind, daß ſich dieſelben alle in Einem Punct über der Baſis vereinigen, daß zwiſchen der Baſis und der Höhe eine beſtimmte Proportion ſtattfindet u. ſ. w.

Anſchauen, Vorſtellen, Denken ſind Formen der Intelligenz, die in einander übergehen, indem ſie ſich aus einander erzeugen. An und für ſich iſt es das Denken, welches ſich als Anſchauen und als Vorſtellen hervorbringt, bevor es ſich in einer ſeinem Inhalt adäquaten Form erreicht. Weil wir nun die Benennungen a potiori machen, ſo ſagen wir auch, daß der Menſch durch das Denken vom Thier ſich unterſcheide, denn das Denken iſt nicht nur die höchſte Form des Erkennens, ſondern das Denken vermittelt auch den Willen. Wirklicher Wille exiſtirt erſt, wo die Berechtigung der praktiſchen Selbſtbeſtimmung gewußt wird. Das Thier wird von ſeinem Triebe beſtimmt, kann ſich aber nicht denkend zu der Nothwendigkeit deſſelben verhalten und ihn daher nicht wollen.

Als Anſchauen geht das Denken von dem unmittelbar gegebenen Inhalt aus. Die Unmittelbarkeit bezieht ſich hier nur auf das Denken, denn der Inhalt, den es findet, wird irgend welche Vermittelung in uns durchlaufen ſein, ſei es mechaniſch oder chemiſch, organiſch oder intellectuell. Dieſe Unmittelbarkeit bezeichnen wir auch als das ſinnliche Moment im Anſchauen. In der Anſchauung ſelbſt ſtreifen wir jedoch die empiriſche Abhängigkeit vom Gegebenen ab, indem wir daſſelbe kraft der Aufmerkſamkeit zu einem ideellen Object umwandeln.

Als ein ſolches wird es zu einem Bilde des Inhalts, das in unſerm Geiſt als eine freie, bewegliche Einheit exiſtirt, die wir, wenn wir es wollen, uns in uns vergegenwärtigen können. Wenn wir es wollen, d. h. ſofern wir im wahren Bewußtſein uns es denkend vorhalten, denn im Schlaf beherrſchen wir die Bilder nicht und ſie drängen ſich dann tumultuariſch als Traumgeſichte durcheinander. Das Bild der Anſchauung nennen wir Vorſtellung (repraesentatio). Die Vorſtellung hat, der urſprünglichen Anſchauung gegenüber, ſchon eine formale Allgemeinheit, unter welche ſofort eine mit ihr zuſammenhängende Anſchauung ſubſumirt werden kann. Habe ich z. B. die Anſchauung einer Pyramide gehabt, ſo kann dieſelbe in mir zur Vorſtellung der Pyramide werden und unter dieſe Vorſtellung kann ich dann jede Pyramide, die ſich mir empiriſch zur Anſchauung darbietet, als eine Pyramide ſubſumiren. Die Anzahl der Seiten, die Größe der Baſis und Höhe u. ſ. w., machen die Unterſchiede der einzelnen Pyramiden aus, aber in dem, wodurch ſie Pyramiden ſind, müſſen ſie miteinander übereinſtimmen und dies Allgemeine muß in dem Bilde enthalten ſein.

Das von den Zufälligkeiten, welche die Geneſis der Anſchauung umſpielen, gereinigte Bild iſt eine für ſich ſelbſtſtändige Totalität, die aber, nach den verſchiedenen Seiten ihres Inhalts, der Verbindung mit andern Bildern fähig iſt. So entſteht die Phantaſie. Sie iſt das freie Verknüpfen der Vorſtellungen, die wir aus den Anſchauungen gewonnen haben. Das Reproduciren von Vorſtellungen nennen wir nun ſchon auch Denken, noch mehr aber das willkürliche Aendern und Verbinden von Vorſtellungen. Wir fragen z. B., ob ſich Jemand wohl denken könne, daß ein Haus zwölf Fenſter haben werde? Dies ſogenannte Denken iſt offenbar nur ein Vorſtellen. In der formalen Logik wird kein Anſtand genommen, jede Vorſtellung, auch die fictive, als einen Begriff zu behandeln, der Subject oder Prädicat werden könne. Die Chimäre war die Vorſtellung eines Fabelthiers, in deſſen Leib ſich Löwe und Ziege verſchmolzen. Formaler Weiſe kann die Chimäre Subject eines Urtheils ſein z. B., wenn ich ſage: die Chimäre war ein Fabelthier. Eben ſowohl kann das Prädicat: chimäriſch geſetzt werden, ſofern es mit unmöglich gleich bedeutend gebraucht wird, z. B. das Goldmachen iſt ein chimäriſches Problem.

Durch die Einheit und Selbſtſtändigkeit der Vorſtellung iſt es vollkommen möglich, daß ſie als ein logiſches Element behandelt werde, allein daraus folgt nicht, daß ſie mit dem Begriff des Gedankens oder noch weiterhin des zum Begriff entwickelten Gedankens im engern Sinn identiſch ſei. Der Gedanke unterſcheidet ſich von der Vorſtellung dadurch, daß er nicht blos, wie ſie, Allgemeinheit, ſondern zugleich Nothwendigkeit beſitzt. Durch die Einheit dieſer beiden Beſtimmungen entſteht der abſtracte Charakter deſſelben, der die Bildlichkeit des Vorſtellens ganz von ſich abſtreift und demjenigen, der ſich noch nicht in ſolchen unſinnlichen Abſtractionen geübt hat, Schwierigkeiten zu machen pflegt. Wenn ich z. B. die Vorſtellung des Dreiecks habe, ſo werde ich mir das unbeſtimmte Bild einer Figur machen, die von drei Seiten umſchloſſen iſt und drei Winkel hat. Wenn ich aber den Gedanken des Dreiecks habe, ſo werde ich nicht nur dieſe Beſtimmungen überhaupt denken, ſondern auch, daß die Abſchließung eines Raums durch gerade Linien mindeſtens drei erfordert und daß die Winkel im Dreieck zuſammen zweien rechten gleich ſind. Hiermit tritt die Nothwendigkeit ein. Das Dreieck mag nun in dem Verhältniß ſeiner Seiten, in der Qualität ſeiner Winkel verſchieden ſein, ſo wird innerhalb ſolcher Mannigfaltigkeit ſeiner Form doch die Nothwendigkeit ſich gleich bleiben, die ſich nicht mehr anſchauen und nicht mehr vorſtellen läßt, die vielmehr nur noch gedacht werden kann, denn die Summe der drei Winkel, die Gleichheit dieſer Summe in allen irgend wie geſtalteten Dreiecken und die Gleichheit dieſer Summe mit der Summe zweier rechten Winkel kann ich nicht mehr vorſtellen, ſondern nur noch denken. Summe, Allheit, Gleichheit, ſind Allgemeinheiten, die ein nothwendiges Verhältniß ausdrücken. Sollte nun aber der Gedanke des Dreiecks als Begriff geſetzt werden, ſo wäre dazu erforderlich, daß das Dreieck einerſeits im Verhältniß zum Winkel überhaupt als ſeiner Bedingung, anderſeits im Verhältniß zu den übrigen geradlinigten Figuren beſtimmt würde, von denen es die erſte Art ausmacht, indem es die tetragonalen und polygonalen neben ſich hat. Nur in ſolchem Zuſammenhang würde es logiſch begriffen werden können.

Es exiſtirt alſo ein zweifelloſer Unterſchied zwiſchen dem Vorſtellen und dem Denken; es muß jedoch nicht überſehen werden, daß zwiſchen Denken und Denken durch die Beſchaffenheit ſeines Inhaltes ebenfalls ein Unterſchied vorhanden iſt. Denken an und für ſich iſt die Thätigkeit des wiſſenſchaftlichen Erkennens, das nur im Begreifen ſich befriedigen kann, allein nicht weniger denken wir, wo wir einen an ſich relativen Inhalt nach ſeiner Nothwendigkeit erwägen. Die Menſchen haben ſehr wohl ein Bewußtſein darüber daß ſie in einem ſolchen Denken nicht die abſolute Wahrheit zum Inhalt machen, allein ebenſowohl darüber, daß ſie nicht blos in einem zufälligen Gemiſch von Vorſtellungen ſich umtreiben. Man ſagte z. B. nicht, England habe die Vorſtellung einer Nordpolexpedition, ſondern es habe den Gedanken einer ſolchen gefaßt, denn es waren allgemeine telluriſche Verhältniſſe, die durchdacht werden mußten, um das Problem einer weſtlichen Durchfahrt nach der Beringsſtraße aufzuſtellen. Eine Anſchauung von den beſondern Verhältniſſen der Erde in dieſen arktiſchen Zonen hatte man noch nicht, alſo konnte man auch keine Vorſtellung davon haben, wohl aber konnte man von den allgemeinen, ſchon bekannten Thatſachen aus Schlüſſe machen. Dieſe Induction war ein reines Denken, demzufolge Schiffe eigenthümlich ausgerüſtet, verproviantirt, in einer beſtimmten Richtung gelenkt wurden u. ſ. w. So ſagen wir, es habe Jemand den Gedanken zu einer Waſchmaſchine, zu einer Bodenverbeſſerung u. ſ. w. gefaßt, weil in allen ſolchen Fällen ein Zuſammenhang der Nothwendigkeit geſetzt werden muß, der nicht blos auf dem lockern Gewebe einer fahrigen Aſſociation von Vorſtellungen, vielmehr auf der Strenge in einandergreifender Schlüſſe beruhet.

Auf Veranlaſſung der Hegel'ſchen Philoſophie iſt nun ſehr viel von dem Erheben der Vorſtellung in den Begriff die Rede geweſen, aber auch, wie ſich nicht leugnen läßt, mit dieſer Formel viel Unfug getrieben. Das Erheben der Vorſtellung in den Begriff ſoll heißen, daß ein Inhalt, der dem Bewußtſein als Vorſtellung gegenwärtig iſt, von demſelben formell verändert und in die Geſtalt des Begriffs umgebildet wird. Es wird alſo die Identität des Inhalts im Unterſchiede der Form deſſelben als Vorſtellung und als Begriff vorausgeſetzt. Dies iſt möglich, wo der Inhalt der Vorſtellung an ſich ein allgemeiner und nothwendiger iſt. Ich kann mir z. B. vorſtellen, daß die Erdkugel ſich um die Sonnenkugel herumbewegt. Dieſen nämlichen Inhalt kann ich zum Begriff erheben, wenn ich das Verhältniß eines peripheriſchen Himmelskörpers zu ſeinem Centrum nach den Geſetzen der Attraction und der dadurch bedingten Bahnform und Geſchwindigkeit denke. Man hat eine ſolche Fortbildung des Inhalts auch eine Auflöſung der Vorſtellung in den Begriff und eine Rechtfertigung derſelben durch ihn genannt. Die religiöſen Vorſtellungen ſind es dann vorzüglich geweſen, die man in Begriffe aufzulöſen und damit zu rechtfertigen geſucht hat. Z. B. viele Religionen ſtellen ſich Geiſter vor, die einen nur guten, und andere, die einen nur böſen Willen haben ſollen. Dieſe Vorſtellung von Engeln und Teufeln löſte man nun in den Begriff auf, indem man nachwies, daß der Wille des endlichen Geiſtes ſich entweder zum Guten oder zum Böſen beſtimmen könne, daß die Phantaſie dieſen Unterſchied ergriffen und in der Fiction von Engeln und Teufeln perſonificirt habe. Da man alſo behauptete, daß Engel und Teufel ein Product der dichtenden Phantaſie wären, löſte man die Vorſtellung derſelben auf, denn man negirte ihr empiriſches Daſein, man entband den religiöſen Menſchen von der Verpflichtung, an die Exiſtenz von Weſen zu glauben, die nichts als das Abſtractum eines nur guten oder eines nur böſen Willens ſeien. Allein zugleich rechtfertigte man die Vorſtellung der religiöſen Phantaſie, weil man im Begriff der Freiheit die Möglichkeit zur Entgegenſetzung derſelben gegen ſich ſelber zugeſtehen mußte. Der Geiſt als frei iſt des Entſchluſſes ſowohl zum Guten als zum Böſen fähig. Dieſe doppelte Möglichkeit habe nun die Phantaſie in der Perſonification ausſchließlich guter und ausſchließlich böſer Geiſter vorgeſtellt, die Natur der Freiheit ſelber habe ihr mithin das Recht zu ſolchen Vereinſeitigungen gegeben, ſo daß, wenn auch die Wirklichkeit ſolcher Geiſter empiriſch unwahr ſei, doch die Wahrheit des in ihnen vorgeſtellten Unterſchiedes als eine wirkliche anerkannt werden müſſe, die jeder Menſch in ſich zu erfahren vermöge. Man nennt eine ſolche Ableitung auch eine Erklärung. Wenn man ſich erſt erklären kann, wie man zum Glauben an Engel, Teufel, Geſpenſter, Kobolde, Hexen, Zauberer u. dgl. kommt, ſo hört man auf, an ſie zu glauben.

Wenn aber der Inhalt einer Vorſtellung das ſchlechthin Zufällige und Willkürliche, wenn er wohl gar das Verſtandloſe und Unvernünftige iſt, ſo iſt es umſonſt, eine Erhebung der Vorſtellung in den Begriff zu verſuchen. Einer Auflöſung in den Begriff widerſtrebt dann die entweder abſolut gleichgültige oder ſich widerſprechende Beſchaffenheit des Inhalts. Die Launen einer eigenſinnigen Schönen oder die Wahnvorſtellungen eines Verrückten laſſen ſich ſo wenig in den Begriff erheben, als der Unverſtand klopfender Geiſter oder die Ruchloſigkeiten eines Verbrechers ſich in den Begriff auflöſen und durch ihn rechtfertigen laſſen. Ich kann vielleicht ſehr wohl begreifen, wie Jemand dazu gekommen iſt, verrückt zu werden, aber an den Abſurditäten ſeiner Einbildungen iſt nichts weiter zu begreifen. Ebenſo kann ich vielleicht nur zu gut begreifen, wie Jemand in einer gewiſſen Sphäre der Geſellſchaft unter der Conſpiration gewiſſer Umſtände zum Verbrecher geworden iſt, aber an der einzelnen Schandthat deſſelben iſt nichts zu begreifen oder zu rechtfertigen. Sie kann als Verrath, als Lüge, Verläumdung, Mord u. ſ. w. erkannt, aber das Böſe in allen ſolchen Handlungen nur als das Begriffsloſe, Vernunftverlaſſene und Unverſtändliche verurtheilt werden. Das Böſe hat eine zwar empiriſche, allein keine rationale Wirklichkeit.

Pſychologiſch macht alſo das Vorſtellen die Mitte aus zwiſchen dem Anſchauen einerſeits, dem Denken anderſeits. Aus der Anſchauung tritt es durch deren Verinnerung als Bild hervor, in das Denken geht es über, indem es die formale Allgemeinheit und die zufällige und willkürliche Geſellung der Vorſtellungen in die logiſche Allgemeinheit des Begriffs und in die Nothwendigkeit der ſyllogiſtiſchen Verbindung aufhebt. Dieſer Uebergang wird aber im Proceß der theoretiſchen Intelligenz reeller Weiſe durch die Sprache vermittelt, welche daher ein inneres Verhältniß zum Denken hat, das einer beſondern Betrachtung werth iſt.

Die Logik und die Sprache.

Die Unterſuchung über den Urſprung der Sprache iſt eine offenbar pſychologiſche. Seit Locke ſie in ſeine Verſuche über den menſchlichen Verſtand aufgenommen hatte, ging ſie auch in viele Logiken über. Condillac und Crouſaz gewöhnten die Franzoſen daran. Lambert nahm ſie 1764 in den zweiten Theil ſeines Neuen Organons unter dem Titel einer Semiotik als eine Lehre von der Beziehung der Gedanken auf. Bei den

Franzoſen und Engländern hat ſich dieſe Integration der Sprache in den Handbüchern der Logik erhalten; bei den Deutſchen iſt eine Anarchie hierin eingetreten, bis man neuerdings durch Gruppe, Steinthal, Beckers, Helffrich u. A. wieder ſehr nachdrücklich die logiſche Seite der Sprache betont hat. Wenn man aber bereits ſo weit geht, die Grammatik zur Mutter der Logik zu machen, ſo iſt dies ein Verkennen ſowohl der Grammatik als der Logik.

Wir können und wollen hier nicht die pſychologiſche Analyſe der Sprache vornehmen. Wir wollen nur diejenigen Momente des Begriffs der Sprache herausheben, die eine nähere Beziehung zum Begriff der Logik haben. Wir ſetzen deshalb hier aus der Pſychologie voraus, daß der Urſprung der Sprache in den Augenblick fällt, in welchem die Anſchauung durch die Verinnerung in uns als ein ideeller Gegenſtand geſetzt wird. Daß dieſer Act der Intelligenz mit dem Beſtreben verknüpft iſt, dem Bilde der Anſchauung einen phonetiſchen Ausdruck zu geben, iſt unſtreitig durch die Eigenthümlichkeit unſerer phyſiſchen Organiſation bedingt. Ohne den Stimmapparat und ohne das Vernehmen der Töne durch das Ohr würden wir nicht ſprechen können. Taubgeborene Kinder lernen das Sprechen nicht aus dem gewöhnlichen Verkehr; ſie bleiben ſtumm und können, da ſie freilich den Stimmapparat beſitzen, nur künſtlich ſprechen lernen, ohne ſich zu hören. Als aus dem Anſchauen hervorgehend hat die Vorſtellung von ihr noch eine ſinnliche Färbung; als in das Denken übergehend verwiſcht ſich dieſelbe mehr und mehr. Je älter eine Sprache wird, je mehr das Denken in ihr ſich ausbildet, um ſo mehr wird die urſprüngliche Bedeutung der Wörter vergeſſen. Sie wird in die abgeleiteten Bedeutungen verſchwemmt, ja, es wird den Wörtern ſogar eine Bedeutung gegeben, die nicht einmal mehr als eine weitere Uebertragung der Urbedeutung auf analogiſche Verhältniſſe angeſehen werden kann. Man decretirt eben, daß ein Wort auch dieſen oder jenen Sinn haben ſolle, wie in der Terminologie der Künſte und Wiſſenſchaften ſo häufig geſchieht.

Von dieſer gleichſam ſymboliſchen Entſinnlichung der Bedeutung eines Wortes iſt die als Ton exiſtirende ſinnliche Seite deſſelben zu unterſcheiden. Das Wort iſt ein organiſcher Laut, der für eine Vorſtellung als äußeres Zeichen derſelben geſetzt wird. Er iſt eine für das Ohr in dem menſchlichen Organismus vom Geiſt hervorgebrachte Anſchauung, die nichts für ſich ſelbſt, ſondern nur dasjenige bedeutet, was der Geiſt in ſie als Inhalt hineinlegt. Für einen Inhalt, der an ſich der Sphäre des Ohrs angehört, kann dieſe Anſchauung noch eine relative Nachahmung des Tones darſtellen; für Gegenſtände, die andere Sinnen oder dem Bereich des Geiſtes ſelbſt zufallen, wird eine ſolche unmöglich. Der Laut wird zum reinen Zeichen. In den verſchiedenen Sprachen ſehen wir daher den nämlichen Inhalt mit den verſchiedenſten Tönen ausgedrückt werden. Je älter eine Sprache wird, je mehr in ihr die Abſtraction vorzuwalten beginnt, um ſo mehr verſchwindet die Analogie zwiſchen der Beſchaffenheit des Inhalts und der Form des Tones. Sie wird gleichgültig.

Da nun das Anſchauen und Vorſtellen die Vorſtufen ſind, welche das Denken durchwandert, ſich ſelbſt zu erreichen, ſo iſt das Denken ſchon im Anſchauen und Vorſtellen an ſich thätig. Anſchauend erwirbt es ſich den empiriſchen Stoff; vorſtellend bringt es die äußere Form des zum Bilde verwandelten Stoffes hervor; am Ton gewinnt es eine neue Welt von Anſchauungen, in welcher die urſprünglichen Anſchauungen eine zweite Geburt empfangen. Die Sprache iſt die Reproduction der an ſich innerlichen Anſchauung in einer Aeußerlichkeit, die ſelber durch und durch geiſtiger Natur iſt. In dieſem Hervorbringen verhält der Geiſt ſich als denkender ohne alle bewußte Abſichtlichkeit, denn der Uebergang vom Vorſtellen zum Aeußern eines dafür correlaten Lautes iſt ein unwillkürlicher Drang. So geſchieht es denn, daß in die Sprache ſich das Denken als ein Einſchlagsfaden hineinwebt, der ihm, während es ſelber die Wörter hervorbringt, verborgen bleibt. Man irrt ſich, wenn man annimmt, daß der Geiſt die Anſchauung eines Gegenſtandes haben und dann für die Vorſtellung deſſelben einen Laut erfinden könne, den er durch einen Entſchluß von da ab als einen für dieſe Bedeutung ausſchließlich fixirten wolle gelten laſſen. Ein ſolches Verfahren iſt erſt möglich, wenn eine Sprache ſchon geſchaffen iſt, wie wenn heut zu Tage ein Naturforſcher ein noch unbekanntes Thier entdeckt und dann mit ſich rathſchlagt, welchen Namen er ihm geben ſolle. Es wird alſo auf das im Anſchauen und Vorſtellen an ſich ſchon thätige Denken ankommen, in welchem Maaße das logiſche Element von Hauſe aus eine Sprache durchdringt. Die verſchiedenen Hauptgruppen der Sprachfamilien zeigen uns hierin einen ſehr merkwürdigen Unterſchied, der zugleich einen Fortſchritt in ſich ſchließt. Wir ſind durch Schleicher bis zu der Eintheilung in etymologiſche, agglutinirende und flectirende Sprachen vorgedrungen. Die Wurzelſprachen enthalten eben nur einzelne, abgeſchloſſene Laute, deren Verhältniß zu einander großentheils errathen werden muß, wie wenn wir die Worte eines Lallenden oder im höchſten Affect Stammelnden auffaſſen und durch unſere Interpretation ihren Zuſammenhang ergänzen. Die agglutinirenden Sprachen entreißen die einzelnen Wörter ſchon ihrer Starrheit und drücken ſchon durch Suffixe, durch Präfixe und Affixe, mannigfache Beziehungen zwiſchen ihnen aus. Erſt die flectirenden aber laſſen die logiſchen Verhältniſſe auch durch die Veränderung der Formen klar hindurchſcheinen.

Daß alſo in den grammatiſchen Formen zugleich logiſche enthalten ſind, iſt unzweifelhaft. Sind aber deßwegen die grammatiſchen Formen die Urſache der logiſchen? Gewiß nicht, ſondern das Denken iſt Urſache, daß wir in der Sprache auch logiſche Kategorien finden. Wir können daher die Logik nicht aus der Grammatik herausnehmen, ſondern umgekehrt bedürfen wir der Logik, um die Grammatik zu erklären. Aus einer gegebenen Sprache würden wir immer nur eine unvollſtändige Logik ziehen können, weil es auf den Standpunct ankäme, auf welchem die Sprache ſteht. Wie unendlich weit liegt z. B. die grammatiſche Armuth der Chineſiſchen Sprache als einer reinen Wurzelſprache und der grammatiſche Reichthum der Griechiſchen, mit ihrer Fülle von Flexionen, auseinander! Man müßte alſo zur Vergleichung der empiriſchen Sprachen fortgehen. Dieſe comparative Philoſophie der Sprache würde aber in letzter Inſtanz zum allgemeinen Begriff der Sprache überhaupt führen, wie ſie den Inhalt der philoſophiſchen Grammatik ausmacht, für deren Idealformen die Formen der einzelnen Sprachen nur Beiſpiele ſind. Dieſe

Idealformen aber laſſen ſich nicht begreifen, ohne die metaphyſiſchen Kategorien und die logiſchen Articulationen herbeizuziehen. Wenn das Subſtantivum z. B. der ſprachliche Ausdruck einer Subſtanz iſt, ſo iſt Subſtanz ein ganz allgemeiner, von der grammatiſchen Form unabhängiger Begriff, ohne den ich jedoch, was ein Subſtantivum vom Verbum unterſcheidet, nicht verſtehen kann. Den metaphyſiſchen Kategorien entſpricht aber auch nicht eine einfache grammatiſche Form, ſondern wir finden ihre Beſtimmungen durch verſchiedene Formen vertheilt. Die Kategorie der Quantität erſcheint z. B. nicht blos in den Zahlwörtern, ſondern auch in den Flexionen der Subſtantiven und Verben, in dem Pronomen, im Adverbium. Die logiſche Articulation aber liegt zwar der grammatiſchen zu Grunde, allein die grammatiſche hat Eigenthümlichkeiten, welche nur ihr, nicht aber der logiſchen Abſtraction angehören. Hauptſatz und Nebenſatz, einfacher und zuſammengeſetzter Satz, vollſtändiger und unvollſtändiger Satz u. ſ. w., ſind grammatiſche Gliederungen. Vor allem aber vergeſſe man nicht, daß die Sprache weſentlich im Laut ihr Element hat, wodurch in ihr Geſetze der Verſchmelzung, Verſchiebung, Abſchleifung, Abkürzung, Verlängerung, Verſetzung der Töne entſtehen, die mit der Metaphyſik und Logik gar nichts zu thun haben, man müßte denn wieder auf die Vernunft reflectiren wollen, die auch in dieſem phonetiſchen Elemente für ſich waltet.

Zuvor mußten wir in Anſehung der Stufen des Bewußtſeins und der Formen der theoretiſchen Intelligenz urtheilen, daß ſie nicht in die Logik, ſondern in die Pſychologie gehören. Gleicherweiſe müſſen wir jetzt urtheilen, daß die Grammatik der Pſychologie anheimfällt und daß man die Logik nicht als ein bloßes Accidens aus der Grammatik herauspräpariren kann. Wenn wir die Pſychologie nach den verſchiedenen Elementen, die ſie in ſich faßt, zerlegen, ſo geht ſie in eine Menge von Wiſſenſchaften auseinander, deren eine die Grammatik iſt, die für ſich eine ebenſo ſelbſtſtändige Wiſſenſchaft bildet, als die Logik. Die Logik der Grammatik unterzuordnen, weil das Sprechen ein Product des Denkens iſt, läßt das ſpecifiſche Verhältniß des Denkens zum Logiſchen und zum Grammatiſchen gänzlich verkennen. Die Logik iſt als die Wiſſenſchaft von den Geſetzen des Denkens an und für ſich auch der Grammatik übergeordnet. Sie hat es mit den abſoluten Begriffen als ſolchen zu thun und iſt an ſich völlig gleichgültig dagegen, in welchen ſprachlichen Formen dieſelben ihren phonetiſchen Ausdruck finden. Die Grammatik hingegen hat es gerade mit dieſen Formen zu thun. Sie hängt alſo zwar mit der Logik zuſammen, allein ſie hat noch einen weitern Inhalt, der ihr eigenthümlich zukommt. Es iſt eine nicht zu billigende Vermiſchung der Wiſſenſchaften, wenn man die Logik nur als ein Moment der Grammatik deswegen behandeln will, weil allerdings die logiſchen Formen in den grammatiſchen mitgeſetzt ſind. Die logiſchen Formen ſind am Ende in aller Realität mitgeſetzt; ſollen ſie aber in ihrer Wahrheit erkannt werden, ſo müſſen ſie in ihrer einfachen Geſtalt ſich entwickeln, die noch jenſeits aller concreten Specification liegt. Es iſt oben zur Verdeutlichung der Begriff der Subſtanz herangezogen. Unbedenklich iſt derſelbe im Subſtantivum enthalten. Aber bei dieſem grammatiſchen Begriff treten ſofort noch ganz andere Beſtimmungen ein, welche der metaphyſiſchen Kategorie als ſolcher fremdbleiben. Das Subſtantivum iſt männlich, weiblich, ſächlich; es iſt declinabel oder indeclinabel; es iſt regulär oder eine Ausnahme u. ſ. w. Ebenſo iſt es mit dem Begriff der Cauſalität und dem des Verbums. In der Cauſalität liegt der Gegenſatz von Thun und Leiden auf eine zeitloſe Weiſe. Im Verbum ſpringt außer dem Gegenſatz von Activum und Paſſivum ſofort der Begriff der Cauſalität im Verhältniß zur Zeit hervor. Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft laſſen das Thun oder Leiden in beſondern Bedingungen der Zeit erſcheinen, die abermals beſtimmte oder unbeſtimmte ſein können. Dieſe Tempora und die Modi derſelben ſind nur grammatiſche Formen, die für ſich ihre eigenthümliche Werthung haben und aus denen man jene allgemeinen metaphyſiſch-logiſchen nicht erſt muß herausklauben wollen. Daſſelbe muß man vom Verhältniß des Urtheils zu dem Begriff des Satzes behaupten. Jedes Urtheil iſt zugleich ein Satz, allein der Satz hat als grammatiſche Form ganz ſpecifiſche Eigenheiten, die das Urtheil als logiſche Function noch nichts angehen. Z. B. das problematiſche Urtheil kann als ein Interrogativſatz ausgedrückt worden, der alsdann eine eigenthümliche Stellung der

Wörter erfordert, in welcher das logiſche Moment zum grammatiſchen wird.

Wenn man heut zu Tage ſo oft den Ariſtoteles angeführt findet, als wenn er die Logik zu einer bloßen Conſequenz der Grammatik gemacht hätte, ſo iſt das geſchichtlich ungenau. Ariſtoteles iſt in den kleinen Schriften von den Kategorien und von der Hermeneutik anfänglich von der Berückſichtigung der Sprache ausgegangen, aber ſelbſt ſchon bei dieſen fällt im weitern Verlauf die grammatiſche Beziehung ganz weg. Um wie viel mehr iſt dies bei ſeinem großen logiſchen Werke, bei den Analytiken, der Fall! Wo wäre hier das Logiſche ein Accidens des Grammatiſchen? Der Gedanke an die ſprachliche Formen iſt hier ganz abgethan; hingegen ſehen wir Ariſtoteles mit dem Gedanken des inductiven Beweiſes in der Epagoge und des ſpeculativen in der Apodeixis erfüllt. — Man mißverſtehe uns nicht. Von einer Geringſchätzung des Grammatiſchen ſind wir ſo weit als möglich entfernt; auch einer Ueberſchätzung des Logiſchen huldigen wir nicht; allein wir wollen der Logik ſo gut ihr Recht und ihre Eigenthümlichkeit, als der Grammatik erhalten wiſſen und nicht die eine der andern aufopfern, denn dieſen Wiſſenſchaften geht es wie dem Staat und der Kirche, die auch nur im freien Unterſchiede von einander ihre wahrhafte Einheit hervorbringen können. Prantl zu München hat in ſeiner Schrift: über die Bedeutung der Logik für den jetzigen Standpunct der Philoſophie 1849 gegen Ende den Abriß einer „ſprachlichen Logik“ gegeben. Wenn man dieſelben aber geleſen hat, ſo fragt man ſich mit Erſtaunen, worin das Sprachliche dieſer Logik liegen ſoll, die unter dem Schema der Theſe, Antitheſe und Syntheſe die wohlbekannte Lehre vom Begriff, Urtheil und Schluß vorträgt.

Die Terminologie der Logik.

Es ſei erlaubt, an dieſe Betrachtung über das Verhältniß der Logik zur Sprache eine andere über die Terminologie der Logik anzuknüpfen. Weil die Sprache ein Product der vorſtellenden Intelligenz iſt, ſo kann ſie nicht unmittelbar diejenige ſtrenge und abſtracte Haltung haben, deren ſie für den Ausdruck des Gedankens bedarf. In die Vorſtellung wirft die Anſchauung, aus welcher ſie zunächſt hervorgeht, einen ſinnlichen Schein, der auch dem Wort anhaftet. Die Folge hiervon iſt, daß das Denken, wenn es ſeiner ſelbſt mächtig wird, die Bedeutung der Wörter, die ihm vom Vorſtellen gegeben werden, relativ umbilden muß. Da jedoch, wie wir ſahen, das Denken ſelber es iſt, welches im Anſchauen wie im Vorſtellen das productive Princip ausmacht, ſo iſt in der Sprache dennoch ſchon urſprünglich die Fähigkeit geſetzt, die Darſtellung auch des Gedankens zu vermitteln. Die relative Umbildung im Sinn der Wörter kann deshalb ohne Gewaltſamkeit geſchehen. Und dies wird um ſo mehr möglich ſein, je mehr eine Sprache in ihrer Geſchichte einer organiſchen Entwickelung ſich hat erfreuen können. *Eine höhere Form des Denkens, als die Sprache, exiſtirt nicht.* Sie iſt das *vollkommene Organon* deſſelben, durch welches alle andere Formen, die man verſuchen möge, ſelbſt erſt erklärt werden müſſen. Das Wort iſt ein phonetiſches Zeichen, in welchem das ganze Reich der Anſchauungen als eine *ideelle Abbreviatur* erſcheint, die wiederum, als die exoteriſche Seite der Vorſtellung, eine *geiſtgeſchaffene Anſchauung* iſt, in welcher das Erkennen den Inhalt als ſeine eigene Form beſitzt. Aus dieſem Grunde iſt das Denken mit dem Sprechen identiſch. Sprechen iſt unmöglich, ohne zugleich das Individuelle zu generaliſiren. Alles Verſtändniß beruht auf der dem Wort eingeborenen Allgemeinheit. Die Wiſſenſchaft muß ſich folglich der Sprache anſchmiegen, wie ſie ſelbſt in unbewußter Geneſis das *primitive Erkennen* ausgedrückt hat. In ſofern aber die Wiſſenſchaft einer genauen Beſtimmung der Begriffe bedarf, wird dadurch auch eine *Beſchränkung* für den Sinn der Wörter nothwendig, deren ſie ſich bedient. Hiedurch entſteht die ſogenannte *Kunſtſprache*, die Terminologie einer Wiſſenſchaft, welche die Bedeutung eines Wortes in eigenthümliche Grenzen einſchließt.

Alle Wiſſenſchaft iſt einer ſolchen Specification der Sprache benöthigt. Es iſt ſonderbar, bei der Philoſophie die Verwunderung laut werden zu hören, daß auch ſie eine ſolche Terminologie hat. In jeder andern Wiſſenſchaft, in der Mathematik, Chemie, Geographie, Jurisprudenz, Medicin u. ſ. w. in jeder Kunſt, im Handel und Börſenſpiel, in jedem Handwerk, läßt man ſich die Technicismen unbedingt gefallen, weil man weiß, daß das Erlernen derſelben von ihnen unzertrennlich iſt. Nur bei der Philoſophie ſträubt man ſich dagegen als gegen eine falſche Zumuthung. Man findet eine unbequeme Beläſtigung in den Schranken, welche die Wiſſenſchaft für die Geltung von Wörtern zieht, die, wie man ſich einbildet, ſich von ſelbſt verſtehen. Die wahre Conſequenz dieſer Meinung iſt eigentlich, daß die Philoſophie überhaupt ein ſehr entbehrlicher Luxus ſei. Der Grund dieſer Täuſchung liegt darin, daß alle Kategorien in der That im gewöhnlichen Denken vorkommen, daß Wörter, wie Sein, Daſein, Maaß, Weſen, Urſache, Zweck, Nothwendigkeit u. ſ. w. Allen geläufig ſind. Wenn Alle ſie verſtehen, weshalb denn aus ihnen den Gegenſtand einer beſondern Wiſſenſchaft machen, weshalb dieſe Wörter definiren?

Gerade aber, weil dieſe Begriffe und folgerecht auch die Wörter, in denen ſie ſich dem Bewußtſein darſtellen, ſich in alles Denken, was auch ſein beſonderer Inhalt ſei, einmiſchen, gerade weil Denken ohne ſie unmöglich wäre, gerade deswegen macht ſich die Philoſophie ihre Betrachtung zur Aufgabe; gerade deswegen wird innerhalb der Philoſophie die metaphyſiſche und logiſche Wiſſenſchaft von einer ſo außerordentlichen Wichtigkeit; gerade deswegen wird die Terminologie derſelben zu einer Macht, von welcher die Erkenntniß der übrigen Wiſſenſchaften überall mehr oder weniger bedingt wird. Die Terminologie der Europäiſchen Logik iſt durch die Griechen geſchaffen worden. Wir ſagen, der Europäiſchen Logik, denn außer ihr exiſtirt allerdings noch eine andere, eine Aſiatiſche, die Indiſche, von welcher jedoch noch wenig bekannt iſt. Das Wichtigſte, was bei uns darüber geſagt worden, iſt noch immer die Mittheilung von Dr. Goldſtücker 1846 in meinen: Modificationen der Logik 184—196. Die Geſchichte der Terminologie der Griechiſchen Logik iſt im erſten Bande der: Geſchichte der Logik im Abendlande von C. Prantl, 1855 ganz vortrefflich abgehandelt; im ſiebenten Abſchnitt dieſes Buchs iſt auch der Uebergang von den Griechen zu den Römern in Anſehung der Terminologie mit einer Genauigkeit dargeſtellt worden, wie wir ſie bisher noch nicht hatten. Nicht weniger belehrend ſind in dieſer Hinſicht im zehnten Buch die Darſtellung des Appulejus und im zwölften die des Pſeudo-Auguſtinus und des Boethius, deſſen Bearbeitung der Ariſtoteliſchen Logik das ganze Mittelalter beherrſchte. Aus der Lateiniſchen Sprache ging die logiſche Terminologie in die Sprache der Romaniſchen Völker über. Da die Deutſchen die Philoſophie nicht ſelbſtſtändig, wie die Griechen, hervorbrachten, vielmehr durch die Vermittelung der Romanen ebenfalls die Griechiſch-Lateiniſche überkamen, ſo nahmen ſie auch dieſelbe Terminologie an. In den erſten Deutſchen Logiken, von dem Juriſten Fuchsberger und dem Theologen Büttner aus dem ſechszehnten Jahrhundert, finden wir, wie Prantl's Zuſammenſtellungen am Schluß ſeiner Abhandlung über dieſelben zeigen, nur eine unvollkommene Ueberſetzung der Lateiniſchen Ausdrücke. Allerdings machten die Deutſchen Myſtiker im vierzehnten Jahrhundert ſehr intereſſante Verſuche, ſpeculative Ideen auch Deutſch auszudrücken. Sie blieben jedoch iſolirt und Jakob Böhme, der mit einem ſo außerordentlichen Darſtellungstalent begabt war, hatte leider nicht diejenige wiſſenſchaftliche Bildung, die ihn zum Schöpfer einer Deutſchen Terminologie hätte machen können, ſtatt ihn in einen wahren Hexenkeſſel barbariſcher Formen fallen zu laſſen, welche metaphyſiſche und logiſche Kategorien durch mineralogiſche Subſtanzen und chemiſche Proceſſe, durch myſtiſche Allegorien und etymologiſche Wunderlichkeiten auszudrücken ſtrebten. Leibnitz ſchrieb großentheils Lateiniſch und Franzöſiſch, Deutſch nur als Ausnahme. Erſt die Wolffiſche Schule, in ihr namentlich Meier, erſt Lambert in ſeinem Organon und in ſeiner Architektonik ſchrieben die Philoſophie auch Deutſch. Sie durchbrachen die Lateiniſche Terminologie mit Deutſchen Bezeichnungen, die jedoch, der Natur der Sache nach, noch ſehr ſchwankend ausfielen, ſo daß, trotz der unverkennbaren Bedeutung dieſer Arbeiten, doch erſt durch Kant's Kritik der reinen Vernunft ſeit 1781 der Grund zu einer neuen allgemeinen philoſophiſchen Sprache gelegt ward, in welcher die Ausführung Deutſch, die Terminologie weſentlich Griechiſch-Lateiniſch war.

Dies iſt Kant oft vorgeworfen. Mit Unrecht. Die Europäiſche Wiſſenſchaft iſt das Werk der gemeinſamen Cooperation aller Europäiſchen Völker. Da nun die Griechen und Römer die Grundlage derſelben gegeben haben, da durch die Byzantiniſche Kirche das Griechiſche zu den Slaviſchen Nationen, durch die Römiſche das Lateiniſche zu den Romaniſchen und Germaniſchen Nationen gebracht iſt, das Lateiniſche aber, wenn es auch viele Griechiſche Wörter glücklich übertragen hat, doch viele in ihrer Griechiſchen Eigenheit aufnehmen mußte, ſo würde die Schwierigkeit des gegenſeitigen Verſtändniſſes außerordentlich wachſen, wenn man bei der Terminologie von der Griechiſch-Römiſchen Grundlage abſtrahiren wollte. Der Fortſchritt der Wiſſenſchaften würde dadurch empfindlich gehemmt und das, was Eigenthum der ganzen gebildeten Welt ſein ſollte, wäre der Gefahr nationaler Idioſynkraſie preisgegeben. Kant handelte daher ganz richtig.

Eben ſo richtig haben ſeine Nachfolger, Schelling und Hegel, Fichte und Herbart, an ſeiner Maxime feſtgehalten. Hegel neigte ſich zur Deutſchheit der Terminologie. Kurz in ſeiner Geſchichte der Deutſchen Literatur — um nur dieſen einen Ankläger ſtatt vieler zu nennen — wirft ihm vor, daß er den von Kant leider ſchon eingeſchlagenen Weg weiter gewandelt ſei und außerdem wahre Wortungeheuer in die Philoſophie eingeführt habe. Das Erſte iſt ganz richtig. Hegel hat keinem abſtracten Purismus gehuldigt, ſondern hat die ihm überlieferte antike Terminologie im Allgemeinen aufgenommen. Was aber den Vorwurf der Wortungeheuer anbetrifft, ſo ſieht man ſich nach ſolchen vergeblich um. Es können damit nur einige Deutſche Ausdrücke gemeint ſein, die theils dem Griechiſchen nachgebildet ſind, theils dem gewöhnlichen Sprachgebrauch angehören, aus welchem Hegel ſie nur als unübertreffliche in ſeine Terminologie aufnahm. Anſichſein, Fürſichſein, An und für ſich ſein, was gerade ſo im Griechiſchen vorkommt, ſagt man auch, in derſelben Bedeutung, im gemeinen Leben; und wurde längſt vor Hegel auch in der Wiſſenſchaft geſagt, obwohl die Form des Infinitivs ſeltener vorkam. Unmittelbarkeit und Vermittlung wird ebenfalls nicht als undeutſch getadelt werden können; Wörter, wie Unterſchiedenheit, die man beanſtandet hat, ſind ganz eben ſo gebildet, wie Verſchiedenheit von verſchieden; Unterſchiedenheit kann nicht, wie man gemeint hat, durch Unterſchied vertreten werden; Unterſchiedenheit iſt nicht blos einfacher Unterſchied, ſondern der geſetzte Unterſchied. Man ſollte ſich freuen, daß die Deutſche Sprache ein ſolches Wort bilden kann, ſtatt es auszuſtoßen. Wo wären denn jene ſprachlichen Behemots und Leviathans, die man Hegel zur Laſt legt? Oder ſoll ihm, daß er neben der Griechiſch-Römiſchen Terminologie die ſpeculative Kraft und Schönheit der Deutſchen Sprache zu Ehren hat bringen wollen, als eine Ungeheuerlichkeit angerechnet werden? Sollte er im Gebrauch ächt Deutſcher Wörter, wie Weſen, Wirklichkeit, Begriff, Sittlichkeit und ähnlicher, ſich genirt haben, weil er die in ihnen liegende Tiefe auch nach einer Seite hinkehrte, von welcher aus man die Bedeutung dieſer Wörter weniger zu würdigen gewohnt war? Sollte er vielleicht gar deswegen ſich geniren, weil er durch ſolche eigenthümliche, aus dem Geiſt unſerer Sprache geſchöpfte Betonung ſeinen Ueberſetzern Schwierigkeiten bereitete? Und doch ſehen wir, daß Bénard ſeine Aeſthetik, Slomann ſeine Logik ſehr gut in's Franzöſiſche überſetzt, daß Barchou de Penhoën, daß Willm, daß Ott, Vera, und viele Andere encyklopädiſche Ueberſichten ſeines ganzen Syſtems den Franzoſen mit Erfolg gegeben haben. Genug, es iſt ein ganz faules, aller thatſächlichen Unterlage entbehrendes Gerede, Hegel zu beſchuldigen, die philoſophiſche Sprache verderbt oder verundeutſcht zu haben. Freilich muß man Hegel's Sprache nicht nach einigen Sätzen beurtheilen wollen, die man aus den Zuſätzen zur Naturphiloſophie oder aus dem dritten Theil der Geſchichte der Philoſophie zuſammenrafft, um ihn, den großen Sprachkünſtler, als einen Stümper in unſerer Sprache zu verhöhnen, denn für ſolche Monſtroſitäten, wie ſie an jenen Orten zuweilen vorkommen, iſt doch offenbar nicht Hegel, ſondern der Herausgeber verantwortlich, der ſie aus nachgeſchriebenen Heften entnahm.

Indem wir daher die Richtigkeit der Maxime anerkennen, für die Terminologie im Allgemeinen die Griechiſch-Römiſchen Elemente derſelben feſtzuhalten und fortzubilden, damit der Wiſſenſchaft ihr koſmopolitiſcher Charakter gewahrt bleibe, halten wir es zugleich für möglich, die Ureigenthümlichkeit der Deutſchen Sprache in der Ausführung der Gedanken damit zu verbinden, denn auf dieſer beruhet die Möglichkeit, die Wiſſenſchaft zum Kunſtwerk zu geſtalten und kraft ſolcher Schöngeſtaltung im edlen Sinne zu populariſiren. Den Verſuch einer völligen Verdeutſchung der Logik machten Tieftrunk 1825 und Krauſe, der letztere mit Hinzufügung der correlaten Griechiſch-Lateiniſchen Bezeichnungen in der Lehre vom Erkennen und von der Erkenntniß, die v. Leonhardi 1836 herausgab. Manches iſt glücklich in dieſen Ueberſetzungen, Vieles verſchroben, das Meiſte undeutſch, z. B. wenn Krauſe für ſubjectiv: ingeiſtig, für analytiſch: inbeſtimmend, für Diviſivurtheil: Eintheilurtheil, für problematiſch: verſuchforſchend, für hypothetiſches Urtheil: Bedingurtheil, für affirmativ: bejahig, für negativ: verneinig u. ſ. f. ſagte. Was bei Krauſe, einem ſelbſtſtändigen Geiſte, noch ein Intereſſe hat, das wurde bei Nachahmern von ihm ſchon zur Schrulle, wie wenn Lindemann in ſeiner Logik Wörter auf: heit bildete, die ungrammatiſch ſind, z. B. Richtheit, Faßheit u. dgl. Gegen ſolche Extreme wird man Hegel's patriotiſchen Verſuchen, die Philoſophie Deutſch reden zu laſſen, ein weiſes Maaß zugeſtehen müſſen.

Abſtraction, Reflexion, Speculation.

Die bewundernswürdige Macht der Wiſſenſchaft wird auf gewiſſen Höhepuncten beſonders deutlich. Wie ungenügend ſie uns oft erſcheinen möge, wie viel Zweifelhaftes ſie uns noch zurücklaſſe, auf ſolchen Puncten müſſen wir ihr doch zugeſtehen, daß ſie ſchon Großes geleiſtet hat und daß ſie uns Bürgſchaften einer Harmonie des Univerſums gibt, die uns mit Vertrauen zu ſeiner Vernunft erfüllen können. Da ſauſ't eine nicht ſonderlich große Kugel mit ungeheurer Geſchwindigkeit durch den unendlichen Raum. Auf dieſer Kugel bewegen ſich Millionen nicht ſonderlich großer Individuen, anſcheinend dem abſoluten Zufall preisgegeben, ringend mit der Exiſtenz, ephemer in ihrer Dauer, oft unter einander ſich verfeindend, ja ſich mordend.

Aber dieſe gebrechlichen Individuen haben doch allmälig erkannt, daß ſie auf einer Kugel wohnen, die ſich um eine andere in einer genau gemeſſenen Bahn bewegt. Sie haben allmälig erkannt, daß ſie der Herrſchaft über die Natur ihres Wohnſterns fähig ſind; daß mit der wachſenden Einſicht in die Geſetze der Natur auch die Kraft ihrer Herrſchaft wächſt und daß die gleiche Vernunft es iſt, welche ſie als das Geſetz ihres Denkens und Handelns in ſich ſelbſt finden und welche ſie außer ſich in den Erſcheinungen der Natur begrüßen. Und unter dieſen abſoluten Geſetzen der Vernunft haben ſie Eins erkannt, das gleichſam das Geſetz der Geſetze, der Schlüſſel aller Erſcheinungen, der geheimoffenbare Archeus alles Seins und Werdens iſt. Dies Geſetz ſprechen ſie auf vielfach verſchiedene Weiſe, je nach den beſondern Regionen aus, in denen es ſich manifeſtirt. In der Logik nennen wir es von Seiten des ſubjectiven Denkens Abſtraction, Reflexion, Speculation; oder auch Verſtand, Urtheilskraft, Vernunft; oder auch Begriff, Urtheil, Schluß; oder auch Theſis, Antitheſis, Syntheſis. Welche Namen wir aber auch gebrauchen mögen, es iſt immer dieſelbe Trias, in deren Zauberbanden Alles gefangen liegt, denn was wir als ein Geſetz unſeres ſubjectiven Denkens ausſprechen, hat, wenn es wirklich ein Geſetz iſt, auch objectives Daſein. Wir gebrauchen daher jene ſelben Namen auch, um objective Verhältniſſe zu beſchreiben. Wir ſagen z. B. ein Kunſtwerk ſei abſtract, wenn es der Entwicklung eines innern Gegenſatzes zur Harmonie entbehrt. Wir ſagen, daß ſich ein Daſein in ein anderes reflectire. Verhältniſſe der Idee bezeichnen wir als ſpeculative. Die Verdauung z. B. nennen wir nicht einen abſtracten, auch nicht reflectirten, ſondern einen ſpeculativen Proceß, weil ſie ein Aſſimiliren des Unorganiſchen, einen Uebergang vom Todten zum Lebendigen in ſich enthält. Eine ſolche poſitive Einheit entgegengeſetzter Beſtimmungen iſt ſpeculativ oder dialektiſch.

Es iſt das unſterbliche Verdienſt der Kant'ſchen Philoſophie, die univerſelle Bedeutung der logiſchen Trichotomie wieder zum Bewußtſein gebracht zu haben. Wie wir früher erwähnten, war es die Kategorie der Relation, an deren Unterſchieden ſich Kant dieſelbe enthüllte und feſtſtellte. Es iſt das nicht weniger unſterbliche Verdienſt Hegels, jene Trichotomie zu der höhern Form der immanenten Dialektik fortgebildet und den Anfang ihrer Durchführung durch das geſammte Gebiet des Wiſſens gemacht zu haben. Auch die Wiſſenſchaft der logiſchen Idee ſelber hat kein anderes Geſetz der Entwicklung.

Die Abſtraction iſt die erſte Beſtimmung, zu welcher das Denken ſich entſchließen muß. Sie iſt das Setzen des Allgemeinen an ſich, jedoch nicht nur als der formalen Einheit der Vorſtellung, ſondern als einer zugleich nothwendigen. Die Vorſtellung, wie wir ſahen, hat auch ſchon Allgemeinheit, aber noch keine Nothwendigkeit. Die Allgemeinheit der Abſtraction hingegen iſt eine nothwendige, die wir daher auch Verſtandesbegriff nennen, um ſie vom Schema des Vorſtellens zu unterſcheiden. Die Abſtraction abſtrahirt von aller Mannigfaltigkeit der empiriſchen Exiſtenz. Sie zieht von der Vielheit des Concreten die allgemeinen Beſtimmungen ab, weshalb man früher auch im Deutſchen von abgezogenen Begriffen ſprach. Man nannte ſie auch zu Leibnitz Zeit abgefeimte oder abgeſäumte Begriffe, nämlich abgefädnete. Durch Contraction entſtand die Form abgeſäumt, welche dann den Nebenſinn des Verſchmitzten, Liſtigen, erhalten hat. Die abſtracten Begriffe machen die weſentliche Grundlage alles wahrhaften Denkens aus; der Verſtand iſt der Grenzhüter der Begriffe, der ihnen Reinheit, Feſtigkeit und Folgerichtigkeit ſichert. Wenn wir zu denken anfangen, werden wir einen Begriff von allen andern abſondern müſſen; wir werden diejenigen Beſtimmungen an ihm feſthalten müſſen, die ihn ſpecifiſch von andern Begriffen unterſcheiden; wir werden uns derſelben beſtändig erinnern müſſen, während wir dieſen Begriff mit andern in ein Verhältniß ſetzen. Nehmen wir z. B. den Begriff der Materie, ſo werden wir ihren abſtracten Begriff darin finden, daß ſie ſchwer iſt und den Raum nach allen Dimenſionen erfüllt. Aus dieſer Definition ſind mit Recht alle Beſtimmungen weggelaſſen, die ſich in concreten Materien befinden. Wenn aber ein Concretum eine Materie ſein ſoll, ſo muß das Abſtractum jener Definition darin enthalten ſein. Was alſo nicht ſchwer iſt und was nicht den Raum erfüllt, iſt nicht Materie. Der Punct, da er gar keine Größe hat, kann weder ſchwer ſein noch den

Raum erfüllen. Er iſt alſo nichts Materielles. Die Linie, die eine Richtung nur in die Länge, nicht in die Breite hat, iſt nichts Materielles. Der Nerv aber, da er ſchwer iſt und den Raum nach allen Dimenſionen erfüllt, iſt etwas Materielles u. ſ. w. Das Abſtractum Materie exiſtirt nicht an ſich. Dann wäre es ein Concretum. Es exiſtirt aber in allen noch ſo verſchiedenen Materien; es iſt folglich nicht eine bloße Vorſtellung, ſondern ein nothwendiger Begriff, der nicht nicht zu denken iſt. In allem Materiellen exiſtirt die Eine Materie.

Wie kommt es nun aber, daß die Abſtraction ſo oft mit dem Nebenſinn des Untergeordneten nicht nur, ſondern geradezu des Falſchen erwähnt wird? Wie kommt es, daß die Begriffe des Verſtandes in Verruf gerathen ſind, daß ſie als leer, als froſtig, als todt, als arm, kahl, äußerlich und endlich verhorrescirt werden? Wie kommt es, daß man eine Philoſophie nicht ſtärker glaubt fletriren zu können, als wenn man ſie eine Verſtandesphiloſophie ſchilt?

Unmöglich kann dies in der Abſtraction als ſolcher liegen, denn ſie iſt unumgänglich. Denken iſt ohne ſie undenkbar. Der geſunde Menſchenverſtand, der bon sens, der common sense, iſt in hohen Ehren zu halten. Der Grund muß alſo in einem Verhältniß geſucht werden, das über den Verſtand hinausgeht. Das Denken ſelber muß in ſeiner eigenen Nothwendigkeit ſich gegen den Dogmatismus der Verſtandesbegriffe negativ verhalten. In der Abſtraction ſelber muß ſich der angreifbare Punct entdecken, der nicht ihre Qualität als Abſtraction, wohl aber die Auflöſung dieſer Qualität betrifft. Die Abſtraction ſetzt eine an ſich nothwendige Einheit, aber ſie fixirt auch dieſelbe. Hiedurch werden die Verſtandesbegriffe ausſchließend gegen einander und hiermit erſt beginnt die Abſtraction ihren Abfall in die Einſeitigkeit, welche ſie unwahr macht und welche im Leben wie in der Wiſſenſchaft das Verderben bringt. Die Hartnäckigkeit, mit welcher der Verſtand die Begriffe von dem Uebergang in einander zurückzuhalten ſtrebt, zwingt ihn zu einer Tyrannei, die fanatiſch die Einheit als ſolche ohne ihre Unterſchiede geltend macht. Damit werden denn die Begriffe leer, kahl, arm, dürftig und wie man ſonſt noch den Mangel des Unterſchiedes ausſprechen möge; zugleich werden ſie endlich, denn ſie weigern ſich, über ihre Grenze hinauszugehen und mit andern Begriffen in Verhältniß zu treten. Weil jedoch die Beziehung von Begriff auf Begriff unvermeidlich bleibt, ſo hilft ſich der Verſtand durch Erfindung neuer Abſtractionen, mit denen er die Integrität der Abſtraction zu erhalten ſich überredet. Dieſer Umſtand vornämlich iſt es, der die Wiſſenſchaften mit ſo vielen Halbgedanken, Mißbegriffen und künſtlichen Wendungen erfüllt, welche der Verſtand oft als den höchſten Triumph ſeiner Einſicht verehrt. Wir haben vorhin den Begriff der Materie als Beiſpiel der Abſtraction genommen. Wir haben die Wahrheit dieſes Begriffs anerkannt. Wenn nun aber die Materie in Verhältniſſe tritt, in denen ſie ſich aufhebt, ſo iſt klar, daß Schwere und Raumerfüllung negirt werden und daß die Materie zum Subſtract einer immateriellen Thätigkeit wird, die wir im Allgemeinen Kraft nennen. Kraft iſt der Idealismus im Realismus der Materie. Wenn nun der Verſtand bei der Materie ſtehen bleibt, ſo kann er viele Verhältniſſe derſelben nur gezwungen erklären. Er erfindet z. B. der Conſequenz wegen den Begriff der imponderablen Materie. Wenn Materie ſchwer iſt und den Raum erfüllt, ſo kann eine Materie, die ohne Schwere iſt, auch nicht den Raum erfüllen, ſondern, was alsdann den Raum erfüllt, iſt die Kraft, die an der Materie erſcheint. Die Magneticität z. B. hat man eine imponderable Materie genannt. Wäre ſie in der That eine Materie, ſo müßte ſie, wie Waſſer, Gold, Holz, Quarz u. dgl. für ſich im Raum dargeſtellt werden können. Das iſt unmöglich. Sie iſt auch nicht ſchwer, denn ein Körper, der magnetiſirt wird, wird dadurch ſo wenig ſchwerer, als einer, der entmagnetiſirt wird, leichter. Die Empirie hat daher auch gefunden, daß Magneticität nicht blos dieſer und jener Materie, Eiſen, Kobalt, Nickel, zukommt, ſondern daß alle Materie an ſich magnetiſch iſt, ja ſie hat zum axialen den äquatorialen Magnetismus hinzuentdeckt. Magneticität iſt alſo ein dynamiſches Verhältniß der Materie, aber nicht ſelber eine Materie. Der Verſtand müßte nun, falls er Verſtand genug hätte, zugeben, daß die Kraft in der Materie als eine ideelle Thätigkeit derſelben wirkt. Weil er ſich aber dazu nicht entſchließen kann, ſo erfindet er zu ſeiner großen Genugthuung einen Begriff der Materie, der ſeine eigene Definition verletzt, jedoch ihm die Materie erhält. Er ſagt alſo, die Magneticität ſei ein äußerſt feines Fluidum und wegen ſothaner Subtilität imponderabel. So erfand er für die Wärme einen Wärmeſtoff, für das Licht einen Lichtſtoff u. ſ. w.

Die Allgemeinheiten des Verſtandes ſind der Beginn des Denkens. Weil aber die Begriffe nicht blos als ruhige Einheiten neben einander ſtehen, ſondern weil ſie in Beziehung auf einander treten, ſo geht die Abſtraction in die Reflexion über, die als logiſche Function ein Urtheil iſt. Wir denken bei der Reflexion zunächſt an uns als die Reflectirenden, die einen Begriff auf irgend einen andern beziehen, damit die Ruhe des gravitätiſchen Dogmatismus ſtören und der Vornirtheit des Verſtandes Verlegenheiten bereiten. Der wirkliche Reflexionsbegriff iſt aber auch an ſich die Reflexion eines Begriffs in einen andern, nämlich in den ihm entgegengeſetzten. Die Theſis der Abſtraction hat ſich eine andere, ihre Antitheſes, gegenüber. Wenn ich als denkendes Subject von der Einheit zur Vielheit, von der Identität zum Unterſchiede, von der Allgemeinheit zur Beſonderheit, von der Materie zur Kraft, von der Welt zu Gott u. ſ. w. übergehe, ſo ſind zugleich dieſe Begriffe ſelber in einem Verhältniß der Beziehung auf einander, welches ein gegenſeitiges iſt, denn die Einheit iſt der Vielheit eben ſo wohl entgegengeſetzt, als die Vielheit der Einheit; der Identität ſteht eben ſowohl der Unterſchied gegenüber, als dem Unterſchiede die Identität u. ſ. w. Hiedurch erzeugt ſich nun jener eigenthümliche Charakter der Amphibolie, den Kant an den Reflexionsbegriffen hervorhob. Er verhindert, die Begriffe in feſte Grenzen abzuſchließen. Er macht ſie flüſſig, denn der eine geht, indem er ſich für ſich beſtimmen will, in den andern ihm entgegengeſetzten über.

Dies Schickſal der Auflöſung der Verſtandesbegriffe iſt ein unabwendbares, allein ſehr natürlich dasjenige, welches den Verſtand empört. Die Reflexion iſt ihm als der Mephiſto verhaßt, der ihn durch ſeinen ewigen Widerſpruch beunruhigt. Er hilft ſich daher gegen die Dialektik der Begriffe theils durch einfache Ableugnung der Entgegenſetzung, theils durch Zweifel an ihrer

Wahrheit, theils durch ein Hervorheben einer andern Beziehung, über welche er die amphiboliſche vergeſſen zu machen ſucht. Wie er zuerſt der abſtrahirende Verſtand war, ſo wird er ſelber nun zum reflectirenden, um der Reflexion zu entgehen. Der Verſtand kann ſich als Verſtand für ſich nur dadurch vor den Widerſprüchen der Reflexion retten, daß er, ſeinem Weſen nach, von ihnen abſtrahirt und die Reflexion der Falſchheit beſchuldigt. Will dieſe ſich gegen ihn dadurch rechtfertigen, daß ſie die Entgegenſetzung in den Begriffen als ſolchen nachweiſt, ſo verſchließt er ſich in der Verſicherung, daß ein ſolcher Nachweis Sophiſtik ſei, welche das geſunde Denken vernichte. Einlaſſen darf er ſich nicht, denn alsdann iſt er ſchon verloren. Er behauptet daher, daß der Widerſpruch nicht gedacht werden könne und daß Widerſprechendes nicht exiſtire. Es ſei unmöglich, daß etwas zugleich es ſelber und ſein Entgegengeſetztes ſein könne. Er warnt, die Strenge der wiſſenſchaftlichen Denkungsart nicht durch dialektiſirende Spitzfindigkeit zu verliederlichen.

Nun würde der Verſtand mit dieſer Polemik ganz Recht haben, wenn das Denken im Stadium der Reflexion ſtehen bliebe, denn alsdann würde ja nur ein *Skepticismus* das letzliche Reſultat des ſich hin und her bewegenden, hinüber und herüber gehenden Denkens ſein können. Alle Beſtimmungen, welche der Verſtand befeſtigt hatte, würden durch die Reflexion nur wankend gemacht werden. Sie würden alle nur eine *relative* Bedeutung haben, nach welcher etwas, von hier angeſehen, weiß, von dort angeſehen, ſchwarz erſcheinen könnte. Sie würden den gemeinen Begriff der Dialektik rechtfertigen, der in ihr nur eine Kunſt erblickt, ein und daſſelbe nach verſchiedenen Seiten hin willkürlich als das Entgegengeſetzte aufzufaſſen und zu behaupten. Die zum wahrhaften Denken erziehende Kraft der Platoniſchen Dialoge beſteht großentheils in der Meiſterſchaft, mit welcher in ihnen die Beſchränktheit des verſtändigen Dogmatismus, aber auch die Befangenheit und leichtſinnige Beweglichkeit der Reflexion, der Widerſpruch des reflectirenden Verſtandes, die logiſche Unhaltbarkeit des ſich ſelbſt nicht kritiſirenden Skepticismus dargeſtellt iſt. So gut als die Reflexion über den Verſtand, ſo gut muß die Vernunft über die Reflexion hinausgehen. So gut als die Begriffe des Verſtandes kalt und leer und bornirt werden, wenn ſie zur Unbewegtheit erſtarren, ſo gut werden die Reflexionsbegriffe hohl, verworren und zerſtörend, wenn ihre Beziehung und Entgegenſetzung nicht in eine höhere Einheit aufgehoben wird. Dieſe Einheit wird eine höhere genannt, weil ſie mit der Identität des Verſtandes den Unterſchied der Reflexion vereinigt, weil ſie Harmonie iſt. Sie iſt es, die wir ſpeculative nennen, obwohl wir dieſen Ausdruck gewöhnlich umgehen und ihm andere unterſchieben z. B. vernünftig, wahr, abſolut, ideal u. dgl. Das ſpeculative Denken iſt dasjenige, welches ſich der Wahrheit ſeines Begriffs an und für ſich durch die Vermittelung deſſelben gewiß iſt. Wir löſen in ihm die Dualität der Reflexion nicht dadurch auf, daß wir ſie vernichten, ſondern dadurch, daß wir ihre Unterſchiede als die nothwendigen Momente der poſitiven Einheit der Identität und ihrer Differenz erkennen; ein Erkennen, dem die Realität objectiv entſpricht. In allen Vernunftbegriffen iſt daher eine Entgegenſetzung der Einheit gegen ſich ſelbſt, aber auch die eigene Aufhebung des Gegenſatzes enthalten.

Im gewöhnlichen Leben kann man bemerken, daß die Antwort auf eine Frage nicht ſelten mit den Worten: Ja nein! angefangen wird. Dies kann als eine Zerſtreutheit oder auch als eine Ungeſchicktheit genommen werden und kann es auch dies ſein. Oft aber birgt ſich die Reflexion dahinter, die nicht einſeitig in eine beſchränkte Faſſung der Sache ſich will fallen laſſen. Wenn man aber die Dialektik in der Amphibolie der Reflexionsbegriffe damit hat verächtlich und lächerlich machen wollen, daß man ſie die Ja-Nein-Philoſophie genannt hat, die nämlich nicht wiſſe, ob ſie Ja oder Nein ſagen ſolle oder die, ſtatt einer ehrlichen Entſchiedenheit, eine Allerweltslüge, einen Centauren von Ja und Nein, ein intelligibles oder vielmehr inintelligibles Monſtrum hervorbringe, ſo kann eine ſolche Anſicht nur aus dem Verkennen der Religionsbegriffe hervorgehen, die einmal exiſtiren. Wird die Entgegenſetzung der Einheit gegen ſich, τὸ ἓν διαφεροῦν ἑαυτῷ, nicht erkannt, ſo kann conſequent auch nicht die Ueberwindung des Gegenſatzes, die Harmonie, erkannt werden. Es kann alsdann auch nicht zum Begriff der Idee kommen, wie wir ſeit Kant den Vernunftbegriff in ſeiner

Unbedingtheit wieder zu nennen pflegen. Idee wird in ſolchen Philoſophien nicht die ſpeculative Syntheſis der Vernunft heißen, die, wie Kant ebenfalls gezeigt hat, nur als ein Schluß ſich realiſiren kann, ſondern, wenn von Ideen überhaupt noch geſprochen wird, ſo wird man darunter auf einem ſolchen Standpunct nur Abſtractionen verſtehen, wie auch Platon oft darunter verſtand, was ausdrücklich nicht geleugnet werden ſoll. Wir haben oben als ein Beiſpiel des ſpeculativen Begriffs den der Verdauung angeführt. Er enthält den Gegenſatz des Todten und des Lebendigen in ſich, aber auch die Ueberwindung des Todten durch das Lebendige. Der unorganiſche Stoff, den das lebendige Individuum in ſich aufnimmt, wird von ihm in ſein eigenes Leben, in Saft, in Blut, umgewandelt. Weder die mechaniſche Bewegung, noch der chemiſche Proceß reichen hin, die Verdauung zu erklären, obwohl ſie in ihrem Begriff weſentliche Momente ausmachen. Das Leben kann nicht aus dem Tode begriffen werden. Daß das Lebendige den gegen es ſelbſt unorganiſchen Stoff in die ſpecifiſchen Stoffe ſeiner Individualität verwandelt, ſo daß, was als ein Todtes von ihm ergriffen ward, als Saft oder Blut in ihm ſich bewegt, iſt ein ſpeculativer Begriff, weil darin der Uebergang des Entgegengeſetzten in das Entgegengeſetzte zur Einheit mit ihm gedacht werden muß.

Für ſpeculativ ſagen wir häufig auch concret. Dies Wort ſteht zunächſt dem Abſtracten gegenüber, wird aber auch den Reflexionsbegriffen entgegengeſetzt. Es erfordert jedoch einige Uebung, ſich in dem Gebrauch dieſer Ausdrücke heimiſch zu machen, weil nämlich eine Sphäre, ſofern ſie untergeordnet iſt, die Bedeutung einer gegen die höhere, worin ſie übergeht, abſtracten empfängt, obwohl ſie ihrerſeits an ſich oder in Verhältniß zu einer ihr untergeordneten ebenfalls concret iſt. Wir ſagen z. B., daß der reine Begriff der Vernunft ein abſtracter ſei, nämlich im Verhältniß zum Begriff der Natur und des Geiſtes, die an ſich vernünftig ſind, aber auch noch mehr, als nur vernünftig ſind. Gegen den Geiſt nennen wir wieder die Natur abſtract. Im Begriff des Geiſtes ſelber nennen wir den einzelnen, individuellen Geiſt, ſo concret er iſt, gegen die höhern Geſtaltungen des Geiſtes in den ſittlichen Organismen der Familie, des Staats, der religiöſen Gemeinde, abſtract, ohne damit einen Tadel ausſprechen zu wollen. Wir wiſſen ja ſehr wohl, daß die Familie z. B. ohne die einzelnen concreten Menſchen, welche ſie conſtituiren, gar nicht exiſtiren könnte, aber wir wollen ſagen, daß der Einzelne in dem Geiſt der Familie als einer ihm übergeordneten Einheit zum Mitgliede werde und gegen dieſen Geiſt keine ihn ausſchließende Selbſtſtändigkeit haben ſolle. Wir drücken uns auch wohl ſo aus, daß wir dasjenige Daſein, was einem höheren ein- und untergeordnet iſt, ein Moment desſelben nennen. Damit iſt gar nicht gemeint, ihm diejenige Selbſtſtändigkeit und Freiheit abzuſprechen, die es in ſeinem Fürſichſein beſitzt. Wenn wir ſagen, daß der Einzelne in der Familie nur ein Moment ſei, ſo wollen wir damit gar nicht ſeine individuelle Freiheit negiren und gar nicht die Möglichkeit leugnen, daß er nicht gegen ſeine Familie ſich feindſelig verhalten, daß er nicht ſie verlaſſen könne. Und ſo iſt, dem Staat gegenüber, die einzelne Familie wiederum nur ein abſtractes Moment deſſelben, obwohl es nur zu wahr iſt, daß die Familie die Grundlage des Staats, ja der unmittelbare Staat ſelber als die von der Natur geſetzte ſittliche Gemeinſchaft iſt. Im Staat aber ſind die einzelnen Familien nur Glieder deſſelben, deren höhere Einheit er ausmacht, weshalb er ihr Eigenthum, ihre Arbeit, ihr Leben ſogar, zur Vermittelung ſeiner Zwecke in Anſpruch nimmt.

Abſtraction, Reflexion, Speculation iſt alſo der dem Denken in ſeinem Proceß vorgezeichnete Weg. Dies Bewußtſein iſt gleichſam der Compaß, der es auf ſeinen Fahrten überall für die Richtung, die es zu nehmen hat, orientiren muß. Die Abſtraction des Verſtandes iſt nothwendig, die allgemeinen Begriffe zu bilden. Die Reflexion der Urtheilskraft iſt nothwendig, um die Beziehungen zu ſetzen, die zwiſchen den Begriffen möglich ſind. Die Speculation iſt nothwendig, um den Unterſchied der Verhältnißbeſtimmungen in die Einheit zurückzuführen.

Die Abſolutheit des Denkens.

Das ſpeculative Denken iſt die höchſte Form der theoretiſchen Intelligenz, die nicht abermals in eine noch höhere ſich aufzuheben vermag. Das Denken kann zwar überhaupt im Wollen ſich aufheben und der Wille ſteht inſofern höher, als der Gedanke, der in ihm ſich bewegt, allein innerhalb des Erkennens iſt das ſpeculative Denken die Grenze ſeiner Entwicklung. Wir nennen es daher auch abſolut und wollen damit ſagen, daß in ihm die Gewißheit eben ſo abſolut ſei, als die Wahrheit, die Form ſo unendlich als der Inhalt.

Aber mit dieſem Begriff erzeugen ſich einige Schwierigkeiten. Empiriſch iſt nichts gewiſſer, als die Thatſache, daß wir Menſchen uns im Erkennen irren und uns ſelbſt widerſprechen können. Aus dem Begriff des Erkennens ſelber iſt nichts wahrer, als die Einſicht in die Möglichkeit des Irrthums und des Widerſpruchs. Wir vermögen ſogar die logiſchen Formen zu erkennen, in denen wir Trugſchlüſſe oder Fallacien bilden. Dennoch muß behauptet werden, daß das Denken als ſpeculatives der Abſolutheit fähig ſei, denn empiriſch iſt zugleich nichts gewiſſer, als daß wir oft uns auch nicht irren und nicht widerſprechen und dem Begriff des Erkennens gemäß iſt auch nichts wahrer, als die Möglichkeit, auch nicht zu irren und uns nicht zu widerſprechen. Im Begriff des Erkennens liegt der Begriff der Einheit der Gewißheit mit der Wahrheit; im Begriff des Denkens der Begriff der Einheit des Denkens mit dem Sein. Daß wir empiriſch dieſe Einheit nicht immer erreichen und daß in dem Verhältniß des denkenden Subjects zum objectiven Daſein die Möglichkeit einer Nichtübereinſtimmung liegt, iſt kein Grund, die Unabweislichkeit jenes Poſtulates zu negiren. Alles Erkennen, alle Wiſſenſchaft beruht auf der Vorausſetzung, daß die Gewißheit der Wahrheit für uns möglich iſt, eine Vorausſetzung, die vom Begriff des Denkens untrennbar iſt und durch welche wir daſſelbe vom Träumen, vom Phantaſiren, vom Wahnſinn unterſcheiden.

Im gewöhnlichen Leben bezweifelt dies auch Niemand. Wir Alle handeln in dieſem Vertrauen, der Wahrheit gewiß zu ſein. Eben ſo bezweifelt Niemand, daß es die Aufgabe der Wiſſenſchaft ſei, die Wahrheit in einer Form zu erkennen, welche den Beweis enthalte, ihrer ſchlechthin gewiß zu ſein. Noch weniger bezweifelt Jemand, daß wir uns Gott als den Geiſt denken müſſen, in welchem die abſolute Gewißheit der Wahrheit als ſein ewiges Selbſterkennen exiſtirt. So lange nun von dieſen allgemeinen Beſtimmungen, ſo lange von der Aufgabe der Wiſſenſchaft überhaupt, ſo lange von dem Begriff die Rede iſt, den wir vom göttlichen Erkennen haben müſſen, ſehen wir gegen die Abſolutheit des Erkennens keinen Widerſpruch ſich erheben. Sobald aber von dem wirklichen Erkennen, ſobald von der Realiſation der Wiſſenſchaft, ſobald von dem Verhältniß des menſchlichen Erkennens zum göttlichen die Rede iſt, beginnt der Zweifel. Es wird ein Unterſchied nicht blos, ſondern ein Gegenſatz zwiſchen dem menſchlichen und dem göttlichen Erkennen behauptet. Ein Unterſchied exiſtirt gewiß, denn Gott iſt auf urſprüngliche Weiſe ſich ſelbſt der unendliche Inhalt ſeines Wiſſens. Er iſt ſelbſt alle Wahrheit und daher auch unmittelbar die Gewißheit derſelben. Ein Gegenſatz aber exiſtirt nicht, als wenn nämlich unſer Erkennen nur das Endliche, nur die Erſcheinung zu faſſen vermöchte und als wenn ihm die Unendlichkeit und das Weſen zu begreifen verſagt ſei. Dieſe ſchlechte und völlig irreligiöſe Annahme tritt gewöhnlich als Demuth auf. Sie geſtattet dem Menſchen ein Wiſſen nur vom Bedingten, vom Zeitlichen und betrachtet das Streben der Wiſſenſchaft als Danaidenarbeit. Die Religion kann unmöglich ein Intereſſe haben, dem Menſchen das Wiſſen der Wahrheit ſchlechthin vorzuenthalten. Sie behauptet auch im Gegentheil, die Wahrheit zu wiſſen. Sie gründet den Anſpruch, ihr zu vertrauen, auf die Verſicherung, daß ihr Glaube, der doch ein Wiſſen iſt, der wahre ſei. Nur die Gewißheit der Wahrheit kann auch für das Handeln zur Beſeligung führen, weil nur ſie zwiſchen Gott und uns das reelle Band iſt, wie Chriſtus daher ſich ſelbſt die Wahrheit und das Leben nennt und wie er uns auffordert, die Wahrheit zu erkennen, weil ſie uns frei machen werde. Daß wir vollkommen ſein ſollen, wie unſer Vater im Himmel, gilt nicht blos für die Praxis des Guten, es gilt auch für die Theorie des Wahren.

Es iſt merkwürdig, die Menſchen zu beobachten, wie ſie einerſeits die überſchwänglichſten Prädicate in Bereitſchaft haben, die Würde der Wiſſenſchaft, ihren hohen Beruf, ihre außerordentlichen Leiſtungen, ihre ſegenreichen Folgen, namentlich bei akademiſchen Oſtentationen, zu preiſen, und wie ſie anderſeits nicht genug Worte finden können, die Unſicherheit, Anmaaßung, Kurzſichtigkeit, ja Verderblichkeit der Wiſſenſchaft zu ſchildern, ſobald Ernſt mit dem Weſen gemacht werden ſoll. Die armſelige Behaglichkeit, mit welcher pfäffiſche Ignoranten oder pietiſtiſche Schwachköpfe die erhabenen Worte des großen Heidenapoſtels, daß all' unſer Wiſſen Stückwerk ſei, mit ſalbungsvollem Gewäſch commentiren, verräth oft genugſam, wie unbequem und verhaßt ihnen alle Wiſſenſchaft eigentlich iſt. Man hat ſich an dieſe doppelte Sprache ſo gewöhnt, daß man mit ihren Contraſten ohne alle Kritik abwechſelt. Man ſpricht alſo von den Schranken des menſchlichen Wiſſens, es recht zu erniedrigen. Iſt denn aber nicht die Entwicklung der Wiſſenſchaft das zwar langſame doch unabläſſig fortſchreitende Aufheben dieſer Schranken? Zeigt nicht die Geſchichte der Wiſſenſchaft die Conſequenz der Anſtrengungen, uns von unſerer Unwiſſenheit zu befreien? Man ſpricht von den Grenzen des menſchlichen Wiſſens, in die es ewig eingeſchloſſen bleiben müßte, weil ſie als unüberſteigliche nicht zu Schranken herabgeſetzt werden könnten. Iſt aber nicht den frühern Geſchlechtern Vieles als Grenze erſchienen, was die Erfindſamkeit, die Combination, der Muth und die Ausdauer ſpäterer Jahrhunderte doch in eine bloße Schranke verwandelte, die der wißbegierige Geiſt ſiegreich überwand? Iſt nicht jedes Problem ein Amerika, welches ſeinem Columbus keine Ruhe läßt? Doch ſelbſt, wenn wir zugeben, daß wir empiriſch gewiſſe Dinge niemals erkennen und daß wir inſofern an ihnen eine Grenze unſeres Wiſſens haben werden, ſind dies gerade Dinge, auf welche es ankommt? Liegt in ihnen gerade ein Inhalt, ohne deſſen Beſitz die Abſolutheit des Wiſſens unmöglich wäre? Wenn wir nun, wie doch ſehr wahrſcheinlich, niemals wiſſen werden, vor wie viel Jahrtauſenden der erſte Menſch auf dieſem Sterne entſtand, niemals, wie der Kern unſeres Planeten eigentlich beſchaffen iſt, niemals, welche Sterne die letzten in der Nacht des unendlichen Raumes ſind, niemals, in welcher Art und Weiſe wir nach unſerm Tode uns zur Natur verhalten werden u. ſ. w., u. ſ. w., wird dadurch das, was die Erkenntniß der Ideen betrifft, gehindert? Welch' eine Welt voll Entdeckungen aller Art liegt nicht zwiſchen uns und Ariſtoteles und wie ſehr müſſen wir doch anerkennen, daß dieſer Grieche die weſentlichſten Ideen und Begriffe nicht nur, ſondern daß er ſogar im empiriſchen Wiſſen die meiſten und vornehmſten Gegenſtände richtig erfaßt hatte. Die Erkenntniß des reinen Denkens, der reinen Mathematik, der Pſychologie, der Geſetze des Willens und der ewigen Natur Gottes, hängt nicht von der Breite der Empirie, nur von der Kraft der Vertiefung ab.

Wenn man unſere Erkenntniſſe durchmuſtert, ſo fragt ſich, welche von ihnen wir uns denn wohl in Gott anders denken müßten? Die Geſetze des Denkens können wir uns in Gott gewiß nicht anders denken. Einheit wird auch für ihn Einheit, Unterſchied Unterſchied, Grund Grund, Allgemeines allgemein, Einzelnes einzeln ſein müſſen u. ſ. w. Wenn wir uns eine Intelligenz auf dem Polarſtern vorſtellen, die ſich damit beſchäftigte, eine Logik zu entwerfen, ſo müßte dieſelbe mit unſerer Logik in allen Stücken übereinſtimmen. Das menſchliche Denken kann als vernünftiges nur die Beſtimmungen der Vernunft zum Inhalt haben, die Vernunft aber, das Denken des Logos, iſt göttlich und für alle Intelligenzen die nämliche. Wird es nicht mit der Mathematik eben ſo ſein? Sollen wir in der That annehmen, daß für Gott der Winkel im Halbkreiſe kein rechter ſei, daß für ihn ein Kegel kein Kegel, eine zweite Potenz keine zweite, eine Aſymptote keine Aſymptote ſei u. ſ. w. Schwerlich. Es iſt nicht abzuſehen, was in den logiſchen und mathematiſchen Beſtimmungen das Nurmenſchliche oder gar Nichtgöttliche ſein ſoll. Und ſo könnte man die Reihe der Wiſſenſchaften durchlaufen. Man könnte fragen, ob für Gott die Erde ſich nicht um die Sonne drehe, ob für ihn Körper nach einem andern Geſetz, als dem von uns entdeckten, fallen, ob für ihn die Formen und Qualitäten der Mineralien, die Geſtalten und Proceſſe der Pflanzen, die Organismen und Lebensweiſe der Thiere andere, als für uns, ſeien? In den höhern Regionen merkt man bald, daß ein ſolcher Dualismus zwiſchen menſchlichem und göttlichem Wiſſen ſie ſelbſt vernichten würde. Wenn, was wir als gut und als böſe erkennen, nicht in dem ewigen

Erkennen und Wollen, nicht im Wiſſen des lebendigen Gottes ſelber wurzelte, wäre dann wohl Sittlichkeit und Religioſität denkbar? Lehren nicht die Religionen ausdrücklich, daß Gott dem Menſchen die Wahrheit offenbart habe, was doch keinen Sinn hätte, wenn ſie nicht gewußt werden könnte? Wird ſie aber gewußt, ſo wird mit ihr auch das Abſolute gewußt. Sagen uns nicht die Religionen, daß wir das Gute wollen müſſen, weil es der Wille Gottes ſelbſt iſt? Iſt dies der Fall, ſo muß wenigſtens hier das menſchliche Wiſſen zugleich göttlich oder abſolut ſein. Iſt denn aber ein Bewußtſein des Guten möglich, ohne daſſelbe zu denken? Wird es aber gedacht, treten dann nicht die logiſchen Kategorien in den ethiſchen Inhalt ein? Sind nicht Rechte und Pflichten und Tugenden als univerſelle, particuläre und ſinguläre unterſchieden? Und führt nicht die concrete Beſtimmung des Sittlichen ſofort auch zum Begriff der Natur? Kann das Ethiſche ſeiner Wahrheit nach erkannt werden, ohne das Phyſiſche zu beachten? Gewiß nicht. So hängt Alles zuſammen.

Wenn nun aber von der Wiſſenſchaft behauptet wird, daß ſie die Abſolutheit des Erkennens erſtreben müſſe, ſo ſoll in dieſer Tendenz wenigſtens Pantheismus liegen. Dies Wort darf nur ausgeſprochen werden, um ſofort einen Chor von hunderttauſend Narren, die nur auf die Stichwörter des Zeitgeiſtes dreſſirt ſind, ſein Anathema über die Wiſſenſchaft erheben zu laſſen. Pantheismus! Wenn man doch oft wüßte, was mit dieſem Wort eigentlich geſagt ſein ſoll. Das heißt es verſteht ſich von ſelbſt, alles erdenklich Schlechte ſich dabei vorzuſtellen. Pantheismus iſt im Wörterbuch der Zeit gleichbedeutend mit verkehrtem, zuchtloſen Denken, mit Unſittlichkeit aller Art, mit Unfrömmigkeit und frivolem Unglauben, was aber Pantheismus an ſich ſei, wird oft gar nicht klar gemacht. Wir verſtehen unter Pantheismus die Hypotheſe, daß die Exiſtenz eines von der Welt ſich ſelbſt als Perſon unterſcheidenden Gottes geleugnet und die Exiſtenz der Welt ſelber unmittelbar als das Abſolute angenommen wird. Wir denken, daß dies eine treuherzige und bündige Erklärung iſt, welcher ſelbſt die Evangeliſche Kirchenzeitung ihren Beifall nicht wird verſagen können. Wir verwerfen dieſe Hypotheſe als eine wiſſenſchaftlich unhaltbare, aber gerade, weil wir dies thun, beharren wir bei der Annahme der Möglichkeit der Abſolutheit unſeres Erkennens. Daß mit dieſer Annahme nicht das Monopol einer Philoſophie ausgeſprochen, nicht die Vollendung des Wiſſens in einem einzelnen Syſtem verſichert wird, liegt auf der Hand. Wenn man eine ſolche Hybris von der Hegel'ſchen Philoſophie herumträgt, ſo lügt man ſie ihr an. Die Gewißheit der Erkenntniß der Wahrheit hat jeder Philoſoph ausgeſprochen, der eine poſitive Philoſophie hatte, denn ohne ſolche Gewißheit würde er gar nicht Philoſoph geweſen ſein. Dieſe Gewißheit hat daher auch Hegel unverhohlen mit männlichem Selbſtgefühl eben ſowohl, als Kant oder Fichte, Schelling oder Spinoza ausgeſprochen. Daß der hiſtoriſche Unterſchied in dieſer Gewißheit keine Inſtanz gegen ihre Realität iſt, darf man wohl als ein Problem anſehen, welches die genetiſche Behandlung der Geſchichte der Philoſophie gelöſt hat, indem ſie die Nothwendigkeit der verſchiedenen Standpuncte für den Begriff des Abſoluten durch die Einheit ihres innern Zuſammenhangs zu erkennen gelehrt hat.

Daß Hegel des Pantheismus beſchuldigt wird, iſt nun ſo oft wiederholt worden; daß es eines der entſchiedenſten Vorurtheile der Zeit gegen ſeine Philoſophie ausmacht und daß die Polemik gegen dies Vorurtheil entweder als das unkritiſche Vorurtheil einer mißverſtehenden Täuſchung oder als ein Verlaſſen ſeiner Philoſophie genommen wird. Alle Beweiſe aus ſeinen Werken, aus dem Geiſt ſeiner Philoſophie, aus ſeinen eigenen ausdrücklichen Verſicherungen, keinen Pantheismus zu lehren, ſind fruchtlos geblieben, weil ſeine Gegner ſonſt eigentlich nichts Beſonderes für ſich gehabt hätten, ihm zum Vorwurf zu machen, und weil dann das Wenige, was ſie nicht vom ihm gelernt, gar zu armſelig erſchienen wäre. Es ſind unter den Gründen, die man gegen ihn ſelbſt, um ihn zum Pantheiſten zu ſtempeln, vorgebracht hat, hauptſächlich immer zwei geweſen. Der eine iſt die Behauptung Hegel's, daß die Wahrheit ſchlechthin, daß Gott ſelbſt ſeinem Weſen nach erkannt werden könne, denn mit dieſer Behauptung widerſprach er dem beliebten Satze, daß wir zwar wiſſen könnten, daß, nicht aber, was Gott ſei. Der andere iſt die Behauptung, daß in der Religion das Selbſtbewußtſein Gottes zu dem des Menſchen werde und Gott ſich im Menſchen wiſſe. Nimmt man dieſen Satz ſo, als hätte Hegel ſagen wollen, daß Gottes Wiſſen kein urſprüngliches und ſelbſtſtändiges ſei, daß vielmehr die an ſich blinde Subſtanz des Abſoluten erſt in dem Menſchen zum Bewußtſein ihrer ſelbſt gelange, ſo iſt der Pantheismus glücklich herausgebracht, denn es wird ja alsdann das Selbſtbewußtſein Gottes von der Exiſtenz des Menſchen abhängig gemacht. Der Menſch wird actu zum ſelbſtbewußten Gott, woraus dann die Ueberflüſſigkeit aller Religion, alles Cultus, alles Gebets, alles Verhaltens zu Gott als dem ſich ſelbſt vom Menſchen und der Natur unterſcheidenden abſoluten Geiſt als unfehlbare Conſequenz folgt. Der Pantheismus der Selbſtvergötterung muß in Atheismus umſchlagen. Nichts in der That kann falſcher ſein, als dieſe Interpretation Hegel's, nach welchem der Menſch im Gegentheil von Gott nichts wiſſen würde, wenn nicht das Wiſſen Gottes von ſich ſelbſt das abſolute Prius des menſchlichen Wiſſens von ihm wäre. Wenn der Menſch von Gott weiß, ſo weiß er zugleich nur durch ihn von ihm. Daß Gott ſelbſt der im Wiſſen des Menſchen ſich ihm offenbarende ſei, iſt ein Satz, der keiner Religion widerſpricht, weil ohne ihn Religion überhaupt undenkbar iſt. Den Irrthum, der ſich an den Begriff der Unperſönlichkeit der Vernunft anſchließt, den vermeinten Pantheismus Hegel's zum Panlogismus zu machen, haben wir ſchon oben berührt. Auf dem Standpunct der logiſchen Idee an ſich iſt nur dieſe erſt das ideelle Subject des Abſoluten und kann deshalb hier geſagt werden, daß die Vernunft ſich ihrer als alles Seins gewiß oder daß die logiſche Idee die ſich als alle Wahrheit wiſſende Idee ſei. Damit hat Hegel nicht ſagen wollen, daß der Begriff der logiſchen Idee der abſolute Begriff des Abſoluten ſei, denn dies iſt für ihn nur der Begriff des abſoluten Geiſtes, ſondern daß das Abſolute, wenn es nur als Denkendes ſich ſetzt, noch keinen andern Inhalt, als den logiſchen, haben kann. Da nun der Geiſt actu das denkende Subject iſt, ſo wurde früher nachgewieſen, daß die Vernunft in dem Geiſt perſönlich werde und daß Gott, nur als Denken beſtimmt, der Logos ſei. Franz

v. Baader in den kleinen Schriften, die im erſten Band ſeiner geſammelten Werke von Hoffmann 1851 als auf die Logik Bezug habende zuſammengeſtellt ſind, hat ausdrücklich die Richtung Hegel's auf den Logos anerkannt, wenn gleich Hegel nach ihm noch nicht den vollkommenen chriſtlichen Begriff deſſelben gefaßt haben ſoll. Hegel hat aber das Moment der Subjectivität in der Idee keineswegs verkannt. In der Encyklopädie, §. 215, hat er namentlich hervorgehoben, daß die Idee als Proceß genommen werden müſſe, weil der Andruck für ſie, Einheit des Ideellen und Reellen, des Unendlichen und Endlichen, des Subjectiven und Objectiven, des Denkens und Seins, des Möglichen und Wirklichen zu ſein, nicht ausreiche. Einheit drücke eine ruhig beharrende Identität und die Subſtantialität des Anſichſeins aus. Es komme aber darauf an, die Idee als Thätigkeit zu faſſen, die, als negative Einheit, in ſich poſitiv zurückkehre. Das heißt: Hegel will nicht ſagen, daß die Idee nur als Proceß, als ein Herakliteiſches Werden, als eine perennirende Metamorphoſe zu denken ſei, wie ihm auch ſo oft Schuld gegeben, ſondern daß die Idee im Setzen ihrer Unterſchiede Einheit mit ſich bleibe. Er bedient ſich deshalb eigends des Ausdrucks: übergreifend, um zu bezeichnen, daß die Einheit eine durch die Centralität des Begriffs der Idee in ſich beſtimmte, nicht eine aus ihren Gegenſätzen nur neutraliſirte ſei. Das Unendliche greife über das Endliche, das Denken über das Sein, die Subjectivität über die Subſtantialität über, als wodurch allein Rückkehr der Idee in ſich, Ruhe in der Thätigkeit, möglich wird. Damit man aber bei dem Uebergreifen auch wirklich an die Einheit der Idee denke, fügt Hegel vorſichtig hinzu, daß man dieſen Begriff der Subjectivität des Denkens u. ſ. w., von der einſeitigen Subjectivität, von dem einſeitigen Denken u. ſ. w. unterſcheiden müſſe.

Wäre das Denken nicht als abſolutes möglich, ſo würde nur Sophiſtik übrig bleiben, ein Spiel der Meinung, wie Protagoras den zufälligen, empiriſchen Menſchen zum Maaß aller Dinge machte. Denken, ohne auf abſolute Gewißheit der Wahrheit auszugehen, iſt ein Widerſpruch gegen den Begriff des Denkens.

Die Kunſt des Denkens.

In der Geſchichte der Logik begegnen wir häufig der Bezeichnung derſelben als einer Kunſt. Seit die Logik von Port Royal den Titel: l'art de penser, an der Stirn trug, wurde dieſe Bezeichnung beſonders beliebt. Soll damit nun geſagt ſein, daß das Denken durch Uebung in dem Denkenden eine größere Fertigkeit erlangen könne, ſo iſt dieſelbe unverfänglich. Sollte damit aber geſagt ſein, daß die Logik nicht eine Wiſſenſchaft, ſondern eine Kunſt ſei, ſo wäre dieſe Auffaſſung derſelben unrichtig. Die Aufgabe der wirklichen Kunſt bleibt die Hervorbringung des Schönen. Mit dieſer hat die Logik nichts zu ſchaffen. Der Sinn des Wortes Kunſt muß folglich auf die Virtuoſität im Denken eingeſchränkt werden. Die Logik ſoll eine Kunſt ſein, wie man auch die Arithmetik die Rechenkunſt nennt, wie eine Theorie überhaupt, ſofern ſie als Praxis bethätigt werden ſoll, Kunſt genannt wird. Die Logik von Port Royal, die in der Eile von vierzehn Tagen geſchrieben ward, ſollte einem jungen Herrn von Stande in einigen Tafeln die Regeln des Denkens zuſammenſtellen, damit er das Wahre vom Falſchen unterſcheiden könne. Dies war der praktiſche Zweck derſelben.

Nun hat man den Nutzen der Logik gewiß nicht zu verkennen, namentlich für die wiſſenſchaftliche Eriſtik, für die Disputirkunſt, die bei den Alten und ſeit der Scholaſtik auch bei den Neuern in ſo hohem Anſehen ſtand, daſſelbe jedoch mit Recht durch die Kant'ſche Philoſophie und die ihr folgende Umbildung der Wiſſenſchaft verloren hat. Auch für die Rhetorik hat die Logik einen unbeſtreitbaren Nutzen, ſo daß die Topik, auch bei Ariſtoteles, die eigenthümliche Form ward, in welcher man die Logik für die Zwecke der Kunſt der Beredſamkeit bearbeitete. Man kann daher behaupten, die Rhetorik ſei in der That diejenige Wiſſenſchaft, in welcher die logiſchen Operationen auch unter den äſthetiſchen Geſichtspunct geſtellt und die Logik zur Kunſt erhoben werde. Wenn man aber weiter gegangen iſt und die Logik zu einer Kunſt hat machen wollen, welche durch einen Mechanismus Gedanken erfinden helfe, ſo iſt dies ein Irrthum. Raimund Lullius iſt es bekanntlich geweſen, welcher die Logik von dieſer Seite aufgefaßt hat. Wir verweiſen hierüber auf unſere Modificationen der Logik, 42—62. Da die Begriffe, Urtheile und Schlüſſe auch ein quantitatives Moment haben, ſo ward man dazu verführt, die logiſchen Operationen als arithmetiſche zu behandeln. Giordano Bruno, Hobbes, Leibnitz, Ploucquet, Bardili und Wagner haben das Denken weſentlich auch als ein Rechnen betrachtet. In den arithmetiſchen Operationen ſind unzweifelhaft logiſche Beſtimmungen enthalten. Einheit, Vielheit, Allheit, Poſitives, Negatives, Ganzes, Theil u. dgl. ſind an ſich logiſche Kategorien. Weil nun das Rechnen den Größen, die ſeinen Inhalt ausmachen, ganz äußerlich bleibt, ſo erhält es dadurch auch eine äußerliche Begrenzung, die alle Falſchheit vermeidlich zu machen ſcheint. Man glaubte daher auch das Denken vor allem Irrthum ſichern zu können, wenn man es zum Calcul geſtaltete. Die ſyllogiſtiſchen Formen als ſolche ſollten über die Wahrheit des Denkens entſcheiden. Man vergaß aber, daß der Inhalt nicht weniger beachtet werden müſſe und daß man, um mit Begriffen rechnen zu können, dieſelben nur als ein Eins nehmen dürfe, das in ſich abgeſchloſſen ſei. Man vergaß, daß hiedurch die Selbſtbeſtimmung des Begriffs, die Lebendigkeit ſeiner Beziehungen, getödtet und ſeine Verhältniſſe der Zufälligkeit überliefert werden müßten. Das Erfinden in dieſem Sinn, wornach die Logik als eine Heuriſtik eine ars combinatoria und inventoria ſein ſollte, beſtand in der That nur aus ganz zufälligen Relationen. Die Verrichtung des Lullianiſchen Denkapparates, zwei concentriſche drehbare Pappkreiſe, die zwei bewegliche über einandergelegte Triangel enthielten, machte es allerdings möglich, eine Anzahl Subjecte mit einer Anzahl von Prädicaten in eine Anzahl von Verhältniſſen zu ſetzen, ohne dabei zu denken. Dieſen Zufall der Beziehung nannte man eben Erfindung. Er ſollte mühelos den Kreis unſeres Erkennens erweitern und ganz neue, ungeahnte Beſtimmungen entdecken laſſen. Nichts war nun leichter, als eine Relation zu finden. Wie aber konnte man wiſſen, ob ſie wahr ſei? Mußte man dazu nicht erſt wieder über die Natur des Subjects nachdenken, ob ihre Beſchaffenheit ein von dem Cirkel gegebenes Prädicat auch wirklich zulaſſe? Wenn ich

z. B. das Subject Mineral und das Prädicat Böſe zuſammenknüpfen ſollte, ſo würde das poſitive Urtheil: das Mineral iſt böſe, mir offenbar einen falſchen Begriff geben. Würde aber, wenn ſtatt dieſes Prädicats ſich das des Guten dargeboten hätte, das Urtheil: das Mineral iſt gut, mir einen wahren Begriff gegeben haben? Würde nicht der Begriff des Minerals ſelbſt erſt die Entſcheidung ermöglichen, welche Prädicate für ihn denkbar ſind? Würde alſo jene ſogenannte Erfindung etwas helfen? Geht man weiter in der Kritik, ſo fragt ſich ſogleich, warum nur dieſe Subjecte, nur dieſe Prädicate, warum nicht auch andere in das Spiel der Combination aufgenommen ſind? Genug, es iſt eine Täuſchung, daß ſich das Denken das Denken erſparen könne. Die großen Entdeckungen der Wiſſenſchaft können nicht aus einer Maſchine wie der Zufall eines glücklichen Looſes hervorſpringen. Aehnlich iſt es mit dem ſyllogiſtiſchen Mechanismus. Gewiſſe Schlußformen ſind unſtreitig falſch, allein daraus folgt nicht, daß die regelrechte logiſche Form als ſolche ſchon die Weihe der Wahrheit ertheile, ſobald von dem Inhalt abſtrahirt wird. Der Formalismus des Verſtandes allein hat keine verificirende Kraft. So wahr es iſt, daß wir nur durch *Schlußfolgerungen* das Gebiet der Erkenntniß erweitern können, da wir ſelbſt die von der Wahrnehmung gegebenen Gegenſtände inductoriſch zu begreifen und unſerm ſchon organiſirten Wiſſen einzuordnen haben, ſo wahr iſt es auch, daß der bloße Syllogismus nicht ausreicht, den Begriff der Wahrheit zu finden. Ohne den Schluß, alſo auch ohne ſeine Form, iſt es freilich ebenfalls unmöglich, aber das logiſche Gerüſt des ſyllogiſtiſchen Technicismus allein thut es auch nicht.

Wenn wir alſo die Logik als Kunſt nur innerhalb der Rhetorik gelten laſſen, wenn wir die Verwandlung der Logik in eine Denkrechenkunſt verwerfen, wenn wir den bloßen Verſtandesſchluß, der vom Inhalt abſtrahirt, als ungenügend für den Begriff der Wahrheit erachten, ſo könnte es den Anſchein gewinnen, als verkännten wir die Bedeutung der logiſchen Idee, die *abſolute Form des Wahren* zu ſein. Dies iſt jedoch keineswegs der Fall, ſondern gerade weil wir anerkennen, daß das logiſche Element in aller Realität als ein nothwendiges

Moment derſelben geſetzt wird, geſtehen wir der Logik zu, die Hodegetin der Erkenntniß ſein zu können. Die Logik wird zur wiſſenſchaftlichen Technik nicht durch eine formelle Kunſtfertigkeit und äußerliche Berechnung, wohl aber durch die Einſicht in den eigenthümlichen Werth und in den innern Zuſammenhang der Kategorien. Das Bewußtſein der Methode hilft dazu, die Realität in ihrem Weſen zu erkennen, ohne damit die Mühe zu erſparen, ſich in die Eigenthümlichkeit deſſelben zu vertiefen. Wenn man geſagt hat, die Methode ſei das Princip der Hegel'ſchen Philoſophie, ſo iſt das ein offenbarer Irrthum, denn eine Methode kann kein Princip ſein. Das Princip der Hegel'ſchen Philoſophie iſt der ihr eigenthümliche Begriff des Geiſtes, von welchem der Begriff ihrer Methode erſt die Folge iſt. Wenn man ferner die Hegel'ſche Methode nur in die ſyllogiſtiſche Vermittelung geſetzt hat und etwas ſchon ſpeculativ begriffen zu haben glaubte, ſobald man es als einen Schluß redigirt hatte, ſo war ein ſolches Verfahren in der That nur ein ſcholaſtiſcher Formalismus, der die Folge hatte, daß die Methode und mit ihr, da ſie das Princip ſelber ſein ſollte, die Philoſophie in Verruf kommen mußte. Die Methode war hier nicht mehr, was ſie ſein ſollte, die Selbſtbewegung des Inhalts, ſondern eine dem Inhalt äußere Verſtandesform.

Die Eintheilung der Logik.

Wenn die Pſychologie als eine nothwendige und ſelbſtſtändige Wiſſenſchaft anerkannt werden muß, ſo folgt, wie wir oben geſehen haben, daß die Entwicklung des ſubjectiven Erkennens von der Logik auszuſchließen iſt. Es folgt auch, daß von ihr die Grammatik, da ſie einen pſychologiſchen Urſprung hat, auszuſchließen iſt. Die Kunſt der Rede aber, ſofern ſie das logiſche Element dem äſthetiſchen Geſichtspunct unterordnet, gehört ebenfalls einer ſelbſtſtändigen Wiſſenſchaft, der Topik und Rhetorik an. Alle Tropen und alle Figuren (σχήματα λέξεως, figurae dictionis) haben auch ein logiſches Moment, allein die äſthetiſche Wirkung, die mit ihnen bezweckt wird, iſt ihr ſpecifiſcher Charakter. Nach dieſen Ausſonderungen bleibt für die logiſche Wiſſenſchaft der Begriff der Idee im abſtracten Elemente des Denkens als die ihr eigenthümliche Aufgabe. Der Begriff der Idee iſt aber der der Einheit des Begriffs und ſeiner Realität. Ein Begriff ohne Realität iſt keine Beſtimmung der Idee, ſondern eine bloſe Vorſtellung, welche der Willkür der Intelligenz anheimfällt. Die Vorſtellung z. B. daß die Erde von einem Rieſen getragen werde, iſt kein wahrhafter Begriff; ſie iſt ohne Realität, ein Product der Phantaſie. Der Verſtand darf nur fragen, worauf denn der tragende Atlas wieder ſtehe, ſo ſpringt die Realitätsloſigkeit der Vorſtellung ſofort hervor. Umgekehrt iſt eine Realität ohne Begriff ebenfalls keine Beſtimmung der Idee. Eine begriffsloſe Realität iſt keine wahrhafte Realität, ſollte ſie auch empiriſche Exiſtenz haben. Eine Zauberformel aus ſinnloſen Wörtern z. B. iſt eine begriffloſe Realität, welche der Idee nicht entſpricht. Sie vermag daher auch nicht zu realiſiren, was ſie angeblich ſoll bewirken können.

Aus dem Begriff der Idee ergibt ſich ihre Eintheilung. Der Begriff ſetzt ſich: 1) als Sein an ſich; 2) als Begriff für ſich; 3) als Selbſtvermittlung des Begriffs und ſeiner Realität oder als Idee. Hieraus reſultiren für die Logik drei Wiſſenſchaften: 1) die Metaphyſik; 2) die Logik; 3) die Ideologie, die auch Dialektik im Platoniſchen Sinn oder Wiſſenſchaftslehre genannt werden kann.

Dieſe Eintheilung iſt nur das Progamm der Wiſſenſchaft, welche ſie zu rechtfertigen hat. Doch werden wir nicht umhin können, ſchon vorläufig eine kurze Begründung derſelben zu geben. Der Begriff des Seins iſt der erſte, weil das abſtracte Denken in ſich unmittelbar die Beſtimmung des Seins findet. Das Denken iſt das urſprüngliche Sein ſelbſt, wenn wir erwägen, daß der Geiſt als abſoluter der ewige, ſchlechthin denkende iſt und ſein vorſchöpferiſches Wollen nur in der Geſtalt des Denkens exiſtiren kann. Inſofern hat das Denken die Priorität vor dem Sein, weil es die Superiorität über demſelben hat. Allein mit ſolchen Ausdrücken ſuchen wir nur die Mißverſtändniſſe abzuwehren, welche in dem Dualismus von Sein und Denken liegen, wie die Vorſtellung ihn zu haben pflegt, wenn ſie unter Sein ſofort das Daſein als ſinnliches, unter Denken das ſubjective Erkennen verſteht. Nehmen wir das Sein als ein ſolches, von welchem das Denken ausgeſchloſſen iſt, ſo iſt es unmöglich, daß aus ihm das Denken hervorgehen könne. Nehmen wir hingegen das Denken, ſo iſt es unmöglich, von ihm das Sein auszuſchließen. Es kann nur als ſeiend gedacht werden. Dies einfache Verhältniß iſt die Wurzel alles Idealismus, der ſelbſt der wahrhafte Realismus iſt. Das Denken ſetzt aber in ſich als abſtractes nur den Begriff des Seins. Dies iſt ein Hauptpunct, die metaphyſiſchen Kategorien richtig zu faſſen, um ſie nicht zu theogoniſchen Potenzen zu machen oder in ihnen bereits eine Wiſſenſchaft des realen Seins zu ſuchen, wie es erſt in der Natur und im Geiſt als ſolchen exiſtirt.

Der Inhalt der Metaphyſik iſt alſo der Begriff des Seins überhaupt. Seine Beſtimmungen ſind Gedanken, aber Gedanken, die in der Natur und im Geiſt auch zur Realität gelangen. Es ſind die ideellen Grenzen in dem realen Proceſſe der Natur und des Geiſtes. Das Sein iſt: 1) unmittelbares Sein; 2) als unmittelbar iſt es der Grund ſeiner Exiſtenz oder Weſen; 3) als Beziehung des in ihm liegenden Begriffs auf die Exiſtenz deſſelben iſt es Zweck. Dieſe drei Begriffe hängen durch ſich ſelbſt mit einander auf das Innigſte zuſammen. Die Folge, in welcher ſie hier erſcheinen, iſt der Ausdruck ihres eigenen Verhältniſſes zu einander. Im Begriff des Zweck's erklärt ſich erſt der wahrhafte Begriff des Seins, der inſofern der eigentliche Grund iſt, weshalb es exiſtirt und als exiſtirendes gerade dieſe und keine andere unmittelbare Beſtimmtheiten hat. Es könnte daher gerathener erſcheinen, mit dem Begriff des Zweckes als der höchſten Kategorie anzufangen, allein dies iſt unmöglich, weil ſofort, wenn man auch ſagte, daß man mit ihm anfangen wolle, doch erſt der Begriff des Seins und Weſens abgehandelt werden müßte. Die metaphyſiſchen Kategorien als ſolche ſind nicht reale Specificationen des Seins, ſondern logiſche d. h. an ſich abſtracte Beſtimmungen, die als ſolche nur im Denken exiſtiren. Wenn man dieſe Abſtraction aber wieder abſtract nimmt, als wenn nämlich die Kategorien nicht in der

Realität die ideellen Mächte derſelben ausmachen, ſo würde das wieder ein Irrthum ſein.

Weil das Denken es iſt, das ſich von der Unmittelbarkeit des Seins durch die Vermittelung des Weſens zum Begriff des Zwecks fortbeſtimmt, ſo tritt es aus dieſem als Begriff für ſich hervor. Der Zweck iſt ſchon Begriff, aber innerhalb des Begriffs des Seins. Der Begriff für ſich iſt der Begriff als Selbſtbeſtimmung des Denkens, welches ſich als Sein entwickelt. Der Begriff als ſolcher hat daher eine Geſtaltung, welche der des Begriffs des Seins als ſolchen umgekehrt entſpricht. Das Sein erhebt ſich im Zweck zum Begriff. Das Denken vermittelt die Gewißheit der Einheit des Begriffs mit der Realität; dies iſt die Sphäre der eigentlichen Logik im engern Sinn. Die Allgemeinheit, Beſonderheit und Einzelheit ſind 1) Momente des Begriff's, die ſich 2) zur Unterſcheidung des Urtheils und 3) zur Vermittelung des Urtheils mit der Einheit des Begriffs durch den Schluß entwickeln. Der Schluß hat Nothwendigkeit, weil er die Realität des Begriffs in einer ſeiner Beſtimmungen beweiſt.

Der Schluß iſt mithin die Form, in welcher der Begriff ſich als Selbſtzweck realiſirt. In dieſer Einheit des Begriff's und der Realität iſt der Begriff Idee. Es erhellt, daß die Metaphyſik und die Logik ſchon die Wiſſenſchaft der Elemente der Idee ſind, daß aber ihr vollſtändiger und wahrhafter Begriff erſt in der Einheit des Begriff's mit ſeiner Realität erreicht iſt. Die Idee iſt nun 1) als Begriff ihres Inhalts Princip; 2) als die eigene Form ſeiner Entwickelung Methode; 3) als harmoniſche Totalität der methodiſchen Auslegung ihrer ſelbſt Syſtem. Syſtem iſt der höchſte Ausdruck für den nach der Nothwendigkeit ſeiner Form völlig auseinander gelegten Begriff. Die logiſche Idee iſt ſelbſt ein Syſtem von Beſtimmungen, von denen der Begriff des Syſtems den Schluß ausmacht. Wir ſint an die Unterſcheidung der Metaphyſik und Logik gewöhnt. Was wir aber Ideologie nennen, pflegt unter dem Titel einer angewandten Logik oder einer Methodenlehre vorgetragen zu werden. Es iſt jedoch nicht abzuſehen, warum man ſich nicht des durch die Sprache gebotenen Vortheils bedienen ſoll, Begriff und Idee zu unterſcheiden. Bei den Romaniſchen Völkern hat Ideologie die Bedeutung der Wiſſenſchaft vom ſubjectiven Erkennen empfangen, allein dies kann kein Grund ſein, das Wort Ideologie nicht in einem Sinne zu gebrauchen, der mit ſeinem urſprünglichen Platoniſchen viel näher zuſammenhängt.

Man laſſe einmal die Unterſcheidung in beſondere Wiſſenſchaften ganz fallen, ſo wird die allgemeine Homogeneität der Begriffe viel deutlicher. Man erhält dann folgende progreſſive Reihe:

Sein, Weſen, Zweck, Begriff, Urtheil, Schluß, Princip, Methode, Syſtem.

Aber von dieſen an ſich im Element des abſtracten Denkens homogenen Begriffen erkennt man leicht, daß die drei erſtern, Sein, Weſen und Zweck, unter ſich darin identiſch ſind, Beſtimmungen des Seins an ſich auszumachen. Dieſe Identität iſt es, die ihnen den metaphyſiſchen Charakter gibt. Die zweite Trias hingegen, Begriff, Urtheil und Schluß, ſetzt ſich den Begriff des Seins ſchon voraus, nimmt ihn alſo in ſich auf, und entwickelt die Form des Begriff's, durch welche ſie als der Mittelpunct des logiſchen Denkens erſcheint. Die dritte Trias, Princip, Methode und Syſtem, geht von der Einheit des Begriff's und ſeiner Realität ſchon aus, indem das Sein in ſich ſelbſt als Begriff beſtimmt iſt. Es ſind dies ſehr einfache Unterſchiede, die freilich für Jemand, der ſie noch nicht durchdacht hat, gerade durch ihre Einfachheit ſchwierig werden können. Es kann namentlich auch als ein didaktiſcher Fehler Anſtoß erregen, daß die metaphyſiſchen Kategorien die Präcedenz vor der im engern Sinn logiſchen haben ſollen. Man ſtellt ſich gemeinhin vor, daß die Metaphyſik eine Wiſſenſchaft ſei, welche ſich die Logik eben ſo als Bedingung vorausſetze, wie jede andere und welche die Logik an Schwierigkeit des Verſtändniſſes bei weitem übertreffen. Was den erſten Punct anbetrifft, ſo erledigt er ſich dadurch, daß die ſogenannten metaphyſiſchen Kategorien mit den vorzugsweiſe ſogenannten logiſchen zugleich Momente des nämlichen Begriff's der reinen Vernunft, des Begriffs der Idee als logiſcher ſind. Was aber den zweiten Punct angeht, ſo iſt er ein bloßes Vorurtheil. Es iſt an ſich kein Grund vorhanden, weshalb der

Begriff der Qualität, Quantität, Modalität u. ſ. w. ſchwerer ſein ſollte, als der Begriff des Allgemeinen, Beſondern, Einzelnen u. ſ. w. Jenes Vorurtheil widerlegt ſich auch in der gewöhnlichen formalen Logik, welche die Metaphyſik von ſich ausſchlieſſen will, dadurch, daß ſie alle metaphyſiſchen Begriffe unkritiſch und als ſich von ſelbſt verſtehende in ſich aufnimmt. Für den Inhalt eines Begriffs iſt der Begriff der Qualität, für den Umfang der der Quantität nicht zu entbehren. Weſentliche Merkmale von unweſentlichen, poſitive von negativen, wirkliche von möglichen, nothwendige von zufälligen unterſcheiden zu können, ſetzt den geſammten Begriff des Weſens in allen ſeinen Modificationen voraus. Urtheile der Qualität, der Quantität, der Modalität fordern abermals, daß, was Qualität, Quantität, Modalität an ſich ſei, ſchon gewußt werde. Gleicherweiſe iſt es mit den Schlüſſen. Der Vorausgang der Metaphyſik iſt mithin eine Bedingung für das richtige Verſtändniß der Logik. Daß die formale Logik genöthigt iſt, die metaphyſiſchen Kategorien in ihre Auseinanderſetzung einzuſchmuggeln, beweiſt thatſächlich die Unentbehrlichkeit derſelben innerhalb der Logik. Man nehme irgend ein Handbuch der Logik, um ſich von dem Geſagten zu überzeugen. Bachmann's Syſtem der Logik, 1828, iſt gewiß eines der beſſern. Womit beginnt es? Mit einer Deduction der höchſten Denkgeſetze d. h. mit dem Geſetz des Widerſpruchs. Dies wird nun §. 19 anthropologiſch und ſubjectiv ſo ausgedrückt: „Die Thätigkeit unſeres Geiſtes im beginnenden Denkproceſſe kann ſich nur in der Form der Duplicität entfalten, entweder als ſetzend, oder als aufhebend (negirend). Die Form des Setzens iſt: Es iſt, die des Aufhebens: Es iſt nicht. Beide ſind ſich rein entgegengeſetzt.“ Da hätten wir alſo zum Anfang der Logik dieſelben Beſtimmungen, mit denen die Hegelſche anfängt: Sein und Nichtſein, denn um ſagen zu können: Es iſt oder es iſt nicht, muß ich doch wiſſen, was Sein und was Nichtſein iſt. Als es weiterhin zur Lehre von den Merkmalen der Begriffe kommt, ſehen wir den Begriff des Weſens auftreten. „Das Weſen eines Dinges nennen wir den Inbegriff der beharrlichen Eigenſchaften in ihm, durch welche es eben ſo und nicht anders beſtimmt werden. Man kann ſie nicht wegdenken, ohne die innere Natur deſſelben aufzuheben.“ Der Begriff des Weſens an ſich iſt ein metaphyſiſcher, den die Logik lemmatiſch aufnimmt. So iſt es mit den Begriffen Materie und Form, Subſtanz und Accidenz, Cauſalität und Dependenz u. ſ. w. D. h. die formale Logik ſelber erkennt factiſch an, daß die Beſtimmungen des Seins abſtracte Begriffe und umgekehrt die Beſtimmungen des Begriff's Momente des Seins an ſich ſind. Sie bewegt ſich ſelber ganz naiv in der Identität des Denkens mit dem Sein, die ihr ſonſt an der ſpeculativen Logik ſo verhaßt iſt.

Jene progreſſive Reihe der logiſchen Stammbegriffe vom Sein bis zum Syſtem verhält ſich in ihren einzelnen Gliedern ſo, daß immer ein Begriff als vorangehender zur Bedingung des nächſtfolgenden, dieſer mithin das Reſultat deſſelben wird. Man wird nicht vom Weſen einer Exiſtenz handeln können, wenn nicht das Daſein deſſelben vorausgeſetzt wird. Die moderne Theologie ſagt z. B wir wüßten wohl, daß Gott, nicht aber, was Gott ſei. Das Sein Gottes behauptet ſie zu kennen, denn ſonſt könnte ſie gar nicht den Begriff Gottes von andern unterſcheiden; ſie könnte nicht einmal, daß er ſei, verſichern. Sie muß alſo die Qualität des göttlichen Seins, nämlich die Abſolutheit, kennen; ſie muß wiſſen, daß Gott keine Quantität hat u ſ. w., aber doch weiß ſie ihrer Ueberzeugung nach nichts von ſeinem Weſen d. h. von ſeinem Innern, wie er ſich zu ſich ſelber verhält, wie er wirkt, wie er ſchafft, wie er im Univerſum ſelbſtbewußt zu ſein vermag u. ſ. w. Dies Wie zu wiſſen, wäre das Eindringen vom bloßen Sein in die Tiefe des Weſens. Oder nehmen wir, daß Jemand zum erſten Mal ein Schnabelthier erblickte, ſo würde er wiſſen, daß ein kleines Thier mit vier Füßen und einem breiten Entenſchnabel im Waſſer und auf dem Lande lebt; das Daſein mit dieſen Qualitäten in dieſer Quantität wäre ihm bekannt. Was aber iſt das Weſen dieſes Thiers? Iſt es ein Amphibium, ein Vogel, ein Säugethier? Iſt es dies Alles zuſammen? Iſt es nichts von alle Dieſem? Legt es Eier oder gebiert es lebendige Junge? — Der Fortgang von dem Begriff des Seins zu dem des Weſens und der weitere vom Weſen zum Zweck, vom Zweck zum Begriff u. ſ. w. iſt eine aufſteigende Progreſſion. Allein eben ſo ſehr kann die Reihe als eine regreſſive gedacht werden. Der höhere Begriff, der progreſſiv als Reſultat erſcheint, iſt der Wirklichkeit nach der Grund, ohne welchen der niedrigere gar nicht exiſtirt. Vom Begriff des Syſtems aus kann man analytiſch bis zu dem des Seins zurückgehen.

Betrachtet man nun in dieſer Reihe die drei Triaden, ſo ſtellt ſich eine unverkennbare Verwandtſchaft der erſten, mittlern und letzten Begriffe in einer jeden heraus:

Sein, Weſen, Zweck,
Begriff, Urtheil, Schluß,
Princip, Methode, Syſtem,

zeigen, daß die Begriffe:

Sein, Begriff, Princip,
Weſen, Urtheil, Methode,
Zweck, Schluß, Syſtem,

innerhalb einer jeden Trias die nämliche Bedeutung haben. Die Beſtimmungen der erſten Reihe ſind einfach und gehen in einander über. Die Qualität des Seins geht in die Quantität, die Allgemeinheit des Begriffs in die Beſonderheit, die Involution des Princips in die Evolution über. Die Beſtimmungen der zweiten Reihe ſind reflexiv als eine Wechſelbeziehung Entgegengeſetzter, von denen jede Seite die ihr entgegenſtehende an ſich mitenthält. Im Weſen iſt es ſelbſt als Grund nicht von der Folge, im Urtheil iſt das Subject nicht vom Prädicat, in der Methode der analytiſche Regreß nicht vom ſynthetiſchen Progreß zu trennen. Die Beſtimmungen der dritten Reihe ſind ſpeculativ als Einheiten, die ſich zur Entgegenſetzung ihrer Unterſchiede entwickeln, um ſie zur höhern Einheit mit einander zuſammenzuſchließen. Dem Zweck ſteht das Mittel, der einen Prämiſſe die andere, dem Begriff des Syſtems die Realität ſeiner Ausführung gegenüber; der Zweck aber verwirklicht ſich durch das Mittel, die eine Prämiſſe ſchließt ſich durch den terminus medius mit der andern zuſammen; der Begriff des Syſtems zeigt, daß er die Idee zum Inhalt hat, durch die Kraft, mit welcher er ſich im Widerſpruch der Erſcheinungen dennoch durchſetzt.

Die drei Wiſſenſchaften, welche wir Metaphyſik, Logik und Ideologie nennen, ſind folglich nur Momente einer einzigen organiſchen Totalität, nämlich der logiſchen Idee als des Syſtems der reinen Vernunft. Daß ſie in dem angegebenen Zuſammenhange ſtehen, wird auch durch die Geſchichte der Philoſophie beſtätigt. Wir ſind zwar nicht der Meinung, als ob die Geſchichte der Philoſophie eine vollkommene Parallele zu der Folge der logiſchen Kategorien bieten müßte, allein es liegt in der Natur der Sache, daß in der hiſtoriſchen Entwicklung des Erkennens die Stadien der Abſtraction, der Reflexion und Speculation einander folgen müſſen. So gut als in der organiſchen Entwicklung der Poeſie die Epik der Lyrik und dieſe der Dramatik vorangeht, eben ſo wohl geht in der organiſchen Entfaltung des Denkens die Metaphyſik der Logik und dieſe der Ideenlehre voraus. Die Ionier, Pythagoreer, Eleaten, Atomiſtiker gehen den Sophiſten und den Megarenſern voraus. Jene haben mit lauter metaphyſiſchen Kategorien, mit dem Sein, Nichtſein, Werden, der Einheit, dem Gegenſatz, der Wiedereinheit, dem Einfachen, Zuſammengeſetzten u. ſ. w., dieſe mit der Bildung von Begriffen und Schlüſſen zu thun. Mit Platon und Ariſtoteles tritt dann die Idee auf und ſucht bei den Neuplatonikern ſich zum Syſtem zu geſtalten. In der chriſtlichen Philoſophie ſehen wir die apoſtoliſchen Väter, die Gnoſtiker, die Kirchenväter und Concilier mit der dogmatiſchen Metaphyſik beſchäftigt. Auf ſie folgt die formale Logik der Scholaſtiker, bis mit Carteſius der Boden der Idee wieder betreten wird.

Die logiſche Wiſſenſchaft iſt die Fundamentalphiloſophie, welche der Philoſophie der Natur und des Geiſtes als der Realphiloſophie vorausgeht. Dieſe Wiſſenſchaften bieten daher das Mittel zu einem Kriterium der logiſchen Kategorien. Dieſe müſſen ſich nämlich ſo verhalten, daß ſie als eine Beſtimmung ſowohl der Natur als des Geiſtes geſetzt werden können. Sie ſind als die abſtracte Form der Vernunft ſchlechthin allgemein. Man kann daher, ob etwas eine logiſche Kategorie, daran prüfen, daß man ſie gleich ſehr in dem Gebiet der Natur als in dem des Geiſtes nachweiſt. Dieſem poſitiven Kriterium ſteht aus demſelben Grunde das negative gegenüber, daß eine Beſtimmung, welche entweder

der Natur oder dem Geiſt angehört, nicht eine logiſche Kategorie ſein kann, obwohl das Logiſche in der Organiſation der Natur, wie im Denken und Wollen des Geiſtes concreter Weiſe exiſtirt. Das Phyſiſche als Phyſiſches iſt von dem abſtracten Univerſalismus des Logiſchen ſpecifiſch verſchieden. Dies iſt der Grund, weshalb z. B. Raum und Zeit nicht als logiſche, nur als phyſiſche Kategorien gelten können. Hierüber iſt von jeher viel geſtritten, aber Raum und Zeit ſind Beſtimmungen, welche nicht ſchlechthin ideell ſind, ſondern dem Andersſein der Idee als der Natur inhäriren, wie Platon ſie deshalb auch im Timäos abhandelt, den Raum als die unberührbare Unterlage alles Sinnlichen und die Zeit als das bewegliche Bild der Ewigkeit, das ſich durch den Wandelgang der Geſtirne realiſirt. Daß νῦν und πότε zu den Kategorien des Ariſtoteles gehören, iſt wohl der ſchlechteſte Grund, den man anführen kann, ſie der Logik zu erhalten und Kant hat ſie mit Recht daraus verwieſen. Von Seiten des Geiſtes iſt es beſonders das Erkennen und die Idee des Guten geweſen, die man der logiſchen Wiſſenſchaft hat vindiciren wollen. Allein das Erkennen als eine Thätigkeit des ſubjectiven Geiſtes fällt, wie wir ſahen, in die Pſychologie und das Gute als die Idee des Willens fällt in die Ethik und Religionsphiloſophie, weiter in die Theologie. So wenig aber die Logik mit der Pſychologie, ſo wenig muß ſie mit der Ethik vermiſcht werden. In der Platoniſchen Terminologie, zum Theil auch in der Ariſtoteliſchen, hat ἀγαθόν allerdings den Sinn des Abſoluten. Bei Platon fällt es noch mit dem Schönen zuſammen. Das Schöngute, die Kalokagathie, iſt der Centralpunct ſeiner Ideen. Bei Ariſtoteles fällt das ἀγαθόν ſchon entſchieden mit dem Begriff des Zweckes zuſammen, der, als der höchſte, die εὐπράξια iſt. Solche Vorkommniſſe des Sprachgebrauchs können uns jedoch nicht abhalten, die genauere Unterſcheidung der Begriffe feſtzuſtellen.

Erſter Theil.

Metaphyſik.

Begriff und Eintheilung der Metaphyſik.

Metaphyſik! Ein bloßer Name zunächſt. Vorweg verbannen wir von ihm alle Vorſtellungen, die ihn wie das düſtere Laboratorium eines Alchymiſten erſcheinen laſſen, der mit wunderlichen Geräthen nach geheimnißvollen Formeln Gold machen will. Wir verbannen von ihm aber auch alle Probleme, die ſich auf das Reale beziehen, ſofern es entweder der Natur oder dem Geiſt als ſolchem angehört. Wir erklären, daß wir unter ihm die Wiſſenſchaft nur vom Begriff *des Seins* überhaupt verſtehen. Dies iſt nun zwar leicht geſagt, allein, wie überall, iſt das Einfache, welches die Grundlage von Anderm ausmacht, ſchwerer zu faſſen, als man denkt, denn bis zu ihm hin zurückzugehen ſind wir wohl gewohnt, es ſelbſt aber zu unterſuchen, liegt uns fern. Daher kommt es, daß ſo Wenige die Aufgabe der Metaphyſik richtig begrenzen und bei dem Worte Sein nicht unterlaſſen können, an eine beſondere Subſtantialität zu denken, ſtatt vorerſt mit dem bloßen Begriff des Seins ſich zu genügen. Hierin waren die Griechen viel geübter, als die Neuern. Die Platoniſchen Dialoge bleiben noch immer eine treffliche Schule, zu verdeutlichen, daß Sein, Nichtſein, Werden, Vieles, Maaß, Urſache u. dgl. *abſolute Abſtractionen* ſind, die im Seienden, im Nichtſeienden, im Werdenden, im Vielen, im Maaßvollen, im Verurſachenden auch reale Exiſtenz haben, als Begriffe aber in ideeller Reinheit gedacht werden müſſen. Niemandem ſind dieſe Begriffe in concreto fremd. Sobald ſie aber an und für ſich gedacht werden ſollen, machen ſie Schwierigkeiten, namentlich auch deshalb, weil ſich dann ſogleich ein Zuſammenhang unter ihnen herausſtellt, der in ſie ſelber fällt, während wir ſie im gewöhnlichen Leben als vereinzelte Scheidemünzen zu augenblicklichem Gebrauch ausgeben.

Der Begriff des Seins iſt unerklärbar, wenn man für ihn nach einer äußerlichen Ableitung ſucht. Er iſt der Begriff, den das Denken in ſich als ſeine urſprüngliche Beſtimmtheit findet. Allein er iſt nicht unbegreiflich, denn er kann von andern Begriffen unterſchieden und in ſeine eigenen Unterſchiede zerlegt werden. Das Sein iſt 1) unmittelbar, was es iſt; 2) daß es aber ſo iſt, wie es iſt, iſt durch ſein Weſen vermittelt, indem daſſelbe der Grund ſeiner Exiſtenz iſt; 3) die Eigenthümlichkeit des Weſens jedoch iſt ſchließlich durch den Zweck beſtimmt, der als Urſache in ſeinem Proceſſe wirkſam iſt. Dieſe drei Begriffe, Sein, Weſen, Zweck, machen Ein Ganzes aus. Sie ſind daſſelbe, was Ariſtoteles auch Dynamis, Energie und Entelechie nennt. Sie ſind die Definition und Eintheilung des Begriffs Sein. Unter den des Seins kann man nicht herunter, über den des Zwecks kann man, nämlich innerhalb des Seins, nicht hinausgehen. Ein Daſein iſt unmittelbar ſo, wie es iſt. Es iſt aber ſo, weil es ſo geworden iſt und es iſt ſo geworden, weil es durch ſeinen Zweck für dieſe Wirklichkeit beſtimmt iſt. Die Zehen der Schwimmvögel ſind durch eine Haut verbunden, denn das Weſen des Schwimmvogels beſteht darin, auf dem Lande gehen und im Waſſer ſchwimmen zu können. Für dieſen Zweck iſt nun eben eine ſolche die Zehen verbindende Haut das entſprechende Mittel. Wenn weder Land noch Waſſer noch Luft da wäre, ſo wäre auch ein Thier, wie der Vogel, unmöglich. Soll aber ein Vogel in dieſen drei Elementen zugleich leben können, ſo muß er durch ſeine Organiſation dazu geeignet ſein. Das Sein bleibt ſich daher an ſich gleich, aber, wozu es beſtimmt iſt, kann oft erſt allmälig in die Erſcheinung treten. Der Zweck und das Ende haben deshalb ſelbſt in den Sprachen die Bedeutung von Synonymen, wie auch τέλος, finis, fin. Zu welchem Ende etwas tauge oder gemacht ſei, ſagen wir auch im Deutſchen. England z. B. iſt immer eine Inſelgruppe geweſen, die Metall- und Kohlenlager in ſich beherbergt hat. Dieſe Inſelgruppe hat immer den Küſten Scandinaviens und Frankreichs gegenüber gelegen. Ihre Bewohner mußten daher zur Schifffahrt gelockt werden. Aber erſt allmälig konnte das Weſen der Briten, ein Schiffervolk zu ſein, auch den Zweck ihrer inſularen Lage enthüllen, nämlich das oceaniſche Verbindungsglied Europa's zu ſein. Ohne ſeine Häfen, ohne ſeine Kohlenlager u. ſ. w. würden dieſem Zweck die Mittel fehlen. Wir kennen daher oft ſchon die Qualität und Quantität von etwas. Wir dringen auch wohl zur Erkenntniß des Weſens vor, aber wir zweifeln nicht ſelten, ob wir den Zweck eines Daſeins richtig verſtanden haben, der uns das Weſen und Sein erſt völlig erklären würde. Eine Aegyptiſche Pyramide z. B. iſt in ihrem Daſein leicht aufzufaſſen. Es iſt ein pyramidales Gebäude aus Kalkſteinen, die mit Granit oder Porphyr belegt waren. In ihm finden wir eine Todtenkammer. Das Weſen der Pyramide war alſo, ein Grabgebäude zu ſein. Aber weshalb eine ſo koloſſale Steinmaſſe emporthürmen, ſo enge Gänge und Kammern darin anlegen, einen Leichnam zu umſchließen? Dies ſchien Manchen ſo ſeltſam, daß ſie nach Zwecken ſuchten, die ihnen das Rieſenhafte des Baues beſſer enträthſeln ſollten. Sie meinten alſo, die Pyramiden hätten aſtronomiſchen Zwecken gedient, von ihrer Spitze die Geſtirne zu beobachten; oder ſie hätten den Flugſand der Wüſte abhalten ſollen u. dergl. mehr. Allein der Zweck war, durch ihre Conſtruction die irdiſche Verewigung des Leichnams beſſer zu ſichern, weil die Aegyptier, wenigſtens in ältern Zeiten, die Unſterblichkeit der Seele noch mit der Dauer des Leibes verknüpften und deshalb den Leichnam mumificirten. Dieſer Zweck erklärt den Bau.

Weſen und Zweck werden im gemeinen Leben oft identiſch gebraucht, allein nicht ohne kleine Zuſätze, in denen ſich doch ein Bewußtſein des Unterſchiedes verräth. Man wird z. B. für Zweck ſagen: das eigentliche Weſen, das wahre Weſen. Für Zweck Beſtimmung zu ſagen, iſt auch gewöhnlich z. B. die Beſtimmung des Menſchen. Die Beſtimmung beruhet auf dem Weſen, allein ohne ſie würde das Weſen nicht ſo, wie es iſt, beſchaffen ſein. Wenn z. B. Tugend die Beſtimmung des Menſchen ſein ſoll, ſo muß er denken und wollen können. Denken und Wollen ſind das Weſen des Menſchen, aber in Verhältniß zum Tugendzweck werden ſie Mittel.

Hegel hat den logiſchen Begriff unter dem Namen des ſubjectiven dem Zweckbegriff als dem objectiven vorangehen laſſen.

Wir haben dies getadelt und wollen das oben Geſagte hier nicht wiederholen. Der Zweckbegriff iſt noch ein Begriff des Seins, wenn auch der höchſte, während der logiſche Begriff weſentlich das Verhältniß des Allgemeinen zum Beſondern und Einzelnen ausdrückt. Dies Verhältniß liegt nicht im Zweckbegriff, wenn er auch die *ideelle Seele* eines Realen ausmacht. Ein Zweck kann oft durch verſchiedene Mittel erreicht werden, die ſich aber zu ihm nicht wie die Arten zur Gattung verhalten. Und ſelbſt wenn der Zweck durch ein Mittel realiſirt werden kann, ja, wenn das Mittel mit dem Zweck zuſammenfällt, ſo exiſtirt hierin nicht das logiſche Verhältniß des Allgemeinen und Beſondern. Wenn wir z. B. annehmen, daß Tugend der Zweck des menſchlichen Lebens iſt, ſo wird dieſer Zweck durch tugendhafte Geſinnung und durch tugendhafte Handlungen erreicht. Wenn ich aber den Begriff der Tugend logiſch betrachte, ſo geht derſelbe aus ſeiner Allgemeinheit in die beſondern phyſiſchen, intellectuellen und ethiſchen Tugenden über. Wenn wir dieſe Unterordnung des Beſondern unter das Allgemeine den logiſchen Begriff nennen, ſo geſchieht dies par excellence, denn wir ſind nicht gemeint, dem Zweckbegriff die logiſche Qualität überhaupt abzuſprechen, behaupten aber, daß er ein Moment im Begriff des Seins als ſolchem ausmache.

Wir können nun die Metaphyſik nach ihren Hauptbegriffen wiederum in drei Wiſſenſchaften zerlegen, nämlich in die *Ontologie*, *Aetiologie* und *Teleologie*. Der erſte und letzte dieſer drei Namen ſind geläufig und durch ſich ſelbſt verſtändlich. Der zweite wird geläufig und verſtändlich werden. Ouſiologie, obwohl es ganz richtig gebildet wäre, ſagt man nicht. Da aber im Begriff des Weſens der des Grundes und ſeiner Folge der ſpecifiſche iſt, ſo kann der Ausdruck Aetiologie am Paſſendſten dafür gebraucht werden, zumal er in der Medicin ſchon angewendet wird, die Lehre von den Krankheitsurſachen zu bezeichnen. Dieſe drei Wiſſenſchaften umfaſſen nun ganz daſſelbe, was Ariſtoteles in ſeiner Metaphyſik abgehandelt hat und wir befinden uns daher von dieſer Seite auch mit der Geſchichte der Wiſſenſchaft in vollkommener Uebereinſtimmung.

Erſter Abſchnitt.

Ontologie.

Die Lehre vom Sein

Die Ontologie iſt diejenige unter den Wiſſenſchaften der Metaphyſik, die am häufigſten behandelt worden iſt, weil man ihren Begriffen als den elementarſten am wenigſten ausweichen konnte. Dennoch iſt ſie in dieſen vielfachen Darſtellungen in Europa durchſchnittlich eine Wiederholung Ariſtoteliſcher Definitionen geweſen, bis Hegel und Herbart ſie umgeſtalteten. Herbart's Philoſophie iſt principiell zwar von der Hegel'ſchen ſehr verſchieden, aber in dem Verſuch einer neuen und höhern Faſſung der ontologiſchen Begriffe begegnet ſie ſich mit der Hegel'ſchen und ſtimmt mit ihr, wenn auch unter andern Bezeichnungen, oft überein. Dieſer Umſtand erklärt auch, wie es möglich geweſen, daß ſo viele Verſchmelzungen beider Philoſophien in dieſem Punct aufgetaucht ſind. Hegel's Beſtreben, den Zuſammenhang der ontologiſchen Kategorien zu entwickeln, hat ein neues Licht auf ſie geworfen. Bis auf ihn hin hatte das abſtracte Definiren der Kategorien vorgeherrſcht. Trendelenburg's Geſchichte der Kategorien und der die Ariſtoteliſchen Kategorien betreffende Abſchnitt in Prantl's Geſchichte der Abendländiſchen Logik können davon überzeugen.

Nehmen wir an, daß das Denken, als frei von dem Gegenſatz des Sub- und Objectiven, ſich ſelbſt beſtimmt, ſo iſt der Begriff des Seins der erſte, zu welchem es ſich von ſich unterſcheidet. Die Vorſtellung meint das Sein immer außerhalb des Denkens ſuchen zu müſſen Es ſoll für ſie immer ein Stoff ſein, den das Denken als einen gegebenen ergreift, aber das Denken enthält den Begriff des Seins in ſich ſelbſt. Es iſt für ihn frei von einer Abhängigkeit, welche der philoſophiſchen Bildung des Bewußtſeins anheimfällt. Sein iſt ſeine eigene Beſtimmung.

Aber hier ſogleich muß jener oft von uns ſchon erwähnte Mißverſtand entfernt werden, in dem Gedanken des Seins mehr, als dieſen, ſuchen zu wollen, wenngleich, wie auch nun zur Genüge erinnert worden, kein reales Sein ohne die abſtracten Beſtimmungen des Seins gedacht werden kann, ſo daß in der That die Metaphyſik es iſt, welche uns die Einſicht in die tiefſten und geheimſten Beziehungen der Dinge eröffnet. Iſt man erſt darüber im Klaren, daß der Begriff des Anfangs der Wiſſenſchaft eine verſchiedene Bedeutung haben muß, je nachdem er im ſubjectiven, objectiven oder abſoluten Sinne gedacht wird, ſo wird man auch ſich darüber deutlich werden, daß objectiv mit dem Begriff des Seins angefangen werden müſſe. Der ſubjective Anfang der Philoſophie liegt in der Bildung des einzelnen Bewußtſeins zur Gewöhnung an das Denken. In ihn fällt der pſychologiſche Proceß, der vom Anſchauen durch das Vorſtellen zum Denken leitet. Er iſt es, den man gewöhnlich als den Anfang auch der Wiſſenſchaft überhaupt, namentlich der Logik, erwartet. Für das pädagogiſche Bedürfniß iſt dieſe Erwartung und demgemäß auch jener Anfang ganz richtig. Die Wiſſenſchaft ſoll aber nicht ihre verſchiedenen Gebiete ungehörig vermiſchen und muß daher eine ſolche Propädeutik der Pſychologie überlaſſen, die für die Selbſterkenntniß des Erkennens und für die Fähigkeit, den Entſchluß zum Denken zu faſſen, von abſoluter Wichtigkeit iſt. Nimmt man aus dieſem Gebiet einen beſondern Begriff heraus, den objectiven Anfang der Wiſſenſchaft zu gewinnen, ſo wird derſelbe zuletzt immer auf diejenige abſolute Abſtraction hinauslaufen, die im Abſtractum des Seins liegt. Sagt man z. B. man ſolle mit dem Zweifel anfangen, ſo iſt Zweifeln Denken. Wenn ich an der Wahrheit von Allem zweifle, was ich in meinem Bewußtſein als ein Gegebenes finde, ſo iſt dies ein Act der ſubjectiven Befreiung meines Denkens von aller Vorausſetzung, welcher den Kern der Sokratiſchen Ironie und der Carteſianiſchen Skepſis ausmacht. Unterſuche ich, was mir bleibt, nachdem ich durch den Zweifel von der Gewißheit aller Wahrheit abſtrahirt habe, ſo iſt es die Gewißheit, daß im Zweifeln ſelbſt als einem Denken der Gedanke des Seins enthalten iſt. Wird dies Reſultat zunächſt ſubjectiv in der Carteſianiſchen Form ausgeſprochen: cogito, ergo sum, ſo macht dies keinen Unterſchied in der Sache ſelbſt aus.

Das Denken ſetzt ſich als Sein, dies iſt das Weſentliche. Oder wenn man ſagt, daß objectiv von der Thatſache des Bewußtſeins ausgegangen werden ſoll, ſo iſt dieſelbe die Selbſtgewißheit des Ichs von ſich ſelber: Ich bin Ich. Ich iſt aber ein abſtracter Begriff. Ich iſt Ich nur als ſich denkendes und dies ſich denkende Ich weiß ſich als ſeiend, denn die Copula zwiſchen Ich und Ich, das Ich bin, iſt Sein. Es iſt alſo abermals die Identität des Denkens mit dem Sein ohne alle weitere Beſtimmtheit, die hier ausgeſprochen wird. Dieſer Fichte'ſchen Wendung ſteht der Realismus der abſoluten Poſition Herbart's gegenüber, daß das Sein iſt. Daß daſſelbe als eine Vielheit realer Weſen gedacht werden müſſe, iſt ſchon eine weitere Beſtimmung. Nehmen wir alſo an, daß das Sein ſchlechthin geſetzt wird, ſo iſt es in dieſer Prädicatloſigkeit kein Gegenſtand der Erfahrung, ſondern ein Product des reinen Denkens, welches mit ihm zuſammenfällt, wie die Eleaten dieſe Identität von *ἔμμεναι* und *νοεῖν* ausdrücklich ausſprachen und Herbart auf ſie deshalb in ſeiner Einleitung zur Philoſophie ſich mit dem Bewußtſein der Uebereinſtimmung mit ihnen in dieſer Hinſicht beruft; 1821, §. 116: „Ein reales Prädicat bekommt das Seiende, und dieſes iſt das Wiſſen, ohne Zweifel von ſich ſelbſt." D. h. das Denken ſchlechthin beſtimmt ſich als das Sein ſchlechthin. Die Schelling'ſche Definition des Abſoluten, daß es als die Vernunft die Einheit des Sub- und Objectiven ſei, enthält auch nichts Anderes, als die Coincidenz des abſtracten Denkens mit dem abſtracten Sein. Dieſer Begriff iſt daher der objective Anfang der philoſophiſchen Wiſſenſchaft. Mit ihm beginnt ſie als Syſtem. Aber von dieſem Anfang iſt der abſolute zu unterſcheiden, der in dem Begriffe des Realprincips liegt, von welchem eine Philoſophie ausgeht. In demſelben werden die Beſtimmungen des Anfangs als Momente vorkommen müſſen, allein er wird in ihnen ſich nicht erſchöpfen laſſen. Für die Hegel'ſche Philoſophie iſt dies der Begriff des Geiſtes als des abſoluten, worunter Hegel keineswegs, wie ihm ſo oft angedichtet worden, nur den menſchlichen Geiſt verſteht, ſofern er ſich zur Abſolutheit erhebt, ſondern die abſolute Perſönlichkeit Gottes, in welcher die Identität des Denkens mit dem

Sein als die Congruenz ihres Begriffs mit ihrer Realität ſelbſtbewußter Weiſe exiſtirt. Für die Entwicklung des Erkennens iſt dieſer Begriff des Abſoluten das *Ende* der Wiſſenſchaft, das *Reſultat* aller Vermittelungen, aber für die Realität als ſolche iſt dieſer zuletzt erſcheinende Begriff das Erſte, das actu allen andern Beſtimmungen als ihr Prius vorangeht. Nur als Geiſt iſt das Sein das allem andern Sein zuvorkommende. Wenn das gewöhnliche Bewußtſein ſich gegen die Philoſophie oft mit Hamlets Worten brüſtet, daß es viele Dinge zwiſchen Himmel und Erden gebe, von denen ſie ſich nichts träumen laſſe, ſo iſt es nicht minder wahr, daß es viele Begriffe in der Philoſophie gibt, von denen das gemeine Bewußtſein zwar träumt, von denen es aber nichts weiß.

Das Sein iſt unmittelbar in ſich beſtimmt. So iſt es 1) *Qualität*. Die Metaphyſik erörtert nicht, als was es beſtimmt iſt, ſondern nur die Nothwendigkeit, das Sein als ein qualitatives denken zu müſſen. Indem es aber ein in ſich beſtimmtes iſt, iſt es zugleich ein von anderm Daſein unterſchiedenes. Es hat eine Grenze gegen Anderes. Der qualitative Unterſchied hebt ſich zum Unterſchied 2) der *Quantität* auf. Die quantitative Beſtimmtheit iſt alſo an der qualitativen. Ein Quantum muß ein Quale ſein, aber ein Quale kann auch nur als ein Quantum exiſtiren. Die Gleichgültigkeit des Daſeins gegen ſeine quantitative Begrenzung iſt nur eine relative, denn ſie hat an der Qualität ſelber ihre Grenze. Die wahrhafte Beſtimmung des Seins iſt daher 3) die *Modalität* d. h. das Maaß als das nothwendige Verhältniß von Qualität und Quantität. Die Größe einer Beſtimmtheit des Seins iſt durch die Eigenthümlichkeit eines Daſeins normirt, welche ſelber nur durch ihr Verhältniß zu allen andern Qualitäten dieſe ſpecifiſche Eigenheit iſt. Die Qualität iſt die urſprüngliche, an ſich grundloſe Beſtimmtheit des Seins, welche für die Quantität als die veränderliche Grenze des Was die Unterlage ausmacht. Man kann wohl in abstracto von Quantität überhaupt ſprechen, allein es wird dabei immer vorausgeſetzt, daß in concreto die Größe eine qualitative ſei. Wir rechnen mit *unbenannten Zahlen* d. h. mit abſtracten Größen; um aber für das ſogenannte praktiſche Leben vorzubereiten, rechnen wir mit benannten Zahlen d. h. wir geben die Qualität der Größe an. Wenn ich ſage $4 + 4 = 8$, ſo iſt dies eine Abſtraction von der Qualität der Größe. Sage ich: $4\,b + 4\,b = 8\,b$, ſo gebe ich mit b ſchon eine Qualität an, aber noch eine ſelbſt abſtracte; b iſt gleichſam nur Symbol für die Qualität. Sage ich: 4 Ochſen + 4 Ochſen = 8 Ochſen, ſo ſetze ich durch dieſe Benennung der Zahl ihre Qualität. Groß und klein, viel und wenig, ſtark und ſchwach ſein iſt an ſich relativ. Welchen Werth eine quantitative Beſtimmung habe, hängt von ihrem Verhältniß ab. Dies nennen wir ihr Maaß, ihren modus. Modalität hat namentlich durch die Kantiſche Kategorientafel die Bedeutung erhalten, das Maaß der Gewißheit des Wahren auszudrücken und daher die Formen des aſſertoriſchen, problematiſchen und apodiktiſchen Urtheils in ſich zu ſchließen. Allein der Begriff des Maaßes iſt ein viel allgemeinerer; der modus iſt nicht blos ein modus cognoscendi, ſondern auch ein modus essendi. Erſt in ihm erreicht das Sein ſeine vollkommene Definition. Qualität und Quantität für ſich ſind erſt einſeitige und unvollkommene Beſtimmungen des Seins. Platon hat bekanntlich im Philebos dieſen Zuſammenhang zuerſt dargeſtellt, indem er darin von dem Aufſuchen des richtigen Begriffs der Luſt ausgegangen iſt. Hegel hat das Verdienſt, dieſen Zuſammenhang in einer höhern und ſtrengern Weiſe aufgenommen und dadurch die ganze Ontologie umgeſtaltet zu haben.

Nehmen wir z. B. den Begriff des Planeten, ſo beſteht die Qualität deſſelben darin, ein himmliſcher Körper zu ſein, der ſich um einen andern rotirend herumbewegt. Ein ſolcher Körper kann nun größer oder kleiner ſein. Dieſer quantitative Unterſchied ändert nichts an ſeiner Qualität. Allein die Quantität hat eine Grenze, unter oder über welcher der Körper nicht mehr ein planetariſcher würde ſein können. Wäre er z. B. eben ſo groß, als der Centralkörper, ſo wäre er eben nicht mehr ein peripheriſcher Körper; ſeine Qualität würde alſo aufgehoben werden. Einen Doppelſtern nennen wir nicht Planet. Um Planet ſein zu können, muß alſo ein himmliſcher Körper kleiner als ſein Centralkörper ſein. Wie groß er aber in concreto ſei, wird nicht blos durch dieſe Beziehung der centralen Attraction, ſondern eben ſo ſehr durch die Größe der übrigen Planeten beſtimmt, mit denen zuſammen er Ein Syſtem ausmacht. Sein Maaß iſt ein durch dieſes Doppelverhältniß vermitteltes und aus ihm entſpringen nun alle ſpecifiſchen Beſtimmungen eines Planeten, die Dauer ſeines Jahrs, die Dichtigkeit ſeiner Maſſe, der Grad ſeiner Erleuchtung und Erwärmung durch den ſolariſchen Körper u. ſ. w. Oder nehmen wir ein Talent, ſo iſt daſſelbe die Qualität eines productiven Vermögens. Dieſe Productivität kann ſich in unbeſtimmt vielen Producten äußern, allein weder extenſiv noch intenſiv iſt die Quantität gleichgültig. Bald urtheilen wir daher, daß Jemand hinter dem Maaß ſeines Talentes zurückbleibe. Er hätte, meinen wir, mehr oder er hätte Beſſeres geben können. Bald urtheilen wir, daß Jemand das Maaß ſeines Talents überſchreite, indem er mehr producirt, als er ſollte, um ſich nicht zu wiederholen, um neu, um productiv zu ſein, oder indem er ſich forcirt, um Beſſeres hervorzubringen, als ſein Talent ihm erlaubt.

Erſtes Capitel.

Qualität.

Sein iſt als unmittelbar *in ſich beſtimmt*. Es iſt unmöglich, es nicht als ein in ſich beſtimmtes zu denken. Sagen wir, daß das Sein ein unbeſtimmtes ſei, ſo geſchieht dies nur relativ. Wir ſagen z. B. es ſei unbeſtimmt, wann Jemand ſterben werde; daß er aber ſterben werde, iſt beſtimmt; für uns nur iſt der Augenblick ſeines Todes unbeſtimmt; wir wiſſen ihn nicht, weil er noch nicht eingetreten iſt. Die Unbeſtimmtheit wird auch ſelber zu einer Beſtimmtheit. Sie iſt relativ, denn ſie ſetzt ſchon ein Sein voraus, an welchem die Beſtimmtheit möglich iſt. Das Sein unterſcheidet ſich vom Sein durch ſeine Qualität; durch ſie iſt es ein *anderes*. Als ein anderes iſt es *Daſein*. „Da" iſt vom Raum hergenommen. Es bezeichnet urſprünglich den beſtimmten Ort. Da ſtand er; da iſt eine Quelle; da bildet ſich ein Verein u. ſ. w. Im Orte liegt die Ausſchließlichkeit des Andersſeins und daher haben wir nun das örtliche Daſein auf die Beſtimmtheit des Seins im Allgemeinen übertragen. Daſein iſt undenkbar ohne qualitativen Unterſchied. Wenn daher ein beſtimmtes Subject geſetzt wird, ſo kann das Da auch fehlen. In Oſtpreußen gebraucht der gemeine Mann Sein überhaupt, wo man anderwärts Daſein ſagt. Das Geſinde meldet z. B. „Der Briefträger iſt“, nämlich da, uns zu ſprechen u. ſ. w. Dies iſt nur möglich, weil im Sein an ſich das Daſein enthalten iſt und der Zuſammenhang die concretere Bedeutung ergibt. Daß es einen Briefträger gebe, das Sein des Briefträgers überhaupt, braucht das Geſinde uns nicht zu melden. Im Daſein bezieht ſich Sein auf Sein durch ſeinen Unterſchied. Es iſt alſo ein für ſich ſeiendes. Ein Sein, welches nicht in ſich beſtimmt wäre, könnte nicht für ſich ſein, denn es würde ſich nicht von anderm Sein unterſcheiden können. Weil es an ſich, d. h. durch ſeine unmittelbare Qualität, ein beſtimmtes iſt, iſt es auch für ſich, was es iſt. Der Ausdruck Fürſichſein wird im Deutſchen vielfach gebraucht, um den Unterſchied eines Daſeins von anderm Daſein, aber zugleich die Beziehung auf daſſelbe zu bezeichnen. Im Griechiſchen und Lateiniſchen wird An ſich und Fürſichſein gewöhnlich mit demſelben Worte bezeichnet; dort durch *κατά*, hier durch per. Im Deutſchen erſpart uns der Ausdruck Für ſich ſein viele Umſchreibungen, deren andere Sprachen bedürfen. Wir ſagen im Deutſchen, es ſteht ein Haus ganz für ſich d. h. abgeſondert von andern; wir ſagen, es lebe Jemand ganz für ſich d. h. abgeſondert von den übrigen Menſchen, auf welche er ſich aber eben durch die Abſonderung bezieht; ohne die Andern würde der Sonderling nicht für ſich ſein können. Die Einheit des An ſich und des Fürſichſeins, das An und für ſich ſein, ſtellt das Daſein dar, wie es ſich kraft ſeiner Eigenthümlichkeit im Unterſchied von anderm Daſein in ſich abſchließt und alle Relativität, welche durch ſeine Qualität möglich iſt, in ſich aufhebt. Wenn man ſich deshalb über Hegel aufgehalten hat, daß er ſich des Ausdrucks Fürſichſein bedient, ſo müßte man auch die Deutſche Sprache tadeln, daß ſie dieſen Ausdruck geſchaffen und die Deutſche Nation, daß ſie ihn zu einem allgemein gebrauchten, Jedermann verſtändlichen gemacht hat.

Sein, Daſein, Fürſichſein ſind die Momente des Begriffs der Qualität, denn Sein an ſich iſt das unmittelbare, das aber, als ein in ſich ſo beſtimmtes, von anderm ſich unterſcheidet und als ein ſo unterſchiedenes ſich für ſich als ein Eins abſchließt Als ein Eins iſt es nicht blos Etwas überhaupt, ſondern eine Größe. Der Unterſchied fällt nicht mehr nur in die Qualität, ſondern er fällt auch nach Außen hin; er wird zum äußern Verhältniß, zur Quantität.

I.

Sein.

Der Begriff des Seins überhaupt iſt der einfachſte, weil er als ſolcher keine weitere Beſtimmtheit hat. Er iſt der an Inhalt ärmſte, an Umfang weiteſte. Für den objectiven Anfang der Wiſſenſchaft iſt er der erſte, der jedoch in dem Fortſchritt ihrer Entwicklung nicht verſchwindet, ſondern ſich darin bis zum Ende erhält, denn zu ſein, kommt natürlich auch dem letzten und damit höchſten Begriffe zu. Inſofern beginnt alſo dieſer letzte in jenem erſten ſeine Entwicklung.

1) Der Begriff dieſes Anfangs iſt, wie wir ſchon vorhin geſehen haben, ein durch die totale Abſtraction vermittelter; wir wiſſen, wie wir dazu kommen, ihn zu ſetzen. Den Charakter der Unmittelbarkeit hat er in Verhältniß zu ihm ſelber und zu den ihm folgenden Beſtimmungen. Kraft jener Vermittlung iſt er aber auch ein nothwendiger. Man verſuche es, einen andern Begriff, als den des abſtracten Seins, als erſten zu ſetzen, ſo wird man bald erkennen, daß jeder andere ſchon ein Mehr enthält, ſich ihm alſo unterordnen muß. Man kann, wie wir oben zeigten, mit andern Begriffen den Anfang machen wollen, mit dem Zweifeln, mit der Thatſache des Bewußtſeins, mit der abſoluten Poſition des Seins oder der Vernunft, ſo müſſen ſie, um Anfang werden zu können, doch auf die Abſtraction des Denkens zurückgebracht werden, das zunächſt weiter keinen Inhalt als die Gewißheit des Seins hat. Dem philoſophiſch ungebildeten Bewußtſein entſpricht dieſe Ein-

fachheit des Anfangs nicht, denn es möchte ſogleich mit dem Anfang am Ende ſein und in ihm ſofort die Begeiſterung fühlen, mit dem Abſoluten ſich innigſt vermählt zu haben. Es iſt daher nur zu geneigt, dem Begriff des Seins an ſich den des ſchlechthin Abſoluten unterzuſchieben und verwundert ſich darüber, wenn es von der Leerheit und Dürftigkeit des anfänglichen Seins ſprechen hört. Es erwartet, in dem erſten Begriff das Realprincip der Philoſophie ausgeantwortet zu erhalten, aus welchem alle Dinge ihren Urſtand nehmen. Die Theologen vorzüglich ſind ganz begreiflich dieſem Irrthum geneigt und empören ſich gegen die Zumuthung, auch in der Wiſſenſchaft das Heil zunächſt in einer armen Krippe zu finden. Sie ſuchen die Wurzel der Wurzeln, die Quelle der Quellen, die Sonne der Sonnen, wie der Neuplatoniker Syneſios ſiegt, und ſtatt des Brodes, das den Hunger der Erkenntniß auf ewig ſtillt, ſcheint die Philoſophie ihnen einen Stein kahler Abſtraction zu bieten.

Man verdirbt ſich die richtige Auffaſſung des Anfangs aber auch dadurch, daß man, ſtatt das Sein überhaupt zu denken, ſchon eine genauere Definition deſſelben, z. B. das Seiende oder das Daſein oder das Weſen oder die Subſtanz u. ſ. f. herbeizieht. Man erfüllt dann nicht die Forderung der Philoſophie, welche ſagt, daß man, das reine Sein zu denken, von jeder beſondern Beſtimmtheit des Seins abſtrahiren ſolle. Man geht wohl ſogar ſo weit, ſchon die beſondere Qualität des Seins wiſſen zu wollen, während doch erſt der Begriff des Seins überhaupt, abgeſehen von aller Qualificirung, gedacht werden ſoll. Man vergißt, daß noch nicht die Beſchaffenheit des der Realität nach primitiven Seins, des ὄντως ὄν, des ὑπερεῖναι, des göttlichen Urſeins, des vornehmſten Seins, ſondern nur erſt der Begriff des Seins ſchlechthin gedacht wird. Wird das Sein ſofort als das ſchlechthin abſolute genommen, ſo ergibt ſich die theologiſche Conſequenz, durch Induction oder Deduction von ihm alles andere Sein abzuleiten. Nun darf zwar der erſte Begriff des Syſtems mit dem letzten, der niedrigſte mit dem höchſten, nicht in Widerſpruch ſtehen; er muß als ein poſitiver darin vorkommen, aber, als erſter, kann er nicht der den Begriff des Abſoluten erſchöpfende Begriff ſein. Wenn Schelling in ſeiner zweiten Philoſophie das erſte Sein das wilde nannte, ſo klingt das poetiſch; löſt man aber dieſe Vorſtellung auf, ſo enthält ſie weiter nichts, als die Unbeſtimmtheit.

Daß mit dem Sein das Denken als das mit ihm identiſche geſetzt wird, gibt man allenfalls zu. Denken und Sein ſind unterſchieden, allein ihr Unterſchied ſchließt ihre Identität in ſich. Die Philoſophie hat ſich höchſtens gegen den Mißverſtand der rohen Vorſtellung zu verwahren, als wolle ſie mit jener Identität ausdrücken, daß Alles, was ich mir vorſtelle, deswegen auch außer mir als ein Seiendes exiſtiren oder daß umgekehrt alles Seiende auch ein ſich ſelbſt Denkendes ſein müſſe. Sonſt aber geſteht man die Identität zu, weil ohne ſie auch die gewöhnlichſten Vorſtellungen zum außerordentlichſten Räthſel werden. Das Denken kann daher zwar von aller beſondern Beſtimmtheit des Seins, die es etwa ſonſt ſchon im Bewußtſein trägt, abſtrahiren, aber es kann die Abſtraction des Seins ſelber nicht aus ſich wegdenken. Wie aber iſt es möglich, vom Begriff des reinen Seins zu einem andern überzugehen? Und, wenn dies möglich ſein ſollte, welches iſt dieſer andere Begriff? Vom Begriff des Seins überhaupt kann nichts ausgeſagt werden, denn, um ihn ſetzen zu können, muß ja vielmehr von Allem abſtrahirt werden. Es kann auch von ihm kein Beiſpiel gegeben werden, ihn zu veranſchaulichen, denn obwohl das: Es iſt, in allem Daſein enthalten iſt, ſo iſt doch kein Daſein nur Sein ſchlechthin. Gott, an welchen, weil er frei von aller Beſchränkung iſt, hierbei gedacht werden kann, iſt zwar auch, allein er iſt zugleich unendlich mehr, als nur Sein. Der Jacobiſche Ausdruck, daß er das Sein in allem Daſein, hat ſchon eine viel höhere, auf ſeine ſchöpferiſche Allmacht, auf ſeine Alles durchdringende Gegenwart, auf ſeine Alles durchſchauende Allwiſſenheit bezügliche Bedeutung. Weil das Sein allem Seienden inhärirt, ſo kann man auch ſagen, daß mittelbar alles Daſein ein Beiſpiel des abſtracten Seins iſt, denn ohne das Iſt iſt Nichts. Bleibt man aber hierbei ſtehen, ſo hat die Wiſſenſchaft hiermit, im Anfang, auch ſchon ihr Ende erreicht. Streng genommen, iſt dies der Eleatiſche Standpunct, obwohl in der Ausführung deſſelben die Unterſcheidung des Seins an ſich von der Erſcheinung die Form der Abſtraction noch nach andern Seiten hinwendet. Unterſuchen wir aber den Begriff des Seins, ſo entdecken wir, daß die Prädicatloſigkeit deſſelben ſein Prädicat ausmacht. Wir finden alſo in ſeiner Beſtimmungsloſigkeit ſelbſt eine Beſtimmung.

2) Setzen wir dieſelbe für ſich, ſo haben wir darin einen vom Begriff des Seins unterſchiedenen Begriff, den des Nichtſeins. Dieſer negative Begriff iſt durch die Abſtraction vermittelt, daß, um das Sein überhaupt zu denken, nicht ein beſtimmtes Sein gedacht werden dürfe. Das Nicht gehört aber zunächſt dem Denken, denn das Denken iſt das abſtrahirende. Dies Nichtſein iſt daher von dem Begriff des abſtracten Seins untrennbar. Es erneuern ſich aus dieſem Grunde bei ihm alle Schwierigkeiten, welche auch das reine Sein betreffen. Das Nichtſein iſt nicht und aus dem Nichts kann nichts werden: ex nihilo nihil fit. Das Nichtſein kann nur gedacht werden, ſofern das Sein gedacht wird. Der Begriff des Seins muß alſo dem des Nichtſeins als Bedingung vorausgehen. Die Philoſophie kann nicht mit dem Nichtſein anfangen. Nun iſt aber ein Unterſchied zwiſchen dem Begriff des Nichtſeins überhaupt und dem Begriff eines relativen Nichtſeins. Relativ wird das Nichtſein für den Unterſchied des Daſeins und Nichtdaſeins von Etwas ausgeſagt z. B. es iſt kein Geld da; hier iſt Geld das beſtimmte Sein, deſſen Nichtdaſein unter ganz beſtimmten Umſtänden ausgeſagt wird. Oder es wird eine einfache Negative geſetzt: Nicht-Menſch, Nicht-Löwe; oder es wird die bedingte Möglichkeit des Nichtſeins eines an ſich möglichen Daſeins angegeben, das potentiale existens in potentia proxima sive remota als das nihilum relativum par excellence, z. B. daß es unter gewiſſen Bedingungen nicht zum Kriege kommen werde; oder es wird der Mangel einer möglichen Wirklichkeit als das nihilum privativum, als die στέρησις privatio, geſetzt, wie z. B. Krankheit die Abweſenheit der Geſundheit, Finſterniß die Abweſenheit des Lichts iſt, der Kranke aber geſund, die Finſterniß erhellt werden kann; oder es wird ausgedrückt, daß etwas zufällig durch ſeine Beſchaffenheit in die Unmöglichkeit verſetzt iſt, eine ihm ſonſt zukommende Function zu üben, z. B. ein Eunuch, zu zeugen, das ſogenannte nihilum indispositionis sive inhabilitatis: oder es wird im nihilum comparationis sive comparative tale

das Nichts vergleichweiſe ausgeſprochen, wie z. B. ein Sandkorn, gegen einen Berg gehalten, als ein Nichts erſcheint; oder es wird der Mangel der Möglichkeit im nihilum negativum des ens rationis behauptet, das entweder ein Selbſtwiderſpruch, wie eine ſelige Verdammniß, ein tugendhaftes Laſter, oder eine Fiction ſein ſoll, wie das Fabelthier der Chimäre u. dergl. Dieſe ſcholaſtiſchen Unterſcheidungen der Arten des Nichts ſind ſämmtlich nur relative Negationen, weshalb man auch wohl von ihnen das reine, ſchlechthin inhaltsloſe Nichts noch als das nihilum negativum, absolutum oder purum abſonderte.

Alle dieſe Wendungen ſind ſchon Modificationen des einfachen Nicht. Es iſt überflüſſig, ſie zuſammenzuſtellen, weil ſie in den ſpätern Beſtimmungen des Seins vorkommen müſſen, wo ſie erſt in derjenigen Schärfe und Genauigkeit ausgeſprochen werden können, die in einer ſolchen tabellariſchen Anhäufung unmöglich iſt. In dem Begriff des einfachen Nichts iſt offenbar nichts zu denken, als die Beſtimmungsloſigkeit. In dieſer iſt es mit dem reinen Sein identiſch, aber für ſich iſt es von ihm unterſchieden. Wenn man daher ſagt: Sein und Nichtſein ſeien daſſelbe, ſo kann dies einen richtigen Sinn haben, nämlich, daß von beiden nichts ausgeſagt werden könne. Das abſtracte Sein iſt weiter nichts als nur Sein und das Nichtſein iſt auch weiter nichts, als nicht Sein. Keineswegs aber iſt Sein und Nichts daſſelbe, denn dann wäre ja weder das Sein Sein, noch das Nichtſein Nichtſein. Das Deutſche Wort Nichts iſt eigentlich ſchon die relative Negation: nicht Etwas und man ſollte ſie daher von dem Nicht als der reinen Negation und vom Nichtſein als der Negation des Seins noch abzweigen. Wollte man aber jene Identität von Sein und Nichtſein ſo verſtehen, *als ob Daſein und Nichtdaſein identiſch wären*, ſo würde dies ein großer Irrthum ſein. So aber wird ſie gewöhnlich aufgefaßt und dann als der Widerſpruch des Seinnichts abſurd und lächerlich gefunden. Der dummſte Verſtand iſt noch klug genug, einzuſehen, daß ein Stock z. B. nicht zugleich daſein und nicht daſein kann. Aber die Philoſophie treibt keine Eſcamotage und wenn daher der wohlweiſe Verſtand gefragt würde, was er unter Nichts verſtehe, ſo würde er ſich widerſprechend antworten müſſen, das Sein, welches nicht iſt und von welchem alſo auch nichts ausgeſagt werden kann. Ohne den Begriff des Seins und der Prädicatloſigkeit würde er nicht auskommen können.

3) Bequemer freilich, als ſolche Betrachtungen anzuſtellen, iſt es, vom Sein und Nichtſein ganz zu ſchweigen. Das Nichtſein als Vorſtellung des Nichtdaſeins der Welt, Gottes ſelber, iſt der Terrorismus der Phantaſie, der erhaben ausgeſchmückt werden kann, weil er einen ſo reichen und großen Inhalt erſt caſſiren muß. Wenn er aber bei dem unfruchtbaren Nichts anlangt, ſo ſpringt ihm aus demſelben doch das Sein wieder entgegen. Wenn Gott, wenn die Welt nicht wären — nun, was wäre dann? Im gewöhnlichen Leben wiſſen wir daher auch ganz wohl Beſcheid mit Sein und Nichts. Wir fragen z. B. bei einer optiſchen Beobachtung: ob man noch nichts ſehe? Nichts als Nichts ſoll nicht geſehen werden. ſondern ein Daſein, von dem man erwartet, daß es in den Geſichtskreis trete. Oder wir ſagen bei einer Lotterieausloſung, daß Jemand Nichts gewonnen habe. *Nichtſein iſt die Urform aller Unterſcheidung*, ohne welche keine Bewegniß, kein Spielraum, kein Streben, keine Thätigkeit, kein Leben denkbar wäre. Man muß aber deshalb doch nicht in den Begriff des abſtracten Seins ſchon den des Könnens und Nichtkönnens einmiſchen, wie Schelling in ſeiner zweiten Philoſophie gethan und damit den urſprünglichen Begriff des Seins und Nichtſeins gänzlich verdorben hat, denn Können iſt ein Begriff, der ſchon eine Menge Vorausſetzungen hat, und in einer viel höhern Region als der des Anfangs liegt. Müſſen wir nun offenbar, im Sein das Nichtſein, im Nichtſein das Sein denken, ſo ergibt ſich hieraus ein dritter Begriff, der des *Werdens*. Aus dem reinen Sein als ſolchem, ohne das Nichtſein, kann nichts werden, denn es iſt ja ſchon; aus dem reinen Nichtſein als ſolchem, ohne das Sein, kann auch nichts werden, denn es iſt ja nicht. Aber Sein ohne Nichtſein, Nichtſein ohne Sein ſind Abſtractionen. Der wirkliche Begriff des Seins iſt, ein werdendes zu ſein und der wirkliche Begriff des Nichtſeins iſt ebenfalls, ein werdendes zu ſein. Es gibt freilich Begriffe, welche das Werden als ein

räumliches oder zeitliches von ſich ausſchließen. Von Gott kann man ſchicklicher Weiſe nicht ſagen, daß ſein Sein ein Werden ſei, weil er immateriell, ſchlechthin ſich ſelbſt gleich und ewig iſt und weil man in den Pantheismus fällt, wenn man das Werden von ihm ausſagt. Dennoch hat ſelbſt der radicale Monotheismus nicht vermeiden können, das Werden in ſeine Beſchreibung einzumiſchen und läßt den Jehovah ſagen: Ich bin, der ich war und ſein werde. Denken wir Gott als lautere Thätigkeit, ſo iſt darin das Werden als ein obgleich verſchwindendes Moment mitgeſetzt. Werden iſt das Sein, ſofern es ſein Nichtſein, und das Nichtſein, ſofern es ſein Sein aufhebt. Als werdendes Sein iſt es Entſtehen, als werdendes Nichtſein Vergehen. Es iſt alſo zugleich das Entſtehen, welches vergeht, und das Vergehen, welches entſteht. Indem ein Samenkorn als dies Korn vergeht, entſteht in Wurzel, Stengel, Blatt die Pflanze, welches Entſtehen ſelber jedoch am Ende wieder zum Vergehen der Pflanze führt, wie die Religion dies Ineinander von Geburt und Tod, von Tod und Geburt oft ſehr poetiſch und nachdrücklich vorſtellt. Entſtehen und Vergehen als die beiden dem Begriff des Werdens nothwendig inhärirenden Momente ſind von einander untrennbar. Sein iſt dem Nichtſein, Nichtſein dem Sein entgegengeſetzt, aber im Werden muß jedes dieſer Entgegengeſetzten in ſeinem Entgegengeſetzten und als mit ihm identiſch gedacht werden. Das Nichtſein im Werden iſt nicht die Negation, die nicht zugleich poſitiv wäre, aber auch das Sein im Werden iſt nicht die Poſition, die nicht zugleich negativ wäre. Denken wir uns z. B. das Werden einer Linie, ſo iſt dies ein continuirliches Hinausgehen über den jedesmaligen Endpunct. Im Anfang iſt der Punct zugleich noch der Endpunct, allein ſo iſt er noch nicht Linie. Der Punct muß ſich als Punct aufheben. Er wird alſo negirt, indem er ſich continuirt. In der Continuirung vergeht er als dieſer diſcrete Punct, verſchwindet jedoch nicht in Nichts, ſondern ſein Vergehen iſt eben das Entſtehen der Linie. Daß er in ihr da iſt, zeigt ſich, ſobald ſie aufhört, denn ſofort erſcheint der Punct als Endpunct. Oder wenn die Linie geſchnitten wird, ſo wird ſie in einem Punct geſchnitten. Das Entſtehen der Linie iſt jedoch nicht nur das Aufheben des Punctes als ſolchen, ſondern es iſt auch das Aufheben der Richtungsloſigkeit deſſelben. Das Werden der Linie hat ſowohl das Sein des Punctes als das Nichtſein ihrer ſelbſt zur Bedingung. Dies Nichtſein iſt die offene Seite an jedem Werden als ſein Nochnichtſein und iſt von dem abſtracten Nichtſein überhaupt zu unterſcheiden. Weil das Werden weder nur Sein noch nur nicht Sein iſt, ſo iſt es ſowohl Sein als Nichtſein. Werden kann nur, was iſt, aber werden kann auch nur, was noch nicht iſt. Dies Noch nicht iſt die weitere Beſtimmung, die zum einfachen Nicht hinzutritt.

Man kann ſolche Begriffe, wie Sein, Nichtſein, Werden, nicht einfach genug auffaſſen und nicht vorſichtig genug Alles von ihnen abhalten, was ſchon einer tieferen Entwicklung derſelben angehört. Daß ſie durcheinander eine Einheit ausmachen, iſt gewiß. Wenn die hier gegebene Erörterung nicht genügt, ſo halte man ſich an die ausführliche im Platoniſchen Parmenides. Die Nichtbeachtung der gründlicheren Arbeiten iſt freilich ein Hauptmangel auf dem Gebiete der Philoſophie; der auf ihm wuchernde Dilettantismus, der von der Geſchichte der Wiſſenſchaft wenig oder nichts weiß, iſt die Urſache, daß die einfachſten Begriffe immer wieder in Frage geſtellt werden, ohne daß ihre Beſtimmung, wie ſie längſt gewonnen worden, eine Veranlaſſung dazu gäbe. Hierin ſteht die Bearbeitung der Mathematik viel höher, denn obwohl ſie eine rein aprioriſche Wiſſenſchaft iſt, ſo verſchmäht ſie doch nicht, ſich ihrer Reſultate immerfort auch hiſtoriſch zu erinnern und den Nutzen aus ihrer Geſchichte zu ziehen, den dieſelbe wirklich gewähren kann und ſoll. Nichts hat wohl die grenzenloſe Unwiſſenheit in der Kenntniß der Geſchichte der Philoſophie mehr an den Tag gelegt, als das bis zum Ekel wiederholte Staunen über Hegel's Logik, mit den Begriffen von Sein, Nichtſein und Werden den Anfang zu machen. Welche Fluth ſchaaler Witze iſt nicht darüber ausgegoſſen worden! Weil der Begriff des Werdens die Einheit der Begriffe Sein und Nichtſein iſt, ſo hat natürlich die Vorſtellung eine noch ſtärkere Verſuchung, als bei dieſen letztern, dem einfachen Abſtractum concretere Formen zu ſubſtituiren, in denen es ſich das Werden gefallen läßt. Das Heraklitiſche Fließen im *πάντα ῥεῖ*, die Anaxagoräiſche *ἀλλοίωσις* als Veränderung, die Ariſtoteliſche Bewegung, *κίνησις*, die myſtiſche Empfindlichkeit Gottes bei Jakob Böhm, die im ewigen Ja das ewige Nein überwindet, der Schelling'ſche Proceß u. ſ. w., ſind ſolche für das Vorſtellen ſinnlichere Formen, die aber theils auf die einfachen ontologiſchen erſt reducirt werden müſſen, theils zu Fehlern Veranlaſſung geben. Die Gewöhnung thut hierbei viel. Ein Schleiermacherianer z. B. gewöhnt ſich an den Ausdruck: flüſſiger Unterſchied, um damit den Uebergang in das Entgegengeſetzte auszudrücken, weigert ſich aber oft, denſelben Begriff in ſtrengern dialektiſchen Formen anzuerkennen, in denen das Vorſtellen nicht mehr, wie an dem Fließen, einen Anhalt aus der Anſchauung hat. In der Herbart'ſchen Philoſophie wird der Ausdruck Werden auch vermieden; es wird das Geſchehen dafür geſetzt, aber Geſchehen iſt ſchon eine eigenthümliche Beſtimmtheit des Werdens; es tritt darin ſchon die örtliche und zeitliche Beziehung des Werdens hervor.

Der Begriff des Werdens iſt alſo nicht ein Aggregat aus Sein + Nichtſein, ſondern er iſt erſt der wahrhafte Begriff des Seins und Nichtſeins als ihre von ihnen vorausgeſetzte Einheit. In dieſer liegt aber, daß das Werden, indem es wird, zugleich geworden iſt. Das Sein oder Nichtſein, das Entſtehen oder Vergehen, iſt, als ein durch Werden vermitteltes, Daſein. Wenn ein Daſein noch nicht iſt, aber entſteht, ſo iſt es im Werden begriffen; wenn es, als ein vergangenes, nicht mehr iſt, ſo iſt es geweſen. Dies Werden des Daſeins iſt für uns das Werden des Begriffs des Daſeins, nicht die Ableitung eines realen Daſeins. Ein reales Daſein muß allerdings nothwendiger Weiſe immer auch ein gewordenes ſein. Ein Wald, der jetzt da iſt, iſt gewachſen; ein Haus, das jetzt da iſt, iſt gebauet u. ſ. f. Wenn wir aber ſagen, daß das Daſein das Reſultat des Werdens ſei, ſo haben wir dieſe Begriffe hier in ihrer infinitiven Allgemeinheit vor uns. Das Werden hebt ſich zum Daſein auf, heißt nicht, es hört zu ſein auf, ſo wenig, daß vielmehr im Sein des Daſeins auch das Nichtſein fortdauert.

Ein Wald, der gewachſen iſt, wächſt immer fort; die einzelnen Bäume, aus denen er beſteht, entſtehen und vergehen continuirlich; ein Haus, das gebauet iſt, wird, indem es da iſt, gemach baufällig u. ſ. w.

II.

Daſein.

Die Ableitung des Begriffs des Daſeins wird alſo mißverſtanden, wenn man ſie als eine ſogenannte Erklärung betrachtet, woher das Daſein komme? Dieſe Frage betrifft ein beſtimmtes Daſein, kann mithin auch nur in ſolcher beſtimmten Beziehung beantwortet werden. Woher iſt dasjenige Daſein, welches wir Natur nennen? Woher iſt das Meer? Woher ſind die Celten gekommen? Solche Fragen fordern dann ein Eingehen auf die beſondere Vermittelung gerade dieſes Daſeins, allein die Frage, woher der Begriff des Daſeins, kann nur die allgemeine Antwort empfangen: aus dem Begriff des Werdens. Werden, ohne ein gewordenes zu werden, iſt undenkbar. Das gewordene Sein iſt Daſein. Im Daſein liegt daher der Unterſchied des Seins von ſich ſelber. Als Daſein iſt das Sein beſtimmt. Dieſe gewordene unmittelbare *Beſtimmtheit* nennen wir *Qualität*, ein Wort, das nach *Prantl's* Bemerkung Cicero noch zögernd für ποιότης gebraucht. Durch ſeine Qualität iſt das Daſein, ſofern es von anderm Daſein ſich durch ſie unterſcheidet, *endlich*. Sofern es aber den Unterſchied aufzuheben vermag, iſt es *unendlich*. Daſein unterſcheidet ſich von Daſein unmittelbar als das, was es iſt Sind die Unterſchiedenen in ihrer Qualität gleich, ſo fällt ihr Unterſchied in die Quantität; wären ſie jedoch nicht in ihrer Qualität eben identiſch, ſo würden ſie nicht als homogene Größen unterſchieden werden können. Dies Daſein z. B. iſt ein Haus; dies auch; dies auch u. ſ. f. Ein Haus iſt dem andern in der Qualität, Haus zu ſein, gleich, folglich iſt es die Identität in dieſer Beſtimmtheit, wodurch es möglich iſt, ſie zuſammenzuzählen und zu ſagen: drei Häuſer. In ſeiner

Qualität hat ein Daſein gegen anderes ſeine Grenze. Seine Grenze iſt von ſeinem Daſein nicht verſchieden. Wenn wir die Grenze denken, ſo denken wir zugleich die Qualität. Ein Haus unterſcheidet ſich von dem Boden, auf welchem es ſteht, von dem Hauſe, neben welchem es ſteht, durch ſeine Steine, Balken, Bretter, die gerade ſo zuſammengefügt ſind. Wo dieſe Steine, Balken, Bretter, in dieſer Form des Zuſammenſeins aufhören, da hört auch das Haus auf; da fängt der Boden, da fängt das andere Haus an. Grenze iſt das beſtimmte Nichtſein eines Daſeins. Wird die Grenze aufgehoben, ſo entſteht das Unendliche, denn der Unterſchied des Daſeins iſt in dem Aufheben der Grenze ſelbſt aufgehoben. Es verſteht ſich, daß er auch wieder geſetzt werden kann. Wie dies geſchieht, hängt von der Qualität des Daſeins ab. Wenn die Wörter Endlichkeit und Unendlichkeit ausgeſprochen werden, ſo nehmen ſie für Viele heutzutage durch eine gewiſſe Richtung des theologiſchen Sprachgebrauchs eine religiöſe Färbung an, von der man jedoch abſtrahiren muß, ſich die wiſſenſchaftliche Unbefangenheit zu erhalten.

Qualität.

Sein als beſtimmtes Sein iſt Daſein. Daſein iſt durch Werden des Seins vermitteltes Sein. An ſich aber iſt es unmittelbar, was es iſt. In ſolcher Unmittelbarkeit, die es von anderm Daſein unterſcheidet, nennen wir es Qualität. Was daher das Qualitative ſei, kann man nicht unmittelbar ſagen. Oder vielmehr, wir können es wohl durch ein Wort bezeichnen, ſoll jedoch, was unter ihm zu verſtehen ſei, auseinandergeſetzt werden, ſo iſt dies nur möglich durch Eingehen auf den Zuſammenhang, in welchem dies Qualitative mit Anderem ſteht; ein Zuſammenhang, der eben das Werden des als unmittelbar erſcheinenden Daſeins enthält. Wenn alſo nur bei dem einfachen Worte ſtehen geblieben wird, ſo iſt daſſelbe freilich nur ein Zeichen, in welchem nichts von der Qualität ſelber vorkommt, die mit ihr ausgedrückt werden ſoll und nur onomatopoetiſche Wörter, welche ſich auf die Nachahmung von Tönen beziehen, haben einen Anklang an die Qualität ihres Inhalts. Sonſt aber kann das Wort nicht fühlen laſſen, was durch es geſagt wird. Dies iſt von Platon im Kratylos ſchon hinreichend nachgewieſen worden. Das Wort ſüß kann nicht ſüß ſchmecken; das Wort grün kann nicht grün ausſehen; das Wort gut kann nicht gut ſein u. ſ. f. Inſofern iſt das Qualitative unſäglich. Menſchen, die nicht an Nachdenken gewöhnt ſind, lieben daher auch, die Unſagbarkeit, oder emphatiſcher, die Unausſprechlichkeit ihrer Gefühle zu verſichern, während alle höhere Bildung darauf beruhet, dem Gefühl durch die Sprache zur Darſtellung zu verhelfen. Die Herrſchaft des Gebildeten über den relativ Ungebildeten liegt zum Theil in dem Zauber, daß er für ihn ausſpricht, was er fühlt. Dies Ausſprechen muß ſich aber in die Vermittelung deſſen einlaſſen, was, als ein Unmittelbares erſcheinend, doch ein gewordenes Daſein iſt. Wenn es alſo nicht Schuld der Sprache, ſondern der Bildung iſt, das Was nicht ſagen zu können, ſo muß man doch vor dem Irrthum ſich hüten, als könnte das Einfache einfach geſagt werden, denn, daß es dies nicht kann, liegt in dem Begriff des Daſeins, ſofern er das Werden in ſich aufhebt. Man ſoll z. B. ſagen, was Oxygen ſei, ſo iſt dies unmöglich, ohne wieder andere Qualitäten einzumiſchen. Oxygen iſt alſo ein Gas, das geruch- und geſchmacklos iſt, ein ſpecifiſches Gewicht hat und in welchem andere Körper mit ſtärkerem Glanz und größerer Hitze, als in athmosphäriſcher Luft, verbrennen. Es iſt ſchwerer, als Hydrogen, aber leichter als Waſſer. Wenn man dieſe Beſtimmungen durchgeht, ſo erkennt man leicht, daß man, um, was Oxygen ſei, ſagen zu können, den Begriff vieler andern Qualitäten vorausſetzen müſſe, wie, was Gas, was ſpecifiſche Schwere, was Farbe, Geruch, Verbrennlichkeit ſei. Iſt aber, falls dies geſchieht, was Oxygen ſei, wirklich geſagt? Iſt das einfache chemiſche Radical, das wir mit dieſem Wort benennen, damit in ſeiner Qualität erreicht? Kann man nicht behaupten, daß man, was das Oxygen eigentlich ſei, doch damit noch nicht wiſſe? Dieſer Rückzug auf das Nichtwiſſen iſt ſehr beliebt, um recht gründlich zu erſcheinen und wird bald als Aeußerung tiefſinniger Forſchung, bald als Bekenntniß menſchlicher Schwäche und frommer Demuth verehrt. Es verſteht ſich, daß dies in beſtimmten Fällen auch wirklich möglich iſt; oft aber betrügt man ſich damit, indem man, was man eben geſagt hat, vergißt und den Begriff der Sache außerhalb derſelben ſucht. Man beſchreibt z. B. das Oxygen in ſeinem Verhältniß zu den übrigen chemiſchen Radicalen, unterſcheidet ſein Daſein genau von Hydrogen, Azot u. ſ. f., leugnet aber plötzlich, damit ſeine Qualität beſchrieben zu haben. Wäre dies wahr, ſo würde man es gar nicht von andern Radicalen unterſcheiden können, allein zugleich erhellt, daß es nur in ſeinem weitern Zuſammenhang als ein in ſich Einfaches erfaßt werden kann. Was ſetzt nicht der Begriff des Chemiſchen, von welchem es nur ein Moment ausmacht, ſchon Alles voraus! An ſich alſo iſt es unmittelbar, was es iſt, nicht aber iſt ſeine Unmittelbarkeit ohne Vermittlung. Der mathematiſche Punct iſt für die Linie ein unmittelbares Daſein, aber an ſich iſt er vermittelt, denn er iſt diejenige Beſtimmung des Raums, von welcher urſprünglich alle Geſtaltung in demſelben ausgeht. Er ſetzt ſich alſo den Begriff des Raums voraus und iſt von dieſer Seite ein gewordenes Daſein. Wird dies Werden beſchrieben, ſo wird damit die Qualität des Punctes beſchrieben. Die Qualität als ſolche iſt immer einfach, aber je höher ſie ſteht, um ſo mehr Vermittlungen ſchließt ſie in ſich und um ſo ſchwieriger, allein nicht unmöglich, wird es, ſie auszudrücken. Was das Leben, was der Geiſt, was Gott ſei, kann nicht ſo einfach geſagt werden, als die Ungeduld oberflächlicher Menſchen es erwartet. Wenn man zwiſchen dem Daß und dem Was ſein in der Art unterſcheidet, daß zwar das erſtere, nicht aber das zweite uns bekannt ſein ſoll, ſo täuſcht man ſich hierbei, wenigſtens in Anſehung des Begriffs der Qualität. Wenn wir ſagen, wir wüßten zwar, daß Gott, allein nicht, was er ſei, ſo leuchtet ein, daß wir das Erſtere gar nicht ſagen könnten, ohne Gott von anderm Daſein zu unterſcheiden. Unterſcheiden wir ihn aber, ſo müſſen wir auch ſeine Qualität ſetzen, z. B. dasjenige Daſein zu ſein, welches allein das ſchlechthin durch ſich ſelbſt gewordene und werdende iſt. Gott wird, was er iſt, durch ſich ſelbſt.

Anderes.

Sein überhaupt unterſcheidet ſich von ſich als Nichtſein; Werden als Entſtehen und Vergehen; Daſein als Anderes gegen Anderes Andersſein iſt der Unterſchied des qualitativen Seins. Farbe iſt ein Anderes, als Geruch. Grün iſt eine andere Farbe als gelb. Langſam iſt eine andere Geſchwindigkeit als ſchnell. Der gute Wille iſt ein anderer als der böſe. Die republicaniſche Verfaſſung iſt eine andere, als die monarchiſche u. ſ. w. Aber auch in der bloßen Unmittelbarkeit iſt ein Daſein ein anderes, als ein anderes. Dieſer Apfel iſt ein anderer, als jener; dies Sandkorn ein anderes, als jenes u. ſ. w. Das Verhältniß von Anderem zu Anderm beſteht daher darin, daß es an ſich real und durch ſeine Realität für Anderes reell iſt. Real iſt das in ſich Beſtimmte Was keine Qualität hat, kann nicht real ſein. Das Reale liegt in der Unterſchiedenheit des Daſeins vom Daſein und dieſe Unterſchiedenheit liegt wieder in ſeiner unmittelbaren Beſtimmtheit. Dem Realen ſteht inſofern das Ideale gegenüber, als darunter der Begriff des Realen verſtanden wird. Wäre das Ideale nicht, obwohl in der Form des Begriffs, das Reale, ſo wäre es nicht ideal. Ein Ideal, das nicht realiſirt werden könnte, wäre ein ſchlechtes Ideal, eine Fiction, eine utopiſche Vorſtellung, ein müßiges Poſtulat. Das wahrhafte Ideal, der Begriff der Qualität, durch welche ſich ein Daſein von anderm wirklich unterſcheidet, iſt nicht blos die unbeſtimmte Möglichkeit, ſondern die Nothwendigkeit der Sache ſelbſt; es hat in ſich die Kraft ſeiner Realiſirung Reell aber iſt das Reale in ſeiner beſtimmten Beziehung auf anderes Daſein. Das Papiergeld eines Staats iſt ſo lange reell, als ſeine Baarfonds daſſelbe zu realiſiren vermögen. Die Qualität des Metallgeldes iſt die Realität, auf deren Daſein die Reellität ſeines Credits für die Emiſſion von Werthpapieren beruhet Ein Gaſtwirth kann eine reelle Bedienung verſprechen, ſofern er alle Realitäten beſitzt, die von ſeinen Gäſten vorausgeſetzt werden können. In Oeſtreich lieſt man an Maueranſchlägen und in Zeitungen das Ausgebot von Realitäten d. h. von ländlichen Gutsherrſchaften, deren reeller Werth in einer Summe von

Gulden angegeben wird; im Werthe drückt ſich das Verhältniß nach Außen hin aus, was in dem Realen, in den Wäldern, Wieſen, Aeckern, Schaafherden u. ſ. w. enthalten iſt. Wir rühmen die reellen Kenntniſſe eines Menſchen, ſofern ſie durch ihre Realität eine Beſtimmtheit haben, welche ſie mit Zuverläſſigkeit zu einer ſichern Anwendung befähigt. Das Reelle iſt folglich das Reale ſelber, allein in der Beziehung auf anderes Daſein. Dem Reellen ſteht das Ideelle ſo gegenüber, wie dem Realen das Ideale. Ideell wird das Reale, ſofern es in einem andern Daſein ſich reell bewährt, damit aber die Selbſtſtändigkeit ſeines Unterſchiedes von demſelben aufhebt und ſich in ihm als ein Moment (movimentum) ſetzt. Das Ideelle iſt ein Reales, das ſich als reell bethätigt. Allein gerade durch die Realiſirung in einem Andern verſchwindet ſein Unterſchied von demſelben und wird es ſeiner Einheit integrirt. Ein Stück Zucker iſt ein Reales, das ſich von anderm Daſein z. B. Waſſer unterſcheidet. Wird der Zucker in das Waſſer geworfen und darin aufgelöſt, ſo iſt er nicht mehr an ſich als ein ſelbſtſtändiges Daſein, wohl aber reeller Weiſe im Waſſer vorhanden. Sein reelles Verhalten zu demſelben beſteht darin, es ſüß zu machen. Eben deswegen iſt nun der Zucker im Waſſer auch ideell geſetzt; er iſt zu einem Moment deſſelben geworden; er iſt in die Einheit deſſelben übergegangen. So iſt im Begriff des Werdens das Sein und Nichtſein ideell geſetzt; daß dies ideelle Daſein das reelle in ſich ſchließt, zeigt ſich in der Realität des Seins als entſtehendem, in der Realität des Nichtſeins als vergehendem Werden. Im Lebendigen iſt die Materie als ein ideelles Daſein geſetzt. Albumin, Protein, Fibrin, Caſein, ſind Realitäten, aber das Leben ſetzt ſie in ſich zu bloßen Momenten herab. In der Erinnerung iſt die Vergangenheit ideell enthalten. Sie iſt nicht als ſelbſtſtändiges Daſein, als unmittelbare Realität darin gegenwärtig, ſondern als fortwirkende Vorſtellung. Wie reell dies ideelle Daſein ſich verhalte, können wir darin erkennen, daß wir durch die Erinnerung des Vergangenen, obwohl es nicht mehr unmittelbar da iſt, heiter oder düſter, zufrieden oder ärgerlich u. ſ. f. geſtimmt werden können. Der Begriff des Ideellſetzens iſt daher ein ſehr wichtiger; der Ausdruck: ideeller

Weiſe hingegen, ſoll in der Regel nur bezeichnen, daß wir uns etwas nur ſubjectiv vorſtellen.

Mit den Ausdrücken Idealismus und Realismus wird in unſerm Zeitalter ein großer Unfug getrieben. Weil der Idealismus in einigen Richtungen zum Nihilismus wurde, ſo haben Viele eine Scheu bekommen, ſich zum Idealismus zu bekennen, der, als wahrhafter, den Realismus in ſich ſchließt. Sie beeifern ſich, dem Publicum die Verſicherung zu geben, eine realiſtiſche Philoſophie zu lehren. Realismus! Das iſt das Loſungswort, das ſie bis zum Heiſerwerden ausrufen. Dem materialiſtiſchen Zeitalter, deſſen Denken hauptſächlich nur auf Rechnen ſich beſchränkt, klingt der Name Realismus viel angenehmer, als der des Idealismus, der ihm zumuthet, über die Erſcheinung ſich zu erheben und wohl gar ſo grob iſt, ihm ein ethiſches Ideal vorzuhalten, das von ihm längſt als ein ſehr unreeller Wahn verlacht wird.

Etwas.

Das Daſein wird zum Etwas, indem es durch ſeine Qualität ſich nicht nur auf ſich, ſondern zugleich auf Anderes bezieht, das es von ſich als ſein Nichtſein durch ſeine Qualität ausſchließt. Das Daſein iſt dies beſtimmte in ſich ſelbſt; eben deswegen iſt es nicht dies andere. Seine Qualität iſt es, die es von anderm Daſein unterſcheidet, aber ſie iſt es auch, durch welche es ſich auf anderes Daſein bezieht. Im Etwas, aliquid, wird das Was, das τὸ τί εἶναι, das quid, zur identiſchen Doppelbeziehung auf ſich und Anderes. Wir unterſcheiden daher in der Sprache das Etwas vom unmittelbaren Daſein. Wir hören z. B. von einem Gerücht. Das Daſein des Gerüchtes iſt aber von dem Daſein ſeines Inhalts unterſchieden. Als ein umlaufendes iſt es ſelbſt eine Realität, die ſich aber wieder auf ein anderes Daſein bezieht. Wir fragen daher wohl: ob etwas an dem Gerücht ſei? Wir unterſcheiden in der Sprache auch das Etwas von dem Nichts als dem Nichtſein einer beſtimmten Realität. Wir fragen z. B. ob Jemand noch nichts geworden ſei? Nichts werden heißt hier nicht zu Nichtswerden, ſondern nicht etwas werden. Etwas werden bezeichnet, daß ein

Daſein durch die in ihm entſtandene Qualität ſich von anderm Daſein unterſcheidet; die Qualität gibt ihm die Realität, durch die es als dies beſtimmte ein anderes gegen Anderes iſt. Jemand iſt etwas geworden, bedeutet nicht, daß er überhaupt geworden; ſein Daſein vielmehr wird ſchon vorausgeſetzt; es bedeutet, daß ſein Daſein in Verhältniß zu anderem ſich durch eine beſondere Qualität unterſchieden hat. Jemand iſt Tiſchler geworden, ſo iſt er nunmehr Etwas, denn Tiſchler ſind nicht alle Menſchen, nur einige. Als Tiſchler, was er für ſich iſt, bezieht er ſich nun gerade auf die Andern. Menſchen, die ſich nicht durch ſich ſelbſt von den übrigen unterſcheiden, die ſich nicht ſelbſt zu Etwas gemacht haben, wünſchen daher ſehnlichſt einen Titel, um doch „diſtinguirtere“ Perſonen werden zu können. Einen ſolchen Titel nennt man auch Charakter. Die Zeitungen melden, daß der Fürſt N. N. dem und dem den Charakter eines Hofraths u. dgl. beigelegt habe. Nun iſt ein ſolcher doch auch Etwas geworden. Sehr merkwürdig, aber ganz folgerichtig, iſt, daß Etwas auch den Nebenſinn der Realität hat, die an das Nichts angrenzt, denn als Etwas iſt ein Daſein eben von anderem auf beſtimmte Weiſe unterſchieden. Und dieſe Beſtimmtheit liegt in der Qualität, weshalb die Quantität gering ſein kann und Etwas für wenig gebraucht wird. Wenn wir fragen, ob Jemand wohl noch etwas Vermögen habe, ſo iſt das Etwas eben noch nicht Nichts. Das Etwas iſt gerade noch Daſein genug, es vom Nichts zu unterſcheiden. Etwas Vermögen iſt immer noch Vermögen. Auch ſetzen wir zum Etwas die Qualität des Daſeins hinzu, denn das Etwas überhaupt iſt ein Abſtractum. Wir ſagen alſo: etwas Geld nehmen; etwas Kopfſchmerz haben; etwas gefährlich ſein u. ſ. w. Setzen wir das Abſtractum ſchlechthin, ſo iſt das Qualitative, was bei ihm ſupplirt werden muß, ſchon vorausgeſetzt. Wenn ein Bettler den andern fragt, ob er etwas erhalten habe, ſo weiß dieſer ſchon, um welche Qualität es ſich handelt.

Endlichkeit.

Etwas iſt durch ſeine Qualität ein Anderes gegen ein Anderes. Dies aber iſt eben ſo wohl als ein Anderes an ſich

Etwas. Es iſt auch qualitativ in ſich beſtimmt. Das eine Etwas hört auf, wo das andere anfängt; es fängt an, wo das andere aufhört; das andere Etwas verhält ſich zu ihm auf gleiche Weiſe. Etwas iſt, dem Etwas gegenüber, endlich. Das Endliche hat daher in ſeiner Qualität ſeine Beſtimmung, ſofern es durch ſie zu anderm Daſein ein beſtimmtes Verhältniß einnimmt. Etwas qualifizirt ſich zu Etwas, weil ſein Daſein ganz unmittelbar dies andere Daſein in ſich enthält. So wenig aus dem Nichts Etwas werden kann, ſo wenig kann Etwas zu Etwas beſtimmt werden, was es nicht ſchon an ſich iſt. Beſtimmung, destinatio, iſt daher nur die Beſchreibung der Qualität eines Daſeins in Bezug auf anderes Daſein und deſſen Qualität. Wenn wir von einem Menſchen ſagen, daß er zu einer Kunſt beſtimmt ſei, ſo hat er von Natur ganz unmittelbar die Anlage dazu. Es iſt ſeine Qualität, Maler oder Muſiker zu ſein; daher kann er Maler oder Muſiker werden; wäre er es nicht ſchon an ſich, ſo könnte er es nicht werden. Ihn zum Künſtler zu beſtimmen, ohne daß er urſprünglich die Anlage dazu hätte, wäre vergeblich. Das Auge hat die Beſtimmung, zu ſehen, weil es im Licht ſeine Qualität hat; es iſt lichtgierig. Wir geben einem Daſein wohl von Außen her eine Beſtimmung, die ſomit als zufällig erſcheint; das Daſein empfängt ſie in ſich und daſſelbe Etwas kann verſchiedene Beſtimmungen erhalten. Allein es wird die Qualität der Beſtimmung doch immer durch die Qualität des Daſeins bedingt bleiben. Einem Diamanten kann man die Beſtimmung geben, als Schmuck eines ſchönen Halſes zu prangen, denn er hat die Qualität, im Licht als der glänzendſte Stein zu funkeln; man kann ihm auch die Beſtimmung geben, Glas zu ſchneiden, denn er hat die Qualität, der härteſte Stein zu ſein, der, indeſſen er jeden Stein ritzt, von keinem andern geritzt wird. Ohne ſeinen Glanz würde er nicht jene, ohne ſeine Härte nicht dieſe Beſtimmung empfangen können.

Wenn ſich Etwas verändert, ſo geht es in ſich dazu über, ſeine Qualität in einer beſtimmten Beziehung zu ſetzen. Etwas wird zu etwas Anderem, weil es an ſich ſchon dies Andere iſt. Es verändert ſich in ſich, weil es durch ſeine Qualität zu einem ſolchen Andersſein beſtimmt iſt. Kleines wird groß z. B. durch Wachsthum; Eiſen wird magnetiſch z. B. durch den galvaniſchen Strom u. ſ. w. Das Verhältniß der Qualität zur Beſtimmung nennen wir **Beſchaffenheit**, aptitudo, indoles sive natura. Die Beſchaffenheit von Etwas kann nur durch anderes Daſein zur Erſcheinung kommen. Weil etwas dieſe Qualität hat, zeigt es in beſtimmter Beziehung dieſe Beſchaffenheit. Wie Etwas beſchaffen ſei, kann daher nur durch ſein Verhältniß zur Qualität von anderm Daſein erhellen. Im Verhältniß zum Licht iſt das Auge eben ſo beſchaffen, daſſelbe als das ihm homogene Element aufzunehmen. Im Verhältniß zum Licht iſt der Diamant ſo beſchaffen, zu funkeln; im Licht erſt wird er glänzend, wie das Auge ſehend. Wir lieben deswegen, die Qualität von Etwas durch die verſchiedene Beſchaffenheit zu beſchreiben, die es nach verſchiedenen Seiten hin zeigt, während es doch an ſich immer daſſelbe iſt. Wir ſollen z. B. ſagen, was Gold ſei, ſo werden wir ſagen, es ſei ein Metall, das in Verhältniß zur Schwere eine große ſpecifiſche Schwere, in Verhältniß zum Licht eine warmgelbe Farbe, in Verhältniß zur Cohäſion außerordentliche Dehnbarkeit, in Verhältniß zum Feuer Beſtändigkeit, in Verhältniß zum Sauerſtoff Unangreifbarkeit zeige. Dieſe verſchiedenen Beſchaffenheiten drücken nur die Eine Qualität Gold aus. Weil das Gold ſo außerordentlich dehnbar, weil es unoxydirbar iſt, können andere Metalle mit ihm überzogen werden und kann man es z. B. beſtimmen, die Spitzen von Blitzableitern zu ſchützen. Wir geben ihm dieſe Beſtimmung, weil ſeine Beſchaffenheit ſie möglich macht. Wenn ein Stück Gold zur dünnen Fläche geſchlagen iſt, ſo hat es ſich in ſeiner Geſtalt verändert. Erſt war es ein Stück, nun iſt es unter dem Hammer des Goldſchlägers ein breites Blatt geworden. Hat es ſich aber an ſich verändert? Iſt es als Blatt weniger Gold als zuvor? Keineswegs, ſondern, weil es ſo außerordentlich dehnbar, hat es nur die Beſchaffenheit ſeiner äußeren Geſtalt verändert.

Beſtimmung und Beſchaffenheit von Etwas fallen daher in ſeiner **Beſtimmtheit**, determinatio, zuſammen. Beſtimmtheit iſt die Qualität von Etwas, kraft welcher es ſein Daſein im Kreiſe ſeiner Beſtimmung nur durch ſeine Beſchaffenheit zu behaupten vermag. Wozu es beſtimmt iſt, liegt in ſeiner Qualität. Wie es beſchaffen iſt, liegt auch in ſeiner Qualität. Eben darum unterſcheidet es ſich von anderm Daſein durch ſeine Beſtimmtheit, die es auf dieſe Beſtimmung einſchränkt und die es, in Verhältniß zu anderm Daſein, gerade ſo beſchaffen zeigt. Die Beſtimmtheit des Diamanten erlaubt nicht, ihm eine andere Beſtimmung zu geben und ſeine Beſchaffenheit zu ändern. Beſtimmung und Beſchaffenheit, in denen ſich die Beſtimmtheit von Etwas ausdrückt, müſſen einander entſprechen. Eine für Etwas unpaſſende Beſtimmung kann es nicht erfüllen. Der Eſel kann nicht Lauten ſchlagen. Wenn Etwas nicht mehr ſo beſchaffen iſt, ſeine Beſtimmung erfüllen zu können, ſo hört auch ſeine Beſtimmtheit, wodurch es von anderm Daſein ſich unterſcheidet, auf. Es kommt dabei auf die urſprüngliche Qualität von Etwas an, welche Beſchaffenheit ihm nach dem Verluſte einiger noch bleiben und wozu es in Folge derſelben noch beſtimmt werden kann. Wenn ein hölzerner Stuhl zuſammenbricht, ſo kann er nicht mehr die Beſtimmung erfüllen, uns zum Sitzen zu dienen; da er aber urſprünglich Holz iſt, ſo können wir ihn noch verbrennen. Allein damit iſt nun auch dies Etwas in dieſer Beſtimmtheit verſchwunden. Eine Landſtraße, die voller Löcher iſt, kann durch eine ſolche Beſchaffenheit ihre Beſtimmung, den Verkehr zu erleichtern, nicht mehr erfüllen; im Gegentheil, ſie erſchwert ihn; Menſchen, Pferde, Wagen, bleiben in ihr ſtecken. Sie hat damit ihre eigene Beſtimmtheit verloren, ſie iſt keine Straße mehr und man ſieht, wie der Transport neben ihr ſich einen andern Weg ſucht. Aber die Beſtimmtheit, weil ſie die Schiedlichkeit von Daſein und Daſein, iſt allerdings auch eine Beſchränkung des Etwas. Dieſer höchſt einfache Begriff iſt es, den auch Spinoza mit den Worten: omnis determinatio est negatio, hat bezeichnen wollen. Kaum iſt es verſtändlich, daß man die erſte Hälfte unſeres Jahrhunderts hindurch dieſe ſimple Wahrheit ſo oft als eine der tiefſinnigſten Stützen der Speculationen, als eine Ueberſchwänglichkeit philoſophiſcher Forſchung, bis zum Ekel wiederholt hat. Die Determination iſt eine Negation, ſofern Etwas Anderes von ſich ausſchließt und ſelbſt von dieſem Andern, weil es ſelber auch ein Etwas, ebenfalls ausgeſchloſſen wird. Iſt denn aber die Determination nicht auch Poſition? Omnis determinatio est positio iſt gerade ebenſo richtig. Omnis negatio est determinatio läßt ſich dagegen nicht ſagen, weil die bloße Verneinung noch keine poſitive Beſtimmtheit ſetzt. Sie ſetzt nur die Unbeſtimmtheit, außer da, wo die Negation eine conträre iſt. Wenn ich ſage: N. N. iſt nicht krank, ſo liegt darin freilich, daß er geſund iſt; oder wenn ich ſage: N. N. iſt nicht hier, ſo iſt er freilich anderwärts, ohne daß in dem nicht Hier das beſtimmte andere Wo angegeben wäre. Beſtimmtheit iſt höher, als Unbeſtimmtheit, wie Platon ſchon in Philebos den Vorzug des πέρας vor dem ἄπειρον ἀπέραινον auseinandergeſetzt hat. Die Beſchränkung die in der Beſtimmtheit liegt, iſt es, durch welche Endlichkeit (finitas) möglich wird. Weil Etwas dieſe Qualitäten hat, iſt es ein Anderes, als ein Anderes, ein aliud aliud, ein ἄλλο als ein ἕτερον. Es endet, wie oben ſchon geſagt wurde, wo ein anderes anfängt. So weit iſt der Begriff des Endlichen richtig, allein er wird ſofort falſch, ſobald man das Negative der Beſchränkung als ein nicht ſein ſollendes Daſein nimmt. Wenn die Beſtimmtheit, weil ſie eine Negation, das Schickſal nur des Nichtſeins verdiente, ſo wäre ihr Daſein ſelbſt ein Ueberfluß und man müßte mit Mephiſtopheles urtheilen, daß Alles, was entſteht, werth ſei, zu Grunde zu gehen und daß es demnach beſſer wäre, wenn überhaupt nichts entſtände. Was iſt denn die Subſtanz Spinoza's, wenn alle Beſtimmtheit, weil ſie ein Negatives, aufgehoben wird, anders, als das unterſchiedloſe, unbeſtimmte Sein und Denken? Man hat in den Streitigkeiten über den Begriff der Perſönlichkeit Gottes die Folgen dieſer einſeitigen Auffaſſung geſehen. Gott ſollte nicht als Perſon gedacht werden können, weil er damit, uns und der Natur gegenüber, als ein unterſchiedenes Daſein exiſtiren müßte. Mit ſolcher Beſtimmtheit ſei aber die Negation und die Endlichkeit in ihm geſetzt, die ſeinem Begriff, in ſich unendlich zu ſein, widerſprächen. Welch' ein ſeichtes Raiſonnement! Wenn allerdings die Beſtimmtheit des göttlichen Daſeins eine nur ſinnliche wäre, ſo würde die Natur, ſo würden wir ſelbſt Gott beſchränken, ſo würde ſeine Perſönlichkeit nicht das Daſein der Natur wie unſer eigenes durchdringen können. Als Geiſt aber iſt Gott frei von der Beſchränkung durch die Natur und durch die Geſchichte. Als Geiſt muß er jedoch, um Gott ſein zu können, ein beſtimmter ſein, wie z. B. unerſchaffen, allwiſſend, allgegenwärtig u. ſ. w. Dieſe Prädicate gehören ſeiner Qualität an. In ihnen beſteht die Eigenthümlichkeit ſeiner Perſönlichkeit und in ſofern ſind ſie, durch welche er der Abſolute iſt, auch für ihn eine Beſchränkung ſeines Daſeins. Er kann nicht nicht allgegenwärtig ſein, wohingegen wir z. B. obwohl wir auch Geiſt ſind, doch nicht allgegenwärtig, allwiſſend u. ſ. w. ſind. Die Einzigkeit Gottes, die ihn in jenen Prädicaten von uns abſchränkt, ſind nicht ein Mangel, ſondern eine Vollkommenheit ſeines Weſens, die es ihm möglich macht, weder an der Natur noch an uns eine Schranke zu haben. Für ihn aber conſtituiren ſie ſeine Individualität.

Grenze und Schranke.

Endlich iſt alſo, was entſteht und vergeht. Es entſteht aber nur, was ein beſtimmtes Daſein iſt. Weil es beſtimmt iſt, kann es ſich verändern. Die Art und Weiſe ſeiner Veränderlichkeit hängt von ſeiner Qualität ab. Durch ſie hat es die Beſtimmung, als Etwas zu etwas Anderem zu werden, aber das Andersſein, zu welchem es wird, liegt ſchon in der Unmittelbarkeit ſeines Seins, ſo daß es nach Außen hin, in Verhältniß zu anderm Daſein, in ſeiner verſchiedenen Beſchaffenheit doch die nämliche Qualität zeigt. Der Begriff der Beſtimmtheit iſt daher zwar in dem Begriff der Endlichkeit enthalten. Das Endliche iſt immer auch ein Beſtimmtes. Allein es iſt ein Irrthum, das Beſtimmte zugleich immer auch für ein Endliches zu nehmen, denn es kommt auf die Natur des Beſtimmten an, ob es, als ein ſolches, auch ein Endliches ſei. Das Beſtimmte kann auch, wie wir ſehen werden, in ſich unendlich ſein. Es entſtehen die gefährlichſten Mißverſtändniſſe, alle Determination nur als Negation zu ſetzen und dem Begriff des Endlichen den Makel aufzudrücken, als ob es, weil es ein beſtimmtes, ein nicht ſein ſollendes Daſein wäre. Man hat ſich angewöhnt, das Endliche mit einer gewiſſen Verachtung zu mißhandeln, während man doch nur die *falſche Entgegenſetzung* des Endlichen gegen das wahrhaft Unendliche bekämpfen ſollte. Wir ſagen: endliche Intereſſen. Gewiß gibt es deren und zwar ganz berechtigte, die an ſich gar keinen Tadel verdienen. Erſt dann fordern ſie denſelben heraus, wenn ſie ſich einem höhern, in ſich unendlichem Intereſſe hemmend entgegenſetzen. Erwerb von Eigenthum z. B. iſt nicht nur erlaubt, ſondern nothwendig, weil es ein Mittel zur Befreiung unſerer Perſönlichkeit wird. Eigenthum iſt als ein beſtimmtes Daſein in Acker, Thieren, Häuſern, Geld u. ſ. w. etwas Endliches. Allein erſt, wenn dieſe Endlichkeit ein Hinderniß für die Verwirklichung höherer Pflichten würde, dürfte man ſie als eine bloße Endlichkeit zurückweiſen. So ſagen wir: endlicher Verſtand, allein der Verſtand iſt eine nothwendige Function. Er iſt die Kraft der einfachen Beſtimmtheit in unſern Begriffen. Er iſt, als der Heros des Denkens, vollkommen berechtigt. Verdient er alſo an ſich, geſchmäht zu werden? Gewiß nicht. Nur dann erſt kann ihm der Vorwurf der Endlichkeit nicht erſpart werden, wenn bei ſeinen Beſtimmungen ſtehengeblieben und ihretwegen die Vernunft verleugnet werden ſoll.

In der Beſtimmtheit von Etwas liegt ſeine Grenze, denn ſie iſt es, die es affirmativ von Allem, was es nicht iſt, unterſcheidet. Grenze, finis, iſt auch Ende von Etwas, denn wo ſeine Beſtimmtheit nicht mehr iſt, hört es ſelber auf und fängt etwas Anderes an. Ob wir ſagen, daß Etwas ſein Ende oder daß es ſeine Grenze erreicht habe, iſt daſſelbe. Die Grenze aber iſt nicht blos Ende überhaupt, ſondern Ende als Verhältniß des Etwas durch ſeine Beſtimmtheit zu ſeinem Nichtſein. Wo ein Land ſeine Grenze hat, da hört es auf, eben deshalb aber grenzt es hier an etwas an, worin es nicht mehr iſt und was ſeinerſeits eben ſowohl ſeine Grenze ausmacht. Die Pyrenäen ſind ebenſowohl Spaniens Grenze gegen Frankreich, als Frankreichs gegen Spanien; der Manchecanal grenzt Frankreich ebenſowohl von England als England von Frankreich ab; der Rhein, welcher den Elſaß von Baden ſcheidet, ſcheidet Baden eben ſo ſehr vom Elſaß u. ſ. w. Grenze als negative Beſtimmung von Etwas iſt daher ſelbſt die poſitive Mitte, worin ſich das unterſchiedene Daſein gegenſeitig berührt, denn das Aufhören des einen ſchlägt in das Anfangen des andern um, welches Anfangen zugleich das Aufhören deſſelben und Anfangen des andern iſt. Wenn man von Franzöſiſchem Boden auf Spaniſchen tritt, ſo ſagt man, daß Frankreich dort aufhöre, Spanien hier anfange, tritt man umgekehrt von Spaniſchem Boden auf Franzöſiſchen, ſo ſagt man von derſelben Erdſcholle, die dort als Anfang Spaniens bezeichnet wurde, daß ſie das Ende Spaniens ſei und, was zuvor als Ende Frankreichs galt, verkehrt ſich zu ſeinem Anfange. In Bezug auf das Etwas ſelbſt iſt aber die Hauptſache, daß es mit ſeiner Beſtimmtheit auch den Anfang ſeines Nichtſeins ſetzt. Worin dies Nichtſein für ſich wieder beſteht, iſt eine weitere Frage. Ueber ſeine Grenze kann daher Etwas nicht hinaus, denn ſein Daſein fällt durch ſeine Beſtimmtheit mit ihr zuſammen. Die Grenze iſt in der Veränderung der entſcheidende Punct, der entſcheidende Moment. Etwas kann zu Etwas Anderm nur innerhalb ſeiner Grenze werden, ſofern dies Andersſein nur eine Veränderung derſelben Qualität iſt. Ein lebendiges Individuum z. B. kann krank werden; ebendeshalb kann es aber auch wieder geſund werden. Krankheit iſt ſelbſt noch Leben. Wenn das Individuum aber ſtirbt, ſo erreicht es ſeine Grenze. Tod nennen wir das Nichtſein des Lebens; der Augenblick des Sterbens iſt deshalb der entſcheidende, in welchem nämlich der Tod als die Grenze des Lebens eintritt, le moment suprême. Der Tod ſelber iſt aber gar nichts Anderes, als das Aufhören des Lebens, weshalb die Epikuräer bekanntlich lehrten, daß wir den Tod nicht zu fürchten hätten, denn wo er ſei, ſeien wir nicht und wo wir ſeien, ſei er nicht.

Die ganze Wiſſenſchaft breitet vor uns das Bild der Grenzen aus, welche ein Daſein durch ſeine Beſtimmtheit an einem andern Daſein hat. In der Natur entſteht die Grenze mit dem Daſein ſelber, im Geiſt wird ſie von ihm als ſeine Geſchichte hervorgebracht. Die Völker trachten darnach, dem Eigenthum, dem Recht und der Sitte durch Achtung vor ihnen als heiligen Grenzen das Daſein zu erhalten. Der Deus Terminus ſpielt nicht blos in der Römiſchen Geſchichte eine ſo wichtige Rolle und die gewaltigen Götter des Griechiſchen Olymps müſſen den Schluß des Schickſals als eine Grenze anerkennen, welche ſie nicht zu verändern vermögen. Die Grenze iſt als ſolche unabänderlich, wenn auch der Punct oder Moment ihres Erſcheinens ſich verändern kann. Die Schneegrenze z. B. iſt an einen beſtimmten Grad der Temperatur gebunden, ſie erſcheint aber eben deswegen in ihrer verticalen, wie in ihrer horizontalen Ausdehnung als eine ſehr mannigfaltige Curve. Die Verbreitungsbezirke gewiſſer Pflanzen ſind ebenfalls an einen beſtimmten Temperaturgrad gebunden. Aendert ſich aber ein Klima, ſo ändert ſich auch ſeine Vegetationsgrenze. Weil alſo im Begriff der Grenze das Nichtſein an ſich mitgeſetzt iſt, ſo kann ſie auch aufgehoben werden. Wir nennen ſie in dieſem Fall Schranke, impedimentum, limen. Schranke iſt auch Grenze, allein eine aufhebliche, ſofern nämlich das Daſein ſich über die Aufhebung der Grenze hinaus dennoch als ein identiſches zu erhalten vermag. Ohne in der Veränderung ſich zu continuiren, würde es nicht eine bloße Schranke aufgehoben haben. Ob etwas an einer Beſtimmtheit nur eine Schranke oder eine Grenze beſitzt, kommt ſomit auf die urſprüngliche Qualität des Daſeins an, weil durch ſie ſein Verhältniß zu anderm Daſein beſtimmt wird. Im Begriff der Schranke liegt die Relativität und es iſt daher möglich, daß, was zunächſt als Grenze eines Daſeins erſcheint, ſelbſt das Mittel gewährt, ſie zur Schranke herabzuſetzen. Das Meer z. B. trennt Länder von einander; es iſt zunächſt eine Grenze des Völkerverkehrs; allein die Schifffahrt verwandelt dieſelbe in eine bloße Schranke und gerade der uferloſe Ocean wird es, der endlich alle Völker mit einander verbindet. Es iſt auch möglich, daß ein der Qualität nach höheres Daſein an einem andern ſeine Grenze erreicht, das ſcheinbar viel niedriger ſteht, allein eine genauere Unterſuchung wird uns in ſolchem Fall zeigen, daß das vergleichweiſe höhere Daſein unter ſeine Beſchaffenheiten doch diejenige niedere zählt, durch welche es zu Grunde geht. Eine Marmorſtatue kann als Kunſtwerk unendlich hoch ſtehen. Weil Marmor aber ſo beſchaffen iſt, daß er zerbrechen kann, ſo kann ſie zertrümmert werden; gerade ihre Qualität, aus Marmor zu ſein, macht eine ſolche Vernichtung möglich. In der Phänomenologie des Geiſtes hat Hegel geſagt, ſeine Grenze wiſſen heiße, ſich zu opfern wiſſen. Ich opfere Etwas, ſofern ich es für mich nach ſeinem Nichtſein, eben damit für ein Anderes als Daſein ſetze. Ich verbrenne auf dem Altar die fetten Schenkel eines Stieres, der mein Eigenthum war.

Ich genieße ſie nicht ſelbſt. Ich hebe aber ſelbſt ihr Daſein zu einem Daſein für die Götter auf, indem ich ſie in das Feuer werfe, obwohl ich weiß, daß daſſelbe ſie verzehrt. Im emporwallenden Rauch und Duft gebe ich mein Eigenthum den Göttern zum Genuß. Ich opfere mein Leben, wenn ich es mit Bewußtſein der Gefahr des Todes ausſetze, um dadurch eine andere, höhere Qualität meines Daſeins zu erhalten. Der Tod iſt die Grenze meines Lebens, allein ich zögere nicht, in das Nichtſein meines Daſeins überzugehen, wenn die Freiheit meines Volkes oder ein anderer Zweck, der mir mehr gilt als mein Leben und ohne deſſen Realität mein Leben keinen Werth für mich hat, eine ſolche Darangabe deſſelben fordert. Hegel hat in der Logik den Begriff des Sollens mit dem der Schranke zuſammengefaßt. Im Begriff des Sollens macht nun der der Schranke allerdings ein Moment aus, wenn man das Verhältniß des Begriff's zu ſeiner Realiſirung betrachtet. Schranken ſind inſofern da, damit ſie aufgehoben werden ſollen. Als eine aufhebliche Grenze lockt jede Schranke, ſie zu überſchreiten. Allein der beſtimmtere Begriff des Sollens fällt noch nicht in die Kategorie des Seins, ſondern erſt in die Kategorie des Weſens und noch mehr in die des Zweckes, denn ob Etwas auch ſchon den Trieb habe, ſeine Grenzen zu Schranken herabzuſetzen, hängt nicht nur von ſeiner Qualität, ſondern auch von dem Verhältniß ihres Daſeins zu anderm Daſein ab. Unwiſſenheit z. B. iſt eine bloße Schranke des Wiſſens, welche durch Belehrung aufgehoben werden kann. Wenn der Menſch aber nicht zur Erkenntniß ſeiner Unwiſſenheit gelangt, ſo regt ſich in ihm auch nicht der Trieb, ſie durch Belehrung zu tilgen.

Der Begriff der Grenze geht alſo in den der Schranke über, ſobald ein Daſein kraft ſeiner Beſtimmtheit die Möglichkeit beſitzt, ſie für ſich als ein Nichtſein zu ſetzen. Und dies iſt nur möglich, ſofern ein ſolches Daſein das, was die Beſtimmtheit der Grenze ausmacht, in ſeine Qualität ſchon einſchließt. Für das praktiſche Leben wird es daher von äußerſter Wichtigkeit, Grenze und Schranke nicht mit einander zu verwechſeln. Die eine Täuſchung kann ſo wichtig werden als die andere und die eine wie die andere kann eben ſo tragiſche als komiſche Conſequenzen haben. Wird die abſolute Grenze nur für eine Schranke genommen, ſo entſteht ein vergebliches Bemühen, ſie aufzuheben. Sie ſpottet aller Arbeit. Ein Menſch hat z. B. an einem Talent eine Grenze ſeines productiven Vermögens; will er aber mehr, als ſein Talent ihm möglich macht, ſo überbietet er ſich; er verkennt die ihm nothwendige Grenze, innerhalb deren er Löbliches hervorbringen könnte. Er forzirt ſich zu falſchen Ueberſchwänglichkeiten und richtet mit ihnen ſein wirkliches Talent zu Grunde. Wird umgekehrt die relative Grenze für die abſolute genommen, ſo entſteht eine nicht nothwendige Beſchränktheit. Aller falſche Conſervativismus in Wiſſenſchaft und Kunſt, in Politik und Religion verfällt dieſem Irrthum. Ein ſehr großer Theil unſerer theoretiſchen und praktiſchen Bildung beſteht darin, daß wir das, was uns als Grenze erſchien, als eine bloße Schranke erkennen und demgemäß auch behandeln lernen. Wir ſagen vom Kinde, daß ſein Horizont ſich täglich erweitere d. h. daß es täglich in der Enttäuſchung begriffen iſt, ein Daſein für eine Grenze gehalten zu haben, die eine bloße Schranke iſt. Wir müſſen beurtheilen lernen, was für uns und für Andere Grenze oder Schranke iſt. Haben wir erſt die Entdeckung gemacht, daß, was lange Zeit als unüberſteigliche Grenze galt, nur eine Schranke ſei, ſo ſcheint es uns oft kaum glaublich, daß die Täuſchung über dieſen Unterſchied ſo lange möglich geweſen, wie z. B. unſere letzte Periode der Aufklärung ſich immerfort über die Beſchränktheit des Mittelalters verwunderte, ſo viele Jahrhunderte ſo groben Vorurtheilen preisgegeben zu ſein. Aber die Menſchen des Mittelalters waren gerade ſo geſcheut, als die Menſchen der Periode der ſogenannten Aufklärung, weshalb man ſich, als ein genaueres und tiefer dringendes Studium die Unwiſſenheit der Aufklärung über die ſogenannten finſtern Zeiten des barbariſchen Mittelalters aufklärte, wieder nicht genug verwundern konnte, wie hoch eigentlich die Cultur in demſelben ſchon geſtanden habe. Unſere Zeit iſt vornämlich darauf bedacht, die Schranken von Raum und Zeit aufzuheben. Hierin iſt ſie groß. Mit welchen Mühſalen überſchritt ein Hannibal die Alpen und mit welcher Geſchwindigkeit rollt jetzt der mit allem Comfort ausgeſtattete Schnellpoſtwagen die ſchönen breiten Alpenſtraßen dahin! Wenn wir im Gedränge des Lebens zuweilen in verzweifelte Situationen gerathen, ſo beſteht nach der erſten Beſtürzung unſere Ermuthigung zunächſt darin, zu unterſuchen, ob wir einer wirklichen Grenze als einem Letzten oder ob wir einer bloßen Schranke gegenüberſtehen, die wir überwinden können. Wir rufen uns und Andern zu, uns über Vorurtheile, Aberglauben, Angewöhnungen, Irrthümer, Ungunſt der Umſtände zu erheben. Der große Menſch iſt es vorzüglich dadurch, daß er uns von einer Menge von Schranken befreiet, über die wir in unſerer Befangenheit als über vermeintliche Grenzen hinauszugehen nicht gewagt hatten. Jede Grenze, die man macht, iſt nur eine Schranke, wie wir uns auch ganz richtig ausdrücken. Wir ſetzen z. B. dem Vordringen einer Peſt durch einen Grenzcordon eine Schranke, denn wir wiſſen ſehr wohl, daß wir eine abſolute Grenze nicht ziehen können. Die Chineſen haben ſchon vor Jahrhunderten ihre Nordweſtgrenze mit einer Mauer befeſtigt, die natürlich nur eine Schranke für die nomadiſchen Reitervölker war und daher oft überſchritten worden iſt. Eine Grenzſperre für den Handel iſt nur eine gemachte Grenze, welche der Schmuggel in den vielfachſten Wendungen mit Liſt und Gewalt täglich zur bloßen Schranke herabſetzt.

Weitere Beſtimmungen beider Begriffe ergeben ſich durch alle folgenden Kategorien. Wir erwähnen nur Eins noch. Der mathematiſche Begriff der ſogenannten unerreichbar beſtimmten Grenze iſt eigentlich identiſch mit dem der Theilung in's Unendliche. Wenn ich z. B. von einem beſtimmten Ganzen ein Viertel halbire, dieſe Hälfte wieder halbire, dieſe abermals u. ſ. w., ſo kann ich natürlich nie zu Ende kommen; die an ſich beſtimmte Grenze weicht immer um eine neue Hälfte der Hälfte zurück.

Unendlichkeit

Schon zu wiederholten Malen mußten wir die Warnung einflechten, bei den ontologiſchen Begriffen nicht ſogleich an theologiſche zu denken, denn obwohl die theologiſchen nicht ohne die ontologiſchen gedacht werden können, ſo iſt es doch erforderlich, dieſe für ſich in ihrer einfachen Selbſtſtändigkeit zu faſſen, wenn man ſie richtig denken und ihnen nicht eine Neuplatoniſche Phyſiognomie geben will, durch welche ſie in eine viel höhere Sphäre gerückt werden, als ihnen unmittelbar zukommt. Die Hegelſche Philoſophie und namentlich die Hegelſche Logik hat genug unter der Mißauffaſſung zu leiden gehabt, ihren Anfang, den Begriff des prädicatloſen Seins, mit dem Einen zu identificiren, welches die Neuplatoniker als das höchſte, über alle Gegenſätze hinausliegende Sein zum Anfang ihrer Syſteme machten. Der Begriff des Unendlichen enthält eine vorzügliche Verlockung zu ſolchen Ueberbietungen, ſobald man vergißt, daß man es in der logiſchen Wiſſenſchaft erſt mit dem Begriff des Unendlichen, nicht mit einem ſpecifiſchen Unendlichen zu thun hat, und Aufſchlüſſe ſucht, welche die Logik gar nicht geben kann. Für uns iſt es der Begriff der Schranke, der den Uebergang zum Begriff des Unendlichen macht. Der erſte Begriff, von dem wir ausgingen, war der des beſtimmungsloſen Seins. Dies iſt an ſich zwar unendlich, aber erſt als Werden geht es actu in die Unendlichkeit über. Was man im reinen Sein Unendlichkeit nennt, iſt nur ſeine Unbeſtimmtheit, mit den Gnoſtikern zu reden, der Abgrund des Leeren, das Schweigen. Das Werden iſt auch Sein, aber auch Nichtſein; es iſt die Unendlichkeit des lebendigen Widerſpruchs. Es iſt, gnoſtiſch zu reden, der Hunger nach Weſen. Im Werden ſetzt ſich das Sein ſchon als Proceß, der im Daſein des Gewordenen den Unterſchied des Seins vom Sein erzeugt. Das Daſein als das in ſich beſtimmte ſteht als ein Etwas dem Etwas als Anderes gegenüber. Etwas und Anderes begrenzen ſich durch einander. Etwas kann aber in ſich zu etwas Anderm werden; es kann ſich kraft ſeiner Beſtimmtheit verändern und es kann auch ein anderes Daſein, das zu ihm in Verhältniß ſteht, in ſich aufheben; es kann die Grenze in eine Schranke verwandeln.

Dies iſt ſchon der Begriff der Unendlichkeit. Endlichkeit erzeugt ſich durch die Unterſcheidung des Daſeins vom Daſein; Unendlichkeit zunächſt durch Aufheben der hierin liegenden Begrenzung. Sie iſt alſo 1) Unbeſchränktheit; 2) Wechſelbeſtimmung zwiſchen dem Endlichen und Endlichen, die, als das negativ Unendliche, den Fortgang in's Endloſe möglich macht; 3) Rückkehr aus der Aufhebung der Grenze in ſich ſelbſt, ſo daß das Daſein in ſeiner Beſtimmtheit ſich affirmativ auf ſich bezieht. Dieſe *wahrhafte Unendlichkeit* bringt das Endliche als ein Moment ihres Daſeins hervor, aber nur als ein werdendes, alſo im Entſtehen vergehendes, das in ihrer Einheit als ein lebendiger Unterſchied derſelben exiſtirt.

Unbeſchränktheit iſt die abſtracte Geſtalt des Unendlichen. Sie iſt nicht identiſch mit der Prädicatloſigkeit des anfänglichen Seins, denn ſie exiſtirt an dem ſchon beſtimmten Daſein, aber als die *relative Freiheit* deſſelben von einer *durch ſeine Qualität möglichen Beſtimmtheit*. Das Daſein kann ſich in beſtimmter Beziehung beſtimmen; wenn es ſich aber noch nicht beſtimmt hat, ſo iſt es nach dieſer Seite noch ohne Schranke; es iſt unbeſchränkt. Dieſe Abweſenheit der beſtimmten Unterſcheidung, dieſe Schrankenloſigkeit, nämlich für eine mögliche Beſtimmung, iſt alſo nicht das Nichtſein aller Beſtimmung überhaupt, ſondern das Nichtdaſein einer Beſtimmung, durch welche ein Daſein ſich eine Schranke ſetzt, wie ſie aus ſeiner Eigenthümlichkeit möglich wird. Der Flug eines Vogels iſt in ſeinen Richtungen unbeſchränkt, nämlich ſo lange er noch nicht fliegt. Fliegen iſt die Qualität des Vogels, alſo nichts Unbeſtimmtes. Die Richtung des Flugs überhaupt iſt an ſich eine unbeſtimmte. Der Vogel kann nach rechts oder links, nach oben oder unten u. ſ. w. fliegen. Sobald er aber fliegt, hebt ſich dieſe ſchrankenloſe Möglichkeit auf, denn alsdann kann er nur entweder rechts oder links oder nach Oben oder Unten u. ſ. w. fliegen. Das Bewußtſein iſt unbeſchränkt für die Aufnahme neuer Gegenſtände; es liegt in ſeinem Begriff keine Grenze, ſondern es kann in's Unendliche hin ſich Anderes zum Gegenſtande machen. Es iſt an ſich frei von jeder Schranke. Sobald es aber irgend etwas ſich als Object ſetzt, beſchränkt es ſich damit, denn es ſetzt ſich als beſtimmten Unterſchied von ſich, indem es aus ſeiner ſchrankenloſen Möglichkeit ſich auf einen beſtimmten Gegenſtand bezieht. Gerade ſo iſt es mit dem Willen. Gerade ſo iſt es aber auch mit dem Mechaniſchen und Chemiſchen und mit den gewöhnlichſten Lebensverhältniſſen. Der Mangel einer Beſtimmtheit iſt die Möglichkeit, nach dieſer oder jener Seite hin beſtimmt zu werden; *eine Unendlichkeit iſt offen*, deren

Grenze jedoch ſich in die Eigenthümlichkeit eines Daſeins einſchließt; nur innerhalb derſelben exiſtirt die Unbeſchränktheit. Sie iſt alſo nur relativ. Durch einen Punct können unendlich viele Linien gelegt werden, nämlich nach den verſchiedenſten Richtungen; er iſt unbeſchränkt nur für dieſe Möglichkeit; in derſelben dagegen Richtung kann ihn nur Eine und dieſelbe Linie ſchneiden. Im Praktiſchen liebt der Egoismus den Menſchen, *möglichſt viel Rechte* unbeſchränkt durch Pflichten zu haben. Der Trägheit wird es unendlich wohl, wenn ſie durch keine Anforderung an eine beſtimmte Thätigkeit unbeſchränkt bleibt. In einer Franzöſiſchen Poſſe, la manie des places, eröffnet ſich eine leidenſchaftliche Concurrenz um vacante Aemter. Es meldet ſich auch Jemand, welcher die Verſicherung gibt, Nichts zu verſtehen, absolument rien. Eben deshalb könnte er Alles werden. Der Miniſter — ein Verrückter, wie ſich hinterher ergibt — macht ihn daher zum intendant des travaux. Ein Amt, bei welchem man Nichts zu thun hat, ohne Beſchränkung ſeinem Belieben leben kann, aber doch, wie ſich verſteht, ein großes Einkommen dafür zieht, gilt dem ſüßen Pöbel für ein unendliches Glück.

In dem Begriff der Unbeſchränktheit liegt aber ſchon der Gegenſatz der Schranke. Die Schranke iſt die poſitive Negation der Unbeſtimmtheit, indefinitas. Sie iſt die Verendlichung, gegen welche jedoch das Daſein die Möglichkeit bleibt, von ihr wieder zu abſtrahiren und zu einer andern Beſtimmung als einer neuen Schranke überzugehen. Die Schrankenloſigkeit hat alſo die Schranke an ſich, aber auch die Schranke die Schrankenloſigkeit. Endlichkeit und Unendlichkeit beſtimmen ſich durcheinander. Das Endliche entſteht und vergeht. Als Daſein iſt es geworden und als geworden hört es nicht auf, zu werden. Es verändert ſich. Veränderung iſt das Aufheben einer Grenze. Wenn aber dieſe Grenze aufgehoben wird, ſo hört damit nicht die Veränderung überhaupt auf. Es entſteht eine andere Grenze. Sie wird abermals aufgehoben. Allein das Werden dauert fort. Die Endlichkeit erneuert ſich in's Endloſe. Dieſe Endloſigkeit iſt auch Unendlichkeit als Fortgang in's Unendliche, als progressus in infinitum. Die Unbeſchränktheit als ſolche iſt hier ſchon gefallen, denn es wird eine Schranke geſetzt; indem ſie aber ſich aufhebt, erſcheint die Unbeſchränktheit wieder einen Augenblick, jedoch nur, um durch eine neue Beſchränkung zu verſchwinden, die im nächſten Moment daſſelbe Schickſal erfährt. Und ſo geht es fort. Dies Unendliche hat man die *ſchlechte Unendlichkeit*, auch das infinitum imaginationis genannt. Jener Ausdruck, der von Hegel herſtammt, muß nur nicht ſo genommen werden, als ſollte damit etwas Verächtliches geſagt ſein. Der perennirende Uebergang von Daſein zu Daſein im Werden der Veränderung iſt ein nothwendiger. Wenn das Bewußtſein von Gegenſtand zu Gegenſtand übergeht, ſo iſt für dies Uebergehen keine Grenze; ſo gut als das Bewußtſein in der Richtung unbeſchränkt iſt, von einem Gegenſtand zu einem andern überzugehen, eben ſo wohl iſt es im Uebergehen von Object zu Object in's Unendliche hin unbeſchränkt. Ohne jene Freiheit der Richtung würde es ſo wenig Bewußtſein zu ſein vermögen, als ohne dieſe Unendlichkeit. Die Zahlenreihe iſt nothwendig in's Endloſe hin unendlich; über jede Grenze, welche ſie erreicht, muß ſie hinausgehen; keine Zahl erſchöpft ſie; jede als ein Ende hebt ſich auf und läßt ſchon wieder die nächſtfolgende Zahl hervortreten. Weil dies nothwendig iſt, iſt es nichts Schlechtes. Nur wenn es mit dem wahrhaft Unendlichen verwechſelt oder gar ihm übergeordnet wird, verdient es dieſen Nebenſinn. Es iſt daher von Spinoza das infinitum imaginationis oder das potentia infinitum genannt im Gegenſatz zum infinitum rationis oder dem infinitum actu. Wir werden ihm weiterhin noch oft genug begegnen, weil es in jeder Kategorie von nun ab vorkommen muß. Am Genaueſten kann man es als das *Negativunendliche* bezeichnen.

Mit dieſer Bezeichnung kann es von dem wahrhaft Unendlichen am Leichteſten unterſchieden werden, wenn man daſſelbe das *Affirmativunendliche* nennt. Das Unendliche in dieſem Sinn hebt nämlich das negativ Unendliche deshalb in ſich auf, weil es daſſelbe erzeugt und über ſein Daſein als ein endliches von vorn herein übergreift. Das negativ Endliche iſt ein unendlicher Fortgang von Endlichem zu Endlichem. Das affirmativ Unendliche dagegen beſtimmt ſich ſelbſt als Anfang und

Ende. Es begrenzt ſich ſelbſt, weshalb man ſo oft und mit Recht die gerade Linie als Bild der negativen, die Kreislinie als Bild der affirmativen Unendlichkeit aufgeſtellt hat, weil die gerade in ſich keine Beſtimmung für ihre Grenze beſitzt, alſo in's Endloſe ſich fortſetzen kann, indem jeder erreichte Endpunct wieder über ſich hinausweiſ't, während der Kreis überall in ſich eben ſowohl anfängt, als aufhört und ſeine Grenze auf das Genaueſte ſelbſt beſtimmt. Das wahrhaft Unendliche iſt als Daſein Einheit mit ſich. Nicht nur die Unbeſchränktheit, das ἄπειρον, ſondern auch die Endlichkeit der Begrenzung, das πέρας, nimmt es in ſich als Momente auf und wurde daher von Platon als μικτὸν aus dem ἄπειρον und dem πέρας im Philebos entwickelt, eine Auffaſſung, welche Proklos ſeiner ganzen Ontologie zu Grunde legte. Die Unbeſchränktheit nimmt es in ſich auf, denn ſeine Beſtimmtheit bleibt ja die Möglichkeit, irgendwie beſtimmt zu werden. Die Beſtimmtheit ſchließt die Beſtimmbarkeit in ſich ein, ohne ſich ſelbſt damit untreu zu werden. Die Kreislinie z. B. iſt die Möglichkeit, in jedem Punct eine Tangente oder Secante zu ſetzen. Ob dies aber actu der Fall iſt, iſt für ſie als ſolche gleichgültig. Nicht durch dieſe Linien wird ſie, was ſie iſt, vielmehr erſt, wenn ſie iſt, ſind dieſe Linien möglich. Ein omnivores Thier kann vegetabiliſche und animaliſche Nahrung zu ſich nehmen, ſei es in rohem oder gekochtem Zuſtande. Es iſt unbeſchränkt in ſeinen Nahrungsmitteln. Aber nicht das Vegetabiliſche oder Animaliſche der Nahrung bringt das omnivore Thier hervor, ſondern die Allſeitigkeit ſeines Lebens iſt der affirmative Grund, daß es ſowohl Vegetabiliſches als Animaliſches in den Kreis ſeiner Aſſimilation einzugrenzen vermag. — Nicht weniger aber als die Unbeſchränktheit nimmt das wahrhaft Unendliche den Progreß des ſchlecht unendlichen Proceſſes in ſich auf, indem es ſich im Wechſel deſſelben doch in der Gleichheit mit ſich erhält. Die Veränderung, die im Andern immer daſſelbe erzeugt, iſt nur ein Moment im Unendlichen, aber ein Moment, welches nothwendig iſt und zu welchem das Unendliche ſich ſelbſt beſtimmt. Die Erde bewegt ſich in einer geſchloſſenen in ſich unendlichen Ellipſe um die Sonne und mit dieſer um das Centrum des ſideriſchen Univerſums, allein innerhalb dieſer Bahn erneuet ſie in's Endloſe mit jedem Tage ihre Umwälzung um ſich ſelbſt, die, als ein mechaniſcher Act, in aller Wiederholung in's Unendliche hin die nämliche bleibt. Ein Thier aſſimilirt Nahrung; es erhält ſich dadurch; aber es ſecernirt und excernirt auch die Nahrung; es muß alſo immer von Neuem, ſo lang' es lebt, andere aſſimiliren. Eben ſo iſt der Wechſel von Ein- und Ausathmen, von Schlafen und Wachen u. dgl. ein ſolcher in aller Veränderung tautologiſcher Proceß. Das Bewußtſein iſt Bewußtſein nur, ſofern es ſich zur Gegenſtändlichkeit beſtimmt; ſein Daſein, ein in ſich unendliches, exiſtirt zugleich nur in dem Fortgang von Object zu Object, eine in ſich unendliche Reihe, in der als ſolcher keine Nothwendigkeit der Grenze liegt.

Das affirmative Unendliche iſt daher zwar dem Endlichen entgegengeſetzt, allein nur, ſofern es daſſelbe als ſeine eigene Beſtimmung in ſich ſchließt und ſofern es ſich in ſich irgendwie beſchränken und verändern kann. Das Endliche iſt ihm entgegengeſetzt, weil es eben ſeine Grenze nicht in ſich ſelber hat; nicht weniger aber iſt *das Endliche dem Endlichen* entgegengeſetzt. Endliches und Unendliches ſind nicht beſondere Gattungen des Daſeins neben einander, wie in dualiſtiſchen Philoſophien gelehrt wird, wenn man das Endliche unter den Titeln des *Irdiſchen*, *Zeitlichen*, *Vergänglichen*, *Diesſeitigen*, *Erſcheinenden* dem Himmliſchen, Ewigen, Bleibenden, Jenſeitigen, Weſenhaften gegenüberſtellt. So freigebig wir mit ſolchen Dualismen ſind, ſoviel redneriſchen Glanz wir bei ihrer Contraſtirung zu entfalten pflegen, ſo vollkommen berechtigt dieſe Antitheſe relativ ſein kann, ſo muß man doch nicht überſehen, daß man durch ein Ausſchließen des Endlichen vom Unendlichen dies ſelber verendlichen würde. Wenn umgekehrt das Endliche dem Unendlichen gegenüber ein Beſtehen für ſich zu haben vermöchte, ſo würde es nicht mehr ein Endliches ſein. Sobald man daher in einem beſtimmten Falle eine ſolche Entgegenſtellung analyſirt, ſo deckt ſich die Haltungsloſigkeit derſelben nur zu bald auf, ſetzt das ungebildete Bewußtſein in Verwirrung und läßt das Denken als ſophiſtiſch erſcheinen, weil es den eigenen Zuſammenhang von Begriffen enthält, die man rhetoriſch ſo weit auseinander geworfen hatte. Man ſetzt z. B. das Irdiſche dem Himmliſchen entgegen. Aber was iſt irdiſch? Iſt die Erde, die man doch wohl für irdiſch ſollte halten können, nicht ein himmliſcher Stern? Iſt der Menſch, den man doch wohl für ein irdiſches Weſen halten darf, da er der Bewohner der Erde iſt, nicht zugleich ein himmliſches Weſen, da er nach dem Ebenbilde Gottes geſchaffen worden? Man ſetzt das Zeitliche dem Ewigen entgegen. Aber was iſt Zeitlich? Verſtehen wir unter zeitlich den continuirlichen Fluß des Werdens, ſo verwirklicht ſich in der Zeit die Ewigkeit, denn wenn auch das Ewige frei von der Zeit iſt, ſo iſt es doch nicht ohne ein Verhältniß zur Zeit zu denken. Von einer tugendhaften Handlung darf man gewiß ſagen, daß ſie der Ewigkeit angehört, aber fällt ſie deswegen als Handlung nicht in die Zeit? Hindert die Zeitlichkeit ihrer irdiſchen Erſcheinung die Ewigkeit ihres Inhalts? Dieſer iſt in ſich, natura sua, unvergänglich, aber der Augenblick, in welchem die That vollbracht wurde, iſt als ein endlicher vergangen und als eine einzelne Handlung ſteht ſie andern Handlungen gegenüber. Einen beſondern Unfug hat man mit der Entgegenſetzung des Jenſeits und Dieſſeits getrieben. Man hat die Hegelſche Philoſophie eine heidniſche Philoſophie des Dieſſeits genannt, weil ſie darauf drang, in der Natur und Geſchichte die Gegenwart der Idee anzuerkennen. Dieſe Forderung macht aber die chriſtliche Religion ausdrücklich, wenn ſie Gott als den Schöpfer proclamirt, der in der Natur ſich offenbart, wenn ſie Gott als den Geiſt verehren lehrt, der in der Geſchichte als die Vorſehung derſelben ſich bezeugt. Es würde gerade eben ſo richtig ſein, die Hegelſche Philoſophie, nämlich nicht die Philoſophie irgend eines Hegelianers, ſondern Hegels ſelber, eine Philoſophie des Jenſeits zu nennen, weil ſie in dem Empiriſchen nur die Vernunft der Idee als die wahrhafte Wirklichkeit anerkennt. Man nehme aus Natur und Geſchichte die Idee fort, ſo nimmt man die eigentliche Natur und Geſchichte ſelber fort. Jenſeitigkeit und Dieſſeitigkeit ſind ganz abſtracte Begriffe, die nur in beſtimmter Beziehung einen Sinn haben. So haben wir uns denn gewöhnt, unter dem *Jenſeits* vorzugsweiſe das *Leben des Menſchen nach dem Tode* zu verſtehen. Dann ſoll unter einer Philoſophie des Dieſſeits eine ſolche verſtanden werden, welche die Unſterblichkeit der Menſchen leugnet. Als ob nun aber, wenn wir auch unſterblich ſind, deshalb das dem ſogenannten Jenſeits vorangehende Leben im Dieſſeits ein ſchlechtes, nur endliches, verächtliches wäre? Als ob nicht vielmehr die ihm inwohnende Unendlichkeit ſich dadurch manifeſtirte, daß von ihm die Art und Weiſe der Zukunft im Jenſeits abhängig wird?

Wenn alſo das Unendliche in alle Wege die Wahrheit und das Gericht des Endlichen iſt, ſo muß man ſich doch, was Hegel auch ausdrücklich bemerkt hat, vorſehen, von der Einheit des Endlichen und Unendlichen zu ſprechen, denn obwohl damit das Richtige geſagt ſein kann, ſo kehren doch bei dieſem Ausdruck auch alle Schwierigkeiten zurück, die wir ſchon bei ähnlichen Wendungen kennen gelernt haben, z. B. wenn das Werden als die Einheit des Seins und Nichtſeins bezeichnet wird. Einheit kann als eine ruhende genommen werden, indeſſen das Unendliche nur als ein in ſich Thätiges zu denken iſt; auch kann ſie als eine unterſchiedloſe dahin verſtanden werden, daß zwiſchen dem Endlichen und Unendlichen gar kein Unterſchied ſei, indeſſen das Endliche doch in der That auch als ein Endliches exiſtirt. Wird daher jener Ausdruck der Einheit des Endlichen mit dem Unendlichen weiter zu den Formeln ausgebildet, daß das Unendliche das Endliche oder daß das Endliche das Unendliche ſei; ſo entſteht die Monſtroſität des Pantheismus, ſobald man dem Unendlichen die Bedeutung Gottes, dem Endlichen die Bedeutung der Welt oder des Menſchen oder der einzelnen Dinge unterſchiebt. — Nicht weniger dem Mißverſtande ausgeſetzt iſt der Ausdruck, daß das Unendliche in dem Endlichen ſich realiſire, weil man dabei nur an das poſitive Daſein des Endlichen, nicht zugleich aber daran denken kann, daß das Endliche als ein entſtehendes auch ein vergehendes iſt. Fragen wir nach dem Urſprung des Endlichen, ſo müſſen wir uns antworten, daß es nicht ſich ſelber hervorzubringen vermöge. Das Endliche kann immer nur ein geſetztes Daſein, ein δεύτερον ὄν ſein; als ein geſetztes hebt es ſich aber auch wieder auf. Das Nichtſein in ſeinem Sein kommt als ſein Verſchwinden zum Vorſchein. Dichter und Philoſophen haben daher in den mannigfaltigſten Wenrungen die Täuſchung beſchrieben, das Endliche feſthalten zu wollen. Weil es aber durch das Unendliche geſetzt wird, ſo muß allerdings auch dieſe Abkunft ſich in ihm bezeugen. Es iſt kein Abfall vom Unendlichen; ein gnoſtiſcher Terminus, der das Endliche ſofort mit einem gegen das Unendliche revolutionairen Charakter ausſtattet, der zunächſt ihm ganz fremd iſt. Das Endliche als ſolches iſt die Form, in welcher das Unendliche ſelber erſcheint. Wir nennen die einzelnen Naturproducte *endlich, weil ſie entſtehen und vergehen*. Sind ſie denn aber nur endlich? Iſt die Idee der Natur in ihnen nicht gegenwärtig? Ein Mineral, eine Pflanze, ein Thier — was wären ſie denn, wenn die Unendlichkeit der Idee ſie nicht erfüllte? Wir nennen die Artefacte, die wir hervorbringen, endlich, weil ſie als ein beſchränktes Daſein ebenfalls dem Untergang verfallen. Betrachten wir aber die Zwecke, um derentwillen wir ſie erfinden, ſo zeigen auch ſie einen Zuſammenhang mit dem Unendlichen, der ihnen in ihrer Vergänglichkeit eine höhere Würde ertheilt. Eine Uhr iſt etwas Endliches, ein bloßes Mittel der Zeitmeſſung; aber ſtellt ſie uns nicht das Entſtehen und Vergehen ſelber dar? Iſt ſie nicht, jenes Platoniſche Wort von der Zeit darauf anzuwenden, recht eigentlich das bewegliche Bild der Ewigkeit? Kleidung iſt etwas Endliches. Aber wird ſie nicht zum Mittel der Scham? Unterſcheidet ſich der Menſch nicht auch durch ſie vom Thiere? Wir nennen die einzelnen Acte unſerer theoretiſchen und praktiſchen Intelligenz endlich. Unterſuchen wir jedoch ihren Inhalt, ſo erkennen wir bald, wie ſie nach allen Seiten hin in die Unendlichkeit der Geſchichte verflochten ſind.

Das wahrhaft Unendliche iſt es alſo, durch welches das Endliche ſowohl geſetzt als aufgehoben wird. Eine Zuſammenſetzung von Endlichkeiten, wie groß ſie wäre, würde doch niemals ein affirmativ Unendliches ſein, ſondern dies iſt, was es iſt, immer nur durch die Thätigkeit ſeiner eignen Selbſtbegrenzung. Sie iſt es, die es vom Endlichen unterſcheidet, als welches ſeine Grenze außer ſich in einem Andern hat. Sie iſt es aber auch, an welche man ſich halten muß, um es auch in den unſcheinbaren Geſtalten zu erkennen, in denen es erſcheinen kann. Wenn das Wort der wahrhaften Unendlichkeit ausgeſprochen wird, ſo iſt das gewöhnliche Bewußtſein nur zu ſehr geneigt, ſich darunter etwas Glänzendes und Erhabenes vorzuſtellen. Gott, das Univerſum, der Sternenhimmel, das Weltmeer, Urwälder, Niagarafälle, Rieſenſtädte, Koloſſalſtatuen, Eroberer, Propheten und ähnliche Vorſtellungen drängen ſich herbei, eine Anſchauung des Unendlichen zu geben. Aber der metaphyſiſche Begriff des affirmativ Unendlichen umfaßt daſſelbe in allen Geſtalten. Seine Qualität iſt nicht an die äußerliche Größe, nicht an die Länge der Dauer, nicht an die Pracht der Erſcheinung gebunden. Wenn die Menſchen den Kreis als ein Bild der wahren Unendlichkeit anerkennen, ſo muß geſagt werden, daß er mehr als ein Bild iſt. Er iſt wirklich in ſich unendlich. Er begrenzt ſich ſelbſt als eine Linie, die überall in ſich Anfang, überall in ſich Ende iſt. Ein Quadrat iſt auch nicht weniger in ſich unendlich, denn es beſtimmt mit jeder ſeiner Linien alle übrigen, mit jedem ſeiner Winkel alle übrigen. So wenig der Kreis aus zwei Halbkreiſen oder vier Viertelkreiſen zuſammengeſetzt iſt, ſo wenig das Quadrat aus zwei Parallelogrammen oder zwei rechtwinklichten oder vier gleichſchenklichten Triangeln. Wenn wir nun ſchon in ſolchen Formen die wirkliche Unendlichkeit vor uns haben, wie ſollten wir ſie in den organiſchen Exiſtenzen oder gar in den Productionen des Geiſtes leugnen? Ein Grashalm, ein kleines Inſect, ein Infuſionsthierchen entbehren ihrer ſo wenig, als ein beſtimmter Gedanke, ein beſtimmter Entſchluß. Spinoza's Ausdruck, das affirmativ Unendliche das infinitum actu zu nennen, iſt daher treffend, denn das Hervorbringen der eigenen Grenze macht den Kern deſſelben aus. Das Endliche iſt nur ein Moment in ſeiner Selbſterzeugung. Die einzelne Seite eines Quadrats als ſolche genommen iſt endlich. Sie findet ihre Grenze an den beiden andern Linien, mit denen ſie im rechten Winkel zuſammenſtößt. Allein als eine gerade Linie überhaupt iſt ſie nicht quadratiſch. Dies wird ſie nur als Moment in einer Figur, deren Begriff die Gleichheit der Seiten und die Gleichheit der Winkel als vier rechter iſt. Durch dieſen Begriff beſtimmt, iſt ſie eine Begrenzung, welche das Quadrat ſich ſelbſt erzeugt.

In der Unendlichkeit als affirmativer liegt alſo die Beziehung des Daſeins auf ſich in der Einheit ſeiner Unterſchiede. Es iſt *für ſich*, was es iſt.

III.

Fürſichſein.

Das Sein unterſcheidet ſich von ſich als Daſein. Das Daſein unterſcheidet ſich vom Daſein qualitativ. Es iſt als ein anderes gegen anderes die Grenze deſſelben. Durch Aufhebung der Grenze wird ſie zur Schranke herabgeſetzt. Wenn das Daſein ſich nicht ſelbſt von anderem unterſcheidet, wenn es alſo begrenzt wird, ſo iſt es endlich; wenn es aber ſich ſelbſt unterſcheidet, indem es ſeine eigene Grenze hervorbringt und die in es ſelber fallenden Unterſchiede als ſeine eigenen Schranken ſowohl ſetzt, als aufhebt, ſo iſt es wirklich unendlich. Das bloße Aufheben einer Grenze eröffnet allerdings auch ſchon eine Unendlichkeit, allein nur erſt die negative der Unbeſchränktheit, wogegen die wahrhafte Unendlichkeit die affirmative Rückkehr aus ihren Unterſchieden in ſich als Einheit in jedem Punct ihres Daſeins iſt. Dieſe *Einheit* iſt es, welche man Fürſichſein nennen kann.

Gegen dieſe Einheit ſind die Unterſchiede, welche das Daſein in ſich ſelbſt hat, gleichgültig. Sie ſind natürlich nothwendige, denn ohne ſie würde ſich ja das Daſein gar nicht von anderem unterſcheiden, allein in der Einheit als ſolche heben ſie ſich auf. Sie werden darin, ein früheres Wort zu gebrauchen, ideell geſetzt. Das Quadrat als für ſich ſeiendes faßt alle vier Seiten, alle vier Winkel in ſich als Einheit derſelben zuſammen; nur in ihr haben ſie dieſe beſtimmte Bedeutung, Momente eines Quadrats zu ſein. Ein organiſches Individuum unterſcheidet ſich in ſeine verſchiedenen Organe, deren jedes eine ſpecifiſche Function verrichtet; als Einheit aber nimmt es alle dieſe Unterſchiede in ſich zurück. Ein Menſch iſt eine für ſich ſeiende Perſon, ſofern er Alles, was er iſt, was er vermag, was er gethan hat, in die Einheit ſeines ſelbſtbewußten Willens zur unterſchiedloſen

Punctualität zuſammenfaßt. Auf dieſe Einheit kommt es an, dem Daſein gegen anderes einen Halt in ſich ſelber zu geben. Sie iſt die Wurzel aller Individualiſirung, ohne welche den Unterſchieden ſelber die Kraft des Beſtehens genommen werden würde. Als Einheit durchdringt ſie alle Unterſchiede ihres Daſeins, iſt aber eben deshalb für ſich frei gegen ſie, in denen ſie ſich ſetzt. Ein Quadrat iſt ein Eins gegen ein anderes, indem es ſich auf ſich bezieht; ein Quadrat, deſſen Seiten kleiner ſind, als die eines andern, iſt eben ſowohl ein Eins, als dieſes; ein Infuſorium iſt eben ſowohl eine fürſichſeiende Thierſeele, als ein Löwe; ein Bettler iſt nicht weniger eine Perſon, als ein König.

Als fürſichſeiendes ſchließt ein Daſein jedes andere von ſich aus. Dies Ausſchließen iſt folglich ein gegenſeitiges. Jedes Etwas iſt für ſich ein Eins. Der Unterſchied des Eins vom Eins begründet die Vielheit. Es ſind viele Eins. Ein Eins als ſolches kann daher mit andern nur in eine äußere Beziehung treten. Als Eins iſt es gegen jedes andere Eins vollkommen gleichgültig; es iſt auch gegen das Verhältniß gleichgültig, worin es zu einem andern Eins ſtehen kann. Daſſelbe kann ſich ändern, ohne daß es ſich ſelbſt ändert. Es beharrt für ſich in der Einſamkeit ſeiner einfachen Beziehung auf ſich.

Eins.

Als fürſichſeiendes iſt das Daſein ein Eins. Es kann gar nicht anders, als in ſolcher Ausſchließlichkeit zu exiſtiren. Für uns ergibt ſich freilich der Begriff des Eins erſt, nachdem wir in dem Begriff des Daſeins den der Selbſtbegrenzung deſſelben gefunden haben, allein in der Wirklichkeit des Daſeins an ſich iſt daſſelbe urſprünglich immer nur als ein Eins möglich. Wenn wir die Erſcheinung analyſiren, ſo ergibt ſich überall die Abgeſchloſſenheit des Daſeins als eines Eins, das, als ſolches, ein untheilbares iſt, denn als ein Eins faßt es alle ſeine Unterſchiede in ſich zur Unterſchiedloſigkeit zuſammen. Man analyſirt eine Wolke und findet zahlloſe Nebelbläschen, deren jedes für ſich ein Eins. Man analyſirt den Boden, auf welchem man geht, und findet lauter Kryſtalle, die oft ſchon undeutlich geworden ſind, von denen jeder aber ein Eins iſt. Man unterſucht eine Pflanze. Sie iſt ſchon ein vegetabiliſches Eins, aber in ihr iſt jedes Blatt, jede Zelle wieder ein Eins. Man betrachtet das Licht und entdeckt, daß es in Wellen dahin ſtrömt, deren jede für ſich von der andern ſich unterſcheidet. Man zergliedert ein Gedicht und entdeckt, daß jede Strophe, jeder Vers, jeder Fuß, jedes Wort, jeder Buchſtabe ein Eins iſt u. ſ. w. Ueberall iſt das Daſein auch ein fürſichſeiendes.

Iſt es daher zu verwundern, wenn man das Eins als Zahl oder als Atom zum abſoluten Princip gemacht hat? Als Zahl liegt es aller Pythagorik zu Grunde, allein das Eins als ſolches iſt nicht das beſtimmende Princip ſelber, ſondern dies iſt die Natur der Realität, die ſich als eine für ſich ſeiende ſetzt. Das leere Fürſichſein, das abſtracte Eins, iſt ohne productive Kraft. Es muß mit dem Eins auch das Was deſſelben geſetzt werden. Eben ſo verhält es ſich mit dem Atom. Atom ſoll das untheilbare, einfache, für ſichſeiende Daſein der Materie ſein. Es werden unzählige Atome vorausgeſetzt, aber an ſich muß die Anzahl derſelben eine beſtimmte ſein, da ein Atom ja nicht entſtehen kann. Die Atome können ſich weder vermehren noch vermindern, denn jedes Atom iſt ewig. Es kann nur ſein. Das Nichtſein und das Werden ſind von ihm ausgeſchloſſen. Als für ſich ſeiendes iſt es gegen alle andere Atome eben ſo gleichgültig, als gegen das Verhältniß, worin es zu ihnen treten kann. Dies Verhältniß kann nur das einer äußerlichen Lage ſein, denn das Ausſchließen von Atom und Atom dauert unbedingt in jeder Veränderung der Lage fort, weil folgerecht das Atom ſelber ſich nicht verändern kann. Es bleibt ſich in ſeiner Einfachheit immer gleich; es hat keine andere Qualität, als ein undurchdringliches Eins zu ſein. Soll daher wenigſtens eine Veränderung der Lage möglich ſein, ſo muß Bewegung möglich ſein. Bewegung fordert das Nichtſein von Atomen, das Leere, worin die Atome ſich bewegen können; ſie können ſich aber nur als ſchwer, mithin nur mechaniſch bewegen. Um eine größere Mannigfaltigkeit in die Beziehung der Atome zu bringen, hat man ihnen daher eine verſchiedene Form angedichtet, hat ſie mit rauhen Oberflächen ausgeſtattet, feſter an einander haften zu können, hat ſie ſogar mit Gashüllen, mit Wärmeatmoſphären u. dgl. umgeben, dynamiſche Effecte zu ermöglichen. Alle dieſe Prädicate ſind Producte der Phantaſie, denn nie iſt ein Atom Gegenſtand der Erfahrung geweſen. Ein Atom iſt eine metaphyſiſche Hypotheſe, die jedoch von den empiriſchen Wiſſenſchaften als eine Thatſache behandelt wird, indem ſie verſichere, daß ſich durch ſie und zwar nur durch ſie alle Phänomene erklären ließen. Der Chemiker fingirt für ſeine Wiſſenſchaft, daß die Atome eine Kugelform hätten. Er erreicht damit, wenn er ſie, wie die Kugelhaufen in den Arſenalen, aufſchichtet, kleine Zwiſchenräume, die er durch Vermehrung oder Verminderung des Drucks kleiner oder größer werden laſſen kann. In den Lehrbüchern der Chemie finden wir ſogar die Abbildungen der Atome, dieſer *ὄντα ἀόρατα*! Es ſoll z. B. das Waſſer dargeſtellt werden. Waſſer iſt das Product von Oxygen und Hydrogen. Nun zeichnet man einen Haufen von Kugeln und ſchreibt abwechſelnd auf die eine ein O, auf die andere ein H. Dies mechaniſche Zuſammen von Sauerſtoff- und Waſſerſtoffatomen ſoll Waſſer ſein! Aber woher kommt es denn, daß die Atome ſo verſchiedene Ordnungen annehmen? Woher kommt es, daß dieſe Ordnungen ſo conſtant ſind? Warum geben gewiſſe Procente Hydrogen und Oxygen immer Waſſer? Sollte der Mechanismus dies allein erklären können? Nimmt dieſe Atomiſtik unſerer Chemiker nicht auch an, daß die Atome der chemiſchen Elementarſtoffe qualitativ verſchieden ſind? Glaubt ſie wirklich noch, daß dieſe Verſchiedenheit lediglich in einer kleinen Modification der Form beſtehe? Hat man den Begriff des Atoms nicht, wie von Fechner geſchehen, ganz corrumpirt, indem man Kraftatome angenommen hat?

Conſequent iſt der Begriff des Atoms mit dem Begriff des Eins der nämliche Begriff. Dem Begriff des Eins als ſolchen kommt es auch nicht auf die Qualität deſſen an, was darunter ſubſumirt iſt. Ein Menſch für ſich iſt ſo gut ein Eins, als ein Thier, als ein Sandkorn, als ein Pfennig u. ſ. w. Wenn die Statiſtik die Bevölkerung eines Landes zählt, ſo nimmt ſie jede Perſon als ein Eins. Sie abſtrahirt dabei von aller individuellen Mannigfaltigkeit. Die Leibeigenen eines Ruſſiſchen Großen ſind für ihn nur ſo und ſo viel Seelen.

Die Nothwendigkeit des Begriffs des Eins leugnen wir ſo wenig, daß wir ſogar vorhin nachgewieſen haben, wie die Analyſe des Daſeins in ihm überall die Ausſchließlichkeit des Eins entdeckt. Sie iſt die Wahrheit der atomiſtiſchen Theorie. Was wir leugnen, iſt, daß mit dieſer Kategorie die Enträthſelung alles Daſeins gegeben ſei. Dieſe Vorſtellung halten wir für eine Täuſchung. Das Eins iſt ein ſich ſelbſt hervorbringendes, nicht aber, wie man ſich das Atom fingirt, ein ein für allemal fertiges, feſtes, proceßloſes. Wenn wir die Zelle im organiſchen Individuum als ein Eins betrachten, ſo iſt dieſelbe ein aus dem formalen Typus ſeines Lebens entſtehendes und vergehendes Daſein. Jede Zelle hat ihre Geſchichte in der Einheit des Individuums, welches ſich in der Vielheit der Zellen hervorbringt, nicht aber mechaniſch aus ihnen zuſammengeſetzt wird. Wir können nicht umhin, den Punct als das Element der Linie anzuſehen, aber in der Linie iſt der Punct von ſeiner atomen Ausſchließlichkeit befreiet. Die Linie beſteht nicht aus einzelnen Puncten. Das Fürſichſein, das aus allem Daſein uns entgegenkommt, iſt die in ſich unendliche Beziehung deſſelben auf ſich, in welcher ſeine Beſtimmtheit ſich erſt vollendet. Es iſt daher ſehr wohl möglich, daß Etwas für ſich als ein Eins exiſtire und daß es doch innerhalb eines andern Eins nur ein Moment deſſelben ausmache. Im Quadrat iſt die einzelne gerade Linie nur ein Moment. Vier gleich lange gerade Linien machen noch kein Quadrat aus. Um dies zu ſein, müſſen ſie als eine rechtwinklichte Figur ſich zuſammenſchließen. Dann iſt es dieſe Einheit, welche ſie in ſich zu Momenten herabſetzt. Nehmen wir aber die einzelne Linie heraus, ſo wird ſie ſich als ein Eins bewähren. Sie ſchließt ſich in ihrem Anfangs- und Endpunct ab; ſie hat einen Mittelpunct, auf welchen ſich die Endpuncte beziehen. Sie iſt keine atome Größe, denn ſie kann über ihre Grenze hinausgehen, aber als beſtimmte Linie iſt ſie für ſich, was ſie iſt, iſt ſie ein Eins und kann gezählt werden. Ein Gedicht iſt eine in ſich unendliche Einheit. Als ſolche iſt es, unbeſchadet ſeiner möglichen Tiefe ein Eins. Es kann gezählt werden. Eine edle That iſt ein in ſich unendliches Daſein. Als Daſein iſt ſie von allem andern Daſein in ſich unterſchieden; ſie iſt ein Eins und kann gezählt werden. Man kann daher ſagen, daß Jemand viele edle Thaten vollbracht habe. So gelten ſie als ein Eins, bei welchem zunächſt von dem weiter vorhandenen Unterſchied abſtrahirt wird. Wenn wir von einer Geſellſchaft ſagen, daß ſie eine excluſive ſei, ſo wollen wir damit ihr Streben nach ariſtokratiſcher Selbſtbegrenzung ausdrücken; ſie wird als eine Einheit in ſich nur ſolche Mitglieder zulaſſen, welche durch die Gleichheit ihrer Qualität an ſich Eins ſind und ſich im Bewußtſein dieſer Einheit auf ſich beziehen. Engländer ſind in ihrem Betragen excluſiv, weil ſie ihr Fürſichſein feſthalten, mit Niemand ſprechen, der ihnen nicht vorgeſtellt iſt, überall ihr y ſelf accentuiren u. ſ. w.

Herbart hat das Fürſichſein des Eins durch die Bezeichnung ausgeſprochen, daß das reale Weſen ſich ſelbſt gegen Störung zu erhalten ſuche. Selbſterhaltung drückt die eigene Beziehung des Daſeins auf ſich und Erhaltung gegen Störung die Ausſchließung andern Daſeins von ſich aus. Da Herbart von dem realen Weſen weiter nichts zu ſagen weiß, ſo hat er es im Grunde nur als ein Eins beſchrieben. Die Bezeichnung Störung iſt dabei nicht ganz paſſend Sie erinnert zu ſehr an ihren Urſprung aus der Studirſtube. Man ſieht den Gelehrten, der, in ſein Denken vertieft, ſtill für ſich hinlebend, jede Störung, die von Außen an ihn kommen könnte, abzuweiſen entſchloſſen iſt, um ganz für ſich zu ſein. Das reale Weſen kann vielmehr gar nicht geſtört werden, weil es nothwendig ſich immer gleich bleibt. Der Ausdruck Selbſterhaltung hingegen iſt durchaus treffend, weil er die Thätigkeit des Daſeins einſchließt, ſich ſelbſt zu begrenzen. Man ſieht daraus auch deutlich, daß Herbarts reale Weſen nicht bloße Atome ſein ſollen.

Vieles.

Der Unterſchied des Eins vom Eins iſt das Viele. Vieles iſt in Anſehung der Anzahl der Eins eine zunächſt unbeſtimmte Bezeichnung, aber als daſeiend ſind die Vielen jedes ein Eins und daher an ſich eine beſtimmte Anzahl. Wenn wir ſagen, daß auf einem Platz viele Bäume ſtehen, ſo ſagen wir nicht, wie viel. Es ſind dieſe vielen Bäume aber nur eine beſtimmte Anzahl. Das Viele iſt die Wiederholung des Eins, die für uns unbeſtimmt ſein kann, an ſich hingegen durch die Ausſchließlichkeit jedes Eins eine endliche iſt. Das Viele entſteht durch das Eins. Die Art und Weiſe dieſer Entſtehung fällt in die Natur des realen Eins. Schon früher haben wir daran erinnert, daß das Eins an ſich ohne productive Kraft iſt; dieſe gehört ſeiner Qualität an. Wenn man daher ſagt, daß das Eins über ſich hinausgebe und ein anderes Eins als das zweite, dritte u. ſ. w. hervorbringe, ſo iſt das, richtig verſtanden, wahr, unwahr aber, wenn man dem abſtracten Eins als ſolchem Productivität beilegt. Die Pythagoreer haben die πρόβασις des Eins gelehrt und man hat den Namen der Probaſeologie daher genommen, aber das Eins für ſich iſt unfruchtbar. Das Atom, in welchem man den Begriff des Eins verkörpert hat, iſt auch ganz richtig als abſolut unproductiv vorgeſtellt. Es bringt nichts hervor und kann nur als mechaniſche Urſache wirken. Die Entſtehung vieler Eins hängt von der Eigenthümlichkeit eines Daſeins ab. Kryſtalle ſchießen als eine generatio originaria an; Pflanzen ſproſſen fort, ſäen ſich aus; Thiere zeugen andere; Artefacte werden durch gewaltſame Behandlung der Materie gemacht u. ſ. w. Die reale Geneſis des Vielen iſt alſo in der That ein Uebergang von Daſein in Daſein, allein ein Ableiten des Vielen aus dem abſtracten Eins kann nichts anderes heißen als die Nothwendigkeit des Gedankens, daß in dem Begriff des einzelnen Eins ſchon der Begriff eines andern Eins liegt. Geht man weiter, als im Vielen die Unterſcheidung des Eins vom Eins zu ſehen, ſo fällt man in einen ſchlechten Myſticismus, mit welchem ſich die verdorbene Pythagorik und die wüſte Kabbaliſtik gern beſchäftigen, weil ſie die reinern logiſchen Formen verſchmähen. Die Platoniſche Philoſophie gebraucht das Viele auch für das Endliche, Unterſchiedene überhaupt in Verhältniß zur Einheit.

Der Proceß des Eins und des Vielen und das Aggregat.

Man muß in der Wiſſenſchaft ſich hüten, auf einem beſtimmten Punct mehr wiſſen zu wollen, als er erlaubt. Man muß den Muth der Ehrlichkeit haben, jede Kategorie in ihrer Beſtimmtheit zu faſſen, wenn dieſelbe auch ſehr dürftig und trocken erſcheint. Es iſt gar nicht ſchwer, eine Kategorie durch Beziehung auf andere in eine Verbreiterung überzuführen, welche ſie ſtattlich herausputzt. Vorzüglich beliebt iſt zu dem Zweck auch die Rückſichtnahme auf die Geſchichte der Wiſſenſchaft. Sie iſt auch am meiſten benutzt, die Armuth des eigenen Erkennens mit vornehmem Anſtand zu verbergen. Dieſe Künſte ſind vorzüglich bei dem Eins und dem Vielen angewendet worden, indem man bei ihnen ſchon in die Theorie der Zahl vorgegriffen oder die Meinungen Anderer weitläuftig herbeigezogen hat. Aber nichts kann einfacher ſein, als der Begriff des Eins und des Vielen. Das Eins ſchließt in ſeiner Sprödigkeit jedes andere Eins von ſich aus. In dieſem Ausſchließen liegt folglich die Beziehung auf das andere. Um für ſich zu ſein, verhält es ſich nach Außen negativ. Offenbar aber wird das ausſchließende Eins vom ausgeſchloſſenen ebenfalls ausgeſchloſſen, denn auch dies iſt ja ein für ſich ſeiendes. So entſteht ein Verhältniß von Eins und Eins. Eins kann mit einem andern Eins eine formale Einheit ausmachen, in welcher jedes für ſich bleibt, was es iſt, aber mit andern zugleich eine äußerliche Syntheſe bildet. In derſelben hat es ſeine beſtimmte Stelle und dadurch relativ ſeine beſtimmte Geltung. Dennoch iſt es an ſich als dieſes Eins gegen ſeine Stellung und Geltung vollkommen gleichgültig. Es kann ſie verändern, ohne ſich zu verändern. Es erhält ſich als ein für ſich ſeiendes Daſein mitten in ſeinen verſchiedenen Beziehungen und kann daher dieſelben verlaſſen, um in andere mit der nämlichen Gleichgültigkeit einzutreten. In's Unendliche fort!

Der Proceß des Eins iſt alſo ein in ſich entgegengeſetzter. Entweder kehrt es ſeine Ausſchließlichkeit hervor und vereinzelt ſich, oder es ſetzt die im Ausſchließen ſchon an ſich enthaltene Beziehung auf andere Eins und macht mit ihnen ein Zuſammen aus, deſſen Grenze eine zufällige und ſich ſelbſt eben ſo gleichgültige iſt, als die einzelnen Eins es gegen die Einheit ſind, welche ſie durch ihre Vereinung bilden. Dieſe Einheit iſt, was wir Aggregat nennen. Dies Wort iſt urſprünglich von der Anſchauung einer Heerde entnommen, die eine formale Einheit aller in ihr zuſammen lebenden Thiere ausmacht. Jedes Thier für ſich iſt ein Eins. Mit den übrigen Thieren zuſammen bildet es die Heerde. Trennt es ſich von derſelben, vereinzelt es ſich, ſo iſt es für ſich immer noch das nämliche Thier und die Heerde iſt ihrerſeits immer noch eine Heerde. Würden aber alle Thiere ſich vereinzeln, ſo würde die Heerde ſich auflöſen, denn ſie iſt nur das Zuſammen vieler Thiere. Nach der verſchiedenen Geſtalt, welche ein Aggregat annehmen kann, benennen wir es mit verſchiedenen Namen als Reihe, Haufen, Menge, Trupp u. ſ. w. Die von Hegel für die Darſtellung der Bewegung des Eins und des Vielen gebrauchten Ausdrücke der Repulſion und Attraction ſind natürlich nur metaphoriſch zu nehmen, um die Ausſchließlichkeit des Eins gegen andere Eins wie das Zuſammengehn eines Eins mit andern zu beſchreiben. Die Gleichgültigkeit des Eins gegen das Eins, während es ſich doch zugleich auf daſſelbe bezieht, iſt der Begriff der Quantität. Größe iſt die äußerliche Grenze der Qualität.

Zweites Capitel.

Quantität.

Man könnte denken, daß das Eins nicht mehr dem Begriff der Qualität angehören könne, weil es die Unterſchiede des Etwas in das einfache Fürſichſein zuſammennimmt. Allein bei näherem Betracht wird man bald einſehen, daß die Qualität im Fürſichſein ſich vollendet und mit ihm an ſich ſelbſt die Gleichgültigkeit der Grenze hervorkehrt, welche das Weſen der Quantität ausmacht. Die Sprache ſelbſt hat den Zuſammenhang der Qualität mit dem Fürſichſein aufgenommen. Wenn Jemand bei einem Vorfall fragt: ob er denn etwas dafür könne? ſo wird die Beſtimmtheit des Geſchehens, das Etwas, zugleich auf das Etwas zurückbezogen. Wenn man einen Gegenſtand nicht kennt, ſo fragt man: was für ein Ding es ſei? Ohne die Beſtimmtheit ſeiner Qualität würde ein Daſein ſich nicht auf ſich beziehen können; in der Beziehung auf ſich, im Fürſichſein, ſchließt es Anderes von ſich aus und ſetzt doch zugleich mit dieſem Ausſchließen ſich zu ihm in Verhältniß. Seit den Ariſtoteliſchen und noch mehr ſeit den Kantiſchen Kategorien iſt es zur Gewohnheit geworden, die Kategorie der Quantität der der Qualität vorauf gehen zu laſſen; oft ohne den geringſten Grund für dieſe Präcedenz anzugeben, oft eine Rechtfertigung derſelben in der Annahme ſuchend, daß man Etwas von einem Andern ſchon der Zahl nach unterſcheiden könne, obwohl man, was es ſei, noch nicht wiſſe. Dieſe Annahme iſt jedoch ohne Halt, denn wenn man auch durch immer weiter ausgedehnte Abſtraction das der Qualität nach Verſchiedenſte unter dem beliebten Titel von Gegenſtänden, von Dingen oder Exiſtenzen oder Seienden zuſammenzwingen kann, ſo wird man doch, um nicht blos Zahlen, ſondern Reales zählen zu können, immer irgend eine qualitative Einheit der Vielen vorausſetzen müſſen, weil das Heterogene ſich nicht zuſammenzählen läßt. Es würde ſich ſofort bemerklich machen, wollte man z. B. Meubel mit Thieren, Thiere mit Menſchen zuſammenzählen. In der pſychologiſchen Entwickelung der Intelligenz würde es vollends unnatürlich ſein, zu glauben, daß die Beſtimmung der Größe den Vorgang vor der Auffaſſung der qualitativen Unterſcheidung haben könne. Sie geht immer von dem Was zur Zahl über. Wir erblicken z. B. Bäume, ſo urtheilen wir zuerſt: dies hier vorhandene Daſein ſind Bäume. Dann erſt gehen wir dazu über, ſie zu zählen. Dieſer Uebergang iſt ein nothwendiger und daher conſtanter, wenn wir über die Beſtimmung des Qualitativen hinausgehen; wir können aber auch bei dieſem als dem Erſten ſtehen bleiben und uns ſchon mit dem Auffaſſen der Qualität begnügen. Dies iſt ſogar das Gewöhnliche; die quantitative Beſtimmung als die gleichgültigere und genauere folgt erſt der qualitativen. Wenn man den Ariſtoteles als Autorität für den Vorgang der Quantität anführt, ſo vergißt man, daß bei ihm in den Kategorien dem ποσόν ſchon die οὐσία vorausgeht, daß er alſo mit der Quantität nicht anfängt, daß er anderwärts unzählige Male das ποιόν dem ποσόν voranſchickt, daß er mithin die Ordnung in dem Schriftchen über die Kategorien für ſich nichts weniger als eine verbindliche Nothwendigkeit angeſehen hat. Die Stoiker ließen in ihren vier Kategorien dem ὑποκείμενον das ποιόν folgen und ordneten die Quantität theils dem modalen theils dem relativen Verhalten unter. Wie zufällig es für Kant eigentlich war, daß er ſeine Kategorientafel mit der Quantität eröffnete, wiſſen wir aus der Geſchichte ihrer Entſtehung und kann alſo kein Grund ſein, ſich ihm zu unterwerfen. Etwas hat eine gewiſſe Größe, weil es dies beſtimmte Etwas iſt, nicht umgekehrt. Etwas unterſcheidet ſich von einem Andern äußerlich als ein fürſichſeiendes Eins, weil ſeine Qualität es iſt, durch welche ihm das Fürſichſein möglich wird. Es iſt ein Eins, weil es ein Tropfen, ein Kryſtall, eine Pflanze, ein Thier, ein Menſch, ein Haus, ein Kahn u. ſ. w. iſt. Ohne dieſe Beſtimmtheit würde es nicht als ein Eins exiſtiren. Ein qualitätsloſes Eins iſt eine bloße Abſtraction, wie wir daſſelbe hier allerdings auch denken, aber auch das Bewußtſein haben, mit ihm ein reines Abſtractum zu ſetzen.

Wir treffen hier aber noch auf eine ſonderbare Vorſtellung, die trotz ihrer Grundloſigkeit ſehr verbreitet iſt und einen Beitrag zu der Erfahrung liefert, mit welch' ſchwer vertilglicher Hartnäckigkeit der Dogmatismus ſeine Vorurtheile zu conſerviren pflegt. Dieſe Vorſtellung iſt die Ableitung des Eins aus dem Zeitbegriff. Die Succeſſion der Zeitmomente ſoll der Urſprung der Zahl und damit der Arithmetik ſein, wie die Simultaneität der Puncte im Raum die Grundlage der Geometrie. Man definirt die Mathematik als die Wiſſenſchaft der Größe und ſpecificirt dieſelbe in die Zahl- und Raumgröße, wodurch man die Arithmetik und Geometrie erhält. Die Zahlgröße entnimmt man, wie man verſichert, aus der Anſchauung der Zeit, weil dieſelbe ſich als eine Reihe an ſich gleicher Momente entfalte. An dieſe Deduction hat man ſich in dem Grade gewöhnt, daß dieſe gleichſam geheiligt iſt und als eine axiomatiſche zu Anfang der mathematiſchen Lehrbücher vorgetragen zu werden pflegt.

Allein hierbei waltet eine Täuſchung ob. Das Eins iſt ein ontologiſches Abſtractum, unter welches man den einzelnen Zeitmoment natürlich als ein Eins ſubſumiren kann. Es kann aber der einzelne Raumpunct eben ſowohl darunter ſubſumirt werden. Der Punct iſt auch ein Eins. Man könnte auf ſolche Weiſe das Eins eben ſo gut aus dem Raum ableiten. Sollte jene Unterſcheidung der Mathematik richtig ſein, ſo müßte offenbar der Wiſſenſchaft des Raums eine Wiſſenſchaft der Zeit gegenübergeſtellt werden, allein auf eine ſolche iſt es nicht abgeſehen. Man vergißt, ſobald man aus der Vorſtellung der Aufeinanderfolge der Zeitmomente das Eins und die Reihe der Eins herausgenommen hat, ſofort jede Beziehung auf die Zeit. Der Begriff der Zeit wird ganz gleichgültig und dieſe völlige Gleichgültigkeit entdeckt uns thatſächlich, daß die wirkliche Geneſis des Begriffs Eins in einen andern Zuſammenhang fällt und daß die Zeit ſich zu ihm nur als ein Beiſpiel verhält. Eine Zahl, 99, 1200, $^3/_5$, $^{17}/_8$ u. ſ. w. hat als ſolche mit der Zeit gar nichts zu ſchaffen. Sie iſt an ſich reine Beſtimmung der Größe, weshalb auch alle Verhältniſſe der Raumgröße auf ihren Ausdruck zurückgeführt werden können; der große Schritt, den ein Philoſoph, Descartes, mit der analytiſchen Geometrie machte. Verhält es ſich aber ſo, dann folgt auch, daß die Arithmetik ihre eigentliche Begründung in der Metaphyſik hat, denn dieſe wird Niemand von der Verpflichtung entbinden können, den Begriff der Quantität abzuhandeln und damit die Fundamente der Arithmetik zu legen. Quantität iſt eine eben ſo allgemeine Beſtimmung alles Seins, als Qualität. Die größten principiellen Fortſchritte in der Arithmetik ſind daher auch ganz begreiflich immer von Philoſophen gemacht, im Alterthum von Pythagoreern und Neuplatonikern, in der neueren Zeit von Cardanus, Bruno, Descartes, Leibnitz und Hegel. Was die Arithmetik für ſich zu einer eigenthümlichen Wiſſenſchaft macht und von der ſpeculativen Wiſſenſchaft der Größe unterſcheidet, iſt ihre Technik. Die Virtuoſität des Verſtandes, quantitative Verhältniſſe in Formeln auszudrücken, die eine bequeme Operation möglich machen, ſollte aber nicht erſparen, den Inhalt derſelben auch nach ſeiner abſtracten Allgemeinheit in Worten auszuſprechen. Die Geometrie aber hat das ihr eigenthümliche Element an der Figuration des Raumes, denn wenn auch die quantitative Seite derſelben durch die Zahl ausgedrückt werden muß, ſo wird doch damit nicht die Qualität der Geſtalt aufgehoben, welche eine Figur zu einer eigenthümlichen macht. Die Zahl kann nur die Gleichheit und Ungleichheit der quantitativen Verhältniſſe bezeichnen, während die Qualität derſelben durch die Begrenzung des Raums hervorgebracht wird. Z. B. die Formeln für die Oberflächen erſter und zweiter Ordnung haben eine Bedeutung nur durch die Geſtalt derſelben.

Man hat die Hegelſche Logik oft dadurch als eine Unlogik zu verdächtigen geſucht, daß man es für eine Monſtroſität ausgegeben hat, in ihr den Begriff der Zahl zu finden. So ſehr unſer Zeitalter dem Realismus huldigt, ſo hat man es doch gegen eine Logik einzunehmen geſucht, die eine reale Logik ſein wolle. Daſſelbe Prädicat, welches in den Ohren der Zeitgenoſſen einen Anklang hätte finden müſſen, der ihrer Tendenz entſprach, wurde für die Logik zu einem Grunde ihrer Verwerfung gemacht. Als wenn die Quantität nicht ſchon in der Ariſtoteliſchen, als wenn ſie nicht in den Kantiſchen Kategorien vorkäme; als wenn eine Logik, die ausdrücklich erklärt, zugleich eine Metaphyſik zu ſein, ohne die Entwickelung der Quantität gedacht werden könne; als wenn nicht die Ariſtoteliſche Metaphyſik weitläufig auf die Unterſuchung des Zahlbegriffs einginge, als wenn nicht Lambert in ſeine Architektonik den Begriff des Zahlengebäudes aufgenommen, als wenn nicht J. Wagner auf der Zahl ſein Organon begründet hätte! So wenig iſt hier von Hegel ein Mißgriff begangen worden, daß wahrſcheinlich in Zukunft die Entwicklung der Quantität und Modalität einen noch viel größern Umfang gewinnen und allmälig zu einem der wichtigſten und in ihrer Anwendung fruchtbarſten Theile der Wiſſenſchaft werden wird. In welcher andern Wiſſenſchaft ſollte denn wohl dieſer Begriff als Begriff abgehandelt werden?

Bevor wir nun in das Speciellere eingehen, müſſen wir noch eine andere Bemerkung vorausſchicken. Die Quantität iſt als die Gleichgültigkeit der Grenze des Qualitativen beſtimmt worden. Das Mehr oder Weniger, das Größere oder Kleinere, die Zerſtreuung der Vielen oder die Sammlung derſelben, ſind Veränderungen des Daſeins, die es zunächſt in ſeiner Qualität nicht afficiren. Allein erſtlich ſind dieſe Veränderungen in der Wirklichkeit doch immer nur an einem qualitativen Daſein möglich und es iſt daher nothwendig, daß ſie in ihrer Bewegung an der Qualität deſſelben eine Grenze haben. Die quantitative Indifferenz iſt alſo nicht abſolut, nur relativ. Etwas wird z. B. in der Wirklichkeit nicht blos weniger und weniger, ſondern es wird endlich Nichts; Nichts d. h. es hört als dies Etwas auf, zu exiſtiren. Zweitens aber ſind die Unterſchiede der Quantität für dieſe ſelbſt von qualitativer Bedeutung. Dies iſt ein Hauptſatz von unermeßlicher Wichtigkeit, deſſen Ueberſehen die größten Irrthümer zur Folge hat. Der Qualität gegenüber iſt die Quantität die äußerliche und gleichgültige Grenze ihres Daſeins, allein in Beziehung auf ſich ſelbſt ſind ihre Beſtimmungen ihre qualitative Differenz, denn das Princip dieſer Beſtimmungen liegt ja im Begriff der Qualität, nämlich der Endlichkeit und Unendlichkeit, der Grenze und Schranke, des Einen und Vielen. Summe, Product und Potenz ſind qualitative Unterſchiede der Größe. In einer arithmetiſchen und in einer geometriſchen Progreſſion können dem Quantum nach die nämlichen Größen vorkommen, aber die Art und Weiſe, wie dieſelben entſtehen, iſt eine qualitativ verſchiedene. Wir ſprechen daher auch ganz richtig von den Eigenſchaften der Zahlen (de affectionibus numerorum), weil ein qualitativer Unterſchied derſelben durch ihr Verhältniß unter einander erzeugt wird. Wenn in einer arithmetiſchen Progreſſion ein Eins zur Summe von andern Eins hinzutritt, ſo iſt dies ein anderes Geſetz der Evolution der Reihe, als wenn in einer geometriſchen die Multiplication eines Quantums zu Grunde liegt. Dieſe Betrachtung wird genügen, um die verkehrte Vorſtellung abzuhalten, als ob im Aufheben der Qualität durch die Quantität die Qualität verſchwunden ſei, denn ſie iſt es weder an ſich noch in Anſehung der Quantität ſelber.

Die Quantität iſt nun 1) Quantität überhaupt als Begriff der gleichgültigen Beſtimmtheit der äußern Grenze von Etwas; 2) beſtimmtes Daſein der Quantität als eines Quantums, das ſich eben ſowohl von der Quantität überhaupt, als von jedem andern Quantum unterſcheidet; 3) Rückgang des Quantums aus der Aeußerlichkeit der Begrenzung in die Qualität, inſofern der quantitative Unterſchied zu einem qualitativen Unterſchied der Qualität wird. Dieſe durch die quantitative Differenz hervorgebrachte andere Qualificirung der unmittelbaren Qualität iſt der Grad. Er zeigt, daß die Trennung der Quantität von der Qualität nur eine

Abſtraction und daß alles Daſein ſchon urſprünglich ein modales iſt.

I.

Quantität an ſich.

In ſeiner ausführlichen Logik wollte Hegel ſo viel angänglich eine Deutſche Terminologie durchführen. Er nannte daher die Momente des Seins Beſtimmtheit, Größe, Maaß. Später hat er aber in der Encyklopädie für Größe den Ausdruck Quantität wieder vorgezogen, weil, wie er bemerkt, das Deutſche Wort Größe vornämlich in dem Sinn eines Großen, alſo für Quantum, gebraucht wird. Dies iſt richtig. Obwohl das Wort Größe an ſich in der That daſſelbe bezeichnet, was Quantität, ſo liegt doch in dem letztern Wort eine weitere Abſtraction. Quantität überhaupt iſt der Begriff einer Grenze, die als eine in ihrer Aeußerlichkeit beſtimmte dennoch unbeſtimmt iſt. Sie iſt nicht eine Größe im Unterſchied von andern, ſondern Großſein als ſolches, ποσότης nicht ποσόν τι. Denken wir das Abſtractum der Quantität an ſich, ſo denken wir zwar die Aeußerlichkeit der Grenze, aber zugleich als eine gleichgültig veränderliche, die alſo in ihrer Beſtimmbarkeit an ſich unbeſtimmt iſt. Dieſen Begriff wollen die gewöhnlichen Definitionen der Größe ausſprechen, thun es aber mit Kategorien, die ſchon weiter greifen. Sie ſagen z. B. groß iſt, was vermehrt und vermindert werden kann. Vermehrung und Verminderung iſt eine ſelbſt quantitative Veränderung. Ob Etwas vermehrt oder ob es im Gegentheil vermindert wird, wird nicht geſagt, ſondern nur, daß Etwas vermehrt oder vermindert werden könne. Dieſe Entgegenſetzung in ſich zu ſchließen, wird als der Charakter des Großſeins angegeben. Es iſt dafür an ſich gleichgültig, ob Etwas vermehrt oder ob es vermindert wird. Das Mehr oder Minder iſt ein Unterſchied der Entgegenſetzung, der das Etwas als ſolches d. h. in ſeiner Qualität nicht verändert und der es auch nicht als ein an ſich Großes aufhebt. Größer iſt es ein Großes; kleiner iſt es auch ein Großes. Die Aeußerlichkeit der Grenze iſt bei der Vermehrung eben ſo gut, als bei der Verminderung vorhanden; es iſt gleichgültig, welche der entgegengeſetzten Beſtimmungen eintritt; es erhält ſich bei der einen wie bei der andern in ſeinem Fürſichſein. Für den Begriff der reinen Quantität iſt alſo zwar die Beſtimmung der äußern Grenze erforderlich, aber die Beſtimmtheit dieſer Beſtimmung wird ſelbſt noch unbeſtimmt gelaſſen. Man definirt das Große überhaupt auch als das, was Theile hat. Die Kategorie des Ganzen und ſeiner Theile enthält ebenfalls die Requiſite der vollkommenen Aeußerlichkeit, Gleichgültigkeit und Unbeſtimmtheit. Ein Ganzes kann in ſo und ſo viel, oder in ſo und ſo viel Theile zerlegt werden, ſo bleibt es doch immer daſſelbe Ganze. Es können Theile von ihm weggenommen werden, ſo bleibt es doch noch ein Ganzes und die Theile bleiben für ſich auch Ganze. Das Großſein an ſich beſteht in der abſtracten Theilbarkeit; welche beſtimmte Theilung gemacht werden ſolle, iſt noch nicht geſagt.

Im Großſein liegt daher eine Entgegenſetzung. Einerſeits muß die Aeußerlichkeit einer beſtimmten Grenze geſetzt werden, denn ohne ſie wäre das Daſein nicht quantitativ unterſchieden; anderſeits iſt aber eben dieſe Grenze gleichgültig. Sie kann aufgehoben und das Daſein in der Einheit ſeiner Qualität unterſchiedlos erweitert werden. In dieſer Erweiterung hört die Möglichkeit nicht auf, eine äußere Grenze zu haben. Aus den Ariſtoteliſchen Kategorien iſt für den Gegenſatz der Grenze und ihrer Aufhebung der Ausdruck des ποσὸν διωρισμένον und des ποσὸν συνεχές als der *diſcreten* und der *continuirlichen* üblich geworden. Die diſcrete Größe hat ihre eigene Grenze und ſchließt ſich als eine in ſich getheilte Einheit in ſich ab. Die continuirliche Größe geht im Gegentheil ſtetig über ihre Grenze hinaus. Im Deutſchen nennen wir die continuirliche Größe daher auch die *ſtetige*, in welcher, um die Beſchreibung unſerer Mathematiker zu gebrauchen, *kein Theil der letzte iſt*. Für diſcret haben wir nicht ein eben ſo entſprechendes Wort, wir müßten denn *einfache Größe* ſagen, weil die diſcrete Größe *einfache Theile hat*. Continuität und Diſcretion ſind die Beſtimmungen, die im Begriff der Quantität überhaupt liegen. Die Continuität iſt die Einheit, welche das Viele in ſich aufhebt; dies Aufheben hat an ſich keine Grenze; es kann aber eine Grenze erreichen; dann wird das Continuum in ſich abgeſchloſſen. Die Diſcretion iſt die Vielheit der einzelnen Eins, die als einzelne zugleich ſich auf einander beziehen, ohne darin ihr Fürſichſein aufzugeben. Continuität und Diſcretion hängen alſo durch ſich ſelbſt miteinander zuſammen. Die Continuität, als Aufheben der Vielen zur in ſich ununterbrochenen Einheit, enthält an ſich das Eins der diſcreten Größe. Die Diſcretion, als Unterſcheiden der Vielen, enthält an ſich die Einheit derſelben, zu welcher ſie ſich aufheben können. Eine Linie iſt continuirlich, denn ſie kann in's Unendliche hin über ſich hinausgehen; ſie enthält in ſich die Diſcretion des Punctes. Der Punct iſt in ihr an ſich vorhanden, aber, ſofern ſie ſich continuirt, iſt er in ihrer Einheit aufgehoben; durch dies ſtetige Aufheben des Punctes iſt ſie eben ein Continuum. Iſt die Linie endlich, ſo iſt ſie zwar eine in ſich abgeſchloſſene Größe; ſie iſt nicht mehr reine Quantität, allein innerhalb ihrer exiſtirt die Continuität der einzelnen Puncte. Der einzelne Punct für ſich iſt eine diſcrete Größe, obwohl er in ſich ohne Theile iſt. Er iſt ein räumliches Eins ohne alle Ausdehnung. Er kann aber in die Continuität übergehen. Ein Lichtſtrahl iſt eine continuirliche Größe, die, ihrer Natur nach, in's Unendliche fortſtrömt; in ihr geht Welle in Welle über; die einzelnen Wellen ſind an ſich die diſcreten Größen, deren Vielheit ſie ununterbrochen in ſich aufhebt. Ein Lichtſtrahl kann in ſeiner Bewegung gehemmt werden; ſo wird er eine beſtimmte Größe, allein innerhalb ſeiner Abgeſchloſſenheit iſt er ein Continuum, ſo ſehr, daß die Wellen ſogar in ſich zurückgehen können. Ariſtoteles drückt die Einheit der Vielen in der Continuität damit aus, daß ſie eine gemeinſame Grenze hätten. Die diſcrete Größe ſetzt in ſich den Unterſchied der Vielen heraus. Wenn die Continuirung aufhört, ſo kommt die Diſcretion des Eins an ſeiner Grenze ſogleich zum Vorſchein. Wenn eine Linie aufhört, ſo iſt der Endpunct der letzte Punct; wenn ein Lichtſtrahl unterbrochen wird, ſo iſt es eine beſtimmte einzelne Welle, bei welcher ſeine Hemmung eintritt. An ſich iſt der letzte Punct continuirlich; die Linie kann über ihre Grenze hinausgehen; ebenſo der Lichtſtrahl, ſobald ſeine Hemmung wegfällt.

Die Diſcretion ſchwebt bei der Definition der Größe vor, wenn ſie als ein aus gleichartigen Theilen beſtehendes Ganze beſtimmt wird. Die einzelnen Theile ſind ſelber Größen, ſind für ſich ein Eins; als diſcrete Größe beziehen ſie ſich durch ihren Unterſchied aufeinander; die Einheit der diſcreten Größe iſt deshalb, wie wir oben ſagten, eine in ſich getheilte: das Eins iſt das Princip der Diſcretion, indem es ſich in ſich abſchließt; nicht weniger wird es zum Princip der Continuität, indem es ſich aufhebt und *ſeine Realität ideell ſetzt*. Wir ſagen auch von einem Menſchen, daß er diſcret ſei, wenn er Geheimniſſe für ſich zu behalten verſteht; ein indiſcreter Menſch hingegen plaudert aus, mißachtet die nöthige Unterſcheidung, continuirt ſein Wiſſen rückſichtslos in das Bewußtſein Anderer.

Wegen des Zuſammenhangs der Continuität und Diſcretion wird ihr Unterſchied relativ, ſofern die Diſcretion in die Continuirung übergehen und die Continuität als ein Continuum ſelber diſcret werden kann. Wenn geſagt wird, daß eine Compagnie Soldaten aus hundert Mann beſtehe, ſo iſt hier die Größe als eine diſcrete geſetzt. Sie könnte auch aus hundert und funfzig Mann beſtehen. Jeder einzelne Soldat bezieht ſich innerhalb der Compagnie auf alle übrigen, denn nur mit den übrigen neun und neunzig bildet er eine Compagnie. Als Compagnie an ſich aber iſt jeder Einzelne in die Einheit derſelben als in ein Continuum aufgehoben, wie dies auch in den gemeinſchaftlichen Bewegungen der Compagnie als eines militäriſchen Individuums zum Vorſchein kommt. Die ganze Compagnie marſchirt nach rechts oder links u. ſ. w. In der Geſchichte von Feldzügen leſen wir daher auch Beſchreibungen von Armeen, in denen geſagt wird, daß eine Compagnie zu einer kleinen Anzahl zuſammengeſchmolzen ſei. Sie wird noch als eine Einheit behandelt, aber die diſcrete Größe des Continuums, das Moment der Vielheit, hat ſich verändert.

Mit der Diſcretion muß nicht die *Diſcontinuität* verwechſelt werden, welche das Unterbrechen in der Erſcheinung einer Größe iſt, während ſie an ſich fortdauert und nach einem relativen Verſchwinden wieder hervortritt. Die Unterbrechung iſt nicht eine Begrenzung als ein Aufhören überhaupt, ſondern durch ſie hin continuirt ſich die Einheit eines beſtimmten Daſeins. Ein Ton z. B. wird durch ein Intervall unterbrochen, aber nicht abgebrochen, er macht nur eine kleinere oder größere Pauſe, um fortzutönen; er geht an ſich durch den Unterſchied der Intervalle hindurch, wie die Rhone, wenn ſie ſich in die Erde verbirgt, doch unterirdiſch fortſtrömt, als daſſelbe Waſſer wieder hervorzubrechen. Ein Fieber intermittirt, ſo iſt es noch da; nur ſein Erſcheinen iſt verborgen. Ein Wahnſinniger hat lucide Intervalle, durch deren relative Vernünftigkeit ſein Wahnſinn ſich continuirt u. ſ. w

II.

Quantum.

Der Begriff der Größe iſt überhaupt allerdings ein reines Abſtractum, das aber mit Nothwendigkeit gedacht werden muß und das in allem Großen ſeine concrete Exiſtenz hat. Der Raum, die Zeit, die Materie, das Bewußtſein, der Wille u. ſ. w. können nicht gedacht werden, ohne mit ihrem Begriff den der reinen Quantität zu ſetzen. Continuität und Discretion ſind die Unterſchiede der Quantität. Aber in der Gleichgültigkeit der Begrenzung liegt der unvermeidliche Uebergang zur beſtimmten Quantität. Der Raum wird zum Orte, die Zeit zum Augenblicke, die Materie zum beſondern Stoff, das Bewußtſein zur Vorſtellung, der Wille zum Entſchluß. Das Daſein der Quantität als ein wirkliches iſt ein begrenztes, ein Quantum. Das Quantum kann als ein auch quantitativ unendliches exiſtiren, ſo kommt ihm dieſe Unendlichkeit zu. Von Gott ſelber wird die Größe als eines ſeiner Attribute angegeben. Allah iſt groß! ruft der Islam. Die Größe Gottes beſteht aber darin, keine endliche, ſondern eine ſchrankenloſe zu ſein; auch Anſelmus in ſeinem berühmten ontologiſchen Argument für die Exiſtenz Gottes hielt ſich daran, daß er das ſei, quo majus cogitari non possit. Das Quantum iſt ein wirkliches nur, weil es ein qualitativ beſtimmtes iſt; in ſeiner Qualität liegt alſo die Möglichkeit ſeiner quantitativen Begrenzung. Wenn wir den Begriff des Quantums an ſich ſetzen, ſo abſtrahiren wir dabei von der Qualität deſſelben, müſſen jedoch wenigſtens im Allgemeinen die Homogenität der Quanta als eine Bedingung für ihre quantitative Einheit annehmen. Die Homogenität iſt in concreto relativ, ſofern von einem Beſondern zu einem Allgemeinen in verſchiedenen Abſtufungen fortgeſchritten werden kann. Wenn man von Karpfen zu Grätenfiſchen, von Grätenfiſchen zu Fiſchen, von Fiſchen zu Wirbelthieren, von Wirbelthieren zu Thieren, von Thieren zu Naturobjecten, von Naturobjecten zu Dingen überhaupt fortgeht, ſo kann man endlich unter dieſer letzten Kategorie das Ungleichartigſte und den Karpfen mit dem Netz, worin er gefangen, als zwei Dinge zuſammenzählen.

Das Erſte im Begriff des Quantums iſt ſeine Begrenzung, durch welche es dies beſtimmte iſt, nicht nur groß überhaupt zu ſein, ſondern im Unterſchied von andern Quantis gerade *dieſe Größe zu haben*. Im Verhältniß von Quantum und Quantum wiederholt ſich eigentlich nur das Verhältniß von Etwas und Etwas als Anderm; es entſteht daher zweitens ein Fortgang von Quantum zu Quantum, der eine *Reihe* bildet. Das Quantum unterſcheidet ſich jedoch nicht blos von andern Quantis, ſondern hat auch drittens an ſich ſelbſt die Möglichkeit der *quantitativen Veränderung*. Es kann an ſich größer oder kleiner werden. Dieſe Veränderung iſt nach der Natur der Quantität zunächſt eine gleichgültige. Da jedoch die Quantität nur als eine Beſtimmung der Qualität exiſtirt, ſo hat dieſe Gleichgültigkeit an derſelben ihre Grenze. Sie wird, als eine Beſtimmung der Größe, zu einer Veränderung der Qualität innerhalb ihrer ſelbſt.

Die Begrenzung des Quantums.

Fragen wir, woher ein Quantum komme, ſo verhält es ſich damit gerade ſo, wie mit dem Endlichen. Die Quantität an ſich iſt nicht der Grund für die reale Exiſtenz eines beſtimmten Quantums, ſondern dies iſt immer nur das Weſen ſelber. Man richtet an die Wiſſenſchaft Forderungen, die ſie nicht erfüllen kann, wenn man von ihr verlangt, daß ſie da, wo ſie es nur mit dem abſtracten Begriffe zu thun hat, die concrete Exiſtenz hervorzaubern ſolle. Quantität iſt eine allgemeine Beſtimmung des Seins; ſie muß alſo in dieſer Allgemeinheit gedacht werden; wie ſie als empiriſche Realität im Natürlichen und Geiſtigen exiſtirt, geht ſie als ſolche noch gar nichts an. Ein beſtimmtes Quantum kann immer nur ein phyſiſches oder geiſtiges ſein. Es iſt ein Stern, ein Kryſtall, eine Pflanze, ein Thier, ein Menſch, ein Gefühl, eine Vorſtellung, ein Gebäude, ein Staat u. ſ. w.

Dieſe concrete Exiſtenz des Quantums müſſen wir wohl vor Augen haben, um uns deutlich zu machen, daß das Quantum ſich unmittelbar ſelbſt begrenzt. Durch ſein Verhältniß zu andern Quantis kommt es in die paſſive Lage, auch begrenzt zu werden; wäre es jedoch nicht an ſich begrenzt, ſo könnte es auch nicht begrenzt werden. Weil es ſich ſelbſt begrenzt, macht es ſeinerſeits wieder die Grenze von andern Quantis, die alſo auch von ihm begrenzt werden. Die Begrenzung iſt gegenſeitig. Inſofern für die Grenze als quantitative die Einheit des Daſeins als fürſichſeiende das nothwendige Princip iſt, erſcheint das Quantum gegen das Quantum als ein Eins und wiederholt in ſich die Beſtimmungen der Quantität überhaupt. Wir nennen es in dieſer äußerlichen Abgeſchloſſenheit Zahl. Dieſer Begriff hat, wie jeder andere, für ſich eine relativ ſelbſtſtändige Sphäre, in welcher er ſeine Eigenthümlichkeit als eine ſyſtematiſche Totalität entwickeln kann, die wir unter dem Namen der Arithmetik als eine eigne Wiſſenſchaft abzweigen. Wir ſehen, daß die Völker in der Regel die Zahlen urſprünglich mit Buchſtaben bezeichnet haben. Hierin lag aber eine große Unbequemlichkeit. Es war daher ein entſchiedener Fortſchritt, daß man die Zahlen in den Ziffern mit ſpeciellen Zeichen ausdrückte, denn hiedurch wurde es möglich, daß man die Buchſtaben wiederum zur Bezeichnung einer abſtracten Beſtimmung der Größe anwenden und dadurch die mannigfaltigſten Verhältniſſe in ſehr einfacher Weiſe darſtellen konnte. Die Ziffer gibt die beſtimmte Quantität, der Buchſtabe die beſtimmte, jedoch nur gedachte, abſtracte Qualität an. Hinterher kann dieſer allgemeinen Qualität jede ſpecifiſche untergelegt werden, eine Operation, die wir mit dem Ausdruck der Anwendung bezeichnen. Wenn wir die Zahlen 1, 2, 3, 4, 5, 6 u. ſ. w. haben, ſo ſind dies quantitativ beſtimmte Größen. Wenn wir die Größen a, b, c, d, e, f, u. ſ. w. haben, ſo iſt keine Quantität derſelben angegeben, wohl aber eine Qualität. Es kann daher die quantitative Beſtimmtheit durch ſie qualificirt, ſo wie umgekehrt die qualitative Beſtimmtheit durch die Ziffer quantitirt werden. Man kann alſo ſagen: 2b, 3c, 4d u. ſ. w. 2b enthält zwei Quanta, die in ihrer Qualität b ſind. Worin dieſe Qualität als reale beſteht, wird nicht angegeben. b iſt das abſtracte Symbol dafür. Es wird hierdurch möglich, die Größe b mit der Größe c nach ihrem beſtimmten quantitativen Verhältniß zu verbinden und zu vergleichen z. B. 2b : 4c. Dieſe Erleichterung der Abſtraction, ohne ſie in ihrer Beſtimmtheit im Geringſten zu alteriren, hat die arithmetiſche Wiſſenſchaft unendlich beflügelt. Die verwickelſten, umfänglichſten und kühnſten Combinationen ſind dadurch einfach, überſichtlich und gefahrlos geworden. Das unbeſtimmte quantitative Nichts drückte man durch 0 aus und gewann dadurch eine weitere Möglichkeit, auch die negativen Verhältniſſe mit Leichtigkeit darſtellen zu können. Null iſt eine Größe, welche ohne Größe iſt und doch als eine beſtimmte Größe behandelt werden kann. Sie iſt die Unzahl, wie das Eins die Urzahl. Null iſt das quantitative Nichts, Eins das quantitative Etwas.

Quantum, Eins, Zahl ſind alſo weſentlich daſſelbe. Die Einfachheit des Daſeins als Quantum macht es möglich, höhere Kategorien in daſſelbe hineinzulegen. Dann bedeutet es jedoch nicht mehr ſich ſelbſt, ſondern wird zum Symbol eines andern Begriffs. Dies iſt das Princip alles Pythagoreismus, in welcher beſondern Geſtalt er auch erſcheine. Das Eins, als das aus dem Nichts hervorgehende, wird zur Mutter der übrigen Zahlen, die an ſich die einfache Wiederholung des Eins ſind. Es folgt in der That nur Eins und wieder Eins und wieder Eins in's Unendliche. In die erſten Unterſchiede der Zahlenreihe können jedoch die Begriffe der Einheit, der Entgegenſetzung, der Wiedereinheit gelegt werden. Das zweite Eins ſteht dem erſten Eins als ein ihm gleiches gegenüber. Es iſt eben ſowohl ein Eins, aber das andere, das unterſchiedene und ſo kann die Dyas, die erſte gerade Zahl, im Gegenſatz zur Monas, als negativ, als die Eris, als die Zahl des Todes betrachtet werden. Wird die

Monas als die productive, active; die Dyas als die hervorgebrachte paſſive Zahl genommen, ſo kann jene als die männliche, dieſe als die weibliche erſcheinen. Jene kann Symbol der thätigen Form, dieſe der leidenden Materie werden; jene als die ſich ſelbſt zeugende iſt die vollkommene, dieſe als die von der Monas abhängige die unvollkommene. Wird nun zum dritten Eins weitergegangen, ſo iſt in der That nichts als ein drittes Eins vorhanden. Es kann aber die Rückkehr aus dem Unterſchied der Zwei darin gefunden werden. Das Eins tritt in ihm hervor, ſich auf ſich zurückzubeziehen. Die Trias iſt jedoch nicht blos einfache Einheit, ſondern Wiedereinheit, 1 + 2, Auflöſung des Gegenſatzes, Wiederherſtellung der vollkommen Zahl. Sie iſt die auch erſte ungerade Zahl. Daher hat die Trias in allen ſolchen Theorien eine große Rolle geſpielt. Bis zu ihr hin gehen eigentlich nur die ſpeculativen Auslegungen, welche die Zahl zum Träger von logiſchen Beſtimmungen machen, denen die Neuplatoniſche Pythagorik und die Kabbaliſtik eine theologiſche Färbung gaben, die wegen des Trinitätsbegriff's auch in die chriſtliche Myſtik überging und den theoſophiſchen Ternar begründete. Die vierte Zahl hat in der That ſchon keine logiſche oder theologiſche Bedeutung. Sie drückt nur die Totalität der erſten drei Zahlen aus, wenn ſie auch als Tetraktys hohe Verehrung genoß. Daſſelbe gilt von der Dekas, die man auch nur als die Totalität bewunderte, weil 1 + 2 + 3 + 4 = 10. So lange ſich die Intelligenz nicht zur Erkenntniß der reinen ontologiſchen und logiſchen Begriffe erhoben hat, liegt es ſehr nahe, ſie in dem arithmetiſchen Analogon zu erblicken. Die Unreife der Intelligenz iſt dann die Entſchuldigung für ihren Gebrauch. Iſt es jedoch erſt zu einer wirklichen Logik und Metaphyſik gekommen, ſo muß das Haften an ihnen als eine Barbarei des Denkens verurtheilt werden, weil ſie demſelben in keiner Weiſe genügen können und die ſchon vorhandene höhere Form gegen die niedrigere hintanſetzen. Das Denken fordert, daß der Zuſammenhang der Begriffe gedacht werde. Dieſen kann die Zahl nicht darſtellen. Der Uebergang eines Begriff's in einen andern, z. B. der Gattung in die Art, kann arithmetiſch gar nicht ausgedrückt werden Zahl ſtellt ſich neben Zahl. Das Eins iſt ſpröde; es iſt, wie

Herbart ſagt. Selbſterhaltung. Nur durch künſtliche Interpretation kann ihm eine Dialektik aufgezwungen werden.

Die Zahl bedeutet daher an ſich auch gar nichts, am wenigſten etwas Heiliges. Da in den concreten Exiſtenzen die Quantität nothwendig eine Seite derſelben ausmacht, ſo muß die Zahl überall vorkommen. Sie muß ſich als Ausdruck der Größenverhältniſſe nach allen möglichen Begrenzungen vorfinden. Keine Zahl hat durch ſich ſelbſt vor einer andern etwas voraus. Sollte die Zahl als ſolche eine Bedeutung haben, ſo müßte ſie Urſache ſein können; allein nicht ſie iſt Urſache, daß etwas ſo und ſo beſchaffen und daß an einem Daſein eine gewiſſe Anzahl ſich herausſtellt, ſondern das Weſen des Daſeins. Die Zahl ſelbſt iſt vollkommen gleichgültig gegen ihre Grenze, nicht aber das Reale gegen die Zahl d. h. gegen die Nothwendigkeit ſeiner äußern Grenze, ſeines quantitativen Unterſchiedes. Grund dieſes Unterſchiedes iſt nicht die Zahl, ſondern das Weſen der Realität. Es gibt z. B. nicht vier Jahreszeiten, weil die Vierzahl exiſtirt. Dieſe hat an ſich mit den Jahreszeiten gar nichts zu ſchaffen. Zum Ueberfluß ſehen wir auch, daß nur in der gemäßigten Zone vier Jahreszeiten vorkommen, denn die tropiſche und arktiſche haben nur zwei. In Oſtindien hingegen gibt es Gegenden, welche ſechs zählen. Wenn ich die Temperatur nach Reaumur oder Celſius beſtimme, ſo tritt ein Unterſchied der Zahl ein, während die reale Wärme in beiden Beſtimmungen die nämliche iſt. Alle Zahlen haben bei verſchiedenen Völkern, zu verſchiedenen Zeiten, die Bedeutung heiliger und unheiliger, glücklicher und unglücklicher Zahlen empfangen, weil die Zahl gegen die eine Beſtimmung ſo gleichgültig iſt als gegen die andere. Der Aberglaube macht ſich mit einer Zahl eine Grenze und dann kann es nicht fehlen, daß die Zahl ihm empiriſch begegnen muß. Nehmen wir z. B. die Zahl 13, ſo iſt ſie unvermeidlich. Im Lauf eines Monats muß der dreizehnte Tag vorkommen; der Aberglaube gibt ihm zum Voraus eine ungewöhnliche Bedeutung und dieſe aprioriſche Qualification iſt es denn, die ganz natürlich Alles, was an ihm geſchieht, einer ſchärfern Aufmerkſamkeit unterwirft und den Menſchen in eine größere Spannung des Gemüths wirft, ſo daß er aus ihr heraus zuletzt auch anders handelt, als er es ſonſt vielleicht thun würde. Enthält er ſich des Handelns an einem ſolchen nefaſten Tage, ſo iſt das Unterlaſſen ja nur ein negatives Handeln, das mithin nicht weniger ohne Folgen ſein wird. Der Wahnſinn des Aberglaubens gelangt durch künſtliche Mittel dahin, ſolche Zahlen ſich zu verallgegenwärtigen; 26 z. B. iſt das Doppelte von Dreizehn; 49 oder 94 geben als Summe Dreizehn; 58 oder 85 ebenfalls; 67 oder 76 ebenfalls. Im Lauf des Jahres muß der 13, der 113, der 213, der 313 Tag vorkommen. Sie ſind unausweichlich. Wenn ich 20 Thaler habe, werde ich in ihrer Verausgabung auch an den dreizehnten kommen; wenn ich ein Buch leſe, iſt die dreizehnte Seite eine nothwendige u. ſ. w. Genug, ich kann der dreizehn gar nicht entgehen. Jeden Augenblick bin ich ihrem Begegnen ausgeſetzt. Würde ich aber meine Aufmerkſamkeit auf eine andere Zahl fixiren, ſo würde dieſe es ſein, die mich von überall her angrinſ'te oder anlachte, je nachdem ich mir einbilde, daß ſie mir Unglück oder Glück verkünde. Wiſſenſchaften, in denen die quantitative Begrenzung vorherrſcht, weil ihr Inhalt in die Aeußerlichkeit fällt, haben immer Neigung gezeigt, gewiſſen Zahlen eine beſondere Bedeutung zuzuſchreiben. Scharfſinn und Tiefſinn haben ſich um die Wette an ihnen abgemühet. Hieher gehört die Stereometrie z. B. warum es gerade nur 5 reguläre, 13 halbreguläre Körper gibt; die Aſtronomie; die Chronologie; die phyſiologiſche und pathologiſche Periodologie z. B. in der Annahme beſtimmter kritiſcher Jahre, Wochen und Tage u. ſ. w. Es iſt unſäglich, wie viel leeren Combinationen man ſich hierin hingegeben hat. Die Gewöhnung wirkt in ſolchen Fällen außerordentlich auf unſere Phantaſie. Das einfache Eins individualiſirt ſich uns durch ſeine Stellung. Der Mond z. B. braucht zu ſeinem Umlauf um die Erde 28 Tage. Dieſe 28 Tage zerfallen in 4 Viertel. Jedes Viertel enthält eine Mondphaſe von 7 Tagen. Daher die altorientaliſche Wochenperiode von 7 Tagen, in welcher uns nun die einzelnen Tage förmlich eine gewiſſe Phyſiognomie zu haben ſcheinen, obwohl an ſich ein Tag wie der andere iſt. Auch in der Mythologie hat man bis zur Zwölfzahl aus jeder Zahl eine bedeutungsvolle gemacht.

Das Quantum als ein Großes kann unmittelbar nur als eine Einheit genommen werden, die wir eine **ganze** Zahl nennen. Es iſt eben ſo und ſo groß. Die Einheit iſt aber in Verhältniß zu ſich die Möglichkeit der Vielheit; ſie kann getheilt werden. Die Theile für ſich ſind jeder ein Eins. Wird von einer Größe eine gewiſſe Anzahl ihrer Theile unterſchieden, ſo bleiben die übrigen als Reſt zurück. Die Größe wird zu einer in ſich gebrochenen. Bruch heißt nichts Anderes, als die Beziehung der Anzahl der Theile auf ihre Einheit als Ganzes. Zwei Drittel heißt, daß von einem in drei gleiche Theile unterſchiedenen Ganzen zwei derſelben geſetzt werden; ſo iſt ein Drittel zurück. Das Ganze kann als drei Drittel ausgeſprochen werden. Wir bezeichnen die beiden Seiten des Bruchs als Zähler und Nenner. Der Zähler gibt die Anzahl der Theile an, die als Unterſchied von dem Ganzen geſetzt werden ſollen; der Nenner drückt das Ganze in der Anzahl aller ſeiner Theile aus.

Das Quantum kann vermehrt oder vermindert werden, weil es ſelbſt gegen ſeine Grenze gleichgültig iſt, an ſich aber iſt es einfach, weil es ein Eins iſt, denn wenn über das urſprüngliche Eins hinausgegangen wird, ſo iſt jedes folgende Quantum in der Anzahl ſeiner Eins doch für ſich gegen jedes andere Quantum eine Einheit. Drei ſind 3 Eins, aber als Drei iſt es ein für ſich ſeiendes Quantum. Zwei Drittel iſt ein Bruch, nämlich von drei Drittel, aber einem Drittel oder vier Fünfteln gegenüber iſt es für ſich eine Einheit. Zwei Drittel von einem Bogen Papier ſind ſelbſt ein ganzes Stück. Zuſammengeſetzt iſt daher im Grunde jede Zahl mit Ausnahme der Null und des Eins als der arithmetiſchen Radicale, allein die Zuſammenſetzung hindert nicht, die Zahl für ſich wieder als Einheit zu nehmen. Wir betrachten daher alle Primzahlen als einfache Zahlen. Die Natur der Quantität, von Continuität in Discretion und von Discretion in Continuität überzugehen, macht es möglich, daſſelbe Quantum als eine Einheit zu ſetzen, in welcher zugleich die Größen unterſchieden werden, aus denen es beſteht, oder als eine Einheit, in welcher die Größe, aus denen es beſteht, zum unterſchiedloſen Eins zuſammengefaßt werden; in jenem Fall nennen wir das Quantum Anzahl, in dieſem Einheit. Bei der Anzahl treten die Unterſchiede der Einheit zugleich nach ihrer Discretion einzeln hervor; bei der Einheit heben ſie ſich auf;

$3\,a$ ſind $1\,a + 1\,a + 1\,a$ als Anzahl; $3\,a$ als Einheit ſind gegen den Unterſchied des Eins vom Eins gleichgültig; ſie ſind ein Continuum für ſich. Die Unterſcheidung der arithmetiſchen Qualität eines Quantums kommt immer auf das Eins zurück. Eine Zahl iſt gerade oder ungerade durch den Unterſchied des Eins; die gerade und ungerade müſſen daher mit einander wechſeln, weil $+ 1$ die gerade zur ungeraden, die ungerade zur geraden macht. $1 + 1 = 2$ als erſte gerade; $2 + 1 = 3$ als erſte ungerade; $3 + 1 = 4$ als zweite gerade $(2 + 2)$ u. ſ. w. Eine Primzahl iſt eine Größe, welche nur durch Eins oder durch ſich gemeſſen werden kann oder, durch eine gerade Zahl getheilt, immer Eins zum Reſt läßt. Rational oder commenſurabel iſt eine Zahl, welche durch eine andere als Einheit mit Genauigkeit gemeſſen werden kann; irrational oder incommenſurabel, welche durch eine andere nur annährungsweiſe gemeſſen werden kann, alſo einen Reſt läßt. Die Pathologie der Zahlen hat es nicht mit Beſtimmtheiten zu thun, welche der Zahl unmittelbar inhärirten, ſondern mit Eigenſchaften, welche durch ihr Verhältniß zu andern Zahlen entſtehen.

Die Reihe und die Gleichung.

Das einfache Quantum iſt nun allerdings ein an ſich beſtimmtes. Weil aber ſeine Grenze es von andern Quantis nach Außen hin unterſcheidet, ſo läßt ſich, wie groß es ſei, nur in Verhältniß zu andern Größen angeben. In der Zahl als dem abſtracten Ausdruck für das Quantum ſtellt ſich die Beſtimmtheit als ein Fortgang von Eins zu Eins dar, die in ihrer Succeſſion eine Reihe bilden. In derſelben hat jedes Eins ſeine beſtimmte Stelle. Es kann keine unbeſtimmte haben. Es muß die Mitte eines ihm vorangehenden, eines ihm nachfolgenden Eins ſein. Es iſt ihre Grenze, wie ſie die ſeinige ſind. Es ſchließt ſie von ſich aus, indem es von ihnen ausgeſchloſſen wird. Nur in ſeinem Verhältniß zu ihnen iſt es ein wirkliches Quantum. Eins iſt die Mitte zwiſchen Null und Zwei, Zwei zwiſchen Eins und Drei, Drei zwiſchen Zwei und Vier u. ſ. w. Die Reihe iſt an ſich endlos. Sie kann bei jedem erreichten Quantum abbrechen; ſie kann eben ſowohl über jedes Quantum weitergehen. Es gilt von ihr, was wir früher von dem Progreß in's Unendliche geſagt haben, der in ſich keine Nothwendigkeit ſeiner Grenze hat. Durch den Unterſchied der Vermehrung oder Verminderung wird aber eine Doppelreihe in einer ſymmetriſchen Dualität möglich, indem die Progreſſion affirmativ als ſteigende negativ einer gleichmäßig fallenden entſpricht:

u. ſ. w. 5 — 4 — 3 — 2 — 1 — 0 + 1 + 2 + 3 + 4 + 5 u. ſ. w.

Der einfache Fortgang von Eins zu Eins iſt die Grundlage aller arithmetiſchen Beſtimmtheit. Es verſteht ſich aber von ſelbſt, daß das einzelne Quantum als ein wirkliches in verſchiedenen Reihen eine verſchiedene Stelle einnehmen kann. Es kann einmal das dritte, ein anderes Mal das zehnte, ſiebzehnte Glied einer Reihe ſein u. ſ. w. Als unmittelbares Quantum iſt es gegen die äußerliche Grenze, in welche es tritt, vollkommen gleichgültig. Sobald es jedoch in ein Verhältniß eingeht, iſt damit die qualitative Beſtimmtheit der Stelle identiſch. Daſſelbe Quantum kann alſo ſehr verſchiedene Werthe haben. Fünf z. B. iſt immer Fünf; es kann aber poſitiv oder negativ, es kann Summe oder Differenz, Product oder Quotient ſein, es kann 5 Einer, oder Zehner oder Hundert in ſich faſſen; es kann zur Wurzel einer Potenz werden u. ſ. w.

Die Ordnung von Größen kann nach irgend einer Regel als dem Index geſtaltet werden. Die einzelne Größe kann zu andern in eine gewiſſe Mannigfaltigkeit von Verhältniſſen treten, in denen ſie ſich ſelbſt gleich bleibt, aber ihre Beziehungen ändert. Die Syntaktik und Combinatorik ſind es, die ſich mit dieſen Verſetzungen beſchäftigen. Die Lullianiſche ars magna oder ultima wollte durch ſolche Permutationen und Combinationen zu einer ars inventoria werden; die Verſchiedenheit der Gruppirungen, die aus ſehr einfachen Elementen entſpringen kann, hat etwas Ueberraſchendes und den Verſtand angenehm Beſchäftigendes. Die Natur ſchon führt ſolche Umſtellungen in der mannigfachſten Weiſe an den Formen der Klangfiguren, der Kryſtalle und Blätter, an den Zeichnungen der Blumen, Muſcheln, Schuppen, Federn und Häuten der Thiere aus. Der Menſch iſt nicht weniger erfinderiſch in der Variation einfacher Elemente, wie die Architektur, die Teppichweberei, die Spiele zur Unterhaltung mit

Würfeln, Steinen, Karten, die Tanzfiguren u. ſ. w. zeigen. Die Veränderung als ſolche iſt immer nur mechaniſch und daher bei aller Fruchtbarkeit doch eine endliche. Man hat ſich wohl damit abgegeben, die für gewiſſe Elemente möglichen Combinationen zu berechnen, um die Vielſeitigkeit ihrer Anordnung anſchaulich zu machen; der Effect beſteht eben in dem Schein der Unerſchöpflichkeit. Die Möglichkeiten in der Verbindung der Buchſtaben, der Schachfiguren, der Urtheile und Schlüſſe, der Zellenlagerung u. dgl. ſind Gegenſtand der Berechnung geworden. Die Reihe (series) kann durch eine als Einheit angenommene, an ſich zufällige oder willkürliche Regel in Abſchnitte getheilt werden, welche in ſich die nämliche Ordnung wiederholen. Eine ſolche Zerlegung der Reihe macht ſie nun allerdings überſichtlicher, weil die einzelnen Abſchnitte eine Anzahl von Elementen in ſich zur Periode zuſammenfaſſen. Die Reihe wird zu einer Reihe kleinerer Syſteme, allein wenn ſie ſelbſt ſehr groß iſt, erneuet ſich doch die Unüberſchaulichkeit und damit die Nothwendigkeit einer neuen Reduction. Dieſe wird das Mittel, die Maſſen zu formiren, indem ſie das kleinere Syſtem immer einem größern, gleichförmig gebaueten, integrirt. Das Princip einer ſolchen an ſich mechaniſchen Organiſation iſt wiederum nur das Eins als eine gewiſſe Anzahl, die ſich in der nämlichen Ordnung unaufhörlich vervielfacht. Es kann daher das Syſtem ein dyadiſches, triadiſches, tetradiſches u. ſ. w. ſein. Daß das dekadiſche das überſichtlichſte, gleichſam expanſibelſte und contractibelſte iſt, liegt darin, daß die Dekas die einfachen Zahlenverhältniſſe erſchöpft. In der Muſik hat ſich die Heptas als Grundlage geltend gemacht. Das Moment der Continuität geht durch die Reihe an ſich ununterbrochen fort, während ſie doch in jene relative Einheiten zerfällt, die unter einander ſich als discrete Größen verhalten, in ſich aber ein Continuum bilden. Die Progreſſion der Töne z. B. ſchreitet von einem niedrigſten zu den höhern in einfacher Steigerung fort; die Octave gliedert zwar die Progreſſion überhaupt in eine Reihe von Octaven; allein der Uebergang von einer Octave zu einer andern iſt an ſich eben derſelbe, wie von jedem andern Ton zu jedem ihm nächſten. Von h zu c iſt der Fortgang an ſich gerade ſo einfach wie von d zu e oder von e zu f. Und doch iſt mit h relativ in der Heptas ein Aeußerſtes erreicht und das c der folgenden Octave ſpringt auf den Standpunct zurück, welchen das c der vergängigen in ihrer Ordnung einnimmt. Die einzelne Octave für ſich aber iſt ein Continuum. Dieſer einfache Kunſtgriff, wie wir es nennen möchten, iſt ein unendlich bewundernswürdiger zur Gewältigung und Organiſation der Maſſen. Iſt die Reihe zu einer Summe als eine endliche abzuſchließen, ſo pflegen wir ſie convergirend zu nennen; divergirend, wenn ſie eines endlichen Abſchluſſes unfähig iſt.

Quantum und Quantum verhält ſich unter einander lediglich nach dem Verhältniß der Anzahl und der Einheit in ihrer Gleichheit und Ungleichheit. Zwei Größen, die einer dritten gleich ſind, ſind ſelbſt gleich. Auf dieſem einfachen, unſcheinbaren Verhältniß beruhet abermals eine Welt der mannigfachſten Beziehungen.

Unmittelbar iſt jedes Quantum als ſolches ein Eins. Verſchiedene Quanta ſind daher discrete Größen, die in ihrem Unterſchied ſich doch darin gleich ſind, jedes ein Eins zu ſein. Dieſe urſprüngliche Gleichheit macht es möglich, ſie als eine formale Einheit zuſammenzufaſſen. Sie bilden eine Anzahl als ein Aggregat, das wir, weil es durch äußerliches Hinzufügen von Eins zu Eins, durch Addition, entſteht, Summe nennen. Durch weitere Hinzunahme noch anderer Eins kann dieſelbe vermehrt, durch Hinwegnahme ſchon geſetzter Eins, durch Subtraction, vermindert werden. Die Differenz iſt negativ, was die Summe poſitiv.

In der Summe iſt die Discretion der verſchiedenen Eins relativ aufgehoben. Sie ſind in ihr als Anzahl gleichgeſetzt. Daß ſie in ihrer Qualität irgend wie übereinſtimmen müſſen, um als Quanta ſich vereinigen zu können, wurde früher ſchon bemerkt. Eine Summe kann nur homogene Quanta in ſich ſchließen. Wenn ein Quantum ſich nach dem Unterſchied von Einheit und Anzahl verhält, ſo kann dies poſitiv oder negativ geſchehen. Die Anzahl beſtimmt, wie vielfach eine Einheit zu ſich ſelbſt hinzugezählt oder in ſich ſelbſt getheilt werden ſoll. Dort, in der Vermehrung, wird die Grenze der Vervielfältigung als Multiplication, hier, in der Decompoſition, die Grenze der Anzahl geſetzt, welche die Einheit in Verhältniß zur Theilungszahl hat: die Diviſion. Das

Reſultat iſt hier das *Product*. In der Summe wird nur die *unmittelbare* Gleichheit der verſchiedenen Größen geſetzt. Die nämliche Summe kann aus den verſchiedenſten diſcreten Größen hervorgehen: $12 = 8 + 4$, oder $= 7 + 5$, aber auch $= 6 + 6$, aber auch $= 9 + 3$, aber auch $= \frac{24}{2}$ u. ſ. w. Der Zwölf als ſolcher iſt ihr Urſprung gleichgültig. Im Product bezieht ſich die Größe durch *Vermittelung* einer andern auf ſich ſelbſt. $6 \times 6 = 36$. 6 als Einheit ſoll ſechs Mal ſich ſelbſt hinzugeſetzt werden; ſie vermehrt ſich ſelbſt nach einer beſtimmten Anzahl. $\frac{6}{6} = 1$. 6 als Anzahl ſoll ſechs als Einheit theilen; das Enthaltenſein der ſechs als diſcreter Größen in dem Continuum ſechs kann nicht öfter als einmal exiſtiren: $\frac{6}{6} = 1$. Das Product hat mit der Summe gemein, daß auch ihm ſein Urſprung völlig gleichgültig iſt. Aus verſchiedenen Factoren können gleiche Producte hervorgehen. $36 = 6 \times 6$, aber auch $= 3 \times 12$, aber auch $= 9 \times 4$, aber auch 72 — 36 u. ſ. w.; 1 = jeder ganzen durch ſich ſelbſt gemeſſenen Größe u. ſ. w.

Wenn das Quantum ſich als Einheit und Anzahl zu ſich ſelbſt in der Art verhält, daß beide gleich ſind, ſo entſteht auch ein Product als eine Selbſtvermehrung oder Selbſttheilung *derſelben Größe durch ſich ſelbſt*. Dies iſt der Begriff der *Potenz* und der *Radix*. Der eine Factor gibt als Anzahl an, wie oft das nämliche Quantum als Einheit durch ſich ſelbſt vermehrt oder getheilt werden ſoll.

Summe, Product und Potenz ſind die Grundformen des quantitativen Verhältniſſes, durch welche der Unterſchied der Reihen und Ausgleichungen beſtimmt wird. Potenz iſt allerdings auch Product und inſofern nur eine beſondere Form der geometriſchen Progreſſion, allein durch die *Gleichheit* von Anzahl und Einheit wird ſie zu einer ſelbſtſtändigen Geſtaltung, die ſich ſelbſt nach eigenem Geſetz regelt und die weiteſtgreifendſten Verhältniſſe ermöglicht. Sie hört jedoch deshalb nicht auf, ein Verhältniß der Größe zu ſein, weshalb ſie, wie die Zahl überhaupt, für Beſtimmungen, welche darüber hinausliegen, nur ein analogiſches Symbol, nicht ein adäquater Ausdruck zu ſein vermag. Die Anwendung der Potenz auf organiſche, pſychiſche, ethiſche oder gar religiöſe Begriffe bringt den Schein einer exacten Behandlung hervor, dem der Inhalt keineswegs entſpricht. Man hat z. B. geſagt, daß das Organiſche ſich in den Potenzen Kryſtall, Pflanze, Thier entwickle. Die Pflanze ſoll alſo die zweite, das Thier die dritte Potenz des Kryſtalls ſein. Das Kryſtall iſt Individuum, ein Organismus zwar, aber ein todter. Die Pflanze iſt, wie er, Individuum, jedoch nicht blos ein ſich ſelbſt geſtaltender, ſondern auch ſich in ſteter Selbſterneuung erhaltender. Das Thier iſt ebenfalls Individuum, aber nicht blos ſich geſtaltendes und erhaltendes, ſondern auch ſich fühlendes. Nenne ich nun das Organiſche eine Potenzenreihe, ſo wird dadurch das Richtige angegeben, daß in ihm ein identiſcher, ſich ſelbſt durch Selbſtverwandlung ſteigender Begriff, nämlich der des Individuums, vorhanden iſt, allein gerade das, worauf es für die beſtimmte Unterſcheidung ankommt, das Wie der Steigerung, der Unterſchied von Selbſtgeſtaltung, Selbſterhaltung und Selbſtgefühl, kann durch die bloße Potenz nicht ausgeſprochen werden. Wenn ich ſage, daß die Pflanze die zweite Potenz des Organiſchen ſei, ſo ſage ich damit nur, daß ſie höher als der Kryſtall, niedriger als das Thier ſei, aber die Qualität, durch welche ihr dieſe Stellung zukommt, kann durch ein a^2 nicht angegeben werden. Daher kann die Potenz für ſolche Verhältniſſe nur ein vorläufiges Bild werden. Schelling hat auch in ſeiner zweiten Philoſophie ſich dieſer Darſtellungsweiſe noch nicht entſchlagen können. In ſeiner erſten war ſie berechtigt, ja nothwendig, weil alle beſondere Geſtaltung in der That als ein Potenziren entweder des realen oder des idealen Factors des Abſoluten betrachtet ward; in der zweiten, wo er die Ariſtoteliſchen Urſachen zu Grunde legte, ward ſie unangemeſſen.

Wir nennen ein Verhältniß ein arithmetiſches, in welchem ein Quantum zu einem andern hinzugefügt wird, mit ihm eine Summe zu bilden. Wir nennen eine Reihe, welche ſich als Summe durch das continuirliche Hinzutreten eines beſtimmten Quantums erweitert, eine arithmetiſche. Wenn z. B. das Quantum 3 wäre, ſo würde die Progreſſion in ihrem Fortſchritt immer + 3 wachſen, alſo $1 + 3 = 4$, $4 + 3 = 7$, $7 + 3 = 10$ u. ſ. w. Was von dem Increment eines Verhältniſſes oder einer Reihe poſitiv gilt, gilt natürlich auch negativ von ihrem Decrement. Dem Ausdruck des Arithmetiſchen haben wir den des Geometriſchen für die Multiplication und Diviſion gegenübergeſetzt; $2 . 2 = 4$ iſt eine geometriſche Function, welche mit der Geometrie unmittelbar nichts zu thun hat; aus der erſten Bildung der mathematiſchen Wiſſenſchaft hat dieſer Sprachgebrauch ſich einmal fixirt. Eine geometriſche Progreſſion wächſt durch Multiplication mit einem beſtimmten Quantum, z. B. . 2, alſo $2 . 2 = 4$, $2 . 4 = 8$, $2 . 8 = 16$, $2 . 16 = 32$ u. ſ w. Und eben ſo fällt ſie durch Diviſion. In der Potenzenreihe iſt das unmittelbare Quantum ſelbſt dasjenige, welches ſich zum Product macht, alſo 4, 16, 64, 256 u. ſ. w. in's Unendliche.

In dem Zahlengebäude, wie man die Totalität der Zahl genannt hat, nimmt jede Zahl ihre beſtimmte Stelle ein und hat dadurch ihr eigenthümliche poſitive und negative Verhältniſſe als Summe, Product oder Potenz, als Differenz, Quotient oder Radix. Dieſe mannigfaltigen Bezeichnungen, welche durch den Unterſchied des Rationalen und Irrationalen noch eine beſondere Schattirung empfangen, machen die Theorie der Zahlen zu einer eben ſo intereſſanten als weitläuftigen Wiſſenſchaft. Der Reiz, den ihre Erforſchung einflößen muß, iſt wohl die eigentliche Subſtanz in aller arithmetiſchen Probaſeologie. Die Pythagorik, wie die Syriſche Schule des Neoplatonismus ſie betrieb, war unſtreitig von der Ahnung dieſer wunderbaren Welt ergriffen, verdarb ſich aber die Erkenntniß durch eine falſche Myſtik.

In den beſondern Verhältniſſen der Quanta als Quanta kommt es auf die Gleichheit und Ungleichheit derſelben an. Das Verhältniß als ein arithmetiſches vergleicht die Summen z. B. $4 + 4 = 6 + 2$; als ein geometriſches aber vergleicht es das Verhalten ſelber, die Proportion z. B. $a:b = b:c$; d. h. das Verhältniß von a und c iſt daſſelbe und dieſe Gleichheit, die ſich nun auf eine beſtimmte Grenze ihrer Quantität bezieht, iſt durch b als die Einheit des Unterſchiedes vermittelt; Platon nannte dies Verhältniß im Timäos das ſchönſte als das Band der Analogie. Anharmoniſch geſtaltet es ſich ſo: $\frac{ac : ad}{bc : bd}$ In der Natur der Aeußerlichkeit aller Quantität liegt es, daß die Beziehung eine ſich gleichbleibende oder ſich verändernde ſein kann; das Verhältniß wird ein conſtantes oder variables ſein. Ebenſo kann die Anzahl der Quanta, die unter einander ſich vergleichen, eine geringere oder größere ſein. Sofern ſie unter daſſelbe Verhältniß fallen, nennen wir ſie mit Recht Glieder deſſelben. Die Arithmetik hat ſich zur Bezeichnung ihrer Begriffe ſpecifiſche Ausdrücke ſchaffen müſſen, welche die Individualiſirung des Quantums nach ihren verſchiedenſten Seiten mit glücklicher Präciſion darſtellen. In ihnen liegt, was wir die qualitative Seite der Quantität genannt haben, unter welcher wir nicht die concrete Qualität, den Stoff eines Quantums, ſondern die quantitative Eigenheit deſſelben verſtehen. Die Arithmetik bezeichnet ſie als die Function einer Größe, denn durch ihre Beziehung zu andern Größen wird ſie gerade oder ungerade, ganze oder gebrochene, wird ſie Summe, Product oder Potenz, wird ſie rational oder irrational, Factor, Coëfficient, gleich oder ungleich, conſtant oder variabel u. ſ. w. Wie ſie an ſich im Zahlengebäude ihre beſtimmte Stelle einnimmt, ſo muß ſie in allen concreten Verhältniſſen ein beſtimmtes Moment in einem Gliede einer Proportion ſein. Als Quantum für ſich begrenzt ſich jedes Daſein allerdings ſelbſt, allein zugleich hat es die Beſtimmung ſeiner Größe nur außer ſich in dem Verhältniß zu andern Quantis, mit denen es ſich vergleicht; ein Vergleichen, das nach ſo vielen Seiten hin möglich iſt, als die urſprüngliche Qualität eines Quantums ihm eröffnet. Jede Zahl kann als eine Potenz oder Wurzel betrachtet werden. Die Darſtellung des Unterſchiedes in der Vergleichung kann ſelber nur ein Quantum ſein, der Exponent. Die Seiten des Verhältniſſes können ſich gleich bleiben oder ſich ändern, ſo wird er zum Ausdruck der Gleichheit, mit welcher ſie ſich auf einander beziehen. Der Exponent, an ſich ein Quantum, drückt die quantitative Qualität aus, innerhalb deren Einheit die proportionalen Quanta ſich in einem Auf und Ab der Vermehrung oder Verminderung bewegen. Er iſt ihnen gegenüber die unveränderliche Grenze, welche jede quantitative Veränderung der Seiten des Verhältniſſes beherrſcht. Die Peripherie und der Diameter des Kreiſes haben z. B. ein beſtimmtes Verhältniß.

Dies bleibt ſich gleich, mag der Kreis ſo groß oder ſo klein ſein, als er will. Grundfläche und Höhe der Pyramide haben ein beſtimmtes Verhältniß, mag die Geſtalt und Größe derſelben ſich in's Unendliche hin verändern u. ſ. w. Das conſtante Quantum des Exponenten wird daher recht eigentlich zur Seele der quantitativen Vergleichung.

Die quantitative Beſtimmungen ſind ihrer Natur nach ſämmtlich Verhältniſſe von Quantum und Quantum. Hegel aber hat das quantitative Verhältniß noch beſonders hervorgehoben, ſofern es, wie er ſich ausdrückt, das *directe*, das *umgekehrte* oder das *Potenzenverhältniß* ſein könne. Unter dem erſtern verſteht er dasjenige, in welchem die Veränderung der einen Seite der der andern vollkommen *gleich* iſt, das Quantum der Vermehrung oder Verminderung der einen alſo dem der Vermehrung oder Verminderung der andern entſpricht. Umgekehrt nennt er dasjenige Verhältniß, in welchem die Vermehrung der einen Seite der Verminderung der andern congruent iſt. Das Quantum der Veränderung iſt an ſich auf beiden Seiten daſſelbe, aber das einemal *poſitiv*, das anderemal *negativ*. Im Potenzenverhältniß endlich wird das Quantum ſelber der Exponent ſeiner Veränderung. Es vermehrt oder vermindert ſich durch ſich ſelbſt als Einheit und Anzahl. Schon daß Hegel genöthigt geweſen iſt, für das dritte Verhältniß den Ausdruck der Potenz zu gebrauchen, verräth, daß in dieſer beſondern Darſtellung des quantitativen Verhältniſſes doch die allgemeinen Unterſchiede des Begriffs der Summe, des Products und der Potenz als das arithmetiſche, geometriſche und potenzirende Verhältniß zu Grunde liegen. Differenz, Quotient und Exponent machen die Qualität der Unterſcheidung aus.

Die höhere Entwickelung erhalten dieſe Verhältniſſe dadurch, daß durch die *Vergleichung* eines Quantums mit einem andern die Größe eines dritten beſtimmt werden kann. Ein jedes Quantum kann für ſich ſelbſt wieder mehre Glieder umfaſſen und durch ſolche Mannigfaltigkeit einen oft unüberſehlich erſcheinenden Reichthum von Beziehungen eröffnen. Die fundamentale Beſtimmung bleibt aber eine einfache und beherrſcht die Entfaltung der Reihen.

Die Unendlichkeit des Quantums und ihr Verhältniß zum Maximum und Minimum.

Die reine Quantität iſt, wie wir ſahen, inſofern unendlich, als ſie die unmittelbare Einheit von Continuität und Discretion überhaupt iſt und daher eben ſowohl eine Grenze in ſich ſetzen, als über die geſetzte hinausgehen kann. In ihrem Begriff liegt es, jede Grenze nur als Schranke aufzuheben. Der Raum z. B. kann nur als unendlich exiſtiren. Wird in ihm eine Grenze geſetzt, ſo fragt man ſogleich: was iſt hinter derſelben? Die Antwort kann nur ſein: Raum. Die Unendlichkeit der reinen Quantität iſt die Unbeſtimmtheit.

Das Quantum als die beſtimmte Quantität iſt begrenzt, theils durch ſich ſelbſt, theils durch ſein Verhältniß zu andern Quantis. In dem Verhältniß von Quantum zu Quantum iſt ein Fortgang in's Unendliche möglich. Die einfache Zahlenreihe, die arithmetiſche und geometriſche Progreſſion, die Potenzirung haben in ſich ſelbſt keine Grenze, ſondern gehen ihrer Natur nach in's Schrankenloſe.

Aber das Quantum als ein für ſich ſeiendes iſt auch an ſich ſelbſt quantitativ veränderlich. Es kann größer oder kleiner werden. Im concreten Falle wird die Qualität des Daſeins für dieſe Veränderung von entſcheidender Wichtigkeit ſein; hier, im abſtracten Begriff, können wir davon abſtrahiren und werden zugeben müſſen, daß im Begriff der Quantität die Gleichgültigkeit gegen die Grenze liegt, daß alſo über jede geſetzte Grenze hinausgegangen werden kann. Vermehrung iſt eben ſo relativ als Verminderung. Ein Quantum kann alſo vermehrt werden, ohne daß in ihm als Quantum eine Grenze läge; es kann umgekehrt vermindert werden, ohne daß in ihm als Quantum ein Aufhören ſeines Daſeins läge. Die Vermehrung kann alſo in's Unendliche als eine continuirliche Vergrößerung zunehmen; eine Reihe kann in's Unendliche hin wachſen und über jede erreichte Grenze ſofort hinausgehen; ein Kreis kann ſeinen Radius d. h. ſeine Peripherie in's Unendliche ausdehnen u. ſ. w. Eben ſo kann aber auch die Verminderung als eine continuirliche Verkleinerung in's Unendliche hin zunehmen; ein Quantum kann über jede erreichte Grenze negativ hinausgehen; es kann, wie man ſich ausdrückt, in's Unendliche hin theilbar ſein; jedes reſtirende Quantum iſt immer noch ein Quantum, an welchem die Natur der Quantität, die äußerliche Grenze gleichgültig verändern zu können, zum Vorſchein kommen muß. Das Quantum ſelber iſt durch ſein Weſen, die Quantität, gleich ſehr eine discrete als eine continuirliche Größe. Ob es vermehrt oder vermindert wird, iſt zwar eine Veränderung ſeiner Begrenzung, allein es ſelber erhält ſich in dieſem Unterſchied.

Hieraus folgt, daß der Begriff eines Maximums oder Minimums ein relativer iſt. Unter beſtimmten Vorausſetzungen wird allerdings ein concretes Daſeins eine Grenze ſeiner Größe nach dem einen und anderen Extrem hin zeigen. In den Verhältniſſen, welche von der Willkür des Menſchen abhängen, wird ein Minimum und Maximum poſitiv feſtgeſetzt z. B. ein Minimum und Maximum der Strafe oder Belohnung, der Dienſtzeit u. dgl. Aber auch in der Natur durchlaufen die Phänomene eine Scala von einem Minimum zu einem Maximum, ſo daß wir a priori ein Kleinſtes und Größtes zu finden erwarten. Unter den Inſeln z. B. muß eine die längſte, eine die breiteſte, eine die dem Areal nach kleinſte, und umgekehrt eine die kürzeſte, eine die ſchmalſte, eine die größte ſein; unter den Bergen der Erde muß einer der niedrigſte, einer der höchſte ſein; unter den Planeten muß einer die wenigſten, einer die meiſten Trabanten haben u. ſ. w. Allein ſolche Begrenzungen ſind äußerlicher und oberflächlicher Art. Sie können ſich verändern. Dann tritt ein anderes Quantum als Minimum oder Maximum ein. Das Minimum einer Strafe für daſſelbe Vergehen iſt in den verſchiedenen Epochen einer Geſetzgebung und noch mehr in der Geſetzgebung verſchiedener Völker ein verſchiedenes; nicht weniger das Maximum. Wenn der Geograph eine Inſel nach den genauſten Meſſungen ſo eben als die kleinſte feſtgeſetzt hat, ſo hindert nichts, daß nicht in dem nämlichen Augenblick ſich aus dem Schooß des Meeres eine noch kleinere erhebe. Ja, es entſtehen die Schwierigkeiten, den Begriff der Inſel feſtzuhalten. Soll man eine aus dem Waſſer hervorragende breite Felskuppe auch noch eine Inſel oder nur eine Klippe, ein Riff nennen? d. h auch im

Empiriſchen, obwohl es ganz poſitive Beſtimmungen zuläſſig macht, bleibt der Begriff eines Größten und Kleinſten relativ.

Aber von dieſem Begriff des Maximums und Minimums iſt derjenige noch unterſchieden, welcher dadurch entſteht, daß das Quantum als ein veränderliches in's *Unendliche* hin *größer* oder *kleiner* wird. In jener ſo eben betrachteten Relativität wird, was als Größtes oder Kleinſtes gelten ſolle, durch die äußerliche *Vergleichung* geſetzt. Es kommt alſo auf das Verhältniß der Größen an, die mit einander in Vergleich treten, weshalb es möglich wird, daß, was in einer Beziehung als ein Größtes erſcheint, in einer andern als ein Kleinſtes und umgekehrt ſich zeigen kann. Wenn aber ein Quantum ſeine Grenze affirmativ oder negativ in's Unendliche aufhebt, ſo wird keine beſtimmte Grenze, ſondern das *continuirliche Verſchwinden der Grenze* geſetzt, d. h. das, was die Qualität der Quantität überhaupt ausmacht, die gleichgültige Veränderung der Grenze. Ob dies poſitiv oder negativ geſchieht, ändert in der Sache ſelber, in der ſtetigen Veränderung, nichts. Das Maximum und das Minimum ſind ſich hierin als unendliche gleich. Sie ſind der actu exiſtirende *Widerſpruch*, daß ſie, indem ſie ſich eine Grenze ſetzen, dieſelbe zugleich aufheben. Das Große wird in's Unendliche hin größer, das Kleine in's Unendliche hin kleiner, allein in jener continuirlichen Vermehrung, wie in dieſer continuirlichen Verminderung, bleibt das ununterbrochene Negiren der Grenze der identiſche Begriff. Dieſer Begriff iſt jedoch nicht etwa nur eine ſubjective Abſtraction, ſondern, als eine nothwendige Beſtimmung des Quantums, hat er in aller Realität, ſofern ſie eine quantitative und im Proceß der Veränderung begriffene iſt, objectives Daſein. Indem irgend ein Quantum ſich in's Unbeſtimmte hin vermehrt oder vermindert, kommt in ihm das *Uebergehen von Grenze zu Grenze* als ein unvermeidlicher Act vor. Die Quantität kann nicht als eine endliche, als ein Quantum, abgeſchloſſen werden und doch iſt es ein Quantum, an welchem dieſe Unendlichkeit exiſtirt, in der ſich die Natur der reinen Quantität, das eigentliche Weſen des Quantums als eines Quantums, offenbart. Das Quantum bezieht ſich in dieſer Veränderung *auf ſich* ſelbſt, ohne damit ſeine Beziehung auf andere Quanta auszuſchließen. Der Unterſchied zwiſchen dem Quantum einerſeits und dem All oder dem Nichts anderſeits iſt das unaufhörliche Vergehen und Entſtehen ſeiner Grenze ſelbſt.

Nun iſt allerdings in der Wirklichkeit beides der Fall. Ein Quantum kann in das Univerſum übergehen oder es kann zu Nichts werden; im erſtern Fall verſchwindet es in die Unendlichkeit des Raums und der Zeit; in dieſem ändert es ſein Verhältniß zu andern Quantis und oft ſeine Qualität. Nehmen wir z. B. einen mechaniſchen Proceß, ſo erzeugt derſelbe eine Veränderung, welche ſich von den nächſten Körpern, denen ſie ſich mittheilt, in alle übrigen weiter verpflanzt und als Vibration, als Wärme, als Schall ſich in's Unermeſſene continuirt, wenn auch die Intenſität des Proceſſes mit der wachſenden Ausdehnung ſchwächer wird. Es muß hier alſo eine Veränderung des Quantums geſetzt werden, die über jedes erreichte Maximum in's Unendliche hinausgeht. Wenn wir ein ſolches Uebergehen in das Univerſum auch als ein zu Nichts Werden des Quantums, als eine Zerſtreuung oder Sichverlieren deſſelben in das Nichts betrachten, ſo dürfen wir doch nicht vergeſſen, daß dies nur eine Formel für die Gleichgültigkeit des Werthes iſt, den das Quantum für uns durch ſeine continuirliche Auflöſung empfängt. Nehmen wir umgekehrt ein Quantum an, welches ſich continuirlich vermindert, ſo wird reeller Weiſe entweder ſein Verhältniß zu andern Quantis oder auch ſeine Qualität ſich ändern; es wird der Unterſchied zwiſchen ihm als einem endlichen Quantum und zwiſchen dem Nichts in der That zu Nichts werden. Wenn eine gerade Linie ſich einer Curve nähert, ſo muß der Raum zwiſchen ihr und der Curve ein immer kleinerer werden; die gerade wird endlich eine Entfernung von der Curve erreichen, die noch einen Unterſchied zwiſchen ihnen ſetzt; dieſer Unterſchied kann aber unendlich klein werden d. h. er kann zuletzt ſich nicht mehr als ein endliches Quantum, ſondern nur als eine fließende Grenze beſtimmen. Indem aber auch dieſer Uebergang ſich aufhebt wird auch dieſe Unendlichkeit der Differenz aufgehoben. Nehmen wir nun weiter an, daß die gerade Linie, indem ſie ſich einer Curve nähert, dieſe nur in einem einzigen Puncte berührt, ſo iſt dieſer Punct offenbar beiden Linien gemeinſam. Er iſt ihre Coincidenz und es kann alſo zwiſchen ihnen nicht mehr ein ſie noch trennender Raum vorhanden ſein. Hiermit iſt aber auch die gerade Linie nicht mehr eine Linie ſchlechtweg, ſondern kann die Qualität einer Tangente bekommen. Oder nehmen wir einen verdunſtenden Waſſertropfen, ſo muß allerdings ein Moment eintreten, in welchem er noch als Waſſer exiſtirt, zwiſchen ihm und dem Nichts alſo noch ein Unterſchied vorhanden iſt. Dieſer Unterſchied muß, bei fortgeſetzter Verdunſtung, unendlich klein werden, zuletzt aber wird auch der unendlich kleine Reſt im continuirlichen Uebergang zu einer verſchwindenden und von dieſer zur verſchwundenen Größe werden. Die Qualität des flüſſigen Zuſtandes wird continuirlich in die des elaſtiſchen übergegangen ſein. Der Waſſertropfen iſt negativ als Tropfen zu Nichts geworden, weil er poſitiv ſich in Gas verwandelt hat.

Aus dem Weſen der Quantität erklären ſich die verſchiedenen Ausdrücke, in welchen die Wiſſenſchaft das Uebergehen des Quantums in das continuirliche, ſei es poſitive oder negative, Aufheben ſeiner Grenze darzuſtellen geſucht hat. Sie vereinigen ſich in der Tendenz, den Unterſchied als einen Unterſchied zu ſetzen, der zugleich kein Unterſchied mehr iſt. Er wird daher als ein Quantum geſchildert, das kleiner als Null ſei; als ein Werth, den man vernachläſſigen könne; als eine Größe, die in Verhältniß zu jeder beſtimmten eine verſchwindende iſt; als eine Größe, deren Grenze als eine werdende fließend, eine Fluente und als Function derſelben Fluxion iſt; als ein Differential, welches den im Vergehen begriffenen Unterſchied bezeichnet; als das Maximum der Annäherung an die Grenze u. ſ. w. Die Wiſſenſchaft mußte zuerſt auf dieſen Begriff ſtoßen, als ſie in der Eleatiſchen Philoſophie unternahm, die Bewegung zu leugnen, denn in der Bewegung exiſtirt ein continuirliches Uebergehen. Die Zenoniſchen Paradoxien wurzeln hierin. Der einfache Begriff des quantitativ Unendlichen in dieſer Beſtimmtheit kommt, unſerer Meinung nach, zuerſt bei Platon im Parmenides 156 in jenem berühmten Ausdruck des ἐξαίφνης vor. Er nennt daſſelbe ein ſeltſames Weſen, weil es weder als

Stillſtehendes, noch als ſich Bewegendes, noch als in einer Zeit Seiendes ſich verändern dürfte. Das „Plötzlich," wie H. Müller und Steinhart (1852, III., 371) überſetzen, iſt ein derartiges, daß das Seltſame ſich daraus nach beiden Seiten verändert. „Denn es verändert ſich nicht aus dem noch ſtillſtehenden Stillſtehen, noch aus der noch ſich bewegenden Bewegung; ſondern dieſes ſeltſame plötzliche Weſen hat, keiner Zeit angehörig, ſeine Stelle zwiſchen Stillſtand und Bewegung, und in ſie und aus ihr verändert ſich das ſich Bewegende in ein Stillſtehen und das Stillſtehende in ein Bewegen." D. h. es iſt der Widerſpruch vorhanden, daß das Quantum einmal als ein ſolches eine Grenze hat; ſodann aber, indem es über ſeine Grenze hinausgeht, keine Grenze hat; weil es aber doch ſeine Grenze nur continuirlich verändert, ſo hat es zugleich im Verändern eine perennirende Grenze. Dies Verhältniß erklärt auch, weshalb für die arithmetiſche Behandlung die ſogenannte Grenzenmethode ein ſo großes Intereſſe haben konnte. Leibnitz behauptete, daß ein in einer geſchloſſenen Curve enthaltenes Polygon von unendlich vielen Seiten als mit der Curve zuſammenfallend angeſehen werden könnte. Curve und gerade Linie ſind qualitativ verſchieden. Ein Polygon kann alſo niemals in eine Curve aufgehen. Hat das Polygon aber unendlich viele Seiten, ſo wird das Maximum deſſelben zwiſchen ſeiner Begrenzung und der Curve nur noch ein Minimum übrig laſſen, das zwar nicht Nichts iſt, allein als der Null gleichwerthig angeſehen werden kann. Minimum iſt der Ausdruck für das Maximum der Verminderung, dem ein Quantum ſich als Decrement nähern kann, ohne Null zu werden, ſowie Maximum der Ausdruck für die Veränderung des Quantums als Increment, ohne in dem ſtetigen Aufheben der Grenze ſich als Quantum aufzugeben. Eben deswegen iſt auch der Begriff des Unendlichkleinen derjenige geweſen, der hier die Hauptrolle geſpielt hat, wie z. B. bei der in's Unendliche fortgeſetzten Theilung der Seiten eines Polygons die vielen Seiten zuletzt ſo klein werden ſollen, daß ſie als mit den Puncten der Curve zuſammenfallend angeſehen werden können. Das ſich Widerſprechende, die gerade Linie und die krumme, ſoll durch die Fiction vereint ſein, daß die Curve aus unendlich vielen unendlich kleinen Geraden beſtehe. Wenn die Theilbarkeit der Materie in's Unendliche hin ebenfalls eine ſo große Rolle geſpielt hat, ſo liegt dies unſtreitig darin, daß man in *Gedanken* das durch die Theilung gewonnene Quantum in's Unendliche hin der nämlichen Operation unterwerfen konnte. Aber nur in Gedanken, denn die Realität widerſpricht einer ſolchen continuirlichen Theilung. Sie langt beim Nichts an. Die Verewigung der Tautologie des Theilens kann nur in dem gedankenloſen Denken feſtgehalten werden. Bei den vorerwähnten Zenoniſchen Trugſchlüſſen wird in ſolcher Weiſe theils der Punct im Raume, theils der Moment in der Zeit als in ſich unendlich geſetzt. Gegen die Theilbarkeit der Materie in's Unendliche hin hat die Wiſſenſchaft eine andere Fiction erſonnen, das Atom, das, als ein unendlich kleines, nicht ein mathematiſcher Punct, und doch ein aller ſinnlichen Wahrnehmung unerreichbares, untheilbares, raumerfüllendes Etwas ſein ſoll. Es ſoll als das einfachſte Daſein unveränderlich ſein. Die Veränderung ſoll nur in die Zuſammenſetzung der Atome fallen. Kein Atom ſoll ſich reeller Weiſe auflöſen können. Die außerordentlichen Schwierigkeiten, welche ſich hieraus der wirklichen Erfahrung gegenüber ergaben, konnten nur durch neue Fictionen ſcheinbar gehoben werden. Die Temperatur z. B. dehnt alle Materie aus oder zieht ſie zuſammen. Sollten nun die Atome auch dem Geſetz der Wärme unterliegen? Dann wären ſie ja veränderlich. Man erfand daher den Unterſchied von primitiven und ſecundären Atomen, die von primitiven zuſammengeſetzt ſein ſollten. Ihnen gab man vorzugsweiſe den Namen der Molecules. Dieſe zuſammengeſetzten Molecularatome ſollten nun expandirt oder contrahirt werden können u. ſ. w. Für den Thatbeſtand der Erſcheinungen wurde durch ſolche Erdichtungen nicht der geringſte Aufſchluß gewonnen, allein indem man die Wirklichkeit mit ſolchen künſtlichen Vorausſetzungen belaſtete, erfreuete man ſich an ihnen als an exacten Erklärungen. Der Kern dieſes atomiſtiſchen Apriorismus iſt der Gedanke des Minimums. Daß das Minimum Realität hat, iſt unleugbar, aber dieſe Realität iſt nur als eine *werdende* und daher *ſich aufhebende*. Dieſer Begriff iſt es, der dem des Atoms eine bedingte Wahrheit verleihet. Es exiſtirt nur als ein entſtehendes und vergehendes, nicht aber als ein gleichſam eiſernes

Vieh im Inventarium der Phänomene. Das Differential iſt die Wahrheit des Atoms.

Anmerkungen.

Es ſei geſtattet, hier einige Puncte in der leſeren Form von Anmerkungen zu beſprechen, weil ſie einen mehr exoteriſchen Charakter haben.

1) Ueber die Anwenduug arithmetiſcher Formen auf reale Gegenſtände. Die Feſtigkeit und Klarheit, welche in den quantitativen Beſtimmungen liegt, muß unwillkürlich zu dem Gedanken fuhren, daß ſie es ſind, welche die Entwicklung des Realen beherrſchen. Dies iſt der Grund alles Pythagoreismus. Durch den Platoniſchen Timäos iſt derſelbe tief in die Europäiſche Naturwiſſenſchaft eingedrungen. Sofern nun die Realität eine quantitative Seite hat, iſt dieſe Annahme auch eine vollkommen berechtigte. Sobald daher eine Wiſſenſchaft anfängt, das quantitative Moment ihres Gegenſtandes zu unterſuchen, wird ſie auch auf die fundamentalen Verhältniſſe der Größe zurückgehen müſſen. Continuität und Discretion, der Proceß der Reihenbildung, der Unterſchied von Differenz, Quotient und Potenz, der Unterſchied der arithmetiſchen und geometriſchen Proportion und Progreſſion, die Vergleichung der Quanta, die Gliederung der Verhältniſſe, die Unendlichkeit in der Vermehrung oder Verminderung, wird ſich mehr oder weniger geltend machen. Allein hier iſt nun auch die Schranke zu berückſichtigen, innerhalb welcher die Quantität ihre Herrſchaft als eine legitime ausüben darf. Dieſe wird um ſo größer ſein, je todter und äußerlicher das Reale iſt an welchem ſie hervortritt. In der Mechanik wird ſie folglich den adäquateſten Stoff beſitzen. Im Phyſikaliſchen wird ſie die ſpecifiſche Qualität ſchon als einen gleichberechtigten Factor anzuerkennen haben. Im Organiſchen hingegen wird das Leben ſich bereits als eine incommenſurable Größe zeigen und in allen geiſtigen Verhältniſſen wird die Schwierigkeit, ſie dem Calcul zu unterwerfen, mit der größern Entwicklung der Freiheit wachſen. Man kann daher die abſtracten Schemata der Quantität nicht ohne Weiteres auf das Concrete übertragen, ſondern es bedarf

hier jedesmal einer beſondern Unterſuchung, die Zuläſſigkeit zu ermitteln. Der arithmetiſche Apriorismus hat der richtigen Auffaſſung der Thatſachen mindeſtens eben ſo viel Zwang angethan, als der logiſch-metaphyſiſche. Die Vorausſetzung, eine gewiſſe Progreſſion oder Proportion in der Planetenreihe, in den chemiſchen Radicalen, in den hypſometriſchen Verhältniſſen der Erde, in den Altersſtufen u. ſ. w. als leitende Regel zu finden, hat zu den naturwidrigſten Syſtemen geführt. Die Realität muß jedes einzelne Moment in ſeinem Verhältniß zur Totalität entwickeln. Sie muß noch mehr leiſten, als nur eine einfache Reihe oder eine einfache Proportion darzuſtellen. In ihrer vielgliedrigen, vielverſchlungenen Univerſalität kann ſie den höhern Zuſammenhang oft nur durch Sprünge, durch Anomalien, durch Perturbationen erreichen, die in der Harmonie des Ganzen ſich rechtfertigen.

2) Ueber die mathematiſche Fiction. Die mathematiſche Wiſſenſchaft beſitzt an der Fiction ein höchſt intereſſantes Mittel, ſich über die Schranke zu erheben, welche ihr durch die abſtracte Regel entgegengeſetzt wird. Die Fiction iſt keine Hypotheſe, welche Anſpruch darauf macht, in Uebereinſtimmung mit dem ſchon anerkannten Wahren ſich eventuell als Geſetz rechtfertigen zu können. Sie iſt vielmehr im bewußten Widerſpruch mit dem Factiſchen. Sie iſt eine Annahme, deren Wahrheit nur als eine proviſoriſche, ſcheinbare, interimiſtiſche, illuſoriſche geſetzt wird, um das für den Verſtand Unmögliche für die Vernunft wirklich zu machen. Sie ſchafft z. B. imaginäre Größen, $\sqrt{-1}$. Der Begriff des Unendlichen iſt es vornämlich, durch welchen ſich die Mathematik von den Schranken der Endlichkeit befreiet. Sie erreicht dadurch, wie ſie es ausdrückt, Vortheile für die Behandlung des Beweiſes. Was ſie aber Vortheil nennt, iſt in der That das Uebergehen der Extreme in einander. Die quantitative Veränderung vermittelt die Einheit der qualitativen Gegenſätze. Wenn z. B. der Kreis als unendlich klein geſetzt wird, ſo daß Centrum und Peripherie zuſammenfallen, ſo iſt ein ſolcher Kreis wirklich nur ein Punct; um Kreis zu ſein, müßte Centrum und Peripherie ſich unterſcheiden; die Fiction läßt beide zuſammenfallen, erhält aber in ihrer Einheit den Unterſchied. Wenn

die Achſe eines Kegels mehr und mehr abnimmt, ſo wird ſie endlich mit dem Mittelpunct des Kreiſes, der ſeine Baſis ausmacht, zuſammenfallen. Reeller Weiſe wird alſo gar kein Kegel mehr daſein, allein die Fiction nimmt in der Kreisebene noch die Exiſtenz des unendlich klein gewordenen Kegels an u. ſ. w. Der Kreis iſt das Gegentheil einer Geraden. Wird aber der Kreis als unendlich geſetzt, ſo kann ſeine Peripherie einer Geraden gleichgeſetzt werden. Die Mathematik weiß natürlich ſehr wohl, daß die Peripherie eine Curve ſein muß; wenn aber der Kreis unendlich groß iſt, ſo verſchwindet ihr die Qualität der Curve. Die Mathematik, dieſe ernſte, verſtändige, exacte, begriffsſtrenge Wiſſenſchaft, handelt in ſolchen Fictionen, wie Jemand, der für gewöhnlich der äußerſten Oekonomie nachlebt, allein im rechten Augenblick, am rechten Ort, ſcheinbar leichtſinnig, verſchwendet, um deſto mehr zu gewinnen.

3) Die arithmetiſche Technik. Wer die Aufgabe der Metaphyſik erwägt, wird ſich nicht wundern, in ihr die Entwicklung des Begriffs der Größe zu finden. Er wird auch zugeben, daß die Grundlagen der Arithmetik darin enthalten ſein müſſen. Hieraus folgt jedoch nicht, daß die Metaphyſik die geſammte Arithmetik darſtellen müſſe. Der Unterſchied nämlich zwiſchen beiden beſteht darin, daß die Metaphyſik zwar die Wiſſenſchaft der Quantität begründet, daß aber die Arithmetik die Wiſſenſchaft von der Kunſt iſt, quantitative Beſtimmungen der Rechnung zu unterwerfen. Dieſe Kunſt führt zu einer weitläuftigen Technik, mit welcher die Philoſophie nichts mehr zu thun hat, an welcher hingegen die Arithmetik das Fundament ihrer relativen Selbſtſtändigkeit beſitzt. Jedes Moment, da es an ſich Totalität, kann hier zu einer in ſich höchſt mannigfaltigen Welt ſich ausweiten, z. B. der Bruch, der Decimalbruch, der Logarithmus, das Potenziren, das Radiciren, die Primzahl, das binomiſche Verhältniß u. ſ. w. Eine beſondere Modification empfangen alle dieſe Formen noch durch die pädagogiſchen Rückſichten. Welche Breite entſteht z. B. nicht allein dadurch, daß man den Kindern das Rechnen durch eine ſogenannte Benennung der Zahl anziehender zu machen und ſie für das praktiſche Leben damit vorzubereiten ſucht! Man verweilt bei dieſer Form oft über Gebühr.

Erſt müſſen die Kinder zählen überhaupt lernen. Sie haben alſo bei den Zahlen 1, 2, 3, 4 u. ſ. w. ſich nichts, als dieſe einfache Beſtimmtheit ohne allen Ausſchmuck der Phantaſie einzuprägen, denn wenn man auch von der Sinnlichkeit der Ziffern für die Vorſtellung ſpricht, ſo iſt dieſelbe doch eine ganz und gar abſtracte, weil die Ziffern reine Zeichen ſind, deren Geſtalt als ſolche keinen eigenthümlichen Sinn hat. Hierauf folgt das Erlernen des Einmal Eins ebenfalls ohne alle Verſinnlichung. Iſt durch das Numeriren für Addition und Subtraction und durch das Einmal Eins für Multiplication und Diviſion die Grundlage gewonnen, ſo folgen die vier Species des Rechnens wiederum ohne alle Zugabe für die Phantaſie. Mit der Regel de tri aber beginnt das Rechnen mit ſogenannten benannten Zahlen die Phantaſie der Kinder aufzuregen. Das reine Quantum wird von Aepfeln und Nüſſen, von Schaafen und Eſeln begleitet; Reiſen werden gemacht, auf denen man alle Vehikel des Transports durchgebraucht; erſtaunliche Verbeſſerungen an Gräben und Chauſſeen werden in Gemeinſchaft mit hülfreichen Nachbarn unternommen u. ſ. w. Dieſe Benennungen der Zahl ändern an der Zahl ſelbſt nichts. Sie ſind vollkommen gleichgültig. Würden ſtatt der Aepfel Birnen oder ſtatt der Eſel Ochſen geſetzt, das Exempel wäre das nämliche. Daß auch ſolche Uebungen vorgenommen werden, iſt gewiß nicht ohne Nutzen, hauptſächlich wenn man dabei die gangbaren Maaße, Gewichte und Münzſorten den Kindern geläufig macht. Verweilt man jedoch zu lange bei dieſer Stufe, ſo entwöhnt man die Kinder zu ſehr von dem bildloſen Abſtractum des einfachen Quantums. Oft wundert ſich der Lehrer, weshalb Kinder im Rechnen mit benannten Zahlen zurückbleiben, die bei den elementaren Operationen ſich ganz tüchtig gezeigt hatten. Er ſeinerſeits vergißt, daß die Phantaſie der Kinder in den Romanen ſchwelgt, welche den nackten Zahlen zur verführeriſchen Hülle gegeben ſind. Ueber dieſem Ergehen in den für die Quantität als ſolche ganz zufälligen Vorſtellungen vergißt das Kind ſeinerſeits, daß es rechnen ſoll. Es malt ſich die ihm geſchilderten Formen aus. Eine Reiſe, die zu Fuß anfängt und mit dem Dampfboot endigt, welch' ein zu Träumereien verlockender Gegenſtand! Die phantaſiereichen Köpfe bleiben daher ſehr zurück, die phantaſieärmern, nüchternen kommen ihnen vor. Eines guten Tags aber begibt es ſich nun, daß dem Kinde zugemuthet wird, ſich ganz reine Größen unter der Form von a und b, von m und n, von x und y vorzuſtellen. Dies erſcheint ihm unnatürlich. Das geſtaltloſe a, wird ihm geſagt, könne alle möglichen Gegenſtände bedeuten; es kann ſich nicht erwehren, die geſpenſtiſche Buchſtabenrechnung zu perhorresciren und ſich nach der ſchönen Welt zurückzuſehnen, worin es doch noch Aepfel und Nüſſe gab, mit denen ein liebender Vater, nach Hauſe kommend, die artigen Kinder beſchenkte.

4) *Ueber die Geometrie.* Unter Arithmetik kann die Wiſſenſchaft der *Zahl* nach ihrem ganzen Umfange verſtanden werden. Sie iſt gegen die Geometrie die abſtractere, allgemeinre Wiſſenſchaft, denn unter dieſer muß man doch die Wiſſenſchaft, von der *abſtracten Geſtaltung des Raums* verſtehen; von der abſtracten d. h. derjenigen, bei welcher noch von der ſpecifiſch materiellen Erfüllung des Raums und von der Bewegung abgeſehen wird. Dieſe Wiſſenſchaft wird nun allerdings mit der Arithmetik unter dem Titel der Mathematik zuſammengefaßt, allein ſie macht doch eigentlich einen Theil, und zwar den erſten, der *Naturwiſſenſchaft* aus Alle planimetriſchen, ſtereometriſchen und trigonometriſchen Formen und Verhältniſſe exiſtiren in der unorganiſchen und organiſchen Natur. Die Geometrie iſt das abſtracte Formenbuch derſelben. Die Natur verwirklicht dieſelben nach allen erdenklichen Möglichkeiten. Dieſe Verwirklichung iſt die angewandte Mathematik der Natur ſelber. Der Ausdruck: *angewandte Mathematik*, für Mechanik, Statik, Aſtronomie, mathematiſche Geographie, iſt eigentlich ein recht plumper. Kryſtallographie, Oſteologie, Muſik, Architektur u. ſ. w. iſt dann auch angewandte Mathematik. Weil nun Punct, Linie, Ebene, Würfel, Prisma, Pyramide, Kugel u. ſ. w. weſentlich *Naturformen* ſind, ſo kann die *Figur* kein Gegenſtand der Metaphyſik und Logik ſein, in welche z. B. *Ulrici* ſie in ſeinem Syſtem der Logik hineingezogen hat. Es fehlt noch an einer genetiſchen Entwicklung der Raumfigurationen vom Punct bis zum Ellipſoid, wie ich ſie in meinem Syſtem der Wiſſenſchaft 179—191 angedeutet habe. In dieſen Formen herrſcht unſtreitig ein nothwen-

diger Zuſammenhang und immanenter Fortſchritt, der jedoch in der gewöhnlichen Behandlung, welche völlig gleichgültig gegen die morphologiſche Dialektik nur Definitionen und Sätze abrupt hinter einander aufſtellt, nicht dargelegt wird. Es ſoll der Mathematik auch gar nicht das ihr eigenthümliche Verfahren genommen werden, allein daſſelbe ſchließt nicht aus, in der Philoſophie eine andere Darſtellung dieſer Formen eintreten zu laſſen, die man ſich als eine comparative Anatomie und Phyſiologie derſelben denken kann. Nun hat die Geometrie aber durch Descartes die Möglichkeit gewonnen, die Verhältniſſe der Raumfigurationen in mehr oder weniger einfachen Gleichungen auszudrücken. Das Verhältniß, in welchem das Rechteck zu den Kreisfunctionen ſteht, die Beziehung der Ordinate zur Abſciſſe, die Dialektik des Ueberganges endlicher Größen in das Unendliche, haben eine abſolute Arithmetiſirung der Geometrie möglich gemacht. Sie iſt zur analytiſchen geworden. Die Gleichungen der verſchiedenen Grade haben einen geometriſchen Parallelismus erhalten. Dieſe Berechnung iſt aber kein Gegenſtand der Metaphyſik und eben ſo wenig kommt es in der Naturwiſſenſchaft auf ihre Formeln an, ſondern, ſo unendlich wichtig ſie offenbar iſt, ſo bleibt doch für jene der Begriff der Quantität überhaupt, für dieſe die Ergründung der conſtructiven Eigenthümlichkeit der Formen die Hauptſache.

5) Ueber die Literatur der philoſophiſchen Mathematik. Es iſt merkwürdig, wie wenig wahrhafter Zuſammenhang in der philoſophiſchen Literatur herrſcht. Sie ſteht hierin der mathematiſchen außerordentlich nach, in welcher die Erinnerung an die Entdecker und Bearbeiter der verſchiedenen Probleme ſich mit ſo großer und fruchtbarer Lebendigkeit forterbt und die Spätern im vollkommenen Bewußtſein ihres hiſtoriſchen Zuſammenhangs, eben deshalb auch in der Regel mit größerer Klarheit arbeiten läßt. Es ſoll hier nur im Vorbeigehen an die Verſuche erinnert werden, welche für die philoſophiſche Behandlung der Mathematik nur bei uns Deutſchen ſeit der Kantiſchen Periode gemacht ſind: Verſuche, die uns zeigen, daß keiner von den übrigen weiß; jeder fängt an, als ob er niemals Vorgänger gehabt hätte. Es gehören hieher zunächſt viele Capitel in Lambert's Architektonik des Erſten und Ein-

ſachen, 1771, namentlich im zweiten Theil; ferner Kant's Abhandlung über die Einführung des Begriffs der negativen Größen in die Philoſophie, zuerſt 1763, allein wohl erſt gegen Ende des Jahrhunderts durch Tieftrunk's Sammlung von Kant's kleinen Schriften bekannter geworden und ſehr ſtark von Schelling für ſeine Naturphiloſophie benutzt. Lambert aber ſo wenig als Schelling erwähnen ihrer. Es folgt Krauſe's Grundlage eines philoſophiſchen Syſtems der Mathematik, wovon aber nur der erſte Theil: Grundlage der Arithmetik, 1804 erſchien; ſondern nach langer Zwiſchenzeit: Fries mathematiſche Naturphiloſophie, nach philoſophiſcher Methode bearbeitet 1822; J. Wagner's Organon 1830, worin, ohne alle Rückſicht auf Fries, die arithmetiſchen Beſtimmungen als Weltgeſetze gefaßt wurden, leider beengt durch den Zwang eines tetradiſchen Pythagoreiſirenden Schema's. Hegel hatte in der erſten Ausgabe der Logik bereits 1812 der Kategorie der Quantität eine höhere ſpeculative Faſſung abgewonnen und daran eine Abhandlung über den Differentialcalcul geknüpft, die er in der zweiten Ausgabe, welche 1833 erſchien, S. 279—379, ſehr erweitert und zu einer wahrhaft gelehrten Kritik der verſchiedenen Methoden und des Zwecks des Calculs umgearbeitet hatte. Der nächſte, der von Hegel ausging, obwohl er ihn auch in weſentlichen Puncten bekämpfte, war C. Frantz: die Philoſophie der Mathematik; zugleich ein Beitrag zur Logik und Naturphiloſophie, 1842. Dies Buch, in einem rauhen Styl und kecken Ton, aber voller ſachlichen Einſicht in reinſter Wahrheitsliebe verfaßt, enthält vieles Vortreffliche, das noch gar nicht zur Wirkſamkeit gelangt iſt, weil es ſo gut als unbekannt geblieben iſt. Die Widerſprüche in Hegel's Auffaſſung der Mathematik unterwarf ein großer Verehrer deſſelben, ein Schüler des Mathematikers Jacobi, der leider bald darauf noch vor ſeinem Meiſter ſtarb, C. Huhn, einer ſcharfen Kritik im Königsberger Literaturblatt, 1844. Nr. 21—25. Ueber die philoſophiſche Bearbeitung der Oberflächen zweiter Ordnung ſind darin ſehr beachtenswerthe Winke gegeben. Die letzte hier zu nennende Arbeit, die weder von Huhn noch von Frantz, weder von Wagner noch von Fries etwas weiß, iſt die von H. Schwarz: Verſuch einer Philoſophie der Mathematik, mit einer Kritik der Aufſtellungen Hegels über den Zweck und die Natur der höhern Analyſis 1853.

III.

Der Grad.

Im abſtracten Denken kann der Begriff der Größe ohne Rückſicht auf die Qualität des Daſeins feſtgehalten werden, allein, wie ſchon mehrfach erinnert werden mußte, in der Wirklichkeit exiſtirt keine Quantität, welche nicht die Größe eines qualitativ beſtimmten Realen wäre. Die Quantität iſt die äußere, gleichgültig veränderliche Grenze des Daſeins, worin es ſich mit einem andern Daſein vergleicht. Seine Grenze kann ſich alſo verändern, ohne daß es ſich in ſeiner Qualität verändert. Dieſe kann ſich im Unterſchied der äußern Begrenzung vollkommen gleich bleiben. Eine gerade Linie z. B. kann länger oder kürzer werden, ſo iſt ſie doch immer eine gerade Linie; ein Haus kann mehr oder weniger Zimmer oder Stockwerke haben, ſo iſt es immer ein Haus; ein Baum kann mehr oder weniger hoch ſein, ſo iſt er immer ein Baum u. ſ. w. Die quantitative Verſchiedenheit alterirt nicht die urſprüngliche Beſtimmtheit. Es iſt aber möglich, daß die Quantität der Qualität eines Daſeins ſich, in ſich ändern, ohne daß es in ſeiner Qualität überhaupt ſich ändert. Dann entſteht ein neuer Begriff der Quantität, der Begriff des Grades. Die Veränderung nämlich der Größe der Qualität in ſich ſelbſt iſt als eine quantitative zugleich eine Aenderung der Qualität in ſich. Im Allgemeinen zwar bleibt ſie dieſelbe, aber im Vergleich des Unterſchiedes ihrer Größe qualificirt ſie ſich anders. Um dieſe Differenz ausdrücken zu können, unterſcheiden wir das Quantum als extenſives und intenſives. Das extenſive ſoll das rein äußerliche Quantum bezeichnen, in welchem die Qualität ſich gleich bleibt; das intenſive die Beziehung der Qualität auf ſich nach der quantitativen Differenz ihrer ſelbſt.

In der Wirklichkeit iſt es natürlich ein und daſſelbe Daſein, welches nach Außen hin als extenſives, nach Innen als intenſives erſcheint. Als extenſives kann es ſeine Größe überhaupt verändern. Dieſe Veränderung hat, wie wir geſehen haben, zwei Extreme, ein Maximum und ein Minimum, zwiſchen denen alſo auch eine von ihnen gleich weit entfernte neutrale Mitte, ein Indifferenzpunct, ein mittlerer Durchſchnitt, vorhanden iſt. Das Maximum und das Minimum ſind die Grenzen der Exiſtenz des Daſeins in ſeiner allgemeinen Qualität, über welche hinaus es ſich nicht in derſelben erhalten kann. Es beharrt zwar als Daſein, aber es verändert dann die Qualität. Zu dieſer Veränderung bewegt es ſich aber in ſich ſelbſt durch eine Veränderung, die eine Annäherung bald nach der einen bald nach der andern Seite ſein kann. Als ein Quantum iſt es in ſich ſelbſt continuirlich; es geht ununterbrochen in ſich als Einheit fort; eben ſo ſehr aber enthält es in ſich das Moment der Discretion; es unterſcheidet ſich in die Vielheit ſeiner Theile, die wir mit Rückſicht auf das Maximum oder Minimum Grade d. h. Stufen nennen. Das Daſein theilt ſich alſo ſelber in eine Anzahl von Unterſchieden, die es unter einander vergleicht. Ein Grad iſt ein beſtimmter Punct des Daſeins, der die Mitte zweier andrer ausmacht. In ihrer Grenze hat er nach Unten und Oben ſeine Bedeutung. Als ein Moment der continuirlichen Einheit iſt er ein einfacher Fortgang von Punct in Punct; als discrete Größe iſt er ein Punct für ſich. Dort erſcheint er als arithmetiſche Progreſſion, hier als geometriſche. Dort iſt er ein anſpruchloſes Glied der Reihe 1, 2, 3, 4, 5 u. ſ. w.; hier wird er zu einem vornehmen Weſen, das für ſich heraus tritt und die ihm vorausgeſetzten Momente in ſich als ihre Einheit zuſammenfaßt, indem er zugleich von den noch übrigen ſich ſcharf abſchneidet. Er wird nun z. B. zum dritten Grad. Als dritter hebt er den erſten und zweiten in ſich auf und ſetzt ſich gegen den zweiten und vierten als Grenze. Das Quantum drei iſt daſſelbe in jener wie in dieſer Beſtimmtheit, aber drei Grade ſetzen nur eine Anzahl von Graden, während der dritte Grad einen Punct der Scala als einen entſcheidenden ſetzt.

Worin liegt die Entſcheidung? Darin, daß in dem ſo und ſo vielten Grad die Quantität eines Daſeins ſich ſelbſt zu einer Qualität ſeiner Qualität beſtimmt. In dem dritten Grade iſt keine Mehrheit von Unterſchieden, keine Menge von Graden geſetzt. Er, als der dritte, iſt einfach. In dieſer Einfachheit iſt er aber nicht blos eine quantitative Differenz, ſondern als eine ſolche zugleich eine beſondere Umſtimmung der allgemeinen Qualität eines Daſeins. Man kann daher ſagen: das Quantum als die qualitative Beſtimmung der Qualität in den Stufen zwiſchen einem Minimum und Maximum iſt der Grad. Von Seiten ſeiner Diſcretion hat er in andern Quantis, in der beſtimmten Anzahl anderer Grade, die Bedingung ſeiner Größe außer ſich. Als extenſives Quantum gibt er nicht das Großſein überhaupt, ſondern die beſtimmte Grenze des Großen, das Wiegroßſein, an, z. B. drei Grade. Von Seiten der Einheit aber nimmt er dieſe drei Grade in ſich als der dritte Grad intenſiv zuſammen. Als Grad an ſich iſt jeder dem andern gleich; als beſtimmter Grad iſt jeder jedem ungleich und zwar um ſo viel Grade, als er in Vergleich zu einem andern größer oder kleiner iſt, indem er mehr oder weniger Grade in ſich als Einheit aufhebt. In dieſer ſcharfen quantitativen Begrenzung enthält er aber zugleich eine Verſchiedenheit der Qualität von ſich ſelber. Der Comparativ der graduellen Differenz durchwandelt die Scala der Abſtufungen einer Qualität bis zu ihrem Minimum und Maximum.

Nehmen wir z. B. den Kreis, ſo iſt er als in ſich geſchloſſene Curve ein Continuum. Dies Continuum hat aber die Möglichkeit, ſeine Diſcretion aus ſich herauszuſetzen. Das Eins in der Kreislinie nennen wir Grad und ſind übereingekommen, 360 ſolcher Unterſchiede in ihm vorauszuſetzen. Dieſe 360 Grad haben in jedem Grad ihren Anfang, in jedem ihr Ende; ſie ſind ſich einander vollkommen gleich. Sie beſtimmen den Kreis zunächſt als extenſive Größe. Sobald nun aber eine beſtimmte Anzahl der Grade geſetzt wird, entſtehen ſofort qualitative Verhältniſſe. Der Kreis, in vier gleiche Theile getheilt, zeigt, daß mit der Quantität der Grade ſich die Qualität der Winkel ändert. Ein Winkel von 70, 90, 120 Grad iſt zunächſt nur quantitativ unterſchieden. Der Winkel von 90 Grad hat alſo 20 mehr als der von 70 u. ſ. w. Aber der von 90 iſt ein rechter, der von 70 ein ſpitzer, der von 120 ein ſtumpfer. Mit dem ſiebenzigſten Grade wird alſo nicht mehr eine blos extenſive Beſtimmung gegeben, ſondern, indem die Zahl 70 als die Anzahl der Grade die nämliche bleibt, werden die 70 Grade in dem ſiebenzigſten als in ihre Einheit zuſammengefaßt. Der Comparativ der graduellen Differenz iſt natürlich unmöglich, wo der Begriff der Gleichheit eines Daſeins mit ſich mit der Exiſtenz deſſelben zuſammenfällt und alle Entwicklung ausſchließt, z. B. ſenkrechter als ſenkrecht kann eine ſenkrechte Linie nicht ſein, denn ohne einen Winkel von 90 Graden zu bilden wäre ſie eben keine ſenkrechte; dreieckiger als dreieckig kann ein Dreieck auch nicht ſein u. ſ. w. Je concreter aber ein Daſein iſt, um ſo mehr kann in ſeiner Exiſtenz Realität und Begriff auseinander treten und dadurch eine Vergleichung des Grades vermitteln. Man betrachte die in's Mannigfaltigſte gehende Abſtufung der Temperatur, der Metalloxydation, der Geſchwindigkeit der Luftbewegung, der ſpecifiſchen Schwere, des Lichts und der Farben, der Töne, der Säuren, der Anlagen, Temperamente, Charaktere u. ſ. w.

Das Verhältniß von Umfang und Stärke.

Der Ausdruck extenſiv iſt von der Ausdehnung im Raum hergenommen; intenſiv ſoll das Gegentheil, die Zuſammennahme der Ausdehnung, die Concentration derſelben ſein. Unmittelbar überſetzen laſſen ſich ſolche techniſche Ausdrücke nur mit größter Vorſicht, allein ſelbſt wenn die Ueberſetzung ſich dem habituell gewordenen Sinn der Wörter möglichſt nähert, bleibt etwas zurück, was einmal zum rechtmäßigen Eigenthum derſelben geworden iſt. Extenſion und Intenſion beziehen ſich gar nicht mehr nur auf den Raum, ſondern haben die Bedeutung erhalten, die Vergleichung der Größe mit ſich ſelbſt in dem Verhältniß von Quantität und Qualität zu bezeichnen. Es iſt mit Recht bemerkt worden, daß Extenſion und Intenſion nicht verſchiedene Arten der Quantität ſind, denn es iſt dasſelbe Quantum, welches ſich in der Extenſion als Anzahl ſeiner vielen Unterſchiede, in der Intenſion als Einheit einer gewiſſen Anzahl ſetzt. Soll daher die Intenſität von Etwas angegeben werden, ſo kann dieß nur durch Angabe der Anzahl von Unterſchieden geſchehen, welche ſie als ein beſtimmter Grad in ſich aufhebt. In dieſem Grade ſind die ihm vorangehenden niedrigeren enthalten, während er die höhere von ſich ausſchließt. Im Deutſchen nennen wir die Extenſion der Größe ihren Umfang, die Intenſion derſelben ihre Stärke. Die Stärke wird nun, je nach der Qualität des Quantums, nach verſchiedenen Seiten hin mit ſehr verſchiedenen Ausdrücken bezeichnet. In abstracto werden wir damit ausreichen, daß wir ſagen, es ſei etwas mehr oder weniger intenſiv, zu Deutſch, es ſei ſtärker oder ſchwächer. In concreto hingegen werden wir die Beſchreibung des Unterſchiedes aus der Natur des Gegenſtandes entnehmen. Wir werden zunächſt den einfachen Comparativ der Qualität ſetzen und z. B. ſagen, daß ein Winkel ſpitzer, als ein anderer ſei. Oder wir werden die Qualität mit einer Verbildlichung ſchildern, indem wir z. B. ſagen, daß ein Wein feuriger ſei, als ein anderer. Oder wir werden die Qualität durch ihre Werthſchätzung beſtimmen, indem wir ſie als nützlicher, als vortrefflicher, vollkommener, beſſer u. ſ. w. charakteriſiren. Im Allgemeinen werden wir uns darauf beſchränken, anzugeben, ob etwas höher oder niedriger in der vorausgeſetzten Scala ſtehe. Die Stärke ſelber läßt ſich nur durch den Umfang meſſen. Es iſt Etwas nur ſo intenſiv, als es extenſiv iſt, weil in dem ſo und ſo vielten Grade die beſtimmte Anzahl der Grade enthalten ſein muß. Dies Verhältniß hat in allen mathematiſchen, mechaniſchen und phyſikaliſchen Beſtimmungen keine Schwierigkeit, weil ſie einen exacten arithmetiſchen Ausdruck geſtatten. Viele derſelben ſchließen den Unterſchied der Extenſion und Intenſion noch ganz von ſich aus. Ein rechter Winkel z. B. hat zwar 90 Grade, aber in ſich ſelbſt kann er keinen Unterſchied der Qualität haben. Eine gerade Linie kann in ſich ſelber Unterſchiede der Länge haben, allein ihre Geradheit iſt keines Unterſchiedes der Intenſität fähig. Waſſer als Waſſer kann nicht mehr oder weniger wäſſrig ſein, denn es exiſtirt nur als die Einheit einer beſtimmten Menge von Oxygen und Hydrogen; ſonſt wäre es nicht Waſſer. Von andern Flüſſigkeiten kann man urtheilen, daß ſie mehr oder weniger wäſſrig ſeien, nämlich in Verhältniß zu den in ihnen vorausgeſetzten andern Stoffen. Gold kann nicht mehr oder weniger Gold ſein; es kann reiner oder unreiner d. h. mit andern Metallen gemiſcht, aber es kann nicht intenſiver ſein u. ſ. w. Sobald aber die Exiſtenzen in Verhältniß zu einander treten, kann die Intenſität ſich geltend machen und wird dann als eine größere oder kleinere Extenſion erſcheinen. Sonnenlicht und Mondlicht z. B. ſind beide an ſich daſſelbe Licht, denn der Mond wird ja von der Sonne erleuchtet. Aber das Sonnenlicht iſt 300,000 Grade ſtärker, als das Licht des Vollmonds. Gold iſt ein intenſiveres Metall, als Blei. Es kann daher mit Gold, weil es in ſich cohärenter iſt, eine viel größere Fläche überzogen werden, als mit einem gleichen Quantum Blei. Die Stärke eines Drathes drückt ſich in der Anzahl von Pfunden aus, deren es bedarf, ihn zu zerreißen u. ſ. f.

Auf dem Gebiete der organiſchen Natur wird die Angabe der Intenſität um deswillen ſchwieriger, weil die correlate Extenſion ſich nicht mehr mit Genauigkeit angeben läßt. Im Verhältniß zur unorganiſchen Natur allerdings tritt noch eine ſcharfe graduelle Begrenzung hervor. Pflanzen und Thiere ſind in ihren Verbreitungsbezirken an einen beſtimmten Breitengrad gebunden, aber die Intenſität der Lebendigkeit läßt ſich nicht mehr in abstracto als ein adäquates extenſives Quantum fixiren, wenngleich ein ſolches vorhanden ſein muß. Bei einem Pferde meſſen wir ſeine Stärke nach dem Gewicht der Laſt, die es zu ziehen, oder nach dem Grade der Geſchwindigkeit, mit welcher es einen gegebenen Raum zu durchlaufen vermag. Aber ſolche Beſtimmungen ſind nur approximativ und relativ, weil der Grad der Lebendigkeit ſich nicht gleich bleibt, ſondern von unendlich vielen Bedingungen als ein perennirend variabler abhängt. Dies Pferd zieht jetzt und hier dieſe Laſt; ob es morgen, wenn es weniger gut genährt worden, in einer andern Atmoſphäre, nach einer voraufgegangenen Anſtrengung, denſelben Stärkegrad entwickeln könne, iſt offenbar problematiſch. Die Menſchen haben daher ein Vergnügen daran, über die Stärke der Thiere Wetten anzuſtellen und die verſchiedenſten Völker haben z. B. Hahnenkämpfe geliebt.

Noch ſchwieriger wird die Beſtimmung des Verhältniſſes von Umfang und Stärke auf dem geiſtigen Gebiet. So lange in die Thätigkeit des Geiſtes noch natürliche Potenzen, wie Raçe, Temperament, Altersſtufe, Geſchlechtsdifferenz, eingreifen, iſt noch ungefür eine graduelle Schätzung möglich. Sobald aber die Freiheit als Freiheit hervortritt, verliert ſie die Möglichkeit eines exacten Ausdrucks. Die Gradation an ſich wird man nicht leugnen können; die Thätigkeit des Geiſtes hat auch eine quantitative Seite; allein weil ſie in ſich unendlich iſt, hebt ſie alle Aeußerlichkeit der Begrenzung in ſich auf und es bleibt, wenn eine Vergleichung angeſtellt wird, nur eine mehr oder weniger zutreffende Analogie über. Eine Vorſtellung kann in einem Menſchen ſtärker, als in einem andern ſein; ſie kann auch in ihm ſelber zu dieſer Zeit ſtärker, als zu einer andern ſein; ſie kann alſo verſchiedene Grade der Lebhaftigkeit, der Deutlichkeit, oder wie man ſonſt ſich ausdrücke, haben. Aber wie ſoll der Grad gemeſſen werden? Eine Tugend, ein Laſter, eine gute, eine böſe That, können ſie in einer Zahl mit Genauigkeit dargeſtellt werden? Zehn Tage Gefängniß ſind für irgend ein Vergehen die Strafe; iſt dies extenſive Quantum das adäquate Correlat für die Intenſität deſſelben? Fr. v. Sallet in ſeinen Contraſten und Paradoxen, 168, ſagt ganz richtig: „Kann ich die Größe des freien, thatenſtarken Mannes in Zahlen ausdrücken? Kann ich ſagen: Cäſar verhält ſich zum Brutus, wie 7 zu 3; folglich iſt Brutus gleich 3 mal Cäſar, dividirt durch 7?“ Je directer daher die Freiheit ſich manifeſtirt, um ſo unzulänglicher wird jede quantitative Meſſung. Dieſe Unendlichkeit erſcheint darin, daß die Extenſion der geiſtigen Intenſität durch Vermittelung von Raum und Zeit ebenfalls in die äußere Unendlichkeit übergeht. Der Name eines Menſchen, der eine welthiſtoriſche That vollbringt, verbreitet ſich endlich zu allen Völkern. Sein Bild wird millionenfach vervielfältigt. Eine Schrift von welthiſtoriſchem Inhalt wird in zahlloſen Exemplaren verbreitet und in alle Sprachen überſetzt. Ein großes Kunſtwerk wird mit Millionen bezahlt, weil ſeine Unendlichkeit extenſiv überhaupt nicht gemeſſen werden kann. Der ungeheure Preis, den es allmälig erhält, iſt nur eine unvollkommene Nachahmung ſeiner unendlichen Intenſität, die außerdem extenſiv in ſeiner Berühmtheit, in zahlloſen Nachbildungen u. dgl. zum Vorſchein kommt. Um das wahrhafte Verhältniß der Stärke zum Umfang zu realiſiren, bedarf es daher für geiſtige Productionenen der Zeit, innerhalb welcher dann auch die Ausdehnung im Raum erfolgt. In der Länge der Zeit berichtigen ſich dann auch die Täuſchungen des Augenblicks über den wirklichen Werth einer Leiſtung.

Die Stufenleiter.

In der Gradation liegt eine Reihe von Unterſchieden, die an ſich einander vollkommen gleich ſind, aber durch ihr Verhältniß ungleich werden, weil die Reihe von einem Minimum zu einem Maximum aufſteigt oder, was daſſelbe, von einem Maximum zu einem Minimum hinunterſteigt. Der einzelne Grad hat ſeine Bedeutung durch die Entfernung, in welcher er zu dieſen Extremen ſteht. Eine ſolche Gradation kann nur innerhalb derſelben Qualität ſtattfinden, wobei es jedoch auf den Umfang der Sphäre ankommt. Nehmen wir z. B. die blaue Farbe, ſo iſt dieſelbe einer höchſt mannigfaltigen Abſtufung vom hellſten bis zum dunkelſten Blau fähig. Dies ſind die innerhalb ihrer ſelbſt liegenden Unterſchiede. Nehmen wir aber die Farbe überhaupt, ſo ſehen wir eine Abſtufung vom Violetten bis zum Gelben, in welcher verſchiedene Farben die einzelnen Grade ausmachen. Dieſe Farben ſind als Farben qualitativ von einander verſchieden, aber als Grade der Farbe überhaupt ſind ſie nur quantitative Beſtimmungen der verſchiedenen Wellenlänge und Geſchwindigkeit des Lichts, durch welche wir allein auf exacte Weiſe zu ſagen im Stande ſind, wie ſich eine Farbe von der andern unterſcheidet. In dieſer Farbenſcala macht das Blau nur eine Stufe von Stufen aus. Die Allmäligkeit des Ueberganges von Stufe zu Stufe hat die Vorſtellung der Gradation für die Anwendung auf alle Verhältniſſe empfohlen, in welcher eine Reihe von Unterſchieden vorkommt. Es iſt aber nicht zu vergeſſen, daß es ſich bei denſelben nicht blos um ein mehr oder weniger groß ſein handelt, ſondern darum, daß die quantitative Differenz zugleich eine verſchiedene Qualität der an ſich identiſchen Qualität ausdrückt. Dieſe qualitative Seite des quantitativen Unterſchiedes bezeichnen wir durch den Ausdruck des Niedrigern und Höhern, des Geringeren und Beſſeren, des Gewöhnlichen und Vorzüglichen; mit ſolchen Wendungen ſprechen wir das intenſive Verhalten aus. Die Fabrication liebt daher die Deviſe: première qualité, außerordentlich. Sie iſt freigebiger damit, als die Natur des Gehaltes, den ſie bietet, es oft erlaubt, allein ſie beſchwichtigt ihr Gewiſſen mit der Vorſtellung, daß es bei dem Menſchen hauptſächlich auf die Vorſtellung, auf die Maſſen der Phantaſie, ankomme. Sie klebt daher wohlgemuth ihre Etiquetten auf, die uns den höchſten Grad eines Stoff's verheißen. Erſte Qualität, oder auch, wie die beſcheidnere Sprache lautet, qualité supérieure, ſoll das Maximum der Intenſität verſprechen. Dieſe Ausdrucksweiſe iſt ganz richtig. Champagner von der beſten Qualität und Champagner von der ſchlechteſten ſind beide Champagner; ſie unterſcheiden ſich nur graduell; aber dieſe Grade ſind zugleich qualitative Differenzen der Qualität. Zehn Grad Wärme ſind eine Temperatur und dreißig Grade auch. Aber dreißig Grade ſind, wie wir richtig ſagen, eine ganz andere Temperatur. Wenn man daher das Schema der Stufenleiter anwendet, ſo darf man nicht vergeſſen, daß darin nicht blos eine arithmetiſche Progreſſion, ſondern auch eine Vergleichung der Qualität mit ſich ſelber geſetzt iſt. Wenn ein Kunſtwerk höher als ein anderes ſteht, ſo iſt es auch ſchöner u. dgl. m.

Der Begriff des Grades, macht alſo den Uebergang in den Begriff des Maaßes aus, denn in ihm löſ't ſich der Begriff der Quantität in den der Qualität auf, die nicht nur als das Subſtrat aller quantitativen Veränderungen exiſtirt, ſondern in welcher auch ſelber eine Veränderung der Größe möglich iſt, die ſie anders qualificirt.

Drittes Capitel.

Modalität.

Unmittelbar iſt das Sein qualitativ in ſich beſtimmt. Daſein unterſcheidet ſich von Daſein durch ſeine Qualität. Das Daſein bezieht ſich deshalb durch ſie, indem es in ihr als ein anderes gegen anderes ſich ſetzt, auf ſich zurück. Es fällt mit ſeiner Qualität als ſeiner Grenze nach Innen und Außen zuſammen. Es iſt ein Eins. Die Qualität exiſtirt alſo als ein Quantum. Das Quantum kann ein in ſich unendliches oder ein endliches oder ein endlich-unendliches ſein, ſo bleibt doch die

Gleichgültigkeit gegen ſeine Grenze ſein conſtanter Charakter. Weil aber die quantitative Veränderung ohne das Subſtrat eines qualitativen Daſeins unmöglich wäre, ſo hat ſie an der Qualität ihre Grenze. D. h. das wirkliche Sein iſt weder nur qualitativ, noch quantitativ, ſondern ſowohl qualitativ als quantitativ beſtimmt. Der Begriff der Qualität für ſich iſt nicht weniger eine Abſtraction als der der Quantität. Die Qualität geht als Begriff für uns in die Quantität über und der Begriff der Quantität geht in die Qualität zurück. Im Sein als wirklichem exiſtirt an ſich der nämliche Proceß. Die Qualität iſt das erſte, grundloſe, einmal ſo und nicht anders beſtimmte Sein. Sie iſt in ſofern das Abſolute, das unſagbar, unausſprechlich iſt. Was eine Qualität ſei, erkannten wir, laſſe ſich nur im Verhältniß von Qualität mit Qualität ausdrücken, weil ſie in ſolcher Beziehung ihr einfaches Weſen empfindlich macht. Eben deshalb ſetzt die Qualität aber auch ſofort ihre Quantität, die nicht blos für uns, ſondern auch an ſich die zweite Beſtimmtheit des Seins iſt. Sie iſt freilich untrennbar von der erſten, denn ſie entſteht nicht durch ſie als Wirkung einer Urſache, allein ſie würde in der That nicht ſein, wenn nicht ein urſprüngliches, eigenheitliches Sein exiſtirte, an deſſen Daſein ſie als die veränderliche Grenze deſſelben zum Vorſchein kommt. Wie groß eine Quantität ſei, kann deshalb auch nur im Verhältniß von Quantum und Quantum geſagt werden. Das Eins, in deſſen Fürſichſein die Qualität eines Etwas ſich abſchließt, wird das Princip der Vergleichung der Quantität, die als ſolche gegen ihre Grenze gleichgültig iſt. Aber dieſe Gleichgültigkeit hat an der Qualität des Daſeins die Grenze, über welche ſie nicht hinaus kann. Ueberſchreitet ſie dieſelbe, geht ſie alſo über das Minimum oder Maximum hinaus, innerhalb deſſen ein Daſein dies beſtimmte Daſein iſt, ſo verändert ſich damit auch die Qualität deſſelben. Die Qualität kann ſich in ſich ſelbſt mit ſich vergleichen; ihre Unterſchiede ſind Unterſchiede der Größe, die jedoch die Qualität in ſich ſelber als eine gegen ſich ſelbſt andere qualificiren. D. h. ein Daſein wird nicht in's Unendliche hin größer oder kleiner, ſondern es wird durch die Veränderung ſeiner Größe als dieſes zu Nichts, indem es ſich in ein anderes von anderer Qualität und Quantität verwandelt. Die Quantität geht alſo durch ſich ſelbſt in die Qualität zurück. Sie wird ſelbſt eine Qualität derſelben, hat aber auch ſo an den Graden der Qualität ihre Grenze, denn mit dem Ueberſchreiten des niedrigſten oder des höchſten Grades hebt ſie ſich zugleich mit der Qualität auf. Sie wird zu Nichts, indem eine andere Qualität und Quantität eintritt. Qualität und Quantität ſind folglich die vom Begriff des Seins unzertrennlichen Seiten deſſelben. Der wahrhafte Begriff des Seins kann alſo nur derjenige ſein, in welchem die Einheit der Qualität und der Quantität geſetzt iſt. Dieſen Begriff haben wir Modalität als den Begriff des Maaßes genannt, um ihn in der Terminologie dem Ausdruck der Qualität und Quantität gleich zu ſtellen. Wir haben uns früher ſchon darüber erklärt. Hegel hat das Wort Maaß in ſeiner Logik gebraucht, weil er dort auch Beſtimmtheit und Größe geſagt hatte. Erdmann in ſeiner Logik hat das Lateiniſche Modus angewendet, das uns nicht allgemein genug zu ſein ſcheint, weil es vom Begriff des Modalen nur eine gewiſſe Beſtimmtheit, den Zuſtand, ausdrückt.

Daß nun aber der Begriff des Maaßes erſt der concrete, vollſtändige, wahrhafte Begriff des Seins ſei, iſt allerdings, wie auch ſchon berührt worden, von Platon erkannt, denn ein Grieche, ein Menſch, dem das Schönheitsgefühl ſowohl eingeboren als anerzogen war, mußte zuerſt dieſen tiefen Begriff faſſen; daß dieſer Begriff aber in unſerer Philoſophie wieder lebendig geworden, iſt das unendliche Verdienſt Hegels, der ihn zugleich ſchärfer, reicher, gründlicher beſtimmt hat, indem er das *πέρας* als die Qualität und das *ἄπειρον* als die Quantität erkannte. Wie haben ſich die Kleingeiſter, die in der Kritik unſer heutiges Publicum meiſtern, abgemühet, dieſe herrliche Errungenſchaft durch Umdeutungen für die Wiſſenſchaft wieder zu verderben und verloren gehen zu laſſen, nur um nicht Hegel die Ehre zu geben, daß ſie einmal etwas von ihm hätten lernen müſſen, ſie, die von der Höhe ihres kritiſchen Olymps auf die Irrthümer und Fehlgriffe dieſes traurigen Scholaſtikers mit ſo göttlicher Siegsgewißheit mitleidig herunterblicken. Es iſt auch wohl verſtändlich, daß Jemand, der in der Logik nur eine Sammlung von Regeln für das ſubjective Denken erblickt, der Begriff des Maaßes in einer Wiſſenſchaft der logiſchen Idee ſehr fremdartig erſcheinen muß. Wer aber die von Kant erwirkte Auflöſung der Metaphyſik in die Logik erwägt, wird ſich nicht darüber verwundern. Die Wolff'ſche Metaphyſik berührte den Begriff des Maaßes unter dem Titel: von der Ordnung der Dinge und Lambert im zweiten Theil der Architektonik hatte dafür die Kategorien der Dimenſion, der Gleichförmigkeit, des Maaßſtabes und des Ausmeßbaren.

Das wirkliche Sein iſt alſo: 1) ein qualitatives, das zugleich quantitativ beſtimmt iſt; es iſt ſpecifiſche Quantität; 2) die ſpecifiſchen Quanta haben zu einander ein Maaßverhältniß, in welches ſie als die Einheit ihrer Qualität und Quantität eintreten; 3) dies Verhältniß kann ſich ſowohl durch ihre Qualität als durch ihre Quantität verändern, allein da jede Qualität nur quantitativ, jede Quantität nur qualitativ exiſtirt, ſo muß ſich im Wechſel der einzelnen Maaßverhältniſſe doch die Gleichheit der urſprünglichen Verhältniſſe behaupten; das Sein an ſich iſt die Indifferenz gegen die Veränderungen, die in dem unendlichen Werden ſeines Daſeins perennirend entſtehen und vergehen. Alles Verändern verändert nichts an dem Maaße, welches den Proceß der Veränderung beherrſcht. Die einzelnen Exiſtenzen ſcheinen in ihrer relativen Freiheit oft alle Grenzen zu durchbrechen; alle Ordnung der Natur ſcheint im Toben der entfeſſelten Elemente zertrümmert; alle Geſetzlichkeit der menſchlichen Geſellſchaft ſcheint im raſenden Spiel der ſelbſtſüchtigen Leidenſchaften verſchwunden; aber es ſcheint nur ſo, denn gegen das dem Sein durch ſeine Qualität und Quantität inwohnende Maaß iſt die Wuth der Empörung ohnmächtig. Das Maaß iſt der eigene Halt des Seins gegen die Turbulenz ſeines Werdens. Gott iſt nicht ein Gott des wilden, unbeſtimmten Seins, ſondern der Gott des Maaßes, der dem ſturmaufgewühlten Meere zuruft: „bis hieher und nicht weiter, hier ſollen ſich legen deine ſtolzen Wellen.“ Vetus verbum, Deum omnia, quae fecit, numero, pondere et mensura fecisse.

I.

Die ſpecifiſche Quantität.

Das Sein iſt als beſtimmtes Daſein ſowohl qualitativ als quantitativ beſtimmt. Es unterſcheidet ſich von anderem nicht nur durch ſeine unmittelbare Eigenheit, ſondern auch durch ſeine Größe. Indem es ſo oder ſo beſchaffen iſt, iſt es zugleich ſo oder ſo groß. In ſolcher Einheit der Qualität mit der Quantität nennen wir es ein ſpecifiſches Quantum. Der Ausdruck ſpecifiſch iſt allerdings von species hergenommen; die Art iſt der beſondere Unterſchied der Gattung. Es iſt jedoch bei ihm noch nicht an das Verhältniß von Gattung, Art und Individuum zu denken. Weil Etwas ſeine Eigenthümlichkeit durch ſeine Art als die Mitte zwiſchen der generiſchen Allgemeinheit und individuellen Singularität am Bemerklichſten herausgeſtellt, ſo iſt von ihr die Bezeichnung entnommen: a potiori fit denominatio. Die Lateiniſche Sprache hat auch das Verbum ſpecificiren möglich gemacht, die verſchiedene Qualification oder Artung auszudrücken, worin etwas übergehen kann. Wir haben kein völlig entſprechendes Wort für dies Tranſitivum und laſſen ſich etwas arten. Die ſpecifiſche Quantität iſt 1) ſpecifiſches Quantum; 2) iſt ſie das Verhältniß der Gleichheit der Specification in einer gewiſſen Anzahl oder die Regel; 3) die Modification als die Veränderung, ſei es der Qualität oder Quantität, welche zwar die Intenſion oder Extenſion oder beide zugleich ändert, allein die urſprüngliche Beſtimmtheit des Daſeins nicht alterirt.

1) Das ſpecifiſche Quantum.

Der Begriff der Quantität als ſolcher vollendet ſich im Begriff des Grades, weil derſelbe nicht blos die äußerliche Grenze als extenſive Größe, ſondern auch die Beziehung der Quantität auf ſich als Qualität, die intenſive Größe, enthält. Etwas iſt nur ſo intenſiv, als es extenſiv iſt. Die Stärke und der Umfang eines Daſeins entſprechen ſich, wenn auch, wie wir ſehen, Raum und Zeit erfordert werden kann, damit der Grad der Stärke den Grad des ihm correlaten Umfanges gewinne. Das ſpecifiſche Quantum iſt nun dasjenige, in welchem die Qualität durch die Quantität beſtimmt wird, das Quale alſo weſentlich durch ſein Quantum dies Quale iſt. Es iſt bei dieſem Begriff wohl zu beachten, daß ein Daſein in dem Reichthum von Beſtimmungen, den es in ſich ſchließt, nach verſchiedenen Seiten hin eine andere Specification haben kann, daß es folglich für die Angabe der ſpecifiſchen Quantität darauf ankommt, welche dieſer Seiten an ihm hervorgekehrt wird. Je einfacher ein Daſein iſt, um ſo mehr erſchöpft ſich ſein Begriff in wenigen Qualitäten und quantitativen Differenzen, aber die Qualität wird in ihrer Beſtimmtheit ſich auch bei ihm nicht von einer beſtimmten Quantität trennen laſſen. Nehmen wir einen Triangel, ſo beſteht ſeine Qualität darin, eine Figur mit drei Winkeln zu ſein. Er kann groß oder klein ſein und in dieſer Veränderung ſeiner Größe doch ſeine Qualität bewahren. Als ein wirklicher Triangel kann er jedoch nicht eine dreiſeitige Figur überhaupt ſein, ſondern muß er einen beſtimmten Charakter durch die Größe ſeiner Winkel haben; die Qualität derſelben wird durch ihren Grad beſtimmt. Aber er muß auch, als ein recht-, ſpitz- oder ſtumpfwinkligter, ein beſtimmtes Verhältniß der Seiten haben; dies iſt wieder ein Verhältniß der Größe, denn die Seiten werden alle drei ungleich oder gleich oder es werden zwei von ihnen gleich ſein können. Und nicht genug! Als ein wirklicher, als dieſer Triangel, werden ſeine Seiten eine ganz beſtimmte Länge, ſo und ſo viel Zoll oder Fuß u. ſ. w. haben müſſen. Man wird durch ſolche Detailüberlegungen, die dem Flüchtigen langweilig und pedantiſch erſcheinen mögen, erſt inne, wie ſehr in dem wirklichen Sein Qualität und Quantität verſchwiſtert ſind. Bei einem Triangel läßt ſich nur von ſeinen Winkeln und Seiten ſprechen, aber bei einem wirklichen Körper tritt zur Form ſchon die Schwere hinzu. Als materiell iſt er ſchwer überhaupt, aber als dieſer beſtimmte Körper hat er auch eine durch ſeine Qualität beſtimmte Schwere. Soll aber dieſe Schwere angegeben werden, ſo kann es wiederum nur durch die Quantität geſchehen. Er iſt, im Verhältniß zu einem als Vergleich angenommenen Gewicht, gerade ſo ſchwer; er hat ſein ſpecifiſches Gewicht, weil er Gold, Blei, Schwefel, Tannenholz, Elfenbein. u. ſ. w. iſt. Dieſe Quantität iſt von ſeiner Qualität unabtrennlich. Was wir von dieſem Geſichtspunct aus betrachten mögen, ſo können wir nirgends der Quantität entgehen, welche als Gradbeſtimmung die Qualität eines Daſeins ſpecificirt. Es ſind nicht blos ſolche mathematiſche und mechaniſche oder chemiſche Verhältniſſe, in denen dieſer Zuſammenhang ſich aufdringt, ſondern er iſt überall, wenn wir auch im Felde des organiſchen Lebens und der geiſtigen Freiheit die Quantität nicht auf congruente Weiſe angeben können, weil die Quantität hier tranſcendent werden kann. Sobald eine graduelle Differenz geſetzt wird, iſt es auch die Quantität, welche das Daſein qualificirt. Daß eine ſolche Quantitirung möglich wird, das freilich hängt eben wieder von der Qualität des Daſeins ab. Es ſoll z. B. geſagt werden, was das Jugendalter des Menſchen ſei, ſo iſt das Leben des Individuums die Qualität, die ſich zu dieſer andern Qualität, Jugend beſtimmt. Um aber das Jugendalter abzugrenzen, bedarf es der Quantität. So und ſo viel Jahre, vom Anfang des Lebens ab gerechnet, das iſt die Jugend. Dieſer Begriff, der ſo viel Poeſie in ſich ſchließt, kann als ſpecifiſcher ſich der Zahl nicht entziehen. Die Wirklichkeit iſt in ihrem Werden ein ſtetes Verändern der Größe, aber eben deshalb iſt eine beſtimmte Qualität an die Quantität gebunden. Aendert ſich die Quantität, ſo ändert ſich auch die Qualität. Die Quantität continuirt ſich an ſich ſelbſt unmerklich, allein die Veränderungen der Qualität, welche ſie hervorbringt, werden in dieſer als eine andere Qualification derſelben merklich. Umgekehrt, daß die Quantität eine ſolche Veränderung bewirken kann, iſt nur durch die Qualität möglich, die eine ſolche Größe zu haben vermag. Der Jüngling wird zum Manne, indem er eben älter wird, weil Jahr nach Jahr verrinnt. Das Mannesalter iſt eine Stufe im Leben deſſelben Individuums, aber der Grad der Lebendigkeit iſt mit dem andern Quantum auch anders ſpecificirt.

2) Die Regel und die Ausnahme.

Ein Daſein, welches mit einem andern gleiche Qualität hat, ſollte nun auch erwarten laſſen, daß es mit ihm gleiche Quantität beſitzt. Die Quantität iſt aber die veränderliche Seite der Qualität. Es iſt daher allerdings möglich, daß das Quantum daſſelbe iſt, allein es iſt eben ſowohl möglich, daß eine Ungleichheit eintritt. Dieſe wird ihren Grund in einer Veränderung haben, die, als eine qualitative, zugleich durch eine Veränderung der Quantität in andern Beziehungen vermittelt iſt. Die Gleichheit der Uebereinſtimmung im Verhältniß der Qualität und Quantität in den ſpecifiſchen Quantis iſt die Regel. Sie iſt kein Princip oder Geſetz, ſondern die *Gleichheit in der Mehrheit der Exiſtenzfälle.* Durch die Beweglichkeit des Daſeins iſt die Specification der *Ungleichheit* zugänglich, die, als die *Minderheit* der Fälle, die Ausnahme bildet. Alle ſolche Abweichungen ſind, der Regel gegenüber, ein *Zufall*, aber die Regel ſelbſt iſt auch nicht ein Abſolutes, ſondern nur eine relative Gleichheit, weil der Zuſammenhang des Daſeins mit anderm Daſein eine Aenderung möglich macht. Die Qualität als ſolche wird ſich nicht untreu; die Quantität, welche durch ſie unmittelbar geſetzt wird, muß an ſich auch ihre Grenze innehalten; aber durch anderweite Vermittelungen kann jener Zufall, der als Ausnahme erſcheint, nothwendig werden. Er iſt von dieſer Seite kein Zufall, ſondern geht auf die nämlichen Bedingungen zurück, welche die Gleichheit der Specification begründen. Er beſtätigt alſo die Regel. Daher heißt es einerſeits: nulla sine exceptione regula und: exceptio firmat regulam.

Das Reguläre iſt die Gleichheit der Specification, worin die Qualität auch als gleiches Quantum auftritt, das Irreguläre iſt die Ungleichheit der Specification, worin die andere Qualificirung derſelben Qualität auch eine andere Quantitirung derſelben Quantität hervorbringt. Doch iſt das *Irreguläre* nicht das *Regelloſe*, das nämlich eine ganz zufällige Vermengung und Vermiſchung des Verſchiedenſten iſt, während das Irreguläre mit dem Regulären noch in ſpecifiſchen Puncten übereinſtimmt. Ein reguläres Viereck hat vier rechte Winkel und vier gleiche Seiten. Das Quadrat ſtimmt mit dem Parallelogramm in der Qualität der Rechtwinkligkeit und in der Anzahl der Winkel überein, aber die Seiten ſind ſchon ungleich. Das Viereck kann aber irregulär ſein; dann werden zwar auch vier Seiten und vier Winkel vorhanden ſein, allein die Winkel werden ſtumpf und ſpitz ſein und im Trapez ſind endlich nur noch zwei Seiten einander gleich. Dieſe Veränderungen des Vierſeits ſind vollkommen möglich und erſcheinen als irreguläre nur, ſofern die Gleichheit der Winkel und Seiten als Regel vorausgeſetzt wird. Wir haben gegen das Irreguläre oft das Vorurtheil, als ob es auch das Schlechtere wäre. Dies iſt keineswegs nothwendig; es kann vielmehr, indem es eine größere Mannigfaltigkeit ermöglicht, ſogar das Höhere ſein. In einer regulären Kugel ſind die Durchmeſſer einander gleich und jeder Punct der Oberfläche vom Centrum gleich weit entfernt. Die Erde iſt eine irreguläre Kugel. Ihre Polarachſe iſt kürzer, als die Aequatorialachſe und ihre Oberfläche iſt eine durchaus ungleiche. Sie iſt aber gerade als ein Ellipſoid mit der unendlichen Verſchiedenheit ihrer Oberflächengeſtaltung einer viel größern Mannigfaltigkeit der Verhältniſſe fähig, als wenn ſie vollkommen regulär wäre. Die Erde iſt eine ſehr unvollkommene Kugel, aber ein vortrefflicher Planet.

Es iſt begreiflich, daß wir das Geſetz oder Princip auch mit dem Ausdruck Regel bezeichnen, weil ſie ein conſtantes Verhältniß in ſich faſſen, allein dem Begriff nach ſind ſie unterſchieden, denn das Geſetz und das Princip ſind unveränderlich, während die Regel als ein nothwendiger Zufall zwar im Allgemeinen feſt ſteht, im Einzelnen aber die Ausnahme erlaubt. Man kann dieſen Unterſchied in verſchiedener Weiſe beſchreiben, je nachdem die fundamentale Qualität eines Daſeins dazu Veranlaſſung gibt, allein die weſentliche Differenz für die Regel wird immer in dem Spielraum liegen, den die Quantität in Anſpruch nimmt, indem ſie die Qualität ändert; eine Aenderung, die ſofort in den Kreislauf führt, daß dieſelbe nicht möglich ſein würde, wenn nicht die Aenderung der Qualität in ſich die Größe der Quantität ändert. Für eine beſtimmte Gegend wird die Anzahl der Gewitter eine gewiſſe Regel bilden; z. B. auf das Keſſelthal von Böhmen fallen etwa 14 bis 16 jährlich. Dieſe Anzahl wird aber in dem einzelnen Jahre ſchwanken. Wenn mehr oder weniger Gewitter vorkommen, ſo wird dies als Ausnahme von der Regel gelten. Dieſer Unterſchied der Anzahl wird aber in andern qualitativen Verhältniſſen ſich begründen, die als ſolche zugleich wieder ein beſtimmtes Quantum der Qualität in ſich ſchließen. Der Grad der Temperatur, die Richtung des Windes, die Stärke der Gewitter u. ſ. w. vermitteln die Nothwendigkeit, daß gerade nur dieſe Anzahl in dieſem Jahr ſich realiſirt. Das Geſetz der Elektricität bleibt ſich gleich, ob viel oder wenig Gewitter zu Stande kommen. Das conſtitutive Princip ihrer Localbildung für Böhmen, die Keſſelform des Thals in dieſem Breitegrade, bleibt ſich auch gleich. Die Anzahl der Fälle, wenn Jahr in Jahr gerechnet wird, bleibt ſich auch ziemlich gleich, aber nur als eine Regel, die daher nicht als unbedingt gelten kann und Ausnahmen zuläßt. Die Regel betrifft die empiriſche Seite der Exiſtenz und bedarf für ihr tieferes Verſtändniß der Aufſuchung des Zuſammenhangs, in welchem ſie mit dem Geſetz ſteht, denn aus dieſem wird auch der Aufſchluß über die Entſtehung der Ausnahme möglich werden, die ſonſt nur als ein Räthſel erſcheinen würde. Wenn wir z. B. die Planetenreihe überblicken, ſo ſehen wir, daß alle Planeten jenſeits der Aſteroiden von Monden begleitet ſind. Nun könnte man annehmen, daß alle Planeten dieſſeits der Aſteroiden mondloſe wären. Wirklich haben auch alle keinen Mond mit Ausnahme der Erde. Sie widerſpricht alſo der Regel. Das Geſetz der planetariſchen Bildung an ſich iſt für alle Planeten das gleiche; worin liegt aber das der lunariſchen? Worin liegt es, daß zwiſchen einer Reihe mondloſer Planeten, daß zwiſchen Venus und Mars gerade die Erde eine Ausnahme macht? Eine bloße Laune der Natur iſt dies gewiß nicht; wenn wir das Geſetz der planetariſchen Bildung vollſtändiger kennten, müßte es uns auch den Grund dieſer Ausnahme enthüllen. Erſt mit dieſem Geſetz würden wir die Regel ſammt ihrer Ausnahme begreifen.

In den Sprachen kommen viele Ausnahmen vor, die wir uns nicht mehr erklären können, weil ihre Bildung in eine vorgeſchichtliche Zeit fällt. Das Princip der Sprachbildung iſt überall das gleiche, nämlich das vernünftige Selbſtbewußtſein des Menſchen; das Geſetz derſelben iſt auch überall das gleiche, nämlich die logiſche Gliederung der grammatiſchen Formen; aber die empiriſche, vom Bau der Race, vom Klima und der Cultur abhängige Ausgeſtaltung der Wörter iſt einer unendlich mannigfaltigen Specification preisgegeben, die in den verſchiedenen Sprachen ſehr verſchiedene Regeln und in derſelben Sprache ſehr verſchiedene Ausnahmen erzeugt. Eine ſolche Ausnahme erſcheint unmittelbar als ein Zufall, aber, was wir Regeln nennen, iſt an ſich nicht weniger ein Zufall. Warum Wörter mit gewiſſen Endungen gerade männlichen oder weiblichen Geſchlechts ſind, iſt in einer gegebenen Sprache freilich zu einer Regel geworden, der man ſich unterwerfen muß; daß aber eine ſolche Gleichheit eben nur eine Regel iſt, zeigt uns ſogleich die Ausnahme. Warum endigen im Chineſiſchen alle Wörter in Vocalen, mit Ausnahme der Conſonanten n und ng? Die grammatiſchen Regeln müſſen deshalb eben ſo gut gelernt werden, als ihre Ausnahmen. Das grammatiſche Studium iſt eben wegen der Unberechenbarkeit a priori ein ſo vorzügliches Mittel für die Bildung des Verſtandes und des Gedächtniſſes. Die Regel führt darauf, ſich a priori eine Gleichheit der Form zu denken oder mit einer gleichen Form einen gleichen grammatiſchen Werth zu verbinden; ob aber in concreto dieſe Gleichheit exiſtirt, kann man niemals wiſſen, weil überall die Ausnahme möglich iſt. Wenn ein Kind von ſchenken, lenken, ſenken, denken u. ſ. w. das Perfectum geſchenkt, gelenkt u. ſ. w. vernimmt, ſo wird es nach dem Apriorismus der Analogie von denken ſagen: ich habe gedenkt. Dies iſt an ſich eine ganz correcte Form, ſo ſehr, daß ſie in manchen Dialekten noch vorkommt z. B. im Pfälziſchen; aber die Ausnahme von der Regel iſt nun zur Regel geworden, ſo daß die Regel die Bedeutung der Ausnahme erhalten hat. Das Kind muß alſo lernen: denken, gedacht. Was wir die Zufälligkeit der Regel nannten, kommt beſonders auch darin zum Vorſchein, daß öfter daſſelbe Wort zwei verſchiedene Geſchlechter hat, daß daſſelbe Verbum mit gleicher Berechtigung entgegengeſetzte Caſus zuläßt, daß ein und daſſelbe Zeitwort verſchiedene Perfectformen geſtattet u. dgl. m. Die Schriftſprache pflegt allerdings nach längerem Kampfe ſolche Dualismen zu tilgen. Welche Form die ſiegreiche wird, bleibt wieder dem Anſchein nach ein Zufall. Im vorigen Jahrhundert ſagte man z. B. eben ſowohl der Sarg, als das Sarg; in dem jetzigen hat die masculine Form in der Schriftſprache ſchon das Uebergewicht. Die Ausnahmen in einer Sprache ſtammen gewöhnlich von untergegangenen Dialekten her, in denen ſie als Regel galten.

Im Bereich des menſchlichen Thuns iſt natürlich die Regel recht zu Hauſe. Schon in der organiſchen Natur iſt ſie häufiger, als in der unorganiſchen, denn dieſe iſt viel mehr an die unnachlaſſende Strenge des Geſetzes gebunden, während jene bereits die individuelle Freiheit nach vielen Seiten hinwendet und damit unberechenbar wird. Wir ſind daher genöthigt, jeden Augenblick an die Möglichkeit der Ausnahme zu erinnern. Wir ſagen z. B. von einer Krankheit, daß ſie, bei einem regelmäßigen Verlauf, in der Regel ſo und ſo lange dauere; wir ſagen, daß ein Thier in der Regel ſo und ſo viel Junge werfe u. ſ. w., allein wir fügen das Aber der exceptionellen Fülle ſogleich hinzu. Wenn es geht, ſuchen wir ein Minimum und Maximum der Ausnahme zu gewinnen. Auf dem geiſtigen Gebiet tritt zum Zufall die Willkür hinzu und wird fruchtbar an Regeln wie an Ausnahmen. Die ſtändiſchen Gliederungen, die Formen der Sitte, des Ceremoniels, der Erziehung, der Verwaltung, des Gerichts u. ſ. w., ſind unerſchöpflich darin. Wir ſetzen für die Praxis zu Regel auch wohl ausdrücklich das Wort Maaß hinzu. Eine Maaßregel treffen heißt, eine Grenze ziehen, um eine gewiſſe Qualität zu vermitteln, die wieder an eine gewiſſe Quantität gebunden iſt. Es ſoll z. B. auf einem Gymnaſium die Tüchtigkeit des Unterrichts in einer Claſſe erhalten werden, ſo hängt dieſe Qualität von einer gewiſſen Quantität der Schülerzahl ab. Die Claſſe darf nicht überfüllt werden und es wird daher ein Maximum als Regel angenommen; zuweilen aber, in dringenden Fällen, wird man eine Ausnahme machen müſſen. Die neuere Zeitungsſprache der Deutſchen hat ſogar ein Verbum maaßregeln gemacht, um das Verfahren von Behörden zu bezeichnen, wenn ſie Jemand durch eine Vexation chicaniren, die ſich zum Schein beſtändig auf irgend welchen legalen Grund ſtützt, um die Willkür ihres Zwanges zu maskiren. Wenn wir oben ſagten, daß man den Begriff des Princips oder Geſetzes oft unter den Ausdruck der Regel ſubſumire, ſo müſſen wir auch umgekehrt bemerken, daß man eben ſowohl die Regel oft mit dem Namen des Princips oder Geſetzes betitelt, wenn gleich der Sprachgebrauch bei aller Freiheit doch hierin auf bewunderswürdige Weiſe gewiſſe Grenzen inne hält. Es wird nicht leicht Jemand ſagen, daß Gott die Welt nach ewigen Regeln regiere; ein Gott regiert nach Geſetzen. So auch wird man nicht ſagen, daß ein Staat ſich Regeln gebe; er gibt ſich Geſetze. Eine Geſellſchaft hingegen kann ſich auch dem Namen nach Geſetze geben, die aber nur Verhaltungsregeln, Statute ſind. Die geiſtlichen Geſellſchaften haben z. B. Ordensregeln. Solche Regeln können geändert werden. Ein Spiel wird nach Regeln geſpielt u. ſ. w. Für Regel ſagen wir auch Maxime oder Grundſatz, wenn ſie eine gewiſſe abſtracte Allgemeinheit, einen Anflug von principieller Feſtigkeit hat, ohne gleichwohl ein wirkliches Princip zu ſein. Die Maxime kann daher geändert werden, während das Princip, aus welchem ſie hervorgeht, ſich gleich bleibt. Für die Sittlichkeit iſt das Gute das Princip; um aber in einer gewiſſen Tugend mich zu üben, kann ich eine gewiſſe Maxime annehmen z. B. kein Geld bei mir zu tragen, mich in der Sparſamkeit zu befeſtigen, und mir das Entbehren mancher Genüſſe zu erleichtern. Aber dieſe Maxime kann ich ſofort wieder aufheben und kann wieder Geld bei mir tragen, denn für das Gute ſelbſt iſt es gleichgültig, ob ich das eine oder das andere thue. Die Maxime bezieht ſich auf das Princip, aber nur als eine Regel für ſeine Verwirklichung. Das Princip iſt conſtant, die Regel variabel. Und dieſe ihre Natur ſtellt ſie eben an ſich ſelbſt durch die Ausnahme heraus. Wegen ihrer Beſchränktheit bedarf ſie der Ausnahme und die Menſchen ſichern daher ſogar das Recht der Ausnahme durch Geſetze, um die Vernunft der Freiheit vor dem Untergang durch den Pedantismus zu ſchützen, den die Regel in ihrer abſtracten Reinheit mit ſich führen könnte. Eben ſowohl iſt es umgekehrt dem Jeſuitismus jeder Art wohl bekannt, daß man durch Ausnahmen die Vernunft und Freiheit, die in Geſetzen enthalten ſind, wieder zurücknehmen kann. Wir ſollen z. B. nicht lügen; dies iſt ein Geſetz, nicht eine bloße Regel der Moral. Macht man nun die Nothlüge zu einer Ausnahme, ſo hebt man das Geſetz auf, denn Schätzung der Noth iſt etwas ganz Subjectives und der Egoismus des Menſchen immer erfinderiſch genug, ſich zu beweiſen, daß er nur aus Noth gelogen habe.

Von der ſtricten Erfüllung einer Regel kann Abſtand genommen, von der Erfüllung des Geſetzes darf nicht dispenſirt werden, widrigenfalls die Natur der Dinge ſelbſt in ihrem Verlauf Rache für die falſche Ausnahme üben wird.

Die Bezeichnung der Ausnahme iſt eben ſo mannigfaltig, als die der Regel. Sie verändert ſich nach den correlaten Veränderungen der Regel. Iſt dieſe das Gewöhnliche, ſo iſt ſie das Ungewöhnliche, Seltene; iſt dieſe die Ordnung, ſo iſt ſie das Außerordentliche u. ſ. w. Die Dialektik im Verhältniß von Regel und Ausnahme macht aber möglich, daß, was erſt Regel war, zur Ausnahme wird, und, was zuerſt als Ausnahme auftritt, durch ſeine Wiederholung und Ausbreitung die Bedeutung der Regel gewinnt.

3) Die Modification.

Alles Daſein iſt alſo ein ſpecifiſches Quantum, ſei es ein reguläres oder irreguläres. Je nach der fundamentalen Beſchaffenheit iſt ſeine Specification eine einfachere oder mannigfaltigere. Sagt man z. B. eine Armee beſtehe aus zehntauſend Mann, ſo ſind die zu ihr gehörigen Menſchen als Soldaten qualificirt und das beſtimmte Quantum derſelben angegeben. Dieſe Specification läßt ſich aber fortſetzen. Wie viel von dieſen Soldaten ſind Reiter, wie viel Fußgänger; wie viel von den Reitern ſind Huſaren, Dragoner u. ſ. w.? So ergeben ſich lauter neue ſpecifiſche Quanta. Wenn uns in einem Wirthshauſe die Rechnung in Bauſch und Bogen gegeben wird, ſo iſt dieſe Summe ſchon ein ſpecifiſches Quantum für unſern Verzehr. Wir wünſchen aber, daß man uns die Rechnung ſpecificire, d. h. in alle die ſpecifiſchen Quanta zerlege, die in jener Summe zuſammengefaßt ſind. Wir können dies wünſchen, um uns zu überzeugen, daß man uns nach der Regel der polizeilichen Taxe behandelt habe u. ſ. f. Der Grund für die Entſtehung der Regel ſowohl als der Ausnahme liegt in der Beweglichkeit des ſpecifiſchen Quantums; dieſe, wie oft ſchon erinnert, liegt in der Veränderlichkeit der Größe und dieſe wiederum in der Eigenthümlichkeit der Qualität, welche den Proceß der quantitativen Veränderung in ſeinem Minimum wie in ſeinem Maximum begrenzt. Da nun in der Wirklichkeit nur die Einheit von Qualität und Quantität exiſtirt, ſo iſt die Veränderung einerſeits der Qualität, anderſeits der Quantität als ſolcher möglich. Jede derſelben wird auch die andere afficiren, allein die Initiative der Veränderung kann von der einen oder andern Seite ausgehen. Wird die Qualität, ohne ſich aufzugeben, in ſich verändert, ſo iſt dies eine andere Weiſe ihres Verhaltens; wird die Quantität, ohne bis zum Minimum oder Maximum des Quantums zu gehen, relativ verändert, ſo iſt dies eine für den Totalwerth gleichgültige Beſchränkung oder Erweiterung. Als Einheit der Veränderung des Daſeins durch ſeine qualitativ quantitative Modification iſt ſie der Zuſtand, in welchem es ſich befindet.

Die Modification, welche durch die Specification der Qualität entſteht, alterirt nicht die unmittelbare Qualität ſelber, bringt aber in ihr eine andere Qualität hervor. Gegen die ſich erhaltende Einheit der unmittelbaren Qualität erſcheint dieſe Veränderung gleichgültig, denn ſie verändert ja nichts an dem eigentlichen Was des Daſeins. Das Sein iſt daſſelbe und nur ſeine Art und Weiſe, ſich zu verhalten, iſt eine andere geworden. Und doch kann dieſe eine ſo ſpecifiſche ſein, daß ſie daſſelbe Daſein zu einem ganz andern macht! Si duo faciunt idem, non est idem. Um dieſe Form der Modalität richtig zu faſſen, kommt es auf diejenige Qualität an, die in einer gewiſſen Weiſe verändert wird. Bei einem Zeuge z. B. kann der eigenthümliche Stoff das Qualitative ſein, um das es ſich handelt. Dann wird die Farbe des Stoffs zur gleichgültigen Modification. Farbe iſt ſelbſt eine Qualität. Sammt aber bleibt Sammt, mag er roth oder grün oder ſchwarz gefärbt ſein. Es kommt nicht auf die Farbe für ihn an, denn ſie macht ihn nicht zum Sammt. Und doch kommt es, für ſein Ausſehen, nicht weniger auf ſie an. Es kann ſich daher bei einem Zeuge auch wieder um die Farbe als die entſcheidende Qualität handeln, dann wird der Stoff zur gleichgültigen Modification; eine Gleichgültigkeit, die dennoch an der Beſchaffenheit des Stoffs eine gewiſſe Schranke findet, weil durch ſie die nämliche Farbe anders ſpecificirt wird. In allem Mechaniſchen und Phyſikaliſchen iſt der Spielraum für dieſe Modification noch beengt gegen die unendliche Mannigfaltigkeit, die ihr im Organiſchen und Pſychiſchen, vollends im rein Geiſtigen möglich wird. Nehmen wir z. B. die Rolle in einem Drama, ſo werden die Schauſpieler immer dieſelben Worte, die in ihr vorkommen, ſprechen und die nämlichen Handlungen, welche ſie vorſchreibt, vollbringen, allein die Art und Weiſe, wie der eine und wie der andere die Rolle ſpielt, wird ſie zu einer ganz andern machen. Oder nehmen wir eine Ueberſetzung, ſo wird ſie auch die Worte und den Sinn des Originals wiedergeben, allein die Art und Weiſe, wie dies geſchieht, wird dennoch eine ſpecifiſch ganz andere ſein. Schon die Qualität der verſchiedenen Sprachen erzeugt hierin eine ganz verſchiedene Modalität. Der Griechiſche Homer wird im Lateiniſchen, Italieniſchen, Franzöſiſchen, Engliſchen, Deutſchen, Ruſſiſchen, Hebräiſchen u. ſ. w. zu einem immer andern Homer. Die Art und Weiſe, das indéfinissable *Wie*, kann die nämliche Qualität bis in ihr Gegentheil verkehren. Es kann Jemand Ja in einer Weiſe ſagen, daß wir das Nein deutlich heraushören. Es kann Jemand einem Andern eine Wohlthat in einer Weiſe erzeigen, daß er ihn damit gegen ſich empört und die Wohlthat, weil er mit ihr das Ehrgefühl des Andern demüthigt, zur Qual für ihn macht. Weil die Art und Weiſe im Pſychiſchen und Geiſtigen ſo zart und fein wird, ſo bedienen wir uns einer großen Menge von Bezeichnungen für ſie: *Ausdruck*, *Ton*, *Accent*, *Färbung*, *Stimmung*, *Beleuchtung*, *Schattirung*, *Nüance*, *Manier*, *Wendung* u. dgl. Jacob Böhme ſagt gern *Temperirung* und *Tinctur* für Weiſe. Wir können nach ihm einen Blick hölliſch, irdiſch oder himmliſch tingiren. Der Kuß, mit welchem Judas Chriſtum verrieth, war ein Kuß, aber ein hölliſch tingirter.

Wir haben vorhin die Weiſe auch das indéfinissable Wie genannt. Wir haben damit andeuten wollen, daß der Unterſchied, der durch die Art und Weiſe in eine Sache eintritt, oft ſchwierig in Worte zu faſſen iſt. Er iſt ein un je ne sais quoi, ein gewiſſes Etwas, ein Hauch, der dieſelbe Realität ganz anders ſpecificirt, wie z. B. wenn derſelbe Maler ein Gemälde, das er ſelbſt geſchaffen hat, copirt, ſo kann, bei aller Genauigkeit und Treue der Wiederholung, doch in die Copie, ſchon weil ſie Copie iſt, ſich ein anderer Ton einſchleichen, den wir ſchwer in Worten werden beſchreiben können. Allein dieſe Schwierigkeit iſt keine Unmöglichkeit. Bequemer iſt es zwar, bei der Berufung auf das Gefühl ſtehen zu bleiben; auch würde es pedantiſch ſein, jene ſubtilen, volatilen Differenzen der Modalität immer in die Breite der Beſchreibung hineinzuzerren; aber das Vorurtheil, als könne man nicht ſagen, was man doch fühlt, darf man nicht aufkommen laſſen. Die Sprache iſt reich und erfinderiſch genug, auch dieſe individuellſten Modificationen wieder abzuſpiegeln. Wenn ein Diderot den Pariſer Salon beſchreibt, ſo bewundern wir eben, wie ſinnreich er auch die flüchtigſten Abſchattungen der Gemälde in ſeine treffenden Worte einzufangen verſteht. Aber ein ganz anderer Punct iſt das Verlangen der Menſchen, das Wie immer erklärt haben zu wollen. Sie ſind freilich auch wieder ſo undenkend, ſo fahrläſſig, daß, wie groß das andringende Ungeſtüm zuerſt war, mit welchem ſie die Erklärung forderten, ſie oft in Erſtaunen ſetzen, mit welchen nichtsſagenden Worten, mit welch' elenden Tautologien ſie ſich abfinden laſſen, wenn ihnen ſogenannte Erklärungen mit emphatiſcher Unfehlbarkeit geboten werden. Man iſt zufrieden geſtellt, denn man hat ja eine Erklärung empfangen und kümmert ſich nicht um ihre Dunkelheit oder Abſurdität. Jahrhunderte lang ſchleppen ſich ſolche nichts aufklärende Erklärungen oft fort. Das Wie hat für die Meiſten den Sinn, daß ſie gern eine außerhalb der Sache liegende Vermittelung haben möchten, die oft ganz unmöglich iſt. Begreifen läßt ſich eine Sache im Grunde nur aus ſich ſelbſt, indem das Denken, als Nachdenken, ſie in ſich als ihr Begriff hervorbringt. Das Erklären ſoll uns etwas Anderes als Grund angeben. Für die äußerliche Cauſalität iſt dies möglich, aber für die Qualität als ſolche nicht, die inſofern, wie ſchon mehrfach erwähnt worden, unſäglich und unerklärlich bleiben muß. Wie ſchafft Gott die Welt? Dies Wie iſt unerklärlich, denn es kann niemals Gegenſtand der Anſchauung und kann nicht auf etwas außer ſich zurückgeführt werden. Iſt es deswegen unbegreiflich?

Dies zu behaupten, müßte man darthun, daß wir den Begriff des Schaffens nicht zu haben vermöchten. Wir haben ihn aber und unterſcheiden das Schaffen vom Machen. Seit einem Menſchenalter ſchreiet ein Chorus dem Choragen Schelling nach, daß die Hegelſche Philoſophie nicht erkläre, wie die Idee als logiſche zur Natur übergehe? Hegel hat den Begriff der Schöpfung mit den Worten ausgedrückt, daß die Idee, ihrer ſelbſt ſicher, ſich frei zur Natur entlaſſe. Er ſetzt natürlich voraus, daß man begriffen habe, was er unter Idee verſteht. Statt deſſen ſchiebt man ſeiner logiſchen Idee den kümmerlichſten, ſubjectiven Verſtandesbegriff unter und verwundert ſich über den Blödſinn des Philoſophen, von ihm den Uebergang zur Natur zu machen. Und wie kommt Ihr zur Natur?

Doch kehren wir zum Begriff der Modification zurück. Wir haben bisher diejenige betrachtet, welche durch die Veränderung der Qualität ſich erzeugt. Wir haben dabei nicht überſehen, daß durch ſie auch die Quantität verändert wird, allein wir haben dieſe Seite einſtweilen liegen laſſen. Wir wollen jetzt diejenige Modification unterſuchen, die von der Veränderung der Quantität ausgeht. Sie verändert natürlich auch die Qualität, allein wir wollen einſtweilen gleichfalls von dieſer Veränderung wegſehen. Die quantitative Modification entſteht durch die Veränderung der Größe eines Daſeins, welche den Umfang deſſelben ändert, ohne den Grad zu erreichen, mit welchem das Quantum nicht mehr auch dies Quale zu ſein vermöchte. Die Qualität muß ſich alſo in der quantitativen Differenz noch erhalten, wenn die Modification noch eine Veränderung gleichgültiger Art ſein ſoll. Ein Mehr oder Weniger in der Extenſion oder Intenſion berührt noch nicht die Exiſtenz der eigentlichen Qualität, aber dies relative Mehr oder Weniger hat eine quantitative Grenze, an welcher angelangt die Modification aufhört, eine bloße Modification der Größe zu ſein. Es iſt dies die ſchon ausführlich geſchilderte amphiboliſche Natur der Quantität, die auch hier wieder thätig iſt. Wenn eine Claſſe in einer Schule auf das Maximum von 40 Schülern berechnet iſt, ſo iſt der Unterſchied der Anzahl, ob 20 oder 30 Schüler vorhanden ſind, eben nur eine quantitative Modification. Wenn ein

Buch in verſchiedenen Auflagen die Anzahl ſeiner Exemplare vermehrt, ſo iſt das eine Modification nur der Quantität ſeiner Exiſtenz. Die Vermehrung oder Verminderung der Waſſermenge eines Fluſſes, der Zahl einer Heerde, der Bäume eines Waldes, der Einwohner einer Stadt, der Einnahmen und Ausgaben eines Staats, der Verſe eines Gedichts, der Zuſchauer eines Schauſpiels u. ſ. w. iſt zunächſt eine nur quantitative Modification. So lange ſie dies noch iſt, kommt es auf ihren Unterſchied nicht an.

Die qualitative und quantitative Modification iſt es vorzüglich, in deren Auf und Ab ſich die Oberfläche alles Daſeins bewegt. Sie iſt es, durch welche dem ſchon Bekannten der Schein der Neuheit gegeben wird, weil ihre Individualiſirung dieſelbe Sache anders ſpecificirt. Sie iſt daher der beliebteſte Kunſtgriff der Impotenz, welche der wahrhaften Originalität Concurrenz machen will. Sie bringt eine kleine Veränderung in der Qualität oder Quantität an und behauptet damit das Recht der ſelbſtſtändigen Production. Der Plagiator verſteckt durch eine Modification ſeinen Raub.

Diejenige Modification, mit welcher die qualitative Aenderung zugleich in der Quantität, die quantitative zugleich in der Qualität geſetzt wird, nennen wir den Zuſtand, status. Sie iſt der vollſtändige Begriff der Modification, denn an und für ſich iſt in dem ſpecifiſchen Quantum die Einheit von Qualität und Quantität geſetzt, weßhalb die Gleichgültigkeit der Veränderung der einen gegen die der anderen nur eine relative ſein kann. Der Zuſtand eines Daſeins iſt das beſtimmte Verhältniß, in welchem ſeine Qualität und Quantität ſich gerade hier und jetzt befinden. Dies Verhältniß iſt eine durchgreifende Aenderung ſeiner Exiſtenz, ohne jedoch dieſelbe in ihrer fundamentalen Eigenheit zu alteriren. Die Zuſtände eines Daſeins wechſeln. Es geht durch ſie hindurch, indem ſie ſich als eine Reihe folgen und der nächſtvorige den nächſtfolgenden bedingt, aber in der Verſchiedenheit der Zuſtände erhält ſich die Gleichheit des urſprünglichen Daſeins als der identiſche Träger derſelben. Ein Körper kann ſich im Zuſtande der Ruhe oder der Bewegung befinden, ſo iſt er in dem einen wie in dem andern derſelbe Körper; aus dem Zuſtande der Bewegung kann er in den der

Ruhe und umgekehrt übergehen. Befindet er ſich im Zuſtande der Bewegung, ſo kann die Geſchwindigkeit derſelben eine verſchiedene ſein; ob er ſich aber im Zuſtande einer mehr oder weniger langſamen Bewegung befindet, macht wieder nur eine Modification der Bewegung aus. Derſelbe Körper kann in ſeiner Bewegung aus dem einen in den andern Zuſtand abwechſelnd übergehen. Ein Wille kann etwas wollen oder nicht wollen. Das affirmative Verhalten deſſelben iſt eine andere Qualität, als das negative. Es iſt unmöglich ohne zugleich eine gewiſſe Quantität in der Stärke des Willens, aber für dieſen ſelber ſind ſeine Poſitionen oder Negationen nur Zuſtände. Ein Körper kann warm oder kalt ſein; mit der Verſchiedenheit ſeiner Temperatur ändert ſich das Quantum ſeiner Ausdehnung, die Qualität ſeines Aggregatzuſtandes, obwohl er der nämliche Körper bleibt. Daſſelbe Stück Wachs kann durch Erwärmung flüſſig und durch Erkaltung wieder ſtarr werden. Es durchläuft nur verſchiedene Zuſtände.

In welchem Zuſtande ſich etwas befindet, kommt alſo auf den Grad an, den eine ſeiner Qualitäten entwickelt. Zu ſeinen Qualitäten müſſen wir aber auch ſeine Quantität rechnen, weil ſie, den eigentlichen Qualitäten gegenüber, ſelbſt eine qualitative Bedeutung hat. Die Veränderung der einen Qualität, welche es nun ſei, iſt nicht möglich, ohne nicht die übrigen in Mitleidenſchaft zu ziehen und hiedurch eben entſteht der Zuſtand als totale Modification. Wenn ein Körper auch nur mit einem ſeiner Theile oder Glieder in eine ſchnellere Bewegung übergeht, ſo iſt kein Theil in ihm, der nicht, obwohl ſcheinbar ruhig, mit in dieſen Zuſtand verſetzt würde. Wenn Jemand etwas nicht will, ſo wird ſein Denken nicht blos das Nichtwollen denken müſſen, ſondern alle ſeine Nerven und Muskeln werden die Negation realiſiren; das Nichtwollen, ein Act, der, wie es ſcheint, nur den Willen angeht, wird zum totalen Zuſtand. Ein Stück Wachs wird warm, ſo wird es zugleich größer und zugleich flüſſiger. Die Erwärmung, die zunächſt nur eine Seite des Körpers zu betreffen ſchien, wird zu einer Veränderung auch der übrigen. Allein bei dieſem Proceß kommt es nun auf den Grad der Qualität oder Quantität an, ob das Daſein ſich noch als daſſelbe erhalten kann. Wir haben eine weitläuftige Rhetorik, die Veränderungen in der Zuſtändlichkeit eines Daſeins zu ſchildern. Der Zuſtand als der beſſere und ſchlechtere, der höhere und niedrigere, der vollkommnere und unvollkommnere, der reichlichere und dürftigere, der blühende und welkende, der feſte und der wankende, der glückliche und unglückliche u. ſ. w. ſind ſolche rhetoriſche Tropen. Die beſtimmte Specification aber beruhet auf der beſtimmten Veränderung der Qualität oder der Quantität, weil ſie die Factoren ſind, welche die totale Veränderung, die Exiſtenz des beſtimmten Zuſtandes vermitteln. Die Qualität ſchlägt in Quantität, die Quantität in Qualität um. Die Modification der einen oder der andern Seite kann unſcheinbar eine Zeitlang ſich fortſetzen, bevor ihr ſtilles Werden als Erſcheinung ſich markirt, aber es tritt dann als eine entſcheidende Veränderung nur hervor, was ſich continuirlich ſchon vorbereitet hatte. Vergleichen wir zuerſt die Qualität mit der Quantität, ſo wird der Grad der Qualität, der eine intenſive Größe iſt, auch extenſiv ſich darſtellen. Dies haben wir früher ſchon abgehandelt und bemerklich gemacht, daß für die Verwirklichung dieſes Verhältniſſes Raum und Zeit nothwendige Vermittelungen ſind. Wenn ein Schauſpieler einen höhern Grad der Kunſt erreicht, wenn er alſo beſſer ſpielt, wird er auch ein größeres Publicum anziehen, wird er ein größeres Honorar empfangen, wird er größern Ruhm erwerben, wird er von Bühnen geſuchter ſein u. ſ. w. Wenn Waſſerdampf wärmer wird, ſo wird auch ſeine Spannung und damit ſeine mechaniſche Gewalt größer. Umgekehrt verwandelt ſich die Quantität in eine Veränderung der Qualität. Vor einem leeren Hauſe wird derſelbe Schauſpieler unwillkürlich dieſelbe Rolle ganz anders ſpielen, als vor einem vollen. Bei einer dichten Bevölkerung erzeugen ſich andere Bedürfniſſe, Sitten, Schickſale, als bei einer dünnen. Bei einer größern Temperatur kryſtalliſirt der Schwefel in einer andern Form, als bei einer geringeren u. ſ. w. Der ganze Zuſtand wird eben ein anderer, ſo daß ſich durch die Modification Beſtimmungen erzeugen, die bei einem andern Zuſtande gar nicht vorhanden ſind. Es iſt beſonders die quantitative Veränderung, welche hierbei in's Auge gefaßt iſt, weil ſie den Verſtand dadurch unterhält, daß ſie ihn in Verlegenheit ſetzt. Die Allmäligkeit des Uebergehens von Grad zu Grad, von Quantum zu Quantum, läßt die Grenze, wie es ſcheint, zweifelhaft werden. Bis zu welchem Minimum der Intelligenz muß z. B. Jemand geſunken ſein, um rechtlich für einen Blödſinnigen erklärt werden zu dürfen? Ein Regiment beſteht aus einem gewiſſen Quantum von Soldaten derſelben Waffe. Auf dem Rückzug der Franzöſiſchen Armee trafen in einer Hütte zwei Gemeine, ein Offizier und ein Trompeter von demſelben Regimente zuſammen; alle übrigen waren in der Schlacht aufgerieben. Exiſtirte in ihnen noch als einem cadre das Regiment oder war es vernichtet? Wie viel Soldaten müſſen getödtet ſein, um die Vernichtung eines Regiments auszuſprechen? Die Dialektik der Alten hat mit der Quantität in den bekannten Fragen vom calvus und acervus, was Kahlheit und was ein Haufe ſei, geſpielt. Wie viel Haare müſſen übrig gelaſſen werden, einen Schweif oder Kopf nicht kahl zu nennen? Wenn man von einem Getreidehaufen zehn Körner fortnimmt, ſo iſt er noch immer ein Haufen; wird dieſe Verminderung fortgeſetzt, ſo fragt ſich endlich, ob zwei Körner noch den Namen eines Haufens verdienen? Wird das letzte Korn weggenommen, ſo wird damit auch der Haufen weggenommen; die quantitative Veränderung hat alſo die Qualität ſelbſt aufgehoben, die hier im Begriff des Haufens liegen ſoll. Es iſt wie mit den Sprichwörtern: gutta cavat lapidem; oder: wer den Pfennig nicht achtet, iſt des Thalers nicht werth. Wenn auch nur ein Pfennig noch fehlt, iſt der Thaler nicht da.

Die Modification erreicht alſo, ſei es durch die Veränderung der Qualität oder der Quantität, zuletzt immer eine Veränderung der Totalität, welche den Zuſammenhang eröffnet, in welchem das Daſein mit allem andern Daſein ſteht. In dieſem Zuſammenhang hat es ſein Maaß. Sein Maaß liegt unmittelbar in ihm ſelber, weil es dies ſpecifiſche Quantum iſt; mittelbar, aber liegt ſeine Grenze eben ſo in allen übrigen Exiſtenzen. Das Maaß, welches es ſelber iſt, hat es zugleich an dem Maaß des andern Daſeins. Das Maaß des Mikrokosmus iſt durch das des Makrokosmus vermittelt. Die Größe des Menſchen iſt zwiſchen 5 bis 6 Fuß. Die quantitative Modification kann einige Zolle unter 5, einige über 6 hinausſchwanken. Daß nun aber der Menſch dieſe ſpecifiſche Größe hat, iſt durch die Größe der Erde vermittelt, die wiederum durch die Größenverhältniſſe des Planetenſyſtems, und weiterhin des Univerſums vermittelt iſt. Wäre der Menſch noch einmal ſo groß oder halb ſo klein, ſo würde er ſofort zur geſammten Natur in ein anderes Verhältniß treten. Er könnte z. B. nicht reiten; ſeine Wohnungen, Schiffe u. ſ. w. müßten ein anderes Maaß haben; das Quantum der Nahrung, deren er bedarf, würde ſich verändern u. ſ. f. Das Maaß iſt nicht mehr nur als eine einfache Einheit der Qualität und Quantität, ſondern als das Verhältniß zu begreifen, worin ſpecifiſche Quanta unter einander ſtehen. Der Exponent dieſes Verhältniſſes iſt das Maaß. Er iſt ein Quantum, aber ein ſpecifiſches.

II.

Das Maaßverhältniß.

Mit der Angabe einer Zahl glaubt man oft das Aeußerſte der Erkenntniß erreicht zu haben, weil ſie eine ſcharfe Grenze zieht, die alle weitere Reflexion ausſchließt. Man darf aber dabei nicht vergeſſen, daß die Zahl nur innerhalb ihrer eigenen Welt abſolut wahr iſt, daß ſie aber, ſobald ſie das Größenverhältniß concreter Exiſtenzen ausdrücken ſoll, für uns im Allgemeinen nur einen approximativen Werth hat, der immer von Neuem der Kritik der Beobachtung unterworfen werden muß. Wir rechnen oft Jahrhunderte lang mit Zahlen, die als normale galten, bis uns eine Rectification den mit ihnen verbunden geweſenen Irrthum zeigt. Wir dürfen nicht daran zweifeln, daß die concreten Exiſtenzen als ſpecifiſche Quanta eine beſtimmte Größe haben, allein wir dürfen auch nicht zweifeln, daß die Größe in dem Maaße veränderlich iſt, als die Qualität des Daſeins geſtattet. D. h. das wirkliche Daſein iſt nur ein Moment einer Totalität; es iſt ſo beſchaffen und es iſt ſo groß, weil es mit dieſer Qualität und Quantität gerade in dieſem

Verhältniß ſteht. Dies iſt der Begriff des Maaßverhältniſſes. Wir können es in Zahlen ausdrücken, ſo lange es die Möglichkeit bietet, von uns gemeſſen werden zu können d. h. eine Einheit als Maaßſtab zu beſitzen, mit welcher wir die Grenze der Quantität ihrer Anzahl nach erfaſſen können, wie dies bei den Thatſachen der mechaniſchen und phyſikaliſchen Natur der Fall iſt. Wo aber der Gegenſtand durch ſeine Qualität uns einen ſolchen Maaßſtab verſagt, wird zwar auch ein Maaß an ſich vorhanden ſein, allein wir werden ſeine Größe nur relativ darſtellen können, wie dies bei der lebendigen Natur und bei der Freiheit als dem Weſen des Geiſtes der Fall iſt. Da aber, wo das Unendliche exiſtirt, hört alles Maaß auf und wir pflegen zu ſagen, daß es ſich ſelbſt das Maaß ſei. Der Raum z. B. iſt unendlich. Auch mit den ungeheuerſten Dimenſionen läßt ſich nicht angeben, wie groß er ſei, weil er ſonſt endlich ſein müßte, was ſeinem Begriff widerſprechen würde. Der aufrichtige Schmerz der Reue iſt in ſich unendlich und läßt ſich durch keine Zahl ausdrücken u. dgl. m.

Das Verhältniß ſpecifiſcher Quanta wird ſich zunächſt äußerlich als Vergleichung des vorhandenen Maaßes beſtimmen. Das Eine wird der Quotient des andern. Zweitens aber wird die eigene Natur eines ſelbſtſtändigen Daſeins ſich ſelbſt das Quantum abgrenzen, mit welchem es ſich zu andern Exiſtenzen verhält. Drittens endlich wird durch das Verhältniß eines Maaßes zu andern die Möglichkeit des Verluſtes ſeiner Selbſtſtändigkeit geſetzt, indem es in ein anderes Maaß übergeht. In dieſem Uebergehen wird das Daſein relativ maaßlos.

1) Das Maaß für Etwas.

Ein ſpecifiſches Quantum findet ſein Maaß an einem andern, das inſofern zu ſeinem Maaßſtabe wird. Dies andere Quantum wird zur Einheit, die in dem zu meſſenden Quantum als ein Vielfaches der Anzahl geſetzt wird. Es iſt in demſelben ſo und ſo oft enthalten. Es bildet keine Regel der Specification, ſondern ein *Mittel zur Vergleichung* der Größe eines ſpecifiſchen Quantums. Es ſcheint daher zwar gleichgültig zu ſein, was als vergleichendes Quantum angenommen werde, allein dieſe Gleichgültigkeit bezieht ſich nur auf die relative Quantität des Quantums, keineswegs aber auf die Beſchaffenheit deſſelben. Dieſe muß vielmehr in einem ſpecifiſch homogenen Verhältniß der beiden Quanta beſtehn, widrigenfalls das eine nicht zum Maaß des andern taugt. Wenn Hegel behauptet, daß es thörigt ſei, von einem natürlichen Maaßſtab der Dinge zu ſprechen, ſo hat er damit (S. W. III., 404) nur den Gedanken verwerfen wollen, daß bei einem äußerlichen Maaßſtabe die Quantität eine durch die Natur nothwendige ſein müſſe, nicht aber geläugnet, daß das Maaß für Etwas ſich in der Natur der Dinge begründe, denn dies gibt er ſelbſt zu, wenn er S. 415 von einer Mathematik der Natur und 401 von einer immanenten Entwicklung des Maaßes ſpricht. Daß der Fuß als Längenmaaß in eine gewiſſe Anzahl Zolle, eine Elle in vier Viertel, der Kreis in 360 Grade, eingetheilt oder daß das Waſſer zum Maaßſtab des ſpecifiſchen Gewichts, die Fertigkeit im Leſen und Schreiben zu einem Maaßſtab der Civiliſation gemacht werde u. ſ. w., iſt allerdings eine willkürliche Annahme. Allein die nähere Betrachtung ſolcher Maaßſtäbe wird ſelbſt bei ihnen zeigen, daß die Willkür hauptſächlich auf die Seite derjenigen Quantität fällt, die allerdings gleichgültig iſt, daß aber in dem als Maaß dienenden ſpecifiſchen Quantum ſich auch ein qualitativ identiſches Verhältniß ergibt. Eine Länge kann ich nur mit irgend einer Länge meſſen, aber es muß eben ein Längenmaaß ſein. Daß der menſchliche Fuß für ein ſolches Maaß ſich als ein zwar nicht nothwendiges, jedoch naheliegendes bequemes Mittel darbietet, wird Niemand beſtreiten. Er erleichtert die conventionelle Uebereinkunft für die Vorausſetzung eines Längenmaaßes. Vom Längenmaaß iſt das Cubikmaaß für den räumlichen Inhalt, von dieſem das Gewichtmaaß, von dieſem das Maaß für die Intenſität der Cohäſion, der Temperatur, der Magneticität und Electricität, von dieſem das Maaß für die Geſchwindigkeit u. ſ. w. unterſchieden. Jede Qualität der Exiſtenz fordert einen beſondern Maaßſtab für ihre Quantität. Die räumliche Ausdehnung läßt ſich nur mit einem Quantum meſſen, welches mit dem Raum in einem nothwendigen Verhältniß ſteht, alſo ſelbſt ein Ausgedehntes oder das

Quantum der Zeit iſt, in welchem ein Körper mit einer gewiſſen Geſchwindigkeit einen Raum durchläuft. Die Zeit kann zum Maaßſtab für den Raum und umgekehrt werden, weil in der Bewegung Raum und Zeit ſich vereinigen. Die Schwere eines Körpers kann aber nicht durch ſeine Ausdehnung gemeſſen werden. Hier bedarf es alſo eines andern Maaßſtabes. Wenn man für die ſpecifiſche Schwere die Schwere des Waſſers als Vergleichung angenommen hat, ſo ſcheint es allerdings, daß daſſelbe mit irgend einem andern Körper vertauſcht werden könnte. Sobald man aber nach einem ſolchen ſucht, erkennt man bald, welche Vortheile das Waſſer durch die Gleichheit ſeiner Schwere und durch ſein häufiges Vorkommen gewährt. Seine Annahme als Maaß des ſpecifiſchen Gewichts iſt ein Zufall und eine Willkür, aber doch nicht in dem Grade, als man es glauben könnte. Es iſt kein natürlicher, nämlich nicht durch die Natur mit excluſiver Nothwendigkeit geſetzter Maaßſtab, aber doch der natürlichſte. Die Wiſſenſchaft hat einen großen Theil ihres Witzes der Erfindung von Maaßſtäben zuwenden müſſen, wo der Gegenſtand als ein complicirter oder als ein intelligibler ſchwer zu faſſen iſt. Wenn man, wie wir anführten, Leſen und Schreiben zu einem Maaßſtab für die Civiliſation gemacht und, nach ſtatiſtiſchen Ermittelungen, Karten in dieſem Sinn entworfen hat, ſo leuchtet ein, daß die wahrhafte Bildung des Menſchen von jener Fertigkeit nicht unbedingt gemeſſen werden kann. Es kann Jemand auf einer hohen Stufe der Bildung ſtehen, er kann ein großer Dichter, ein Homer ſein und weder leſen noch ſchreiben können. Dennoch wird der Beſitz dieſer Fertigkeiten ein Maaßſtab der Civiliſation bleiben, wenn wir mit dieſem Wort eine Stufe der Entwicklung bezeichnen wollen, welche die Barbarei des Naturzuſtandes überwunden hat und in die Continuität einer ſelbſtbewußten Erinnerung eingetreten iſt. Weil Jemand leſen und ſchreiben kann, werden ihm tauſend neue Arten von Schändlichkeiten und Verbrechen als einem civiliſirten Barbaren möglich ſein, aber der Zuſtand einer Geſellſchaft, eines Volkes, ſteht unbedingt auf einer höhern Culturſtufe, ſobald er den pſychologiſchen Proceß durchgemacht hat, der erforderlich iſt, von der

Sprache zur Schrift zu gelangen. Man frage ſich, welches andere Maaß man als Quotienten für die Civiliſation annehmen wolle und man wird bald inne werden, daß man kein adäquateres wird finden können. Ja, man wird, bei näherem Betracht, ſogar entdecken, daß die verſchiedenen Stufen innerhalb der Schriftbildung wiederum die Exponenten verſchiedener Stadien der intellectuellen Bildung ſind. Zwiſchen der Starrheit und Unbeholfenheit einer Bilderſchrift und zwiſchen der Beweglichkeit und Schmiegſamkeit eines phonetiſchen Alphabets liegt noch eine Kluft.

Ein Maaß für Etwas, ein Maaßſtab, muß alſo immer ein homogenes Verhältniß zu dem von ihm Meßbaren haben. Das einfache Quantum der Zahl reicht nicht aus, ſondern nur die Quantität eines ſelbſt ſpecifiſchen Quantums, welches die Unterſchiede des zu meſſenden ſpecifiſchen Quantums in ſich reproducirt und reflectirt. Ein Raum, welchen der Zeiger auf der Uhrſcheibe beſchreibt, enthält das ihm entſprechende Quantum der Zeit; ein Raum, um welchen die Queckſilberſäule in der Glasröhre des Thermometers ſich ausdehnt, enthält das ihm entſprechende Quantum der Wärmevermehrung; ſo bei dem Barometer, Dynamometer, Manometer, Hygrometer, Pyrometer u. ſ. w. Da, wo eine Wechſelwirkung exiſtirt, läßt der Zuſtand der einen Seite ſich als Maaß für den der andern betrachten. Aus dem Quantum der Conſumtion kann man auf das Quantum der Production ſchließen; aus dem Quantum der ſtehenden Heere während des Friedens auf das Quantum von Selbſtſucht, Habſucht, Herrſchſucht, Feindſeligkeit, das noch im Gemüth der Völker vorhanden iſt, um, bei erſter Gelegenheit, aus dem Zuſtand des bewaffneten Friedens in die Zerſtörung und das Morden des Kriegs überzugehen u. ſ. w.

Da, wo ſich ein Daſein nicht mehr in einer endlichen Weiſe meſſen läßt, nennen wir das Maaß auch wohl Ideal. Ideal iſt im Grunde der Begriff einer Sache, der mit ihr als ſeiner Realität verglichen wird. In arithmetiſcher Genauigkeit läßt ſich das Mehr oder Weniger der Uebereinſtimmung zwiſchen beiden nicht ausſprechen und wir bedienen uns deshalb vieler Umſchreibungen für den Grad, in welchem der Begriff verwirklicht iſt.

Der Begriff der Tragödie an und für ſich iſt z. B. das Ideal für den Werth einer wirklichen Tragödie, deren Schönheit wir an ihm als einem idealen Maaßſtabe meſſen. Hiernach werden wir eine Tragödie gut, mittelmäßig oder ſchlecht nennen.

2) Die Verbindung und Veränderung ſelbſtſtändiger Maaße.

In der Wirklichkeit exiſtirt ein ſpecifiſches Quantum nur als *Moment* einer *Reihe* von ſpecifiſchen Quantis, in Verhältniß zu welchen es ſein eigenthümliches Maaß empfängt. Als an ſich beſtimmt iſt es freilich ſelbſtſtändig, denn durch das Quantum ſeiner Qualität wie durch den Grad derſelben iſt es eben dies Daſein. Allein ſeine Beſtimmtheit ſchließt nicht aus, daß es nicht, nach irgend einer Seite hin, mit einem andern Daſein ſich verbinde und ſich verändere. Es wird dies nur nach dem ihm ſelbſt inwohnenden Maaße vermögen; die Veränderung deſſelben erſcheint eben in der Veränderung desjenigen Daſeins, welches als Einheit den Maaßſtab für den Grad der Veränderung ausmacht. Es erzeugt ſich ein Spiel der Verhältniſſe, welche das Maaß des ſpecifiſchen Quantums beſtimmen. Da dies unmittelbar ſchon beſtimmt iſt, ſo iſt dieſe Beſtimmung eine andere Specification. Für ſich ſelbſt wird das Etwas noch kein anderes, allein in der Mitte anderer ſpecifiſcher Quanta kann es *ſein Verhältniß ändern*. Für den Werth, den ein Papiergeld hat, macht der Cours das Maaß aus. Der Cours verändert ſich, weil der Zuſtand der öffentlichen Thatſachen, weil die Summe der Baarfonds, weil die Speculation ſich ändert. Aendert ſich das Papier ſelber? Durchaus nicht. Es verſpricht uns mit derſelben Zuverſicht dieſelbe Summe, wie immer, allein das Quantum der Summe, die wir wirklich d. h. in der Realität von Metallgeld dafür empfangen können, hat ſich geändert, ſei es als ſteigende, ſei es als fallende Progreſſion. Ein Stück Papier hat an ſich ſelbſt ſo gut als gar keinen Werth; nur ſein Verhältniß zum Credit eines Staates, einer Geſellſchaft, einer Firma, ſchafft ihm denſelben und dies Verhältniß iſt nothwendiger Weiſe variabel. Eine Aegyptiſche Pyramide hat ihr Maaß an der Stromebene des Nils, auf deren kahle Fläche ſie ihren rieſigen Schatten wirft. Ein Griechiſcher Tempel hat ſein Maaß an den waldfrohen Berghügeln, von deren Zinne er in das Land und Meer hinausſchauet. In der weiten Flur der Aegyptiſchen Ebene würde er verſchwinden und auf den Bergkronen von Hellas würde die Pyramide ein äſthetiſcher Fehler ſein. Erſt aus dem Zuſammen der Totalität entſpringt das Maaß für das an ſich ſelbſtſtändige Daſein. Die Erde hat dieſe Größe, dieſe ſpecifiſche Schwere, dieſe Geſchwindigkeit der Bewegung, dieſe Form der Bahn gerade nur als der dritte Planet in der Reihe der Planeten und die Aſtronomie hat das Geſetz zu finden geſucht, welches ihr auf dieſer Stelle dieſe Modalität zur Nothwendigkeit macht. Ein Organ in einem Organismus hat dieſe Geſtalt, Größe und Function nur im Verhältniß zu allen übrigen Organen des Individuums u. ſ. w.

Es wird alſo durch die Selbſtſtändigkeit des Maaßes ein Maaß ſich mit andern zur Einheit verbinden können, ſofern zwiſchen ihnen dasjenige Verhältniß geſetzt iſt, welches die Qualität durch das proportionale Quantum und die Quantität durch die Affinität des correlaten Quale zur Syntheſe ſpecificirt. Ohne dieſe Modalität wird das Maaß ſich in ſeinem Fürſichſein behaupten. Sein und Nichtſein ſind die Factoren des Seins als des actu werdenden. Continuität und Discretion ſind die Factoren des Daſeins als des äußerlich ſich begrenzenden. Qualität und Quantität ſind die Factoren des Maaßes als des Verhältniſſes ſpecifiſcher Quanta. Die Verbindung von Maaßen fordert daher beide Beſtimmungen. Die Qualität allein genügt noch nicht, um ein Daſein als ein modales mit einem andern zu verbinden. Sie muß auch diejenige Quantität haben, welche durch die Quantität von dieſem andern bedingt wird. Außerdem würden ſie nicht in ein Verhältniß der Einheit treten können. Umgekehrt genügt die Quantität allein auch nicht, die Verbindung zu ſetzen, wenn ſie nicht zugleich diejenige Qualität in ſich ſchließt, welche durch die Qualität des gegenüberſtehenden Daſeins bedingt wird. Es braucht wohl, nach unſern frühern Verhandlungen, kaum noch ausdrücklich bemerkt zu werden, daß der Begriff der Qualität an ſich zwar immer ein einfacher iſt, daß aber das nämliche Daſein verſchiedene Qualitäten an ſich haben kann und daß es mithin für den beſtimmten Fall auf diejenige derſelben ankommt, die als active gerade in's Spiel geſetzt wird.

Wir wollen uns nun dieſe Wechſelbeziehung von Quantität und Qualität in der Verbindung der Maaße an einigen Fällen verdeutlichen. Gewöhnlich führt man hier die ſtöchiometriſchen Proportionen des chemiſchen Proceſſes an. Ein chemiſcher Stoff kann ſich mit einem andern nur verbinden, wenn er ſowohl als dieſer andere in einem gewiſſen Quantum vorhanden iſt. Dieſe Größe iſt die Bedingung, ohne welche die Qualität des einen ſich mit der Qualität des andern nicht verbinden kann. Es iſt ein beſtimmtes Quantum Schwefel und ebenſo ein beſtimmtes Quantum Queckſilber nothwendig, aus ihnen diejenige Verbindung herzuſtellen, die wir Zinnober nennen. Ein geringeres Quantum ſchließt die Möglichkeit ihrer Verbindung aus; ein größeres läßt ſo viel übrig, als durch das Maaß ihrer Einheit von derſelben ausgeſchloſſen wird. Zur Bildung des Zinnobers ſind jedoch nicht nur dieſe beſtimmten Quanta von Schwefel und Queckſilber erforderlich, ſondern dieſe qualitativ differenten Stoffe müſſen ſich auch in einem qualitativ beſtimmten Zuſtande befinden, um ſich verbinden zu können. Sie müſſen durch Wärme einen gewiſſen Temperaturgrad oder durch ein flüſſiges Medium einen gewiſſen Grad der Flüſſigkeit haben, widrigenfalls ſie trotz ihrer chemiſchen Verwandtſchaft gegen einander gleichgültig bleiben. Erſt dieſe modale Modification qualificirt ſie zur Verbindung. Solche Beiſpiele der chemiſchen Affinität ſind durch ihre Anſchaulichkeit ſehr überzeugend. Wenn man jedoch bei ihnen ſtehen bleibt, ſo kann es den Anſchein gewinnen, als ob jenes Geſetz der Proportionalität nur für ſie Geltung hätte. Dies iſt jedoch nicht der Fall, ſondern das Geſetz iſt allgemein innerhalb der Sphäre des unmittelbaren Seins. In der ganz abſtracten Region der Zahlenverhältniſſe hängt die Qualität einer Zahl von ihrer Quantität und die Möglichkeit ihrer Verbindung mit andern Zahlen von ihrer Qualität ab. Eine Zahl iſt ungerade. Dies iſt eine Qualität der Zahl. Wodurch wird dieſelbe beſtimmt? Durch ihre Quantität. Es ſind drei, fünf, ſieben u. ſ. w. dadurch möglich, daß zu zwei, vier, ſechs ein Eins hinzutritt. Dies Eins iſt an ſich von den übrigen Eins in zwei, vier, ſechs nicht verſchieden und doch iſt es dasjenige, welches das Quantum zu einem ungeraden qualificirt. Eine ungerade Zahl aber hat, indem ſie dies iſt, beſtimmte Verhältniſſe, weil jede in der Reihe der Zahlen ihre beſtimmte Stelle und mit dieſer beſtimmte Verwandtſchaften hat, die namentlich in den Potenzenverhältniſſen zum Vorſchein kommen. In der Figuration des Raums zeigt ſich die nämliche Wechſelbeſtimmung von Qualität und Quantität. Eine gerade Linie z. B. iſt ein ſpecifiſches Quantum. Sie kann mit einer andern geraden ſich zur parallelen verbinden. So muß dieſe andere nicht nur die Qualität der geraden haben, ſondern das Quantum des Abſtandes der einen von der andern muß eben ſo groß ſein, als das dieſer andern von der erſten. Dieſe Gleichheit des Abſtandes macht das Maaß aus, welches beide, die für ſich ſelbſtſtändig ſind, zur Parallele verbindet. Sonſt würden ſie nicht dieſe Qualität haben, Parallellinien zu ſein. Im Mechaniſchen ſcheint die Quantität allein das entſcheidende Element zu ſein, weil ſie mit der Maſſe zuſammenfällt; in concreto aber iſt die Maſſe nicht nur ein anderes Quantum, ſondern das Quantum iſt auch ein ſpecifiſches von anderer Cohäſion. Weil eine granitne Säule ſtärker als eine hölzerne iſt, kann ſie auch eine größere Laſt tragen. Die Anwendung des Eiſens hat unſerer modernen Architektur einen Charakter der Kühnheit gegeben, den wir zu Anfang dieſes Jahrhunderts noch nicht ahnen konnten. Im Organiſchen wird die Form das Maaß, welches die Verbindung der Maaße beſtimmt. Geoffroy St. Hilaire hat hierauf das Geſetz des balancement des organes als eine weitere Ausführung der Cüvierſchen comparativen Anatomie begründet. Der Idealiſmus der organiſchen Morphologie zeigt uns, wie jedes Organ in ſeiner Geſtalt und Größe durch die totale Form als das Maaß derſelben bedingt iſt. Aus der Geſtalt und Größe eines Gebiſſes läßt ſich daher analogiſch die Geſtalt und Größe der übrigen Glieder eines Thiers ableiten. Das Gebiß ſteht in einem Verhältniß zur Nahrung des Thiers. Die Qualität derſelben drückt ſich in der

Geſtalt und Größe des Zahns aus. Das Thier wird, wenn es ein Säugethier iſt, ein omnivores, carnivores oder herbivores ſein. Je nach der Beſchaffenheit der Nahrung wird aber auch der Schlund und der Magen in Geſtalt und Größe verſchieden ſein. Da das Thier ſich ſeiner Nahrung bemächtigen muß, ſo muß auch die Geſtalt ſeiner Extremitäten mit dem Gebiß und Magen übereinſtimmen u. ſ. w. Fände man keine Zähne in den Kinnladen eines Thieres, ſo würde man ſchließen müſſen, daß es durch ein anderes Organ ſich die Nahrung zu ſchaffen hat. Die Geſtalt und Größe der klebrigen Zunge z. B. macht es dem zahnloſen Ameiſenfreſſer möglich, ſie weit in einen Ameiſenhaufen zu ſtrecken. Die Zunge iſt daher ſehr entwickelt; die Zähne ſind überflüſſig, Ameiſen zu zermalmen. Dies iſt es, was St. Hilaire das Balancement der Organe nannte. Das Quantum von Stoff und Kraft, welches die Natur zur Zahnbildung hätte verwenden können, hat ſie hier der Zunge gewidmet.

Im Gebiet des Geiſtes verliert ſich allerdings die Selbſtſtändigkeit des Maaßes und damit auch die Verbindung der Maaße. Die Unendlichkeit der freien Selbſtbeſtimmung durchbricht alle Nothwendigkeit des unmittelbaren Seins. So beſchränkt aber, als Hegel (III. 402) ſie darſtellt, iſt ſie nicht, weil die Natur als ein Coefficient in die ſubjective Entwicklung des Geiſtes eintritt und weil in der objectiven Entäußerung deſſelben die Quantität eine unvermeidliche Beſtimmung bleibt, die erſt in den abſoluten Verhältniſſen ſich aufhebt. In den pſychiſchen Beſtimmungen des ſubjectiven Geiſtes, welche Hegel die natürlichen Qualitäten deſſelben genannt hat, Race, Temperament, Altersſtufe, Geſchlecht, Anlage, Sympathie, findet unſtreitig ein Maaßverhältniß ſtatt, wenn wir es auch nicht in Zahlen ausdrücken können. Das quantitative Moment läßt ſich darin nicht vom qualitativen trennen. Ein Neger, ein Mongole, Malaye u. ſ. w. ſind in der Individualität ihrer Seele und darum auch ihres Organismus anders determinirt, ſo daß die Modalität ihres Empfindens eine verſchiedene iſt. Ein Sanguiniker, Melancholiker, Choleriker und Phlegmatiker verhalten ſich in der Specification deſſelben Gefühls qualitativ und quantitativ auf andere Weiſe. Eben ſo das Kind, der Jüngling, der

Mann und Greis u. ſ. w. Unter der objectiven Modalität des ſubjectiven Geiſtes verſtehen wir das Maaßverhältniß, welches in die Productionen des Geiſtes eintritt, in denen er ſich ihm ſelber zum Gegenſtand macht. Zu dieſen gehören allerdings auch die Vorſtellungen. Die dem Inhalt nach identiſche Vorſtellung individualiſirt ſich in der Seele verſchiedener Individuen nicht nur, ſondern auch deſſelben Individuums durch die andere Beziehung, in welche ſie zu andern Vorſtellungen tritt. Eine Vorſtellung kann daher in Verhältniß zu einer andern als ein ſpecifiſches Quantum betrachtet werden, das an ſich durch ſeinen Inhalt ſelbſtſtändig iſt, aber durch dieſe Selbſtſtändigkeit eben der Verbindung mit andern Vorſtellungen fähig wird. In dieſer Verbindung wird ſie eigenthümlich modificirt, wenn es auch für uns unmöglich bleibt, dies Maaßverhältniß arithmetiſch darzuſtellen, an welchem Problem ſich der Scharfſinn Herbarts und ſeiner Schüler vergeblich abarbeitete. Das pſychiſche Maaß derſelben Vorſtellung kann in verſchiedenen Verbindungen ſich ändern. Die Vorſtellung des Todes z. B. iſt an ſich dieſelbe; der nämliche Menſch kann ſie aber im Zuſtande des Glücks ganz anders als im Zuſtande des Unglücks empfinden. Es iſt nicht blos die Quantität, welche ſich ändert, ſondern auch die Qualität. Im praktiſchen Verhalten des Geiſtes iſt die Maaßbeſtimmtheit unleugbar und der Spruch des Griechen Kleobulos, der das Maaßhalten empfahl und ihm die Ehre erwarb, bis auf den heutigen Tag unter den ſieben Weiſen Griechenlands genannt zu werden, bezog ſich offenbar auf das Praktiſche. Die Gerechtigkeit iſt von den Pythagoreern ab als das objective Maaß des Handelns betrachtet, wie noch Horaz ſingt: est modus in rebus; sunt certi denique fines, quos ultra citraque nequit consistere rectum. Die Strafe des Unrechts fordert ein Maaß, welches durch die Qualität und Quantität der verbrecheriſchen Handlung bedingt iſt. In einem beſondern Wirthſchaftsſyſtem ſtehen die verſchiedenen Arten der Arbeit in einem beſtimmten Maaßverhältniß, wie die Geſellſchaftswiſſenſchaft daſſelbe immer klarer zu faſſen lernt. Wenn Hegel a. a. Orte ſich ſkeptiſch darüber ausgeſprochen hat, ſo hat er ſpäter in ſeiner Rechtsphiloſophie §. 189. die Berechtigung einer ſolchen Wiſſenſchaft anerkannt und würde heute, nachdem den Arbeiten Say's und Ricardo's ſo viele andere von Blanqui, Quetelet, Tocqueville, Roſcher, u. A. gefolgt ſind, wohl nicht mehr an der Geſetzlichkeit der Maaßverhältniſſe in der bürgerlichen Geſellſchaft zweifeln. Erſt mit dieſer Socialwiſſenſchaft kann die Staatswiſſenſchaft zu einer wahrhaften politiſchen Phyſiologie und Pathologie, alſo auch Therapie werden. Zur Verdeutlichung ſolcher Maaßverhältniſſe ſollen hier nur einige aus dem Capitel von der Bodenfläche aus Lavergne-Peguilhen's Wiſſenſchaft von den Bewegungs- und Productionsgeſetzen, 1838, angeführt werden; z. B. die Düngerregion beſtimmt das Maximum der zu Einer Wirthſchaft vereinbaren Ackerfläche. Der Volkszuwachs bewirkt eine Minderung der Wirthſchaftsflächen und eine Mehrung der Einzelwirthſchaften. Je geringer die Wirthſchaftsflächen, um ſo ungünſtiger ſtellt ſich das Verhältniß des Viehſtandes zur Volkszahl. Da nun der Dünger der Hausthiere wieder zur Vegetation in einem Verhältniß ſteht, ſo wird ſich dieſelbe in ihrer Kraft vermindern, mit der Minderung der Vegetationskraft wird ſich aber die Macht der dem Pflanzenwuchs nachtheiligen Naturkräfte vermehren. Mit der Vermehrung der Einzelwirthſchaften wird auch die Bodenzerſplitterung wachſen und mit dieſer ſich in demſelben Maaße die Möglichkeit des Fruchtwechſels mindern. Je öfter aber die gleiche Frucht auf derſelben Stelle gebaut wird, um ſo wahrſcheinlicher und häufiger werden Mißerndten ſtatt haben. Als das Minimum von Wirthſchaftsgröße wird demnach die Bodenfläche erſcheinen, die über das Maaß bloßer Spatencultur hinausgeht und einem kräftigen Geſpann von Arbeitsthieren vollſtändige Beſchäftigung gibt. Als Ausnahme können hier nur die kleinen Wirthſchaften in der Nähe von Städten gelten, die aus ihnen ihren Dünger holen und den Ackerbau nur als Nebengewerbe treiben. Boden, Pflanze, Thier, Menſch, Art der Bearbeitung, ſtehen alſo, wie man ſieht, in einem nothwendigen Maaßverhältniß, worin die Qualität das Quantum und die Quantität wieder das Quale beſtimmt. Der Fruchtwechſel z. B. iſt eine Veränderung der Qualität der gebaueten Pflanze. Er vermehrt das Maaß der Tragfähigkeit des Bodens, weil er die

Düngerverhältniſſe ändert. Der wiederholte Anbau derſelben Frucht auf demſelben Boden vermindert aus dem gleichen Grunde das Quantum der Productionskraft des Bodens.

Von den abſoluten Verhältniſſen des Geiſtes haben wir geſagt, daß für ſie die Quantität nicht mehr angegeben werden könne. Wir wollen damit ſagen, daß Vertrauen, Liebe, Begeiſterung, Opfermuth, Schönheit, Heiligkeit incommenſurabel ſind, nicht aber, daß nicht in Allem, worin die Abſolutheit des Geiſtes in objectiver Form erſcheint, auch das Maaßverhältniß als ein nothwendiges Moment hervortreten müſſe. Das Schöne z. B. iſt in ſich unendlich, die ſubjective Begeiſterung, die es erſchafft, nicht weniger, aber das beſtimmte Kunſtwerk iſt ohne ein beſtimmtes Maaßverhältniß unmöglich. Ein Epos kann tauſende von Verſen haben, denn es bedarf einer gewiſſen Breite. Soll es aber ein wahrhaftes Kunſtwerk ſein, ſo muß es ſich als Einheit in ſich abſchließen und einen Centralpunct in den Handlungen des Helden haben, der als die organiſirende Seele alles Einzelne verbindet und ihm ſein Maaß anweiſ't. Eine Ode kann nicht tauſende von Verſen haben. Sie ſpricht einen Affect aus und im Weſen des Affects, auch des ſtärkſten, liegt es, vorüber zu gehen; ſein Maaß wird alſo auch zum Maaß der Ode. Eine Ode von der Länge auch nur eines Geſanges der Ilias wäre ein äſthetiſches Ungeheuer. Bei den bildenden und muſikaliſchen Künſten macht die Maaßbeſtimmtheit recht eigentlich das Fundament ihrer Exiſtenz aus. Sofern nun die Religion durch den Cultus auch auf das äſthetiſche Gebiet übergeht, kann auch ſie ſich der Modalität der Form nicht entziehen. Ein Tempel z. B. muß qualitativ in einem erhabenen Styl und quantitativ daher in einer gewiſſen Größe erbauet ſein, wenn er ſeinem Begriff entſprechen ſoll. Die Dauer einer Predigt darf nicht zu kurz, aber auch nicht zu lang ſein; ſie muß ihr Maaß aus der Verbindung mit andern Maaßen, dem Bildungsgrade der Zuhörer, dem Gegenſtande der Betrachtung, der Gelegenheit u. ſ. f. entnehmen.

Anmerkung über den goldenen Schnitt.

In der neuern Zeit hat ſich Profeſſor A. Zeiſing um die ſo höchſt wichtige Wiſſenſchaft des Maaßes außerordentlich verdient gemacht. Er hat zuerſt 1854 in ſeiner: Neuen Lehre von den Proportionen des menſchlichen Körpers, aus einem bisher unbekannt gebliebenen, die ganze Natur und Kunſt durchdringenden Grundgeſetz; das Geſetz, welches die Alten die sectio aurea, den goldenen Schnitt, nannten, dahin formulirt: daß diejenige Proportion ſchön ſei, in welcher der kleinere Theil ſich zum größern ebenſo verhalte, wie der größere zum Ganzen. In ſeinen: Aeſthetiſchen Forſchungen 1855 hat er dies Geſetz ſchon weiter ausgedehnt, bis er 1856 in einer Abhandlung über: das Normalverhältniss der chemischen und morphologischen Proportionen, daſſelbe bereits als ein univerſelles Naturgeſetz ausſprach und ſeine Durchführung für die Chemie verſuchte. Wäre dies begründet, ſo wäre damit, wie man leicht einſieht, der Begriff des Maaßes auf eine ganz neue Stufe von unermeßlichen Conſequenzen erhoben. Das Bedenken, was man dagegen haben kann, liegt im Begriff der Form. Wo die Form weſentlich iſt, wie im Organiſchen und Aeſthetiſchen, da wird für harmoniſche Verhältniſſe jene Proportion in der That als Norm angeſehen werden können. Daß alſo der menſchliche Körper, daß viele thieriſche und pflanzliche Organismen, daß die Muſik und die Architektur in ihren höhern, über die bloße Symmetrie ſich erhebenden Formen darunter ſubſumirt werden können, iſt zugegeben. Ob aber die unorganiſche Natur, genauer geſprochen, die mechaniſche und dynamiſche, demſelben Maaß unterliegen, muß bezweifelt werden. Zeiſing iſt durch eine Progreſſion verleitet worden, für die Verhältniſſe des Major und Minor ſich mit ſehr approximativen Werthen zu begnügen. Er hat für den goldenen Schnitt aufgeſtellt: 1000: 618 = 618: 381 —, 618: 381 = 381: 236 u. ſ. w. Dieſer Proportion gegenüber hat er eine Progreſſion geſtellt: 0: 1, 1: 1, 1: 2, 2: 3, 3: 5, 5: 8, 8: 13, 13: 21 u. ſ. w., die von 377 auf 610 und von hier auf 987 kommt, ſo daß er 987 = 1000 und 610 = 618 ſetzt. Dieſe Progreſſion iſt nur eine arithmetiſche durch Summirung entſtehende. Zeiſing erblickt nun in ihr eine Annäherung an die Proportion des goldenen Schnittes und hat daher viele Verhältniſſe, jedoch nicht ohne Gewaltſamkeit, auf jene Progreſſion zurückgebracht. Er ſelbſt geſteht §. 88 die entſchieden geringere Bedeutung des goldenen Schnittes für die unorganiſche Natur zu. Wie ſehr er aber auch in die gefährliche, ſchon früher berührte Verſuchung gefallen iſt, das arithmetiſche Schema als abſtracte Norm feſtzuhalten und die Qualität über der Quantität zu vernachläſſigen, ſo ſind wir doch überzeugt, daß auch durch den Widerſpruch, den er erfahren muß, die Ergründung des Maaßbegriffs ungemein gefördert werden wird.

Veränderung des Maaßverhältniſſes.

Wir haben bisher die Verbindung ſelbſtſtändiger Maaße betrachtet. Es hat ſich dabei eigentlich ſchon ergeben, daß ein Maaß ſich auch verändern kann. Ein Maaß kann ſich verändern? Wäre es dann noch ein Maaß? Wir müſſen uns richtiger ausdrücken und ſagen, daß ein Daſein ſein Maaß verändern könne. Da Qualität und Quantität die Factoren des Maaßes ſind, ſo wird die Veränderung eines Maaßes, wie wir nun ſchon wiſſen, ihre Initiative auf der einen oder andern Seite haben, aber durch die Totalität hingreifen. Wenn die Verhältniſſe dieſelben bleiben, ſo iſt, wie wir ſehen, die Veränderung der Qualität oder der Quantität nur eine Modification. Aendert ſich aber das Verhältniß, ſo verändert ſich auch die Qualität und Quantität, obwohl die unmittelbare Qualität und Quantität als Subſtrat des Proceſſes an ſich auch dieſelben bleiben können. Sie ändern ſich nicht an ſich und ſie ändern ſich doch, weil ihr Verhältniß ſich ändert. Z. B. ſchwarzer Zinnober iſt gerade ſolcher Zinnober, als rother. Es iſt in Anſehung ihres Gewichts und ihrer Miſchung gar kein Unterſchied. Der eine enthält genau ſo viel Schwefel und Queckſilber als der andere. Der ſchwarze kann aber in rothen verwandelt werden. Er ändert ſich dann nicht als Zinnober, allein er ändert ſich in der Farbe, in ſeinem Verhältniß zum Licht. Schwarz und Roth ſind ein beſtimmtes Maaß des Lichtes oder richtiger der Länge und Geſchwindigkeit der Lichtwellen. In Anſehung der Metallität iſt die verſchiedene Farbe nur eine Modification, allein in Anſehung des Verhältniſſes des Zinnobers zum Licht bringt ſie einen andern Modus deſſelben hervor.

Wir unterſcheiden im Chemismus bei manchen Stoffen den paſſiven und den activen Zuſtand als einen Unterſchied der Modalität, der ſie in ihrer unmittelbaren Qualität und Quantität gar nicht verändert und ſie doch zu ganz andern macht. Der trockne und der flüſſige Phosphor z. B. ſind chemiſch derſelbe Phosphor, aber der flüſſige hat eine ganz andere Modalität, die ihn zu einem der ſtärkſten Gifte und zu einem nach der Verbindung mit andern Stoffen höchſt begierigen Körper macht. Im Pſychiſchen kann ſich ganz ebenſo Liebe in Haß verwandeln; es ſind dieſelben Menſchen; es iſt zwiſchen ihnen auch dieſelbe Beziehung; aber der gleiche Exponent ihres Verhältniſſes enthält deſſen Seiten in der Liebe als affirmativ, in dem Haß als negativ beſtimmte. Das urſprüngliche Maaß der Neigung hat ſich alſo nicht verändert, aber die Zuneigung iſt Abneigung geworden und hierdurch iſt nicht blos eine oberflächliche Modification, ſondern eine qualitative Aenderung in dem Maaße entſtanden. Die Liebe iſt zum Haß geworden.

Es gehören, wie man leicht erkennt, alle Begriffe hieher, die ſich bei dem Begriff des Werdens, der Veränderung des Grades, der Modification und der Maaßverbindung ergeben haben. Wir wollen ſie nicht wiederholen und nur diejenigen Begriffe hervorheben, welche bei der Maaßveränderung als eigenthümliche auftreten. Dies iſt der Begriff der Neutralität und der Knotenlinie. Die *Neutralität* erzeugt ſich, wenn ein ſelbſtſtändiges Maaß die Einheit zweier andern wird, die unter ſich entgegengeſetzte ſpecifiſche Quanta ſind. Es ſind dann zwei Fälle möglich. Entweder können dieſe Quanta ſich ſelbſt durch gegenſeitige Auflöſung neutraliſiren, oder es kann ein drittes Quantum exiſtiren, welches ihre Beziehung aufeinander ſchon enthält und deshalb zu ihnen in einem neutralen Verhältniß ſteht. In dem erſtern Fall verbinden ſich die beiden ſpecifiſchen Quanta zu einem neuen ſpecifiſchen Quantum. Dieſe *Verbindung wird aber zugleich zu einer Veränderung*, welche ihre Qualität und Quantität *anders ſpecificirt*. Es entſteht nicht eine bloße mechaniſche Syntheſe, eine additionelle Compoſition, ſondern das Product dieſer Weiſe der Verbindung löſt das eine Daſein im andern ſo gründlich auf, daß es ein in

Qualität und Quantität völlig verſchiedenes iſt. Indem es keines der ihm vorausgeſetzten Quanta bleibt, indem weder das eine ohne das andere iſt, ſondern jedes mit dem andern ſich verändert, kommt in ihm eine ganz neue Exiſtenz zur Erſcheinung, in deren Qualität und Quantität die Qualität und Quantität der zuvor ſelbſtſtändigen Quanta verſchwunden iſt. Dies iſt offenbar eine andere Modalität, als diejenige Veränderung, die wir zuvor betrachtet haben, wenn durch eine Aenderung des Zuſtandes die Modalität nur deſſelben Daſeins anders ſpecificirt wird. Dieſe Neutraliſation iſt keine Reduction der Entgegengeſetzten zur Indifferenz, ſondern die Begeiſtung derſelben zu derjenigen Einheit, welche den productiven Exponenten ihres Verhältniſſes enthält. Von den chemiſchen Proceſſen iſt dies bekannt. Neutrale Producte ſind in Form, Farbe, Cohärenz und ſonſtigen Eigenſchaften von den Stoffen verſchieden, die in ihnen ſich vereinigen. Allein auch hier würde man die Univerſalitat des Begriffs verkümmern, wollte man ihn auf den Chemismus beſchränken. Er kommt überall vor, wo ſolche Maaßverbindungen als Maaßveränderungen möglich ſind. Im Mechaniſchen iſt die Diagonale im Parallelogramm der Kräfte die neutrale Reſultante der entgegengeſetzten Richtung der Bewegkraft. Die Neutraliſation entgegengeſetzter Gefühle und Vorſtellungen macht ein weites Feld der pſychiſchen Proceſſe aus u. ſ. w. Der zweite Fall der Neutralität beſteht nun darin, daß die Einheit der entgegengeſetzten Exiſtenzen außer ihnen ſelbſt als ein für ſich ſeiendes ſpecifiſches Quantum vorhanden iſt, mit welchem ſie ſich als dem concreten Exponenten ihres Maaßes vergleichen. Dies Quantum muß dann in ſeiner Qualität und Quantität ſo beſchaffen ſein, daß es, wenn es ſich mit einem der ſich entgegengeſetzten Quanta vereinigt, das Maaßverhältniß derſelben veränderte. Indem es ſich auf ſie beziehe, muß es an ſich das gleiche Verhältniß zu jedem derſelben haben. Es muß qualitativ der Qualität ſowohl des einen als des andern verwandt ſein; es muß quantitativ eine mittlere Proportion der Quantität beider enthalten; ohnedem würde ſeine Verbindung mit dem einen oder andern zwar eine gewiſſe Modification, jedoch keine Aenderung des Maaßverhältniſſes bewirken. Solche Neutralität iſt uns aus politiſchen Beziehungen am Geläufigſten. Ein Staat erklärt ſich neutral. Dies kann er nur in Verhältniß zum Gegenſatz zweier andern. Er kann es aber nur, ſofern er zu beiden ſich als der thatſächliche Exponent ihrer Entgegenſetzung verhält. Außerdem wäre ſeine Neutralitätserklärung unmotivirt, gleichgültig, lächerlich. Wenn Baiern bei einem Kriege zweier Negerſtaaten an der Guineaküſte ſich neutral erklärte, ſo wäre das eine Thorheit, aber bei einem Kriege zwiſchen Oeſtreich und Preußen würde ſeine Neutralität ſehr wichtig ſein, denn es grenzt an einigen Puncten mit beiden (mit Preußen durch Rheinbaiern) und iſt groß genug, durch die Verbindung mit dem einen oder andern das Maaßverhältniß beider zu ändern. Wir ſehen daher ſogar, daß gewiſſe Staaten von den übrigen für neutral erklärt werden z. B die Schweiz, weil ſie zwiſchen Italien, Frankreich und Deutſchland in der Mitte liegt, weil ſie eine Italieniſche, Franzöſiſche und Deutſche Bevölkerung hat, weil ſie alle Arten der Arbeitstheilung von dem Nomadenleben der Sennhütten bis zu dem Fabrikleben der modernſten Induſtrie und damit einen nach allen Seiten gerichteten Verkehr enthält, weil ſie groß und bevölkert genug iſt, durch ihre Verbindung einen Ausſchlag zu geben u. ſ. w. So kann ſich eine politiſche Partei oder Fraction neutral verhalten z. B. bei politiſchen Wahlen auf die Ausübung ihres Stimmrechts verzichten. So ſoll der Richter ſich zu den Parteien neutral verhalten weil er das Geſetz repräſentirt, welches den Exponenten ihres Streites ausmacht u. ſ. w.

Vergleicht man beide Formen der Neutralität, ſo erkennt man leicht, daß das neutrale Product der erſtern ſich ebenfalls zu den in ihm aufgehobenen Maaßen als eine dritte für ſich ſelbſtſtändige Einheit verhält; ein Salz z. B. iſt gegen den baſiſchen und gegen den aciden Stoff, die es neutraliſirt, ſelbſt das Dritte; der Unterſchied beſteht aber darin, daß es in ſeiner Selbſtſtändigkeit beide ihm vorausgeſetzte Quanta als reell aufgelöſte enthält, ſich ſelbſt alſo nicht weder mit dem einen noch mit dem andern verbinden kann, daß hingegen im zweiten Fall eine ſolche Verbindung möglich iſt. Wir ſagen möglich iſt, denn dieſe Möglichkeit hat an der Natur der Dinge ihre Grenze. Z. B.

das grammatiſche Neutrum iſt für ſich ſelbſtſtändig. Es wird durch das Maſculinum und Femininum beſtimmt, aber indem es als die geſchlechtsloſe Form weder männlich noch weiblich iſt, kann ſeine Neutralität nur als die Indifferenz gegen den Unterſchied des Geſchlechts angeſehen werden. Sie iſt keine active Neutraliſation und kann daher weder mit dem Maſculinum noch mit dem Femininum ſich vereinigen. Als active Neutraliſation müßte daſſelbe Wort hermaphroditiſch ſowohl männlich als weiblich ſein. Es iſt dann generis communis. In der Natur iſt dies der wirkliche Hermaphroditismus, z. B. des Bandwurms, der männliche und weibliche Geſchlechtsorgane hat und ſich daher auch mit ſich ſelbſt begattet.

Die Maaßverbindungen ſind der Kanon für die Maaßveränderungen, die in der Erzeugung neuer Verbindungen beſtehen. Dieſe Neuheit iſt aber nur relativ in Verhältniß zu den empiriſch gegebenen Verbindungen, denn abſoluter Weiſe können ſich nur ſolche Verbindungen realiſiren, welche durch die Verwandtſchaft der Qualität und den Grad der Quantität möglich ſind. Hier ſehen wir nun, daß, was wir früherhin Werden oder Veränderung überhaupt genannt haben, in concreto zu einer unendlichen Mannigfaltigkeit von Maaßverhältniſſen ſich ausbreitet. Die Verbindungen können binäre, ternäre, quaternäre u. ſ. f. ſein. Dieſer Ausdruck gehört, wie faſt alle in dieſer Sphäre, urſprünglich dem Chemismus an, aber der in ihm enthaltene Begriff iſt allgemein. Mit zwei Menſchen kann ſich ein Dritter verbinden, ſo ändert ſich das Maaß der Verbindung der beiden erſten, z. B. wenn in der Ehe zu Mann und Frau ein Kind oder ein Hausfreund hinzutritt. So können ſich drei, vier und mehr Staaten mit einander verbinden u. ſ. f. Die Verbindungen können verſchiedene Ordnungen bilden und die Veränderung kann verſchiedene Grade durchlaufen. Wenn wir in dem chemiſchen Proceß die verſchiedenen Stufen der Oxydation mit Protoxyd, Deuteroxyd u. ſ. f. bezeichnen, ſo nennen wir im morphologiſchen Proceß die verſchiedenen Differenzen der Quantität ſchlechtweg Stufen z. B. die Bildungsſtufen des Embryo, die Altersſtufen des Lebendigen und übertragen dieſen Ausdruck auch auf die Entwicklung des Geiſtes.

Wenn ſich nun Neutraliſationen bilden können, ſo verſteht es ſich, daß ſie auch unter gewiſſen Verhältniſſen der Auflöſung fähig ſind. Unter dieſer Auflöſung verſtehen wir hier nicht das abſtracte Vergehen, ſondern das Aufheben des geſetzten Maaßes durch eine andere Verbindung eines der im neutralen Product enthaltenen Factoren mit einem andern ſpecifiſchen Quantum, zu welchem er eine größere Verwandtſchaft, als zu demjenigen hat, mit dem er jetzt verbunden war. Wenn wir ſagen: *größere Verwandtſchaft*, ſo iſt es der Unterſchied der Quantität, der ſich als die Bedingung der Veränderung herausſtellt; allein dieſer Unterſchied iſt zugleich ein quantitativer. Es iſt der ſpecifiſche Unterſchied, der es möglich macht, daß ein Daſein aus der Verbindung mit einem andern zur Verbindung mit einem ſolchen ausſcheidet, zu welchem es ſchon im Voraus durch ſeine Qualität in einem innigeren Verhältniß ſteht. Die eine Neutraliſation hebt ſich alſo nur auf, weil und indem ſich eine andere bildet und dieſe andere bildet ſich, weil ſie, ſo zu ſagen, noch nothwendiger iſt, als die erſte. Schwefel iſt mit Eiſen verwandter, als mit Queckſilber; er wird ſich alſo leichter mit dem Eiſen als mit dem Queckſilber verbinden und, iſt er mit dieſem verbunden, bei gebotener Gelegenheit, daſſelbe verlaſſen, ſich mit dem Eiſen zu verbinden.

In der Reihe der Maaßverhältniſſe wird durch die quantitative Aenderung der Qualität diejenige Veränderung hervorgebracht, welche Gruppen von beſondern Verhältniſſen erzeugt, die wir eine *Knotenlinie* von Maaßverhältniſſen nennen. Ich habe ſie anderwärts (Studien, II, 1844, S. 62—94) einer ausführlicheren Betrachtung unterworfen und will deshalb hier nur das Weſentlichſte dieſes Begriffs in Erinnerung bringen. Die Knotenreihe iſt nur in einem qualitativ identiſchen Subſtrat möglich; die Veränderung iſt eine quantitative; aber dieſe Veränderung bringt qualitative Differenzen der allgemeinen identiſchen Qualität hervor, welche in derſelben quantitativen Differenz ſich verlaufen. Dieſe formelle Gleichheit iſt es, wodurch ſich dies Maaßverhältniß von dem Begriff des Maaßes und der ſpecifiſchen Reihe von Maaßverhältniſſen überhaupt unterſcheidet. An ſich ſtellt die Reihe ein Continuum dar, aber die discreten

Momente deſſelben gliedern ſich zu Totalitäten, die in ſich die nämlichen Unterſchiede entwickeln. Es findet alſo an ſich die Allmäligkeit einer Scala ſtatt. Quantum geht in Quantum über. Es iſt eine Vermehrung oder Verminderung, je nachdem die Reihe progreſſiv aufſteigt oder regreſſiv abfällt. Aber in dieſer Continuität ſondern ſich die Quanta in Gruppen, die von einander ſich qualitativ unterſcheiden, während ſie zugleich quantitativ daſſelbe Verhältniß wiederholen. Wenn wir von einem Unterſchiede der Qualität in der Qualität reden, ſo heißt dies natürlich die andere Qualification des identiſchen Subſtrats; und wenn wir von einer Wiederholung deſſelben quantitativen Verhältniſſes ſprechen, ſo geht durch die Gruppen ſeiner Quanta die einfache Gradation ununterbrochen fort. Jene Identität der allgemeinen Qualität und dieſe Continuität der graduellen Quantität exiſtirt wirklich. Sie laſſen daher eigentlich nicht erwarten, daß beſondere Knotenpuncte ſich ſchürzen könnten. Und ſo nimmt man auch oft die Reihen nur in dem Sinn der allmäligen Veränderung, welche die an ſich unmerkliche Vermehrung oder Verminderung der Größe erzeugen ſoll. Um Mißverſtand abzuwehren, muß man zugeben, daß auch ein ſolches Uebergehen wirklich exiſtirt. Nicht weniger aber kann ſich eine Reihe in der Weiſe ſpecificiren, daß bei einem gewiſſen Quantum eine gewiſſe Qualität der Qualität abbricht, mit dem nächſten alſo eine andere anfängt, in ihrer Organiſation jedoch die nämlichen Verhältniſſe reproducirt, die, mutatis mutandis, in dem vorigen Abſchnitt der Reihe herrſchten. Dann iſt zwar auch, wie man ſieht, eine Stufenleiter vorhanden, allein innerhalb ihrer continuirlichen Gradation ſondern ſich relative Syſteme ab, die, während ſie die allgemeine Qualität anders qualificiren, in ſich die nämliche Structur wiederholen.

Der Ausdruck Knotenlinie iſt von den Schwingungen des Tons, überhaupt von der Wellenbewegung hergenommen. Die Wellenbewegung erzeugt auch ſtillſtehende Wellen, welche dennoch das Fortſchreiten der Bewegung nicht hemmen. Bei einer Longitudinalſchwingung des Tons theilt ſich die ſchwingende Saite ſelbſt in die Octave, Quinte u. ſ. w. Da, wo dieſe Theilung in der Saite erſcheint, ſpringt die Vibration ab, ohne deßhalb in ihrer Continuirung aufzuhören. Sie erzeugt als eine discontinuirliche einen ruhenden Punct, den das Experiment und in den der Saite aufgeſetzten Papierreiterchen anſchaulich zu machen pflegt, die, wo ein Knotenpunct iſt, feſt bleiben, während ſie von den ſchwingenden Stellen abfallen. Auf dem Knotenpunct ſcheint die Bewegung nicht da zu ſein; daß ſie da iſt, ſehen wir aus ihrer Fortſetzung. Sie ſpringt alſo weiter. In der folgenden Octave ſind die nämlichen Verhältniſſe vorhanden u. ſ. f. Der Sprung iſt der Uebergang in die andere Qualificirung der Qualität. Der quantitative Proceß vermittelt ihn, allein das Maaß ändert ſich, obwohl, formell genommen, nur eine einfache Vermehrung oder Verminderung exiſtirt. Man wird ſchon entſchuldigen müſſen, wenn wir dieſen Umſtand ſo oft in's Gedächtniß zurückrufen. Er iſt es, der die Knotenlinie zu einem ſo intereſſanten Phänomen macht. Am Leichteſten kann man dies bei der einfachen Zahlenreihe erkennen, ſofern ſie nach irgend einem Maaße getheilt wird. Iſt dies z. B. das dekadiſche, ſo ſtellt 1 bis 10 einen continuirlichen arithmetiſchen Fortgang dar, welcher mit 11, 12 u. ſ. w. ſich unbefangen continuirt. Aber mit 11 bis 20 beginnt das nämliche Verhältniß ſich zu erneuen, das von 1 bis 10 ſich entwickelte. 11 bis 20 iſt eine einfache continuirliche Progreſſion derſelben Zahlen, aber in einer höhern, durch die Präcedenz der erſten Dekas bedingten Ordnung. Jede Zahl derſelben iſt eine andere in der Totalität, ſtimmt aber mit der entſprechenden Zahl der frühern Ordnung überein, 11 mit 1, 12 mit 2, 13 mit 3 u. ſ. w. Zwiſchen 10 und 11 iſt alſo einerſeits die einfache Continuität der Progreſſion, andererſeits aber ein Sprung vorhanden, der, als Fortſchritt, auf denſelben Anfang innerhalb ſeiner Specification zurückgeht und in ihr die nämliche Folge wiederholt. Von 20 bis 30, von 30 bis 40 u. ſ. f. in's Unendliche reproducirt ſich mit der Steigerung die Wiederkehr deſſelben Verhältniſſes. In den chemiſchen Proportionen ſehen wir, daß ein Verhältniß, obwohl es quantitativ ſich ändert, doch noch qualitativ daſſelbe bleibt, bis das Quantum einen gewiſſen Grad erreicht hat, auf welchem eine qualitative Aenderung möglich wird. Z. B. 177 Theile Azot verbinden ſich mit 100 Theilen Oxygen; geht man über 100 hinaus, ſo erfolgt keine Verbindung, auch nicht bei 200; mit 300 aber tritt ſie wieder ein. Von 300 muß zu 500 fortgegangen werden. Zwiſchen 100 und 300, zwiſchen 300 und 500 continuirt ſich die Vermehrung ununterbrochen; aber nur bei 300, bei 500 erreicht ſie die Knotenpuncte, die ein Product möglich machen; in den Zwiſchenpuncten ſcheint nicht blos ſich nichts in der Qualität zu ändern, ſondern ändert ſich auch wirklich nur die Quantität. Im Kreiſe läuft die Gradation continuirlich von 1 bis 360 fort; aber 90, 180, 270 bilden Knotenpuncte, in denen von 1 bis 90 jeder Quadrant dieſelben Verhältniſſe wiederholt; Sinus und Coſinus werden der Ausdruck des an ſich gleichen Maaßes in ihnen.

Der Begriff der Knotenlinie hebt alſo den Begriff der Neutralität in ſich auf. Der Knotenpunct iſt der Moment, in welchen der Bildungsproceß ſich ſelbſt gleichſam anhält und ſich in ſich vertieft, um aus einer ſcheinbaren Ruhe und Gleichgültigkeit ſofort zu einer andern Stufe überzugehen. Die Bewegung des Proceſſes wird nur latent, arbeitet aber actu weiter. Der Knotenpunct ſelbſt hat das gleiche Verhältniß nach rückwärts, wie nach vorwärts. Er iſt eine Janusgeſtalt, welche zwiſchen Vergangenheit und **Zukunft** die neutrale Gegenwart dadurch darſtellt, daß ſie zwar für jene **Extreme**, nicht aber für dieſe **Mitte** ein Geſicht zeigt. Das Wichtige liegt jedoch offenbar nicht blos in der negativen Seite des neutralen Moments, ſondern nicht weniger in der poſitiven. Dies iſt es, was man mit dem Ausdruck des Sprungs hat bezeichnen wollen. Stellt man ſich eine Reihe von Maaßverhältniſſen nur als eine einfache Scala vor, ſo kann darin nur die Continuität der quantitativen Progreſſion ſtattfinden. Beachtet man aber, daß innerhalb derſelben Knotenpuncte exiſtiren, ſo erkennt man zugleich die qualitative Differenz, welche durch die Totalität des Zuſammenhanges vermittelt wird. Wenn man alſo behauptet, daß in der Natur kein Sprung exiſtire, ſo iſt dieſe Behauptung in ſo weit richtig, als vom rotirenden Aethermolecül bis zum vollendetſten Säugethier ein continuirlicher Fortſchritt vorhanden iſt; ſie wird aber unrichtig, wenn ſie in dieſer Progreſſion den zugleich qualitativen Unterſchied der mechaniſchen Natur von der dynamiſchen, der dynamiſchen von der organiſchen und in dieſer des Minerals von der Pflanze, der Pflanze vom Thier leugnen will. Dies war der Irrthum in Leibnitzens lex continuitatis. Mit der bloßen Quantität der allmäligen Steigerung kommt man hier nicht aus. Die Pflanze iſt immer noch etwas ganz anderes, als ein vollkommnerer Kryſtall, wenn ſie auch in ihrem Zellgewebe an die kryſtalliniſche Form erinnert. Und ſo iſt auch das Thier nicht blos, wie Novalis ſagte, eine brennende Pflanze, ſondern ſetzt die Vegetation zu einem Moment ſeines Lebens herab. Der Lebensproceß verläuft ſich als Knotenlinie in dem Wechſel von Schlafen und Wachen. Das Leben geht von dem einen dieſer Zuſtände in den andern durch eine quantitative Veränderung über. Das wachende Leben ermüdet und das ſchlafende reproducirt die verbrauchte Kraft. Das Einſchlafen und das Erwachen ſind die entgegengeſetzten Knotenpuncte, die eine andere Qualificirung des Lebendigen bewirken. Das Wachen bricht eben ſowohl ab, als das Schlafen. Das Verhältniß aber, in welchem Wachen und Schlafen bei einem lebendigen Individuum ſtehen, hängt theils von dem Verhältniß ab, den es auf der Stufe der Entwicklung des Lebens überhaupt einnimmt, theils von dem Verhältniß ſeiner Altersſtufe. Durch beide Factoren wird das Maaß des Schlafs ein anderes. Die verſchiedenen Thiere und Altersſtufen verhalten ſich darin verſchieden. Non datur saltus in natura iſt alſo richtig von Seiten der Quantität des einfachen Fortgangs, aber datur saltus in natura iſt richtig von Seiten der qualitativen Differenz im Fortſchritt. In der Geſchichte eines Volks ſind die verſchiedenen Verfaſſungen, die es ſich gibt, ſolche Knotenpuncte. Es iſt daſſelbe Volk, welches continuirlich von einer zur andern übergeht, der Fortgang iſt zugleich eine Steigerung; allein der Uebergang von der einen Verfaſſung zur andern iſt ein Sprung in eine andere politiſche Qualität. Wir ſehen, daß eine Verfaſſung im Untergange begriffen iſt, wenn der Widerſpruch zwiſchen dem Geſetz und den thatſächlichen Licenzen der Willkür immer größer wird. Dies iſt ein quantitatives Moment. Bevor es jedoch nicht zu einem gewaltſamen Bruche kommt, tritt die Maaßveränderung, die ſich vorbereitete und verſchiedene Formen der Corruption annahm, noch nicht als ſolche hervor. Erſt wenn der Zuſtand der Entzweiung eine gewiſſe Allgemeinheit gewonnen hat, wird der Staat dazu reif. Die Römiſche Monarchie wurde Republik und die Republik wurde Monarchie. Dort wie hier bezeichnet ein Brutus den perſönlichen Knotenpunct der Entwickelung. Beide waren Republicaner, aber der erſte ſchuf die Republik aus der Monarchie, während der zweite die Republik, die ſich ſelbſt zerſtört hatte, gegen die Monarchie retten wollte, die nunmehr gegen die Republik eben ſo berechtigt war, als einſt die Republik gegen die Monarchie. Der erſte Brutus ließ ſeine Söhne als Hochverräther hinrichten; der zweite Brutus tödtete den Cäſar, der ihm Vater geweſen und richtete dieſe That durch ſeinen Selbſtmord.

Im Sprunge liegt etwas Plötzliches, das uns mit Recht den Uebergang zurückruft, den wir bei dem Begriff des Differentials betrachtet haben. Noch erhält ſich auf der Oberfläche der Erſcheinung in der Allmäligkeit des Werdens, das nur quantitativ fortſchreitet, daſſelbe Maaß, allein mit Einem Male bricht die Exiſtenz zuſammen weil ihr Maaß verloren gegangen. Das Maaß, bis zum Ueberlaufen voll, läuft noch nicht über; aber noch Ein Tropfen — und es läuft über.

3) Die Maaßloſigkeit.

Alles, was iſt, hat ein Maaß; das Maaß kann ſich verändern; die Veränderung kann einen Punct erreichen, wo das Maaß ſich aufhebt. In dieſem negativen Moment iſt alſo kein Maaß vorhanden, allein das Daſein ſelber exiſtirt doch noch. Es iſt maaßlos geworden. Wenn wir nun ſchon bei der Veränderung des Maaßes fragen mußten, ob und wie ſie dann möglich ſei, da ja das Maaß nicht von dem Daſein getrennt werden kann, dem es vielmehr als der Hüter ſeiner Grenze inwohnt, ſo können wir uns noch mehr verwundern, daß das Maaß ſolle untergehen können. Allein im Begriff der Veränderung iſt dieſer Begriff ſchon an ſich geſetzt, denn es hat ſich darin ergeben, daß das ſpecifiſche Quantum ſowohl durch ſeine Qualität als Quantität ſein Verhältniß zu andern ſpecifiſchen

Quantis ändern kann. Dies Verhältniß iſt das Maaß. In dem Augenblick folglich, in welchem durch die Veränderung diejenige Einheit aufgehoben wird, welche ein Daſein als dies ſpecifiſche Quantum conſtituirt, wird auch ſein Maaß aufgehoben. D. h. Maaßloſigkeit iſt ein relativer Begriff. So gut als das Maaß von dem Zuſammenhang abhängt, eben ſo gut hängt auch die Maaßloſigkeit von demſelben ab. Sie exiſtirt nur als der Uebergang zur Conſtituirung eines andern Maaßes.

Da in dem Maaß die Quantität der bewegliche Factor iſt, ſo iſt die Maaßloſigkeit eine doppelte, obwohl wir gewöhnlich nur an diejenige denken, welche durch das Hinausgehen über das affirmative Maximum geſetzt wird. Sie iſt das Uebermaaß, das Zuviel, welches der Zuſammenhang der Exiſtenzen nicht mehr erträgt; ein Zuviel, das, für ſich genommen, ſehr wenig ſein kann, allein durch den Zuſammenhang eine ganz andere Bedeutung empfängt und durch ihn mit einer Energie ausgerüſtet wird, die ohne ſolche Complication unmöglich wäre. Dem Uebermaaß ſteht aber das Unmaaß gegenüber, das Zuwenig, mit welchem ein gewiſſes Maaß ſich auch nicht mehr erhalten kann. Das Wenige iſt immer noch vermöglich, den normalen Zuſtand hervorzubringen, aber das Zuwenige wird verhältnißlos. Es iſt noch ein Daſein, aber es reicht nicht mehr hin. Es kann ſich noch vermehren; wenn es jedoch nicht ſo viel wird, als der Zuſammenhang nothwendig fordert, ſo iſt dieſe Vermehrung ohnmächtig. Es erfolgt dennoch die Auflöſung des Maaßes. Wie bei dem Uebermaaß eine geringe Vermehrung genügt, das beſtehende Maaß zu vernichten, ſo genügt bei dem Unmaaß eine geringe Verminderung der Verminderung nicht mehr, das Maaß zu erhalten. Das Unmaaß iſt ein Uebermaaß des Minimums. Das Leben z. B. muß das ihm nothwendige Maaß zwiſchen dem Uebermaaß der Hypertrophie und dem Unmaaß der Atrophie hervorbringen. Ein Fluß darf, um ſchiffbar zu ſein, weder die Ufer überſchwemmen noch bis zum Austrocknen ſeicht werden. Ein Gemälde darf nicht ſo groß ſein, daß man Mühe hat, nur aus der Ferne ſeine Geſtalten zu faſſen, wie jenes wahnſinnige Porträtbild von hundert Ellen, welches Nero von ſich malen ließ und deſſen Kritik der es zertrümmernde Blitz übernahm, noch ſo klein, daß man Mühe hat, in ſeiner nächſten Nähe Geſtalten und Farben zu unterſcheiden u. ſ. w.

Dieſer allgemeine Begriff des Maaßloſen empfängt eine beſondere Beſtimmtheit durch das immanente Maaß, ſofern es als *Articulation* das *Ebenmaaß der Proportion* iſt, in welchem die Glieder eines Ganzen durch die Einheit ihres Begriffs zu einander ſtehen. Hier iſt das Zuviel oder Zuwenig durch die Einheit der Totalität gemeſſen. Ein Verhältniß, welches in der Gliederung dem Geſetz des goldenen Schnittes nicht entſpricht, widerſpricht der ſein ſollenden Eurythmie und Harmonie als ein Auswuchs, der wegzuſchaffen, als ein Mangel, der zu ergänzen wäre. Wenn wir an der menſchlichen Geſtalt ſechs Finger der Hand treffen, ſo iſt dies Zuviel eben ſo maaßwidrig, als wenn wir mit nur vier Fingern ein Zuwenig fänden. Solche Desorganiſationen will ich hier nicht weiter verfolgen, da ich ſie ausführlich 1853 in meiner Aeſthetik des Häßlichen betrachtet habe, die man freilich dadurch in Verruf gebracht hat, daß man von ihr dem Publicum die Meinung inſinuirte, ſie ſei die extremſte Verirrung im Gebiet der Aeſthetik, weil ſie das Häßliche und zwar *als ſolches* für eine Art des Schönen erklärt und mit dem Erhabenen und Komiſchen in Reih und Glied geſtellt habe, wie dies ſelbſt von Zeiſing in ſeinen Aeſthetiſchen Forſchungen S. 146 geſchehen iſt. Wie die Dialektik der Hegelſchen Philoſophie nach der Verläumdung ihrer Gegner in ihrem Pantheismus das Böſe als das Gute hinſtellen ſoll, ſo ſoll ſie nun durch jene Aeſthetik auch zu der Monſtroſität gekommen ſein, das Häßliche für das Schöne zu halten.

Maaßloſigkeit hat aber noch einen eigenthümlichen Sinn als das *Incommenſurable* in der Vergleichung eines Quantums mit andern Quantis. Es kann das Verhältniß dann nicht auf eine adäquate Weiſe, ſondern nur approximativ ausgedrückt werden. Die Annäherungswerthe enthalten bald ein Zuviel, bald ein Zuwenig und machen, wenn dies Quantum des Darüber oder Darunter auch nur ein Minimum iſt, den Ausdruck zu einer irrationalen Größe. Die Katheten und die Hypotenuſe eines gleichſchenkligen, rechtwinkligen Dreiecks verhalten ſich wie $1 : \sqrt{2}$, ein Verhältniß, das ſich nur annäherungsweiſe, vollkommen genau aber weder durch eine ganze noch durch eine gebrochene Zahl ausdrücken läßt. Sollen die Seiten eines rechtwinkligen Dreiecks commenſurabel werden, ſo müſſen ſie ſich wie die Zahl 3, 4 und 5 verhalten.

Auch das Unendliche der Quantität nennen wir maaßlos Es iſt das Unermeßliche, für deſſen Grenzenloſigkeit als eine unmeßbare ein Maaßſtab unmöglich iſt und deſſen Weite auch nicht durch annähernde Werthe ſich darſtellen läßt. Die wahrhafte Unendlichkeit, die in der Selbſtbegrenzung der Idee liegt, nennen wir, um die ihr eigenthümliche Maaßloſigkeit zu bezeichnen, das Unergründliche. Der Raum iſt unermeßlich, aber die Schönheit eines wahrhaften Kunſtwerks oder die Heiligkeit eines gottgeweiheten Lebens iſt unergründlich. Das Schöne kann nicht zu ſchön, das Heilige nicht zu heilig ſein.

Maaßloſigkeit in dem uns hier zunächſt beſchäftigenden Sinn iſt das Untergehen eines beſtimmten Maaßes durch Veränderung des Verhältniſſes, in welchem ein ſpecifiſches Quantum zu andern ſteht. Die Veränderung darf nicht eine bloße Modification ſein, ſondern, um maaßlos zu werden, muß ſie das Verhältniß ſelbſt aufheben. Wenn ein Fluß die Ufer überſtrömt, ſo hört er auf, Fluß zu ſein. Er wird zum See; Fluß iſt er in den Grenzen ſeines Ufers. Wenn eine Neigung maaßlos wird, ſo kennt ſie keine Grenze mehr; in dieſem Aufheben jeder Grenze wird ſie Leidenſchaft. Der Spieler opfert ſeiner Sucht alles Eigenthum, aber damit beraubt er ſich ſelbſt des Mittels zum Spiel. Es iſt jedoch nicht nothwendig, ſich die Maaßloſigkeit in ſolchen prägnanten Formen vorzuſtellen, ſondern die Hauptſache ihres Begriffs beſteht darin, daß das Maaß eines Daſeins in dem Moment verloren geht, in welchem ſein Beſtehen als dieſes ſpecifiſchen Quantums durch die quantitative Ueberverminderung oder Uebervergrößerung ſeiner Qualität ſich aufhebt.

III.

Die Indifferenz im Wechſel der Maaßverhältniſſe.

Es ſcheint im Begriff des Maaßes ein Widerſpruch zu liegen. Einerſeits iſt es das Feſte, ſich immer Gleiche, anderſeits iſt es veränderlich und ungleich. Es wurde jedoch ſchon bemerkt, daß dieſer Widerſpruch nicht im Maaß als ſolchem, ſondern in dem Daſein liegt, das, als ein ſpecifiſches Quantum, durch ſeine Qualität und Quantität der Veränderung nach vielen Seiten hin offen ſteht. In eben dieſer Qualität und Quantität begründet ſich aber die Negation der Maaßloſigkeit, denn, indem dies beſtimmte Verhältniß von Qualität und Quantität ſich aufhebt, verſchwindet damit doch nicht das Verhältniß des Daſeins zu anderm Daſein überhaupt. Im Uebergehen zur Maaßloſigkeit geht zwar dies Daſein unter, allein es löſ't ſich nicht in Nichts auf. Das Nichts, was geſetzt wird, bezieht ſich nur auf die Negation des ſpecifiſchen Quantums in einem ſeiner Verhältniſſe, während das Daſein ſich erhält, obwohl es ſein Maaß geändert hat. Das Werden kann in concreto niemals Werden in's Unbeſtimmte hin ſein; es muß ſich zum Werden eines beſtimmten Daſeins entſchließen. Das Untergehn eines Maaßes muß alſo das Werden eines andern ſein, denn das Daſein kann nicht abſolutes Nichts werden und das Werden kann nicht Werden des Nichts ſchlechthin, es kann nur Werden eines relativen Nichts ſein. Dies iſt ein ſehr einfacher Begriff, ſo lange wir ihn in ſeiner Abſtraction denken; er kann aber ſehr ſchwierig werden, wenn wir ihn in concreten Beziehungen denken ſollen. Die Maaßloſigkeit iſt nur der Moment des Ueberganges zu einer andern Maaßbeſtimmtheit. In der chaotiſch erſcheinenden Anarchie des Ueberganges von einem untergehenden Maaß zur Neubildung eines andern erzeugt ſich ſchon wieder mit Nothwendigkeit ein beſtimmtes Verhältniß des Daſeins. Das Daſein kann nur als ein qualitatives und quantitatives exiſtiren und iſt alſo an und für ſich gegen den Wechſel ſeiner Maaßverhältniſſe indifferent. Die Unmittelbarkeit des Seins ſtellt ſich aus aller Veränderung immer wieder als das urſprüngliche

Verhältniß her. Mit ironiſcher Ruhe ſchauet ſie gleichſam dem unaufhörlichen Anderswerden zu, denn — anders wird es nicht, weil das Sein an ſich kein anderes zu werden und ſich eben ſo wenig zu vernichten vermag. Auch die Maaßloſigkeit, welche das Maaß des Daſeins in Frage zu ſtellen ſcheint, iſt nicht eine abſolute Auflöſung, nur ein relativer Durchgangspunct. Das Maaß ſchlechthin als die Wahrheit des Seins kann weder von dem Zuwenig des Unmaaßes noch von dem Zuviel des Uebermaaßes vernichtet werden, denn, wenn auch die Exiſtenzen untergehen, in deren Daſein es ſich realiſirt, ſo kann es ſelber doch nicht verſchwinden. Wenn in einem beſtimmten Fall das Maaß ſich ändert, ſo tritt ein anderes ein. Maaßlos iſt nur der Moment der Veränderung ſelbſt. Wir ſagen, daß ein Fluß in eine maaßloſe Ueberſchwemmung übergegangen ſei, aber ſie hat ihr Maaß, denn ſo groß die Waſſermaſſe ſei, ſo iſt ſie doch ein endliches Quantum, das ſich erſchöpft und deſſen Zügelloſigkeit, indem ſie über die Ufer ſtürmt, bald in's Seichte ſich verläuft, bald von neuen Ufern gebändigt wird. Der Fluß kehrt endlich in ſein altes Bette zurück oder gräbt ſich ein neues. Eine Neigung wird durch den Affect, der in ſie eingeht, zur Leidenſchaft. Dieſer Zuſtand iſt eine Veränderung des Maaßes, die wir in Verhältniß zu dem ruhigen Rhythmus der Neigung maaßlos nennen, die aber ihren eigenen dithyrambiſchen Rhythmus und an der Natur der Dinge, d. h. an dem ihnen immanenten Maaße ihre Grenze hat. Wenn ein Menſch in ſeiner Leidenſchaftlichkeit wahnſinnig wird, ſo iſt dies ein Zuſtand der Maaßloſigkeit, der aber für ſich eine ſpecifiſche Modalität der Gemüthserkrankung ausmacht und daher vom Irrenarzt doch wieder nach einem beſtimmten Maaße gemeſſen wird. — Die Herbartiſche Philoſophie hat in ihrer Lehre von der Statik und Mechanik der Vorſtellungen viele hieher gehörigen Begriffe erörtert, die nur aus der Specialität des pſychologiſchen Gebiets herausgenommen werden dürften, um in ihrer ontologiſchen Allgemeinheit zu erſcheinen. Herbart hat dieſe allgemeinere Bedeutung gefühlt, wenn er im Anfang des zweiten Theils ſeiner Pſychologie eine Statik und Mechanik des Staats nach denſelben Geſetzen der ſtatiſchen Schwelle, der Complication und Verſchmelzung der Vorſtellungen aufſtellte. Seine Abhandlung de attentionis mensura ſpricht deutlich genug aus, daß es ſich in der pſychologiſchen Dialektik um Maaßverhältniſſe handelt.

Es exiſtirt alſo: 1) ein ſteter Wechſel der Maaßverhältniſſe überhaupt; 2) ein umgekehrtes Verhältniß in der beſtimmten Beziehung der Veränderung des Maaßes; 3) eine hierdurch vermittelte vollkommene Indifferenz des Seins an ſich gegen den Wechſel der Maaßverhältniſſe. Der Begriff der Modalität kehrt hiermit zwar zum Begriff des Seins überhaupt zurück, jedoch nicht als zu dem reinen, unbeſtimmten Sein, ſondern zu dem Sein, wie es, als die Einheit der Qualität und Quantität des Daſeins, das als Maaß beſtimmte Sein iſt.

1) Der Wechſel der Maaßverhältniſſe.

Das Sein iſt Werden; das Werden wird Daſein; das Daſein beſtimmt ſich qualitativ; die Qualität ändert ſich durch die Quantität; alles Daſein verhält ſich als ein ſpecifiſches durch ſeine Qualität und Quantität; alles Daſein iſt alſo ein Maaß und alle Veränderung eine Maaßveränderung. Weil aber das Maaß als ſolches ſich nicht ändert, ſo iſt die Veränderung eigentlich ein Wechſel des Maaßverhältniſſes, welches das Daſein durchläuft. In was für einem Zuſtande es ſich befinde, ſo wird ihm durch ſein Verhältniß immer ein Maaß geſetzt. Damit ein Waizenkorn reife, bedarf es eines ganz beſtimmten Quantums Wärme, das man berechnet hat. Ob es daſſelbe in vertheilten Portionen oder als ein Continuum und in was für Temperaturgraden aufnimmt, iſt ein Unterſchied nur der Modification; das conſtante Maaß iſt ein gewiſſes Quantum. Bleibt die Wärme hinter demſelben zurück, ſo iſt der correlate Zuſtand des Korns der der Unreife; geht ſie darüber hinaus, ſo entſteht Ueberreife. Daſſelbe Korn kann durch alle drei Zuſtände, Unreife, Reife, Ueberreife, hindurchgehen. Sie ſind ein Wechſel ſeines Maaßverhältniſſes. Der Erfahrne wird von ihm nicht mehr überraſcht, während der Neuling, der das Maaß noch nicht kennt, mit jedem Stadium der Veränderung in Unſicherheit verſetzt wird. Das Bleibende iſt das Maaß, das ſich im Wechſel der Verhältniſſe behauptet. Die einzelnen Exiſtenzen und ihre beſondern Zuſtände entſtehen und vergehen, aber das Maaß ſelber beharrt. Nicht nur in der Natur, ſondern auch in allen den Gebieten des Geiſtes gilt dies, welche die Natur zur letzten Bedingung haben, z. B. der Kleidung, an deren Wandelung die Laune der Menſchen einen grenzenloſen Spielraum zu haben ſich einbildet. Aber die Mannigfaltigkeit der Nationaltrachten iſt urſprünglich bei einer jeden durch die Natur und die von ihr gebotenen Stoffe bedingt. Da wo eine Nationaltracht als Maaß der Kleidung zu exiſtiren aufgehört hat, ſcheint eine Maaßloſigkeit individueller Willkür unvermeidlich. Aber wir ſehen bald eine Mode ſich als die vorübergehende Tracht ausbreiten, deren Form der allgemeinen Stimmung einer Epoche entſpricht. Die Mode ändert ſich unaufhörlich, aber ſie hat theils an der Geſtalt des Menſchen, theils am Klima, theils an der Schamhaftigkeit unmittelbare Grenzen. Mittelbar aber iſt es die Schranke in der Stimmung der Zeit, welche den Ausſchweifungen und Launen der Mode ein Ziel ſetzt. Die Mode iſt alſo immer vorhanden. Man verwundert ſich, wie ſie entſteht, nicht weniger, wie ſie vergeht. Widerſtandlos breitet ſie ſich aus, widerſtandlos verſchwindet ſie, weil ihre Form der ſymboliſche Exponent des eigenthümlichen Maaßes einer Epoche iſt. Die Maaßloſigkeit der Mode iſt nur ſcheinbar und im Wechſel der Maaßverhältniſſe vielmehr als ein adäquater Ausdruck der Entwicklung des Geiſtes vorhanden. Was die Nationaltrachten im Nebeneinander, das ſind die Modetrachten im Nacheinander, und in ihrer Geſchichte erkennen wir das Maaß, welches der Zeitgeiſt ihnen als ſeiner charakteriſtiſchen Form aufgedrückt hat.

2) Das umgekehrte Verhältniß im Wechſel des Maaßes.

Der Wechſel der Maaßverhältniſſe iſt alſo die unaufhörliche Veränderung nicht des Seins an ſich, ſondern der Zuſtände des Daſeins, denn das Sein an ſich iſt keiner Veränderung fähig. Es iſt ſelber das Maaß, dem ſich die Unruhe und Vielgeſtaltigkeit des Werdens unterwerfen muß, wie die Säule in der Rennbahn feſtſteht, während die Roſſe und Wagen ſich um ſie herumbewegen. Aber in der Mannigfaltigkeit des Wechſels iſt noch ein beſtimmtes Verhältniß, durch welches ſich das Sein in der Gleichheit mit ſich erhält, nämlich die Entgegenſetzung, in welcher der Wechſel ſich verläuft. Die Quantität bewegt ſich graduell zwiſchen einem Minimum und Maximum. Wird das eine oder andere überſchritten, ſo entſteht Maaßloſigkeit. Maaßloſigkeit iſt aber nichts Abſolutes, vielmehr der Uebergang zur Bildung eines andern Maaßes. Es iſt möglich, daß daſſelbe in ſich einen Fortgang in's Unendliche habe, ſo wird der Zuſtand des Daſeins darin doch immer einen beſtimmten Grad einnehmen müſſen. Hitze z. B. kann ſich in's Unendliche ſteigern, ſo wird jede Steigerung ihre Intenſität um ein beſtimmtes Quantum von Graden vermehren. Es iſt auch möglich, daß eine affirmative Unendlichkeit eintritt; ſo wird das Daſein als eine in ſich ſelbſt unendliche Thätigkeit in ſich zur perennirenden Wiedererzeugung deſſelben Maaßes zurückkehren. Im Verhältniß aber der Maaße wird die Vermehrung der einen Seite der Verminderung der andern und umgekehrt entſprechen. Indem die Quantität der einen Qualität zunimmt, nimmt die der entgegengeſetzten ab. Um ſo viel, als die eine ſich vermehrt, vermindert ſich die andere, oder, was daſſelbe, in dem Maaße, in welchem ſich die eine vermindert, vermehrt ſich die andere. Es iſt an ſich das nämliche Daſein, welches ſich in der Entgegenſetzung zu ſich ſelber verhält. Man könnte denken, daß die Vermehrung oder Verminderung in's Schrankenloſe ſich fortſetzt, allein hier treten durch die concrete Natur des Daſeins, wie wir nun ſchon hinreichend erkannt haben, Wendepuncte ein, welche die Maaßloſigkeit qualitativ zu einem andern Maaß aufheben.

Wenn die Größe einer Maſſe ſich vermindert, ſo vermehrt ſich die Kleinheit derſelben und umgekehrt. Wird eine Bewegung langſamer, ſo vermindert ſich ihre Geſchwindigkeit; die Vermehrung der Geſchwindigkeit iſt umgekehrt eine Verminderung der Langſamkeit der Bewegung. Um ſo viel, als der Sinus wächſt, nimmt der Coſinus ab, und umgekehrt. Das Vergehen der Fluth iſt das Entſtehen der Ebbe und umgekehrt. In dem Maaße, als die Geſundheit abnimmt, nimmt die Krankheit zu, und umgekehrt. Um ſo viel die Einſicht fortſchreitet, vermindert ſich die Unwiſſenheit und umgekehrt u. ſ. w.

In allen ſolchen Fällen iſt ein Daſein vorhanden, welches ſich in der Entgegenſetzung von Qualität und Quantität quantitativ mit ſich vergleicht. Die eine und die andere Qualität haben den gleichen Exponenten ihres umgekehrten Verhältniſſes, aber, was man nicht vergeſſen darf, nur ſo lange, als das allgemeine Subſtrat der Veränderung exiſtirt. Eine Bewegung iſt in dem Maaß ihrer Geſchwindigkeit nothwendig langſamer oder ſchneller; dieſe Modalität ſteht in einem umgekehrten Verhältniß. Wenn aber die Bewegung gleichmäßig iſt oder in Ruhe übergeht, ſo hebt ſich auch dies Verhältniß auf. Die Größe des Sinus und Coſinus ſteht in einem umgekehrten Verhältniß; wenn aber der Coſinus mit dem Sinus zuſammenfällt, ſo hebt ſich daſſelbe auf. Ebbe und Fluth verhalten ſich umgekehrt zu einander, haben aber beide ihr Maaß an der immer gleichen Attraction des Mondes und der Sonne. Von der Vogelperſpective aus würde man das tägliche allmälige Fortſchreiten der Fluthbewegung in ihrer Periodicität ſehen können. Krankheit iſt der Geſundheit als eine andere Qualität des Lebens entgegengeſetzt, hat aber an der Geneſung einerſeits, am Tode anderſeits ihre Grenze. Unwiſſenheit und Einſicht ſind einander qualitativ entgegengeſetzt, aber das Erkennen hat an ſich ſelbſt eine Grenze, wo es zur Einſicht nur in die Nothwendigkeit ſeines Nichtwiſſens gelangt. Was z. B. den Kern der Erde ausmache, kann man niemals a posteriori erfahren, und wie eigentlich unſer Zuſtand nach dem Tode beſchaffen ſein werde, niemals a priori wiſſen. Ein ſolch beſtimmtes Wiſſen von der Unmöglichkeit des Wiſſens hat immer einen großen Werth, weil es gegen phantaſtiſche Einbildung ſchützt.

Dieſe Bemerkungen ſollen nur veranſchaulichen, daß die Umkehrung des Verhältniſſes zwiſchen den Extremen eines beſtimmten Daſeins ſich bewegt, an der allgemeinen Qualität deſſelben aber ihre Grenze hat. Das Daſein ſchwankt zwiſchen den Extremen hin und her, allein an dieſen ſelbſt offenbart ſich das Maaß, welches die Schwankungen des Wechſels beherrſcht. Was Ariſtoteles von der Tugend geſagt hat, daß ſie das Maaß zwiſchen zwei Extremen ſei, gilt von dem Maaß überhaupt.

Ariſtoteles hat damit nicht ſagen wollen, daß die Tugend eine mechaniſche Summe zweier Laſter ſei, ſondern daß die Qualität einer Tugend quantitativ zwei Extreme habe, bei denen angelangt ſie im Begriff ſei, affirmativ oder negativ maaßlos zu werden und damit ihre Qualität aufzuheben. Er hat daher geſagt, daß die Wirthſchaftlichkeit ſich zwiſchen den Extremen der Verſchwendung und des Geizes zu behaupten habe. Dieſe beiden ſtehen ſich einander als qualitativ verſchiedene Laſter gegenüber. Man kann nicht ſagen, daß eine Zunahme der Verſchwendung einer Abnahme des Geizes und umgekehrt entſpreche. Sie verhalten ſich vielmehr zum Eigenthum auf innerlich verſchiedene Weiſe. Die Verſchwendung will ihre Zwecke realiſiren und achtet dafür nicht der Mittel, welche ſie maaßlos verwendet; der Geiz macht das Mittel ſelbſt zu ſeinem Zweck und wird maaßlos in der todten Anhäufung deſſelben. Die Wirthlichkeit hat in ſich den Gegenſatz des Zuviel und Zuwenig der Sparſamkeit. Je mehr ſie ausgibt, um ſo weniger ſparſam iſt ſie; je weniger ſie ausgibt, um ſo ſparſamer. Ausgabe und Einnahme ſind es alſo, die in einem umgekehrten Verhältniß ſtehen und hieraus folgt für den richtigen Begriff der Wirthlichkeit, daß nicht mehr ausgegeben werden darf, als eingenommen wird, genauer noch, daß etwas weniger ausgegeben werden muß, um aus dem Ueberfluß für das Unvorhergeſehene ein ausreichendes Mittel zu beſitzen. Nun erſt ergibt ſich der richtige Sinn der Ariſtoteliſchen Definition. Die Quantität macht im Einzelnen es ſchwierig, die Grenze der Ausgabe zu ziehen. Man wird zweifeln können, ob man in einem beſtimmten Fall zu viel oder zu wenig ausgegeben habe. Dennoch exiſtirt eine Grenze für jedes Extrem. Wird mehr verausgabt, als nothwendig iſt, ſo wird verſchwendet; wird weniger, als nothwendig, verausgabt, ſo wird gegeizt. Das Maaß der Wirthlichkeit liegt alſo nicht blos in dem abſtract quantitativen Verhältniß, ſondern auch in der qualitativen Beſtimmung des Vermögens, in der Art und Weiſe ſeiner Verwendung, die von dem Mehr oder Weniger nicht zu trennen iſt.

Von der Ariſtoteliſchen μεσότης ſtammt die Redensart, daß die Wahrheit in der Mitte liege, nämlich in der Mitte zweier

Extreme. Wird dieſe Mitte jedoch nur quantitativ genommen, ſo verfälſcht man den richtigen Begriff derſelben. Es muß weſentlich auch das Verhältniß beachtet werden, welches die Qualität zur Quantität hat. Es kann ein Menſch zur Hälfte ein Verſchwender, zur Hälfte ein Geiziger ſein, wie wir im Leben es nur zu oft finden, daß Jemand in einer Beziehung geizt, um in einer andern verſchwenden zu können. Eine ſolche Mitte iſt nicht gemeint. Verſchwendung bleibt Verſchwendung, auch wenn ſie mit dem Geiz ſich verbündet. Die Wahrheit iſt auch nicht die Mitte der Neutralität. Dann würde ſie nur eine Verſchmelzung des Entgegengeſetzten ſein, welche wir früher betrachtet haben. Was man unter Wahrheit als der rechten Mitte verſteht, iſt aber mehr, es iſt ſchon der Begriff des Weſens, der mit dem des Maaßes nicht zu erſchöpfen iſt. Das an und für ſich Wahre liegt nicht mehr zwiſchen Extremen, weil es abſolute Thätigkeit iſt und die Extreme in ſich derartig aufhebt, daß ſie in ihm die Qualität verlieren, die ſie als Extreme haben. Wir können dieſe Begriffe erſt ſpäter erledigen. Hier wollen wir nur bemerken, daß nach der beliebten Interpretation des Satzes von der Mitte die ſonderbarſten Reſultate ſich ergeben könnten, auch wenn es ein Horaz iſt, der uns das medium tenuere beati und zwar in dem von ihm gegebenen Zuſammenhang mit vollkommener Berechtigung empfiehlt. Mitte iſt ein relativer Begriff. Ein und daſſelbe, eine Zahl, ein Buchſtabe, eine Stadt, ein Menſch kann Mitte, es kann aber auch Extrem werden. Es kann auch Mitte auf mehrfache Weiſe ſein. Aus einer ſolchen Stellung folgt noch nicht, daß es die Wahrheit ſei. Die Wahrheit an und für ſich iſt das Ganze, in welchem die Mitte als ein Moment den übrigen Beſtimmungen nur coordinirt iſt und ohne ſie gar nicht Mitte zu ſein vermöchte. Der Mittelpunct des Kreiſes iſt freilich ein einziger, auf welchen ſich alle Puncte der Peripherie gleichmäßig beziehen, allein ohne ſie wäre er eben nicht ihre Mitte. So der Mittelpunct eines Hebels, der Schwerpunct eines Körpers u. ſ. w. Bei einer Proportion ſind die beiden Größen, die mit einer dritten ſich vergleichen, eben ſo nothwendig, als dieſe dritte. Platon hat im Timäos die vier Elemente nach Herakleitos Vorgang als eine

Gleichung geordnet, in welcher das mittlere Glied ein in ſich gedoppeltes iſt, weil es ſich in einem doppelten Uebergang befindet. Erde und Feuer ſind die Extreme; Waſſer und Luft iſt die Mitte. Das Waſſer geht in Luft und die Luft geht in Waſſer über, wie die Erde in Waſſer und die Luft in Feuer. Eben ſo geht aber Feuer in Luft und Waſſer in Erde über. Durch die Mitte als eine gebrochene wird alſo der Uebergang aller Elemente in einander vermittelt, allein ohne die Extreme wäre er unmöglich. Man kann nicht ſagen, daß die Mitte für ſich die Wahrheit ſei, denn die Wahrheit iſt die Dialektik aller Elemente. Jedes vermittelt alle, alle gehen durch einander hindurch. So haben Platon und Ariſtoteles ſich auch viel mit dem Proceß der verſchiedenen Staatsformen beſchäftigt. Sie haben die Monarchie, Ariſtokratie und Demokratie als die berechtigten Formen der Verfaſſung aufgeſtellt, denen ſie als Parekbaſen in umgekehrter Folge die Ochlokratie, Oligarchie und Tyrannis entgegenſetzten, ſo daß dieſe letztere als die Corruption der höchſten Form auch das Maximum von Unfreiheit und Ungerechtigkeit des Staats enthalten ſoll. Nimmt man dieſe ſechs Formen zuſammen, ſo ergibt ſich eine fallende Progreſſion des Maaßes der Gerechtigkeit, nämlich: Monarchie, Ariſtokratie, Demokratie, Ochlokratie, Oligarchie, Tyrannis; die umgekehrte Progreſſion iſt die in demſelben Maaß ſteigende. Die Ariſtokratie und ihre Afterform, die Oligarchie, ſind die Mitte der Entwicklung, wenn man jede Trias für ſich betrachtet; allein dieſe Mitte iſt nichts ohne ihre Extreme. Zwiſchen dem Einen und zwiſchen Allen machen die Vielen die durch die Natur der Quantität bewegliche Mitte aus. Die Alten haben aber wohl beachtet, daß dieſe Unterſchiede nicht blos quantitativ, ſondern gleich ſehr qualitativ zu faſſen ſind und die wahre Ariſtokratie durch das Princip der Ehre zur Timokratie, die ſchlechte durch das Princip des Beſitzes zur Plutokratie wird.

Abſtrahirt man von der Quantität und betrachtet man die Mitte nur nach der Qualität der Extreme, ſo hat man ſich wohl vorzuſehen, nicht in das Abſurde zu verfallen. Die Stoiker leugneten daher auch, daß eine Mitte des qualitativ Entgegengeſetzten exiſtire. Leben und Tod, Recht und Unrecht, Gutes und Böſes, Schönes und Häßliches, Wahrheit und Lüge haben nach ihnen keine Mitte. Dieſe Behauptung hat den ganz richtigen Sinn, daß eine Qualität in ſich einfach und widerſpruchlos iſt. Wollte man alſo ſagen, daß die Wahrheit in der Mitte läge, ſo würde man den Widerſpruch als das Wahre ſetzen. Man würde dann auf Definitionen fallen, wie man ſie zur Verſpottung der Hegelſchen Dialektik aufgeſtellt hat, z. B. wenn *Stahl* in ſeiner Rechtsphiloſophie deducirt, daß nach der Conſequenz der Hegelſchen Methode der Raubſtaat der wahre Staat ſei; nämlich ſo: der Staat iſt die Vereinigung der Menſchen zum geſetzlichen Schutz der perſönlichen Freiheit und des Eigenthums. Die Negation des Staates iſt die Vereinigung von Menſchen zur Vernichtung der perſönlichen Freiheit und des Eigenthums, d. h. eine Räuberbande. Alſo iſt die höhere Einheit, die concrete Mitte jener Poſition und dieſer Negation, als die Wahrheit des Staatsbegriffs, der Begriff des Raubſtaats. Wir kommen auf ſolche ſpecioſe Seltſamkeiten weiterhin zurück. Die Stoiker haben für die Beſtimmung der Qualität ganz Recht, allein für die Exiſtenz derſelben haben ſie Unrecht, denn dieſe iſt ohne die Quantität unmöglich und mit dieſer wird auch eine wahre wie eine falſche Mitte möglich. Die wahre Mitte iſt das Maaß als die *Einheit* der Qualität und Quantität; die falſche Mitte iſt die *quantitative Abſchwächung der qualitativen Extreme, den Schein ihrer Einheit hervorzubringen*. Ariſtoteles wollte die erſtere. Es war ihm gerade um die Erhaltung der ächten Qualität zu thun, wenn er ſie als die Mitte ihrer Extreme auffaßte, weil er für die Exiſtenz der Tugend die Unvermeidlichkeit der Quantität erkannte. Bei dem oben angeführten Beiſpiel von der Sparſamkeit könnte es ſcheinen, als ob daſſelbe durch die Beſchaffenheit des Inhalts das quantitative Moment mehr zufällig begünſtige; allein man analyſire andere Tugenden und man wird bei ihnen zu demſelben Reſultat gelangen. Man muß nur nicht vergeſſen, daß jede Tugend mit allen Tugenden eben ſo zuſammenhängt, wie jede Untugend mit allen Untugenden. Man nehme das erſte beſte Compendium der Moral zur Hand und leſe die Beſchreibung einer Tugend, ſo wird man finden, daß ſie ohne Berührung ihrer Extreme nicht möglich iſt und daß ſie in dieſe Extreme quantitativ übergehen kann. Um die Tugend der Demuth zu definiren, wird geſagt werden, daß ſie weder einerſeits zur Wegwerfung ſich verächtlich erniedrigen, noch anderſeits zum Stolz und Hochmuth ſich überheben ſolle u. ſ. w.

Das *Mittelmaaß* iſt alſo nur ein anderer Ausdruck für das Maaß ſelber, das wir pleonaſtiſch das *rechte Maaß*, auch das *nothwendige* Maaß nennen. Die Abweichungen von ihm nennen wir auch ein Maaß, aber ſie werden eben durch das Maaß gemeſſen, welches nicht die mechaniſche Syntheſe, ſondern die Mitte der Extreme als ihre negative Einheit iſt, in welcher die Qualität der Extreme poſitiv aufgehoben und damit zu etwas Anderm gemacht iſt. Was als ein Extrem Verſchwendung iſt, das iſt in der wahrhaften Sparſamkeit vernünftige Liberalität; was Geiz, das iſt in ihr die weiſe Zurückhaltung vom Ueberflüſſigen. Was in der Selbſtwegwerfung eine falſche Erniedrigung, das iſt in der wahren Demuth die freiwillige und aufrichtige Unterordnung unter das Höhere; was im Hochmuth ein Verkennen der eigenen Beſchränktheit, das iſt in der Demuth das gerechte Selbſtgefühl der unveräußerlichen Würde. In ſolchem Sinn iſt die mediocritas eine aurea. Wie ſehr würde man aber fehl greifen, wenn man die *Mittelmäßigkeit* da für das rechte Maaß halten wollte, wo es ſich um den höchſten Grad oder noch richtiger um eine Exiſtenz handelt, die gar nicht mehr gemeſſen werden kann, weil ſie in ſich unendlich iſt. Im gewöhnlichen Leben müſſen wir uns nicht nur oft genug mit dem Mittelmäßigen begnügen, ſondern ſogar den Göttern danken, wenn ſie es uns vergönnen, aber in Sittlichkeit, Kunſt und Wiſſenſchaft ſollen wir nach abſoluter Vollkommenheit ſtreben. Wenn ein Kunſtwerk nur mittelmäßig iſt, werden wir uns bald von ihm abwenden.

3) Die Indifferenz des Seins gegen den Wechſel der Maaßverhältniſſe.

Das umgekehrte Verhältniß im Wechſel der Maaßverhältniſſe iſt die Form, in welcher das Maaß die Gleichheit mit ſich ſelber verwirklicht. Die beiden Seiten, die ſich qualitativ entgegengeſetzt ſind, haben daſſelbe Maaß als ihre Einheit. Wenn ſie ſich verändern, ſo verändern ſie ſich in Verhältniß unter einander durch das Verhältniß, welches ſie zu ihm haben. Das Maaß iſt alſo das wahrhafte Sein, das in aller Veränderung ſich nicht verändert. Dies iſt es, welches wir oben ſchon ſagen wollten, als wir bemerkten, daß im Begriff des Maaßes ein Widerſpruch zu liegen ſcheine, unveränderlich und veränderlich zugleich zu ſein. Es ſelbſt iſt an ſich unveränderlich, aber das Daſein iſt veränderlich; eben dieſe Veränderlichkeit wird in ihrer Qualität und Quantität durch das Maaß gemeſſen, gegen deſſen Einheit der Wechſel des Daſeins nur als ein Proceß verſchiedener Zuſtände ſich verläuft. Die Vermehrung der einen Seite hat an der Verminderung der andern und umgekehrt ihr Maaß, weil das Sein an und für ſich gegen den Unterſchied gleichgültig und der für beide ſich entgegengeſetzte Seiten gleiche Exponent iſt.

Nehmen wir das Verhältniß von Ruhe und Bewegung, ſo iſt die Materie als ſolche gegen ihr Daſein in dem einen oder andern Zuſtande gleichgültig, die Ruhe aber exiſtirt nur, ſofern die Bewegung aufhört, die Bewegung nur, ſofern die Ruhe ſich zu ihr aufhebt. Die Bewegung kann eine ſchnellere oder langſamere ſein, ſo iſt dies ein Gegenſatz, der ein umgekehrtes Verhältniß in ſich ſchließt; die Bewegung aber iſt Bewegung in der retardirten wie in der beſchleunigten Geſchwindigkeit. Tag und Nacht erzeugen ſich als ein umgekehrtes Verhältniß; in dem Maaße, als die Länge des Tages zunimmt, nimmt die der Nacht ab und umgekehrt; die Rotation der Erde aber, welche dieſen Wechſel hervorbringt, bleibt ſich immer gleich und regulirt ſeine Phaſen. Der Friede erzeugt Krieg und der Krieg Frieden, die Geſchichte ſelbſt aber geht durch dieſen ſteten Wechſel als das Maaß deſſelben hindurch. In dem Maaße, als der Friede abnimmt, nimmt der Krieg zu und umgekehrt; für den geſchichtlichen Proceß iſt der eine wie der andere nur ein verſchiedener Zuſtand der Völker. Ebenſo Wachen und Schlafen, Reich und Arm, Glücklich und Unglücklich werden u. ſ. w.

Wir haben für die Indifferenz des Seins verſchiedene Ausdrücke. Um das Gleichmaaß in dem Wechſel der Maaßverhältniſſe nach ſeiner mittleren Proportion auszudrücken, ſprechen wir vom Durchſchnitt z. B. des Preiſes einer Waare. Während die augenblicklichen Differenzen uns in ihren Contraſten es oft nicht erwarten laſſen, erſtaunen wir, aus ihrer Summirung nach einer gewiſſen Periode doch das ſich gleiche Maaß hervortreten zu ſehen. Wer ſollte wohl glauben, daß die Polarzone, die gemäßigte und die tropiſche Zone doch gleich viel Tagesſtunden, nämlich 4382 haben? Wir müſſen aber bei der Polarzone die hundert Dämmerungstage und die Zeit berechnen, in welcher die Sonne wochenlang gar nicht unter den Horizont geht. Ein anderer Ausdruck iſt der des Kreislaufs, wie ihn Moleſchott ſo vortrefflich für den Proceß des Lebens beſchrieben hat. Die Stoffaufnahme und Stoffzerſetzung, die Bildung und Rückbildung, ſind in ihren Schwankungen an ein feſtes Maaß gebunden. Die Therapie beruhet weſentlich auf der Kenntniß deſſelben. Sie hat ihre Doſen nach dem Verhältniß zu meſſen, welches im Organismus überall eine Umkehrung der Factoren entwickelt. Die Unveränderlichkeit der Natur finden wir auch in der Oekonomie derſelben, kraft welcher ſie durch die lex parsimoniae und die Fremdenpolizei, wie Schleiden ſich witzig ausdrückte, das Gleichmaaß männlicher und weiblicher Geburten u. ſ. w. zu erhalten verſteht. In der Geſchichte nennen wir daſſelbe gewöhnlich das Gleichgewicht, deſſen Gedanke ja ſeit dem ſiebzehnten Jahrhundert das bewußte Formalprincip der Europäiſchen Politik geworden iſt u. ſ. f.

Uebergang.

Das Maaß iſt alſo nicht mehr nur das qualitative oder quantitative Sein. Es iſt auch nicht blos die Einheit von Qualität und Quantität in einem ſpecifiſchen Quantum; auch nicht blos ein Verhältniß von ſpecifiſchen Quantis, ſondern es iſt die Einheit in der Vielheit der empiriſch wechſelnden Maaßverhältniſſe. Als dieſe Einheit iſt es das Ganze, das ſich gleich bleibt, indem es ſich unaufhörlich verändert. Das Sein aber, welches durch ſeine Veränderung ſich nicht verändert, ſondern in ihr ſich nur von ſich unterſcheidet, um in dem Unterſchied die Beziehung auf ſich zu bleiben, iſt das Weſen als der Grund des Seins. Wir gebrauchen daher das Wort Maaß oft ſchon für den Begriff des Weſens, weil das Weſen unveränderlich iſt, während ſeine Erſcheinung ſich verändert. Die Erſcheinung ſcheint nur ein anderes Sein zu ſein, im Grunde aber iſt es daſſelbe Weſen, das ſich darin manifeſtirt. Wir können auf ſeinen Standpunct wie ein Reiſender urtheilen, der vieler Menſchen Städte geſehen und ihren Sinn erkundet hat und, zurückgekehrt zum heimathlichen Heerde, den Seinen von der Fremde bekennt, es ſei tout, comme chez nous.

Zweiter Abſchnitt.

Die Aetiologie.

Die Lehre vom Weſen.

Bei einem neuen Abſchnitt einer Wiſſenſchaft kann einem ſo feierlich zu Muthe werden, wie an einem Neujahrsmorgen, an welchem man die Rechnung des abgelaufenen Jahres ſchließt und in die Perſpective des neuen auf der Baſis der gewonnenen Reſultate gedankenvoll und willenseifrig hinausblickt. Iſt der Begriff des Seins, der ſich uns in dem des Maaßes vollendete, richtig erfaßt? Wäre es nicht vielleicht zweckmäßiger geweſen, von dem Begriff des Maaßes anzufangen? Aber wie ſollten wir haben ſagen können, was das Maaß iſt, wenn wir nicht ſeine Elemente, Qualität und Quantität, zuvor erkannt hätten? Wie hätten wir von Quantität reden können, ohne an der Qualität das Daſein zu beſitzen, welches durch Vermehrung oder Verminderung ſeine Grenzen verändert? Hätten wir eine analytiſche Zergliederung des Begriffs des Seins angeſtellt, ſo würden wir es freilich unmittelbar als ein ſolches gefunden haben, an welchem die Qualität quantitativ, die Quantität qualitativ in einem gewiſſen Modus vorhanden iſt. Wäre uns damit aber die Sonderung dieſer Elemente erſpart worden? Wären wir ſynthetiſch zu Werke gegangen, ſo hätten wir aus der Definition, daß das Sein die untrennbare Einheit von Qualität und Quantität, die Eintheilung und die beſonderen Beſtimmungen dieſer Begriffe ableiten müſſen. Wir ſind aber genetiſch verfahren. Wir haben den allgemeinen Begriff des Seins ſich ſelbſt zu ſeinen Unterſchieden analytiſch fortbeſtimmen und aus ihnen zugleich ſynthetiſch ſich als die Einheit derſelben entwickeln laſſen. Das Sein beſtimmt ſich unmittelbar als Qualität und manifeſtirt an ſich die Quantität als die Vermittelung ſeines Werdens, das nicht in's Unbegrenzte geht, ſondern an der Qualität einen unverrückbaren Halt findet; dieſer Rückgang iſt eben das Maaß als die an und für ſich ſeiende, aber im Wechſel des Daſeins ſtets werdende Einheit von Qualität und Quantität. Dieſe Einheit iſt es, die ſich in aller Veränderung als gleiche erhält, ſo daß Qualität und Quantität die Factoren des umgekehrten Verhältniſſes werden, in welchem die Zuſtände des Seins auf und ab, hin und her gehen und die Zerſtörung eines Maaßverhältniſſes durch relative Maaßloſigkeit nur der Uebergang zur Bildung eines andern wird.

Wir ſchloſſen daher damit, daß wir ſagten, daß Sein als die Indifferenz der im Einzelnen wechſelnden Maaßverhältniſſe ſei das Weſen deſſelben. Das Weſen iſt alſo das Sein, aber wie es ſich als Einheit zu ſeinen Unterſchieden verhält. Sagt man: die Negation des Seins iſt das Weſen, ſo enthält ein ſo abſtracter Ausdruck wohl das Richtige, daß das Weſen die Beſtimmungen des Seins in ſich aufhebt, kann aber auch leicht mißverſtanden werden, als ob im Weſen das Sein gänzlich verſchwunden wäre. Dies iſt ſo wenig der Fall, daß das Weſen vielmehr ohne das Sein gar nicht Weſen wäre, denn es iſt nichts Anderes, als die Reflexion des Seins in ſich ſelber. Wenn das Sein einen reellen Character hat, ſo hat das Weſen einen ideellen. Das Reelle iſt aber in dem Ideellen enthalten. Ph. Fiſcher in ſeiner: Speculativen Charakteriſtik und Kritik des Hegel'ſchen Syſtems, 1845, S. 231 hat behauptet, daß der Begriff des Weſens den erſten Theil der Logik ausmachen müſſe, weil ſeine Beſtimmungen einfacher und allgemeiner ſeien, als die des Seins, in denen er eine metaphyſiſche Kosmologie findet. Er ſucht dieſen Einwurf dadurch ſcheinbar zu rechtfertigen, daß in der Auseinanderſetzung des Seins ſchon die Begriffe von Identität und Unterſchied, Nothwendigkeit und Zufälligkeit u. ſ. f. vorkämen, die alſo auch früher abgehandelt werden müßten. Aus dieſem Standpunct kann man dann noch weiter gehen und behaupten, daß auch der Begriff von Begriff, Urtheil und Schluß den ontologiſchen Kategorien vorausgehen müßte, da doch, ſubjectiv genommen, bei ihrer Auseinanderſetzung Begriffe gebildet, Urtheile gefällt, Schlüſſe gezogen würden. Allein, wenn von der Identität, dem Unterſchiede u. ſ. w. gehandelt wird, ſo iſt dies unmöglich, ohne dabei ſchon immer das Sein vorauszuſetzen. Die Identität iſt Identität der Qualität, Quantität, Modalität; der Unterſchied iſt Unterſchied der Qualität, Quantität, Modalität u. ſ. w. Daß der Begriff des Seins an ſich nicht auseinandergeſetzt werden kann, ohne umgekehrt auch ſchon dieſe Begriffe der Identität, Differenz u. ſ. f. anzuwenden, iſt etwas ganz Anderes, als die ſyſtematiſche Expoſition dieſer Begriffe ſelbſt. Wollte man den Purismus der Darſtellung bis zu einer ſo rigoroſen Höhe treiben, ſo würde man conſequent ſich des Sprechens überhaupt zu enthalten haben.

Wir haben uns ſchon bei der allgemeinen Eintheilung darüber erklärt, weshalb wir die Lehre vom Weſen Aetiologie nennen möchten. Es iſt in den Wiſſenſchaften immer ein großer Vortheil, feſte terminologiſche Beſtimmungen zu beſitzen. Der Hauptbegriff des Weſens iſt aber der des Seins, welches der Grund der Exiſtenz ſeiner Erſcheinung, die Urſache ſeines Wirkens iſt. Sein Begriff enthält die verſchiedenen Formen der Cauſalität. Der Zweckbegriff allein könnte dieſe Abgrenzung ſtreitig machen, weil er ebenfalls die Cauſalität in ſich ſchließt. Er iſt daher auch oft unter dem der Cauſalität als Endurſache, causa finalis, abgehandelt worden z. B. auch von dem jüngeren Fichte in ſeiner Ontologie. Allein der Zweckbegriff unterſcheidet ſich von der Cauſalität des Weſens eben dadurch, daß in ihm nicht die blindwirkende Subſtanz, ſondern die als Begriff wirkende Nothwendigkeit zur Urſache wird. Daß der Begriff der Urſache in dem des Zweckes enthalten ſei, kann Niemand beſtreiten, allein die bloße Immanenz der Urſache in der Wirkung iſt darin aufgehoben, weil der Zweck als Begriff ſich von ſeiner Verwirklichung unterſcheidet. Dies iſt der Grund, weshalb der Standpunct der Teleologie dem der unmittelbaren Cauſalität in der Geſchichte der Philoſophie nicht nur, ſondern auch in den der übrigen Wiſſenſchaften, wie im Leben entgegentritt. Im Leben nimmt er gewöhnlich die Form der Frage nach dem Nutzen von Etwas an. Operari sequitur esse.

Hegel hat nun unter dem Begriff des Weſens alle Reflexionskategorien vereinigt. Den Grund zu dieſem unendlich wichtigen Schritt legte *Kant* theils durch ſeine Kategorie der Relation, theils durch ſeine Amphibolie der reinen Reflexionsbegriffe, Hegel aber hat nicht nur alle hierher gehörigen Begriffe vereinigt, ſondern auch ihren Zuſammenhang in einer ſo ſtrengen Weiſe überzeugend dargethan, daß die Hauptpuncte für evident gelten können. Wir ſagen, die Hauptpuncte, denn in der Ausführung der beſonderen Beſtimmungen iſt hier für die Vervollkommnung der Wiſſenſchaft gewiß noch ein reiches Feld. Wenn man Hegel's größere Logik mit dem kürzeren Abriß in ſeiner Encyklopädie vergleicht, ſo kann man leicht gewahren, daß er nirgends mehr, als in der Lehre vom Weſen, geändert hat und man kann daraus auch einen Schluß auf die Schwierigkeiten machen, die ſich ſeiner erſten Bearbeitung entgegenſetzten.

Die Kategorien des Seins ſind *tranſitoriſche* Begriffe. Sie gehen in einander über und gehen in ſich zurück. Die Veränderung iſt ein Werden von Qualität zu Qualität, von Quantität zu Quantität, von Modalität zu Modalität. Die Kategorien des Weſens dagegen ſind *Reflexionsbegriffe* d. h. ſolche, die ſchon an ſich nicht ohne ihre Entgegenſetzung gedacht werden können. Sie reflectiren ſich durch ſich ſelbſt in ihrem Gegenſatz. Wir reflectiren, wenn wir in ihnen denken. Sie beziehen ſich auf ſich ſelbſt, indem ſie aus ihrer Entgegenſetzung in ſich zurückkehren. Es iſt daher in ihnen ein

Moment des *Scheines* geſetzt d. h. eines Seins, das unmittelbar nichts Reelles iſt, ſondern als *Verhältniß* des Seins exiſtirt. Aller Schein, ſagt *Herbart* mit Recht, weiſ't auf ein Sein. Der Schein iſt ein Sein, welches nicht etwa überhaupt nicht wäre, ſondern nicht ſo iſt, wie es zu ſein ſcheint. Der Schein iſt alſo das Sein eines relativen Nichtſeins. Während man die Rotation der Erde um ihre Achſe noch nicht kannte, berechnete man doch ſchon Sonnenfinſterniſſe. Wenn man fälſchlich die Bewegung der Sonne um die Erde annahm, ſo hinderte dies nicht die Richtigkeit der Berechnung, weil dem Schein ein wirkliches Sein zu Grunde liegt. Für unſer Bewußtſein iſt die Bewegung der Sonne um die Erde zum Schein herabgeſetzt, aber für unſere Anſchauung exiſtirt er noch und wird er immer exiſtiren müſſen. So iſt in jedem Reflexionsbegriff ein *Reflex* vorhanden, der das jedesmalige Verhältniß des Seins ausſpricht und die beſondere Beſtimmung des Weſens ausmacht. Das Sein, wie ſchon geſagt, bleibt dabei an ſich daſſelbe, aber ſeine Beziehung ändert ſich. Daſſelbe Sein kann aus ſich als Grund in die Exiſtenz treten, als Kraft ſich äußern, als Urſache wirken, d. h. die Unterſchiede des Weſens ſind nicht reale Veränderungen des Seins in ſeiner qualitativen, quantitativen oder modalen Beſtimmtheit, ſondern Unterſchiede nur ſeines Verhältniſſes, eine Aenderung ſeiner Beziehungen.

Eben deswegen werden die Kategorien des Weſens *Reflexionsbegriffe* genannt, denn jede ſetzt ſich nicht nur in Verhältniß zu einer andern Beſtimmung überhaupt, ſondern zu einer andern, die mit ihr an ſich als *ihre andere* untrennbar verbunden iſt. Die Beſtimmungen des Seins gehen auf die mannigfaltigſte Weiſe in einander über, bei einem Reflexionsbegriff aber tritt ſofort ein durch ihn ſelbſt geſetzter Gegenbegriff auf, wie die Einheit den Unterſchied, der Unterſchied die Einheit, der Grund die Folge, die Folge den Grund, die Urſache die Wirkung, die Wirkung die Urſache an ſich hat. Dieſer Zuſammenhang der Reflexionsbegriffe hat daher die Aufmerkſamkeit der formalen Logik auf ſie beſonders herausgefordert, ſo daß ſie von derſelben unter dem Titel der *Denkgeſetze* ausgezeichnet ſind. Geſetze des Denkens ſind nun wohl alle

Beſtimmungen der Logik und die Logik definirt ſich ja auch ausdrücklich als die Wiſſenſchaft von den Geſetzen des Denkens. Man wollte aber unter jenen Denkgeſetzen diejenigen Beſtimmungen zuſammenfaſſen, die ein Kriterium für die Wahrheit eines Gedankens enthalten ſollten. Die Begriffe der Identität, des Widerſpruchs, des ausgeſchloſſenen Dritten und des zureichenden Grundes ſollten die allgemeinen Bedingungen ſein, ohne deren Erfüllung keine beſondere Operation des Denkens richtig ſein könnte. Aus dieſem Grunde ſtellte man ſie an die Spitze der Logik. Sie ſollten ſich zwar zunächſt nur auf das Denken beziehen, urtheilten aber mittelbar auch über das Sein. Sie waren alſo nicht blos formal logiſche, ſondern zugleich metaphyſiſche Kategorien. Wenn z. B. das ſich ſelbſt Widerſprechende nicht gedacht werden kann, ſo kann es auch nicht exiſtiren. Eine lebendige Leiche kann nicht gedacht werden, alſo kann ſie auch nicht exiſtiren u. ſ. w.

Neben den ſogenannten Denkgeſetzen wurde von den Reflexionsbegriffen der Begriff des Dinges und ſeiner Eigenſchaften hervorgehoben, weil Ding nicht das unmittelbar einfache, ſondern das auf ſeinen Grund bezogene Daſein iſt, an welchem das Weſentliche ſich vom Unweſentlichen unterſcheidet. Dieſer Begriff, das Ruhekiſſen aller Trägheit und Unbeſtimmtheit im Denken, hat eine ungeheure Elaſticität, in welche die feineren Unterſcheidungen ſich verlieren. Es iſt unſäglich, was man ihm Alles aufbürdet und man darf ſich nicht wundern, daß man dieſen Liebling der rohen Reflexion mit den Denkgeſetzen in der Form von abſtracten Sätzen vereinigt hat, indem man ſagt: jedes Ding iſt ſich ſelbſt gleich; jedes Ding iſt von einem andern unterſchieden; kein Ding kann ſich ſelbſt widerſprechen; von zwei ſich widerſprechenden Beſtimmungen kann einem Dinge nur die eine oder andere zukommen; jedes Ding muß einen zureichenden Grund ſeiner Exiſtenz haben.

Die Eintheilung des Begriffs des Weſens iſt die ſehr einfache, daß es als Einheit des Grundes und ſeiner Erſcheinung die Wirklichkeit iſt. Das Weſen iſt 1) der Grund ſeiner Exiſtenz. Exiſtenz iſt Sein, aber nicht unmittelbares, ſondern als durch das Weſen geſetztes Daſein. Das Weſen iſt daher 2) das in ſeiner Exiſtenz erſcheinende. Die Erſcheinung iſt nicht ein weſenloſer Schein, ſondern der Schein, in welchem das Weſen, was es an ſich iſt, in Verhältniß zu Anderem zeigt. Der vollkommene Begriff des Weſens als der Einheit ſeiner ſelbſt und ſeiner Erſcheinung iſt 3) die Wirklichkeit. Das Wirkliche iſt weſenhaft, aber es iſt nicht blos Weſen an ſich, ſondern es iſt auch das ſich ſetzende Weſen, das aus ſeinem Geſetztſein in ſich zurückkehrt. Im gewöhnlichen Leben ſprechen wir nach dem Zuſammenhang dieſer Kategorien ganz richtig, während wir in der Wiſſenſchaft oft dadurch fehlen, daß wir von dem Zuſammenhang abſtrahiren. Der Dogmatismus behauptet das ſich immer gleiche Weſen als das wahrhafte Sein. Der Skepticismus hingegen hält ſich an die Erſcheinung und behauptet aus ihrer Verſchiedenheit heraus die Unmöglichkeit, das Weſen an ſich zu erkennen. Als Sophiſtik ſetzt er die Erſcheinung zu einem bloßen Schein herab. Es gibt für ſie nichts Abſolutes, nur Relativitäten, die, gleichgültig gegen einander, in's Unendliche hin ſich ändern können. Der transſcendentale Kriticismus leugnet zwar nicht das Daſein des Weſens an ſich, wohl aber ſeine Erkennbarkeit, indem er die Erſcheinung vom Weſen trennt. Nach ihm ſollen wir zwar die Erſcheinung erkennen, nicht aber das Ding an ſich. Er vergißt, daß die Erſcheinung gar nicht Erſcheinung wäre, wenn nicht das Weſen es wäre, welches darin erſchiene.

Wenn die Kategorien des Seins, Qualität, Quantität und Modalität, die vornehmſten der empiriſchen Wahrnehmung und Beobachtung ſind, ſo dienen die das Weſen hauptſächlich zur Verarbeitung des Stoffs der Erfahrung, das Weſentliche vom Unweſentlichen zu unterſcheiden und das Entſtehen der Erſcheinungen zu erklären und zu begründen. Ein ſehr großer Theil dieſes weitläuftigen Geſchäfts beſteht factiſch in einem höchſt unkritiſchen Gebrauch der Reflexionsbeſtimmungen. Die Unbehülflichkeit, mit welcher man ſich benimmt, wird oft als Gründlichkeit und die Verworrenheit, mit welcher man die Kategorien durcheinanderwirft, als Tiefſinn bewundert. Doch iſt man wenigſtens ſo geſcheut, das Leſen ſolcher im Ruf äußerſten Wiſſenſchaftlichkeit ſtehenden Schriften einigen Eingeweiheten zu überlaſſen und ſich mit der Anwendung ihrer angeblichen Reſultate zu begnügen.

Erſtes Capitel.

Das Weſen als Grund.

Für uns iſt der Begriff des Weſens das Reſultat der Vollendung des Begriffs des unmittelbaren Seins. Das Weſen iſt das wirkliche Sein. Es enthält alle Beſtimmungen der Qualität, Quantität und Modalität in ſich, weshalb oft, wenn geſagt werden ſoll, was das Weſen eigentlich ſei, auf eine dieſer Kategorien zurückgegangen wird. Aber dieſe Kategorien, ſelbſt die des Maaßes, reichen nicht aus, den Begriff des Seins an und für ſich zu faſſen, weil das Sein ſich von ſich ſelbſt als Grund und Erſcheinung unterſcheidet. Erſt wenn wir die mannigfaltigen Prädicate des Seins zur Einheit des Weſens zuſammenfaſſen, glauben wir uns im Erkennen beruhigen zu dürfen. Je mehr wir von dem Sein wiſſen, um ſo leichter, ſcheint es werden wir auch das Weſen begreifen, allein oft dauert der Proceß des Erkennens ſehr lange, bevor es gelingt, die Vielheit der ſchon gefundenen Beſtimmungen in die Einheit ihres Weſens zu vertiefen. Wir kennen z. B. das Licht. Wir wiſſen, daß es unwägbar und unſperrbar iſt, daß es ſich mit einer beſtimmten Geſchwindigkeit bewegt, daß es im Durchgange durch verſchiedene Medien ſeine Richtung ändert, daß es in gewiſſen Winkeln gebrochen wird u. ſ. w. und doch fragen wir: was iſt das Weſen des Lichts? Iſt es einfach oder zuſammengeſetzt? Iſt es eine Bewegung des Aethers? u. ſ. w. Weil das Weſen an ſich einfach ſein muß, ſo wird nun im Suchen nach ſeinem Begriff oft der Fehler begangen, daß man von dem Sein abſtrahirt, als ob das Weſen außerhalb ſeiner qualitativen, quantitativen und modalen Beſtimmtheit noch wieder ein ganz anderes ſein ſollte. Man nennt die Beſtimmungen des Seins die Oberfläche, von welcher man in den Kern des Weſens dringen müſſe, allein man vergißt, daß dieſes ohne jene nicht gedacht werden kann und daß es die Wahrheit des Seins nur in ſofern iſt, als es deſſen Beſtimmungen in ſich aufhebt. Mit myſtiſchen Farben malt man oft nur den abſtracten Begriff des Weſens aus, wo man eine beſondere Beſtimmtheit des Weſens angeben ſollte. Man entleert das vermeintliche Weſen ſeines Kerns, verlegt es, um es recht zu ehren, ganz aus dem Sein heraus und täuſcht ſich durch Allgemeinheiten, die nur einen rhetoriſchen Werth haben. Das bloße tautologiſche Reden vom Weſen ſtellt oft ſchon zufrieden. Solche vornehminhaltloſe Beſchreibungen des „außergrauen Abſoluten", wie Hegel in einem Brief an Göthe ſich einmal ſcherzend ausdrückte, ſind es vorzüglich, welche die Philoſophie oft ſo unfruchtbar und unerquicklich machen. Es kann einem dabei ähnlich zu Muthe werden, wie dem Seefahrer, der in die Magelhaensſtraße gelangt und zwiſchen ihren von ewigem Schnee bedeckten Felſen, an deren Wänden nur dürftiges Moos hinkriecht und an deren Fuß ſich die Welle des eingepreßten Meeres mit trauriger Klage bricht, die grauenhafteſte Einſamkeit und geſchichtloſeſte Oede empfindet.

Das Weſen iſt: 1) der Grund ſeiner ſelbſt; weil es ſich ſelbſt ſetzt, ſo iſt es 2) der Unterſchied von ſich, denn ſein Daſein erſcheint als ſeine Folge; die Exiſtenz als ein Exiſtirendes iſt 3) was wir Ding nennen. Ding iſt das durch das Weſen als Grund vermittelte beſtimmte Daſein.

I.

Das Weſen an ſich als Grund.

Das Weſen iſt die in der unaufhörlichen Veränderung des Seins ſich gleich bleibende Einheit deſſelben. Dies war der Begriff mit welchem ſich für uns die Entwicklung des unmittelbaren Seins abſchloß. Das Weſen enthält daher: 1) die Beſtimmung der Einheit als der Gleichheit mit ſich oder als Identität; 2) den Unterſchied des Weſens von ſich ſelbſt und 3) die Einheit ſeiner Identität mit ihren Unterſchieden als den Grund ſeiner Exiſtenz.

Sieht man ſich in den Handbüchern der Logik und Metaphyſik nach einer Definition des Begriff's des Weſens um, ſo erſtaunt man, in den meiſten eine ſolche gar nicht finden zu können, obwohl vom Unterſchied des Weſentlichen und Unweſentlichen jeden Augenblick die Rede iſt. Einige wagen ſich an eine Definition, ſkizziren ſie aber nur im Vorbeigehen. Andere wollen ſich ernſtlicher darauf einlaſſen, bringen aber ſtatt einer wirklichen Definition nur eine ſchwankende Paraphraſe des Begriff's der Qualität hervor. Dieſe Flüchtigkeit und Unſicherheit hat ihren innern Grund in der Natur des Weſens ſelbſt, die ſich nicht durch einen abſtracten Satz erſchöpfen läßt, weil ſie ſchlechthin dialektiſcher Beſchaffenheit iſt und den Uebergang ihrer Beſtimmungen in einander fordert. Identität, Unterſchied, Grund, haben gleiches Recht, berückſichtigt zu werden. Man wird nun gewahren können, daß der Begriff der Identität faſt in allen Definitionen des Weſens, obwohl unter den verſchiedenſten Wendungen, vorkommt und daß er, auch bei nur einiger Austiefung, ſofort zum Begriff des Grundes führt. Man ſagt z. B. gewöhnlich: „weſentlich ſind diejenigen Attribute, durch welche der Begriff wird, was er iſt und durch deren Wegnahme er entweder ein anderer oder vernichtet würde.“ Ein Attribut, welches nicht weggenommen werden kann, ohne den Begriff zu verändern oder zu vernichten, muß derjenige Begriff ſein, der das in aller Veränderung des unmittelbaren Daſeins identiſche Sein als das Weſen enthält. Bachmann, wie wir ſchon einmal anführten, ſagt in ſeiner Logik 104: „Das Weſen, essentia seu interna natura, eines Dinges nennen wir den Inbegriff der beharrlichen Eigenſchaften in ihm, durch welche es eben ſo und nicht anders beſtimmt werden. Man kann ſie nicht wegdenken, ohne die innere Natur deſſelben aufzuheben.“ Hier iſt der Inbegriff des Identiſchen durch die Beharrlichkeit mittelſt der Kategorie der Zeit veranſchaulicht und durch das Sprechen von einer inneren Natur die Täuſchung hervorgebracht, als ob der Begriff des Weſens dadurch tiefer erfaßt wäre. Chalybäus in ſeinem Entwurf einer Wiſſenſchaftslehre 1846 fordert S. 35. für den Begriff des Weſens die Einheit des Seins und des Werdens und verſteht unter Sein das, was im Wechſel des Werdens als dem im Innern des Seienden verlaufenden Proceß ſich gleich bleibt; d. h. das Identiſche. Andere heben aus dem Begriff des Weſens hervor, daß es als Grund ſeiner Exiſtenz gedacht werden müſſe. Wenn Ariſtoteles eine *οὐσία πρώτη* und *δευτέρα* unterſchied, ſo verſtand er unter der erſteren das Einzelne, unter dem zweiten das Allgemeine als die Gattung; das Weſentliche iſt ihm aber eigentlich die Form, *μορφή*, die ſich als das thätige, ſich ſelbſt beſtimmende Weſen gleich bleibt und ſich von der Materie als ihrem paſſiven Daſein unterſcheidet. Die Subſtantialitätsphiloſophie von Descartes, dem Katholiken, Spinoza, dem Juden und Leibnitz, dem Proteſtanten, faßte das Weſen als Grund ſeiner Exiſtenz in dem Begriff der Subſtanz zuſammen, welche das ſei, was zu ſeinem Exiſtiren nicht des Seins eines Andern bedürfe oder deſſen Weſen nur als exiſtirend gedacht werden könne. Helfferich, die Metaphyſik als Grundwiſſenſchaft, 1846 S. 63, ſagt: „Schon der ſprachliche Ausdruck deutet es an, daß das Weſen, verſchieden vom Sein, keinen negativen oder Beziehungsbegriff ausdrückt, ſondern das durch ſich und für ſich beſtehende Sein, ein in ſich ſelbſt Beſtand Habendes. Das Weſen iſt das einfache Was.“ Was durch ſich beſteht, iſt eben der Grund ſeiner Exiſtenz.

Aus dieſen wenigen Erinnerungen wird ſchon zur Genüge erhellen, daß bei dem Begriff des Weſens die Begriffe Identität, Unterſchied, Grund, unvermeidliche ſind, aber auch, daß erſt die einheitliche Totalität dieſer Beſtimmungen den allgemeinen Begriff des Weſens vollenden könne. Dieſer Begriff, als ein metaphyſiſcher und logiſcher, kommt ſowohl der Natur, als dem Geiſt zu. Durch die äußere Vermittelung eines Daſeins muß man ſich nicht über das Weſen deſſelben täuſchen laſſen, wie es der Grund ſeiner Exiſtenz iſt. Das Lebendige z. B. bedarf, ſich zu erhalten, der Nahrung, die es aſſimilirt und ſecernirt, allein die Nahrung iſt nicht der Grund des Lebens. Dies exiſtirt nur durch ſich ſelbſt und die Nahrung iſt ihm nur ein Mittel zur Anfachung ſeines Stoffwechſels, in deſſen kreiſender Veränderung es ſich ſelbſt gleich bleibt. So wird auch das Bewußtſein nicht durch die Gegenſtände hervorgebracht, auf welche es ſich bezieht, ſondern es bringt ſich ſelbſt hervor. Es iſt der eigene Grund ſeiner Exiſtenz und die Objecte ſind nur ein Stoff ſeiner Bildung. Weil alſo die logiſche Wiſſenſchaft den Begriff des Weſens ſo gut als alle andere zu ihrem Reſſort gehörigen Begriffe erſt in ſeiner univerſellen Abſtraction zu faſſen hat, ſo erklärt ſich daraus die Neigung, bei ihm theologiſche Subſtitutionen zu machen. Iſt der Begriff des Weſens an ſich richtig beſtimmt, ſo muß natürlich auch der Begriff des göttlichen Weſens die Kategorien deſſelben aufweiſen. Gott muß als Weſen mit ſich identiſch ſein, ſich von ſich unterſcheiden und den Grund ſeiner Exiſtenz ausmachen. Dies iſt aber vorerſt eine nur formelle Uebertragung des Logiſchen auf die göttliche Realität, denn, was dieſe nun in ihrem Weſen ſei, das hat die ſpeculative Theologie zu erörtern. Daß aber die Beſtimmungen des Weſens, als ſogenannte Denkgeſetze, zugleich Beſtimmungen des Seins ſind, oder daß ſie, wie man ſich ausdrückt, als Formen unſeres ſubjectiven Denkens zugleich reale Bedeutung haben, iſt eine Qualität, welche ſie mit allen übrigen Momenten der logiſchen Wiſſenſchaft theilen. Wenn uns in der Form von Imperativen zugerufen wird: unterſcheide in deinem Denken das Gleiche vom Ungleichen, vermeide den Widerſpruch und beachte den Zuſammenhang von Grund und Folge! ſo wär' es doch ſonderbar, wenn dieſe Geſetze nicht auch das angingen, was nach ihnen gedacht wird.

1) Die Identität.

Das Weſen als das in aller Veränderung gleiche Sein iſt Eins mit ſich. Nicht vom numeriſchen Eins iſt die Rede, ſondern von der Gleichheit des Seins mit ſich ſelbſt, in welcher die Beziehung auf den Unterſchied liegt. Die Indifferenz des Seins gegen den Wechſel ſeiner Maaßverhältniſſe wird als Weſen zur poſitiven Einheit, welche durch ihre Unterſchiede als diejenige Eigenthümlichkeit hindurch greift, in welcher ſie übereinſtimmen oder identiſch ſind. Alle Ausdrücke, in denen das Weſen beſchrieben wird, ſtreben darnach, die Identität zu ſchildern. Einerleiheit, Einfachheit, Sichſelbſtgleichheit, Widerſpruchsloſigkeit, Homogeneität, wenden die Identität nur nach verſchiedenen Seiten hin. Als Denkgeſetz hat man ſie das principium identitatis sive positionis genannt und in verſchiedenen Sätzen formulirt: a = a; ens est ens; idem sibimet ipsi est idem; jedes Ding iſt ſich ſelbſt gleich.

Von der Identität als ſolcher läßt ſich nichts weiter ſagen. Es kommt auf die concrete Exiſtenz an, von welcher ſie in beſtimmter Weiſe behauptet wird, denn in dieſer macht ſie das aus, was dieſelbe von andern Exiſtenzen als eigenthümliche unterſcheidet. Die qualitativen, quantitativen und modalen Beſtimmungen des Seins heben ſich in der Einheit des Weſens zu untergeordneten Momenten auf, in deren Verſchiedenheit es die Gleichheit mit ſich behauptet. So iſt z. B. das Weſen des Kreiſes, daß in ihm jeder Punct der Peripherie ſich in gleichem Abſtand vom Centrum befindet. Keine Figur kann auf den Namen eines Kreiſes Anſpruch machen, welche dieſer Beſtimmtheit entbehrt. Sie iſt das Weſentliche der Kreisfigur. Wie groß oder klein ein Kreis ſei, aus was für einem Material er ſinnlicher Weiſe beſtehe, welches Verhältniß er zu andern Formen haben möge, dies Alles iſt nicht weſentlich, ihn zum Kreiſe zu machen. Nur durch jene Beſtimmtheit unterſcheidet ſich der Kreis von jeder andern Figur. Würde dieſelbe von einer Figur ausgeſagt werden können, ſo würde ſie eben damit zu einem Kreiſe erklärt werden. Wir fragen oft, worin das Weſen von Etwas beſtehe und erwarten dann, zu vernehmen, was ſein Daſein durch und durch von jedem andern unterſcheide. Dies iſt aber oft nicht leicht, zu ſagen und daher rührt es, daß gerade für die Beſtimmung des Weſens oft ſo mannigfaltige Abweichungen zum Vorſchein kommen. Das Weſen als die Einheit des Seins durchdringt mit ſeiner Eigenthümlichkeit alle Seiten ſeines Daſeins, weshalb dem Verſtande die Möglichkeit gegeben iſt, jede derſelben als das Weſen zu behaupten. Das Weſen der Doriſchen Säule z. B. iſt der Ausdruck der Kraft. Das Verhältniß des Durchmeſſers zur Höhe, die Geſtalt des Fußes und des Capitels, die Weite des Abſtandes zwiſchen Säule und Säule, dies Alles athmet gewaltige und doch maaßvoll in ſich beharrende Kraft. Weil nun dieſelbe in jeder dieſer Beſtimmungen enthalten iſt, ſo kann der Verſtand in jeder das eigenthümlich Unterſcheidende der Doriſchen Ordnung finden.

Wegen ihres Verhältniſſes zum Unterſchiede pflegen wir die Identität durch beſondere Prädicate zu charakteriſiren. Wir nennen ſie die *abſtracte*, wenn bei ihr von der möglicher Weiſe in ihr enthaltenen Unterſchiede abſtrahirt wird. Dieſe Unterſchiedloſigkeit wird gewöhnlich nur relativ geſetzt. Hingegen nennen wir ſie die *concrete* Identität, wenn ſie als die Einheit ihrer ſelbſt und ihrer Unterſchiede geſetzt wird. Hegel bedient ſich für dieſe häufig der Bezeichnung der negativen Identität, ohne daß er dieſelbe einer poſitiven entgegenſetzen will. Er will damit vielmehr die Einheit als thätige beſchreiben und kann daher großen Mißverſtand veranlaſſen, wenn man ihn in ſolchen Fällen nicht aufmerkſam lieſt. Negative Identität ſoll bei ihm heißen, daß das Weſen nicht nur ſich in ſeinen Unterſchieden geſetzt, ſondern dieſelben als das Negative der Identität auch wieder, gerade kraft ſeiner Identität, negirt hat und daß es, als dieſe Negation der Negation affirmativ in ſich zurückkehrt. Er wendet daher den Ausdruck der negativen Identität oft gerade bei den höchſten Syntheſen, Leben, Geiſt, Staat, Schönheit u. dgl. an.

2) Der Unterſchied.

Unterſchied iſt die Negation, zu welcher das Weſen ſich in ſich ſelbſt beſtimmt. Den Begriff des Unterſchiedenſeins haben wir natürlich ſchon immer denken müſſen, denn alles Denken iſt ſo gut, als alles Sein, ein Unterſcheiden. Es iſt aber ein Unterſchied zwiſchen dem Unterſchiedenſein und dem Begriff des Unterſchiedes. In Anſehung des erſteren könnte es nothwendig erſcheinen, die ganze Wiſſenſchaft mit dem Begriff der Identität und des Unterſchiedes anzufangen, weil ohne Identität und ohne ihre Differenz gar nichts gedacht werden kann. Dies iſt auch nicht ſelten geſchehen. Da nun die wahre Identität als concrete den Unterſchied in ſich enthält, ſo haben Manche, z. B. Reiff in ſeiner Schrift über den Anfang der Philoſophie, ſogar mit dem Unterſchiede als der dualiſtiſchen Vorausſetzung der Identität angefangen. Dies iſt jedoch ein offenbarer Irrthum, denn die Identität iſt es, welche den Unterſchied als den ihrigen ſetzt und ihn deshalb in ſich zurückzunehmen vermag. Umgekehrt aber iſt es nicht der Unterſchied, der die Einheit hervorbringt. Von dem Begriff des Andersſeins, wie er in der Qualität, Quantität und Modalität vorkommt, iſt der Begriff des Unterſchiedes als Unterſchied des Weſens zu unterſcheiden. In Anſehung dieſes Begriffes iſt es der des Weſens, welches als die Einheit des Seins mit ſich den Unterſchied von ſich ſetzt. Das Weſen, an ſich Eines, unterſcheidet ſich von ſich ſelber und hört folglich nicht auf, Beziehung auf ſich zu ſein, wie Herakleitos ſo ſchön geſagt hat: τὸ ἓν διαφερόμενον ἑαυτῷ. Die Identität bleibt in ihrem Unterſchied mit ſich identiſch, ſo wie der Unterſchied einen Sinn nur hat als Unterſchied der Identität. Wir vergleichen ſubjectiv die Unterſchiede theils mit einander, theils mit ihrer Identität und umgekehrt, aber das Weſen vergleicht ſich auch objectiv in ihnen mit ſich ſelber. Wir erſcheinen uns im Vergleichen ſubjectiv unbeſchränkt. Die Willkür der Phantaſie, wie die eines Ariſtophanes, Shakſpeare, Rabelais, Jean Paul, ſcheint Alles auf Alles beziehen zu können, allein ſelbſt der beweglichſte und ausſchweifendſte Witz hat doch an dem tertium comparationis ſeine objective Schranke. Er überraſcht uns, bald, indem er eine Identität, bald, indem er eine Differenz hervorhebt, allein der Punct der Uebereinſtimmung muß doch vorhanden ſein. Dieſe Unterſuchung gehört jedoch nicht hierher, ſondern fällt in die Aeſthetik und Rhetorik.

Der Unterſchied iſt a) als der unbeſtimmte und äußerliche bloße Verſchiedenheit; b) als der beſtimmte und innere Gegenſatz; c) als Entgegenſetzung des Daſeins des Weſens gegen die Identität ſeines Begriffs Widerſpruch.

In der formalen Logik wird die Entgegenſetzung als Widerſpruch und Widerſtreit, als contradictoriſche per simplicem negationem und als conträre per positionem alterius, als nur ſubjective und als objective, als nur logiſche und als reale unterſchieden. Die contradictoriſche ſoll die einfache Negation eines Prädicats ſein, welches einem Subject nur ἀποφατικῶς abgeſprochen wird. Sie ſagt: a iſt nicht b; a iſt nicht weiß u. ſ. f. Die conträre hingegen ſetzt ἐναντίως einem Prädicate das ihm dem Weſen nach widerſprechende entgegen, das reale Contrarium, dem Weißen z. B. das Schwarze, dem Oben das Unten, dem Großen das Kleine u. ſ. w. Die contradictoriſche iſt alſo nur Ausdruck der Verſchiedenheit, die conträre Ausdruck der weſentlichen, im Begriff der Identität liegenden Entgegenſetzung. Der Sprachgebrauch hat aber den Ausdruck Widerſpruch nicht auf das Gebiet der blos contradictoriſchen Beſtimmtheit beſchränkt, ſondern verſteht darunter auch die Entzweiung des Weſens mit ſich ſelbſt. Durch dieſe Differenz zwiſchen der formalen Logik und dem üblich gewordenen Sprachgebrauch erklären ſich viele Streitigkeiten über dieſe Begriffe.

Außerdem aber ſind noch zwei Puncte zu beachten. Der eine betrifft den Ausdruck: Identitätsſyſtem. In einem ſolchen bezeichnet Identität die Homogeneität des Abſoluten, welches, als Erſcheinung genommen, nur in eine quantitative Differenz ſich unterſcheiden ſoll. Nach der Schelling'ſchen Philoſophie — denn ſie iſt das Identitätsſyſtem par excellence — ſoll das Abſolute als die urſprüngliche Indifferenz von Subject und Object oder von Idealem und Realem das identiſche Weſen ſeiner in ſich entgegengeſetzten Erſcheinung ſein, in welcher jede Seite derſelben die abſolute Indifferenz als relative Differenz darſtellt, indem die eine Reihe der Erſcheinungen den einen, die andere den andern Factor der Indifferenz als überwiegend zeigt. Die reale ſollte ſodann das Maximum ihrer Idealität in der Geſtalt des Menſchen, die ideale das Maximum ihrer Realität im Kunſtwerk erreichen. Das Hegel'ſche Syſtem, welches ſich über dieſen Pantheismus erhob, bedurfte daher einer andern Bezeichnung als der des Identitätsſyſtems. Es wurde, um die Einheit des Geiſtes in ſeinem freien Unterſchiede von der Natur anzudeuten, Monismus genannt

Ein anderer Punct betrifft die Vermiſchung des Begriffs des Gegenſatzes mit dem des Widerſpruchs. Sie erklärt ſich ſehr leicht dadurch, daß im Widerſpruch der Gegenſatz enthalten iſt und daß der Gegenſatz in den Widerſpruch übergeht. Es läßt ſich nicht leugnen, daß die Hegel'ſche Schule ſehr oft da ſchon von Widerſpruch geſprochen hat, wo, ſtreng genommen, erſt vom Gegenſatz hätte die Rede ſein dürfen. Hegel hatte ſich des Begriffs des Widerſpruchs in dem Sinne angenommen, daß er denſelben nicht nur als einen logiſchen Fehler des ſubjectiven Denkens wollte gelten laſſen, ſondern auch die objective Exiſtenz deſſelben in der Realität der Dinge behauptete. In ſeiner Apologetik des Widerſpruchs hat er jedoch oft nur die Entgegenſetzung gemeint, obwohl er ſich des Ausdrucks Widerſpruchs bedient. Dies hat dann zu der Anſicht verführt, als ob er den Widerſpruch überhaupt an die Spitze ſeines Syſtems ſtellte, während er in der That die Einheit des Weſens mit ſich zu Grunde legte. Der Widerſpruch galt ihm nur als ein weſentliches Moment in der Entwickelung der Idee. Er führte damit nur die Conſequenzen der Kant'ſchen Vernunftkritik aus. In ſeiner ausführlichen Bearbeitung der Logik hatte er (S. W. IV, 59—63) der *Auflöſung des Widerſpruchs* einen beſondern Abſchnitt gewidmet. In der ſpäteren Bearbeitung der Logik, wie ſie in der Encyklopädie vorliegt, hatte er den Begriff des Widerſpruchs *gar nicht mehr als eine beſondere Kategorie* aufgeführt. Schon aus dieſem Umſtand hätte man zur Genüge entnehmen können, daß er den Widerſpruch nicht als das Abſolute ſelber, wie ihm Schuld gegeben werden, inthroniſiren wolle. Daß er aber die Wörter Gegenſatz und Widerſpruch promiscue gebraucht, läßt ſich nicht läugnen. So ſagt er z. B. Encyklopädie, 4. Ausg., S. 119: „im Begriffe des Cirkels iſt Mittelpunct und Peripherie und Mittelpunct einander entgegengeſetzt und widerſprechend." Entgegengeſetzt allerdings, allein nicht widerſprechend, da Peripherie und Mittelpunct in ihrer Entgegenſetzung ſich vielmehr einander entſprechen und ein Punct ohne Peripherie ſo wenig Mittelpunct, als eine Curve ohne Centrum Peripherie wäre, wie Hegel ſelber ſagt, daß beide Beſtimmungen dem Begriff des Kreiſes gleichweſentlich ſind d. h. der Kreis aus der Einheit ſeines Weſens ſich in dieſe Entgegenſetzung ſelbſt unterſcheidet. So führt Hegel in der Logik (S. W. IV, 70) auch Oben und Unten, Rechts und Links, Vater und Sohn, als Beiſpiele des Widerſpruchs an, während in ihnen nur der einfache Gegenſatz vorhanden iſt.

a) Verſchiedenheit.

Verſchiedenheit iſt der Unterſchied, der in das Daſein des Weſens fällt und daher alle Momente des Seins an ſich hat. Das Weſen an ſich iſt identiſch, aber ſein Daſein iſt durch die Natur der äußerlichen Unmittelbarkeit verſchieden. Verſchiedenheit, diversitas, iſt nur Nichtidentität des Daſeins. Das Weſen bleibt ſich in allem Daſein gleich, aber ſein Daſein unterſcheidet ſich als ein Dieſes von jedem andern Daſein nicht nur jeder andern, ſondern auch der nämlichen Weſenheit. Der Satz: Alles iſt verſchieden; iſt inſofern wahr, weil mit der Beſtimmtheit des Daſeins die Zufälligkeit deſſelben unvermeidlich iſt, mit welcher es ſich auf anderes Daſein bezieht oder nicht bezieht. Das Verſchiedene iſt das Andere gegen Anderes überhaupt. Es iſt verſchieden von jedem andern Daſein, jeder andern Weſenheit, z. B. der Berg iſt kein Stuhl, das Waſſer iſt keine Pflanze, Cäſar iſt nicht Spanien, Klugheit iſt nicht die Schwerkraft u. ſ. w. u. ſ. w. Aber es iſt auch verſchieden von jedem andern Daſein der nämlichen Weſenheit. Jeder Berg iſt von jedem Berge, weil er eben ein anderer, verſchieden; jeder Stuhl von jedem Stuhl; jedes Waſſer von jedem Waſſer u. ſ. w. Im gemeinen Sprichwort ſagt man wohl, daß etwas einem andern ſo gleich ſei, wie ein Tropfen oder ein Ei oder Blatt dem andern, allein in der Wirklichkeit iſt jedes Daſein, wenn auch mit einem andern dem Weſen nach vollkommen identiſch, doch ein verſchiedenes, in welchem alle Beſtimmungen des Seins anders modificirt ſind, wäre es endlich auch nur in dem andern Verhältniß zum Raum oder zur Zeit, weshalb Ariſtoteles die Verſchiedenheit der Lage ſogar unter die Kategorien aufnahm. Es iſt unmöglich, daß ein Daſein einem andern trotz der Gleichheit ihres Weſens gleich ſei. Dies heißt aber eben ſo viel, als daß die Verſchiedenheit eine nothwendige Beſtimmung im Daſein der Identität ausmacht. Von dieſer Seite ſprach Leibnitz den Begriff der Verſchiedenheit in dem ſogenannten principium indiscernibilium aus, womit er nicht die ununterſcheidbare Gleichheit, ſondern im Gegentheil die Unmöglichkeit bezeichnen wollte, daß von demſelben Weſen zwei Exemplare aufgefunden werden könnten, die ſich in gar nichts unterſcheiden ließen und einander bis zur Ununterſcheidbarkeit gleich wären.

Die Verſchiedenheit als ſolche iſt zwar nothwendig, aber als beſtimmte iſt ſie zufällig. Ein Berg z. B. iſt von einem andern Berge verſchieden. Dies iſt nothwendig, denn er iſt ein anderer. Wie er aber verſchieden iſt, in ſeiner Geſtalt, Höhe, Beſchaffenheit, iſt zufällig. Die Verſchiedenheit iſt deshalb nicht nur ein äußerlicher Unterſchied, ſondern auch ein unbeſtimmter, denn es bleibt zufällig, welche Seite des Daſeins für die Beziehung gerade in's Spiel geſetzt wird. Gewöhnlich denken wir bei dem Vergleichen, welches den Unterſchied ermitteln ſoll, nur an uns als die Vergleichenden. Wir würden aber nicht vergleichen können, wenn nicht die Unterſchiedenen ſowohl identiſch als verſchieden wären, denn im Vergleichen geben wir an, worin ſie identiſch und worin ſie verſchieden ſind. Wir machen wohl die Vergleichung, allein wir machen nicht die Verſchiedenheit. Dieſe müſſen wir als gegeben vorfinden. Wenn wir die Quadrate der beiden Katheten mit dem der Hypotenuſe vergleichen und ſich nun ergibt, daß die Summe der beiden erſtern dem Quadrat der letztern gleich iſt, ſo iſt es die Größe, in welcher die Quadrate ſich ſelbſt mit einander vergleichen. Wenn Homer einen Helden mit dem Löwen vergleicht, ſo geſchieht dies in einer beſtimmten Beziehung, worin ſie zuſammentreffen, in der Stärke, Schnelligkeit, Tapferkeit.

Die Mannigfaltigkeit des Verſchiedenen geht in's Unendliche. Gegen die Gleichheit des Weſens, die ſich im zufälligen Durcheinander des Daſeins erhält, kann dieſe Unendlichkeit geringfügig dünken. Und doch iſt ſie nicht weniger der Verwunderung werth. Freilich gehört es zur Bildung, ſich über ſie zu erheben, gerade wie es zur Bildung gehört, ſich nicht durch das Immenſe von Zahlen imponiren zu laſſen. Auch ſtumpft in der Regel die Erfahrung uns gegen die Verſchiedenheit ab, ſo daß ſie gerade das ausmacht, was wir trivial nennen. Wer wüßte denn nicht, daß Alles verſchieden iſt! Wer wollte ſich bei einer ſolchen Alltäglichkeit aufhalten! Es gibt Vieles in der Welt, worüber wir uns nicht mehr verwundern, woran wir mit jener impassibility vorübergehen, die bei den Engländern zum guten Ton gehört und die auch bei uns frühreife Menſchen ſo zu copiren gelernt haben, daß ihnen Alles a priori geläufig zu ſein ſcheint und daß ſie, wenn ſie am Morgen etwas zum erſten Male in ihrem Leben kennen lernten, am Abend davon mit der Miene einer Vertraulichkeit ſprechen, die in ihrer affectirten Gleichgültigkeit jeden Verdacht ausſchließt, daß ſie es nicht ſchon von jeher gewußt hätten. Aber nicht weniger gehört es zur wahren Bildung, ſich den Sinn für jene leiſen, zarten Differenzen zu erhalten, in deren bunte und endloſe Mannigfaltigkeit ſich das immer gleiche Weſen ſtillgeſchäftig wandelt und uns das Alte und längſt Bekannte jährlich, täglich, ſtündlich zu neuem Reiz verjüngt. Hyperboräer, ſchaue die holde Sonne! So eben bricht ihr goldener Strahl endlich wieder durch das graue Gewölk. Oft ſchon ſaheſt du dies und doch iſt es dir, als hätteſt du den Sonnengott noch nie ſo, wie jetzt, triumphiren geſehen. Und ſo iſt es.

b) Gegenſatz.

Wenn Verſchiedenheit der äußerliche, zufällige und unbeſtimmte Unterſchied iſt, ſo iſt Gegenſatz der innere, nothwendige und beſtimmte Unterſchied. Er iſt der *innere* Unterſchied, nämlich der, in welchen das Weſen aus ſeiner Einheit ſelbſt übergeht; der *nothwendige*, ohne welchen das Weſen nicht als Daſein exiſtiren kann; der *beſtimmte*, deſſen Seiten ſich durch ſich ſelbſt gegenſeitig aufeinander beziehen.

Wir bezeichnen die Unterſchiede des Gegenſatzes mit dem Ausdruck des *Poſitiven* und *Negativen*.

Das Weſen als Einheit iſt ſowohl poſitiv als negativ. Es unterſcheidet ſich ſelbſt in die Entgegenſetzung. Als mit ſich identiſch ſetzt es ſich in den Extremen des Gegenſatzes. So verhält es ſich poſitiv und ſo iſt jedes Extrem ſelbſt poſitiv. Es hebt aber auch die Extreme in ſeine Identität wieder auf. So verhält es ſich zu ihnen negativ. Jedes Extrem iſt alſo auch an ſich poſitiv und negativ. Es iſt poſitiv als eine nothwendige Beſtimmung des Weſens und es iſt negativ, ſofern es dem andern Extrem entgegengeſetzt iſt, ohne deſſen Vorausſetzung es ſelber gar nicht Extrem wäre. Jedes Extrem iſt folglich durch das andere beſtimmt und bezieht ſich im andern als in *ſeinem andern* auf ſich ſelbſt. Indem es ſich ſetzt, ſetzt es zugleich das andere, aber als das ihm entgegengeſetzte. In Beziehung auf ſich poſitiv, verhält es ſich gegen das andere negativ. Jedes iſt alſo *poſitiv* und *negativ*, wie das Weſen ſelber. Das Nurverſchiedene verhält ſich im Unterſchied des Daſeins des Weſens nur *ungleich*; das weſentlich Unterſchiedene verhält ſich innerhalb der Gleichheit ſeines Weſens entgegengeſetzt. Die Seiten des Gegenſatzes ſind die *eigenen Extreme* des Weſens, das ihre ihnen gleich nothwendige Mitte ausmacht, ohne welche ſie ſich nicht als einander ausſchließend auf ſich beziehen würden. Das Weſen ſelber bezieht ſich in ihnen, indem es ſie ſetzt und indem es ſie aufhebt, poſitiv und negativ auf ſich, und ſie, die Extreme, beziehen ſich, indem ſie durch die Einheit ihres Weſens ſich gegen einander ſpannen, poſitiv und negativ auf einander. Die Extreme des Weſens werden einander nicht blos äußerlich entgegengeſetzt, ſondern ſetzen ſich ſelbſt kraft ihrer Identität einander entgegen. Sie beſtimmen ſich von Innen heraus durch ihre eigene Nothwendigkeit zur gegenſeitigen Beziehung, ſo daß jedes, als an ſich die Totalität des Weſens, das andere von ihm ausgeſchloſſene an ſich hat und ihm ſeine Bedeutung gibt.

Die Vorſtellung wirft freilich die Begriffe des Poſitiven und Negativen als völlig heterogene auseinander. Sie nimmt das Poſitive als die einfache Identität, die auf ſich beharrt und alles Negative als ein weſentlich Anderes von ſich ausſchließt; das Negative hingegen nimmt ſie nur als das Unweſen in der Beſtimmtheit, ſich gegen das Poſitive feindſelig und zerſtörend zu verhalten. In Zeiten, welche religiös, politiſch und moraliſch bankerutt ſind, wird das Wort: poſitiv zu einem Zauberklange, als ob mit ihm ſchon alle Gefahren gebannt ſeien; das Wort: negativ wird umgekehrt zu einem Geſpenſt, deſſen Erſcheinen alles Leben tödte. Eine Dialektik, welche den Zuſammenhang des Poſitiven mit dem Negativen nachweiſt, gilt dann für eine verderbliche Sophiſtik, gegen welche eine ehrliche und geſunde Logik den abſoluten Unterſchied des Poſitiven vom Negativen feſthalten müſſe. Die weitere Entwickelung wird uns zeigen, was an dieſen Vorſtellungen wahr und was daran falſch iſt.

Unter dem Negativen wird auch die bloße Abweſenheit, das Nichtdaſein eines Weſens, verſtanden. Wir nennen dieſelbe Privation, wie die Römer nämlich die Ariſtoteliſche στέρησις überſetzten. So wird die Finſterniß nur als eine Beraubung des Lichts, die Krankheit als ein Fehlen der Geſundheit, das Böſe als ein Mangel des Guten betrachtet. Es iſt richtig, daß die Finſterniß des Lichts beraubt iſt, daß in der Krankheit die Geſundheit vermißt wird und daß das Böſe des Guten entbehrt. Aber wie iſt dies Negative des Poſitiven möglich? Das

Negative als bloſe Nichtexiſtenz des Poſitiven iſt nur eine Unvollkommenheit deſſelben und wird nicht als ein in ſich ſelbſt Poſitives begriffen. Finſterniß z. B. iſt poſitiv die Materie. Alle Materie iſt finſter. Die Materie iſt aber nicht ein Nichtſeinſollendes, alſo auch Finſterniß nicht ein blos Negatives u. ſ. w.

Da der Gegenſatz des Poſitiven und Negativen durch die Beziehung beſtimmt wird, ſo ergibt ſich daraus eine Beweglichkeit des Begriffs der Entgegenſetzung. Es kommt auf die Beziehung an, in welche ein Weſen tritt, ob es ſich als poſitiv oder negativ determinirt. Der Begriff des Poſitiven und Negative ſelber iſt ein beſtimmter, aber das Verhältniß eines Weſens in ſeinem Daſein kann ſich ändern. Daher ſcheint es, daß das Poſitive und Negative nur ein Relatives ſei. Daſſelbe Quantum z. B. kann als Plus oder Minus geſetzt werden, ſo bleibt es an ſich unverändert. Es hat an ſich beide Möglichkeiten, addirt oder ſubtrahirt zu werden. a kann ſowohl + a als — a ſein. Auch dies iſt richtig, allein in einem beſtimmten Falle muß die eine oder andere Beſtimmtheit hervortreten. Die Relativität hört auf. Derſelbe Menſch kann unſer Freund oder unſer Feind ſein; in einer beſtimmten Beziehung kann er aber nur das eine oder das andere ſein; ein Freund kann, im Verlauf der Zeit, unſer Feind werden u. ſ. w. Eine gerade Linie iſt eine gerade Linie. Als ſolche ſteht ſie zur krummen im Gegenſatz. Als gerade iſt ſie der mannigfaltigſten Beziehung fähig; mit dem Setzen einer beſtimmten wird auch der beſtimmte Unterſchied geſetzt. Sie wird z. B. als ſenkrecht beſtimmt, ſo iſt ſie der wagerechten als einer geraden entgegengeſetzt. Der Begriff des Senkrechten iſt ohne den des Wagerechten ſo wenig zu denken, als dieſer ohne jenen. Jede iſt eine gerade Linie, allein in Verhältniß zu einander ſind ſie poſitiv und negativ, ſie beſtimmen ſich mit Nothwendigkeit durch einander. An einer Säule ſind Fuß und Capitell, Durchmeſſer und Höhe, in dem Wechſelverhältniß des Poſitiven und Negativen. Sie beſtimmen ſich durcheinander u. ſ. w. Ariſtoteles hat die Wechſelbeziehung zwiſchen den Extremen des Weſens auch ſo ausgedrückt, daß das Entgegengeſetzte ſich aus dem Entgegengeſetzten erzeuge. Um ihn nicht mißzuverſtehen, muß man wohl beachten, daß er nicht ſagt, durch das Entgegengeſetzte im Sinn der Cauſalität. Er ſagt nicht, daß das Wahre durch das Falſche oder das Falſche durch das Wahre, daß das Gute durch das Böſe oder das Böſe durch das Gute, daß das Lebendige durch das Todte oder das Todte durch das Lebendige, daß das Gerade durch das Krumme oder das Krumme durch das Gerade u. ſ. w. entſtehe, ſondern daß die eine Beſtimmtheit als Exiſtenz aus der andern als ihrer entgegengeſetzten hervorgehe. Er ſpricht hierbei nicht von dem Weſen an ſich, welches der Grund der Entgegenſetzung iſt. Er führt an, daß die gerade Zahl aus der ungeraden und die ungerade aus der geraden, jede durch Hinzutritt eines Eins, entſtehe. Die gerade Zahl iſt der ungeraden eben ſo, wie dieſe jener, entgegengeſetzt. Ohne die gerade gäbe es keine ungerade und umgekehrt. Das Eins, die Zahl überhaupt, bringt ſich in dieſem Gegenſatz hervor, denn jede beſtimmte Zahl iſt entweder gerade oder ungerade. Die eine entſteht aber nach Ariſtoteles aus der andern, denn + 1 oder — 1 verwandelt jede gegebene Zahl aus einer geraden in eine ungerade, aus einer ungeraden in eine gerade. Das Lebendige geht in das ihm Entgegengeſetzte über, indem es ſtirbt. Das Kleine wird durch Wachsthum groß u. ſ. w.

Dieſe Dialektik iſt alſo unvermeidlich. Platon ſchildert zwar im Theätet die Verworrenheit vortrefflich, in welche die Herakliteer durch das Auflöſen aller Beſtimmtheit verfielen, aber das Ja und Nein der Entgegenſetzung in demſelben Weſen iſt recht eigentlich die Seele vieler Unterſuchungen ſeines Sokrates, der eine wahre Luſt daran hat, dem bornirten, abſtracten Verſtande und ſeiner naiven Ehrlichkeit oder hochmüthigen Einbildung Verlegenheiten zu bereiten, ſo daß er nicht weiß, ob nicht die Tapferkeit feige und die Feigheit tapfer, ob nicht das Gerechte ungerecht und das Ungerechte gerecht iſt. In unſern Handbüchern iſt die Erläuterung des Begriffs des Gegenſatzes des Poſitiven und Negativen gewöhnlich auf die Beiſpiele von Nordpol und Südpol, von Baſe und Säure, von Vermögen und Schulden beſchränkt; dies iſt jedoch eine viel zu enge Faſſung, denn überall, wo es auf die Beſtimmung des Weſens ankommt, muß auch die Entgegenſetzung der Unterſchiede ſeiner Identität geſetzt werden. Wär' es nicht vom didaktiſchen Standpunct aus unerläßlich, ſo ſollte man in der logiſchen Wiſſenſchaft eigentlich gar keine Beiſpiele aufführen, weil alle Wiſſenſchaften unaufhörlich Beiſpiele zu den allgemeinen Begriffen liefern, um die es in der Metaphyſik und Logik allein zu thun iſt. Wenn man aber ſieht, mit welcher Hartnäckigkeit die wenigen von Ariſtoteles, Baco von Verulam und von Kant gegebenen Beiſpiele in den Schulen wiedergekäut werden und wenn man die Verſchiefung und Beſchränkung der Begriffe erwägt, welche dieſe ſanctionirte Tradition zur Folge hat, ſo erkennt man wohl die Pflicht, auf die Veranſchaulichung der Begriffe auch durch andere Beiſpiele Fleiß zu verwenden, um die Stagnation der Wiſſenſchaft an ſolchen Puncten zu heben und den Geſichtskreis zu erweitern.

Wir haben bei dieſer Entwicklung des Begriffs des Gegenſatzes noch nicht von der oben erwähnten, in den Schulen herrſchenden Unterſcheidung der *Contradiction* und der *Contrarietät* geſprochen. Die Contradiction iſt nur eine ſubjective Negation, welche den Begriff der Verſchiedenheit ganz abſtract ausdrückt. Es wird irgend eine Beſtimmtheit an Etwas negirt. Dann weiß man nur, daß ſie nicht da iſt. Iſt ſie nicht da, ſo kann man ſchließen, daß eine andere da iſt, ohne daß man weiß, was für eine. Man ſpricht einem Gegenſtande eine Beſtimmtheit ab, das iſt Alles. Die Contrarietät iſt aber in der That der Begriff des Gegenſatzes, wie er ſich uns ergeben hat, nur daß die genauere Ausführung durch die Dialektik des Poſitiven und Negativen unterlaſſen und der Begriff durch ein paar Beiſpiele, daß dem Weißen das Schwarze, dem Guten das Böſe, als conträres Gegentheil gegenüber ſtehe, erledigt zu werden pflegt. Die Dürftigkeit der formalen Logik in dieſem Punct war der Grund, daß der Ausdruck *Polarität* durch die Deutſche Naturphiloſophie in ſo ausgedehntem Umfange herrſchend ward, weil er doch das Poſitive und Negative in der Gegenſeitigkeit ihrer Beziehung bezeichnete und den Begriff des Gegenſatzes in die Realität ſelbſt übertrug.

c) Widerſpruch.

Der unbeſtimmte, zufällige und äußerliche Unterſchied iſt die bloße Verſchiedenheit. Der beſtimmte, nothwendige und innere Unterſchied iſt der Gegenſatz. Die Entgegenſetzung des Daſeins des Weſens gegen die Einheit deſſelben und gegen die Identität ſeines Begriff's iſt der Widerſpruch. Bei dieſem Begriff denken wir gewöhnlich daran, daß wir als denkende oder wollende Subjecte uns in Widerſpruch verwickeln können, nicht aber daran, daß der Widerſpruch ſich aus jeder Entgegenſetzung erzeugen kann, wenn die Vermittelung der Extreme aufgehoben wird.

Wenn die Denkgeſetze, wie man mit einigen gethan, als Sätze ausgeſprochen werden ſollen, ſo müßte man auch geſagt haben: Alles iſt ein Gegenſatz und Alles iſt ein Widerſpruch. Dies iſt aber nicht geſchehen. Man hat nur geſagt: Alles iſt identiſch und Alles iſt verſchieden. Den Begriff des Gegenſatzes und Widerſpruchs hat man vielmehr wieder auf den der Identität zurückgeführt und ihn inſofern geleugnet. Man hat nämlich den Satz vom ausgeſchloſſenen Dritten oder Mittleren im principium repugnantiae und im principium exclusi tertii sive medii aufgeſtellt. Man hat den Widerſpruch in dem Denkgeſetz berührt: Einem Subjecte kann ein Prädicat nicht zugleich beigelegt und abgeſprochen werden. Dieſe Beſtimmung enthält nur die Identität des Subjects mit einem ſeiner Prädicate. Es iſt unmöglich, daß ein Subject zugleich ein Prädicat habe und nicht habe. Dies iſt richtig. Es würde das Denken mit ſich ſelbſt in Widerſpruch ſetzen, wenn es, indem es ein Prädicat ſetzt, daſſelbe zugleich negiren wollte. Man würde das Subject nicht in ſolcher Entgegenſetzung denken können. Nicht umſonſt iſt aber das Zugleich hinzugefügt, denn daß ein und daſſelbe Subject zu verſchiedenen Zeiten entgegengeſetzte Beſtimmungen habe, iſt, wie wir ſchon ſahen, kein Widerſpruch, weil die Zeit den Uebergang deſſelben Daſeins von einem Zuſtand in den entgegengeſetzten vermittelt. Alles, was dem Werden als der Einheit von Sein und Nichtſein unterworfen iſt, enthält dieſe Möglichkeit, weshalb, was geſund iſt, krank, was ſchön, häßlich, was tugendhaft, laſterhaft, was gerade, krumm werden kann u. ſ. w. Daſſelbe Daſein verändert ſich ſucceſſiv zu entgegengeſetzten Beſtimmungen. Aber es iſt auch zu erwägen, daß einem Subject der *Gegenſatz und Widerſpruch als Prädicat* zukommen kann. Es kann ein Subject zugleich ſich untereinander entgegengeſetzte, ja ſich widerſprechende Prädicate haben. Dann fordert das principium repugnantiae, daß ihm zugleich dieſe nicht ſollen beigelegt oder abgeſprochen werden können. Der Gegenſatz und Widerſpruch inhärirt dem Subject oder inhärirt ihm nicht. Dieſe Identität muß feſtgehalten werden. Ruhe und Bewegung z. B. ſind ſich einander entgegengeſetzt. Was ruhet, ſchließt die Bewegung von ſich aus; was ſich bewegt, die Ruhe. Geht aber etwas aus der Ruhe in Bewegung oder aus der Bewegung in Ruhe über, ſo muß in dieſem Augenblick das Entgegengeſetzte im Entgegengeſetzten exiſtiren, wie Platon in der früher ſchon berührten Stelle des Parmenides nachgewieſen hat. Es iſt eben ſo mit der Zeit. Die Gegenwart geht von der Vergangenheit zur Zukunft über. Sie exiſtirt nur als dieſes Uebergehen. In der Gegenwart wird die Zukunft aufgehoben und zur Vergangenheit verwandelt. In ihr, der wirklichen Zeit, iſt das Entgegengeſetzte, Zukunft und Vergangenheit, einen Moment hiedurch identiſch. Dies iſt kein Widerſpruch im Sinn der Undenkbarkeit oder Unmöglichkeit, aber als ein exiſtirender durch die Continuität der Zeit und Bewegung ſich auflöſender.

Nun ſoll aber nach dem Denkgeſetz vom ausgeſchloſſenen Dritten oder Mittlern von zwei einander entgegengeſetzten Prädicaten einem Subject nur das eine oder andere zukomme können. Es wird damit der Gegenſatz vom Subject ausgeſchloſſen und wiederum nur die einfache Identität geſetzt. Die Logik ſagt hier gewöhnlich: Alles iſt ſich ſelbſt gleich; von zwei ſich widerſtreitenden Prädicaten kann demſelben Subject nur das eine, nicht zugleich das andere zukommen; tertium non datur.

Es ſoll durch dies ſogenannte Geſetz die Identität des Begriff's geſetzt werden. Würde dieſelbe aufgehoben, ſo ſcheint es, würde das Denken um alle Klarheit und Sicherheit gebracht werden. Da aber das Denken als wahrhaftes das Sein zum Inhalt hat, ſo ſcheint es, würde dadurch auch alles Sein in ein haltloſes Chaos verkehrt werden. Der Verſtand ſträubt ſich daher gegen die Zumuthung, den Gegenſatz als Prädicat zu denken und verſucht, das Entgegengeſetzte in ſeiner reinlichen Abſonderung feſtzuhalten. Man verkenne ihn nicht in dieſer Anſtrengung. Das Wahre kann nur wahr, nicht zugleich falſch, das Gute kann nur gut, nicht zugleich ſchlecht, das Schöne nur ſchön, nicht zugleich häßlich ſein und umgekehrt. Der Begriff des Widerſpruchs oder vielmehr des Nichtwiderſpruchs, alſo der Identität, muß folglich als Kriterium des richtigen Denkens gegen alle dialektiſche Begriffsmengerei aufrecht gehalten werden. Dies iſt in Anſehung der Einheit des Weſens überhaupt vollkommen wahr; es iſt jedoch völlig unwahr, wenn man den Unterſchied des Weſens von ſich ſelbſt betrachtet, denn in dieſem liegt nicht nur die gleichgültige, gegenſatzloſe Verſchiedenheit des äußerlichen Daſeins des Weſens, ſondern auch die Entgegenſetzung deſſelben gegen ſich innerhalb ſeiner Einheit und damit die Möglichkeit ſeiner Entzweiung. Der Begriff des Gegenſatzes hat uns ſchon gezeigt, daß in jeder ſeiner Beſtimmungen die ihr entgegengeſetzte an ſich enthalten iſt, weil ſie ohne dieſe Beziehung garnicht Entgegenſetzung wäre. Das Poſitive hat einen Sinn nur durch das Negative, das Negative nur durch das Poſitive. Die Entgegenſetzung iſt aber der Unterſchied, zu welchem das Weſen ſich ſelbſt beſtimmt, ohne ſich damit zu widerſprechen. Centrum und Peripherie, Ein- und Ausathmen, arterielles und venöſes Blut, Selbſtpflichten und Socialpflichten, Längen- und Querachſe der Ellipſe u. ſ. w. ſind nothwendige Gegenſätze, in denen die Einheit des Weſens ſich ſo wenig widerſpricht, daß es vielmehr in ihnen ſich affirmirt. Es muß daher, im Widerſpruch mit der formalen Logik, behauptet werden, daß dem Weſen der Gegenſatz weſentlich iſt und daß ihm von entgegengeſetzten Beſtimmungen nicht blos die eine inhäriren kann, ſondern daß ihm beide zukommen müſſen. Erſt in dem Setzen wie im Zurücknehmen ihres Unterſchiedes beweiſt ſich die Einheit des Weſens als eine wirkliche.

Das Weſen iſt mithin ſelber die Einheit ſeiner Gegenſätze. Es kommt nun aber darauf an, dieſe zu finden, denn wenn in Betreff ihrer geirrt wird, ſo muß natürlich Verwirrung entſtehen.

In dieſer Hinſicht will der Satz vom ausgeſchloſſenen Dritten oder Mittleren unſtreitig die Einheit des Weſens vor einer Ausartung bewahren, allein auch hier gibt es ein Drittes, welches die *Mitte* der Gegenſätze nicht als ihre concrete Einheit, wohl aber als *Indifferenz* iſt. Das Entweder-Oder des Verſtandes wird hier zwar nicht zu dem Sowohl-Als auch, wohl aber zu dem Weder-Noch aufgehoben. Es iſt dies nicht blos die Möglichkeit eines Weſens, ſich zu einer oder der entgegengeſetzten Beſtimmungen erſchließen zu können, wie wenn man anführt, daß a + oder — a ſein könne, ſondern es iſt die *negative Neutralität*, die als eine *Mitte des Daſeins* möglich iſt. Da eine ſolche Mitte nicht die concrete Einheit des Weſens ſelber ausmacht, ſo iſt ſie allerdings *ein ſich in ſich widerſprechendes* Daſein, welches durch die Einheit des Weſens aufgehoben werden muß. Die Indifferenz des Seins gegen den Wechſel ſeiner Maaßverhältniſſe iſt eine andere, als dieſe Indifferenz des Daſeins des Weſens, wie dasſelbe nicht die Einheit des Weſens ſelber, ſondern ein *Mittleres zwiſchen den Extremen* des Gegenſatzes iſt. Wahrheit oder Unwahrheit z. B. ſind ſich diametral entgegengeſetzt. Ein Drittes iſt unmöglich. Dies iſt an und für ſich richtig. Im Irrthum aber exiſtirt ein Mittleres, denn der Irrende hält das Falſche für das Wahre. Er ſetzt ſich der Wahrheit nicht, wie der Lügner, mit Bewußtſein entgegen, ſondern glaubt an die Unwahrheit als an die Wahrheit. Gewißheit oder Ungewißheit ſind ſich entgegengeſetzt; ein Drittes zwiſchen ihnen ſcheint unmöglich; aber der Zweifel iſt dies Dritte, denn in ihm iſt nur die Gewißheit der Ungewißheit vorhanden. Krieg oder Friede ſchließen eine Mitte zwiſchen ſich aus; aber Waffenſtillſtand, oder, wie der Euphemiſmus der heutigen Diplomatie lautet, bewaffneter Friede, iſt ein Mittleres, ein Frieden im Kriege. Eine ſolche Mitte, wie Irrthum, Zweifel, Waffenſtillſtand, iſt nicht eine poſitive Einheit der Extreme, ſondern eine nur negative Mitte derſelben, die in ſich unruhig iſt, weil ſie in das eine oder andere Extrem oder in die concrete Einheit des Weſens aufgehoben werden kann. Sie iſt nur eine ſchwankende Zwiſchenform. In ethiſcher Hinſicht hat der Begriff des *Adiaphoron* Veranlaſſung zu Unterſuchungen gegeben, die hieher einſchlagen. Kant hat gewiß Recht, wenn er es für unmöglich hält, daß moraliſch etwas exiſtiren könnte, das nicht unter das Natur- oder Sittengeſetz fiele. Wird etwas aber durch das Geſetz beſtimmt, ſo iſt es nothwendig. Es kann nichts für uns da ſein, das wir nicht auf die Nothwendigkeit der Natur oder des Willens beziehen müßten. Kant erklärt ſich deshalb gegen die Zuläſſigkeit der Adiaphora. Die Stoiker thaten dies auch, wurden aber ſchon inconſequent, als ſie den Unterſchied von Zuſtänden machten, welche der Tugend zuträglich oder nicht zuträglich ſein ſollten. Sie ſtellten προήγμενα und ἀποπροήγμενα auf. Geſundheit und Reichthum z. B. ſollten der Tugend günſtig, Krankheit und Armuth ungünſtig ſein. Dann war Geſundheit und Reichthum, Krankheit und Armuth für die Tugend nicht mehr ein Adiaphoron. Der Begriff des Gleichgültigen iſt der Begriff eines Daſeins, welches nicht durch ſich ſelbſt ſich beſtimmt, ſondern von Außen her beſtimmt wird. Es iſt alſo relativ. Daſſelbe Daſein kann daher je nach dem Verhältniß, worin es tritt, gleichgültig oder nicht gleichgültig ſein. Dieſe Art der Indifferenz fällt nicht in das Weſen an und für ſich, ſondern in die Erſcheinung ſeines Daſeins. In ihr iſt das Adiaphoron möglich, aber nur als ein beſtimmbares. Durch die Nothwendigkeit, es zu beſtimmen, hebt ſeine Indifferenz ſich auf. Es exiſtirt daher nichts, das a priori als ein abſolutes Adiaphoron gelten müßte. Der Zuſammenhang zerſtört die Gleichgültigkeit und die Folgen namentlich belehren den Menſchen, daß er Vieles als ein Gleichgültiges unterſchätzt. Dennoch iſt das Relative gleichgültig. Kleinlicher Haarſpalterei, grübleriſcher Hypochondrie, ſteifer Pedanterie, falſchem Zaudern gegenüber werden wir mit Recht oft urtheilen müſſen, daß es ganz gleichgültig ſei, ob dies oder jenes und wie es geſchehe. Den Unterſchied an ſich werden wir nicht leugnen, allein erſt, wenn er als Unterſchied in den Comparativ fiele oder als Widerſpruch die Realiſirung des Weſens hemmte, würden wir uns entſchieden gegen die Gleichgültigkeit des Unterſchiedes erklären müſſen. Das Gleichgültige zum Weſentlichen machen, wie es in ſchlechter Geſellſchaft, in ſchlechten Schulen und Verwaltungen nur zu oft geſchieht, iſt ein Widerſpruch gegen das Weſen; was aber als gleichgültig gelten dürfe, iſt relativ und zwar gerade durch die Beſtimmtheit des Weſens. Man vergleiche über dieſe intereſſante Materie die Monographie von Schmid: Adiaphora, wiſſenſchaftlich und hiſtoriſch unterſucht; 1809.

In der formalen Logik wird der Begriff des Widerſpruchs nur von Seiten der Identität beſtimmt: A non est non A. und im Satz des ausgeſchloſſenen Dritten: A aut est, aut non est A oder non A aut est aut non est non A. Es wird aber nicht unterſucht, ob nicht der Widerſpruch actu möglich ſei, ſondern der Widerſpruch wird nur als eine logiſche Monſtroſität behandelt, vor welcher ſich das Denken, durch eine ſich ſelbſt ſo preiſende geſunde Logik belehrt, hüten müſſe. Der Widerſpruch wird mithin nur als eine Verirrung unſeres ſubjectiven Denkens, namentlich auch als ein Product leichtſinniger oder böswilliger Sophiſtik genommen und von den Dingen abgehalten, als ob dieſelben in der That ſo geſcheut wären, ſich nicht in Widerſpruch zu verwickeln. Ganz im Widerſpruch mit dieſer Theorie des Widerſpruchs klingt jedoch die Sprache der wirklichen Erfahrung, die nicht müde wird, uns unaufhörlich die Gefahr des Widerſpruchs zu verkünden, welche in der Natur wie in der Geſchichte überall drohe.

Die reale Möglichkeit des Widerſpruchs liegt in der Freiheit des Daſeins des Weſens. Die ſpecifiſche Beſtimmtheit eines Weſens iſt die in ihm geſetzte Schranke. Durch ſie wird ihm der Kreis gezogen, innerhalb deſſen dasjenige fällt, worauf es ſich natura sua bezieht und jenſeits deſſen das ihm Gleichgültige liegt. Das Weſen bringt ſich ſelbſt hervor, indem es ſeinen Gegenſatz ſowohl ſelbſt beſtimmt als ihn aufhebt. Der Widerſpruch iſt in ſofern affirmativ und erſcheint als Trieb. — Weil aber das Daſein in ſeiner Freiheit ſich gegen die Einheit des Weſens negativ verhalten kann, ſo kann das Weſen ſich in der Weiſe ſich ſelbſt entgegenſetzen, daß es ſich als Weſen negirt. Es macht ſich zum Unweſen und widerſpricht durch ſein Daſein ſeinem Begriff. Dieſer Widerſpruch iſt der nichtſeinſollende negative. Er iſt an ſich daſſelbe Weſen, welches im affirmativen Widerſpruch productiv thätig iſt, aber er iſt es als deſtructives. — Die affirmative, wie die negative Tendenz können ſich als Daſein negativ begegnen. Dann entſteht die Colliſion und durch ſie der Conflict. Das Affirmative und Negative widerſprechen ſich allerdings untereinander und bekämpfen ſich dualiſtiſch. In der Colliſion aber bezieht ſich das Gleiche auf das Gleiche negativ; das Affirmative widerſpricht dem Affirmativen, das Negative dem Negativen.

Der affirmative Widerſpruch erzeugt ſich durch das Verhältniß der Einheit des Weſens zur Entwicklung ihres Daſeins. Die Einheit iſt der Trieb, welcher das Daſein bewegt. Das Daſein des Weſens iſt der Proceß, durch deſſen Thätigkeit es actu wird, was es potentia ſein ſoll. Die Entzweiung beſteht hier in dem Widerſpruch, daß das, was zufolge der Natur des Weſens ſein ſoll, noch nicht als Daſein geſetzt iſt, allein eben dieſer Widerſpruch wird durch die Thätigkeit des Weſens aufgehoben. Er iſt alſo kein Widerſpruch des Weſens mit ſich ſelber, ſondern nur mit ſeinem Daſein. Die Erzeugung deſſelben löſ't die Spannung auf. Das Lebendige z. B. muß ſich ernähren. Die Nahrung iſt im Verhältniß zu ihm ein unorganiſches Mittel, das es ſich im Allgemeinen zur Vorausſetzung macht, im Einzelnen aber ſuchen und ſich aſſimiliren muß. Das Todte wird durch die Aſſimilation zu einem ſelbſt lebendigen Moment des Lebendigen verwandelt. Das Lebendige wird durch ſein Weſen, das Leben, zum Suchen der Nahrung getrieben und bringt ſich, indem es ſie aſſimilirt, ſeinem Weſen gemäß hervor. Alle ſchöpferiſche Thätigkeit des Geiſtes beruht auf der Ueberwindung eines Widerſpruchs, der ſich aus ſeinem Weſen erzeugt, indem daſſelbe ſich als Daſein zu ſetzen ſtrebt. Die Unruhe des Künſtlers, ſein Ideal zu realiſiren, iſt kein Widerſpruch, der nicht ſein ſollte. Er löſ't ſich durch die Werke, in denen der Künſtler die blos ſubjective Möglichkeit der Vorſtellung in objective Thatſächlichkeit verwandelt. Der unproductive Menſch wird von ſolchen Widerſprüchen, welche den Künſtler erfüllen, nicht beunruhigt. Das Bewußtſein einer uns obliegenden Pflicht beunruhigt uns, bis wir ihr genügt haben. Das Schamgefühl iſt das Gefühl eines Widerſpruchs zwiſchen der Erſcheinung der Nothwendigkeit der Natur und der Freiheit des Geiſtes; ein

Gefühl, welches ſein ſoll. Naturalia non sunt turpia iſt wahr nur für die Natur, der Menſch aber wird durch die Nothdurft zum Eingeſtändniß einer unfreiwilligen Abhängigkeit von der Natur gezwungen, die er für Andere zu ſecretiren ſucht u. ſ. w.

Im Gegenſatz iſt die Beziehung der Entgegengeſetzten auf einander als eine ruhige geſetzt. Das eine Extrem enthält das von ihm ausgeſchloſſene als ſein anderes an ſich, hebt es aber nicht actu in ſich auf. Nordpol und Südpol, Abend und Morgen, Oben und Unten, Convergenz und Divergenz, Armuth und Reichthum u. ſ. w. ſind keine Widerſprüche. Im Widerſpruch geht die Beziehung der Entgegengeſetzten in Thätigkeit über. Der Gegenſatz iſt im Widerſpruch enthalten, aber nicht blos als ruhige Beziehung, ſondern die Extreme ſetzen ſich einander actu als negative entgegen. Im affirmativen Widerſpruch iſt es die Einheit des Weſens, die ſich von ihrer Entgegenſetzung durch ihre Thätigkeit befreit, dadurch gerade aber productiv wirkt. Im negativen Widerſpruch verhält ſich das Daſein des Weſens negativ gegen die Einheit und den Begriff deſſelben. Es entſteht das Gegentheil der poſitiven Entwicklung, nämlich die Production der Vernichtung des Weſens in ſeinem Daſein. Dieſe falſche Production iſt an ſich nur durch dieſelbe Natur des Weſens möglich, die in der wahren zu poſitiven Reſultaten kommt. Inſofern iſt es die affirmative Richtung des Weſens ſelber, die ſich durch eigene Verkehrung zum Widerſpruch macht. Der negative Widerſpruch würde gar nicht möglich ſein, wenn er nicht die Negation der poſitiven Auflöſung des affirmativen Widerſpruchs wäre. Dies iſt der Zuſammenhang zwiſchen dem affirmativen und negativen Widerſpruch. Wenn man den letztern, wie die formale Logik es thut, nur empiriſch aufnimmt, ſo bleibt er nicht nur unbegreiflich, ſondern muß ſich auch gefallen laſſen, was er allerdings auch ſein kann, für einen bloßen Fehler im Denken zu gelten, während er ſeine reale Wurzel in der Nichtauflöſung der Verkehrung des Weſens ſelber hat. Alle Disproportion, Disharmonie, Desorganiſation, Krankheit, Unnatur, Häßlichkeit, Bosheit, Wahnſinn, exiſtirt nur als die nicht ſein ſollende Selbſtvernichtung des affirmativen Weſens ſelber. Das Negative iſt nur an und aus dem

Poſitiven als eine ſecundäre Epigeneſis, welche die urſprüngliche Kraft des Poſitiven negativ ſetzt und in ihre paraſitiſchen Productionen verwendet. Das Weſen ſollte in ſeinem Daſein die Einheit mit ſich affirmiren. Verhält es ſich gegen ſeine Einheit negativ, ſo qualificirt es die ganze Geſtalt ſeiner Entwicklung negativ und bringt eine Afterbildung hervor, welche als Daſein ſeinem Begriff reell widerſpricht, weil in ihr das Poſitive negativ vorhanden iſt. Das Negative iſt alſo an ſich das Poſitive ſelber, aber als Zerſtörung des Weſens, als Unweſen. Es iſt der Widerſpruch mit aller Thätigkeit nur Verrenkung, Verbildung, Entſtaltung, Verkrankung, Verarmung, Unordnung, Anarchie, Hader, Qual, Angſt, Verbrechen, Mord und Verweſung zu erzeugen. Dies Negative iſt folglich das mit ſich entzweiete Weſen, deſſen falſche Sucht, nämlich mit aller Anſtrengung endlich doch nur das Nichts zu produciren, etwas qualitativ Anderes iſt, als die Negativität im affirmativen Widerſpruch.

Dieſer Begriff des Widerſpruchs iſt es, den wir den realen Widerſpruch nennen müſſen und an welchen wir bei dieſem Wort auch zunächſt zu denken pflegen. Weil ſeine Möglichkeit in der Freiheit des Weſens liegt, ſo iſt es ſchwer, bei ſeiner Beſchreibung allen Mißverſtand entfernt zu halten. Die vulgäre Auffaſſung der Hegelſchen Philoſophie beſchuldigt dieſelbe, die Entzweiung als ſolche zum Weſen des Weſens zu machen, während die Einheit deſſelben ihr nicht nur das Erſte, ſondern auch das Letzte iſt. Die Philoſophie iſt gezwungen, den Zuſammenhang des Negativen mit dem Poſitiven zu zeigen und Philoſophen, wie Platon und Jakob Böhme, Schelling und Baader, ſind oft ſehr weit in dem Beſtreben gegangen, die Selbſtaffirmative des Weſens nur dadurch als möglich zu ſetzen, daß ſie die Negative beſtändig von ſich ausſchließt. So ſagt z. B. Schelling in ſeinem vortrefflichen Antwortſchreiben an Eſchenmayer in der Allgemeinen Zeitſchrift von Deutſchen für Deutſche, 1813, S. 103.: „Der Himmel ruht in allewege auf der Hölle, und es iſt dies ein Satz, der ſich jedem einleuchtend machen läßt. Himmel iſt die höchſte Eintracht, Hölle Zwietracht der Kräfte. Der Himmel wäre wirkungslos ohne die Hölle;

es gibt kein Himmelsgefühl als in der beſtändigen Ueberwindung der Hölle der Zwietracht, wie es kein Geſundheitsgefühl gäbe ohne Bewältigung der ſtets im Hervortreten begriffenen, immer wieder zum Schweigen gebrachten Krankheit“ Solche und ähnliche Aeußerungen können leicht dahin gemißdeutet werden, als werde das Negative auch als das Nichtſeinſollende zu einer nothwendigen Bedingung für das Poſitive gemacht, nämlich nicht blos im Sinn der Entgegenſetzung, ſondern im Sinn des reellen Widerſpruchs, als ſei das geſunde Leben ohne Krankheit, als ſei das Schöne ohne das Häßliche, das Wahre ohne das Falſche, das Gute ohne das Böſe unmöglich, während damit nur geſagt ſein ſoll, daß das Poſitive an ſich ſelbſt das Negative als ſeine ihm allerdings immanente Möglichkeit enthält, ſie jedoch, als affirmativ, von ſich ausſchließt. Das Poſitive iſt inſofern die Bedingung für das Negative, als, wenn das Weſen nicht wäre, das Unweſen gar nicht ſein könnte. Das Weſen als affirmative Beziehung unterſcheidet ſich von ſich ſelbſt als Wirklichkeit und Möglichkeit und begreift in dieſer auch die Möglichkeit als Negation ſeiner Wirklichkeit. Indem es dieſe Möglichkeit poſitiv negirt, bringt es ſich nach ſeiner Wahrheit hervor; geht es aber ſelber in die Negation ein, ſo wird es zwar auch productiv, aber mit der Unfruchtbarkeit, denn es bringt die Negation ſeiner Realität hervor, die zwar empiriſches Daſein hat, vom Begriff des Weſens jedoch als das Nichts verurtheilt wird. Wie ſollte das Negative wohl entſtehen können, wie ſollte es einen wenn gleich an und für ſich ohnmächtigen Beſtand zu haben vermögen, wenn es nicht aus dem Poſitiven entſpränge? Das Wort: negativ, hat hier nicht blos die Bedeutung der Antitheſe im einfachen Gegenſatz oder des im Triebe liegenden Poſtulats eines noch nicht Daſeienden, ſondern die Bedeutung eines falſchen Daſeins, was nicht ſein ſoll. Der Denkfaulheit ſagt es zu, ſich das Negative als ein dem Poſitiven völlig fremdes Weſen vorzuſtellen, ſich aber um den Urſprung deſſelben nicht zu kümmern. Macht ſie einmal einen ſolchen Anlauf, ſo beendet ſie ihn gewöhnlich bald mit der Erklärung, daß die Entſtehung des Negativen nicht zu begreifen ſei und hüllt dieſelbe in die vornehme

Form eines Myſteriums. Solche Miſologen können ſich nicht in die Zeugſtätte des Weſens verſetzen, in welcher das Leben den Tod, der Wille den Unwillen, das Gute das Böſe, das Schöne das Häßliche nicht in ſich, aber an ſich hat. Wenn ein Künſtler das Schöne producirt, ſo beſteht er einen fortwährenden Kampf mit dem Häßlichen, das er von ſeiner Schöpfung poſitiv ausſchließt. Ein Künſtler überlegt, vergleicht, wählt, ändert in ununterbrochener Selbſtkritik, damit er in ſeinem Werk das Häßliche vermeide, weil das Häßliche nicht gar Nichts, ſondern das Negativſchöne iſt. Das Schöne an ſich iſt das poſitive Ideal, welches den Künſtler begeiſtert, allein dieſer Begeiſterung iſt der Blick auf die Negative des Schönen ſo wenig fremd, daß er vielmehr die Production deſſelben beſtändig überwacht.

Dieſe Erkenntniß des negativen Widerſpruchs iſt eine der wichtigſten in der Philoſophie. Sie befreit von dem Wahne, das Krankſein nur für eine unvollkommene Geſundheit, das Böſe für ein mangelhaftes Gute, das Häßliche für ein unentwickeltes Schöne, das Falſche für ein verfehltes Wahre zu halten, ſondern Krankheit, Bosheit, Häßlichkeit, Falſchheit, ſind der qualitative Widerſpruch der Geſundheit, Güte, Schönheit und Wahrheit. Die wahrhafte Auflöſung des negativen Widerſpruchs iſt daher das Ablaſſen von dem Widerſpruch gegen das Affirmative, das Aufgeben der falſchen Richtung der Production. Dieſer negative Act iſt die unumgängliche Bedingung, die poſitive Kraft wieder frei, und das Geſunde, Wahre, Schöne und Gute wieder möglich zu machen. Wenn ein Kranker geſund werden will, iſt es nicht genug, daß er Arznei nehme, er muß auch die Krankheitsurſache meiden. Das abſtracte Untergehen eines in ſich entzweieten Daſeins iſt allerdings ein Aufhören des Daſeins des Widerſpruchs, nicht aber eine wirkliche Auflöſung deſſelben, obwohl die Kurzſichtigkeit der Menſchen ſich mit der Vorſtellung zu täuſchen liebt, daß die äußere Negation eines Daſeins ſie von den Widerſprüchen erlöſen könne, welche ihnen das Leben verbittern. Sie verkennen, daß ſie ſelbſt dieſe Widerſprüche von Innen erzeugen. Wenn man die Klagen der Menſchen hört, wenn man die Briefe lieſt, in denen ſie ihren Beſchwerden Raum geben, ſo ſollte man glauben, daß ein anderer Ort, ein anderer Umgang, eine andere Stellung, ſie mit Einem Mal zu den glücklichſten Sterblichen machen müßte. Das Schickſal gewährt ihnen vielleicht dieſe heißerflehete Gunſt und ſiehe da, nachdem die Honigmonate der erſten äußerlichen Illuſion vorüber ſind, vernehmen wir bald wieder die alten Klagen, weil die Menſchen ſelber ſich nicht geändert und die Widerſprüche ihres Innern nicht ausgerottet haben, folglich aus ihrem eigenen Selbſt heraus auch nach Außen die Widerſprüche hin erneuern, die ihnen das Daſein verhaßt machen. Atra sedet post puppim cura!

Wir haben bei dem Begriff des affirmativen Widerſpruchs einige Beiſpiele gegeben, ihn von dem einfachen Gegenſatz zu unterſcheiden. Wir wollen hier noch die Operation vornehmen, an einigen andern die Geneſis des negativen Widerſpruchs zu erläutern. Wir haben z. B. früher geſagt, daß das Lebendige ſich auf eine gegen es ſelbſt unorganiſche Natur beziehe, die es als Nahrungsmittel negativ in ſich aufhebe, in ſich ſelbſt aber zu poſitivem Leben umſetze. Das Gefühl des Hungers iſt das eines affirmativen Widerſpruchs, der zum Suchen und Aufnehmen der Nahrung treibt. Bei der Ausſicht auf Sättigung iſt dies Gefühl angenehm und die Menſchen wünſchen ſich daher aus Höflichkeit einen geſegneten Appetit. Wenn aber aus Mangel an Nahrung der Hunger zum *Verhungern* wird, ſo iſt dies ein negativer Widerſpruch, denn in ihm wird der Vorausſetzung widerſprochen, welche der Trieb des Lebendigen macht, Nahrung zu finden. So iſt die Secretion des Ueberfluſſes in einem affirmativen Verhältniß zum Leben; wenn aber im Miserere eine hartnäckige Obſtruction den Koth durch den Mund drängt und dieſen alſo zum After verkehrt, ſo iſt dies ein negativer Widerſpruch. Ein- und Ausathmen ſind ein Gegenſatz. Indem aber die eingeathmete Luft carboniſirt wird, wird ſie unathembar. Eben dadurch entſteht der Trieb, ſie auszuathmen. Dies iſt ein affirmativer Widerſpruch. Wenn aber die eingeathmete Luft nicht wieder ausgeſtoßen werden kann, ſo entſteht ein negativer und das verathmende Individuum muß erſticken. Zweifel iſt ein affirmativer Widerſpruch, der einen rüſtigen Affect erzeugt und zur Unterſuchung treibt; Verzweiflung aber iſt ein negativer Widerſpruch, weil ſie der Zweifel an der Möglichkeit der Auflöſung einer theoretiſchen oder praktiſchen Aufgabe iſt. So lange wir eine Pflicht nicht erfüllen, beunruhigt uns ein affirmativer Widerſpruch; wenn wir aber, ſtatt der Erfüllung ihres Gebots, demſelben poſitiv ſogar zuwiderhandeln, verſetzen wir uns in einen negativen, denn wir bringen alsdann das Pflichtwidrige hervor u. ſ. w.

Im affirmativen wie im negativen Widerſpruch iſt Actuoſität der Entgegengeſetzten vorhanden. Die Entgegenſetzung wird aber zum Antagonismus der Colliſion, wenn das Gleiche mit dem Gleichen in einer identiſchen Beziehung ſich negativ gegen einander verhält. Das Weſen tritt ſich dann in der Verdoppelung zweier Exiſtenzen entgegen. Die auf ſolche Weiſe entſtehende Entzweiung kann eben ſo wohl durch den Antagonismus des Poſitiven als des Negativen hervorgebracht werden. Colliſion iſt der Widerſpruch des Homogenen mit ſich ſelbſt durch ſeine antithetiſche Verdoppelung. Das Heterogene kann nicht mit einander collidiren, der Begriff aber des Homogenen enthält wieder eine Mannigfaltigkeit verſchiedener Angriffspuncte, ſo daß die Identität des Homogenen nach dem Umfang des Begriffs beſtimmt werden muß. Materie kann mit Materie, Kraft mit Kraft, Leben mit Leben, Trieb mit Trieb, Leidenſchaft mit Leidenſchaft, Pflicht mit Pflicht, Staat mit Staat, Religion mit Religion collidiren. Das nur Heterogene, z. B. ein Felſen und das Talent eines Menſchen oder Leidenſchaft und Schlaf u. dgl. können nicht collidiren, wenn gleich wir im gemeinen Leben auch ſchon die bloße Hemmung einer Exiſtenz durch eine andere Colliſion zu nennen belieben und namentlich gern von einer Colliſion der Neigung mit der Pflicht geſprochen wird. Gewöhnlich denkt man bei der Colliſion an den Gegenſatz des Poſitiven und Negativen in dem Sinn, daß man dem Leben den Tod, dem Guten das Böſe, dem Schönen das Häßliche, dem Wahren das Falſche u. ſ. w. entgegenſetzt. Dies iſt aber noch nicht Colliſion, ſondern zu ihr gehört, daß das Gleiche ſich in einer identiſchen Beziehung von einander ausſchließt. Sie iſt daher eben ſo wohl im affirmativen, als im negativen Widerſpruch möglich. In beiden, wie wir geſehen haben, iſt es allerdings das identiſche Weſen, welches ſich durch den Unterſchied ſeines Daſeins mit ſich ſelbſt vergleicht, allein zur Colliſion wird die Beziehung erſt, wenn daſſelbe Extrem mit ſich ſelber in der Verdoppelung ſeiner Exiſtenz negativ zuſammentrifft. Nehmen wir z. B. zwei Maſſen an, ſo können ſie ſpecifiſch heterogen ſein; als materiell ſind ſie aber darin homogen, den Raum zu erfüllen. Stoßen ſie nun in demſelben Punct des Raums zuſammen, ſo hat jede die gleiche Möglichkeit ihn zu erfüllen. Eben hierdurch widerſprechen ſie einander. Der Stoß, mit welchem ſie zuſammen und ſofort auseinanderprallen, iſt der Ausdruck der Einheit ihres Weſens, die in der gleichen Richtung auf den gleichen Punct ſie antagoniſtiſch werden läßt. Wenn gleichnamige Pole ſich einander berühren, ſo iſt dies eine Colliſion, die in ihrer gegenſeitigen Abſtoßung zur Erſcheinung kommt. Dies Phänomen iſt viel reicher, als man es zu nehmen pflegt. Nordpol und Südpol ſind der einfache Gegenſatz. Nordpol und Südpol, die Extreme der magnetiſchen Weſenheit, attrahiren einander nicht nur in denſelben Magneten, ſondern auch in verſchiedenen, denn wenn ein Magnet mit einem andern ungleichnamig zuſammentrifft, ſo entſteht aus beiden dynamiſch ſofort Ein Magnet, in welchem der Südpol des einen wie der Nordpol des andern aufgehoben und der bisherige Nordpol des einen in den Südpol der neuen magnetiſchen Syntheſe verwandelt wird. Trifft aber der Nordpol mit dem Nordpol oder der Südpol mit dem Südpol zuſammen, ſo ſchreckt er gleichſam vor ſeiner eigenen Bewegung in ſich zurück, denn ſtatt ſich, wie er ſeinem Weſen nach ſollte, in ſeinem entgegengeſetzten Pol als mit ſich identiſch zu finden, trifft er, nur in anderer Geſtalt, wieder auf ſich ſelbſt und fliehet daher actu eben ſo, als der ihm entgegengeſetzte, in ſich zurück. Dieſe gegenſeitige Abſtoßung, das Product der Colliſion, iſt die Bewegung, in welcher die Einheit des Weſens den Widerſpruch löſt, die gleiche Richtung, nach Norden oder Süden, auf denſelben Punct zu beziehen. In der gegenſeitigen Anziehung der ungleichnamigen Pole verkehrt ſich der eine in den andern; dieſe Verkehrung iſt kein nur einfacher Gegenſatz, aber auch keine Colliſion, ſondern ein affirmativer Widerſpruch, in welchem die Einheit des Weſens, die ohne Polarität keine magnetiſche wäre, denſelben Pol, der noch eben Nordpol war, plötzlich als Südpol beſtimmt und umgekehrt, eine ganz erſtaunliche Thatſache, die abſolut unbegreiflich ſein würde, wenn nicht jeder der beiden Magneten durch und durch polariſch wäre. Auch in der mechaniſchen Aſtronomie bedenken wir oft nicht genug, daß die Entgegenſetzung zur Colliſion fortgeht, weil kein Conflict uns daran erinnert. Wir ſagen z. B. der ſolariſche Centralkörper attrahire den planetariſchen als ſeinen peripheriſchen, vergeſſen aber, daß der planetariſche eben ſowohl den ſolariſchen attrahirt, daß alſo die ſolariſche und planetariſche Attraction mit einander kämpfen, ein Widerſpruch, der ſich in ihrer rotatoriſchen Bewegung löſt. Da nun daſſelbe Verhältniß zu allen übrigen kosmiſchen Körpern ſtatt findet, ſo geht die rotatoriſche Bewegung zugleich in eine translatoriſche über. Der ſich erzeugende Widerſpruch iſt in einer eben ſo beſtändigen Löſung begriffen.

Man kann die Colliſion durch die ganze Stufenreihe der Weſen verfolgen und beobachten, wie ſie eine immer tiefere Entzweiung, einen immer heftigeren Kampf, bis zum ſcheußlichen Mord der Völker durcheinander, hervorbringt. Die Schulbeiſpiele pflegen in der neuern Zeit, nach Hegels Vorgang, die berühmte Colliſion der Pflicht der Pietät mit der Pflicht des Gehorſams gegen das Staatsgeſetz in der Sophokleiſchen Antigone hervorzuheben. Allein es ſind nicht nur tragiſche, ſondern auch komiſche Colliſionen möglich. Die tragiſche Colliſion opfert das Daſein für die Erhaltung der Einheit des Weſens, während die komiſche mit dem Schein des Opfers ſpielt und noch öfter in der bloßen Einbildung der Colliſion beſteht. Hier kommt Alles auf die nähern Umſtände an. Wenn ein und daſſelbe Weib zugleich von zwei Männern geliebt wird, ſo ſchließen ſich dieſe als Nebenbuhler eben durch die gleiche Liebe von einander aus. Sie befinden ſich in Colliſion mit einander und die identiſche Beziehung, in welcher ſie ſich begegnen, kann ſie zum Haß gegen einander entflammen. Es iſt dies aber nicht nothwendig, ſondern es ſind hier viele und auch komiſche Modificationen in der Geſtaltung der Colliſion möglich.

Die Colliſion iſt ein realer Widerſpruch, aber in Anſehung des Inhalts iſt ſie formal, weil ſie als die Form des Widerſpruchs überhaupt eben ſowohl den affirmativen als den negativen Widerſpruch in ſich aufnehmen kann. Das Poſitive kann mit dem Poſitiven, alſo Leben mit Leben, Macht mit Macht, Gutes mit Gutem, Liebe mit Liebe, Wahrheit mit Wahrheit, Freiheit mit Freiheit, aber auch das Negative mit dem Negativen, alſo Krankheit mit Krankheit, Schwäche mit Schwäche, Böſes mit Böſem, Haß mit Haß, Lüge mit Lüge, Knechtſchaft mit Knechtſchaft collidiren. Und nicht einfache Colliſionen allein ſind möglich, ſondern auch Häufungen der Widerſprüche und Colliſionen. Es kommt auf die Natur eines Daſeins an, welche Widerſprüche in ihm möglich ſind. Je niedriger ein Weſen ſteht, um ſo weniger, je höher, deſto mehr Widerſprüche ſind in ihm möglich. Es kann daher ein Daſein nicht nur ſucceſſiv in verſchiedene Widerſprüche verfallen, ſondern es kann auch gleichzeitig von verſchiedenen Widerſprüchen zerriſſen werden. Der eine Widerſpruch hat neben dem andern Raum. Jeder hat ſeinen Verlauf für ſich. Der eine kann ein Verhältniß zu den andern haben und in ſie eingreifen, er kann aber auch verhältnißlos ſein. Es kann alſo, da die Widerſprüche demſelben Daſein inhäriren, die Entwicklung des einen die der andern modificiren, allein an ſich folgt jeder der Nothwendigkeit ſeiner Natur, der phyſiſche als ein phyſiſcher, der intellectuelle als ein intellectueller, der moraliſche als ein moraliſcher, der politiſche als ein politiſcher, der äſthetiſche als ein äſthetiſcher, der religiöſe als ein religiöſer. Es widerſpricht ſich nicht, daß ein von einem religiöſen Bürgerkrieg zerfleiſchter Staat, wie China in dieſem Augenblick, gleichzeitig nach Außen in Widerſpruch gerathe. Es widerſpricht ſich leider nicht, daß ein von productiver Begeiſterung für die Verwirklichung ſeines Ideals erfüllter Künſtler gleichzeitig der Qual des Verhungerns preisgegeben ſei. Was wir intereſſant zu nennen pflegen, beſteht in der mannigfachen Verwicklung der Widerſprüche. Je mehr einander durchkreuzen, deſto intereſſanter.

Auflöſung des Widerſpruchs.

Der Gegenſatz fordert keine Auflöſung, denn er iſt die ruhige Beziehung des Weſens als der Mitte auf ſeine Extreme; er iſt nothwendig. Der Widerſpruch als affirmativer fordert eine Auflöſung, denn er iſt die Unruhe des productiven Triebes, der ſich freilich ſelbſt geſtaltet, aber für das Daſein ſeines Weſens die Vorausſetzung eines andern Daſeins als Mittel macht, von dem es im Einzelnen zufällig iſt, ob er ſie findet. Die Auflöſung des affirmativen Widerſpruchs iſt das Produciren. Der Widerſpruch als negativer fordert nicht weniger eine Auflöſung, weil in ihm das Daſein dem Begriff ſeines Weſens widerſpricht und die Einheit deſſelben gegen ſeine Entzweiung reagirt. Der negative Widerſpruch kann aufgelöſt werden, weil er, obwohl empiriſch ein poſitives Daſein, doch in Verhältniß zum Weſen Nichts iſt. Das mit ſich entzweite Daſein geht zu Grunde oder wird in die Einheit des Weſens zurückgenommen. In der Colliſion endlich kommt zur Erſcheinung, daß das Daſein durch die Freiheit ſeiner Exiſtenz ſich verdoppeln und in der Entgegenſetzung durch ſeine identiſche Beziehung ſich ausſchließen kann.

Nach der formalen Logik kann der Widerſpruch nicht aufgelöſt werden. Da er ihr zufolge ein Fehler in unſerm Denken iſt, ſo kann ſie ihn nur beſeitigen, indem ſie den Irrthum aufdeckt, der ihn veranlaßt, oder berichtigen, indem ſie die Glieder ergänzt, deren Mangel ihn hervorrief. Als contradictio in adjecto macht ſie ihn zum Abſurden, das ſich nicht auflöſen läßt, ſondern den Thoren wie den Weiſen gleich geheimnißvoll bleibt. Dies Abſurde hebt ſeine Möglichkeit durch ſeinen Selbſtwiderſpruch unmittelbar auf. Die formale Logik hat hier einige Beiſpiele, mit denen ſie als mit einem logiſchen Ultimatum eben ſo zu imponiren ſucht, wie mit dem berühmten Satze von der Unwiderleglichkeit der erhabenen Wahrheit, daß zwei mal zwei vier ſind. Ein viereckter Cirkel, eine lebendige Leiche, ein lederner Schleifſtein und ein hölzernes Eiſen (oder wie die Griechen, von denen natürlich dies Alles geerbt iſt, ſagten, ein σιδηρόξυλον) ſind die logiſchen Scheuſale, die man heranzieht, wenn man etwas als ein Widerſpruchvolles zu brandmarken ſucht.

Der Verſtand will zuletzt immer nur wieder die unterſchiedloſe Identität. Man könnte ihn wohl chicaniren, indem man gegen jene Beiſpiele Inſtanzen vorbrächte. Iſt verſteinertes Holz nicht Holz, welches Stein iſt? Iſt ein moderner Streichriem nicht ein lederner Schleifſtein? Iſt ein Scheintodter nicht eine lebendige Leiche? Setzen nicht die Mathematiker die Peripherie eines unendlichen Kreiſes gleich einer Geraden? Abgeſehen aber von ſolchen Verlegenheiten, die man der Logik des abſtracten Verſtandes bereiten könnte, iſt es wohl richtig, daß das Abſurde ein Widerſpruch iſt, nicht aber, daß jeder Widerſpruch abſurd iſt. Das Abſurde iſt ein negativer Widerſpruch, der die Nullität ſelbſt zum Inhalt hat. Dieſe Nullität iſt jedoch nicht nur eine blos ſubjective Vorſtellung, ſondern kann auch eine reelle Exiſtenz ſein. Eine Katze mit zwei Köpfen und acht Füßen iſt eine zoologiſche Abſurdität, kann aber als Mißgeburt eine empiriſche Exiſtenz haben. Wenn Jemand, einen Zweck zu erreichen, widerſprechende Mittel anwendet, ſo iſt es natürlich unmöglich, daß der Zweck ſich verwirkliche Er handelt abſurd, aber die Abſurdität wird exiſtiren. Wenn jener Bauer ſeinem Eſel die Laſt erleichtern wollte, daher den Sack auf die eigenen Schultern nahm, ſich nun aber ſammt dem Sack auf den Rücken ſeines Grauen ſetzte, ſo handelte er abſurd und der Eſel mußte unter der vermeinten Erleichterung erliegen. Unmögliche Zwecke ſind ebenfalls abſurd, denn es kann für ſie kein adäquates Mittel geben. Hindert dies aber das unſterbliche Geſchlecht der Charlatane, dem leichtgläubigen Publicum ſolche Zwecke plauſibel zu machen? Wollen nicht auch bei uns, unſerer Aufklärung zum Trotz, viele Menſchen ganz ernſtlich, was jener Neger in Afrika von Dr. Overweg wollte, eine Medicin gegen das Unglück? Gleichen wir nicht alle zuweilen jenem Juden, der ſtündlich ein Pulver in Waſſer nehmen ſollte und ſich deshalb immer eine Stunde lang in eine Wanne mit Waſſer ſetzte, in welcher er das Pulver trocken hinunterwürgte?

Das Abſurde als contradicto in adjecto hebt ſich ſelbſt auf. Weil es, wie wir ſagten, die Nullität zum Inhalt hat, nennen wir auch das Negative, ſofern es das nicht ſein Sollende iſt, überhaupt abſurd. Es muß aber in einem beſtimmten Falle, was als Weſen gelten ſoll, geſetzt werden, um etwas abſurd zu finden. Da z. B. in der Freiheit die Möglichkeit liegt, ſich in ihrer Realität gegen ihren Begriff negativ zu verhalten, ſo gehört auch die Möglichkeit des Böſen zu ihrem Weſen. Wird nun das Weſen nach ſeiner affirmativen Seite genommen, ſo erſcheint, ihr gegenüber, die negative als das abſurde Unweſen. Das Böſe iſt dann, als die ſich ſelbſt widerſprechende Freiheit, nicht nur eine traurige Abſurdität, ſondern auch eine Lächerlichkeit. Der Teufel wird daher als der abſolute Thor auch als dumm verlacht. Dem Verſtande erſcheint das Widerſprechende überhaupt als unmöglich. Dieſen Irrthum haben wir hinreichend widerlegt und gezeigt, daß der Widerſpruch nicht blos als eine Thatſache der ſubjectiven, irrenden Intelligenz, ſondern auch als objective Realität exiſtirt und daß er nicht blos abſurd, ſondern auch ſehr ernſt, nothwendig, ja, als tragiſcher, erhaben ſein kann. Die Erſcheinung hat in der Entwicklung des Gegenſatzes und Widerſpruchs ein Moment an ſich, wo ſie amphiboliſch wird. Das Uebergehen vom Entgegengeſetzten zum Entgegengeſetzten läßt ein Daſein auch zweideutig erſcheinen, ohne daß der Widerſpruch eine contradictio in adjecto wäre. Der Zuſtand kann in ſich ein affirmativer ſein, der relativ aber als ein Widerſpruch erſcheint. Wir ſagen z. B. eine größte Kleinigkeit, ein dunkelbrennendes Licht, ein helldunkles Zimmer, ein ſüßſaurer Geſchmack, ein wohlthuender Schmerz, eine traurige Freude oder freudige Trauer, ein furchtſamer Muth oder eine muthige Furcht, eine höfliche Grobheit oder grobe Höflichkeit u. ſ. w. In ſolchen Fällen iſt nicht ein Contraſt des Entgegengeſetzten, ſondern eine Einheit vorhanden, in welcher das Entgegengeſetzte einfach enthalten iſt und in der Syntheſe der an ſich conträren Extreme amphiboliſch wirkt. In allen Uebergangszuſtänden und Uebergangsformen zeigt die Natur wie die Geſchichte uns ſolche Syntheſen. In der Thierwelt ſind z. B. die Amphibien die zweideutigen Thiere. Für ſich ſelbſt iſt ein Amphibium eine Einheit, aber, weil es zwiſchen den Waſſerthieren, den Luft- und Landthieren in der Mitte ſteht, ſo lebt es ein Leben voller Widerſprüche, die in ſeiner Organiſation zum Vorſchein kommen, ohne daß dadurch das Selbſtgefühl des einzelnen Thieres ein in ſich entzweites wäre. Die Entzweiung liegt in der ganzen Stufe. Die Freßwerkzeuge, die Lungen, der Geſchlechtsapparat, die Bewegungsorgane, die Fortpflanzung durch Eierlegen u. ſ. w. ſchwanken bei ihm zwiſchen den entſchiedenen Waſſer- und Landthieren. Auch ſpielt es als Art wieder in verſchiedenen Formen amphiboliſch hinüber. Die Eidechſe z. B. wird zur Fiſcheidechſe, Lufteidechſe, Landeidechſe. Sirenen haben eben ſowohl Kiemen, wie die Fiſche, als Lungen, wie die Landthiere. Sie können im Waſſer ſchwimmen, auf dem Lande laufen. Eine ſolche an ſich ſelbſt getheilte Doppelſtellung iſt etwas ganz Anderes, als wenn der Aal in Oſtindien vom Waſſer auf Weidenbäume klettert, die jungen Knospen abzunagen. In der Geſchichte kann man zwar behaupten, daß alle Entwicklung ein perennirendes Uebergehen ſei, allein in beſtimmter Beziehung bilden ſich *Zwiſchenformationen*, z. B. zwiſchen dem Judenthum und Chriſtenthum die Secte der Eſſäer. Als Uebergang kann ein Daſein für ſich fortbeſtehen, auch wenn das Höhere oder Niedere, zu welchem es die Brücke ausmacht, zur ſelbſtſtändigen Exiſtenz gelangt iſt. Seinem Weſen nach kann es darin aufgehoben ſein und doch als Daſein ſich neben demſelben behaupten. In der Sprache bedienen wir uns des Ausdrucks des Zweideutigen auch zur Bezeichnung der Erſcheinung des negativen Widerſpruchs wegen ſeines Zuſammenhangs mit dem Poſitiven. Wir nennen z. B. die Wangenröthe eines Schwindſüchtigen eine zweideutige, weil ſie, während Röthe der Wangen das Zeichen der Geſundheit ſein ſollte, vielmehr die Krankheit verräth. Wir nennen das heuchleriſche Betragen eines Böſen zweideutig, weil er das Böſe unter der Form des Guten verſteckt u. ſ. w. Solche Amphibolie iſt etwas ganz Anderes, als die heitere Maske, hinter welcher die Einheit das Weſen in frohem Uebermuth ſich ſchalkhaft verbirgt, um entdeckt zu werden. Die humoriſtiſche Myſtification, mit welcher die Natur Säuger in's Waſſer wirft, ſie als Fiſche erſcheinen zu laſſen, oder mit welcher der Taſchenſpieler ſeine Zuſchauer unterhält, iſt ein Scherz, der die Entdeckung des Scheines von vorn herein zugeſteht. Daß das Zweideutige nicht blos ſich ſelbſt, ſondern zugleich etwas Anderes bedeutet, wie in der Symbolik, Allegorie und obſcönen Ambiguität, iſt kein Widerſpruch.

Wenn wir ſagen, daß die Extreme in einander übergehen, oder nach der Franzöſiſchen Phraſe: les extrêmes se touchent, oder wenn wir nach dem Lateiniſchen Ausdruck von der coincidentia oppositorum ſprechen, ſo wollen wir damit die Einheit des Weſens bemerklich machen, die als eine an ſich identiſche ſelbſt in den Gegenſatz und Widerſpruch übergeht. Daß die Extreme ſich berühren, ſoll nicht blos einen äußerlichen Contraſt, ſondern das immanente Umſchlagen deſſelben Daſeins von Extrem zu Extrem bezeichnen, wie die Sprichwörter der Völker dieſe große Wahrheit in vielen ſinnreichen Wendungen predigen. Es ſoll damit nicht blos geſagt ſein, daß das Entgegengeſetzte, dem Begriff nach, das Entgegengeſetzte an ſich hat, wie dies im Gegenſatz und Widerſpruch überhaupt der Fall iſt, ſondern daß ein und daſſelbe Daſein durch ein Extrem ſeines Weſens das entgegengeſetzte hervorbringt. In der Einheit des Weſens ſind beide Extreme möglich und ein Daſein kann ſich ſogar durch das beſtändige Uebergehen von dem einen zum andern erhalten. Wie ſich dieſer Zuſammenhang der Extreme geſtaltet, hängt von der ſpecifiſchen Beſtimmtheit des Weſens ab. Wenn eine Linie mit einer andern convergirt, ſo werden ſich beide in demſelben Punct ſchneiden; ſetzen ſie ſich fort, ſo werden ſie vom Schnittpunct aus durch die nämliche Richtung, vermöge welcher ſie convergirten, divergiren. Im Schnittpunct berühren ſich dieſe Extreme als actueller Uebergang. Das animaliſche Leben geht durch das Wachen, indem es ermüdet, zum Schlafen und das Schlafen, indem es die Einheit der Vitalität reproducirt, zum Wachen über. Im Einſchlafen und im Erwachen berühren ſich die Extreme einen Augenblick und zwar auf entgegengeſetzte Weiſe. Im Geſchick iſt die Kataſtrophe der Moment, in welchem die Kriſis des Widerſpruchs hervorbricht und, was noch eben als Glück geprieſen wurde, in Unglück, ſo wie Unglück in Glück ſich umwendet. Dies Uebergehen in's Entgegengeſetzte kann mit ſeiner Plötzlichkeit das Weſen zweideutig erſcheinen laſſen, aber die genauere Betrachtung enthüllt daſſelbe als ein nothwendiges Reſultat. Man ſollte nach dem Gegenſatz erwarten, daß er ſein Entgegengeſetztes nur von ſich ausſchlöſſe, nicht, daß er es hervorbrächte. Wenn wir nun durch den Hervorgang des Entgegengeſetzten aus dem Entgegengeſetzten überraſcht werden, ſo iſt es nicht das Extrem als ein abſtractes Daſein, welches den Abſprung in's Extrem bewirkt, ſondern das im Extrem an der Realiſation ſeines Daſeins arbeitende Weſen. Wenn man ſagt: summum jus summa injuria, ſo iſt dies nicht wahr, denn es iſt unmöglich, daß das Recht Unrecht ſein könne. Es wäre dies die Abſurdität einer contradictio in adjecto. Vielmehr ſoll es heißen, daß die einſeitige Rückſichtsloſigkeit in der Verwirklichung des formalen Rechts das höhere Recht der Sittlichkeit verletzen kann; summum jus ſoll nicht das mit der Güte identiſche abſolute Recht, ſondern nur das äußerſte Beharren auf dem Buchſtaben des poſitiven Rechts bedeuten, das, von aller Billigkeit abſtrahirend, in ſeiner Conſequenz das Wohl Anderer vernichtet. Dieſe summa injuria wird aber als ein Extrem in ſich zurückſchlagen und ſehr unerwartet wiederum ſich ſelbſt vernichten, wie Shakeſpeare in ſeinem Shylock ſo vortrefflich den doppelten Uebergang entwickelt hat, daß das höchſte poſitive Recht in ſeiner abſtracten Ausführung zum höchſten Unrecht, hier zum Morde wird, aber eben dies Extrem in ſeiner Folge die Gefahr des Todes auf den Juden zurückſchleudert. Wolluſt kann in Grauſamkeit übergehen, wie die Römiſchen Elegiker von den Biſſen ſingen, mit denen ſie die Schultern ihrer Mädchen zerfleiſcht haben, allein eben ſo kann Grauſamkeit in Wolluſt übergehen, wie die Römer ſich am kunſtgerechten Morden der Gladiatoren vergnügten. Die Cultur hat die Extreme der Uncultur und Hypercultur an ſich. Wenn nun dieſe in Formen übergeht, die wir eben ſo in jener treffen, ſo ſagen wir, die Extreme berühren ſich, weil die Hypercultur dann mit ihrem Gegenſatz zuſammenfällt. So erzählt z. B. der Reiſende Richardſon — und Bahrt hat es beſtätigt — in ſeinem Tagebuch: „Die Frauen von Tintalus (bei Bahrt Tinteluſt), von der Schäferin bis zur Prinzeſſin, ſind eben ſo für einen ſchönen Hintern eingenommen, als die Europäiſchen Damen, nur mit dem wichtigen Unterſchiede, daß ſie hier entzückt ſind, der bewundernden männlichen Bevölkerung den natürlichen Hintern zu zeigen. Wenn einem Frauenzimmer zugerufen wird, die zum Brunnen nach Waſſer geht, ſo dreht ſie ſich nicht um, um zu ſehen, wer ſie ruft, ſondern zieht ſogleich ihren Rock dicht um ihre Geſtalt herum und gibt ihm eine höchſt lebhaft und unnatürlich ſchwingende Bewegung, zur großen Befriedigung der ſie bewundernden Zuſchauer. So ſehen wir, wie die Koketten von London und Paris an entgegengeſetzten Polen mit denen der Sahara in Centralafrika zuſammenfallen."

Aus der bisherigen Entwicklung wird ſchon erhellen, daß ein Widerſpruch unaufgelöſt bleibt, wenn die Extreme ihr Daſein im Kampf gegenſeitig nur vernichten, wie man dieſe kahle Negation mit jener allerliebſten Geſchichte von den beiden Löwen verſpottet hat, die zornentbrannt im Walde ſich begegneten und gegenſeitig ſo ganz und gar auffraßen, daß nur ihre Schwänze übrig blieben. Aber es wird auch erhellen, daß ein Widerſpruch ungelöſt bleibt, wenn ſeine Extreme ihre Spitzen nur äußerlich abſtumpfen, wenn ſie den Grimm der Entzweiung nur in ſich zurückhalten, ſich Scheinzugeſtändniſſe einer geheuchelten entente cordiale machen und den Conflict des Widerſpruchs nur vermeiden. Dies iſt die Pſeudoauflöſung des juste milieu, wie wir ſeit der unglücklichen Politik Louis Philipp's ein ſolches Verſtecken der Gefahr des Widerſpruchs zu nennen pflegen. Die wahrhafte Auflöſung ſcheuet nicht den Ernſt der Colliſion. In ihr ringt das Weſen mit ſich ſelbſt, die Extreme als die ihm nothwendigen Unterſchiede von der Einſeitigkeit zu befreien, mit Ausſchließung ihres Gegenſatzes als Totalität exiſtiren zu wollen. An ſich iſt allerdings jedes Extrem Totalität, allein doch nur ſofern es zugleich die Beziehung auf das ihm entgegengeſetzte an ſich hat, weil die Einheit des Weſens als eine in ſich unterſchiedene von dem einen Extrem ſo wenig als von dem andern abſtrahiren kann. Als ihre wahrhafte Mitte treibt es ſie, aus der Spannung der Entzweiung in die Härte des Conflictes überzugehen, weil in ihm ſich zeigen wird, ob in der That das eine ohne das andere exiſtiren kann. In ihm wird das Weſen ſich als die Macht beweiſen können, welche ſich beide unterwirft, weil es ja beide im Grunde hervorbringt und weil die Extreme nur durch die Identität ihres Weſens Extreme ſind, die ſich widerſprechen, indem ſie ſich in derſelben Beziehung von einander ausſchließen wollen. Je energiſcher ſie daher ihren Conflict realiſiren, um deſto harmoniſcher kann die *Verſöhnung* in die letzte Tiefe der Einheit dringen. Sie können ſich aber verſöhnen, weil ſie an ſich deſſelben Weſens ſind. Die bloße Vernichtung der ſich Widerſprechenden wäre keine Auflöſung des Widerſpruchs. Eben ſo wenig die relative Ruhe einer Scheinausgleichung, während im Hintergrunde die unbefriedigte Einheit des Weſens latenter Weiſe die Entzweiung unterhält. Die Beſchwichtigung der einander drehenden Extreme durch ein künſtliches Niederzwängen ihres Conflicts läßt unter der friedlich ſcheinenden Oberfläche des juste milieu die Entzweiung nur um ſo intenſiver werden und in ſchleichender Verborgenheit an Kraft und Ausdauer gewinnen. Erſt dann vermag der Widerſpruch ſich wahrhaft aufzulöſen, wenn ſeine Extreme ihre Entgegenſetzung durch ihren Conflict ſelber auflöſen. Dieſe Einheit iſt dann nicht mehr die einfache gegenſatzloſe oder die in ſich nur unterſchiedene Identität, ſondern das aus der Entzweiung durch ihre Ueberwindung mit ſich wieder verſöhnte Weſen. Sie iſt die *Harmonie*, welche den Mißlaut des Widerſpruchs zur Einheit umwandelt und die Gefahr der Vernichtung beſtanden hat. In dieſer Rückkehr zur Einheit aus der Entzweiung liegt eine unendliche Affirmation, die den ganzen Reichthum des Weſens in ihre Seligkeit aufnimmt. Das Ende aller Dinge iſt nicht abſtracte Vernichtung oder Fixiren der Hölle der Entzweiung, ſondern das Freudenreich der Liebe, die nicht raſtet, bis ſie das All erobert hat. Dies iſt — auch in der Metaphyſik — die ewige erhabene Geſchichte der Freude des Vaters über den verloren geweſenen Sohn, der, nachdem er die Träbern der Endlichkeit genoſſen, reuig zurückkehrt und dem der darob entzückte Vater, alle Schuld vergebend, ein Feſtmahl ausrichtet.

3) Der Grund.

Der Unterſchied als Gegenſatz und Widerſpruch geht alſo in die Einheit des Weſens zurück und dieſe iſt folglich, als die Einheit ihrer Identität und ihres Unterſchiedes, der Grund.

Es läßt ſich die Definition des Grundes in abstracto formuliren. In den Behandlungen der Logik ſehen wir aber, daß man den Begriff des Grundes mit dem der Urſache unter dem Begriff des hypothetiſchen Urtheils oder gar erſt des hypothetiſchen Schluſſes zuſammenſtellt. Am Angenehmſten würde es offenbar vielen Logikern ſein, wenn ein Unterſchied von Grund und Urſache gar nicht exiſtirte, wie wir denn im gewöhnlichen Sprachgebrauch in der That einen ſolchen Unterſchied nicht zu machen pflegen. Nun iſt unleugbar die Urſache Grund der Wirkung, die Wirkung Folge der Urſache. Der Begriff des Grundes iſt alſo in dem der Urſache enthalten oder der Begriff der Urſache iſt eine tiefere Beſtimmung des Begriffs des Grundes. Alle Sprachen unterſcheiden λόγος und αἰτία, ratio und causa, raison und cause, Grund und Urſache. Nun ſoll Grund die ideale, Urſache die reale Cauſalität bezeichnen. Unter ideal wird hier aber die ſubjective Combination zweier Begriffe in dem Verhältniß von Urſache und Wirkung verſtanden, unter real die objective Verknüpfung der Dinge als der thatſächliche Proceß der Veränderung. Dieſe Unterſcheidung ſcheint genügend zu ſein. Unterwirft man ſie jedoch einiger Kritik, ſo zeigt ſie ſich als mangelhaft. Grund ſoll die Idealurſache als die Beziehung ſein, die ich zwiſchen einem Daſein und einem andern als Grund und Folge mache. Eine ſolche Verknüpfung hat aber offenbar einen Sinn nur, ſofern an ſich auch objectiv die Folge aus dem Grunde hervorgeht, weil ſonſt meine Beziehung ein bloßer Irrthum, ein leeres Denken wäre. Iſt aber die Folge ein durch den Grund vermitteltes Daſein, ſo findet eine Realverbindung zwiſchen ihnen ſtatt und der Grund müßte für eine Urſache, die Folge für eine Wirkung erklärt werden. Wir ſagen daher auch bei Betrachtung einer Erſcheinung, daß wir ihren Grund ſuchen, denn wir erzeugen nicht den Grund, wir erkennen ihn nur; er iſt an ſich da. Umgekehrt ſoll Urſache die Realcauſalität ſein. Es iſt nichts dagegen einzuwenden, allein die Objectivität ſchließt nicht ihr ſubjectives Gedachtwerden aus und in dem realen Verhältniß iſt das logiſche mitgeſetzt. Der congruente Ausdruck würde daher ſein: das Weſen als Grund wird, indem es wirkt, zur Urſache. Der wirkliche Grund iſt ſo wenig eine blos ſubjective Beziehung, ein bloß logiſcher Begriff, als die wirkliche Urſache ein blos objectives Daſein, eine begriffloſe

Realität. Zieht man in dieſe Kategorien ſchon beſondere Geſtalten der Cauſalität herein, ſo verwandelt ſich natürlich die Unterſuchung in eine Entwicklung der ganzen Philoſophie. Schopenhauer z. B. hat dem Begriff des Grundes, in ſeiner Schrift von der vierfachen Wurzel des Grundes, eine eigene Monographie gewidmet und den Grund als den des Seins, Werdens, Erkennens und Wollens unterſchieden, als principium essendi, fiendi, cognoscendi und agendi. Nun ſoll nach ihm der Grund des Seins und Erkennens ideal, der des Werdens und Handelns real ſein. Den Grund des Werdens nennt er Urſache im engern Sinn, den Grund des Handelns Motiv als Triebfeder des Willens und ſo kann er unter der Kategorie des Werdens die ganze Naturphiloſophie, unter der des Handelns und ſeiner Motivation die ganze Moralphiloſophie abhandeln. Allein ſo ſpecielle Beziehungen gehören noch gar nicht in den Begriff des Grundes überhaupt. Was aus der gewöhnlichen Unterſcheidung von Grund und Urſache wird, kann man aus den Beiſpielen ſehen, durch welche ſie klar gemacht werden ſoll. In einer vielgebrauchten und unter dem Haufen todter Compendien durch Strebſamkeit in der That noch ausgezeichneten Propädeutiſchen Logik von Hofel 1839, S. 34. heißt es z. B. wörtlich: „Urſache und Wirkung, causa — effectus, bezeichnet die reale Beziehung, Grund und Folge, ratio — consequentia', die logiſche. Der Sprachgebrauch unterſcheidet nicht immer genau, doch wird Grund und Folge nur von ſolchen Erſcheinungen gebraucht, bei welchen ein Mitwirken vernünftiger Weſen ſichtbar wird." Hiernach wär' es alſo unerlaubt, zu ſagen, daß ein Schnupfen die Folge einer Erkältung oder die Elektricität der Grund des Gewitters ſei. Um nun jene gekünſtelte Unterſcheidung aufrecht zu erhalten, leſen wir in jener Logik folgendes Beiſpiel: „So ſpricht man von den Wirkungen und Folgen des Kriegs, der Kreuzzüge u. ſ. w. und verſteht unter Wirkungen die aus den in Wirklichkeit getretenen Handlungen der Menſchen unmittelbar hervorgehenden Erſcheinungen, unter Folgen die aus den gegebenen Thatſachen durch den Verſtand erkannten mittelbaren Erſcheinungen." Man ſieht wohl, daß hier die ganze obige Diſtinction eigentlich verlaſſen und durch unmittelbar und mitteldar ein ganz neuer Unterſchied zwiſchen Urſach und Grund, Wirkung und Folge gemacht wird. Was ſoll nun aber als unmittelbar, was als mittelbar gelten? Wenn ein Kreuzfahrer, bevor er in den Orient zog, ſeine Habe der Kirche vermachte, war das eine Wirkung oder eine Folge der Kreuzzüge?

Man hat den Grund, wie oben ſchon angeführt, auch als eines der Denkgeſetze behandelt, daß man nichts ohne Grund ſetzen ſolle. Was der Denkende als Grund ſetzen wolle, bleibt hiernach ihm überlaſſen und er kann unter verſchiedenen Möglichkeiten ſich einen Grund wählen. Soll man aber einen Grund angeben, ſo verwandelt ſich der Satz des Grundes in einen Satz der Gründe. Um nun der Zufälligkeit und Willkür des ſo entſtehenden ſubjectiven Begründens entgegenzutreten, hebt man wieder die objective Seite des Grundes hervor und formulirt den Satz dahin: daß Alles ſeinen Grund habe. Hat Alles ſeinen Grund, dann genügt es nicht, von den vielen möglichen Gründen überhaupt einen anzuführen, ſondern es muß der Grund gefunden werden, der in der Sache ſelbſt liegt. Dieſer Grund, weil er die Exiſtenz der Sache mit Nothwendigkeit vermittelt, iſt der zureichende Grund, die ratio sufficiens. Das Prädicat zureichend ſcheint für den Begriff des Grundes pleonaſtiſch zu ſein, weil ein Grund, der zum Begründen nicht zureicht, kein Grund zu ſein vermöchte. Leibnitz, von deſſen Terminologie aus dieſer Sprachgebrauch ſich im vorigen Jahrhundert verallgemeinte, verſtand unter dem zureichenden Grunde ſchon die Finalcauſalität, als aus welcher der Realismus der Cauſalität erſt begreiflich würde. Weil das Weſen ſelber der zureichende Grund iſt, ſo ſagt man auch ganz richtig, daß etwas von ſelbſt oder daß es aus der Natur der Sache folge, weil es wirklich aus nichts Anderm folgen kann. Wie Chriſtus ſagt, daß ein guter Baum gute, ein ſchlechter ſchlechte Früchte trage. Es folgt von ſelbſt, daß die Beſchaffenheit der Frucht mit der des Baumes identiſch ſein muß, da er der Grund ihrer Exiſtenz iſt. Wenn etwas zu Grunde geht, ſo kommt darin deſſen Natur oder Weſen zum Vorſchein. Es geht etwas zu Grunde, heißt freilich zunächſt ſo viel, als daß es untergeht. Es würde aber nicht untergehen, wenn es nicht ſeiner Natur nach ſo beſchaffen wäre. Ein Schiff geht durch dieſelben Geſetze der Schwere in demſelben Waſſer zu Grunde, kraft welcher es auf ihm getragen wird. Ein Spieler geht unter, weil das Spiel als ſeine Leidenſchaft ihm zur zweiten Natur geworden iſt. Sagen wir, daß auf den Grund von etwas gegangen, daß auf den Grund gekommen wird, ſo heiß dies, daß vom unmittelbaren Daſein auf das Weſen als die Vermittelung deſſelben zurückgegangen werde. Wir fügen dem Grunde auch gern das Prädicat des letzten hinzu, was inſofern pleonaſtiſch iſt, als dieſer ſogenannte letzte erſt der wirkliche Grund ſein wird, aus welchem das Daſein ſich als Folge ergibt. Wenn man von den letzten Gründen im Plural ſpricht, ſo iſt das nur rhetoriſch zuläſſig. Logiſch werden die verſchiedenen letzten Gründe nur die Momente des Einen ſich begründenden Weſens ſein.

Hier müſſen wir aber noch einen Augenblick anhalten, um den Zuſammenhang der Begriffe richtig aufzufaſſen. Da nämlich für uns der Begriff des Widerſpruchs derjenige iſt, welcher dem des Grundes zunächſt vorangeht; da ferner die Entwicklung des Widerſpruchs uns zu der Einſicht geführt hat, daß ſie ſeine Auflöſung anſtrebe; da die Auflöſung aber, wenn ſie dies wirklich iſt, die Einheit des Weſens wiederhergeſtellt hat und dieſe Einheit mithin der Grund iſt, ohne welchen der Widerſpruch unmöglich wäre, ſo könnte man ſchließen, daß jedes Weſen, wenn es ſich entwickelt, durch den Widerſpruch zur Einheit mit ſich fortgehen müſſe. Es würde daraus folgen, daß in Allem der Widerſpruch exiſtire, wie denn Hegel in der That nicht ſelten in ſolcher Weiſe ſich ausgeſprochen hat, als ob Vernunft, Natur, Geiſt, als ob Gott ſelbſt nicht widerſpruchlos zu denken ſeien, und wie conſequent das Böſe als ein für die Entwicklung der Freiheit nothwendiges Moment gefaßt iſt. Hier, in ſolchen Folgerungen, erkennt man das Gefährliche einer Verabſolutirung des Widerſpruchs. Aus dieſer würde ſich ergeben, daß gerade das, worin wir ſonſt die Auflöſung aller Widerſprüche vorausſetzen, ſelbſt mit dem Widerſpruch behaftet wäre. Dergleichen Verlegenheiten laſſen ſich nur beſeitigen, wenn man den Unterſchied im Begriff des Widerſpruchs beachtet und den affirmativen vom negativen ſo wie beide von dem der Colliſion ſondert. Der affirmative Widerſpruch iſt kein Widerſpruch des Weſens mit ſich als ſolchem, ſondern nur mit ſeinem Daſein als einem noch nicht geſetzten; er iſt daher productiv. Der negative Widerſpruch iſt die Negation des Weſens durch ein ſeinem Begriff widerſtreitendes Daſein; er iſt daher deſtructiv. Der Widerſpruch der Colliſion iſt die Entzweiung, welche durch Verdoppelung des Identiſchen entſteht, das ſich durch Beziehung auf das gleiche Weſen gegenſeitig ausſchließt. Von dieſen drei Formen des Widerſpruchs kann die erſte und dritte als eine allgemeine geſetzt werden, die dem Begriff des Weſens nicht widerſpricht, weil ſie ſich nur auf den Widerſpruch des Weſens in ſeinem Daſein bezieht. Die zweite Form hingegen kann nur als eine ſolche betrachtet werden, die im Begriff des Weſens zwar als eine mögliche liegt, allein in ſeinem Daſein nicht nothwendig als wirklich geſetzt zu werden braucht. Inſofern nun das Weſen dieſe Möglichkeit an ſich hat, ſie aber als Möglichkeit in ſich ruhen läßt, oder vielmehr dieſe Möglichkeit des Negativen beſtändig in ſeine Einheit aufhebt, kann zwar von ihm geſagt werden, daß es nicht ohne den Widerſpruch zu denken ſei, allein richtiger müßte man ſich ausdrücken, daß in ihm zwar die Nothwendigkeit der Möglichkeit, nicht aber der Wirklichkeit des negativen Widerſpruchs enthalten ſei. Inſofern iſt, wie ſich leicht erkennen läßt, das affirmative Weſen der wirkliche Grund des negativen Widerſpruchs wie der Colliſion. Es iſt dies eine Einſicht, deren unendliche Wichtigkeit ſich erſt in den realen Wiſſenſchaften vollkommen würdigen läßt und ohne welche die größten Naturerſcheinungen wie die höchſten Angelegenheiten der Menſchheit immer bleiben werden, wofür man ſie nur zu gern ausgibt: Räthſel. Niemand kann von der Nothwendigkeit den Zufall trennen. Durch die Nothwendigkeit der Natur kann ein Zufall hervorgebracht werden, der ein Weſen in ſeinem Daſein negativ mit ſich in Widerſpruch ſetzt. Eine Sturmwelle ſchleudert einen Fiſch an's Ufer, ſo muß er in Folge dieſes Zufalles, der ein für ihn nothwendiger war, nothwendig ſterben, weil, auf dem Lande zu leben, ſeinem Weſen widerſpricht. Niemand kann von der Freiheit die Möglichkeit der Willkür trennen, ihrer Nothwendigkeit mit Bewußtſein zu widerſprechen. Die Verſuchung zum Böſen iſt alſo eine im Weſen der Freiheit liegende Nothwendigkeit. Allein aus der Verſuchung folgt nicht die Nothwendigkeit der Verwirklichung des Böſen. Dieſer Fatalismus iſt eine eben ſo falſche Doctrin, als diejenige, welche das Böſe für einen unbegreiflichen Zufall erklärt. Weil die Möglichkeit des Böſen von der Erſcheinung der Freiheit untrennbar iſt, ſo verlegt das Gebet Chriſti die Verſuchung zu ihm geradezu in Gott, was diejenigen Theologen, welche die tiefe Wahrheit dieſer Wendung nicht verſtehen, durch allerlei Sophismen und diaboliſche Myſtificationen zu leugnen ſuchen. Eben ſo klar verlegt Chriſtus aber auch die Erlöſung vom Böſen in Gott, was den hierarchiſchen Zeloten niemals recht geweſen iſt, als welche das Privilegium der Erlöſung gern für ſich in Anſpruch nehmen, indem ſie dieſelbe zu einer weitläufigen Kunſt nach der Art menſchlicher Civil- und Criminalproceſſe ausbilden. — Der Widerſpruch als Colliſion iſt ein aus der Freiheit des Daſeins mit Nothwendigkeit möglicher, aber ſeine Wirklichkeit iſt nur eine relativ, nicht ſchlechthin nothwendige; ein Satz, der für die Geſchichte der Erde nicht weniger als für die Geſchichte der Menſchheit von höchſter Bedeutung iſt. Der Kampf gegen die Perſer z. B. machte eine Hegemonie für die Leitung der vielen Griechiſchen Kleinſtaaten nothwendig. War es aber nothwendig, daß Athen und Sparta durch den Kampf um dieſe Hegemonie erſt ſich und dann Griechenland ſelbſt zu Grunde richteten? Wir haben jetzt denſelben Fall in Deutſchland, für welches die Perſer durch die Ruſſen, die Römer durch die Franzoſen, die Phönizier durch die Engländer repräſentirt werden und Oeſtreich und Preußen ſich wie Sparta und Athen gegenüberſtehen. Iſt es deshalb nothwendig, daß Oeſtreich und Preußen ſich gegenſeitig und damit Deutſchland zu Grunde richten? Kann nicht eine ganz andere Möglichkeit wirklich werden?

Aus dem Begriff des Weſens ergibt ſich, daß es, als identiſch mit ſich, der formelle; als an ſich von ſeinem Daſein unterſchieden, der reelle; als Einheit ſeiner Identität und ihres Unterſchiedes der abſolute oder vollſtändige Grund iſt. Die Unterſcheidung des Grundes in einen Seins- und Erkenntnißgrund, in eine ratio essendi und cognoscendi, iſt zwar in den Handbüchern hergebracht, löſt ſich aber in die Einheit des wirklichen Grundes auf, denn das Erkennen hat ja das Sein zu ſeinem Gegenſtande und würde nichts begründen, wenn ſeine Gründe nicht das Sein zum Inhalt hätten. *Trendelnburg*, in den Logiſchen Unterſuchungen, II, 100, hat dies auch richtig erkannt und geſteht, daß der Erkenntnißgrund im weitern Sinn, um ſich zu vollenden, mit der Sache zuſammenfallen müſſe. Auch zeigt er dies recht inſtructiv an einem von der Erkenntniß der Applattung der Erde an ihren Polen hergenommenen Beiſpiel. Nach S. 103. nennt er den Grund ein Ganzes, das ſeine Theile zur Einheit einer *That* verwendet. Dann ſpringt er aber, weil ihm beſtändig der Zweckbegriff vorſchwebt, ab und trennt das Denken wieder vom Sein, obwohl gerade der Zweckbegriff die Einheit des Denkens mit dem Sein, des Idealen mit dem Realen, enthält. „Es iſt ein Mißverſtand, klagt er S. 102, den freilich die Dialektik häufig in ihren Dienſt nimmt, wenn man die ideale Selbſtſtändigkeit in eine reale verwandelt.“ Als ob die ideale, ohne ſich zu realiſiren, den Namen einer idealen verdiente!

a) Der formelle Grund.

Der formelle Grund iſt der Rückgang vom Daſein auf ſein Weſen, das in der That unmittelbar der Grund iſt. Der Grund iſt Grund nur, ſofern er etwas begründet. Er muß alſo in dem von ihm Begründeten enthalten ſein. Das Begründete, die *Folge*, iſt von ihm als Daſein unterſchieden, macht aber das Weſen erſt zum wirklichen Grunde, denn vorher iſt es der nur mögliche. Wenn das Begründete nicht ſchon an ſich im Grunde enthalten wäre, ſo könnte es nicht als Folge aus ihm hervorgehen und der Grund muß alſo mit ſeiner Folge identiſch ſein. Das Weſen als Grund hebt ſich zum Daſein als Folge auf. Dieſer Uebergang iſt offenbar nicht blos eine Combination in unſerm ſubjectiven Denken, ſondern, wo ein Grund von uns geſetzt wird, muß er, ein wirklicher zu ſein, ſich auch ſelbſt ſetzen. Da alſo in der Folge der Grund enthalten ſein muß, ſo kann als Grund der Folge ihr Inhalt angegeben werden. Das Begründen wird dann als eine *Tautologie* erſcheinen, allein nicht aus bloßen Ungeſchick des Denkens, ſondern weil das Weſen des Grundes mit dem der Folge identiſch iſt. Der Unterſchied der Folge vom Grunde iſt mithin ein nur formeller, weil es daſſelbe Weſen iſt, welches, als Grund, ſich zur Folge beſtimmt und die Tautologie alſo ihre Berechtigung an der nothwendigen Identität der Folge mit ihrem Grunde hat. Der Grund z. B. des Magnetismus wird in die Polarität der Materie geſetzt; die Polarität erſcheint mithin als ſeine Folge; aber der Magnetismus, der ihr Grund ſein ſoll, beſteht eben in der Polarität der Materie. Als Grund des Gewiſſens gibt man das Bewußtſein von dem Verhältniß an, in welchem unſer Handeln zur Idee des Guten ſteht; aber eben dies Bewußtſein, das in einem beſtimmten Daſein des Willens als eine Folge erſcheint, macht das Weſen des Gewiſſens aus.

b) Der reelle Grund.

Der formelle Grund bezieht ein Daſein als Folge auf ihr Weſen als Grund. Er überſetzt die Folge in den Grund zurück und täuſcht inſofern die Erwartung, die im Grunde ein Anderes, den Unterſchied von der Folge, zu finden hoffte. In der That ſind Grund und Folge von einander unterſchieden, weil dieſe das Daſein des erſtern iſt. Als Daſein hat die Folge ein Verhältniß zu anderm Daſein. Dies Verhältniß wird durch das Weſen des Daſeins beſtimmt. Das Weſen reflectirt ſich alſo in die Beziehungen, welche ſein Daſein nach verſchiedenen Seiten hin haben kann. Wird daher eine ſolche als Grund des Daſeins aufgefaßt, ſo wird implicite damit allerdings auch das Weſen als Grund geſetzt; explicite aber erſcheint ein anderes Daſein als Grund des Daſeins. Ein ſolches Daſein iſt, ſtatt des formell tautologiſchen Grundes, ein reell differenter. Für ein gegebenes Daſein kann irgend ein Zuſammenhang, in welchem es ſteht, als ein ſolcher aufgefaßt werden. Es wird dieſen Zuſammenhang nur kraft ſeines Weſens haben können, allein die allgemeine Identität des Weſens mit ſeinem Daſein wird durch ihn als eine beſondere Beſtimmtheit erſcheinen, die wir einen reellen Grund nennen, weil ſie von dem gegebenen Daſein einen Unterſchied ausmacht, der ſelber ein für ſich beſtehendes Daſein iſt. Daher kommt es, daß das Andere, welches der

Grund ſein ſoll, der Forderung eines reellen Grundes um ſo mehr zu entſprechen ſcheint, je weniger es mit dem als Folge betrachteten Daſein identiſch iſt. Hier iſt der Eitelkeit des Verſtandes eine reiche Fundgrube eröffnet. Wir ſehen den Scharfſinn der Menſchen im Aufſtellen ſolcher Gründe wetteifern. Je entfernter ſie von der Sache ſind, deſto größere Genugthuung gewähren ſie ihm. Rationes, quo remotiores, non solum veriores, sed doctiores etiam esse videntur. Im gewöhnlichen Leben eben ſo wohl, als in den Wiſſenſchaften pflegt man ſich in der Gründlichkeit der Gründe dadurch zu überbieten, daß man von der Sache in immer heterogenere Beſtimmungen abirrt, weil ein Grund um ſo gründlicher zu ſein ſcheint, je mehr er einen recht grellen Unterſchied von der Folge hervorkehrt. Da ein Daſein nach verſchiedenen Seiten hin mit andern Daſein zuſammenhängt, ſo hat die Betrachtung gleichſam die Wahl, welche ſeiner Beziehungen ſie für die weſentliche d. h. actu begründende erklären will. Der Grund kann eben ſowohl in dieſer als in jener Beziehung zu liegen ſcheinen und ſo wird das Geſchäft des Begründens in der Politik, in der Rechtspflege, in der Exegeſe, in den Erklärungen der Phyſik, in der Diagnoſe der Krankheiten, in der äſthetiſchen Kritik u. ſ. w. zu einem Tummelplatz der Streitigkeiten, denn jeder Grund iſt ein *guter*, ſofern er nur eine mögliche Verknüpfung von Daſein und Daſein nachweiſ't und dadurch das Ausſchließen anderer Gründe ermöglicht, die er als ſeine *Gegengründe* hiermit zu *ſchlechten Gründen* herabſetzt oder die er, wie man zu ſagen pflegt, *entkräftet*. Gründe aber, heißt es bei Shakeſpeare, ſind wohlfeil, wie Brombeeren, denn

> Sprichſt du von Grund? O ſo ſei ſtill und ſtumm'
> Mit Gründen werf' ich jeden Grund dir um.

Gründe, ſogenannte gute Gründe, wofür gäbe es ſie nicht? Die albernſten Meinungen, die hirnloſeſten Phantaſtereien, die raſendſten Leidenſchaften, die ärgſten Laſter, die ſcheußlichſten Miſſethaten, haben nicht blos alberne, hirnloſe, raſende, arge und ſcheußliche Gründe gehabt, ſondern haben ſich auch auf gute Gründe geſtützt und ſich mit einem Schein der Vernunft heuchleriſch legitimirt. Die Sophiſtik iſt nie um Gründe verlegen, wenn es gilt, ein ſchmuziges Vergehen oder empörendes Verbrechen zu einer edlen That heraus zu putzen. Die Jeſuitiſche Moral beſonders hat ſich durch die Virtuoſität in Verruf gebracht, mit welcher ſie Tugenden in Laſter und Laſter in Tugenden zu verwandeln verſteht. Es iſt endlich Nichts, das ſich nicht durch den Probabilismus rechtfertigen ließe. Jemand iſt ein Trunkenbold — aber berauſchte ſich denn Noah nicht, Noah, den Gott einzig in der Sündfluth leben ließ? Jemand ſtiehlt — aber befahl denn nicht Jehovah ſelber den Israeliten, bei ihrem Auszug aus Aegypten den Aegyptiern ihre goldnen und ſilbernen Gefäße zu ſtehlen? Jemand iſt ein Ehebrecher — aber entehrte denn nicht David, der fromme Pſalmſänger, die Bathſeba, indem er obenein ihren Gatten tückiſch morden ließ? Jemand iſt ein Meineidiger — aber brach denn nicht Salomo, dieſer weiſe Liebling Gottes, ſeinen Eid, als er bei der Thronbeſteigung ſeinen ältern Bruder Adonia hinrichten ließ? Quid ego homuncio?

Der Begriff des Realgrundes iſt oft unter dem Namen des Urſprungs abgehandelt worden. Etwas hat ſeinen Urſprung wieder in etwas Anderm. Obwohl es dann die Folge von dieſem als ſeinem Grunde iſt, ſo vermeidet man doch in vielen Fällen den Ausdruck Grund, aus keinem andern Grunde, als weil man den Realgrund im Auge hat. Man ſchreibt z. B. vom Urſprung der Raçen, der Sprachen, der Culte, der Kreuzzüge u. ſ. w. und meint damit einen Grund, der ſelber ſchon als ein für ſich ſeiendes Daſein exiſtirt. Für den Urſprung der Raçen gibt man entweder die Degeneration einer urſprünglichen Menſchheit oder ſo viel autochthoniſche Paare an, als man gerade verſchiedene Raçen annimmt. Für den Urſprung der Sprachen nimmt man entweder die Belehrung eines ſchon ſprechenden Gottes an oder man leitet ihn aus dem menſchlichen Organismus, wie Herder, aus der aufrechten Stellung des Menſchen ab u. ſ. w.

Da nun, wie ſchon erinnert, Daſein mit Daſein zuſammenhängt, ſo wird der Realgrund auch nicht blos in Einem Grunde geſucht, ſondern breitet ſich oft zu einer Vielheit von Gründen aus, die bald nur als ein lockeres Nebeneinander in der Verbindung eines trockenen „Auch“, bald als eine durch Steigerung in ſich zuſammenhängende Reihe erſcheint. Es wird zwiſchen den Gründen ein Unterſchied nach mannigfaltigen Gründen gemacht, denn die ſtärkern und ſchwächern, die wichtigern und unwichtigern, die mehr oder weniger plauſibeln, die offneren oder verſteckteren, die directen oder indirecten, die gröbern und feineren, die klaren oder dunkeln, die explicite ausgeſprochenen oder implicite nur angedeuteten, die einfachen und verwickelten, die auf der Hand liegenden oder entfernteren u. ſ. w. bieten einen unerſchöpflichen Vorrath, die Gründe in einer gewiſſen Ordnung aufzuführen. Cicero iſt das claſſiſche Muſter für dieſe Begründungsrhetorik. Wer hätte nicht aus ſeinen Reden, aber auch ſonſt aus Parlamentsreden und Predigten, Beiſpiele zu dieſem Verfahren gegenwärtig! Weil dieſe vielen Gründe nur von der Reflexion äußerlich aufgenommen und nach einer ſubjectiven Schätzung aufgeſtellt werden, ſo finden bei ihnen viele Täuſchungen über ihre Gründlichkeit ſtatt. Oft, nachdem ein Redner ſchon eine Armee von Gründen hat in's Feld rücken laſſen, überraſcht er mit der Erklärung, daß alle dieſe Gründe, denen er noch viele ähnliche hinzufügen könnte, ihm doch noch keineswegs genügten. Sie ſeien zwar, wie man ſich überzeugt haben werde, ſchon ſehr gute Gründe, allein nun wolle er erſt zu den erſchöpfenden, zu den ſchlagenden, zwingenden, packenden, zu den unwiderſtehlichen Gründen übergehen. Oft wird er dann den wahren Grund berühren, oft aber wird er unter jenem Titel nur ganz ähnliche, nicht ſelten ſogar mattere Gründe beibringen, über deren Gehaltloſigkeit jedoch augenblicklich die pomphafte Ankündigung verblendet, die ihnen voranging. Man würde jedoch irren, wenn man dies Verfahren blos auf dem eigentlich rhetoriſchen Gebiete einheimiſch glaubte. Es exiſtirt nicht weniger auf dem wiſſenſchaftlichen, obwohl unbemerkter, weil es hier in der Regel glanzloſer auftritt. Aber die ſogenannte Populariſirung der Wiſſenſchaften iſt voll von ſolch' äußerlichen Begründungen, wie wir dies beſonders in der epiſtolariſchen Behandlung der Wiſſenſchaften ſehen. Es gibt darin Ausnahmen, wie von Descartes, Euler, Schiller, Reinhold.

K. Vogt, Schaller, Burmeiſter u. A., aber eine Wiſſenſchaft, in Briefen vorgetragen, iſt jetzt in der Regel nicht mehr ſo unhöflich, dem Leſer ein Durchdenken der Gründe zuzumuthen. Das Publicum ſoll vielmehr die Briefform für einen Freibrief gegen das Denken halten und ſich die Reſultate der Wiſſenſchaft wie einen Roman erzählen laſſen.

Ein reeller Grund wird um ſo ſtärker erſcheinen, je weiter das Andere, auf dem er beruhet, von der Folge abliegt, weil dadurch der Unterſchied des Grundes von der Folge auffälliger wird. Allein wie weit er ſich entfernen möge, ſo weit darf er es doch nicht, daß ſeine Identität mit dem Weſen verloren ginge, denn nur durch dieſelbe vermag er Grund zu ſein. Geſchieht es dennoch, ſo büßt der Grund alle Realität ein, weil zwiſchen ihm als Daſein und zwiſchen dem Weſen keine wirkliche Beziehung mehr vorhanden iſt. Der Grund wird dann zum bloßen *Scheingrund*, zum *ſpecioſen* Grund. Entdecken wir dieſe Scheinbarkeit, ſo nennen wir ihn ironiſch auch wohl einen *ſchönen* Grund, den wir nämlich als unreell verachten. Newton ſtellte z. B. ſieben Grundfarben auf, obwohl es deren nur ſechs gibt. Wie kam er dazu? Weil die Octave ſieben Töne hat. Dieſe Stufenfolge der Töne war das Andere, der reelle Grund, der ihn zu ſeiner Annahme beſtimmte. Der Grund war alſo nicht vom Lichte, alſo nicht vom Weſen der Farbe, hergenommen; er war ein Scheingrund Um ſtatt der ſechs Farben ſieben zu erhalten, mußte er die blaue Farbe in eine dunkle und helle zerlegen. Wie ſonderbar, daß bei ihm nur das Blau in einer ſolchen Differenz erſcheint! Um nicht durch die Sprache an dieſen Umſtand zu erinnern, ſagen die heutigen Phyſiker für Dunkelblau: Indigo und für Hellblau: Blau ſchlecht weg.

c) Der abſolute oder vollſtändige Grund.

Der abſolute oder vollſtändige Grund iſt als die Einheit des formellen und reellen das Weſen ſelber, wie es ſich von ſeinem Daſein unterſcheidet. Es begreift einmal die Identität zwiſchen ſich und dem von ihm geſetzten Daſein; es iſt als Grund in ſeiner Folge enthalten. Zweitens aber begreift es in ſich die Vorausſetzung desjenigen Daſeins, durch welches es ſich als Grund bethätigt. In dieſe Vorausſetzung fallen alle jene Gründe, die man reelle nennt und die, ſofern ſie in der That Realität haben, nur verſchiedene Seiten der Entwickelung des Weſens ausmachen. Das Weſen ſelber iſt der abſolute Grund, weil es alle jene Exiſtenzen, die als Realgründe erſcheinen, durch ſeine Beziehung erſt zu Gründen qualificirt, und es iſt der vollſtändige Grund, weil es ſie alle in ſich zur Einheit zuſammenfaßt.

Als Identität mit ſich iſt es der an ſich grundloſe Grund, weil das Weſen einmal ſo iſt, wie es iſt. Es würde nicht das Weſen ſein, wenn es anders ſein könnte. Die Schwere iſt ſchwer, das Leben lebendig, der Trieb unruhig, der Fuchs liſtig u. ſ. w., weil es ſo iſt. Grundloſigkeit bezeichnet hier die Unmittelbarkeit des Weſens. Für das Weſen iſt nicht wieder ein anderes Sein der Grund, ſondern es iſt ſich ſelber der Grund und mithin, als aus ſich hervorgehend, grundlos. Gnoſtiker und Myſtiker haben daher auch das Weſen in ſeiner Unmittelbarkeit Abgrund oder Ungrund genannt, ſeine Unabhängigkeit von einem andern Grunde auszudrücken. St. Martin hat die Franzoſen ſogar in der Philoſophie an das Verbum abimer gewöhnt, die Vertiefung des Seins in ſich als Weſen auszuſprechen und an die Unergründlichkeit deſſelben als Grund zu erinnern. Jakob Böhme, Baader und Schelling nennen auch Gott den Ungrund, der ſich ſelbſt durch ſeinen Gegenwurf erſt zum Grunde macht. Ungrund iſt hier die erſte Identität der Indifferenz des göttlichen Weſens, ſofern es noch als in ſich unterſchiedlos gedacht wird. Indem es ſich von ſich als Beziehung auf ſich unterſcheidet, ſetzt es ſich als Grund und hebt damit ſein erſtes oder unmittelbares Sein zur Exiſtenz auf

Das Weſen geht aber aus ſich als Grund nur hervor, ſofern es ſich von ſich als Folge unterſcheidet. Seine Folge iſt ſein eigenes Daſein. Um in daſſelbe ſich einzuführen, bedarf es zunächſt nur ſeiner eigenen Thätigkeit. Sie iſt das Weſentliche. Aber ſeine Beſchaffenheit kann auch die Vorausſetzung eines ſchon vorhandenen Daſeins in ſich ſchließen, das gegen es ſelber ein relativ fremdes iſt, durch deſſen Aufheben aber es ſich als

Grund erweiſ't. Eine ſolche Realität nennen wir im Allgemeinen fundamentum, Unterlage, Grundlage, im Beſondern für die Begründung geiſtiger Thätigkeit Triebfeder oder Motiv; ſofern etwas Motiv zur Beruhigung wird, nennen wir es Quietiv.

Grundlage iſt ein Daſein, das unmittelbar gegen die Beziehung des Weſens, durch ſeine Vermittelung zum Daſein zu gelangen, gleichgültig, allein inſofern mit dem Weſen homogen iſt, als es ſeinem Daſein irgendwie entſprechen muß. Ohne ſolche Homogeneität würde es nicht zur Grundlage tauglich ſein. Die Grundlage für ein Haus kann nur ein feſter Boden, für ein Schiff nur Waſſer ſein. Molluskeu, Inſecten, mit einem Haftorgan, bedürfen eines Gegenſtandes, ſich anzuſiedeln. Ein Wille bedarf eines beſondern Inhaltes, der als ein Anderes gegen ihn erſcheint. Wille überhaupt iſt er auch ſchon an ſich. Um aber realer Wille zu werden, muß er etwas wollen, das er in ſich aufnimmt, es in ſich ſelbſt verwandelt, über welches er aber, da er Wille an ſich bleibt, in ſich hinausgeht. Er gibt ſich durch die in der Geſtalt eines von ihm äußerlich unabhängigen Daſeins an ihn kommende Triebfeder nur eine beſondere Richtung. Die Grundlage iſt nicht der Grund ſelber, ſondern nur die Vorausſetzung, die ſich das Weſen ſelber macht, um als Grund wirken zu können. Die Veranlaſſung, durch welche ein Wille ſich zur Realität beſtimmt, bringt nicht ihn hervor, ſondern er iſt es, der irgend ein Daſein, Motiv für ihn zu werden, determinirt.

Sehr berühmt iſt in der neuern Zeit durch Schellings Epiphiloſophie der dunkle Grund in Gott geworden. Er hat damit in Gott ein von Gott unabhängiges Daſein bezeichnen wollen, ohne deshalb einen Dualismus zu lehren. Er hat ſagen wollen, daß auch für Gott eine Nothwendigkeit exiſtire, durch deren Aufheben er ſich als Gott realiſire. Das unmittelbare Sein Gottes, das er ſelbſt nicht ändern kann, iſt ſeine Natur. Weil er ſich aber von ſeinem Sein unterſcheidet, macht er daſſelbe zur Grundlage, die er durch ſich negirt. Ohne dieſe Negation wäre er nicht frei. Die Mißlichkeiten, die mit dieſer Lehre verbunden ſein können, wollen wir hier nicht urgiren, ſondern nur bemerken, daß, ſelbſt nach der ſpätern

Umbildung der Schellingſchen Doctrin, ſehr wohl von einem hellen, durchſichtigen Grunde in Gott die Rede ſein könnte, nämlich vom Logos. Die Beſtimmungen der Vernunft ſind auch für Gott nothwendige, wie die Scholaſtiker z. B. ſagten, daß auch für Gott der Theil kleiner ſein müſſe, als das Ganze, daß auch für ihn eine Wirkung eine Urſache haben müſſe u. ſ. w. Dies Nicht nicht ſein könnende erſcheint in ſofern als eine Grenze für den Willen Gottes, als ein Negatives, woran ſeine Freiheit gebunden iſt. Aber dieſe Nothwendigkeit iſt eben ſeine eigene.

Der abſolute oder vollſtändige Grund iſt alſo das Weſen ſelber, das, in der Identität mit ſich, die verſchiedenen Realgründe in ſich als ihre Einheit verſammelt, indem es ſich durch ihre Aufhebung entwickelt. Die vielen Gründe, die für ein Daſein angeführt werden können, ſind an und für ſich nur verſchiedene Seiten des Weſens ſelber und können in ſeiner Realiſation zu Stufen ſeiner Exiſtenz werden, die ſich als fortwirkende Momente derſelben erhalten. Das Feuer z. B. eben ſowohl als das Waſſer ſind conſtante Factoren der Erdbildung geworden, aber nicht ſie bilden die Erde, ſondern die Erde bildet ſich durch ſie. Wenn ein Verbrechen begangen iſt, ſo laſſen ſich oft viele Gründe dafür angeben, als Noth, ſchlechte Erziehung, Verführung, Aberglaube u. ſ. w., allein der vollſtändige, der abſolute Grund iſt zuletzt doch der Wille des Verbrechers ſelbſt, wie man wohl ſagt, daß alle jene Beſtimmungen ſich in der Seele des Verbrechers zu ſeinem Entſchluß und in ſeiner That vereinigt hätten. Die Beſchaffenheit der Folge klärt darüber auf, wie die Mehrheit der verſchiedenen Gründe doch zur Einheit des ſogenannten entſcheidenden Grundes ſich zuſammenfaßt. Herbart in ſeiner Methode der Beziehungen, nämlich zwiſchen Grund und Folge, behauptet, daß die mehreren Gründe ſich gegenſeitig für ihre Vereinigung ändern müßten, oder daß, wo eine ſolche Aenderung nicht factiſch nachgewieſen werden könnte, ſie von uns, als eine ſogenannte zufällige Anſicht, veranſtaltet werden müßte. Eben dieſe Aenderung beſteht aber weſentlich in der Vereinigung ſelber.

In der Geſchichte der Wiſſenſchaften läßt ſich beobachten, wie die Reflexion, wenn ſie die Begründung einer Thatſache aufſucht, von formellen Gründen anfängt und zu reellen übergeht, bis ſie mit dem abſoluten Grunde als dem vollſtändigen ſchließt, wenn ſie nämlich ſo glücklich iſt, das einfache Weſen zu finden.

II.

Exiſtenz.

Grund iſt alſo das Weſen, ſofern es eine Folge hat. Was aber iſt die Folge? Die Exiſtenz des Weſens. Die Folge, hat man daher geſagt, iſt der Grund des Grundes, zu welchem er ſich aufhebt, denn ohne Folge würde das Weſen zwar Weſen, nicht aber Grund ſein. Exiſtenz iſt Daſein, aber Daſein als das aus dem Weſen als Grund hervorgegangene. Daſein als ſolches iſt erſt das unmittelbare, qualitativ beſtimmte Sein; Exiſtenz iſt das Daſein, welches ſich auf ſeine Vermittelung bezieht. Auf die Frage, ob Etwas da ſei, erwarten wir nur eine einfache bejahende oder verneinende Antwort, weil wir das Sein ſelber ſchon als möglich und gewiß vorausſetzen. Auf die Frage hingegen, ob Etwas exiſtire, erwarten wir nicht blos eine Bejahung oder Verneinung, ſondern möglicher Weiſe auch den Zweifel zu vernehmen, weil die Exiſtenz Folge des Weſens als Grund iſt. Wenn der Begriff eines Weſens, das exiſtiren ſoll, ſich ſelbſt widerſpricht, ſo werden wir auch an der Möglichkeit ſeines Daſeins zweifeln. Es kann aber der Begriff eines Weſens zwar in abstracto widerſpruchlos und inſofern ſeine Exiſtenz nicht unmöglich ſein, dieſe jedoch noch wiederum von Bedingungen abhängen, welche die Wirklichkeit unmöglich machen. Dies iſt der Grund, weshalb auch behauptet worden iſt, daß die Folge durch eine Mehrheit von Gründen beſtimmt werde. Es widerſpricht ſich z. B. nicht, daß der Mond bewohnt ſein könne. Iſt er von intelligenten Weſen bewohnt, ſo widerſpricht es ſich auch nicht, daß dieſelben Bauten ausführen. Geſchieht dies, ſo widerſpricht es ſich nicht, daß wir nicht, bei der Nähe des Mondes, größere Bauwerke durch unſere Teleſkope ſollten wahrnehmen können. Gruithuiſen erblickte daher auf dem Monde deutliche Spuren großer Wege- und Wallbauten, wo Mädler und Beer nur die für immer erſtarrten Formen einer erloſchenen Vulcanicität zu ſehen im Stande waren. Da ſie nun fanden, daß der Mond keine Atmoſphäre hat, ſo ſchloſſen ſie, daß er auch kein Waſſer habe. Fehlt aber Luft und Waſſer, ſo fehlen auch die Bedingungen einer organiſchen Natur. Fehlt eine organiſche Natur, ſo fehlt auch die Bedingung für die Exiſtenz intelligenter Weſen. Fehlen dieſe, ſo können auch keine Bauwerke auf dem Monde ſichtbar ſein. Dem an ſich widerſpruchloſen Begriff der Bewohnbarkeit des Mondes wird alſo durch das Nichtdaſein dieſer Bedingungen widerſprochen.

Es muß zwiſchen dem Hervorgang, dem Beſtande und dem Untergang einer Exiſtenz unterſchieden werden.

1) Eine Exiſtenz geht aus dem Weſen als ihrem Grunde hervor. Das Weſen iſt in Verhältniß zu ſeinem Daſein das unbedingte Sein; es iſt als Bedingung der ſogenannte Hauptgrund der Exiſtenz und dieſe, als das durch den Grund geſetzte Weſen, als Folge, iſt das bedingte Sein.

Hier iſt zweierlei möglich. Das Weſen kann ſo beſchaffen ſein, daß es ſich für den Uebergang in die Exiſtenz ſelbſt genügt, daß es alſo keines andern Daſeins zur Vermittelung bedarf. Die Exiſtenz Gottes z. B. iſt ſeine eigene, von nichts Anderm abhängige Selbſtbeſtimmung.

Oder zweitens das Weſen macht ſich die Vorausſetzung eines andern Daſeins, an welches es ſeine Exiſtenz knüpft. Dann iſt es zwar auch der Grund ſeiner Exiſtenz, allein es bedarf, ſich als Grund zu ſetzen, anderer Exiſtenzen, auf die es ſich bezieht, während dieſe an ſich dagegen, bezogen zu werden, vollkommen gleichgültig ſind. Es iſt mithin das Weſen ſelber, welches ihnen die Bedeutung gibt, eine Bedingung für ſeinen Hervorgang in die Exiſtenz auszumachen. Es ſelber, als der Hauptgrund, hat in ihnen ſeine Nebengründe. Sie für ſich würden die Exiſtenz nicht hervorzubringen vermögen, allein ohne ſie würde das Weſen ſeinem Schooß auch nicht zur Geburt der

Exiſtenz eröffnen können. Faſt möchte man das nach ſeinem Daſein begierige, nach dem Ergreifen ſeiner als ein Voraus vorhandener Bedingungen ſtrebende Weſen ſo beſchreiben, wie Holofernes in Shakeſpeare's Liebes Leid und Luſt ſein Verſemachen: „ein launiſcher, abſpringender Geiſt, erfüllt von Geſtalten, Figuren, Formen, Gegenſtänden, Einbildungen, Wahrnehmungen, Motionen, Revolutionen: dieſelben werden gezeuget in dem Mutterleibe des Gedächtniſſes, ernährt in dem Schooße der pia mater und an das Licht geboren bei zeitigender Gelegenheit.“ — Welche und wie viel Bedingungen vorausgeſetzt werden, hängt von der Natur des Weſens ſelber ab. Sie als ſolche bewirken den exitus des Weſens nicht, denn es muß ſich ſelbſt dazu beſtimmen, aber ſie ſind ihm als die beſondern Gründe ſeiner Exiſtenz unerlaßlich. An ſich iſt es, was es iſt, allein ſein Uebergang in die Exiſtenz iſt an ſie gebunden. Eine Pflanze iſt, was ſie iſt, ſchon im Keim: um aber dieß, ihr Weſen, zur Exiſtenz zu entfalten, bedarf ſie des Lichts, der Luft, einer ſpecifiſchen Bodenart u. ſ. w. Dieſe: Licht, Luft, Boden, ſind an ſich ſehr gleichgültig dagegen, zu ſolchen Bedingungen von der Pflanze gemacht zu werden. Ein Talent iſt an ſich ſchon weſentlich, was es iſt. Es iſt ſein eigener Grund. Um ſich aber entwickeln zu können, ſetzt es ſich Gelegenheit, Bildung, Aufmunterung, materielle Mittel u. dgl. voraus.

Die Bedingungen werden alſo durch die Natur des Weſens beſtimmt und machen in ſofern einen *in ſich abgeſchloſſenen Kreis* aus. So lange noch eine derſelben zurück iſt, kann er eben ſich noch nicht ſchließen. So lange er ſich aber noch nicht geſchloſſen hat, kann auch das Weſen nicht in die Exiſtenz übergehen. Mit ihrem Schluß tritt dieſe gleichſam wie durch einen Zauberſchlag hervor. Es ſoll zum Beiſpiel ein Schuß gethan werden. Gewehr, Kugel, Pulver ſind, wie wir ſagen, die nothwendigen Bedingungen. Aber erſt der Funke, der in das Pulver blitzt, ſchließt den Kreis der Bedingungen zu jener Einheit, die wir Schuß nennen. Er iſt es, der ſie aus der Gleichgültigkeit reißt, die ſie als ein unmittelbares Daſein gegeneinander haben. Es wird ein Vertrag beſprochen, entworfen, auf Stempelpapier geſchrieben u. ſ. w. Allein bevor nicht beide

Namen der Contrahenten eigenhändig darunter ſtehen, exiſtirt er nicht. Mit dieſen wenigen Federzügen beginnt ſeine folgenſchwere Exiſtenz, weil ſie alle Bedingungen in die Einheit eines lebendigen Willens verwandeln.

Es erhellt, daß die Bedingungen ihrerſeits gegen das Weſen relativ auch unbedingt ſind, weil ſie ein ſelbſtſtändiges Daſein für ſich ſind. Dieſe Unbedingtheit hebt ſich auf, indem das Weſen ſie ſich als Bedingungen unterwirft und ſie in ſeine Exiſtenz als Moment derſelben aufgehen läßt.

Nun unterſcheidet man zwiſchen den Bedingungen als weſentlichen und unweſentlichen und verſteht unter den letztern ſolche, die auch fehlen können, ohne den Hervorgang des Weſens in die Exiſtenz zu hindern. Dies iſt aber nur bei untergeordneten Modificationen der weſentlichen Bedingungen möglich, denn jede Bedingung, die es wirklich iſt, iſt eine weſentliche, iſt eine conditio sine qua non. Eine ſolche kann als ein ſehr geringfügiges Daſein erſcheinen, ſo wird ihre Wichtigkeit dadurch nicht vermindert, weil ſie durch die Natur des Weſens ſelber vorausgeſetzt wird. Bei chemiſchen Proceſſen z. B. kommt es auf die Proportion der Aequivalente an und das Quantum derſelben muß daher die volle Beſtimmtheit erreichen. Fehlt noch Ein Atom, ſo erfolgt die Neutraliſation oder Löſung nicht. So wenig dies Fehlende ſei, ſo reicht doch dies Wenige hin, den Proceß zu ſuspendiren. Bei der Uebernahme mancher Aemter muß eine gewiſſe Summe als Bürgſchaft deponirt werden. Es kann Jemand alle für die Verwaltung des Amts nöthigen Eigenſchaften beſitzen, fehlt ihm aber zur Hinterlegung der einmal feſtgeſtellten Caution auch nur noch Ein Thaler, ſo kann er das Amt nicht überkommen.

Da es für den Hervorgang in die Exiſtenz auf das Zuſammenfaſſen der als Bedingung vereinzelten Exiſtenzen ankommt, ſo wird Ort und Zeit dafür von großer Wichtigkeit. Nur hier und nur jetzt finden ſich oft alle Bedingungen beiſammen. Es bedarf nur noch des kühnen und glücklichen Griff's, ihre Cooperation zu bewirken. Eine kleine Aenderung in der Richtung des Windes — und es regnet. Ein tapferer Entſchluß und das Große, das Ungeheure, es iſt geſchehen. Schiller nennt daher den Augenblick der Götter höchſten, deſſen Gunſt, wenn ſie verſäumt wird, für immer verloren iſt. „Was du von der Minute ausgeſchlagen, bringt keine Ewigkeit zurück.“ Dem εὐτοπῶς und εὐκαιρῶς iſt das ἀτοπῶς und ἀκαιρῶς entgegengeſetzt, der Mißzufall und das Mißgeſchick in Ort und Zeit. Ort und Zeit ſcheinen an ſich etwas ſo überaus Gleichgültiges zu ſein, weil ſie als ſolche gar keinen Inhalt haben, allein in Verhältniß zu einem beſtimmten Inhalt empfangen ſie eine unendliche Bedeutung, weil ſie es ſind, welche die letzte Vereinigung der verſchiedenen Bedingungen ermöglichen. Eine Schlacht wird gewonnen oder verloren, weil das rechte oder falſche Terrain, der günſtige oder ungünſtige Moment, getroffen oder verfehlt wird. Fugit irreparabile tempus.

Unbedingtheit und Bedingtheit ſind alſo nur Reflexionsbeſtimmungen. Der Grund iſt das Unbedingte, die Folge das Bedingte. Wenn aber das Weſen ſich Bedingungen vorausſetzt, ſo ſind dieſelben auch Grund und relativ auch unbedingt, denn jede Bedingung könnte auch für ſich daſein, auch wenn ſie nicht als Bedingung geſetzt würde. Man ſieht daher wohl, welch' ein armſeliger Gedanke es iſt, wenn man zuweilen das ganze Gebäude der Philoſophie auf dem bloßen Gegenſatz des Unbedingten und Bedingten hat errichten wollen.

2) **Zweitens handelt es ſich um den Beſtand der Exiſtenz.** Als Folge geht ſie aus dem Weſen als ihrem Grunde hervor. Das Weſen gibt ſich ſeine Exiſtenz zum Inhalt. Es ſelber geht als Weſen nur aus ſich hervor. Wenn es für ſeinen Uebergang in die Exiſtenz gewiſſer Bedingungen bedarf, ſo vergeſſe man nicht, daß es ſelber es iſt, welche dieſelben ſetzt. Es kann als eine Ohnmacht des Weſens erſcheinen, daß das Daſein dieſer ſeine Exiſtenz bedingenden Momente unmittelbar eine Zufälligkeit iſt. Wir haben jedoch geſehen, daß ſie ohne die Beziehung des Weſens gar nicht die Bedeutung von Bedingungen haben würden und daß ſie aus ihrem zerſtreuten Außereinander von dem Weſen zur Einheit zuſammengefaßt werden. Das Weſen, als der wahrhaft zureichende Grund, iſt geſchäftig, die Bedingungen heranzuziehen, ohne welche es nicht zum Daſein gelangen kann. Wo ein Weſen ſich in die Exiſtenz überſetzen

will, ſtrömen, oft zu unſerer Verwunderung, wie von ſelbſt die Dinge herbei, deren es zu ſeiner Vermittelung bedarf. Die Tendenz deſſelben, ſich zur Geburt zu bringen, ſtreckt gleichſam unſichtbare Fangarme aus, ſeiner Bedingungen ſich zu bemächtigen Der Begriff des Weſens ſchließt den der Exiſtenz in ſich. Es iſt an ſich ſchon da, aber es will ſein Daſein auch als ein von ihm, dem Grunde, unterſchiedenes Daſein ſetzen. In dieſem Sinn ſagte z. B. Ariſtoteles, daß das Ganze den Theilen vorangehe und daß der Menſch ein politiſches Weſen ſei, das den Staat hervorbringen müſſe. Ein Staat macht ſich, exiſtiren zu können, viele Bedingungen, allein ohne ihn würden ſie alle nichts Politiſches ſein. Er bedarf z. B. eines Terrains. Dies iſt an ſich nur ein Stück der Erdoberfläche überhaupt Erſt durch ihn wird es das Organ und der Schauplatz eines politiſchen Lebens. Es wird abgegrenzt; es wird mit Landſtraßen durchzogen. Es bilden ſich verſchiedene Culturpuncte hervor, die ſich unter einander als Glieder eines eigenthümlichen Wirthſchaftsſyſtems ergänzen. Der Staat beſteht nur durch die Menſchen, welche ſich in dieſe Arbeit theilen; ſie ſind eine nothwendige Bedingung ſeiner Exiſtenz und die Amerikaniſche Union hat ſogar eine beſtimmte Anzahl von Menſchen feſtgeſtellt, einen Complex von Anſiedelungen als reif zum Staat anzuſehen. Aber erſt durch den Staat werden die Individuen zu Rechtsperſonen, deren Freiheit, Sicherheit, Eigenthum, anerkannt und verbürgt iſt. Der Staat iſt alſo gegen ſie das Unbedingte als der weſenhafte Grund ihrer politiſchen Exiſtenz So alt daher die Geſchichte auch ſchon iſt, ſo viele Staaten ſich ſchon gebildet haben, ſo verſchieden die Bedingungen geweſen ſind, unter denen dies geſchehen iſt, ſo ſehen wir doch überall die gleichen Momente erſcheinen, die im Weſen des Staats liegen, wie Obrigkeit und Unterthan, Geſetz und Zwangsmittel zu ſeinem Gehorſam, Theilung der Arbeit, Polizei, eine Armee u. ſ. w.

Weil aber das Weſen an ſich von ſeinem geſetzten Daſein unterſchieden iſt, ſo iſt ſeine Exiſtenz an die beſtändige Erneuerung des Ueberganges zu derſelben geknüpft. Das Exiſtiren iſt alſo nur denkbar, ſo lange das Weſen das von ihm als Bedingung vorausgeſetzte Daſein vorfindet und aufhebt. Das Weſen muß ſeine Exiſtenz unaufhörlich hervorbringen, wenn ſie Beſtand haben ſoll. Es muß, wie wir im Deutſchen ſagen, ſeine Exiſtenz behaupten, denn es muß, daß es da iſt, durch ſeine Folgen beweiſen. Es kann ſich in dieſem Proceß äußerlich auf verſchiedene Weiſe verhalten, wiewohl es im Grunde immer daſſelbe Weſen iſt, wie Hegel von der Schwere bemerkt, daß ſie der an ſich gleiche Grund davon iſt, daß ein Haus ſteht, daß ein Stein fällt und daß ein Projectil geworfen wird. So wird die Temperatur der Grund, daß etwas erſtarrt oder ſich verflüſſigt oder verflüchtigt. Bei menſchlichen Verhältniſſen ſagen wir für Exiſtiren auch Subſiſtiren. Wenn wir fragen, wovon ein Menſch exiſtire, ſo meinen wir damit die äußern Bedingungen, an welche ſein Daſein gebunden iſt und die Polizei fordert ſogar den Nachweis der Subſiſtenz. Nahrung, Kleider, Wohnung, ſind Bedingungen der menſchlichen Exiſtenz. Wie bringt ſich aber ein Menſch in Beſitz derſelben? Wie gewinnt er ſich ſeine Subſiſtenz? Dies Verhältniß zu einer von ihm vorausgeſetzten Welt wird daher zugleich zu einer Charakteriſtik ſeines individuellen Weſens. Der Jäger, der Fiſcher, der Ackerbauer, der Bergbauer u. ſ. w. haben eine andere Modalität, ſich ihre Subſiſtenz zu ſichern.

Für die Behauptung der Exiſtenz iſt alſo die Erfüllung der Bedingungen unumgänglich. Wird daher von ihnen abſtrahirt, ſo kann dies entweder nur willkürlich geſchehen oder es können nur ſolche ſein, die in der That keine ſind und die, wie wir oben ſahen, als bloße Modificationen der weſentlichen nur ſogenannte unweſentliche ſind. Ob dies für den Werth des Daſeins gleichgültig ſei, iſt noch eine andere Frage und wir müſſen uns hier Alles in die Erinnerung rufen, was wir von dem Zuſammenhang der Qualität mit der Quantität gelernt haben, weil es vorzüglich die Kategorie des Grades iſt, die hier eine große Rolle ſpielt. Eine beſſere oder ſchlechtere Beſchaffenheit der Bedingungen wird eine Veränderung im Zuſtand der Exiſtenz zur Folge haben, allein ſie wird ſie noch nicht hindern. Kann das Weſen das Beſſere nicht haben, ſo muß es ſich ſchon mit dem Schlechtern begnügen, denn es iſt doch, wie man richtig ſagt, beſſer, als gar nichts. Es iſt beſſer, weil es doch, wenn auch geringhaltiger, die Bedingung erfüllt. Es gehört zu den kleinen Leiden der Natur wie des menſchlichen Lebens, aus der Noth eine Tugend zu machen, wenn nicht der Uebergang des Weſens in die Exiſtenz ganz unterbleiben oder der Beſtand derſelben ſofort in Frage geſtellt werden ſoll. Die Natur wie der Geiſt ſind daher erfinderiſch, Surrogate zu ſchaffen, dieſelbe Sache, weil ſie eine weſentliche Bedingung, wenn gleich in ſchlechterer Qualität, herzuſtellen. Das Daſein der Exiſtenz wird durch ſie noch immer möglich, während ihr gänzlicher Mangel das Weſen hindert, ſich als Exiſtenz zu ſetzen. Eine Krücke iſt kein lebendiges Bein, aber ſie iſt für den Lahmen immer noch eine Hülfe, ihn das fehlende weniger vermiſſen zu laſſen. In lange belagerten Städten entſchließt man ſich, wenn die gewöhnlichen Lebensmittel ausgehen, auch das Fleiſch von Pferden, Hunden und Katzen, das man ſonſt verſchmäht, zu genießen. In China, dem Lande permanenter Uebervölkerung, werden ſeit Menſchengedenken Schlangen, Fröſche, Ratten auf den Markt gebracht. Werden freilich Surrogate zu Verfälſchungen des Daſeins, ſo können ſie die Exiſtenz des Weſens nicht mehr bewirken. Die Unterſuchungen Mayhews z. B. über die Verfälſchungen der Nahrungsmittel in London ergaben, daß die Surrogate gar nicht mehr Surrogate waren, ſondern eine völlig heterogene Qualität hatten. Wenn Mehl endlich gar nicht mehr Mehl, ſondern Sand, Alaun, Gyps u. dgl. iſt, ſo verdient es auch gar nicht mehr den Namen Mehl. Es iſt natürlich, daß ein ſolches Surrogat, ſtatt zu ernähren, vielmehr die ſchrecklichſten Unterleibskrankheiten hervorbringen muß.

Natur, Kunſt und Wiſſenſchaft können nichts von den in ihrem Weſen begründeten Bedingungen erlaſſen. Wenn daher von Bedingungen abſtrahirt wird, ohne daß ſie in die Kategorie der Modification der weſentlichen fallen, ſo kann dies ohne Gefahr nur von der menſchlichen Willkür bei ſolchen geſchehen, die ſelber der Willkür angehören und inſofern doch unweſentlich ſind. Wenn man ſich daher auch ſo ausdrückt, daß etwas erlaſſen und von ihm als Bedingung dispenſirt werde, ſo wird ein ſolches Abſtrahiren doch nicht den eigentlichen Kern der Sache treffen dürfen. Wenn z. B. Jemandem, der die zu ernem Amt erforderlichen Eigenſchaften, jedoch noch nicht das geſetzmäßige Alter dafür hat, von dem letztern Diſpenſation ertheilt wird, ſo wird dadurch in der Sache nichts verändert und ſteht ja, daß der Betreffende dies Alter erreichen werde, in Ausſicht. So kann ein ſonſt von der höfiſchen Etiquette vorgeſchriebenes Ceremonial bei einer wichtigen diplomatiſchen Verhandlung ohne alle Beeinträchtigung der Sache erlaſſen werden.

Macht das Weſen den Verſuch, in die Exiſtenz zu treten, bevor der Kreis ihrer Bedingungen geſchloſſen iſt, ſo gefährdet es dieſelbe, weil ſie eine unvollſtändige bleiben muß. Die Folge des Wagniſſes wird im günſtigſten Fall ein ſcheinbares Gelingen ſein, allein in der weitern Entwicklung wird ſich der Mangel fühlbar machen. Kann er nicht nachträglich irgend wie erſetzt werden, ſo wird der Beſtand der Exiſtenz problematiſch werden. Er wird verkümmern oder bei einem gefährlichen Anſtoß plötzlich untergehen, wie ein mangelhaft gebauter Damm, der ſich nicht gegen die andringenden Fluthen behaupten kann. Es gibt talentvolle Menſchen, die über ein verfehltes Leben klagen, weil ſie einen urſprünglichen Mangel in ihre Stellung mit hinübergenommen haben, der ſie verhindert, das zu ſein, was ſie nach dem Begriff derſelben ſein ſollten oder weil die Thätigkeit überhaupt, die ihren öffentlichen Beruf ausmacht, ihrem Talent widerſpricht. Das Weſen iſt an ſich Totalität. Mögen nun die übrigen Bedingungen noch ſo trefflich erfüllt ſein, ſo wird die eine defecte den reellen Beweis ihrer Unentbehrlichkeit für das Weſen eben dadurch führen, daß, weil ſie fehlt, auch die andern nicht das zu ſein vermögen, was ſie ſein könnten, wenn ſie auch mit der fehlenden verbunden und durch ſie zu einer noch ganz andern Einheit ſpecificirt würden. Ja, durch die Eine Lücke im Kreis der Bedingungen können alle vorhandenen ſo depotenzirt werden, daß ſie trotz ihrer Trefflichkeit ſich desorganiſiren. Dies iſt die Geſchichte des ſcheinbaren Gelingens. Noch öfter jedoch wird der Verſuch mißlingen und ſtatt zur Exiſtenz wird es nur zur leeren Aufopferung der vorhandenen Bedingungen kommen. Nach vergeblicher Anſtrengung wird das Weſen reſultatlos in ſich zurückſinken oder in ſeinem Reſultat ſeinem Begriff widerſprechen. Das Weſen wäre nicht das Weſen, wenn es nicht den Ernſt zeigte, auf der Erfüllung ſeiner Bedingungen zu beſtehen. Eine unzeitige Geburt bringt, troß aller Schmerzen und Wehen, nur eine unreife Frucht zur Welt. Bei der Einrichtung von Maſchinen, bei dem Abſchluß von Verträgen, bei der Bereitung einer Arznei, bei dem Plan einer Schlacht, darf keine der weſentlichen Bedingungen vernachläſſigt ſein, widrigenfalls die Exiſtenz des Weſens ſchon im Augenblick ihrer Geneſis nicht blos der Gefahr des Unterganges, ſondern zweifellos dieſem ſelber preisgegeben. iſt Die Maſchine ſtockt oder zerbricht; der Vertrag zeigt ſich als ungültig; die Arznei als unwirkſam oder als verderbliches Gift; die Schlacht geht verloren.

3) Der Untergang der Exiſtenz iſt ſowohl an die Thätigkeit des Weſens, als an das Daſein der Bedingungen geknüpft, durch deren Aufheben es ſich zum Grunde macht.

Die Thätigkeit des Weſens iſt ſelbſtverſtändlich das Erſte, worauf es ankommt, weil ſie nicht nur die ideale Vorausſetzung, ſondern auch die reelle Initiative iſt, ohne welche die Bedingungen umſonſt da wären. Schwere, Kraft, Leben, Freiheit, Genie u. ſ. w. ſind der weſentliche Grund, der in ſeine Folge übergeht.

Die Bedingungen exiſtiren als ein relativ unabhängiges Daſein. Wenn aber das Weſen ſie nicht ergreift, wenn es ſie nicht zu dienenden Momenten ſeiner Totalität verwandelt, ſo bleiben ſie, was ſie ſind und treten in einen andern Zuſammenhang. Zieht ſich alſo das Weſen aus ſeiner Exiſtenz in ſich zurück, ſo überläßt es ſie der Bemächtigung anderer Weſenheiten. Die von der geſtaltenden Thätigkeit des Weſens verlaſſene Exiſtenz verändert ſich langſamer oder ſchneller und kann bis zur gänzlichen Unkenntlichkeit verſchwinden. Natur und Geiſt laſſen von ihren Entwicklungen die Ruinen zurück, aus denen das Weſen entflohen, das ſie einſt ſchuf und belebte. Trocknen Fußes gehen wir durch das Steingeröll, das ein verſiegter Strom einſt mit luſtigem Gebrauſe vor ſich herſchob. Schlaff und zerriſſen liegt die Hülle, in welche die Raupe ſich eingeſponnen hatte, ſie als Schmetterling zu durchbrechen. In den Kratern ausgebrannter Vulcane ſammeln ſich Bergſeen. Die Katakomden im Mokattamgebirge, die ſo viele Aegyptiſche Leichname verewigen ſollten, ſind von der Habgier durchwühlt und entleert. Armſelige Fellahs wohnen jezt in dieſen Hallen des Todes, die der Glaube an Unſterblichkeit in den harten Felſen grub, und ſchmuzige Ziegen ſaufen aus den Sarkophagen, in denen ſchöngeſchmückte Mumien ruhten. Bücher, die nicht mehr geleſen werden, verſtauben und werden ein Fraß der Würmer. Fertigkeiten, die ein Menſch nicht mehr übt, ſterben in ihm ab, Freundſchaften, die nicht durch den Realismus einer Wechſelwirkung ſich in ſich verjüngen, ſterben ebenfalls ab.

Umgekehrt aber hängt der Untergang der Exiſtenz auch von dem Daſein der Bedingungen ab, weil ſie nur ſo lange Beſtand zu haben vermag, als das Weſen den Kreis ſeiner Bedingungen immer von Neuem ſchließt. Fallen alle Bedingungen fort, ſo kann es ſich natürlich nicht mehr in ſeiner Exiſtenz erhalten. Das ſchlechthin unbedingte Exiſtiren iſt nur für Gott möglich, weil er keine Geſchichte hat. Er hat keine Geſchichte, weil er von der Natur frei iſt. Er iſt frei von der Natur, weil er ſie ſchafft. Er ſchafft ſie, weil er der abſolute Geiſt iſt. Alle Philoſophen ſtimmen darin überein, Gott als dasjenige Weſen zu definiren, das nicht anders als exiſtirend gedacht werden kann. Seine Exiſtenz hat keine Bedingungen außerhalb des Weſens, alles Endliche dagegen, alles, auch in ſich Unendliche, aber in die Erſcheinung Fallende, hängt an ſolchen Vorausſetzungen.

Solche Abhängigkeit des Weſens würde ſeinem Begriff, unbedingt zu ſein, zuwider zu ſein ſcheinen, wenn nicht, ſich für ſein Daſein Bedingungen zu ſetzen, ſeine eigene Thätigkeit wäre. Das Weſen iſt es, welches einem an ſich ſelbſtſtändigen Daſein die Bedeutung gibt, eine Bedingung ſeiner Exiſtenz zu werden. In der unendlichen Verkettung der Dinge bleibt es aber zufällig, theils, ob das Weſen ſeine Vorausſetzung findet, theils ob dieſelbe, hat es ſie gefunden, fortdauert. Da keine der wirklichen Bedingungen entbehrt werden kann, da ſie alle in der Einheit des Weſens mit einander zuſammenhängen, ſo kann das Aufhören einer einzigen den Untergang der übrigen und damit den Untergang der Exiſtenz überhaupt nach ſich ziehen. Bedingungen, von denen ohne ſolche Gefahr abſtrahirt werden kann, ſind, wie wir uns überzeugten, nicht weſentliche, ſondern nur unweſentliche Modificationen der weſentlichen. Eine weſentliche greift mit ihrem Untergang auch in den Beſtand der übrigen ein. Es kommt dabei auf die näheren Umſtände an, wie ſchnell der Zerſtörungsproceß ſich ausbreitet. Je höher ein Weſen ſteht, deſto zahlreicher ſind die Zugänge zu ſeiner Exiſtenz, weil der Reichthum ſeiner einfachen Tiefe auch eine um ſo größere Mannigfaltigkeit von Beziehungen nach Außen zur Folge hat und weil es daher auf vielerlei Weiſe verletzt werden kann. An jeder Seite des Weſens kann der Untergang ſich die Todespforte eröffnen. Ein Kryſtall kann Jahrtauſende dauern und wir kennen ja die Geſchichte einiger berühmten Edelſteine, die viele fürſtliche Geſchlechter überlebt haben. Ein Thier aber lebt nur unter zahlreichen Bedingungen. Es bedarf z. B. der Nahrung. Sie iſt nur eine Bedingung, nicht der Grund ſeines Lebens, allein ohne ſie ſtirbt es. Es bedarf aber auch der Luft. Bringen wir einen Vogel, der ſich ſattgefreſſen hat, unter die Luftpumpe und entleeren dieſe, ſo ſtirbt er mit vollem Magen. Blicken wir in die Exiſtenz der bürgerlichen Geſellſchaft, welch' eine vielſeitige Verſchränkung derſelben, weil die Production der Conſumtion und die Conſumtion der Circulation bedarf. Ein Handelshaus kann Bankerutt machen, weil die Verkehrswege ſich ändern; oder weil die Waare, mit welcher es handelt, aus irgend einem Grunde, vielleicht aus einer Laune der Mode, nicht mehr begehrt wird; oder weil es, bei dem beſten Willen, den Transport nicht bewirken kann; oder weil Waarenſendungen, die es erwartet, nicht rechtzeitig eintreffen u. ſ. w.

Jede Bedingung als ſolche iſt nur eine Schranke, welche das Weſen als eine von ihm ſelber vorausgeſetzte in ſeine Exiſtenz aufheben ſoll. Wenn die Schranke aber gar nicht da iſt, ſo kann es ſie auch nicht aufheben und dies Nichtdaſein verkehrt ſich dann zu einer ſeine Exiſtenz annihilirenden Grenze. Man verſtehe das hier Geſagte im allgemeinſten Sinn, daß nämlich nicht nur das Weſen als das poſitive, ſondern auch das Unweſen als das negative in dem Hervorgang, dem Beſtand und Untergang ſeiner Exiſtenz denſelben Geſetzen unterworfen iſt.

Fehlen z. B. einer Krankheit die Bedingungen, aus denen ſie ihr Daſein ſchöpft, ſo hört ſie ſelber auf. Verſchwindet das Miasma, ſo verſchwindet damit auch der correlate Krankheitszuſtand. Vermehrt ſich in der bürgerlichen Geſellſchaft der Wohlſtand, vermindert ſich alſo Armuth und Elend, ſo vermindern ſich auch die Verbrechen gegen das Eigenthum u. ſ. w. Wenn aber auch die Exiſtenz des Weſens von Bedingungen abhängt, ſo iſt es doch an ſich von ihnen unterſchieden. Die Exiſtenz muß freilich aufhören, wenn die Bedingungen für ſie untergehen. Sie kann nicht beſtehen, wenn die Bedingungen ſich nicht erhalten. Sie kann gar nicht zum Hervorgang gelangen, wenn die Bedingungen für ſie überhaupt fehlen. Seinen Unterſchied von der Exiſtenz kann das Weſen jedoch ſchon dadurch beweiſen, daß es ſich aus ihrem Daſein in ſich als Grund zurückzuziehen und ſie, als eine ihrer Seele beraubte, dem Zufall und der Verweſung preiszugeben vermag. In dem Weſen ſelber liegt daher die Möglichkeit, ſich zu erhalten. Fehlen ihm die Bedingungen, ſich in die Exiſtenz zu ſetzen, wird ſie ihm alſo durch die Umſtände verſagt, ſo wartet es, unfreiwillig zurückgehalten, auf eine andere Conjunctur derſelben, ſich als Daſein zu ſetzen. Es gleicht einem jener Aegyptiſchen Weizenkörner, die, Jahrtauſende im heiligen Dunkel einer Pyramide ſtill gelegen, jetzt in Frankreich tauſendfältige Frucht bringen. Oder, wenn es von ſeiner Exiſtenz ſich abgeſchieden hat, ſo wird dadurch noch nicht unmöglich gemacht, ſich eine neue zu ſchaffen. Es kann, zurückgegangen in ſeine Verborgenheit, den Uebergang nach einer andern Seite hin ſuchen und, eines guten Morgens, mit einer friſchen Exiſtenz überraſchen. Es gleicht dann dem Bergmann, der einen Bau verläßt, um, nach längerem Schürfen, eine neue Ader anzuhauen.

III.

Das Exiſtirende oder das Ding.

Die Exiſtenz iſt die Folge des Grundes als des ſein Daſein ſetzenden Weſens, aber die Exiſtenz iſt eben deswegen als ein weſenhaftes Daſein von andrem Daſein unterſchieden. Sie iſt ein ens existens, ein Ding. Das Ding verhält ſich zur Exiſtenz, wie das Daſein zum Werden. Die Exiſtenz iſt das Weſen als werdendes; das Ding iſt das Fürſichſein des Exiſtirens, die Beziehung des Weſens auf ſich in dem Proceß ſeiner Exiſtenz. Hieraus kann man ſich erklären, weshalb in den Sprachen der Ausdruck Ding eine ſo viel gebrauchte, weitreichende Kategorie wird. Er verbindet den Begriff des Daſeins mit dem des Weſens und kann daher auf Alles angewendet werden, was als ein fürſichſeiendes Weſen geſetzt werden kann. Cicero ſpricht nicht nur von den rebus naturalibus, ſondern auch de rebus humanis atque divinis. Carteſius und Spinoza ſprachen nicht nur von der res extensa, ſondern ſcheuten ſich auch nicht, von der res cogitans zu reden. In den philoſophiſchen Schriften iſt der Ausdruck: alle Dinge, ein geläufiger und die Theologie handelt ſogar de ente divino und von den Eigenſchaften deſſelben. Da, wo ein Fürſichſein nicht als ein exiſtirendes Eins gedacht werden kann, wird man nicht von Dingen ſprechen; d. h. das Weſenhafte in ſeiner Abſtraction iſt nicht ein Ding. Z. B. das Schwerſein, das Rothſein, den Klang, die Tugend, Krankheit, den Krieg, die Malerei u. ſ. w. werden wir nicht ein Ding nennen, weil ſie nur an einem Andern, an der Materie, an Perſonen u. ſ. w. exiſtiren können. Wird die Kategorie der Dingheit auf eine Perſon übertragen, ſo liegt darin eine gewiſſe Herabſetzung derſelben, wie z. B. wenn von einem jungen Mädchen als einem leichtfertigen Dinge geſprochen wird.

Im Begriff des Dinges wird daher 1) die Einheit des Exiſtirenden mit ſich die Hauptſache ſein; 2) aber werden innerhalb derſelben die Unterſchiede des Weſens als gegen einander ſelbſtſtändige Seiten der Exiſtenz oder als Eigenſchaften des Dinges hervortreten; 3) eben durch dieſe ſeine Eigenſchaften aber bezieht ſich das Ding auf andere Dinge, tritt es mit ihnen in Wechſelwirkung, offenbart jedoch in dieſen Berührungen auch die ſterbliche Seite ſeines Daſeins. Seine Exiſtenz kann ſich auflöſen. Sie verſchwindet als eine Erſcheinung, die in das Weſen als ihren Grund zurückgeht. Die Auflöſung iſt folglich nicht blos negativ als ein Untergang zu faſſen, ſondern es iſt darin auch das poſitive Moment der Erſcheinung des Weſens zu erkennen.

1) Das Ding an ſich.

Das Exiſtirende iſt als ein für ſich ſeiendes Eins und in dieſem Eins macht das Weſen die Einheit aus. Das Weſen, indem es ſich als Daſein ſetzt, geht ganz in ſeine Exiſtenz über. Alle Unterſchiede, die in ihm liegen, ſind alſo auch Unterſchiede ſeiner Exiſtenz. Die Einheit als ſolche aber iſt *einfach*, weil das Weſen nicht aus ſeinen Unterſchieden als ein Aggregat zuſammengeſetzt wird, ſondern weil es ſich als an ſich Eines in ſeinen Unterſchieden ſetzt. Wenn wir von *zuſammengeſetzten* Dingen ſprechen, ſo ſind dieſelben keine urſprüngliche, abſolute, ſondern nur relative Einheiten. Eine Queckſilberkugel iſt ein einfaches Ding, in welchem die ſpecifiſche Schwere, die Cohärenz, die grauweiße Farbe, die Größe und die ſphäriſche Form ſchlechthin Eines ſind. Ein Stück Granit iſt ein zuſammengeſetztes Ding, denn Quarz, Glimmer und Feldſpath ſind die für ſich ſelbſt einfachen Dinge, aus denen er als ein Ganzes beſteht. Ein Berg beſteht aus verſchiedenen Schichten von Mineralien u. ſ. w. Noch mehr werden durch den Menſchen Aggregate der mannigfaltigſten Art hervorgebracht, in denen ſehr verſchiedene Dinge eine künſtliche Syntheſe bilden, wie Kleidungsſtücke, Geräthſchaften, Maſchinen, Häuſer u. dgl. Ohne Einheit in ihren Unterſchieden würden ſie jedoch nicht als Dinge exiſtiren können.

Dieſe Einheit iſt das Qualitative in dem Dinge. Quantitativ iſt es die Summe ſeiner Unterſchiede. Es faßt ſie alle in ſeine Exiſtenz auf identiſche Weiſe zuſammen. Hegel hat in ſeiner Phänomenologie und Logik dafür den Ausdruck gebraucht, daß das Ding die gemeinſchaftliche *Mitte* aller ſeiner Eigenſchaften ſei; es iſt aber allenthalben dieſe Mitte. In ſeiner Einheit, ſofern in ihr die Unterſchiede aufgehoben ſind, iſt es das Ding an ſich.

Ueber dieſe Beziehung ſind viele Streitigkeiten geführt und zur Zeit der Kantiſchen Philoſophie ganze Bibliotheken geſchrieben worden. Das Ding an ſich wurde als unerkennbar behauptet, weil man den Begriff des Dinges von den Unterſchieden trennte, in denen es allein iſt, was es iſt. Wenn der Begriff des Dinges durch ein Weglaſſen aller Beſtimmungen zu einem inhaltloſen Abſtractum gemacht wird, ſo iſt ſehr natürlich, daß ſich darin nichts erkennen läßt. Das wirklich exiſtirende Ding enthält das Weſen mit ſeinen Unterſchieden, denn das Weſen iſt nicht ſo vornehm, nicht in das beſtimmte Daſein ſich einzulaſſen. Ding an ſich iſt nur ein anderer Ausdruck für Weſen. Man ſagte daher auch, daß wir nur die Erſcheinungen, nicht aber die Dinge an ſich zu erkennen vermöchten. Wenn man jedoch von Allem abſtrahirt, worin ſich das Weſen zu erkennen gibt, ſo bleibt freilich nur das prädicatloſe Nichts übrig. Es wird bei ſolchen Behauptungen der Widerſpruch nicht verborgen bleiben können, daß man von dem Ding an ſich, deſſen Begriff man als undurchdringlich ausſchließt, doch einen Begriff habe, weil man ſonſt auch die Exiſtenz ſelber leugnen müßte, in welcher das Ding an ſich als Erſcheinung da iſt. Man ſagte z. B. man kenne viele Dinge, die magnetiſch ſeien, was aber der Magnetismus an ſich ſei, wiſſe man nicht. Wie kann man aber einem Dinge das Prädicat magnetiſch geben, ohne zu wiſſen, was Magnetismus iſt? Wie kann man das Magnetiſchſein von andern Beſtimmungen unterſcheiden, ohne ſagen zu können, worin es beſteht? Wenn der Magnetismus als Weſen nicht in den magnetiſchen Dingen exiſtirte, wo exiſtirte er denn wohl? Um alſo behaupten zu können, daß man nicht wiſſe, was der Magnetismus ſei, muß man erſt vergeſſen, daß man es weiß. Man ſchafft ſich durch die Trennung des Dinges an ſich von den realen Dingen ein Nichtwiſſen, von welchem man den Widerſpruch des vorhandenen Wiſſens nur gewaltſam abhält. Die Nothwendigkeit des Nichtwiſſens zu lehren wird immer den Schein der Tiefe gegen die Manifeſtation des Wiſſens uſurpiren, weil, die Grenze des Erkennens wiſſen zu können, doch zugleich ein Hinaus über die Grenze, eine höhere Forderung geſetzt werden muß, als durch das erreichte Wiſſen befriedigt werden kann. Ohne dieſe ariſtokratiſche Ironie würde die Theologie des Nichtwiſſens nicht ſo große Ausdehnung haben gewinnen können. Wenn Jemand verſichert, daß wir von Gott nichts wiſſen können, ſo muß er doch den Verſuch gemacht haben. Er weiß es alſo beſſer. Da nun aber in der Verſicherung des Nichtwiſſens doch der Begriff Gottes bleibt, ſo wird das Sein vom Weſen unterſchieden. Es wird die Exiſtenz Gottes zugegeben, der Begriff ſeines Weſens aber verleugnet. Wir ſollen wiſſen, daß Gott iſt, nicht was er iſt. Wie in aller Welt jedoch iſt es möglich, das Daſein von Etwas zu behaupten, von welchem man gar keinen Begriff hat? Wenn vom Daſein Gottes die Rede iſt, ſo iſt doch nicht vom Daſein einer unbeſtimmbaren, problematiſchen oder ganz begriffloſen Exiſtenz die Rede, ſondern von einem Inhalt, der mit Beſtimmtheit von jedem andern unterſchieden wird. Unſtreitig wird es eine größere oder geringere Tiefe der Erkenntniß dieſes Inhalts geben können, allein daß ſein Begriff exiſtirt, beweiſ't ſchon das Daſein des Wortes Gott. Das Ding, ohne die Exiſtenz des Weſens zu ſein, wird zum Undinge, zum weſenloſen Dinge, weil dem Begriff des Dinges eben ſo wohl widerſpricht, nicht als Weſen zu exiſtiren wie als Weſen nicht zu exiſtiren.

2) Die Eigenſchaften des Dinges.

Das Ding iſt nicht blos ein Etwas, das in ſeiner Beſchränktheit und Beſchaffenheit eine gewiſſe Beſtimmtheit zeigt, ſondern es iſt als durch den Grund ſeines Weſens vermittelt ein eigenthümliches Daſein, aus welchem die Unterſchiede deſſelben nach Außen hin als verſchiedene Beziehungen hervortreten, die wir Eigenſchaften nennen. Ein Ding ſtellt für unſern Sinn die verſchiedenen Seiten ſeines Inhalts als ſeine verſchiedenen Eigenſchaften heraus. Die Oberfläche fühlen wir, die Farbe ſehen wir u. ſ. w. Qualität gebrauchen wir ſynonym mit Eigenſchaft. Wir nennen ſie aber auch Merkmal: nota, ſofern wir die Dinge an ihren Eigenſchaften von einander unterſcheiden. Die Griechen bezeichnen die Eigenſchaften auch als πάθη ὄντος und die Lateiner haben dies in den affectiones rei nachgebildet.

Auch Attribut ſagen ſie für Merkmal, weil es das iſt, was dem Dinge vom Verſtande als das ihm Eigene beigelegt wird.

Das Ding als Eines kann nicht von ſeinen Eigenſchaften getrennt werden, da es nur, was es iſt, in ihnen iſt. Sein Sein ſind ſeine Eigenſchaften und es *iſt* ſeine Eigenſchaften. Indem es aber als Einheit ſich von ſeinen Eigenſchaften unterſcheidet und ſie in ſich zuſammenfaßt, *hat* es Eigenſchaften. Von jener Seite findet alſo eine *Inhärenz* der Eigenſchaften in dem Dinge, von dieſer eine *Immanenz* des Dinges in ſeinen Eigenſchaften ſtatt. Das Verhältniß der *Einheit* des Dinges zur *Vielheit* ſeiner Eigenſchaften kann man nicht als das eines Widerſpruchs faſſen, wie oft geſchehen iſt, ſondern die *Einfachheit* eines Dinges kann der *Mannigfaltigkeit* ſeiner Eigenſchaften zu widerſprechen ſcheinen; aber auch nur ſcheinen, denn dieſe Mannigfaltigkeit enthält nur die verſchiedenen Beziehungen, deren das Ding fähig, indem das an ſich einfache Ding nach dieſer Seite ſo, nach einer andern ſo erſcheint. Es ſind die *Wirkungen* eines Weſens, die wir oft ſubjectiv für unſer Erkennen als Merkmale, objectiv in ihrem Anſich als Eigenſchaften bezeichnen.

Die Eigenſchaften als ſolche ſind von einander *unterſchieden*. Jede, in ihrer Beſtimmtheit, gibt dem Dinge zugleich eine beſtimmte Beziehung nach Außen. Einzeln genommen, iſt jede gegen die übrigen Eigenſchaften des Dinges *gleichgültig*. Verſchiedene Dinge können in einzelnen ihrer Eigenſchaften dennoch identiſch ſein. In dem Dinge aber als Einheit ſind die Eigenſchaften in einander. Vermöge dieſer *Coincidenz* iſt, wo die eine, auch die andere. Man kann eigentlich nicht einmal ſagen, daß die Eigenſchaften ſich gegenſeitig durchdringen, weil dies eine ſelbſtſtändige Exiſtenz derſelben vor ihrer Einheit vorausſetzen würde, aus welcher ſie erſt zur Einheit übergegangen wären. Vielmehr ſind ſie aus der Einheit des Dinges heraus in ihrem Daſein unmittelbar identiſch. Sie ſind ein *Ineinander*. Wir ſprechen zwar von dem Dinge als einem *Complex* von Eigenſchaften, allein es umfaßt ſie nicht blos wie ein Behälter, ſondern ſetzt ſich in ihnen als das, was es eben iſt. Vom Standpunct des Unterſchiedes der Eigenſchaften erſcheint es als die gleichgültige Mitte derſelben, gerade wie die Eigenſchaften als unterſchiedene gleichgültig gegen einander erſcheinen. An und für ſich aber iſt das Ding von ſeinen Eigenſchaften eben ſo untrennbar, als die einzelnen Eigenſchaften von einander. Es verſteht ſich jedoch, daß dies nur von dem einfachen Dinge, nicht von dem zuſammengeſetzten, noch weniger von dem willkürlich zuſammengeſetzten, von menſchlichen Aggregaten gilt. Bei einem Meſſer z. B. ſind Klinge und Griff ſelbſt wieder verſchiedene Dinge, die durch einen Zweck zu Einem Dinge vereinigt ſind; eine Taſchenuhr beſteht aus Dingen von verſchiedenem Metall in ſehr verſchiedener Form u. ſ. w.

Nehmen wir dagegen z. B. ein Stück Kohle, ſo hat daſſelbe eine ſpecifiſche Schwere, ſpecifiſch ſchwarze Farbe, ſpecifiſchen Glanz, iſt ſauerſtoffgierig u. ſ. w. Alle dieſe Eigenſchaften ſind in der Kohle überall zugleich vorhanden. Wo ſie ſchwer iſt, iſt ſie auch ſchwarz, glänzt ſie auch u. ſ. w. Ohne eine dieſer Eigenſchaften würde dies Stück Materie eben nicht Kohle ſein. Nur in ihnen iſt es Kohle. Nicht weniger aber ſind dieſe Eigenſchaften von einander untrennbar, denn nur Kohle iſt in ſolchem Verhältniß ſauerſtoffempfänglich, nur Kohle hat dieſen eigenthümlichen Glanz, nur Kohle dies charakteriſtiſche Schwarz u. ſ. w. Es iſt unmöglich, eine dieſer Eigenſchaften von den übrigen realer Weiſe abzuſondern. Die eine hat, als Realität, die andere an ſich und in ſich.

Oder nehmen wir einmal einen Augenblick den barbariſchen Sprachgebrauch an, von der Seele als einem Dinge mit Eigenſchaften zu reden, ſo iſt die Selbſtbewegung, Selbſterhaltung, Selbſtempfindung derſelben eben das, was ſie zur Seele macht. Dieſe, ihre Eigenſchaften, ſind von ihr nicht zu trennen, aber ſie ſind auch nicht von einander zu trennen. Selbſtempfindung, Selbſterhaltung und Selbſtbewegung ſind in der Seele überall zugleich. Wenn eine Fliege ſich von einem Ort zu einem andern bewegt, ſo erhält ſie ſich ſelbſt und empfindet ſie ſich ſelbſt. Wenn ſie mit ihrem Saugrüſſel einen Tropfen Milch in ſich aufnimmt, ſo empfindet ſie nicht die Milch als Milch, ſondern die Bewegung, die in ihren Nerven dadurch erzeugt wird. Sie empfindet alſo nur ſich ſelbſt in ihrer eigenen Bewegung. Man ſpricht auch von den Eigenſchaften eines Menſchen, indem man darunter ſein Temperament, ſeine Anlagen, ſeine Fertigkeiten verſteht. Ja, man ſpricht von den Eigenſchaften Gottes. Sie ſind von ſeiner Individualität eben ſo unabtrennlich, als von einander. Wir nennen z. B. die Ewigkeit, Allgegenwart, Allwiſſenheit Eigenſchaften Gottes; allein ohne ſie wäre er nicht Gott. Durch ſie unterſcheidet er ſich von allem Andern. Aber es kann auch keine derſelben ohne die andern geſetzt werden. Wenn die Theologen uns dieſe Eigenſchaften beſchreiben, zeigt ſich ihre Coincidenz in der Unumgänglichkeit, zur Verdeutlichung der einen ſich immer der andern bedienen zu müſſen.

Aus dieſem Begriff des Dinges und ſeiner Eigenſchaften ergibt ſich, daß dieſe ihm weſentlich ſind. Wenn man daher von unweſentlichen Eigenſchaften ſpricht, ſo können darunter nur ſolche Beſtimmungen verſtanden werden, die zu den gleichgültigen Modificationen des Weſens gehören. Von den Eigenſchaften aber, welche ein Ding zu dieſem ſpecifiſchen Dinge machen, darf keine fehlen, widrigenfalls das Ding ſelber nicht vorhanden wäre. Ein Cirkel z. B. kann größer oder kleiner, kann aus Holz oder Metall ſein. Dieſe Eigenſchaften ſind unweſentliche, denn durch ſie iſt etwas kein Cirkel, ſondern nur durch eine ſolche Einrichtung, daß ſich ein Kreis damit beſchreiben läßt. Das Unweſentliche fällt in die vorübergehenden und zufälligen Relationen des eigentlichen Dinges; es ſelbſt kann keine der Eigenſchaften entbehren, die in ſeinem Begriff liegen. Eine Kohle z. B. die nicht ſauerſtoffgierig wäre, wäre keine Kohle; ein Glas, das nicht eine gewiſſe Diaphanität hätte, wäre kein Glas, u. ſ. w. Wenn man aber außer weſentlichen und unweſentlichen Eigenſchaften auch vollkommene und unvollkommene unterſcheidet, ſo bezieht ſich dies auf den Grad der Exiſtenz der Eigenſchaften, nicht aber auf ſie ſelber. Ein Ding, in welchem die Eigenſchaften einen höhern Grad beſitzen, nennen wir ein vollkommneres; eine Vergleichung, die wir auch beſonders in Anſehung der unweſentlichen Eigenſchaften anſtellen. Ein metallner Cirkel z. B. iſt ein vollkommnerer, als ein hölzerner, allein dieſer Unterſchied ändert nichts im Weſentlichen des Inſtruments. In vielen Fällen iſt ein ſolcher Unterſchied im Unweſentlichen unmöglich. Z. B. der Triangel hat die Eigenſchaft, daß in ihm die Summe aller drei Winkel zweien Rechten gleich iſt. Ob nun der Triangel in der Form der Winkel oder in dem Verhältniß der Seiten ein verſchiedener ſei, läßt jene Eigenſchaft unangefochten.

Man hat nun die Eigenſchaften auch zu ſelbſtſtändigen Materien gemacht, aus denen das Ding beſtehen ſoll, weil ſich die Eigenſchaften auch für ſich als *abſtracte Einheiten* denken laſſen, die in dem Dinge verbunden ſeien und daſſelbe durch ihre Syntheſe ausmachen ſollen. Daß nun zuſammengeſetzte Dinge, Dinge von Dingen, in die verſchiedenen Stoffe, aus denen ſie beſtehen, zerlegt werden können, iſt richtig. Granit kann in Quarz, Feldſpath und Glimmer, ein Meſſer kann in eine Klinge und einen Stiel, ein mechaniſches Werk in ſeine einfachen Theile unterſchieden werden. Solche Unterſchiede für ſich ſind dem offenbar ſelber wieder Dinge. Wenn aber die Unterſchiede eines Dinges als einfache Allgemeinheiten zu Materien gemacht werden, ſo führt dies zu einer Unmöglichkeit ihrer Exiſtenz. Das Schwerſein, die Wärme, die Farbe, das Lebendigſein, das Geſtaltetſein, das Riechen u. ſ. w. exiſtirt gar nicht an ſich als ein Stoff, aus welchem Etwas zuſammengeſetzt werden könnte. Wird Eigenſchaft auch von dem Lebendigen und Seeliſchem ausgeſagt, ſo iſt vollends eine ſolche Compoſition des Dinges aus Materien undenkbar. Verſchiedene Dinge können, wie wir ſahen, gewiſſe Eigenſchaften *gemeinſam* haben. Sehr verſchiedene Mineralien z. B. haben die oktaedriſche Form gemeinſam. Sie macht alſo ein Merkmal derſelben aus. Beſteht aber das Oktaedriſche als eine Materie an ſich? Viele Pflanzen haben ein gewiſſes Grün gemeinſam. Sie ſtimmen als verſchiedene in dieſer Eigenſchaft überein. Iſt deshalb dies Grün eine für ſich beſtehende Materie? Elektricität iſt eine Eigenſchaft vieler Körper. Iſt ſie deshalb eine für ſich beſtehende Materie? Wird eine pſychiſche Function als Eigenſchaft ausgeſagt, ſo leuchtet das Abſurde von ſelbſt ein, eine ſolche als einen Stoff anzuſehen, der in dem Exiſtirenden vorhanden ſei. Die fleiſchfreſſenden Thiere z. B. haben die Eigenſchaft des Raubſinnes. Wer könnte ſich aber den Raubſtan als einen Stoff vorſtellen, der zum Hervorbringen des Raubthiers verwendet würde?

Conſequent müßte dieſe Theorie, die Dinge aus Materien beſtehen zu laſſen, zur Atomiſtik zurück führen. Die ſpecifiſchen Atome müßten die eigentlichen Dinge ſein, aus denen die ſogenannten Dinge ihr Beſtehen entnähmen.

Dieſe Betrachtung zeigt uns die Grenzen im Begriff des Dinges und ſeiner Eigenſchaften. Es iſt nur eine Abſtraction, welche das Ding zur formalen Einheit macht, in welcher die verſchiedenen Eigenſchaften als einander ausſchließende ſich befinden und durch ihr Beſtehen die Grundlage des Dinges ſein ſollen. Wenn nicht das Weſen es wäre, welches in ſeiner Exiſtenz alle ihm inhärirenden Möglichkeiten als Eigenſchaften ſeiner ſelbſt als eines exiſtirenden Daſeins ſetzt, ſo würden ſie nicht exiſtiren. Von Außen her, man weiß nicht, woher und wie, würden ſie nicht in dem Dinge ſich zuſammenfinden, ſo gut, als das Ding an ſich ohne ſeine Eigenſchaften ein inhaltloſes, nichtsſagendes Abſtractum iſt.

Daß man auf den Begriff des Dinges nicht nur alle Kategorien des Seins, Qualität, Quantität und Modalität, ſondern auch alle Kategorien des Weſens anwenden kann, leuchtet ein. Dies iſt der Grund zu den unbeſtimmt vielen Claſſificationen, die man von den Eigenſchaften gemacht hat, indem man ſie in nothwendige und zufällige, bleibende und veränderliche, urſprüngliche und abgeleitete, unmittelbare und mittelbare, innere und äußere, abſolute und relative, grundweſentliche und außerweſentliche, conſtitutive und begleitende und wie ſonſt noch eingetheilt hat. Alle dieſe Wendungen beſchreiben immer nur in anderen Reflexionsformen den Unterſchied der weſentlichen und unweſentlichen Eigenſchaften.

3) Die Auflöſung des Dinges.

Weil das Ding Eigenſchaften hat, ſo iſt es durch ſie auf andere Dinge beziehbar. Erſt in dieſer Beziehung zeigen ſich ſeine Eigenſchaften nach ihrer Realität, indem ſie, was das Weſen des Dinges iſt, nach den verſchiedenſten Seiten hin entfalten. Erſt in dieſer Beziehung kommt daher auch, was dem Dinge weſentlich und was ihm unweſentlich, zum Vorſchein. Aber in dieſer Beziehung eröffnet auch das Ding ſein Daſein dem Untergange, weil es in der Wechſelwirkung mit andern Dingen ſein Beſtehen auflöſt. Es iſt von andern Dingen nicht blos verſchieden überhaupt, ſondern es iſt auch des Gegenſatzes und Widerſpruchs gegen ſie fähig und kann daher zu Grunde gehen, während es gerade, was ſeine Eigenthümlichkeit iſt, thatſächlich offenbart. Das Ding an ſich iſt Eines in ſeinen Unterſchieden. Seine Unterſchiede als viele inhäriren ihm. Dies Verhältniß von Einheit und Vielheit iſt kein Widerſtreit der Eigenſchaften weder unter einander noch mit dem Dinge als ſolchem, weil die vielen Eigenſchaften ohne die Einheit des Weſens, das in ihnen ſich ſetzt, gar nicht exiſtiren würden. Aber nach Außen hin wird durch ſie der Antagonismus möglich. Jedes Ding wirkt kraft ſeiner Virtualität unaufhörlich, ſo lange es beſteht. Bald iſt es dieſe, bald jene ſeiner Eigenſchaften, durch welche es in's Spiel gebracht wird. Indem es aber thätig iſt, verbraucht es ſich. Die endliche Seite ſeiner Exiſtenz muß von derjenigen Eigenſchaft aus, kraft welcher es gerade wirkt, hervortreten. Da jedoch in dem Dinge alle ſeine Eigenſchaften Eines ſind, ſo iſt unausbleiblich, daß auch die übrigen Eigenſchaften durch das Schickſal der einen mitafficirt und daß ſchließlich auf ſolche Weiſe die Exiſtenz des Dinges ſelbſt überhaupt verändert wird. Dieſe Veränderung erſcheint als ſeine Auflöſung. Ohne Eigenſchaften zu beſitzen würde ein Ding ſich nicht verändern können, würde es unauflöslich ſein. Ob die Auflöſung eine Vernichtung als einfacher Untergang oder ob ſie, als relative Veränderung, ſogar eine Steigerung der Eigenſchaften des Dinges, hängt natürlich von dem Weſen des Dinges ſelber ab.

Hier iſt es denn, wo wir auf die ſo oft berührte Grenze des Begriff's der Dingheit ſtoßen, weil die Eigenthümlichkeit des Weſens eine Anwendung der Kategorie des Dinges und ſeiner Eigenſchaften als gänzlich unpaſſend, ja widerſinnig herausſtellen kann.

Bei den ihrer Natur nach endlichen Dingen erfolgt durch ihre Eigenſchaften ihre Auflöſung. Der Diamant iſt der härteſte Stein. Seine ſtarke Lichtbrechung taſtet ihn in ſeinem Daſein nicht an. Er kann aber geſchliffen werden. Durch den Schliff kommt ſein Verhältniß zum Licht noch lebhafter zur Erſcheinung, aber es werden auch Theile von ihm als Diamantenſtaub hinweggenommen. Seine Cohärenz äußert ſich in ſeiner Unzerreiblichkeit. Chemiſch genommen beſteht er aus Kohlenſtoff. Bei einem gewiſſen Hitzegrad verflüchtigt er ſich daher in Gas. Mit dieſer Verflüchtigung gehen auch alle ſeine übrigen Eigenſchaften zu Grunde.

Salz iſt ein Kryſtall. Es iſt ſchwer, es hat eine gewiſſe Form und Farbe. Von dieſen Seiten kommt ihm der Untergang nicht, wohl aber, weil es im Waſſer auflöslich iſt. Holz hingegen, das im Waſſer bis zur Feſtigkeit des Steins verhärten kann, iſt im Feuer verbrennlich u. ſ. w.

Geräthe, Inſtrumente, Kleider, Wohnungen u. ſ. w. nutzen ſich ab, löſen ſich auf, indem ſie nach ihren Eigenſchaften gebraucht werden oder ungebraucht verrotten.

Dergleichen haben wir gewöhnlich im Sinn, wenn wir von der Endlichkeit der Dinge ſprechen und uns auch wohl in erhaben klingenden Declamationen darüber ergehen. Allein es iſt ſehr zu beachten, daß die Auflöſung nicht blos den negativen Charakter des Unterganges zu haben braucht, ſondern daß ſie auch den poſitiven einer Steigerung des Daſeins haben kann. Weil ein Ding gewiſſe Eigenſchaften hat, ſo kann es in denſelben ſich potenziren und durch dieſe Affirmation auch in ſeinen übrigen Eigenſchaften ſich vervollkommenen. Die Auflöſung iſt dann nicht Zerſetzung, Verflüchtigung, ſondern Reproduction, die zugleich productiv iſt und durch Vermittelung der relativen Auflöſung zu den vorigen Eigenſchaften neue hinzufügt oder die vorhandenen wenigſtens vervollkommnet. Mit der Steigerung der Cohäſion z. B. kann auch die Intenſität anderer Beſtimmungen zunehmen, wie ſich dies in der Verarbeitung des Eiſens zu Stahl zeigt. In allem Organiſchen und Pſychiſchen ſind ſolche Steigerungen möglich, allein hier eben werden wir mit dem Begriff eines Dinges und ſeiner Eigenſchaften nicht mehr ausreichen. Man kann eine Pflanze ein Ding nennen, aber wiewohl ſie als eine Exiſtenz ein Daſein mit Eigenſchaften iſt, ſo kann ſie doch durch eine ſolche Kategorie nicht erſchöpft, noch weniger begriffen werden. Nehmen wie ſie nun als ein Ding, ſo iſt ſie allen auch den negativen Veränderungen preisgegeben, die in der Endlichkeit ihrer Eigenſchaften liegen; als lebendig aber kann ſie in ihren Eigenſchaften einen höhern oder geringern Grad gewinnen. In einen andern Boden, in ein ander Klima verſetzt, kann ſie ſich veredeln oder ausarten, ein Proceß, der nicht blos dieſe oder jene Seite der Pflanze, ſondern ſie in ihrer Totalität betrifft. So kann auch der Charakter eines Menſchen ſich verbeſſern oder verſchlechtern und es kann dieſer Proceß äußerlich von Einer Seite her anfangen. Wenn nicht der ganze Menſch darin zur Exiſtenz gelangte, ſo würde es nicht möglich ſein, daß von Einer Tugend aus andere, von Einem Laſter aus andere ſich entwickelten. Wenn wir aber auch dergleichen die guten oder ſchlimmen Eigenſchaften eines Menſchen nennen, ſo fühlt doch jeder das Lächerliche, einen Menſchen als ein Ding zu behandeln.

Was daher in der Wechſelbeziehung der Dinge den wahrhaften Kern ausmacht, iſt das Weſen derſelben, das, an ſich beharrlich, in der Mannigfaltigkeit der Berührungen nach Außen hin die ihm immanenten Eigenſchaften in wechſelnder Veränderlichkeit auseinanderlegt. In der Exiſtenz als ſolcher haben ſie ein ſimultanes Beſtehen, indem jede nicht nur dem Dinge, ſondern jede auch jeder andern Eigenſchaft deſſelben Dinges inhärirt. In dem Proceß des Exiſtirens hingegen entfaltet das Ding ſeine Eigenſchaften ſucceſſiv je nach der Beziehung, die in ihm angeregt wird. Das Ineinander der Eigenſchaften verwandelt ſich in ein Nacheinander. Weil die Kohle ſchwer iſt, drückt ſie; weil ſie ſchwarz und zerreiblich iſt, färbt ſie; weil ſie ſauerſtoffgierig iſt, brennt ſie. Drücken, Färben, Brennen, ſind von einander verſchiedene Eigenſchaften. In ihnen iſt es, daß, was das Weſen der Kohle iſt, zur Erſcheinung kommt. Ohne die Wechſelwirkung der Dinge würde, was ihr Weſen iſt, nicht als Erſcheinung geſetzt werden. Die Auflöſung oder, allgemeiner gefaßt, die Veränderung der Dinge iſt die Thätigkeit, durch welche ſie das ihnen inwohnende Weſen erſcheinen laſſen. Die jedesmalige Affection einer Eigenſchaft macht die Initiative für die Veränderung auch der übrigen. Wir bringen hier in Erinnerung, was früher über den Begriff der Modification des Daſeins geſagt iſt, ſofern ſie von der Qualität oder Quantität ausgeht und von der einen oder andern Seite her zu einer Veränderung des totalen Zuſtandes werden kann. Was das Ding an ſich iſt, kommt in ſeiner Veränderung, wie ſie durch ſein Verhältniß nach Außen ſich vermittelt, zur Erſcheinung.

Zweites Capitel.

Die Erſcheinung.

Erſcheinung iſt die Exiſtenz des Weſens als eines entſtehenden und vergehenden Daſeins.

Die Erſcheinung iſt Folge des Weſens als ihres Grundes, nicht aber das Weſen Folge der Erſcheinung.

Sich als Erſcheinung zu ſetzen, iſt dem Weſen weſentlich. Als Exiſtenz ſich aufzulöſen und damit in das Weſen als ſeinen Grund zurückzugehn, iſt der Erſcheinung weſentlich.

Hieraus ergibt ſich, daß das Weſen ſich in der Identität mit ſich erhalten kann, während ſeine Exiſtenz als Erſcheinung ſich verändert und vorübergeht. Als eine werdende kann ſie nur eine vergängliche Dauer haben.

Es ergibt ſich, daß, wenn das Weſen ſich in einer Exiſtenz geſetzt hat, der Untergang derſelben deshalb noch nicht ein Untergang des Weſens iſt. Dies vielmehr, als der an ſich thätige Grund, kann in einer neuen Exiſtenz hervortreten. Es kann, im Wechſel ſich folgender Erſcheinungen, ſein Daſein erneuern.

Für die Auffaſſung dieſes Verhältniſſes muß natürlich der Kreis beachtet werden, innerhalb deſſen ein Weſen ſeine Thätigkeit zu üben vermag. Die mechaniſche, die chemiſche und die organiſche Natur unterſcheiden ſich kraft ihres Weſens auch in ihren Erſcheinungen. Eben ſo der ſubjective, der objective und der abſolute Geiſt.

Ein Körper z. B. iſt ſchwer. Das Weſen der Schwere kann in mannigfaltigen Erſcheinungen exiſtiren. Eine ſolche Exiſtenz iſt eine beſtimmte. Sie entſteht und vergeht. Das Schwerſein aber als der Grund der verſchiedenen Exiſtenzweiſen bleibt ſich gleich. Der Körper ruht, weil er ſchwer iſt. Er fällt, weil er ſchwer iſt. Aus der Ruhe kann er in's Unendliche hin in Bewegung, aus der Bewegung in Ruhe übergehen; der Grund dieſes Wechſels, die Schwere, ändert ſich nicht.

Eine chemiſche Subſtanz kann mit andern Subſtanzen vielfache Verbindungen eingehen. In jeder wird ſie anders erſcheinen, während ihr Weſen an ſich daſſelbe bleibt.

In der organiſchen Natur beſteht das Daſein des Weſens nur durch ſeine perennirende Selbſterneuung. Die Exiſtenz verändert ſich unaufhörlich, allein im Hervorbringen derſelben bleibt das Weſen ſich gleich. Es erſcheint in der continuirlichen Reproduction ſeines Daſeins. Wenn es ſich in dem Kreislauf ſeiner Reproduction ſeinem Begriff gemäß erſchöpft hat, wird ſeine Exiſtenz in ihrer bisherigen Form unmöglich; ſie ſtirbt ab; allein ſofern dieſe Veränderung in dem Begriff des Weſens liegt, iſt auch ſie ein Act deſſelben, worin es ſich zur Erſcheinung bringt.

Für den Begriff der Erſcheinung des Geiſtes wollen wir nur im Allgemeinen bemerken, daß ſein Weſen, die Freiheit, nur in dem, was er thut, erſcheinen kann. In einer jeden That ſetzt ſich der Geiſt als ein beſtimmtes Daſein, das vorübergeht, allein keine That, als eine einzelne Exiſtenz, vermag ihn zu erſchöpfen. Sein Weſen iſt in ſich unendlich und er kann ſich zu einem immer neuen Anfang machen. Nach einzelnen Seiten hin kann das Weſen durch ſeine Exiſtenz ſich vollenden, allein ſolche particuläre Beziehungen ſind nicht das Weſen in ſeiner Totalität. Wir ſagen z. B. daß das Talent eines Menſchen ſich erſchöpft habe, daß es nichts Neues oder Beſſeres mehr hervorzubringen vermöge. Aber Talent iſt eine Beſtimmtheit des ſubjectiven Geiſtes, die noch ſeiner Natürlichkeit zufällt und über welche er in ſeinem wahrhaften Weſen, in der Freiheit, hinaus iſt. Zur Sittlichkeit bedarf es keines Talentes.

Nun liegt im Begriff der Erſcheinung ein anderer, der ſein richtiges Verſtändniß eben ſo erſchwert, als der Begriff des Nichts im Verhältniß zum Begriff des Seins. Dies iſt der Begriff des Scheins.

Der Schein iſt Erſcheinung. Sein Daſein iſt jedoch nicht diejenige Realität, welche unmittelbar erſcheint, ſondern die Erſcheinung einer andern. Bei der Erſcheinung denken wir ſogleich an das Weſen, welches in ihr ſich zur Exiſtenz bringt. Bei dem Schein aber denken wir ein weſenloſes Daſein. Weſenlos iſt etwas ganz Anderes, als das Unweſentliche. Der Schein entſteht nur durch die Beziehung einer Exiſtenz auf ein Weſen, welches nicht der Grund derſelben iſt Als Exiſtenz iſt der Schein nicht weniger durch ein Weſen als Grund vermittelt, allein als Schein ſetzt ſie ein anderes Weſen als Grund. Inſofern dies nicht der Grund iſt, iſt der Schein weſenlos, an ſich aber weſentlich. Wenn wir in einem Kahn einen Fluß ſchnell dahingleiten, ſo ſcheint er ſtill zu ſtehen und ſcheinen ſeine Ufer uns vorüberzuſliehen. Dieſe Erſcheinung iſt ein Schein. Nicht das Ufer, ſondern der Kahn bewegt ſich. Die Sonne ſcheint ſich in täglichem Lauf um die Erde zu bewegen. Dieſe Erſcheinung iſt ein Schein. Nicht ſie, ſondern die Erde bewegt ſich. Ein Taſchenſpieler beluſtigt uns durch den Schein, als ob er gegen die Naturgeſetze handelte. Seine Wunder ſind im Gegentheil nur möglich, ſofern er das Weſen der Naturgeſetze zur Erſcheinung bringt. Er täuſcht uns durch eine andere Beziehung, indem er uns etwas in dem Verhältniß von Urſach und Wirkung erſcheinen läßt, wo daſſelbe gerade nicht exiſtirt. Jemand verſtellt ſich gegen einen Andern. Er erſcheint freundlich und liebevoll, während er ihn haßt. Sein Betragen iſt das Gegentheil ſeiner Geſinnung, nämlich in dieſer Hinſicht. Der Schein, den er hervorbringt, iſt die künſtliche Verlarvung ſeines Haſſes. Das wirkliche Weſen alſo, welches in ſeinem Betragen zur Erſcheinung kommt, iſt die Heuchelei.

Weil der Schein als Reflex des Weſens in der Erſcheinung deſſelben exiſtiren muß, ſo ſagen wir Schein auch für Erſcheinung, z. B. Sonnenſchein, Feuerſchein. Wir wollen dann nur ausdrücken, daß die Exiſtenz des Weſens von ihm als ihrem Grunde an ſich unterſchieden iſt, betonen jedoch zugleich ihre Einheit. In der Erſcheinung iſt der Schein das poſitive Element. In negativer Bedeutung aber drückt Schein die Beziehung auf ein Weſen aus, das ſo wenig der Grund deſſelben iſt, daß vielmehr das Entgegengeſetzte den weſentlichen Grund ausmacht. Wenn ein Kaufmann vom Bankerutt bedrohet iſt, und, um ſeinen

Credit zu erhalten und zu erweitern, glänzende Feſte gibt, ſo ſind dieſe, die Erſcheinungen des wirklichen Reichthums ſein ſollten, zwar eben ſo gut Feſte, als andere, aber in Verhältniß zum vorhandenen Vermögenszuſtande ſind ſie ein Schein, der abſichtlich gemacht wird, über die wahre Lage der Dinge zu täuſchen. Die Weſenloſigkeit im Scheine iſt alſo nur relativ, ſofern eine Erſcheinung nicht auf das ihr in der That zu Grunde liegende Weſen bezogen wird. An ſich iſt der Schein die nothwendige Erſcheinung eines Weſens. Der Schein deutet, wie Herbart ſagt, immer auf ein Sein. Eine Fata morgana iſt eine nothwendige Luftſpiegelung; ſie iſt als optiſches Phänomen kein Schein; zum Schein wird ſie nur, wenn ſie mit der in ihr reflectirten Realität verwechſelt wird.

Wenn wir urtheilen, daß etwas nur ſo zu ſein ſcheint, wie es erſcheint, ſo wollen wir damit ſagen, daß die Erſcheinung auf ein anderes, als das zunächſt vorausgeſetzte Weſen bezogen werden müſſe. Inſofern aber eine ſolche Erſcheinung des Scheins eine unvermeidliche ſein kann, wird auch eine Wiſſenſchaft des Scheins, eine Phänomenologie, möglich, wie Lambert eine ſolche in ſeinem Neuen Organon aufgeſtellt und den logiſchen, phyſiſchen, pſychologiſchen und moraliſchen Schein nachgewieſen hat. Lambert hat beſonders auch die Wirkung der Begierden und Affecte unterſucht, die einen Gegenſtand anders erſcheinen laſſen, als er an ſich iſt, die alſo ſeine Erſcheinung durch einen Schein verändern, den das Subject aus ſich auf das Object wirft z. B. daß wir, was wir wünſchen, für wahrſcheinlich halten, daß dem leidenſchaftlich Liebenden auch das Häßliche an der Geliebten ſchön erſcheint u. ſ. w. Er ſchließt die Phänomenologie mit der Theorie des Wahrſcheinlichen. Kant, in ſeinen metaphyſiſchen Anfangsgründen der Naturwiſſenſchaft, nannte die Lehre von dem Unterſchied der Bewegung als einer möglichen, wirklichen oder nothwendigen in Verhältniß zu unſerer Erkenntniß-Phänomenologie.

Wenige Begriffe haben wohl ſeit der Kantiſchen Philoſophie eine ſo ausgedehnte Rolle in der Wiſſenſchaft geſpielt, als der Begriff der Erſcheinung, weil man einerſeits die Erſcheinung dem Weſen in dem Sinn entgegenſetzte, als ob daſſelbe in ihr nicht erſchiene, anderſeits das Weſen in die Erſcheinung aufgehen ließ, als ob das Weſen an ſich von der Erſcheinung gar nicht unterſchieden ſei. Wenn in jener Beziehung das Weſen in der Erſcheinung nicht erſchiene, ſo wäre offenbar die Erſcheinung nicht Erſcheinung. Wenn in dieſer Beziehung die Erſcheinung nicht als eine veränderliche und vorübergehende Exiſtenz vom Weſen unterſchieden wäre, ſo wäre das Weſen nicht der Grund der Erſcheinung. Wenn aber das Weſen es iſt, welches ſich als Exiſtenz ſetzt, ſo muß auch in dieſer, was es an ſich iſt, zum Daſein gelangen. Man muß alſo von dieſer Seite die Identität des Weſens mit ſeiner Erſcheinung behaupten. Weil jedoch die Exiſtenz als ſolche ein beſtimmtes, entſtehendes und vergehendes Daſein iſt, ſo iſt die Erſcheinung in ihrer Mannigfaltigkeit und Haltungloſigkeit auch von dem einfachen, ſich gleich bleibenden Weſen unterſchieden.

Dieſer Zuſammenhang iſt der Grund, weshalb wir die Erſcheinung einmal dem Weſen gleichſetzen, das anderemal gegen daſſelbe herabſetzen. Wir ſetzen die Erſcheinung dem Weſen gleich, weil es nur in ihr ſich uns zum Genuſſe darbietet. Die Erſcheinung beſchäftigt uns nicht als ein leerer Schein, ſondern weil ſie von dem Weſen erfüllt iſt. Was wäre denn das Weſen, wenn es nicht die Kraft hätte, ſich als Exiſtenz zu realiſiren? In der Erſcheinung müſſen wir daher das Weſen anerkennen. Wie wir uns ſubjectiv dazu verhalten, ob wir eine Erſcheinung mit Wonne begrüßen oder mit Verzweiflung verfluchen, geht den metaphyſiſchen Begriff derſelben gar nichts an und hängt von den Umſtänden ab. Unter allen Umſtänden macht ſich in ihr das Weſen, was es nun ſei, offenbar. Wir ſetzen aber die Erſcheinung auch gegen das Weſen herab, weil ſie als Exiſtenz die Endlichkeit an ſich hat. Die Erſcheinung als das geſetzte Daſein ſcheint in ihrer Gegenwärtigkeit und Zugänglichkeit ſo gewöhnlich, ſo wohlfeil, daß wir ſie im Vergleich zu der ſich gleich bleibenden Würde des Weſens leicht gering ſchätzen, ja verächtlich behandeln. Man gewöhnt ſich an die Redewendungen, die von der bloßen Erſcheinung, von dem Verſchwinden der Erſcheinungen, von der Welt der Erſcheinungen als von etwas Weſenloſem ſprechen.

Der Sprachgebrauch beachtet ſehr wohl die Unterſchiede von Sein, Daſein, Exiſtenz, Ding, Erſcheinung. In unſerm Meßkatalog werden z. B. Bücher, die erſchienen ſind und Bücher, die erſcheinen ſollen, unterſchieden. So tritt ein Buch als ein exiſtirendes Ding, das unmittelbar da iſt, in die Welt der literariſchen Erſcheinungen ein und empfängt darin, kraft ſeines Weſens, die ihm eigenthümliche Stellung. Soll es erſt erſcheinen, ſo iſt es zwar als Weſen, d. h. als Gedanke im Kopf des Verfaſſers, als projectirter Verlagsartikel einer Handlung, auch ſchon da, aber es muß von dieſem Grunde aus ſich erſt bis zur Exiſtenz als eines Dinges durcharbeiten, um erſcheinen zu können. Eine Exiſtenz iſt Erſcheinung, weil in ihr das Weſen geſetzt iſt. Der Sprachgebrauch liebt daher für die Erſcheinung Wendungen, die ihren Zuſammenhang mit dem Grunde andeuten. Er ſagt, daß eine Erſcheinung hervortrete, auftauche, ſich entfalte, entwickele, begründe, und eben ſo, daß ſie untergehe, untertauche, ſich vollende, verſchwinde. Auch liebt er, die Erſcheinung mit Prädicaten zu begleiten, in denen er ihr Weſen abſpiegelt, indem er eine Erſcheinung klein, ärmlich, dürftig, ſchwächlich, verkümmert, blaß, unvollkommen oder groß, reich, kräftig, reif, glänzend, vollkommen nennt. Weil die Erſcheinung in ihrer Exiſtenz mit allen übrigen Erſcheinungen um ihr Daſein zu kämpfen hat und dadurch oft an dem völlig adäquaten Ausdruck ihres Weſens gehindert wird, ſo nennen wir eine ſolche, in der das Weſen ſeiner Totalität nach mit beſonderer Vollſtändigkeit, Reinheit und Energie zu Tage kommt, auch eine ſeltene oder einzige Erſcheinung.

Inſofern nun das Weſen 1) ſich nothwendig gleich bleibt, während ſeine Erſcheinung ſich eben ſo nothwendig in ſteter Veränderlichkeit ungleich verhält, iſt es das Geſetz der Erſcheinung. Die Erſcheinung hat alſo 2) das Geſetz zu ihrem Inhalt, während ihre Exiſtenz die Form deſſelben ausmacht. 3) Weſen und Erſcheinung beziehen ſich folglich wechſelſeitig auf einander, ſo daß die Beſtimmungen ihres Verhältniſſes ſich ineinander verkehren und jede durch ihre eigene Reflexion in die ihr entgegengeſetzte übergeht.

I.

Das Geſetz der Erſcheinung.

Das Weſen iſt es, welches ſich als Erſcheinung ſetzt. In dieſem Verhältniß wird es zum Geſetz. Es handelt ſich alſo auch bei dieſem Begriff nicht um einen andern Inhalt, ſondern nur um eine neue Beſtimmung deſſelben Inhaltes.

Der Ausdruck Geſetz wird daher überall angewendet, wo das Weſen als die ſich gleich bleibende Einheit von der Mannigfaltigkeit ſeiner Erſcheinungen unterſchieden werden ſoll. Wir ſprechen von den Denkgeſetzen, den Naturgeſetzen, dem Sittengeſetz. Wir nennen aber auch jede Anordnung, der ſich ein Kreis von Menſchen für irgend einen Zweck zu unterwerfen hat, ein Geſetz. Eine ſolche Anordnung kann nicht die Bedeutung eines abſoluten Geſetzes anſprechen, das von einer immer gleichen Beſtimmtheit iſt. Sie iſt veränderlicher Beſchaffenheit, allein weil ſie der Ausdruck des Weſens nach irgend einer Seite ſeiner äußern Erſcheinung iſt, übertragen wir den Namen des Geſetzes auch auf ſie. Um das Geſetz an ſich von dieſer wandelbaren Form ſeiner Exiſtenz zu ſondern, haben wir in gewiſſen Fällen auch eigenthümliche Bezeichnungen, wie Maaßregel, Verordnung, Convention, Dispoſition, Arrangement u. dgl. Der Ausdruck Geſetz iſt aber beſonders in der Behandlung der Wiſſenſchaften beliebt, wo man zwar dem Gedanken die Ehre geben, jedoch die Erinnerung daran vermeiden will, daß man Philoſophie treibt. Wir können leicht die Beobachtung machen, wie gern die Phyſiker und Phyſiologen, die Politiker und Nationalökonomen, von Geſetzen handeln, hingegen den Ausdruck Begriff und Idee zu vermeiden befliſſen ſind, um ſich nicht in den Verdacht des Philoſophirens zu bringen, der ihnen bei ihren Zunftgenoſſen den Credit exacter Forſcher untergraben würde. Daß eine Wiſſenſchaft aber mit den Geſetzen eines Gegenſtandes zu thun habe, räumt man ſofort ein. Daß Alles, was geſchieht, nach Geſetzen geſchehe, gilt als Axiom.

Das Geſetz als das in allen Erſcheinungen identiſche Weſen iſt 1) ſich ſelbſt überall und immer gleich; die Erſcheinung hingegen iſt 2) überall und immer, obwohl ſie denſelben Inhalt hat, ungleich; 3) in ihrer Mannigfaltigkeit aber iſt die Erſcheinung mit dem Geſetz weſentlich Eines.

1) Die Gleichheit des Geſetzes mit ſich.

Durch die Gewöhnung an den Ausdruck Geſetz vergeſſen wir nur zu leicht, daß derſelbe ein Verhältniß des Weſens bezeichnet und daß wir im Begriff des Geſetzes zugleich den des Weſens vor uns haben. Das Weſen aber iſt an ſich Eines und muß daher in allen ſeinen Erſcheinungen als das in ihnen identiſche ſich manifeſtiren. Ohne das Weſen würde natürlich die Erſcheinung gar nicht exiſtiren. In ihrer Exiſtenz muß alſo das Weſen geſetzt ſein. Es kann daher in keiner ſeiner Erſcheinungen anders erſcheinen, als es an ſich iſt. Alle ſeine Erſcheinungen ſind ſich von dieſer Seite gleich. Das Weſen als der an ſich *unveränderliche* Grund der Erſcheinung ſetzt ſich in jeder *ohne Ausnahme* als daſſelbe. Hierin iſt das Geſetz von der bloßen Regel, in deren Begriff die Ausnahme liegt, durchaus unterſchieden; wenn wir in der Natur Ausnahmen von einem Geſetz finden, ſo iſt eine ſolche Thatſache nur der Index für uns, ein noch höheres, allgemeineres Geſetz zu ſuchen; in den bürgerlichen, politiſchen und kirchlichen Verhältniſſen nennen wir oft Geſetz, was nur Regel iſt und deshalb Ausnahmen geſtattet, wovon bei dem Begriff der Ausnahme gehandelt iſt. Das Natur- und Sittengeſetz kennt keine Ausnahme. Die Menſchen beſchreiben deswegen das Geſetz gern mit allen Prädicaten der Nothwendigkeit als das unbeugſame, unerbittliche, lex inexorabilis. Das Bewußtſein, daß das Geſetz alle Erſcheinungen durchwaltet, iſt ihnen, je nach den Umſtänden, oft eben ſo ſehr ein Troſt, als es ihnen auch ein Verdruß ſein kann, wenn ſie ſtatt des geſetzmäßigen Geſchehens die Ausnahme von demſelben als eine Aufhebung des Geſetzes zu ihren Gunſten, als ein Wunder, begehren. Die Regel, wie wir geſehen haben, hat Ausnahmen; das Geſetz kann keine haben, weil ſonſt das Weſen ſich ſelbſt aufheben müßte. Eine Abweichung vom Geſetz, eine *Anomie*, oder, wie man gewöhnlicher ſagt, *Anomalie*, *Abnormität*, iſt zugleich eine Geſetzwidrigkeit und damit ein *Widerſpruch* gegen das Weſen.

In der mechaniſchen und chemiſchen Natur iſt eine Entgegenſetzung gegen ihre Geſetze undenkbar. Was als eine ſolche oder als eine Ausnahme von einem Geſetz erſcheint, iſt ein Schein, der uns von einem Irrthum unſerer Auffaſſung benachrichtigt, eine Thatſache auf einen Grund bezogen zu haben, aus welchem ſie nicht wirklich als Reſultat hervorgegangen iſt. Es iſt dann oft, wie ſchon erinnert, ein noch unbekanntes, höheres Geſetz zu ſuchen, von welchem die Thatſache als Erſcheinung abhängt. Wenn wir ſagen, daß ein Geſetz von einem andern aufgehoben werde, ſo iſt dies in einem blos negativen Sinn unmöglich. Kein Geſetz kann einem andern widerſprechen. Die Aufhebung eines Geſetzes durch ein anderes kann nur poſitiv ſein, indem es daſſelbe in ſich enthält und dadurch ſeine Erſcheinung verändert. In dem Lebendigen z. B. iſt das Geſetz der Schwere durch die Selbſtbewegung deſſelben nur relativ aufgehoben. An ſich unterliegt es, ſofern es Materie iſt, ſchlechthin dem Geſetz der Schwere; es hat einen Schwerpunct, es kann fallen u. ſ. w; nur relativ kann es die Schwere durch die Spontaneität ſeiner Selbſtbewegung überwinden, ohne deshalb im Geringſten das Geſetz der Schwere an ſich zu negiren. Gehen, Springen, Fliegen, iſt nur durch die Autarkie des Lebendigen in Uebereinſtimmung mit dem Geſetz der Schwere möglich, ſo daß die Reaction gegen daſſelbe durch ein höheres Princip, das Leben, erfolgt, welches die Schwere poſitiv in ſich enthält.

Das Geſetz der Schwere wird oft bewundert, weil das ganze Univerſum in der Bewegung der größten Weltkörper wie im Fallen des kleinſten Stäubchens dadurch beherrſcht werde. Allein die Schwere hat hierin nichts vor andern Geſetzen voraus. Alle Geſetze ſind von der nämlichen Allgemeinheit und durchgreifenden Gleichheit in allen ihren Erſcheinungen. Die Magneticität, Elektricität, die Bewegung des Lichts, der chemiſche Proceß u. ſ. w. ſind überall und immer die nämlichen. In der organiſchen Natur hingegen iſt durch die von der Individualität ihrer Gebilde unabtrennliche Freiheit anomale Geſtaltung als eine Verirrung und Ablenkung des an ſich geſetzmäßigen Triebes möglich.

Im Reich des Geiſtes wird ein Widerſpruch gegen das Geſetz möglich, weil der Geiſt, als erſcheinender, ſich mit Bewußtſein gegen ſein Weſen negativ verhalten kann. Er kann durch ſeine Willkür dem Geſetz des Denkens in Sophismen und Trugſchlüſſen, dem Geſetz des Willens in Vergehungen und verbrecheriſchen Handlungen widerſprechen. Eine ſolche Negation fordert aber ſofort die Reaction des Weſens heraus, weil das geſetzwidrige Geſchehen durch das Geſetz, deſſen Negation es iſt, negirt und als Erſcheinung nur durch das Geſetz ſelber ſpecifiſch beſtimmt wird. Die Freiheit iſt nicht wirkliche Freiheit, wenn ſie nicht das Geſetz des Willens als ihre eigene Nothwendigkeit erfüllt. Wenn von dem Rigorismus des Geſetzes, von dem Phariſäismus der Geſetzerfüllung die Rede iſt, ſo wird unter jenem eine Nothwendigkeit vorgeſtellt, welche nicht die des Weſens ſelber iſt, unter dieſem eine Geſinnung, welche dem Weſen des Geſetzes äußerlich bleibt. In der Natur kann ein ſolcher Widerſpruch der Heteronomie des Geſetzes nicht vorkommen. Im Geiſt als dem abſoluten iſt ſie auch unmöglich. Gott als der Geſetzgeber, als auctor legis, drückt in den Geſetzen das Weſen ſeiner Vernunft aus, hat alſo an ihnen keine ihm fremde Beſchränkung. Für den erſcheinenden Geiſt aber iſt ein Widerſpruch ſeiner Freiheit mit der Nothwendigkeit derſelben möglich, wodurch er ſich mit dem Geſetz nicht als einer ihm fremden Macht, ſondern als mit ſeinem eigenen Weſen entzweiet. Die Bemerkung des Apoſtels Paulus, daß die Sünde ohne das Geſetz todt ſein würde, iſt daher ganz richtig. Die Natur rächt jede Uebertretung ihrer Geſetze durch die Willkür des Menſchen ſchon von dem Augenblick an, wo ſie begangen wird; aber auch der Geiſt rächt jede Verletzung ſeiner Geſetze durch die eben ſo gleichzeitig mit der verbrecheriſchen That beginnenden Folgen ihrer Widerſprüche. Was der Chineſiſche Kaiſer am Schluß jeder ſeiner Edicte ſeinen Unterthanen ſagt: Hört es und zittert!, das rufen auch Natur und Geiſt Allen zu, die ihren Geſetzen entgegen handeln.

Wenn Jacobi in der berühmten Stelle ſeines Briefs an Fichte gegen den Rigorismus der Pflicht das Majeſtätsrecht des Menſchen geltend machte, zu lügen, zu betrügen, falſche Eide zu ſchwören, zu morden, das Heiligthum zu ſchänden u. ſ. w., ſo hat **Hegel** in ſeiner Kritik in den Heidelberger Jahrbüchern mit Recht aufmerkſam gemacht, daß durch die außerordentlichen Lagen unglücklicher Individuen, denen wir der edlen Motive halber Lüge, Betrug, Mord u. ſ. w. verzeihen, das Geſetz ſelber nicht aufgehoben werde und daß in einigen der von Jacobi angeführten Fälle der Wille nicht ein allgemeines Vernunftgeſetz, nur eine relative Vorſchrift negire, wie wenn die Jünger Chriſti, ihren Hunger zu ſtillen, Aehren am Sabbath ausrauften. Dieſe Handlung, für welche wir ihnen unbedingt, was den Sabbath angeht, das Privilegium aggratiandi zugeſtehen, würde aber durch die Frage, ob die Aehren auch ihr Eigenthum waren, einen andern Charakter erhalten. **Desdemona**, **Pylades**, **Otho**, **Timoleon**, **David**, ſind für Lüge, Betrug, Selbſtmord, Tödtung, Heiligthumſchändung (durch das Eſſen der Schaubrodte im Tempel) vollkommen entſchuldigt, aber das Geſetz iſt mit der Majeſtät der Freiheit ſo wenig in Widerſpruch, daß ſie vielmehr nur in ihm ihre Erhabenheit beſitzt. Man ſtelle ſich einmal einen Gott vor, der die Welt nicht nach Geſetzen regierte, ſo wäre derſelbe unſtreitig ein furchtbares Weſen, aber kein poſitiv majeſtätiſches.

2) Die Ungleichheit des Phänomens.

Das Geſetz iſt in allen Erſcheinungen auf gleiche Weiſe wirkſam, aber die Erſcheinungen ſind überall und immer verſchieden. Sie ſind einander gleich, ſofern das nämliche Geſetz, als Noumen, in ihnen erſcheint; jeder Körper, der geworfen wird, ſteigt und fällt nach demſelben Geſetz; jeder Lichtſtrahl bewegt ſich mit der gleichen Geſchwindigkeit und nimmt in ſeiner Intenſität eben ſo ab, wie jeder andere; jeder Magnet ſtößt den gleichnamigen Pol eines andern ab, während er den ungleichnamigen anzieht u. ſ. w. Aber jede Erſcheinung iſt jeder andern ungleich, weil ſie, als eine beſtimmte Exiſtenz, eigenthümliche Vermittlungen durchläuft, die nur in ihr gerade ſich vereinigen und weder anders wo noch jemals irgend vorher oder nachher ſo wieder zuſammentreffen. Es verſteht ſich, daß die Erſcheinungen ihrem Weſen nach unterſchieden ſind, als Naturerſcheinungen, als Geiſterſcheinungen. Innerhalb dieſer beiden großen Gebiete treten ſie wieder in Gattungen auseinander; in der Natur die mechaniſchen, chemiſchen und organiſchen; im Geiſt die pſychologiſchen, ethiſchen, äſthetiſchen, wiſſenſchaftlichen und religiöſen. Wenn nun von der Ungleichheit der Phänomene die Rede iſt ſo kann nur diejenige gemeint ſein, die innerhalb der generiſchen Gleichheit eines und deſſelben Geſetzes exiſtirt. Was Göthe das Urphänomen genannt hat z. B. daß keine Farbe entſtehen kann, wenn nicht das Helle getrübt oder das Trübe aufgehellt wird, iſt eigentlich der Begriff des Geſetzes ſelbſt.

Alle Erſcheinungen des nämlichen Geſetzes ſind ungleich: a) durch die unmittelbare Ungleichheit im Raum und in der Zeit; b) durch den ungleichen Proceß ihres Werdens; c) durch die Abhängigkeit jeder Erſcheinung von der Concurrenz aller übrigen.

Sie ſind ungleich durch die unmittelbare Verſchiedenheit, deren Begriff wir bereits kennen gelernt haben. Jede iſt, indem ſie aus dem Grunde ihres Weſens in die Exiſtenz tritt, eine neue, eine unvergleichliche, eine einzige. Von Seiten ihres Weſens iſt jede einer jeden vollkommen gleich. Sie würde, ohne dieſe Beſtimmtheit, gar nicht dieſe beſtimmte Erſcheinung, als eine mechaniſche, dynamiſche, chemiſche, organiſche, pſychologiſche, ethiſche, äſthetiſche u. ſ. w. ſein können. Nur das Weſen, das ſie erfüllt, macht ſie zu einem Weſen. Aber als eine in ihrem Weſen entſchiedene Thatſache iſt ſie als ein individueller Fall des Geſetzes von jedem andern Fall deſſelben unmittelbar unterſchieden. Es kommt hierbei auf den beſondern Inhalt des Geſetzes an. Iſt derſelbe ein einfacher und beſchränkter, ſo kann auch die Verſchiedenheit eine nur geringe, vielleicht nur die der andern Stellung im Raum und der Zeit ſein. Mit dem Reichthum des Weſens wächſ't natürlich auch die vielſeitige Beziehung der Verſchiedenheit.

Die Verſchiedenheit iſt der nur äußerliche und zufällige Unterſchied eines Daſeins von anderm; die Erſcheinung iſt aber auch in ſich ſelbſt jeder andern ungleich, weil ſie während ihres Daſeins einen eigenthümlichen Proceß ihres Werdens entwickelt, in welchem ſie das Geſetz ihres Weſens auf eine nur ihr gerade mögliche Weiſe modificirt. Dem Geſetz kann ſie ſich nicht entziehen, allein das Weſen deſſelben prägt ſie in einer gleichſam originellen Form aus, die nur ihr angehört. Alle Weltkörper

z. B. ſind unmittelbar ſchon von einander verſchiedene; keiner iſt dem andern gleich. Alle bewegen ſich nach dem Geſetz der Schwere; alle beſchreiben eine Curve; aber die Curve eines jeden iſt eine von der eines jeden andern unterſchiedene. So viel Weltkörper, ſo viel verſchiedene Curven ihrer Bahn, ſo viel verſchiedene Sphäroide ihrer Geſtalt. Ein Grashalm wächſ't wie der andere und vollbringt darin das Geſetz ſeines Weſens. Er iſt nur ein Exemplar ſeiner Gattung, wie jeder andere, allein jeder könnte uns eine andere Geſchichte ſeines Wachsthums erzählen. In aller Staatenbildung muß das Phänomen einer Ariſtokratie vorkommen, aber wie unendlich verſchieden iſt der Proceß, den jede Ariſtokratie von ihrem Entſtehen bis zu ihrem Untergange durchläuft.

Endlich iſt die Ungleichheit der Erſcheinung durch die Concurrenz aller übrigen ihr vorangehenden und mit ihr zugleich exiſtirenden Erſcheinungen bedingt. Jede Erſcheinung kann ihre Exiſtenz nur in der Mitte aller übrigen behaupten; ein Begriff, den wir auch ſchon kennen gelernt haben. Es iſt unvermeidlich, daß nicht die andern Phänomene, mehr oder weniger, hemmend oder fördernd, auf die einzelne Erſcheinung einwirken ſollten. Kraft ihrer Eigenſchaften öffnet ſie bald dieſem bald jenem Einfluß den Zugang. Da nun durch das nie raſtende Werden des Daſeins, durch den nie ermattenden Antagonismus des Weſens, Alles, was exiſtirt, in einer unaufhörlichen Metamorphoſe begriffen iſt, ſo muß auch jedes Phänomen, während es ſich bildet, von dieſer ruheloſen Bewegtheit in ſeiner Geſtaltung afficirt und dadurch auch nach Außen in einen ganz eigenthümlichen Zuſammenhang verſetzt werden. Durch das ihm immanente Geſetz hat es zwar einen Halt in ſich, allein derſelbe reicht doch nicht hin, die Einwirkung anderer Weſen von dem Proceß ſeines Werdens auszuſchließen. Das Meerwaſſer wird durch die Schwere der Erde feſtgehalten. Weil aber die Erde rotirt, wird es in eine Strömung von Oſten nach Weſten geworfen. Weil die Erde ferner, indem ſie ſich von Weſten nach Oſten bewegt, täglich von Oſten nach Weſten zu fortſchreitend durch die Sonne erwärmt wird, ſo ändert ſich ſeine Temperatur und durch ſie die locale Strömung beſtändig. Weil die Erde einen Trabanten hat, ſo wird es von demſelben attrahirt und thürmt ſich in der Fluthbewegung zu einer unaufhörlich auf- und abrollenden Schwellung auf. Weil es von Erdmaſſen in ſeinen Strömungen gehemmt wird, bricht es ſich in der Brandung der Ufer und wird rückläufig. Alle dieſe Factoren, zu denen noch der der Luftſtrömung hinzukommt, vereinigen ſich in der Geſchichte einer einzelnen Welle. Jeder dieſer Factoren übt eine geſetzmäßige Wirkſamkeit. Die einzelne Welle iſt ein ſelber geſetzmäßiges Product der Waſſerbewegung. Nichts deſtoweniger iſt das actuelle Zuſammenwirken aller dieſer Factoren an jedem Punct der Erde in jedem Moment ein anderes und darum auch, bei aller Gleichheit der Geſetze, jede Welle als Erſcheinung eine andere. — Jeder Handelsſtaat hat ein beſtimmtes Geſetz, auf welchem ſeine Exiſtenz beruht. Der einzelne iſt nur eine beſondere Erſcheinung des Geſetzes, aber als eine ſolche ſtellt er es in einer eigenthümlichen Weiſe dar, die von den allgemeinen Weltverhältniſſen abhängig iſt. Die Phönikiſchen Handelsſtaaten vermittelten z. B. weſentlich den Verkehr der das Mittelmeer umwohnenden Völker; Venedig öffnete dem Handel vom Mittelmeer die Alpenſtraßen zum Verkehr mit dem Norden; England iſt zum Oceaniſchen Handelsſtaat geworden. England wurde groß durch die Entdeckung des Seewegs nach Oſtindien um Afrika und durch die Entdeckung Amerika's, während Venedig durch dieſelbe geſtürzt wurde. Das Geſetz, auf welchem der Handelsſtaat beruhet, iſt die Gewinnung eines wohlfeilen Marktes zum Einkauf und eines theuren für den Verkauf. Für die Begründung eines ſolchen Verkehrs iſt er zu allen Mitteln geneigt und ihn zu erhalten, ſchreckt er nicht vor äußerſter Treuloſigkeit und Grauſamkeit zurück. Dies zeigen uns, in immer anderer Geſtalt, Karthaginenſer, Venetianer, Briten. In jedem Handelsſtaat muß eine Geldariſtokratie, die natürlich auch zu einem Geburtsadel wird, die Herrſchaft leiten und muß der größte Theil der Armee, wegen der weiten Ausdehnung der auswärtigen Beziehungen, aus Miethstruppen beſtehen. Die Karthaginenſer mietheten Griechen, die Venetianer Slavonier, die Engländer Deutſche. So lange der Handelsſtaat gut bezahlt, ſo lange wird er auch Söldner finden, die ſich gut für ihn ſchlagen. Dies alles ſind Erſcheinungen, die aus dem Weſen ſeines

Geſetzes folgen, aber nach Ort und Zeit, Race und Umſtänden, ſich anders individualiſiren.

3) Die Einheit der Erſcheinung mit dem Geſetz.

Geſetz und Erſcheinung ſind unterſchieden, denn das Geſetz iſt ſich immer und überall gleich, während die Erſcheinung immer und überall ungleich iſt. Das Geſetz iſt unveränderlich, weil es an ſich das einfache Weſen zu ſeinem Grunde hat; die Erſcheinung iſt veränderlich, weil ſie in ihrem Entſtehen und Vergehen nothwendig ſowohl in ſich ſelbſt einen eigenthümlichen Proceß durchläuft, als auch von einer immer andern Conjunctur aller übrigen Erſcheinungen abhängig iſt. Das Geſetz, als ein Nomen, d. h. als ein Abſtractum, erſcheint dem Phänomen gegenüber in ſeiner Gleichheit als ein ruhiges und ewiges; das Phänomen, ihm gegenüber, als ein unruhiges und vergängliches. Die Geſetze machen zuſammen eben ſowohl eine Totalität aus, als die Erſcheinungen. Man ſpricht daher von einem Reich der Geſetze wie von einem Reich der Erſcheinungen. Jenes ſtellt ſich als das ideelle Weſen, als das reine Urbild, dieſes als das reelle Exiſtiren, als das mit aller Zufälligkeit vermiſchte und verunreinigte Abbild dar. Dieſe Entgegenſetzung hat ihren Urſprung in dem wirklichen Unterſchied von Geſetz und Erſcheinung. Sie iſt ein beliebter Tummelplatz redneriſcher Ergüſſe, welche die Hoheit des Geſetzes feiern und die Niedrigkeit der Erſcheinung herabdrücken. Die Wiſſenſchaft ſelbſt unterhält dieſen Dualismus der Auffaſſung, weil es ihr ſchließlich nicht um die Erſcheinung, ſondern um das Geſetz derſelben zu thun iſt. Sie ſammelt die vielen Erſcheinungen, um aus ihrer Vergleichung die Identität ihres Geſetzes herauszufinden. Die unendliche Vielheit der Erſcheinungen, von denen jede in ſich ſelbſt einer in's Unendliche gehenden Individualiſirung fähig iſt, ſoll von allem Schein, der ſich zufällig in ſie einwebt, befreiet und das Geſetz als die in den Phänomenen thätige Energie hervorgehoben werden.

Wenn aber nicht geleugnet werden kann, daß eine Erſcheinung überhaupt unmöglich iſt, ohne daß in ihr ein Geſetz activ vorhanden iſt; wenn alſo eine Thatſache nur dadurch zur Erſcheinung wird, daß in ihr ein Geſetz ſich offenbart; ſo folgt auch, daß die Erſcheinung mit dem Geſetz *weſentlich* identiſch iſt und daß dasjenige, was die Erſcheinung von einer andern Erſcheinung derſelben Gattung unterſcheidet, das *Unweſentliche* an ihr iſt. Dies Unweſentliche, aus dem geſammten Contexte der Zufälligkeiten im Proceß der Exiſtenz reſultirend, iſt nun freilich wieder dasjenige, was zum Begriff der Erſcheinung gehört und ſie in ihrer Vergänglichkeit ſowohl von jeder andern Erſcheinung, als von dem Geſetz an ſich unterſcheidet. Der Erſcheinung in ihrer Eigenthümlichkeit iſt dies dem Geſetz gegenüber Unweſentliche weſentlich, allein Erſcheinung iſt ſie doch nur durch das Geſetz, welches ihr inwohnt. Hieraus folgt, daß man das Geſetz *nicht hinter*, ſondern *in der Erſcheinung* zu ſuchen hat. Da aber das Geſetz das Weſen ſelber in ſeinem Verhältniß zur Exiſtenz iſt, ſo folgt, daß in dem Geſetz das Weſen, alſo auch in der geſetzmäßigen Erſcheinung die *Gegenwart des Weſens* anerkannt werden muß. Das Weſen an ſich iſt nicht zu vornehm, ſich nicht in die Endlichkeit der Erſcheinung einzulaſſen. Im Gegenſatz zu der Präconiſirung des ewigen, ſichſelbſtgleichen Geſetzes finden wir daher auch eben ſowohl eine Bepreiſung der Erſcheinung, die ſich durch die holde Magie ihrer Unmittelbarkeit den Menſchen einſchmeichelt und durch ihre Mannigfaltigkeit ein ſo vielſeitiges Intereſſe darbietet, gegen deſſen Fülle das Geſetz als kalt und abſtract nur einen geſpenſtigen Hintergrund der Exiſtenz auszumachen ſcheint. Die Rhetorik wechſelt nach ihrem Bedürfniß mit dem Panegyrikus bald der Erhabenheit des Geſetzes, bald des Reizes der Erſcheinung, durch welchen die Gleichheit des Geſetzes in der ſteten Verjüngung des unendlichen Wechſels ſich darſtellt.

Man unterſuche eine beſtimmte Erſcheinung, und man wird ſich ſofort überzeugen, daß jener Dualismus von Geſetz und Erſcheinung nur eine Abſtraction iſt. Wie ſollte ein Reales dem Geſetz nicht gehorchen müſſen, das von ſeinem unmittelbaren Daſein unabtrennlich iſt? Wenn eine Materie ein Magnet iſt, wie ſollte ſie es anfangen, nicht das Geſetz des Magnetismus, die Polarität, erſcheinen zu laſſen? Allerdings kann dieſelbe aufgehoben werden, wenn die Materie glühend gemacht wird; durch das Glühen wird aber auch die Cohäſion der Materie weſentlich in einen Zuſtand verändert, in welchem ſie darauf und daran iſt, ſich aufzulöſen. Der Magnetismus iſt nur in einer begrenzten Materie möglich, weil ſein Weſen die Abſchließung der Geſtalt des Materiellen nach Innen und Außen ausmacht. Wenn ein Kunſtwerk ſchön iſt, ſo exiſtiren die Geſetze der Schönheit: Eurhythmie, Symmetrie, Harmonie u. ſ. w., doch nicht außerhalb des Werks, ſondern haben in ihm als dieſem Werk der Malerei, Muſik u. ſ. w. ein reales, individuelles Daſein, das wir nicht ſchön nennen würden, wenn nicht jene Geſetze darin actu als Erſcheinung geſetzt wären. Wenn Jemand aus Ueberzeugung eine Pflicht erfüllt, ſo exiſtirt in dieſer Handlung das Geſetz des Guten, das Weſen der Freiheit. Sie ſind kein Jenſeits der Handlung. Gegen den Einwand, daß das Geſetz auch unerfüllt bleiben oder daß demſelben etwas zuwider geſchehen könne, iſt zu erinnern, daß in ſolchem Fall das Geſetz in negativer Weiſe die Macht des Weſens zur Erſcheinung bringt. Die verderblichen Folgen des vernachläſſigten oder gemißhandelten Geſetzes laſſen nicht auf ſich warten. Wenn ein Gebäude nicht nach dem Geſetz der Schwere conſtruirt iſt, ſo äußert ſich daſſelbe darin, daß es zuſammenſtürzt. Wenn Jemand, gegen ſeine Ueberzeugung, das Pflichtwidrige thut, ſo erſcheint das Geſetz als die Strafe in der Qual des böſen Gewiſſens. Die Geſetze der menſchlichen Geſellſchaft pflegen daher auch mit der poſitiven Forderung des Gehorſams gegen ſie die Strafandrohung für die Nichterfüllung oder das Zuwiderhandeln zu verbinden und geben dadurch recht zu erkennen, wie wenig ſie an der Möglichkeit zweifeln, das Geſetz zur Erſcheinung bringen zu können.

Das Reich der Erſcheinungen und das der Geſetze ſind alſo an und für ſich identiſch, weil in beiden daſſelbe Weſen den gleichen Inhalt ausmacht, deſſen Form eben die Erſcheinung iſt.

Wir ſagen daher ganz richtig, daß eine Erſcheinung in ihrer Exiſtenz ein Geſetz befolge und wir vertrauen in dem Durcheinander der Erſcheinungen, wie tumultuariſch es ſich darſtelle, der Macht des Geſetzes. Dies Vertrauen beſeelt den Naturforſcher, der a priori gewiß iſt, daß in den Erſcheinungen der Natur das ſie beſtimmende Geſetz ſich müſſe entdecken laſſen; es beſeelt den moraliſchen Menſchen, der in dem Glauben handelt, daß das Gute als das Geſetz des Willens ſich in der Geſchichte realiſiren müſſe.

Kennen wir ein Geſetz, ſo vermögen wir auch ſchon aus den Anfängen in der Bildung des Phänomens daſſelbe aus ihren normalen Symptomen zu errathen. Wir ſagen dann, es *ſcheine*, als ob ſich eine Erſcheinung, ein Gewitter, ein Sturm, eine Krankheit, ein Krieg, eine Schwangerſchaft, ein neuer Induſtriezweig u. ſ. w. bilden wolle.

In der ältern Metaphyſik wurde nun ein beſonderes Capitel von den *übernatürlichen Begebenheiten* vorgetragen z. B. *Meier's* Metaphyſik, Halle, 1755, Th. I, S. 219 f. f. Es ſind diejenigen Phänomene, die ſich aus einem Geſetz nicht blos ableiten laſſen, ſondern den Geſetzen widerſprechen. Uebernatürlich in dem Sinn des Hinausgehens über die Natur iſt die Exiſtenz des Geiſtes; aber ſie iſt eine in ſich geſetzmäßige und dieſe Geſetzmäßigkeit iſt in ihrem Weſen mit den Geſetzen der Natur harmoniſch. Dieſer Supernaturalismus iſt jedoch nicht gemeint. Seine Vernunft iſt mit der der Naturgeſetze homogen. Vielmehr iſt ein anderes Geſchehen gemeint, das ſeinen Urſprung in der Willkür einer Cauſalität habe, die in ihrer Allmacht die Geſetze der Natur auf eine für uns unbegreifliche Weiſe durchbrechen könne. Eine bloße *Abnormität* iſt zwar auch eine Negation der Ordnung der Natur, allein auf einem ſelbſt natürlichen Wege. Ihre Modalität iſt keine übernatürliche. Eine Mißgeburt, eine päderaſtiſche Befriedigung des Geſchlechtstriebes u. dgl. iſt *unnatürlich*, aber nicht wunderbar. Die Verletzung des Naturgeſetzes erfolgt darin auf einem an ſich natürlichen Wege. Das Wunder hingegen ſoll eben durch die Modalität ſeines Geſchehens die Ordnung der Natur aufheben. Es ſoll irrational ſein. Die Geſetze, welche ſonſt die Welt in ihrem Innerſten zuſammenhalten, ſollen durch eine Macht aufgehoben werden, die ihre Größe in der Freiheit von der Nothwendigkeit zeigen ſoll. Wenn die heutigen Theologen ſagen, daß das Wunder nur uns unbegreiflich, daß es aber der Ausdruck einer höhern Geſetzmäßigkeit ſei, ſo verleugnen ſie den ſpecifiſchen Charakter des Wunders, das nur als *momentane Schöpfung* einer allmächtigen Willkür Wunder und inſofern nothwendig unbegreiflich iſt.

Wunder erklären wollen, wie Paulus u. A. gethan haben, iſt lächerlich. Wenn wir pſychologiſch erklären, wie die Intelligenz dazu kommen könne, ſich Wunder vorzuſtellen, ſo geben wir damit zu, daß wir die Vorſtellung ſelbſt für das Product eines Irrthums, eines in der Geſchichte des religiöſen Bewußtſeins auf einer gewiſſen Stufe nothwendigen Scheines halten. Wir nehmen damit die factiſche Unmöglichkeit des Wunders an. Das Wunder aber aus phyſikaliſchen Urſachen, aus materiellen Proceſſen und künſtlichen Veranſtaltungen, etwa eines Geheimbundes u. dgl. in ſich ſelbſt begreiflich zu machen, vernichtet ſeine religiöſe Bedeutung, die eine ſolche Vermittelung weſentlich ausſchließt. Die heutige Theologie hat den Glauben an das Wunder verloren. In der falſchen Beängſtigung, welche ſie darüber empfindet, bemühet ſie ſich, mit dem Rationalismus eine chimäriſche Transaction einzugehen und iſt dadurch nicht weit davon entfernt, in einen ſpeculativen Aberglauben zu verfallen. Die ältere Metaphyſik half ſich, die Zulaſſung der Wunder auf ein Minimum von Begebenheiten zu beſchränken, die als übernatürliche durch den Zweck bedingt geweſen ſeien, das Beſte der Welt zu verwirklichen. Sie vertiefte ſich in die Folgen des Wunders, daß z. B. durch die Verwandlung des Waſſers in Wein auf der Hochzeit zu Kanah mehr Wein und weniger Waſſer in der Welt ſei, als auf natürlichem Wege darin ſein könnten. Sie hielt daher auch Wunder der Wiederherſtellung für möglich, welche die durch das Wunder hervorgebrachte Geſetzwidrigkeit wieder corrigiren ſollten. Sie nahm auch für gewiſſe Wunder eine Miſchung von Natur und Uebernatur an. So ſagt Meier z. B. a. a. O. S. 236: „Eine ſolche vermiſchte Begebenheit iſt vielleicht die Zurückweichung des Schattens an dem Zeiger Ahas, zu den Zeiten Hiskias, geweſen. Die Zurückweichung ſelbſt kann ganz natürlich zugegangen ſein, indem die Lichtſtrahlen durch gewiſſe Dünſte in der Luft zurückgebeugt werden können. Allein das Uebernatürliche dabei war, daß Eſaias den Augenblick beſtimmte, da es geſchehen konnte, daß er beſtimmen konnte, wie und wie weit der Schatten ſich außerordentlich bewegen ſollte u. ſ. w."

Daß, was wir in einem beſondern Sinne Schein nennen, wie beſonders bei optiſchen Phänomenen die perſpectiviſche Verkleinerung und die Spiegelbilder, oder bei akuſtiſchen das Echo, in der Mimik die naturwahr ſcheinende Darſtellung eines Affects u. ſ. f., an ſich vollkommene geſetzmäßige Erſcheinungen ſind, braucht nicht erſt noch ausgeführt zu werden. Der Jammer aber, der oft darüber erhoben wird, daß die Erfahrung nicht im Stande ſei, die Totalität der Reihe der Erſcheinungen zu umfaſſen, iſt oft ein recht leerer und müßiger, da in den Erſcheinungen, wie ſie für uns zugänglich ſind, daſſelbe Geſetz walten muß, wie in denjenigen, deren wir nicht habhaft werden können. Es iſt des Weſens genug vorhanden und die Maſſe der Erſcheinungen verwirrt das Erkennen oft mehr, als daß es dadurch aufgeklärt würde. Ein Schakal, den wir jetzt lebendig fangen, hat nicht mehr Knochen, als ſeine Vorfahren und wenn wir alle Skelette der mumiſirten Schakals in Aegypten analyſirten, und das Geſetz der Elektricität iſt im erſten Gewitter, das unſere Erde erfuhr, kein anderes, als in den heutigen Gewittern, geweſen. Die ganze Urwelt iſt in unſerer Mitwelt eben ſo vorhanden, als die ganze Nachwelt, denn das Weſen iſt inalterabel. Einmal iſt Allemal im Weſen als dem Geſetz ſeiner Erſcheinung.

II.

Inhalt und Form.

Der Begriff des Weſens, als des geſetzmäßigen, iſt alſo, nach Innen der Inhalt, nach Außen die Form der Erſcheinung zu ſein. Inhalt und Form ſind der abſolute Mittelpunct aller Reflexionsbegriffe, weil ſie ſchlechthin untrennbar von einander die Einheit ihrer Entgegenſetzung ſind. Alle andern Reflexionsbegriffe werden daher auf ſie zurückgeführt. Sie ſelbſt werden allen andern ſubſtituirt. Der Inhalt iſt das Weſen ſelber; aber die Form iſt eben ſo ſehr dem Weſen weſentlich, denn es vermag nur in einer beſtimmten Form zu erſcheinen. Als Erſcheinung iſt das Unweſentliche der Stoff, aus welchem das Weſen als Form ſeine Exiſtenz herſtellt; aber der Stoff, der formirt wird, iſt an ſich ſelbſt die Exiſtenz eines Weſens und inſofern an ſich ſchon geſtaltet. Er iſt nur relativ formlos, als ſeine unmittelbare Form verändert wird. Die Form iſt es daher, die den Inhalt ſelber ausmacht, weil ſie ſich den Stoff unterwirft und weil es weſentlich auf ſie ankommt, wenn die Erſcheinung des Weſens in ihrer Weſentlichkeit ſich geltend machen ſoll. Ohne die ihr weſentliche Form kann ſie es nicht. Es iſt demnach 1) zwiſchen der Automorphie des Weſens; 2) zwiſchen der Morphologie des Stoffs durch die Form und 3) zwiſchen der Metamorphoſe der Form als Inhalt zu unterſcheiden.

1) Die Selbſtgeſtaltung des Inhalts zur Form.

Das Weſen iſt der Grund, der ſich zur Exiſtenz erſchließt und ſich als ihr Geſetz in ihrem Entſtehen, Beſtehen und Vergehen zur Erſcheinung macht. Die Erſcheinung wird alſo durch das Geſetz ihres Weſens ſowohl in ihrem Inhalt als in ihrer Form beſtimmt, denn Form iſt die Grenze, welche die Erſcheinung gegen andere Erſcheinungen hat. Dieſe Grenze wird in der Erſcheinung durch ihr Weſen als ihren Inhalt ſelber hervorgebracht. Eine von Außen an einem Stoff geſetzte Form iſt keine ihm weſentliche.

Der Inhalt muß, als dieſer weſentliche, ſich ſelbſt geſtalten, weil er das Weſen ſelber iſt, das als Vermittelung ſeiner Exiſtenz ſich zur Erſcheinung bringt. Dies iſt die Automorphie des Inhalts. Ein Exiſtirendes iſt unmöglich, ohne ſich von andern Exiſtenzen zu unterſcheiden. Das Realprincip der Unterſcheidung iſt das Weſen der Exiſtenz, aber eben dies kann ſein Daſein nur in einer ihm eigenthümlichen Form bewirken. Der Magnetismus kann nur polariſch exiſtiren. Die Polarität, das Geſetz ſeines Weſens, beſtimmt unmittelbar ſeine Form. Das Leben kann nur als ein Lebendiges, als ein Individium, exiſtiren. Individualität, das Geſetz alles Lebens, iſt von ſeiner Exiſtenz unabtrennlich Alles Lebendige unterſcheidet ſich durch ſeine individuelle Form, in welcher die Individualität zur beſtimmten Erſcheinung kommt. Nur ein Individuum kann leben. Jedes Individuum iſt, indem es dem Geſetz ſeiner Gattung nachlebt, zugleich ein einziges.

Inſofern jedoch das Weſen ſich von ſeiner Erſcheinung unterſcheidet, nennen wir die Form, ſoweit in ihr das Geſetz der Erſcheinung hervortritt, die weſentliche oder primitive, *primäre*; ſoweit hingegen in ihr die Seite der Veränderlichkeit der Exiſtenz mit ihren Modificationen des Phänomens ſich kund gibt, die *unweſentliche* oder *ſecundäre*. So iſt in dem Magnetismus die Richtung von Süden nach Norden die weſentliche und darum primitive Form; die Declinationen, obwohl an ſich nothwendig, ſind in Verhältniß zu ihr die ſecundäre Form. So iſt im Kryſtall die reine ſtereometriſche Form die primitive; die Modification, welche dieſelbe empiriſch durch Hemmungsbildungen erfährt, die ſecundäre. So iſt im Kaſtenſtaat die Unterjochung einer Race durch eine andere, erobernde die primitive Form; die Fixirung der Kaſten ſelber, welche die unterworfene in das ſociale Syſtem als ein poſitives Moment aufnimmt, die ſecundäre u. ſ. w. Im Deutſchen nennen wir auch die primitive Form die *urſprüngliche*, die ſecundäre die *abgeleitete*. — Von beiden iſt endlich die *zufällige* Form verſchieden, welche die primitive wie die ſecundäre durch Vermittelung der Umſtände als eine an ſich bedeutungsloſe Abänderung erfahren kann, wie z. B. die Farbe eines Pferdes. Sie kann in ihrer Oberflächlichkeit den automorphiſchen Proceß nicht hindern.

Das Weſen an ſich erſcheint vor dem Uebergange in die Exiſtenz als das relativ *formloſe*. In ſich aber birgt es die Form als das Geſetz ſeiner Thätigkeit. Indem es ſich ſetzt, kommt dies als das die Form der Erſcheinung beſtimmende zu Tage.

2) Stoff und Form.

Inſofern alſo die Form das differenzirende Princip iſt, welches die Erſcheinungen als individuelle ſondert, ſo kann ſie als das geſtaltende Weſen ſich von der *Grundlage* unterſcheiden, in welcher ſie ſich ausführt. Dieſe Grundlage erſcheint der Form gegenüber relativ als ein *unförmlicher* Stoff, der in die Form aufgenommen wird. Der Stoff iſt ſelber ein an ſich beſtimmtes Daſein, die Exiſtenz eines Weſens. Er kann daher nicht anders, als geſtaltet ſein, denn es iſt unmöglich, daß die Exiſtenz eines Weſens eine ſchlechthin formloſe ſei. *Nur das Nichts als abſolut inhaltlos iſt auch abſolut formlos* und wir bezeichnen deshalb mit Unförmlichkeit das relative Verhältniß einer ſchon vorhandenen Form zu einer andern möglichen Form. Wir Menſchen ſprechen zwar ſo, als ob in ſolchem Verhältniß der ſogenannte Stoff noch völlig geſtaltlos wäre. Wir nennen ihn roh, verworren, chaotiſch, ungeſtalten, allein an ſich iſt es unmöglich, daß er nicht irgend eine Form hätte. Das Gas, aus deſſen Miſchungen die erſte concrete Körperlichkeit durch Kryſtalliſation zum Metall und Stein niederſchlug, hat an ſich ſelbſt eine expanſible, ſphäriſche Form. Eine chemiſche Subſtanz nennen wir eine amorphe nicht, weil ſie gar keine Geſtalt hat, was unmöglich iſt, ſondern weil eine gewiſſe mögliche Form an ihr nicht deutlich und entſchieden ausgeprägt iſt. Der Marmorblock, aus welchem eine Statue gemeißelt werden ſoll, hat an ſich ſelbſt ſchon eine, wenn auch unſchöne, Geſtalt. Der Recrut, der durch das Exerciren formirt werden ſoll, hat ſchon an ſich eine Form. Das Organ des Schauſpielers, das durch Declamation gebildet werden ſoll, hat ſchon einen gewiſſen Ton, eine gewiſſe Richtung ſeiner Anlage u. ſ. w. Die Griechiſche Philoſophie als die eines Künſtlervolks ſcheute ſich nicht, den Stoff als das im Verhältniß zur Form Nichtſeiende und die Form als das eigentliche Weſen auszuſprechen. Der geſtaltete, geordnete Kosmos war ihr in allewege die Wahrheit des unförmlichen, wilden Chaos. Aber ein Chaos in dem Sinn eines Durcheinander von ſchlechthin amorphen Exiſtenzen iſt unmöglich. Nur das Weſen als das Geburtenſchwangere, als der productive Grund, der ſich noch nicht in der Erſcheinung als beſtimmte Exiſtenz geſetzt hat, iſt in dieſem Sinn ſelber das Chaos. Den wichtigen äſthetiſchen Begriff der Amorphie habe ich in meiner Aeſthetik des Häßlichen gleich zu Anfang unterſucht und werde deshalb hier nichts von dem dort Entwickelten erwähnen, empfehle jedoch daſſelbe zur Erläuterung des hier Geſagten.

Der Form gegenüber erſcheint der Stoff als das paſſive Material, die Form als die active Gewalt, die ihn bearbeitet, ſich ihm einzubilden, ſo daß durch ihre Veränderung ſie nur in ihm erſcheint, er ſie in ſich aufgenommen hat. Dieſe Vorſtellung von der Thätigkeit der Form in der leidenden Materie iſt die gewöhnliche. Man macht den reinen Stoff einerſeits, die reine Form anderſeits zu Vorausſetzungen, die man als gegen einander ſelbſtſtändige behandelt. Es leuchtet jedoch ein, daß der Stoff durch ſeine Beſchaffenheit für die Form empfänglich ſein d. h. durch ſein Weſen zu ihr in einem Verhältniß ſtehen müſſe, welche ihm die Aufnahme der Form möglich macht. Eben ſowohl aber ergibt ſich, daß die Form für den Stoff angemeſſen ſein, d. h. durch ihr Weſen zu ihm in einem Verhältniß ſtehen müſſe, in dem Stoff ſich als Begrenzung deſſelben hervorbringen zu können. Heißt dies aber wohl etwas Anderes, als daß es das identiſche Weſen iſt, welches ſich ſelbſt ſowohl als Stoff wie als Form beſtimmt? Man kann einem Stoff nur diejenigen Formen geben, die ihm an ſich weſentlich ſind, zu denen er im Voraus disponirt iſt. Eine Form aber kann umgekehrt ſich nur mit einem ſolchen Stoff erfüllen, der mit ihr in Wahlverwandtſchaft ſteht. Der Stoff beweiſt die Selbſtſtändigkeit ſeines Weſens dadurch, daß er den Verſuch, ihm eine für ihn unmögliche Form aufzubringen, ſcheitern läßt. Die Form beweiſ't die Selbſtſtändigkeit ihres Weſens dadurch, daß ſie einen ihr nicht gemäßen Stoff von ſich ausſchließt, nicht an ihm haftet, ihn nicht durchdringt und beherrſcht. Dort bleibt der Stoff widerſpenſtig, hier bleibt die Form ohnmächtig. Ein Stoff kann ſich alſo nur in diejenigen Formen verwandeln, zu denen er eine urſprüngliche Geneigtheit beſitzt, und eine Form kann nur in ſolche Stoffe ſich einlaſſen, zu deren Bewältigung ſie die weſentliche Fähigkeit mitbringt. Ein Stoff nimmt nur ſolche Formen an, die ſeinem Weſen entſprechen und eine Form geſtaltet nur ſolche Stoffe um, die ſie kraft ihrer Eigenthümlichkeit in ſich aufzunehmen vermag.

Dies iſt das Geſetz aller Morphologie.

Der Stoff erſcheint daher zwar gleichgültig gegen die Form, die ihm gegeben wird, ſo wie die Form gleichgültig gegen den Stoff, in welchem ſie Ausdruck gewinnt. Allein dieſe Gleichgültigkeit hat ſowohl am Stoff, als an der Form, eine Grenze. Sie iſt nur relativ. Ein Stoff kann auch kraft ſeiner Qualität verſchiedene Formen annehmen. In dieſer Verſchiedenheit bleibt er an ſich derſelbe Stoff. Es iſt in der That für ihn gleichgültig, ob er in dieſer oder jener ſich darſtellt. Er an ſich hat auch ſchon ſeine unmittelbare Form und nur in Vergleich zu andern Formen, die für ihn auch möglich ſind, kann er ſich umgeſtalten. Ein Stück Wachs hat ſchon eine Form; es iſt gleichgültig, welcher Stempel ihm aufgedrückt wird. Eben ſo kann eine Form verſchiedenen Stoffen eingeprägt werden. Sie an ſich iſt ſchon ein ſelbſtſtändiges Daſein und nur in Verhältniß zu andern für ſie empfänglichen Stoffen ändert ſie ihre Exiſtenz. Es iſt für ſie vollkommen gleichgültig, in was für einem ſie erſcheint. Der Stempel als formirender hat an ſich ſchon einen Stoff, dem es gleichgültig iſt, ob er auf rothes oder grünes Wachs oder auf Gyps u. dgl. eingedrückt werde. Aber dieſe Gleichgültigkeit beſchränkt ſich auf einen gewiſſen Umfang, über den hinaus ſowohl die Geſtaltbarkeit des Stoff's als die Geſtaltungskraft der Form aufhören. Waſſer z. B. und Diamant können aus entgegengeſetzten Gründen, jenes wegen ſeiner Flüſſigkeit, dieſer wegen ſeiner Härte, den Stempel nicht in ſich abdrücken; oder, was daſſelbe, der Stempel kann ſich nicht in ihnen abdrücken.

Die Selbſtgeſtaltung des Weſens führt ſich durch ihre eigene Thätigkeit aus. Der Inhalt erzeugt ſofort, indem er in die Exiſtenz tritt, auch ſeine Form. Eine Pflanze z. B. bringt in ihrem Zellgewebe zugleich den ihr weſentlichen Typus hervor. Wo aber Stoff und Form außereinander ſind, wird die Vermittelung ihrer Einheit durch eine anderweite Thätigkeit geſetzt, die noch von den Bedingungen unterſchieden iſt, deren ſie für ihr Gelingen bedarf. Das Siegel z. B. wird dem Wachs von dem Menſchen aufgedrückt und, damit dies geſchehen könne, muß das Stück Wachs in einer gewiſſen Temperatur erweicht ſein. Ein Bildhauer zaubert aus einem Marmorblock eine Statue hervor, indem er durch Meißel und Schlägel ſo viel von ihm wegnimmt, daß der Reſt ſich in der vorbeſtimmten Form darſtellt. Die Bienen geben dem Wachs, den ſie bereiten, die Form von Zellen u. ſ. w.

Das, was die Bedeutung des Stoff's haben ſoll, iſt auch relativ. Es kann an ſich ein ſchon vollkommen Geſtaltetes ſein. Als Benvenute Cellini den Perſeus goß und inne ward, daß zur Maſſe noch Metall fehle, lief er im ganzen Hauſe herum, Leuchter, Schüſſeln u. dgl. zuſammenzuraffen und einzuſchmelzen.

Sie wurden in ihrer Form vernichtet, als Stoff zu dienen, und eine andere Form zu empfangen. Wenn Staaten ſich in Geldnoth befinden, haben ſie oft Götter- und Heiligenſtatuen eingeſchmolzen, ſie in profanes Geld umzuprägen. Die ſchönen Statuen wurden zum bloßen Stoff.

Das Geſetz der Morphologie beſteht hier darin, daß das an ſich höher ſtehende Weſen ſich die Exiſtenz des niedriger ſtehenden als Stoff unterwirft. Die Pflanze verarbeitet die Elemente als ihren Stoff; die herbivoren Thiere verzehren die ſchönſten Blumen als bloßen Stoff; die carnivoren Thiere verbrauchen wieder andere Thiere, wie ſie auch geſtaltet ſeien, als Stoff. Der tragiſche Dichter ſucht in der Geſchichte nach einem Stoff, den er bearbeiten d. h. dramatiſch geſtalten könne. Der Pädagoge betrachtet Menſchen als einen Stoff, den er durch ſeine Einwirkung zu formiren habe u. ſ. w.

Wenn nun aber auch der nämliche Stoff verſchiedene Formen und die nämliche Form einen verſchiedenen Stoff innerhalb gewiſſer Grenzen annehmen kann, ſo iſt doch weder die Form noch der Stoff in der Weiſe gleichgültig, als ob nicht jede Form wie jeder Stoff für ſich ihre ſpecifiſche Geltung hätten. Der Stoff verändert ſich in den verſchiedenen Formen zwar nicht an ſich nach ſeiner automorphiſchen Geſtalt, die er einmal urſprünglich hat d. h. Wachs bleibt Wachs, Marmor Marmor, Holz Holz, ein Wort ein Wort u. ſ. w. Aber das Verhältniß der Form ändert ſich, indem ſie durch den Stoff anders ſpecificirt wird. Sie an ſich verändert ſich auch nicht in dem Weſentlichen ihrer Begrenzung und doch verändert ſie ſich intenſiv in einer höchſt bedeutenden Weiſe, die ſchon früher im Begriff der Modification bei dem Maaßverhältniß auseinandergeſetzt worden. Inſofern iſt es für die Form nichts weniger als gleichgültig, in welchem Stoff ſie ſich zur Exiſtenz bringt. Wenn ein Gemälde z. B. auf einer Wand, oder auf Holz, oder auf Leinwand, oder auf Papier ausgeführt wird, ſo ändert ſich mit jeder dieſer Grundlagen der Ton deſſelben.

3) Die Form als Inhalt.

Stoff und Form ſind alſo zwar einander entgegengeſetzt, denn der Stoff nimmt die Form in ſich auf und die Form bringt ſich in dem Stoff zur Erſcheinung. Aber dieſer Gegenſatz iſt nur relativ, denn an ſich iſt der Stoff, der formirt wird, auch ſchon geſtaltet, da, wie aus der Selbſtgeſtaltung des Weſens hervorgeht, ein ſchlechthin formloſer Stoff undenkbar iſt und eine beſtimmte Form nur als in Verhältniß zu einem gewiſſen Stoff als Form wirkſam zu ſein vermag; ohne dies Verhältniß würde ſie nur als eine ſubjective Vorſtellung Exiſtenz haben. Es kommt mithin eben ſo ſehr auf den Stoff, als auf die Form an. Die Beſchaffenheit des Stoff's iſt für die Form ſo wenig gleichgültig, als die Form für den Stoff. In einem edleren Stoffe kann die Form ſich ſchärfer, reiner ausprägen, und durch eine edlere, ſchönere Form kann ein geringerer Stoff gehoben werden. Weil aber die Form es iſt, durch welche der Stoff begrenzt wird, ſo iſt ſie es, ohne welche der Stoff nicht die Bedeutung zu haben vermag, die ihm in einer beſtimmten Form zukommt. Die Form wird daher ſelber zum Inhalt, weil der Stoff außerhalb derſelben nicht diejenige Geltung hat, mit welcher die Form ihn begeiſtet. Ohne den Stoff, in welchem ſie ſich materialiſirt, würde allerdings die Form nicht erſcheinen, aber in der Erſcheinung iſt ſie es, auf die es weſentlich ankommt. Sie iſt dann inſofern das Weſen ſelber, das ſich als Form zum Inhalt macht.

Dieſer Begriff der Form hat in der Mathematik, in der organiſchen Natur, in der Mimik, in der Sprache, in den Rechtsverhältniſſen, in der Sitte, in der Kunſt und Wiſſenſchaft eine unendliche Mannigfaltigkeit ſeiner Realiſation. Eine höchſt intereſſante, ſyſtematiſch fortſchreitende und ſehr vollſtändige Ueberſicht aller Naturformen hat Nees v. Eſenbeck 1852 in ſeiner: Allgemeinen Formenlehre der Natur als Vorſchule der Naturgeſchichte gegeben.

In den abſtracten Raumgeſtaltungen iſt es nicht ein Stoff, um den es ſich handelt, ſondern es iſt die reine Form als ſolche, die den Inhalt ausmacht. Puncte, Linien, Ebenen als ſolche ſind ſtofflos, aber die Form des Geraden oder Krummen, des Triangulären, Quadrangulären, Sphäriſchen u. ſ. w. iſt der weſentliche Inhalt. — In der organiſchen Natur iſt der Stoff, aus welchem ſie beſteht, als Sauerſtoff, Waſſerſtoff, Kohlenſtoff, Stickſtoff, faſt überall der nämliche. Der Unterſchied ihrer Gebilde liegt nicht nach dieſer Seite, ſondern die Form iſt es, welche das Organiſche zum Organiſchen macht. Die organiſche Chemie zeigt uns allerdings durch ihre Analyſe, aus welchen Beſtandtheilen und in welchen Procenten derſelben die Organismen beſtehen. Dieſe ſtoffliche Exiſtenz iſt es jedoch nicht, welche den Organismus zum Organismus qualificirt, ſondern es iſt die Form, die den Stoff nur als ihr Subſtract verarbeitet. In der Mineralogie laſſen ſich daher die mineraliſchen Individuen nach der Differenz ihrer kryſtalliniſchen Form in verſchiedene Syſteme eintheilen. In der Botanik iſt es das Blatt, das in eine zahlloſe Mannigfaltigkeit der Formen ſich metamorphoſirt. Bei dem Schmetterling iſt es daſſelbe Individuum, welches durch die Formen des Eies, der Larve, der Raupe, der Puppe und des Schmetterlings ſich verwandelt, ſo daß die Form es iſt, die zugleich eine Reihe verſchiedener Zuſtände begründet u. ſ. w. — In der Mimik ſind es die Glieder des menſchlichen Organismus, denen durch eine verſchiedene Form eine verſchiedene Bedeutung gegeben wird. Sie ſind an ſich geſtaltet. Ihre Bewegung und Stellung verändert ſie nicht an ſich. Sie empfangen aber durch ſie eine Form, die zum Inhalt wird. Sie metamorphoſiren ſich nach der Bedeutung, welche ſie haben ſollen. Wenn der Arm ausgeſtreckt und die innere Handfläche herausgekehrt wird, ſo iſt dies eine negative, abwehrende Bewegung; wenn die Oberfläche der Hand nach Außen gekehrt und mit dem Arm eine Curve beſchrieben wird, ſo iſt dies eine affirmative, einladende Bewegung u. ſ. w. Dieſe Form iſt hier der Inhalt. — In der Sprache iſt es die Form des Lautes, welche das Weſen eines Wortes beſtimmt. Es iſt ein gewiſſer Laut, durch welchen der Unterſchied des Geſchlechts, der Einheit und Mehrheit, des Activen und Paſſiven, des Beſtimmten und Unbeſtimmten geſetzt wird. Dieſe Lautform entſcheidet die grammatiſche Bedeutung des Wortes, wie nun daſſelbe übrigens lauten und was es ſonſt noch bezeichnen möge. Grammatiſch gilt es nur durch dieſe Form und muß, in flectirenden

Sprachen, ihr gemäß ſich metamorphoſiren. Der Laut a z. B. iſt die Form, in welcher der Singular der erſten Lateiniſchen Declination als Nominativ endet. Dieſe Form iſt hier der grammatiſche Inhalt, denn wie ein Wort auch ſonſt lauten und was immer es bezeichnen möge, ſo wird es durch die Endung a des Singulars dem Paradigma der erſten Declination, einem rein formalen Schematismus, untergeordnet. Alle ſeine übrigen Beſtimmungen folgen aus dieſer erſt weſentlichen, daß es ein Femininum, daß es im Genitiv in ae flectirt u. ſ. w. Alle Wörter derſelben Declination und Conjugation ſind in ihrer Form einander gleich. — In den Rechtsverhältniſſen iſt das Recht freilich der Inhalt, um den es weſentlich zu thun iſt, allein dieſer Inhalt, der Wille des Rechts, gilt nur in beſtimmten Formen und ſomit gewinnen dieſe die Bedeutung des Inhalts ſelber. Die Vernachläſſigung, Verachtung, Umgehung der Form macht den Inhalt rechtlos. Ohne in der einmal vorausgeſetzten Form zu erſcheinen, kann der Wille ſein Recht nicht geltend machen. Solche Formen können dem Weſen gegenüber als leer, läſtig, peinlich, umſtändlich empfunden werden; ſo lange jedoch die Geltung des Willens an ſie gebunden iſt, bedingen ſie den Willen und ziehen ſie die Kraft des Weſens an ſich. Wenn man z. B. nicht innerhalb einer gewiſſen Friſt appellirt, verliert man das Recht dazu. Es kann Unrecht ſcheinen, an eine ſolche Aeußerlichkeit, wie ein Tag mehr oder weniger, etwas ſo Wichtiges, als das Recht iſt, anzuknüpfen, allein Jedermann begreift, daß doch irgend eine Grenze der Zeit geſetzt werden müſſe und ſo wird dieſe zur Sache ſelbſt. Stempelpapier iſt am Ende, dem Stoff nach, auch nur Papier; ein Vertrag, der darauf geſchrieben wird, lautet an ſich zuletzt auch nicht anders, als wenn er auf anderm Papier geſchrieben wäre; aber nur durch dieſe Form wird ihm die Qualität öffentlicher Geltung gegeben u. ſ. w. — Aehnlich iſt es mit der Sitte. Auch in ihr kommt Vieles vor, das wir eine bloße Formalität nennen, worin aber der Wille ſich abſchränkt und der individuellen Freiheit ebenſo einen Schutz gewährt, als ſie dieſelbe begrenzt. Gewiß kann, wie im Recht, hier Vieles überflüſſig, gehaltlos, langweilig ſein, wie im höfiſchen Ceremoniel, in der Etiquette der Umgangsformen. Wir können uns oft mit Fug über die Äußerlichkeit derſelben empören und mit Recht den Pedantismus tadeln, der einen übertriebenen Werth auf ſie legt. Dennoch empfindet Jedermann die Verletzung der Sitte, wenn ſie ihn ſelbſt trifft, ſofort als eine Kränkung der Ehre ſeiner Perſon, weil die Beachtung der Sitte ihn gegen rohe Zudringlichkeit ſchützt und er für Andere in der Form der Sitte auch als ſittliches Subject gilt. Bei jedem Volk hat ſich die Höflichkeit nach den von ihm einmal als Sitte angenommenen Umgangsformen zu richten. Eine Form iſt inhaltlos oder leer, nur weil wir in ihr einen andern Inhalt vermiſſen.

Am Entſcheidendſten tritt die Bedeutung der Form als Inhalt in der organiſchen Natur, in der Kunſt und Wiſſenſchaft hervor. In der Natur fällt die Formgeſtaltung mit der Erzeugung der Materie des Organismus unmittelbar zuſammen; in der Kunſt und Wiſſenſchaft nicht. Der Inhalt als ſolcher im Unterſchiede von der Form iſt, wie ſich von ſelbſt verſteht, an ſich ſchon irgendwie geſtaltet, allein dieſe unmittelbare Form iſt nicht diejenige, welche der Kunſt oder Wiſſenſchaft genügte. Für dieſe gilt er nur als ein Stoff, der erſt zur Schönheit oder Gewißheit geſtaltet werden ſoll. Daß der Inhalt an ſich nicht gleichgültig iſt, ergibt ſich aus dem Begriff des Weſens und ſeiner unmittelbaren Selbſtgeſtaltung nach dem früher Geſagten von ſelbſt, aber in dieſer Unmittelbarkeit iſt er noch nicht, was er äſthetiſch oder ſcientifiſch ſein ſoll. Nehmen wir z. B. einen geſchichtlichen Vorgang, ſo kann für die Kunſt die Frage entſtehen, wie ſie ihn bearbeiten ſoll? Soll der Dichter ihn epiſch oder dramatiſch behandeln? Ob das eine oder andere möglich iſt, wird ſchon durch die Beſchaffenheit des Vorganges ſelber angedeutet ſein müſſen. Nicht jeder Stoff läßt eine epiſche, nicht jeder eine dramatiſche Behandlung zu. Hat der Dichter ſich entſchieden, ſo muß er den Geſetzen der Gattung folgen, die er als Form gewählt hat. Durch ſie wird nun derſelbe hiſtoriſche Vorgang ein anders geſtalteter. Wenn er epiſch erzählt wird, ſo fordert er eine ganz andere Behandlung, als wenn er dramatiſch entwickelt werden ſoll. Der Erzähler muß z. B. Ort, Zeit, Kleidung, Phyſiognomie u. dgl. beſchreiben; der Dramatiker ſetzt dies voraus, hat dagegen das lebendige Pathos der Perſonen auszuſprechen. Denken wir uns, daß der Dichter den nämlichen Stoff, den er als Tragödie geſtaltet hat, für ein muſikaliſches Drama bearbeiten wollte, ſo müßte er ihn wieder umdichten, denn er müßte, um dem Ton zur Entfaltung Raum zu geben, die Handlung vereinfachen, die handelnden Perſonen auf die möglich kleinſte Anzahl beſchränken, alle Betrachtung, alle Reflexion vermeiden und die lyriſchen Momente hervorkehren. Man vergleiche Bandello's Novelle von Romeo und Julia, Shakeſpeare's Tragödie und Bellini's Oper dieſes Namens. Der Gegenſtand iſt in allen dreien derſelbe. Wodurch unterſcheiden ſie ſich? Durch die Form. Sie iſt es, welche aus dem nämlichen Vorgang drei ganz verſchiedene Kunſtwerke erzeugt. Ohne jenen Vorgang würden ſie natürlich nicht denkbar ſein, allein ohne die Form würden ſie kein Kunſtwerk ſein. Sie iſt hier der äſthetiſche Inhalt. — In der Wiſſenſchaft iſt das logiſche Element das formale. Nichts in ihr kann auf Geltung Anſpruch machen, was nicht zur logiſchen Bündigkeit durchgearbeitet iſt. Sie muß ein Bewußtſein über die Methode haben, welche ſie befolgt. Ihr Inhalt kann außerhalb ſeiner wiſſenſchaftlichen Form vollkommen bekannt ſein, allein in dieſer Form der einfachen Thatſächlichkeit oder Vorſtellung iſt er nicht begriffen. Als Begriff muß er durch ſeine logiſche Gliederung ſich als wahr vor dem vernünftigen Selbſtbewußtſein bewähren. Die logiſche Form für ſich genommen iſt ſelbſt ein Inhalt, der ſich durch ſeine Nothwendigkeit rechtfertigt. Ein anderer Inhalt kann aber nur durch ſeine logiſche Organiſation, die als eine ihm immanente von ihm untrennbar ſein muß, ſich als einen wiſſenſchaftlichen, als einen begrifflichen, legitimiren. Der Inhalt als ſpecifiſcher folgt ſeiner eigenen Nothwendigkeit, aber in dieſer muß für die Wiſſenſchaft die logiſche mitgeſetzt ſein. — Das individuelle Element der künſtleriſchen oder wiſſenſchaftlichen Darſtellung nennen wir den Styl. Er iſt weſentlich Form, aber diejenige, welche das pſychologiſche Moment derſelben ausdrückt und die ſeelenhafte Originalität innerhalb der allgemeinen Geſetze zur Erſcheinung bringt, denen ſich die Form überhaupt unterwerfen muß. Wir ſprechen daher das Eigenthümliche des Styls oft mit dem Namen aus und ſagen: der Aegyptiſche, Griechiſche, Römiſche Styl oder auch der Raphaeliſche, Tizianiſche, der Platoniſche, Ariſtoteliſche u. ſ. w. Freilich müſſen wir einen Styl auch in dem, was ihm charakteriſtiſch iſt, beſchreiben können. Wir ſagen z. B. Kant ſchreibe einen ſachlich naiven, Fichte einen rhetoriſch impoſanten Styl. Logiſch verfahren beide. An Eintheilungen, an Definitionen, an Schlußfolgerungen, an Streben nach Deutlichkeit läßt es Keiner von ihnen fehlen. Kant aber erſcheint als ein Mann, der vor allen Dingen erſt mit ſich ſelbſt auf's Reine kommen will und, iſt dies geſchehen, ſich die größte Mühe gibt, dem Leſer deutlich zu werden. Bei Fichte liegt, ſo wie er zu ſprechen beginnt, die Selbſtverſtändigung ſchon im Rücken. Er wiederholt ſie nur, um Andere zu belehren, als einen lauten Monolog. Er tritt ſogleich an ſein Publicum mit dem Bewußtſein heran, daß daſſelbe von ihm lernen müſſe, fordert unbedingten Gehorſam, unausgeſetzte Aufmerkſamkeit und iſt unerſchöpflich an pathetiſchen Wendungen, das Gefühl unſäglichſter Verachtung gegen Jeden auszudrücken, der ihm nicht folge, ſeine Ueberzeugung nicht theile und die Verwegenheit haben ſollte, anders denken, anders wollen zu können. Daher geht bei ihm die Belehrung oft in Ueberredung und in eine directe Einwirkung auf die Geſinnung über.

In wiefern die Form auch das Negative zum Inhalt haben könne und inwiefern ſie ſelbſt zum negativen Inhalt zu werden vermöge, braucht hier nicht weiter erörtert zu werden, da das Wichtigſte, was darüber zu ſagen wäre, ſchon oben bei dem Begriff des Negativen ſelbſt vorgekommen iſt.

Es hat ſich uns nunmehr ergeben, daß das Weſen ebenſowohl der Inhalt als die Form ſeiner Erſcheinung iſt, denn ohne ſich ſelbſt als Erſcheinung zu ſetzen, kann das Weſen nicht als Grund thätig ſein. Es macht ſich alſo ſelbſt zum Stoff. Als Erſcheinung aber muß es ſich begrenzen. Die formale Unterſcheidung einer Erſcheinung von andern iſt mithin Selbſtbegrenzung des Weſens. Sofern jedoch das Weſen ſich, um erſcheinen zu können, andere Erſcheinungen vorausſetzt, die es als Stoff für ſich verwendet, wird es zur reinen Form, die als thätige der Materie gegenübertritt und ſie geſtaltet. Die Form kann jedoch nur einen ſolchen Stoff gewältigen, der zu ihr in einem weſentlichen Verhältniß ſteht, d. h. mit ihr an ſich dem

Weſen nach identiſch iſt. Relativ kann aber derſelbe Stoff in verſchiedenen, für ihn mögliche Formen ausgeſtaltet werden und kann umgekehrt dieſelbe Form ſich in verſchiedenen für ſie angemeſſenen Stoffen Ausdruck geben. Ohne die Form iſt aber die Erſcheinung unmöglich, weil ohne ſie keine Unterſcheidung, keine Sonderung geſetzt werden könnte. Folglich wird die Form ſelber zum Inhalt. Platon und noch mehr aber Ariſtoteles haben daher die Form mit der Kraft identificirt. Die Erſcheinung wird alſo zum untrennbaren Zuſammenhang des Weſens und der Form, zu einer Beziehung des Weſens auf ſich als Erſcheinung und der Erſcheinung auf ſich als Weſen, in welcher jede Seite das Ganze iſt. Dies iſt das Verhältniß als wechſelſeitiges.

III.

Das wechſelſeitige Verhältniß.

Das Weſen iſt als Grund der Erſcheinung auch das Geſetz derſelben; die Erſcheinung iſt als das geſetzte Weſen die Form deſſelben. Das Weſen iſt, weil es ſich als Erſcheinung ſetzt, ſo wenig formlos, als die Erſcheinung, weil in ihr das Weſen geſetzt iſt, inhaltslos. Das Verhältniß der Erſcheinung zum Weſen als ihrem Grunde iſt das der Folge. Wechſelſeitig iſt alſo das Weſen an ſich Erſcheinung und die Erſcheinung an ſich Weſen. Das Weſen geht aus ſich in die Erſcheinung über und die Erſcheinung geht aus ſich in das Weſen zurück. Als Einheit des Inhalts und der Form iſt daher die Erſcheinung: 1) das Verhältniß des Ganzen und ſeiner Theile, Totalität; 2) der Grund der Totalität aber iſt das Weſen ſelber als die Kraft, welche ſich in der Erſcheinung äußert, ſo daß 3) das Aeußere der Erſcheinung mit dem Weſen als ihrem Innern ſchlechthin zuſammenfällt. Das Ganze integrirt zwar ſeine Theile, bleibt ihnen jedoch eben ſo äußerlich, als ſie ihm. Dieſe Aeußerlichkeit hebt ſich in dem Verhältniß der Kraft zu ihrer Aeußerung auf, denn die Kraft iſt ganz in der Aeußerung enthalten. Das Weſen als die Kraft kann ſich daher wiederholt äußern. Aeußert es ſich aber, ſo erſcheint, was es iſt, rückhaltslos in der Aeußerung. Eben deswegen bleibt von ihm nichts zurück, als es ſelder in der Möglichkeit einer neuen Aeußerung. So iſt das Innere der Erſcheinung als ſeines Aeußeren und das Aeußere iſt dies nur, ſofern das Innere in ihm geſetzt iſt. In dieſem Wechſel iſt alſo jede Seite, was die andere. *Jede verkehrt ſich durch ſich ſelbſt in ihre entgegengeſetzte.* Jede aber iſt, in ihrer Entgegenſetzung, das Ganze, weil ſie in ſich die andere mitenthält. Das Ganze, was iſt es, ohne ſeine Theile? Die Theile, was ſind ſie, ohne Theile ihres Ganzen zu ſein? Die Kraft, was iſt ſie, ohne ſich zu äußern? Die Aeußerung der Kraft, was hätte ſie ohne die Kraft für einen Inhalt? Das Innere, wäre es ein Inneres, ohne ſich als ein Aeußeres zu ſetzen? Und das Aeußere, was wäre es, wenn es nicht an dem Innern ſeinen Träger hätte?

Man kann daher auf dieſe Begriffe ſehr wohl den Kantiſchen Ausdruck anwenden, daß in ihnen eine *Amphibolie der Reflexion* enthalten ſei, weil in ihnen die Eigenthümlichkeit des Weſens, mit jeder ſeiner Beſtimmungen zugleich die ihr entgegengeſetzte zu ſetzen, am Evidenteſten ſich darſtellt. Jeder dieſer Begriffe, Ganzes, Kraft, Inneres, iſt ohne ſein Gegentheil, Theil, Aeußerung, Aeußeres, undenkbar.

Mit noch andern Bezeichnungen kann man auch das erſte dieſer Verhältniſſe ein *mechaniſches*, das zweite ein *dynamiſches* und das dritte ein *organiſches* nennen.

1) Das Ganze und ſeine Theile.

Vergeſſen wir niemals, daß in den mannigfaltigen Beſtimmungen, die ſich uns hier erſchließen, immer die Einheit des Weſens es iſt, die ihnen zu Grunde liegt. Das Weſen war aber als Form ſein eigener Inhalt geworden. Als Form beherrſcht es ſeine Erſcheinung, ſo daß dieſe ebenfalls Einheit ihrer Unterſchiede iſt. Dies iſt der Begriff des Ganzen und ſeiner Theile. Vom Begriff des Weſens an ſich wird man nicht ſagen können, daß in ihm ſich Theile unterſcheiden. Im Weſen Gottes, im Weſen der Schwere, des Lebens, des Willens, der Religion u. ſ. w. wird man keine Theile ſondern können. Für das Weſen an ſich gehört der Begriff der Identität, des Unterſchiedes und des Grundes. Für die Erſcheinung hingegen iſt der Begriff des

Ganzen und ſeiner Theile nothwendig, weil ſie eine Grenze haben muß, weil ſie, indem ſie als Phänomen von anderen Phänomenen ſich abſcheidet, ſich auf ſich als Einheit bezieht. Das kosmiſche Univerſum z. B. als die erſcheinende Natur hat als Ganzes an den einzelnen Welten ſeine Theile. Ein Drama hat als Ganzes an den einzelnen Acten ſeiner Handlung ſeine Theile u. ſ. w.

Der abſtracte Begriff des Ganzen iſt a) die Totalität als die Priorität des Ganzen vor ſeinen Theilen; b) der negative Begriff deſſelben iſt der ſeiner Theilbarkeit in's Unendliche und c) der abſolute Begriff der der Gleichgültigkeit des Ganzen gegen die Theile, wie der Theile gegen das Ganze; ein Widerſpruch, der durch die Einheit des Weſens als die urſprüngliche productive Kraft aufgehoben wird.

α) Die Totalität.

Das Weſen iſt als das Prius ſeiner Erſcheinung Einheit mit ſich. Die Erſcheinung iſt als das geſetzte Weſen ebenfalls Einheit an ſich. Da ſie, was ſie iſt, nur in ihrer Form iſt, ſo iſt die unmittelbare Einheit eine formale. Sie iſt es, welche wir das Ganze nennen. Die Unterſchiede dieſes Ganzen nennen wir, als gleichfalls formale, Theile. Das Ganze ſetzt ſich als das Voraus ſeiner Theile, denn Theile ſind ſie nur als ſeine Unterſchiede. Außerhalb des Ganzen ſind ſie nicht Theile. Für ſich genommen iſt der Theil wieder ein Ganzes. Den Theilen gegenüber iſt das Ganze Eines; dem Ganzen gegenüber ſind die Theile viele; jeder dieſer vielen Theile iſt zugleich als ſolcher ein Ganzes. — Dieſe Beſtimmungen ſind unzweifelhaft richtig. In Betreff des Ganzen aber muß man den Begriff deſſelben nicht mit dem Begriff derjenigen Einheit verwechſeln, welche in dem Zweckbegriff liegt, der ſeine Grenzen durch ſich ſelbſt abſchließt. Dieſer iſt es eigentlich, von welchem das Ariſtoteliſche Wort gilt, daß das Ganze den Theilen vorangehe, daß es früher, als ſie ſei: ὅλον τοῖς μέρεσι πρότερον. Im Keim der Pflanze, im Ei des Thieres iſt ſchon das Ganze enthalten, das ſich zu ſeinen Unterſchieden als ſeinen Theilen entwickelt. Eben ſo iſt der Begriff des Staates als Ganzes das Frühere, was allen einzelnen Menſchen, die in ihm leben und empiriſch ihn bilden werden, vorangeht. Man merkt leicht, daß der Ausdruck Theil hier nicht vollſtändig ausſpricht, was geſagt werden ſoll. Die Theile ſind hier als Momente der ihnen inwohnenden Einheit Glieder des Ganzen als ihrer lebendigen Einheit. Das Blatt iſt ein Theil der Pflanze; der Fuß ein Theil des Thieres; der einzelne Menſch ein Theil des Staates; aber zugleich ſind Blatt, Fuß, Menſch unendlich mehr, als nur Theile und ſind daher außerhalb ihres Ganzen, als gewaltſam iſolirte Exiſtenzen, nicht, was ſie ſein ſollen. Ein Ganzes kann auch aus einzelnen Ganzen zuſammengeſetzt werden, ſo daß es als die Summe derſelben zwar auch ſie alle in ſich faßt, allein ihr Verhältniß zur Einheit nicht im Voraus beſtimmt iſt. Dann iſt es ein bloßes Aggregat, deſſen Begriff ſchon früher bei dem des Eins abgehandelt wurde. — Sodann iſt es ſehr natürlich, daß man bei dem Begriff des Ganzen und ſeiner Theile an das quantitative Verhältniß des Eins und der Vielen zurückdenkt, denn das Ganze iſt für ſich als Integration aller Theile ein Eins und jeder Theil iſt wieder ein Eins. Die verſchiedenen Theile aber ſind als die quantitative Differenz des Ganzen eine Vielheit. Das Ganze iſt alſo ein Quantum von Quantis. Oft miſcht man daher beide Begriffe durcheinander, weil das Quantum in der That eben ſo ein Ganzes, als das Ganze ein Quantum. Dennoch iſt ein Unterſchied vorhanden. Nämlich dem Begriff des Ganzen und ſeiner Theile inhärirt allerdings die quantitative Beſtimmung, allein die Wechſelbeziehung zwiſchen dem Ganzen und den Theilen, das Uebergehen jedes dieſer Begriffe durch ſich ſelbſt in ſeine Entgegenſetzung, iſt, was ihn als einen Reflexionsbegriff charakteriſirt. Das Ganze iſt deshalb mehr als nur Allheit, worin die vielen Eins zu einem abſtracten Aggregat zuſammengeſetzt werden; es iſt die Einheit aller ſeiner Theile.

b) Die Theilbarkeit.

Das Ganze hat Theile. Das, was Theil genannt wird, kann wieder Unterſchiede haben. Nur wenn es ein Atom im Sinn der modernen Phyſik wäre, welche die Atome jetzt zu Kraftproducten abgemagert hat, würde im abſolut Einfachen, richtiger, im Nichts, nicht mehr von Unterſchieden die Rede ſein können. Der Theil, als ſelber ein Ganzes, kann alſo wieder getheilt werden; jeder ſeiner Theile abermals und ſofort in infinitum und in indefinitum. In abstracto iſt dieſe Conſequenz einer Theilung in's Unendliche hin ganz richtig. Es ſteht nichts im Wege, ſich die Theilung auch des kleinſten Theils, da er als Theil wieder ein Ganzes, in neue Theile vorzuſtellen und man hat dieſe Theilbarkeit ſogar zu einem der fundamentalen Merkmale der Materie gemacht. Wie es ſich jedoch damit in concreto verhalte, iſt ſchon früher gezeigt worden. Die wirkliche, in's Unendliche fortgeſetzte Theilung würde irgendwo in ihrem analytiſchen Proceſſe bei dem Nichts anlangen. — Man kann ſich ebenſowohl umgekehrt einen in's Endloſe gehenden ſynthetiſchen Proceß denken, ein Hinzufügen immer neuer Theile zu einem Ganzen. Eroberer, Habſüchtige, ſind von Leidenſchaft für dieſe Vermehrung eines Ganzen durch Einverleibung neuer Theile ergriffen und die eroberungsluſtigen, nimmerſatten Römer nahmen in den Titel des Cäſar die für ſie charakteriſtiſchen Worte semper augustus auf: allzeit Mehrer des Reichs. Allein in der Realität, wo das in's Unendliche zu vermehrende Ganze ein beſtimmtes Daſein iſt, langt auch dieſer Proceß bei einer Grenze an, wo nichts mehr da iſt. Nur die Vorſtellung beſitzt einen unerſchöpflichen Vorrath zur unendlichen Erweiterung des Ganzen.

c) Die Gleichgültigkeit des Ganzen und ſeiner Theile.

Der ſtrenge Begriff des Ganzen und ſeiner Theile enthält die Möglichkeit der Theilbarkeit, d. h. der Unterſcheidung in andere, relative Ganze. Der Theil als ein wirklicher Theil iſt aber dagegen, Theil gerade dieſes Ganzen zu ſein, eben ſo gleichgültig, als die übrigen Theile gegen ihn oder als das Ganze dagegen, ihn als Theil in ſich zu faſſen. Das Verhältniß der Einheit iſt inſofern ein nur formales oder, wie wir es auch nannten, mechaniſches. Es kann daher ein Theil, es können mehre Theile von einem Ganzen fortgenommen werden, ſo bleibt doch das übrige Ganze noch eben ſowohl ein Ganzes als die getrennten Theile ebenfalls für ſich wieder Ganze ſind. Bei einem Ganzen, welches ein organiſches, verhält ſich dies allerdings anders, weil ſeine Theile Glieder ſind, die eine nothwendige Function der

Einheit zu üben haben. Erſt wenn das Leben entflohen iſt, erſt im Todten verfällt das Organiſche der Gleichgültigkeit gegen ſeine Glieder.

Die Gleichgültigkeit des Ganzen und ſeiner Theile iſt eine der geläufigſten Kategorien. Alle äußerliche *Anordnung* ſetzt ſie voraus. Es kann Etwas als Theil von einem Ganzen weggenommen, es kann zu einem Ganzen hinzugethan werden. Es kann Etwas als Theil innerhalb eines Ganzen dieſe oder jene Stellung erhalten. Es wird dadurch nicht an ſich ein Anderes, wie ein Buch z. B. in einer Bibliothek in dies oder jene Fach geſtellt werden kann.

So richtig dies im Allgemeinen iſt, ſo lehrt doch eine nähere Prüfung ſehr bald, daß dieſe Gleichgültigkeit an dem Weſen des beſtimmten Ganzen ſeine Grenzen hat. Nicht Alles kann in ſolcher Indifferenz ſein Verhältniß als Ganzes und Theil ändern, ſondern nur das *Mechaniſche* oder das Dynamiſche und Organiſche, *ſofern es zugleich ein Mechaniſches*, iſt einer ſolchen Gleichgültigkeit fähig. Zahlen, als abſtracte Quanta, Materie als Materie, Individuen als äußerliche Exiſtenzen, Raum, Zeit, Bewegung u. dgl. fallen hieher. Eine Zahl kann mit andern ein Ganzes ausmachen; ſie kann, ohne ſich zu verändern, von ihm, als ein Ganzes für ſich, abgeſchieden werden. Alles Daſein, das als eine Größe zu erſcheinen vermag, iſt eben ſolcher Zuſammenſetzung, eben ſolcher Trennung zugänglich, allein ſelbſt die Materie, an welche man hierbei mit Recht zunächſt denkt, iſt doch nicht in dem Grade, als die Kategorie vorausſetzt, gegen ihre Theilung gleichgültig. Von einer Geldſumme, von einem Stück Metall, von einem Stein, von einem Stück Holz, Elfenbein, Zeug u. ſ. w. können Theile abgetrennt oder hinzugeſetzt werden. Sehr verſchiedene Materien können durch Zufall, wie in vielen mineraliſchen Concretionen, oder durch Willkür, wie in den Artefacten und Maſchinen, zu einem Ganzen vereinigt werden. So indifferent dieſe Materie gegen dies Schickſal ſind, ſo iſt doch gewiß, daß eine jede nach ihrer Qualität wirkſam ſein muß, woraus folgt, daß die Verbindung der einen mit einer andern, um ein Ganzes zu bilden, eine leichtere oder eine ſchwierigere, eine innigere oder oberflächlichere iſt. Nehmen wir nun oder einen vegetabiliſchen oder animaliſchen Organismus, ſo kann ein ſolcher durch Gewalt getheilt werden. Trifft dieſelbe ſolche Theile, die keine vitalen Organe in ſich ſchließen, ſo kann der Organismus fortdauern, wie wenn einer Pflanze einzelne Blätter und Zweige, einem Thier Haare, Zähne, einzelne ſeiner Extremitäten, Sinneswerkzeuge u. dgl genommen werden. Trifft die Theilung dagegen Organe, ohne deren Thätigkeit das Leben unmöglich iſt, ſo hört der Organismus als ſolcher zu exiſtiren auf. Die Gleichgültigkeit des Theilens iſt an ihre Grenze gekommen. — Auf dem Boden des Geiſtes wächſt die Empfindlichkeit gegen die Theilbarkeit. Eine Familie iſt ein Ganzes in ihren Gliedern. Das einzelne Glied kann von dem Zuſammenleben mit den übrigen getrennt werden, ſo hört deshalb ſein einmal durch die Natur geſetztes Verhältniß nicht auf. Eben ſo eine Nation in ihren Stämmen. Die Politik kann eine Nation zerreißen. Sie kann die Individuen derſelben als Theile behandeln, wie Rußland, Oeſtreich und Preußen die Polniſche Nation zerſtückten. Der Strich auf der Landkarte wird gemacht, die Grenzpfähle werden aufgerichtet. Iſt damit ſofort das Ganze wirklich in Theile zerfallen? Haben die Glieder einer Nation deshalb aufgehört, ſich in der natürlichen Einheit ihres Weſens zu fühlen? Wird nicht aber auch in ſie ſelbſt durch das Zugehören zu einem andern Ganzen eine Veränderung eintreten müſſen? So iſt es mit der Eintheilung eines Staates, einer Stadt, in Bezirke. Sie ſind nicht bloße Theile, ſondern eigenthümliche Momente des Ganzen. Mit dem Ausdruck Theil wollen wir nur die Integration in die Totalität bezeichnen. Wir ſagen z. B. dieſer Stadttheil, der alſo dieſen Raum einnimmt, dieſe Häuſer und Straßen hat, von dieſen Menſchen bewohnt wird, allein ein ſolcher Theil hat in ſeinem Wechſelverhältniß zum Ganzen ſein eigenthümliches Weſen, durch welches er daſſelbe eben ſo beſtimmt, als er von ihm beſtimmt wird. Wir ſehen in Frankfurt a. M., in Prag u. ſ. w. die Judengaſſe und ſagen daher, in dieſem Stadttheil wohnen die Juden. Allein ohne die Juden würden eben dieſe Häuſer, würde dieſe Gaſſe gar nicht da ſein. Je höher hinauf, um ſo unzureichender wird die bloße Partialität. Von einem Epos nennen wir daher auch die einzelnen Theile

Geſänge, Rhapſodien, Abenteuer; von einem Drama Handlungen, Acte, Scenen, Auftritte; von einem Glaubensbekenntniß Artikel d. h. Glieder. Wenn wir in der Behandlung der Wiſſenſchaft von Theilen, Abtheilungen, von einem Zerfallen oder Zerlegen des Ganzen, von einer Anordnung in Abſchnitte u. dgl. reden, ſo wiſſen wir ſehr wohl, daß dieſe Art der Bezeichnung eine dem Gegenſtand unangemeſſene iſt, denn in der Wiſſenſchaft ſoll das Ganze als ein ſyſtematiſches alle Gleichgültigkeit der Theile gegen einander wie gegen das Ganze ausſchließen. Nicht nach Belieben kann man zu ihr hinzuthun oder von ihr wegnehmen.

Weil nach Krauſe die Begrenzung eines Ganzen das Großſein ausmacht, ſo wollte er die Matheſis, die den Begriff des Ganzen vorausſetze, Ganzheitslehre nennen. Wird das Ganze nach ſeinem Gehalt betrachtet, ſo ſoll daraus die Analyſis des Endlichen und Unendlichen entſtehen; wird das Ganze nach ſeiner Form genommen, wie es Verein- oder Theilganzes iſt, ſo ſoll dies die Combinationslehre ergeben. Aber das Princip der Quantität iſt das Eins und das Viele. In ſie fällt die metaphyſiſche Grundlegung der Matheſis. (Krauſe: die Lehre vom Erkennen, Göttingen, 1836, 456 ff.)

2) Die Kraft und ihre Aeußerung.

Dem wirklichen Ganzen liegt alſo doch das Weſen zu Grunde. Als die Thätigkeit, welche das Ganze ſetzt, trägt, erhält, iſt es die Kraft. Dieſer Ausdruck gehört, wie der des Ganzen und ſeiner Theile, zu den gebrauchteſten, aber auch zu denen, mit welchen man ſich am häufigſten und liebſten ſelbſt hintergeht, als ob man nämlich mit ſeiner Nennung bereits den Begriff der Sache gefaßt und die genügendſte Erklärung gegeben habe. Bei dem bloßen Sein und Daſein, Nichtſein oder Nichtdaſein, ſprechen wir noch nicht von Kraft. Erſt wenn wir Etwas als ein Werdendes, Thätiges, als ein Verhältniß der Erſcheinung zu ihrem Weſen auffaſſen, gelangen wir zur Bildung dieſer weitreichenden Kategorie. Das erſte Erwachen der Reflexion über die Begründung einer Erſcheinung vermuthet ſofort eine Kraft hinter ihr. Kraft iſt nichts Anderes, als das Weſen ſelber, jedoch mit der Beſtimmtheit, ſich in der Erſcheinung zu äußern. Die

Kraft äußert ſich nach dem Geſetz des Weſens, das ihren Inhalt ausmacht. Ihre Aeußerung iſt die Erſcheinung des Geſetzes in einer beſtimmten Vereinzelung der Thätigkeit des Weſens. Natürlich nimmt der Begriff der Kraft alle bisher entwickelten Kategorien in ſich auf und empfängt eben dadurch eine ſo vielſeitige Beziehlichkeit. Sie alle können, indem ſie bis zu ihm hin emporgerückt werden, ſich in die Beſtimmung der Kraft verwandeln, wenn nur der Unterſchied von Exiſtenz und Grund derſelben darin feſtgehalten wird. Kraft gilt der Reflexion als das Unmittelbare, wodurch eine Qualität, eine Quantität, ein Maaß geſetzt, wodurch ein Unterſchied hervorgebracht, ein Phänomen erzeugt, ein Stoff gebildet, eine Form abgegrenzt wird. Alle reale Weſenheiten werden als Kräfte ausgeſprochen: Schwere als Schwerkraft, Leben als Lebenskraft, Zeugung als Zeugungskraft, Krieg als militairiſche Kraft, Geld als Capitalkraft, Pflanzenwuchs als Vegetationskraft, Unbewegtheit als Kraft der Trägheit, Veränderung in der Zeit als Verwandlungskraft der Zeit u. ſ. w.

In unſern Tagen iſt jedoch beſonders das Verhältniß von Stoff und Kraft beliebt geworden. Die ganze Philoſophie ſcheint bei manchen unſerer Zeitgenoſſen in dieſe Reflexion aufzugehen. Keine Kraft ſoll gedacht werden können, ohne die Thätigkeit eines Stoff's zu ſein. Unter Stoff wird hier ein im Raum und in der Zeit ſinnlich wahrnehmbares Daſein verſtanden. Innerhalb der Natur iſt dieſer Satz in ſofern wahr, als die Naturkraft, obwohl ſie an ſich ein immaterielles Agens iſt, doch nicht anders als in Raum und Zeit durch die Vermittelung der Materie zu wirken vermag. Kraft der Schwere, des Magnetismus, des Lichts, der Wärme u. ſ. w. wie wären ſie ohne Materie denkbar? Aber es folgt nicht, daß ein ſtofffreies Weſen überhaupt unmöglich wäre. Kraft iſt nicht die höchſte Kategorie, bei welcher das Denken ſtill ſtehen müßte und Ariſtoteles in ſeiner Metaphyſik wie in ſeiner Phyſik beweiſt, daß der νοῦς als πάντα κινοῦν immateriell gedacht werden muß. Nur relativ iſt die Kraft an den Stoff gebunden, denn ſchon die Form geht über den Stoff hinaus. Soll dieſer Satz aber unbedingt gelten, ſo wird die Natur für das ſchlechthin Abſolute erklärt. Die

Kraft wird dann als das Verhältniß betrachtet, in welches ein Stoff, weil er einmal dieſer Stoff iſt, zu anderm Stoff treten kann. Die Kraft ſei nicht vom Stoff zu trennen. Würde der Stoff abſolut vernichtet, ſo würde auch mit ihm die Kraft vernichtet ſein, denn eine ſtoffloſe Kraft könne nicht gedacht werden. Die Conſequenz iſt in der That die Atomiſtik. Der Stoff muß dann als primitives Daſein, als ungeſchaffen, als unzerſtörbar, als ewig ſich ſelbſt gleich exiſtiren. Er ändert nur ſeine Aggregatformen. Alle Proceſſe ſind dann ein Stoffwechſel als Addition oder Subtraction gewiſſer Atome, nicht eine Stoffverwandlung. Wenn aber die Atome das Letzte ſein ſollen, ſo kann alle Veränderung auch nur eine mechaniſche, eine Veränderung des Ortes im Verlauf der Zeit ſein, alle Kraft alſo auch nur auf Attraction und Repulſion ſich beſchränken. Man hat in der modernen Naturwiſſenſchaft das Dürftige in dieſer unvermeidlichen Folgerung durch eine reichere Ausſtattung der Atome und durch eine Specification ihrer Qualität aufheben wollen. Man hat den Atomen gewiſſe Geſtalten zugeſchrieben, hat ſie mit Aetherhüllen, mit Wärmeatmoſphären umkleidet, mit rauhen oder glatten Oberflächen verſehen und die chemiſchen Elemente als eben ſo viel urſprünglich differente Atome vorausgeſetzt. Man hat ſich unſägliche Mühe gegeben, alle chemiſchen Proceſſe, alle Bildung organiſcher Producte, Protein, Fibrin, Albumin, Caſein, Blut u. ſ. w. nur durch eine veränderte Lagerung der an ſich unveränderlichen Atome zu erklären. Niemand hat zwar in einem neutralen oder gar organiſchen Product die neue Lagerung wahrgenommen, weil ja die Atome ſelber nicht wahrgenommen werden können. Man kann ſich alſo für die Wahrheit der Doctrin nicht auf die Erfahrung berufen. Man behandelt aber die Wiſſenſchaft, als ob die Erfahrung mit der atomiſtiſchen Hypotheſe ſtimme und als ob keine andere Hypotheſe möglich wäre. Man ſollte glauben, daß Atome, als ſtarre, unzerſtörliche Körperchen, nur kalt ſein könnten. Was ſoll wohl das ſchlechthin Todte für eine andere Temperatur haben können? Wie ſoll ein Atom wohl eine Gashülle, eine Wärmeatmoſphäre erzeugen? Es iſt Widerſinn, dergleichen zu denken. Sollten Atome aber gar ſich zuſammenziehen und ausdehnen können, ſo würden ſie ja nicht mehr ſich gleich ſein. Verleiht man ihnen erſt durch Temperaturveränderung Contraction und Expanſion, wo iſt dann die Grenze? Man behauptet die Nothwendigkeit ſolcher Annahme, aber man nenne doch das geringſte Phänomen, welches durch ſie wirklich begriffen wäre?

In Anerkenntniß der Täuſchungen, welche man ſich durch die Atomiſtik bereitet, hat man umgekehrt die Kraft als das urſprüngliche Weſen angeſehen, von welchem der Stoff erſt die Folge ſei. Wie ſoll man ſich aber Kraft ohne Stoff denken? Das Wort Kraftatom iſt bald gefunden, allein wenn es Kraft äußern ſoll, ſo muß es doch irgend wie und irgend wo exiſtiren. Ein reines Kraftatom wäre nichts beſſer, als Nichts. Wenn man es dem mathematiſchen Puncte verglichen hat, der auch keine Ausdehnung habe, ſo iſt das ein ſehr unglücklicher Vergleich, denn der mathematiſche Punct als ſolcher exiſtirt nur als ein Begriff, als ein wirklicher aber iſt der Punct ein materieller. In der Natur kennen wir keine Kraft, die nicht einen Stoff zum Subſtrat hätte. Kein Stoff iſt kraftlos; nur relativ ſprechen wir ſeine Kraftloſigkeit aus. Die Kraft iſt der Idealismus des materiellen Realismus. Bei ihr hört die Anſchauung der Wirkſamkeit anders, als in ihrem Effect, auf. Die Schwerkraft, die Leuchtkraft u. ſ. w. kann Niemand als Kraft ſehen. Das Wort Kraftatom iſt daher nur ein Umweg für den Begriff der Kraft ſelbſt, die in der Materie das Immaterielle, im Stoffe die Thätigkeit iſt, die er nach Außen hin übt. Kraftatom drückt die Einheit von Stoff und Kraft als unmittelbare aus, denn die Kraft kann nicht als ein ideales Prius außerhalb ihres Stoffs exiſtiren und zu ihm erſt hinzukommen. Bei dem Begriff des Geiſtes hört der Begriff des Stoffes als einer materiellen Subſtanz auf. Der Geiſt iſt inſofern lautere Kraft, actus purus, der aber eben deßhalb der Natur mächtig iſt und durch ſie äußerlich zur Erſcheinung gelangen kann. Kraft iſt die magiſche Seele des Stoffs. Die Phyſiker lieben es, von dem Kraftſtrom zu ſprechen, weil ſich die Kraft in Wellen bewege. Iſt aber die Vorſtellung der Welle nicht ebenfalls mehr ein Bild für die ideelle Natur der dynamiſchen Thätigkeit, als eine empiriſche Realität? Wenn ein Magnet ein Eiſenſtückchen an ſich zieht — ſpielen dann, wie man heut zu Tage ſagt — elektriſche Ströme an den Oberflächen dieſer Körper? Hat je ein Menſch zwiſchen dem Magneten und dem Eiſenſtückchen irgend etwas, außer der Luft, bemerkt? Schlechterdings nicht. Wir bemerken nur, daß das Eiſenſtückchen ſeine Lage verändert und ſich, ohne mechaniſch feſtgehalten zu ſein, an den Magneten anhängt. Ein ſtrömendes Fluidum, wodurch dies bewirkt wäre, hat Niemand wahrgenommen und noch weniger, daß ein ſolches nur an der Oberfläche der Körper ſpiele. Oberfläche! Welch' ein relativer Begriff, wenn man auch den glatteſten Körper durch ein Mikroskop beſchauet. Wir ſchließen nur aus der Form der Bewegung, mit welcher z. B. Eiſenfeilſpäne auf einem Papier ſich durch Magnetismus ordnen, oder aus dem Effect, z. B. der elektriſchen Funken auf der Oberfläche einer hohlen Kugel, daß Ströme und daß ſie auf der Oberfläche vorhanden ſind. Den Strom ſelber bemerken wir nicht.

Um den Begriff der Kraft richtig aufzufaſſen, muß man die verſchiedenen in ihm enthalten Momente unterſcheiden: a) die Kraft an ſich, wie ſie ſich noch nicht geäußert hat; b) die Erregung derſelben; c) die Rückkehr der Kraft in ſich aus ihrer Aeußerung.

a) Die Kraft an ſich.

Die Kraft an ſich iſt die als Erſcheinung geſetzte Exiſtenz des Weſens, wie ſie in einem beſtimmten Verhältniß als Product hervortritt. In der Erſcheinung iſt, wie wir ſehen, das Weſen enthalten. Das Weſen iſt die Kraft, aber nicht, wie es noch der Grund der Exiſtenz, ſondern wie es ſchon in dieſe übergegangen iſt. Es wirkt als Erſcheinung. Dies unmittelbare Daſein derſelben nennen wir die Kraft an ſich und beſchreiben dieſen Zuſtand durch eine Menge von Prädicaten, die ſämmtlich nichts Anderes, als das einfache Daſein des Weſens ausdrücken, indem wir ſagen: die todte, latente, ruhende, ſchlummernde, geheime Kraft. Die Kraft iſt in der Exiſtenz ſchon da, aber ſie hat ſich noch nicht geäußert und iſt inſofern verborgen. Die Kraft der Schwere z. B. iſt in jedem Körper vorhanden; ſie iſt aber in ihm nur an ſich oder latent, als ſie nicht in einer beſtimmten Beziehung geſetzt iſt. Sofern der Körper drückt, fällt u. dgl., äußert ſie ſich, tritt ſie als thätig aus ihrer nur gelaſſenen Ruhe heraus. Ein Talent iſt eine noch verborgene Kraft, ſo lange es ſich nicht in einer Production äußert Die Schwere iſt in einem Körper, das Talent in einem Menſchen ſchon da, aber in dieſem Daſein ſind ſie nur erſt an ſich als eine Möglichkeit, ſich zu äußern.

b) Die Erregung der Kraft zur Aeußerung.

Um ſich äußern zu können, muß die Kraft erregt werden. Wie geſchieht dies? Es muß eine andere Kraft ihr gegenübertreten, um ihr Gelegenheit, Veranlaſſung zu geben, aus ſich herauszugehen. Sie muß zur Thätigkeit gereizt werden. Dieſe andere Kraft iſt aber, wie man leicht erkennt, ebenfalls eine Erſcheinung und das Weſen in ihr iſt zunächſt auch ein in ihr verborgenes. Es macht den Inhalt der Erſcheinung aus, ohne ſich nach Außen hin zu erſchließen. Heißt dies etwas Anderes, als daß auch ſie, um ſich zu äußern, der Erregung bedürftig iſt?

Wie aber wird dies möglich ſein? Offenbar wird ein Daſein auf ein anderes nur inſofern erregend einwirken können, als in beiden daſſelbe Weſen vorhanden iſt. Das ſchlechthin Heterogene vermag nicht die Kraft zur Thätigkeit zu beſtimmen. Nur das dem Weſen nach Homogene iſt geeignet, der noch ruhenden Kraft einen Anſtoß zu geben. Folglich iſt es das an ſich identiſche Weſen, das ſich in den ſich entgegengeſetzten Kräften auf ſich ſelbſt bezieht. Es iſt in jeder ſeiner Erſcheinungen an ſich ganz vorhanden, aber in dem Verhältniß zu einander wird die eine Erſcheinung zum Gegenſatz der andern. Der Unterſchied des bloßen Daſeins wird zur Entgegenſetzung des Weſens gegen ſich ſelbſt, nicht wie es an und für ſich Einheit mit ſich ſelber iſt, ſondern wie es dieſe Einheit durch die Beziehung der Erſcheinungen realiſirt Wenn es alſo das gleiche Weſen iſt, das in der Duplicität der Erſcheinung ſich manifeſtirt, ſo folgt, daß diejenige Kraft, die als erregende erſcheint, ſelber erregt werden muß; es folgt weiter, daß ſie nur von derjenigen erregt werden kann, welche ſie erregen ſoll; es folgt ſchließlich, daß ſie gleichzeitig und gegenſeitig ſich erregen und durch einander erregt werden. Die Sollicitation der Kraft durch ihre Ge-

genkraft entſteht nur dadurch, daß ſie dieſe zur Sollicitation ſollicitirt. Erregen und erregt werden iſt, auf entgegengeſetzte Weiſe, in jeder der nämliche Act ihres an ſich identiſchen Weſens.

Laſſen wir uns nicht die Mühe verdrießen, zur Verdeutlichung dieſer Begriffe das Spiel irgend einer Kraft zu betrachten. Nehmen wir alſo eine mechaniſche Kraft, ſo kann ſie nur in einem beſtimmten Körper exiſtiren. Sie ſoll drücken. Dies kann ſie nur, wenn ein anderer Körper vorhanden iſt, der, als ein mechaniſches Object, den Druck in ſich aufnimmt. So haben wir einen drückenden und gedrückten Körper. Aber der gedrückte Körper drückt nicht weniger den ihn drückenden. Wäre er überhaupt nicht da und reagirte er nicht mit ſeinem Druck gegen den Druck, ſo wäre die Erſcheinung der Druckkraft gar nicht möglich. Druck iſt eine Aeußerung der mechaniſchen Kraft in zwei Körper, die ſich gegenſeitig denſelben Raum ſtreitig machen. — Im chemiſchen Proceß erregt die eine Subſtanz als Säure die andere als Baſis, indem ſie zur Erregung von dieſer erregt wird. Das Spiel der chemiſchen Kraft beginnt nicht einſeitig, ſondern zugleich auf beiden Seiten. Die chemiſche Subſtanz als ſolche iſt ein Körper, der zunächſt zu andern Körpern in einem nur mechaniſchen Verhältniß ſteht; er kann ſich alſo auch als mechaniſche Kraft äußern; als chemiſche hingegen kann er nur thätig ſein, wenn er durch eine chemiſche Entgegenſetzung ſollicitirt wird; dieſe Entgegenſetzung aber erzeugt ſich nur dadurch, weil beide Subſtanzen zuſammen in eine Einheit überzugehen ſtreben, in welcher ſie durch gegenſeitige Auflöſung ihrer unmittelbaren Individualität ſich neutraliſiren. Nur wenn die entſprechende Subſtanz mit der ihr correlaten ſich unmittelbar oder mittelbar berührt, kann der chemiſche Proceß entſtehen, ſonſt bleibt ſie unerregt. — Wir ſprechen in der Medicin von einer Erregung der Verdauungskraft durch toniſche Mittel. Was heißt dies? Wir geben einem Organismus ſolche Stoffe zu aſſimiliren, die zur Magenſäure und zur periſtaltiſchen Bewegung des Magenſacks und der Gedärme in einem homogenen Verhältniß ſind und daher einen reichlichen und gehaltvollen Chylus möglich machen. Da nun aber die ſogenannte Kraft der Verdauung zwar einen beſondern Apparat hat, jedoch gar nicht unabhängig von dem

Leben überhaupt iſt, ſo wird dieſelbe durch Alles erregt, was den Proceß des Lebens fördert, vornämlich durch Anſtrengung des Organismus, weil ſie den Stoffwechſel begünſtigt. Eine aparte Kraft zum Verdauen exiſtirt in dem Sinne gar nicht, in welchem viele Menſchen davon zu ſprechen gewohnt ſind. — So iſt es auch mit der Kraft der Phantaſie, des Gedächtniſſes, mit der Willenskraft, mit der moraliſchen Kraft u. ſ. w. Man ſtellt ſich die Thätigkeit des Geiſtes nach einer beſtimmten Richtung hin als eine Kraft vor, ſofern er ſein allgemeines Weſen, Vernunft und Freiheit, in einem beſondern Product zur Erſcheinung bringt. Wir ſagen z. B. die Kraft der Phantaſie werde durch mannigfaltige Vorſtellungen erregt. Sehr natürlich, weil das Phantaſiren als ein freies Verknüpfen von Vorſtellungen ohne Vorſtellungen überhaupt nicht möglich iſt; d. h. das Bilden von Vorſtellungen iſt ſchon an ſich eine Geſtaltung der Phantaſie.

Wenn es nun aber auch ganz richtig iſt, daß eine Kraft nur durch eine Kraft erregt werden kann, die ihr weſentlich homogen iſt, ſo iſt doch zu berückſichtigen, daß ein höher ſtehendes Weſen deshalb auf ein niedrigeres einzuwirken vermag, weil es das, was die Kraft deſſelben ausmacht, in ſich als ein conſtitutives Moment ſeiner ſelbſt beſitzt und ſich mithin von dieſer Seite auf das an ſich ihm untergeordnete Daſein einzulaſſen vermag, ſo wie umgekehrt die niedriger ſtehende Kraft einen Zugang zur höhern dadurch findet, daß ſie in derſelben an ſich mitgeſetzt iſt. Hiedurch wird oberflächlicherweiſe ein Schein hervorgebracht, als ob eine Kraft durch eine ihr ungleiche erregt werden könnte; was unmöglich iſt. Wie wir vorhin ſchon bemerkten, ſchließt der Chemismus den Mechanismus in ſich. Der Organismus enthält wiederum den Mechanismus und Chemismus, kann alſo auch mechaniſch und chemiſch wirken. Ebenſo iſt es mit der Thätigkeit des Geiſtes. Die höhere enthält die relative niedrigere und kann folglich zu ihr zurückgehen. Sie kann alſo auch durch dieſelbe erregt werden, denn ſie ſelber iſt ja weſentlich ohne ſie nicht zu denken. Der Wille z. B. enthält das Denken in ſich. Man kann, was man will, bedenken. Der Wille erſcheint, weil er das Denken in ſich aufhebt, als das höhere Moment, kann aber, da er ohne Denken gar nicht Wille wäre, durch das Denken zu einem beſondern Entſchluß beſtimmt werden. Das Denken iſt dem Willen nicht heterogen. Die niedrigere Potenz vermag nur dadurch zur Erregerin der höhern zu werden, daß ſie in ihr ſich ſelber wieder antrifft.

c) Die Rückkehr der Kraft in ſich aus ihrer Aeußerung.

Die Kraft äußert ſich, indem ſie eine Veränderung in einem andern Daſein hervorbringt. Worin beſteht dieſe Aeußerung? In der einfachen Uebertragung ihres Weſens nach einer beſtimmten Richtung. Das Weſen bleibt ſich an ſich gleich, erſcheint aber durch die Mannigfaltigkeit ſeiner Beziehung als ein verſchiedenes. Seine Kraft ändert ſich nicht, ſondern wechſelt nur ihr Verhältniß.

In dieſer Relativität ſpielt die Quantität der Kraft eine große Rolle. Sie wird ſtärker oder ſchwächer; ſie bewirkt mehr oder weniger. Es läßt ſich inſofern Alles auf ſie anwenden, was von der Extenſion und Intenſion früherhin bei dem Begriff der Quantität geſagt iſt. Nach der Qualität der Kraft verändert ſich hier die Modalität ihrer Erſcheinung. Die mechaniſche, chemiſche, organiſche und geiſtige Kraft verhalten ſich nach ihren eigenthümlichen Geſetzen. Die Kraft der Schwere ſteht in einem directen Verhältniß zur Maſſe. Soll z. B. die Kraft eines Drucks verſtärkt werden, ſo muß das Gewicht der drückenden Maſſe vermehrt werden. Soll die Tragkraft verſtärkt werden, ſo muß die Maſſe oder die Intenſität ihrer Cohäſion verſtärkt werden. Vermindert man im erſten Fall das Gewicht, ſo ſchwächt man damit die Kraft des Druckes. Vermindert man im zweiten Fall die Maſſe oder die Intenſität ihrer Cohäſion, ſo ſchwächt man damit die Tragkraft. Alle mechaniſche Kraft, ſo wie die Kraft der ſogenannten Imponderabilien, nimmt in ihrer Intenſität nach dem umgekehrten Quadrat der Entfernung ab. Dies Geſetz muß alſo in der Thätigkeit der Kraft der Attraction der Maſſen, der Vibration des Tones, der Strahlung der Wärme, der Bewegung des Lichts, der magnetiſchen und elektriſchen Polarität erſcheinen. Wenn man von einem Verbrauch der Kraft ſpricht, ſo verſteht man darunter das Verſchwinden des Subſtrates der Kraft, weil mit ihm auch die Aeußerung der Kraft erlöſchen muß. Wenn alles Waſſer eines Dampfmaſchinenkeſſels in Dampf verwandelt iſt, ſo hört auch die Entwickelung des Dampfes auf und die Maſchine muß ſtill ſtehen. Umgekehrt wenn alle Kohlen verbrannt ſind, ſo hört die Heizung des Keſſels und damit ebenfalls die Entwickelung des Dampfes auf. Ohne Waſſer wie ohne Feuer iſt die Verwandlung des Waſſers in Dampf und damit die Erzeugung der Dampfkraft unmöglich. Dieſe uns ſo geläufig gewordene Kraft iſt unmittelbar der Dampf ſelber. Nach dem Geſetz aller Gaſe hat er die Tendenz abſoluter Expanſion und drückt alſo auf jeden ſeiner Ausdehnung widerſtehenden Körper. Je größer das Quantum des Dampfes iſt, das in jedem Augenblick in einem geſchloſſenen Raum hervorgebracht wird, um ſo mehr verſtärkt ſich natürlich die elaſtiſche Gewalt des Dampfs. Der Grund ihrer Intenſität hängt von dem Grade der Heizkraft ab, welche wiederum die Temperatur des Waſſers, damit die größere oder geringere Schnelligkeit ſeines Uebergangs aus dem Zuſtande der Flüſſigkeit in den der Dehnſamkeit und durch ſie den Grad der Geſchwindigkeit und Energie in der Bewegung der Maſchine beſtimmt. Im Feuer, im Waſſer, im Dampf iſt es alſo die Kraft der Wärme, die ſich thätig zeigt. Aber was iſt die Wärme? Iſt ſie eine beſondere Kraft? Sie iſt Auflöſung der Cohäſion der Materie, keineswegs eine beſondere Qualität derſelben Iſt die Cohäſion eines Stoffs abſolut zerſtört, ſo iſt er, in ſofern er dadurch auf andere Materien wirkt, als Kraft verbraucht; die Kohlen verbrennen, das Waſſer verdunſtet. So iſt es in allen ähnlichen Fällen, in denen der Ausdruck Verſtärkung oder Schwächung der Kraft mit einer Vermehrung oder Verminderung eines materiellen Subſtrats zuſammenhängt Wir ſprechen von der militäriſchen, der finanziellen Kraft eines Staats. Jene verſtärkt ſich, wenn er die Anzahl ſeiner Soldaten vermehrt; ſie ſchwächt ſich, wenn er ſie vermindert. Dieſe verſtärkt ſich, wenn ſeine Einnahme ſeine Ausgabe, ſie ſchwächt ſich, wenn ſeine Ausgabe ſeine Einnahme überſteigt. Sind alle Einnahmen verausgabt, ohne daß neue Geldquellen ſich eröffnen laſſen, ſo iſt die finanzielle Kraft verbraucht; der Staat iſt bankerutt. Menſchen ſind das Subſtrat der militairiſchen, Metall das der finanziellen Kraft.

Es kommt aber auf die Natur des Weſens an, ob die Thätigkeit ſeiner Kraft ſein Daſein und damit die Kraft ſelbſt vernichtet oder ob vielmehr das Daſein dadurch erhalten und die Intenſität der Kraft durch ihre Aeußerung verſtärkt wird. In einem Magneten z. B. iſt die Polarität das Weſen. Kommt ſie zur Aeußerung, ſo wird dadurch an der Materie des Magneten nichts vermindert und die Intenſität geſteigert. Ein Organ wird durch ſeine Thätigkeit geſtärkt, weil es in ihr ſein Weſen verwirklicht, wie die Zunge im Schmecken, das Auge im Sehen, das Ohr im Hören. Es bedarf nur einer Ruhe zur Wiederherſtellung. Es verbraucht ſich nicht, ſondern ermüdet nur, kräftigt ſich aber durch ſeine Thätigkeit. Nur wenn ihm die in ſeinem Weſen liegende Reproduction unmöglich gemacht, wenn es über das Maaß ſeiner Capacität angeſtrengt wird, erfolgt ſeine Abſtumpfung oder gar Vernichtung.

Für die Beſchreibung geiſtiger Thätigkeit bedienen wir uns nun auch des Wortes Kraft und zwar ſogar mit Vorliebe. Es gibt keine geiſtige Thätigkeit, die man nicht Kraft getauft hätte. Es iſt jedoch oben ſchon bemerklich gemacht, daß dieſe Bezeichnung hier oft zu Mißverſtändniſſen führt und daß ſelbſt der Begriff des Lebens bereits über den der Kraft hinausgeht, obwohl man mit dieſem Wort oft das Aeußerſte des Verſtändniſſes erreicht zu haben glaubt. Das Leben iſt weſentlich Proceß und in ihm exiſtirt deshalb nicht eine beſondere Lebenskraft. Dieſe iſt ein Phantom des abſtracten Verſtandes. Sie gehört zu den übrigen Gottheiten, die er hier aus jeder Function des Lebens als Nervenkraft, Muskelkraft, plaſtiſche Kraft, Verdauungskraft, Zeugungskraft u. ſ. w. erſchafft. Weil eine Function einen beſondern Apparat hat, ſo ſoll nun auch eine beſondere Kraft in demſelben exiſtiren. Aber die Function iſt ſelber die Kraft. Die Zerſtörung ihres Organs muß folglich die Function und damit die ſogenannte Kraft aufheben. Wenn ein Krebs die Magenwände zerfrißt, ſo iſt zuletzt keine Verdauung mehr möglich. Wenn eine Eiterung die Lungenzellen vernichtet, ſo muß endlich das Athmen aufhören. Wenn die Hirnmaſſe ſich erweicht, ſo können keine Innervationen mehr von den zerſtörten Puncten ausgehen u. ſ. w. Weil jedoch das Leben die in den Organen thätige Einheit iſt, ſo ſehen wir, daß die Exiſtenz des Organs allein nicht hinreicht, den Proceß des Lebens zu realiſiren. Die Muskelfibern haben eine Contractilität, welche durch die Nerven in ihrer Richtung beſtimmt wird. Jeder Muskel hängt in ſeiner Bewegung von beſtimmten Nerven ab. Wird dieſer zerſtört, ſo hört damit auch die Möglichkeit der Bewegung des Muskels auf und damit wiederum die des Knochens, der durch den Muskel gehoben oder geſenkt wird. Ein Rückenmarkkranker verliert, wie wir ſagen, die Kraft, ſeine Füße zu bewegen; der Muskelapparat iſt bei ihm noch vorhanden, aber der Kranke vermag ihn nicht mehr zu beleben, weil die Nerven vertrocknet ſind, welche vom Rückenmark aus dieſe Muskeln nach einer beſtimmten Richtung hin erregten. Das Gehirn vermag alſo auch ſeine Innervationen nicht mehr bis zu den Nerven fortzuleiten, welche allein die Muskeln zur Contraction und Expanſion zu reizen vermögen, weil das Mark nicht mehr exiſtirt, durch welches hin die Bewegung vermittelt werden müßte. So iſt es auch mit der ſogenannten Zeugungskraft. Der Apparat für ſie kann noch in den uropoetiſchen Organen exiſtiren. Wenn aber das Leben nicht mehr ſo viel überſchüſſigen Stoff producirt, als zur Bildung des Samens oder des Blutes nothwendig iſt, ſo erliſcht die Zeugungskraft. Die Muskeln des Zeugungsapparats ſchwellen nicht mehr von ſeiner nach Entäußerung drängenden Fülle und welken daher runzlich und ſchlaff zuſammen. Die Zeugungskraft iſt nicht eine dieſem Organe als ſolchem inwohnende beſondere Kraft. Sie inhärirt vielmehr dem Leben ſelber, das ſich durch ihre Vermittelung äußert, denn freilich der Eunuch kann nicht zeugen, wie heftig in ihm auch der Zeugungstrieb wüthe.

In der Thätigkeit des Geiſtes iſt die Einheit deſſelben weſentlich, wie wir oben ſchon bei dem Verhältniß des Denkens und Wollens auseinandergeſetzt haben. Es exiſtiren gar keine beſondere Seelenkräfte, ſondern der Geiſt iſt ſelber die Kraft, die ſich nach verſchiedenen Richtungen äußert, wie Herbart ganz richtig die Realität der Seele in ihre Selbſterhaltung durch das Vorſtellen geſetzt hat; jede Vorſtellung könnte als eine Kraft verſelbſtſtändigt werden. Im gewöhnlichen Leben mag man zur Bequemlichkeit von Kräften der Seele ſprechen, allein in der Wiſſenſchaft darf man nicht vergeſſen, daß die Seele actus purus iſt. Die Menſchen ſprechen z. B. von der Kraft des Gedächtniſſes.

Exiſtirt aber eine ſolche? Wirkt eine ſolche ſelbſtſtändig für ſich oder iſt nicht, was man Gedächtniß nennt, ein beſtimmtes Product des Geiſtes, das ohne Denken und Wollen unmöglich iſt? Muß ich nicht den Willen haben, etwas zu behalten? Muß ich nicht wiſſen, was ich behalten will? Muß ich nicht, etwas nicht zu vergeſſen, es in mir wiederholen? Wir ſagen vom Gedächtniß Jemandes, es werde ſchwach und laſſen uns dies Urtheil als ein fait accompli gefallen. Warum wird es ſchwach? Weil der Menſch z. B. im vorgerückten Alter es nicht mehr ſo cultivirt, als in der Jugend, weil er bei erhöhter Theilnahme für Sachen und Perſonen gleichgültiger gegen Namen und Zahlen wird, weil er ſich auf die Schrift als Surrogat des Gedächtniſſes verläßt, weil er, was er von neuen Gebilden in ſeiner Seele hervorbringt, nicht ſo oft reproducirt, weil er, ſchon erfüllt mit einem reichen Inhalt der Erfahrung, gar nicht ein ſo großes Intereſſe hat, neue Vorſtellungen ſich anzueignen und in ſich zu befeſtigen. Eine beſondere mnemoniſche Kraft anzunehmen, iſt eine der vielen Illuſionen, die wir uns mit dieſem Wort erſchaffen. Man verwandelt eben eine auf ganz anderm Wege zu Stande kommende Thatſache in die Form des dynamiſchen Verhältniſſes; eine Manier, die ſich auf Alles ausdehnen läßt, wo Etwas nicht blos als Summe, wie bei dem Ganzen und ſeinen Theilen, ſondern als Product erſcheint. Beſonders berühmt oder vielmehr berüchtigt iſt die Verwandlung von nur mathematiſchen Functionen in phyſiſche Kräfte in der Newtonſchen Gravitationstheorie. Sie hat eine urkundliche Darſtellung und logiſche Kritik in einem Buch erfahren, deſſen Titel freilich ein anderer hätte ſein müſſen, das Publicum aufmerkſam zu machen: Dittmann; die Erde ein Himmelskörper. Ein kritiſcher Hinblick auf die Geſchichte und Wiſſenſchaft der Aſtronomie. Kiel 1857. Die Ungenauigkeit, Verworrenheit und logiſche Selbſtvernichtung der Newtoniſchen Beſtimmungen ſind darin auf überraſchende Weiſe mit ſeinen eigenen Worten dargelegt. Als mathematiſche ſind ſie richtig. Hier liegt Newtons Größe. Als phyſiſche aber verwickeln ſie ſich in Widerſprüche, die nur künſtlich verdeckt werden können.

Die Aeußerung der Kraft als ſolche iſt endlich, weil ſie nur als beſtimmte möglich iſt. Ohne eine Veränderung hervorzubringen, würde ſie gar nicht ſich geäußert haben. Die Veränderung iſt nothwendig eine durch ihre Schranken beſtimmte, alſo eine Erſcheinung, die ſich von jeder andern unterſcheidet. Wenn aber das Subſtrat der Kraft fortdauert, ſo kann die Aeußerung ſich wiederholen. Es kommt dann auf die Natur der Kraft an, unter welchen Bedingungen ihre Aeußerung von Neuem möglich iſt. Dieſe Möglichkeit einer Erneuung der Aeußerung erſcheint als eine Rückkehr der Kraft in ſich ſelbſt. Wir ſagen, eine Kraft müſſe erſt ruhen, ſich ſammeln, ſich wieder concentriren, bevor ſie ſich auf's Neue zu äußern vermöge. Was hier Kraft genannt wird, iſt das Weſen ſelber in ſeiner Exiſtenz. In der Materie als mechaniſcher hört die Kraft als ſolche nie auf, zur Aeußerung bereit zu ſein, denn die Schwere iſt von dem Materiellen unabtrennlich. Im Chemiſchen iſt die Neiglichkeit eines Stoffs zu den ihm möglichen Verbindungen ebenfalls mit dem Stoff ſelber unmittelbar Eines, hängt jedoch, ſich zu äußern, von Bedingungen ab. Eiſen z. B. kann ſich mit Kohle vereinigen, allein nur, wenn es ſich in flüſſigem Zuſtand befindet. Das Product ihrer Vereinigung iſt der Cementſtahl. Im Organiſchen äußert ſich die Kraft deſſelben durch die Entwickelung und Erhaltung ſeiner Formen, indem es den Stoff derſelben unaufhörlich verwandelt. Die beſtimmte Thätigkeit eines beſondern Organs erſcheint als eine beſondere Kraftäußerung des Lebens. Ein Muskel dehnt ſich aus — ſo äußert er, wie wir ſagen, ſeine Kraft; er zieht ſich zuſammen — ſo äußert er ebenfalls ſeine Kraft. Die eine dieſer Aeußerungen ſetzt ſich die andere voraus. Ohne Expanſion würde nicht die Contraction, ohne Contraction nicht die Expanſion erfolgen können. Die Muskelkraft exiſtirt nicht als eine aparte Kraft außerhalb des Muskels, die ihm gegenüber etwas Selbſtſtändiges wäre, ſondern ſie iſt die Thätigkeit des Lebensproceſſes überhaupt in dieſem Organ. Die einzelne Expanſion oder Contraction iſt ein endlicher Act. — Seinem Organismus gegenüber verhält der Geiſt ſich als eine in ſich unendliche Kraft. Da er aber für die Vermittelung ſeiner Erſcheinung an den Organismus gebunden iſt, ſo muß er ſich den Geſetzen deſſelben unterwerfen. Die pſychiſche Action zehrt das materielle Subſtrat auf. Es tritt das Bedürfniß der Reproduction durch Schlaf und Ernährung ein. Die einzelne Aeußerung des Geiſtes als ſolche iſt, abgeſehen von der möglichen Unendlichkeit ihres Inhalts, eine endliche, in der Zeit vorübergehende. Man kann den Begriff der Kraft auf den Begriff des Geiſtes anwenden, wie dies tauſendmal geſchehen iſt, aber man muß auch das Bewußtſein haben, daß man mit dieſer Kategorie dieſen Begriff nicht erſchöpft. Man hat auch die Vorſtellungen des Geiſtes mit Kräften verglichen. Das gewöhnliche Bewußtſein, das ſich ſelbſt nicht begreift, ſpricht in ſolcher Weiſe, als ob die Vorſtellungen in uns ſelbſtſtändige Weſen wären, die ſich nach den Geſetzen der Statik und Mechanik bewegten, ſo daß das Bewußtſein nur als der an ſich leere Reflex des Spiels der Vorſtellungen erſcheint. Die eine Vorſtellung wird ſtärker in dem Maaß, als eine andere ſchwächer wird; die eine erhebt ſich in den leeren Raum des Bewußtſeins, während eine andere ſinkt; einige Vorſtellungen bilden eine Reihe, die ſich abſchließt oder ſich wieder zerſtreuet; eine neu auftauchende Vorſtellung durchbricht einen Phalanx anderer Vorſtellungen mit ihrer ſiegreichen Kraft u. ſ. w. Dies iſt, wie geſagt, die Weiſe, wie wir im gewöhnlichen Leben uns ganz paſſend ausdrücken. Aber in der Wirklichkeit ſind alle unſere Vorſtellungen unſerm Selbſtbewußtſein untergeordnet. Dies bleibt ihre Macht, ſo lange wir geiſtig geſund ſind oder wachen. Die Erkrankung des Geiſtes beſteht in dem Verluſt der Freiheit, unſere Vorſtellungen beſtimmen zu können. Wir fallen dann in denſelben Zuſtand herunter, der im Schlaf als Traum ſtattfindet. Das Träumen iſt die gedanken- und willenloſe Anarchie der in der Seele ideell enthaltenen, ſich ſelbſt überlaſſenen Vorſtellungen. Für die Pſychologie des Irrſinns wie des Traums iſt daher jene mechaniſche Dynamik, welche die Herbartſche Schule mathematiſche Pſychologie zu nennen pflegt, ganz berechtigt, nicht aber für den geſunden, wachen, bei ſich ſeienden, ſeiner ſelbſt und ſeiner Vorſtellungen mächtigen Geiſt.

Das Wort *Energie*, deſſen ſich unſer Zeitalter ſo gern bedient, drückt eigentlich den *Uebergang* der Kraft zur Aeußerung aus. In der Aeußerung als ihrem Aeußern iſt die Kraft als ihr Inneres enthalten.

3) Das Innere und Aeußere.

Das Weſen iſt als Totalität die Kraft, die als in ſich ſeiende mit der Aeußerung, worin ſie ſich manifeſtirt, identiſch iſt. Das Innere und Aeußere ſind die beiden Seiten derſelben Erſcheinung. Das Innere iſt in dem Aeußern als deſſen Inhalt geſetzt und das Aeußere iſt die Form, ohne welche das Innere nicht erſcheinen würde. Das Weſen hat den Trieb, ſich als Erſcheinung zu ſetzen. In der Exiſtenz, in welche es ſich aus ſich als dem bis dahin dunkeln Grunde überſetzt, bewährt es ſeine Kraft, die, ſo lange ſie ſich nicht äußert, in dem Daſein als eine verborgene, als eine vis occulta, als ein myſtiſches Weſen das Innere iſt. In der Aeußerung der Kraft wird offenbar, was an ihr iſt. Eine Kraft wird in ſich zurückgehalten, bis ſie erregt wird. Sie wird erregt, indem eine dem Weſen nach gleiche Kraft ſie zur Thätigkeit ſollicitirt. Die ruhende Kraft muß geweckt werden. Geſchieht dies, ſo geht ſie in die Aeußerung über und zwar nach ihrem ganzen Weſen. Folglich iſt in dem Aeußern der nämliche Inhalt, wie in der Kraft vorhanden. Sie macht das Innere dieſes Aeußern aus. Die Intenſität der Kraft kann ſich im Raum und in der Zeit vermindern, aber das in ihr gegenwärtige Weſen ſich nicht verändern. Die Sonne attrahirt die Erde nicht blos mit einem Theil ihrer Kraft, ſondern mit ihrer ganzen Kraft. Ein Magnet zieht einen Körper nicht mit einem Theil ſeiner Kraft, ſondern mit ſeiner ganzen Kraft an. Eine chemiſche Subſtanz vereinigt ſich mit einer polariſchen Subſtanz nicht blos relativ, ſondern abſolut und rückhaltslos mit der ganzen Kraft ihres Gegenſatzes. Eine Pflanze bringt die Zelle eines Blattes mit der nämlichen ungetheilten Kraft hervor, wie die Zelle einer Blüthe. Ein Thier aſſimilirt mit derſelben totalen Kraft, mit welcher es excernirt und ſecernirt. In die Bildung der geringfügigſten Vorſtellung oder des unbedeutendſten Entſchluſſes tritt die Selbſtbeſtimmung eben ſowohl ungetheilt ein, als in die Bildung des erhabenſten Gedankens, des kühnſten Vorſatzes. Das Innere wie das Aeußere iſt jedes ſelber das Ganze, weil jedes das Andere in ſich enthält. Eine vortreffliche Nachweiſung der Dialektik des Innern und Aeußern in der unorganiſchen, wie in der organiſchen Natur hat Hegel in ſeiner Phänomenologie unter dem wenig geleſenen Abſchnitt von der beobachtenden Vernunft gegeben.

Das Verhältniß des Innern und Aeußern iſt unmittelbar das ihrer formalen Identität; dieſe geht in die Entgegenſetzung des Innern gegen das Aeußere über, welche ſich in die reale Einheit des Innern mit ſeinem Aeußern oder in die Wirklichkeit auflöſt.

a) Die formale Identität des Innern und Aeußern.

Unmittelbar iſt es Eine und dieſelbe Exiſtenz, die als Inneres wie als Aeußeres erſcheint. Als Inneres, ſo iſt ſie die Einheit aller Unterſchiede; als Aeußeres, ſo iſt ſie die Mannigfaltigkeit der Beziehungen, in welche ſich die Einheit des Ganzen unterſcheidet. Das Innere iſt die geſtaltende Kraft des Weſens, das Aeußere das Reſultat, die Erſcheinung dieſer Thätigkeit.

Da nun das Weſen ſich an ſich gleich bleibt, während die Erſcheinung veränderlich iſt, ſo kommt es auf das Innere als das Weſentliche an und das Aeußere, als die möglicher Weiſe wechſelnde Form, nimmt gegen daſſelbe die Bedeutung des Unweſentlichen an.

Aber dieſe Unweſentlichkeit exiſtirt nur relativ, denn ohne ſie würde das Weſen nicht das Verhältniß eines Innern haben können; d. h. das Aeußere, wie es auch erſcheine, iſt dem Weſen als die Form der Aeußerung ſeiner Kraft weſentlich. Weil das Innere ein Inneres nur iſt, indem es ſich als ein Aeußeres ſetzt, ſo ſind ſie identiſch. Die Form der Einheit beſteht in dem Setzen ihrer Unterſchiede und die Form der Unterſchiede darin, in die Einheit zurückzugehen.

Das Innere eines Kreiſes iſt der von der Peripherie umſchloſſene Raum, aber eben das ſich Abſchließen des Raums in dieſer Form iſt das Aeußere der Kreisfigur. Jener Raum und dieſe Form fallen zuſammen. Die Wärme als der innere Proceß in einem Körper iſt mit ihrer Aeußerung in der Form der Ausdehnung ſeiner Materie identiſch. Ohne dieſe äußere Form würde die Wärme gar nicht da ſein. Die Seele iſt das Innere des Organismus, das in ſeiner Bewegung ſich als thätig äußert, Ohne ihre Unterſchiede würde die Seele nicht in ihm exiſtiren. Aus einem Körper, der nicht mehr durch ſie bewegt wird, iſt ſie als ſein Inneres entflohen. Ein Körper, deſſen äußere Form nicht mehr durch die Selbſtbeſtimmung ſeines Inneren hervorgebracht wird, iſt todt.

b) Entgegenſetzung des Innern und Aeußern.

Die formale Einheit des Innern und Außern enthält alſo ihre Entgegenſetzung. Das Innere iſt Inneres nur im Gegenſatz zum Aeußern und umgekehrt. Jedes bezieht ſich durch ſein Anderes auf ſich ſelbſt und durch ſich ſelbſt auf ſein Anderes. Es ſind abſolute Wechſelbeſtimmungen. Bei mechaniſchen Verhältniſſen kann daher die Begrenzung des einen Daſeins durch ein anderes das eine zum Innern des andern als ſeines Aeußern machen. Für die Puncte der Peripherie iſt der ihnen entgegengeſetzte Mittelpunct des Kreiſes ihr Inneres, wie ſie ſein Aeußeres. Gegen die Küſtenländer Afrika's iſt das von ihnen umgrenzte Land das innere, centrale Afrika. Dem Inlande iſt das Ausland entgegengeſetzt. Für ein Haus grenzen ſeine Wände den von ihnen umſchloſſenen Raum als ſein Inneres ab. Das Blut, das in den Adern rollt, iſt ein gegen ihre Schläuche Inneres, dem es entgegengeſetzt iſt. In höhern Verhältniſſen iſt das Aeußere als die beſtimmte Form der Erſcheinung die Gegenſeite des Innern. Die Vorſtellung iſt dem Worte, in welchem ſie ſich äußert, als ſein Inneres entgegengeſetzt. Die That iſt als ein Aeußeres der Geſinnung als dem Innern, aus welchem ſie entſpringt, entgegengeſetzt u. ſ. w. Vorzugsweiſe gilt der Geiſt als das Innere gegen die Natur als das Aeußere. Aber die ganze Natur vom kosmiſchen Nebel an bis zur menſchlichen Geſtalt hat keine andere Tendenz, als den Geiſt in Raum und Zeit offenbar werden zu laſſen. Sie iſt nicht ein Aeußeres als ein Fremdes gegen ihn, ſondern ſie iſt ſein Aeußeres. Wenn man aber von dieſem Verhältniß abſieht und die Natur für ſich betrachtet, ſo iſt, was ihr Inneres genannt wird, in ihrem Aeußern gegenwärtig, denn es iſt ihre Qualität, ihre Kraft, ihr Maaß, ihre Cauſalität und Zweckmäßigkeit, Beſtimmungen, die ſie nichts weniger als geheimnißvoll verbirgt, ſondern unverſchleiert auslegt.

Nur relativ iſt ihr Weſen für uns Myſterium, ſo lange wir es nämlich noch nicht erkannt haben; das iſt aber nicht ihre, ſondern unſere Schuld. So Vieles, was früher ein unerkanntes Innere der Natur war, iſt nunmehr aus derſelben Aeußerlichkeit erkannt.

Hegel macht die Bemerkung, daß wegen der Congruenz des Innern und Aeußern ein Nur Inneres eben ſo äußerlich und ein Nur Aeußeres eben ſo innerlich ſei. Er will ſagen, daß etwas, das als ein nur erſt im Innern vorhandenes exiſtirt, damit in die Kategorie der Unmittelbarkeit des Seins fällt und daß es erſt, wenn es ſich ihm ſelber als ein auch äußeres Daſein entgegenſetzte, ſich als ein Inneres beſtimmen würde; ſo wie umgekehrt ein nur erſt Aeußeres auch erſt ein inſichſeiendes iſt, das ſich noch nicht von ſich unterſchieden, ſein Inneres noch nicht herausgeſetzt hat. Eine Geſinnung, die ſich nicht in Handlungen äußert, iſt ſo lange noch eine äußerliche. Erſt wenn ſie zur That herausginge, würde ſie damit ein von ihrer Aeußerung ſich unterſcheidendes Innere. Nun erſt würde ſich zeigen, was an ihrer Innerlichkeit daran iſt, die als ſolche nur ein unmittelbares Daſein iſt. Ein Stück Eiſen iſt ein äußerliches Daſein. Es hat die Möglichkeit, magnetiſirt zu werden. Dieſe iſt an ihm ein nur Inneres, bis es in polariſche Wechſelwirkung träte und in ihr zeigte, was das Innere ſeines Aeußern iſt.

Jedoch iſt zu bemerken, daß der Ausdruck *Innerlichkeit* und *Aeußerlichkeit* dem des Innern und Aeußern noch eine Nebenbedeutung gibt, denn er ſoll das Weſen an ſich und das Erſcheinen deſſelben in den Gegenſatz der *Tiefe* zur *Oberfläche*, der *Wahrheit* zum *Schein* hinſtellen. Aeußerlich erſcheine ein Daſein oft ganz anders, als es innerlich ſei. Die Oberfläche verhülle oft einen ganz andern Kern. Man müſſe vom Aeußerlichen abſehen und ſich an das Innerliche halten u. dgl. m. Man ſpricht auch im Superlativ von dem *Innerſten* eines Weſens und ergeht ſich in Declamationen über die Schwierigkeit, zu demſelben zu gelangen und es zu faſſen. Ja, man behauptet wohl geradezu, daß das Innere, wie viel mehr das Innerſte, uns ſchlechthin unerkennbar ſei. Nun iſt gewiß, daß die Erſcheinung das Weſen zum Inhalt haben muß, alſo auch, daß wir durch Vermittelung der Erſcheinung das Weſen zu erkennen vermögen. Im einzelnen Fall iſt das Geſetz, in der Form der Inhalt, in den Theilen das Ganze, in der Aeußerung die Kraft, in dem Aeußern das Innere gegenwärtig. Es bedarf folglich erſt einer abſtracten Trennung der Einheit dieſer Gegenſätze, um das Innere zu einer in der Nacht der Unbeſtimmtheit unergründlichen Tiefe und das Aeußere im Tag des beſtimmten Unterſchiedes zu einem weſenloſen Schein zu machen.

Die Anerkenntniß der Identität des Aeußern mit ſeinem Innern ſoll alſo nicht heißen, daß bei der Erſcheinung als ſolcher ſtehen geblieben werden dürfe. Dann würde das Erkennen ein eben ſo äußerliches werden, als das Wollen. Jenes würde in den roheſten Empirismus, dieſes in die flachſte Werkheiligkeit verfallen. Sie ſoll vielmehr heißen, das Vertrauen zu haben, in der Erſcheinung das Weſen entdecken zu können, weil dieſelbe ohne die Entäußerung des Weſens als Grund zur Exiſtenz gar nicht da ſein würde, das Weſen mithin in ihr ſich gar nicht verleugnen kann. Die Innerlichkeit eines tiefen Gemüths iſt nur ſo groß, als dies in den Gefühlen, Worten und Handlungen eines Menſchen zum Vorſchein kommt. Der tiefſte Schmerz z. B. kann ſich im thränenloſen Verſtummen äußern. Der Menſch erſtarrt in ſeinem Jammer. Aber auch die Aeußerlichkeit eines flachen Gemüths wird nach der Flüchtigkeit, Wandelbarkeit, Geſchwätzigkeit und Unzuverläſſigkeit im Betragen eines Menſchen gemeſſen. Wenn Shakeſpeare die Tiefe ſeines Gemüths nicht in den Worten ſeiner Sonette geäußert hätte, ſo würde ſie für uns nicht in ihrer directen Innerlichkeit erſcheinen, und wenn wir nicht die Briefe des Herrn v. Genz hätten, ſo würden wir nicht wiſſen, bis zu welchem Grade er an die Oberfläche der Dinge verloren, wie ſehr er veräußerlicht war.

Etwas ganz Anderes iſt es, daß die Reflexion als eine irthümliche im Aeußern das zu Grunde liegende Innere zu *verkennen* und ſich durch die Oberfläche der Erſcheinung über die Eigentlichkeit des Weſens zu täuſchen vermöge. Eben ſo iſt es möglich, daß ein Erkennen, weil es im Aeußern ſtehen bleibt, nicht in das Innere dringt, wenn es auch nicht, wie das Verkennen, ein *anderes Innere* vorausſetzt, als im Aeußern zur Erſcheinung gekommen. Man bedient ſich der Entgegenſetzung des Innern gegen das Aeußere gern, theils, um das Erkennen ganz abzulehnen, theils, um eine Erſcheinung zu einer ganz andern umzudeuten, als ſie ſich unmittelbar darſtellt. Man lehnt das Erkennen ab, indem man die Unmöglichkeit behauptet, in dem Aeußern das Innere finden zu können. Wir ſind dieſer Wendung ſchon in andern Geſtalten begegnet, denn ſie iſt nur die äußerſte Zuſpitzung der Tendenz, in den Eigenſchaften das Ding an ſich, in der Erſcheinung das Weſen, in der Thatſache das Geſetz, in der Aeußerung die Kraft nicht anzuerkennen und das Ding an ſich, Weſen, Geſetz, Kraft zu etwas Unbekanntem zu ſtempeln. Dieſe Manier, erſt lang und breit die Eigenſchaften eines Dinges, die Normalität eines Proceſſes, die Aeußerungen einer Kraft zu beſchreiben, dann aber mit Einem Mal umzuſpringen und zu verſichern, daß uns das Innere der Erſcheinung ewig unbekannt bleiben müſſe und wir daher uns mit der Kenntniß der äußern Schaale zu begnügen hätten, hat etwas ſehr Vornehmes. Es läßt uns in einen Eifer des Erkennens blicken, deſſen tiefes Streben unerſättlich iſt. Die Menſchen lieben es, ihrer Eitelkeit damit zu ſchmeicheln. Aber man benutzt jene Kategorie auch, um eine Erſcheinung zu einer ganz andern, als welche ſie ſich darſtellt, umzudeuten. Wenn ein Unternehmen ſchlecht ausfällt, ſo zieht man ſich wohl hinter die Verſicherung zurück, daß es eigentlich, an ſich, im Innern der Urheber, vortrefflich geweſen ſei, nur als Erſcheinung ſei es unvollkommen gerathen. Gewiß kann nun auch ein an ſich gutes und treffliches Werk in ſeiner Entwicklung gehemmt und verkümmert werden; dann wird man aber ſelbſt in ſeinen Anfängen, in ſeinen Fragmenten noch die unerkennbaren Spuren ſeiner Tüchtigkeit entdecken. Wenn aber das von Hauſe aus Mangelhafte damit entſchuldigt werden ſoll, daß die Ausführung hinter dem eigentlichen Plan zurückgeblieben ſei, ſo wird dadurch die Unvollkommenheit des Aeußern nicht geändert. Wenn ein Schauſpieler ſchlecht ſpielt, ſo mag er noch ſo viel von der tiefen Auffaſſung reden, mit welcher er die Rolle in ſein Inneres aufgenommen habe, ſein Spiel gewinnt nichts durch dieſe Verſicherung. Oder wenn ein Dichter ſchlechte Verſe macht, ſo hilft uns nicht, daß er die beſten hat machen wollen. Wenn ein Menſch eine ſchmutzige Handlung begeht, ſo kann alle

Reinheit, die in dem Innerſten ſeiner Seele wohnen ſoll, die Handlung nicht von ihrem Schmuz reinigen. Umgekehrt wird aber auch das Gute, Aechte und Große dadurch in ſein Gegentheil zu verkehren verſucht, daß man ſeinen Urſprung auf ſchlechte und kleinliche Motive zurückführt. Dieſe großen Thaten ſollen im Innern ihrer Urheber etwas ganz Anderes geweſen ſein. Der Scharfſinn des Neides der Mittelmäßigkeit und niedrigen Geſinnung pflegt ſich durch ſolche Verdächtigung edler und gewaltiger Menſchen, die er pſychologiſchen Pragmatismus nennt, für das Bewußtſein der eigenen Impotenz zu entſchädigen.

Freilich kann in einem beſondern Falle im Aeußern etwas ganz Anderes, als im Innern exiſtirt, zur Erſcheinung gelangen, nämlich in der Heuchelei. Sie iſt ſchon oben einmal bei dem Begriff der Zweideutigkeit erwähnt worden. Sie kann durch die Kunſt der Verſtellung täuſchen, aber gewiß ſchleicht ſich in ihre Aeußerungen ein Zug ein, der ſie als Lüge von der Wahrheit ſpecifiſch unterſcheidet und der ja auch ſo oft für den Aufmerkſamen zu ihrem Verräther wird.

c) Reale Einheit des Innern und Aeußern.

Die Entgegenſetzung des Innern und Aeußern iſt daher nur eine relative, denn die Wahrheit dieſes Verhältniſſes iſt das gegenſeitige Umſchlagen ſowohl des Innern in das Aeußere, als des Aeußern in das Innere. Dies Uebergehen als die actuoſe Einheit des Innern und Aeußern iſt das Wirkliche. Das Innere iſt wirklich nur, was es im Aeußern iſt und das Aeußere iſt wirklich nur ſein Inneres.

Wenn die Entgegenſetzung des Innern und Aeußern mehr als eine bloße Redensart iſt, ſo wird man überall die Auflöſung derſelben in ihre reale Einheit finden. Das Innere ſetzt ſich als das Innere ſeines Aeußern, wie das Aeußere als das Aeußere ſeines Innern. Die Durchſichtigkeit der Form, wie man jetzt ſo gern ſagt, heißt nichts Anderes, als die wirkliche Einheit des Innern und Aeußern. Man ſieht durch das Aeußere in's Innere, weil dies ſich in jenem auf ſchlechthin adäquate Weiſe darſtellt. Aber Inneres und Aeußeres ſind überhaupt eine untrennbare Einheit, welche das Wirkliche iſt, in deſſen Totalität Inneres und Aeußeres nur relative Beſtimmungen ſind. Das innere Afrika iſt eben ſowohl ein an ſich äußerliches Land, als das äußere Küſtenland. Im Innern eines Hauſes iſt eben ſowohl Raum eingeſchloſſen, als nach Außen von ihm ausgeſchloſſen wird. Dieſelbe Wand iſt nach Innen und Außen gekehrt. Das in den Adern rollende Blut iſt nicht weniger etwas Aeußerliches, als der es umſchließende Adernſchlauch. Das innerſte Mark der Nerven iſt ſo gut Materie, als die Haut, welche den Nerven umhüllt. Das Object iſt dem Subject an ſich eben ſo äußerlich, als das Subject dem Object; das Subject ſetzt ſich als ein Inneres gegen das Object als ein Aeußeres nur, indem es ſich auf daſſelbe oder, was der Sache nach das Nämliche, daſſelbe auf ſich bezieht. Die Wahrheit des Verhältniſſes von Subject und Object iſt ihre Einheit. Einem Künſtler genügt nicht, daß er die Schönheit ſubjectiv in der Welt ſeines Innern beſitze, ſondern er ſtrebt darnach, ſich ſeines Innern in objectiven Werken zu entäußern; in ihnen, als der Einheit des Innern und Aeußern, hat die Schönheit Realität. Weil dieſe Einheit des Innern und Aeußern die Realität iſt, ſo ſtehen wir auch nicht an, von dem Aeußern auf das Innere zu ſchließen und verſuchen ſelbſt aus den Zügen einer Phyſiognomie, aus den Formen einer Hand, aus der Geſtalt der Schrift eines Menſchen das Weſen ſeiner Seele zu errathen; ähnlich wie wir auch aus den Erſcheinungen der Natur und der Geſchichte auf das Weſen Gottes zurückſchließen.

Alle hier abgehandelten Begriffsbeſtimmungen des Weſens wiederholen beſtändig den urſprünglichen Begriff, daß das Weſen der Grund ſeiner Erſcheinung iſt, dieſe folglich mit ihm an ſich oder reeller Weiſe identiſch ſein muß und ſich von ihm nur für ſich oder formeller Weiſe unterſcheiden kann. Die Erſcheinung iſt das geſetzte Weſen. Aber die Wiederholung dieſes fundamentalen Begriffs iſt in ihren mannigfaltigen Wendungen zugleich eine fortſchreitende Steigerung ſowohl in der Entgegenſetzung der beiden Seiten des Verhältniſſes, als in der Auflöſung ihres Gegenſatzes. Eine oberflächliche Auffaſſung könnte die verſchiedenen Formen des ätiologiſchen Prozeſſes für überflüſſige Tautologien halten. Auch haben wir geſehen, daß der Sprachgebrauch des gewöhnlichen Lebens in ſeiner Sorgloſigkeit und unkritiſchen Nachläſſigkeit niedrigere Kategorien für höhere und umgekehrt verwendet. Aber ſchon, daß in den Sprachen dieſe mannigfaltigen Ausdrücke ſich hervorgebildet haben, iſt ein thatſächlicher Beweis, daß ſchon das natürliche, ſeiner Nothwendigkeit ſelbſt nach unbewußte Denken mit einer einzigen Kategorie nicht hat ausreichen können. Wir werden es aber als nothwendig anerkennen müſſen, daß in dem Begriff der Wirklichkeit als der Einheit des Innern und Aeußern alle frühern Beſtimmungen nicht nur als Momente enthalten ſind, ſondern daß auch das fundamentale Reflexionsverhältniß ſich durch den Unterſchied der Wirklichkeit von ſich als Möglichkeit und Nothwendigkeit noch einmal, zum letzten Mal, umbildet, um wieder einer noch höhern Form, dem Zweckbegriff, ſich zu unterwerfen. Stellen wir die hauptſächlichen Kategorien des Daſeins nach ihrer Verwandſchaft zuſammen, ſo ergibt ſich folgende Ueberſicht:

Identität,	Unterſchied,	Grund,
Weſen,	Exiſtenz,	Ding,
Geſetz,	Erſcheinung,	Wechſelverhältniß,
Reale,	Formale,	Abſolute Wirklichkeit,
Subſtantialität,	Cauſalität,	Reciprocität,

worin die Begriffe der erſten, zweiten und dritten Reihe unter ſich wieder übereinſtimmen.

Drittes Capitel.

Die Wirklichkeit.

In den Begriff der Wirklichkeit als der Einheit des Innern mit ſeinem Aeußern drängt ſich das Reſultat der ganzen bisherigen Entwickelung zuſammen. Die Hauptwendepuncte derſelben ſind folgende. Das unmittelbare Sein hebt ſich zum Weſen als ſeinem Grunde auf. Das als Daſein geſetzte Weſen iſt die Exiſtenz, die als eine exiſtirende andern Exiſtenzen gegenüberſteht und, als eine in ihrer Vermittelung entſtehende und vergehende, zur Erſcheinung wird. Jede Erſcheinung für ſich iſt eine individuelle und ungleiche, das Weſen hingegen in der Mannigfaltigkeit aller ſeiner Erſcheinungen das Eine, ſich ſelbſt gleiche. So iſt es das die Welt der Erſcheinungen beherrſchende Geſetz, welches den Inhalt derſelben ausmacht, während die Erſcheinung ihn zur beſtimmten Form ausprägt. Das Weſen in ſeiner Einheit iſt daher das Ganze, welches die Unterſchiede der Erſcheinung als ſeine Theile in ſich zuſammenfaßt, die freilich auch dem Zufall der Trennung preisgegeben ſind. Als einfache Beziehung auf ſich, die durch ihre Thätigkeit, wenn ſie erregt wird, ſich nach Außen hin eröffnet, wird es zur Kraft, die ſich in einer beſtimmten Beziehung äußert und aus der Aeußerung in ſich zurückkehrt, ſo daß im Aeußern das Innere enthalten iſt und der Unterſchied des Innern von ſeinem Aeußern zu einem leeren Unterſchiede, der keiner mehr iſt, zuſammenſchwindet. Dieſe Einheit des Weſens und ſeiner Erſcheinung iſt die Wirklichkeit.

Dieſe Definition iſt in tauſend andern Wendungen verborgen, mit denen man ſie bald vom phyſiſchen und pſychologiſchen, bald vom logiſchen und theologiſchen Standpunct aus beſchrieben hat, wie z. B. wenn Kant ſagte, daß Begriffe ohne Anſchauung leer, Anſchauungen ohne Begriff blind ſeien; oder wenn Spinoza ſagte, daß die Subſtanz dasjenige Weſen ſei, deſſen Begriff die Exiſtenz involvire u. ſ. w. Hegel hat in ſeinen Schriften die Lehre von der Wirklichkeit ſehr verſchieden behandelt, obwohl ſeine fundamentale Auffaſſung immer dieſelbe geblieben iſt. In der ausführlichen Logik hat er drei Begriffe darunter ſubſumirt: a) das Abſolute und ſeine Auslegung; b) die Wirklichkeit; c) das abſolute Verhältniß. Unter dem erſten verſtand er die ungetrennte Einheit des Innern und Aeußern, die ſich gegen alle ihre Veränderungen als accidentelle indifferent verhält, weil ſie in allen nur ſich ſelbſt manifeſtirt. Unter der Wirklichkeit verſtand er α) die Zufälligkeit oder formelle Wirklichkeit, Möglichkeit und Nothwendigkeit; β) die relative Nothwendigkeit oder reale Wirklichkeit, Möglichkeit und Nothwendigkeit; γ) die abſolute Nothwendigkeit. Unter dem abſoluten Verhältniß endlich verſtand er das der Subſtantialität, Cauſalität und Reciprocität. Späterhin, nach der encyklopädiſchen Faſſung, hat er die Begriffe der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit unterſchieden und die Subſtantialität, Cauſalität und Reexoteriſch als die Momente derſelben entwickelt, eine unſtreitig einfachere und richtigere Faſſung, als die erſtere, die zu Wiederholungen und dadurch zu Mißverſtändniſſen führen mußte. Was er in der Logik mit einem leicht zu verkennenden Namen das Abſolute nannte und den beſondern Formen der Wirklichkeit voranſchickte, war in der That nichts Anderes, als der Begriff des Wirklichen nach ſeiner unmittelbaren Realität, denn das Abſolute als die Vernunft iſt allerdings nicht außerhalb des Wirklichen, als ob es ſo kraftlos wäre, ſich nicht in dem Aeußern der Erſcheinung als das Innere derſelben geltend machen zu können. Wenn die Menſchen dies mehr bedächten, ſo würden ſie vor den Erſcheinungen der Natur und Geſchichte einige Ehrfurcht haben. Wie ſie aber im Durchſchnitt gedanken- und willenlos ſich gehen laſſen, finden ſie nichts ſo abgeſchmackt, als daß das Vernünftige das wahrhaft Wirkliche und daher auch das wahrhaft Wirkliche das Vernünftige, hingegen alles der Vernunft nicht entſprechende Daſein, wenn es ſich empiriſch auch noch ſo breit macht, eine Scheinexiſtenz, ein durch ſeine Unvernunft zur Nullität verurtheiltes Unweſen ſein ſoll. Damit, daß ihre eigene empiriſche Wirklichkeit mit dieſem Abſcheu vor der Wirklichkeit der Vernunft eine höchſt unvernünftige iſt, haben ſie denn auch ganz Recht.

Für uns hat ſich der Begriff des Wirklichen als die Einheit des Innern und Aeußern ergeben. Dieſe Beſtimmungen haben für uns einen abſtracten, ontologiſchen Charakter; d. h. wir haben es hier nicht mit der ſpecifiſchen Qualität deſſen zu thun, was in concreto als Inneres und Aeußeres ſich verhält. In der Regel denken aber die Menſchen bei dem Ausdruck: das Aeußere, an eine durch die Sinne wahrnehmbare Erſcheinungsform. Als wirklich gilt ihnen erſt, was ſich ihnen auch ſinnlich zum Gegenſtand macht. Das Sinnliche iſt aber nur als ein Natürliches möglich und ſo heißt es ſo viel, als: alles Wirkliche muß ſich durch die Vermittelung der Natur zur Erſcheinung bringen; erſt wenn es bis zu ihr gelangt, hat es ſich als ein Wirkliches bewährt. Wenn man dieſen Satz innerhalb der Beſchränkung verſteht, welche die Selbſtſtändigkeit des Weſens nothwendig macht, ſo iſt er wahr. Wenn man ihn aber als Princip und als das abſolute Kriterium der Wahrheit nimmt, ſo wird er falſch, denn er iſt wahr nur in Anſehung der Erſcheinung des Weſens. Für dieſe in ihrer Realität iſt die Natur die unumgängliche Mittlerin. Gott offenbart ſich durch die Natur; in ihr äußert er die Vernunft, Macht und Schönheit ſeines Weſens. Die Natur ſelber gilt als das Wirkliche ſchlechthin, weil ihr Inneres immer und überall ſich zugleich als ein Aeußeres zeigt. Sie verſchleiert ihre Geheimniſſe nicht. Der menſchliche Geiſt aber kann, was er an ſich iſt, nur durch Veränderungen äußern, die er in ſeinem Organismus und kraft deſſelben in der Natur und in andern Geiſtern hervorbringt. Er vorzüglich wird für ſich in ſeinem Selbſtbegriff als das Innere im Gegenſatz zur Natur als dem Aeußerlichen genommen, allein er kann ſein Inneres nur durch die Vermittelung der Natur darſtellen. Ohne dieſe ſinnliche Manifeſtation bleibt ſein Weſen in geſtaltloſer Innerlichkeit zurück. Man möge eine Thätigkeit des Geiſtes nehmen, welche man wolle, ſo wird man die Natur als die Materie darin antreffen, durch deren Aufhebung und Geſtaltung der Geiſt ſich das Organ ſeiner Erſcheinung erſchafft. Das Vorſtellen ſelbſt, an ſich ein ideeller Act, wird zum Sprechen; das Sprechen aber iſt an den Ton gebunden. Exiſtirt eine Sprache ſchon, ſo kann man freilich in der Innerlichkeit als ſolcher ſich etwas vorſtellen, ohne laut zu ſprechen. Sollen wir aber eine Vorſtellung äußern, ſo bedürfen wir auch der Ausſprache der Wörter, an welche ihre Erſcheinung für Andere geknüpft iſt. Unſere Gefühle betrachten wir vorzugsweiſe als unſer Inneres. Sie ſind an ſich da und können den geiſtigſten Gehalt haben. Sollen ſie aber als Erſcheinung ſich verwirklichen, ſo müſſen ſie durch mimiſche Bewegung, durch den Blick des Auges, durch die Sprache ſich äußern. Der Andächtige muß niederknien und beten; der Liebende muß ſagen, daß er liebt. Die Kunſt präciſirt und verſchönert die Formen der ſinnlichen Entäußerung des Geiſtes. Alle Vergewiſſerung enthält daher ein ſinnliches Moment. Ausſagen von Augen- und Ohrenzeugen, äußere Objecte, wie Ruinen, Waffen, Oerter, Reliquien, Schriftſtücke, ſind z. B. die Grundlage unſerer Geſchichtſchreibung. Symboliſche Handlungen bringen in den Rechtsverhältniſſen der Menſchen wie in dem religiöſen Cultus erſt die letzte Affirmation eines Innern als eines Wirklichen hervor. Das Judenthum und der Jſlam fordern z. B. daß ihre Bekenner ſich beſchneiden laſſen. Sie machen das Opfer der Vorhaut zu einer Bedingung, ohne welche ſie Jemand nicht als den wirklich Ihrigen anerkennen. Dieſe große und durchgreifende Bedeutung iſt alſo der Natur zuzugeſtehen, aber aus ihr darf nicht gefolgert werden, daß einzig das *Sinnliche* als ſolches das *Wahre* ſei, denn für den Geiſt kommt es auf den Inhalt an, mit welchem er das Sinnliche als die Form ſeiner Erſcheinung erfüllt. Weil er der Natur bedarf, um ſich nach Außen zu verwirklichen, ſo kann nicht geſchloſſen werden, daß er ſelber nur Natur ſei, ſondern nur, daß er, als ſein eigener Inhalt, durch die Natur als durch ſein von ihm vorausgeſetztes Medium ſich realiſirt. Wenn in der neueren Zeit wieder ſo viel von einer natürlichen Religion als einer Erkenntniß und Befolgung der Geſetze der Natur die Rede geweſen iſt, ſo iſt dieſe Beziehung des Geiſtes, wie z. B. *Combe* ſie vorgetragen hat, nur ein Moment der abſoluten Religion, die noch ganz andere Elemente enthält, deren Tiefe ſich nur aus dem Begriff des Geiſtes ſelber erfaſſen läßt.

In Anſehung des Sprachgebrauchs iſt auch hier zu bemerken, daß die Benennung der höheren Stufe auch durch die der niedrigeren geſchehen kann, weil ſie dieſelben in ſich aufgehoben enthält. Wir ſagen daher für Wirklichkeit auch Weſen oder Sein, obwohl wir in unwillkürlicher Erinnerung an den Begriff der Erſcheinung das Wörtchen *eigentlich* oder noch öfter das Adjectivum *wirklich* hinzuzufügen pflegen und vom eigentlichen und wirklichen Sein oder Weſen ſprechen. In den gewöhnlichen Darſtellungen unſerer Wiſſenſchaft iſt es hergebracht, den Begriff der Möglichkeit vor dem der Wirklichkeit abzuhandeln. Dies hat auch einen objectiven Grund in dem *Uebergang* des *Wirklichen zur Wirkſamkeit*, denn in dieſem Verhältniß iſt das *Wirkliche* das *Mögliche*, allein offenbar muß das Wirkliche die Grundlage des Möglichen ausmachen. Nur das Wirkliche iſt möglich. Wenn man die Darſtellung des Begriffs der Wirklichkeit nicht ſo, wie wir, genetiſch ſich begründen ſieht, ſo iſt ganz begreiflich, daß alsdann ſogar für den Begriff der

Möglichkeit nur der des Weſens als des Grundes geſetzt wird, der zur Exiſtenz übergeht.

Der Begriff der Wirklichkeit iſt alſo 1) der der unmittelbaren Realität der Einheit des Weſens und ihrer Erſcheinung; 2) die Entgegenſetzung des Wirklichen gegen ſich ſelbſt als des Möglichen und Wirklichen, die inſofern eine nur formale iſt, als nur dasjenige ſich verwirklichen kann, was realer Weiſe möglich iſt, folglich der Uebergang des Möglichen zur Wirklichkeit nur einen Unterſchied der Form enthält; 3) die Entgegenſetzung der Möglichkeit und Wirklichkeit löſt ſich alſo durch die Unmöglichkeit des Weſens auf, anders zu ſein, als es eben iſt und anders erſcheinen zu können, als es eben erſcheint. Die Nothwendigkeit iſt die Wahrheit der realen Möglichkeit.

I.

Die reale Wirklichkeit.

Unmittelbar iſt die Wirklichkeit die reale, weil das Weſen den realen Gehalt der Erſcheinung ausmacht, dieſe folglich ſelbſt das Reale iſt. Im Begriff der Erſcheinung liegt, wie wir erkannt haben, ein Widerſpruch, weil einerſeits das Weſen es iſt, das ihren Gehalt begründet, und weil andererſeits das Unweſentliche, wodurch eine Erſcheinung von einer andern deſſelben Weſens ſich unterſcheidet, ihr als Erſcheinung weſentlich iſt. Als dieſe Einheit des Weſentlichen mit dem Unweſentlichen iſt ſie das Wirkliche. Wir ſprechen nun zwar von dem Unweſentlichen oft in einem nicht blos gleichgültigen, ſondern ſelbſt verächtlichen Ton, allein in der Wirklichkeit müſſen wir es uns in ſeiner Einheit mit dem Weſentlichen gefallen laſſen. Wir können dies, ſeinem Begriff nach, davon abſtrahiren und unterſcheiden; macht aber deswegen die Wirklichkeit eine ſolche Abſtraction? Keineswegs. Nur in der Aeußerlichkeit der Erſcheinung als dieſer in Raum und Zeit beſtimmten Exiſtenz bietet ſich uns das Weſen als ihr Inneres zum Genuß. Wollten wir die Erſcheinung für zu ſchlecht halten, weil ſie ſich als eine äußerliche darſtellt, ſo würden wir mit ihr zugleich die Realität des in ihr wirkſamen Weſens zurückweiſen.

Wegen der Freiheit der Exiſtenz kann durch den Widerſpruch des Weſens mit ſeinem Daſein auch das Unweſen ſich realiſiren. Es hat dann eben ſowohl unmittelbare Wirklichkeit, als die Realität des ſeinem Weſen entſprechenden Daſeins. Es iſt eben ſowohl eine Erſcheinung, die zu ihrem Inhalt den Widerſpruch des Weſens mit ſich ſelber hat, der dann das Innere ihres Aeußern ausmacht, als eine Erſcheinung, an welcher wir die Harmonie des Weſens bewundern. Dieſe erſte Stufe der Wirklichkeit ſetzt alles Daſein auf die gleiche Note. In ihrem Durcheinander ſteht das Große mit dem Kleinen, das Schöne mit dem Häßlichen, das Gute mit dem Böſen, das Wahre mit der Lüge, das Erhabene mit dem Gemeinen in dem gleichen Rang, ein Wirkliches zu ſein, wie die Sonne ſich eben ſowohl und nach denſelben Geſetzen im Ocean, als in einer Pfütze ſpiegelt.

Dieſe unmittelbare Wirklichkeit, das Reſultat des Weſens, das ſich als Erſcheinung geſetzt hat, iſt als ſolche zufällig, weil die einzelne Exiſtenz in ihr nicht blos von dem in ihr wirkenden Weſen, ſondern eben ſo ſehr von den Bedingungen abhängig iſt, die für ſie in dem Daſein der übrigen Erſcheinungen ebenfalls ganz unmittelbar vorhanden ſind. D. h. ſie unterſcheidet ſich von ſich ſelbſt als Möglichkeit und Wirklichkeit. Die Erſcheinung als einzelne kann entſtehen oder auch nicht; dies iſt das Zufällige; iſt ſie aber einmal entſtanden, ſo muß ſie nach ihrem Weſen wirken.

II.

Die formale Wirklichkeit.

Die reale Wirklichkeit iſt die Realität der Einheit des Innern mit ſeinem Aeußern, mag das Innere das affirmative Weſen oder das negative Unweſen ſein. Wir müſſen darauf gefaßt ſein, in ihr bald jenem, bald dieſem zu begegnen und nennen ſie daher auch wohl die gemeine Wirklichkeit, mit welchem Ausdruck wir nicht einen Tadel, ſondern nur die allgemeine Gleichheit aller Erſcheinungen in der Aeußerlichkeit ihres Daſeins ausſprechen wollen, als in welcher das Höchſte und Edelſte als Inneres nicht weniger ein Aeußeres iſt, als das Niedrigſte und

Verworfenſte. Jedes iſt eine Thatſache und eine Thatſache iſt, wie Talleyrand ſagte, brutal d. h. ſie iſt in ihrer Zufälligkeit einmal ſo, wenn ſie eben iſt. Aber in dieſer Wirklichkeit haben die Exiſtenzen ein mannigfaltiges Verhältniß untereinander, worin ſie ſich als Möglichkeit und Wirklichkeit von ſich ſelbſt unterſcheiden. Dieſer Unterſchied iſt ein nur formaler, weil das Weſen, wie es auch wirke, ſich an ſich gleich bleibt, aber durch die Verſchiedenheit ſeiner Beziehung doch der Unterſchied des Möglichen und Unmöglichen geſetzt wird. Es ändert ſich alſo nicht an ſich, ſondern es ändert nur ſein Verhältniß als Erſcheinung. Es gibt ſich eine andere Beſtimmung der Form ſeiner Realität, bleibt jedoch im Inhalt derſelben ſich gleich.

Hieraus ergeben ſich die beſondern Momente der formalen Wirklichkeit. Sie iſt nämlich 1) die an ſich unbeſtimmte Möglichkeit, die ſich noch keine beſtimmte Beziehung gegeben hat und die eben darum ſo gut nach dieſer als nach einer andern Seite hin oder auch gar nicht ſich beſtimmen kann; 2) die beſtimmte Möglichkeit als die Entſcheidung für die eine oder andere Beziehung, in welcher das Weſen einer Exiſtenz ſich realiſiren kann; 3) die pragmatiſche Möglichkeit als der Uebergang der realen Möglichkeit in die Realität. In allen dieſen Formen iſt jedoch, welche Wirklichkeit zu Stande kommt, nur eine zufällige oder relative Nothwendigkeit, weil die Möglichkeit bleibt, daß ſtatt der geſetzten Beziehung nicht weniger eine andere hätte geſetzt werden können. Wenn aber nicht das Weſen ſelbſt als die urſprüngliche Nothwendigkeit exiſtirte, ſo würde auch die Zufälligkeit unmöglich ſein. Sie iſt alſo an ſich eine nothwendige Möglichkeit, aus welcher jedoch nicht folgt, daß ſie empiriſch wirklich werden mußte, denn ſtatt dieſer Wirklichkeit war eben aus der Möglichkeit eine andere Wirklichkeit möglich. Der Zufall exiſtirt wirklich, allein eben ſo ſehr hebt er ſich auf, theils weil ſein Geſchehen überhaupt ohne den Grund des Weſens unmöglich ſein würde, theils, weil er, innerhalb der thatſächlichen Bedingtheit, kein anderer werden konnte. Es gehört zu den Vexationen der Philoſophie, ſie zur Leugnerin des Zufalls zu machen, weil ſie die Möglichkeit ſeines Geſchehens als eine nothwendige ableiten muß. Dieſe Ableitung der nothwendigen

Zweideutigkeit des Zufälligen iſt aber etwas ganz Anderes, als die Lehre des Naturalismus oder des Fatalismus, wäre es auch der einer chriſtlichen Prädeſtinationstheologie, daß es überhaupt keinen Zufall gebe.

1) Die unbeſtimmte Möglichkeit.

In der äußern Erſcheinung iſt das Weſen als ihr Inneres vorhanden. Die Exiſtenz iſt die unmittelbare Wirklichkeit des Weſens, wie ſie durch den Hervorgang deſſelben aus ſich in die Exiſtenz vermittelt iſt.

Möglich ſein heißt deshalb zunächſt, ein Weſen ſein, welches Grund einer Exiſtenz werden kann. Der Begriff der Wirklichkeit hängt ſomit von dem Begriff des Weſens ab. Iſt in dieſem Sinn der Begriff des Weſens möglich, ſo iſt auch der Uebergang deſſelben zur Erſcheinung möglich. Daher hat man den Begriff des Nichtwiderſpruchs zum Kriterium des Begriffs der Möglichkeit gemacht und ſie in Rückſicht auf das Weſen die innere, in Rückſicht auf die Beſtimmung der Identität mit ſich die logiſche Möglichkeit genannt. Was ſich nicht widerſpricht, iſt möglich. Gewöhnlich ſagt man auch, daß inſofern Alles möglich ſei, als ſich ſein Begriff nur nicht durch Widerſpruch mit ſich ſelbſt aufhebe. Unter Begriff wird dann jedoch nicht, wie man leicht bemerken kann, der wahrhaft logiſche, ſondern es nur eine Vorſtellung verſtanden, ſo daß dieſe Möglichkeit auch hauptſächlich in die ſubjective Intelligenz fällt und als ein Product der Phantaſie erſcheint. Sie iſt von dieſer Seite in unſerem theoretiſchen wie praktiſchen Leben von der äußerſten Wichtigkeit, weil ihre Vorſtellung ſubjectiv die Schranken aufhebt, die uns empiriſch beengen können, oder weil ſie uns die Schranken im Voraus erblicken läßt, die aus einer weitern Geſtaltung der Wirklichkeit uns beengen werden. Ein Gefangener z. B. kann ſich im Gefängniß die Möglichkeit vorſtellen, aus ihm befreit zu werden. Es widerſpricht dieſer Möglichkeit nichts; ſie erfüllt ihn mit Hoffnung; ſie iſt der Troſt aller Gefangenen. Ein Kranker kann ſich die Möglichkeit vorſtellen, kränker zu werden und zu ſterben. Es widerſpricht dieſer Möglichkeit nichts und ſie kann ihn mit Furcht vor dem Tode erfüllen. In beiden Fällen iſt aber nicht weniger das Gegentheil möglich. In dem ſubjectiven Hinausgehen über die gegebene Thatſächlichkeit der gemeinen Wirklichkeit in das unbeſchränkte Reich der Möglichkeit liegt für den Menſchen eine ungeheure Kraft.

Ob aber eine Möglichkeit auch nur an ſich möglich ſei, ergibt ſich aus der Natur ihres Inhalts. Dies iſt es, was mit dem logiſchen Kriterium des Nichtwiderſpruchs eigentlich geſagt ſein ſoll. Gerade deshalb reicht aber daſſelbe nicht aus, ſondern wird der Begriff des Weſens ſelbſt gefordert, über ihre Zuläſſigkeit zu entſcheiden, denn was nicht als Weſen urſprünglich wirklich iſt, kann auch nicht möglich werden. Daß ein Geſunder krank oder ein Kranker geſund, daß ein Freier unfrei oder ein Unfreier frei werde, iſt eine Möglichkeit, die im Begriff des Weſens, des Lebens oder der Freiheit liegt; daß aber ein Kentaur möglich ſein ſollte, iſt, obwohl wir uns ſubjectiv ein ſolches Weſen vorſtellen können, objectiv unmöglich, weil ein Menſchenleib mit einem Pferdeleibe keine organiſche Einheit zu bilden vermag. Hier iſt alſo der Punct, wo der Gegenſatz von Möglichkeit und Unmöglichkeit zuerſt auftritt. Die Verwirklichung des dem Weſen nach Unmöglichen iſt nicht möglich, weil es nicht an ſich als Wirkliches exiſtirt. Was aber in dieſe Kategorie des Unmöglichen gehöre, iſt ſo lange zu beſtimmen unmöglich, als nicht der Begriff des Weſens erreicht iſt, welches den Inhalt der Erſcheinung ausmachen ſoll. Wie oft hören wir nicht heute, den bewunderungswürdigen Fortſchritten der Naturwiſſenſchaft und der durch ſie bedingten Technik gegenüber, das Urtheil ausſprechen, daß Niemand ſolche Wirklichkeiten, wie Photographie, elektriſche Telegraphie u. ſ. w., noch vor einem Menſchenalter für möglich gehalten hätte. Damals mußte man ſo urtheilen, weil man die längſt vorhandene Wirklichkeit der Natur noch nicht ſo, wie jetzt, erkannt hatte. Oft erklären ſich gerade die Sachkundigen gegen eine Möglichkeit, weil ſie aus dem ihnen geläufigen Begriff des Weſens falſche Schlüſſe machen. Eine Commiſſion, welcher Napoleon das Project der Dampfſchifffahrt von Fulton vorgelegt hatte, erklärte ſich dagegen und bewies aus den Geſetzen der Mechanik und Hydraulik die Unmöglichkeit ſeiner Realiſirung. Einige Jahre darauf bedeckten ſchon hunderte von

Dampfern den Hudſon und Miſſiſſippi. Arago erklärte ſich in der Franzöſiſchen Deputirtenkammer in langen und gelehrten Reden gegen die Einführung der Eiſenbahnen und bewies, daß jeder Tunnel durch die plötzliche Veränderung der Temperatur beim Durchfahren der Locomotive geſprengt werden müßte. Jetzt ſind die Hauptſtraßen Frankreichs ſchon ſämmtlich in Schienenwege verwandelt. Als der arme Thomas Spencer in Liverpool, deſſen Name von andern eben ſo verdunkelt iſt, wie der des Provincialen Niepçe von dem des Pariſer Daguerre, die Galvanoplaſtik, die ſchon den Aegyptiern bekannt geweſen, wieder entdeckte, verlachte und verhöhnte ihn eine gelehrte Geſellſchaft, als ob er allen Geſetzen der Chemie widerſpräche, und gegenwärtig iſt wohl keine größere Stadt Europa's, die nicht eine galvanoplaſtiſche Fabrik hätte.

Wenn nun aber etwas auch dem Begriff des Weſens zufolge möglich iſt, ſo folgt daraus doch noch nicht, daß dieſe Möglichkeit auch als Erſcheinung geſetzt werde, denn es iſt eben ſowohl das *Gegentheil möglich*. Die Möglichkeit als ſolche iſt in ſolchem Fall gewiß, nicht aber ihre Verwirklichung. Inſofern kann alſo das *Mögliche unmöglich* ſein, nicht, weil es nicht überhaupt möglich wäre, ſondern weil die Verwirklichung eben ſowohl eintreten, als nicht eintreten kann. Ein Kranker kann geneſen, aber auch ſterben. Jemand, der ein Lotterieloos genommen hat, kann gewinnen, eben ſowohl aber verlieren. Eine Ernte kann gerathen oder mißrathen. Ein Kind kann, gut erzogen, ein ſchlechter Menſch, ſchlecht erzogen, ein guter werden, eben ſowohl kann es aber dort ein guter, hier ein ſchlechter Menſch werden. Die eine Möglichkeit, obwohl der Gegenſatz der andern, widerſpricht ihr nicht. Wir ſehen bei der Betrachtung der Möglichkeit die *vielen* Möglichkeiten als die Formen, in denen ſie ſich nach der einen wie nach der andern Seite hin realiſiren kann. Ein großer Theil unſeres Thuns beſteht in der Erforſchung und Ueberlegung der *Wahrſcheinlichkeit*, welche die eine oder andere Form der Möglichkeit für ſich hat, weil wir einmal ein Prometheiſches Geſchlecht ſind und ein Verhältniß zur Zukunft haben müſſen.

Zugegeben alſo die Möglichkeit als eine dem Begriff des Weſens nicht widerſprechende, ſo fragt ſich, wovon denn die an ſich mögliche Wirklichkeit für ihre Realiſirung abhänge? Wir erinnern hierbei an Alles, was wir früher über den Begriff von Grenze und Schranke, ſo wie über den Begriff des Widerſpruchs, des Uebergangs des Grundes in die Folge, der Kraft und ihrer Aeußerung geſagt haben, weil alle dieſe Beſtimmungen hier mitgeſetzt werden. Es würde aber eine unnütze Arbeit ſein, ſie hier zu wiederholen, da in der That alles hieher Gehörige namentlich bei der Unterſuchung über die Realität des Widerſpruchs genugſam auseinandergeſetzt iſt. Die ihrem Begriff nach widerſpruchfreie Möglichkeit hört dadurch auf, Nurmöglichkeit zu ſein, daß eine beſtimmte Exiſtenz zu einer andern in ein Verhältniß tritt, welches den Uebergang der Möglichkeit zur Wirklichkeit als Realität möglich macht.

2) Die beſtimmte oder reale Möglichkeit.

Die unbeſtimmte Möglichkeit hebt ſich alſo durch die Realität der Beziehung auf, welche eine Exiſtenz erhält. Wir nennen ſie deshalb auch die reale Möglichkeit, obwohl für das Weſen, welches darin thätig iſt, die Beziehung nur eine beſondere Beſtimmung der Form iſt, die es ſich in dieſem Verhältniß gerade gibt. Die Möglichkeit iſt ſo lange eine unbeſtimmte, als ſie nicht durch das Daſein des Weſens in dem Verhältniß beſtimmter Exiſtenzen ſich gegen die Zufälligkeit, welche der in ihr liegenden möglichen Beziehungen geſetzt werde, negativ verhält, denn ſo lange iſt ſie eine bloße Möglichkeit. Man unterſcheide genau Von der abſtracten Möglichkeit, die als Begriff oder Vorſtellung ſchon ſich durch ihren Selbſtwiderſpruch aufhebt, iſt nicht die Rede, wie z. B. ob ein Dreieck, ohne von drei Seiten eingeſchloſſen zu ſein, ob ein Menſch mit dem Magen eines Pferdes möglich ſei, ob Chriſtus, wie die Scholaſtiker fragten, auch in der Geſtalt eines Eſels hätte erſcheinen oder in der eines Kohlkopfs hätte gekreuzigt werden können u. ſ. w.; ſondern von der Möglichkeit handelt es ſich, die ſchon an ſich als das Weſen einer beſtimmten Exiſtenz vorhanden iſt, deren an ſich beſtimmte Möglichkeiten ſich nicht widerſprechen. Es widerſpricht ſich nicht, den Kreis in ſieben gleiche Theile zu zerlegen, aber es folgt nun die Nothwendigkeit, die Größe eines ſolchen zu beſtimmen. Es widerſpricht ſich nicht, die Landenge von Suez zu durchſtechen, aber es folgt die Nothwendigkeit, alle die Exiſtenzen zu unterſuchen, von denen die Realität des Durchſtichs abhängt, die Höhe vom Spiegel des Mittelmeers und des rothen Meers, die Beſchaffenheit der Bodenarten, die durchgraben werden müſſen u. ſ. w. Es widerſpricht ſich nicht, daß ein Vulcan ſeinen Krater ändere, aber es iſt dazu ein neuer Ausbruch erforderlich. Es widerſpricht ſich nicht, daß ein Elephant ſeinen Magen mit Reis fülle, aber er muß denſelben als eine Exiſtenz vorfinden. Es widerſpricht ſich nicht, daß ein armer Menſch reich werde, aber er muß den Reichthum ererben oder erwerben. Es widerſpricht ſich nicht, daß ein Menſch verrückt werde, aber es iſt dazu eine Desorganiſation ſeines geſunden Selbſtgefühls vorausgeſetzt u. ſ. w. Die reale Möglichkeit beſteht in dem Setzen derjenigen Realitäten, ohne welche eine Exiſtenz die an ſich in ihrem Weſen liegende Möglichkeit nicht würde realiſiren können. Mit dem Geſetztwerden derſelben wird die Möglichkeit des Weſens auf dieſe Beziehung eingeſchränkt. Andere Beziehungen, an ſich auch mögliche, werden ausgeſchloſſen. **Jetzt und hier**, unter dieſen Bedingungen, kann ſich *nur dieſe* Möglichkeit verwirklichen. Jede andere Wirklichkeit iſt zur Unmöglichkeit geworden.

3) Die pragmatiſche Wirklichkeit oder Zufälligkeit.

Indem ſich die reale Möglichkeit verwirklicht, kommt das in den Exiſtenzen wirkſame Weſen zur Erſcheinung, die, nunmehr ſelber eine Exiſtenz, relativ nothwendig iſt, weil augenblicklich gerade hier unter den gegebenen Umſtänden nur dieſe Beziehung mit dem Ausſchluß aller übrigen geſetzt wurde. Wir nennen einen ſolchen Zuſammenhang einen pragmatiſchen d. h. einen *thatſächlichen*, weil es die Macht der Thatſachen iſt, die ſich darin als zu einer concreten Exiſtenz vereinigen. Und doch iſt dieſe Wirklichkeit eine nur relativ nothwendige d. h. zufällige, den es leuchtet ein, daß eine an ſich nur geringe Verſchiebung der Umſtände, eine an ſich nur unbedeutende Abänderung der *zuſammentreffenden* Exiſtenzen hinreicht, um ganzen Geſchehen eine andere Geſtalt zu geben. Die Möglichkeit iſt eine beſtimmte nur durch die Wirklichkeit der Bedingungen, welche ſie ſich vorausſetzt, allein ſie muß ſich, um ſich zu realiſiren, zur Syntheſe derſelben machen. Wenn wir den Zufall berechnen und in der Wahrſcheinlichkeitsrechnung ſogar eine eigene Wiſſenſchaft daraus gemacht haben, ſo verſtehen wir darunter die Zurückführung der Möglichkeit des Zufalls auf die Beſchränkung einer gewiſſen Anzahl durch die Nothwendigkeit, die in der Beſchaffenheit des Wirklichen liegt. Wir berechnen z. B. die Anzahl, welche eine Reihe von Würfelwürfen für das Wiedererſcheinen einer und derſelben Seite des Würfels haben kann. Der Grund iſt die ſechsſeitige Geſtalt des Würfels und die darin liegende Möglichkeit, daß jede Seite in ſechs Würfen einmal die oberſte ſein kann. Von dieſer Bedingung muß die Rechnung ausgehen. Die Bedingungen ſind, wie wir früher ſchon bei dem Begriff der Exiſtenz und ihres Grundes gelernt haben, für ſich ſelbſtſtändige Exiſtenzen, denen es an ſich gleichgültig iſt, daß ſie gerade in dieſen, nicht in einem andern Zuſammenhang eintreten. Inſofern bleibt es auch für eine weſentliche Möglichkeit zufällig, zu welcher Wirklichkeit ſie gelangt. Das Zufällige iſt dasjenige Wirkliche, das, als beſtimmte Thatſache, doch den Werth nur des Möglichen hat, weil es auch eben ſowohl, als es geſchieht, nicht zu geſchehen brauchte. Es hätte auch ganz anders kommen können. Es hätte an ſeiner Stelle die Exiſtenz des Gegentheils die gleiche Möglichkeit gehabt, falls nur das Verhältniß der Exiſtenzen ein anderes geweſen wäre. Das Zufällige iſt daher zweideutig. Einerſeits iſt es, nach der Nothwendigkeit ſeiner empiriſchen Vermittelung, vollkommen begründet; anderſeits iſt es, weil dieſe Vermittelung auch hätte fehlen oder eine ganz andere ſein können, grundlos, gerade ſo und nicht anders zu ſein. Dem thatſächlichen Zuſammenhang der Erſcheinungen zufolge konnte das Geſchehende nicht anders ſein und doch hätte eben dieſer Zuſammenhang mit einer einzigen, kleinſten Wendung ein ganz anderer werden können. Bei unſerer Analyſe des Geſchehenen ſprechen wir mit Recht oft von den zarten Fäden, an denen es gehangen, daß etwas leicht ganz anders hätte kommen können. Der berüchtigte

Ziegelſtein, der in den Metaphyſiken und Logiken noch immer einen Menſchen todtſchlägt, mußte gerade jetzt fallen, weil er los geworden, weil eine umherſchweifende Katze an ihn ſtieß, weil ein Windhauch ihn traf und er mußte auf den Kopf des Menſchen ſtürzen, weil derſelbe gerade in dieſem Augenblick an dem Hauſe durchging. Aber warum mußte denn derſelbe gerade in dieſem Augenblick vorüberkommen? War es denn nicht möglich, eine Secunde früher oder ſpäter den verhängnißvollen Ort zu paſſiren? Es war an ſich möglich, allein dieſe Möglichkeit iſt nicht wirklich geworden. Statt ihrer iſt die entgegengeſetzte, gleich ſehr mögliche Möglichkeit verwirklicht und der Menſch richtig todtgeſchlagen.

Alles, was durch die Beziehung der Exiſtenzen auf einander möglich iſt, wird im Felde der relativen Nothwendigkeit als ein Zufälliges wirklich. Man müßte das Weſen ſelbſt vernichten, wollte man die Verwirklichung des Möglichen vernichten. Wenn kein Raum und keine Zeit, wenn keine Materie, wenn kein Leben, kein Trieb, wenn keine Phantaſie, keine Freiheit exiſtirte, freilich dann wäre auch alles das nicht möglich, was uns die Wirklichkeit des großen Schauſpiels der Welt jetzt zeigt. Alle Combinationen realiſiren ſich. Alle Formen der mechaniſchen Bewegung, alle Verbindungen chemiſcher Subſtanzen, alle Geſtaltabänderungen organiſcher Typen, alle erſinnlichen Lebensläufe der Menſchen, alle erdenklichen Thaten, alle äſthetiſchen Metamorphoſen bis zu dem paradoxeſten hin, verwirklichen ſich. Was ſo oft zugeſtanden worden, daß auch die regſamſte Phantaſie des Romandichters die Abenteuerlichkeit der Schickſale wirklicher Menſchen nicht zu überbieten vermöge, iſt buchſtäblich wahr. Der Schooß der Möglichkeit erſchöpft ſich niemals in der ſchlechten Unendlichkeit der immer neuen Wendungen, welche die zufällige Kreuzung der Exiſtenzen empiriſch hervorbringt.

Unter den einmal gegebenen Bedingungen mußte es ſo kommen, wie es geſchehen. Das ſehen wir durch den Pragmatismus der Begebenheiten vollkommen ein. Naturforſcher und Geſchichtſchreiber ſtellen uns den Proceß des Geſchehens in der Reihe ſeiner Glieder als einen unvermeidlichen dar, weil Exiſtenz und Exiſtenz in ihrem Verhältniß unter einander factiſch ſich nicht anders beſtimmen konnten. Aber warum mußten ſie denn gerade einen ſolchen Zuſammenhang erzeugen? Konnte es denn nicht anders kommen? Wäre nicht dann, kraft einer andern Thatſächlichkeit, auch eine ganz andere Geſtaltung der übrigen Thatſachen erfolgt? So fragen wir Menſchen oft, weil wir erkennen, daß eine formell ſehr gleichgültig und winzig erſcheinende Thatſache die Veranlaſſung zu Veränderungen geworden iſt, die ohne ſie unmöglich waren, wie im Schachſpiel ein einziger Zug von der untergeordnetſten Bedeutung doch hinterher auf alle folgenden Züge bis zum endlichen Schach hin nachwirkt. Alle Exiſtenz macht ſich deshalb gleich ſehr wichtig, weil jede ihrem Weſen nach wirken muß. Wenn der Reiſende eine Secunde ſpäter eintrifft, nachdem der Zug der Eiſenbahn abgegangen, ſo iſt es eben zu ſpät und im ſelben Augenblick fangen die vielleicht unerſetzlichen Folgen dieſer Verſpätung an, ihm fühlbar zu werden. Wenn ein Quarrée gegen ein anſprengendes Cavallerieregiment eine Secunde zu früh Feuer gibt, ſo wird es ſofort ſeine Reihen vom Choc der Pferde durchbrechen ſehen. Wenn ein Funke, ſtatt zu Boden zu fallen und gefahrlos zu verglimmen, vom Luftzug in ein leicht brennliches Material, in eine offene Pulvertonne geführt wird, ſo wird die Exploſion nicht auf ſich warten laſſen. Wenn eine Klippe aus dem Meer hervorragt und der Sturm ein Schiff gerade auf ſie hinſchleudert, ſo wird es ſcheitern. Ein paar Fuß weiter rechts oder links und es blieb geborgen. Ein falſcher Tritt auf einem ſchmalen Felſenpfade und wir ſtürzen in den Abgrund. Ein Jawort und eine Ehe iſt geſchloſſen, die das Geſchick vieler kommenden Geſchlechter beherrſcht. Die Lectüre eines einzigen Buchs, das wir als Reiſende in dem Winkel einer Wirthsſtube finden und aus Langeweile an einem Regentage leſen, kann unſerer ganzen Denkungsweiſe plötzlich eine andere Richtung geben. Ein Cäſar durchreitet einen Bach — und Alea jacta est!

So könnten wir in's Unendliche hin mit Veranſchaulichungen des Pragmatismus, auch mit ſogenannten günſtigen oder glücklichen Verknüpfungen, fortfahren. Sie würden uns jedoch immer nur wieder daſſelbe lehren, daß jede Exiſtenz dasjenige wirken muß, was ihr Weſen ausmacht und daß ſie dies auch wirken wird, ſobald eine andere Exiſtenz ſie dazu erregt. Wäre nicht geſchehen, was geſchehen iſt, ſo würde etwas Anderes geſchehen ſein, denn irgend etwas muß geſchehen. Der Proceß des Geſchehens ſteht nicht ſtill und ruhelos bewegt ſich das Werden im Fluß der Erſcheinungen. Somit wären wir, wie es ſcheint, wieder auf dem Boden der realen, gemeinen Wirklichkeit angelangt, weil alles Mögliche wirklich wird und dieſe in aller Straffheit des empiriſchen Daſeins exiſtirende Wirklichkeit doch nur eine zufällige iſt, da nichts im Wege geſtanden hätte, daß ſtatt ihrer das Gegentheil erfolgt wäre. Aber es ſcheint nur ſo, denn obwohl auch die relative Nothwendigkeit des Geſchehens den Werth nur der Zufälligkeit hat, ſo ſchließt doch die formelle Wirklichkeit durch ihren Pragmatismus die Möglichkeit einer andern Möglichkeit von ſich aus. Sie iſt der Standpunct des Determinismus, der die Unmöglichkeit feſthält, daß unter den einmal gegebenen Umſtänden eine andere Möglichkeit wirklich werden konnte. Wenn einmal Entzündungen im Erdinnern exiſtiren, ſo müſſen auch Erdbeben exiſtiren; exiſtiren Erdbeben, ſo können ſie auch überall die Erde zerreißen, alſo auch den Fleck, wo eine Stadt ſteht, wie Liſſabon, Meſſina, Jeddo, Caracas u. ſ. w.; begraben ſie eine Stadt in Trümmer, ſo können auch Menſchen getödtet werden u. ſ. w. Hier iſt eine unzerbrechliche Kette des Ineinandergreifens von Exiſtenz und Exiſtenz. Der alte Determinismus nannte ſie die Neceſſitirung und beſchäftigte ſich vorzüglich mit der Unterſuchung des Willens, deſſen Entſchließungen er als formell freie, aber dem Inhalt nach nothwendige anſah. Der Wille kann zwiſchen verſchiedenen Möglichkeiten wählen. Inſofern iſt er frei. Daß er aber gerade dieſe Wahl trifft, iſt nach der Meinung des Determinismus nothwendig und wird durch zureichende Gründe beſtimmt, wenn dieſelben auch dem Wählenden bei ſeiner Entſcheidung nicht zum Bewußtſein kommen. Er exemplificirte dies gern durch das Beiſpiel von ein paar ganz gleichen Geldſtücken, die er rechts und links vor Jemand legte, der eines derſelben wählen ſolle und, obwohl an ſich frei, ſich doch für eines durch gewiſſe Gründe entſchließen werde, weil es blänker ausſähe, näher liege u. dergl., wenn er ſich dieſer Gründe auch nicht bewußt werde.

Aus dieſem ganzen Zuſammenhang folgt alſo, daß er überhaupt nicht möglich wäre, wenn nicht das Weſen als die urſprüngliche Nothwendigkeit exiſtirte, ohne deren Kraft die einzelnen Exiſtenzen ſich gar nicht weder in ein reales noch formales Verhältniß zu ſetzen vermöchten. Sie iſt es, welche durch die vielen Thatſachen als die widerſtandloſe Macht hingreift, der ſie ſich unterwerfen müſſen. Uns beſchränkten Menſchen iſt es freilich nicht möglich, die Totalität der Erſcheinungen zu überſehen, was Kant ja ſo oft einſchärft. Wir finden uns daher oft außer Stande, die Beziehung zwiſchen Exiſtenzen zu entdecken, die an ſich thatſächlich vorhanden iſt, in ihrer Zartheit oder Entlegenheit aber uns verborgen bleibt. Beſäßen wir ein ſolches Durchſchauen der empiriſchen Maſſen, ſo würde es uns oft ergehen, wie in den Mährchen. Wir würden in einem hungrigen Hunde, der uns anwedelt und dem wir ein Stück Brot reichen, gar nicht einen bloßen Hund, ſondern den in ihn verwandelten Prinzen erkennen. Schon auf dem Standpunct der pragmatiſchen Wirklichkeit exiſtirt alſo kein Zufall, weil ſie ohne die Exiſtenz des Weſens überhaupt und ohne die relative Nothwendigkeit unmöglich wäre. Wir behaupten oft genug, wo es ſich um beſtimmte Thatſachen handelt, daß es oberflächlich ſei, ſie für Zufall zu halten; die tiefere Betrachtung müſſe uns ihre Nothwendigkeit enthüllen. Wir beſchäftigen uns gern mit dem Aufſuchen des Zuſammenhangs, der in den einzelnen Thatſachen die Wirkſamkeit des Weſens als der ſie zuletzt beſtimmenden Macht nachweiſt. Der Herzog von Reichſtadt z. B. ſtarb in demſelben Palaſt, in welchem ſein Vater den Wiener Frieden unterzeichnet hatte; dies war, kann man ſagen, ein Zufall; aber eben dieſer Friede war es, der Napoleon die Heirath mit der Habsburgiſchen Luiſe möglich machte, derentwegen er ſeine Ehe mit Joſephinen auflöſte und von ſeinem wahren Princip abfiel. Er ging durch ſie ſeinem Sturz entgegen. Seine Macht ſchien den höchſten Gipfel ihres Glanzes durch die Ehe mit der Tochter des alten Kaiſerhauſes erreicht zu haben. Der Sohn, den ſie ihm gebar, wurde zum König von Rom deſignirt. Aber eben dieſer mit ſo lautem Jubel empfangene Sohn verkümmerte mit thatloſer Sehnſucht in Oeſtreich an der Auszehrung, während der Vater auf St. Helena in der Mitte der alten und neuen Welt mit verhaltenem Grimm am Magenkrebs dahin ſtarb. Alle Vermittelungen durchlaufend würden wir erkennen, daß der unglückliche Jüngling in jenem Palaſt ſterben mußte. Der Graf von Suzer erzählt in ſeiner Schrift: Napoleon II. 1841, p. 244 ſogar, daß derſelbe ſich ſeine Wiege an ſein Krankenbett ſtellen ließ und ſagte: „ce berceau et mon lit, voilà l'image des deux extrémités de ma vie.“ In der Mitte dieſer Extreme fand er das Nichts. Das Ende des Prinzen kehrte in ſeinen Anfang zurück. Und doch wäre dies nur eine pragmatiſche Nothwendigkeit. Erwägen wir aber, daß eine ſolche unmöglich ſein würde, wenn nicht das Weſen an und für ſich in den einzelnen Exiſtenzen den thätigen Grund ausmachte, ſo müſſen wir erkennen, daß der Zufall auf dieſem höhern Standpunct ſich als mit der Nothwendigkeit ſchlechthin identiſch erweiſt. Ohne dieſe würde alle Möglichkeit unmöglich ſein.

III.

Die abſolute Wirklichkeit.

Die reale Wirklichkeit iſt die unmittelbare Einheit des Weſens und ſeiner Erſcheinung, ſo daß es als Inneres ganz in das Aeußere aufgeht. Die formale Wirklichkeit iſt das Verhältniß, in welches die Exiſtenzen unter einander treten, indem ſie Alles, was ihrem Weſen nach möglich iſt, auf Einen Punct beſchränken, nur dies Eine gerade hervorbringen und damit jede andere Möglichkeit, die an ſich auch möglich geweſen wäre, ausſchließen. Nachdem einmal dieſe Möglichkeit gerade zur Wirklichkeit geworden, iſt eine andere unmöglich. Alles Geſchehene iſt unabänderlich. Aus ihm machen die neuen Möglichkeiten ihr Material, auch ihrerſeits zu feſten Wirklichkeiten zu werden, die in ihrer Entfernung der Vergangenheit anheimfallen und doch die Zukunft beſtimmen helfen. Die abſtracte noch unbeſtimmte oder innere Möglichkeit hebt ſich durch ihre Beſtimmung, einen formalen Proceß, zur realen Möglichkeit auf, die nur noch eines Anſtoßes, eines Rucks bedarf, um zur äußern Wirklichkeit überzugehen. Dieſe Wirklichkeit iſt inſofern relativ nothwendig, als ein anderes Verhältniß des Daſeins, aus welchem ſie reſultirt, etwa nicht da war. Weil dies aber möglich geweſen wäre, iſt ſie nur zufällig. Die Aeußerlichkeit ihrer Exiſtenz hat jedoch die Nothwendigkeit des Weſens zu ihrem Grunde, ſofern ſie *die Möglichkeit nur ihrer Wirklichkeit* iſt. Dies iſt die abſolute Wirklichkeit, die nicht mehr, wie die pragmatiſche, *eine* Nothwendigkeit, ſondern *die* Nothwendigkeit ſchlechthin iſt.

Dieſer Begriff iſt weder von den Religionen noch von den Philoſophien jemals in ſeiner Wichtigkeit verkannt worden. Weil er aber alle bisher betrachteten Beſtimmungen ſowohl des Seins als des Weſens in ſich zuſammenfaßt, darf es auch nicht Wunder nehmen, daß er oft nur durch eine niedrigere Kategorie, wie Grund und Folge, Geſetz und Erſcheinung, oder Kraft und deren Aeußerung oder gar durch den allgemeinen Begriff des Seins und Weſens an ſich dargeſtellt iſt. Die Nothwendigkeit als abſolute iſt das Sein ſchlechthin, das ſo, wie es iſt, iſt und nicht anders ſein kann; ſie iſt das Weſen, das keinen andern Grund, als ſich ſelbſt, hat und inſofern grundlos iſt; ſie iſt der Grund, aus welchem die relative Nothwendigkeit als Folge entſpringt; ſie iſt das Geſetz, welches ſich in der Fülle der Erſcheinungen rückſichtslos geltend macht; ſie iſt die Kraft, die ſich in der Geſtaltung aller Verhältniſſe widerſtandslos äußert. Dieſe Beſchreibungen ſind alſo ganz richtig. Inſofern aber noch eine höhere Kategorie, als die des Seins und Weſens, nämlich die des *Zweckes* exiſtirt, wird die Nothwendigkeit nicht nur als das *Nichtandersſeinkönnen*, ſondern auch als das *Nichtandersſeinſollen* beſchrieben, aus welchem als der ideellen *Vorausſetzung* das Nichtandersſeinkönnen dann erſt die Folge iſt. Stellt man daher den Begriff der Nothwendigkeit abſtracter Weiſe hin, ſo kann unter denſelben 1) die vorzugsweiſe ſogenannte *cauſale* oder *mechaniſche* oder *blinde* und 2) die *finale* oder *organiſche* oder *freie* Nothwendigkeit ſubſumirt werden. Weil aber im Zweckbegriff eine Beſtimmung des Seins ſich erſchließt, in welcher die cauſale Nothwendigkeit nur ein Mittel der Verwirklichung wird, ſo muß derſelbe als eine höhere Stufe für ſich abgeſondert werden. In der *Ariſtoteliſchen* und in der zweiten *Schelling'ſchen* Philoſophie iſt es der Zweckbegriff, der von vorn herein als das Princip der Nothwendigkeit die Behandlung der Kategorien beherrſcht. Hieraus erklärt ſich, weshalb in beiden der Begriff der Möglichkeit und ihrer Verwirklichung oft eine ganz andere Bedeutung empfängt, die ſich noch dadurch vervielfältigt, daß der Begriff der Zweckmäßigkeit ſelbſt wieder theils der einer äußern und zufälligen, theils der einer innern und nothwendigen iſt. Durch den Zweckbegriff wird ein Stufenverhältniß geſetzt, in welchem die niedrigere Stufe zur höhern in der Wechſelbeziehung ſteht, daß jene das Anſich der Möglichkeit aller folgenden Stufen, in ihrer Wirklichkeit aber nur die beſchränkte Form iſt, welche die höhere Stufe ſich als Mittel ihrer Verwirklichung voranſchickt. Die höhere Stufe iſt es daher, ohne welche die niedrigere gar nicht daſein würde. Sie, die in der niedrigeren nur *δυνάμει*, potentiâ, nach dem Vermögen enthalten iſt, iſt die Vollendung derſelben, wenn man von dieſer aus vorwärts blickt. Stellt man ſich hingegen rückwärtsſchauend auf den Standpunct der höhern Stufe, ſo iſt ſie das Weswegen als die abſolute Wirklichkeit, welche die niedrigeren Stufen als ihre Vermittelungen in ſich ſchließt. Ohne die Wirklichkeit der höhern Stufe würde die der niedrigeren dem Begriff nach unmöglich ſein und doch würde umgekehrt die Entwicklung der höhern als der *ἐντελέχεια* ohne die Verwirklichung der niedrigeren als der *ἐνέργεια* der *δύναμις* auch nicht möglich ſein. Jede Stufe kann alſo von Unten nach Oben und von Oben nach Unten ſowohl als Möglichkeit wie als Wirklichkeit der übrigen betrachtet werden. In Anſehung der Natur hat Friedrich Fiſcher in Baſel mit genauer Berückſichtigung des Ariſtoteles dieſe eigenthümliche Dialektik in ſeiner: Metaphyſik, vom empiriſchen Standpunct aus dargeſtellt, 1847, vortrefflich erläutert. In Anſehung des Geiſtes hat Schelling, ebenfalls mit genauem Anſchluß an Ariſtoteles, dieſelbe in ſeiner Darſtellung der reinrationalen Philoſophie, im erſten Band der nachgeleſenen Werke, 1856, im zweiten Buch, durchgeführt, eine eben ſo gelehrte als geiſtvolle Abhandlung. Derjenige aber, der mit einer ganz unabhängigen und tiefer, als alle Früheren, eindringenden Kraft den Begriff der abſoluten Nothwendigkeit als ſolcher, abgeſehen vom Zweckbegriff, auseinandergeſetzt hat, iſt Hegel geweſen, deſſen Schlußabſchnitt c. vom zweiten Capitel des Begriffs der Wirklichkeit am Ende des zweiten Bandes ſeiner Logik künftige Forſcher noch oft nöthigen wird, zu ſeinen claſſiſchen Worten zurückzukehren. Trendelnburg hat in ſeinen logiſchen Unterſuchungen, wie es von dem gelehrten Interpreten des Ariſtoteles nicht anders zu erwarten war, im zweiten Bande, den Zweckbegriff dem der Cauſalität als ſolcher vorangeſtellt, die er unter dem Titel der Kategorien aus dem Zweck und der modalen Kategorien behandelt. Dieſe Anordnung hat ihm aber manche Schwierigkeiten bereiten müſſen. Er hat die reine Nothwendigkeit hauptſächlich als das in der Erſcheinung waltende Geſetz und als das allgemeine Weſen gefaßt, welches in der Mannigfaltigkeit der beſondern Fälle ſich gleich bleibt, wie die algebraiſche in Buchſtaben ausgedrückte Formel immer dieſelbe iſt, während die concreten Zahlen, deren nothwendiges Verhältniß ſie beſtimmt, immer andere ſein können, oder wie die Nothwendigkeit der Verhältniſſe des rechtwinkligen Triangels immer dieſelbe iſt, mag der Tiangel in concreto eine noch ſo verſchiedene Größe haben. Er definirt daher, übereinſtimmend mit dem Ariſtoteliſchen συμβεβηκός, das Zufällige als das, was zur Nothwendigkeit äußerlich hinzukommt, denn der Begriff des Zweckes ſelbſt iſt durch ſich beſtimmt und abgeſchloſſen.

Die Nothwendigkeit als die abſolute Wirklichkeit iſt 1) das Weſen als die **Subſtanz**, welche der an ſich grundloſe Grund ihrer Exiſtenz iſt. Die Subſtanz bedarf, um zu exiſtiren, keines andern Weſens. Sie beſteht durch ſich. Inſofern aber die Subſtanzen ſich von andern Subſtanzen unterſcheidet, kann ſie 2) ihr Weſen in einer von ihr ſelbſt unterſchiedenen Erſcheinung ſetzen. So wird ſie zur Cauſalität. Die Subſtanz wird zur Urſache, indem ſie wirkt. Sie wirkt aber lediglich dadurch, daß ſie, was ſie an ſich iſt, als ein von ihr unterſchiedenes Daſein ſetzt. Die Wirkung iſt folglich mit der Urſache dem Inhalt weſentlich dieſelbe. Die Subſtanz würde auf eine andere Subſtanz nicht wirken können, wenn dieſe nicht dem Weſen nach mit ihr identiſch wäre. Die als Urſache ſich beſtimmende Subſtanz iſt die active, die, in welcher die Wirkung geſetzt wird, die paſſive. Da aber eine Subſtanz auf eine andere nur inſofern wirken kann, als dieſe dafür empfänglich iſt, ſo wirkt 3) die paſſive Subſtanz ſelbſt auf die active zurück. Sie iſt alſo gleichfalls activ, wie die active paſſiv, d. h. die gegenſeitig in dem Verhältniß der Reciprocität wechſelwirkenden Subſtanzen ſind an und für ſich nur Eine und dieſelbe Subſtanz. Wir ſtellen uns zwar das Thun und Leiden einſeitig vor, als ob das eine das andere von ſich ausſchlöſſe. In der abſoluten Wirklichkeit zeigt ſich aber die Activität in der Paſſivität nicht weniger als die Paſſivität in der Activität. Die Reaction oder Gegenwirkung exiſtirt auf jedem Puncte des Proceſſes und die Subſtanz als die abſolute kehrt aus der Wechſelwirkung der nur relativen Subſtanzen überall in ſich als in ihre Einheit zurück. Dieſe Einheit als eine von der unmittelbaren Realität unterſchiedene, jedoch in ihr als ideelle Urſache thätige Nothwendigkeit, iſt der höhere Begriff der Wirklichkeit, der Zweckbegriff.

In der alten Metaphyſik wurden viele Arten der Cauſalität angenommen, indem man die Urſachen nach den verſchiedenen Reflexionsbegriffen claſſificirte. Man unterſchied z. B. causa principalis sive primaria et secundaria; causa originaria et intermedia (wie der Sonnenſchein und der durch den Reflex des Mondlichts auf die Erde geworfene Sonnenſchein); causa essentialis et accidentalis (wie das Rollen einer Kugel und das Geräuſch derſelben); causa efficiens et instrumentalis (wie wenn N. N. ein Buch mit dieſer Feder ſchreibt); causa finalis et media (wie wenn Jemand ein Buch ſchreibt, um berühmt zu werden); causa simplex et socialis (wie wenn ein Pferd oder zwei Pferde einen Wagen ziehen); causa directrix et concomitans (wie die Kinderzeugung die Directrix der Ehe, Vater und Mutter die causa concomitans des Kindes); causa naturalis et artificialis (wie eine Anſteckung mit der Peſt durch Berührung der Beule eines Peſtkranken oder durch Berührung eines inficirten Kleidungsſtücks deſſelben); causa coordinata et subordinata; causa proxima et remota; causa universalis seu generalis et specialis u. ſ. w. Dieſe mannigfaltigen Urſachen, die leicht zu vervielfältigen ſind, können aber in ſolch' äußerlicher Aufzählung den Begriff der Wirklichkeit nicht wahrhaft erkennen laſſen, weil derſelbe ſeiner Natur nach dialektiſch iſt, ſo daß jene ſogenannten Arten der Cauſalität zu Momenten ſeiner Entwickelung werden. In dem

Gefühl der Unzulänglichkeit jenes in ſich zuſammenhangloſen Aufzählens hat man daher auch öfter eine Vertheilung der vielen Urſachen unter die drei Ariſtoteliſchen der causa materialis, formalis und finalis vorgenommen, die, wie wir früher ſchon gezeigt haben, mit dem Begriff des Seins, des Weſens und des Zweckes zuſammenfallen, der unſerer Eintheilung der Metaphyſik ebenfalls zu Grunde liegt. Die Leibnitziſche Philoſophie unterſchied das Abſtractum der blos logiſchen Möglichkeit als possibilitas von der Wirklichkeit als compossibilitas, indem ſie die Exiſtenz für das complementum possibilitatis erklärte, das zur Möglichkeit des Begriffs nur als Ergänzung hinzukomme, weil die Realität ſich von dem Begriff durch kein weiteres Merkmal, als das des äußern Daſeins unterſchiede. Kant hielt ſich an den Begriff der Zeit und definirte in den Poſtulaten des empiriſchen Denkens Möglichkeit als das Geſchehen in irgend einer Zeit; Wirklichkeit als das Geſchehen in einer beſtimmten Zeit; Nothwendigkeit als das Geſchehen in aller Zeit.

1) Subſtantialität.

Die Subſtanz iſt das nothwendige Weſen, das nur als exiſtirend gedacht werden kann, deſſen Begriff daher den ſeiner Exiſtenz in ſich ſchließt: ens, cujus essentia involvit existentiam sive cujus conceptus nonnisi existens cogitari potest. Man wolle nur dieſe Definition, die durch den Spinozismus in Gang gekommen, nicht blos, wie er es thut, von Gott, von der Einen Weltſubſtanz, ſondern ganz allgemein verſtehen. Alles, was eine Subſtanz iſt, beſteht durch ſich. Ein Atom z. B. iſt eine Subſtanz, die nicht Product eines andern Weſens iſt. Aber ein Staat iſt auch Subſtanz, nämlich eine ethiſche, die ſich ſelbſt aus ihrem Begriff hervorbringt. Wenn wir alſo hier von der Subſtanz reden, ſo verſtehen wir darunter den Begriff jedes ſubſtantiellen Weſens. Oder vielmehr, ein Weſen, dem es nicht zukäme, zu exiſtiren, wäre kein wirkliches, alſo auch kein wirklich mögliches, alſo auch kein wahrhaftes Weſen, keine Subſtanz.

Sie iſt ſelbſt die Möglichkeit ihrer Wirklichkeit, weil ſie den Grund ihres Beſtehens in ſich ſelbſt hat, denn das Weſen iſt, was es iſt, nicht durch Anderes, ſondern durch ſich ſelbſt. Es hat aseitas, weil es von ſelbſt iſt, indem es ſeine Exiſtenz ſelbſt bewirkt, alſo, wie Spinoza es ausdrückt, causa sui iſt.

Dieſe ungetrennte Einheit ſeiner Möglichkeit als ſeines Innern und ſeiner Wirklichkeit als ſeines Aeußern iſt reine Thätigkeit, die ſich auf nichts Anderes bezieht: actus purus, wie die Scholaſtiker ſagten. Hieraus folgt, daß die Unterſchiede, die in der Subſtanz geſetzt werden, nur ihre eigenen ſein können, aber auch, daß ſie das identiſche Weſen derſelben nicht zu ändern vermögen und deshalb für ſie den Werth einer gleichgültigen Zufälligkeit haben. Ob ſie ſind, oder nicht ſind, ob ſie ſo oder anders ſind, als ſie gerade ſind, afficirt die Subſtanz nicht im Geringſten. Der Unterſchied, als lediglich formell, iſt ein accidens.

Das Accidens iſt an ſich unweſentlich. Da es jedoch nur in der Subſtanz zu exiſtiren vermag, ſo iſt es mit ihr dem Stoffe nach identiſch. Es kann nicht ohne die Subſtanz, es kann nicht außerhalb derſelben exiſtiren; es inhärirt ihr: accidens non migrat e substantia, wie man ehemals ſich ausdrückte. Inſofern enthält alſo das flüchtige und gleichgültige Accidens doch die Subſtantialität in ſich und zwar das eine eben ſo ſehr, als das andere. Was es auch für eine Form oder für ein Verhältniß habe, ſo macht die Subſtanz ſein Subſtrat aus. Das Accidens als ſolches entſteht und vergeht als eine Unterſcheidung an der Subſtanz, welche für ſie als Weſen keine iſt. Es iſt das: quod in alio est.

Wenn aber die Subſtanz durch einen ihr ſelbſt äußerlichen Verſtand unterſchieden und dieſe Unterſchiede durch ihn als weſentliche Beſtimmungen der Subſtanz geſetzt werden, ſo empfangen ſie die Bedeutung, Attribute derſelben zu ſein: id, quod substantiae ab intellectu extra substantiam tribuitur. Es iſt daher zwar an ſich unbeſtimmt, welche Attribute der Subſtanz zugeſchrieben werden, allein die im Attribut geſetzte Unterſcheidung ſoll eine der Subſtanz weſentliche ſein. Jedes Attribut muß relativ das ganze Weſen der Subſtanz ausdrücken. Wird das Attribut noch in irgend einer Beziehung von ſich ſelbſt unterſchieden, ſo iſt dieſe Differenz ein Modus deſſelben, eine Art und Weiſe, zu ſein, welche die Beſtimmtheit des Attributs nicht im Mindeſten in ſich ſelbſt verändert. Das allgemeine

Weſen der Subſtanz als die Gleichgültigkeit gegen den Formalismus ihrer Unterſchiede kehrt auch in dieſer Indifferenz wieder. Der Modus iſt nur ein Zuſtand, auf den es für die Sache nicht ankommt. Sie bleibt in der Veränderung ihrer Zuſtände als in einem für ſie oberflächlichen Geſchehen weſentlich dieſelbe.

Dieſe kurze und möglichſt deutliche Definition des Begriffs der Subſtanz haben wir voranſchicken wollen, um für ſeine weitere Darſtellung einen einfachen Leitfaden zu beſitzen, denn wenige Begriffe ſind ſo willkürlich behandelt worden, als der Begriff der Subſtanz ſeit einem halben Jahrhundert. Die Veranlaſſung hierzu hat das durch Leſſing, Jacobi, Schelling und Schleiermacher wieder erneuete Studium des Spinoza gegeben. Spinoza's Begriffsbeſtimmungen der Subſtanz ſind als ſolche richtig, allein er hat die Subſtanz ſofort in dem Sinn des Abſoluten genommen, außer welchem nichts iſt und welches unmittelbar alle Wirklichkeit iſt, ſo daß, ob ſie als Denken oder als Ausdehnung genommen wird, nur eine verſchiedene Anſicht ſein ſoll, welche die eine oder andere an ſich accidentelle Seite der Subſtanz hervorkehrt, die im Grunde als denkende von ſich als ausgedehnter nicht verſchieden iſt. Spinoza's Subſtanz iſt in der That die Weltſubſtanz, das göttliche Weſen, wohingegen die logiſche Wiſſenſchaft nur den allgemeinen Begriff der Subſtantialität auseinanderzuſetzen hat, der in jeder Subſtanz vorkommen muß, ſei ſie nun eine natürliche oder geiſtige. Hegel machte in ſeiner Logik eine Beſchreibung und Kritik des Spinozismus, worin er die Mängel deſſelben aufdeckte. Die lebendige Negativität des Begriffs, wie er ihn faßte, ſtand in ſchroffem Widerſpruch mit der Starrheit der Spinoza'ſchen Subſtanz. Nicht weniger mußte ſich Herbart dagegen kehren, weil er nicht Eine unterſchiedloſe Subſtanz, ſondern eine Vielheit realer Weſen annahm. So kam es, daß von 1825 bis 1835 ſowohl von der Hegelſchen als von der Herbart'ſchen Schule eine Menge Diſſertationen über den Spinozismus erſchienen, die in der Kritik oft übereinſtimmten, bis ſeit Herbarts Tode 1841 die Herbartſche Schule merkwürdigerweiſe das Hegelſche Syſtem ſelbſt für nichts Anderes, als für Spinozismus und den Spinozismus für Revolutionismus erklärte. Eine eigenthümliche Stellung nahm ſedoch der Herbartianer Thomas ein, inſofern er eine Geheimlehre Spinoza's nachzuweiſen ſuchte, nach welcher derſelbe die Einheit der Subſtanz und den Gebrauch des Wortes Gott als ſynonym mit ihr nur für den großen Haufen angenommen, dagegen eigentlich, z. B. in den Briefen, eine Vielheit von Subſtanzen, ähnlich wie die realen Weſen Herbart's, gelehrt haben ſoll. Durch dieſes häufige Zurückgehen auf Spinoza iſt es nun aber geſchehen, daß der Begriff der Subſtanz oft gar nicht mehr nach ſeiner ontologiſchen Allgemeinheit, ſondern immer ſchon in ſeiner theologiſchen Specification genommen iſt. Natürlich iſt Gott auch Subſtanz; er iſt das ſchlechthin abſolute Weſen; aber in der logiſchen Wiſſenſchaft iſt noch nicht von Gott in dieſem beſondern Sinn die Rede. Wenn man daher die Subſtanz in der Metaphyſik ſchon als die göttliche behandelt, ſo bringt dies einen falſchen Zug in die Wiſſenſchaft, weil es den Begriff der Subſtanz durch dies excluſive Subintelligiren Gottes beſchränkt und verdirbt. Es war eine Zeit hindurch Mode geworden, die Subſtanz mit Farben zu ſchildern, wie ſie nur der Indiſchen Bhavani als der Göttin des Lebens und des Todes zukommen.

Subſtanz iſt der Begriff des Weſens als des in ſeiner Exiſtenz nothwendigen, ſo daß die Möglichkeit zur Wirklichkeit ſich actu aufhebt. Die Subſtanz iſt folglich unbedingt in Beziehung auf ſich und verhält ſich zu ihren Unterſchieden als die ihnen immanente Einheit, weshalb ſie, ihr gegenüber, kein ſelbſtſtändiges Beſtehen zu haben vermögen. Oft wird der Begriff der Subſtanz nur als der des Weſens überhaupt beſchrieben, das, als Identität, in ſeine Unterſchiede ſich einläßt; oder als das Ding, welches die Einheit aller ſeiner Eigenſchaften iſt; oder als das Ganze, das ſeinen Theilen congruent iſt; oder als die Kraft, die in ihrer Aeußerung verſchwindet; aber alle dieſe Beſtimmungen gehen zwar in den Begriff der Subſtanz über, reichen jedoch nicht hin, ihn in ſeiner Wahrheit zu charakteriſiren. Die Subſtanz iſt die unmittelbare Wirklichkeit, welche den Grund ihrer Exiſtenz, ohne allen weitern Grund, in ſich ſelbſt hat. So richtig dieſe Beſtimmung iſt, ſo ſcheint doch der Einwurf gegen ſie gemacht werden zu müſſen, daß eine Subſtanz, um ſubſiſtiren zu können, ſich andere Exiſtenzen zur Vermittelung ihrer eigenen vorausſetzt. Nur für die göttliche Subſtanz, die abſoluter Weiſe causa sui, fällt jede Vorausſetzung weg; die Subſtanzen aber, als natürliche oder geiſtige, ſind in ihrer Exiſtenz vermittelt, ohne daß dieſe Vermittelung ihre Subſtantialität beeinträchtigte. Eine Subſtanz kann alſo Vorausſetzungen haben, um ſich als Exiſtenz zu ſetzen, wie der Organismus ſeine ihm correlate unorganiſche Natur, oder die Familie den Unterſchied der Geſchlechter, oder der Staat die Exiſtenz von Familien u. ſ. w. Bei genauerem Betracht wird ſich aber finden, daß dieſe Vorausſetzung, einen Herbart'ſchen Ausdruck zu gebrauchen, nur ein ſcheinbares Geſchehen iſt, von welchem die Subſtanz an ſich unabhängig iſt und aus welchem ſie weder in ihrem Begriff noch in ihrem Daſein erklärt werden kann. Wir haben hier uns alles deſſen zu erinnern, was über den Begriff des Weſens als des vollſtändigen Grundes früher geſagt iſt. Die Subſtanz iſt das ens per se subsistens, wenn ſie auch zu ihrer Realiſation in Raum und Zeit und alle Endlichkeit eingeht. Dies nimmt ihr nichts von ihrer metaphyſiſchen Souverainetät. Die Pflanze z. B. bedarf der Erde, der Luft, des Lichts und des Waſſers, aber aus ihnen entſteht ſie nicht und iſt, was ſie iſt, nur durch ſich ſelbſt. Im Deutſchen pflegen wir für Subſtanz ſehr oft die Sache zu ſagen, welches Wort in Urſache noch mehr ſeinen metaphyſiſchen Charakter erhalten hat. Sache iſt nicht ein bloßes Ding. Sagen wir, daß es auf die Sache ſelbſt ankomme, ſo verſtehen wir darunter die unbedingte Wirklichkeit.

Verſuchen wir es nun, uns den Begriff der Subſtanz zugänglicher zu machen, indem wir ihn uns an Beiſpielen vergegenwärtigen und zugleich den Sprachgebrauch beachten. Die Subſtanz der Materie z. B. ſetzen wir in ihre Schwere, weil ſie, ohne ſchwer zu ſein, gar nicht gedacht werden kann; umgekehrt iſt Schwere undenkbar, ohne materiell zu ſein. Weil alſo Materie ohne Schwere unmöglich, alle Schwere nur als Materie wirklich iſt, ſo iſt die Schwere das in der Materie unbedingte Weſen derſelben. Worin eine Materie ſpecifiſch beſtehen möge, iſt gegen ihre Subſtantialität, die Schwere, accidentell. Die

Schwere iſt die ſubſtantielle Einheit, die aller Materie immanent iſt und durch alle Körper ohne Unterſchied mit gleicher Macht hindurch greift. Welche Attribute die Materie habe, unorganiſch oder organiſch zu ſein, und in welchem Modus die Materie ſich befinden möge, ſo oder ſo geſtaltet, ruhig oder bewegt zu ſein, ſo bleibt ſie in der Schwere ſich gleich. Ein Stein kann verſchiedene Geſtalten annehmen, ſo wird ſeine Schwere relativ, im Verhältniß zu anderer Materie, im Druck, den er ausübt u. dgl. verändert, an ſich aber iſt ſeine Schwere unveränderlich. Von dem Menſchen ſagen wir, daß die Vernunft ſeine Subſtanz ausmache, denn ſie iſt es, die das in allen Menſchen gleiche und nothwendige Weſen begründet. Ein menſchenförmiges Weſen ohne Vernunft, ein Affe, iſt kein wirklicher Menſch; hingegen ein Weſen, in welchem die Vernunft erſt als reale Möglichkeit exiſtirt, ohne ſchon zum ſelbſtbewußten Begriff ſich entwickelt zu haben, wie das Kind in utero matris, gilt doch ſchon als ein wirklicher Menſch und die heutige Geſetzgebung betrachtet das Abtreiben der Frucht als einen Mord, was die Griechen noch nicht thaten. Ob nun der Menſch zu dieſer oder jener Race gehört, ob er männlichen oder weiblichen Geſchlechts iſt, dieſe oder jene Anlagen hat, ob er geſund oder krank, arm oder reich iſt, dies Alles macht ihn nicht zum Menſchen und iſt deswegen accidentell gegen die Subſtantialität der Vernunft. Ob ſie als theoretiſche oder praktiſche ſich beſtimmt, macht ihren attributiven Unterſchied aus und in welchem Zuſtand der Ausbildung ſie ſich befindet, iſt wiederum nur ein Modus ihrer Exiſtenz.

Es kommt nun auf die beſondere Wirklichkeit an, die ſich als Subſtanz geltend macht, denn hiernach kann ein und daſſelbe Daſein nach verſchiedenen Seiten hin als ſubſtantiell beſtimmt werden. So iſt der Menſch auch ſchwer, denn er iſt auch ein materielles Individuum, allein die Schwere iſt es nicht, die ihn zum Menſchen macht, ſondern die Vernunft. Von Seiten ſeines Körpers iſt die Schwere ihm als die Subſtanz der Materie immanent und als ſolche vollkommen gleichgültig dagegen, daß er ein vernünftiges Weſen iſt. In einem Kaſtenſtaat iſt für den Menſchen ſeine Kaſte das Subſtantielle und die Vernunft verhält ſich hier gegen die Geburt accidentell; das pure Geborenſein iſt hier die Subſtanz, die dem Menſchen als immanente Macht all ſein Thun und Laſſen vorſchreibt. Bei der Indigopflanze kommt es darauf an, ob ſie botaniſch nach der Subſtanz ihrer Gattung oder chemiſch als ein Färbeſtoff genommen werden ſoll. Indigoblau kann man nur mit Indigo färben; dieſer eigenthümliche Stoff iſt chemiſch das in dieſer Pflanze unbedingte Weſen, für deſſen Daſein ſich kein Grund außer ihm angeben läßt. Daß die Indigopflanze Luft, Waſſer und andere Stoffe in ſich verarbeitet, erklärt nicht ihren ſpecifiſchen Färbeſtoff, den wir nur in ihr finden. In welcher Qualität und Quantität aber dieſer Stoff durch den Faulungsproceß der Pflanze gewonnen wird, iſt das gegen ſeine Subſtantialität Accidentelle. Die Subſtanz eines Dramas iſt, ein poetiſches Werk zu ſein, in welchem eine Handlung als unmittelbar gegenwärtig geſchehend dargeſtellt wird; in welcher Sprache daſſelbe gedichtet ſei, iſt das Accidentelle, wie ſich dies ſogleich darin zeigt, daß es aus einer Sprache in andere überſetzt werden kann u. ſ. w.

Dem Subſtantiellen iſt das Accidentelle, aber in ihm ſelber, entgegengeſetzt; das Subſtantielle iſt das durch ſeine Unbedingtheit *Selbſtſtändige*, das Accidentelle das an demſelben *Unſelbſtſtändige*, das anders ſein und werden kann, ohne die Subſtanz zu alteriren. Das Accidens iſt ohne die Subſtanz nicht möglich; es exiſtirt in ihr als ihre Beſtimmtheit; aber es wird nicht durch die Subſtanz geſetzt, ſondern iſt Folge einer ihrer Beziehungen nach Außen, wie der Wind es iſt, der das Waſſer des Meeres zu Wellen macht. Auch hier tritt daher eine Relativität ein, die nicht in dem Begriff der Subſtanz als ſolcher, ſondern in dem Verhältniß liegt, von welchem die Beſtimmung ausgeht. Das Accidentelle als eine *geſetzte* Unterſcheidung an der Subſtanz kann nicht außerhalb derſelben ſein. Sie iſt vielmehr an ſich, ihrem Stoffe nach, ſubſtantiell, mithin poſitiv; inſofern ſie aber eine für das Weſen der Subſtanz zufällige und gleichgültige Unterſcheidung derſelben iſt, hat ſie einen negativen Charakter und wird ſie in die Einheit der Subſtanz als ein blos formales, unweſentliches, nicht durch ſich ſelbſt beſtehendes Moment zurückgenommen, wie wenn ein Mantel, weil er bewegt wird, Falten ſchlägt, die jeden Augenblick in andere verändert werden können, während der Mantel an ſich immer derſelbe bleibt; die Falten ſind an ſich unter gewiſſen Bedingungen eine nothwendige Exiſtenz, allein dieſe Nothwendigkeit hat den Grund ihres Daſeins nicht in ſich ſelbſt und die Falten ſind daher etwas Accidentelles, deſſen mannigfaltige Formen die Subſtanz, an welcher ſie als deren eigene Beſtimmtheit erſcheinen, nicht verändern. Oder ein Staat als politiſche Subſtanz verhält ſich zu ſeinen Bürgern poſitiv, denn nur in ihm ſind ſie nicht Menſchen überhaupt, ſondern Bürger. Aber zu den einzelnen verhält er ſich eben ſo ſehr negativ und opfert ſie, wenn es ſein muß, ſeiner Selbſterhaltung auf. Er behandelt den Einzelnen als ein Accidenz, deſſen Daſein oder Nichtdaſein ihm in ſeinem weſentlichen Beſtehen nichts anhat. Der individuellen Liebe kann der Einzelne unerſetzlich ſein, dem Staat iſt er es nicht. Zwar feiern die officiellen Grabreden den Hingeſchiedenen gewöhnlich als einen auch für den Staat Unerſetzlichen, allein nach acht Tagen ſchon iſt dieſe Verzweiflung über der officiellen Entdeckung vergeſſen, daß glücklicher Weiſe der Nachfolger im Amt ſeinen Vorgänger mehr, als erſetze.

Es iſt ein Fehler in der Beſchreibung der Subſtanz, ſie nur mit Feierlichkeit als den Abgrund zu malen, in deſſen leerer und unterſchiedloſer Tiefe alles individuelle Daſein nur unterzugehen verurtheilt wäre, denn ſie hat im Verhältniß zu den Accidenzen auch eine poſitive Seite als die Totalität derſelben. Würden ſie nicht in ihr geſetzt, könnte ſie dieſelben auch nicht aufheben. Hegel in der Encyklopädie §. 151 beſchreibt ſie als „die Totalität der Accidenzen, in denen ſie ſich als deren abſolute Macht und zugleich als den Reichthum alles Inhalts offenbart, der nichts, als dieſe Manifeſtation ſelbſt iſt, indem die in ſich zum Inhalt reflectirte Beſtimmtheit ſelbſt nur ein Moment der Form iſt, das in der Macht der Subſtanz übergeht.“ Durch ſolche prägnante Ausdrücke muß man ſich nur nicht verführen laſſen, entweder nur das auch als Erſcheinung Große und Mächtige für eine Subſtanz zu halten, oder auch untergeordnete Dinge, die nichts deſtoweniger Subſtanzen ſein können, mit Prädicaten auszuſtatten, die ſich nur für den hohen Styl eignen. Die ſtelzenhafte, prätentiöſe Sprache, mit welcher manche

Hegelianer oft die ſubtilſten Dinge beſchrieben haben, iſt ein Fehler gegen den guten Geſchmack. Ein Mantel z. B. iſt etwas ſehr Geringfügiges, aber in Verhältniß zu ſeinen Falten iſt er unzweifelhaft die Subſtanz, an welcher ſie als Accidenzen exiſtiren. Wie lächerlich würde es aber ſein, den Mantel als die Totalität ſeiner Falten zu beſchreiben, in denen er ſich als den Reichthum alles Inhalts offenbart u. ſ. w. Daß Hegel ſelbſt unter Subſtanz keineswegs die Spinoziſtiſche, ſondern einen allgemeinen metaphyſiſchen Begriff im Sinn der Ariſtoteliſchen *οὐσία* verſtanden hat, geht nicht nur aus ſeiner Darſtellung, ſondern auch aus ſeinem Sprachgebrauch hervor, in welchem er jedoch liebt, für Subſtanz das Subſtantielle zu ſagen. Eine ſehr ausdrückliche Erklärung aber, daß er den Begriff der Subſtanz an ſich von der Exiſtenz der Subſtanz als der abſoluten göttlichen unterſcheidet, hat er in jener trefflichen Selbſtvertheidigung gegeben, in denen er die Einwürfe gegen ſeine Philoſophie mit einer grandioſen ſchulmeiſterlichen Virtuoſität widerlegte; es gehört hieher namentlich die Stelle S. 165—173, im zweiten Theil der Vermiſchten Schriften. Er hat hier beſonders auch den Unterſchied des Begriffs der abſoluten Subſtanz von dem Begriff des Geiſtes und zwar nicht blos des endlichen, ſondern des abſoluten, in welchem ſeine Philoſophie wurzelt, ausführlich beſprochen und tadelt es S. 172 ausdrücklich, wenn in der logiſchen Sphäre der Subſtanz Gott an die Stelle der Subſtanz ſubſtituirt wird, weil Gott, wie S. 167 gezeigt wird, das abſolut ſelbſtſtändige Weſen als Subject, als Geiſt an und für ſich iſt. Diejenigen, welche Hegel zugeſtehen, daß er den Begriff des Subjectes als die Wahrheit des Begriffs der Subſtantialität, den Begriff der Freiheit als die Wahrheit der Nothwendigkeit, den Begriff des Geiſtes als die Wahrheit der Natur und damit Subjectivität, Freiheit, Geiſt als den Grund der Subſtantialität, Nothwendigkeit und Natur entwickelt habe, wollen gern eine Superiorität über ihn dadurch behaupten, daß ſie ihn beſchuldigen, er habe die Subſtanz nur in den accidentellen Subjecten ſubjectiv werden laſſen, ſie aber nicht als abſolutes Subject, als Urgeiſt oder perſönlichen Gott, wie ſie gern ſagen, geſetzt und weil er dies nicht gethan, ſei nun auch ſeine ganze Lehre von der

Freiheit und Religioſität innerlich hohl. Dieſe Inſinuation iſt völlig grundlos, denn nach Hegel iſt es das abſolute Subject, welches ſich als abſolute Subſtanz ſetzt, nicht iſt es die ſelbſtloſe Subſtanz, die ſich in den Subjecten ein nur accidentelles, pantheiſtiſches Daſein gibt. Aber wie ſchon früher erinnert, würde ohne das unaufhörliche Wiederverſichern jener Inſinuation für Hegels Gegner wenig, was ſie ſonſt unterſchiede und was ſie ihm nicht verdankten, übrig bleiben und es fiele namentlich dem großen Publicum gegenüber der ganze Effect fort, durch die Bedenklichkeiten einer ethiſchen und religiöſen Conſequenzmacherei die Hegelſche Philoſophie als gefährlich zu verdächtigen.

Hegel nannte den Spinozismus *Akosmismus*, weil es in ihm zu keinem Unterſchiede Gottes und der Welt kommt. Es herrſcht in ihm eine melancholiſche auf den Untergang des Endlichen gerichtete Erhabenheit, weshalb *Steffens* in ſeinen Caricaturen des Heiligſten ſinnreich den Spinoza mit einem umgekehrten Pygmalion verglich, der alles Leben ertödten läßt. Im Pantheismus an ſich liegt keineswegs die Nothwendigkeit, das Endliche nur von ſeiner negativen Seite her zu faſſen; er vermag nicht weniger ihre affirmative, das Daſein des Göttlichen im Endlichen, anzuerkennen, wie dies von der faſt zum Humor fortgehenden Heiterkeit des Perſiſchen Sſufismus ſo energiſch geſchehen iſt. In unſerer weltſchmerzlichen, mit ihrem Jammer ironiſch kokettirenden Epoche iſt jedoch die negative Richtung vorherrſchend und ſo hat ſich in die Beſchreibung der Subſtanz ſelbſt bei den kritiſcheren Naturen die Negativität als Grundzug ihrer Charakteriſtik eingeſchlichen, die zuletzt ganz vergißt, daß in der logiſchen Wiſſenſchaft von allgemeinen *Begriff* der Subſtanz gehandelt wird. So ſchreibt z. B. *Kuno Fiſcher* in ſeiner Logik und Metaphyſik folgendermaaßen S. 131: „Daher begreift ſich die Subſtanz als die immanente Einheit der Dinge und dieſe immanente Einheit verwirklicht ſich ſelbſt, indem ſie die vielen äußern Erſcheinungen in ihrem ſelbſtſtändigen Beſtehen aufhebt; ſie iſt das Unbedingte, indem ſie alles Bedingte vernichtet. Alſo die Subſtanz exiſtirt nur in der Negation der Dinge, ſie iſt die negative Einheit der Dinge oder die *Macht*, die ſich in der *Ohnmacht der Dinge* beweiſt und ausführt. Die Dinge innerhalb der Subſtanz ſind daher ſchlechthin vergängliche und zufällige Erſcheinungen, die Accidenzen der Subſtanz und manifeſtiren als ſolche deren Daſein. Sie ſind in ihrem eigenen Sein blos accidentell oder zufällig und nothwendig ſind ſie nur in ihrem Verſchwinden.“ In einem Zuſatz fährt Fiſcher noch ausdrücklich fort: „Das Nothwendige iſt die Subſtanz, als die abſolute Vernichtung aller zufälligen Erſcheinungen, die negative Macht der Welt, die in der Nichtigkeit und Auflöſung aller einzelnen Dinge offenbar wird.“ Dieſe ganze Beſchreibung iſt noch Spinoziſtiſch gefärbt und nur auf das Auflöſen der Accidenzen durch die Subſtanz gerichtet, wie es dem Mephiſtopheles,“ weil er ſo lange ſchon an der Welt als dem alten Sauerteige kauet, auch lieber wäre, daß Nichts entſtünde.

Spinoza hat für den Begriff der Subſtanz nicht ſowohl den des Accidens, als den des Attributs und des Modus aufgeſtellt. Von den unendlich vielen Attributen, welche die Subſtanz ſoll haben können, nennt er nur zwei, die res extensa und die res cogitans, was natürlich nicht zufällig iſt, als ob er nämlich eben ſo gut auch andere hätte nennen können. Als Modus der res extensa nennt er quies und motus, als Modus der res cogitans nennt er intellectus und voluntas, obwohl auch jedes Attribut unendlich viele Modi ſoll haben können. Das Attribut der Subſtanz, wie der Modus des Attributs, ſind jedoch nur äußerliche Unterſchiede der Einen Subſtanz, welche in allen dieſen Formen die weſentlich identiſche iſt, weshalb Spinoza auch behauptet, daß dieſelben an der Subſtanz nur von einem ihr äußerlichen Vorſtande gemacht würden. Er hatte das Bedürfniß, unter dieſen Formen zu einem weſentlichen Unterſchied in der Subſtanz zu gelangen, ſo daß ſie als allgemeine durch die Beſonderung ihrer Attribute in den Moden derſelben bis zur Vereinzelung fortginge; ein Unterſchied des Begriffs, den er in ſeiner logiſchen Bedeutung nicht durchführen durfte, weil er damit ſeinem Begriff der Subſtanz widerſprochen hätte. Die Accidentalität faßt er eigentlich unter dem Begriff der Endlichkeit. Endlich iſt ihm, was von einem Andern begrenzt wird. In ſeiner ausführlichen Logik hat Hegel den Begriff des Attributs und des Modus noch in den Begriff des Abſoluten und ſeiner Auslegung aufgenommen. Wäre ihm eine zweite Ausgabe auch der hieher gehörigen Theile der

Logik vergönnt geweſen, ſo würde er dies Capitel gewiß haben fallen laſſen, wie man aus der ſpätern Faſſung dieſer geſammten Gruppe der ätiologiſchen Kategorien in der Encyklopädie ſchließen darf, worin er nach der letzten Redaction in §. 150 und 151 nur den einfachen Gegenſatz der Subſtantialität und Accidentalität feſthielt. Subſtantielle Identität iſt ihm die Formthätigkeit als das Uebergehen des unmittelbar Wirklichen als einer bloßen Möglichkeit in eine andere Wirklichkeit.

Anmerkungen.

1) **Diderot über Spinoza.** Die entſchiedenſte Entgegenſetzung gegen die ausſchließliche Nothwendigkeit der einen Subſtanz bei Spinoza hat Diderot in dem weitläufigen Artikel entwickelt, den er ihm in der Encyklopädie gewidmet hat, aus welcher er in den Oeures de Diderot von Naigeon ſowohl, als in der édition Brière, Paris, 1825, T. XX., p. 30—89, wieder abgedruckt iſt. Diderot wiederholt anfänglich die von Bayle gemachten Einwürfe, geht dann aber zu einer ſelbſtſtändigen Kritik über, in welcher er die einzelnen Definitionen Spinoza's durchnimmt. Er macht Spinoza vorzüglich zum Vorwurf, daß ſein Begriff der Subſtanz als des einzigen durch ſich ſelbſt exiſtirenden Weſens die concrete Realität der Exiſtenz vernachläßige und dadurch zu Folgerungen führe, denen die Wirklichkeit ſchlechthin widerſpräche, in welcher eine Subſtanz allerdings das Product einer andern ſein könne, wie der Apfel, den ein Baum hervorbringt, als eine körperliche Subſtanz „actuellement“ von dem Baum unterſchieden ſei. „Il faut parler de la substance comme existante, quand on veut considérer la réalité de ses effets. Or dans un tel rocher être existant, être substance, être pierre, c'est la même chose; il faut donc en parler comme d'une substance existante, quand on le considère comme étant actuellement dans l'être des choses, et par conséquent comme substance existante, pour exister nécessairement et par elle même, ou par la vertu d'autrui; il s'ensuit, qu'une substance peut être produite par une autre substance; car qui dit une substance qui existe, par la vertu d'autrui, dit une substance qui a été produite, et qui a reçu son être d'une autre substance.“

Diderot nimmt den Begriff der Subſtanz offenbar nur im Sinn einer als Exiſtenz endlichen Subſtanz und beruft ſich auch gegen Spinoza auf die Mathematiker, welche ohne ein Leeres und ohne eine Vielheit von Subſtanzen nicht auskommen könnten. Der tiefere Begriff der Subſtanz als eines nothwendigen Weſens entgeht ihm. denn die äußere Vermittelung des Daſeins einer Subſtanz nimmt ihr nichts von ihrer Originalität, ſo daß ihre Exiſtenz immer von Neuem gleichſam Urzeugung iſt, z. B. die Subſtanz der Familie iſt die Pietät als die ſittliche Bedeutung natürlicher Verhältniſſe. Dieſe Verhältniſſe können nicht anders, als durch Zeugung vermittelt werden, allein das Gefühl der Pietät ſetzt die natürliche Beziehung als eine geiſtige, die inſofern das nothwendige ſich ſelbſt bewirkende Weſen der Familie iſt, weil außerhalb der Familie ſolche natürlichſittliche Zuſammenhänge nicht exiſtiren. Man muß ſich bei dem Wort Subſtanz davon losmachen, nur ſinnliche Dinge darunter zu verſtehen, ſondern es ganz allgemein nehmen. Es ſteht z. B nichts im Wege, zu ſagen, daß die Subſtanz des Lehensſtaates die Verleihung von Grundbeſitz unter den Bedingungen der Kriegspflichtigkeit ſei, denn in keinem andern Verhältniß des Grundbeſitzes finden wir dieſe Bedingung. Aeußerlich iſt ſie in ihrer Nothwendigkeit durch Eroberungskriege vermittelt. Diderot unterſcheidet nun zwiſchen Gott als dem nothwendigen Weſen und den endlichen, zufälligen Dingen, die als geſchaffene von Gott abhängig, relativ aber frei ſind und wirft Spinoza zuletzt auch teleologiſche Beziehungen ein, weil es ſonderbar ſei, daß das Univerſum, wenn es lediglich durch blinde Nothwendigkeit, durch bloße Bewegung wirke, ſich ſchon erſchöpft haben und nicht immer neue Geſtirne, Pflanzen und Thiere hervorbringen ſollte. „On fait voir aussi, qu'il y a du dessein dans la cause, qui a produit l'univers. Spinosa n'aurait pu néanmoins attribuer une vue et une fin à sa matière informe. Il ne lui en donne qu'en tant qu'elle est modifiée de telle ou telle manière, c'est à dire, que parcqu'il y a des hommes et des animaux. Or c'est pourtant la dernière des absurdités, de croire et de dire, que l'oeil n'a pas été fait pour voir, ni l'oreille pour entendre.“ Diderot ſtand hier auf

Leibnitzens Seite und nennt Spinoza's Syſtem un malheureux système.

2) Verhältniß des Subſtanzbegriffs zu Raum und Zeit. Der Begriff der Subſtanz iſt ein ganz allgemeiner als der eines nothwendigen Weſens. Es muß daher als eine überflüſſige nicht nur, ſondern begriffswidrige Beſtimmung deſſelben erſcheinen, wenn man ihn an den Begriff des Raumes oder der Zeit hat binden wollen. Dennoch iſt dies, der ſinnlichen Vorſtellung zu Liebe, oft geſchehen. Selbſt Trendelnburg definirt in ſeinen Logiſchen Unterſuchungen, II. 103, die Subſtanz als ein Ganzes, das die Theile im Raum neben einander bindet. Die Zeit hat Kant herangezogen, ſofern die Subſtanz als das in der Veränderung Beharrende und im Zeitverfluß Dauernde erſcheint. Allein die Einheit im Raum oder die Continuität in der Zeit ſind nur Folge der Subſtantialität und charakteriſiren ihren Begriff daher nur von Außen.

3) Noch ein Blick auf den Sprachgebrauch. Nirgends fühlt man die Wichtigkeit der Sprache lebhafter, als auf dem philoſophiſchen Gebiet, weil ſeine Darſtellung eine letzte Beſtimmtheit und jedes Irrniß ausſchließende Unzweideutigkeit erlangen ſoll. Oft aber vermag die Philoſophie dies nur durch eine Erklärung, was ſie unter einem Worte verſtanden wiſſen wolle. Das Wort Subſtanz hat ſich bei uns eingebürgert; nicht weniger ſein Gegenſatz, das Accidens. Haben wir keine entſprechenden Deutſchen Ausdrücke? Man könnte wohl verſucht ſein, für Subſtanz Weſenheit, für Accidenz Beiweſen zu ſagen. Dennoch würde man bald inne werden, daß man mit dem Gebrauch dieſer Wörter nicht ſo verſtändlich ſein könne, als mit den Lateiniſchen Ausdrücken. Wir bedienen uns z. B. des Wortes Subſtanz allgemein für den ſpecifiſchen Stoff, aus welchem etwas beſteht. Das Gehirn, ſagen wir, beſteht aus einer grauen und weißen Subſtanz; Porzellan aus einer kieſelerdigen u. ſ. w. Würde es nicht geziert klingen, zu ſagen, Porzellan beſtehe aus einer kieſelerdigen Weſenheit? Krauſe hat ſich bemühet, durch Reduplicationen u. dgl. die verſchiedenen Wandelungen im Begriff des Weſens darzuſtellen; er hat alſo von Weſen-Weſen, von Weſen-Weſenheit, von Urweſen, von

Weſenlebweſen u. ſ. w. geſprochen, allein, wie der Erfolg gezeigt hat, nicht zum Vortheil der Verſtändlichkeit. Die Sprache des gewöhnlichen Lebens hat ſich des Ausdrucks Subſtanz ſchon zu ſehr bemächtigt, als daß man ihn durch andere paſſend erſetzen könnte. Wir ſagen, daß eine Subſtanz ſich aus einer andern bilde, z. B. aus verdorbener Lymphe die Eiterſubſtanz; wir ſprechen von der Subſtanz einer Klage und verſtehen darunter diejenige Thatſache, die es möglich macht, ein Geſchehenes unter eine beſtimmte Kategorie des Geſetzes zu ſubſumiren: eine Klage muß ſubſtantiirt werden: wir ſprechen von ſubſtantieller Nahrung, wenn ſie z. B. als Gallerte viel Stickſtoff enthält u. ſ. w. Ebenſo iſt das Wort Accidens ein allgemein übliches geworden, um eine Form oder einen Zuſtand zu bezeichnen, welche ſein oder nicht ſein, entſtehen oder vergehen können, ohne daß durch ſie die Einheit des Weſens, an welchem ſie erſcheinen, verändert würde. Wenn ein Stoff verſchiedene Formen annehmen kann, ſo iſt ihm gegenüber die Form ſelber accidentell. Bei einer Anklage ſind die beſondern Umſtände außer derjenigen Thatſache, welche ſie berechtigt, das Accidentelle, das in allen Klagen, die unter denſelben titulus accusandi ſubſumirt werden müſſen, als die Modification des individuellen Falles wechſelt. Accidenzen werden auch die Gebühren genannt, die mit einem Amt als zufällige Einnahmen verbunden ſein können. Das Amt iſt zwar die Subſtanz, an welcher ſie haften und wer nicht im Amt iſt, darf ſie nicht erheben; dennoch ſind ſie als einzelne Wirklichkeit zufällig, weil das Vorkommen des Falles ſelbſt, der zu ihrer Erhebung berechtigt, nicht von dem Beamten geſetzt werden kann, vielmehr abzuwarten iſt. Daß das Accidentelle mit dem *Zufälligen* identiſch gebraucht wird, wie im Lateiniſchen und in den Romaniſchen Sprachen, accidens und un accident, iſt erklärlich, weil der Zufall, obwohl er ohne die Wirklichkeit des Weſens gar nicht möglich wäre, doch ein Geſchehen iſt, das eben ſo gut auch nicht hätte geſchehen können.

4) *Die Relativität im Begriff der Subſtantialität und Accidentalität.* Es iſt früher ſchon angedeutet worden, daß es auf das Verhältniß ankommt, worin eine Exiſtenz zu einer andern ſteht, um ſie als ſubſtantiell oder acci-

dentell zu beſtimmen. Dies iſt wohl zu beachten, um weder das Denken noch das Sprechen der Verwirrung zu bezüchtigen. So haben wir geſehen, daß die Vernunft die Subſtanz des Menſchen iſt; ihr iſt alſo die Race als accidentell untergeordnet. Für den ethnographiſchen Unterſchied aber wird die Racenbeſtimmtheit zur ſubſtantiellen. Die Inſignien der Gewalt ſind gegen ſie ſelber etwas Accidentelles und ein Odyſſeus iſt auch im Bettlergewande König auf Ithaka. Bei einem ceremoniellen Act aber, der ohne ſie keine Gültigkeit hätte, werden ſie zu etwas Subſtantiellem. Ohne in pontificalibus e cathedra zu geſchehen, würden gewiſſe Acte des Papſtes keine ſanctionirende Kraft haben.

2) Cauſalität.

Die Subſtanz iſt alſo das nothwendige Weſen, in deſſen Exiſtenz ſein Inneres von ſeinem Aeußern unmittelbar ungetrennt iſt. Als dieſe Einheit iſt ſie die Möglichkeit, ſich von dem zufälligen Beiweſen ihrer Accidenzen auf ſich als auf die urſprüngliche Sache zu beziehen und dieſe Beziehung als eine von ihr unterſchiedene Entäußerung ihrer Macht zu ſetzen. Dem Weſen nach muß dies geſetzte Daſein mit ihr identiſch ſein, als Daſein aber ſich von dem Daſein der Subſtanz unterſcheiden. Dieſe iſt daher nicht mehr blos Urſache ihrer ſelbſt, causa sui, ſondern ſie wird Urſache von Anderem, causa efficiens, weil ſie, während ſie in ihrer Entäußerung Beziehung auf ſich bleibt, etwas hervorbringt, das ohne ſie nicht exiſtiren würde. Die Urſache, pflegt man im Deutſchen zu ſagen, erliſcht in der Wirkung; cessante causa, cessat effectus; aber die Subſtanz hört deßwegen noch nicht auf, zu exiſtiren und bleibt die Möglichkeit neuer Wirkung.

Mit dem Begriff der Urſache wird der des Grundes und der der Kraft gleichbedeutend gebraucht, weil die Wirkung aus der Urſache als ihrem Grunde folgt und weil die Urſache die Kraft iſt, welche die Wirkung hervorbringt. In dem Begriff der Urſachlichkeit ſind alſo die Kategorien des Grundes und der Kraft enthalten, reichen jedoch nicht hin, ihn zu erſchöpfen. Worin liegt der Unterſchied? Das Weſen als Grund hebt ſich zur Exiſtenz auf und die Kraft geht in ihre Aeußerung über; die Subſtanz hingegen als wirkende erhält ſich, indem ſie als Cauſalität einen Effect hervorbringt. Sie ſetzt ein Daſein, das zwar mit ihr dem Inhalt nach weſentlich identiſch, der Form nach aber von ihr unterſchieden iſt. Die Kraft *wird* zur Urſache und die Urſache *hat* Kraft. Dieſe Thätigkeit der Subſtanz iſt noch nicht *Schaffen*, ſondern noch reine Nothwendigkeit. Schaffen ſetzt ſchon den Zweckbegriff voraus, während in der einfachen Urſachlichkeit nur erſt die blinde Thätigkeit der Subſtanz nach Außen geſetzt wird.

Die Subſtanz wirkt jedoch nur inſoweit, als ſie in einer beſtimmten Beziehung ſich gegen ſich negativ verhält und poſitiv ein von ihr unterſchiedenes Daſein hervorbringt. Was ſie noch *außerdem* iſt und zu wirken vermag, *tritt nicht in dieſe Wirkung ein*, weßhalb eine und dieſelbe Subſtanz die Möglichkeit hat, nach vielen Seiten hin Wirkung zu ſein, wirkliche Urſache dagegen nur in der *beſtimmten Veränderung* wird, welche ſie außer ſich erzeugt. Weil eine Subſtanz ſich nach verſchiedenen Seiten wirkſam verhalten kann, ſo kann das ſubjective Denken nicht mit Sicherheit a priori auf diejenige Wirkung, welche ſie gerade hervorbringen wird, ſchließen, wie die Scholaſtiker ſagten: ex causa per se certa ratione non cognoscitur effectus; d. h. die Subſtanz als ſolche bleibt ſich in ihrem Wirken getreu, ſo daß von ihrer Kenntniß zuverläſſig a priori auf ihre Wirkungen geſchloſſen werden kann; welche beſtimmte Wirkung ſie aber gerade haben werde, hängt von den beſonderen Bedingungen ab und nur inſofern wird die Wirkung unbeſtimmt. Ex effectu cognoscitur causa, ſagt man umgekehrt, weil die Wirkung dem Inhalt nach mit der Urſache übereinſtimmen muß. Aus der Aſche z. B. werde ich ſchließen, daß ein Verbrennungsproceß ſtatt gefunden hat; aus der Flucht eines Heeres, daß es geſchlagen worden u. ſ. w.

Chalybäus in ſeiner Wiſſenſchaftslehre, S. 227 ff. hat Hegel getadelt, daß er den Begriff der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit ontologiſch gefaßt habe und premirt gegentheils die modale Faſſung vom Standpunct des ſubjectiven Erkennens, das ſich vergewiſſern will, ob etwas möglich oder wirklich oder nothwendig ſei. Dieſer Proceß gehört aber theils der Entwicklung der theoretiſchen Intelligenz an, theils, was die Formen ſeines logiſchen Ausdrucks betrifft, der ſubjectiven Logik im Begriff des modalen Urtheils und Schluſſes, wo er bei Hegel ebenfalls vorkommt. Uebrigens würde das Erkennen mit der Denkbarkeit in den verſchiedenen Formen der Modalität ſich ganz umſonſt zu thun machen, wenn nicht die Wirklichkeit in ihrer Realität, alſo ontologiſch, jene Unterſchiede entwickelte. Die Metaphyſik darf ſich dieſelben daher ſo wenig entgehen laſſen, daß ſie vielmehr, und zwar ſo lange metaphyſicirt wird, einen Hauptpunct in ihr ausgemacht haben. Durch den Humeſchen Skepticismus wurde im vorigen Jahrhundert der Cauſalitätsbegriff ſo ſehr in den Vordergrund der Philoſophie geſtellt, daß er alle andern Begriffe lange Zeit überragte, als ob in ihm das ausſchließliche Mittel zur Löſung aller ſpeculativen Probleme gefunden werden könnte. Hume regte den Zweifel an, ob wir nicht nur zu häufig gewiſſe Wirkungen aus Urſachen ableiteten, welche ſie gar nicht hervorzubringen vermöchten. Seine redſeligen Eſſays nehmen ein beſonderes Intereſſe an den Täuſchungen der Leidenſchaft ſo wie an den Fictionen der religiöſen Phantaſie, die eine Welt von Dämonen und Göttern erſchafft, welche als die Urſache von Wirkungen angeſehen werden, die einen ganz andern Urſprung reiner Nothwendigkeit haben. Es waren die ſogenannten übernatürlichen Urſachen und Wirkungen die ihn, wie das ganze Zeitalter der Aufklärung, wegen des Wunderbegriffs vorzugsweiſe beſchäftigten. Durch den Nachweis des Irrthums, dem ſich das Erkennen für den Zuſammenhang von Urſach und Wirkung auch in den gewöhnlichſten Dingen durch falſche Beziehungen hingegeben, wollte Hume die Schwierigkeit fühlbarer werden laſſen, die in höhern, geiſtigen Verhältniſſen, z. B. im Begriff der Inſpiration, obwalte. Die Beziehung eines Geſchehens als Wirkung auf ein anderes als Urſache iſt oft nur, wie er zeigte, ein durch Gewöhnung entſtandener Glaube. Durch ſolche Skepſis regte Hume die Kritik an und bewog auch Kant noch, dem Cauſalitätsbegriff einen beſondern Vorrang zu geſtatten. Da aber die Cauſalität als ein Dependenzverhältniß von der Subſtantialität als einem Inhärenzverhältniß ausgeht, ſo war es natürlich, daß allmälig dies eben ſo ſehr zur Sprache kommen mußte, wo denn das Studium der Spinoziſchen Philoſophie als der Subſtantilitätsphiloſophie par excellence eingriff, bis ihr, ganz conſequent, ein erneuter Leibnitzianismus folgte, zu deſſen Empfehlung Leſſing und Herder unſtreitig das Meiſte beigetragen hatten. Weil nun die Wirkung auf die Urſache folgt, legte man auf die Zeit als die Form des ſucceſſiven Geſchehens ein übertriebenes Gewicht und deſinirte Urſächlichkeit als das Geſchehen, das im Verlauf der Zeit beharrlich auf ein anderes folgt. Allein die Zeit iſt nur ein Moment für die äußerliche Erſcheinung der Cauſalität, während ſie ſelbſt in ihrem Wirken daraus ſo wenig, als die Subſtanz aus dem Raum, erklärt werden kann. Wenn man die Breite betrachtet, mit welcher überhaupt Raum und Zeit bei der Ableitung der Kategorien ganz überflüſſig eingemiſcht werden und hinterher oft zu den künſtlichſten Ausreden nöthigen, ſo erinnert man ſich eines treffenden und tapfern Wortes, das Hegel in der Encyklopädie, S. W. VII. 317, nach der Redaction von Boumann, einmal geſagt hat: „Uebrigens aber muß denen, welche der Frage nach der Realität des Raumes und der Zeit eine ganz abſonderliche Wichtigkeit beizulegen die Vornirtheit haben, geantwortet werden, daß Raum und Zeit höchſt dürftige und oberflächliche Beſtimmungen ſind, daß daher die Dinge an dieſen Formen ſehr wenig haben, alſo auch durch deren Verluſt, — wäre dieſer anders möglich —, ſehr wenig verlieren. Das *erkennende* Denken hält ſich bei jenen Formen nicht auf; es erfaßt die Dinge in ihrem, den Raum und die Zeit als ein Aufgehobenes in ſich enthaltenden Begriffe."

In der Cauſalität ſind folgende Momente zu unterſcheiden: a) der cauſale Proceß in dem Uebergange der Subſtanz von ſich als Urſache zur Wirkung; b) das Subſtrat als die Mittelurſache, welche die Urſache für ihre Verwirklichung vorausſetzt; c) der Cauſalnexus als der progreſſive und regreſſive Zuſammenhang von Urſache und Wirkung.

α) Der Cauſalproceß.

Die Subſtanz wirkt. Sie ſetzt ihr Weſen als ein von ihr unterſchiedenes Daſein außer ſich. Als Subſtanz bewirkt ſie ſich ſelbſt, als Urſache bewirkt ſie ein Anderes. In dieſem Setzen des Andern wird ſie zur Urſache und das Geſetzte zur Wirkung. Gleiche Urſachen müſſen daher gleiche Wirkungen und umgekehrt gleiche Wirkungen gleiche Urſachen haben. Urſache iſt die Subſtanz nur in der beſtimmten Wirkung und da dieſelbe ohne die Entäußerung der Subſtanz nicht exiſtiren würde, ſo muß in der Wirkung der identiſche Inhalt, als in der Urſache enthalten ſein. Der Unterſchied der Wirkung von der Urſache iſt inſofern ein nur formeller, weil es der nämliche ſubſtantielle Inhalt iſt, der hier als Urſache, dort als Wirkung erſcheint.

Weil aber die nämliche Subſtanz nach verſchiedenen Seiten hin ſich zur Urſachlichkeit beſtimmen kann, ſo erzeugt dies den Schein, als ob ſie verſchiedene Wirkungen hervorbringen könnte, während es die gleiche Nothwendigkeit iſt, die in den verſchiedenen Formen der Wirkſamkeit thätig iſt. Eine mechaniſche, chemiſche, organiſche, geiſtige Subſtanz bringen als Urſache eben auch mechaniſche, chemiſche, organiſche, geiſtige Wirkungen hervor, allein die mechaniſche Urſache kann eben ſowohl Ruhe als Bewegung, die chemiſche Compoſition oder Decompoſition, die organiſche Leben oder Tod, die geiſtige Freiheit oder Unfreiheit bewirken und ſie können dies in den mannigfaltigſten Abänderungen der Verhältniſſe. Von Seiten der Identität des Inhalts iſt alſo die Tautologie in dem Cauſalproceß unvermeidlich, wie die Logiker oft genug anführen, daß die Bewegung als Urſache wie als Wirkung dieſelbe Bewegung, die Näſſe als Urſache wie als Wirkung dieſelbe Feuchtigkeit, die Wärme als Urſache wie als Wirkung dieſelbe Wärme, der Wille als Urſache wie als Wirkung derſelbe Wille ſei u. ſ. w. Allein Urſache und Wirkung ſind zugleich von einander verſchieden, weil die als Wirkung geſetzte Subſtanz ein von dem Daſein derſelben freies, für ſich exiſtirendes Daſein iſt. Ein Stoß iſt von dem Loch, das er macht; eine Doſis Opium von dem dadurch bewirkten Schlaf; ein ſchönes Gedicht von dem Ruhm, den es ſeinem Autor erwirbt; ein ſtarker Froſt vom Gefühl der Kälte, das er erzeugt u. ſ. w., unterſchieden. Dieſe Eigenthümlichkeit iſt es, welche die Urſache von dem Grunde unterſcheidet, der ſich rückhaltslos zur Exiſtenz aufhebt, während die Subſtanz als causa transiens ſich erhält und in der Wirkung eine andere Form der Erſcheinung annehmen kann.

Dieſe Verſchiedenheit hängt von der Maaßbeſtimmtheit des Verhältniſſes der urſachlichen Subſtanz und derjenigen Subſtanz ab, auf welche ſie wirkt. Die nämliche Subſtanz muß daher zwar auf die nämliche auch dieſelbe, auf eine andere aber eben ſo nothwendig eine andere Wirkung üben. Die an ſich identiſche Subſtanz wird mit ihrer an ſich gleichen Wirkſamkeit keineswegs zu einer andern Urſache, ſondern verwandelt ſich nur durch die andern Bedingungen, auf welche ſie trifft, in eine andere Form. Ihre Qualität muß durch ihre Quantität in einer andern Subſtanz je nach der Qualität und Quantität derſelben wirken, weil dieſe für ſie die Bedingung ausmachen, innerhalb deren ſie ſich anders ſpecificirt, ohne deshalb ihre Nothwendigkeit im Geringſten zu verändern. Ein galvaniſcher Strom, in Eiſen geleitet, macht dies zum Magneten, der eine Laſt hebt und trägt; in einen dünnen Draht geleitet, hebt er den Magnetismus auf und läßt ihn erglühen. In der Veränderung der Erdoberfläche kommen viele merkwürdige Metamorphoſen der urſachlichen Specification vor. Flugſand z. B. iſt Flugſand, kann aber ſehr verſchiedene Wirkungen haben. In der Uckermark war im Templiner Kreiſe, zwiſchen Gollin und Vietmannsdorf, ehedem ein ausgedehnter Sumpf, bei naſſen Zeiten ein See. Noch im vorigen Jahrhundert ging in demſelben ein Reiter mit dem Roſſe zu Grunde, der von der Furth abgeirrt war. Flugſand machte dieſen See zum Moraſt, den Moraſt zur Wieſe, die Wieſe zur trockenen Weide und jetzt iſt er eine kahle Sandfläche (Volger, Erde und Ewigkeit, 1857, 339). Sumpfgegenden erzeugen Wechſelfieber, Sumpfkacherie, Milztumore auf conſtante Weiſe in den dafür empfänglichen Conſtitutionen. In den Italieniſchen Maremnen, in den Wäldern Mingreliens, in den Indiſchen Sunderbunds, an der Weſtküſte von Centralamerika u. ſ. w. iſt das Wechſelfieber eine endemiſche Krankheit. Sehr intereſſante Bemerkungen über die Modificationen des urſachlichen Proceſſes im Organismus, ihn aus dem Zuſtande der Geſundheit in den der Krankheit übergehen zu laſſen, hat Fr. Oeſterlein in ſeiner Mediciniſchen

Logik, Tübingen, 1852, 184—231, zuſammengeſtellt. Zuweilen tritt eine Verſchiedenheit der Form der Wirkung dadurch ein, daß der eigentlichen Wirkung ein Surrogat ſubſtituirt wird, wie z. B. wenn für ein Vergehen eine Geldſtrafe, im Fall des Unvermögens aber eine proportionale Gefängnißſtrafe feſtgeſetzt iſt.

Daß alſo dieſelbe Urſache widerſprechende Wirkungen zu haben vermöchte, iſt unmöglich. Das Sonnenlicht, bemerkt Schopenhauer, erweicht den Wachs und härtet den Thon, bleicht den Wachs und ſchwärzt das Chlorſilber. Wenn er jedoch hieraus die Identität des Inhalts in Urſache und Wirkung beſtreitet, ſo irrt er ſich, denn Wachs, als eine qualitativ andere Subſtanz, muß, dem Sonnenlicht ausgeſetzt, ſich anders verhalten, als Thon oder Chlorſilber. Wachs wird im Sonnenlicht immer erweichen, Thon immer verhärten. Ein Widerſpruch gegen das Cauſalgeſetz wäre nur dann vorhanden, wenn auch einmal das Gegentheil erfolgte. Schwefel kann in verſchiedener Form kryſtalliſiren, aber jede dieſer Formen iſt an einen beſtimmten Temperaturgrad gebunden; ein Widerſpruch gegen das Cauſalgeſetz würde nur dann ſtattfinden, wenn er bei derſelben Temperatur ſowohl in dieſer als in jener Geſtalt kryſtalliſirte. Arſenik bewirkt Verlangſamung des Stoffwechſels. Er kann daher tödten, aber es widerſpricht ſich nicht, daß er eben ſowohl eine größere Fülle des plaſtiſchen Lebens zu erzeugen vermag. Iſt das Quantum Arſenik ſo groß, daß die Verlangſamung in abſolute Hemmung übergeht, ſo tödtet er; iſt es nur ſo groß, daß ſie die Plaſticität fördert, ſo bewirkt er ein blühendes Ausſehen. Von Steiermark bis zur Schweiz iſt der Genuß des Arſeniks unter dem Namen Hidri habituell, namentlich weil er das Bergſteigen erleichtert. Auch den Pferden wird er gegeben, nachdem man ſie zuvor hat ſaufen laſſen, weil ſie durch ihn ein glänzendes Schimmern der Haut bekommen. Die Art der Wirkung hängt alſo von der Quantität ab; iſt ſie verhältnißmäßig zu groß, ſo tödtet der Arſenik, wie dies manches Mädchen zu ihrem Schrecken erfahren hat, das durch ſeine Hülfe für den Liebhaber immer noch runder und rothwangiger werden wollte.

Daß niedriger ſtehende Subſtanzen auf höhere, höhere auf niedrigere einzuwirken vermögen, iſt ebenfalls nur ein ſcheinbarer Einwurf gegen das Cauſalgeſetz der ſchon eben bei dem Begriff der Kraft ſeine Erledigung gefunden hat. Die niedrigere Subſtanz kann auf die höhere einwirken, weil ſie in derſelben als ein conſtitutives Moment enthalten iſt und ſich alſo in ihr wiederfindet. Ein lebendiges Individuum iſt zugleich Materie; es kann daher, wenn es ſeinen Schwerpunct verliert, fallen und es kann daher von einem fallenden Körper getroffen werden, d. h. als ein organiſches Weſen ſich mechaniſch verhalten. Umgekehrt vermag es mechaniſche Wirkungen hervorzubringen, zu denen es ſich ſelbſt beſtimmt, weil es den Mechanismus in ſeinem Organismus einſchließt; ohne die organiſche Lebendigkeit würde dieſe mechaniſche Bewegung z. B. mit den Tatzen packen, mit den Zähnen kauen, nicht da ſein. Wenn wir uns daher zuweilen ſo ausdrücken, als ob eine Urſache andere Wirkungen, als in ihrer Subſtanz an ſich enthalten ſind, hervorzubringen vermöchte, ſo iſt das nur eine rhetoriſche Wendung, die von den Vermittelungen abſieht, welche von der einen Cauſalität zur andern überleiten. Der Mechanismus als ſolcher kann niemals eine chemiſche Wirkung haben, ſondern nur günſtigere Bedingungen für die Verwirklichung des chemiſchen Proceſſes ermöglichen, indem er z. B. Wärme hervorbringt; entſtehen kann der chemiſche Proceß nur aus ſich, aus der chemiſchen Qualität der Subſtanzen. Wenn Metalle durch Oxydation zerreiblich werden, ſo iſt die Zerreiblichkeit ſelbſt als ein mechaniſches Verhalten eine dem chemiſchen Proceß als ſolchem ganz fremde Beziehung. Bei der urſprünglichen Bildung der Weltkörper müſſen wir, ſo weit wir uns eine Theorie davon entwerfen können, einen chemiſchen Proceß annehmen; wenn man aber denſelben feſthält, um die mechaniſche Bewegung derſelben zu erklären, wie Pohl und nach ihm Wirth, Noack u. A. gethan haben, ſo iſt das ein Irrthum. In ihr wirkt die bloße Schwere als actio in distans und ſetzt alle chemiſche Affinität zur Gleichgültigkeit herab. Die chemiſche Wechſelwirkung der Weltkörper fällt nur in das Licht. Organiſche Aſſimilation iſt kein bloßer chemiſcher Proceß, wenn auch die Rohheit der iatrochemiſchen Therapie ſie oft nur aus dieſem Geſichtspunct auffaßt und darnach das Leben mißhandelt. Die qualitative Selbſtſtändigkeit der Cauſalität iſt es wohl, die Hegel im Auge hat, wenn er das Cauſalitätsverhältniß auf Verhältniſſe des phyſiſch-organiſchen und des geiſtigen Lebens anzuwenden für unſtatthaft erklärt. Er ſagt in der Logik: „Hier zeigt ſich das, was als Urſache genannt wird, freilich von anderm Inhalt, als die Wirkung, darum aber, weil das, was auf das Lebendige wirkt, von dieſem ſelbſtſtändig beſtimmt, verändert und verwandelt wird, weil das Lebendige die Urſache nicht zu ihrer Wirkung kommen läßt, das heißt, ſie als Urſache aufhebt. So iſt es unſtatthaft geſprochen, daß die Nahrung die Urſache des Bluts, oder dieſe Speiſen oder Kälte, Näſſe, Urſachen des Fiebers u. ſ. f. ſeien; ſo unſtatthaft es iſt, das Joniſche Klima als die Urſache der Homeriſchen Werke, oder Cäſars Ehrgeiz als die Urſache des Untergangs der republikaniſchen Verfaſſung Roms anzuſehen.“ Im dunkeln Gefühl der Unangemeſſenheit dieſer Sprechweiſe ſagt man daher auf dem geiſtigen Gebiet für Urſache auch Anregung, für Wirkung Eindruck. Es regt aber etwas nur an oder macht einen Eindruck, weil die Empfänglichkeit dafür da iſt. Bei der Erfindung des Heliotrops unterhielt ſich das Publicum auch mit einer Anekdote, wie Gauß zufällig durch das Blinken des Michaelisthurms in Hamburg nach dem Sonnenuntergang darauf verfallen ſei; er aber entgegnete mit Recht, daß er ohne Nachdenken, ohne langes Vordenken nie zu dem „Einfall“ gelangt ſein würde. Für das Genie eines Newton reichte vielleicht ein einziger Apfel, der ihm auf die Naſe fiel, hin, ihm den Griff der Gravitation zu erſchließen; einem Dummkopf könnten ganze Scheffel auf den Kopf fallen, ſo würde er nur noch dummer und dumpfer werden. Iſt Jemand ein geiſtreicher und witziger Menſch, ſo wird ein Glas Wein durch Steigerung der Nervenſpannung ihn anregen, ſeinen Geiſt und Witz noch verſchwenderiſcher mitzutheilen. Bewirken aber kann der Wein dieſelben nicht. Könnte Alkohol ſo große Dinge thun, wie geſegnet mit Geiſt und Witz müßten wir ſein!

Wir unterſcheiden von der Urſache auch die Miturſache oder Nebenurſache, die ſich zur Haupturſache, wie die Mehrheit der Gründe zum abſoluten Grunde, verhält, indem ſie einen Beitrag zur Cauſalität liefert, für ſich allein jedoch unvermögend ſein würde, die in der Wirkung geſetzte Veränderung hervorzubringen. Sie muß daher in diejenige Urſache, die ſich als Wirkung ſetzt, aufgenommen werden, weil ſie nur in der Einheit mit dieſer mitwirkend ſein kann; d. h. ſie iſt in der Subſtanz, die ſich zur Cauſalität erſchließt, eine nur accidentelle Beſtimmung, deren Daſein oder Nichtdaſein in die Form der Erſcheinung zwar eine Modification bringen, ſie ſelbſt aber nicht erzeugen kann. Weil ſie alſo nicht ſelbſt die wirkende Urſache iſt, ſo wird ſie oft auch als Eine der Bedingungen ihrer Thätigkeit erklärt und kann ſich auch in eine Vielheit von Urſachen ausbreiten. Die Reflexion, welche den Cauſalproceß von Außen durchmuſtert, geht hier gern von einem Auch zu einem andern. Eine Ernte iſt mißrathen, ſo ſoll die zu große Hitze in dem einen Monat, aber auch die zu große Näſſe in dem andern, aber auch der ſtarke Nebel oder der zu lang anhaltende Oſtwind u. ſ. w. die Urſache ſein. Jemand erkrankt, ſo ſoll, daß er ſich erkältete, aber auch, daß er einſt zuviel gegeſſen, aber auch, daß er ſich geärgert, aber auch, daß er zuviel gearbeitet u. ſ. w. die Urſache ſein. Jemand iſt berühmt geworden, ſo ſoll, daß er ſich hervorgethan, aber auch, daß er Glück oder Unglück gehabt, aber auch, daß er viele Verbindungen unterhalten, aber auch, daß er die Gunſt eines mächtigen Fürſten gewonnen u. ſ. w., die Urſache ſein. Cicero in ſeinen philoſophiſchen Dialogen iſt für dieſes etiam atque etiam reich an Umſchreibungen mit accedit, quod, mit caeterum, mit superest, reliquum est, praeterea, mit non negligendum quoque esse videtur u. ſ. w., bis er mit der causa tamen principalis zur Sache kommt. Die Menſchen ſtreiten gern über den Vorzug, welche ſie dieſer oder jener der verſchiedenen mitwirkenden Urſachen geben möchten, namentlich bei dem Beſprechen von Kriegen oder Revolutionen und endigen ſolche Betrachtungen dann entweder mit der Einſicht, daß Alles dahin zuſammenwirkte oder daß alle dieſe Urſachen doch umſonſt wirkſam geweſen ſein würden, wenn nicht außer ihnen noch Eine thätig geweſen wäre. Dieſe eine, welche dann die vielen Miturſachen in ſich zuſammenfaßt, iſt eben die wirkliche Urſache.

Das Verhältniß von Urſache und Wirkung iſt nicht nur in der Qualität, ſondern auch in der Quantität gleich. So groß die Urſache, ſo groß auch die Wirkung. Da die Subſtanz nur nach ihrer Nothwendigkeit wirkt, ſo muß die Größe der Wirkung der Größe der Urſache proportional ſein. Sie kann nicht kleiner, aber ſie kann auch nicht größer ſein. Die geiſtreiche Rhetorik ſpielt gern damit, aus kleinen Urſachen große Wirkungen und umgekehrt aus großen Urſachen kleine Wirkungen — das nascitur ridiculus mus des Horaz — hervorgehen zu laſſen. Im Mechaniſchen und Chemiſchen berechnen wir im Voraus die Wirkungen, weil wir die Größe der Urſache genau beſtimmen können, deren Effect mit ihr als ein exactes Correlat übereinſtimmen muß. Im Organiſchen und im Geiſtigen wird die Berechnung ſchwieriger, weil die Natur der Urſachen eine vielſeitigere und zartere wird. Hier ſind es bei der Auffaſſung des Cauſalproceſſes vorzüglich die Miturſachen, welche den Blick zerſtreuen. Man verwechſelt die Form der anfänglichen oder letzten Erſcheinung mit der Urſache oder der Wirkung ſelbſt, um die Freude zu haben, ſich über eine Größe zu erſtaunen, die aus ſo kleinen Urſachen entſprungen ſei, oder eine Winzigkeit zu verlachen, welche das verächtliche Reſultat ſo großer Veranſtaltungen ausmache. Man läßt die wirkende Urſache in die kleinen Umſtände aufgehen, in deren Mitte ſie thätig wurde und überſieht bei dieſer Vermiſchung die eigenthümliche Energie der Subſtanz, welche ſich in die ganze Reihe der von ihr ausgehenden Wirkungen continuirt; ja, man vergißt, daß das Quantum ohne ſeine Qualität bedeutungslos iſt und bleibt bei dem ſinnlichen Schein der Größe ſtehen. Man erſtaunt ſich z. B. über die ungeheure Kraft, die ein Cubikfuß Waſſer, in Dampf verwandelt, ausübe. Allein als Dampf iſt ja das Waſſer nicht mehr Waſſer, ſondern eine elaſtiſche Flüſſigkeit, die ſich nach allen Seiten ausdehnt und, wo ſie Widerſtand findet, einen Druck bewirkt, der gerade ſo groß iſt, als die Spannung des Dampfes, die wiederum gerade ſo groß iſt, als der Grad der Erhitzung des Waſſers. Wenn ein wenig Blauſäure hinreicht, einen Menſchen augenblicklich zu tödten, ſo iſt es eben nur Blauſäure, deren ſpecifiſche Subſtanz eine ſolche Wirkung hat. Aus einer Eichel kann ein mächtiger Baum entſproſſen, weil ſie eine Eichel iſt. Aus einer Erdbeere wird immer nur ein niederer Strauch erwachſen. Ein ſo kleines Thier, wie die Nonnenraupe, verwüſtet ganze Wälder. Allein nicht dieſe einzelne Raupe bewirkt die Zerſtörung, ſondern die Fruchtbarkeit des Inſects, die in kurzer Zeit Milliarden hervorbringt. Als Inſect aber ſteht die Raupe höher, als die Pflanze, deren Baſt ſie zernagt und hat inſofern Gewalt über ſie. Wenn ganze Erdſchichten, ganze Gebirgszüge das Product kieſelſchaaliger Infuſorien, ganze Inſeln das Product kleiner Korallenthierchen, ungeheuere Kreidelager das Product kleiner Schnecken ſind, ſo iſt es ja nicht das einzelne Thierchen, welches dieſe Maſſen aufthürmt, ſondern es ſind Milliarden ſolcher Thierchen, deren todte Reſte wir in ihnen vor uns haben. Und welche Länge der Zeit war nicht erforderlich, dieſe Maſſen aufzuſchichten! Unſere heutige populäre Geologie, namentlich nach der Lyellſchen Richtung hin, läßt uns ja oft genug über die Zeiträume erſtaunen, die zur Bildung nur einer kleinen Inſel an Albions Ufern erforderlich geweſen ſein ſollen. Die Manier, die Kleinheit der erſten außerordentlichen Erſcheinung einer Urſache mit der Größe ihres Totaleffects zu contraſtiren, iſt vornämlich auch in der rhetoriſchen Behandlung des geſchichtlichen Pragmatismus beliebt. Die Unſcheinbarkeit des anfänglichen Auftretens eines welthiſtoriſch gewordenen Individuums wird lebhaft geſchildert, um dieſer Kleinheit die Größe der von ſeinem Wirken ausgegangenen Umgeſtaltungen eben ſo lebhaft entgegenſetzen zu können. Kanzelredner ergehen ſich gern in der Schilderung des armen Jeſu von Nazareth, des Zimmermannsſohnes, oder des armen Martin Luthers, des Bergmannsſohnes, um aus ſo kleinen Urſachen ſo große weltbewegende Wirkungen, wie das Chriſtenthum und die Reformation, hervorgehn zu laſſen. Wenn aber der eine nicht Jeſus, der andere nicht Luther geweſen wäre, d. h. wenn dieſe Individuen nicht in ihrem großen Geiſt und Gemüth die ganze durch ſie bedingte Zukunft anticipirt hätten, ſo würde die Größe der Wirkung, in welche ihr urſachliches Wirken ſich ſpäter entfaltete, umſonſt auf ſich haben warten laſſen. Hegel geißelt in ſeiner Logik die Manier, mit einem in der Geſchichtsſchreibung gewöhnlich gewordenen Witz für die umfaſſende und tiefe Begebenheit eine Anekdote als erſte Urſache anzuführen; der innere Geiſt der Begebenheit hätte nicht erſt einer ſolchen äußern Erregung bedurft oder deren eine unzählige Menge anderer gebrauchen können, um von ihnen in der Erſcheinung anzufangen, ſich Luft zu machen und ſeine Manifeſtation zu geben und vielmehr ſei umgekehrt ſo etwas Kleinliches und Zufälliges erſt von ihm zu ſeiner Veranlaſſung beſtimmt worden; jene Arabeskenmalerei der Geſchichte, die aus einem ſchwanken Stengel eine große Geſtalt hervorgehen laſſe, ſei daher wohl eine geiſtreiche, aber höchſt oberflächliche Behandlung. In dieſem nämlichen Sinn ſagt J. H. Kooſen (der Streit des Naturgeſetzes mit dem Zweckbegriff, Königsberg, 1845, 239) treffend: „Der dreißigjährige Krieg war eher da, als die Kaiſerlichen aus dem Fenſter geworfen wurden, die Franzöſiſche Revolution hatte begonnen, noch ehe den Leuten das Geld ausging oder die Köpfe abgeſchlagen wurden; dies waren blos einzelne, wenn auch dem Menſchen ſehr nahegehenden Erſcheinungsweiſen jener Ereigniſſe Dem Verſtande aber, der die Geſchichte allein in den Erſcheinungen ſieht, erſcheint es ſehr plauſibel, daß ſo große Begebenheiten, wie die obigen, auch mit etwas recht Handgreiflichem, wie Kopfabſchlagen oder kein Geld haben, anfangen müſſen.“

b) Das Subſtrat.

Eine Subſtanz wird Urſache, indem ſie im Herausſetzen ihres Weſens zur Wirkung in der Selbſtſtändigkeit eines andern Daſeins zeigt, was ſie an ſich iſt. Innerhalb der erſcheinenden Welt kann aber eine Subſtanz, um ſich zu manifeſtiren, ſich ein Daſein vorausſetzen, an welchem ſie durch ſeine von ihr geſetzte Veränderung erſcheint. Ein ſolches Daſein iſt nicht Mittel im Sinn des Zweckbegriffs, ſondern es iſt für die wirkende Subſtanz zufällig, obwohl es mit ihr irgendwie gleichartig ſein muß, da ſie es ſonſt nicht ergreifen und durch ſich beſtimmen könnte. Es iſt auch nicht Object, dem die Urſache als Subject gegenüberſtünde. Und doch hilft es die Wirkſamkeit der Subſtanz zu vermitteln. Ein ſolches Daſein, das ſich die Macht der Subſtanz zur Manifeſtation ihrer Eigenthümlichkeit unterbreitet, nennen wir Subſtrat oder, weil die Subſtanz als Urſache nur ihren Durchgang durch daſſelbe nimmt, Mittelurſache, causa instrumentalis. Subſtrat iſt für den Begriff der Cauſalität daſſelbe, was die Grundlage für den Begriff des Grundes. Macht iſt die Subſtanz in ihrem Inſichſein als die Möglichkeit, ſich als Urſache zu ſetzen. Wenn die Macht ſich nicht blos zur Schau ſtellt, ſondern wenn ſie thätig wird, ſo wirkt ſie als Gewalt, die gegen ein anderes Daſein ſich negativ verhält und es zu einem gegen ſie ſelbſt Accidentellem herabgeſetzt. Dies vermag ſie jedoch nur, ſofern zwiſchen ihr und dem Daſein, deſſen ſie ſich bemächtigt, eine Einheit des Weſens exiſtirt, ſo daß die Zufälligkeit und Fremdheit des Daſeins ein Schein iſt, der ſich darin aufhebt, daß das Daſein unfähig iſt, der Gewalt, welche die Macht ihm anthut, Widerſtand zu leiſten. In der Bemächtigung und Gewältigung wirkt aber die Subſtanz lediglich nach ihrer Nothwendigkeit und wird deshalb, weil das Daſein durch ſie unabwendlich Noth leidet, kalt, unerbittlich, grauſam, ſchonungslos, blind und dämoniſch genannt, wie die Klapperſchlange dem Vögelchen magiſche Gewalt anthut, das, wenn auch zitternd und widerſtrebend, doch von ſelbſt in ihren aufgeſperrten Rachen fliegt, oder wie der Sclav in Perſien ſeinem Herrn mit gekreuzten Armen zuruft: ich ſei dein Opfer! Der Zweck iſt der Begriff einer Urſache, welche den Begriff ihres Mittels in ſich ſchließt, wohingegen die einfache Cauſalität zwar nach ihrer Nothwendigkeit rückſichtslos wirkt, aber in ihrer Beziehung nach Außen zufällig erſcheint. Das Daſein, auf welches ſich bezieht, muß ihr ſeinem Weſen nach inhäriren, allein die Realiſirung dieſer an ſich vorhandenen Unterordnung iſt actu für die Subſtanz ſo zufällig, als für das Daſein, an welchem ſie als deſſen Schickſal zu Tage kommt. Auf dem Standpunct des bloßen Schickſals iſt nicht von Recht, nur von Macht die Rede; der Schuldige erliegt ihm, aber auch der Unſchuldige mit ihm. Es iſt ſo, wie es iſt und kann weder durch Bitten noch durch Handeln geändert werden. Es zertrümmert, was ſich ſeinem Verhängniß entgegenſtemmt, wie die Lawine, die, vom Gipfel des Berges im unaufhaltſamen Sturz anſchwellend, ſchonungslos, Wälder, Heerden, Hütten und Menſchen begräbt. Wenn die naturaliſtiſche Rechtsphiloſophie die Macht mit dem Recht identificirt, ſo iſt hier vom Recht nur uneigentlich die

Rede, weil daſſelbe ohne die Freiheit und Schuld des Willens undenkbar iſt. In der Natur reicht, bildlich geſprochen, das Recht eines Weſens ſo weit, als ſeine Macht. Der Grashalm ernährt ſich von Waſſer, Luft, und Licht; das Schaaf frißt das Gras; der Wolf frißt das Schaaf; der Blitz tödtet den Wolf. Dies Alles geſchieht nach der Nothwendigkeit der Natur, allein der Ausdruck Recht iſt für dieſe unpaſſend, weil das Recht erſt mit dem Willen ſich begründet, in deſſen Idee die *Gerechtigkeit* und mit dieſer die Nothwendigkeit liegt, den Schwächern in ſeinem Recht gegen den phyſiſch Stärkern zu ſchützen. Dies iſt der Zweck aller politiſchen Gemeinſchaft, aller ethiſchen Gemeinweſen. Spinoza auf ſeinem Standpunct der reinen Subſtantialität, die alle Zweckmäßigkeit von ſich ausſchließt, verfuhr folgerichtig, wenn er potestas und jus identiſch ſetzte. Aber dies Dogma, welches allen Tyrannen und Uſurpatoren, Allen, welche den Werth menſchlichen Handelns nur nach dem materiellen Erfolge bemeſſen, ſo ſehr ſchmeichelt, widerſpricht der Sittlichkeit, für welche das Gerechte die Macht iſt, die äußerlich und vorübergehend ohnmächtig erſcheinen kann, ohne deshalb im Geringſten die Möglichkeit einzubüßen, weiterhin zur Gewalt gegen die Ungerechtigkeit zu werden. Die Tyrannen auf ihren Thronen zittern trotz ihrer Macht vor dem Geiſt der Gerechtigkeit. Ein Märtyrer erliegt der Gewalt, aber deshalb erliegt die Sache nicht, für die er ſtirbt, falls ſie eine gerechte iſt. Im Gegentheil wird ſie durch ſeinen Tod befeſtigt und wird eines Tags beweiſen, daß ihr Recht auch die Macht beſitzt, ſich zur Geltung zu bringen. Noch nie iſt das Blut eines wahrhaften Märtyrers umſonſt vergoſſen und die dankbare Nachwelt hat die Namen der Edlen, die für die Sache der Menſchheit den Tod erlitten, in unſterblichem Gedächtniß bewahrt.

Das Subſtrat bringt nicht ſelbſt etwas hervor, gibt aber der Urſache den Stoff, an welchen ſie mit ihrer Thätigkeit anknüpfen kann, ohne daß derſelbe eigentliches Mittel im teologiſchen Sinn wäre. Das Rad eines Wagens, der von Pferden gezogen wird, rollt auf dem Boden um, thut ihm Gewalt an, drückt ihm ſeine Spur ein, iſt aber ſeinerſeits ſo gleichgültig gegen ihn, als er gegen das Rad; er iſt nur ein Subſtrat für ſeine Bewegung. Chemiſche Subſtanzen bedürfen, ihren Antagonismus zu realiſiren, eines luftigen oder flüſſigen Menſtruums, welches nicht die Urſache ihres Proceſſes iſt, die nur in ihrer Polarität liegt, ſondern nur eine causa instrumentalis ausmacht. Der Begriff des Mittels im eigentlichen Sinn fällt für jede chemiſche Subſtanz in die ihr entgegengeſetzte. Die Pflanze erwächſt aus ihrem Keim nach ihrer eigenen Nothwendigkeit, macht aber den Boden, indem ſie ſich in ihm einwurzelt und ſeine Säfte an ſich zieht, zu ihrem Subſtrat. Urſache des Schlafs iſt nur die Polarität des Lebens ſelber. Mittel, den Schlaf hervorzubringen, ſind narkotiſche Subſtanzen. Das Lager aber, welches das lebendige Individuum ſich zurecht macht, iſt ein Subſtrat, leichter und bequemer zu ſchlafen. Für Subſtrat ſagt man auch Element, *στοιχεῖον*, welches auch nicht Urſache des Lebendigen oder das Mittel ſeiner Exiſtenz im engern Sinn, aber doch die Vorausſetzung für ſeine Verwirklichung iſt. Das Waſſer iſt nicht die Urſache der Exiſtenz des Fiſches; auch iſt das Waſſer nicht die Nahrung des Fiſches, aber das Subſtrat ſeiner Bewegung. So ſagen wir auch von einem Menſchen, deſſen Wirkſamkeit in einem adäquaten Stoff ſich bewegt, er habe den rechten Boden oder das rechte Element ſeiner Thätigkeit gefunden. Es liegt nahe, daß die Subſtanz im Drange ihrer Nothwendigkeit erfinderiſch wird, ſich den Uebergang zur Wirkſamkeit zu ermöglichen und daher für ein ihr gerade verſagtes Medium ſich ein Anderes zum Subſtrat macht, wo denn der Begriff des Surrogates eintritt, den wir ſchon früher erörtert haben.

Das Subſtrat iſt aber nicht nur ein Ding, ein in ſich ruhendes Daſein, ſondern es kann ebenſowohl in einem gewiſſen Verhältniß von Dingen, Perſonen, Begebenheiten beſtehen. Wir nennen dies Verhältniß die Umſtände. Circumstantiae variant rem. Sie ſind als ſolche ein Zufall, der aber dem Wirken einer Subſtanz entweder poſitiv entgegenkommt, ſo daß es für ſie verführeriſch iſt, ſich auf ihn einzulaſſen, oder der negativ gegen die Wirkſamkeit einer Subſtanz ſich abſchließt und ſie hemmt. Ein ſolcher Zufall iſt die Veranlaſſung oder Gelegenheit. Es kommt nun auf die Thätigkeit der Subſtanz an, ob ſie ihrerſeits zu der Veranlaſſung, die ſich bietet, zur Gelegenheit, die ſich eröffnet, ſich poſitiv oder negativ verhält. Die Gelegenheit iſt da, muß aber abwarten, ob ſie als Subſtrat der Cauſalität genommen wird. Sie iſt noch nicht ſelbſt Urſache, ſondern das für ſie empfängliche, die Subſtanz zur Thätigkeit reizende Daſein. Sie iſt da, wie in den Entreacts der Pariſer Theater die Händler mit Operngukern und Brillen ihren Kram mit den Worten ausbieten: Voilà l'occasion des lunettes! Ob Jemand ihnen eine Brille abkauft oder abmiethet, haben ſie abzuwarten. Die Subſtanz ihrerſeits ſucht nach einer Veranlaſſung oder Gelegenheit, ſich als Urſache zu ſetzen. Da ſie das wirkende Weſen iſt, ſo macht ſie ſich nicht nur aus Etwas eine Veranlaſſung, ſondern ſie ſchafft ſich, wie man ſagt, eine ſolche auch aus Nichts. Sie bricht nach dem Sprichwort die Gelegenheit vom Zaun und qualificirt, was es ſei, zum Subſtrat, woran ſie ihre Thätigkeit anknüpft. Ein hypochondriſcher Menſch findet immer Veranlaſſung zum Klagen und ein zänkiſcher immer Gelegenheit zum Streit. Staaten ſind, Krieg mit einander anzufangen, noch nie um eine „gerechte" Veranlaſſung verlegen geweſen. Die Engliſche Induſtrie bedarf einer ſteten Erweiterung ihres außereuropäiſchen Marktes, je mehr die Induſtrie auf dem Continente Europa's ſelbſt den Europäiſchen Abſatz vermindert. So ſuchen die Engländer überall nach neuen Handelswegen und ſind im Begriff, ſich durch die reichen Waſſeradern in Centralafrika, den Quorea und Benue hinauf, eine bis dahin ungeahnte Gelegenheit zu ſchaffen. Die Umſtände an ſich ſind als einfache Thatſachen nur ein Material für die Cauſalität. Die Freiheit des Geiſtes kann, was unmittelbar als eine Ungunſt der Umſtände erſcheint, in eine günſtige Gelegenheit umwandeln, wie Scipio Africanus, als er auf dem Ufer Karthago's beim Landen hinfiel, das böſe Omen, das im Fallen lag, ſofort in das Gegentheil verkehrte, indem er ausrief: Africa, te teneo! Wir Menſchen enden daher die Betrachtungen unſeres Schickſals oft mit dem Bekenntniß des Gemahls der ſchönen Angelica, jenes reichen Bauers, George Dandin, der am Schluß des erſten Actes bei Moliere im höchſten Zorn gegen ſich ausruft: Ah que je . . . vous l'avez voulu, vous l'avez voulu, George Dandin, cela vous sied fort bien, et vous voilà ajusté comme il faut, vous avez justement ce que vous méritez.“ Hätten die Menſchen die Umſtände anders benutzt, hätten ſie ihnen eine andere Bedeutung gegeben, ſo würde freilich Alles ganz anders gekommen ſein. Sie haben es aber nicht gethan und ſo hat es denn nicht anders, als geſchehen, kommen können. Wird eine Gelegenheit verſäumt, ſo iſt ſie unwiderruflich dahin. Es iſt umſonſt, ihre Wiederkehr zu erwarten, denn die neue Gelegenheit iſt immer nur ſcheinbar dieſelbe. Das nur paſſive Warten, ob nicht eine Gelegenheit ſich finden werde, kann leicht zu der lächerlichen Rolle des Bauers bei Horaz führen, der, am Ufer ſitzend, auf die Gefälligkeit des Fluſſes wartet, daß derſelbe vorüberſtröme, ihn trocknen Fußes zum Jenſeits gelangen zu laſſen:

> rusticus exspectat, at ille
> Labitur et labetur in omne volubilis aevum.

In der Geſchichte der Philoſophie hat der Carteſianismus den zwar aus ſeinen Principien folgerechten, darum aber nicht weniger abgeſchmackten Occaſionalismus von Arnold Guelinx zur Folge gehabt. Er beruhete auf dem Dualismus der ausgedehnten und denkenden Subſtanz. Keine derſelben vermag ihrer Natur nach auf die andere zu wirken. Materie und Geiſt ſollen nach dem Carteſianiſchen Syſtem als abſolut heterogen einander nur ausſchließen. Es bedarf alſo, da doch die Thatſache exiſtirt, daß wir unſern Körper nach unſerer Abſicht bewegen, der Vermittelung durch eine von dem Gegenſatz freie Subſtanz. Dies iſt Gott, deſſen Aſſiſtenz meine Glieder bewegt. Ich gebe Gott alſo durch die Abſicht, meinen Arm aufzuheben, Gelegenheit, als causa efficiens zu interveniren und erhalte ihn ſo in einer beſtändigen Wunderwirkſamkeit.

c) Der Cauſalnexus.

Das Verhältniß von Urſach und Wirkung erzeugt einen Zuſammenhang des Daſeins, der zu einem Progreß in's Unendliche ſich geſtaltet. Die Subſtanz ſetzt ſich als Urſach in der Wirkung; die Wirkung als ein geſetztes von dem Daſein der Subſtanz unterſchiedenes Daſein kann ſelbſt wieder Urſache werden: die Wirkung dieſer Urſache abermals Urſache und ſo in's Unendliche fort. Je nachdem nun von einem beſtimmten Puncte aus vorwärts oder rückwärts gegangen wird, erſcheint der Cauſalnexus als Progreß oder Regreß; dort wird von einem Daſein als Wirkung zu ſeiner Urſache, von dieſer als einer Wirkung wieder zu einer Urſache u. ſ. f., hier von einer Urſache zur Wirkung, von ihr als einer Urſache zu einer weiteren Wirkung und ſo ins Unendliche fortgegangen.

Aber dieſe Doppelbeziehung jedes Daſeins als Urſache und Wirkung exiſtirt nur in der Reihe der empiriſchen Erſcheinungen, denn an und für ſich geht das urſprüngliche Weſen nicht wieder als Wirkung auf eine noch andere Urſache zurück, die abermals Wirkung einer noch weiter zurückliegenden Urſache wäre. Nur relativ kann ein ſelbſtbewirktes Daſein als die erſte Urſache oder als die letzte Wirkung betrachtet werden. Der Aether kann mit ſeiner rotirenden Bewegung als die erſte Urſache der Natur; der Anſchlag von Luthers antipapiſtiſchen Theſen 1517 an die Thür der Wittenberger Schloßkirche als die erſte Urſache der Deutſchen Reformation angeſehen werden. Umgekehrt kann der Menſch als die letzte Wirkung der progreſſiven Naturproduction, die Concordienformel als die letzte Wirkung der Lutheriſchen Reformation gelten. Allein nur relativ, denn über die erſten und letzten Puncte gehen wir zu einer weiteren Verurſachung wie zu einer weitern Auswirkung fort.

Die ſchlechthin erſte Urſache iſt zugleich die letzte, bis zu welcher der Regreß möglich iſt. Weil ſie nicht wieder Wirkung einer Urſache ſein kann, muß ſie abſolut und durchaus einfach ſein. In negativer Form ſagte Newton: causae praeter necessitatem non sunt multiplicandae. Die causa ſoll eben das urſprünglich wirkende Weſen ſelber ſein. Die Alten ſprachen von den erſten Urſachen im Plural, *αἴτια πρῶτα, αἴτια ἄπλα, κυρίως αἴτια, ἀρχαὶ πρῶται*. Sie können, als causa sui sensu eminentiori nicht Gegenſtand ſinnlicher Wahrnehmung werden, denn das Erſte, bis zu welchem die empiriſche Analyſe zurückgeht, iſt immer ſchon Product. Der Gedanke muß deshalb hier transſcendent werden, weil er zum überſinnlichen Grund der Exiſtenz fortgedrängt wird, gegen deſſen Anerkennung der Senſualiſmus ſich aus allen Kräften ſträubt. Erſt im Begriff der Idee können wir eine genügendere Löſung dieſes ſchwierigen Problems finden. Hier wollen wir einſtweilen nur die richtige Auffaſſung der Vexirfragen erwähnen, mit welchen der Senſualiſmus zu imponiren ſucht, indem er fragt, ob die Urſache oder die Wirkung eher geweſen ſei? Empiriſch iſt das Ei ein Product des Huhns. Was war nun, fragt er, eher, das Ei oder die Henne? Eine ſolche Frage kann man nicht eben ſo einfach, als ſie gethan wird, beantworten. Sagt man, das Ei ſei eher geweſen, ſo fragt ſich, woher? Sagt man, die Henne, ſo fragt ſich ebenfalls, woher? Und da der Eierſtock der Henne ohne Befruchtung das Ei nicht zum Product haben würde, ſo iſt es mit der Henne nicht genug, ſondern man bedarf auch noch des Hahns. Die ſinnliche Auffaſſung blickt, ohne ein Ei, ohne eine Henne vor ſich zu haben, in den unfruchtbaren Schooß des abſolut Leeren, aus deſſen Nichts Nichts werden kann. Allein dieſer Anlauf, das Ei oder die Henne ſo ganz abrupt haben zu wollen, iſt eben ein verkehrter, denn das Huhn kann nur in der *Reihe der Organiſmen* begriffen werden, in welcher es eine nothwendige Stufe der Entwickelung des Thiers ausmacht. Das *Wie* der empiriſchen Geneſis des erſten, ſo zu ſagen, factiſchen Huhns iſt gar nicht verſchieden von dem Wie jeder andern empiriſchen Exiſtenz als eines Erſtlings der Erſcheinung. In dieſem Sinn iſt es daher zweifellos, zu antworten, daß das Huhn unbedingt eher geweſen als das Ei, denn das Huhn als Hahn und Henne iſt das nothwendige Product der Entwickelung des thieriſchen Organiſmus. Man nehme die Gallinaceen aus der Reihe der Vögel hinweg und man wird ſofort die morphologiſche Lücke gewahren, die damit eintritt.

Die Cauſalität als ſolche wirkt auf einen beſtimmten Punct, in welchem ſie als ein Effect hervorkommt, der als ein *anderes* Daſein von ihr unterſchieden iſt, wenn er auch dem Weſen nach mit ihr übereinſtimmt Fluth und Ebbe ſind etwas Anderes, als Sonne und Mond, welche ſie bewirken; die Fruchtbarkeit der Niluſer etwas Anderes, als die Ueberſchwemmung, welche ſie verurſacht; die Herrſchaft eines Volks über ein anderes etwas Anderes, als der Krieg, der ſie zum Reſultat hatte; das Vermögen eines Menſchen etwas Anderes, als die Mühen, durch die es erworben u. ſ. w. Das, was als Urſache wirkt, iſt aber in dem Gewirkten actu geſetzt und dieſe Thätigkeit als die *directe* Beziehung zwiſchen Urſach und Wirkung nennen wir die *Hauptwirkung*; die Subſtanz geht in ſie mit ihrer weſentlichen Energie über, ohne ſich deßhalb in ihrer Selbſtſtändigkeit aufzugeben. Inſofern von dieſer Wirkung als Urſache wiederum andere Wirkungen ausgehen, ſind dies indirecte oder Nebenwirkungen, z. B. daß durch die Ebbe ein Uferland bloß gelegt, durch Ueberſchwemmung eines Fluſſes Bäume ausgewurzelt, Vieh ertränkt, durch die Herrſchaft eines fremden Volkes der Charakter des überwundenen zur Verſtellung und Tücke verderbt, durch die Größe eines geſammelten Vermögens Hochmuth im Beſitzer erzeugt wird u. ſ. w. An ſich iſt der Cauſalproceß der peripheriſchen Wirkung der nämliche wie der der centralen; er wird durch ſeine Urſache eben ſo direct hervorgebracht, allein die Urſache ſelber iſt eben ſchon Wirkung. Denken wir uns die directe Wirkung als eine lineare Beziehung von a auf b, ſo können wir uns die indirecte unter der Form von Querlinien vorſtellen, die rechts und links von a b ausgehen und ihren Verlauf für ſich haben. Die Urſache a, die ſich in b als Wirkung ſetzt, bringt während dieſes Proceſſes noch andere Wirkungen hervor, die nicht als ſolche in den urſprünglichen Cauſalnexus, der ſich nur auf das Reſultat b richtet, eingeſchloſſen ſind, ſondern als ſecundäre ſich nebenher aus ihm ableiten. Eine ſolche Nebenwirkung in ihrer beſondern Cauſalreihe bezeichnen wir auch als eine Seitenverbreitung der Hauptwirkung. Unſere Gewöhnung läßt uns unſer Augenmerk freilich auf die directe Wirkung richten, theils, weil wir ſelber, wenn wir etwas durchſetzen wollen, das Verhältniß von a und b als ein zunächſt ausſchließliches faſſen müſſen, theils weil allerdings die Thätigkeit der Subſtanz am Entſchiedenſten in b erſcheinen wird. An ſich aber breitet ſich jede Urſächlichkeit eigentlich nach allen Seiten, alſo in ſphäriſcher Form aus, wie auch die Kugelform oder wie man jetzt, nach dem Vorgange Boutigny's ſagt, der ſphäroidale Zuſtand die Urgeſtalt alles Materiellen iſt. Wir können von den Seitenverbreitungen die eine oder andere hervorheben; wir können mit dem beliebten „Auch" der empiriſchen Reflexion von einer zur andern übergehen; allein im Grunde übt die Urſache, indem ſie wirkt, eine Wirkſamkeit nach allen Richtungen hin aus. Daß wir Menſchen nur a und b als Anfang und Ende verbinden, liegt nicht in der Sache ſelbſt.

Bei der Betrachtung eines Planeten ſprechen wir von der Wirkung, welche die Attraction ſeines ſolaren Centralkörpers auf ihn ausübt; allein nicht dieſer allein zieht ihn an, ſondern alle himmliſchen Körper bis zu die letzten Regionen des Sternenalls ziehen den Planeten eben ſowohl an, als er umgekehrt ſie alle ohne Ausnahme attrahirt; die Attraction, die im Verhältniß von a zu b als eine gerade Linie erſcheint, wirkt nach allen Seiten als eine ſphäriſche. Wird eine Kanone auf einen beſtimmten Punct gerichtet, ſo haben wir ſie dabei nur als Urſache einer beſtimmten Veränderung im Auge; die Bombe, welche durch das Dach eines Hauſes ſchlägt, iſt das Ziel und die Wirkung des Schuſſes. Beſchränkt ſich aber die Wirkung deſſelben auf dieſe Zerſtörung? Erſchüttert die Kugel nicht, während ſie fliegt, die Luft, drückt ſie nicht durch die Luft auf alle in der Nähe befindlichen Gegenſtände, bringt ſie nicht einen eigenthümlich ſummenden Ton hervor, glühet ſie nicht, ſo daß ſie in der Dunkelheit ihren Pfad erhellt? Ein Menſch wird krank, ſo iſt der Schmerz der Desorganiſation die nächſte Wirkung und der Arzt muß ſich hüten, nicht eine laterale Nebenwirkung mit dem centralen Hauptheerde der Krankheit zu verwechſeln. Beſchränkt ſich aber die Wirkſamkeit der Krankheit auf die Verſtimmung oder Entbildung Eines Organs, der Lunge, Leber, Milz, des Magens, der Nieren u. ſ. w.? Afficirt nicht das Leiden des Einen Organs allmälig den geſammten Organismus? Und bleiben die Wirkungen hierbei ſtehen? Verſtimmt ſich nicht das Gemüth? Werden die Arbeiten des Kranken nicht gehemmt? Verurſacht die Heilung nicht Koſten? Wird nicht die Umgebung des Kranken in Mitleidenſchaft gezogen? Dehnt ſich alſo die Wirkſamkeit der Krankheit nicht nach allen Seiten hin aus?

Zwar ſprechen wir von localen Wirkungen, die auf einen gewiſſen Raum, von temporären, die auf eine gewiſſe Zeit beſchränkt ſein ſollen, allein nichts iſt gewiſſer, als daß ſolche Thatſachen ihre Wirkungen weit über ihre äußern Schranken ausbreiten und durch ihre Seitenverzweigungen mit einer Menge von Beziehungen verwachſen, die ſich vielleicht nur unſerer Beobachtung entziehen. In den Wiſſenſchaften enthüllt uns der Fortſchritt derſelben oft die Erkenntniß von cauſalen Zuſammenhängen, welche die unmittelbare Auffaſſung als locale und temporäre Phänomen zu iſoliren genöthigt geweſen war. So ſchienen die Gewitter im Winter an der ſchneebedeckten Küſte Norwegens eine ganz locale Thatſache, über die man ſich lange Zeit verwunderte. Aber woher dieſe Wintergewitter? Von dem weſtlich warmen Luftſtrom. Woher dieſer? Von dem warmen Waſſerſtrom, der aus dem Golf von Mexiko über die Bahamainſeln nach Nordoſt fließt und an den Küſten Irlands und Norwegens mit immer ſchwächerem Zuge anprallt. Woher aber dieſer? Von dem Rotationsſtrom des Weltmeers, durch welchen das Waſſer um das Cap der guten Hoffnung herum auf Amerika hindrängt und von den Ufern Centralamerika's nach Nordoſt rückläufig wird. Und woher dieſer Strom? Von der Rotation der Erde von Weſten nach Oſten, welche die entgegengeſetzte Strömung des Meeres von Oſten nach Weſten bewirkt. So hängt ein Wintergewitter in den Norwegiſchen Fjorden mit der kosmiſchen Bewegung der Erde zuſammen. Eine neue Mode tritt zuerſt als eine Ausnahme von der herrſchenden Tracht auf. So iſt ſie eigentlich noch nicht Mode, ſondern eine locale, als Curioſität vielleicht belächelte und verſpottete Erſcheinung. Wenn ſie aber die Stimmung der Zeit ſymboliſch ausdrückt, ſo wird ſie Mode und bewirkt eine allgemeine Umänderung der beſtehenden Tracht Warum iſt Paris die Werkſtätte der Mode der ganzen Welt? Nicht nur, weil die Pariſer den meiſten Geſchmack, ſondern auch, weil ſie die feinſte Fühlung des allgemeinen Weltzuſtandes haben. Und warum haben ſie dieſe? Weil Paris das ſociale Centrum der Europäiſchen Nationen iſt, die inſularen Briten nicht ausgeſchloſſen, die ja in St. Honoré ganze Straßen bewohnen. Für Pilatus und Kaiphas war die Kreuzigung Chriſti eine bloße Localbegebenheit, wie dieſe Auffaſſung auch im Bericht des Tacitus noch durchklingt. Allerdings hörte Chriſtus mit ſeiner Kreuzigung auf, zu leben, aber die Wirkung ſeines Todes continuirt ſich in zahlloſen und unüberſehlichen Formen durch die Menſchheit. Weil Chriſti Tod die intenſivſte aller Thatſachen, ſo hat ſie auch als Urſache den größten extenſiven Umfang der tiefſten und vielſeitigſten Wirkung.

Eine Wirkung hört auf, wenn die Urſache aufhört. Die Urſache hört auf, wenn die Subſtanz, von welcher die Wirkung ausgeht, zu exiſtiren aufhörte, oder wenn ſie aufhört, ſich zur Urſächlichkeit zu beſtimmen und aus ihrem Wirken in ſich zurückgeht. Dies Letztere iſt oft die Folge des Mangels eines Subſtrates, wodurch die an ſich mögliche Wirkſamkeit der Subſtanz zur Unthätigkeit verurtheilt wird. Wenn aber auch eine Urſache zu wirken aufhört, ſo hören deshalb nicht die von ihr geſetzten Wirkungen auf, ihrerſeits als Urſachen fortzuwirken. Die großen Revolutionen der embryoniſchen Periode in der Bildung unſerer Erde haben längſt aufgehört, allein die von ihnen hervorgebrachten Wirkungen nicht eben ſo, noch immerfort als Urſachen thätig zu ſein und unſere moderne Induſtrie z. B. verbrennt die Wälder, welche die Urzeit unſeres Planeten verkohlte und vergrub, zum zweiten Mal. Die Kreuzzüge haben längſt aufgehört, aber die Wirkungen derſelben ſind auch noch in unſerer heutigen Civiliſation fühlbar.

Weil alſo ein Daſein gar nicht exiſtiren kann, ohne nicht irgendwie zu wirken; weil es durch Vermittelung der Wirkung, die es erzeugt, wieder andere Wirkungen, die wieder zu Urſachen werden, hervorbringt; weil alſo, von welchem Punct man auch beginne, regreſſiv und progreſſiv, Uebergänge zu allen andern Puncten fortleiten, ſo entſteht ein **Zuſammenhang von Allem mit Allem**, ein nexus rerum omnium cum omnibus, in welchem die Erſcheinungen ſich als **nähere** oder **entferntere** Urſachen und Wirkungen zu einander verhalten, wie man ſcherzend geſagt hat, daß ein Glas Waſſer, an China's Küſten in den Ocean geſchüttet, die Urſache werden könne, daß ein Schiff an Englands Küſte ſcheitere.

Die **Täuſchungen** bei der Auffaſſung des Cauſalnexus gehören eigentlich in die Pſychologie und ſollen deshalb hier nur inſoweit erwähnt werden, als die Natur des urſächlichen Verhältniſſes dieſelben ontologiſch bedingt. Die Wirkung iſt eine Folge der Urſache und dieſe Folge erſcheint auch als eine Succeſſion in der Zeit. Wenn eine Subſtanz zur Urſache wird, ſo iſt ſie das Prius ihrer Wirkung, die als Daſein von ihr ſich unterſcheidet. Hier wird daher die Täuſchung möglich, das, was der Zeit nach das Spätere iſt, für die Wirkung von etwas der Zeit nach Früherem zu halten, was gleichwohl mit ihm in keiner cauſalen Verbindung ſteht. Dies iſt der bekannte Trugſchluß von dem post hoc, ergo propter hoc, der das Hauptfundament in der Unlogik des phyſiſchen und religiöſen Aberglaubens ausmacht. Er begründet lediglich fictive Zuſammenhänge, die nicht beſſer ſind, als das: stat baculus in angulo, ergo pluit. Alexander Aphrodiſias hat ihn in ſeiner Abhandlung von dem Schickſal und der Freiheit des Willens ausführlicher erläutert und wir heben daraus (Bibliothek der Griechiſchen Philoſophen, Zürich 1782, IV, 208) folgende Stelle aus: „Fällt es nicht in's Auge, daß der Satz falſch iſt: Alles, was auf ein Ding folgt, das hat in demſelben Dinge die Urſache ſeines Daſeins; oder: Alles, was einem Dinge vorgeht, iſt deſſelben Dinges Urſache? Denn die Erfahrung zeigt uns an Dingen, die auf einander folgen, daß die ſpätern nicht allemal durch die frühern werden oder entſtehen; es iſt nicht Nacht, weil es vorher Tag geweſen; es iſt nicht Winter, weil es vorher Sommer geweſen; es ſind jetzt nicht die Iſthmiſchen Wettkämpfe, weil zuvor die Olympiſchen geweſen. — Nicht das Aufſtehen iſt die Urſache des Gehens, ſondern beider zuſammen Urſache iſt der Aufſtehende und Gehende, oder deſſelben freier Entſchluß. Sehen wir nicht, daß auf gleiche Weiſe die Ordnung, in welcher Tag und Nacht auf einander folgen, und die Abwechſelung der Jahreszeiten eine und dieſelbe Urſache hat? Denn es iſt jetzt nicht Sommer, weil vorher Winter geweſen, ſondern die Bewegung und der Umlauf jenes göttlichen Körpers und ſeine Wendungen in der Schiefe der Ekliptik ſind die gemeinſchaftliche Urſache des Tages und der Nacht und aller Jahreszeiten. Die Nacht iſt nicht Urſache des Tages, noch der Winter die Urſache des Sommers, als wäre das Letztere an das Erſtere gleichſam angekettet, bis und ſo lange das Letztere entſteht." — Eine andere Täuſchung wird dadurch hervorgebracht, daß das Subſtrat, an welches die Thätigkeit der Subſtanz anknüpft, oder das Daſein, welches ſie zur Gelegenheit macht, mit der Urſache ſelber verwechſelt wird, als ob Waſſer die Urſache des Schwimmens der Fiſche, Luft die Urſache des Fliegens der Vögel, Armuth die Urſache des Diebſtahls, die Vergnügungen, die eine große Stadt bietet, Urſache der Verſchwendung u. ſ. w. ſeien. — Eine dritte Täuſchung endlich wird durch den falſchen Cauſalnexus in der irrigen Beziehung eines Daſeins als Wirkung auf ein anderes als ſeine Urſache hervorgebracht, in welchen Irrthum das Erkennen um ſo leichter verfallen kann, je vielſeitiger ein Daſein iſt, wie z. B. viele Krankheiten in ihren erſten Symptomen ſich ſehr ähnlich ſind, ſo daß ſie als Wirkungen leicht auf eine falſche Urſache bezogen werden können — Eine ausführliche Abhandlung über alle dieſe Formen der Täuſchung des Bewußtſeins hat Hume in ſeinen Essays im dritten Theil des erſten Buchs, das vom Verſtande handelt, mit vielen Beiſpielen gegeben und gegen Ende im funfzehnten Abſchnitt die Regeln zuſammengeſtellt, nach welchen wir über Urſachen und Wirkungen urtheilen. Wenn Whewell's Geſchichte der inductiven Wiſſenſchaften mit Recht dadurch ſo intereſſant und lehrreich geworden iſt, daß ſie die Irrungen in Betreff der Cauſalität zum Leitfaden macht, an welchem die Geſchichte der Wiſſenſchaften ſich fortgebildet hat, ſo darf in dieſer Hinſicht J. Dümas Philoſophie der Chemie (herausgegeben von Bineau, Deutſch von Rammelsberger, Berlin, 1839) nicht weniger hervorgehoben werden, denn dies Buch iſt, was der Titel nicht verräth, eine kritiſche Geſchichte der Chemie von Stahl bis Berzelius.

3. Reciprocität.

Da eine Subſtanz direct nur Urſache ihrer Wirkung von gleichem Inhalt zu ſein vermag; da ferner die Mittelurſache zu ihr in einem homogenen Verhältniß ſtehen muß und endlich die Urſache nicht nur zur Wirkung, ſondern Wirkung auch wieder zur Urſache wird, ſo iſt die Cauſalität in Wahrheit Reciprocität d. h. Wechſelwirkung der identiſchen Subſtanz mit ſich. Wirkt eine Subſtanz, ſo iſt die Wirkung als Daſein von ihrer Urſache verſchieden. Die Urſache als die ſich im Setzen der Wirkung manifeſtirende Subſtanz erſcheint als das active, die Wirkung, als die geſetzte Subſtanz, als das paſſive Daſein und dasjenige Daſein, durch deſſen Vorausſetzung die Subſtanz thätig iſt, als das Subſtrat ihrer Thätigkeit, auf deſſen Koſten ſie ihre Erſcheinung nach Außen hin hervorbringt. An und für ſich iſt alſo eine Wirkung der Subſtanz nur in einem Daſein möglich, welches durch ſein Weſen im Voraus ihr angehört. Als Urſache kann ſie nur ergreifen und verändern, was an ſich naturaliter dazu beſtimmt iſt, ergriffen und verändert zu werden, wie ein Funke eine Pulvertonne in die Luft ſprengt, während er im Waſſer erliſcht, wie eine tiefſinnige Philoſophie den empfänglichen Geiſt entzückt, während ſie an dem Flachkopf ſpurlos vorübergeht. Es exiſtirt alſo für jede Cauſalität in der That nur Eine Subſtanz, die mit ſich in Wechſelwirkung tritt, indem ſie als Erſcheinung ſich in eine active und paſſive unterſcheidet. — Dies iſt wieder nicht im Sinn des Spinozismus und Pantheismus zu verſtehen, als ob überhaupt nur Eine Subſtanz exiſtirte, ſondern es gilt von jeder Subſtanz, für ſie nun in concreto eine natürliche oder geiſtige. Mit dem Begriff der Reciprocität fällt die Mitte eines Subſtrats hinweg, weil an ſeine Stelle das Verhältniß von Subſtanz und Subſtanz tritt, worin jede Subſtanz die andere eben ſo beſtimmt, als ſie von ihr beſtimmt wird. Ohne die als paſſiv erſcheinende Subſtanz würde auch die als activ erſcheinende nicht als Urſache thätig ſein können. Wie ſie in Beziehung auf ſich Urſache ihrer ſelbſt iſt, ſo iſt ſie im Grunde in Beziehung nach Außen auch Urſache ihrer ſelbſt, denn ſie vermag ihr Weſen nicht zu ändern und kann in ihrem Wirken nur ſich ſelbſt bewirken. Sie würde aber gar nicht Urſache werden, wenn ſie nicht wirkte und inſofern macht die active Subſtanz ſich ſelbſt als paſſive zu ihrer Vorausſetzung, ſo daß die paſſive damit die Bedeutung erhält, ſich activ auf die active Subſtanz zu beziehen und damit dieſe als paſſive zu ſetzen. Der Unterſchied einer activen und paſſiven Subſtanz fällt alſo in die eine und ſelbe Subſtanz und zwar in der Weiſe, daß ſie, als die in beiden identiſche Actuoſität, auf jeder Seite ſowohl activ als paſſiv iſt.

In der Entgegenſetzung gegen ſich als wirkende Urſache wird die Subſtanz zur Gegenwirkung d. h. zu einer Urſache, welche auf die als Urſache wirkende Subſtanz zurückwirkt. Indem ſie dies thut, bewirkt ſie, daß die Urſache wieder zur Wirkung beſtimmt wird. Die Urſache erliſcht alſo nicht mehr in der Wirkung, ſondern kehrt als Gegenwirkung in ſich zurück, nur, um aus ſich wieder zur Wirkſamkeit überzugehen. Die Wirkung iſt nicht blos ein von der Urſache geſetztes Daſein, ſondern wird ſelbſt wieder zur Urſache, welche die Urſache bewirkt. Es iſt folglich die identiſche Subſtanz, die als Urſache ſich zur Wirkung, als Wirkung ſich zu einer Urſache beſtimmt, die nicht blos in den Proceß übergeht, wieder Urſache einer andern Wirkung zu werden, ſondern die als wirkende zur nämlichen Urſache wird, als deren Wirkung ſie erſcheint. Dieſe Verſchlingung von Urſache und Wirkung, dieſer Kreislauf von Urſache und Wirkung, von Wirkung und Urſache, dies untrennbare Ineinander von Activität und Paſſivität, iſt ein unaufhörlicher Wechſel der Rolle. Thun und Leiden ſtellen wir uns gewöhnlich in der Einſeitigkeit vor, als wenn das, was als Leiden erſcheint, ein nur paſſives Daſein wäre und als wenn das Thun alles Leiden von ſich ausſchlüſſe, was nicht einmal von der abſoluten Thätigkeit Gottes geſagt werden kann, wenn man ihm nicht abſolute Gleichgültigkeit gegen Welt und Menſchen zuſchreiben will. Ein Daſein leidet, wenn ihm durch die Macht einer Subſtanz Gewalt angethan wird. Würde es aber leiden, wenn es für die Thätigkeit der Subſtanz nicht empfänglich wäre? Würde es leiden, wenn es nicht der Macht der Subſtanz ſich entgegenſetzte? Muß es nicht als ein der Erſcheinung nach ſelbſtſtändiges Daſein ſeine Eigenthümlichkeit geltend machen? Kann es derſelben ſich ſo entäußern, daß es ein reines Nichts würde? Und würde die Subſtanz auf ein bloßes Nichts wirken können? Unmöglich Nur für den Unbegriff eines abſolut beſtimmungsloſen, ſich ewig gleichen und ſtupiden Atoms würden Activität und Paſſivität unmögliche Prädicate ſein.

Im Leiden muß alſo ſelber ein Thun geſetzt werden, welches dem Thun, wodurch es bewirkt wird, entgegenwirkt. Mit Widerſtreben ſieht der Verſtand ſich genöthigt, den Uebergang des Activen in das Paſſive, des Paſſiven in das Active zuzugeben. Er unterſcheidet im Mechaniſchen Attraction und Repulſion. Die eine ſoll ihm zufolge eine ganz andere Kraft als die andere ſein. Während er aber das Wirken der Materie beſchreibt, muß er zugeſtehen, nicht nur, daß jeder Körper eben ſowohl jeden attrahirt, als er von jedem attrahirt wird, daß alſo in der Attraction Wechſelwirkung ſtatt findet; ſondern er muß auch zugeſtehen, daß jeder Körper jeden repellirt, wie er von jedem repellirt wird, daß alſo auch hier Wechſelwirkung ſtatt findet. Da nun aber Attraction und Repulſion zugleich exiſtiren, ſo muß der Verſtand ſogar zugeben, daß die gedoppelte Wechſelwirkung der poſitiven Attraction und der negativen Repulſion überall nur als ein identiſcher Act der Materie zu exiſtiren vermag, die ſich mithin activ und paſſiv auf ſich ſelbſt bezieht, indem Activität und Paſſivität ſich beſtändig in einander verkehren. Als Einheit der Attraction und Repulſion iſt die Materie in ihrer Cohäſion elaſtiſch, ſo daß dem Druck der Gegendruck als durch ihn hervorgebracht entgegenwirkt. Wenn eine chemiſche Subſtanz ſich mit einer andern verbindet, ſo iſt jede activ, jede paſſiv und zwar jede in der andern. Wir ſagen zwar: Eiſen wird von Sauerſtoff oxydirt und ſtellen uns dabei den Sauerſtoff als activ, das Eiſen als paſſiv vor. Aber leidet denn nicht auch der Sauerſtoff vom Eiſen? Bleibt er denn Sauerſtoff für ſich? Wird er nicht in Eiſenoxyd verwandelt? Im Organiſchen iſt es die Einheit des Lebens, die in allen Organen ſich gleichmäßig auf ſich bezieht, ſie zur Wechſelwirkung mit einander beſtimmt, ſie aus ſich, ſich in ihnen hervorbringt, ſo daß jedes Totalität iſt und der Organismus auch von dem Leiden, von der Erkrankung eines jeden Organs aus ſterben kann. Die Gottesfreunde des Mittelalters, Eckart, Tauler, Nicolaus, Suſo u. ſ. w. forderten vom Menſchen die Gelaſſenheit als ein Product ſeines Willens. Er ſollte, um mit Gott in das rechte Verhältniß zu treten, ſich von jedem egoiſtiſchen Intereſſe frei machen; dann würde er bewirken, die lautere Thätigkeit Gottes in ſich leiden zu können. Oft ſtellen wir uns bei dem Worte Leiden Schmerz vor; allein in der ganzen mechaniſchen und dynamiſchen Natur exiſtirt kein Schmerz und in der organiſchen und geiſtigen nur relativ, wenn die Macht einer Subſtanz das Leben durch ihre Gewalt zu vernichten drohet und damit die äußerſte Gegenwirkung deſſelben für ſeine Selbſterhaltung herausforderte. Schmerz iſt daher ſogar der thatſächliche Beweis der Energie des Lebens, denn das Todte iſt fühllos. So lange ein Kranker noch Schmerzen fühlt, wirkt die Energie ſeines Lebens noch gegen ſeine Vernichtung zurück und Anäſtheſie iſt das Symptom, daß der Zerſtörungsprozeß in einem Organ ſich vollendet hat. In der Luſt iſt ebenſowohl Leiden geſetzt, als im Schmerz, aber ein Leiden, das als eine Steigerung des Lebensgefühls empfunden wird. Leiden und Thun gehen aber in einander über. Das Wort Leiden gewinnt daher auch die Bedeutung eines activen Geſtattens. Wir ſagen z. B. Jemand leide, daß ihm geſchmeichelt werde.

Die Reaction oder Gegenwirkung beginnt nothwendig in demſelben Augenblick, in welchem die Urſache zur Wirkung wird, denn die Subſtanz, die von einer andern als paſſive beſtimmt wird, kann nicht umhin, ſich activ zu äußern, indem ſie die Urſache durch die Aufnahme in ſich verändert. Es iſt die weſentliche Einheit der Subſtanz in den beiden relativen Subſtanzen, welche die Reaction nothwendig hervorbringt. Als äußere Erſcheinung und demnach auch für die empiriſche Wahrnehmung kann die Reaction in der Form eines beſtimmten Reſultates oft erſt dann ſich bemerklich machen, nachdem ſie einen größern Raum oder eine längere Zeit durchlaufen hat; ausbleiben aber kann ſie nicht. Dies möchten Verbrecher ſich oft gern einreden, als ob die Natur oder der Geiſt zu Gunſten ihrer Schandthaten von der Nothwendigkeit ihrer Wirkſamkeit abſtrahiren würden, während ſchon die Unruhe ihres böſen Gewiſſens vom Augenblicke der vollbrachten That an die Reaction des guten Geiſtes iſt, deſſen Zorn ſie gegen ſich erregt haben. Man kann ſagen, daß in dem Moment, in welchem der Mörder, ungeſehen von Menſchen, den Dolch zückt, ſich auch ſchon das Richtſchwert über ſeinem Haupte erhebt, wenn auch Jahre vergehen, bis ſein Verbrechen entdeckt wird. Ironiſcher Weiſe bewirken viele Verbrecher die Entdeckung ihrer Unthaten gerade durch die Vorkehrungen, mit denen ſie dieſelbe in ewige Vergeſſenheit zu verhüllen wähnen. — Wie es nun eine Reaction als Fluch gibt, ſo gibt es auch eine Reaction als Segen, wie Franz v. Baader in einer kleinen Schrift erbaulich nach Jakob Böhm auseinandergeſetzt hat.

Uebergang.

Alle Wirklichkeit wird als Erſcheinung des Weſens durch die Wechſelwirkung zur Einheit mit ſich zuſammengehalten. Alle himmliſchen Körper; das Erdinnere und die Erdoberfläche; Meer und Feſtland; Erde und Luft; Boden und Pflanze; Pflanze und Thier; Thier und Thier; Erde und Menſch; Mann und Weib; Volk und Volk, Familie und Geſellſchaft; Haus und Schule; Schule und Leben; Staat und Kirche; natürliche und geoffenbarte Religion — Alles lebt im Kampf der Wechſelwirkung. Der Unterſchied der Wechſelwirkung von der einfachen Cauſalität liegt alſo darin, daß dieſe in ihrem Proceß von Urſache zur Wirkung, von der Wirkung als einer Urſache wieder zu einer andern Wirkung und ſo in's Unendliche fortgeht, während jene einen Kreis beſchreibt, der als ein in ſich thätiger Proceß beſtändig von ſich ausgeht, in ſich zurückzukehren; ein Rückgang, der nur möglich iſt, ſofern die Cauſalität als Wirkung, die auf ihre Urſache als Urſache zurückwirkt, demſelben Weſen oder richtiger derſelben Weſenheit angehört. Die Exiſtenz zweier Subſtanzen, die ſich als active und paſſive verhalten, hebt ſich folglich zu einem bloßen Schein auf und es iſt an und für ſich nur Eine Subſtanz, die ſich in eine active und paſſive unterſcheidet und worin die active eben ſo ſehr zur paſſiven als die paſſive zur activen ſich verkehrt. Gegen dieſen Begriff des Wechſelwirkens mag der Verſtand ſich noch ſo ſehr ſträuben; er mag ihn, wie Schopenhauer thut, ein Monſtrum nennen; dies Monſtrum eines gegenſeitigen Uebergehens exiſtirt, weil die Einheit exiſtirt, die, als thätige und leidende, mit ſich in Wechſelwirkung tritt. Dieſe Einheit als der Grund der Wechſelwirkung iſt alſo die ſubjective Kraft der Subſtanz d. h. die Subſtanz iſt ſelber das Subject, welches ſich in ſeinen Unterſchieden ſetzt und dieſe Unterſchiede in ſich aufhebt, um ſie wieder zu ſetzen und ſich als den continuirlichen Proceß dieſer Thätigkeit zu erhalten. Dieſe Einheit iſt ein neuer Begriff, der des **Zweckes** als der Begriff des Weſens, der an und für ſich den Proceß der Cauſalität beſtimmt. Die Wirklichkeit iſt hier nicht nur die Nothwendigkeit, welche ſein muß, weil ſie kann, ſondern diejenige, welche ſein muß, weil *ſie ſein ſoll.* Die Wirklichkeit kann *nicht anders ſein*, als ſie an und für ſich ſein ſoll, ſo daß das Verhaltniß der Subſtanz als Urſache zu ſich als Wirkung durch die Einheit der Subſtanz im *Voraus* zur Wirkſamkeit beſtimmt iſt. Wir ſprechen zwar oft ſo, als ob in der Wechſelwirkung a und b auf einander wirkten, ſo daß a ſich in b, b ſich in a ſetzt; allein wir vergeſſen die Einheit hervorzuheben, durch welche allein dieſes Uebergeben in einander möglich iſt, ſo daß man ſagen müßte: $x = \frac{a + b}{b + a}$. Das Seinſollen iſt die ideell-reelle *Macht*, die ſich ſchon unmittelbar als Einheit ihrer Möglichkeit und Wirklichkeit verhält, ſo daß empiriſch nur dasjenige als thatſächliche Erſcheinung geſetzt wird, was zuvor ſchon im Begriff geſetzt war. Der Zweck iſt die als *Begriff wirkende Urſache*, die in ihrem Wirken überall nur ſich ſelber bewirkt und in ihrem Reſultat nichts Anderes, als den Inhalt ihres Begriffs, zur Erſcheinung bringt.

In meinem Syſtem der Wiſſenſchaft, 83 ff., ſind als die allgemeinen Formen der Cauſalität der mechaniſche, dynamiſche und organiſche Proceß in der Art unterſchieden, daß der erſtere nur eine *formale* Veränderung hervorbringt, indem er eine Bewegung erzeugt, die ſich von Außen her mittheilt und ſich in den Gegenſtand, auf den ſie trifft, einfach continuirt; daß der zweite eine *reale* Veränderung ſetzt, indem er die Beſchaffenheit eines Daſeins umſtimmt; daß der dritte eine *reale* Veränderung hervorbringt, welche immer wieder *dieſelbe Form* zum Reſultate hat, ſo daß das Anderswerden nur die Bedeutung einer Entwicklung der zu Grunde liegenden Einheit gewinnt. Der mechaniſche theilt eine Bewegung mit, ohne das Innere eines Daſeins zu verändern; der dynamiſche verändert ein Daſein in ſich ſelbſt und erhebt es damit entweder auf eine höhere oder ſetzt es auf eine niedrigere Stufe herab; der organiſche bringt in ſeiner Veränderung immer wieder daſſelbe Product hervor. Hegel hat dieſe Formen der Cauſalität als diejenigen behandelt, in denen der ſubjective Begriff ſich als *Objectivität* realiſire. Er hat daher auch nachzuweiſen verſucht, daß der Unterſchied des Allgemeinen, Beſondern und Einzelnen im Mechaniſchen, Chemiſchen und Te-

teleologiſchen vorkomme, allein dies iſt, wie ſchon früher bemerkt worden, ein Irrthum, denn dieſe Begriffe müſſen nur als Formen der Cauſalität gefaßt werden und der Unterſchied des Allgemeinen, Beſondern und Einzelnen, der einer höhern Region angehört, fällt noch nicht in ſie. Eher könnte man ſagen, daß der mechaniſche Proceß unter das Schema des Ganzen und ſeiner Theile; der chemiſche unter das der Kraft und ihrer Aeußerung; der teleologiſche unter das des Innern und Aeußern falle. Oder auch, wenn man mit Kant den Mechanismus und Chemismus unter die Kategorie der cauſalen Nothwendigkeit zuſammenfaßt, ſo könnte man den teleologiſchen Proceß unter die Wechſelwirkung ſubſumiren, weil ſie bereits die Einheit der reciproken Subſtanzen enthält. Richtiger aber wird die Cauſalität in allen ihren Formen unter den Zweckbegriff ſubſumirt, der ſich der Wechſelwirkung zur Vermittelung der Realiſirung ſeiner Einheit bedient. So wirft ſich z. B. die Gattung in den Unterſchied der Geſchlechter auseinander, um durch die Wechſelwirkung derſelber. ſich in immer neuen Individuen zu erhalten. So liegt im Begriff der Menſchheit die Humanität als die ſelbſtbewußte Einheit der weſentlichen Gleichheit aller Völker in der theoretiſchen wie praktiſchen Vernunft. Dieſe Einheit muß ſich als Zweck durch die Wechſelwirkung aller Völker realiſiren. Schließt ſich alſo ein Volk von derſelben aus, ſo kann es doch auf die Länge ſeine Iſolirung nicht erhalten, wie wir jetzt an den Japaneſen ſehen. Von der Mitte des ſiebzehnten Jahrhunderts bis jetzt haben ſie ſich in einer bewundernswürdigen Weiſe in ſich abgeſchloſſen, ohne ſchlaff zu werden, ohne zurückzuſchreiten, weil ſie durch die Vermittelung der Chineſen und Holländer alle Fortſchritte der Chineſiſchen und Europäiſchen Cultur progreſſiv in ſich aufgenommen haben. Sie ſind bei einer viel ſtrengeren Vereinſamung als die Chineſen doch nicht in die Indolenz des Reiches der Mitte verſunken, weil der friſche Hauch des Meeres ſie als ein Inſelvolk kräftigt, weil der vulcaniſch unruhige, an vielen Orten nur durch künſtlichſten Anbau ergiebige Boden ihrer Eilande die regſte Arbeit für eine ſo ungeheure Menſchenmaſſe herausfordert, weil der Gegenſatz der Küſten- und Binnenbewohner, der Gegenſatz der rauhen Weſt- und milden Oſtſeite und die Mannigfaltigkeit der kleinen dem Kaiſer unterworfenen Feudalſtaaten eine große Rührigkeit im Innern erzeugt. Aber die Angelſächſiſche Race zwingt die Japaner trotzdem, ihre für ſie genügende und glückliche Abgeſchloſſenheit aufzugeben und in die allgemeine Wechſelwirkung aller Völker einzugehen. Und ſie zwingt ſie dazu, weil dieſe Wechſelwirkung nach dem Zweck der Einheit des Menſchengeſchlechtes auf dieſem Planeten ſein ſoll.

Dritter Abſchnitt.

Teleologie.

Die Lehre vom Zwecke.

In den nicht philoſophiſchen Wiſſenſchaften mag die Ordnung der Begriffe gleichgültiger ſein; in der Philoſophie darf ſie es nicht ſein, weil die Ordnung in ihr die Folge des Zuſammenhangs ſein ſoll, in welchem die Begriffe durch ihre eigene Nothwendigkeit ſich auf einander beziehen. Die Frage nach der Stellung eines Begriffs iſt in ihr identiſch mit der Ableitung deſſelben. Wir haben den Zweckbegriff als den dritten metaphyſiſchen Hauptbegriff geſetzt und wollen noch einmal vor ſeiner Entwicklung die Reihe der Begriffe durchrechnen, aus welcher er ſich als Reſultat ergeben hat. Wir ſind ausgegangen vom Begriff des reinen Seins als des abſoluten Abſtractums des von jedem beſondern Inhalt des Bewußtſeins, von aller Beſtimmtheit abſtrahirenden Denkens, das in ſeiner Vorausſetzungsloſigkeit mit dem Begriff des Nichts ſich vorausſetzenden Seins zuſammenfällt. Hierdurch wurde es möglich, das Sein als das ſich ſelbſt zu ſeinen Unterſchieden beſtimmende zum freien Gegenſtand unſeres Erkennens zu machen.

Es zeigte ſich als ein unmittelbar in ſich beſtimmtes, als Qualität, die gegen ihre äußere Grenze zunächſt gleichgültig oder Quantität iſt; eine Gleichgültigkeit, die an der Qualität ſelber ihre innere Grenze findet, ſo daß als der wahre Begriff des

Seins der der Modalität reſultiren, in welcher Qualität und Quantität nur Momente ſind. Das Sein an ſich iſt gegen den Proceß ſeiner modalen Veränderungen indifferent, weil es vielmehr ſelbſt der Proceß dieſer Veränderungen iſt, in deren Verlauf es ſich als das abſolute Maaß derſelben gleich bleibt. Aus dieſer Indifferenz entſtand uns der Begriff des Seins als des Weſens, welches der Grund ſeiner Exiſtenz iſt und in ſeinen Veränderungen ſich auf ſich bezieht, ſo daß ſie, weil ſie das Weſen ſelbſt nicht zu ändern vermögen, zu einem bloßen Schein deſſelben werden. Was im Begriff des Seins der des Nichtſeins, das iſt im Begriff des Weſens der des Scheins. Das an ſich Eine Weſen ſetzt ſeine Exiſtenz in der Mannigfaltigkeit der Erſcheinungen, die es von Innen her als ihr Geſetz beherrſcht und ſich zum Inhalt ihrer Form macht, ſo daß es als das Ganze ſeinen Theilen, als Kraft ſeiner Aeußerung, als Inneres ſeinem Aeußern immanent iſt. Hieraus folgte, daß das Weſen die Einheit ſeiner ſelbſt als des Grundes und der Erſcheinung als ſeiner Exiſtenz oder die Wirklichkeit iſt, in welcher es als das Innere in ſein Aeußeres aufgeht. Als dieſe gediegene Einheit iſt es die Subſtanz, die gegen den Wechſel ihrer äußern Unterſchiede ſich gleichgültig verhält. Indem die Subſtanz aber ſich im Unterſchied von ſich ſelber als ein anderes Daſein ſetzt, wird ſie Cauſalität, Urſache einer Wirkung. Sofern ſie nun Urſache werden kann, iſt ſie nur die Wirklichkeit ihrer Möglichkeit, und ſofern ſie dagegen, daß ſie wirkt, an ſich gleichgültig iſt, erſcheint ihr Wirken als eine bloße Zufälligkeit und die Nothwendigkeit der nur zufälligen Wirklichkeit als eine blos relative, die jedoch unmöglich wäre, wenn nicht die Wahrheit der Wirklichkeit die abſolute Nothwendigkeit des Weſens ſelbſt wäre. Wie ſollte denn, was wir zufällig nennen, möglich ſein, wenn nicht die Nothwendigkeit an ſich exiſtirte? Das Verhältniß der einzelnen Wirklichkeiten zu einander erſcheint zwar als ein ſolches, das eben ſo gut auch anders ſein könnte und eine kleine Veränderung im urſachlichen Zuſammenhang muß in der That ſofort eine ganze Reihe von Folgen nach ſich ziehen, allein ihren letzten Grund haben alle dieſe Veränderungen doch nur in der unabänderlichen Natur des Weſens ſelbſt. Dieſe alſo, die abſolute Nothwendigkeit, iſt es, die ſich in dem Verhältniß der Exiſtenzen unwiderſtehlich geltend macht und in ihrer unbeugſamen Unfehlbarkeit gegen die Form, in der ſie wirkt, gleichgültig iſt. Der Zufall iſt daher, weil er aus dem freien Zuſammentreffen in ihrem Daſein gegen einander gleichgültiger Exiſtenzen entſteht, wirklich ein Zufall, der ſein oder nicht ſein konnte und deſſen Wirklichkeit trotz ihrer Thatſächlichkeit den Werth nur einer Möglichkeit hat, der aber doch in dem einmal gegebenen Zuſammenhang wirklich werden mußte, relativ alſo nothwendig war. Von Seiten des Weſens als des ſchlechthin nur ſich ſelbſt bewirkenden erſcheint er deshalb nur als die gleichgültige Form, in welcher es ſich als die wahrhafte Wirklichkeit enthüllt, wie wir mit Recht ſagen, daß, wenn nicht dieſer Zufall daſſelbe zu ſeiner Wirkſamkeit gebracht hätte, ein anderer es gethan haben würde. Weil die Nothwendigkeit, ſich zu äußern, ſich ſelbſt die Gelegenheit ſchafft, verſchwindet der Zufall, da er, als ihr eigenes Werk, nothwendig wird und ohne ihre Thätigkeit gar nicht exiſtiren würde. Die Wirkung des Weſens wird mithin ſelbſt wieder Urſache, die auf das Weſen zurück geht, ſeine Nothwendigkeit zur Urſachlichkeit zu beſtimmen, ſo daß ſein Wirken Wechſelwirkung iſt. Hier iſt es, wo die letzte Tiefe des Weſens mit der äußerſten Oberfläche ſeiner Erſcheinung in Eins zuſammenfällt. Mitten in der gemeinen Wirklichkeit iſt es dach die Macht der abſoluten Nothwendigkeit, die im anſcheinenden Zufall ſich offenbart. Die Plötzlichkeit dieſes excluſiven Punctes, der für unſere Auffaſſung als ein tragiſcher oder komiſcher erſcheinen kann, iſt nur ſcheinbar ein außerordentliches Geſchehen, denn er würde gar nicht als eine, ſei es erhabene, ſei es lächerliche, Entſcheidung des Schickſals exiſtiren, wenn nicht das Weſen ſchon in dem ganzen vorangängigen Verlauf mit ſeiner unverwüſtlichen Rückſichtsloſigkeit beſtändig thätig geweſen wäre. Alle dieſe Exiſtenzen, die in ihrer unmittelbaren Wirklichkeit eine ſolche Beziehung gar nicht ahnen ließen, treten mit Einem Mal bei der Rückkehr der Nothwendigkeit in ſich in dem Zuſammenhang, an welchen die geheime Nemeſis ſie ſchon längſt geſchmiedet hatte, als mitwirkende Urſachen in einer ganz neuen Beleuchtung hervor, wie im Verhör eines Criminalproceſſes die an ſich weit entlegenen Umſtände und die in Raum und Zeit zerſtreuten an und für ſich zufälligen Handlungen von Perſonen plötzlich zu ineinandergreifenden Momenten eines ſchauerlichen Dramas werden.

Hiermit hebt ſich die Nothwendigkeit aus dem Begriff des blos urſachlichen zu dem Begriff derjenigen Nothwendigkeit auf, welche nicht anders ſein kann, weil ſie nicht anders ſein ſoll. Dieſe Nothwendigkeit iſt der Zweck des Geſchehens, oder auch der Zweck iſt die Urſache, welche als die im Voraus ihrer Wirklichkeit gewiſſe Möglichkeit durch die cauſale Nothwendigkeit ſich realiſirt. Dies iſt der innere Zuſammenhang, in welchem der Begriff des Zweckes mit dem des Weſens ſteht. Der Zweck iſt das Weſen, welches die Thätigkeit der Cauſalität als Anfang, Mitte und Ende beſtimmt. In der cauſalen Nothwendigkeit liegt nur erſt, daß das Geſchehen nicht anders ſein kann, weil jede Subſtanz natura sua nur ſo wirken kann, als ſie unter den gegebenen Umſtänden gerade hier und jetzt wirken muß. In der teleologiſchen Nothwendigkeit hingegen liegt, daß das Geſchehen nicht anders ſein kann, weil es von vorn herein nicht anders ſein ſoll und der Zufall inſofern ausgeſchloſſen wird. Die zweckmäßige Nothwendigkeit geht von ſich aus, um in ſich zurückzukehren und unterwirft ſich die Cauſalität nur als das Mittel ihrer Verwirklichung, das ſie als Macht von Innen aus beherrſcht, während die Rückkehr der Subſtanz aus ihrer Wechſelwirkung in ſich nur erſt eine blinde Actuoſität iſt. Man kann, wie Hegel und nach ihm Andere gethan haben, die Aufhebung der ſubſtantiellen Cauſalität zum Begriff den Uebergang derſelben zur Freiheit nennen, allein man muß dabei wohl erwägen, daß Freiheit hier erſt den allgemeinen Sinn einer durch den Begriff beſtimmten Nothwendigkeit hat. Der Begriff der ethiſchen Freiheit enthält auch dieſen Begriff, allein zugleich die ſpecifiſche Beſtimmtheit des Zweckes als des Guten. Wenn man in der neuern Zeit den Ausdruck Wille auf die Zweckmäßigkeit der Natur angewendet und von dem Willen in der Natur geſprochen hat, ſo iſt das eine nicht empfehlenswerthe Vermiſchung des Ethiſchen mit dem Phyſiſchen, denn zum Begriff des Willens gehört weſentlich das Bewußtſein des Zweckes, während in der Natur eine bewußtloſe Zweckmäßigkeit exiſtirt, die als Thatſache der Erfahrung das Problem hervorruft, ob ſie nicht das Product einer von ihr unterſchiedenen Intelligenz ſei. Mit der Frage, warum, weshalb, wozu etwas da ſei oder geſchehe, geben wir ſowohl über das Was als das Wodurch hinaus.

Der Zweckbegriff bei Ariſtoteles, Kant und Hegel.

Ariſtoteles in ſeiner Metaphyſik unterſcheidet allerdings vier Urſachen: 1) die materielle, ὕλη als das αἴτιον, ἐξ οὗ; 2) die formelle, εἶδος, μορφή, τὸ τί ἦν εἶναι, auch λόγος τοῦ τί ἦν εἶναι, auch οὐσία; 3) die bewegende, αἴτιον, ὑφ' οὗ, κινοῦν, ἀρχὴ τῆς κινήσεως, ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως; 4) die Endurſache oder den Zweck, τέλος, οὗ ἕνεκα, λόγος, εἰς ὅ. Allein Ariſtoteles bewegt ſich in dieſen Ausdrücken mit Freiheit, ſo daß er keineswegs immer denſelben für denſelben Begriff wiederholt; in Anſehung des Gedankens aber, den Zweckbegriff an die Spitze zu ſtellen, zu welchem die andern Urſachen fortſtreben, indem ſie letzlich durch ihn bewegt werden, bleibt er ſich gleich, ſo daß er die nur nach der blinden Nothwendigkeit wirkende Zweckthätigkeit unterſcheidet: τὸ ἐν τῇ ὕλῃ ἀναγκαῖον, καὶ τὸ οὗ ἕνεκα ἐν τῷ λόγῳ. Der Zweck iſt das Erſte: πρῶτον, das Gute: ἀγαθόν, um deſſentwillen die Bewegung exiſtirt und Gott ſelber iſt nach ihm der abſolute Zweck. Ariſtoteles ſtellt ſeinen Grundgedanken noch in den Ausdrücken von δύναμις, ἐνέργεια und ἐντελέχεια dar, von denen die δύναμις der ὕλη, die ἐνέργεια der μορφή, die ἐντελέχεια dem τέλος entſpricht. Die bewegende Urſache wird oft mit der formellen in Eins zuſammengefaßt, ſo daß im Weſentlichen drei: Stoff, Form und Zweck bleiben. Die auf den Begriff des Zweckes bezüglichen Stellen der Metaphyſik ſind von Glaſer: die Metaphysik des Aristoteles nach Composition, Inhalt und Methode, Berlin 1841, 145—151 zuſammengeſtellt. Ariſtoteles führt den Begriff des Zweckes nicht in einer ſyſtematiſchen Weiſe aus, ſondern kommt von vielen Seiten her auf ihn als die ideelle Nothwendigkeit zurück, die als das Unbewegte, als der Begriff, als das immateriell Erſte, den realen Proceß des Geſchehens von Innen her leitet. Immer aber behandelt er ihn in der engſten Verbindung mit dem Begriff der Cauſalität.

Den Begriff im logiſchen Sinne als die Unterſcheidung des Allgemeinen, Beſondern und Einzelnen identificirt er nicht mit dem Zweckbegriff. Er nennt ihn auch λόγος aber als den ὅρος, der das γένος und das καθόλου beſtimmt; οὐσία aber gebraucht er promiscue für ὕλη, εἶδος, τέλος, καθόλου, gerade wie wir im Deutſchen das Wort Weſen ebenfalls nach den verſchiedenſten Seiten hinkehren. Die Lateiner haben οὐσία mit Subſtanz überſetzt; ὑποκείμενον nennt Ariſtoteles das beſtimmte Wirkliche, das τόδε τι, τοιόνδε, ein ſolches, nämlich für ſich Selbſtſtändiges, das kraft ſeines Weſens der Nothwendigkeit deſſelben unterworfen iſt. Er ſtellt deshalb wiederholt ſehr weitläufige Unterſuchungen an, was οὐσία, Subſtanz, genannt werden könne. Ein Körper z. B. iſt als dieſer beſtimmte ein ὑποκείμενον. Können aber Punct, Linie, Ebene, Subſtanzen genannt werden? An dem Körper exiſtiren ſie als deſſen Beſtimmtheit, denn er kann ohne Punct, Linie und Ebene gar nicht gedacht werden, exiſtiren ſie aber für ſich? Steine, Pflanzen, Thiere, Menſchen, ſind Subſtanzen, aber zur Wirklichkeit gehört, daß ſie, wie wir es jetzt ausdrücken würden, auch als dieſes Einzelne concrete Exiſtenz haben, die Subſtanz Menſch z. B. in dieſem Sokrates. Die Lateiner haben nun ὑποκείμενον mit substratum und subjectum überſetzt, nämlich id, quod essentiae praedicatis subjicitur.

Dieſe Bedeutung des Subjects wurde nun in der Logik herrſchend, wozu die Ariſtoteliſchen Kategorien ſchon die Anleitung gaben. Es empfing eine grammatiſch-logiſche Stellung als dasjenige Daſein, welches durch allgemeine Beſtimmungen als ſeine Prädicate beſtimmt werden ſoll. Innerhalb des Begriffs, λόγος, ὅρος, wurde das Allgemeine γένος, das Beſondere als die διαφορά: εἶδος und das Einzelne ἴδιον oder τὸ καθ' ἕκαστον, ja ſelbſt ἄτομον genannt. Man ſehe die weitverzweigte Geſchichte dieſer Terminologie in Prantls Geſchichte der Abendländiſchen Logik. Sie behauptete ſich bis auf Kant.

Nicht daß Kant in der logiſchen Terminologie eine ſonderliche Aenderung vorgenommen hätte. Er ſchloß ſich darin dem Herkommen der Schulen an. Allein dadurch, daß er das Ich zum Mittelpunct der rein theoretiſchen Unterſuchungen machte, trat eine merkwürdige Veränderung in den Sprachgebrauch ein. Für Ich wurde ſehr bald, nachdem Reinhold ſeine Briefe über die Theorie des Vorſtellungsvermögens herausgegeben, Subject ſchlechthin geſagt und das Subject dem Object entgegengeſetzt. Fichte in ſeiner Wiſſenſchaftslehre bildete dieſe Wendung weiter aus und Schelling im Syſteme des transcendentalen Idealismus vollendete ſie. Das Subject iſt das ſich ſelbſt beſtimmende Sein; das Object wurde daher als das durch das Subject geſetzte Sein dem Subject unterworfen, denn, was das Subject nicht ſelbſt als Object für ſich ſetzt, exiſtirt für daſſelbe gar nicht als Object, ſo wie das Subject dadurch erſt wirkliches Subject wird, daß es etwas als ein Object für ſich ſetzt. Subjectum ergo est, cui objectum subjicitur, sive quod objectum sibi subjicit. Daher kam es nun, daß man bald auch von dem Uebergang des Subjects in das Object ſprach und das Verbum objectiviren erfand. Die Romaniſchen Sprachen haben dies nicht angenommen. Die Franzoſen haben zwar das Adjectivum objectif, aber nicht das Verbum tranſitivum: s'objectiver, außer in Ueberſetzungen deutſcher philoſophiſcher Schriften als eine nothgedrungene Ausnahme. Im Deutſchen haben wir das lateiniſche Wort glücklich mit vergegenſtändlichen überſetzt. Subject hat hier nunmehr den Sinn bekommen, das Weſen als Begriff zu ſein, der ſich im Unterſchiede von ſeinem unmittelbaren Daſein zu einem Andern, zu einem Gegenſtande macht, ſich objectivirt. Und ſo iſt es gekommen, daß wir nun im Deutſchen objectiviren identiſch mit realiſiren gebrauchen.

Den Zweckbegriff ließ Kant bei dem Ich als der ſynthetiſchen Apperception des Selbſtbewußtſeins, ja ſogar bei dem Ideal des Vernunftſchluſſes noch aus dem Spiel. Er widmete ihm ſpäter eine monographiſche Darſtellung in der Kritik der Urtheilskraft und erreichte darin ſowohl für die Kunſt als für die Natur den Begriff der Selbſtzweckmäßigkeit, allein er wollte denſelben in ſeiner Peinlichkeit doch nur für ein Vehikel gelten laſſen, ohne welches wir uns die Exiſtenz der teleologiſchen Thatſachen nicht zu erklären vermöchten. Eine objective Immanenz des Zweckbegriffs im Seienden zuzugeſtehen, ſchien ihm noch zu gewagt, aber der Sache nach näherte er ſich dem alten Stagiriten, mit dem er ohnehin auf dem Felde der praktiſchen Philoſophie, im Guten den abſoluten Endzweck zu erblicken, übereinſtimmte.

Nun wurde aber durch Hegel noch eine andere Umwälzung im Sprachgebrauch herbeigeführt; nämlich in Anſehung des Wortes Begriff. Er erklärte, daß man Subſtanz und Subject nicht ſo faſſen dürfe, daß das Subject der Subſtanz, ſondern daß die Subſtanz dem Subject untergeordnet werden müſſe und behauptete, es komme für den Begriff der Wahrheit weſentlich darauf an, die Subſtanz als Subject zu erkennen. Er wollte damit, wie die ewig denkwürdige Vorrede zur Phänomenologie des Geiſtes in der großartigſten Anſtrengung darthut, die blinde Nothwendigkeit in der causa immanens des unter der Form des Abſoluten herrſchend gewordenen Spinozismus aufheben und ſagen, daß die Selbſtbeſtimmung des Weſens der Grund der Nothwendigkeit ſei. Mit dieſem Gedanken trat er zum damaligen Schellingianismus in daſſelbe Verhältniß, welches die Leibnitziſche Monadologie zur Unbewegtheit und Indifferenz der Einen Subſtanz Spinoza's gehabt hatte. Schellings Abhandlung von der Freiheit war einige Jahre ſpäter die ausdrückliche Beſtätigung, daß Hegel Recht habe und verſuchte, ſich nach ſeinem Vorgang vom Standpunct der bloßen Vernunft auf den des Geiſtes zu ſchwingen, wenn auch der durch Hegel gegebenen Anregung mit keinem Worte gedacht ward. Als nun Hegel ſpäter in ſeiner Logik von der Wechſelwirkung der Subſtanz mit ſich aus der Nothwendigkeit zur Freiheit weiter ging, faßte er das ganze Gebiet der Ideen unter dem Namen des ſubjectiven Begriffs zuſammen und begründete damit anfänglich eine unbeſchreibliche Verwirrung, denn dies Wort hatte bis dahin die Bedeutung einer ſubjectiven Vorſtellung, repraesentatio, oder eines ſubjectiven Gedankens, conceptus, oder einer abſtracten Verſtandsbeſtimmung, notio, gehabt. Allerdings hatte man „Begriff" im Deutſchen auch für die Nothwendigkeit der Sache ſelbſt geſagt, denn es kommt auf den Begriff der Sache an heißt ſo viel, als es kommt auf die Nothwendigkeit ihres Weſens an. Nun ſollte Begriff aber die ſubjective Einheit des Allgemeinen, Beſondern und Einzelnen bedeuten. Hiergegen dürfte wenig zu erinnern ſein, da Ariſtoteles λόγος eben ſo gebraucht, allein ſubjectiv ſollte hier nicht nur unſer ſubjectives Denken eines Begriffs, ſondern die im Weſen liegende Selbſtbeſtimmung zu ſeinen *Unterſchieden* ausdrücken, worin unbedingt ein großer Fortſchritt, eine Befreiung der logiſchen Formen von allen nicht hieher gehörigen pſychologiſchen Einmiſchungen und Verunſtaltungen anzuerkennen iſt.

So weit würde man ſich alſo mit Hegel vollkommen verſtändigen. Nun hatte er aber die Kantiſchen Kategorien als die des Seins und Weſens unter dem Namen der *objectiven Logik* zuſammengefaßt, alſo von der objectiven Logik, aus dem Begriff der Subſtanz, den Uebergang zur ſubjectiven gemacht und nun ſollte in der ſubjectiven der ſubjective Begriff ſelbſt wieder ſich als den objectiven ſetzen, dieſer objective aber nur die *Formen der Objectivirung* des Begriffs enthalten, durch welche er ſich verwirklicht, denn der vollſtändige Begriff, die Einheit des ſub- und objectiven, ſollte erſt die Idee ſein. Unter dieſe Formen rechnet Hegel nun auch den Begriff der Zweckmäßigkeit und ſtellt ihn dadurch eigentlich nur als ein Mittel des ſubjectiven Begriffs für ſeine Realiſirung dar. Hier würde er mit Ariſtoteles, der dem Zweckbegriff die Materie und Form unterordnet, ganz zerfallen, wenn nicht erſichtlich wäre, theils daß, was Hegel den ſubjectiven Begriff nennt, mit dem Zweckbegriff als dem Erſten, wovon die Bewegung ausgeht, zuſammenfällt, theils daß er den objectiven Begriff des Zwecks in den Begriff der Idee als Selbſtzweck hinübergenommen hat. Nur aus dieſer Vermiſchung des *logiſchen Begriffs mit dem Begriff der Idee* laſſen ſich viele Aeußerungen Hegels rechtfertigen; er ſpricht vom Begriff, vom göttlichen, vom ſchöpferiſchen, vom freien Begriff und meint darunter die Idee. — Soll der objective Begriff das Product des ſubjectiven ſein, ſo muß er auch die Gliederung deſſelben in den Unterſchieden des Allgemeinen, Beſondern und Einzelnen enthalten. Dies hat Hegel, ſeiner Methode gemäß, in der That nachzuweiſen verſucht, allein, wie wir glauben, durch einen doppelten Irrthum. Einmal nämlich durch das Vorhandenſein eines formalen Schluſſes im mechaniſchen, chemiſchen und teleologiſchen Proceß, welche die Formen des objectiven Begriffs ausmachen ſollen; ſodann dadurch, daß dieſe Proceſſe in der Sphäre der Idee ſich zu ſyſtematiſchen Einheiten entwickeln können. Jene Beſtimmung aber iſt noch zu wenig und dieſe iſt ſchon zu viel. Jene iſt noch zu wenig, denn ein formaler Schluß kommt ſchon in den Kategorien des Seins und des Weſens vor; dieſe iſt ſchon zu viel, weil in ihr die Objectivität nicht mehr den Sinn der Vermittelung, ſondern ſchon der adäquaten Darſtellung des Begriffs hat. Im mechaniſchen, chemiſchen und teleologiſchen Proceß als ſolchen fehlt noch die Mitte des Beſondern, wie es als die eigene Unterſcheidung des Allgemeinen den Uebergang zum Einzelnen macht. Wenn ein Körper den andern ſtößt, ſo wird die Bewegung des einen Urſache der Bewegung des andern, welche als Wirkung dieſelbe Bewegung iſt; hier iſt kein Verhältniß des Allgemeinen, Beſondern und Einzelnen, ſondern die Bewegung des einen Körpers ſetzt ſich einfach in der des andern fort. Wenn eine chemiſche Subſtanz ſich mit einer andern verbindet, ſo wird die eine eben ſo ſehr Urſache zur Veränderung der andern, als dieſe Urſache zur Veränderung von jener. Alle chemiſchen Radicale ſind als ſolche einander völlig gleich; keines ſteht zu den übrigen in dem Verhältniß eines Allgemeinen, Beſondern und Einzelnen. Im teleologiſchen Proceß beſtimmt das Weſen freilich aus ſeiner Einheit das Mittel für ſeine Verwirklichung; es verhält ſich ideell zur Realiſirung ſeines Begriffs, allein das Mittel iſt nicht eine logiſche Beſonderung des Zwecks als des Allgemeinen und die Ausführung keine Vereinzelung des Mittels als des Beſondern. Eine Brücke iſt ein Mittel, über ein Waſſer von einem Ufer zum andern zu gelangen. Steht ſie zu dieſem Zweck in dem Verhältniß eines Beſondern zu einem Allgemeinen? Gewiß nicht und wir haben ſchon in der Einleitung bei der Kritik der Hegelſchen Logik bemerkt, daß die logiſche Gliederung nicht in den teleologiſchen Proceß, ſondern in das Subject deſſelben falle. Brücke iſt ein allgemeiner Begriff, ganz abgeſehen davon, daß ſie als Mittel dient und in ſolcher Allgemeinheit unterſcheidet ſie ſich in ihren Arten nach Form und Materie als Schiffbrücken oder ſtehende Brücken, offene oder verdeckte Brücken, hölzerne oder ſteinerne oder eiſerne Brücken u. ſ. w. Der Zweck, über ein Waſſer zu gelangen, wird Urſache der Brücke als des Mittels und dies wieder als Wirkung des Zwecks, Urſache, daß er erreicht wird. Urſache wird zur Wirkung, die Wirkung wieder zur Urſache. Der Unterſchied des Zweckes von der Cauſalität der Subſtanz beſteht nur — ein freilich höchſt bedeutſames Nur — darin, daß ſeine Urſache einen ideellen Charakter hat. Wenn Hegel aber bei dem Begriff des Mechanismus unter dem Titel des abſoluten Mechanismus offenbar die himmliſche Mechanik des Univerſums beſchreibt oder mit ihr den Mechanismus einer Büreaukratie in Analogie ſtellt, ſo ſind dies bereits Verhältniſſe, die auf dem Boden der Idee ſtehen. Geht er aber im Mechaniſchen ſo weit, ſo iſt es inconſequent, daß er im Teleologiſchen das Leben vom objectiven Begriff ausſchließt, um es dem der Idee zu integriren. Er entwickelt den Begriff des Zwecks als die höchſte Form der Objectivirung des ſubjectiven nur bis ſo weit, in ihm die Rückkehr der Ausführung in den Anfang nachzuweiſen, zweigt aber den Begriff des Zwecks als Selbſtzweck für den Begriff der Idee ab. Wird jedoch einmal der Begriff des Zwecks geſetzt, ſo muß auch der des Selbſtzwecks innerhalb ſeiner Totalität geſetzt werden, denn für den Begriff des Zwecks iſt es zunächſt gleichgültig, daß der eine wieder Mittel für einen andern werden kann, z. B. das Brückenbauen für den Baumeiſter, ſich ſeinen Unterhalt zu erwerben. Was Hegel unter Selbſtzweck sensu eminentiori verſteht, wurde ſonſt *Endzweck*, nicht blos causa finalis, ſondern finis finium genannt als die Einheit, in welche viele oder alle Zwecke zuſammengehen; dieſer Endzweck als abſoluter iſt die Idee.

Der teleologiſche Proceß ſoll nach Hegel die Einheit des mechaniſchen und chemiſchen ſein und er ſucht dies auch logiſch an der Veränderung der Schlußfiguren nachzuweiſen. Unſtreitig iſt auch der Zweckbegriff dem Begriff des Mechanismus und Chemismus nicht blos *neben-*, ſondern er iſt ihnen *übergeordnet*. Er greift über ſeine Mittel hin, die in concreto mechaniſche oder chemiſche ſein können, hebt alſo den Mechanismus und Chemismus in ſich auf, die aber dadurch nicht zur Beſonderung ſeiner ſelbſt als ihrer Allgemeinheit werden. Wenn Kuno Fiſcher aus den Formen des objectiven Begriffs im Hegelſchen Sinn die kosmologiſchen Syſteme als eine *Welt* der Bewegung, der Kräfte und Zwecke ableitet, ſo darf man nicht vergeſſen, daß jede Kategorie als Standpunct einer Welt als einer eigenthümlichen Totalität betrachtet werden kann, wie wir in der That von der Welt der Qualitäten, Größen und Maaße, von der Welt der Geſetze und Phänomen, von der Welt der Subſtanzen und Urſachen ſprechen. In den vortrefflichen Vorleſungen über die Beweiſe vom Daſein Gottes, die ſo viel Erläuterungen zur Logik enthalten, hat Hegel bei dem kosmologiſchen Beweiſe den Begriff der Zufälligkeit und Nothwendigkeit, bei dem teleologiſchen den der Zweckmäßigkeit, bei dem ontologiſchen den der Idee als der Einheit des Begriffs und ihrer Realität in einer freien, kritiſch analytiſchen Weiſe auseinandergeſetzt. Hier hat er aber beim Zweckbegriff eine Gliederung deſſelben in der Weiſe des logiſchen Begriffs fallen gelaſſen und hält ſich beſonders an das Verhältniß der unorganiſchen Natur zur organiſchen, daß daſſelbe, als ein zweckmäßiges, aus ihnen ſelber nicht abgeleitet werden könne. Dies dritte, ihre Einheit, ſei eben ein Beweis für die Exiſtenz Gottes.

An einem Verſuch, den Zweckbegriff mit dem logiſchen Begriff des Allgemeinen, Beſondern und Einzelnen zu identificiren, hat es uns auch nicht gefehlt. Dies iſt von Chalybäus in ſeiner Wiſſenſchaftslehre geſchehen, wo die Ontologie zwar ſchon, nach dem Begriff der Wechſelwirkung, den des Lebens, hinterher aber die Logik den concreten Zweckbegriff enthält, bis zuletzt noch eine ausführliche Teleologie nachfolgt, in welcher die Liebe, die Religion und Theologie, der Cultus und die Kirche und zum Schluß das abſolute Ideal der Wahrheit, Weisheit und Heiligkeit abgehandelt wird. Daß der Zweckbegriff in dem logiſchen Begriff mitgeſetzt ſei, iſt auch unſere Meinung, eben weil dieſer nur als Selbſtzweck gedacht werden kann; die Ausführung des Zweckbegriffs aber als Leben, Liebe, Staat, Kirche gehört nicht in eine allgemeine Wiſſenſchaftslehre, nicht in die metaphyſiſche Teleologie, ſondern macht den beſondern Gegenſtand der Wiſſenſchaften der Natur und des Geiſtes aus, bei deren Abhandlung es ſich zeigen wird, daß ihr Begriff ohne den Zweckbegriff nicht zu vollenden iſt. So lange die Philoſophie ſich über ihre ſyſtematiſche Totalität noch nicht vollkommen klar geworden war, konnte ſie, wie in der Wolffiſchen Metaphyſik geſchah, die Wiſſenſchaft der Natur und des Geiſtes als einen Embryo im Uterus der Metaphyſik mit herumtragen. Nunmehr, da die Geburt der beſondern Wiſſenſchaften vollbracht und ihr organiſcher Zuſammenhang erkannt iſt, hat eine ſolche Tautologie innerhalb und außerhalb der Metaphyſik keinen Sinn mehr, weil er auf eine blos quantitative Differenz der Behandlung ausläuft und weil die Wiſſenſchaft der totalen logiſchen Idee zur gleichmäßigen Geburtsſtätte aller Wiſſenſchaften geworden iſt.

Die eigenthümliche Schwierigkeit des Zweckbegriffs.

Die eigenthümliche Schwierigkeit des Zweckbegriffs liegt darin, daß er innerhalb des Begriffs des Seins die abſolute Idealität deſſelben ausmacht, daß er alſo einerſeits als Begriff und doch andererſeits als weſentlich in Verhältniß zum Sein ſtehend gedacht werden muß, weil er das ſeinſollende Sein iſt. Denken wir einen abſtracten Begriff an ſich, ſo liegt darin keine Cauſalität; eine Eigenſchaft, eine Größe, eine Beziehung als ſolche enthalten noch keine cauſale Nothwendigkeit. Denken wir uns aber eine Cauſalität, ſo liegt in derſelben allerdings die Nothwendigkeit des Nichtandersſeinkönnens; aus der Urſache muß die Wirkung hervorgehen; allein es liegt darin nicht die Nothwendigkeit des Nichtandersſeinſollens. Es geſchieht Vieles, was nicht ſein ſollte, was als empiriſche Realität nach dem Cauſalnexus eintreten mußte, aber dem Begriff widerſpricht. Wenn der Begriff des Seinſollens von uns gedacht und zum Zweck gemacht wird, ſo iſt ſeine ideelle Exiſtenz von vorn herein klar. Wenn er aber als der dem Sein immanente Begriff gedacht werden ſoll, ſo entſteht eine Schwierigkeit. Wie kann der Gedanke in dem Sein, oder richtiger, als Sein thätig ſein? Dieſe Thatſache iſt es, die wir in dem Zweck vor uns haben, wie er theils in der Natur, theils in der Geſchichte exiſtirt. Harmonie, Trieb, Inſtinct, Bedürfniß, Wille, Vorſehung (προνοια) ſind die Namen, mit denen wir die Zweckthätigkeit oder Entelechie bezeichnen, wie ſie als objective ſich realiſirt. Hier eben wird es klar, daß das Denken das Sein involvirt und daß der Idealismus die Seele des Realismus iſt. Wir haben das Weſen im Verhältniß zum Sein ideell genannt, weil es die

Beſtimmungen des Seins in ſich aufhob; im Verhältniß zum Weſen iſt der Zweck wiederum ideell, weil er die cauſale Vermittelung in ſich aufhebt, indem er ſie zum Organon des über das Sein hingreifenden Gedankens macht. Die gemeine Auffaſſung der Dinge bewegt ſich in dem Dualismus von Sein und Denken, allein an und für ſich exiſtirt die Einheit des Denkens mit dem Sein, als dem von ihm ſelbſt geſetzten Unterſchiede, dem Andern ſeiner ſelbſt; eine Einheit, welche das gemeine Bewußtſein für unbegreiflich ausgibt, obwohl es ſelber jeden Augenblick im Erkennen wie im Handeln ſie zur Vorausſetzung macht. Der wahrhafte Idealismus iſt in höherem Sinn das allein Reale.

Ein nur ſeiendes, von Gedanken ſchlechthin entblößtes, abſolut unideales, alogiſches Sein iſt eben ſo undenkbar und unmöglich, als ein nur gedachtes, ſeinloſes, abſolut unreales, antiontologiſches Denken. Wenn wir daher den Zweck als die im Sein thätige ideelle Urſache Begriff nennen, ſo widerſpricht dies der Metaphyſik ſo wenig, daß es vielmehr ihren nothwendigen Ausgang bildet, ohne welchen ſie einer dumpfen Sackgaſſe gleichen würde, nicht aber einer Perſpective in eine ihrer ſelbſt gewiſſe Unendlichkeit. Das Sein, könnte man auch ſagen, gleicht dem Ei, der Larve, der Raupe, die ihre Individualität in unſtillbarem Hunger zu befeſtigen ſucht, bis ſie ihr Maaß erreicht hat. Das Weſen gleicht der Puppe, die ſich einſpinnt und, während ſie nach Außen todt ſcheint, im Innern den Proceß ihrer Verwandlung in ſtiller Wechſelwirkung mit ſich vollbringt. Der Zweck aber gleicht dem Schmetterling, der aus dem ſchlaff zuſammenſinkenden Geſpinnſt der Puppe ſich mit freiem Flügelſchlag erhebt. An und für ſich aber iſt es Ein und daſſelbe Sein, welches durch dieſe Stufen ſich hindurchbewegt. Das Sein, als Inhalt der Ontologie, iſt das erſte, unmittelbare; das Sein, als Inhalt der Aetiologie, iſt das Weſen als der Grund ſeiner Exiſtenz, die als Wirklichkeit zur Urſache wird; das Sein, als Inhalt der Teleologie, iſt der Begriff des Weſens als der ideellen Einheit, die den cauſalen Proceß im Voraus beſtimmt. Daß daher der Zweck weſentlich der im Sein wirkende Gedanke iſt, kann nicht als eine Anomalie der Metaphyſik angeſehen werden, denn auch das Maaß iſt eine dem Sein und das Geſetz eine dem weſentlichen Sein immanente Idealbeſtimmtheit.

Subjectivität des Zweckbegriffs.

Weil im Zweck die urſachliche Selbſtbeſtimmung als ideelle liegt, die in ſeiner Realiſirung Product wird, ſo kann man den Zweck auch ſubjectiv nennen, wenn man nur mit dieſem Ausdruck nicht ſchon weitere Vorſtellungen im logiſchen oder gar pſychologiſchen Sinn verbinden will. Der logiſche Ausdruck Subject bezeichnet den Begriff als die Einheit des Allgemeinen, Beſondern und Einzelnen. Er geht daher in die auch grammatiſche Bedeutung des Subjects als desjenigen Begriffs über, der durch ſeine Prädicate beſtimmt wird, denn das Verhältniß dieſer Prädicate beruhet auf dem Zuſammenhang des Allgemeinen, Beſondern und Einzelnen. Der pſychologiſche Ausdruck Subject bezeichnet die Seele als die fürſichſeiende Monade, welche durch ihre Beziehung auf ſich die Möglichkeit iſt, ſich auch auf Anderes als auf ihr Object zu beziehen. Vom Zweck als der Selbſtbeſtimmung des Weſens läßt ſich nun nicht wohl ſagen, daß er in ſeiner Ausführung ſich als Object ſetze, ſondern dieſer Ausdruck iſt erſt für die Idee paſſend, die, als ſubjectiver Begriff, ſich in ihrer Objectivation realiſirt. Wir gebrauchen jetzt freilich das Wort Objectiviren im Deutſchen oft ſynonym mit Realiſiren und haben dieſe Wendung von der Kantiſchen und Fichteſchen Philoſophie hergenommen. Im Begriff des Zwecks als ſolchen liegt aber zunächſt nur, daß er durch ſeine Vermittelung ſich verwirklicht, weshalb auch alle Kategorien der Cauſalität wieder bei ihm auftreten. Ob jedoch der Begriff, der zur Wirklichkeit gelangt, ein der Idee entſprechender ſei, iſt damit noch nicht geſagt. Ein Zweck kann auch ein vernunftwidriger ſein und doch realiſirt werden. So wenig als das Mittel zum Zweck in dem Verhältniß des Beſondern zum Allgemeinen ſteht, ſo wenig iſt die Realiſirung ſchon Objectivation des Begriffs im logiſchen oder pſychologiſchen Sinn. Der Magenſaft z. B. iſt ein Mittel der animaliſchen Verdauung. Kann man aber behaupten, er ſei das Beſondere der Verdauung als des Allgemeinen? Krieg iſt ein Mittel der Eroberung. Iſt er deswegen zu ihr im Verhältniß des Beſondern zum Allgemeinen? Wir haben ſchon mehrfach aufmerkſam gemacht, daß dies Verhältniß erſt in das Subject fällt, z. B. der Krieg im Allgemeinen wird zum Angriffs- oder Vertheidigungskrieg im Beſondern u. ſ. w. Realiſirung iſt der Uebergang des Zwecks aus der Form ſeiner ſubjectiven Idealität in den Unterſchied des auch äußerlichen, realen Daſeins. Dieſe Realiſirung kann Objectivirung ſein, dann iſt ſie Darſtellung der Idee, allein zunächſt iſt ſie nur Erſcheinung des Zwecks, worin er als Urſache zur Wirkung gelangt. Wenn ein Körper einen andern ſtößt, ſo iſt dies eine Realiſirung der Schwere der Materie. Die Objectivation der Idee der Schwere aber iſt das Syſtem der himmliſchen Körper. Wenn ein Volk ſich in der Zeugung der Geſchlechter ausbreitet, ſo realiſirt es ſich nur nach äußerlicher Nothwendigkeit, objectiv aber ſtellt es ſich in ſeiner Sprache, ſeinen Sitten, ſeiner Verfaſſung und Geſchichte dar.

Erſt in der Wiſſenſchaft der Idee wird ſich der Unterſchied des Zweckbegriffs überhaupt von einer durch die Idee beſtimmten Zweckmäßigkeit völlig erläutern laſſen. Die Idee enthält den Begriff der Zweckmäßigkeit in ſich, geht aber zugleich über ihn hinaus, weil ſie, als Begriff, ſich in ihrer Realität objectiv darſtellt. Die Objectivität wird Zweck für ſie und das Realiſiren ihrer ſelbſt Mittel dazu.

Tragweite des Zweckbegriffs.

Die ontologiſchen Kategorien der Metaphyſik als die abſtracten gehören von Seiten der theoretiſchen Intelligenz dem Verſtande; die aetiologiſchen als die reflectirten der Urtheilskraft; die teleologiſchen als die ſpeculativen der Vernunft. Mit dem Zweckbegriff kehrt das Sein in ſich ſelbſt zurück, weil es ſeine Realität als die durch ſeine Idealität vermittelte Realiſirung ſetzt. Das Werden des Seins wird in ihm zur Realiſirung ſeines Begriffs und die Erſcheinung zur Entwicklung des ſchon vorher als Begriff exiſtirenden Weſens, ſo daß die Wirkung der Urſache zur Wiederholung der ſubjectiven d. h. alſo, ſich ſelbſt beſtimmenden Urſache in objectiver Form wird. In dieſer Unterſcheidung des Begriffs von ſeiner Realität, welche zugleich die Einheit beider enthält, liegt die unendliche Tragweite des Zweckbegriffs.

Wenn das Sein in ſeinem Werden von Zuſtand in Zuſtand übergeht; wenn das Weſen in ſeiner Reflexion ſich zur Entgegenſetzung in ſich ſpannt; ſo geht der Zweck über alle Unmittelbarkeit zur Vermittelung und über alle Dualität zur aprioriſchen Negation alles Dualismus hinaus, weil er als Begriff das Maaß deſſen, was ſein ſoll, gibt. Dies Verhältniß nennen wir das der Vollkommenheit und die Wolffiſche Metaphyſik behandelt ihn daher ſchließlich auch als Muſterbegriff, weil die Realität der Ausführung mit dem Begriff, der in ihr Objectivität haben ſoll, verglichen werden kann. Er iſt jedoch nicht blos das ideelle Maaß des Geſchehenden, ſondern er iſt auch die Urſache, die es bewirkt, denn er iſt das Sein, welches ſein kann, weil es ſein ſoll und daher auch als ideelle Macht die ihm zunächſt gleichgültig gegenüberſtehende Realität mit ſich durchdringt. Mit der Unterwerfung derſelben beweiſ't er ſich thatſächlich als das urſprüngliche Sein, ohne welches das Sein, als ein zweckloſes nur ein Proceß der ſchlechten Unendlichkeit, ein ſich ewig wiederkäuendes, richtungsloſes Ungeheuer wäre. Wo daher der Gedanke der innern und deshalb auch äußern Einheit der Welt, der Gedanke der Harmonie des Univerſums gefaßt wird, da muß auch die Idealität als die in dem Realen thätige Urſache anerkannt werden. Herakleitos, wie früher ſchon einmal erwähnt, hat dieſen Gedanken der Harmonie gehabt und iſt daher auch, wenn gleich er noch nicht, wie Anaxagoras und Sokrates, den Begriff des Zweckes faßte, doch ſchon in dem Kreislauf der kosmiſchen und telluriſchen Periodicität über den Proceß des bloßen Werdens hinausgeweſen, in welcher Beziehung ihm von Ariſtoteles und Andern nicht volle Gerechtigkeit wiederfahren iſt. Man vergleiche die trefflichen Auseinanderſetzungen hierüber in F. Laſſalle's Philoſophie Herakleitos des Dunkeln von Epheſos, Bd. I., S. 90 ff. in den Abſchnitten, die Harmonie und Bogen und Leier.

In der Geſchichte des Erkennens bildet der Standpunct des einfachen Cauſalproceſſes und der des Zweckbegriffs aus Mißverſtand oft einen hartnäckigen Gegenſatz, während, richtig verſtanden, die Nothwendigkeit des Cauſalnexus die Form ausmacht, in welcher die Selbſtbeſtimmung des Zwecks ſich verwirklicht. Der

Zweckbegriff iſt es, der die Welt der ſinnlichen Erſcheinung, bei welcher die Stupidität eines brutalen Materialismus ſtehen bleibt, mit dem Gedanken, mit dem Geiſt, mit einem hinter und über der Erſcheinung ſtehenden Abſoluten verknüpft. Die Naturforſchung hat Recht, wenn ſie die Teleologie von ihrem Erkennen in der Beſorgniß abhält, durch Vorausſetzung von Zwecken ſich zu Täuſchungen über den wirklichen Zuſammenhang verleiten zu laſſen. Die Nützlichkeit, die hierbei vorzüglich eine Rolle ſpielt, hat die Teleologie oft in eine Kleinlichkeit und Trivialität der Beziehungen heruntergedrückt, welche ſie verächtlich machte und welcher die Natur in der Unbekümmertheit und Großartigkeit ihres Wirkens oft und energiſch genug widerſpricht. Allein dieſe Verirrung der Teleologie iſt kein Grund, ſie überhaupt zu verwerfen. Es iſt das Verdienſt Kant's, ſie wieder in ihre Würde eingeſetzt zu haben. Seit ſeiner Kritik der Urtheilskraft iſt die Antinomie der cauſalen und der teleologiſchen Kategorie eigentlich nur von Kooſen in ſeiner Schrift über den Streit des Naturbegriffs mit dem Zweckbegriff in den phyſiſchen und hiſtoriſchen Wiſſenſchaften, Königsberg, 1845 gründlich weiter entwickelt worden. Die Bedeutung des teleologiſchen Proceſſes als eines Argumentes für die Exiſtenz Gottes hatte Kant 1763 in ſeiner Schrift: der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonſtration des Daſeins Gottes, mit vielen Exemplificationen auseinandergeſetzt. Sie iſt ſehr oft, ohne ihn zu nennen, benutzt worden. Hegels Vorleſungen über die Beweiſe für das Daſein Gottes wurden ſchon erwähnt. Nächſtdem verdient Fortlage in ſeiner Darſtellung und Kritik der Beweiſe für das Daſein Gottes, Heidelberg 1840 genannt zu werden. Der teleologiſche Beweis iſt darin ausführlich S. 201—331 abgehandelt und auch ein Auszug aus Paley's Natürlicher Theologie gegeben, in welcher die hervorragendſten teleologiſchen Phänomene der Natur geſammelt ſind. Siehe auch Paley's Natürliche Theologie mit Bemerkungen und Zuſätzen von Lord Brougham und Sir Ch. Bell. Deutſch von Dr. H. Hauff. 1837.

Der Cauſalproceß bleibt innerhalb der Realität ſtehen, daß B der Effect von A iſt. Er fragt nicht, wozu etwas ſei? Er beruhigt ſich mit der Einſicht, daß etwas ſo iſt, weil es einmal, dem urſachlichen Zuſammenhang zufolge, nicht anders ſein konnte. Der Zweckbegriff gilt ihm als eine Fiction, welche ex post Beziehungen erfindet, die in der Sache ſelber gar nicht liegen. Weil etwas da iſt, weil etwas geſchehen iſt, ſo wird es nun, ihm zufolge, wie es iſt und wie es geſchehen iſt, als zweckmäßig nacherkannt und bewundert. Wir finden z. B. in der Erde ungeheure Steinkohlenlager. Sollen wir uns in der That einbilden, ſie wären nur deshalb eingebettet, um es uns Erdepigonen nicht an Brennmaterial fehlen zu laſſen? Cromwell wollte ſich nach Amerika einſchiffen. Ein Verbot der Regierung hinderte das Auslaufen der Schiffe und ſo blieb er in England. Sollen wir annehmen, daß dies Verbot, ohne Ahnung der Stuarts, zum Zweck gehabt habe, ihren Henker im Lande zu behalten? Allein in ſo endlicher Weiſe läßt ſich auch das Weſen des Zweckbegriffs nicht erſchöpfen, denn ſolche vereinzelte Beziehungen ſind nur Fragmente eines größern Ganzen, in und aus welchem ſie erſt ihr volles Verſtändniß finden. Der Finalproceß läßt den cauſalen Zuſammenhang ſeiner Realität nach unangetaſtet, allein er geht über ihn als Erſcheinung hinaus und ſucht die Urſache, die in der Mannigfaltigkeit der cauſalen Proceſſe als ihre ſie verbindende Einheit thätig iſt, ohne welche ſie zwar auch ein Nacheinander und Auseinander, aber ein begriffloſes bilden würden. Mit dem Zweckbegriff macht das Erkennen einen Ruck über die Erſcheinung hinaus, welcher dem verglichen werden kann, den die Menſchheit machte, als Copernicus ihre Erde in den freien Aether hinauswarf. Das ſubjective Erkennen kann in ſeinen teleologiſchen Vorausſetzungen irren, allein dieſe Möglichkeit des Irrthums iſt auf dem Gebiet des einfachen Cauſalnexus nicht weniger vorhanden. Wie oft hat ſich die empiriſche Naturwiſſenſchaft in der Annahme von Urſachen geirrt! Die unorganiſche Naturwiſſenſchaft kann allenfalls den Zweck von ſich ausſchließen, obwohl das nach Dr. Meyer von Heilbron ſogenannte Geſetz der erhaltenden Kraft auch in ihr ſchon einen einheitlichen Zuſammenhang feſtſtellt, weil die Metamorphoſe der Kraft ſonſt unmöglich wäre; die organiſche hingegen, zumal als comparative Anatomie und Phyſiologie, kann ſeiner Hypotheſe nicht entbehren, deren Wahrheit ſie durch die Uebereinſtimmung ihrer Thatſachen mit den Geſetzen der Cauſalität nachzuweiſen hat. Zu ihr legte Kielmeyer 1793 in ſeiner Abhandlung über die Verhältniſſe der organiſchen Kräfte untereinander in der Reihe der verſchiedenen Organiſationen den Grund, indem er ſie als eine dialektiſche Totalität nachwies, wie Schelling, Oken und Carus weiter ausführten. Auf dem Standpunct der endlichen Teleologie bedarf es freilich oft der ſonderbarſten Fictionen, um eine beruhigende Antwort auf gewiſſe Fragen hervorzulocken, die auf dem Standpunct der wahrhaften Teleologie ſich vernünftig auflöſen. Wozu, iſt gefragt, exiſtirt das Geſchmeiß der Läuſe, Flöhen, Wanzen, Fliegen u. ſ. w., die Thieren und Menſchen ſo viel Ungelegenheit machen? Sagt man, um andern Thieren zur Nahrung zu dienen, ſo iſt dies ein alberner Grund, denn für dieſelbe konnte geſorgt werden, ohne jene Thiere zu den läſtigſten Paraſiten zu machen. Antwortet man, ſie ſollen auf andern Organismen wohnen, insbeſondere auch auf den Menſchen, um ſie dadurch zur Reinlichkeit zu treiben, ſo iſt das natürlich lächerlich. Betrachtet man hingegen die Reihe der Thierorganismen, ſo ſehen wir einen immanenten Fortſchritt, der von Stufe zu Stufe ſich einem höhern Ziele, der Menſchengeſtalt, nähert. In dieſer Reihe rechtfertigt jede Thierform die Nothwendigkeit ihrer Exiſtenz. Daß dieſelbe für Pflanzen oder Thiere ein Uebel werden kann, geht ihrem Begriff gar nichts an. Für den Zoologen gibt es keine ſchädlichen Thiere, ſo wenig als es Unkraut für den Botaniker gibt. F. Fiſcher in ſeiner Metaphyſik, 1847, S. 60 ſagt in dieſer Beziehung richtig, daß die Naturforſcher ſich die cauſale Erklärung oft zu leicht machen, indem ſie ſtillſchweigend die Präexiſtenz von Organismen vorausſetzen: „Nun aber ſind die Organe und ihre unendlich mannigfaltige Zweckmäßigkeit eben die Hauptſache, die erklärt werden ſollte und die nun einmal nicht als cauſales Product der Stoffe und ihrer chemiſchen und phyſikaliſchen Kraft begriffen werden kann. Denn wir wiſſen gar wohl, was jene Stoffe für ſich allein zu produciren vermögen, nämlich Waſſer, Kohlenſäure, Ammoniak u. dgl. Wählen wir ein Beiſpiel, das Auge. Iſt dieſes einmal gegeben, ſo erklärt ſich das Sehen freilich ſofort cauſal, allein wer wagte wohl das Auge ſelbſt cauſal aus Waſſer, Kohle und Stickſtoff unter dem Einfluß des Lichts entſtehen zu laſſen? Seine Bildung iſt nur teleologiſch zum Zweck des Sehens zu begreifen; beſonders wenn man weiß, daß in dem zuſammengeſetzten Inſectenauge dieſer Zweck auf einem ganz andern, wo möglich noch kunſtreichern Wege zu erreichen geſucht wurde, als er in dem einfachen Auge der übrigen Thiere erreicht iſt. Wer kann, wenn er ſieht, wie die Scheidung der Lichter, die im einfachen Auge durch die Pupille und Linſe ſo vollkommen hergeſtellt iſt, im Inſectenauge durch 10—12000 Pupillen kunſtreicher, aber weil mit Lichtverluſt, unvollkommner, verſucht wurde, wer, ſage ich, kann zweifeln, daß über dieſen Einrichtungen eine berechnende, ein ideales Ziel verfolgende Intelligenz gewaltet habe?"

Die Tragweite des Zweckbegriffs greift über die einzelnen Exiſtenzen durch die immer höhere Einheit hin, in welche die niedrigeren als in ihre Beſtimmung übergehen. Der Menſch erſcheint uns als das Ziel der von Stufe zu Stufe ſich fortbildenden Naturformen; mit der Menſchengeſtalt bricht die Productivität der Natur ab, allein mit dem Menſchen ſelber beginnt eine neue Reihe von Productionen. Volk auf Volk tritt in die Geſchichte; Religionen und Staaten entwickeln ſich in unendlicher Mannigfaltigkeit; exiſtirt hier nur ein Progreß in's Unendliche, der keine Ruhe in ſich ſelbſt hat, oder waltet ein Zweck in der Geſchichte, der, als ein perennirendes Reſultat ſich die Arbeit der Völker unterordnet? Hegel in der Religionsphiloſophie, Bd. II., 531, 2te Ausg., 1840, ſagt hierüber bei der Expoſition des teleologiſchen Beweiſes für das Daſein Gottes vortrefflich: „Wenn wir uns in höhern Kreiſen umſehen und menſchliche Zwecke betrachten, die wir relativ für die höchſten anſehen können, ſo ſehen wir ſie meiſt zerſtört und ohne Erfolg zu Grunde gehen. In der Natur gehen Millionen Keime in ihrem Anfang unter, ohne zu einer Entwickelung der Lebendigkeit gekommen zu ſein. Der größte Theil alles Lebendigen baſirt ſein Leben auf dem Untergang anderer Lebendigen, daſſelbe findet bei höhern Zwecken ſtatt; wenn wir das Gebiet der Sittlichkeit bis zur höchſten Stufe derſelben, bis zum Staatsleben durchgehen und zuſehen, ob die Zwecke erfüllt werden oder nicht, ſo werden wir zwar finden, daß Vieles erreicht wird, daß aber noch mehr durch die Leidenſchaften und Laſterhaftigkeit der Menſchen, ja die göſten und herrlichſten Zwecke verkümmert und zerſtört werden. Wir ſehen die Erde mit Ruinen bedeckt, mit Reſten von den Prachtgebäuden und Werken der ſchönſten Völker, deren Zwecke wir als weſentliche anerkennen. Große Naturgegenſtände und Menſchenwerke dauern und trotzen der Zeit, jenes herrliche Völkerleben iſt aber unwiederbringlich untergegangen. Wir ſehen alſo von der einen Seite kleinliche, untergeordnete, ja verächtliche Zwecke ſich erfüllen, von der andern werden ſolche, die für weſentlich anerkannt ſind, verkümmert. Wir müſſen da allerdings aufſteigen zu einer höhern Beſtimmung und zu einem höhern Zweck, wenn wir das Unglück und den Untergang ſo vieles Vortrefflichen betrauern." Dieſer Zweck iſt das Gute.

Der Zweckbegriff verbindet die entlegenſte Vergangenheit der primitiven kosmiſchen Bildungen mit der fernſten Zukunft des geſchichtlichen Proceſſes. Er läßt das Nacheinander der Erſcheinungen trotz aller Perturbationen als einen im Voraus geordneten Zuſammenhang hervortreten, weil der Endzweck das wahrhaft Erſte iſt. Dem cauſalen Proceß wird durch den teleologiſchen nichts von ſeiner Bedeutung geraubt, denn alles Daſein muß irgend wie als Urſache wirken. Eben ſo wenig verliert ein Zweck dadurch, daß er einem andern ſich unterordnet und relativ Mittel für ihn wird, etwas von ſeiner eigenen Selbſtſtändigkeit. Das Verächtliche einer ſolchen Unterordnung tritt erſt beim Moraliſchen ein, z. B. wenn ein Menſch ſich von einem andern bezahlen läßt, einen Meuchelmord für ihn zu begehen. Aber eine Lilie, die ein Schaaf frißt, ermangelt deßhalb nicht der Pracht, die größer iſt, als Salomo in der ſeinigen, und Homer, wenn er für Schulknaben zum Griechiſchlernen dienen muß, hört nicht auf, der göttliche Sänger zu ſein. Dem Zweckmäßigen iſt das Unzweckmäßige als das für die Realiſirung des Zwecks widerſprechende, zweckwidrige Mittel entgegengeſetzt. Dem Zweckvollen ſteht das Zweckloſe entgegen; aber das, was ſich ſelbſt Zweck iſt, muß inſofern auch zwecklos genannt werden, als es zunächſt nicht Mittel für etwas Anderes iſt. Der abſolute Zweck ſelber, auf welchen alle übrigen abzwecken, hat nicht wiederum einen Zweck außer und über ſich. Um ihn aber von dem Zweckloſen zu unterſcheiden, nennen wir ihn eben Endzweck. Das Spiel betrachten wir als eine zweckloſe Thätigkeit, allein nur im Gegenſatz zur Arbeit, wie wir z. B. eine Reiſe zum Vergnügen von einer Dienſtreiſe, Entdeckungsreiſe u. ſ. w. unterſcheiden. Weil im Zweckbegriff die ihre Grenzen ſelbſt beſtimmende Einheit liegt, ſo ſuchen die Menſchen im Spiel abſichtlich dem Zufall Raum zu geben. Sie machen, um ſich von dem Ernſt der Zweckmäßigkeit zu erholen, um der Gebundenheit ihrer Ordnung vorübergehend zu entfliehen, in den Einrichtungen ihrer Spiele dem Zufall möglich, recht oft zu erſcheinen. In dieſer Veraſtaltung liegt das Sinnreiche und angenehm Ueberraſchende des Spiels. Wir können hier für den Begriff des Zweckloſen auch an das erinnern, was früher über den Begriff des Grundloſen und der abſoluten Nothwendigkeit geſagt iſt.

Im Begriff des Zwecks iſt 1) der Zweck an ſich; 2) das Mittel zu ſeiner Verwirklichung; 3) ſeine Ausführung und Rückkehr in ſich ſelbſt zu unterſcheiden. Jedes dieſer Momente hat den nämlichen Inhalt und iſt ſelber Totalität.

Erſtes Capitel.

Der Zweck.

Der Zweck iſt das Weſen als die ideelle Urſache, die in ihrer Wirkung ſich ſelbſt erreicht. Zweck iſt alſo keine Hypoſtaſe, ſondern er iſt nur da möglich, wo ein Weſen exiſtirt, das ſich ſelbſt durch ſeinen — wenn auch unbewußten — Begriff als Urſache beſtimmt und ſeine Unterſchiede als im Voraus normirte ſetzt. Dieſen Sinn enthält das Wort Zweck auch etymologiſch. Helfferich in ſeiner Metaphyſik, 1846, S. 118 ſagt darüber: „Das Wort ſtammt aus derſelben Quelle, wie das Griechiſche πήγνυμι, πῆξις, das Lateiniſche pango, compages, und hat zu ſeiner Grundbedeutung das Ergreifen, Feſthalten, Befeſtigen. Unſere Sprache gebraucht im Alt- und Mittelhochdeutſchen den Zweck in durchaus realer Bedeutung für ein Stückchen Holz, Eiſen u. ſ. w., das keil- oder nagelförmig zugeſpitzt zum Einſtecken, Einſchlagen dienen kann. Speciell bezeichnet es einen Nagel oder Pflock, als Zielpunct in die Scheibe geſteckt, und davon abgeleitet das Ziel, Strebeziel, die Abſicht, Beſtimmung. In der Sprache der Metaphyſik, welche mit der nach höchſten Zweckbegriffen und Vernunftgeſetzen getroffenen Anordnung der wirklichen Welt vorerſt nichts zu thun hat, bedeutet der Zweck den höchſten Beziehungsbegriff, durch welchen kein Unterſchied ohne die zugleich mit ihm geſetzten und die Summe der Unterſchiede nicht ohne das Weſen gedacht werden kann."

Zweck iſt die Beziehung eines Weſens als Begriff auf ſeine Exiſtenz als eine ſein ſollende. Der Begriff der Realiſirung des Begriffs iſt alſo in dieſem ſchon angelegt, denn ohne ſolche Tendenz wäre der Zweck ein bloßer Gedanke oder das Sein eine zweckloſe Realität. Die Verwirklichung des Zweckbegriffs, wie ſie in der äußern Erſcheinung hervortritt, iſt nur Folge der Thätigkeit des Begriffs als der eigentlich realen Macht. Sie hat daher, als Realität, keinen andern Inhalt, als der Begriff an ſich, der ſich in die Realität überſetzt und inſofern in ihr ſich nur wiederholt, ſich nur eine andere Form ſeiner Exiſtenz gibt. Als ſeiner Wirkung ideell vorangehend, iſt der Zweck die *transſcendente* Urſache derſelben und beſtimmt als ideelles Prius die Richtung der Cauſalität. Als in derſelben thätig bleibend, iſt er ihre *immanente* Urſache, welche die Einheit des Begriffs in ſeiner Realiſirung actu durchführt und in ihr ſich gegenwärtig erhält. In ſeiner Thätigkeit bezieht er ſich zunächſt auf ſich ſelbſt und inſofern iſt jeder Zweck unmittelbar *Selbſtzweck*. Die Beziehung, Mittel für die Verwirklichung eines andern zu werden, geht ihn als ſolchen nichts an und iſt für ihn ein Zufall. Ein Thier frißt z. B. ein anderes Thier, ſo folgt es nur dem Triebe der Selbſterhaltung; es hat dabei keinen weitern Zweck. Die Schlupfwespe legt ihre Eier in die Larven der Nonnenraupe, von denen ſie, wenn ſie auskommen, ſich ernähren und ſie dadurch tödten. Der Ichneumon, wie man dieſe Wespe genannt hat, wird daher eine Reaction gegen die Verwüſtungen, welche die Nonnenraupe in den Wäldern anrichtet. Für unſere

Forſtwirthſchaft iſt dies ſehr vortheilhaft, allein es wäre lächerlich, der Schlupfwespe dieſen conſervativen Zweck unterzuſchieben. Im Sudan haben die Termiten (termes mordax) den Beinamen „Kehraus", weil ſie alles Gewürm und Ungeziefer vertilgen; allein ſind denn nicht ſie ſelber wieder ein höchſt läſtiges Geſchmeiß? Die Termite will eben nur ſich ernähren. Die Kleinkrämerei der äußerlichen Teleologie wird durch die Natur oft ſehr in Verlegenheit geſetzt. Oft herrſcht z. B. auf dem Lande eine große anhaltende Dürre. Regenwolken ſteigen täglich über dem Meere auf, entladen ſich aber in's Meer. Wie unzweckmäßig, ja wie grauſam!

Der Zweckbegriff nimmt alle bisher entwickelten Kategorien in ſich auf. Er iſt, als Sein, ein qualitativ in ſich beſtimmter; ein quantitativ großer oder kleiner; ein modal normaler oder abnormer. Als Weſen iſt er ein weſentlicher oder unweſentlicher, ein unbedingter oder bedingter, ein wahrer oder ſcheinbarer, ein totaler oder partieller, ein realer oder formaler, ein innerer oder äußerer, ein ſubſtantieller oder accidenteller, ein nothwendiger oder zufälliger, ein Haupt- oder Nebenzweck.

Es würde nun offenbar langweilig ſein, den Zweckbegriff nach allen dieſen Unterſchieden durchzugehen, da wir in ihnen nur eine Wiederholung der früher gegebenen Beſtimmungen zu gewärtigen hätten, wenn ſich auch viel nicht unintereſſante Folgerungen für die Betrachtung der Natur und des Geiſtes daran knüpfen laſſen.

Nach den verſchiedenen Gebieten, in welchen die Zweckmäßigkeit ſich geſtaltet, benennen wir den Zweck mit verſchiedenen Ausdrücken als Trieb, Hang, Inſtinct, Bedürfniß, Wille, Abſicht, Aufgabe, Forderung, Ideal.

Wenn der Hauptzweck als der ſogenannte weſentliche, ſubſtantielle, wahre, nothwendige erreicht wird, ſo wird mit ihm auch Alles, was Nebenzweck iſt, erreicht, allein nicht umgekehrt. Die Natur verfährt unbedingt nach dieſem Princip und opfert ihm daher auch ohne Schonung Alles auf, was nicht die Realiſirung des Hauptzweckes fördert, z. B. die Schönheit der Form, welche ſie dem Leben ſchlechthin unterordnet. Wir Menſchen richten die Verwirklichung unſerer Zwecke oft dadurch zu Grunde, daß wir uns in die Nebenzwecke vertiefen und über ihnen den Hauptzweck vernachläſſigen.

In der Natur iſt die Idealität des Zweckes mit der Realität unmittelbar identiſch. Sie iſt daher nicht blos, wie Kant in der Kritik der Urtheilskraft meint, ein Vehikel, uns die organiſchen Naturproducte richtig vorſtellen zu können, ſondern ſie iſt das in ihnen Wirkende als eine productive Macht, welche der Mechanismus niemals erklären kann. Schopenhauer hat den Willen in der Natur als das ihre Productionen beſtimmende Princip gefaßt und damit gegen die Atomiſtik gewiß Recht, welche das Einheitliche und Conſtante der organiſchen Formen niemals wird begreiflich machen können, wenn ſie auch, wie neulich von Droßbach geſchehen, die Atome unter der Hand in ſubjective, ſogar geſellige Weſen verwandelt. Schopenhauer hat aber die Entſtehung der Organismen nach Lamarck in einer Weiſe deducirt, welche die innere Selbſtbeſtimmung des Zweckes mit der äußern Cauſalität vermiſcht. Wenn ein Organismus erſt vorhanden iſt, ſo kann er ſich allerdings bis auf eine gewiſſe Grenze den Bedingungen, die er vorfindet, adaptiren, wie Pflanzen und Thiere in der Akklimatiſation. Auch kann er ſich hierbei bis auf einen gewiſſen Grad verändern, obſchon niemals in ſeinem generiſchen Weſen. Schopenhauer hingegen nimmt an, daß ein Organismus durch den Trieb der Bejahung des Lebens nach einer gewiſſen Richtung hin ſich geſtaltet habe; z. B. ein Sumpfvogel habe die Beine in die Höhe, den Hals und Schnabel in die Länge gereckt, bequem im Moraſt zu ſchreiten und Fröſche zu ſchnappen; der Affe habe klettern wollen und daher habe er nun vier Hände, einen langen Arm u. ſ. w. Die Phyſiologie hat gegen dieſe Theorie eingewendet, daß ein Thier, bis es von der primitiven Geſtaltloſigkeit aus lange Beine, einen langen Hals und Schnabel hervorgebracht hätte, unfehlbar würde haben verhungern müſſen. Nachdem nun Störche, Ibis, Reiher, Affen u. ſ. w. vorhanden ſind, läßt ſich anatomiſch freilich ſehr leicht nachweiſen, daß jene Vögel vortrefflich im Schlamm ſtehen und freſſen, dieſe Vierhänder auf Palmen mit ſeiltänzeriſcher Grazie klettern können. Wie aber kamen ſie zu dieſem Triebe? Wie war es möglich, daß auf den animaliſchen, äquivoken Schleim

Univ. Bibl.
München

der Sumpf mit ſeinen Fröſchen oder die Palmen mit ihren Zweigen eine ſolche Wirkung zu üben vermochte? Wir ſagen, animaliſcher Schleim, denn ſagten wir Ei oder Embryo, ſo würde damit ſchon das ganze Individuum auch ſeiner Geſtalt en miniature nach gegeben ſein. Und zugeſtanden, einige Sarkoden hätten in der That ſich aus ſothaner Begierde im Ungeſtüm ihres nisus formandi eine ſolche Geſtalt gegeben — wie war es denn möglich, daß andere eine andere Richtung nahmen z. B. Schwimmvögel mit kurzen watſchelnden Füßen, mit breitem Schnabel, dickem Hals, im Sumpf zu ſchwimmen? Oder warum wurden nicht alle Thiere, die auf Bäumen leben, z. B. das Opoſſum, zu Affen? Warum gibt es ein Ai, welches nur erſt der rohe Vorverſuch zum Affen zu ſein ſcheint? Dieß iſt der ſchon mehrfach angeregte Punct, wo wir genöthigt ſind, über die Cauſalität zur Finalität als einer providentiellen hinauszugehen. Nach der einfachen Cauſalität iſt eine Wirkung nur erſt möglich, wenn die Urſache wirkt. In der organiſchen Natur finden wir aber die Bildung von Organen, die erſt künftig in eine urſachliche Beziehung treten können, die alſo, während ſie entſtehen, nicht durch das Element, zu dem ſie ein Verhältniß einſt haben ſollen, bedingt werden können. Wir müſſen alſo eine teleologiſche Anticipation ſolcher Bildungen anerkennen. Burdach, Phyſiologie, 2te Aufl. II, 1837, S. 474, ſagt in dieſer Hinſicht: „Wie Alles im Embryo einem Zweck entſpricht, ſo bildet ſich auch die Lunge zu einer Zeit, wo nur Kiemenathmung möglich iſt und auch wirklich von Statten geht, und die Sinnesorgane entwickeln ſich zu einer Zeit, wo der Embryo der Sinnesthätigkeit weder bedürftig noch fähig iſt. Wohl iſt hier das Organ früher als die Function, aber der Gedanke der Function, der Gedanke der Zukunft, der Zweckbegriff, d. h der Begriff der entſprechenden Lebensrichtung, iſt das Früheſte. Es ſind Functionen ideell gegeben durch die Differenzirung der Einen Lebenskraft und eben, weil das Ideelle dem Daſein der Organe vorausgeht, tritt auch mit dem Zeitpunct, wo die Function zur Erſcheinung werden ſoll, die ideelle Seite früher hervor als die materielle, und ehe die Lunge noch mit der Luft in Berührung kommt, äußert ſich der Trieb des Athmens durch die darauf abzweckende Bewegung. So erſcheint denn jede organiſche Bildung, die wir am Embryo vor ſich gehen ſehen, als die Verwirklichung eines Gedankens, als eine auf einen Zweck gerichtete Handlung." Nicht weniger finden wir in der Organik eine rückſchreitende Metamorphoſe, indem Organe wieder verſchwinden, wenn ſie nicht mehr gebraucht werden, wie bei vielen Inſecten Füße, ſobald ſie Flügel bekommen. Vergl Roſenkranz, Syſtem der Wiſſenſchaft, 294 Dies iſt nur teleologiſch zu begreifen.

In der Geſchichte wirkt der Wille der Menſchen mit Bewußtſein. Dennoch bringen ſie mit ihrem Handeln zugleich etwas hervor, das ſie nicht beabſichtigten. Oft verwundern ſie ſich, wie durch die Verkettung der Umſtände ein Reſultat ſich erzeugt, das ſie nicht erwartet, ja nicht geahnt hatten und wie die Wirkungen ihres eigenen, mühſam durchgeführten Handelns ſie plötzlich mit einem Zuſammenhang überraſchen, der gleichſam von der poetiſchen Gerechtigkeit eines dramatiſchen Dichters geordnet zu ſein ſcheint. Unabhängig von ihrem Wiſſen und Wollen gibt dieſe Einheit ihren Thaten noch eine ganz andere Bedeutung, als ſie ſelbſt ihnen beilegten und vermittelt die Verwirklichung von Zwecken durch ſie, welche unmittelbar nicht die ihrigen waren, wie Columbus nach Oſtindien ſegeln wollte und dadurch Weſtindien entdeckte. Die Einzelnen handeln nach ihrem Wiſſen für ihre Zwecke und thun, was ſie wollen. Allein außer dem von ihnen gewußten und gewollten Geſchehen exiſtirt noch ein anderer Zuſammenhang, zu deſſen Verwirklichung ſie ihnen unbewußt beitragen. So bringen ſie unabſichtlich Sprachen, Staaten, Stände, Religionen, Sitten, Revolutionen hervor und nennen dieſe höhere, über das Thun des Einzelnen hingreifende Einheit vom Standpunct der blos cauſalen Nothwendigkeit Schickſal, vom Standpunct der Teleologie Vorſehung, προνοία.

Zweites Capitel.

Das Mittel.

Der Zweck kann als Begriff ſich ein Daſein vorausſetzen, durch deſſen Vermittelung er ſich realiſirt. Ein ſolches Daſein iſt das Mittel.

Den analogen Begriff haben wir ſchon bei dem Begriff der Mittelurſache gehabt. Der Unterſchied des Subſtrats vom Mittel im teleologiſchen Sinn wurde dort, auch in Beiſpielen, bereits angegeben. Das Subſtrat iſt ein Daſein, durch welches eine Subſtanz, ſich als Cauſalität zu äußern, gefördert wird. Es kann daher, wie wir ſahen, ein an ſich ſehr unbeſtimmtes, mannigfaltiges Daſein ausmachen und die Subſtanz kann ihm doch eine Seite abgewinnen, in ihren Dienſt zu treten. Daſſelbe läßt ſich im Allgemeinen auch von dem Zweck in Verhältniß zum Mittel ſagen, allein der Unterſchied liegt darin, daß der Zweck den Begriff des Mittels in ſeinen Begriff ſchon einſchließt, mithin die Zufälligkeit des Daſeins, was als Mittel dienen könne, ausſchließt, ſo daß zwar eine gewiſſe Breite in der Verſchiedenheit des Mittels möglich iſt, der Zweck aber doch eine beſtimmte Grenze ſetzt. Einem Daſein als ſolchem iſt es gleichgültig, ob es als Subſtrat oder ob ,es als Mittel verwendet wird. Aus dem Begriff des Zweckes folgt wohl, welche Beſchaffenheit das Mittel zu ſeiner Verwirklichung haben müſſe, nicht aber läßt ſich umgekehrt aus dem Begriff eines Daſeins überhaupt ſchließen, wozu es als Mittel gebraucht werden könne, weil es nach vielen Seiten hin einer ſolchen Unterordnung fähig zu ſein vermag. Aus der Möglichkeit folgt nicht die Nothwendigkeit. Vom anatomiſchen Bau des Fiſches läßt ſich wohl der Schluß machen, daß er in einem flüſſigen Element leben müſſe; nicht aber läßt ſich vom Waſſer aus ſchließen, daß in ihm Fiſche leben müßten, wie denn in der That, außer den Fiſchen, Molluſken, Cruſtaceen, Batrachier, Saurier, Säugethiere, in ihm leben und wie es außerdem, daß es dieſen Thieren zum Element dient, noch tauſend andern Zwecken, namentlich durch ſeine meteorologiſche Function, dient. Würden wir wohl, wenn wir im Waſſer keine warmblütigen Säuger vorfänden, die Kühnheit haben, a priori aus ihm zu deduciren, daß ſolche Thiere in ihm leben könnten?

Der Zweck beſtimmt ſich ſelbſt das Mittel, ohne daß er ſich als das Allgemeine zu ihm als der Beſonderung deſſelben verhielte. Die Nahrungsmittel z. B. ſtehen zum Nahrungstriebe nicht in dem Verhältniß der Arten zu ihrer Gattung. Das Mittel muß mit dem Zweck weſentlich übereinſtimmen, wenn es auch formeller Weiſe ſehr verſchieden ſein kann. Es muß dafür empfänglich ſein, vom Zweck als der Urſache beſtimmt zu werden. Iſt es heterogen, ſo iſt es, als unzweckmäßig, als zweckwidrig, kein Mittel oder bewirkt, falls es dennoch die Rolle eines ſolchen übernehmen ſoll, einen dem Begriff des Zwecks entgegengeſetzten Effect. Ein herbivores Thier kann ſich nur von Pflanzen ernähren; Fleiſch iſt von ihm als Nahrungsmittel ausgeſchloſſen. Sittliche Zwecke können nur durch ſittliche Mittel erreicht werden. Sclaverei, Lüge, Betrug, Diebſtahl u. ſ. w. können niemals durch den guten Zweck, den ſie angeblich ſollen bewirken helfen, gerechtfertigt, oder gar, nach der Sprache der Jeſuiten, geheiligt werden, denn ſie vermögen nicht, ihn zu realiſiren, ſondern müſſen vielmehr ſeine Verwirklichung hemmen und zerſtören. Die Menſchen haben ſich zwar die Fabel erfunden, daß gewiſſe Zwecke ohne gewiſſe, an ſich unſittliche, Mittel nicht erreicht werden könnten und dulden dieſelben als ſogenannte nothwendige Uebel. Wenn man aber dieſe Mittel unterſucht, ſo findet man, daß ſie den Zweck, dem ſie dienen, nicht nur nicht realiſiren, ſondern ſogar die Verwirklichung ſeines Gegentheils herbeiführen. So ſoll geheime Polizei für die Sicherheit der bürgerlichen Geſellſchaft nothwendig ſein. Wie ohnmächtig hat ſich aber dieſelbe ſtets erwieſen! Welches Attentat, oder welche Revolution wäre durch ſie verhütet worden? Die bloße Annahme der Exiſtenz einer geheimen Polizei bringt ein allgemeines Mißtrauen, eine gekünſtelte Zurückhaltung, eine Verfälſchung der Aeußerungen an öffentlichen Orten, und, wie die Geſchichte der Römiſchen Kaiſer zeigt, eine Neigung zu geheimen Conſpirationen hervor. Der ehrliche Mann weiß nicht, ob nicht der Nachbar im Theater oder im Coupé der Eiſenbahn, der ſo freimüthig mit ihm ſpricht, ein agent provocateur iſt, welcher ſeinen Worten aufpaßt, Stoff in ihnen zu einer ihm willkommnen Denunciation zu finden. So ſollen auch Bordelle als eine vom Staat organiſirte Proſtitution zum Schutz der Sittlichkeit und Geſundheit nothwendig ſein u. ſ. w. Soll ein Zweck wirklich erreicht werden, ſo muß er in ſeinem Mittel ſein eigenes Weſen reproduciren. Je homogener, um ſo *beſſer*, je heterogener, um ſo *ſchlechter* verhält es ſich.

Der Zweck iſt das Maaß für die *ſpecifiſche* Beſchaffenheit und Größe des Mittels. Er beſtimmt alſo, ob es ein äußerliches Ding oder ein Zuſtand oder eine Handlung ſein muß. Phyſiſche Zwecke verlangen phyſiſche, intellectuelle intellectuelle, ethiſche ethiſche, äſthetiſche äſthetiſche, religiöſe religiöſe Mittel. Die chriſtliche Kirche nennt die Sacramente ausdrücklich Gnadenmittel oder Heilsmittel, media salutis. Hieraus ergibt ſich die Verkehrtheit, einen Zweck durch Mittel erreichen zu wollen, die einer andern Sphäre angehören. Die Pädagogik iſt das Gebiet, auf welchem in dieſer Beziehung die größten Widerſprüche exiſtiren. Man betrachte z. B. die Mittel, deren man ſich oft bedient, ein gutes Gedächtniß hervorzubringen. Wie arbeitet die Mnemotechnik daran, das, was zuletzt nur ein freier Act der Intelligenz ſein kann, in die Aeußerlichkeit herauszuzerren und mechaniſch zu belaſten! Die Angemeſſenheit eines Daſeins für einen Zweck iſt die *Nützlichkeit* deſſelben; die Hemmung der Ausführung eines Zwecks durch ein Daſein ſeine *Schädlichkeit*. Ob etwas nützt oder ſchadet, iſt daher relativ. Es kann etwas auch, indem es nach einer Seite nützt, dadurch nach einer andern hin zugleich ſchaden und umgekehrt. Es findet hier eine unendliche Gradation ſtatt, in welcher die Mannigfaltigkeit der Beziehungen und die Zufälligkeit der Umſtände ihr Spiel treibt. *Unnütz* iſt, was gar nicht als Mittel dienen kann; *unſchädlich*, was, als Mittel, eine Veränderung ſo oberflächlicher Art hervorbringt, daß die Sache an ſich unverändert bleibt. Wenn auch ein Daſein durch ſeine Eigenſchaften nach vielen Seiten hin als Mittel dienen kann, ſo iſt es doch *wirkliches* Mittel nur nach derjenigen, in welcher es als Urſache wirkt. Hierüber iſt aber bei dem Begriff der Urſache ſchon das Nothwendige geſagt worden. In der Medicin haben wir den Ausdruck *ſpecifiſches Mittel* für ſolche Pharmaka, die ein beſtimmtes Leiden mit Entſchiedenheit heilen, z. B. Chinarinde für das Fieber. Im Grunde ſollte aber jedes wirkliche Mittel ein ſpecifiſches ſein. Oft beehrt man auch das Mittel, welches ſeinem Zweck vollkommen entſpricht, mit dem „Schmeichelnamen" eines radicalen. Jedes wirkliche Mittel ſollte radical ſein.

Aeußerlich genommen, kann Alles Zweck und Alles Mittel werden. Die äußerliche Teleologie beſchäftigt ſich mit ſolchen relativen Unterordnungen und bewundert darin Vermittelungen, welche der innern Zweckmäßigkeit an ſich oft ganz fremd ſind. Die Weisheit, welche ſtets die beſten Mittel zur Erreichung der beſten Zwecke wählen ſoll, iſt von ihr in den äußerlichſten Beziehungen aufgeſucht, wie Sokrates dieſen Ton zuerſt angeſchlagen hat, z. B. daß die Augenbrauen den Zweck haben ſollen, die Augen vor dem Schweiß zu ſchützen, der von der Stirne rinnt. Bei dieſer Teleologie iſt man nur zu oft genöthigt, ſich zu verwundern, weshalb die angeſtaunte Weisheit nicht ſo klug wenigſtens geweſen, ein Uebel, ein Unglück, lieber gar nicht zuzulaſſen, ſtatt hinterher ſich den Triumph ihrer rettenden Thaten zu bereiten. Die Vernichtung der Nonnenraupe durch die Schlupfwespe wird bewundert; aber warum mußte denn die Nonnenraupe exiſtiren? Wenn die äußerliche Teleologie als gemeiner Eudämonismus ſich auf die optimiſtiſche Interpretation der Geſchichte wirft, ſo kann man ihr eben ſo äußerlich einen Kakodämonismus entgegenſetzen und nachweiſen, daß das Elend, das phyſiſche wie das moraliſche, der Zweck der Geſchichte zu ſein ſcheine. Man kann einen ſataniſchen Zug in der Geſchichte verfolgen, der die Vereitelung alles Edlen, die Herabwürdigung alles Großen, die Ausartung alles Guten enthält. Seit Voltaire hat die Franzöſiſche Literatur die Schilderung des Peſſimismus zu einem ihrer Hauptgegenſtände gemacht, bis Eugene Sue ihn in Romanen populariſirte und Proudhon ihn in der philosophie de la misère zur nationalökonomiſchen Theorie erhob, Elend, Elend als Hunger, als Noth, als Verworfenheit, als Verbrechen — das iſt nach ihm das Reſultat, in welches der ſociale Proceß mündet, von welchem Punct er auch ſeinen Ausgang nehme! Auch die Deutſchen haben nun durch Schopenhauer den Peſſimismus, mit ſarkaſtiſchem Witz für den haut goût der Blaſirtheit ſchmackhaft gemacht, bei ſich aufgenommen. Sie ſind aber von Hauſe aus zu gutmüthig und zu religiös, um nicht bei dieſem Cultus des Elends als des Zwecks der Welteinrichtung ein böſes Gewiſſen zu empfinden. Wenn daher der Schopenhauerſche Atheismus dem Spott über dieſe erbärmliche Welt nicht die Askeſe der Selbſtverneinung des Willens zum Leben — ohne doch den Selbſtmord zu fordern — hinzugefügt hätte, ſo würde er bei ihnen doch vergeblich Propaganda gemacht haben. Schon merkt man, wie der tief religiöſe Optimismus Parkers in Boſton, der ſo offene Augen für den empiriſchen Peſſimismus hat, die Deutſchen wieder in eine andere Richtung lenkt.

Doch von dieſen erhabenen Problemen kann gründlich erſt in der Lehre von der Idee die Rede ſein. Hier ſoll nur noch erwähnt werden, daß es der Würde eines Daſeins, als Mittel für ein anderes zu wirken, nur dann widerſpricht, wenn dieſe Wirkſamkeit diejenige unmöglich macht, die in ſeinem wahrhaften Begriff liegt. Wir ſagen z. B. mit Recht, daß das Schöne ſich ſelbſt Zweck ſei. Wenn nun ein Künſtler ein Kunſtwerk hervorbringt, ſo kann daſſelbe von ihm verkauft werden, ſeinen Unterhalt dadurch zu gewinnen. Damit widerſpricht er dem Weſen des Schönen nicht. Wenn aber die Kunſtproduction für ihn nur den Zweck hätte, Geld zu verdienen, ſo würde der Widerſpruch eintreten. In dieſem Fall aber würde auch die Begeiſterung unmöglich werden, die allein wahre Kunſtwerke zu ſchaffen vermag. Die Begeiſterung für das Geld vermag das Schöne nicht zu erzeugen.

Drittes Capitel.

Die Zweckausführung.

Der Zweck als die Beziehung des Begriffs des Weſens auf ſeine Exiſtenz unterſcheidet ſich als Begriff von ſeiner Realität. Dieſe, als die äußere Form ſeiner Erſcheinung, hat ihn ſelber zum Inhalt. Der Uebergang der ideellen Cauſalität des

Begriffs in die von ihm erfüllte Realität iſt der Uebergang des Zwecks aus ſeiner Möglichkeit in die Wirklichkeit, ſeine Ausführung oder Realiſation. Dieſer Zuſammenhang iſt von Hegel als ein Schluß dargeſtellt: der Begriff des Zwecks ſchließe ſich durch das Mittel in ſeiner Ausführung mit ſich ſelbſt zuſammen, ſo daß im Reſultate kein anderer Inhalt, als im Anfang ſchon vorhanden, geſetzt werde. Wir haben ſchon oben zugeſtanden, daß ein formaler Schluß hier allerdings eben ſo wohl, als im Proceß des Mechaniſmus oder Chemiſmus, nachgewieſen werden könne, allein wir haben auch bemerklich gemacht, daß ein Schluß im Sinn des logiſchen Begriffs der Einheit des Allgemeinen, Beſondern und Einzelnen noch nicht darin vorkomme. Die ausführliche Kritik der logiſchen Inconvenienzen, denen Hegel hier verfallen iſt, hat Trendelenburg in den Logiſchen Unterſuchungen, II, S. 55 ff. und S. 272 ff. gegeben. Wir ſtimmen ihm völlig bei, wenn er S. 277 vom Zweckbegriff ſagt: „Wenn auf die Weiſe, wie es von Hegel in der dargeſtellten Anwendung geſchehen iſt, der Schluß in der Wirklichkeit aufgeſucht wird: ſo vertheilt man die drei Termini willkürlich an drei verſchiedene Realitäten nach dem Geſichtspunct des Allgemeinen, Beſondern und Einzelnen, ohne die gegenſeitige Beziehung der logiſchen Unterordnung feſtzuhalten. In der teleologiſchen Beziehung iſt der ſubjective Gedanke des Zweckes an und für ſich allgemein, aber er iſt nicht das allgemeine Geſchlecht ſeiner Mittel und ſeiner Ausführung; die Mittel ſind für ſich das Beſondere und Differente, aber doch nicht die Art jenes Gedankens; ſie ſind ihm real unterworfen und werden von ihm regiert, aber doch nicht logiſch als ſeine Species untergeordnet; die Verwirklichung des Zweckes iſt ein Einzelnes, aber weder das Individuum des heterogenen Mittels, noch des den Zweck entwerfenden Gedankens. Will man ſagen, daß das Mittel dem Entwurfe, die Ausführung beiden untergeordnet iſt: ſo hat man dieſe reale Abhängigkeit von der logiſchen wohl zu unterſcheiden, die aus der Beziehung des Inhalts und Umfangs der Begriffe hervorgeht und allein den Schluß bedingt.“

Die Ausführung des Zwecks geht von der Macht des Triebes desjenigen Weſens aus, welches die Exiſtenz ſeines Begriffs durch deſſen Verwirklichung zu verdoppeln ſtrebt. Nur bei einem monadiſchen Weſen kann von Zweck die Rede ſein. Nur ein Individuum kann einen Zweck haben und nur für ein Individuum kann das gegen es ſelbſt Unorganiſche zweckmäßig d. h. als Mittel geordnet ſein. Findet ein Individuum ein ſolches Verhältniß in der bewußtloſen Realität vor, ſo wird das Denken, mag es ihm lieb oder leid ſein, dadurch zur Annahme einer vorſchauenden Intelligenz gezwungen, welche die Möglichkeit eines ſolchen Zuſammenhangs begründet hat. Kant führt unter den Formen der Zweckmäßigkeit auch die formale an, die in den geometriſchen Figuren und in der Conſtruction für die Darlegung ihrer Verhältniſſe exiſtire. Allein man kann die Selbſtgenügſamkeit einer Raumfiguration, eines Triangels, Quadrats, Kreiſes, oder die einer ſtereometriſchen Raumerfüllung, eines Tetraeders, eines Kubus, einer Sphäre, ſo wenig eine teleologiſche nennen, als die Hülfslinien der Conſtruction, die nicht die Geſtalt realiſiren, ſondern den Beweis vermitteln helfen, daß gewiſſe Verhältniſſe der Größe ſich in den Raumfigurationen und Körperformen vorfinden.

Bei der Ausführung iſt nun wohl zu beachten, daß das Mittel nicht blos ein einzelnes Ding zu ſein braucht, wie ein Nagel, den ich einſchlage, um etwas an ihm aufzuhängen; wie ein Fernrohr, meinem Auge einen entfernten Gegenſtand nahe zu bringen u. dgl, ſondern daß das Mittel auch ein Zuſtand oder eine Handlung im weiteſten Sinn des Worts ſein kann. Ein Zuſtand z. B. zu ſchlafen, um wachen zu können; ſich zu berauſchen, um ſeine Sorgen zu vergeſſen; oder eine Handlung, z. B. zu gehen, um zu verdauen; zu leſen, um ſich gewiſſe Vorſtellungen anzueignen; zu lernen, um eine Prüfung zu beſtehen; zu ſchreien, um Jemand zur Hülfe herbei zu ziehen u. ſ. w. Im Allgemeinen aber kann das Mittel ſich 1) mechaniſch verhalten und als ein relativ ſelbſtſtändiges beſtehen bleiben, während es gebraucht wird. Es nutzt ſich dann nur allmälig ab, wie ein Inſtrument, ein Kleidungsſtück, ein Meubel, ein Geldſtück u. ſ. w. Ein ſolches Mittel kann durch ſeine Form oder ſonſtige Beſchaffenheit höher ſtehen, als der Zweck, der dadurch erreicht wird. Der Menſch unterſcheidet ſich z. B. vom Thier gerade auch dadurch, daß er die ſinnliche Befriedigung umſtändlich macht, daß er, wie die alten Komiker ſcherzten, ein Thier iſt, welches kocht, einen Tiſch deckt, die Speiſen und Getränke in zierlichen Gefäßen aufſtellt, ſchöngeformte Löffel, Meſſer und Gabeln gebraucht u. ſ. w. Der Zweck der Nothdurft, ſich zu erhalten, wird durch dieſen Apparat der Mittel als das Feigenblatt der Cultur veredelt. So kann auch eine Maſchine in ihrer ſinnreichen Einrichtung mehr ſein, als das Product, welches ſie liefert, ein Webſtuhl z. B. mehr, als die Nachtmütze, die er webt. 2) Das Mittel kann aber auch *dynamiſch* in ein anderes Daſein übergehen und ſich damit verändern, indem es dies verändert. Wenn z. B. Gold durch Salpeterſäure aufgelöſt wird, ſo iſt die Säure, wie wir ſagen, das Mittel der Auflöſung, aber dies Mittel verſchwindet ganz und gar in das Gold und verändert ſich durch die Vereinigung mit ihm. Ein Nahrungsſtoff wird vom Lebendigen aſſimilirt, ſo verwandelt er ſich in daſſelbe. Dieſer Proceß iſt eine wirkliche Transſubſtantiation. 3) Endlich kann das Mittel, obwohl es von einem andern Daſein vollkommen aufgenommen wird, ſich als ein durchaus ſelbſtſtändiges behaupten, wenn es ein ſeiner Natur nach *ideelles* iſt, wie dies in allen geiſtigen Verhältniſſen geſchieht. Eine Vorſtellung z. B., durch welche wir unſere Kenntniſſe erweitern, verändert ſich dadurch nicht und kann Millionen Menſchen mitgetheilt werden. Ein Buch kann von Jemand und noch von Hunderten geleſen werden, ſo nutzt ſich endlich zwar das Exemplar als ein endliches Daſein, nicht aber der Inhalt ab. 4) Endlich kann eine Kraft oder Organ dadurch, daß ſie als Mittel gebraucht werden, ſich ſogar *verſtärken*, eine Violine z. B. durch Alter und Gebrauch einen immer ſchönern Ton gewinnen, ein Muskel durch Uebung immer energiſcher werden.

Der Zweck, weil er Urſache, wirkt, im Grunde genommen, immer *direct*. Er thut den Mitteln, durch welche er wirkt, *Gewalt* an, bemächtigt ſich ihrer und verändert die empiriſche Wirklichkeit nach ſeinem Begriff. Wir nennen die Ausführung aber *indirect*, wenn die Gewalt erſt noch ein Mittel zwiſchen ſich und die Ausführung ſchiebt, das, als eine *Liſt*, die Verwirklichung des Zwecks erleichtert, ohne deshalb das zu ſein, was wir Subſtrat nannten, weil es nicht blos als eine Baſis für die

Cauſalität dient, ſondern ſchon einen integrirenden Theil der Ausführung ausmacht, wenn ſie auch als actuelle Gewalt ſich von der Liſt ſelbſt unterſcheidet. Das Netz der Spinne iſt das Mittel, mit welchem ſie liſtig die Fliegen fängt; ſie dann um ſo leichter mit Gewalt zu tödten; wie die Leimruthe das Mittel iſt, den Vogel in die Hände des Voglers zu liefern; wie die Prairieindianer ſich, als Wölfe verkleidet, an die wilden Büffel gegen Wind heranſchleichen, ſie deſto ſicherer ſchießen zu können; oder wie diaboliſche Beichtväter in den Seelen eine abſolute Rathloſigkeit und Qual der Verzweiflung hervorbringen, damit dieſelben nicht ſowohl dem Erlöſer, ſondern ihnen als den Erlöſern ſich kopfüber in die Arme der geiſtlichen Gewalt werfen. Für die beſondere Form der Ausführung tritt daher eine in's Unberechenbare gehende Mannigfaltigkeit ein, weil die Cauſalität durch alle Umſtände, in deren Mitte ſie wirkt, modificirt werden und außer ihrer directen Tendenz noch eine Seitenverbreitung haben kann, die ſich in's Unüberſehliche continuirt. v. Clauſewitz in ſeiner unſterblichen Theorie des Krieges nahm bei allen militairiſchen Operationen noch eine mögliche Hemmung, welche er die Friction nannte, mit in die Rechnung. Wenn ein Feldherr z. B. ein Regiment von a nach b commandirt, ſo kann daſſelbe den Marſch freilich in einer gewiſſen Zeit zurücklegen, allein die Beſchaffenheit des Bodens, der Staub des Weges, der einfallende Regen, der entgegenwehende Sturm u. ſ. w. können doch ungewollte Verzögerungen hervorbringen, welche der Feldherr in ſeine Berechnung mit aufnehmen muß, wenn er mit Sicherheit handeln will.

Für die Nützlichkeit oder Schädlichkeit bei der Verwirklichung eines Zwecks gilt Alles, was ſchon oben bei dem Begriff des Mittels geſagt iſt; dieſe Begriffe ſind relativ und daſſelbe Daſein kann ſogar zugleich nach entgegengeſetzten Seiten nützlich und ſchädlich ſein, wie die Dunkelheit, welche den Dieb begünſtigt, den Beſtohlenen ſchädigt.

Seinem Inhalt nach kann der Zweck, empiriſch genommen, alles Mögliche ſein, denn das Unmögliche kann, außer von Kindern und Verrückten, nicht zum Zweck gemacht werden. Metaphyſiſch genommen kann der Zweck nur der endliche oder unendliche ſein. Der endliche iſt der, deſſen Ausführung, wenn auch in's Unendliche hin, immer nur wieder ein Mittel für einen andern Zweck hervorbringt. Er iſt es, welcher die Teleologie durch ſeine maaßloſe Ausdehnung vorzüglich discreditirt hat und von der Romantik deshalb als das Nützlichkeitsidol der Aufklärung lächerlich gemacht ward. Weil er mit ſeinem Product ſelbſt wieder nach Außen gerichtet iſt, ſo hat man ihn mit Recht auch die äußere Zweckmäßigkeit genannt. Der unendliche Zweck iſt der, deſſen Ausführung ſich als Selbſtzweck auf ihn zurückbezieht und der, weil ſein Product in ihm ſelbſt wieder productiv wird, die innere Zweckmäßigkeit darſtellt. Es iſt jedoch bei ihm noch der Unterſchied, ob er für ſeine Realiſation noch eines Mittels bedarf oder nicht. Im erſten Fall hat ſeine Verwirklichung noch eine Seite der Endlichkeit und Abhängigkeit von Außen an ſich. Er iſt zwar in ſich unendlich und bezieht ſich in ſeiner Thätigkeit ſchlechthin auf ſich, allein er muß noch den Proceß derſelben durch Aufnahme und Verarbeitung von Mitteln anfachen, die in ihrem Daſein oder Nichtdaſein ſich gegen ihn zufällig verhalten. So iſt es der Fall mit der organiſchen Natur in ihrem Verhältniß zur unorganiſchen. Das Leben lebt aus ſich, aber es bedarf der Stoffaufnahme, ſeinen Proceß zu erneuern, widrigenfalls das Lebendige, nur aus ſich zehrend, hinſchwindet. Im zweiten Fall bewirkt das Unendliche abſolut ſich ſelbſt. Es macht ſich als Zweck zum Mittel und das Mittel wieder zum Zweck, ſo daß es von einer äußerlichen Bedingtheit unabhängig iſt. Es realiſirt ſich, um ſich zu realiſiren, d. h. der Unterſchied von Zweck und Mittel hebt ſich auf. Der unendliche Zweck iſt, im Sinn der Nützlichkeit genommen, zwecklos und unnütz. Ariſtoteles erwähnt, daß die Phyſiker öfter Sorge tragen, wie das Univerſum erkranken, ermatten könne. Er findet dieſe Sorge lächerlich, weil die himmliſchen Geſtirne nicht müde werden könnten und ihr Leben ein in ſich unendliches ſei. Der Geiſt iſt in ſeiner Unendlichkeit ſich Selbſtzweck, ſo daß ſein Zweck, die Freiheit, nur durch die Freiheit, das Denken nur durch das Denken, das Wollen nur durch das Wollen, erreicht werden kann. Frei ſein kann man nur durch die Freiheit. Und wie das Gute, iſt auch das Wahre und Schöne ſich ſelbſt Zweck. Ihre Entwicklu iſt auch ihre Energie. Sofern ſie als äußere Erſcheinung exiſtiren, ſind ſie damit der Möglichkeit preisgegeben, veräußerlicht werden zu können. Dies iſt ein Schickſal, das von der Gewalt ihnen von Außen angethan werden kann und ſie dann nicht in ihrem Innern trifft. Sie behaupten in ſolchem unſchuldigen Leiden ihre ganze Hoheit. Das, was ſich ſelbſt Zweck iſt, iſt in der Rangordnung der Zwecke allen Zwecken übergeordnet, die von ihm zu bloßen Mitteln ſeiner Verwirklichung gemacht werden können. Es wurde vorhin geſagt, daß es für den unendlichen Zweck zufällig ſei, ob er die Mittel für ſeine Realiſirung vorfinde. Dies iſt in Anſehung des Einzelnen richtig; im Allgemeinen aber muß der in ſich unendliche Zweck ſich die Vorausſetzung der ihm nothwendigen Mittel machen. Erſt wenn er möglich iſt, tritt er in die Erſcheinung. Es wird z. B. aus der Geſchichte der Erdbildung erſichtlich, daß Pflanzen erſt wachſen konnten, nachdem die Erdrinde ſich ſchon ſehr abgekühlt und nachdem ſich bereits Waſſer gebildet hatte; daß Pflanzenfreſſer erſt entſtehen konnten, nachdem eine Vegetation da war; daß Fleiſchfreſſer ſchon andere Thiere vorfinden mußten. Pflanzen, Pflanzenfreſſer, Fleiſchfreſſer bilden eine aufſteigende Reihe, in welcher immer der eine Organismus ſich dem andern als Mittel unterordnet. Der Menſch macht wiederum die ganze Natur für ſich zum Mittel und ſelbſt die Pracht der Sterne kann er benutzen, in ſeinen Wanderungen durch Wüſten und Meer die Richtung ſeines Weges zu beſtimmen. Innerhalb der menſchlichen Zwecke ſehen wir Kunſt und Philoſophie erſt dann erſcheinen, nachdem die Nothdurft des Lebens überwunden iſt, denn ihre Cultur als die von abſoluten Selbſtzwecken fordert eine freie Muße, die von der Niedrigkeit des Selbſterhaltungs- und Geſchlechtstriebes, deren Verwirklichung der höchſte Zweck der Natur, unabhängig geworden.

Ein ſolches Verhältniß der Zwecke als einer Stufenreihe kann den Anſchein hervorbringen, als ob das Vollkommnere aus aus dem Unvollkommneren durch bloße Steigerung hervorginge. So hat man in der That die Natur zuweilen aufgefaßt, als wenn eines guten Tags ein Mineral zur Pflanze, eine Pflanze zum Thier, ein Thier zum Menſchen geworden wäre. Die Entdeckung Müllers, daß die Holothurie Synapta digitata eine

Schnecke, die Entoconcha mirabilis, producirt haben ſoll, hat unſere Empirie ermuthigt, anzunehmen, daß nicht blos durch Urzeugung neue Organismen entſtanden ſeien, ſondern daß ſie aus einer andersartigen Zeugung hätten hervorgehen können. L. Büchner: Kraft und Stoff, 1855, S. 87 ſagt daher ausdrücklich, daß einſt Verhältniſſe beſtanden haben müſſen, unter denen ein Affe, ja irgend ein beliebiges anderes Thier einen Menſchen gebar. Dies iſt jedoch ein Irrthum und es gilt hier Alles, was Schelling in dem Denkmal Jacobis S. 63 ff. über den Hervorgang des Vollkommneren aus dem Unvollkommenen geſagt hat. Das Vollkommnere kann nur durch ſich ſelbſt geſetzt werden und ſich das Unvollkommnere als eine Bedingung, als Grund ſeiner Entwicklung, als Subſtrat, als Mittel vorausſetzen. Eben deshalb wird das Vollkommnere zu dem idealen Grunde, um deſſentwillen das Unvollkommnere ſchon vor ihm in die Exiſtenz tritt. Wenn die organiſche Natur nicht exiſtiren ſollte, würde die unorganiſche auch nicht exiſtiren. Dieſe mußte früher da ſein, allein aus dieſer empiriſchen Priorität folgt nicht, daß ſie die Cauſalität der ſpäter erſcheinenden organiſchen Natur wäre.

Wenn aber, was an und für ſich Selbſtzweck iſt, die Verwirklichung eines andern Zweckes in freier Weiſe vermittelt, ſo iſt dies keine Degradation, wie z. B. wenn die Kunſt den Cultus der Religion verſchönen hilft, denn das Schöne hört in dieſem Verhältniß nicht auf, ſchön zu ſein. Raphaels Sixtiniſche Madonna war als Bild auf einer Proceſſionsfahne gerade daſſelbe Meiſterwerk, was ſie noch iſt, wo ſie im Goldrahmen zu Dresden prangt. Weil der Zweck während ſeiner Ausführung ſich als die in ihr fortwirkende, nicht darin erlöſchende Urſache erhält und weil er durch ſeine Verwirklichung nur ſeinen eigenen Begriff realiſirt, ſo bleibt er, auch wenn ſeine Erſcheinung empiriſch verkümmert wird, unmittelbar ſich ſelbſt Zweck.

Der Begriff des Zweckes iſt das Subject des teleologiſchen Proceſſes.

Schluß.

Die metaphyſiſche Logik iſt als die Wiſſenſchaft vom abſtracten Begriff des Seins die reale Logik. Für unſer Erkennen entwickelte ſich der Begriff des Seins durch den des Weſens zu dem des Zweckes in einer progreſſiven Reihe, die ſich jedoch im Begriff des durch den Zweck als Begriff geſetzten Seins in ſich ſelbſt abſchloß.

Das Sein iſt unmittelbar, was es iſt. Seine Qualität und Quantität ſind Momente des ihm inwohnenden Maaßes, das ſich immer gleich bleibt, ſo daß die Veränderung der Qualität durch die Vermittelung der Quantität doch die Rückkehr des Seins in ſeine urſprüngliche Qualität und in das mit ihr geſetzte quantitative Verhältniß zur Folge hat. Das Sein an ſich iſt indifferent gegen den Wechſel der relativen Veränderungen des Daseins in ſeiner Qualität und Quantität.

In dieſer Gleichheit der Beziehung auf ſich iſt alſo das Sein der Grund ſeiner Exiſtenz oder Weſen. Es unterſcheidet ſich von ſich als das Eine, deſſen Daſein zwar als einzelne Erſcheinung mit einer anderen Erſcheinung in Widerſpruch gerathen kann, das aber an und für ſich den Widerſpruch aufhebt, weil nur es ſelber das urſprüngliche Sein iſt, gegen deſſen einfache Nothwendigkeit ſich die Verwicklung der Erſcheinung nicht erhalten kann. Das Weſen iſt das Geſetz, welches die Erſcheinung beherrſcht. Es iſt der immer gleiche Inhalt ihrer mannigfaltigen Geſtaltungen; es iſt die in ihren wechſelnden Aeußerungen immer gleiche Kraft; das in der unendlichen Verſchiedenheit des Aeußern ſich immer gleichbleibende Innere. Als Einheit ſeiner ſelbſt und ſeiner Erſcheinung iſt daher das Weſen, die wahrhafte Wirklichkeit, das ſubſtantielle Daſein, welches nach der Nothwendigkeit ſeiner Natur wirkt. Die Wirkung aber, als eine weſentliche, muß ſelbſt wieder zur Urſache werden und das Sein folglich mit ſich in Wechſelwirkung treten.

Es würde aber als mit ſich wechſelwirkendes nicht exiſtiren können, wenn es nicht an ſich ideelle Einheit wäre, die im Voraus das Verhältniß der Subſtanzen zur Wechſelwirkung ordnet. Dieſe Einheit iſt der Zweckbegriff, der das Sein als das ſeinſollende ſetzt und die Veränderungen, die er als Urſache hervorbringt, mit ſich durchdringt, ſo daß er der in allen ihren Wirkungen gleiche Inhalt bleibt. Die Reihe der Wirkungen iſt von der Urſachlichkeit des Zwecks nicht blos nach ihrem Anfang ſondern auch nach ihrem Ende beſtimmt und ſchließt alles nicht durch ſeinen Begriff Geſetzte von ſeiner Realiſirung aus. Die Bewegung des Zweckproceſſes iſt alſo keine in's ſchlecht Unendliche auslaufende, wie beim einfachen Cauſalproceß; auch nicht eine blos formell in ſich zurückkehrende, um ſich wieder zur Urſachlichkeit zu erregen, wie die Wechſelwirkung der Subſtanz, ſondern ſie iſt eine Totalität, die mit ihrem Ende ſich in der That vollendet, indem ſie, was der Zweckbegriff als Umfang der Bewegung ideell enthält, als Wirklichkeit realiſirt.

Wenn wir den Zweckbegriff ideell nennen, ſo ſoll damit nicht ein dem Realismus entgegengeſetzter Idealismus ausgedrückt ſein, ſondern ein Idealismus, der den Realismus als ſeine eigene Beſtimmtheit in ſich ſchließt. Die Verwirklichung des Zweckbegriffs iſt gleichſam ſeine Verdoppelung, weshalb auch ihre Realität mit ihrem Begriff verglichen werden kann. Weil inſofern durch die Hervorbringung des Zwecks als Erſcheinung nur ein Unterſchied der Form vorhanden iſt, ſo könnte die Ausführung des Zwecks, ſeinem Begriff gegenüber, als überflüſſig erſcheinen, wie die gute Geſinnung, wenn ſie faul iſt, in ſich beruhet und ſich nicht um die guten Werke bemühet. Aber das Eigenthümliche des Zwecks liegt gerade im Drange zur Verwirklichung ſeines Begriffs. Erſt durch den Zweckbegriff werden die verſchiedenen Erſcheinungen wieder zu Einheiten zuſammengefaßt, indem eine progreſſive Subordination die Zwecke wieder zu Mitteln macht, ohne ſie deshalb in ihrer Eigenheit herabzuſetzen. Bei der einfachen Cauſalität iſt eine ſolche harmoniſirende Progreſſion nicht möglich, durch den Zweckbegriff aber wird eine ſich potenzirende Integration der Exiſtenzen ermöglicht, die aus ihrer Mannigfaltigkeit heraus ſowohl ſimultan als ſucceſſiv zur Realiſation Eines univerſellen Zweckes zuſammenwirken.

Dieſer Begriff iſt daher der höchſte innerhalb der Metaphyſik. Die abſolute Entelechie des Seins iſt die Rechtfertigung ſeines Daſeins. Das Weſen iſt nicht blos der nothwendige Grund ſeiner Exiſtenz, ſondern es iſt in Wahrheit das aus ſeinem Zweck ſich ſelbſt zur Verwirklichung ſeines Begriffs beſtimmende Sein.

Sein iſt Realismus; Weſen iſt Entgegenſetzung des Idealismus gegen den Realismus; Zweck iſt Einheit des Idealismus mit dem Realismus ſeiner Erſcheinung.

Sein iſt der weſentlich nichts verändernde Proceß des Werdens; Weſen iſt die Reflexion des Seins in ſich als Grund; Zweck iſt der Grund als Begriff, der in der Realität des Cauſalnexus als die über ſeine Thätigkeit hingreifende Urſache wirkt.

So iſt der Zweckbegriff das ontologiſche Subject, denn er beſtimmt ſich ſelbſt und hängt von keiner andern Urſache ab. Man kann ihn inſofern frei nennen, weil er ſeine eigene Nothwendigkeit iſt und in ſeinem Wirken ſich ſelbſt zum Reſultat hat.

Hieraus folgt, daß der Begriff des Seins ſich Selbſtzweck iſt und ſich zu dem höhern Begriff der Allgemeinheit aufhebt, welche ſich durch ihre Beſonderung ſelbſt zur Einzelheit beſtimmt, ſo daß dieſe als das καθ' ἕκαστον das σύνολον, die exiſtirende Totalität des Begriffs iſt. Im Zweckbegriff liegt ſchon die Unterſcheidung der ideellen Einheit des Begriffs von ſeiner Verwirklichung, allein noch nicht die Unterſcheidung des Begriffs in ſich nach ſeiner Allgemeinheit, Beſonderheit und Einzelheit. Dieſe Articulation macht das Weſen des Begriffs als des logiſchen aus. Mit logiſch ſoll hier nicht ein Gegenſatz zum Metaphyſiſchen in der Weiſe ausgeſprochen ſein, als wenn daſſelbe an ſich nicht auch logiſch oder als wenn der logiſche Begriff nicht auch ontologiſch wäre, d. h. Realität hätte, ſondern es ſoll damit das ganz neue Verhältniß bezeichnet werden, welches durch die Wechſelbeſtimmung des Allgemeinen, Beſondern und Einzelnen entſteht, denn dieſe Gliederung erſt erklärt wieder die Möglichkeit des Zweckbegriffs. Sie iſt es, welche die Reihen der Exiſtenzen in der Weiſe beweglich macht, daß ſie beſtändig in einander greifen und ein Product hervorbringen, welches ſich in ſeiner Totalität, trotz der Freiheit des einzelnen Daſeins und trotz der davon unabtrennlichen Schwankungen, weſentlich als ein harmoniſches behauptet. Wie will die bloße Atomiſtik jemals die Stufenordnung der Welt, wie will ſie jemals die Wechſelanziehung und im Voraus angelegte Wechſelwirkung der Geſchlechter begreiflich machen!

Der Begriff als logiſcher iſt nicht blos Zweckbegriff, ſondern er iſt die Einheit des Allgemeinen, Beſondern und Einzelnen, die ſich wechſelſeitig hervorbringen. Man kann ihn, wie

Hegel gethan hat, den ſubjectiven nennen, denn er iſt es, weil er ſich ſelbſt zu ſeiner Entwicklung beſtimmt; daß wir es ſind, die ihn denken, macht ihn nicht zum ſubjectiven. Denken wir denn die ontologiſchen Beſtimmungen nicht eben ſo ſehr? Oder haben die logiſchen Beſtimmungen nicht eben ſo ſehr Realität? Hängt es denn von uns ab, ob etwas ein Allgemeines, Beſonderes oder Einzelnes iſt? Sind dieſe Unterſchiede nur formale Operationen unſeres Bewußtſeins, welche die lebendige Wirklichkeit nichts angehen? Beſteht dieſe nicht als ein continuirlicher Proceß, in welchem das Allgemeine durch das Beſondere zum Einzelnen ſich erſchließt, oder auch umgekehrt das Einzelne durch das Beſondere zum Allgemeinen ſich erhebt?

Weil jedoch in der Reihe der Begriffe das Beſondere die relative Mitte ausmacht, ſo iſt der eigentliche Begriff noch ſchärfer als die Einheit des Allgemeinen und Einzelnen zu faſſen. Das Allgemeine iſt ein Einzelnes und umgekehrt, das Einzelne iſt ein Allgemeines, das iſt der Kern der Ariſtoteliſchen Metaphyſik und Logik; das iſt der Angelpunct, um welchen ſich die hundertjährigen Streitigkeiten der Realiſten und Nominaliſten in den Univerſalien ante rem und post rem drehten; das iſt der Accent der Hegelſchen Wendung, daß die Subſtanz weſentlich als Subject gedacht werden müſſe. Die Subſtanz wird nicht Subject, ſie iſt es. Weil ſie es iſt, entwickelt ſie ſich als Subject zu den Unterſchieden des Allgemeinen, Beſondern und Einzelnen. Das Allgemeine iſt der im Einzelnen thätige Zweck, der es durch das Beſondere als ſeine Vermittelung hindurchführt. Das Einzelne, was ſich in ſeiner Exiſtenz Selbſtzweck iſt, wird Mittel für den gegen es ſelber höhern Zweck; der höhere iſt er aber, wenn er der allgemeinere iſt. In ſeiner Allgemeinheit liegt ſeine Kraft, ſich andere Exiſtenzen unterzuordnen; wie die Pflanze ſich das Mineral, das Thier die Pflanze, der Menſch Erde, Pflanze und Thier, die Familie das Individuum, der Staat die Familie, die Menſchheit die Staaten unterordnet, um den Weltzweck, die Erlöſung vom Böſen, verwirklichen zu helfen.

Druck der Univerſitäts-Buch- und Steindruckerei von E. J. Dalkowski
in Königsberg.

A D
BIBL. UNIV
MONAC.

Logik und Ideenlehre.

Von

Karl Roſenkranz.

Königsberg 1859.
Verlag der Gebrüder Bornträger.

Wiſſenſchaft

der

logiſchen Idee.

Von

Karl Roſenkranz.

In zwei Bänden.

Zweiter Theil.

Logik und Ideenlehre.

Königsberg 1859.
Verlag der Gebrüder Bornträger.

4 D
BIBL. UNIV.
MONAC.

Universitäts-
München
Bibliothek

Vorrede.

Hiermit erſcheint der zweite Theil meiner Logik, in einem Augenblick freilich, in welchem die Logik der öffentlichen Thatſachen die Stimmung zu ſpeculativen Studien weniger als je geneigt macht. Meine Logik wird zu warten haben. Es iſt bei uns nicht mehr, wie am Ende des vorigen oder am Anfang des jetzigen Jahrhunderts, wo mitten unter den heftigſten Erſchütterungen des öffentlichen Lebens die philoſophiſchen Studien bei uns dennoch in vollſter Blüthe ſtanden.

Dieſer zweite Theil iſt ganz nach denſelben Grundſätzen gearbeitet, die ich in der Vorrede zum erſten Theil S. XIV ff. ausgeſprochen habe. Dieſe meine jetzige Arbeit ſoll den abſtracten Grundriß der Logik commentiren und damit des weiteren rechtfertigen, den ich 1850, in meinem Syſtem der Wiſſenſchaft gegeben habe. Es ſchien mir nothwendig, den geſammten Zuſammenhang, aus welchem jene Reform der Hegelſchen Logik bei mir entſprungen, vorerſt feſtzuhalten und bis in das Specielle durchzuführen, weil dies immer der ſicherſte Weg iſt, die Irrthümer, in die man verfällt, objectiv aufzudecken. Ich leugne nicht, daß mir nicht während der Jahre, daß ich an dieſer für den Druck beſtimmten Ausführung zubrachte, gar manche Gedanken in den Sinn gekommen ſind, die mir noch beſſer, als die hier gegebenen, gefallen, weil ſie mir eine noch größere Vereinfachung und eine noch ſtrengere Ableitung aus dem Hegelſchen Princip zu enthalten ſcheinen; ich habe ſie aber unterdrückt, weil ſie natürlich ſofort das Ganze afficirt hätten und weil ſie bei mir noch nicht diejenige Reiſe erlangt haben, bis zu welcher wenigſtens die vorliegenden durch häufiges Wiederdenken bei mir gediehen ſind.

Niemand kann weiter, als ich, von der Meinung entfernt ſein, dieſer Logik Vollkommenheit zuzuſchreiben oder gar mit ihr das Rieſenwerk der Hegelſchen übertroffen zu haben. Von ſolcher Eitelkeit weiß ich nichts. Ich kenne die Abhängigkeit meiner Arbeit von der Hegelſchen zu gut. Meine Logik iſt kein Werk anmaaßlichen Ehrgeizes, ſondern eine beſcheidene That ſachlichen Intereſſes und dankbarer Liebe. Aber für eine nothwendige halte ich ſie. Es ſind Puncte in der Hegelſchen Logik, die zur Skepſis führen müſſen. Die Kritik eines Menſchenalters hat ſie von den verſchiedenſten Seiten her aufgedeckt. Es iſt Nachläſſigkeit, ſie zu ignoriren. Niemand glaube daher, daß ich in meiner Arbeit mehr, als einen Durchgang erblicke, den die Wiſſenſchaft der logiſchen Idee nehmen muß, zu einer noch höhern Stufe der Ausbildung zu gelangen. Niemand zweifle, daß ich nicht dieſe vollkommnere Logik mit Freuden begrüßen würde, ſei es nun ein Berliner oder Halleſcher oder Tübinger Hegelianer, der ſie in promptu hat.

Ich begreife ſehr wohl, daß ich dem Publicum in einer widerſprechenden Geſtalt erſcheinen kann. Einerſeits gelte ich als Hegels Apologet, der ihn gegen Angriffe von Außen her vertheidigt und der ſogar die gefährlichſte Polemik, die je gegen ihn eröffnet, die von Dr. Haym, ganz allein zu beantworten wagte. Anderſeits aber beruhige ich mich auch nicht unbedingt mit Hegels Schriften, ſondern bemühe mich um ſelbſtſtändige Fortentwicklung ſeines Syſtems. Ich erſcheine als ein von ihm auch abweichender Reformer. Iſt aber der Apologet und der Reformer wirklich ein Widerſpruch? Ich glaube nicht, denn, was ich vor Allem will, iſt Gewißheit der Wahrheit. Ich vertheidige Hegel, wenn ihm Unrecht geſchieht; ich verſuche, ſeine Philoſophie fortzubilden, wo ſie Lücken, Mängel, Widerſprüche, zu zeigen ſcheint. Dieſe Reflichkeit der Forſchung ſollten, wie ich meine, auch diejenigen bei mir anerkennen müſſen, die vielleicht hoch über mir ſtehen und in ihrer mich weit übertreffenden Vollkommenheit mitleidig auf mich als einen Verirrten herabſchauen. Mich aber, wie im vorigen Jahr die anonymen Correſpondenzartikel aus Berlin in der Augsburger Allgemeinen Zeitung, meiner vieljährigen unverſöhnlichen Feindin, thaten, nur mit wegwerfendem Hohn zu überſchütten, ſcheint mir bei aller Reſignation, die mir beiwohnt, doch nicht der Ton zu ſein, den meine Arbeit verdient.

Daß ich bei den hier mitgetheilten Unterſuchungen vor Allem Kant, Hegel und Trendelenburg vor Augen behalten habe, wird jeder Kenner dieſer Sphäre der Wiſſenſchaft billigen, denn Kant legte in der Kritik der reinen Vernunft den Grund zur Umgeſtaltung der Logik, zu ihrer Vereinigung mit der Metaphyſik; Hegel verſuchte ihren poſitiven Ausbau in ſeiner Logik; Trendelenburg erſchütterte die Auctorität, welche dieſe Logik gewonnen hatte, durch ſeine Logiſchen Unterſuchungen, deren Einfluß Gablers Entgegnung 1843, ſo viel Gutes ſie auch enthielt, nicht zu entkräften vermochte. Ich nun verſuche, die Hegelſche Logik mit Berückſichtigung aller gegen ſie gemachten Ausſtellungen, alſo mit Kritik der ihr zu Theil gewordenen Kritik, fortzubilden.

Außerdem habe ich Troxler berückſichtigt, weil ſeine Logik die einzige iſt, die von der ſpeculativen Seite her der Hegelſchen entgegengeſetzt wurde, die aber auch, abgeſehen von dieſer polemiſchen Beziehung, durch die Vollſtändigkeit und Eingänglichkeit ihrer Darſtellung überhaupt unter dem Heer der Logiken ſich auszeichnet.

In der Sache ſelbſt wird man finden, daß ich eine ganz vorzügliche Wichtigkeit auf die Behandlung des Negativen in allen ſeinen mannigfachen Umgeſtaltungen gelegt habe, weil ſein Begriff mir als der Mittelpunct erſcheint, um welchen ſich die größten Schwierigkeiten gruppiren. Hier habe ich lieber etwas zu viel als zu wenig thun wollen. Solche Unterſuchungen ſind für die gewöhnliche Auffaſſung ungewohnt, aber ſie müſſen doch gemacht werden. Hier iſt es, wo ich vorzüglich auf Baader und Schopenhauer Bezug nehmen mußte, weil dieſe Philoſophen, von verſchiedenen Standpuncten aus, ſich am tiefſten in den Abgrund des Negativen zu verſenken den Muth gehabt haben.

Wenn ich mich öfter mit Herbheit gegen die moderne Prahlerei mit dem Theismus ausgeſprochen habe, ſo iſt dieſe Polemik nicht gegen den wahren Theismus als ſolchen gerichtet, denn zu dieſem bekenne ich mich ſelbſt. Ich glaube an die Exiſtenz Gottes als des abſoluten Geiſtes. Ich weiß, auch wiſſenſchaftlich, nichts Stichhaltigeres. Eben ſo wenig iſt meine Polemik gegen die ernſten Anhänger des Theismus, Parker in Boſton, Fichte in Tübingen, Eckardt in Bern, Fiſcher in Erlangen u. A. gerichtet, ſondern ſie gilt jenen hohlen Schwätzern, die ſich in Journalen und Brochüren gegen die ſpeculative Philoſophie mit dem Stichwort Theismus vernehmen laſſen, als ob damit Alles gethan ſei. Dieſer Theismus, der den Pantheismus nicht als Moment in ſich aufhebt und daher, iſt er anders conſequent, zu dem alten Dualismus von Gott und Welt zurückführt, iſt eine Abſtraction, die auch dem chriſtlichen Offenbarungsglauben widerſpricht, wie ſehr er auch um die Allianz mit demſelben buhle. Dieſer Theismus, der den Rationalismus von ſich ausſchließt und daher — hierin ſich dem Kantiſchen Theismus mit ſcheinbarer Tiefe entgegenſetzend — den materialiſtiſchen Wunderglauben in optima forma reſtituirt, iſt wiſſenſchaftlich unhaltbar. In der Wiſſenſchaft iſt die Berufung auf Gott, ſtatt des Nachweiſes objectiver Gründe, wie der fromme Kepler ſagte, nichts als der Verrath unſerer Unwiſſenheit.

In der Vorrede zum erſten Theil äußerte ich, daß ich mein ſachliches Verhältniß zu der Wiſſenſchaftslehre meines verehrten Freundes, Dr. Biedermann, erſt in dieſem Theil zur Erörterung würde bringen können. Der Grund war die große Differenz zwiſchen ihm und mir in Betreff des Begriffs der Idee, unter welchen er die formale Logik mit directem Bezug auf ihren ſprachlichen Ausdruck als Satzbildung ſubſumirt. Ich erkannte jedoch, daß meine Auseinanderſetzung mit ihm einen zu großen Raum erfordern und zu weit aus dem eigentlichen Bereich dieſer Arbeit hätte herausgehen müſſen. Ich muß ſie daher einem andern Orte aufbehalten.

Daß ich ſo häufig auf die Franzoſen mich beziehe, mag ſeinen allgemeinen Grund in einer mir angeborenen und anerzogenen Sympathie für ſie haben. Der beſondere Grund iſt aber, daß dieſe Nation in der ungemeinen Elaſticität ihres Geiſtes mitten in den großen Veränderungen ihres Lebens doch der Philoſophie und namentlich dem Studium der Hegelſchen zugewandt geblieben iſt. Die heutigen Franzoſen, ein Vacherot, Denis, Bénard, Wallon u. ſ. w. ſind ernſte Geiſter. Habe ich in der Vorrede zum erſten Theil Hegel gegen die Angriffe des Pater Gratry zu vertheidigen gehabt, ſo gereicht es mir zum Vergnügen, jetzt die Darſtellung der Hegelſchen Philoſophie, die Vacherot ſehr ausführlich im zweiten Theil ſeines Werks: la metaphysique et la science ou principes de metaphysique positive, Paris 1858, 2 Tom., gegeben hat, anführen zu können. Vacherot ſucht den Franzoſen ſelbſt das, was ſie ſonſt an unſerer Form zurückſtößt, zugänglicher und begreiflicher zu machen. Die Hegelſche Logik ſieht er als geſcheitert an, weil ſie nicht ein wirkliches, in nothwendigem Zuſammenhang a priori ausgeführtes Syſtem ſei. Dennoch geſteht er T. II., p. 488 Folgendes zu: „La conclusion à tirer de cette revue des écoles et des doctrines contemporaines, c'est que la philosophie de Hegel est encore à cette heure la seule grande école métaphysique du siècle. Sauf l'abus des formules, elle en a l'esprit et en exprime la pensée. Aussi, bien qu'elle semble condamnée à ne plus rien produire de fort et de grand, inspire-t-elle toujours de ses formules et de ses idées les écoles postérieures. Depuis elle, il n'a point paru une doctrine, une pensée de quelque valeur qui n'ait jailli de cette source. Vivante ou morte, elle est encore le dernier système de la pensée philosophique. Je dis système, ne croyant pas qu'aucune autre doctrine de notre siècle, quoiqu'elle vaille, mérite ce nom. Elle reste donc debout, malgré les déclamations de nos théologiens et les répugnances de nos beaux esprits, attendant toujours qu'on la juge et qu'on la remplace. Mais pour faire l'un et l'autre, il faut se donner la peine de la connoitre et de la comprendre: cela voudrait mieux que de la décrier sans raison, après l'avoir célebrée sans parole. D'ailleurs, il s'agit moins, à mon sens, de la remplacer que de la continuer. Elle a rouvert à la métaphysique une carrière, où la pensée moderne n'a qu'à marcher, avec la science positive pour guide, en s'éclairant des grandes idées de cette école, sauf à en répudier les formules scolastiques et le mauvais langage."

Im erſten Theil dieſes Buchs hatte ich Proudhon's gegen Ende in dem Sinn erwähnt, daß er in ſeinem Werk: les contradictions économiques ou la philosophie de la misère, die einzelnen Begriffe iſolirt, ihre negative Seite feſtgehalten und ſich ſo in den Peſſimismus verloren habe, weshalb Marx eine Kritik ſeines Buchs unter dem Titel: la misère de la philosophie, herausgab. Proudhon hat nun wieder ein höchſt bedeutendes Buch geſchrieben, das ich jedoch nur aus einer Deutſchen Ueberſetzung von L. Pfau, Hamburg und Zürich 1858, kenne. Er behauptet darin, S. 379, daß er in jenen contradictions ſich durch die Methode der Hegelſchen Philoſophie habe leiten laſſen, eine Antitheſe in eine Syntheſe aufzuheben, die von den beiden erſten Sätzen verſchieden ſei. Er habe jedoch gefunden, daß dies ein Irrthum ſei, denn die Gegenſätzlichkeit löſe ſich nicht auf. Hierin liege der Fehler der ganzen Hegelſchen Philoſophie. Die zwei Sätze, woraus die Syntheſe beſteht, wiegen ſich auf, meint Proudhon, entweder unter ſich oder mit andern Gegenſätzen, aber ein Gleichgewicht ſei keine Syntheſe. Proudhon ſtellt nun eine Reihe ſolcher Aequilibrationen auf: ſtehendes und circulirendes Capital; Production und Conſumtion; Stadt und Dorf; Induſtrie und Ackerbau u. ſ. w. Er kommt alſo auf das Syſtem der Ausgleichung zurück, von dem ich bei dem Begriff der Oscillation und Compenſation gezeigt habe, wie tief er im Franzöſiſchen Volk ſteckt, vielleicht gerade deßwegen, weil es dasjenige iſt, deſſen Beweglichkeit das politiſche Gleichgewicht Europa's ſo oft bedrohet. Aber Proudhon hat ſich mit dieſer Theorie geirrt, denn die Hegelſche Philoſophie ſetzt ja in der höhern Einheit die Extreme des Gegenſatzes als ſeine Momente. Stehendes und circulirendes Capital ſind ja nur die entgegengeſetzten Formen der Exiſtenz des Capitals, nicht aber ein qualitativer Gegenſatz. Stehendes Capital geht daher in Circulation über, circulirendes häuft ſich zum ſtehenden an. Man kann die Dialektik nicht von ihnen abhalten. Der qualitative Gegenſatz des Capitals iſt die Arbeit und die wirkliche Syntheſe beider der Begriff des Vermögens, in welchem das Capital die paſſive, die Arbeit die active Seite ausmacht. So iſt es mit dem Gegenſatz von Stadt und Dorf, denn ein Dorf kann ſich zur Stadt erheben und eine Stadt kann zum Dorf herabſinken. Der höhere Begriff, dem ſie angehören, iſt der der Gemeinde. In ihm ſtehen Stadt und Dorf den zerſtreuten Siedlungen gegenüber, die nur eine collective Sammtgemeinde bilden u. ſ. w.

Die **Revue germanique** von Dollfuß und Neffzer läßt hoffen, daß die Deutſchen und Franzoſen ſich in immer innigere intellectuelle Wechſelwirkung ſetzen werden. Weil jede dieſer Nationen hat, was der andern fehlt, ſo ſollten ſie ſich gegenſeitig ergänzen und im Austauſch mit einander wachſen, ſtatt die Furie des Nationalhaſſes zwiſchen ſich wieder heraufzubeſchwören.

Noch will ich der Terminologie halber bemerken, daß, da ich 1850 in meinem Syſtem der Wiſſenſchaft die dialektiſche Methode die genetiſche genannt hatte, ich auch jetzt bei dieſer Benennung geblieben bin. In K. Fiſchers Logik und Metaphyſik, 1852, S. 45 finde ich folgende Beſtimmung: „Die dialektiſche Methode iſt die begriffsgemäße Entwicklung der Objecte und unterſcheidet ſich darin von der genetiſchen Methode, welche nur die hiſtoriſche Entwicklung der Objecte darſtellt. Die dialektiſche Methode begreift den Gegenſtand nach ſeinem immanenten Zweck, die genetiſche betrachtet ihn in ſeinem hiſtoriſchen Urſprung. Daraus folgt: wenn die erſte wahr und die zweite richtig iſt, ſo ſtimmen ſie mit einander überein, und die genetiſche iſt aufgehoben in der dialektiſchen.“ Ich habe bei dem Gebrauch des Wortes genetiſch an die Geneſis des Begriffs gedacht, welche durch den dialektiſchen Proceß ſich manifeſtirt, wie Fiſcher p. 146 unten ſelbſt beim Begriff der Definition von der begriffsgemäßen Geneſis ſpricht.

Königsberg, Juli 1859.

Karl Roſenkranz.

Inhalts-Anzeige.

Zweiter Theil: Logik.

Einleitung 3.
Eintheilung des Begriffs 18.

Erſter Abſchnitt: Der Begriff an ſich 21.

Erſtes Capitel: Die Allgemeinheit 26.
Zweites Capitel: Die Beſonderheit 31.
a) Dichotomie;
b) Trichotomie;
c) Tetrachotomie.
Die Relativität im Begriff des Beſondern 43.
Drittes Capitel: Die Einzelheit 59.

Zweiter Abſchnitt: Das Urtheil

Erſtes Capitel: Die allgemeine Form des Urtheils 75.
Zweites Capitel: Die beſondern Formen des Urtheils 86.

I. Die Inhärenz der Qualität 92.
- a) Das poſitive;
- b) das negative;
- c) das limitative Urtheil.

II. Die Subſumtion der Quantität 100
- a) Das ſinguläre;
- b) das particuläre;
- c) das univerſelle Urtheil.

III. Die Immanenz der Relation 108.
- a) das kategoriſche;
- b) das hypothetiſche;
- c) das disjunctive Urtheil.

Drittes Capitel: Das modale Urtheil als die Auflöſung des Urtheils 121.
- a) das aſſertoriſche;
- b) das problematiſche;
- c) das apodiktiſche Urtheil.

Die Aequipollenz, Oppoſition, Subalternation und Converſion der Urtheile 127.

Dritter Abſchnitt: Der Schluß 134.

Die allgemeine Form des Schluſſes 140.
Eintheilung des Schluſſes 144.
Die Figuren des Schluſſes 149.

Erſtes Capitel: Der Inhärenzſchluß 157.

Zweites Capitel: Der Subſumtionsſchluß 160.
- a) Die Hypotheſe der Singularität;
- b) die Induction aus der Pluralität der Subjecte;
- c) die Analogie aus der Einheit der Prädicate.

Drittes Capitel: Der Immanenzſchluß 182
- a) Der kategoriſche;
- b) der hypothetiſche;
- c) der disjunctive Schluß.

Recapitulation 194.
Uebergang vom Begriff durch den Schluß zur Idee 197.

Dritter Theil: Ideenlehre oder Ideologie.

Einleitung 205.
Gott, die Idee und die Ideen 218.
Eintheilung des Begriffs der logiſchen Idee 223.

Erſter Abſchnitt: Das Princip 234.

1) Der allgemeine Begriff des Princips 235.
2) Der Unterſchied im Begriff des Princips 241.
3) Der Proceß innerhalb des Princips 250.

Zweiter Abſchnitt: Die Methode 260.

Die Methode als analytiſche und ſynthetiſche 264.
  1) Die analytiſche Methode 266.
  2) Die ſynthetiſche Methode 270.
    Mängel der analytiſchen und ſynthetiſchen Methode 279.
  3) Die genetiſche Methode 287.
    Das Negative im dialektiſchen Proceß 306.
    Uebergang 352.

Dritter Abſchnitt: Das Syſtem 356.

Erſtes Capitel: Das Syſtem an ſich 359.
  Das Verhältniß von Begriff und Idee im Syſtem 367.
  Ueber die Darſtellung des Syſtems 373.
Zweites Capitel: Die Wirklichkeit des Syſtems in der Erſcheinung 378.

I. Das Chaos der Erſcheinung und das Localſyſtem 380.
II. Die Oſcillation der Erſcheinung und die Compenſation 385.
III. Die empiriſche Einzigkeit und die Centraliſation.

Uebergang aus der logiſchen Idee zur Natur 434.

Schlußbetrachtung 441.

Zweiter Theil.

Logik.

Die Alten theilten die geſammte Wiſſenſchaft in die Dialektik, Phyſik und Ethik. Dieſe Eintheilung iſt im Grunde genommen auch jetzt noch wahr, weil ſie die weſentlichen Geſtalten der Idee enthält und weil ſie ſomit für alle Zeiten wahr iſt. Die Namen, deren ſich die Alten bedienten, haben jedoch allmälig eine beſchränktere Bedeutung erhalten und wir ſetzen daher heutzutage die allgemeinen Subjecte: Vernunft, Natur und Geiſt, um den Unterſchied der Idee auszudrücken. Die Wiſſenſchaft der Vernunft, der Natur und des Geiſtes iſt die moderne Umbildung der antiken Trias. Die Wiſſenſchaft der Vernunft im abſtracten Elemente des Denkens iſt die Wiſſenſchaft der logiſchen Idee; ſie hat die Idee in der Form des Begriffs zum Gegenſtande; die Realität, welche die Idee als logiſche hat, iſt ſelbſt erſt eine ideelle, weil auch das Sein in ihr erſt als Begriff geſetzt iſt. Die conſtitutiven Elemente der Idee ſind die Realität und der Begriff. An und für ſich iſt ſie die Einheit derſelben, ſo daß die Realität den Begriff zu ihrem Inhalt hat, der, als von ihr für ſich unterſchieden, eben ſo ſehr die abſolute Form der Realität ausmacht. Die Wiſſenſchaft der logiſchen Idee muß daher: 1) den Begriff der Realität, des Seins an ſich; 2) den Begriff des Begriffs ſelber; 3) den Begriff der Einheit des Begriffs und ſeiner Realität entwickeln. Es entſtehen dadurch im Syſteme der reinen Vernunftwiſſenſchaft ſelbſt wieder drei Wiſſenſchaften: 1) die Metaphyſik als die Wiſſenſchaft von den Kategorien des Seins: 2) die Logik als die Wiſſenſchaft von den Momenten des Begriffs; 3) die Ideologie als die Wiſſenſchaft von dem Begriff der Idee als der abſoluten Einheit des Begriffs und ſeiner Realität.

Dieſe Eintheilung iſt an und für ſich ſehr einfach, allein nichts iſt natürlicher, als daß eine Wiſſenſchaft, wenn ſie ſich im Stadium einer allgemeinen Umbildung befindet, gegen die gewohnte Auffaſſung den lebhafteſten Kampf zu beſtehen hat, weil ſie die Verwunderung und den Widerſpruch derjenigen hervorrufen muß, die ſich noch im alten Geleiſe befinden. Die heutige Geſtalt der logiſchen Wiſſenſchaft iſt das Product einer langen Umwälzung, die mit Kant's Kritik der reinen Vernunft begann und mit Hegel's Logik einen einſtweiligen Abſchluß fand. Hegel's Logik iſt nichts Anderes, als der poſitive Ausbau der Kant'ſchen Vernunftkritik und die hier vorliegende Bearbeitung der logiſchen Wiſſenſchaft iſt der Verſuch, die Hegelſche Logik, ihrem eigenen Princip gemäß, theils von ihr fremdartigen Elementen zu reinigen, theils zu einer in ſich conſequenten Einheit fortzubilden und namentlich die Lehre von der Idee als den Gipfelpunct des Ganzen zu einer höhern Stufe der Deutlichkeit emporzuheben

Kant und Hegel haben alle Begriffe revolutionirt, welche dem Element der abſoluten Abſtraction von dem beſondern Inhalt der Natur und des Geiſtes angehören und welche doch zugleich in der Natur wie im Geiſt als die allgemeinſte Form ihres Seins und Werdens, ihres Vermögens und Wirkens, enthalten ſind. Alle dieſe Beſtimmungen ſind als ſchlechthin abſtract-homogen. Sie alle ſind integrirende Momente der logiſchen Idee. Innerhalb ihrer homogenen Identität muß jedoch der Unterſchied hervortreten, der in der Einheit der Idee ſelber begründet iſt, der Unterſchied des Seins vom Denken, der Realität von dem Begriff. Das Denken exiſtirt als für ſich ſeiendes nur in der Thätigkeit des denkenden Geiſtes. Der Geiſt als der denkende weiß ſich darin zugleich als den ſeienden. Sein Denken iſt ſelber das urſprüngliche Sein, weil es ſich von ſich als Sein unterſcheidet. Inſofern das Denken als das Denken Gottes abſolut oder als das ſeinem Handeln vorangehende Denken des Menſchen relativ das Sein ſetzt oder vielmehr ſich als Sein ſetzt, iſt es das Prius des Seins, das von ihm untrennbar iſt. Die formale Logik bewegt ſich in der Entgegenſetzung des Denkens gegen das Sein. Sie nimmt das erſtere als ein nur ſubjectives, das zweite als ein dem Denken äußeres, ihm objectives. Sie iſt jedoch gezwungen, die Einheit des Denkens mit dem Sein dadurch zuzugeſtehen, daß ſie die Unmöglichkeit anerkennt, das Sein in andern Formen, als in denen des Denkens, denken zu können. Die Geſetze des Denkens werden auch ihr zu Geſetzen des Seins. Ohne die logiſche Denkbarkeit iſt die Möglichkeit des Realen unmöglich. Die Logik betrachtet die logiſchen Beſtimmungen freilich als Formen, bei denen ſie zunächſt von dem beſondern Inhalt abſtrahirt, ihn aber doch als möglich vorausſetzt, gerade wie die Mathematik. Die ewige Wiederholung der formalen Logik, daß bei der logiſchen Möglichkeit die reale gar nicht ins Spiel komme, ſoll nur heißen, daß die Logik nicht ſelber Wiſſenſchaft der Natur oder des concreten Geiſtes, ſondern nur der abſtracten Vernunft iſt. Natur und Geiſt ſind aber weſentlich vernünftig und können nicht als den Geſetzen des Denkens widerſprechende exiſtiren. Denken und Sein ſind ſich entgegengeſetzt nur, indem ſie in ihrem Unterſchied von einander an ſich identiſch ſind und Sein überhaupt ein eben ſolches Abſtractum iſt, als Denken überhaupt. Die Bezeichnung Geſetz, an die wir uns in der formalen Logik gewöhnt haben, ſoll die Allgemeinheit und Nothwendigkeit der Denkbeſtimmungen in Erinnerung bringen. Denken wir irgend einen concreten Inhalt, alſo ein Product der Natur, einen Act des Geiſtes, ſo können wir dies nur in den logiſchen Formen, weil wir dann das Concrete nach ſeiner Allgemeinheit und Nothwendigkeit faſſen. Sofern wir es ſind, welche das Concrete denken, verhalten wir uns ſubjectiv; ſofern wir aber zugeben müſſen, daß dem Concreten die logiſche Beſtimmung ſelber inwohnt, ſei es als Identität oder Unterſchied, als Grund oder Folge, als Gattung oder Art u. ſ. w., verhält ſich das Concrete ſelber auf objective Weiſe logiſch. Es iſt identiſch, es iſt different, es iſt Grund, es iſt Folge u. ſ. w. Der Unterſchied des Denkens vom Sein iſt kein Dualismus von Denken und Sein.

Das gewöhnliche, in der Welt der Erſcheinungen befangene Bewußtſein findet ſolche Betrachtungen langweilig, unfruchtbar, überflüſſig. Die eigentlichen Gelehrten, namentlich die ſich mit dem Auffaſſen, Sichten und Ordnen der Erſcheinungen beſchäftigen, haben eine entſchiedene Abneigung, ſich auf ſolche Unterſuchungen einzulaſſen. Eine neue Thatſache oder die neue Auffaſſung, die ein anderer Gelehrter von längſt bekannten Thatſachen aufſtellt, hat ſehr begreiflich einen viel größern Reiz für ſie. Aber in der Philoſophie wird man es zu nichts bringen, wenn man ſich nicht bis zur Tiefe der einfachſten Abſtractionen vorwagt. An dem Gedanken, daß das Urſein nicht das materielle Sein, ſondern ſelbſt *denkendes Sein*, alſo *Geiſt* iſt, hängt alle Freiheit, alle Sittlichkeit, alle Religion, alle Vernunft. Sein iſt der Begriff, zu welchem das Denken zunächſt ſich ſelbſt beſtimmt, mag man dieſen Uebergang in noch ſo verſchieden klingenden Formeln ausſprechen. Platon ſetzte die Ideen als das Erſte und Ewige, von denen er die in Raum und Zeit ſich entwickelnde ſinnliche Erſcheinung als ſecundäre Epigeneſis unterſchied. Ariſtoteles erhob ſich ſchon zum Begriff des ewigen Nus, deſſen Selbſtanſchauung das Princip von allem Andern iſt. Der geſammte Neuplatonismus war weſentlich Idealismus. Das Erſte, was er als den Grund aller Erſcheinung vorausſetzte, galt ihm in ſeiner Einfachheit auch als das Ziel, zu welchem alle Erſcheinung zurückkehre: die ἐπιστροφή des Proklos. Carteſius vermittelte die Gewißheit des Seins durch die Selbſtgewißheit des Denkens von ſich als ſeiendem. Fichte ſetzte die Selbſtbeſtimmung des Ichs als den Ideal- und Realgrund ſeiner Sub- und Objectivität u. ſ. w. D. h. man kann den Begriff des Seins nicht von dem des Denkens trennen.

Aus der Nothwendigkeit, den Begriff des Seins als das Reſultat der abſoluten Abſtraction des Denkens zu faſſen, entſpringt die erſte Geſtalt der logiſchen Idee, die wir, einem alten Sprachgebrauch folgend, die *metaphyſiſche* genannt haben. Die logiſchen Beſtimmungen des Seins, des Weſens und des Zwecks ſind es, die wir ſeit Ariſtoteles metaphyſiſche zu nennen gewohnt ſind.

Die zweite Hauptgeſtalt der logiſchen Idee iſt der Begriff des Begriffs ſelbſt, der, als eine Beſtimmung des Denkens, nicht weniger eine Beſtimmung des Seins iſt. Wir haben ſie, ebenfalls dem Sprachgebrauch uns anſchließend, die *logiſche* genannt. Wir verſtehen unter Logik im engern Sinn die Wiſſenſchaft von der ideellen Einheit des Seins, die ſich ſelbſt als Allgemeinheit, Beſonderheit und Einzelheit in ſich ſelber unterſcheidet. Im **Zweckbegriff** erreicht das Sein an ſich bereits den Idealismus der das Sein vorausbeſtimmenden Einheit, aber erſt im logiſchen Begriff gliedert ſich die Einheit als die nothwendige *Form des Seins*. Der Deutſche Ausdruck *Begriff* iſt in dieſer Hinſicht dem Griechiſchen λόγος vollkommen entſprechend, denn λόγος bezeichnet nicht blos die ſubjective Vorſtellung, den ſubjectiven Gedanken, ſondern eben ſo ſehr, ja überwiegend, das objective Verhältniß; z. B. λόγος τῆς ἀνάγκης. Wenn wir im Deutſchen *Inbegriff* ſagen, ſo geſchieht dies immer im objectiven Sinn, z. B. der Inbegriff aller Vollkommenheit iſt Gott. Der Lateiniſche Ausdruck conceptus correspondirt eigentlich dem Griechiſchen κατάληψις; notio iſt auch, ſeinem Urſprung nach, ſubjectiv, wird aber oft in objectiverem Sinn, als der durch ſeine Beſtimmungen in ſich ſelbſtſtändige Begriff gebraucht. Im Franzöſiſchen unterſcheidet man ähnlich zwiſchen compréhension concept und notion. Im Deutſchen hat Begriff ſowohl die ſubjective Bedeutung einer bloßen Vorſtellung, einer einfachen Abſtraction, wie wenn man ſagt, daß man ſich von etwas einen Begriff machen könne, als auch die objective Richtung, den Begriff der *Sache* als einen durch ſich ſelbſt feſtſtehenden Kreis von Beſtimmungen auszudrücken, wie wenn man ſagt, daß ein Begriff die und die Merkmale *enthalte*. Wie weit immerhin die Auffaſſungen und Bearbeitungen der Logik auseinander gehen mögen, ſo werden ſie doch immer darin übereinſtimmen, die Lehre vom Begriff, Urtheil und Schluß zu enthalten.

Die metaphyſiſchen Beſtimmungen, die *Kategorien* des Seins, Weſens und Zwecks, nennen wir allerdings auch Begriffe, weil wir mit Begriff auch jedes Abſtractum überhaupt bezeichnen. Unter Begriff im engern, ſpecifiſch logiſchen Sinn aber verſtehen wir diejenige Beſtimmung, die ſich als eine *allgemeine* durch ihre eigene Nothwendigkeit von ſich als *beſondere* unterſcheidet und dieſe Beſonderheit in der realen Form des *Einzelnen* darſtellt. Eine ſolche Gliederung läßt ſich von den ontologiſchen, ätiologiſchen und teleologiſchen Kategorien nicht behaupten. Wenn bei ihnen von dem Verhältniß des Allgemeinen, Beſondern und Einzelnen die Rede iſt, ſo iſt dieſer Unterſchied nicht durch ſie als ſolche, ſondern durch den Begriff vermittelt, der die Kategorien in ſich aufhebt. Die Trichotomie des Begriffs fehlt nicht in ihnen, aber ſie exiſtirt erſt als werdende in den Unterſchieden des Seins, des Weſens und des Zwecks. Das Sein iſt die allgemeine, das Weſen die beſondere, der Zweck die einzelne Beſtimmtheit des Seins überhaupt. Eben ſo iſt im Sein die Qualität das Allgemeine, die Quantität das Beſondere, das Maaß das Einzelne u. ſ. w. Die Qualität wiederum iſt unmittelbar im Allgemeinen Sein, im Beſondern Daſein, im Einzelnen Fürſichſein u. ſ. w. Aber man beachte wohl, in welcher Weiſe hier das Allgemeine, Beſondere und Einzelne erſt geſetzt ſind. Das Einzelne z. B. im letztern Fall iſt erſt das Eins, in welchem eine beſondere Qualität als ein einfaches Daſein ſich auf ſich bezieht. In der Kategorie des Weſens wird das, was hier im Sein Eins iſt, zum Dinge; in der Kategorie des Zweckes zu der dem Dinge durch ſeine. Natur inwohnenden Beſtimmung. Erſt im Begriff des Begriffes ſelbſt wird der Grund des dem Dinge inwohnenden Zweckes in der Einzelheit offenbar, die mit ihrer Beſonderheit und durch ſie mit ihrer Allgemeinheit identiſch iſt. Einzelheit iſt die abſolute Form aller Realität. Alles Reale iſt ein concretes Dieſes. Zweck, Dingheit, Eins ſind Momente des Einzelnen, das, ein Dieſes, zugleich ein Allgemeines iſt. Qualität, Quantität, Maaß; Weſen, Erſcheinung, Wirklichkeit; Zweck, Mittel und Zweckrealiſirung exiſtiren nur in dem Einzelnen.

Die gewöhnliche Darſtellung des Begriffs geht empiriſch von der Wahrnehmung des Einzelnen aus und behauptet, durch Vergleichung deſſelben mit andern Einzelnen die Uebereinſtimmung derſelben in beſondern Eigenheiten zu entdecken, aus denen ſie dann ſich zur Abſtraction der ihnen allen gemeinſchaftlichen Allgemeinheit erhebe. In der That iſt dies der Proceß des ſubjectiven Erkennens, wenn es den Weg der Erfahrung der gegebenen Welt einſchlägt. Würde es aber im Einzelnen das Beſondere, im Beſondern das Allgemeine zu entdecken vermögen, wenn nicht das Beſondere ſowohl als das Allgemeine thatſächlich im Einzelnen vorhanden wären? Exiſtirt denn z. B. die allgemeine Schwere irgendwo außerhalb der ſchweren Körper? Exiſtirt die ſpecifiſche Schwere irgendwo außerhalb der ſpecifiſchen Materien? Exiſtirt der Ton irgendwo außerhalb eines beſtimmten Tönenden?

Exiſtirt das Gute irgendwo ohne einen perſönlichen Willen, der es ſich zum Zweck macht? U. ſ. w. Sind alſo das Beſondere und Allgemeine nur ſubjective Abſtractionen, die nur wir zum Behuf unſeres Unterſcheidens und Eintheilens der Dinge machen, oder haben ſie auch ein von unſerm Erkennen unabhängiges Daſein?

Offenbar das Letztere, nämlich im Einzelnen als der concreten Totalität des Begriffs, wie Ariſtoteles dies zuerſt erkannt und in unzähligen, ſcharfſinnigen, bewunderungswürdigen Wendungen ausgeſprochen hat. Das Einzelne iſt das Beſondere und Allgemeine und das Allgemeine beſtimmt ſich ſelbſt durch das Beſondere zum Einzelnen. Iſolirt man dieſe Beſtimmungen, ſo iſt jede Totalität d. h. jede enhält die andern in ſich; jede führt durch ſich ſelbſt zu den übrigen; keine vermag zu exiſtiren oder gedacht zu werden ohne ein durch ſich ſelbſt nothwendiges Verhältniß zu den beiden andern. Dieſer Triangel, der gerade ſo groß iſt und auf dieſem Papier oder als dieſes Holz oder Metall exiſtirt, dieſer einzelne Triangel alſo muß ein beſonderer, ein rechtwikligter oder ſpitzwinkligter u. ſ. w. ſein und in ſolcher Beſonderheit iſt er Triangel überhaupt. Umgekehrt muß der Triangel überhaupt ſich zum Unterſchied der Beſonderung nach dem Verhältniß der Winkel und Seiten beſtimmen und dieſe Beſonderheit muß, um Realität zu haben, als dieſer einzelne Triangel von dieſer Größe und eventualiter dieſer beſtimmten materiellen Beſchaffenheit erſcheinen. Bei dem Zweckbegriff tritt allerdings, wie wir ſahen, ſchon die ideelle Einheit hervor, die als Urſache den Proceß ſeiner Realiſirung beherrſcht, allein der Unterſchied in ihm iſt erſt der des Begriffs und ſeiner Realiſirung, noch nicht die Nothwendigkeit der Beſonderung des Allgemeinen. Das Mittel, das er ſich vorausſetzt, um ſich zu verwirklichen, muß zwar ſeinem Weſen entſprechen und iſt inſofern durch ihn beſtimmt, aber es verhält ſich zu ihm nicht als das Beſondere eines Allgemeinen. Es iſt nicht eine Art des Zweckes als der Gattung. Wenn der Zweck als allgemeiner, beſonderer und einzelner ſich unterſcheidet, ſo fällt dieſer Unterſchied in den Begriff, der ſich generaliſirt, ſpecialiſirt, individualiſirt. Wir haben z. B. geſehen, daß der Krieg als Zweck ſich die nothwendigen Mittel beſtimmt, Zerſtörung und Mord hervorzubringen. Dieſe Mittel können jedoch mannigfaltig ſein und ändern ſich mit den Culturſtufen. Der Unterſchied des Begriffs aber, der den Krieg überhaupt zu einem beſondern macht, iſt, ob er Angriff oder Vertheidigung bezweckt und dieſer Unterſchied muß im Einzelnen zu einem beſtimmten werden, ob der Angriff zu Waſſer oder zu Lande erfolgt u. ſ. w. Hiedurch wird dann die Art des Mittels ſpecificirt, denn der Krieg zu Waſſer erfordert Schiffe, der zu Lande Transportthiere, Pferde u. ſ. w.

Um daher den Begriff nach ſeiner eigenthümlich logiſchen Selbſtſtändigkeit zu faſſen, iſt derſelbe: 1) von der pſychologiſchen Begriffsbildung; 2) von den metaphyſiſchen Kategorien und 3) von dem beſondern Inhalt zu unterſcheiden, den er als eine concrete Geſtaltung der Natur oder des Geiſtes empfängt.

1) Die pſychologiſche Erſcheinung des Begriffs iſt der Act der ſubjectiven Begriffsbildung. Wenn wir denken, müſſen wir zur Unterſcheidung des Allgemeinen, Beſondern und Einzelnen gelangen. Dieſe Begriffe ſind inſofern die unſrigen und wir legen daher einen Nachdruck darauf, daß wir es ſind, die Etwas als ein Allgemeines, Beſonderes oder Einzelnes beſtimmen; daß wir uns von Etwas einen Begriff machen, von Etwas einen Begriff abſtrahiren, einen Begriff eintheilen u. dgl. Wir und immer wieder Wir. Es iſt jedoch leicht erſichtlich, daß alle dieſe ſubjectiven Operationen einen Sinn nur haben, ſofern ihnen auch objectiv ein Seiendes entſpricht. Beim Vortrag der Wiſſenſchaften kann man hören, daß Jemand ſagt, er ſtelle Begriffe auf, er theile ſie ein u. dgl. m. Dieſe ſubjective Form kann völlig unbefangen ſein und einen guten objectiven Gehalt haben. Wir ſind an dieſe Manier gewöhnt und laſſen ſie gelten, weil wir wiſſen, daß die Beſtimmung, ſoll ſie anders Realität haben, doch dem Gegenſtande ſelber angehören muß, denn daß das Ich oder Wir weggelaſſen wird und daß man ſagt: der Begriff beſtimme ſich ſelbſt, theile ſich ſelbſt u. dgl. m., iſt noch gar keine Bürgſchaft für die Objectivität des Inhaltes. Die Geſchichte der Hegelſchen Schule iſt reich an Beiſpielen, wie die ſubjectivſten Einfälle in der Sprache objectiver Selbſtbeſtimmung des Begriffs vorgetragen wurden. Es war dies um nichts beſſer, als die

Polaritäten der Schellingſchen Naturphiloſophie, deren Mißbrauch Hegel mit Recht in der Vorrede zur Phänomenologie ſo bitter tadelte. Jede Schule hat ihren formaliſtiſchen Rauſch. Wenn eine Wiſſenſchaft ſchon einen langen Beſtand und einen durch viele Auctoritäten geſtützten Glauben an ihre Begriffe hat, ſo bekommt die ſubjective Form des Vortrags den Sinn der ausgemachten Anerkennung. Der Hiſtoriker ſagt: wir theilen die Geſchichte in die alte, mittlere und neue, und ſetzt dabei voraus, daß mit dieſer Eintheilung alle Hiſtoriker übereinſtimmen. Der Mediciner ſagt: wir theilen die Heilkunſt in die Wundarzneikunſt und in die Kunſt, innere Krankheiten zu heilen, in Chirurgie und Medicin, und erwartet, daß dieſe Eintheilung als eine in den Schulen recipirte keinen Widerſpruch finden könne. Ein ſolcher Glaube ſetzt ſtillſchweigend voraus, daß der ſubjectiv ausgeſprochene Begriff der Begriff der Sache ſelbſt ſei.

Das gewöhnliche Verfahren der formalen Logik für die pſychologiſche Begriffsbildung, die von ihr in ihre Einleitungen hereingezogen zu werden pflegt, beſteht darin, daß ſie das Bewußtſein und ihm gegenüber den beliebten Plural der Dinge, obenein in der Nebenbedeutung ſinnlicher Exiſtenzen, vorausſetzt. Sie bezieht alsdann das Bewußtſein auf die Dinge und läßt es an ihnen einzelne Seiten als die Merkmale derſelben unterſcheiden. Hierauf begründet ſie den Unterſchied der Begriffe als dunkler und unbeſtimmter, als klarer oder deutlicher und beſtimmter. Dunkel ſoll ein Begriff ſein, wenn es an Merkmalen fehlt, einen Gegenſtand von andern überhaupt zu unterſcheiden; klar hingegen ſoll er ſein, wenn genug Merkmale vorhanden ſind, ihn von andern im Allgemeinen zu unterſcheiden. Undeutlich ſoll ein Begriff ſein, wenn ein Gegenſtand zwar ſchon durch gewiſſe Merkmale von andern unterſchieden werden kann, er ſelbſt aber in Anſehung ſeiner einzelnen Theile noch dunkel bleibt; deutlich ſoll er ſein, wenn er nicht nur im Allgemeinen von andern, ſondern auch in ſeinen einzelnen Theilen unterſchieden werden kann. Dieſe Beſtimmungen werden auch in der Manier vorgetragen, daß man tautologiſch für Begriff Vorſtellung ſetzt. Man ſagt alsdann, daß die Kraft des Bewußtſeins, Vorſtellungen von einander zu unterſcheiden, klare Begriffe hervorbringe; vermöge dagegen das Bewußtſein nicht, Vorſtellungen von einander zu ſondern, ſo blieben ſie dunkel u. ſ. w. Carteſius nannte bekanntlich denjenigen Begriff einen klaren und beſtimmten (deſtincten), den er eben ſo denken könne, wie das cogito, ergo sum: d. h. er machte das Unterſcheiden als ſolches zum Kriterium der Begriffsbildung, denn im cogito, ergo sum, iſt die beſtimmte Unterſcheidung des Denkens vom Sein die Hauptſache. Da nun aber das bloße Auffaſſen von Merkmalen den Werth derſelben unberückſichtigt läßt, mithin auch ganz zufällige und vorübergehende Merkmale zur Beſtimmung eines Begriffs gerechnet werden könnten, ſo hat die Logik ſich genöthigt geſehen, noch ein Kriterium zur Begriffsbildung hinzuzufügen, nämlich die weſentlichen Merkmale von den unweſentlichen zu ſondern. Für die weſentlichen aber muß ſie diejenigen erklären, welche den Gegenſtand nach ſeiner Allgemeinheit, nach ſeinem ganzen Umfang, nach ſeiner Gattung enthalten. Mit dieſer Forderung lenkt dann die formale Logik in die wahrhafte Natar des Begriffs ein. Manche Logiker machen daher auch die Deutlichkeit von der Weſentlichkeit, ſo wie dieſe von der conſtanten Allgemeinheit eines Merkmals abhängig.

2) Alle metaphyſiſchen Kategorien werden auch Begriffe genannt. Da nun der Begriff als logiſcher alle Kategorien in ſich aufhebt, ſo iſt es kein Wunder, daß, wenn von ihm angefangen wird, alle Kategorien in ihm gefunden werden können. Wir haben ſchon mehrfach bemerkt, daß dies die Art iſt, wie die formale Logik thatſächlich den Beweis führt, daß ſie die Metaphyſik ſich voranſchicken müſſe. Qualität, Quantität, Modalität, alle Reflexionsbeſtimmungen des Weſens und die teleologiſche Cauſalität werden zu Begriffsunterſchieden gemacht, die man ſehr empiriſch unter der Formel: es gibt, aufzuführen pflegt. Es gibt (il y a), heißt es: einfache und zuſammengeſetzte, complete und incomplete, identiſche und differente, harmoniſche und widerſprechende, materiale und formale, totale und partielle, äußere und innere, nothwendige und zufällige, cauſale und inſtrumentale Begriffe, d. h. es werden alle Kategorien in die Form von Begriffen verwandelt, die man neben einander hinſtellt, ohne ſie auseinander abzuleiten.

3) Endlich wird eine jede Beſtimmung in den *beſondern Wiſſenſchaften* Begriff genannt. Dieſe, ins Unendliche gehende Specification hängt alſo von der beſondern Realität des Inhalts ab. Wir ſprechen von mathematiſchen, phyſiſchen, pſychologiſchen, ethiſchen, äſthetiſchen, religiöſen u. a. Begriffen. Die Berechtigung zu dieſem Sprachgebrauch liegt darin, daß die logiſche Form des Begriffs in dem concreten Inhalt gegenwärtig iſt.

Innerhalb der metaphyſiſchen Kategorien hat der logiſche Begriff als ein in ihnen werdender ein gleichſam noch latentes Daſein. Er iſt in ihnen an ſich vorhanden, aber er iſt noch nicht bis zu ſeiner individuellen Selbſtbeſtimmung gelangt. Die Trichotomie der Metaphyſik iſt natürlich an ſich, wie alles Vernünftige, eine logiſche, denn Sein iſt die allgemeine Beſtimmtheit, die in der Beſonderung des Weſens ſich von ſich unterſcheidet, um ſich in der Zweckbeziehung bis zur Schärfe der Vereinzelung zu individualiſiren. Vergleichen wir die ontologiſchen, ätiologiſchen und teleologiſchen Kategorien, ſo ſtellt ſich offenbar heraus, daß Qualität, Grund und Zweck die Bedeutung des Allgemeinen, Quantität, Erſcheinung und Mittel die Bedeutung des Beſondern, Maaß, Wirklichkeit und Realiſation des Zwecks die Bedeutung des Einzelnen haben. Allein ſie haben nur die Bedeutung des Allgemeinen, Beſondern und Einzelnen, weil das Moment der Differenz in dieſen Begriffen *noch nicht als ſpecifiſche Disjunction des Allgemeinen* ſich verhält, folglich auch die Rückkehr aus der Differenz in die Einheit *noch nicht als Individuum* im Sinn generiſcher Totalität zu exiſtiren vermag. Dieſe Eigenthümlichkeit des untrennbaren Zuſammenhangs des Allgemeinen, Beſondern und Einzelnen wird immer die des logiſchen Begriffs im engern Sinn ausmachen.

Aber nun beachte man wohl, daß aus demſelben Grunde, aus welchem das Verhältniß des Allgemeinen, Beſondern und Einzelnen, innerhalb der metaphyſiſchen Kategorien, noch kein völlig organiſches zu ſein vermag, alle jene Kategorien in den Momenten des Begriffs ihre höhere Begründung, Erfüllung und Erklärung finden, ſo daß alſo das Allgemeine auch das Sein, das Beſondere das Weſen, das Einzelne den Zweck ausmacht. Die Menſchen raiſonniren daher auch in dieſem Sinne und übertragen die Prädicate des Begriffs auch auf die metaphyſiſchen Kategorien, indem ſie von der Allgemeinheit des Seins, von der Beſonderheit des Weſens, von der individuellen Beſtimmtheit des Zweckes reden. Der logiſche Begriff iſt das nothwendige Verhältniß, in welchem das Sein als das Allgemeine durch den weſentlichen Unterſchied ſeiner Beſonderung zu ſich als einzelnem ſteht, ſo daß der Uebergang des Allgemeinen durch das Beſondere zum Einzelnen eben ſo ſehr Zweck des Allgemeinen, als umgekehrt auch der Uebergang des Einzelnen durch das Beſondere in das Allgemeine Zweck des Einzelnen iſt. Durch die Vermittelung des Begriffs wird alſo jede Kategorie fähig, generaliſirt, ſpecialiſirt und individualiſirt zu werden. Sie wird es als ein Moment des Begriffs.

Hieraus ergibt ſich, daß die Sprache für die Darſtellung des Begriffs einer gewiſſen Freiheit bedarf, um die mannigfaltigen Bezüge, die hier ſchon ſich häufen, zum Ausdruck zu bringen. Es würde pedantiſch ſein, wollte man hier zu ängſtlich abwägen und die Bezeichnung der Unterſchiede zu feſt normiren. In den formalen Logiken pflegt man ſich für dieſelben des Ausdrucks der Gattung, der Art und des Individuums zu bedienen und verwandelt ſie in den General-, Special- und Individualbegriff. Dieſe Ausdrücke ſtammen urſprünglich aus dem Griechiſchen γένος, εἶδος und ἴδιον oder ἄτομον, die im Lateiniſchen mit genus, species und individuum überſetzt wurden. Sie ſind offenbar der Anſchauung des organiſchen Lebens entnommen, in welchem die Gattung ſich als Art, die Art ſich als Individuum ſetzt. Das wahrnehmende Bewußtſein des empiriſchen Erkennens geht den entgegengeſetzten Weg, indem es aus der Vergleichung der Individuen den Begriff der Art, aus der Vergleichung der Arten den Begriff der Gattung abſtrahirt. Wir gebrauchen dieſe Bezeichnungen als logiſche, werden aber zugeſtehen müſſen, daß der Unterſchied des Allgemeinen, Beſondern und Einzelnen, den die Scholaſtik in Schwung brachte, eine abſtractere Färbung hat, weil in ihm die Erinnerung an die Vorſtellung der phyſiſchen Geneſis fortfällt, die uns bei dem Verhältniß von Gattung, Art und Individuum zunächſt vorſchwebt. Im Lateiniſchen ſagen wir dafür das Univerſelle, Particuläre und *Singuläre*. Dieſe Bezeichnung hat jedoch innerhalb der Logik ſelbſt eine gewiſſe Beſchränkung, weil ſie für die Unterſcheidung des quantitativen Urtheils gebraucht zu werden pflegt, denn in dieſem ſoll nicht nur der Unterſchied des Ganzen und der Theile, ſondern auch die Subſumtion ausgedrückt werden, in welcher ſich die Momente des Begriffs befinden. Das Univerſelle iſt mehr, als das *Totale*, das Particuläre mehr, als das *Partielle*. Man muß daher ſich ſchon einige Inconvenienzen gefallen laſſen, wenn man ſich nur im beſtimmten Fall der Bedeutung bewußt iſt, die man einem Ausdruck gibt, und wenn man dafür ſorgt, daß auch der Leſer oder Hörer ihn eben ſo nimmt. Man wird z. B. ohne Anſtand ſagen, daß der allgemeine Begriff des Dreiecks der einer von drei Seiten und drei Winkeln umſchloſſenen Figur ſei und wird dies eben ſowohl den generellen, als univerſellen Begriff des Dreiecks nennen, aber man wird nicht ſagen, daß dies der totale Begriff deſſelben ſei. Die beſondern Unterſchiede des Dreiecks beruhen auf dem Unterſchied der Elemente, die es in ſich zuſammenfaßt, Seite und Winkel. Einerſeits iſt es der Unterſchied, der innerhalb der Seite, andererſeits der, welcher innerhalb des Winkels möglich iſt, wodurch die allgemeine Geſtalt des Dreiecks ſich ſpecialiſirt oder particulariſirt. Man wird den einen oder andern Ausdruck, nicht aber den der Partialität, gebrauchen können. Für die Vereinzelung des Beſondern hat man im Deutſchen nur den Ausdruck des Einzelnen ſelbſt, im Lateiniſchen kann man zwiſchen individuell und ſingulär wechſeln. Eine Nüance iſt noch zwiſchen dieſen Worten, weil das Individuelle uns auch an das Eigenthümliche erinnert, während das Singuläre die Einzelheit mehr nur nach der Außenſeite hin wendet. Das Singuläre, dies wirkliche Einzelweſen, wird immer auch ein individuelles ſein. Z. B. das gleichſeitige Dreieck wird durch die Balken eines Hauſes oder die Flächen eines Kryſtalls u. dgl. gebildet ſein und eine beſtimmte Länge der Seiten haben. Der Sprachgebrauch hat auch ein logiſches Gewiſſen, wenn er ſich auch große Freiheiten nimmt. Er ſagt z. B. Univerſalgeſchichte nicht Generalgeſchichte; er ſagt Univerſalerbe, nicht Generalerbe u. ſ. w.

Da alſo im logiſchen Begriff die metaphyſiſchen Kategorien enthalten ſind, ſo macht er, als die Wahrheit derſelben, auch die des Zweckbegriffs aus, denn für die Gattung wird die Art, für die Art das Individuum das Mittel ihrer Verwirklichung, ſo daß die Gattung das Maaß der Art und die Art das Maaß des Individuums bleibt. Dieſe Vermittelung iſt ein abſoluter, in ſich ſelbſt ruhiger Proceß, weil in ihm der Unterſchied ein a priori beſtimmter iſt und mithin jene Zufälligkeit von ſich ausſchließt, die bei dem Begriff des Zweckes noch eben ſowohl für das Mittel als für den Act der Realiſirung deſſelben vorkommen kann. Allerdings iſt das Mittel a priori durch den Zweck beſtimmt, allein in ſeiner Exiſtenz ſchließt es eine große Verſchiedenheit nicht von ſich aus. Und eben ſo vermag die Realiſirung ſich auf mannigfaltige Weiſe zu Stande zu bringen. Das dem logiſchen Begriff nach Allgemeine hingegen beſtimmt ſich ſelbſt zum *Beſondern als ſeinem nothwendigen Unterſchiede* und das Beſondere, welches das Allgemeine ſchon in ſich enthält, kann ſich nur in Individuen verwirklichen, in denen es ſich ſchlechthin als deren ſpecifiſchen Inhalt ſetzt, ſo daß ſie in ihrer Einzelheit zugleich die Exiſtenz des Beſondern und Allgemeinen ſind. Wenn nun aber der logiſche Begriff es iſt, der die Wahrheit auch des Zweckbegriffs ausmacht, ſo heißt dies ſo viel, daß *er ſich ſelbſt Zweck* iſt und durch ſich ſelbſt Realität hat. Seine eigene Entwicklung muß den Beweis dafür geben.

Verhält es ſich aber ſo, kann dann nicht die Frage aufgeworfen werden, ob überhaupt Etwas zu exiſtiren vermöge, das dem Begriff nicht unterworfen wäre? Kann es ein ſchlechthin *Begriffloſes* geben? Abſoluter Weiſe iſt dies unmöglich, weil die Vernunft in Gott das Urpoſitive, das aller Erſcheinung zuvorkommende, ſie begründende Sein iſt. *Relativ* aber iſt dies ſehr wohl möglich. Abſoluter Weiſe iſt das Allgemeine dem Einzelnen immanent, relativer Weiſe aber kann dieſe Einheit innerhalb der Erſcheinung zerriſſen werden. Das Einzelne kann mit ſeiner Allgemeinheit in Widerſpruch treten. Die Erſcheinung als ſolche enthält dann allerdings den Begriff, aber in negativer Form, in ſeiner Desorganiſation und Entſtaltung. Das Kranke, das Häßliche, das Wahnſinnige, das Böſe ſind mit dem Begriff in Widerſpruch; ſie ſind für ſich das Begriffloſe; aber ſie ſind nicht *unbegreiflich*, denn ſie würden als Exiſtenz unmöglich ſein, wenn ſie nicht als das Negative des poſitiven Begriffs die poſitive Vernichtung deſſelben wären, die eben deshalb ihre Abhängigkeit von ihm niemals überwinden kann. Der poſitive Begriff bleibt in der negativen Exiſtenz die unſterbliche Seele. Würden wir den Wahnſinn von dem vernünftigen Selbſtbewußtſein unterſcheiden können, wenn er nicht die Verkehrung der Vernunft wäre? Die einzelnen Momente des Begriffs können äußerlich zerfallen, aber in ihrer Trennung dauert der an und für ſich durch den Begriff geſetzte Zuſammenhang fort. Die Beziehung iſt momentan und local verſchwunden, allein ſie hört deshalb nicht an ſich auf. Ariſtoteles hat in ſeiner Metaphyſik ſo ſchön geſagt, daß eine abgehauene Hand keine Hand mehr ſei, weil ſie eine wirkliche nur in ihrer Einheit mit dem lebendigen Organismus als ein Moment ſeiner Totalität iſt. Aus ſich ſelbſt, als dies Fragment, wäre daher die Hand nicht zu begreifen. Sie wäre begrifflos. Aber ſie würde ſofort über ſich hinausweiſen, wie unſere Geologen ſeit Cuviers Vorgang aus einem einzelnen Knochen, der für ſich zunächſt als ein begriffloſes Bruchſtück erſcheint, das geſammte Thier, zu welchem er gehörte, reconſtruiren. Von dieſer relativen Begriffloſigkeit iſt jedoch das Zufällige zu unterſcheiden, das zwar ſeiner Verurſachung nach auch keineswegs ſchlechthin unzugänglich, wohl aber in ſeiner Vereinzelung begrifflos iſt. Kraft der Freiheit des Daſeins iſt das Zufällige eine nothwendige Möglichkeit, aber im Durcheinander des Zufälligen iſt der Begriff nicht zu ſuchen, denn wenn gleich er die einzelne als ſolche zufällige Exiſtenz begründet, ſo iſt doch das Zuſammentreffen des Mannigfaltigen ſelber ohne Begriff. Die Philoſophie muß ſich hüten, auch hier noch die Nothwendigkeit des Begriffs nachweiſen zu wollen. Die Verſuchung hiezu kann oft groß ſein und der denkende Menſch wird oft Mühe haben, die zarte Grenzlinie zu entdecken, wo der Zuſammenhang der Momente des Begriffs in der That aufhört. Er wird geneigt ſein, auch da noch Beziehungen zu finden, wo ſie nicht ſind. Die rohe Menge freut ſich, die Philoſophen in ſolchen Parabaſen der Combination zu ertappen, weil ſie von dem tiefern, wirklich vorhandenen Zuſammenhang der Dinge keine Vorſtellung hat. Wenn Krug höhniſch forderte, daß die

Schellingſche Naturphiloſophie ihm ſeine Schreibfeder deduciren ſolle, ſo mußte dieſe eine ſolche Zumuthung des platten Verſtandes mit Verachtung von ſich weiſen, denn in einem ſolchen Zuſammen iſt keine Syntheſe des Begriffs.

Eintheilung des Begriffs.

Das Charakteriſtiſche des Begriffs liegt in der Nothwendigkeit, mit welcher ſeine Momente ſich in ihrer Einheit durch einander beſtimmen, oder richtiger, mit welcher er ſich als Einheit zum Unterſchied ſeiner Momente beſtimmt und dieſen Unterſchied in ſich zurücknimmt. Man hat dieſe Selbſtgliederung auch die *Ordnung* des Begriffs genannt, allein Ordnung drückt die in der Entwicklung des Begriffs herrſchende Einheit der Selbſtbeſtimmung nicht genugſam aus. Ordnung kann auch im nur Mechaniſchen und Aeußerlichen ſtattfinden. Die Zahlenreihe iſt eine nothwendige Ordnung und doch keine ſich im Sinn des Begriffs gliedernde. Die beſondern Einheiten, in welche ſie unterſchieden werden kann, entſpringen nicht aus ihrer eigenen Nothwendigkeit. Ein Ganzes kann in ſeinen Theilen geordnet ſein, z. B. ein Schachbrett, ohne daß darin die Organiſation des Begriffs ſichtbar würde. Dieſe tritt erſt mit dem Unterſchied des Allgemeinen von ſich als Beſonderem und mit der Realiſation des Beſondern im Einzelnen auf.

Der Begriff theilt ſich dadurch ein, daß er: 1) unmittelbar die *Einheit* aller ſeiner Unterſchiede iſt. So iſt er der *Begriff an ſich*. 2) Weil ſeine Unterſchiede die nothwendigen Momente ſeiner Einheit ſind, ſo ſind ſie gegen einander frei, denn jeder iſt ſelber wieder das Ganze, indem er an ſich die andern in ſich enthält. Jeder kann ſich alſo in ſeiner Selbſtſtändigkeit für ſich ſetzen und ſich auf einen der andern *beziehen*. Dieſe Beziehung nennen wir das *Urtheil*; ein Wort, das zunächſt den ſubjectiven Sinn hat, daß *wir* die Beziehung machen; vom Standpunct des Begriffs ſelber iſt es jedoch nicht weniger ſeine eigene, objective Beziehung, die er darin ſetzt. 3) Das Urtheil muß ſich von der unmittelbaren und zufälligen Beziehung bis zur ſchlechthin vermittelten und nothwendigen fortbilden, welche die immanente Abhängigkeit des einen Moments von allen übrigen ausdrücklich herausſetzt. Dieſe Vermittelung der Nothwendigkeit des Unterſchiedes mit der Einheit bringt durch die Beziehung des einen Urtheils auf ein anderes ein drittes Urtheil hervor, welches nicht mehr nur die Reflexion nur eines Moments, des Begriffs in ein anderes, ſondern die Wiederherſtellung des Moments innerhalb der Totalität des Begriffs enthält. Der Begriff ſchließt ſich durch ſeine Selbſtvermittelung aus ſeiner Differenz mit ſich zuſammen. Dieſer Schluß, συμπέρασμα, wie Ariſtoteles ſagt, iſt der Beweis, den der Begriff eben ſowohl für die Nothwendigkeit ſeiner Unterſchiede, als für die ihrer Einheit führt. Er enthält daher in ſeiner Vollendung nicht nur eine formale Vermittelung, ſondern den Beweis, daß das beſtimmte Verhältniß ſeiner Momente durch ihre Einheit als eine immanente Realität hat. Die ideelle Einheit des Begriffs an ſich kehrt ſich als eine zugleich reelle hervor. Der Begriff iſt als Schluß, wie Ariſtoteles ſagt, der λόγος ἐξ ἀνάγκης.

Bei ruhiger, aller Gewöhnung und allem Vorurtheil ſich entwindender Ueberlegung muß es einleuchten, daß das Allgemeine, Beſondere und Einzelne nicht blos ſubjective Vorſtellungen in unſerm Kopf ſind und daß wir, wenn wir Begriffe bilden, Urtheile fällen, Schlüſſe machen, in unſerm Denken mit einem Inhalt übereinſtimmen ſollen, der an ſich ſelbſt die nämlichen Unterſchiede beſitzt, die für uns zunächſt als Producte unſeres Abſtrahirens, Reflectirens und Combinirens erſcheinen. Dies zeigt ſich gerade darin, daß wir in unſerm ſubjectiven Denken auch dem Irrthum verfallen oder auch willkürlich uns benehmen können. Wir können auch falſche Begriffe, irrige Urtheile, verfehlte Schlüſſe machen. In ſolchem Fall beſteht zwiſchen unſerm ſubjectiven Begreifen, Urtheilen und Schließen und zwiſchen dem objectiven Daſein ein Zwieſpalt, weil wir dann in unſerm ſubjectiven Denken nicht diejenige Entwicklung reproduciren, welche der Begriff objectiv und unabhängig von unſerer einzelnen Intelligenz entfaltet. Natur und Geiſt machen in ihrer Geſchichte ſelber Schlüſſe. Wäre unſer Begreifen, Urtheilen und Schließen dem objectiven Begriff, Urtheil und Schluß immer adäquat, ſo würde es ſtets die Wahrheit enthalten und Realität haben. Die Wiſſenſchaft des Begriffs muß ihn nun freilich nach der ihm ſelbſt innewohnenden Selbſtſtändigkeit entwickeln, allein dies kann ſie nicht hindern, dabei auch die negativen Formen zu berückſichtigen, in welche die poſitiven durch den Irrthum und die Willkür des ſubjectiven Denkens übergehen können. Aus dieſer Möglichkeit des Irrthums und der Sophiſtik folgt keineswegs, daß der Begriff an und für ſich eine Form nur unſeres ſubjectiven Denkens, nicht auch des Seins an ſich ſelber wäre; im Gegentheil kann der wahrhafte Begriff nur als ſeiender gedacht werden; er muß Realität haben. Die Fehler im Denken des Begriffs verhalten ſich nicht anders, als die Fehler, welche das Denken ſubjectiv gegen die metaphyſiſchen Kategorien machen kann, indem es z. B. etwas für eine Urſache nimmt, was es nicht iſt, indem es, was nur eine Ausnahme, für eine Regel hält u. ſ. w. Man vergegenwärtige ſich, daß das Wort Begriff im logiſchen Sinn mehr beſagen will, als nur eine Vorſtellung von Etwas, mit welcher Beſtimmung die formale Logik ihn allerdings oft genug identificirt. In der Erinnerung daran, daß Vorſtellung zunächſt nur ein Bild iſt, fügt ſie dann wohl hinzu, daß eine Vorſtellung, um Begriff zu werden, das Weſen eines Gegenſtandes enthalten müſſe. Gewiß muß dies der Begriff, allein er muß noch mehr, denn als logiſcher muß er zugleich das nothwendige Verhältniß des Allgemeinen, Beſondern und Einzelnen beſtimmen. Eine Vorſtellung z. B. von einem Kometen kann Jedermann haben, der ſeine Anſchauung am Himmel oder ein Bild von ihm geſehen hat oder dem auch nur dies Bild beſchrieben worden iſt. Hat er aber damit, daß er ſich einen himmliſchen Körper von ſolcher Größe, Form, Lichtglanz vorſtellt, auch ſchon einen Begriff vom Kometen? Gewiß nicht, denn hierzu würde erforderlich ſein, daß er den Kometen in ſeinem beſtimmten Verhältniß zu den übrigen himmliſchen Körpern als eine beſondere Art derſelben nach ſeiner Structur, Bahngeſtalt und Geſchwindigkeit erkannt hätte.

Erſter Abſchnitt.

Der Begriff an ſich.

Unter dem Worte Begriff iſt hier alſo dasjenige Sein zu denken, welches ſich ſelbſt als das allgemeine, beſondere und einzelne von ſich unterſcheidet. Der Begriff *wird* inſofern nicht objectiv, ſondern *iſt objectiv*. Wenn wir den ſubjectiven Begriff von dem objectiven unterſcheiden, ſo bezieht ſich dieſe Differenz nur auf den ſubjectiven Act unſerer Intelligenz, welche ſich die objective Exiſtenz des Begriffs vorausſetzt. Der logiſche Begriff iſt nicht ein blos ſubjectives Abſtractum, das von uns nur als ein Name gemacht würde, wie der Standpunct eines anthropologiſchen Idealismus die Sache nimmt. Vielmehr kommt dem Begriff die Realität des Daſeins zu, denn der *wahrhafte* Begriff iſt auch der *wirkliche*. Alle metaphyſiſchen Kategorien heben ſich in dem Begriff auf.

Der Begriff enthält daher 1) alle ontologiſchen Beſtimmungen der Qualität, Quantität und Modalität; 2) alle ätiologiſchen Beſtimmungen des Weſens, ſeiner Erſcheinung und Wirklichkeit; 3) alle teleologiſchen Beſtimmungen des Zwecks, ſeiner Vermittelung und Realiſation. Er iſt ſich aber *Selbſtzweck*, denn in ſeiner Einzelheit bezieht er ſich durch ſeine Beſonderheit auf ſeine eigene Allgemeinheit und umgekehrt. Weil er in jedem ſeiner Unterſchiede Totalität iſt, geht er nicht blos von einem zum andern über, ſondern kehrt er auch aus jedem in die Einheit mit ſich zurück.

Eben jedoch, weil er das Sein, das Weſen und den Zweck in ſich enthält, kann er durch dieſe Kategorien allein nicht erſchöpft werden. Vielmehr geht er über ſie hinaus, indem er ſich als den ideellen Grund bewährt, ohne welchen ihre Realität unmöglich wäre. Er iſt die *Einheit*, welche das Sein, das Weſen und den Zweck *in ſich begreift*. Die Identität des Seins ſetzt er als ſeine Allgemeinheit, die Reflexion des Weſens als ſeine Beſonderheit und die Beziehung des Zwecks als ſeine Einzelheit.

Weil er aber in jeder dieſer Beſtimmungen ſich ſelbſt hervorbringt, ſo iſt er in dem Unterſchied einer jeden zugleich als Ganzes vorhanden. Dies iſt der Grund, weshalb er nur dialektiſch beſchrieben werden kann; ſeine Unterſchiede verhalten ſich ſelbſt dialektiſch, denn ſie gehen innerhalb ſeiner Einheit in einander über, ohne deshalb im Geringſten ihre Beſtimmtheit zu opfern. Iſolirt man das Allgemeine, Beſondere und Einzelne, ſo kann man natürlich den Begriff nicht begreifen, weil man dann ſeine Einheit zerreißt. Die gewöhnliche Verſtandeslogik, die mit äußerſter Gewaltſamkeit jene Momente auseinanderhält, kann daher die ſpeculative Vernunft nicht verſtehen, wenn dieſelbe die dialektiſche Bewegung des Begriffs gegen eine atomiſtiſche Erſtarrung ſeiner Beſtimmungen geltend macht. Beſchreibt nun die Philoſophie vollends den dialektiſchen Proceß in kühnen Bildern, wie Hegel, als er in der Vorrede zur Phänomenologie von der Ruhe in dem bakchantiſchen Taumel ſprach, in welchem kein Glied nicht trunken ſei, ſo darf man von der rohen Philiſterhaftigkeit erwarten, daß ſie nicht müde wird, ein halbes Jahrhundert ein ſolches Bild zum Beweiſe des höheren Blödſinns zu wiederholen, in welchen die abſolute Philoſophie verfalle. Wie ſehr ſie damit ſich ſelbſt ein Zeugniß ihres niedrigen Blödſinns ausſtellt, ahnt ſie nicht. Ein Allgemeines, das nicht als ein Beſonderes ſich beſtimmte; ein Beſonderes, das nicht als ein Einzelnes ſich realiſirte, ſind eben ſo unmöglich, als ein Einzelnes, das nicht zugleich als ein Beſonderes, oder ein Beſonderes, das nicht zugleich als ein Allgemeines ſich beſtimmte. Der allgemeine Begriff des Kryſtalls z. B. hat doch nur in den beſondern Formen der teſſeralen, pyramidalen, hexagonalen, rhombiſchen, monoklinoedriſchen und triklinoedriſchen Syſteme Realität, aber auch dieſe beſondern Formen gewinnen erſt in dem einzelnen Kryſtall Exiſtenz, in welchem ſich die beſondere kryſtallographiſche Form chemiſch individualiſirt. Als ein einzelner gehört der Kryſtall einem beſondern Syſtem des Kryſtalliſationsproceſſes an und iſt Kryſtall überhaupt nur in dieſer particulären Form. Oder wenn wir uns zur Welt des Geiſtes wenden, ſo kann ein Kunſtwerk nicht ein Kunſtwerk überhaupt ſein, ſondern als ein univerſelles muß es ſich ſpecifiſch individualiſiren. Das allgemeine Kunſtwerk als ſolches exiſtirt ſo wenig, als der allgemeine Kryſtall. Nur als ein plaſtiſches, muſikaliſches, poetiſches iſt es möglich. Aber auch in dieſer Beſonderheit kann es noch nicht zur Realität gelangen. Erſt wenn die Beſonderheit ſich vereinzelt und in der Vereinzelung individualiſirt, erreicht die Entwickelung ihre Grenze. Das plaſtiſche Kunſtwerk muß ein Werk der Architektur, Sculptur oder Malerei; das muſikaliſche ein Werk der inſtrumentalen oder meliſchen Muſik oder ihrer Zuſammenwirkung; das poetiſche ein Werk der Lyrik, Epik oder Dramatik ſein. Wenn wir den Begriff an ſich als Einheit ſeinen Unterſchieden gegenüberſtellen, ſo nennen wir ihn auch wohl ſubjectiv und ſagen, daß er ſich in ſeinen Unterſchieden objective Exiſtenz gebe, allein dann nehmen wir den Ausdruck Subjectivität offenbar in dem ſelber objectiven Sinn der Selbſtbeſtimmung der Einheit. Wir haben uns an dieſe Sprechweiſe gewöhnt, zu ſagen, die Poeſie bringe ſich in der Lyrik, Epik, Dramatik hervor; oder die Thierwelt ſtelle ſich in den Avertebraten und Vertebraten dar u. ſ. w. Poeſie, Thierwelt u. dgl. ſind hier der allgemeine Begriff als Subject.

Dieſer innere Zuſammenhang des Begriffs macht ihn zu einer ganz eigenthümlichen Sphäre, die von der metaphyſiſchen, welche ſie in ſich aufnimmt, weſentlich unterſchieden iſt, weil der Begriff ein beſtimmtes Verhältniß zum Sein hat. Wir denken ſubjectiv den Begriff, allein deshalb exiſtirt er nicht nur in unſerer Intelligenz, ſondern iſt im Sein die Seele deſſelben. Er hat auch eine objective Exiſtenz. Er *iſt in ſo fern die Sache ſelbſt* und weil er dies iſt, wird er Zweck, Urſache, Maaß des Seins. Die negative Probe für dies Verhältniß, nach welchem der Begriff als der Logos den productiven Grund des Seins ausmacht, iſt der Verſuch, irgend ein Daſein ausfindig zu machen, welches nicht durch den Begriff in ſich mitbeſtimmt wäre. Ein ſolches Daſein exiſtirt nicht, weil ein Nurallgemeines, ein Nurbeſonderes, ein Nureinzelnes in der Wirklichkeit unmöglich iſt, wenn auch die ſubjective Abſtraction ſich mit ſolchen Phantasmen herumſchlägt, z. B. in dem Begriff der Natur mit Atomen oder in dem des Rechts mit Perſonen, die nur Einzelne ſein ſollen. So ſuchte umgekehrt die Alchymie die Materie, die nur Materie, der Philanthropismus den Menſchen, der nur Menſch im Allgemeinen ſein ſollte. Selbſt das Negative muß ſich dem Begriff unterwerfen, weil es an dem Poſitiven ſeine Vorausſetzung hat und ihm in ſeiner Entwickelung folgen muß. Die Krankheit z. B. als die negative Auflöſung der Harmonie des Lebens muß zur Krankheit eines beſondern Organs, eines beſondern Proceſſes werden. Das Zerfallen des Lebensproceſſes im Fieber erſcheint ſucceſſiv im Froſt der Nerven, in der Hitze des Bluts, in dem Schweiß der Haut, aber das Fieber ſelber iſt ein nervöſes oder hämatiſches oder gaſtriſches. Der Hauptunterſchied des logiſchen Begriffs von den metaphyſiſchen Kategorien liegt, wie ſchon geſagt, darin, daß ſeine Einheit über ſeine Unterſchiede übergreift. Eben hierin liegt die Verwandtſchaft des Zweckbegriffs mit dem logiſchen Begriff. Der Zweckbegriff iſt ſchon ideelle Einheit, die ihrer Realiſation vorausgeht und ſie durchdringt, aber ſie iſt noch nicht die Entwicklung der Einheit zur Unterſcheidung des Allgemeinen, Beſondern und Einzelnen. Hiedurch ſteht der Begriff als logiſcher höher. Wenn Hegel den Ausdruck der Subjectivität für die Charakteriſtik des Begriffs beſonders in Anſpruch genommen hat, ſo kann damit nur die immanente Selbſtbeſtimmung des Begriffs bezeichnet werden. Man erſieht dies noch mehr daraus, daß er ſogar ſo weit gegangen iſt, den Begriff den freien zu nennen. Da an eine ethiſche Bedeutung dieſes Wortes hier ſchlechterdings noch nicht gedacht werden kann, ſo iſt es nur eine andere Wendung für Selbſtbeſtimmung. Hegel ſetzte die Begriffe Subſtanz und Subject einander entgegen: Subſtanz als das durch die Nothwendigkeit beſtimmte, Subject als das ſich ſelbſt zur Nothwendigkeit beſtimmende Weſen. Er behauptete die Aufhebung der ſubſtantiellen Nothwendigkeit durch die Freiheit der Subjectivität als den Cardinalſatz ſeines geſammten Syſtems. Weil er aber den Begriff der Objectivität als die Gegenſeite zur Subjectivität des Begriffs entwickeln wollte, ſo fiel er in einen Irrthum, indem er den Zweckbegriff unter die Formen der Vermittelung der Objectivität des Begriffs ſtellte, denn der Begriff iſt ſelbſt Zweck für ſich und enthält in ſeinen Unterſchieden der Allgemeinheit, Beſonderheit und Einzelheit die Formen ſeiner Objectivirung. Mechanismus, Chemismus und Teleologie ſind in Verhältniß zu ihnen niedrigere Formen der Cauſalität, die allerdings innerhalb der Exiſtenz des Begriffs als Momente ſeiner Realiſation auftreten, nicht aber als das vom Begriff erfüllte objective Correlat deſſelben angeſehen werden können. Es hat ſich uns ergeben, daß weder im mechaniſchen, noch im chemiſchen, noch in teleologiſchen Proceß, der Unterſchied als ein Verhältniß der Art zur Gattung gefaßt werden könne. Ein Mittel iſt eine Bedingung, welche ſich in der Verwirklichung aufhebt, allein es iſt nicht eine durch das Allgemeine ſelbſt beſtimmte Beſonderung deſſelben. Die Angemeſſenheit des Mittels für den Zweck iſt eine Identität, die mit der Einheit der Gliederung des Begriffs nicht identiſch iſt. Der Begriff der Objectivität iſt nicht blos der einer Vermittelung des Begriffs, ſondern ſeiner ihm entſprechenden Darſtellung. Da nun Hegel unter Objectivität, eigentlich im Widerſpruch mit ſich, nur die Vermittelung der Objectivirung, alſo die Cauſalität des Begriffs verſteht, da er folgerecht die Selbſtzwecklichkeit des Begriffs erſt in den Begriff der Idee ſetzt, ſo folgt auch, unſerer Meinung nach, daß der Begriff der Objectivität als der adäquaten Realiſirung des Begriffs erſt in die Idee fällt. Hegel definirt ſie — und wir ſtimmen bei — als die Einheit des Begriffs und ſeiner Realität. Die Einheit iſt aber keine todte Identität und muß daher den Unterſchied enthalten. Die Idee iſt Princip und als Princip, als abſoluter Inhalt, realiſirt ſie ſich durch ihre Methode als die Form ihrer Objectivirung. Die Subjectivität des Begriffs als ſolcher beſteht daher nur darin, daß er ſich ſelbſt als Einheit zu ſeinen Unterſchieden beſtimmt und in jedem derſelben die gleiche Beziehung auf ſich als Einheit bleibt. Das Allgemeine, Beſondere und Einzelne wird durch die in ſich unendliche Form der identiſchen Beziehung des Einen ſich in ihnen hervorbringenden Begriffs zuſammengehalten. Die Einheit iſt die Selbſtbeſtimmung, die ſich in der Dialectik der Unterſchiede bewegt. Jeder wahrhafte Begriff iſt in ſeiner Selbſtſtändigkeit Totalität, deren Unterſchiede nicht blos Theile eines Ganzen, ſondern Momente ſeiner ſich ſelbſt beſtimmenden Entwicklung ſind, weshalb eben jedes Moment zugleich alle übrigen mit in ſich trägt.

Erſtes Capitel.

Die Allgemeinheit.

Die erſte und unmittelbare Beſtimmung des Begriffs iſt die Allgemeinheit als ſeine Einheit, die Alles, was zu ſeiner Sphäre gehört, in ſich faßt. Als die durch ihre Unterſchiede ſich continuirende Identität wird ſie auch Homogenität, Gleichheit der Gattung, nämlich in den Arten und Individuen, genannt. Wird dieſe Identität für ſich vom ſubjectiven Denken aus dem Begriff hervorgehoben, wird alſo von ihrer Identität mit dem Beſondern und Einzelnen abſtrahirt, ſo wird ſie zum Abſtractum, zur abſtracten Allgemeinheit gemacht. Sie iſt auch das dem Beſondern und Einzelnen Gemeinſame, aber nicht mehr, als eine bloße Gemeinſchaftlichkeit, communitas, die eine blos zufällige Uebereinſtimmung verſchiedener Dinge in irgend einer Beſtimmtheit, Form, Farbe, Ton, Werth u. ſ. w. ſein kann. Verſchiedene Dinge können, mit der formalen Logik zu ſprechen, ein gemeinſchaftliches Merkmal haben, ſo ſind ſie deswegen noch nicht durch denſelben Begriff im logiſchen Sinn beſtimmt. Die Kohle, der Rabe, die Tinte, der Neger ſind ſchwarz. Sie beſitzen dies Prädicat als ein ihnen gemeinſames, aber es iſt keine Allgemeinheit, in der nämlich die Nothwendigkeit läge, ſie als ihre Unterſchiede ſich zu ſubſumiren. Oder wenn Tauſende von Menſchen daſſelbe wollen, z. B. ſich nicht zu verheirathen, einen Krieg zu führen, eine Eiſenbahn zu bauen, Sclaven zu halten, ſo iſt dies eine bloße Gemeinſchaftlichkeit ihres Willens. Die Allgemeinheit ihres Willens dagegen wäre diejenige, welche durch den Begriff deſſelben geſetzt würde und in welcher daher alle Menſchen übereinſtimmen müßten, weil er die Natur, das Weſen, die von der Exiſtenz des Willens untrennbare Univerſalität deſſelben enthielte.

Das bloße Verallgemeinen oder Generaliſiren einer Vorſtellung erreicht daher noch nicht die Allgemeinheit des Begriffs, denn eine Vorſtellung kann zwar ſchon die Allgemeinheit des Begriffs zum Inhalt haben, allein dies liegt nicht in ihrem Begriff. Die Vorſtellung kann auch noch das Zufällige und Beſchränkte enthalten. Ob jenes oder ob dieſes der Fall iſt, zeigt ſich, wenn die Vorſtellung zum Gedanken fortgebildet werden ſoll. Mit dieſem Proceß iſt die Kritik ihres Inhalts und die Beſtimmung der Nothwendigkeit verbunden, welche ſeinem Umfange zukommt. Viele Irrungen im Leben wie in der Wiſſenſchaft entſpringen aus der Voreiligkeit, mit welcher das Locale, Perſönliche, Individuelle generaliſirt und dieſe Generaliſation der Univerſalität des Begriffs gleichgeſetzt wird. Für das ſubjective Bewußtſein entſteht die Allgemeinheit ſcheinbar erſt durch Vergleichung des Einzelnen und des Beſondern unter einander, aus welchen das Allgemeine als ein „bloßer Begriff“ abgezogen wird. Iſt es alſo nur ein Gedanke, ein Wort? Das war die Anſicht der ſcholaſtiſchen Nominaliſten, das iſt die unſerer heutigen Realiſten. Nur das Einzelne iſt ihnen zufolge Subſtanz, das Allgemeine eine nur ſubjective Abſtraction. Aber das Einzelne entſteht und vergeht, während das, was darin das ſich gleichbleibende Weſen ausmacht, ſich als die in den vielen Einzelnen allgemeine Einheit erhält. Sollte alſo nicht das Allgemeine die Subſtanz ſein, die als das Prius des Einzelnen eine von ihm unabhängige Realität hat? Das war die Anſicht der ſcholaſtiſchen Realiſten, das iſt die unſerer heutigen Myſtiker. Wie es aber mit ſolchen Streitigkeiten zu gehen pflegt, in denen ein abſtracter Gegenſatz ſich bekämpft, ſo iſt es auch dieſem Streit der Univerſaliſten post rem und ante rem ergangen. Jede Abſtraction muß ſich, indem ſie die ihr entgegengeſetzte bekämpft, ſelbſt aufheben und das von ihr ausgeſchloſſene Extrem in ſich aufnehmen. Das Universale in re, das auch im Mittelalter gefunden ward, muß die Identität des Allgemeinen mit dem Einzelnen enthalten. Das Allgemeine exiſtirt ſo wenig außer dem Einzelnen, als dies außer dem Allgemeinen. Um dies aber richtig zu verſtehen, muß man auch die Frage richtig ſtellen. Wir erinnern hier an das Verhältniß des Einen und des Vielen. Setzt man das Eine dem Vielen oder dies jenem abſtract gegenüber und fragt nun: wie entſpringt das Viele aus dem Einen? ſo kann man keine befriedigende Antwort geben, wenn man nicht zugleich eine beſtimmte

Einheit vor Augen hat. Das Viele hat in concreto eine ſpecifiſche Vermittelung. Und ſo iſt auch das Allgemeine im Beſondern, das Beſondere im Einzelnen gegenwärtig. Die Wirklichkeit des einen Moments iſt daher an ſich gerade ſo groß, als die jedes andern, obwohl für die Erſcheinung das Einzelne, indem es das Beſondere und Allgemeine enthält, als die concrete Exiſtenz des Begriffs anerkannt werden muß. In der Erſcheinung kann das Beſondere erſt aus dem Allgemeinen in der Form des Einzelnen hervorgehen. Für die Natur nehmen wir z. B. den Aether als das primitiv Allgemeine an, aus welchem ſich alles Uebrige erſt durch progreſſive Metamorphoſe hervorgebildet habe. Er iſt alſo die Natur in ihrer abſtracten Allgemeinheit. War aber in ihm nicht der Unterſchied des Beſondern an ſich ſchon vorhanden, ſo würde er niemals haben hervortreten können. Von Außen her konnte er doch nicht kommen. Der allgemeine Aether, um in dieſer heute wieder beliebten Sprache zu reden, mußte ſich aus ſeiner Einheit zur Differenz der Gaſe, Metalle u. ſ. w. fortbilden. Man nennt jetzt Verſuche, um die Vermittelung der erſten Exiſtenz eines Naturgebildes durch andere nachzuweiſen, Geſchichte der Schöpfung. Iſt man z. B. erſt bei dem Metall angelangt, ſo läßt man es oxydiren und erhält damit die Erden u. ſ. w. Oder man nehme die Menſchheit, ſo iſt die allgemeinſte Exiſtenz derſelben die primitive Familie, als der embryoniſche Staat, aus welchem alle weitern Unterſchiede ſich ſucceſſive als Geſchichte entwickeln. So iſt der elementare Laut, der noch nicht Verbum und noch nicht Subſtantivum iſt, die Sprache in ihrer abſtracten Allgemeinheit. Bleibt eine Sprache auf dieſer Stufe ſtehen, ſo muß ſie flexionslos werden, wie die Chineſiſche, welche dem hiſtoriſchen Standpunct der Chineſen entſpricht, die Familie als abſolute Form des Staats fixirt zu haben.

Die Bezeichnung der Begriffsunterſchiede durch Gattung, Art und Individuum iſt, wie wir ſchon bemerkten, der Natur entnommen, wird aber auch auf alles Andere übertragen, wie wir nicht anſtehen, von gewiſſen Gattungen und Arten von Büchern, Laſtern, Dieben, Inſtrumenten, Speiſen u. dgl. zu reden. Dem Deutſchen Ausdruck der Allgemeinheit, Beſonderheit und Einzelheit entſpricht der Lateiniſche des Univerſellen, Particulären und Singulären. Weil jedoch in dieſem der eigne Zuſammenhang der Momente nicht ſo direct hervortritt, als in dem Verhältniß von Gattung, Art und Individuum, ſo gebrauchen wir eben ſo häufig den Ausdruck des Generellen, Speciellen und Individuellen. Die Comparative und Superlative, deren wir uns von allen dieſen Adjectiven bedienen, haben natürlich nur einen relativen Charakter. Ganzes und Theil aber reichen nicht aus, die dialektiſche Beziehung der Begriffsmomente darzuſtellen, weil der Theil zwar dem Ganzen untergeordnet iſt, jedoch ſeiner Begrenzung nach in einem unbeſtimmten Verhältniß dazu ſteht, da er größer oder kleiner ſein kann, eine relative Gleichgültigkeit, von welcher die Specification des Generellen weit entfernt iſt.

Als ein in ſich beſtimmtes iſt das Allgemeine ein qualitatives und damit einfaches. Aber durch ſeine Qualität iſt es, andern Allgemeinheiten gegenüber, zugleich ein Beſonderes. Der Geiſt z. B. iſt der Natur gegenüber ſelbſt ein Beſonderes, wie ſie gegen ihn. Gott ſelber, den man ſo oft das ens necessarie universale genannt hat, iſt, der Welt gegenüber, ein Beſonderes. Aber auch ſeinen eigenen Unterſchieden, ſeiner eigenen Beſonderung gegenüber, iſt das Allgemeine ein Beſonderes. Inſofern das Allgemeine ſich im Beſondern und Einzeln ſetzt, macht es ſowohl den identiſchen Inhalt, als den Umfang des geſammten Begriffs aus. Das Beſondere unterſcheidet ſich von dem Allgemeinen, als welches es exiſtirt, durch Beſtimmungen, die ihm eigenthümlich ſind. Es iſt daher, als Beſonderes, in ſeinem Umfang enger, in ſeinem Inhalt reicher, als das Allgemeine. Das Einzelne wieder unterſcheidet ſich von dem Beſondern und dadurch zugleich von dem Allgemeinen, die ihm beide immanent ſind, durch ihm eigenthümliche Beſtimmungen. Es iſt alſo an Inhalt reicher, an Umfang enger, als das Beſondere und Allgemeine. Gewöhnlich ſagt man deshalb, daß Inhalt und Umfang in einem umgekehrten Verhältniß zu einander ſtehen, daß die Erweiterung des Umfanges mit einer Abnahme der Inhaltsbeſtimmungen und umgekehrt verbunden ſei. Der Begriff Affe z. B. enthält mehr Merkmale, als der Begriff Säugethier; dieſer mehr, als der Begriff Wirbelthier; dieſer mehr, als der Begriff Thier; dieſer mehr, als der Begriff organiſches Weſen; dieſer mehr als der Begriff Naturweſen u. ſ. w. Dies Verhältniß wird oft als ein nur ſubjectives und quantitatives genommen, als ob das Allgemeine, Beſondere und Einzelne nur Producte unſeres Bewußtſeins wären. Das Beſondere ſoll dann dadurch entſtehen, daß man die Merkmale des Einzelnen, und das Allgemeine dadurch, daß man die Merkmale des Beſondern wegläßt und mit ſolchem Weglaſſen bei dem, wie man hinzufügt, hohlen oder leeren Abſtractum anlangt, das nirgends, als in unſerm Kopf, exiſtiren ſoll. Umgekehrt, wenn zu dieſem „Hirngeſpinnſt“ die Beſchränkungen des Beſondern, zu dieſem die des Einzelnen hinzugeſetzt werden, ſollen die Begriffe des Beſondern und Einzelnen durch ſolche Vermehrung der Merkmale entſtehen. Die abſtract allgemeinen Merkmale ſollen dann die fixen Stammbegriffe, die particulären und ſingulären die beweglichen Begriffe ſein. Allein der Zuſammenhang des Allgemeinen, Beſondern und Einzelnen iſt ein durch die Natur der Sache geſetzter, der an und für ſich von unſerm ſubjectiven Denken unabhängig iſt. Iſt etwas nicht an ſich Gattung oder Art, ſo wird unſer Abſtrahiren oder Reflectiren es nicht dazu machen. Das Verhältniß von Inhalt und Umfang des Begriffs iſt nicht ein blos numeriſches, ſondern enthält ſchon die eigene Beziehung der Unterſchiede des Begriffs nach ihrer Ueber- und Unterordnung, in welcher jedes Moment an ſich die gleiche Dignität mit den übrigen hat. Im Vergleichen des Allgemeinen mit dem Beſondern, des Beſondern mit dem Einzelnen, nennt man allerdings das ſubordinirte Moment das niedrigere, das gegen es abſtractere das höhere. Dies Höherſtehen bezieht ſich lediglich auf den weitern Umfang. Im Gegenſatz zu dieſer Auffaſſung kann umgekehrt das Beſondere gegen das Allgemeine und das Einzelne gegen das Beſondere als das Höhere behauptet werden, weil ſie an Inhalt reicher ſind. In unſerer Zeit iſt dies vorzüglich von der Seite her geſchehen, daß man dem Logismus, Logotheismus, Logopantheismus, der Begriffsvergötterung, dem Hades der logiſchen Kategorien und wie man ſonſt ſich ausdrückte, die Individualität und Perſönlichkeit entgegenſetzte. Sie ſollte das Rechte ſein. Man vergaß in dieſem Eifer gegen die wirkliche Hegelſche Philoſophie, daß in ihrem Begriff des Begriffs das Moment des Einzelnen keineswegs fehlte und ausdrücklich dahin beſtimmt war, das Beſondere und Allgemeine zu ſeinem Inhalt zu haben.

Zweites Capitel.

Die Beſonderheit.

Die Allgemeinheit unterſcheidet ſich von ſich ſelbſt. Dieſer Unterſchied hat die Allgemeinheit zu ſeinem Inhalt, aber dieſer Inhalt wird zugleich in einer Form geſetzt, die ihn ihm ſelber entgegenſetzt, ſo daß der Unterſchied ſich als poſitiv und negativ verhält. Das Allgemeine ſchließt ſich in ſeinen Unterſchieden von ſich aus. Es disjungirt ſich, wie der treffende lateiniſche Ausdruck ſagt. Gewöhnlich nennen wir nun das Allgemeine die Gattung, das Beſondere die Art und nehmen an, daß die Gattung verſchiedene Arten haben könne. Wir identificiren den Begriff der Gattung zunächſt mit dem des Ganzen und betrachten die Arten als Theile. Oder wir ſubſtituiren ihr den Begriff der Einheit und nehmen die Arten nur als Unterſchiede. In beiden Fällen ergibt ſich eine unbeſtimmte Mehrheit, der Plural einer Polytomie, die eine nur partitive oder diviſive Eintheilung darbietet. Solche Differenzen exiſtiren wirklich und wir ſtehen nicht an, ſie beſondere oder Arten zu nennen, wollen aber damit nur die Sonderung eines Unterſchiedes überhaupt bezeichnen, keineswegs die disjuncten Glieder des allgemeinen Begriffs, die ſich als poſitiv und negativ auf einander beziehen. Es gibt z. B. viele Arten von Palmen, viele Arten von Caſualreden, viele Arten von Kopfbedeckungen, von Papiergeld u. ſ. w. Eine nur contradictoriſche Dichotomie iſt auch noch keine Disjunction, z. B. wenn die chemiſchen Subſtanzen in Metalle und Nichtmetalle getheilt werden.

Das Beſondere als wirkliche Art iſt nicht blos eine andere Beſchaffenheit der Qualität; nicht blos eine andere discrete Größe; nicht blos der beſondere Theil eines Ganzen, vielmehr der

Unterſchied des Allgemeinen, das, als Einheit, ſich in ihm ſich ſelber entgegenſetzt. Von Seiten des Unterſchiedes *ſchließen* ſich die Unterſchiedenen durch ihre Entgegenſetzung *von einander aus*. Von Seiten der Identität des Allgemeinen in den Unterſchiedenen *ergänzen ſie ſich gegenſeitig*. Das Unterſcheidende, wodurch ſie, als an ſich gleiche, ſich von einander ausſchließen, iſt daſſelbe, wodurch ſie ſich einander ergänzen und inſofern machen ſie nur *zuſammen* die *Totalität* der Gattung aus. Disjunction iſt alſo die Selbſtunterſcheidung des allgemeinen Begriffs in ſeine Beſonderheiten, die nicht eine unbeſtimmte Vielheit, ſondern nur ein durch ſeine Identität beſtimmter Unterſchied als Gegenſatz ſein kann, deſſen antithetiſche Momente *Glieder* ſeiner Einheit ſind, die ſich unter einander als poſitiv und negativ verhalten. Die Elektricität überhaupt disjungirt ſich in die poſitive und negative. Alle kosmiſchen Körper disjungiren ſich in centrale und peripheriſche. Der einzelne himmliſche Körper muß, ſeiner Art nach, ein centraler oder peripheriſcher ſein. Dies hindert natürlich nicht, daß er, als ein centraler, in Verhältniß zu einem andern peripheriſch ſein könne. Die Erde iſt der Centralkörper für ihren Mond, hat aber ſelbſt wieder ihren Centralkörper an der Sonne. Sonne und Planet ſind ſich einander entgegengeſetzt, weil ſie ſich auf einander beziehen. Der bürgerliche Stand im Allgemeinen iſt die Stellung, die Jemand in der Geſellſchaft durch die Qualität ſeiner Arbeit einnimmt. Daher iſt der Stand ſofort ein beſonderer, entweder der reale, als Verarbeitung der Natur für den Geiſt, oder der ideale, als directe Arbeit des Geiſtes für den Geiſt.

Die Disjunction der Arten gibt der formalen Logik Veranlaſſung, in dieſem Capitel alle Unterſchiede der Reflexionsbeſtimmungen des Weſens: Identität, contradictoriſchen und conträren Gegenſatz, Widerſpruch und Grund vorzutragen. In der That kommen ſie auch ſämmtlich darin vor, allein in welchem Theil der Wiſſenſchaft kämen ſie nicht vor! Sie müſſen hier ſchon vorausgeſetzt werden.

Die Disjunction begründet 1) eine *Dichotomie*; 2) durch die Aufhebung der in ihr entgegengeſetzten Momente zu einer höhern Einheit eine *Trichotomie*; 3) durch die Möglichkeit, die Allgemeinheit ſelber als ein Moment zu zählen oder durch das abermalige Zerfallen des mittleren Momentes der Trichotomie in den Gegenſatz, eine Tetrachotomie.

a. Die Dichotomie.

Die Dichotomie enthält das Allgemeine als das in der Entgegenſetzung des Beſondern gleiche Weſen. Die Arten ſchließen ſich in ihr durch ihre Eigenthümlichkeit als ihr conträres Gegentheil von einander aus, indem ſie ſich durch eben dieſelbe gegenſeitig ergänzen. Jede enthält die Einheit des totalen Begriffs in ſich, aber in einer für die andere Art entgegengeſetzten Weiſe. Durch dieſe Entgegenſetzung greifen ſie in einander ein. Die eine der Beſonderheiten weiſ't durch ſich ſelbſt auf die andere als auf die ihr an ſich immanente hin. Ein centraler Körper iſt Centrum nur, ſofern er ſeinen peripheriſchen Körper außer ſich hat; ein peripheriſcher hingegen iſt dies nur, ſofern er ſich auf ſein Centrum bezieht. So lange es bei einer Menſchenmenge noch nicht zur Theilung der Arbeit gekommen iſt, exiſtirt auch noch keine bürgerliche Geſellſchaft und damit noch kein Unterſchied des realen und idealen Standes. Kommt es aber dazu, ſo hat jeder dieſer Stände den andern zur Vorausſetzung.

Wird die Dichotomie nur negativ ausgedrückt, ſo tritt die Wechſelbeziehung ihrer Glieder nicht hervor. Dieſe nur contradictoriſche Form iſt im Leben wie in der Wiſſenſchaft die gewöhnliche, in welcher die Dichotomie zuerſt auftritt, aber ſie iſt noch unvollkommen, weil die poſitive Beſtimmung der Entgegenſetzung des Allgemeinen in ſeinen Beſonderheiten noch zurückbleibt. Man ſagt z. B die Natur ſei entweder die organiſche oder die unorganiſche. Unorganiſch iſt die Negation des Organiſchen, aber kein poſitiv beſtimmter Begriff. Sagt man dagegen: die Natur iſt entweder die mechaniſche oder die organiſche, ſo iſt die Dichotomie eine poſitiv beſtimmte und durch ſich ſelbſt klare.

In jedem Gliede der Dichotomie kann wieder eine Entgegenſetzung hervortreten; eine Disjunction, welche der allgemeinen Dichotomie untergeordnet bleibt. Die organiſche Natur z. B. theilt ſich wieder in die vegetabiliſche und animaliſche; der ideale Stand in den der Künſtler und Gelehrten. Wir nennen die weitere Unterſcheidung eines beſondern Momentes in ſeine eigene Beſonderung Nebeneintheilung, Codiviſion.

Viele Dichotomien ſind nur formal, ſobald die in ihnen coordinirten Glieder nur durch ein äußerliches Merkmal, nicht durch den Unterſchied des allgemeinen Weſens entgegengeſetzt ſind, z. B. wenn die Affen als Gattung in die beiden Arten der geſchwänzten und ungeſchwänzten eingetheilt werden. Der Schwanz iſt kein Moment, eine differentia specifica zu begründen; er iſt nur ein Accidens der Geſtalt.

b. Die Trichotomie.

Aus der Dichotomie kann die Trichotomie entſtehen, wenn die in ihr entgegengeſetzten Glieder ſich zu einer höhern Einheit aufheben, die ſich ihnen als Art coordinirt, obwohl ſie dieſelben ſich inſofern ſubordinirt, als ſie beide in ſich zu Momenten reducirt. Der Allgemeinheit als ſolcher ſind alle drei ſubordinirt, aber der dritten Beſonderheit ſind die beiden ihr vorgängigen integrirt, denn ſie iſt zwar nicht die elementare Allgemeinheit, die in ihr gleichfalls enthalten iſt, aber ſie greift doch über die beiden ſich entgegengeſetzten Glieder als Einheit derſelben über. Sie ſchließt die Dichotonie in ſich und iſt mithin von den in ihr als Moment geſetzten Arten unterſchieden, obwohl ſie, dem abſtract Allgemeinen gegenüber, ſelber eine ſeiner Arten iſt.

Wenn eine Trichotomie nicht dieſen Charakter hat, ſo iſt ſie nur eine Polytomie von drei einander in der That coordinirten Gliedern, die ſich, als Beſonderheiten des Allgemeinen, nur einfach von einander ausſchließen. Die dritte Art hat alsdann kein inneres Verhältniß zu den ihr vorgängigen. Es iſt gleichgültig, welchen Platz ſie einnimmt. Bei einer genaueren Unterſuchung wird ſich allerdings ergeben, daß ſolche Unterſchiede nicht ſowohl in die ſtrenge Specification, als nur in die unbeſtimmtere Modification einer Art fallen, die wir gewöhnlich als Nebenart oder Spielart oder Varietät zu bezeichnen pflegen. Statt drei kann es auch vier oder fünf oder noch mehr geben. Man bedenke z. B. wie die Abarten des Kalkes in viele hunderte von Differenzen gehen oder wie mannigfaltige Formen ein Organ z. B. die Naſe annehmen oder in wie viel Dialekte eine

Sprache auseinandergehen kann u. dgl. m. Solche Eintheilungen fallen daher in die nur partitive Form und bieten dem Scharfſinn des Verſtandes Stoff zu Streitigkeiten über ihre Begrenzung, weil dieſelben nicht durch eine wirkliche Disjunction geſetzt wird und weil ſich eine Menge einzelner Merkmale finden laſſen, mit deren Vergleich bald eine Annäherung bald eine Entfernung ſolcher äußerlichen Beſonderungen begründet werden kann. Für die Darſtellung der Wiſſenſchaften ſind ſolche Trichotomien oft ganz unvermeidlich und dienen zur bequemern Ueberſicht. So zerfällt z. B. die geradlinigte Geſtaltung der Ebene in die trigonale, tetragonale und polygonale. Aber es iſt leicht erſichtlich, daß die Beſtimmung des Polygonalen eine relative iſt. Wenn die Figurationen über das Vierſeit hinaus vielwinklige genannt werden, ſo iſt das offenbar nur conventionell, denn das Fünfſeit hat zum Vierſeit gerade daſſelbe Verhältniß, wie das Vierſeit zum Dreiſeit. Es hat eine Seite und einen Winkel mehr. Die Theilung der Figur nach der Mehrheit der Seiten und Winkel iſt eine nothwendige, aber keine disjunctive. Die trigonale und tetragonale Figur ſtehen zu einander nicht im Verhältniß eines Gegenſatzes und die polygonale zu ihnen nicht in dem ihrer höhern Einheit.

Hebt die dritte Beſonderheit die beiden ihr vorangehenden in ſich auf, ſo müſſen ſich dieſe unter einander als eine Dichotomie verhalten, die ſich ſelbſt in eine höhere Einheit auflöſt. Dies iſt nämlich, auch bei wirklichen Dichotomien, keineswegs immer möglich. Das Allgemeine kann ſich in ſeiner Beſonderung zum *einfachen Gegenſatz* beſtimmen, ohne daß eine dritte Form als eine Vermittelung aus ihnen reſultirte. Die Achſe einer Pyramide, eines Cylinders, eines Kegels kann entweder nur eine gerade oder ſchiefe Stellung haben. Die beiden Achſen einer geſchloſſenen Curve können entweder nur gleich oder ungleich ſein. Der Wille kann ſich, nach der ethiſchen Qualität ſeines Inhalts, nur entweder zum Guten oder zum Böſen beſtimmen. Eine dramatiſche Handlung kann entweder nur eine tragiſche oder komiſche ſein. Eine tragiſche kann von einzelnen komiſchen, eine komiſche von einzelnen ernſten Scenen durchbrochen werden und man mag dann von einer Tragikomödie ſprechen, aber die fundamentale, entſcheidende Richtung muß tragiſch oder komiſch ſein und kann das Tragiſche nicht in das Komiſche, das Komiſche nicht in das Tragiſche auflöſen. Schauſpiel, Drama, iſt heut zu Tage nur ein Wort für die abgeſchwächte Tragödie, wie Luſtſpiel für die gezähmte Komödie. Hingegen verhalten ſich Epik und Lyrik als eine Dichotomie, die durch ihre Entgegenſetzung ſich zur dramatiſchen Form auflöſt; das Drama iſt inſofern formell die höhere Art, aber ſie iſt mit der Epik und Lyrik als ihnen coordinirt ſelbſt nur eine der drei poetiſchen Arten. Durch die logiſche Nothwendigkeit iſt jede andere Eintheilung der Poeſie, als dieſe trichotomiſche, ausgeſchloſſen. Die ſogenannte didaktiſche Poeſie als eine vierte Dichtungsart iſt keine ſelbſtſtändige Form, ſondern nur eine Tendenz der Reflexion, die in jeder der wirklichen Arten erſcheinen kann.

In der Geſchichte des Erkennens macht die blos diviſive oder partitive Aufzählung der Arten den Anfang. Nach ungefähren Anhaltpuncten wird unter die Einheit eines Allgemeinen der Unterſchied ſeiner Beſonderung in einer unbeſtimmten Mannigfaltigkeit von Arten aufgeführt, wie z. B. die Tabellen unſerer chemiſchen Elementarſtoffe: Gaſe, Metalle und Brenzen, als durch ihre vorausgeſetzte Einfachheit gleichberechtigte Arten coordiniren. Auf dieſe erſte Sammlung folgen die Verſuche einer dichotomiſchen Theilung, wie z. B. die Anordnung der chemiſchen Radicale nach dem Gegenſatz der poſitiven und negativen Elektricität, ſo daß Oxygen den negativen und Kali den poſitiven Pol der ganzen Reihe bildet. Die Trichotomie ergibt ſich entweder als eine empiriſche oder aus der Vermittelung der dichotomiſchen Entgegenſetzung als eine logiſch nothwendige. Aber hier iſt noch der Unterſchied zu beachten, ob das zweite Moment zum erſten das Verhältniß der poſitiven Fortbildung oder der negativen Entbildung hat, denn je nachdem das Erſte oder das Zweite der Fall iſt, muß auch das dritte Moment einen andern Sinn haben. Beidemal iſt es, formell genommen, die Einheit des erſten und zweiten, aber das eine Mal iſt es die Aufhebung nur des Gegenſatzes, das zweite Mal die des Widerſpruchs. Das erſte Mal hat die Mitte der Trichotomie eine productive, das zweite Mal eine deſtructive Bedeutung. Es iſt ſehr wichtig, zu wiſſen, ob man das eine oder das andere Verhältniß vor ſich hat. Viele falſche Eintheilungen ergeben ſich daraus, daß man dieſen Unterſchied überſieht und wohl gar beide Eintheilungen mit einander vermiſcht. So iſt z. B. die poſitive Eintheilung des Schönen die Trichotomie des Erhabenen, des Gefälligen und des Abſolutſchönen, in welchem die Erhabenheit zur Würde und die Gefälligkeit zur Anmuth wird. Die negative Trichotomie hingegen iſt die des Schönen, des Häßlichen und des Komiſchen. Das Häßliche wiederholt alle Momente des Schönen, aber negativ. Das Komiſche kann das Häßliche zum Schönen aufheben, denn die bloße kahle Negation des Häßlichen als des Negativſchönen würde noch nicht komiſch ſein. Das Komiſche kann aber auch alle Formen des Schönen annehmen, denn es kann nicht nur reizend ſondern auch erhaben ſein. Dem Erhabenen iſt poſitiv das Gefällige entgegengeſetzt, dem Schönen aber das Häßliche negativ als ſein Widerſpruch. Wird alſo dem Erhabenen das Komiſche entgegengeſetzt, ſo iſt das eine falſche Eintheilung, wenngleich für den Begriff der Handlung das Komiſche dem Tragiſchen entgegengeſetzt iſt und dies im Allgemeinen auf der Seite des Erhabenen liegt. Aber für den allgemeinen Begriff des Schönen iſt jene Eintheilung irrig, weil das Komiſche die negative Vermittelung des Häßlichen fordert, wie das Hinken des Hephäſtos als ein Unſchönes ihn unter den nicht nur ſeligen, ſondern auch ſchönen Göttern des Olympos zum Gegenſtand des Gelächters machte. Es gibt ganze Wiſſenſchaften, die auf Trichotomien ſich erbauen, deren Mittelbegriff der Widerſpruch gegen das erſte Glied der Trias iſt. So bewegt ſich z. B. die Rechtswiſſenſchaft in der Trichotomie von Recht, Unrecht, Strafe; die Medicin in der Trichotomie von Geſundheit, Krankheit, Heilung; die Theologie in der von Heiligkeit, Sünde, Verſöhnung.

c. Die Tetrachotomie.

Die Tetrachotomie kann auf zweierlei Weiſe entſtehen.

Entweder wird das Allgemeine als Allgemeines von dem Beſondern als erſtes Moment unterſchieden; ſodann, von einer wirklichen Trichotomie, das erſte Moment in ſeiner Entgegenſetzung gegen das zweite als ein beſonderes für ſich gezählt; eben ſo das zweite in ſeiner Entgegenſetzung gegen das erſte als ein drittes Glied des Ganzen und viertens, das dritte Glied der Trichotomie, weil es die Einheit der beiden erſten, als ein eigenthümliches abgeſondert.

Oder es wird das Beſondere ſelber aus der Trias dadurch in eine Tetras verwandelt, daß das mittlere Moment ſelbſt in einen Gegenſatz zerfällt.

Das Zählen der Momente iſt an ſich ſehr gleichgültig. Es iſt Pedantismus, ſich dabei aufzuhalten und man kann durch Berückſichtigung des Begriffs des Einzelnen auch über die Tetras zu einer Pentas u. dgl. hinausgehen. Wenn Kant und nach ihm Fichte, Schelling und Hegel, die Trias als Grundform der Entwicklung feſtgehalten haben, ſo haben ſie dazu Grund genug in der Natur des Begriffs und der Idee gehabt. Wenn man aber, wie Wagner in ſeinem Organon 1830, das tetradiſche Schema als das kanoniſche betrachtet, ſo kann das auch einen guten Sinn haben, indem die Totalität als Totalität reſumirt wird; es wird jedoch das Ueberflüſſige dieſes Verfahrens bei ihm ſehr bald durch die künſtlichen Erweiterungen ſichtbar, die er einſchieben muß, um überall das tetradiſche Grundſchema behaupten zu können. Er will eine Stufe 1) der Begründung; 2) der Entwicklung; 3) der Verdoppelung und 4) der Vollendung als 1) Theſis; 2) Analyſis; 3) Antitheſis; 4) Syntheſis unterſcheiden. Das Daſein ſoll durch ſeine Factoren in den Proceß übergehen und dieſer ſoll in ſeinem Product erſcheinen. Aber hier ſieht man bald, daß die Unterſcheidung der Entwicklung von der Verdopplung, der Analyſis von der Syntheſis, der Factoren von ihrem Proceß eine überflüſſige iſt, wie er ſelbſt auch dieſe Momente in ſeinen Schematismen coordinirt. Solche viergliedrige Schemata haben an und für ſich ſo wenig Werth, als die dreigliedrigen, wenn ſie nicht eine wirkliche Vermittelung der einzelnen Glieder in ſich ſchließen. Ohne einen Beweis ihrer immanenten Nothwendigkeit ſind die einen eben ſowohl als die andern ein bloßes Gerüſt, das auf Philoſophie noch nicht den geringſten Anſpruch machen kann. Wagner iſt mit ſeiner Philoſophie eben darum nicht durchgedrungen, weil er ſeinem tetradiſchen Schema zu Liebe eine Menge von concreten Begriffen verſtellte und nur von Außen her ſtirte, ſtatt ſie von Innen zu entwickeln. So zerlegte er z. B. die Idee der Künſte in die Tetrade: 1) Plaſtik; 2) Malerei; 3) Muſik; 4) Poeſie. Der flüchtigſte Blick erkennt hier, daß die Malerei zwiſchen Plaſtik und Muſik principlos eingeſchoben iſt. So ſollte nach ſeiner Lehre vom Staat (Zweite Aufl. 1848) die Idee der Familie in die vier Momente zerfallen: 1) Hausvater, 2) Gattin, 3) Kinder, 4) Geſinde. [Aber eine Familie kann ohne Geſinde beſtehen. Geſinde gehört gar nicht zu ihrem conſtitutiven Begriff. Es iſt ein Mangel logiſcher Vermittelung, der in ſolchen Schematen fühlbar wird. Wagner hatte das tiefe Bedürfniß, aus der formalen Logik ſowohl als aus der alten Metaphyſik herauszukommen. Sein Schema hat eine logiſch-metaphyſiſche Bedeutung und er bemühet ſich auch, es durch einen Stufengang hindurchzuführen, der es von dem Weſen, ſeinem Gegenſatz, dem Proceß deſſelben bis zur Form potenzirt, aber er beruhigt ſich zu ſchnell mit einer exoteriſchen Conſtruction. Franz v. Baader erging es ähnlich. Er war gewiß ein tiefer Geiſt von gewaltiger Kraft. So wie er aber aus der dogmatiſchen Form aphoriſtiſcher Aeußerungen und kritiſcher Randgloſſen herausging, ſo wie er eine eigentliche Auseinanderſetzung verſuchte, kam bei ihm ein großer Mangel von Ausdauer in der Darlegung des Zuſammenhangs zum Vorſchein. Daß derſelbe an ſich da war, wie ſeine Vertheidiger ſagen und wir nicht bezweifeln, kann nicht entſchädigen, denn eben mit der Genauigkeit des Zuſammenhangs würde er auch Vieles nicht ſo, wie er es that, dogmatiſch haben behaupten können. Baader flüchtet ſich bald zum Ternar des Dreiecks, bald zum Kreiſe, bald zum Quadrat oder zeichnet auch wohl einen gleichſeitigen Triangel in einen Kreis, um Conſtructionslinien zu gewinnen. Er fällt in ſolche myſtiſch-ſymboliſche Formen, in denen er mit Gleichheit und Ungleichheit, mit Oben und Unten, mit Centrum und Peripherie operirt, um nur nicht der einfachen logiſchen Ordnung ſich zu unterwerfen, die ihn in der gewöhnlichen Geſtalt allerdings nicht befriedigen konnte.

Wenn in der Tetrachotomie das erſte Glied das Allgemeine iſt, ſo muß das zweite Glied mit dem dritten das Beſondere ausmachen und das vierte die individuelle Auflöſung ihres Gegenſatzes enthalten. Die Form der Theſe, Antitheſe und Syntheſe iſt hier die fundamentale. Die Syntheſe ſoll nicht blos eine Verbindung Verſchiedener ſein, wie in der Adhäſion zweier Körper oder wie wenn mit einem Laut eine gewiſſe Bedeutung verknüpft iſt; auch nicht eine bloße Vermiſchung, wie wenn verſchiedene Metalle zuſammengeſchmolzen werden oder verſchiedene Racen ſich kreuzen oder in einer Geſellſchaft verſchiedene Stände ſich miſchen, ſondern ſie ſoll die Einheit ſein, welche den Gegenſatz der Arten poſitiv und negativ in ſich aufhebt, d. h. wie wir ſpäter ſehen werden, ein Schluß. Solcher Tetraden werden nun in den Wiſſenſchaften ſehr viele gemacht, weil ſie in der That die Disjunction des Allgemeinen enthalten und dieſem als dem Abſtracten in der Syntheſe eine mit der Aufhebung des Gegenſatzes erfüllte concrete Allgemeinheit gegenüberſtellen. Lange Zeit wurde z. B. unſere Philoſophie von dem Schema der Entgegenſetzung des Sub- und Objects in dieſer Form beherrſcht: 1) das Subject; 2) das Object; 3) die Entgegenſetzung von Sub- und Object; 4) das Abſolute als die Einheit von Sub- und Object. Als Trichotomie wurde dieſe Tetrade ſo formulirt, daß 1) die Theſe der Indifferenz des Sub- und Objectiven; 2) die Antitheſe von Subject und Object und 3) die Syntheſe ihrer Differenz im Abſoluten geſetzt wurde. Daraus gingen nun viele Conſtructionen hervor, die in den Lehrbüchern populär geworden ſind.

Wenn aber die Tetrachotomie den Begriff des Allgemeinen ſchon vorausſetzt und ſich nur innerhalb des Beſondern bewegt, ſo hat das erſte Glied ſchon die Geltung einer Art. In der vorher betrachteten Tetrade ſtellt ſich das Allgemeine dem Beſondern ſelber als ein Beſonderes gegenüber, aber nicht im Sinn einer Specification. Hier aber iſt das erſte Glied ein den übrigen Beſonderheiten coordinirtes. Dies iſt ein großer Unterſchied. Innerhalb einer ſolchen Tetrachotomie kann nun das zweite und dritte Glied wieder als ein Gegenſatz für ſich genommen werden, ſo daß er, wenn man zählt, nur als die in ſich gebrochene Mitte erſcheint. Dies iſt im Grunde die ſchon bei dem Begriff der Gleichung erwähnte Platoniſche Analogie, die er im Timäos als das ſchönſte Band in dem Proceß der Elemente entwickelte. Feuer, Luft, Waſſer, Erde ſind als Elemente einander coordinirt, aber Feuer und Erde ſind ſich nach Platon als Sichtbares und Betaſtbares entgegengeſetzt. Weshalb nun die Mitte eine gedoppelte ſein müſſe, den Uebergang dieſer Extreme zu vermitteln, verdient wohl, mit Platons eignen Worten in Erinnerung gebracht zu werden, da ſie auf die Geſtaltung der Wiſſenſchaft von einen ſo nachhaltigen Einfluß geworden ſind. Müllers Ueberſetzung S. 49: „Nur zwei Beſtandtheile (Feuer und Erde) ohne einen dritten wohl zu verbinden iſt nicht möglich, denn inmitten beider muß ein Beide verknüpfendes Band entſtehen. Das ſchönſte aller Bänder iſt das, welches das Verbundene und ſich ſelbſt ſo viel wie möglich zu Einem macht. Am Beſten vermag das, ſeiner Natur nach, ein gegenſeitiges Verhältniß zu bewirken. Wenn ſich nämlich von irgend welchen drei Zahlen oder Körpern oder Flächen die mittlere zur letzten, wie die erſte zu ihr ſich verhält, und ſo auch die letzte zur mittleren, wie dieſe zur erſten, ſo folgt, indem die mittlere zur erſten und letzten und die letzte und erſte zur mittleren wird, daraus nothwendig, daß alle dieſelben ſeien, indem ſie aber unter einander zu demſelben, daß alle zu Einem werden. Sollte nun der Leib des Weltganzen zu einer keine Tiefe habenden Fläche werden, dann wäre Ein Vermittelndes ausreichend, dieſe ſelbſt und das ihr Zugehörige zu verbinden. Nun aber kam es ihr doch zu, zu einem Feſten zu werden, — das Feſte aber verbindet nicht ein, ſondern zwei Mittelglieder — demnach alſo verband der Gott, indem er inmitten zwiſchen Feuer und Erde, Waſſer und Luft einfügte, und ſie unter einander ſo viel wie möglich in daſſelbe Verhältniß brachte, wie das des Feuers zur Luft, ſo das der Luft zum Waſſer, und wie das der Luft zum Waſſer, ſo das des Waſſers zur Erde, er verknüpfte und geſtaltete ſo den ſichtbaren und greifbaren Himmel.“ Es beſteht demnach ein Kreislauf der Elemente, in welchem ſie ſich uns einander durch gegenſeitige Vermittelung der Extreme erzeugen und das einander Entgegengeſetzte ſich als identiſch erweiſt. Das Waſſer iſt der Luft eben ſo entgegengeſetzt, wie die Erde dem Feuer, aber auch die Erde iſt dem Waſſer, wie die Luft dem Feuer entgegengeſetzt. Jedes Element realiſirt durch ſeinen

Unterſchied ſeine Einheit mit allen übrigen, weil es mit ihnen die an ſich gleiche Art derſelben Gattung iſt. Hegel hat dieſe Tetrachotomie ebenfalls in ſeine Naturphiloſophie aufgenommen und ſie für den Begriff des Geiſtes da, wo ſeine Erſcheinung an eine Naturgrundlage gebunden iſt, feſtgehalten, z. B. für den Begriff der Temperamente, von denen das ſanguiniſche und phlegmatiſche die Extreme, das choleriſche und melancholiſche die in ſich gebrochene Mitte ausmachen. Temperament iſt hier der allgemeine Begriff, deſſen Beſonderheiten als ſolche einander coordinirt ſind. Das choleriſche aber verhält ſich zum melancholiſchen, wie das ſanguiniſche zum phlegmatiſchen, aber auch das choleriſche zum ſanguiniſchen, wie das phlegmatiſche zum melancholiſchen. Auf dieſem Unterſchied der Temperamente haben daher Manche, z. B. George in ſeiner Pſychologie, die geſammte animaliſche und anthropologiſche Pſyche in ihrer Gliederung zu begründen verſucht. Indeſſen iſt für jede Sphäre ihr beſonderes Theilungsprincip zu beachten, wenn nicht eine nur äußerliche Uebertragung der Schemata erfolgen ſoll. Die Arten der Wirbelthiere z. B. laſſen ſich natürlich auch nach ihrer pſychiſchen Individualität unterſcheiden, aber das Princip ihrer allgemeinen Gliederung iſt eben die Geſtaltung ihres Skelets, ſo daß Bauch, Bruſt und Kopf die Art beſtimmen. Die Oſteozoen ſind daher eine Trichotomie, die aber durch Zerfallen des mittleren Momentes zur Tetrachotomie wird. Es unterſcheiden ſich 1) die Gaſtrozoen; 2) die Thorakozoen; 3) die Kephalozoen. Die Thorakozoen zerlegen ſich in den Gegenſatz der Amphibien und Vögel. Nach der pſychiſchen Charakteriſtik folgen ſich die Temperamente in dieſen vier Arten ſo, daß die Fiſche die Phlegmatiker, die Amphibien die Melancholiker, die Vögel die Sanguiniker und die Säuger die Choleriker ſind

Der ſogenannte Doppelzug der Kreuzung der Glieder iſt eigentlich nur eine Folge der Entgegenſetzung als Wechſelbezug zwiſchen den Gliedern der Disjunction. Er kann zwei, drei, auch vier Momente haben und entwickelt eine ſymmetriſche Dualität, die wir in der Mathematik auch die reciproke oder polare nennen. Das Dreieck z. B. unterſcheidet ſich durch die Disjunction ſeiner Factoren, der Seiten und der Winkel. Jede dieſer Arten hat wieder ihre Unterſchiede, die aber ein reciprokes Verhältniß unter einander haben, weil gleichen Seiten gleiche Winkel und umgekehrt gegenüber liegen, mit dem einen Factor alſo zugleich der andere beſtimmt wird.

Die Relativität im Begriff des Beſondern.

Das Beſondere iſt die beſtimmte Mitte des Begriffs, der ſich ſelbſt in ſeine Momente theilt. Inſofern ſollte über die Grenze des Beſondern kein Zweifel möglich ſein. Die Allgemeinheit als ſolche iſt nach Oben, die Einzelheit als ſolche nach Unten die Grenze. Aber ein Begriff kann in ſeiner Totalität zu einem andern einerſeits das Verhältniß der Beſonderheit, anderſeits, ſeinen eigenen Unterſchieden gegenüber, wieder das der Allgemeinheit haben und derſelbe Begriff kann in verſchiedenen Sphären zu ganz verſchiedenen Begriffen in Verhältniß treten. Dieſe Möglichkeit iſt eine nothwendige. Sie kann aber die Vorſtellung erwecken, als ob der Wechſel in der logiſchen Qualificirung eines Begriffs eine von der Willkür unſeres Denkens abhängige Relativität ſei und als ob es auf uns ankäme, etwas als ein Allgemeines oder als ein Beſonderes zu beſtimmen. Wäre dies der Fall, ſo würde damit die Feſtigkeit des Begriffs als ſolchen, eben damit aber auch als Folge die unſeres Denkens erſchüttert werden. Freilich drückt man ſich ſo aus, als ob wir eine Claſſification der Begriffe machten und als ob es in unſer Belieben geſtellt ſei, einen Begriff als einen allgemeinen oder beſondern zu betrachten, mit welcher Möglichkeit die Schärfe aller logiſchen Begründung geſtumpft und die Wiſſenſchaft der Zufälligkeit preisgegeben wäre, die ihren Begriff als den einer ſyſtematiſchen Totalität aufgeben müßte. Thatſächlich kommen natürlich in unſerm Denken genug Gewaltſamkeiten vor, die wir irthümlich den Momenten des Begriffs anthun. Um nur bei der Hegelſchen Schule ſtehen zu bleiben, ſo würde es Thorheit ſein, zu leugnen, daß in ihr Differenzen genug aufgetaucht ſind, in denen, was der eine Hegelianer als die Allgemeinheit anſah, von einem andern als Beſonderheit aufgeſtellt wurde und umgekehrt. Exner machte bei den Gegnern der

Hegelſchen Philoſophie Glück damit, daß er die Abweichungen aufzählte, die in der Bearbeitung der Pſychologie von verſchiedenen Hegelianern zu Tage kamen. Wo iſt nun, fragte er, die Sicherheit des ſich ſelbſt zu ſeinen Unterſchieden beſtimmenden Begriffs, wenn der eine Hegelianer A, B, C, der andere B, A, C, der dritte C, B, A, ſetzt und jede dieſer Trichotomien bei dem Publicum Anſpruch macht, für den wahrhaften Begriff zu gelten? Wo iſt denn hier die immanente Dialektik? Erſcheint nicht an ihrer Stelle offenbar ſubjective Willkür? Ich will hier nicht wiederholen, was ich 1843 in der zweiten Ausgabe meiner Pſychologie Herrn Exner erwidert habe, ſondern nur bemerken, daß wohl nicht blos die Hegelſche Schule ſolche Differenzen zeigt, ſondern daß ſie in jeder geſchichtlichen Entwicklung einer Philoſophie vorkommen müſſen, weil die Forſchung den wahren Begriff ſucht. Die Herbartianer haben auch eine beſtimmte Methode zu befolgen und ſteifen ſich in der Pſychologie ſogar auf die Mathematik. Somit ſollte man doch wohl bei ihnen eine Uebereinſtimmung der exacten Begriffe, eine conſequente Ordnung derſelben vermuthen. Allein man vergleiche die Bearbeitungen der Pſychologie von den Herbartianern Drobiſch, Waitz und Volkmann und man wird bei ihnen eine nicht weniger große Manigfaltigkeit der Abweichungen finden, als Exner einſt bei mir, und den nach mir gekommenen Pſychologien von Michelet und Erdmann fand. Solche Diſcrepanzen beweiſen nur, daß das Erkennen in keinen dogmatiſchen Schlummer verſunken iſt und daß eventuell der Einzelne zu irren vermag, aber ſie beweiſen nichts gegen die Nothwendigkeit des Begriffs an und für ſich, die über unſer Meinen und Irren erhaben iſt. Die Relativität, welche der Begriff an ſich ſelbſt zu haben ſcheint, iſt nur die Folge der Doppelbeziehung, die er in aufſteigender und abſteigender Linie haben muß. Nach Oben hin muß er ſich andern unterordnen, nach Unten hin muß er andere ſich unterordnen. Der allgemeine Begriff iſt der, welchem ſich der beſondere integriren muß, aber der beſondere kann ſich eben ſowohl zu den ihn ſich integrirenden Beſtimmungen als der gegen ſie allgemeinere verhalten. Die Gattung enthält ihre Arten, aber die Gattung kann ſelbſt die

Art einer weitern Gattung ſein und die Art muß ſich zu ihren Unterſchieden als Gattung verhalten. Das Allgemeine kann alſo zugleich ein Beſonderes, das Beſondere ein Allgemeines ſein. Es kann es nicht nur, es muß es ſein. Der nämliche Begriff, der nach oben hin durch ſeine Subordination die Bedeutung einer Beſonderheit hat, weil er aus der Diſjunction einer Allgemeinheit entſpringt, muß nach Unten hin, ſofern er ſich in ſich ſelbſt wieder diſjungirt, die Bedeutung der Allgemeinheit haben. Er kann Gattung und damit im Uebergang zum Unterſchied Art derſelben, er kann Art und als Art wieder für ſich Gattung ſein, ohne ſich damit zu widerſprechen, weil er Gattung iſt in einer andern Beziehung, als nach welcher er Art iſt, denn in derſelben Beziehung freilich kann er nicht als Gattung Art oder als Art Gattung ſein. Die Gattung muß nach Unten hin in die ihr immanente Art, die Art nach Oben hin in die ihr immanente Gattung übergehen. Dieſe Beſtimmtheit der Immanenz wird gewöhnlich für das Geſchäft des Claſſificirens durch die Regel ausgedrückt, keinen Sprung zu machen — ne fiat saltus — und die Eintheilung des Allgemeinen in ſeine Beſonderheiten durch die Beziehung auf die nächſte Gattung, per genus proximum, zu machen. Die nächſte Gattung, wie die nächſte Art, ſind im beſtimmten Fall durch die individuelle Sphäre gegeben, in welcher die Diſjunction erfolgt. So kommt z. B. der Begriff Thier in ſehr verſchiedenen Sphären vor, in der organiſchen Natur, im Begriff des Nomaden- und Hirtenlebens, im Begriff der Kunſt bei der Sculptur und Malerei, im Begriff der Religion bei den Thieradorationen. In jeder derſelben ändert er ſeine logiſche Stellung mit Nothwendigkeit und dieſe Variation iſt nichts weniger als eine Willkür oder eine Untreue des ſchwankenden Begriffs.

Wenn man den Begriff freilich als ein Ganzes anſieht, das aus einzelnen Merkmalen als ſeinen Theilen zuſammengeſetzt ſei, ſo liegt in einem abſtracten Merkmal keine Immanenz der Selbſtbeziehung. Das Claſſificiren wird dann ein ſubjectives Thun, welches entweder den Umfang eines Begriffs erweitert, indem es Merkmale wegläßt, oder ihn verengert, indem es Merkmale hinzufügt. So wird es zu einem ganz äußerlichen, mechaniſchen Treiben, worin das Denken, dem Rechnen nicht unähnlich, durch Subtraction eine begriffliche Größe vermindert oder durch Addition vermehrt. Aber die Einheit des wirklichen Begriffs widerſpricht ſolchem Formalismus, weil ſie ihre Unterſchiede a priori in ſich ſchließt. In unſerm gewöhnlichen Bewußtſein mag es uns erlaubt ſein, bald von dieſer, bald von jener Beſtimmung auszugehen und unſere Reflexion der vollkommenſten Beweglichkeit zu überlaſſen, allein in der Wiſſenſchaft muß die Nothwendigkeit der Sache die Zufälligkeit unſerer Willkür vernichten. In ihr müſſen wir uns mit unſerm Denken an die dem Begriff ſelbſt inwohnende Bewegung entäußern und uns in die Sache vertiefen. Für die Beſtimmung eines Momentes als eines beſondern kommt es auf den Zuſammenhang an, der in den Begriffen ſelber herrſcht, aber dieſer Zuſammenhang kann, wie erinnert, ein verſchiedener ſein. Die logiſche Differenz an ſich bleibt in einem gegebenen Fall die nämliche, ob vom Allgemeinen durch das Beſondere zum Einzelnen oder ob von dieſem durch das Beſondere zum Allgemeinen gegangen wird. Unter dem Begriff Thier z. B. ſind als unter ihrer Allgemeinheit alle Thiere ſubſumirt. Aber ein allgemeines Thier exiſtirt nicht. Der allgemeine Begriff exiſtirt nur in den beſondern Arten: dichotomiſch der Avertebraten und der Vertebraten, oder trichotomiſch der Malakozoen, Arthrozoen und Oſteozoen. Aber dieſe Arten zerfallen wieder in Arten, denen gegenüber ſie als Gattung gelten: die Malakozoen in Infuſorien, Radiaten und Mollusken; die Arthrozoen in Cruſtaceen, Hexapoden und Arachniden; die Oſteozoen in Gaſtrozoen, Thorakozoen und Kephalozoen. So verhalten ſich nun weiter die Infuſorien als Gattung zu ihren Arten u. ſ. w. u. ſ. w. Hier kommt es alſo darauf an, keinen Sprung zu machen und immer zur nächſten Art fortzuſchreiten. Umgekehrt würde von einem Individuum ausgegangen, ſo müßte immer die nächſte Gattung der Art beſtimmt werden, bis man die Grenze erreicht hätte, deren Allgemeinheit den Begriff ſpecifiſch abſchließt und über den alſo der vorliegende Zuſammenhang nicht hinauszugehen nöthigt z. B. dies Thier iſt ein Pudel; der Pudel iſt ein Hund; der Hund iſt ein digitigrades und carnivores Thier; er gehört alſo zu den Unguiculaten; dieſe gehören zu den Kephalozoen; dieſe zu den Oſteozoen. Ueber dieſen Begriff als den für den vorliegenden Fall allgemeinſten iſt nicht nöthig hinauszugehen; der Begriff des Thieres als eines organiſchen Weſens, dieſes als eines Naturweſens u. ſ. w. iſt hier zunächſt überflüſſig. Die organiſche Naturwiſſenſchaft hat ſich bemüht, für die verſchiedenen Stufen der Verallgemeinerung beſondere Ausdrücke zu ſchaffen, indem ſie die Art, species, der Gattung genus, dieſe der Sippe, familia, dieſe der Ordnung, ordo, dieſe der Claſſe, classis, und dieſe dem Reich, regnum, unterordnet und es ſteht nichts im Wege, weshalb wir nicht auch noch auf andern Gebieten dieſelbe Terminologie für daſſelbe Bedürfniß beibehalten ſollten. Nicht weniger hat ſie ſich, im Beſtreben, ein natürliches Syſtem als das systema naturae zu finden, um eine genauere Begriffsbeſtimmung des Beſondern als Art bemühet. Gewöhnlich werden folgende Bedingungen dafür aufgeſtellt: 1) Was ſich unter einander befruchten kann, bildet eine Art; 2) Art ſagt Linné, nennen wir die urſprünglich erſchaffenen Formen: species tot numeramus, quot diversae formae a principio sunt creatae; 3) organiſche Körper, die in weſentlichen Merkmalen mit einander übereinſtimmen, muß man zu einer Art zählen, wenn ſich auch Verſchiedenheiten in unweſentlicheren Dingen, als Farbe, Größe u. dgl. finden. Von dieſen drei Kriterien, die nicht für die Mineralogie, nur für die Botanik und Zoologie berechnet ſind, hat nur das letzte einen wirklich logiſchen Charakter, läßt aber, da es für die Unterſcheidung des Weſentlichen vom Unweſentlichen keine Handhabe bietet, der Willkür großen Spielraum. Die beiden erſten haben eine Menge Inſtanzen gegen ſich. Das erſtere ſetzt z. B. voraus, daß organiſche Weſen immer durch Befruchtung ſich fortpflanzen, was keineswegs der Fall iſt, da dies auch durch Selbſttheilung, Sproſſung, Parthenogeneſis geſchieht. Es ſetzt voraus, daß Baſtardzeugungen unfruchtbar ſeien, was bei den Pflanzen gar nicht, bei den Thieren nicht immer der Fall iſt. Das zweite Kriterium laborirt an der Unmöglichkeit, die primitiven als durch die Schöpfung gegebenen Formen von denjenigen zu unterſcheiden, die in Folge der Modificationen des Klima's, der Lebensart, der Nahrungsmittel, entſtanden ſind und ſich ebenfalls vererben. Erſt das dritte Kriterium nähert ſich dem wirklichen Begriff, weil, was das Weſentlichere ausmacht, offenbar nur das Sichſelbſtgleiche der Allgemeinheit, und was das Unweſentlichere, nur der Unterſchied ſein kann, der in den Differenzen der Beſonderheit liegt. Wenn z. B. Pferd und Eſel, Pferd und Zebra, Eſel und Zebra, mit einander zeugen, ſo liegt dies darin, daß ſie alle drei, Pferd, Eſel und Zebra, nur formelle Abänderungen deſſelben Typus der Dickhäuter ſind; gerade wie Wolf, Fuchs und Hund mit einander zeugen, weil ſie dem nämlichen Typus der Raubthiere angehören. Sie ſind alſo nicht nur in der Gattung als Dickhäuter oder Raubthiere, ſondern auch in der Art identiſch und bilden coordinirte Nebenarten, die ſich nicht disjunctiv gegenüberſtehen. Die Manier, für die Beſtimmung von Arten ſich an einzelne Merkmale zu halten, iſt gänzlich unzureichend, wie dies v. Baer in ſeinem trefflichen Schriftchen: Zwei Worte über den jetzigen Zustand der Naturgeschichte, Königsberg 1821, S. 38 ff. ſchlagend bewieſen hat, indem er den Stier, Hirſch, die Giraffe, das Kameel und Schwein mit einander verglichen hat. 1838 hat Spring dieſen Gegenſtand in einer eigenen Monographie: Über die naturhistorischen Begriffe von Gattung, Art und Abart behandelt. Daß die Species, die ſich in den Individuen realiſirt, keine leere Abſtraction ſei, ſondern Realität beſitze, hat mit philoſophiſchem Blick Alex. Braun in ſeinen: Betrachtungen über die Erscheinungen der Verjüngung in der Natur, Leipzig 1851, S. 344 nachgewieſen. Da ſeine Worte einer beſcheidenen Anmerkung einverleibt ſind, wo die Logiker ſie wohl nicht leicht ſuchen würden, ſo können wir uns nicht verſagen, ſie aus dieſer Verborgenheit hervorzuziehen und ſie mit der Logik in nähern Rapport zu bringen. Sie lauten: „Die wahre Anerkennung des Naturorganismus und ſeiner Gliederungen, als objectiver, von der Natur ſelbſt ausgeſprochener Thatſachen, iſt für die höhere einheitliche Geſtaltung der Naturgeſchichte ein weſentliches Bedürfniß. Die dagegen beſtehende Abweichung hat, abgeſehen von einſeitigen philoſophiſchen Vorausſetzungen, unter den Botanikern ihren Grund wohl hauptſächlich in der früher herrſchenden

Cultur der künſtlichen Syſteme und in der Schwierigkeit des Aufbaus der wahrhaft natürlichen. Linné ſelbſt übrigens, der Gründer des bedeutendſten künſtlichen Syſtems in der Botanik, betrachtet Arten und Gattungen nachdrücklich als objective Werke der Natur (Phil. Bot. §. 162.) und erklärt die Claſſen und Ordnungen des künſtlichen Syſtems für einen Nothbehelf, bis die natürlichen erkannt ſind (§. 161). Auffallend iſt es, wenn man ſelbſt bei ſolchen Autoren, welche einer objectiven Auffaſſung des Gattungs- und Artbegriffes zugeneigt ſind, die Behauptung findet, blos das Individuum exiſtire realiter (ſo z. B. bei Spring über die naturhiſtoriſchen Begriffe von Gattung, Art und Abart, 1838, p. 22, 23). Die Anerkennung des Individuums, als real exiſtirenden, bei Leugnung der natürlichen Wirklichkeit der umfaſſenden Gliederungen des Naturorganismus, iſt eine Inconſequenz, welche auf der Täuſchung beruht, als ob das Individuum uns in der Erſcheinung unmittelbar gegeben ſei, während doch leicht einzuſehen iſt, daß auch das Individuum als ſolches, d. h. als ein einziges Weſen, nur mittelbar in der Anerkennung der innern Einheit, welche durch eine Reihe von Erſcheinungen, in denen ſie ſich darſtellt, hindurchgeht, erfaßt werden kann. Kind, Mann und Greis; Raupe, Puppe und Schmetterling ſind nicht als äußere Erſcheinung, ſondern nur ihrem geiſtigen Weſen nach als ein und daſſelbe Einzelweſen zu erfaſſen. Der äußere Zuſammenhang in der zeitlichen Erſcheinungsreihe des Individuums bietet keinen Grund, daſſelbe weſentlich anders zu betrachten, als die umfaſſenderen ſyſtematiſchen Gliederungen, denn daſſelbe findet ſich ja auch in der Erſcheinungsreihe der Species wieder, deren auf einander folgende Glieder (die Individuen) durch die Fortpflanzung in directem Zuſammenhang ſtehen. Daß das Individuum kein Recht hat, in anderm Sinn als real betrachtet zu werden, als die Species, das Genus u. ſ. w., darauf weiſt uns ganz beſonders der ſogenannte Generationswechſel hin, welcher uns den merkwürdigen Fall zeigt, daß das Individuum im höhern Sinn (das biologiſche Individuum) in eine begrenzte oder unbegrenzte Reihe untergeordneter (morphologiſcher) Individuen zerfällt, welche bald in bleibendem Zuſammenhang, als verbundene Familienglieder, ſich entwickeln, wie bei der durch Sproßerzeugung bedingten Stockbildung der Zoophyten und Pflanzen, bald ſich völlig trennen, wie bei den Entozoen, Blattläuſen, Meduſen und bei den auch im Pflanzenreich nicht ſeltenen Fällen von natürlicher Ablöſung der Knospen. Ja die Natur geht bei der Pflanze noch weiter, indem ſie auch den dem morphologiſchen Individuum untergeordneten kleinſten Bildungskreiſen, die man *Zellen* zu nennen pflegt, eine ſolche Selbſtſtändigkeit der Lebensfunction verleiht, daß dieſelben in gewiſſem Sinne als Individuen betrachtet werden können, die zwar bei den höhern Gewächſen ein dem Ganzen eingewobenes Leben führen, bei niedern aber, ſich trennend, oft eine iſolirte individuelle Exiſtenz erlangen, in beiden Fällen in ihrer durch einen der Fortpflanzung analogen Vorgang vermittelten Aufeinanderfolge und Vermehrung einen Generationswechſel untergeordneter Art darſtellend. Nach dem Grundſatze, daß blos das Individuum realiter exiſtire, müßten diejenigen, welche das Individuum der Pflanze blos in der Zelle anerkennen, die Zellen der Pflanze allein für reale Weſen erklären, den Pflanzenſtock, den Sproß, das Blatt u. ſ. w. aber für weſenloſe Aggregate. Allein wo bleibt die Individualität der Zelle, als äußere Erſcheinung, wenn wir ſehen, daß ſelbſt dieſe ihre Verwandlung, ihre ſucceſſive Erneuerung hat, ſo daß ſie, äußerlich betrachtet, nicht dieſelbe bleibt, ſondern ſtets eine andre wird, ſo lange die Lebensthätigkeit in ihr andauert? Die Realität läßt ſich ſomit nirgends, auch nicht im kleinſten Kreiſe, unmittelbar erfaſſen in der abgeriſſenen Erſcheinung, ſondern überall nur *mittelbar* in der Anerkennung des die Erſcheinung in ihrem Zuſammenhang wirkenden Weſens. Wie nun das Individuum ſich realiſirt durch eine zeitliche Succeſſion von Bildungen und räumliche Theilung in untergeordnete Glieder, eben ſo realiſirt ſich die Species in einer durch die Individuen dargeſtellten Gliederung höherer Ordnung, vermöge welcher ſie, eben ſo wie das Individuum, in zeitlicher Folge und räumlicher Ausbreitung ihren Formenkreis durchläuft. So realiſirt ſich, als weiteres übergeordnetes Ganze, die Gattung durch den Kreis der Arten, die Familie durch die Gattungen u. ſ. w. So realiſirt ſich endlich die ganze Natur durch den Entwicklungsproceß, der alle Glieder ihres Organiſmus nebeneinander und nacheinander zum Daſein bringt, und das Ganze jedes Gliederſyſtems in allen dieſen Kreiſen iſt in ſeiner Darſtellung durch die Glieder gewiß nicht weniger real zu nennen, als die Theile, die ohne das Ganze nicht wären. Soll die Behauptung, daß blos das Individuum real ſei, eine Bedeutung haben, ſo müſſen wir auch die Arten, Gattungen, Familien, Claſſen und Reiche als Individuen höherer Ordnungen betrachten; eine Betrachtungsweiſe, welche in ſofern eine begründete genannt werden kann, als alle dieſe Gliederungen auf beſondern thatſächlichen Beſtimmungen des Naturlebens beruhen, ſo wie auch die Natur im Ganzen, wie ſie ſich auf unſerm Planeten geſtaltet hat, als eine individuelle zu betrachten iſt, die, wenn auch nach demſelben ewigen Urbild geſchaffen, doch gewiß ihre eigene, von der Natur auf andern himmliſchen Sphären verſchiedene Art und Weiſe beſitzt.“ — Wie ſchon oben bemerkt, iſt bei dieſen Unterſuchungen über den Artbegriff die Pflanze und das Thier in den Vordergrund gerückt worden. Durch Mohs hat ſich aber das Mineralreich in gleicher Weiſe geltend gemacht. Ein Oeſtreichiſcher Mineraloge, P. v. Holger, faßt in ſeinen oryktognoſtiſchen Studien, Wien 1853, S. 16, das Ergebniß in folgende Worte zuſammen: „Da der mineralogiſche Charakter der Species vorzüglich und weſentlich in der Kryſtallgeſtalt liegt, die Zuſammenſetzung dabei zwar nicht unberückſichtigt bleiben darf, aber erſt in zweiter Linie zu ſtehen kommt, war es erſt dann möglich, eine wiſſenſchaftliche Species zu gründen, als uns Mohs gelehrt hatte, dem Anſchein nach verſchiedene Geſtalten dadurch zu vereinigen, daß wir ſie als Glieder eines und deſſelben Kryſtallſyſtems und einer und derſelben Kryſtallreihe auffaſſen, ſie ſonach als ein gleichartiges Ganzes anſehen können. Nur durch den vermittelnden Begriff Kryſtallſyſtem oder Kryſtallreihe, der allerdings ein intuitiver Begriff iſt, folglich auch eine anſchauliche oder ſchematiſche Idee genannt werden mag, war es möglich, das Ungleichartige als gleichartig anzuſehen. — Species iſt demnach ein von Außen ſcharf begränzter, im Innern zuſammenhängender Inbegriff gleichartiger Individuen.“ — Für eine weitere Behandlung dieſes wichtigen Thema's der Claſſification, in welcher der Artbegriff den Mittelpunct ausmacht, ſei hier noch auf die eben ſo gelehrten als ſcharfſinnigen Unterſuchungen von Jürgen Bona Meyer in ſeiner Schrift: Aristoteles Thierkunde, Berlin 1855, hingewieſen, wo im fünften Abſchnitt die Stufenordnung der Thiere und im ſechsten ein Vergleich der Ariſtoteliſchen Grundſätze der Stufenordnung mit denen der Neuzeit entwickelt iſt.

Dieſe Andeutungen werden hinreichend ſein, zu zeigen, wie die Naturwiſſenſchaft aus der unfruchtbaren Beſchränkung auf einzelne Merkmale, welche oft langwierige Streitigkeiten hervorrief, ſich ſelbſt dem lebendigen logiſchen Begriff genähert hat, ihn als das morphologiſche Princip anzuerkennen, ſo daß nicht einſeitige Beſtimmtheiten mit einander verglichen werden, ſondern die Einheit des Begriffs als Totalität ſich in ihre Unterſchiede entfaltet, indem ſie, während ſie für die Beſtimmung der wirklichen Art die Disjunction der Gattung durch den conträren Gegenſatz feſthält, zugleich für die nur formale Modification der der Art untergeordneten Differenzen die Coordination der bloßen Verſchiedenheit offen läßt. So angenehm es unſern Verſtand überraſcht, auch noch in der ſcheinbaren Verworrenheit des Mannigfaltigen Geſetz und Ordnung zu entdecken, ſo dürfen wir doch auch nicht vergeſſen, daß es in der Natur wie im Geiſt einen Spielraum gibt, auf welchem die Phantaſie, der Zufall, die Willkür walten und Uebergänge nach den verſchiedenſten Seiten hin bahnen, die als ſtreng logiſche Diſtinctionen zu behandeln Pedantismus wäre. Der Terminologie muß es hierbei vernünftigerweiſe geſtattet bleiben, in der Benennung den Unterſchied einzelner Seiten als charakteriſtiſch hervorzuheben, ohne damit den Begriff erſchöpfen zu wollen. Dies iſt in den ſeltenſten Fällen möglich und das Wort muß zum conventionellen Symbol werden. Die Naturwiſſenſchaft hat auch hierin außerordentliche Fortſchritte gemacht und es gelernt, aus dem Weſen, des Organismus die morphotiſchen Beſtimmungen abzuleiten und zu benennen, z. B. die Reproduction, Irritabilität und Senſibilität den Malakozoen, Arthrozoen und Oſteozoen als Eintheilung zu Grunde zu legen. Wenn nun die Thiere, in denen die Gliederung nach Außen hin durch Einſchnitte, Ringe, Gelenke, Flügel, Füße, Tracheen, Fühlfäden, Stacheln ſcharf hervortritt, Arthrozoen genannt werden, ſo ſoll damit natürlich nicht geſagt ſein, daß nicht auch bei den Malakozoen und Oſteozoen Glieder exiſtirten.

So lange eine Wiſſenſchaft noch nicht ihr wahrhaft morphologiſches Princip entdeckt hat, ſo lange fehlt ihr auch noch der wahrhafte Begriff. Kommt es dazu, ſo iſt die Entdeckung ſehr natürlich mit einer großen Umwälzung verbunden, weil die Wiſſenſchaft dann erſt diejenige allgemeine Einheit beſitzt, die ſich ſelbſt zur Beſonderung ihrer Unterſchiede beſtimmt. So war es in der Geologie, als Werner den Begriff der Schicht zum Leitfaden in ihr erhob; ſo in der Botanik, als Göthe die Metamorphoſe des Blatts in alle beſondere Formen der Pflanze nachwies; ſo in der Biologie, als Schleiden und Schwann die Zelle als das identiſche Formprincip der vegetabiliſchen und animaliſchen Hiſtologie entdeckten; ſo in der Staatswirthſchaft, als Smith in der Arbeit ſelber das wahrhaft ökonomiſche Princip auffand, dem ſich die Formen des Beſitzes unterordnen mußten u. ſ. w. — Je höher ein Daſein ſteht, um ſo mannigfaltigere Beſtimmungen verſammelt es in ſich und um ſo mannigfaltigere Beziehungen macht es möglich, kann ſich aber doch, trotz der Mannigfaltigkeit der Form, in die es äußerlich übergeht, in der Gleichheit mit ſich erhalten, wie ein Thier in allen Bewegungen, die es macht, doch immer daſſelbe Thier bleibt. Die Mannigfaltigkeit der Form wird oft große Schwierigkeiten machen und dazu verlocken, den Accent auf Beſtimmungen zu legen, die morphologiſch nicht entſcheidend ſind. Wir haben z. B. früher ſchon der Eintheilung der Affen in geſchwänzte und ungeſchwänzte als einer unzureichenden erwähnt. Man hat daher auch die Geſtalt und Anzahl der Zähne zur Unterſcheidung herangezogen oder die Verſchiedenheit des Habitus und der Lebensweiſe, nach welcher der Pavian mit dem Hunde, der Nachtaffe mit der Katze in Analogie tritt. Aber der Grundbegriff des Affen wird doch immer der eines vierhändigen Säugethiers ſein und deshalb die Hand bei ihm als das morphologiſche Element gelten müſſen. Da ſich nun aber die Hand vom Fuß durch den beweglichen Daumen unterſcheidet, ſo wird die Charakteriſtik zuletzt auf dieſen zurückkommen müſſen. Das Verhältniß des

Daumens zur Hand, der Hand zum Arm, des Armes zur geſammten Geſtalt giebt hier den Leitfaden ab.

Oft hat man, um für das Beſondere, wo es nur als partitive Coordination auftritt, eine Regel der Specification zu haben, dieſe in der Zahl geſucht. Faſt alle Zahlen ſind in den Wiſſenſchaften eine Zeitlang Mode geweſen. Aber dem Begriff ſind nur die Dichotomie, Trichotomie und Tetrachotomie weſentlich, weil ſie aus ihm ſelbſt entſpringen. Was darüber hinausgeht, fällt in die Unbeſtimmtheit der Polytomie, die entweder auf bloßer Permutation und Combination beruht oder die nur empiriſch aufgenommen werden kann, weil ihre Geneſis der Zufälligkeit der Umſtände angehört. Eine Zahl als ſolche kann gar nicht, wie wir uns in der Metaphyſik überzeugt haben, die Kraft eines conſtitutiven Princips beſitzen. Wenn alſo irgend eine Zahl nur, weil ſie dieſe Zahl iſt, als Begründung eines Artunterſchiedes gelten ſoll, ſo führt dies zu einem Zwange, wie dies z. B. Oken in der Naturgeſchichte mit der Sechszahl oder vielen Mythologen und Hiſtorikern mit der Zwölfzahl begegnet iſt.

Daß Etwas in ſeiner Art gut ſei, hat einen tadelnden Beigeſchmack. Beſſer, als ſeine Art, kann es doch eigentlich nicht ſein, denn als Einzelnes wird es ja durch ſeine Art beſtimmt. Es ſoll alſo nicht ſowohl die Einheit des Einzelnen mit ſeiner Art getadelt, als vielmehr die Art mit der Art verglichen werden. Innerhalb ſeiner Art iſt Etwas gut, denn es kann ja nicht außerhalb ſeiner Art ſein, aber wie gut es auch ſei d. h. wie ſehr es auch die Art zum Inhalt habe und wie entſchieden es ſie zum Ausdruck bringe, ſo kann eben die Art ſelber, im Verhältniß zu einer andern, eine geringe ſein. Wie vollkommen dann auch das Einzelne ſei, ſo iſt es doch nur in ſeiner Art, d. h. in ſeiner Beſchränktheit, gut. Auch der vollendetſte Eſel bleibt immer ein Eſel, wohingegen auch der ſchlechteſte Löwe immer ſchon ein Löwe iſt. Ein Buch iſt in einer Art gut, wenn es einen gewiſſen beſchränkten Zweck erfüllt, z. B. zur Unterhaltung heranwachſender Mädchen zu dienen; abgeſehen hiervon kann es einen ſehr geringen Werth haben. Nur in dieſer Art oder nur in ſeiner Art gut ſein, enthält alſo den Nebenbegriff der Beſchränktheit und daher iſt, wie Rameau's Neffe verſichert, eine espèce zu ſein, in der Geſellſchaft von allen Spitznamen der fürchterlichſte.

Als die beſondern Unterſchiede des allgemeinen Begriffs ſind die Arten einander coordinirt, aber der Allgemeinheit ſubordinirt, die jedoch ſelbſt wieder einer andern Allgemeinheit ſubordinirt ſein kann, worin eben das Verhältniß liegt, welches wir Relativität des Beſondern nennen.

In einer beſtimmten Beziehung muß aber das Verhältniß immer auch ein beſtimmtes logiſches ſein. Hierin muß man ſich nicht irren laſſen, obwohl ein Grund zu ſolcher Irrung vorliegt, indem der allgemeine Begriff nämlich entweder als der abſtracte oder als der concrete exiſtiren kann. Das Allgemeine, von welchem ausgegangen oder zu welchem zurückgegangen wird, kann das eine oder das andere ſein. Wenn von dem Einzelnen durch das Beſondere zu dem Allgemeinen aufgeſtiegen wird, ſo iſt dies das Abſtractallgemeine, wie der Begriff Weltkörper, Mineral, Pflanze, Thier, Menſch, Religion u. ſ. w. überhaupt. Wird hingegen vom Abſtractallgemeinen zu einem Concretallgemeinen fortgegangen, ſo muß daſſelbe alle Arten nicht nur an ſich in ſich faſſen, ſondern es muß ſie in ſich auf poſitive Weiſe vereinigen. So iſt z. B. der Begriff des Planeten der des concret allgemeinen Weltkörpers, weil er die Bewegungen und Eigenſchaften der andern Arten der Weltkörper in ſich als concrete Einheit zuſammenſchließt. So iſt die Dikotyledone diejenige Art der Pflanze, die alle übrigen Formen und Arten der Pflanze auf concrete Weiſe vereinigt. Eine Urpflanze, die alle vegetabiliſchen Organe in ſich mit gleicher Stärke zuſammenfaßte, exiſtirt nicht. Eine ſolche ſogenannte Idealpflanze konnte man zwar malen, aber wachſen konnte ſie nicht. In der Dikotyledone iſt jedoch enthalten, was mit der Vorſtellung einer Urpflanze geſucht wird. Vergleicht man alſo den Begriff der Pflanze überhaupt mit dem der dikotyledoniſchen Pflanze, ſo iſt jener der abſtracte, dieſer der concrete. Unter jenen ſind alle Pflanzen an ſich ſubſumirt; in dieſem aber ſind ſie integrirt. Jener iſt, wie man ſagt, der weitere, dieſer der engere Begriff, aber dieſer ſteht durch die Totalität ſeines Inhalts als der höhere, jener als der niedrigere da.

Die formale Logik pflegt die Abſtraction zu bevorzugen, aber die Idee befriedigt ſich erſt im Erreichen des Concretallgemeinen. Wir laſſen hier gewöhnlich andere Kategorien eintreten, den Comparativ zu beſtimmen, wobei es gleichgültig iſt, ob für hoch auch tief, für niedrig auch flach oder leer geſagt iſt. Bald iſt es die äſthetiſche Vollkommenheit in der Größe oder Schönheit der Erſcheinung des Begriffs, bald auch die ökonomiſche Wichtigkeit im Haushalt der Natur oder der Geſchichte, nach denen wir dieſen Comparativ beſtimmen. So iſt die Palme, wie ſchon einmal erinnert, als äſthetiſche Erſcheinung eine viel herrlichere, als die Blattlaus, die auf ihr herumkriecht, aber dennoch ſteht dieſe, vom Standpuncte der Natur aus, als die höhere Gattung da und beweiſ't dies auch thatſächlich dadurch, daß ſie die Palme zum Mittel ihrer Exiſtenz macht. So ſteht das Eiſen ökonomiſch im Haushalt der Natur höher als das Gold, obwohl dies als Erſcheinung das vollkommnere und ſchönere Metall iſt und von dieſer Seite das Eiſen überragt. Früherhin hielt man die lineare Steigerung der Scala feſt oder klomm auch die Sproſſen der Leiter niederwärts. In Rückſicht aber auf den Unterſchied der Vollkommenheit hat man neuerdings die Coordination von Reihen in der Weiſe ſich gedacht, daß jede für ſich bis zu einem Maximum der Vollendung aufſteige, der dann mit einem andern Maximum verglichen werden könne. Allein bei einer ſolchen Coordination kann nicht ſtehen geblieben werden, wenn man nicht blos äſthetiſche oder utiliſtiſche Geſichtspuncte in's Auge faßt, denn logiſch muß eine Subordination ſtattfinden, wende ſie ſich nun zu dem abſtract oder zu dem concret Allgemeinen. Die Feſtigkeit ſowohl als die Beweglichkeit des Artbegriffs kann daher ihre vollſtändige Erledigung erſt im Begriff der Methode und des Syſtems finden. Nichts Unwiſſenſchaftlicheres, nichts der objectiven Wahrheit Widerſtrebenderes kann gedacht werden, als die Annahme, daß alle Entwicklung die Monotonie eines abſtracten Schema's durchführen müſſe oder auch die Vorſtellung, daß mit der Immanenz der logiſchen Beſtimmungen der Nothwendigkeit der Sache Gewalt angethan werde. Dem abſtracten Verſtande, der nur auf äußerliche Ordnung und Regelmäßigkeit reflectirt, will es nicht in den Sinn, daß nicht immer daſſelbe Schema a b c ſich wiederholen ſolle und der abſtracten Phantaſie ſagt es umgekehrt nicht zu, daß eine unbeugſame Nothwendigkeit den Zuſammenhang der Gedanken beſtimmen ſolle, ſobald ſie die Wahrheit zu ihren Inhalt machen wollen. Die Idee organiſirt ſich — gegen die Erwartungen des abſtracten Verſtandes — ſelbſt auf das Mannigfaltigſte, aber die Idee befolgt auch, gegen die Vorausſetzungen der abſtracten Phantaſie, in ihrer Freiheit die ſtrengſte logiſche Nothwendigkeit. Die verſchiedenſten Kategorien können mit einander in Verhältniß treten, aber dieſe Möglichkeit kann ſich nur auf dem Grunde beſtimmter Nothwendigkeit verwirklichen. Jenes iſt kein Fehler, keine Inconſequenz des dialektiſchen Denkens, worin es Willkür bewieſe oder ſich corrigirte. Dies aber iſt eine vom Begriff des Denkens unzertrennliche Beſtimmung. Dr. Schmid in ſeiner Entwicklungsgeſchichte der Hegelſchen Logik, Regensburg 1858, will dem Denken das Vorrecht ſubjectiver Combination erhalten, indem er dagegen proteſtirt, daß es an die Folge der Kategorien in der ſyſtematiſchen Ordnung der Logik gebunden ſein ſolle. Er erinnert an die verſchiedene Faſſung und Umgeſtaltung, welche die nämliche Kategorie in der Hegelſchen Schule ſelber erfahren habe, obwohl doch der Begriff eine Selbſtbewegung haben ſolle, in welche das individuelle Thun ſich nur vorbehaltlos zu verſenken habe. Er ſagt S. 247. „In Wahrheit ſind ſie aber beſtändige Dementis jener Vorausſetzung, die an ſich ſelber ihren Widerſpruch offenbar macht. Sie erheben ſich nicht über ihn durch die höhere Einſicht, daß die Darſtellung der logiſchen Nothwendigkeit und ihre Methode eine vom individuellen Denken, ſeiner Bildung und ſeiner hiſtoriſchen Stellung mitabhängige ſei und ſich nie ganz in bloße logiſche Nothwendigkeit jenſeits alles individuellen Denkens auflöſen laſſe. So wenig es ein abſolutes Sprachſyſtem gibt, ſo wenig gibt es ein abſolutes Gedankenſyſtem. Das ſollte nun ein für allemal klar ſein. — Die reichſte Quelle ſolcher Treubrüche an der dialektiſchen Methode, ſolcher Durchlöcherungen derſelben, bildet die Vorausſetzung, daß die Kategorien in ihrer Entwicklung vom Abſtracten zum Concreten nur eine einzige unvermeidliche Linie, ſo zu ſagen die heilige Schwanenlinie des logiſchen Syſtems beſchreiben können. Als ob das individuelle Denken ſich ſeiner gänzlich zu begeben und nur dieſe heilige Linie der Nothwendigkeit nach zu beſchreiben hätte! Als ob der Olympiſche Reigen der logiſchen Göttergeſtalten ſich nur in dieſem eintönigen Kreiſel drehen könne ohne die Freiheit anderweitiger Gruppirungen! Als ob das individuelle Denken nur dieſen in gleicher Ordnung endlos wiederkehrender Geſtalten zuſehen und in der Langeweile dieſes Reigentanzes ſeiner ſelbſt zu vergeſſen hätte! Als ob das Kategorienſyſtem nur eine große Tonleiter wäre, an welcher das Denken Sproſſe für Sproſſe auf oder abzuklimmen hätte! Als ob die Monotonie dieſer Bewegung die himmliſche Muſik wäre! Als ob der Genius dieſer Muſik nicht über das erdrückende Einerlei der Scalabravour hinaus zum freien Walten der Accorde ſich erheben dürfte!" Dieſer rhetoriſche Pomp eifert dagegen, daß die Beſtimmung der Nothwendigkeit in dem Begriff der Sache ſelbſt liegen und das ſubjective Erkennen ſich ihm unterordnen ſolle. Schmid kämpft für die Freiheit des individuellen Denkens. Man ſieht aber wohl, daß Schmid dieſe für alle ächte Wiſſenſchaft unerläßliche Forderung mit der Freiheit verwechſelt, die für die künſtleriſche Seite der Darſtellung auch als Ausdruck der Individualität offen bleiben muß. Daß es aber kein abſolutes Gedankenſyſtem geben ſolle, würde heißen, daß eine Wiſſenſchaft der Logik unmöglich ſei. Es ſoll auch kein abſolutes Sprachſyſtem geben, weil jede empiriſche Sprache individuell iſt. Aber der Begriff der Sprache, der Etymologie, der Redetheile, der Syntax u. ſ. w. überhaupt muß doch ein abſolutes Syſtem ausmachen. Der Begriff des Subſtantivums und Adjectivums, des Verbums, der Conjunction, des Zahlworts u. ſ. w. iſt ein ſchlechthin allgemeiner, welche Form er auch in einer beſtimmten Sprache annehme oder wohl gar darin fehle. Die Accorde der Muſik aber, die herangezogen werden, ſind doch gewiß nicht ohne Nothwendigkeit möglich, denn ſchon ein einzelner Accord beſtimmt die Einheit der ihm immanenten Töne. Der Muſiker hat keine Gewalt darüber. Er hat ebenſo das Zuhören zu dieſer Harmonie, wie Hegel vom Philoſophen geſagt hat, daß die Selbſtbeſtimmung des Begriffs ihm nur das Zuſehen übrig laſſe, was er doch nun und nimmermehr ſo gemeint hat, als ob der Philoſoph ſein ſubjectives Denken in Ruheſtand verſetzen könne oder gar ſolle. Das ſubjective Denken kann natürlich von ſehr verſchiedenen Kategorien aus in einem beſtimmten Fall anfangen. Hat es aber von einer den Anfang gemacht und bewegt es ſich in der That denkend weiter, dann wird auch die Nothwendigkeit, die in der Kategorie ſelber liegt, nicht lange auf ſich warten laſſen, ſei es in aufſteigender, ſei es in abſteigender Linie. Die wechſelſeitige Unterſtützung der Kategorien entzieht ſich in der wiſſenſchaftlichen Beweisführung der Willkür des ſubjectiven Denkens und begründet ſich ſelbſt durch die Natur der Sache. Wenn Schmid den Glauben, daß ein abſolutes Syſtem der logiſchen Idee möglich ſei, mit Beifall als einen unwiſſenſchaftlichen Aberglauben verſpotten läßt, ſo iſt ſein Unglaube an die Verwirklichung einer ſolchen Möglichkeit noch viel unwiſſenſchaftlicher.

Drittes Capitel.

Die Einzelheit.

Die Allgemeinheit realiſirt ſich als beſondere in der Einzelheit. Das Allgemeine und das Beſondere haben, wie gezeigt worden, Realität, aber dieſe Realität *erſcheint* erſt durch die Vermittelung des Einzelnen als *Wirklichkeit*. Im Einzelnen bezieht ſich der Begriff auf ſich ſelbſt als die *Totalität ſeiner Momente*.

Die Schwierigkeit für die richtige Würdigung des Begriffs des Einzelnen liegt daher darin, den *allgemeinen Begriff* deſſelben von ſeiner *individuellen Exiſtenz* zu unterſcheiden. Die Wiſſenſchaft an und für ſich nämlich kommt als ſyſtematiſche zwar zum Begriff des Einzelnen und ſubſumirt demſelben alle empiriſche Vereinzelung, aber dieſe ſelbſt läßt ſie außerhalb ihrer Grenze liegen. Sie fällt zunächſt der Anſchauung anheim. Der Begriff des Einzelnen an ſich kann nur ein allgemeiner ſein, aber die Exiſtenz des Einzelnen als concrete iſt eine zugleich individuelle.

Wenn alſo die Wiſſenſchaft bei dem Begriff des Einzelnen überhaupt ſtehen bleibt und ſich nicht auf die Mannigfaltigkeit ſeiner Realität im Individuellen einläßt, ſo iſt das keine Schwäche derſelben, als ob es ihr nämlich ſchlechthin verſagt wäre, ein gegebenes, empiriſches Einzelne zu durchdringen, ſondern es liegt im Begriff der Wiſſenſchaft, ſich, auch für den Begriff des Einzelnen, allgemein zu verhalten. Das, was den begreiflichen Inhalt des Einzelnen ausmacht, iſt das Begriffliche des Allgemeinen und Beſondern. Das, was das Einzelne wieder vom Einzelnen unterſcheidet, iſt das Individuelle, das Einzige. Dies kann das Erkennen ſich ebenfalls zum Gegenſtand machen. Die Wiſſenſchaft kann, wenn ſie will, ſich darauf einlaſſen und braucht es keineswegs von ſich auszuſchließen. Sie kann die Individualiſirung des Beſondern bis in die feinſten Abzweigungen verfolgen. Allein dies Geſchäft der philoſophiſchen Durchforſchung der Empirie in der Natur wie in der Geſchichte iſt ein anderes, als das Aufſuchen und Feſtſtellen der Begriffe an und für ſich, die ihrem Weſen nach allgemein ſind. Die ſpeculative Wiſſenſchaft, die es nur mit dem Begriff der Idee überhaupt zu thun hat, unterſcheidet ſich von der hiſtoriſchen dadurch, daß jene zwar bis zum Begriff der Einzelheit vordringt, dieſe aber auch die individuelle Geſtaltung derſelben ſich zum Gegenſtande macht. Es iſt ſehr wichtig, ſich dieſen Unterſchied zu verdeutlichen, um ihn in der Behandlung der Wiſſenſchaft feſtzuhalten, und Vermiſchungen monſtröſer Art, wie die neuere Zeit ſo viele geſehen, zu entfernen. Das Einzelne iſt für das Erkennen keine Grenze, bei welcher das Unverſtändniß, die Begriffloſigkeit, anfangen müßten, ſondern es iſt nur zwiſchen ſeinem Begriff überhaupt und zwiſchen der Modification zu unterſcheiden, die es in der unbeſtimmten Mannigfaltigkeit ſeines empiriſchen Daſeins empfängt. Nichts hindert die Wiſſenſchaft, auch dieſe zu erfaſſen, allein ſie abſtrahirt von derſelben, weil hier die Kategorie der Verſchiedenheit eintritt, die in's Unendliche ausläuft. Keineswegs unterſchätzt deshalb die Philoſophie das Individuelle, wie ihr ſo oft vorgeworfen wird, vielmehr verſteht ſie erſt daſſelbe vollkommen zu würdigen, weil ſie auch ſeinen allgemeinen Gehalt zu beurtheilen vermag.

Die Logik vollends, die mit dem Begriff des Begriffs zu thun hat, kann ſich nur mit den allgemeinen und nothwendigen Beſtimmungen deſſelben beſchäftigen. Sie begreift die Einzelheit als die nothwendige Form, in welcher die Allgemeinheit durch die Vermittelung der Beſonderheit ſich auf ſich ſelbſt als Subject bezieht, allein ſie kann ſich direct nicht mit empiriſchen Individuen befaſſen, wie die Geometrie den Begriff des Triangels aufſtellt, ohne ſich um die concrete Form zu bekümmern, in welcher derſelbe als individuelle Wirklichkeit exiſtirt. Dieſe Beſtimmtheit, in welcher der allgemeine Begriff ſich realiſirt, fällt in die Anſchauung, im Verhältniß zu welcher der Begriff auch des Einzelnen als ein abſtracter erſcheint. Wir haben vorhin bei dem Begriff des Beſondern ſchon der Sprache erwähnt, daß von ihrem Begriff eine allgemeine Wiſſenſchaft möglich ſei. Wie ſich aber die Elemente der Sprache in einer beſtimmten Sprache geſtalten, fällt in die hiſtoriſche, comparative Sprachwiſſenſchaft. Als Sprachwiſſenſchaft überhaupt wird ſie z. B. den Begriff eines Deponens, eines Mediums, eines Optativs, eines Aoriſts, eines Duals u. ſ. w. entwickeln müſſen; ob aber in einer empiriſchen Sprache dieſe Formen ſich finden, iſt Sache der hiſtoriſchen Forſchung. Es kann ſogar vorkommen, daß eine Sprache ſolche Formen beſeſſen, aber verloren hat, wie die Deutſche z. B. als Gothiſche noch den Dual beſaß. Als ſpeculative Durchdringung der empiriſchen Wirklichkeit wird die Wiſſenſchaft die einzelne, gegebene Sprache auf die Idee der Sprache beziehen müſſen, ſo daß die verſchiedenen Momente derſelben als Ausgangspuncte für die verſchiedenen Stufen der Sprachbildung ſich ergeben werden, indem iſolirende, agglutinirende und flectirende Sprachen ſich unterſcheiden. In ſolcher Mannigfaltigkeit der Geſtaltung iſt uns das Einzelne nicht unbegreiflich, allein als das Empiriſche ſetzt es den Begriff des Einzelnen zugleich als einen individuellen, wie z. B. die Chineſiſche und die Altägyptiſche Sprache als iſolirende Wurzelſprachen beide monoſyllabiſche, aber jede mit einem andern Syſtem der Lautbildung ſind.

Wenn das gemeine Bewußtſein den hier angegebenen Unterſchied des Einzelnen überhaupt von ſeiner individuell-empiriſchen Exiſtenz überſieht, ſo ergeht es ſich leicht in Anklagen gegen die Wiſſenſchaft, daß ſie, in ihrer logiſchen Abſtraction, das Individuelle, in welchem erſt die rechte Fülle des Lebens erſcheine, verkenne, daß ſie es ignorire, mißachte, tödte. Allein dieſe Anklage, die auf das Stärkſte gegen die Hegel'ſche Philoſophie zumal gerichtet werden, iſt völlig ungerecht, weil die ſyſtematiſche Wiſſenſchaft im Unterſchied von der hiſtoriſchen das Einzelne nur als allgemeinen Begriff aufſtellen kann, ohne daß es dem Erkennen deshalb verwehrt iſt, ein Einzelnes, wie es ein empiriſches iſt, ebenfalls zu durchdringen: dies Gebirge, dieſen Charakter, dieſe Handlung, dieſe Religion, dies Kunſtwerk u. dgl. m. Geht die Wiſſenſchaft mit Ernſt auf eine Durchforſchung des Individuellen ein, ſo pflegt ihr gewöhnlich umgekehrt der Vorwurf gemacht zu werden, daß ſie mit ihrer Analyſe allen Genuß zerſtöre, daß ſie das Individuelle durch ihre Conſtruction gewaltſam verzerre, indem ſie ihre Idee in daſſelbe hineinlege, u. ſ. w. Conſequent ſollte es alſo gar nicht zu einer wiſſenſchaftlichen Durchdringung der empiriſchen Wirklichkeit kommen. Das Erkennen ſollte im begriffloſen Fühlen und Anſchauen ſtehen bleiben. Als ein empiriſches iſt alles Einzelne auch ein individuelles, weil es nothwendig Elemente in ſich hat, die es von jedem andern Einzelnen derſelben Art unterſcheiden und es zu dieſem Einzelnen machen. Die Wiſſenſchaft als ſyſtematiſche kann dieſe Fülle der Vermannigfaltung, die durch ihren Wechſel der Welt der Erſcheinungen einen ſo großen Reiz verleihet, nicht in ſich aufnehmen, allein es iſt, wenn ſie dies nicht thut, kein Unvermögen von ihr, ſondern Erkenntniß des Unterſchiedes zwiſchen dem Begriff, wie er als allgemeiner der ſyſtematiſchen Wiſſenſchaft angehört und zwiſchen ihm, wie er ſich empiriſch individualiſirt. Dieſe Individualiſirung iſt an ſich, potentia, im Begriff des Einzelnen mitgeſetzt, macht aber actu den Gegenſtand der Erfahrung aus, die, um ihn zu begreifen, auf den Begriff ſelber zurückgehen muß. Dies iſt kein Widerſpruch. Man ſagt z. B., daß die Pſychologie den Begriff des Temperaments im Allgemeinen und im Beſondern aufſtelle, daß aber im Einzelnen Niemand exiſtire, der mit ſeinem empiriſchen Temperament dem Begriff der Wiſſenſchaft entſpreche. Die Reinheit des Begriffs ſei alſo eine ſubjective Abſtraction, welche die individuellen Abſchattungen weglaſſe. Aber die Wiſſenſchaft als ſolche kann nur angeben, daß die Eigenthümlichkeit eines beſondern Temperaments im Einzelnen durch das Geſchlecht, das Alter, die Art der Ernährung und Beſchäftigung, durch die Bildung und ſittliche Haltung in's Unendliche hin individualiſirt werde, ſo daß jedes empiriſche Temperament als Erſcheinung wieder eine Welt für ſich iſt. Soll ein ſolches als ein gegebenes begriffen werden, z. B. das eines Sokrates oder Alkibiades, ſo wird man finden, daß die conſtitutiven Elemente eines beſtimmten Temperaments durch alle jene Factoren individuell temperirt werden und nach verſchiedenen Seiten den Schein hervorbringen können, als ob das Temperament, wie man ſich oft ausdrückt, ein aus verſchiedenen Temperamenten *zuſammengeſetztes* ſei, was ein Widerſpruch mit dem Artbegriff ſein würde.

Die Scholaſtik unterſchied das Einzelne als das *intelligibele* und als das *reale*. Das intelligibele war ihr das bloße Abſtractum des Einzelnen überhaupt als das Subject des Urtheils; das reale war ihr das empiriſche Subject als ein dieſes, als eine haecceitas. Sie mußte auf dieſen Unterſchied kommen. Wenn ſie aber als *Realismus* behauptete, daß das Allgemeine als das universale ante rem, die Subſtanz des Realen und das Einzelne die gegen das Weſen zufällige Form ſei, daß alſo die Petreitas vor dem Petrus exiſtire, ſo vergaß ſie, daß das Einzelne zum Allgemeinen nicht von Außen hinzukommen kann, daß vielmehr das Allgemeine ſich ſelbſt zur Vereinzelung beſtimmt. Dieſer Menſch, Petrus, würde gar nicht exiſtiren, wenn nicht die Gattung der Menſchen exiſtirte. Da nun Petrus ein bloßer Name iſt, ſo iſt Petreitas gar kein ſpecifiſcher Begriff, ſondern in der That eine bloße Abſtraction. Umgekehrt, wenn die Scholaſtik als *Nominalismus* behauptete, daß nur das Einzelne Subſtanz und das Allgemeine als das universale post rem eine ſubjective Abſtraction ſei, wie eben die Petreitas von allen Petern, ſo vergaß ſie das Allgemeine und Beſondere als den nothwendigen Inhalt des Einzelnen. Ein Nurallgemeines, das nicht als ein Einzelnes exiſtirte, iſt eine eben ſolche Unmöglichkeit, als ein Nureinzelnes, das nicht zugleich ein Allgemeines wäre. Wenn ein Wirkliches jene oder dieſe Tendenz einſchlägt, ſo widerſpricht es damit dem Begriff und zerſtört ſeine Exiſtenz. Im Begriff der Allgemeinheit liegt ſchon die Einzelheit und umgekehrt. Das Einzelne wird nicht allgemein, ſondern iſt das Allgemeine. Die Pflanze iſt als das Wirkliche eine, reſpective dieſe Pflanze, und dieſe Pflanze iſt zugleich Pflanze überhaupt. Die Poeſie iſt als wirkliche ein Gedicht als dieſes, und dies Gedicht iſt zugleich Poeſie überhaupt. Die Freiheit des ſubjectiven Denkens kann zwar bei dem Allgemeinen vom Einzelnen, bei dem Einzelnen vom Allgemeinen abſtrahiren, aber ſie kann durch ihre Abſtraction das Einzelne ſo wenig zum Allgemeinen machen, als das Allgemeine durch ihre Reflexion in ein Einzelnes verwandeln, weil Allgemeinheit und Einzelheit die an ſich identiſchen Extreme des Begriffs überhaupt und daher von einander untrennbar ſind. Die Scholaſtiker nehmen allerdings ſolche abrupte Abſtractionen, wie albedo, dulcedo, triangularitas, magnitudo, Petreitas u. ſ. w. an und fragten, ob die albedo als eine allgemeine Subſtanz exiſtire, aus welcher das Einzelne Weiße durch Theilnehmung hervorgehe? Dies iſt natürlich ſo unmöglich, als daß die Pflanzenheit, Thierheit, Großheit, Tugendhaftigkeit u. ſ. w. eine Exiſtenz an ſich zu haben vermöchten, ohne als eine Pflanze, ein Thier, ein Großes, eine Tugend zu exiſtiren. Die Nominaliſten accentuirten deshalb die Realität des Einzelnen, irrten ſich aber darin, die Allgemeinheit als eine blos ſubjective Abſtraction zu nehmen.

In der That iſt alſo die Einzelheit die abſolute Form, in welcher das Allgemeine und Beſondere beſtimmte Wirklichkeit haben. Sie iſt die Objectivität des Begriffs, die Monade, die in ihrem Fürſichſein concrete Totalität iſt. In der Welt der Erſcheinungen ſtoßen wir, wie wir richtig zu ſagen pflegen, überall auf das Einzelne, als den Kern der Phänomene, wie eine Wolke ſich in Milliarden hohler Nebelbläschen oder ein Nebelfleck des fernſten Himmels durch das Teleskop ſich in einzelne Sterne auflöſt. Das Einzelne iſt, formell genommen, natürlich auch ein Eins, aber dieſer ontologiſche Begriff genügt nicht für den Begriff des logiſch Einzelnen als des Subjectes, worin ſich das Allgemeine im Unterſchied von ſich ſelbſt erreicht. Als Subject iſt es in ſich Proceß, während das Eins als ein atomes relativ todt iſt. Das Eins iſt in der Einheit des Einzelnen nur ein Moment ſeines Entſtehens und Vergehens, ſeines Bildens als Fortbilden und Rückbilden, aber ein Eins als ein in ſich abgeſchloſſenes und deshalb zählbares Daſein iſt das Einzelne auch. Alles, was wir Maſſe nennen, beſteht endlich aus Einzelgebilden, die entweder elaſtiſche und flüſſige Kugeln oder Kryſtalle oder Zellen ſind.

Man bedient ſich in der Wiſſenſchaft des Ausdrucks, daß die Homogennität des Allgemeinen durch die Specification des Beſondern in die Continuität der Form des Einzelnen übergehe. Dieſe Continuität der Form wird das Kriterium, das Einzelne einer Art und durch dieſe einer Gattung zu ſubſumiren. Was ein Einzelnes ſei, läßt ſich nur durch ſeine Art und Gattung angeben. In den Naturwiſſenſchaften ſagen wir daher auch für das Erkennen der Art, welcher ein gegebenes Individuum angehört, Beſtimmen ſchlechtweg. Das allen Arten Homogene der Gattung und das jede Art unterſcheidende Specifiſche muß ſich in die Individuen continuiren und zwar muß dies in einer conſtanten Form geſchehen, weil ſie die Grenze iſt, bei welcher die Entwickelung des Begriffs anlangt, indem ſie zur Einzelheit ſich erſchließt. Mit einer andern Form würde die Identität des Begriffs zweifelhaft werden. Hier aber iſt es, wo das Verhältniß der Einheit des Begriffs richtig verſtanden werden muß, weil bei allem Organiſchen und Geiſtigen eine Metamorphoſe möglich iſt, welche daſſelbe Individuum in einer Abfolge verſchiedener Formen erſcheinen laſſen kann, ohne die Identität des Individuums zu unterbrechen. Schon in dem mineraliſchen Organismus iſt eine Dimorphie und Polymorphie möglich. In dem vegetabiliſchen und animaliſchen iſt die Folge der verſchiedenen Formen im Voraus durch den Begriff der Art des Individuums beſtimmt. Der Unterſchied der Form gehört dann ſelber zur Form des Organismus, der in der Reihe ſeiner verſchiedenen Geſtalten eben ſo viele Stufen ſeiner Entwickelung durchläuft, wie der Froſch als Kaulquappe mit Kiemenathmung, zwei Füßen und einem Schwanz noch als Fiſch exiſtirt, bevor er in dieſer Form ſich zum Amphibium verſelbſtſtändigt. Nicht ſo ſcharfe, aber doch tiefgreifende Formunterſchiede werden durch die Altersſtufen und in der geiſtigen Production durch die verſchiedenartigen Gattungen und Behandlungsweiſen hervorgebracht, in welche daſſelbe Subject ſich ſucceſſiv auslegen kann, ſo daß wir zuweilen ganz unwillkührlich geſtehen, denſelben Autor in einer andern Schrift, denſelben Künſtler in einem andern Werk, denſelben Schauſpieler in einer andern Rolle, denſelben Menſchen in einer andern Handlung nicht wieder erkannt zu haben. Bei einer nur äußern Vergleichung der verſchiedenen Formen würden wir zweifeln, in ihnen ein identiſches Subject vor uns zu haben. Wie verſchieden ſind nicht bei den Inſectenverwandlungen die Formen der Made, der Puppe und des Schmetterlings! Wie verſchieden ſind nicht die Werke des jungen, kraftgenialiſchen, naturentzückten Göthe von denen des greiſen, maaßliebenden Eklektikers! Wiſſen wir ſchon, welche Metamorphoſe ein Weſen durchläuft, ſo erwarten wir ſchon als nach einem Geſetz bei der einen Form den Uebergang zur andern; im Gegenfall aber unterliegen wir oft langen und großen Täuſchungen. Die neuere Naturwiſſenſchaft hat uns eine Menge intereſſanter Entdeckungen geliefert, wie ein und daſſelbe paraſitiſche Thier als ein Wanderthier in verſchiedenen Organismen bis zu gänzlicher Unkenntlichkeit verſchiedene Formen annehmen kann, ſo daß ſie früherhin als verſchiedene Gattungen oder Arten aufgezählt werden konnten, wie z. B. der Blaſenwurm nur ein waſſerſüchtiger Bandwurm iſt; wie, ſehr komiſch, der in der Leber von Ratten und Mäuſen vorkommende Cysticercus nur eine verkümmerte Bildung des dickhalſigen Bandwurms der Katzen ausmacht; oder wie der geſchlechtsloſe Wurm diporpa, der an den Kiemen der Pfrille ſchmarozt, mit einem andern Individuum derſelben Gattung zu Einem Individuum zuſammenwächſt und ſich damit in den hermaphroditiſchen Doppelwurm, diplozoon paradoxon, verwandelt. Vorzüglich merkwürdig ſind in dieſem Betracht die Entdeckungen bei der ſogenannten andersartigen Zeugung der Ammenthiere, wie Steenſtrupp ſie witzig getauft hat, bei Salpen, Quallen und Meduſen. Hier ſcheint die Continuität des identiſchen Subjects inſofern aufzuhören, als die Individuen durch Zeugung anders geſtaltete aus ſich hervorbringen. Es könnte mithin das Daſein einer andern Art behauptet werden, wenn nicht eben dieſe heterogen ſcheinenden Individuen wiederum die urſprünglichen Mutterthiere hervorbrächten, mit denen derſelbe Verlauf von Neuem beginnt. Aehnliches, nur in beſchränkterem Umfange, bei den Blattläuſen.

Die Logik betrachtet die Modificationen, durch welche ſich das Einzelne vom Einzelnen als ein individuelles unterſcheidet, im Verhältniß zur Art und Gattung als das Unweſentliche. Das, was das Weſen eines Einzelnen im Allgemeinen ausmacht, iſt eben ſeine Gattung, ſo wie das Beſondere in ihm ſeine Art.

Der äſthetiſche Maaßſtab hingegen hebt die Eigenthümlichkeit des Individuellen hervor, weil in ihm die Originalität einer Erſcheinung liegt. Ein Einzelnes, das von andern Individuen ſeiner Art und Gattung ſich ſo gut als gar nicht unterſcheidet, iſt eben nur ein Exemplar ſeiner Gattung, von dem es gleichgültig iſt, mit welchem andern es vertauſcht werde. Das äſthetiſche Intereſſe ſchätzt dagegen das Einzelne um ſo höher, je mehr es als ein eigenthümliches ſich von andern unterſcheidet.

Jedes Moment des Begriffs iſt an ſich Totalität, aber im Einzelnen iſt das Allgemeine und Beſondere auf concrete Weiſe mitgeſetzt. Wenn daher das Allgemeine durch das Beſondere ſich zum Einzelnen fortbeſtimmt, ſo kann auch umgekehrt das Einzelne, weil es das Allgemeine und Beſondere ſchon als ſeine eigene Beſtimmtheit enthält, ſein Verhältniß zum Beſondern und Allgemeinen ausdrücklich herausſetzen. Bei dieſer Entwickelung denkt man gewöhnlich wieder nur an das ſubjective Zuſammenfaſſen des Einzelnen zum Beſondern, des Beſondern zum Allgemeinen, allein es darf nicht überſehen werden, daß in der Wirklichkeit dieſer Proceß ſich ebenfalls realiſirt. Das Einzelne wird zwar nicht ein Beſonderes und Allgemeines, denn es iſt dies ſchon; gerade hierdurch jedoch iſt es ihm möglich, ſeine Beſonderheit und Allgemeinheit auch als Erſcheinung zu ſetzen. Unmittelbar nämlich erſcheint es in ſeiner Eigenthümlichkeit als ein Nureinzelnes, mittelbar aber zeigt es, was es iſt, in ſeinem Verhalten nach Außen, worin es die Beſonderheit ſeines allgemeinen Weſens in beſtimmter Weiſe verwirklicht, ohne welche es gar nicht dies Individuum ſein würde. Ein Thier z. B. verhält ſich nach Außen in ſeiner Bewegung, in ſeiner Ernährung, in ſeinem Benehmen gegen andere Thiere als ein beſonderes. Alle Thiere, die zu derſelben Art gehören, haben auch die nämliche *Lebensart*. Es bringt aber auch durch Zeugung andere Individuen derſelben Art hervor und erhält damit ſeine Gattung, die nur in den Arten Exiſtenz hat, wie die Art nur in den Individuen. Oder der einzelne Menſch als dieſer Einzelne iſt unmittelbar ein nach Race, Stamm, Geſchlecht, Temperament und Anlage eigenthümlich beſtimmter. Er kann aber die in ihm an ſich vorhandene Beſonderheit realiſiren, indem er productiv wird und z. B. als Ackerbauer, Krieger, Kaufmann, Künſtler thätig wird. Dieſe Beſonderheit genügt aber noch nicht dem ihn immanenten Begriff des Menſchen nach ſeiner Allgemeinheit, denn dieſer erfordert, daß er ſich innerhalb ſeiner Beſonderheit zugleich auf eine dem Begriff des Wahren, Guten und Schönen ſchlechthin gemäße Weiſe verhalte, als worin er dasjenige hervorbringt, was allen Menſchen, d. h. der Gattung, nothwendig gemeinſam iſt, wie ſehr auch die Einzelnen in particulärer Beziehung von einander unterſchieden ſeien. Erſt mit dieſer Humanität erreicht der Einzelne ſeine wahre Allgemeinheit, denn die Humanität exiſtirt actu nicht außerhalb der Einzelnen. Wir ſagen daher von dem Einzelnen, daß er ſich über ſeine unmittelbare Natürlichkeit zur Beſonderheit ſeines Standes und zur Allgemeinheit der Humanität *erhebe*. Dies Erheben iſt kein *Abſtrahiren* vom Einzelnen, ſondern ein *Umbilden* zu dem an ſich ſchon in ihm vorhandenen Particulären und Univerſellen. Die elementare Allgemeinheit, die unmittelbar nur erſt natürliche Einzelheit iſt, geſtaltet ſich erſt in der ſelbſtbewußten Humanität zur concreten Allgemeinheit. Erſt der humane Menſch iſt der wirkliche, durch ſeine Realität ſeinem Begriff entſprechende. Dieſer pädagogiſche Weg der Verklärung des Einzelnen durch das Beſondere zum Allgemeinen iſt *der Weg der Geſchichte* als der in der Zeit erſcheinenden Entwickelung.

Geräth eine Gattung mit einer Gattung in Conflict, ſo kann ſie dies nur in ihren Arten; gerathen dieſe in Conflict, ſo können ſie es nur in ihren Individuen. Die Gattung ſelber erſcheint in den Individuen der Arten und wir bezeichnen daher ſie ſelber als *das allgemeine Individuum*. Mit dem Individuum meinen wir dann nicht ein einzelnes, ſondern eine Art oder Gattung, die alle Einzelnen unter ſich befaßt. Wir ſagen z. B. der Europäer verdränge in Nordamerika den eingeborenen Indianer; in der Wirklichkeit ſind es dieſe Engländer, Irländer, Deutſche u. ſ. w., welche mit dieſen Irokeſen, Huronen u. ſ. w. zuſammenſtoßen. Oder wir ſagen: Die graue Wanderratte, die im vorigen Jahrhundert eines guten Tages, aus Aſien kommend, über die Wolga ſetzte, verdrängt in Europa die ſchwarze bis jetzt hier heimiſche Ratte; in der Wirklichkeit ſind es dieſe beſtimmten grauen Ratten, welche dieſe beſtimmten ſchwarzen würgen.

Wenn in der formalen Logik behauptet wird, daß gewiſſe Begriffe *nur als allgemeine gedacht* werden können, ohne zur Beſonderung und Vereinzelung überzugehen, ſo iſt, was man in ſolchem Fall Begriff nennt, entweder nur eine fictive Vorſtellung der Phantaſie und daher eben ſo ein *nur Einzelnes* z. B. die Vorſtellung einer Hölle oder eines Atoms; oder man irrt ſich, weil es in der That ein Begriff iſt, wie z. B. wenn man den Raum, die Zeit, die Materie, die Menſchheit als ſolche Allgemeinheiten behauptet hat, denen dieſen Begriffen fehlt, geht man genauer auf ſie ein, keineswegs die Unterſcheidung von ſich ſelbſt. Der Raum beſondert ſich in ſeinen Dimenſionen und dieſe beſtimmen ſich zur Vereinzelung des Punctes fort. Oder die Menſchheit beſondert ſich in den Völkern und die Völker vereinzeln ſich in den Individuen.

Weil das Einzelne als wirkliches Subject das Beſondere und Allgemeine in ſich enthält, ſo muß es von dem abſtract Einzelnen als einem *nur Vereinzelten* unterſchieden werden. Ein Stückchen Papier, Holz, Stein, Leder, ein zufälliges Geräuſch, ein Flecken, eine Zahl, eine plötzliche Begierde u. ſ. w. ſind allerdings in ihrem vereinzelten Daſein durch die Vermittelung einer relativen Nothwendigkeit geſetzt, aber es iſt Thorheit, dergleichen als Begriffe deduciren zu wollen. Eben ſo verkehrt iſt es, zu meinen, man habe dem Begriff als logiſchen genügt, wenn man nur das Schema der Allgemeinheit, Beſonderheit und Einzelheit einem Inhalt aufheftet, ohne daß dieſe Beſtimmungen durch die immanente Nothwendigkeit ihres eigenen Zuſammenhangs ſich als ſolche erweiſen.

Der Begriff iſt aber nicht nur in ſich durch ſeine Momente unterſchieden, ſondern er unterſcheidet ſich ſelbſt in ſie und bezieht daher auch dieſelben auf einander. Dies Verhältniß, in welches er durch ſich zu ſich ſelber tritt, iſt das Urtheil.

Zweiter Abſchnitt.

Das Urtheil.

Erwägt man die wahrhafte Natur des Begriffs, ſo könnte es wünſchenswerth ſcheinen, für den Begriff ſeiner eigenen Beſonderung noch einen andern Ausdruck, als den des Urtheils, zu beſitzen, ſofern derſelbe uns zunächſt an die ſubjective Function unſeres Denkens, an das Urtheilen, erinnert und die ſelbſtſtändige Beziehung der Momente des Begriffs auf einander zurücktreten läßt. Im Griechiſchen heißt der Begriff überhaupt λόγος, νόημα, εἶδος und eine Begriffsbeſtimmung κατηγόρημα. Die Allgemeinheit heißt ὑποθέσις τοῦ καθόλου, γένος, γενότης; die Beſonderheit ὑποθέσις μερική, auch εἶδος; die Einzelheit ὑποθέσις ἐνική, ἰδιότης, ἴδιον, ἄτομον. Urtheil im objectiven Sinn heißt κατηγορία, indem κατηγορεῖν von κρίνειν unterſchieden wird. Das Subject des Urtheils iſt das ὑποκείμενον und das Prädicat deſſelben κατηγορούμενον, die Beziehung ſelber zwiſchen Subject und Prädicat ἀναφορά. Die Lateiniſchen Ausdrücke ſind hiervon Ueberſetzungen, die Deutſchen nicht völlig, aber doch größtentheils wieder Ueberſetzungen der Lateiniſchen. Hegel hat hier durch ein Wortſpiel aushelfen wollen, daß nämlich das Urtheil die Ur-theilung des Begriffs als ſeine urſprüngliche Selbſttheilung ſei. Allein im Urtheil iſt nicht blos vom Theilen, ſondern eben ſo ſehr vom Vereinen die Rede. Es bleibt daher, will man, was immer ein ſehr mißlicher Weg, nicht unerhörte Neuerungen in der Terminologie machen, nichts übrig, als das Wort Urtheil beizubehalten und es der Darſtellung zu überlaſſen, die eigene Unterſcheidung des Begriffs in der objectiven Beziehung ſeiner Momente von dem ſubjectiven Ausſprechen derſelben zu ſondern; eine Sonderung, die inſofern formell iſt, als das ſubjective Urtheil, wenn es ein wahres iſt, das objective Urtheil des Begriffs ſelbſt zu ſeinem Inhalt haben muß.

Das Urtheil iſt: 1) an ſich ſeinem allgemeinen Begriffe nach; 2) nach den beſondern Formen, in denen es ſich ſtufenweiſe entwickelt; 3) nach ſeiner Auflöſung in den Schluß, zu welchem es ſich aufhebt, zu betrachten.

Die Lehre vom Urtheil iſt in den Logiken zu einem Tummelplatz vieler kleinlicher Streitigkeiten geworden, weil man in ſie unter ſcheinbaren Anläſſen eine Menge von Beſtimmungen hineinziehen kann, die theils auf dem Gebiet der Metaphyſik, theils auf dem der Pſychologie, theils auf dem der Grammatik und Rhetorik ihre eigentliche Erledigung finden müſſen.

Von Seiten der Metaphyſik iſt es klar, daß die Kategorien derſelben allerdings in den Formen des Urtheils vorkommen müſſen. Hieraus folgt jedoch nicht, daß ſie auch hier erſt abgeleitet und entwickelt, vielmehr, daß ſie in ihrer Selbſtſtändigkeit vorausgeſetzt werden müſſen. Sein und Nichtſein, Qualität und Quantität, Identität und Unterſchied, Weſentlich und Unweſentlich, Ding und Eigenſchaft, Ganzes und Theil, Inhalt und Form, Subſtanz und Accidens, Urſache und Wirkung, Nothwendigkeit und Zufälligkeit, Zweck und Mittel, ſind keine logiſchen Beſtimmungen im Sinn des Begriffs als ſolchen, ſondern metaphyſiſche Kategorien, die im Begriff des Begriffs als der Einheit des Allgemeinen, Beſondern und Einzelnen aufgehoben ſind. Ueber dieſen Unterſchied kann kein Zweifel ſein. Die Arbeit an der Wiſſenſchaft wäre Danaidenqual, wenn nicht endlich, im Verlauf von Jahrtauſenden, Klarheit und Beſtimmtheit der Begriffe erreicht werden könnte. Die Kategorien machen eine als Metaphyſik in ſich abgeſchloſſene Sphäre aus. Es iſt folglich eine Ueberlaſtung der eigentlichen Logik, wenn ſie erſt in dieſer als ihr angehörig abgehandelt werden, wie freilich bei der herrſchenden Confuſion der philoſophiſchen Wiſſenſchaften gewöhnlich geſchieht. Die formale Logik wundert ſich, daß die ſpeculative als Wiſſenſchaft der logiſchen Idee überhaupt die Metaphyſik als ein Moment ihrer Totalität proclamirt, ohne welches die Logik im engern Sinn als die Lehre von Begriff, Urtheil und Schluß unverſtändlich bleiben müſſe. Sie widerlegt aber dieſe Verwunderung ſelber, weil ſie unaufhörlich zu metaphyſiciren gezwungen iſt. Da ſie dies nun aber nur gelegentlich, nur ſporadiſch, thut, ſo kann ſie den Werth der Kategorien nur unvollkommen und undeutlich beſtimmen, wie z. B. wenn ſie, um den Begriff von Subject und Prädicat auseinanderzuſetzen, nun erſt vom Ding und ſeinen Eigenſchaften, dann von Subſtanz und Accidens und, der Copula wegen, vom Sein handelt.

Von Seiten der *Pſychologie* iſt es ebenfalls klar genug, daß wir als denkende Subjecte Urtheile fällen und daß wir, indem wir die objective Beziehung der Begriffsmomente ausſprechen, ein *Bewußtſein* über unſere Urtheile haben. Es wird zugeſtanden, daß die Urtheile als ſolche, abgeſehen von ihrem unendlich wechſelnden jedesmaligem beſondern Inhalt, *allgemeine Formen des Denkens* ſind, die in ihrer Nothwendigkeit als von unſerer Willkür unabhängig daſtehen, gerade, wie durch die Copula zugeſtanden wird, daß zugleich jene Formen *allgemeine Formen des Seins* ſind. Das Iſt der Copula drückt aus, daß die Beziehung der Momente des Begriffs nicht blos in unſerm Kopfe vor ſich gehen ſoll. Statt nun aber den Begriff des Urtheils in ſeiner eigenen Entwickelung gewähren zu laſſen, behandeln wir ihn auch in der Logik als ein Product nur unſeres ſubjectiven Denkens, indem wir fragen, wie wir dazu kommen, *Urtheile zu bilden*? Um dieſe Frage beantworten zu können, muß wieder eine andere beantwortet werden, nämlich wie wir dazu kommen, Begriffe zu bilden? Um dies aber zu vermögen, werden wir in den ganzen Verlauf der Pſychologie geworfen, die Geneſis der Empfindung und Vorſtellung, die Entwicklung des Bewußtſeins und Selbſtbewußtſeins, die Geſtaltung der Intelligenz als Verſtand und Vernunft, zu beſchreiben und die Formen des Urtheils nur als Operationen unſeres ſubjectiven Denkens anzuſehen, was ſie natürlich auch ſind, da in der That die logiſche Idee mit allen ihren Beſtimmungen als das Syſtem der abſtracten Vernunft nicht weniger der Objectivität überhaupt, als unſerer Subjectivität innewohnt. So lange Pſychologie und Logik ſich noch nicht zu ſelbſtſtändigen Wiſſenſchaften abgeſondert hatten, ſo lange hatte die Vermiſchung der Logik mit der Pſychologie eine berechtigte Veranlaſſung. Nachdem aber die Pſychologie unzweifelhaft als eine nothwendige und ſelbſtſtändige Diſciplin der Philoſophie ſich hervorgearbeitet hat, muß die Logik ſelber die pſychologiſche Entwicklung des Denkens eben ſo gut von ſich, als die Pſychologie umgekehrt die Entwicklung der logiſchen Idee von ſich ausſchließen. In ihrem Verhältniß zu einander iſt jedoch der Unterſchied, daß die Pſychologie die logiſchen Beſtimmungen in ſich aufhebt, nicht aber umgekehrt die Logik die pſychologiſchen.

Von Seiten der *Grammatik* und *Rhetorik* liegt es nahe, in die Logik hereingezogen zu werden. Daß Grammatik und Rhetorik ohne die Logik unmöglich ſind, iſt offenbar genug. Wenn irgend eine Wiſſenſchaft, ſo verdienen ſie eine angewandte Logik zu heißen. Die Vermittelung des Zuſammenhangs liegt hier vorzüglich im Begriff des *Satzes*, der grammatiſch den Inhalt der Syntax, rhetoriſch den der Periodologie ausmacht. Die Lehre vom Satze wird als identiſch mit der Lehre vom Urtheil behandelt. Unzweifelhaft iſt nun, von Seiten der Sprache, *jedes Urtheil ein Satz, nicht aber iſt*, von Seiten der Logik, *jeder Satz ein Urtheil*. Die Unterſcheidung des Urtheils vom Satze iſt keineswegs eine Idioſynkraſie Hegels, zumal man ihm nicht die Narrheit unterſchieben muß, als ob er nicht im Urtheil, grammatiſch genommen, den Satz anerkannt habe. Andere Logiker, die ihn außerdem bekämpfen, haben hierin mit ihm daſſelbe gelehrt, wie *Troxler*, Logik 1829, I. 278 ff. in der Note. Zum Satz gehört auch, wie zum Urtheil, Subject, Prädicat und Copula, wenn gleich ſie oft nicht vollſtändig ausgedrückt werden. Allein nicht jeder Satz iſt ein Urtheil, denn zu einem ſolchen iſt erfoderlich, daß jene drei Elemente durch den Begriff als der beſtimmten Einheit des Allgemeinen, Beſondern und Einzelnen in Verhältniß geſetzt werden. Alle *Wunſch- Heiſche- und Frageſätze* enthalten keine wirklichen Urtheile, wenn ſie auch mit Urtheilen in Zuſammenhang ſtehen. Wenn Jemand ſagt: ich empfehle mich Ihnen; oder ausruft: aufgepaßt! oder fragt: gehen Sie in's Concert? ſo ſind das

Sätze, aber keine Urtheile. Hegel hat den Satz, der kein Urtheil enthält, dadurch zu beſtimmen geſucht, daß derſelbe ein Verhältniß nur *von Einzelnen zu Einzelnen* enthalte und als Beiſpiel den Satz angeführt: präſentirt's Gewehr! Man wird dies als richtig anerkennen müſſen, denn, wenn man den Verſuch macht, die beſtimmte Form des Urtheils zu finden, dem ein ſolcher Satz angehöre, ſo erkennt man, daß er weder unter das der Qualität oder Quantität, noch unter das der Relation oder Modalität ſubſumirt werden kann. Genauer läßt ſich vielleicht noch hinzuſetzen, daß alle Sätze, die nicht zugleich wirkliche Urtheile ausdrücken, ſich *Urtheile*, auf welche ſie ſich beziehen, *vorausſetzen*. Wenn Jemandem zugerufen wird, er ſolle aufpaſſen, ſo ſetzt dieſer Imperativ das Urtheil der Qualität voraus, daß derſelbe noch nicht auf dasjenige aufmerkſam ſei, worum es nun gerade zu thun iſt.

Wird Jemand als ein ſehr urtheilsfähiger Menſch gerühmt, ſo iſt das nur ein ſpecieller Ausdruck dafür, daß er ein ſehr denkender Menſch überhaupt ſei, denn Urtheile werden nicht für ſich allein gefällt, ſondern erfordern eben ſo ſehr die Bildung von Begriffen als von Schlüſſen, aus denen die Urtheile reſultiren. Eine beſondere *Kraft zu urtheilen* exiſtirt ſo wenig, als eine beſondere Kraft, Begriffe, oder eine, Schlüſſe zu bilden, obwohl wir formaler Weiſe die Bildung von Begriffen dem Verſtande, die von Urtheilen der Urtheilskraft, die von Schlüſſen der Vernunft als beſondern Vermögen beizulegen pflegen. Es iſt dies eine antiquirte pſychologiſche Manier der Darſtellung.

Der Begriff des Urtheils iſt, wie wir oben ſahen, zuerſt in ſeiner Allgemeinheit, ſodann im Unterſchied ſeiner beſondern Formen, endlich im Uebergange zum Schluß zu betrachten. Man muß einerſeits den Begriff als ſeine Geburtsſtätte, andererſeits den Schluß als ſeine Grenze vor Augen haben, wenn man es in der Nothwendigkeit ſeiner Selbſtgeſtaltung richtig erkennen will. Die verſchiedenen Formen des Urtheils ſind nicht gleichgültig *nebeneinanderſtehende*, ſondern *auseinander* ſich entwickelnde; unbeſchadet der Iſolirung, welche natürlich das ſubjective Denken mit jeder Form vornehmen kann. Hegels Verſuch, dieſen immanenten Zuſammenhang zu finden, hat im ſeinem Detail zu vielen Ausſtellungen Anlaß gegeben, die vorzüglich von Trendelnburg in ſeinen logiſchen Unterſuchungen und von Weinholz in ſeiner Schrift: die ſpeculative Methode und die natürliche Entwicklungsweiſe, Roſtock 1843, gemacht ſind. Der Hegelſche Grundgedanke hat aber dadurch nicht aufgehoben werden können und Viele ſind ihm gefolgt, wie Fichte, K. Ph. Fiſcher, Erdmann, K. Fiſcher, Weißenborn u. A. Die Kantiſche Kritik der reinen Vernunft war es, welche den Anſtoß zu dieſer dialektiſchen Behandlung gab, denn wenn es auch richtig iſt, was man bis zum Ekel oft wiederholt hat, daß ſie die Urtheilsformen aus der vulgären Logik als feſtſtehende aufnahm, ſo arbeitete ſie doch von allen Seiten daran, die Starrheit der todten Formen aufzuheben.

Erſtes Capitel.

Die allgemeine Form des Urtheils.

Der Begriff des Urtheils wird oft als eine Verbindung von zwei oder mehren Begriffen angegeben. Es iſt jedoch zuvor nachgewieſen, daß dieſe Beſtimmung zu weit iſt. Sie iſt die Erklärung des Satzes. Soll das Urtheil logiſch präciſirt werden, ſo muß man auf den logiſchen Begriff zurückkehren. Hiergegen ſträubt man ſich, weil man behauptet, daß ein Verhältniß des Allgemeinen, Beſondern und Einzelnen in vielen Urtheilen gar nicht vorhanden ſei. Das Charakteriſtiſche des Urtheils liege nicht in der Subſumtion, ſondern nur in der Analyſe oder Syntheſe zweier oder mehrer Begriffe. Indeſſen irrt man ſich bei dieſen Annahmen, wenn man glaubt, daß das Verhältniß der Subſumtion aus dem Begriff des Urtheils eliminirt werden könne und es iſt früher gezeigt worden, auf welche Weiſe die Kategorien in den Begriff aufgenommen werden. Wir haben geſehen, daß die Kategorien als ſolche noch nicht die Gliederung des logiſchen Begriffs enthalten, daß ſie aber ſämmtlich zu Momenten des Begriffs werden, dieſer folglich ſie in ſich ſchließt und ihre beſtimmte Exiſtenz an die ſeinige geknüpft iſt. Qualität und Quantität, Weſen und Erſcheinung, Zweck und Mittel, gehören als wirkliche beſtimmten Subjecten an und machen in ihrer concreten Geſtalt den realen Inhalt des Urtheils aus, das gegen ihn als eine abſtracte Form erſcheint. Wir haben vorzüglich bei dem Zweckbegriff hervorgehoben, daß in ihm das Mittel ſich keineswegs zum Zweck, wie das Beſondere zum Allgemeinen verhalte. Wird aber der Zweck als wirklicher geſetzt, ſo tritt er damit in die Sphäre des Begriffs ein. Er wird ein allgemeiner, beſonderer oder einzelner und kann alle Urtheilsformen und Schlußformen durchlaufen. Sage ich z. B. der Zweck beſtimmt ſein Mittel, ſo iſt dies ein kategoriſches Urtheil, in welchem der Begriff des Zweckes die Bedeutung eines Allgemeinen empfängt, das ſein Beſonderes in ſich ſchließt. Die größte Schwierigkeit ſcheint auch hier die Zahl zu machen, weil ſie nur, mit Herbart zu reden, Reihenformen ergibt, in denen unmittelbar ein Verhältniß des Allgemeinen, Beſondern und Einzelnen nicht vorkommt. Man hat gefragt, ob nicht der Satz: zwei mal zwei iſt vier, in der That ein Urtheil ſei? Man muß dies bejahen. Aber, hat man weiter gefragt, wo iſt hier ein Subſumtionsverhältniß? Hier iſt ein qualitatives Urtheil geſetzt, in welchem zwei einzelne Zwei ſich als das Beſondere zur Vier als der Allgemeinheit verhalten, welche ſie unter ſich ſubſumirt. Dieſe Allgemeinheit iſt ihnen gegenüber eine beſtimmte, obwohl in der Zahlenreihe ſofort über ſie hinausgegangen werden kann. Es liegt nicht im Begriff der Vier, wie ſie innerhalb der Reihe als ein Moment erſcheint, Gattung zu ſein, aber den beiden Zweien gegenüber wird ſie mittelbar zur Gattung, zur beſtimmten Zahl, welche die vier einzelnen Eins ſich unterordnet. Faßt man dieſe als das Subject in der vorliegenden Multiplicationsform zuſammen, ſo iſt Vier ihr Prädicat.

Der allgemeine Begriff des Urtheils iſt daher der des beſtimmten Verhältniſſes, in welches ein Moment des Begriffs als ein an ſich freies zu einem andern treten kann, weil alle drei Momente an ſich identiſche Beſtimmungen des Einen und ſelben Begriffs ſind. Das elementare A, B, C gleichſam des Urtheils iſt demnach dies Verhältniß: es kann ſich

1) das Allgemeine auf das Beſondere oder Einzelne;

2) das Beſondere auf das Allgemeine oder Einzelne;

3) das Einzelne auf das Beſondere oder Allgemeine

beziehen. Der Begriff ſelber iſt in ſeiner Einheit das wahre Subject, das ſich zu ſeinen Unterſchieden als zu ſeinen Prädicaten beſtimmt. In dem beſtimmten Urtheil wird aber das eine Moment zum Subject, das andere zum Prädicat. Jedes kann Subject, jedes kann Prädicat werden. Das *Subject* iſt, was es iſt, nur in ſeinem *Prädicat*, aber das Prädicat hat wirkliche Exiſtenz auch nur in ſeinem Subject. Die Beziehung zwiſchen Subject und Prädicat kann nur ihre Identität ausdrücken. *Das Subject iſt ſein Prädicat*. Dieſe Einheit, ohne welche eine Beſtimmung nicht Prädicat eines Subjects zu ſein vermag, hat man die *Copula*, das Band zwiſchen Subject und Prädicat, genannt, allein nicht wir nur verbinden in unſerm Urtheil ein Subject mit einem Prädicat, ſondern in Wahrheit beſtimmt das Subject ſich ſelbſt zu ſeinem Prädicat.

Werden die Momente des Begriffs abſtract auseinandergeworfen und nur äußerlich auf einander bezogen, ſo entſteht durch eine ſolche falſche Verſelbſtſtändigung die Vorſtellung, als ob Subject und Prädicat gegen einander gleichgültige Begriffe wären, die man, wie einzelne Zahlen oder Buchſtaben, willkürlich in Verhältniß ſetzen könne. Dieſem Formalismus hat die Anwendung von *Buchſtaben* für die Darſtellung der logiſchen Regeln einen vorzüglichen Vorſchub geleiſtet, denn der Buchſtabe iſt nur ein Zeichen für einen Begriff und drückt daher das Weſen deſſelben nicht aus. Man beſtärkte ſich in dieſem Verfahren durch den Gedanken, daß es auf den beſondern Inhalt der Begriffe für die Formen des Urtheils und Schluſſes nicht ankomme, was allerdings für die ſpecielle Realität, keineswegs jedoch für die logiſche Werthung richtig iſt. Es iſt ſehr leicht, zu ſagen: a iſt b; oder: alle a ſind b; oder: wenn a iſt, ſo iſt b u. ſ. w. Aber dieſe abſtracte Form reicht für den wirklichen Begriff des Urtheils nicht aus, weil ſie nothwendige Unterſchiede nicht an's Licht treten läßt. Die Formel: a iſt b, könnte z. B. ſowohl vom affirmativ qualitativen, als vom ſingulär quantitativen, als vom kategoriſchen und vom aſſertoriſchen Urtheil, ausgeſagt werden; allein der ſo große Unterſchied dieſer verſchiedenen Urtheile läßt ſich hierin nicht erkennen, denn der einfache Buchſtabe iſt in der Unmöglichkeit, ihn auszudrücken. Ueberſetzen wir die eintönige Formel: a iſt b, in eine concrete Form, ſo lautet ſie z. B.: die Roſe iſt roth; dieſe Roſe iſt eine Centifolie; die Roſe iſt eine Pflanze; die Roſe ſcheint eine Pflanze zu ſein. Die Anwendung von Buchſtaben bringt den Anſchein hervor, als ob die Logik damit an exacter Deutlichkeit gewönne. Die Logiker haben deshalb mit Hartnäckigkeit daran feſtgehalten, weil ſie damit ſich dem arithmetiſchen Calcül, ihrem güldenen Kalbe, zu nähern glaubten. Das Denken in ein Rechnen zu verwandeln, das iſt ja der vornehmſte Ehrgeiz ſo vieler Logiker!

Einen beſondern Nachdruck hat man für die Begriffsbeſtimmung des Urtheils in der Unterſcheidung deſſelben als des analytiſchen und ſynthetiſchen geſucht. Dieſe Begriffe gehören eigentlich erſt dem Begriff der Methode an, allein ſeit der Kantiſchen Vernunftkritik ſind ſie überall in die Lehre vom Urtheil eingedrungen. Analytiſch ſoll dasjenige Urtheil ſein, in welchem das Prädicat aus dem Subject als in ihm unmittelbar enthalten nur herausgenommen werde. Das Prädicat ſoll deshalb das Subject erläutern, weil in der That das Subject ohne das Prädicat für das ſubjective Vorſtellen ein bloßer Name ſein würde. Das Subject wird in das Prädicat aufgelöſt. Daß wir in der Regel eine ſchon weiter reichende Bekanntſchaft mit einer Vorſtellung beſitzen, wenn ihr Name ausgeſprochen wird, iſt etwas Zufälliges und liegt nicht in dem Namen des Subjectes. Erſt durch das Prädicat eröffnet ſich uns die Bedeutung des Wortes. Es erläutert uns den Begriff des Subjectes. — Synthetiſch ſoll dasjenige Urtheil ſein, in welchem das Prädicat durch Vermittelung zu dem Subject erſt hinzugeſetzt wird. Es ſoll mithin das Prädicat einen Begriff enthalten, der im Subject nicht unmittelbar gegeben ſein ſoll. Er könnte alſo eigentlich erſt durch einen Schluß zu ihm hinzukommen. Kant behauptete deshalb, daß das ſynthetiſche Urtheil durch das Prädicat das Subject erweitere, weil es über die Grenze des unmittelbar im Subject gegebenen Daſeins zu einem Begriff hinausgehe, unter welchem das Subject zwar auch ſubſumirt werden müſſe, der eher einen größern Umfang, als er ſelber, beſitze.

Solche Beſtimmungen, wie Erläutern und Erweitern, ſind jedoch nur relativ. Das erläuternde Prädicat erweitert auch den Begriff des Subjectes, denn es hilft ihn genauer in ſich beſtimmen, und das erweiternde Prädicat erläutert auch den Begriff des Subjects, denn es hilft ſein Weſen genauer beſtimmen. Der erläuternde Begriff iſt an ſich eben ſowohl ein allgemeiner, als der erweiternde. Er ſoll unmittelbar im Subject gefunden werden, denn ohne dem Subject anzugehören, würde er es ja nicht erläutern; indeſſen iſt doch, mindeſtens ſubjectiv, eine Vermittelung nöthig, denn da ein Subject verſchiedene Prädicate haben kann, ſo muß doch ein Proceß vorhergehen, dies beſtimmte auszuſcheiden, wie z. B. wenn etwas rund iſt und gelb ausſieht und einen ſcharfen Geruch hat und ſehr ſchwer iſt, doch mit dem Auge nicht wahrgenommen werden kann, daß es einen ſcharfen Geruch hat und ſehr ſchwer iſt, oder mit der Naſe nicht, daß es gelb ausſieht u. ſ. w. Das Herausnehmen des Prädicats iſt mithin gar nicht ſo einfach, ſondern ſetzt die Vermittelung der Analyſe voraus. Die Hauptſache ſoll jedoch das unmittelbare Vorhandenſein des Prädicats im Subjecte ausmachen. Das Hinzukommen einer andern Beſtimmung, einer mittelbaren, zum Subject, ſoll die Syntheſe ſein. Indeſſen muß doch dieſe Beſtimmung ebenfalls dem Subjecte zukommen, weil ſie es außerdem ja nicht beſtimmen würde. Das Syntheſiren kann nicht eine mechaniſche Juxtapoſition ſein und das vor ihm geſetzte Prädicat des Subjectes nicht außerhalb deſſelben liegen. Es war daher natürlich, daß zur Zeit der Kantiſchen Philoſophie oft und heftig darüber geſtritten wurde, ob das Urtheil: 5 + 7 iſt 12, ein analytiſches oder ſynthetiſches ſei. Da in der Zahl, wie zuvor erinnert, noch keine wirkliche Gliederung des Begriffs durch ſie ſelber gegeben iſt, vielmehr von Außen her in ſie gelegt wird, indem ſie an ſich Moment einer Totalität iſt, ſo entſpricht die Zahl als ſolche dem logiſchen Begriffe nicht. Die Sieben kommt alſo zur Fünf äußerlich hinzu; es wird eine Syntheſe beider Zahlen geſetzt. Die Zwölf wird in Fünf und Sieben zerlegt. Es wird eine Analyſe der Zwölf gemacht, da in ihr Fünf und

Sieben als unmittelbar gegeben erſcheinen. Dieſer Streit hatte den richtigen Sinn, daß in der That jedes Urtheil analytiſch iſt, ſofern das Prädicat, um das Subject zu beſtimmen, in ihm enthalten ſein muß; ſynthetiſch aber, ſofern in dem Prädicat über das Subject als ein unmittelbares an ſich noch unbeſtimmtes hinausgegangen wird.

Wenn ferner die Urtheile in empiriſche und rationelle unterſchieden werden, ſo bezieht auch dieſe Differenz ſich eigentlich auf die Methode des Erkennens, in welcher ſie auch ihre Auflöſung findet. Es wiederholt ſich darin der Begriff des Analytiſchen und Synthetiſchen, wenn er auch andere Namen empfängt und etwa inductiv und deductiv oder apoſterioriſch und aprioriſch genannt wird, denn die Erfahrung geht allerdings von Thatſachen aus, die als gegebene gefunden werden und inſofern unmittelbare ſind. Allein die Wahrnehmung, ſei es die von äußern oder innern Thatſachen, iſt eine Vermittelung der Gewißheit des Unmittelbaren und das ſogenannte Erfahrungsurtheil daher keineswegs ein in dem Grade directes und unmittelbares, als es oft beſchrieben wird. Um ein Urtheil zu ſein, muß eine Vergleichung, ein Unterſcheiden und ein Vereinen der Unterſchiede geſetzt werden. Das Vernunfturtheil wird im Gegenſatz zum Erfahrungsurtheil ſo beſchrieben, als gehe es von einem Begriff aus, der in ſeiner abſtracten Reinheit das Sein außer ſich habe. Iſt aber der Begriff wirklich ein vernünftiger, ſo ſchließt er auch das Sein in ſich, denn zu ſein kommt der Vernunft sensu eminentiori zu. Das Nichtſein widerſpricht ihrem Begriff. Schelling hat bekanntlich geſagt, daß man mit dem rein Rationalen nicht an die Wirklichkeit herankommen könne, allein die Wirklichkeit iſt wirklich nur, ſofern in ihr der Begriff der Vernunft ſich realiſirt, denn das Unvernünftige, das auch zum Daſein gelangen kann, iſt unvernünftig nur, weil es nicht exiſtiren ſollte und weil es nur durch den Maaßſtab der Vernunft gemeſſen werden kann. Als dem Begriff der Vernunft widerſprechend, muß es ſich in ſeinem Daſein zerſtören. Man kann mit dem Vernunftbegriff allerdings nicht als mit einem äußerlichen Mittel an die Wirklichkeit herankommen, aber man kann auch ohne ihn nicht in ſie hineinkommen, weil ſie ohne ihm gar nicht exiſtiren würde. Schelling hat die ſcholaſtiſchen Formeln der quidditas und quodditas erneuet, ſeinen Gedanken zu verdeutlichen. Die Philoſophie als Vernunftwiſſenſchaft ſoll wohl das quid, d. h. den allgemeinen Begriff des Weſens, denken, nicht aber eine Gewißheit geben können, daß der Begriff auch als ein quod exiſtire. Dies quod ſoll der Erfahrung als dem Glauben an die Thatſache gehören. Nun kann das Denken freilich nicht die Zufälligkeiten a priori ableiten, die in der concreten Realität des Begriffs möglich ſind, allein die Nothwendigkeit der Realität ſelber iſt von dem Begriff unabtrennlich und das Denken begreift auch im Voraus, daß in der empiriſchen Erſcheinung ſolche relative Modificationen exiſtiren müſſen. Die Nothwendigkeit der Vernunft entäußert ſich ſelbſt zur Zufälligkeit des empiriſchen Daſeins, ſo wie das Erkennen, wenn es von hier ausgeht, ſich zur Nothwendigkeit des Begriffs der Vernunft erhebt. Erfahrung und Vernunft ſind nicht einander ausſchließende Gegenſätze, ſondern, was in der Erfahrung den gediegenen Gehalt ausmacht, iſt die Vernunft des Wirklichen. Vernunft, ohne abſolut zu ſein, iſt nicht Vernunft.

Kant war ſich ſehr wohl bewußt, daß der Vernunft die Erfahrung nicht widerſprechen könne und daß der Widerſpruch zwiſchen Verſtand und Vernunft als ein nur ſcheinbarer in der Vernunft ſelbſt ſeine Auflöſung finden müſſe. Aber dieſe Auflöſung knüpfte er an die Frage, ob ſynthetiſche Urtheile a priori möglich ſeien? Das Verſtändniß dieſer Frage und der Verſuch ihrer Beantwortung war ihm das Creditiv aller wahren Philoſophie. Er wollte wiſſen, ob das Erkennen aus dem reinen Denken heraus den Inhalt ſeiner Begriffe erweitern könne? Der Grundſatz des analytiſchen Urtheilens iſt nach ihm das Princip der Identität des Prädicats mit dem Subject, daß zwiſchen beiden kein Widerſpruch da ſei, z. B. daß dem Subject nicht zugleich das Prädicat jung und alt, gelehrt und ungelehrt gegeben werden könne, worin eine nur negative Bedeutung liegt. Der Grundſatz des ſynthetiſchen Urtheilens hingegen ſollte nach ihm die Möglichkeit gewähren, den Stoff der Erfahrung in die Formen der Verſtandesbegriffe aufnehmen zu können. Die Beiſpiele, deren er ſich bediente, um die von ihm aufgeſtellte Unterſcheidung von analytiſchen und ſynthetiſchen Urtheilen überhaupt darzuthun, bewieſen allerdings, daß dieſe Begriffe in einander übergehen. In den Prolegomenen behauptete er: „Wenn ich ſage: alle Körper ſind ausgedehnt, ſo habe ich meinen Begriff vom Körper nicht im mindeſten erweitert, ſondern ihn nur aufgelöſt, indem die Ausdehnung von jenem Begriffe ſchon vor dem Urtheile, obgleich nicht ausdrücklich geſagt, dennoch wirklich gedacht war; das Urtheil iſt alſo analytiſch. Dagegen enthält der Satz: einige Körper ſind ſchwer, Etwas im Prädicate, das in dem allgemeinen Begriffe von Körper nicht wirklich gedacht wird; er vergrößert alſo meine Erkenntniß, indem er zu meinem Begriffe Etwas hinzuthut, und muß daher ein ſynthetiſches Urtheil heißen." Dieſe Unterſcheidung iſt offenbar eine gezwungene. Ein unausgedehnter Körper iſt freilich unmöglich; der Begriff des Körpers ſchließt alſo den der Ausgedehntheit in ſich. Iſt denn aber ein ſchwereloſer Körper möglich? Schließt alſo der Begriff des Körpers nicht den der Schwere in ſich, ſo, daß dieſe Beſtimmung ebenfalls aus ihm als ein ihm inhärirendes Prädicat herausgenommen wird? Das Urtheil: alle Körper ſind ſchwer, wird für die Anſchauung eben ſo gut durch ihren Druck, ihren Fall und ihre Bewegung beſtätigt, als das Urtheil, daß ſie ausgedehnt ſind. Der Begriff Ausdehnung iſt für den Begriff des Körpers eben ſo wohl, als der Begriff der Schwere, durch den des Raums vermittelt. Es hindert nichts, auch die Schwere als ein analytiſches, oder umgekehrt die Ausdehnung als ein ſynthetiſches Prädicat zu behaupten. Kant gibt gleich darauf noch ein Beiſpiel, das auch nicht glücklicher iſt und den Zuſammenhang des analytiſchen Urtheils mit dem ſynthetiſchen nur noch ſchlagender darthut. Er ſagt: „Eben darum ſind auch alle analytiſchen Sätze Urtheile a priori, wenn gleich ihre Begriffe empiriſch ſind, z. B. Gold iſt ein gelbes Metall; denn um dieſes zu wiſſen, brauche ich keiner weitern Erfahrung, außer meinem Begriffe vom Golde, der enthielte, daß dieſer Körper gelb und Metall ſei; denn dieſes machte eben meinen Begriff aus, und ich durfte nichts thun, als dieſen zergliedern, ohne mich außer demſelben wonach anders umzuſehen." Es leuchtet ein, daß das Gold ſich mit den Prädicaten Gelb und Metall nicht anders verhält, als jedes

Subject zu ſeinen Prädicaten, weil dieſelben nicht außerhalb des Subjectes Prädicate ſein können. Niemand aber würde heut zu Tage das Gelbſein des Goldes einen empiriſchen Begriff nennen, der a priori im Golde geſetzt ſei, denn das Gold könnte ſehr wohl ein Metall ſein und doch eine andere Farbe haben. Es hat keine andere, aber dieſe Inhärenz iſt für uns eine empiriſche, a posteriori geſetzte. Nichtgelbes Gold wäre kein Gold, allein eine aprioriſche Nothwendigkeit liegt nicht im Gelbſein. Kant erklärte, daß Erfahrungsurtheile, mathematiſche Urtheile (5 + 7 = 12) und eigentlich metaphyſiſche Urtheile z. B. Alles, was in den Dingen Subſtanz iſt, iſt beharrlich, insgeſammt ſynthetiſche ſeien, bemerkt jedoch ſelber in einer Note unter dem Text, daß der Sprachgebrauch mit dieſen Begriffen nicht übereinſtimme, indem z. B. die mathematiſche Analytik lauter ſynthetiſche Sätze enthalte. Aber, wie ſchon erinnert, nicht die Syntheſis überhaupt, ſondern die Syntheſis a priori war ihm der Cardinalpunct. Hierin hatte er Recht und das Mangelhafte ſeiner Philoſophie lag nur darin, daß, nachdem er überall, in der theoretiſchen wie in der praktiſchen Vernunft, bis zum Widerſpruch vorgedrungen war, die Dialektik der Begriffe nur ſubjectiv beſeitigt werden ſollte. Die Hegelſche Philoſophie unternahm es, die aprioriſche Syntheſis durch eine objective Dialektik zu verwirklichen und zog ſich damit den Tadel zu, daß ſie die Erweiterung des Inhalts ihrer Beſtimmungen erſchleiche, indem ſie dieſelben nicht, wie ſie vorgebe, dialektiſch ableite, vielmehr empiriſch aus der Anſchauung aufnehme. In den Streitigkeiten, die wir bis dieſen Augenblick hierüber führen, iſt es alſo immer noch das Problem der Kantiſchen Speculation, das uns beſchäftigt und dies Problem wird auch, was die Methode anbetrifft, das Problem aller künftigen Philoſophie ſein. Wie groß Kant als Philoſoph geweſen, kann man nur hieran ermeſſen.

Werden Subject und Prädicat nur als Elemente betrachtet, die, an ſich unabhängig von einander, nur äußerlich combinirt werden, ſo ſcheint es, als könne eben jedes Subject mit allen Prädicaten vermöge der Copula in Verbindung geſetzt werden. Die Logik pflegt zu ſagen, daß wir einem Subject ein Prädicat als Attribut beilegen und das Urtheil ſcheint ſomit ganz in unſerer Gewalt gegeben zu ſein. Nichts auch hindert in der That die Willkür des ſubjectiven Verſtandes, einem Subject, ſei es affirmativ, ſey es negativ, die verſchiedenſten Prädicate zu ertheilen. Aber das Müßige eines ſolchen Verfahrens ſpringt nur zu bald in die Augen, denn nicht auf ſolche formale Combination, ſondern darauf kommt es an, daß das Prädicat ein wirkliches ſei, welches dem Subject potentia oder actu zukomme. D. h. das Subject beſtimmt ſich ſelbſt zu ſeinen Prädicaten und wir, als denkende Subjecte erkennen im Prädicat das Weſen des Subjectes und ſprechen es, indem wir urtheilen, aus.

Das Prädicat, als eine abſtracte Allgemeinheit für ſich genommen, kann natürlich verſchiedenen Subjecten, auch in verſchiedenen Gattungen und Arten, zukommen. Das Subject wird ihm inſofern untergeordnet. Das Rundſein oder das Gelbſein oder das Mittelſein oder das Unruhigſein oder das Glücklichſein u. ſ. w. ſind einfache Abſtracta, die vom Verſtande als feſte Beſtimmtheiten geſetzt werden, die er an die Subjecte heranbringt, welche er ihrerſeits als ebenfalls feſte Vorausſetzungen nimmt. Hier ſind die Subjecte, dort ſind die Prädicate. Der Verſtand iſt ſo gefällig, ſie kraft des magiſchen Iſt zu copuliren. Aber, was ſo als ein ſubjectives Thun des Verſtandes erſcheint, kann doch einen wirklichen Sinn nur haben, wenn gerade umgekehrt das Subject das Prädicat enthält, ſich alſo ſelber zu ihm beſtimmt.

Aus dem Begriff der Identität, des Unterſchiedes, Gegenſatzes und Widerſpruchs ergeben ſich die Folgerungen für das Verhältniß, welches zwiſchen dem Subject und ſeinen Prädicaten überhaupt ſtattfinden kann. Wir wollen hier nicht wiederholen, was in der Metaphyſik darüber geſagt worden. Die Verſchiedenheit der Prädicate kann innerhalb der Identität ihrer gleichzeitigen Exiſtenz ſtattfinden, denn das Harte kann auch weiß, das Starke auch ſchön, das Nützliche auch angenehm, das Glückliche auch ſchädlich ſein u. ſ. w. Ferner kann das nämliche Subject zu verſchiedenen Zeiten nicht blos verſchiedene, ſondern entgegengeſetzte Prädicate haben, denn das Geſunde kann krank, das Eckige rund, das Schöne häßlich, das Gute ſchlecht, das Nützliche ſchädlich, das Angenehme widrig werden u. ſ. w.

Aber es kann auch ſogar nicht nur zu verſchiedenen Zeiten, ſondern gleichzeitig das Subject ſich gegenſeitig widerſprechende Prädicate haben; zu verſchiedenen Zeiten, ſo fällt die Exiſtenz des Widerſpruchs zwar in daſſelbe Subject, aber nicht in den gleichen Zuſtand, denn der Begriff des Böſen widerſpricht zwar dem Begriff des Willens; inſofern aber derſelbe Wille jetzt eine gute, zu anderer Zeit eine böſe Handlung vollbringt, ſo widerſprechen ſie ſich nicht in derſelben äußern Beziehung, ſondern als Handlungen deſſelben Subjectes überhaupt. So kann auch derſelbe Menſch durch dieſelbe Urſache zu einer Zeit glücklich, zu einer andern unglücklich ſein. Dies iſt ein Widerſpruch, der ſich aber an ſucceſſiv verſchiedene Zuſtände vertheilt. Wenn hingegen gleichzeitig in derſelben Beziehung ſich widerſprechende Prädicate in demſelben Subject exiſtiren. ſo wird der Widerſpruch ſelber zum Prädicat. Das Prädicat iſt ein beſtimmtes, aber der Inhalt dieſer Beſtimmtheit iſt ein Widerſpruch, wie eine ihrem Inhalt unangemeſſene Form, ein ſeinen Zweck nicht realiſirendes Mittel, ein unentſchloſſener Wille u. ſ. w.

Zweites Capitel.

Die beſondern Formen des Urtheils.

Der allgemeine Begriff des Urtheils enthält die Beſtimmung des Subjects durch das mit ihm identiſche oder nichtidentiſche Prädicat. Dieſe Beſtimmung kann aber, wie wir ſo eben ſahen, eine verſchiedene ſein. Soll dieſer Unterſchied die Zufälligkeit von ſich abſtreifen, ſo muß das Urtheil die Nothwendigkeit des Verhältniſſes ausdrücken, in welchem das Prädicat zum Subject ſteht. Hieraus ergeben ſich verſchiedene Formen des Urtheils, die unter ſich einen Zuſammenhang haben, der von der Zufälligkeit des Prädicats ausgehend, in der abſoluten Nothwendigkeit deſſelben ſein Ende haben muß. Jener Anfang ſetzt das Prädicat als ein nur relatives Moment des Subjectes, dies Ende als die ſchlechthin nothwendige Darſtellung ſeines

Begriffs, in welcher das Prädicat dem Subject vollkommen gleichgeworden. Dem concreten Inhalt gegenüber, der ein unendlich mannigfaltiger ſein kann, iſt die Form des Urtheils freilich eine abſtracte und unveränderliche, allein im Unterſchiede von ſich ſelbſt iſt jede auch als allgemeine Form des Denkens eine ſolche, die den *logiſchen Inhalt des Begriffs* verſchieden ausdrückt. Wäre dieſe Verſchiedenheit der Form nicht mit einem Unterſchiede des logiſchen Werthes verknüpft, ſo würde es vollkommen gleichgültig ſein, mit welcher Form des Urtheils angefangen mit welcher geendet würde, was doch wohl Niemand mehr behaupten wird. Man ſollte glauben, daß eine ſo alte und ſo oft durchgearbeitete Wiſſenſchaft, wie die Logik, in der Entwicklung dieſer Formen eine eben ſo große Sicherheit beſitzen müßte, als die Geometrie in der Lehre von der Congruenz der Dreiecke. Und dies iſt auch der Fall, wenn man die Detailbeſtimmungen betrachtet. Die Abweichungen ſind mehr ſcheinbar als wirklich. Sie finden in der Terminologie und in untergeordneten Subtilitäten ſtatt, mit denen beſchränkte Köpfe ſich vorzugsweiſe beſchäftigen, die ſich doch auch gern durch originelles Selbſtdenken hervorthun möchten. So iſt es ſchon bei den Alten geweſen, als die Peripatetiker und Stoiker, denen die Ausbildung der Logik das Meiſte verdankt, einzelner logiſcher Fragen und Formeln halber mit einander in Streit geriethen. Das Kleine und Feine an ſich verdient keinen Tadel, ſondern nur die übertriebene Wichtigkeit, mit der man ſolche Beſtimmungen behandelt. Durch dieſen Angriff der Kleinlichkeit in der Lehre vom Urtheil, die nothwendig dann auch auf die vom Schluß übergehen mußte, iſt es vorzüglich geſchehen, daß die Logik in Verruf gekommen. Gerade die beſſern Köpfe, die ein tieferes wiſſenſchaftliches Bedürfniß hatten, wandten ſich bei dieſem Punct von der Logik ab, weil ſie in dieſem Formalismus ſubjective Spitzfindigkeit erblickten, wo ſie ſich nach objectiver Nothwendigkeit ſehnten. Keineswegs ſoll alſo eine Verachtung der Formen, auch nicht der feineren Verzweigungen, derſelben von uns ausgeſprochen werden. Sie ſind als nothwendige berechtigt und verdienen mindeſtens eben ſo viel Aufmerkſamkeit, als die Subtilitäten in andern Wiſſenſchaften, in der Arithmetik, Grammatik u. ſ. w., mit denen uns abzugeben wir für Pflicht halten. Hegel ſelbſt, ſo gram er allem formaliſtiſchen Schlendrian war, konnte doch, einer ungerechten Geringſchätzung der logiſchen Formen gegenüber, ſich nicht enthalten, ſehr nachdrücklich daran zu erinnern, daß dieſelben, auch in den als ſcholaſtiſch verſchrieenen Ausgeſtaltungen, doch wohl eben ſo viel Intereſſe verdienten, als die Unterſuchungen der Naturwiſſenſchaft über neue Arten von Papageien, Milben, Eingeweidewürmern, Schimmelpflanzen u. dgl.

Kommen alſo wirklich die verſchiedenſten Logiken für den Begriff des Urtheils und weiterhin des Schluſſes im Einzelnen ziemlich auf das Nämliche, d. h. auf den Vorgang des Ariſtoteles, zurück, ſo iſt ſeit Kant und Hegel eine Frage entſtanden, die auf das Ganze geht, ob nicht die verſchiedenen Formen einen innern, ihnen ſelber angehörigen Zuſammenhang haben? Hegel fand es ſonderbar, daß gerade das Denken in ſeinen eigenen Formen etwas entbehren ſollte, was es in andern Gebieten als die Vernunft derſelben findet. Er hat ſich daher unaufhörlich mit dieſer Unterſuchung beſchäftigt. Die Geſchichte ſeines Philoſophirens, wie ſein Leben und ſeine Werke, namentlich die philoſophiſche Propädeutik, ſie uns vorlegen, zeigt uns, welche Arbeit, welchen hartnäckigen Fleiß er darauf verwendet hat. Er iſt ausgegangen von den Kantiſchen Beſtimmungen, hat ſie aber dialektiſch zu entwickeln verſucht; ein Verſuch, der vervollkommnet, aber nicht wieder aufgegeben werden kann.

Kant hatte für die Abhandlung des Urtheils die vier Kategorien der Quantität, Qualität, Relation und Modalität aufgeſtellt. Hegel behielt dieſelben bei und änderte nur die Stellung der beiden erſten, indem er die Quantität (Einheit, Vielheit, Allheit) der Qualität folgen ließ, weil das Was das Erſte iſt, mit welchem ſowohl das Sein an ſich als das Erkennen für ſich beginnt. Er benannte aber zuletzt in der Encyklopädie die verſchiedenen Formen des Urtheils mit Namen, die nicht conſequent und harmoniſch waren. Er fing an mit dem qualitativen Urtheil, das er auch das Urtheil des Daſeins nannte. Ihm ließ er das quantitative Urtheil unter dem Namen des Reflexionsurtheils folgen. Dies iſt offenbar eine Ausweichung aus der Terminologie, welche den Anfang macht. Das Wort Reflexion ſteht dem der Abſtraction gegenüber, nicht dem der Qualität, und erinnert zunächſt an das ſubjective Denken, an das Reflectiren; Hegel meint aber die objective Reflexion, den Zuſammenhang des Einzelnen mit Anderem und hebt daher auch die Exiſtenz als für dies Urtheil charakteriſtiſch hervor. Entweder hätte er alſo, analog mit der erſten Urtheilsform, ſagen müſſen: quantitatives Urtheil, oder: Urtheil der Exiſtenz. Hegelianer haben es auch geradezu das Urtheil des Weſens genannt, was ſich nicht rechtfertigen läßt. Das Urtheil der Relation nannte Hegel das der Nothwendigkeit, eine Bezeichnung, die wieder nichts mit der Reflexion gemein hat und offenbar mehr an die Modalität des Urtheils, als an diejenige ſeiner Formen erinnert, in welcher recht eigentlich der Begriff im Verhältniß der Gattung, der Art und des Individuums hervortritt. Hingegen nannte er das modale Urtheil das Urtheil des Begriffs, weil in demſelben der Begriff als ſolcher mit der Realität ſeiner Exiſtenz verglichen werde. — Hinrichs, der zuerſt außer Hegel die Logik nach ihm bearbeitete, benannte die vier Hauptformen des Urtheils als die der Begriffsbildung, Begriffsvollſtändigkeit, Begriffsnothwendigkeit und Begriffsfreiheit. Hier iſt eben ſo wenig Conſequenz und Harmonie und namentlich würde Niemand trotz des Deutſchen Ausdrucks ohne Erklärung wiſſen, daß das Urtheil der Begriffsfreiheit das modale Urtheil bedeuten ſoll. Das Wort Freiheit bringt einen ganz ſchiefen Sinn in dieſe Materie. — Es lag nahe, in derſelben die geſammte Trichotomie der Hegelſchen Logik zu wiederholen und das Urtheil des Seins, des Weſens und des Begriffs zu unterſcheiden. Hegel ſelbſt ſagt in einer Anmerkung zu §. 171 der Encyklopädie: „In Beziehung auf die beiden vorangegangenen Sphären des Seins und Weſens ſind die beſtimmten Begriffe als Urtheile Reproductionen dieſer Sphären, aber in der einfachen Beziehung des Begriffs geſetzt.“ Auch dieſe Eintheilung iſt verſucht worden. Erdmann hat die Qualität, Quantität und Relation als dieſe Trichotomie unter den Namen des Urtheils der Unmittelbarkeit, des weſentlichen Urtheils und des begriffsgemäßen Urtheils aufgeſtellt, mit welchem letztern er das modale verſchmolzen hat, ſo daß dies nicht als eine beſondere Kategorie bei ihm auftritt. K. Fiſcher iſt ihm hierin gefolgt. Sieht man aber auf Hegels Logik, ſo finden wir in ihr die Qualität und Quantität als Kategorien des Seins, weshalb die Quantität nicht als das weſentliche Urtheil aufgeführt werden ſollte, das vielmehr erſt mit dem kategoriſchen Urtheil der Relation auftritt. Daß Erdmann das modale Urtheil nicht als eine ſelbſtſtändige Form gelten läßt, es vielmehr mit dem Relationsurtheil verbindet, läßt ſich ſehr wohl vertheidigen, weil die Modalität für ſich als ein Moment des ſubjectiven Erkennens der Pſychologie überwieſen werden kann. Dies kann aber, wie oft bemerkt, mit allen logiſchen Beſtimmungen geſchehen. Der objective Anhalt für die Modalität iſt der Begriff der Copula. — Nach Hegel iſt die Modalität die Einheit der Qualität und Quantität und ſo hätte man bei ihm die Modalität als Benennung der dritten Urtheilsform erwarten können. Er hätte, ihrem Inhalt gegenüber, dies nicht ohne große Neuerung vermocht, obwohl er ohne alle Sophiſtik hätte ſagen können, daß die Gattung das Maaß ihrer Arten und Individuen iſt. Es wäre doch zu wenig damit ausgedrückt worden, daß die weſentliche Allgemeinheit hier das Princip der Urtheilsbildung wird und, da das Wort Modalität ſchon einen beſtimmten Sinn für andere Formen gewonnen hat, ſo wäre die Verwirrung der Terminologie noch größer geworden. Relation mag ihm zu allgemein geſchienen haben, da jedes Urtheil eine Relation von Subject und Prädicat ausſpricht, allein Nothwendigkeit, wie er ſagt, iſt auch eine ſehr allgemeine Bezeichnung.

Wenn ſich eine Wiſſenſchaft in einem ſolchen Zuſtande befindet, wie der eben dargelegte, ſo iſt dies immer ein Symptom unvermeidlicher Kriſen. Es iſt aber auch ein drückender Zuſtand, nicht nur für die Logik ſelber, ſondern, da ſie die formale Seite der Wiſſenſchaft überhaupt beherrſchen ſoll, auch für die andern Wiſſenſchaften. Man wird daher in ſolchem Fall um ſo ſorgfältiger die ſchon beſtehenden Begriffe und die zum Bürgerrecht gelangten Benennungen zu berückſichtigen haben, um nicht durch fremdartige Neuerungen die Mißverſtändlichkeit noch zu vergrößern. Ein ſolches Verfahren wird jedoch nur dann einigermachen Ausſicht auf Erfolg haben, wenn es ſich ſo genau als möglich der Sache anſchließt. Dieſe beſteht hier in dem Verhältniß von Subject und Prädicat. Hieraus ergibt ſich:

1) die Nothwendigkeit, daß das Moment des Begriffs, welches als Subject durch ein anderes als Prädicat beſtimmt wird, ſich poſitiv oder negativ zu demſelben verhalten kann. Das Subject iſt hier erſt Subject überhaupt. Was es iſt, wird in ſeinem Prädicat geſetzt; dies gibt eine Qualität als den Inhalt des Subjectes an. Entweder wird derſelbe als im Subject vorhanden oder nichtvorhanden geſetzt. Die Inhärenz oder Nichtinhärenz eines Prädicates im Subject iſt alſo der einfache Charakter dieſes Urtheils. Welche beſondere Beſtimmtheit das Prädicat habe, iſt noch vollkommen gleichgültig. Daß das Subject unter ſeinen Prädicaten auch dieſes gerade beſitzt, erſcheint ſowohl für es ſelbſt wie für uns zunächſt als zufällig, obwohl, wenn das Prädicat ihm nicht blos von uns ſubjectiv beigelegt, vielmehr ihm auch objectiv zukommen ſoll, die Inhärenz möglich, alſo relativ eine dem Subject durch ſeinen Begriff nothwendige ſein muß.

2) Dieſe Nothwendigkeit hat aber ſofort an dem Subject ſelbſt ihre Grenze, ſofern die Beſtimmtheit des Prädicats nur dieſem oder mehren oder allen Subjecten des Begriffs inhärirt. Mit dieſem Verhältniß tritt der Umfang hervor, den der Inhalt des Prädicates innerhalb der Subjecte des Begriffs zu haben vermag. Dies iſt eine quantitative Beſtimmung, jedoch nicht in dem Sinn, als ob die Größe des Prädicats als ſolche dadurch begrenzt würde, ſondern in dem Sinn, daß die Einzelheit, Beſonderheit und Allgemeinheit der Begriffsmomente hier erſt relativ in der äußerlichen Form der Einheit, Vielheit und Allheit erſcheint. In der alten Logik bediente man ſich für die Inhärenz eines Prädicats in einem Subject des Ausdrucks, daß das Subject dem Prädicat ſubordinirt werde, für die quantitative Beziehung aber des Ausdrucks, daß das Subject dem Prädicat ſubſumirt werde. Man kann daher dies Urtheil das der Subſumtion nennen.

3) Der wahre Grund aber dieſer Subſumtion liegt in der Einheit des Begriffs, der ſich ſelbſt zu ſeinen Unterſchieden

beſtimmt. Hier iſt es nicht blos der Inhalt des Subjects, der im Prädicat, nicht blos der Umfang des Prädicates, der im Subjecte geſetzt wird, ſondern es iſt das innere Verhältniß, in welchem Subject und Prädicat dadurch zu einander ſtehen, daß das Prädicat ſeinem Subject von vorn herein immanent iſt. Die Nothwendigkeit ihrer Einheit iſt folglich nicht mehr eine relative, ſondern abſolute. Die Bezeichnung dieſes Urtheils als das der Relation ſoll eben das Verhältniß des Allgemeinen, Beſondern und Einzelnen ausdrücken; will man jedoch die Unbeſtimmtheit entfernen, die in dem Wort Relation liegt, ſo kann man paſſender Immanenz dafür ſetzen, weil dies Wort im Gegenſatz zur Zufälligkeit der Inhärenz und zur Aeußerlichkeit der Subſumtion die Nothwendigkeit der Selbſtbeſtimmung des Subjects zu ſeinen Prädicaten, das generiſche, ſpecifiſche oder individuelle Inwohnen des Prädicates im Subject, ausſpricht. In der Kantiſchen Terminologie wurde freilich Inhärenz beſonders auch für das Accidens in der Subſtanz gebraucht.

Dieſe drei Formen des Urtheils der Inhärenz, Subſumtion und Immanenz ſtehen ganz klar da und entwickeln ſich conſequent auseinander in aufſteigender Linie; allein ſie enthalten nur das Verhältniß von Subject und Prädicat als den Mittelpunct des Urtheils und laſſen die Entwicklung der Copula zurück, die in ihnen noch, das einfache Setzen der unmittelbaren Identität von Subject und Prädicat iſt. In der Nothwendigkeit der Immanenz liegt jedoch auch das Verhältniß von Möglichkeit und Wirklichkeit und in ſofern dies ſich als Beſtimmung der Copula entwickelt, hebt ſich das Urtheil zum Schluß auf. So entſteht das ſogenannte modale Urtheil, welches mit jenen andern Formen nicht gleichgeſtellt werden kann, da es ſchon die Auflöſung des Urtheils enthält. In der formalen Logik wird es ebenfalls als ein nur ſubjectives behandelt, worin das Verhältniß der Gewißheit zur Wahrheit ſich darſtelle, weil es aſſertoriſch die Wirklichkeit als eine mögliche, problematiſch die Möglichkeit als eine wirkliche, apodiktiſch die Nothwendigkeit als die einzig mögliche Wirklichkeit ſetzt. Wirklichkeit, Möglichkeit und Nothwendigkeit ſind jedoch Beſtimmungen von objectiven Charakter, wenn auch wir es ſind, die wir das Sein, das Seinkönnen und das Seinmüſſen als unſer Urtheil ausſprechen. Dieſe Modalität der Copula muß daher eine Gruppe für ſich bilden, welche den Uebergang aus der Form des Urtheils zu der des Schluſſes macht.

I.

Die Inhärenz der Qualität.

Das Urtheil überhaupt iſt das Verhältniß, in welches ein Moment des Begriffs zu einem andern tritt. Wie dies geſchieht, macht den Unterſchied in den Formen des Urtheils aus. Das Moment, welches durch ein anderes beſtimmt wird, iſt, als dieſem unterworfen, das Subject; das, welches als das beſtimmende vom Subject ausgeſagt wird, das Prädicat. In ihrer Beziehung auf einander erſcheinen ſie als ſelbſtſtändig und die Beziehung ſelber als eine ihnen äußerliche. Soll aber die Syntheſis von Subject und Prädicat einen Sinn haben, ſo muß das Prädicat den Inhalt des Subjectes ausmachen. Es muß ihm inhäriren. Wird ein Prädicat auf ein Subject bezogen, ohne in ihm enthalten zu ſein, ſo iſt die Nichtinhärenz die nothwendige Beſtimmung deſſelben. Wird ein Subject durch ein Prädicat als ein ihm inhärirendes beſtimmt, ſo gibt dies ein poſitives oder affirmatives Urtheil; das Subject hat alsdann dieſe allgemeine Beſtimmtheit. — Wird hingegen ein Subject dadurch beſtimmt, daß ein Prädicat als ein ihm nicht inhärirendes von ihm ausgeſchloſſen wird, ſo gibt dies ein negatives Urtheil. Das Subject hat dann nicht dieſe allgemeine Beſtimmtheit. Statt ihrer kann es aber eine andere haben. Die Allgemeinheit des Prädicats iſt alſo nur eine Beſonderheit. Durch das Ausſchließen einer Beſtimmtheit erzeugt ſich die Unbeſtimmtheit, welche andere Beſtimmtheit an die Stelle der negativ ausgeſchloſſenen geſetzt werden könne. Die poſitive Negation eines Prädicates iſt auch blos eine negative Begrenzung, weshalb das Urtheil nach dieſer Seite hin ein limitatives genannt wird. Inſofern durch das Ausſchließen eines Prädicats vom Subject zunächſt nur dies ſelber übrig bleibt, kann auch nur es ſelber zu ſeinem Prädicat werden. Das Subject iſt das Subject. Dieſe Tautologie iſt die Verwandlung des limitativen Urtheils in das *identiſche*.

Das Subject dieſer erſten Urtheilsform iſt irgend ein Begriff, der als ein für ſich ſelbſtſtändiges Abſtractum geſetzt wird; das Prädicat derſelben iſt gleichfalls irgend ein Begriff, der auch als ein für ſich ſelbſtſtändiges Abſtractum genommen wird; indem ſie aber aufeinander bezogen werden, hebt ſich dieſe abſtracte Selbſtſtändigkeit auf, denn das Subject erſcheint darin als diejenige Exiſtenz, in welcher das Prädicat ſelber erſt ſeine Exiſtenz gewinnt. Das Prädicat als ein Abſtractum reicht zwar weiter, als dieſe ſeine Exiſtenz in dieſem Subject, aber auch das Subject braucht keineswegs in dies Eine Prädicat aufzugehen, ſondern iſt die Möglichkeit, außer ihm viele andere zu haben. Wir nennen die Inhärenz der Prädicate im Subject von Seiten des Subjects ein *Haben* derſelben, um die relative Selbſtſtändigkeit des Subjects gegen ſeine Prädicate, das Uebergreifen ſeiner Einheit über ihre Unterſchiede, zu bezeichnen. Dem Prädicat gegenüber hat das Subject die Bedeutung des *Einzelnen*, dem Subject gegenüber das Prädicat die Bedeutung des *Allgemeinen* und die Form des Urtheils iſt daher: das *Einzelne iſt ein Allgemeines*, womit natürlich eben ſowohl geſagt iſt: das *Allgemeine iſt ein Einzelnes*.

Aber die Allgemeinheit iſt hier noch nicht näher beſtimmt. Sie iſt nur irgend eine Beſtimmtheit, eine *Qualität*, die eben ſowohl eine dem Subject weſentliche als unweſentliche ſein kann. Dem unmittelbaren Sein des Prädicats im Subject iſt dieſer Unterſchied noch gleichgültig und die Beſtimmtheit daher noch eine *zufällige*, die für das Subject möglich ſein muß, ihm jedoch noch nicht durchaus nothwendig zu ſein braucht. Nothwendig für das Urtheil der Inhärenz iſt nur ihr *Daſein* im Subject. Daß jedoch, wie Hegel behauptet, die Beſtimmtheit eine *ſinnliche* ſein müſſe, iſt ein Irrthum. Man möchte faſt glauben, daß das ewige Beiſpiel der Logiker für dieſe Sphäre: die Roſe iſt roth, ihn zu dieſer Aeußerung verführt hat. Aber Qualität kann ja auch im Nichtſinnlichen ſtattfinden. Cajus iſt zornig; Lichtenberg iſt witzig; die Geſellſchaft iſt langweilig u. ſ. w., ſind vollkommen poſitive Urtheile, obwohl das

Prädicat in ihnen keineswegs ein Sinnliches iſt. Der tiefere Grund für Hegels Beſchränkung dieſer Urtheilsform auf die ſinnliche Qualität liegt bei ihm wohl darin, daß er das Inhärenzurtheil ſcharf vom kategoriſchen hat abſchneiden wollen. Dieſe Tendenz iſt berechtigt, allein, wie ſchon bemerkt, iſt die genauere Unterſcheidung des Prädicats auf der Stufe der bloßen Inhärenz noch gar nicht vorhanden, denn es ſetzt nur eine Beſtimmtheit überhaupt. Die Schwierigkeit aber, die man in Hegels Unterſcheidung hat finden wollen, als ob nämlich der Begriff des poſitiven Urtheils zu ſehr verengt werde, wenn das Prädicat der Inhärenz den Charakter der Zufälligkeit haben ſolle, iſt gar nicht vorhanden, weil das kategoriſche Urtheil als die höhere Form das qualitative Urtheil in ſich aufhebt. *Jedes kategoriſche Urtheil iſt zugleich ein qualitatives, aber nicht jedes qualitative auch ein kategoriſches.* Dieſen Unterſchied hervorzuheben hat Hegel vollkommen Recht. Wenn geurtheilt wird: der Kreis iſt eine geſchloſſene Curve, ſo iſt in dem Prädicat auch eine qualitative Beſtimmtheit des Subjects geſetzt, allein eine ſolche, in welcher zugleich die weſentliche Natur des Kreiſes angegeben wird. Wird hingegen geurtheilt: der Kreis iſt groß, ſo iſt dies ein nur qualitatives Urtheil, denn durch die Größe wird er nicht zum Kreiſe. Das Urtheil: der Kreis iſt klein, iſt ein entgegengeſetztes, ohne das Weſen des Kreiſes zu ändern. Wollte man aber urtheilen: der Kreis iſt eine nicht geſchloſſenen Curve, ſo würde man damit den Begriff des Kreiſes ſelbſt aufheben. Das Prädicat des Inhärenzurtheils wird natürlich *relativ* ein dem Subject nothwendiges ſein müſſen, weil es ihm ſonſt gar nicht zukommen kann. Dieſe relative Nothwendigkeit hat ihren wahren Grund wieder in der abſoluten, die jedoch hier noch nicht geſetzt wird.

a. Das poſitive Urtheil.

Das Subject beſtimmt ſich durch ein Prädicat überhaupt. Es wird demſelben ſubordinirt, weil es einen Unterſchied des Subjects von ſich ſelbſt zum Inhalt hat. Das Einzelne iſt ein Allgemeines: der Himmel iſt blau; Paris iſt eine Hauptſtadt;

der Tiberfluß ſieht gelb aus; die herrſchende Mode iſt häßlich u. ſ. w. Das Prädicat an ſich, als eine abſtracte Allgemeinheit, iſt die Möglichkeit, ſich verſchiedene Subjecte unterzuordnen, denn nicht der Himmel allein iſt blau, nicht Paris allein iſt eine Hauptſtadt u. ſ. w. In der Form der Abſtraction erſcheint es gleichgültig und zufällig, welche Subjecte dieſem Prädicat des Blauen, Gelben, Häßlichen u. ſ. f. unterworfen werden, allein eben dieſes Allgemeine hat erſt in den Subjecten concrete Exiſtenz. Wird alſo geurtheilt: das Einzelne iſt ein Allgemeines; ſo muß auch geurtheilt werden: das Allgemeine iſt ein Einzelnes, denn ein Blau, das nicht das Blau eines beſtimmten Gegenſtandes; eine Hauptſtadt, welche nicht die eines beſtimmten Landes wäre u. ſ. w., exiſtirt nicht.

Aber das Prädicat, unter welches ein Subject ſubſumirt wird, iſt nicht nothwendig das einzige ihm inhärirende. Es iſt nur eine der Beſtimmtheiten, die es möglicher Weiſe beſitzt, denn es kann außer und neben ihm noch andere haben; d. h. die im Prädicat geſetzte Allgemeinheit iſt nur eine beſondere, denn das Subject beſtimmt ſich auch noch in andern Prädicaten, die ihm folglich coordinirt ſind. Der Himmel iſt auch grau; Paris iſt auch eine Induſtrieſtadt; der Tiberfluß iſt auch ſchmutzig; die Mode iſt auch reizend u. ſ. w. Wird nun eine Allgemeinheit von dem Subject ausgeſchloſſen, ſo entſteht das negative Urtheil.

b. Das negative Urtheil.

Das poſitive Urtheil ſetzt das Daſein, das negative ſetzt das Nichtdaſein einer Beſtimmtheit im Subject. Das poſitive Urtheil ſchließt, indem es geſetzt wird, die ſeinem Inhalt entgegengeſetzte Beſtimmtheit direct aus. Der Kreis, welcher groß iſt, iſt nicht klein; die Geſellſchaft, welche langweilig iſt, iſt nicht unterhaltend; der Himmel, welcher blau iſt, iſt nicht grau u. ſ. w. Wird nun eine Beſtimmtheit nur negativ von einem Subject ausgeſchloſſen, ſo wird damit nur indirect eine andere geſetzt. Das negative Urtheil bringt alſo nur die Beſonderheit der Allgemeinheit, die im Subject überhaupt liegt, zum Vorſchein. Der Kreis iſt nicht klein, enthält zunächſt weiter nichts, als das Nichtdaſein der Kleinheit; indirect das Gegentheil. Die Geſellſchaft iſt nicht langweilig, ſchließt zunächſt nur das Daſein der Langeweile von ihr aus; in dieſem Nichtdaſein liegt indirect das Gegentheil u. ſ. w. Das negative Urtheil iſt inſofern, weil es die Möglichkeit anderer Beſonderheiten ſetzt, unbeſtimmt. Es begrenzt das Subject nur durch Ausſchließen eines Prädicats; es iſt limitativ.

c. Das limitative Urtheil.

Das negative Urtheil als ſolches iſt ein beſtimmtes, denn es ſchließt vom Subject mit Entſchiedenheit eine Beſtimmtheit aus. Weil es aber keine andere ſetzt, ſo bleibt es zunächſt *unbeſtimmt, welche andere* Beſtimmtheit dem Subject zukomme. Die nur negative Begrenzung läßt alſo offen, was für ein Prädicat dem Subject inhärire. In der Form iſt mithin zwiſchen dem negativen und dem limitativen Urtheil kein ſonderlicher Unterſchied. Der Unterſchied liegt nur darin, daß die Negation ausdrücklich für das Subject geſetzt wird, das Urtheil mithin nicht ein einfach negatives, ſondern ein *affirmativ negatives* iſt. In der abſtracten Form lautet freilich das eine wie das andere nur a iſt nicht b, allein in concreter Beziehung wird das Prädicat poſitiv geſetzt, indem es *zugleich* durch die Negation vom Subject ausgeſchloſſen wird. Eben deshalb ſind *unendlich viele andere Prädicate möglich*, denn wenn das Subject *nicht dieſe* Beſtimmtheit hat, ſo kann es doch ſehr wohl eine andere haben; oder vielmehr es kann nicht nur, ſondern es muß eine andere haben. Das Urtheil wird durch die negative Begrenzung ein *unendliches*; Unendlichkeit bedeutet hier jedoch nur die an ſich unbegrenzte Möglichkeit der andern poſitiven Beſtimmtheit. Der Kreis iſt eine nicht gerade Linie, iſt ein ſolch unendliches, affirmativ negatives Urtheil, denn die gerade Linie wird als Prädicat geſetzt, aber negativ, weil dieſe Beſtimmtheit zugleich zurückgenommen wird. Was für eine Linie der Kreis ſei, wird durch das Ausſchließen der geraden nicht geſetzt; nur dieſe poſitive Beſtimmtheit wird von ihm ausgeſchloſſen. *Trendelenburg* bemerkt richtig, daß das Urtheil: Er ruft mich nicht, ein negatives ſei, denn hier gehört das Nicht zu Rufen, zum

Prädicat; hingegen das Urtheil: Er ruft nicht mich; ſei ein unendliches, denn es wird in ihm, indem ich zur Ausnahme gemacht werde, nicht geſagt, wen er rufe. Hier ſind unbeſtimmt viele Andere möglich. Die im Prädicat ſelbſt enthaltene Negation bildet weder ein negatives, noch ein limitatives Urtheil, ſondern ein poſitives z. B., die Seele iſt immateriell, der Menſch iſt unſterblich, das Licht iſt imponderabel, Cajus iſt unglücklich u. ſ. w.

Das negative Urtheil geht durch ſich ſelbſt in die Unendlichkeit des limitativen über und dies kehrt aus der Negation in das poſitive zurück. Wird die Limitation in einer poſitiven Form ausgedrückt, die zu dem Subject in gar keinem Begriffsverhältniß ſteht, ſo iſt dies eine Abſurdität, weil der Inhalt des Prädicats, als ein dem Subject unangemeſſener, trotz ſeiner Poſitivität nichtsſagend iſt. Urtheile, wie die Logiken ſie hier anführen, Gott iſt kein Tiſch, der Tiſch iſt kein Planet, der Geiſt iſt kein Elephant u. ſ. w., erſcheinen mit Recht läppiſch, weil ihre Beſtimmung dem Begriff des Urtheils widerſpricht, im Prädicat poſitiv eine Beſtimmtheit des Subjects zu ſetzen oder negativ eine von ihm auszuſchließen, die nicht in ihm da iſt, ſich jedoch nicht abſolut heterogen zu ihm zu verhalten. Das Urtheil: der Kreis iſt nicht eine gerade Linie, iſt ein unendliches Urtheil, aber kein abſurdes, denn der Kreis iſt eine Linie, wenn auch von anderer Qualität, als die gerade. Gott aber und ein Tiſch ſind zu einander verhältnißlos. So grell, wie in den angeführten Schulbeiſpielen, tritt der Widerſpruch nicht überall in ſolchen Urtheilen hervor, es wäre denn bei den Komikern, wenn ſie die Bornirtheit des Pöbels ſchildern wollen, der ſich des Denkens unterfängt, worin beſonders Shakeſpeare ſo unübertrefflich iſt. Im Leben aber ſind ſolche Urtheile häufiger, als man glaubt, ja in den Wiſſenſchaften ſind ſie nicht ſelten in den Einleitungen anzutreffen, die ſich den Weg zu ihrem Gegenſtande mit dem Zurückweiſen von Vorſtellungen bahnen, welche das Subject mit Prädicaten beſchweren, die einen ganz fremdartigen Inhalt haben.

Schließt das Subject im unendlichen Urtheil das Prädicat von ſich aus, indem es daſſelbe ſetzt, ſo ſoll nach Hegel der Widerſpruch auch als ein nothwendiges Prädicat geſetzt werden können und das Urtheil dann nicht blos im gewöhnlichen

Sinn, ſondern in poſitiver Weiſe unendlich ſein. Er führt z. B. an, daß der Diebſtahl als eine verbrecheriſche Handlung ein affirmativ negatives Urtheil ſei. Er ſei eine Handlung, aber als eine verbrecheriſche hebe er den poſitiven Begriff der Handlung, die nämlich das Gute und Rechte verwirklichen ſollte, auf. Es ſei alſo ein poſitiver Widerſpruch in dem Diebſtahl enthalten, weil dieſe Handlung, obwohl ein poſitives Daſein, doch ihrem Begriff nach negativ ſei. Man muß Hegel dies zugeben, allein zunächſt würde doch jenes Urtheil nur als ein poſitives Inhärenzurtheil betrachtet werden können. Es handelt ſich bei ihm ſchon um eine kategoriſche Beſtimmung, nicht blos um eine einfach poſitive, ſobald der Widerſpruch zwiſchen dem Seinſollen der Handlung und der empiriſch vorhandenen That hervorgehoben werden ſoll. Hegel nennt das Verbrechen eine widerſinnige Handlung; mit Recht; das Urtheil aber, welches ein widerſinniges iſt, wie die oben angeführten Abſurditäten, iſt mit dieſem kategoriſchen Urtheil, welches den ethiſchen allgemeinen Werth einer Handlung betrifft, gewiß nicht zuſammen zu werfen und der Name eines unendlichen Urtheils erſcheint dafür nicht paſſend. Wie ſchwer es freilich iſt, bei ſolchen Unterſuchungen der Logik die rechte Grenze einzuhalten, können wir daraus ermeſſen, daß Ariſtoteles bei dem Inhärenzurtheil durch den Begriff des ὄνομα ἀόριστον in's Grammatiſche hineingeräth, indem er ſich mit dem Nichtmenſchen und dem Nichtlöwen zu ſchaffen macht, während Trendelenburg, weil er anerkennt, daß das ſubjective Urtheilen nur das Gegenbild eines realen Proceſſes ſein könne, dabei in's Metaphyſiſche ſich einläßt, denn er ſagt in den Logiſchen Unterſuchungen: II, 83: „Wie ſich die Subſtanz in der Thätigkeit aufſchließt, ſo äußert ſich der Inhalt des Begriffs in der Ausſage des Urtheils. Zunächſt geſchieht beides poſitiv, und es ſtellt das bejahende Urtheil die erzeugende Thätigkeit der Dinge dar. Mit der Beſtimmtheit der erzeugenden Thätigkeit iſt eine abweiſende eins. Dieſer aus dem poſitiven Weſen der Dinge hervorgehenden zurücktreibenden Thätigkeit, durch welche das Ding ſich erhält, indem es Fremdes abſtößt, entſpricht das verneinende Urtheil. Inwiefern jenes Setzen und Erzeugen vereinigend und alſo anziehend wirkt, jede Selbſterhaltung ſcheidend und alſo abſtoßend:

ſo mag man ſagen, daß die Bejahung und die Verneinung des Urtheils in der Attraction und Repulſion der Dinge den Grund ihrer Wahrheit haben. — Man begreift das bejahende und verneinende Urtheil unter die *Qualität*. Wenn es darum geſchieht, weil man das Weſens alles Urtheilens zunächſt in ein Beilegen oder Abſprechen ſetzt, ſo dürfen wir dieſe flache Anſicht nicht anerkennen. Inwiefern aber jede Thätigkeit in ſich ſelbſt die doppelte Richtung des Setzens und Ausſchließens qualitativ unterſcheidet, mag das Urtheil des Inhalts, das die Thätigkeit aufzufaſſen beſtimmt iſt, als bejahend oder verneinend unter die Qualität fallen.“ Das unendliche Urtheil möchte Trendelnburg lieber das *unbeſtimmte* nennen.

Schließt nun das Subject die Beſtimmtheit von ſich aus, ſo bleibt poſitiv nur es *ſelber für ſich als Prädicat* übrig und das unbeſtimmte Urtheil wird zu dem beſtimmten: das *Subject iſt das Subject*. Dies Urtheil iſt das ſogenannte *identiſche* oder *mathematiſche*, daß a gleich a iſt; oder auch das *tautologiſche*, weil das Prädicat nur die Wiederholung des Subjectes wird, weshalb auch dieſe Form des Urtheils als nichtsſagend erſcheint. Sie iſt im gewöhnlichen Leben ein häufiger Selbſtbetrug, aber auch in den Wiſſenſchaften iſt ſie einheimiſcher, als man glauben ſollte. Oft wird ein feierlicher Anlauf zu Definitionen genommen, der, im lächerlichen Widerſpiel zu ſeinem Pomp, mit dem Prädicat in das Subject zurückfällt. Daß man, namentlich in der Theologie und Phyſik, ſich dergleichen Tautologien mit ſo vieler Akriſie gefallen läßt, hat ſeinen Grund in der Kunſt, mit welcher man die Identität des Prädicates und Subjectes vornehm zu verbergen verſteht. Es ſind vorzüglich die *Nominaldefinitionen*, welche Hallucinationen dieſer Art maskiren, indem man ein Griechiſches oder Lateiniſches Wort in eines der neueren Sprachen überſetzt und damit den Schein erregt, als ob das Subject, das nach wie vor ein todter Name bleibt, beſtimmt ſei. Daß ein Subject ſich in ſeinem Prädicat ſelbſt erreicht, ſo daß die Definition umgekehrt und das Prädicat mit vollſtändiger Erſchöpfung des Begriffs auch als Subject geſetzt werden kann, iſt etwas ganz Anderes, als eine nackte Wiederholung des Subjects im

Prädicat. Wenn geurtheilt wird: die Vernunft iſt das Syſtem der logiſchen Kategorien; ſo iſt die Umkehrung: das Syſtem der logiſchen Kategorien iſt die Vernunft, eben ſo wahr. Subject und Prädicat decken einander. Wird aber geſagt: die Vernunft iſt die Vernunft; Gott iſt Gott; die Politik iſt die Staatswiſſenſchaft; die Arithmetik iſt die Zahlwiſſenſchaft u. dgl., ſo iſt das nur eine Tautologie. Die Ciceronianiſche Beredſamkeit iſt die Mutter der ſchönklingenden Redensarten, mit denen ſolche Leerheiten eingeführt zu werden pflegen, indem an das allgemeine Bewußtſein mit der Vorausſetzung appellirt wird, daß man eigentlich ſchon wiſſe, um was es ſich handle und daß man daher an den Begriff nur zu erinnern brauche; inter omnes enim constat; oder notum, imo notissimum est omnibus; oder quis est, qui nesciat; oder in scholis antiquitus recte traditum est — quod etc. Iſt nun aber das Einzelne als das Einzelne das Reſultat der Entwicklung des Inhärenzurtheils, ſo ergibt ſich, daß daſſelbe nicht mehr das Einzelne überhaupt, ſondern das beſtimmte Einzelne, dies Einzelne iſt. Das Prädicat gehört nicht einem Subjecte überhaupt, nur dieſem concreten Subjecte an. Das negative Urtheil geht alſo in das affirmativ-negative oder limitative über, das zum unbeſtimmten (indefiniten) und damit, in Anſehung des möglichen poſitiven Prädicats, zum unendlichen (infiniten) wird. Wird kein Prädicat geſetzt, ſo bleibt nur das Subject als Prädicat. Das indefinite oder infinite Urtheil wird zum identiſchen (oder mathematiſchen oder tautologiſchen) das nichts, als das Subject durch ſich ſelbſt beſtimmt. Das Subject aber iſt in concreto dies beſtimmte, ein ſinguläres Subject.

II.

Die Subſumtion der Quantität.

Die Dialektik des Urtheils, wie Hegel ſie verſucht hat, iſt als eine unmögliche beſtritten worden, weil der Inhalt und nicht die Form das Urtheil beſtimmen ſoll. Trendelenburg a. a. O. II. 206 ſagt ausdrücklich: „Bloßen Formen wird ein Leben zugeſchrieben, das ſie nirgends haben. Eine ſolche Dialektik der Urtheilsformen iſt nicht viel beſſer, als wenn man die Organe der Ortsbewegung, die Werkzeuge des Schwimmens, Fliegens, Gehens, Kriechens ſo ordnete und darſtellte, daß das eine aus dem andern entſpringen ſollte. Man könnte in der Vergleichung Verwandtſchaft und Uebergänge erſinnen. Aber die Formen hätten doch einen andern Urſprung. Sie ſtammen nicht in fortſchreitendem Gange auseinander, und man wird ſie nur begreifen, wenn man auf das Element ſieht, für das ſie beſtimmt ſind, auf den Leib, den ſie bewegen ſollen u. ſ. w. Solche Organe, vom Zweck des Inhalts erzeugt, ſind auch die Urtheile, und vergebens pflanzt man mit gewaltſamer Phantaſie, die man Dialektik nennt, den unſelbſtſtändigen Formen eine ſelbſtſtändige Entwicklung ein."

Sollte in dieſer Verurtheilung eines dialektiſchen Zuſammenhangs der Urtheilsform nicht ein Irrthum liegen? In der logiſchen Wiſſenſchaft iſt die Form des Urtheils der Inhalt. Es kann für ſie kein Vorwurf ſein, daß ſie die Form als ſolche, abgeſehen von einer Erfüllung derſelben mit concretem Inhalt, zum Gegenſtande macht. Der Inhalt des Urtheils iſt der *Unterſchied des Verhältniſſes*, in welches die *Momente des Begriffs* zu einander treten können. Dieſe Momente, das Allgemeine, Beſondere und Einzelne, ſind aber an und für ſich eine Einheit und beziehen ſich daher *durch ſich ſelbſt* auf einander. Ein Urtheil als eine Function der ſubjectiven Intelligenz iſt wahr, nur ſofern es dieſen objectiven Zuſammenhang enthält. Worin aber kann das Verhältniß der verſchiedenen Urtheilsform unter einander beſtehen, wenn nicht darin, daß ſie eine Stufenreihe bilden, in welcher Schritt vor Schritt die Form von der unmittelbaren Zufälligkeit ſich bis zur Vermittelung der abſoluten Nothwendigkeit erhebt? Muß nicht in dieſer Reihe das erſte Urtheil in ſeiner Form ſelbſt den Uebergang zu der ihm nächſten beſitzen, bis mit der Vollendung des Urtheils ſeine Form ſich ſelber aufhebt, weil ſie nämlich eine andere, die des Schluſſes, hervorbringt? Entſteht alſo in der That nicht eine Form *aus der andern*? Dies Auseinander iſt freilich nicht ſo zu verſtehen, als ob eine Form ſich allmälig in eine andere veränderte, denn jede iſt von der andern qualitativ unterſchieden. So aber iſt die Dialektik nirgends vorhanden und das Urtheil macht davon keine Ausnahme. Das von Trendelenburg herbeigezogene Beiſpiel von den verſchiedenen Bewegungsorganen widerlegt die Logik nicht; es unterſtützt ſie, denn die comparative Anatomie zeigt uns ganz unzweifelhaft, daß die Floſſe, der Flügel, der Fuß und Arm unter einander in einem innigen Zuſammenhang ſtehen, der natürlich die Form des Organes auch für das Element, in welchem es ſich bewegen ſoll, angemeſſen geſtaltet. Das Schwimmen iſt vom Fliegen unterſchieden; es iſt eine für ſich ſelbſtſtändige Form; die Bewegung des Schwimmens geht nicht in die des Fliegens über, ſo lange ein Thier nur Floſſen hat, ſo lange es alſo nur ein Fiſch iſt. Der fliegende Fiſch fliegt nicht wirklich, er ſpringt nur durch die Luft; allein der Begriff der organiſchen Bewegung muß offenbar alle Subſtrate derſelben enthalten und der Anatom wird daher nicht etwa Verwandtſchaft und Uebergänge erſinnen, wie Trendelenburg ſagt, ſondern er wird ſie finden. Er wird uns zeigen, wo die Bildung der Floſſe und des Flügels am nächſten in ihrer Structur ſich berühren und wo ſie am Weiteſten auseinandergehen, weil das eine Organ zum Rudern im Waſſer, das andere zum Schwingen in der Luft beſtimmt iſt. Das Bewegungsorgan iſt nur ein Moment des totalen Organismus und ſo auch das Urtheil nur ein Moment des totalen Begriffs. Das Hervorgehen einer Form aus der andern iſt nicht ein Anderswerden der einzelnen Form, als ob die Floſſe zum Flügel, der Flügel zum Arme würde, oder als ob die Qualität des Urtheils zur Quantität und dieſe zur Immanenz ſich umwandelte, ſondern die Umgeſtaltung iſt eine ideelle, auf dem Grunde des Begriffs ſich vollziehende. Nicht dieſe Floſſe wird zum Flügel, ſondern mit der höhern Geſtaltung des Organismus entſteht auch eine entſprechende Umbildung des Bewegungsorgans. Und ſo geht nicht die Inhärenz als ſolche in die Subſumtion, ſondern das Urtheil geht von der Form der Inhärenz zu der der Subſumtion über, weil es ihm nothwendig iſt, daß das Verhältniß von Subject und Prädicat nicht blos von Seiten des Prädicats, ſondern auch von Seiten des Subjects beſtimmt werde. Dieſer Zuſammenhang hat ſich aber durch die Entwicklung des Inhärenzurtheils als ein Reſultat herausgeſtellt.

Das Subject iſt das Prädicat oder das Einzelne iſt ein Allgemeines, iſt das poſitive Urtheil. Das Subject iſt aber möglicher Weiſe auch nicht das Prädicat; das Einzelne iſt alſo nicht dies Allgemeine, mithin ein anderes. Die Allgemeinheit des Prädicates iſt folglich eine beſondere. Das Urtheil als negatives ſetzt den Unterſchied der Prädicate. Es bleibt alſo übrig, daß das Subject ſich negativ durch das Ausſchließen eines poſitiven Prädicats beſtimmt und damit, weil dies Beſtimmen des limitativen Urtheils nichts beſtimmt, als die Nichtinhärenz des Prädicates, nur ſich ſelbſt als Prädicat ſetzen kann. Das Einzelne iſt nicht dies Beſondere, es iſt nur dies Einzelne.

Warum ſoll man nun nicht ſagen dürfen, daß hiermit das Urtheil zum ſingulären geworden ſei? Oder warum ſoll es falſch ſein, zu behaupten, daß das poſitive Urtheil in's negative und das negative in's limitative übergehe? Dann müßten wir auch nicht ſagen dürfen, daß der Punct in die Linie, die Linie in die Fläche übergehe, denn Punct, Linie und Fläche ſind auch gegeneinander ſelbſtſtändige Formen. Und dennoch hebt die Fläche die Linie, die Linie den Punct in ſich auf. Umgekehrt alſo hebe der Punct ſich zur Linie, die Linie ſich zur Fläche auf. Jedermann wird zugeben, daß das limitative Urtheil ohne das negative und poſitive unmöglich iſt, ferner daß das negative das poſitive vorausſetzt. Warum ſoll es nun falſch ſein, zu ſagen, das poſitive hebe ſich zum negativen, das negative zum limitativen auf? Erklärt nicht Trendelnburg das bloße Beilegen oder Abſprechen einer Beſtimmung für eine flache Anſicht? Geht er nicht, um den Unterſchied, des Poſitiven vom Negativen zu begründen, auf den Begriff der Subſtanz und einer entgegengeſetzten Richtung ihrer Thätigkeit zurück? Sucht er nicht im Begriff der Bewegung nach einem allgemeinen Princip für die Ableitung der beſondern logiſchen Formen?

Wir haben ſchon oben die niederſchlagende Erfahrung erwähnt, daß die Logik, eine mehrtauſendjährige Wiſſenſchaft, auch in elementaren Beſtimmungen noch zu keiner völligen Sicherheit und Harmonie gelangt zu ſein ſcheine, aber auch bemerklich gemacht, daß der Widerſpruch der verſchiedenen Bearbeitungen der Logik ſich mehr auf unweſentliche Unterſchiede beziehe. Die meiſten reproduciren ein herkömmliches Material und ſelbſt, wo höhere Intentionen ſich hervorwagen, finden wir zuletzt oft nur die alten ſcholaſtiſchen Regeln und Beiſpiele als eigentlichen Kern. Die große Willkür, mit welcher dieſer Stoff bald ſo bald ſo geordnet wird, bringt den Schein der Neuheit hervor. Die Abweichungen der Logik ſind nun vorzüglich groß bei dem Sumſumtionsurtheil. Der methaphyſiſchen Grundlage nach iſt es als das der Quantität oder des Umfangs dem Inhärenzurtheil als dem der Qualität oder des Inhalts entgegengeſetzt. Als Act unſeres ſubjectiven Denkens betrachtet erſcheint es als ein Zuſammenfaſſen, das ſich auf die Vollſtändigkeit der Subjecte bezieht, die einem Prädicat ſubſumirt werden ſollen. Die Einheit, Vielheit, Allheit tritt alſo in ein Verhältniß zur Einzelheit, Beſonderheit, Allgemeinheit. Hier liegt der Grund zu der Verwirrung die wir in dieſem Capitel der Logik mehr als in andern treffen. Die Quantität iſt eine äußerliche Grenze, während die Momente des Begriffs ſich in einer durch ſie ſelbſt geſetzten Beziehung auf einander befinden. Wir gebrauchen jedoch die Ausdrücke ſingulär, particulär und univerſell auch für die Unterſchiede des Begriffs und erzeugen damit eine Vermiſchung, welche der genaueren Beſtimmung dieſer Urtheilsform nicht günſtig iſt. Einheit, Vielheit, Allheit ſind die nothwendigen Elemente der Sumſumtion, weil dieſelben den Umfang des Prädicats in den Subjecten beſtimmen. Daß man für die Vielheit auch die Kategorie der Theile, für die Allheit auch die des Ganzen heranzieht und daher auch für particulär partial, für univerſell total ſagt, iſt begreiflich. Die Subſumtion geht von dem Eins aus, welches in dem ſingulären Urtheil nur als dieſes, im particulären als eine Mehrheit, im univerſellen als die Allheit einer Anzahl erſcheint. Die Quantität als eine Beſtimmung der verſchiedenen Größe oder Stärke fällt in die Bedeutung der Qualität. Das Urtheil z. B. dieſer Staat iſt ſo und ſo viel Quadratmeilen groß, iſt ein ſinguläres, in welchem die Beſtimmung der Größe des Arreals die Geltung der Qualität hat.

a. Das ſinguläre Urtheil.

Das Einzelne, mit deſſen Beſtimmung das Inhärenzurtheil ſchließt, iſt in ſeiner Wirklichkeit dieſes Einzelne. Das Subject des Prädicates iſt hier nicht mehr das Subject überhaupt, ſondern dies beſtimmte Subject. Dieſer Triangel iſt ein rechtwinkligter; dieſe Stadt iſt eine Hauptſtadt; dieſer Menſch iſt ein Neger; dieſe Geſellſchaft iſt langweilig u. ſ. w.

Da das Inhärenzurtheil in dem Subſumtionsurtheil enthalten iſt, ſo müſſen die verſchiedenen Formen deſſelben in ihm wiedererſcheinen. Das ſinguläre Urtheil ſoll, manchen Logikern zufolge, nur poſitiv ſein können. Dies iſt jedoch ein Irrthum, denn es iſt nicht abzuſehen, warum nicht das negative Urtheil ebenſowohl als ein ſinguläres möglich ſein ſoll: dieſer Triangel iſt kein rechtwinkligter; dieſe Stadt iſt keine Hauptſtadt; dieſer Menſch iſt kein Neger; dieſe Geſellſchaft iſt nicht langweilig u. ſ. w. Da nun dies Urtheil den Umfang des Prädicats in dem Subject durch die Quantität deſſelben beſtimmt, ſo iſt nicht einzuſehen, weshalb das Prädicat darin eine ſolche Beſchaffenheit der Reflexion haben ſolle, als Hegel ihm zuſchreibt, der als Beiſpiele anführt: dieſe Pflanze iſt heilſam; dieſer Körper iſt elaſtiſch; dieſes Inſtrument iſt nützlich; dieſe Strafe wirkt abſchreckend u. ſ. w. Eine ſolche Beſchränkung des Prädicats iſt unangemeſſen.

b. Das particuläre Urtheil.

Das Eins kann, wenn es nicht die Einzigkeit der Ausnahme iſt, in mehren Eins exiſtiren. Jedes für ſich als ein dieſes kann doch mit andern in derſelben Beziehung übereinſtimmen. Dieſe Vielen ſind alſo, was dieſe Beſtimmtheit betrifft, identiſch. Einige Triangel ſind rechtwinkligt; einige Städte ſind Hauptſtädte; einige Menſchen ſind Neger; einige Geſellſchaften ſind langweilig u. ſ. w.

Das particuläre Urtheil kann natürlich auch entweder poſitiv oder negativ ſein. Es unterſcheidet ſich jedoch von dem ſingulären in dieſer Hinſicht dadurch, daß bei ihm die eine dieſer Formen die entgegengeſetzte in ſich ſchließt, während im ſingulären Urtheil eine ſolche Beziehung noch nicht geſetzt wird, denn, wenn dieſer Triangel rechtwinkligt iſt, ſo folgt nicht, daß jener es nicht auch ſei; oder wenn dieſe Stadt keine Hauptſtadt iſt, ſo folgt nicht, daß jene Stadt eine Hauptſtadt ſei u. ſ. w. Mit dem particulären Urtheil tritt aber der beſtimmte Unterſchied als poſitiv und negativ auf. Manche Logiker haben es wegen dieſer Gegenſeitigkeit auch ausdrücklich das *reciproke* Urtheil genannt. Einige Triangel ſind rechtwinkligt, ſchließt andere Triangel aus, die alſo nicht rechtwinkligt ſind; oder: einige Triangel ſind nicht rechtwinkligt, ſchließt von dieſen die rechtwinkligten aus. Einige Städte ſind Hauptſtädte; andre alſo nicht u. ſ. w. Welche andre Beſtimmung an die Stelle der ausgeſchloſſenen treten müſſe, wird noch nicht in dieſem Urtheil geſetzt.

c. Das univerſelle Urtheil.

Mehrheit oder Vielheit iſt eine unbeſtimmte Anzahl von Eins. Wird die Vielheit in ſich als Summe abgeſchloſſen, ſo wird ſie Allheit. *Alle dieſe Subjecte* können in demſelben Prädicat identiſch ſein oder auch nicht identiſch ſein, denn das univerſelle Urtheil kann natürlich eben ſowohl poſitiv als negativ ſein, denn es können alle dieſe Subjecte daſſelbe Prädicat haben oder nicht haben. Nur wenn man das univerſelle Urtheil der Subſumtion mit dem univerſellen Urtheil der Immanenz, d. h. dem *generellen verwechſelt*, kann man die Behauptung aufſtellen, daß das univerſelle Urtheil nur ein ſchlechthin gültiges ſein könne. Wegen der Verwandtſchaft der *Allheit* mit der *Allgemeinheit* behandeln die meiſten Logiker das univerſelle Urtheil als ein kategoriſches, aber ſtreng genommen — und dieſe Strenge iſt doch logiſch nothwendig — iſt das univerſelle Urtheil nur erſt das der *Gemeinſchaftlichkeit* eines Prädicats in allen *dieſen* Subjecten. Das ſinguläre Urtheil kann daher nicht weniger als das particuläre eine *Inſtanz* gegen die Uebereinſtimmung aller Subjecte in einem Prädicat ausmachen. Es iſt die Ausnahme, die hier möglich iſt, weil das Prädicat noch nicht nothwendiger Weiſe die Natur des Subjectes ausdrückt. Wir müſſen z. B. urtheilen, daß alle dieſſeits der Aſteroiden gelegenen Planeten unſeres Syſtems mondlos ſind, mit Ausnahme der Erde; oder daß alle Neger häßlich ſind, mit Ausnahme einiger Stämme u. ſ. w. Das generiſche Urtheil des kategoriſchen Urtheils iſt immer auch ein univerſelles, nicht aber iſt jedes univerſelle auch ein kategoriſches. Alle Roſen ſind farbigt, iſt ein univerſelles Urtheil, das zugleich kategoriſch iſt. Alle Roſen ſind roth, iſt ein falſches Urtheil, denn einige ſind nicht roth; ſie ſind nämlich weiß oder gelb, denn farbigt ſind alle ihrem Weſen nach; die beſondere Beſtimmtheit der Farbe aber iſt im Verhältniß zum Weſen der Roſe eben ſo accidentell, als die Begleitung oder Nichtbegleitung eines Planeten durch einen oder mehre Monde im Verhältniß zum Weſen des Planeten.

Mit dem Subſumtionsurtheil tritt daher die Scheidung des Urtheils in das nur richtige und in das wahre auf. Das Urtheil der Inhärenz eines Prädicats in dieſen Subjecten iſt ein richtiges, weil es das Daſein einer Beſtimmtheit in denſelben ausdrückt. Daß aber dies Subject oder daß mehre oder daß alle dieſe Subjecte ein gewiſſes Prädicat haben, iſt noch eben ſo zufällig, als daß ſie gerade dieſes Prädicat haben. Die Wahrheit des Urtheils wird hier weder von Seiten des Inhalts noch von Seiten des Umfangs durch die innere Nothwendigkeit der Einheit des Begriffs beſtimmt. Dieſe nur empiriſche Wahrheit, die ſubjectiv zur Uebereinſtimmung unſeres Bewußtſeins mit einem gegebenen Gegenſtande wird, iſt die Richtigkeit. Allerdings gebrauchen wir im gemeinen Leben beide Bezeichnungen, die der Richtigkeit und Wahrheit durcheinander, jedoch nicht ohne gewiſſe Schattirungen, die in dem angegebenen Unterſchiede enthalten ſind. Wir ſagen: eine richtige Rechnung, eine richtig gehende Uhr, eine richtige Vorſtellung von Etwas, eine richtige Adreſſe, eine richtige Antwort, ein richtiger Weg u. ſ. w., weil in allen dieſen Fällen eine Uebereinſtimmung oder Nichtübereinſtimmung mit dem Gegebenen möglich iſt. Eine wahre Rechnung, eine wahr gehende Uhr u. ſ. w. ſagt man nicht. Wo wir die Wahrheit berühren, handelt es ſich um den Begriff der Sache. Eine wahrhafte Vorſtellung, der wahrhafte Weg zu Etwas, die wahre Kunſt, der wahre Glaube u. ſ. w., gehen auf die Wahrheit des Inhalts an ſich. Ein orthodoxer Glaube iſt deshalb noch nicht auch der wahre Glaube; Rechtgläubigkeit iſt noch nicht wahrhafte Religiöſität. In jeder

Kirche, in jeder Secte, iſt die Orthodoxie eine andere. Orthographie hat nur Richtigkeit der Form zu ihrem Gegenſtande u. ſ. w. Das Wahre coordiniren wir dem Guten und Schönen. Für das Gute würde man auch noch das Rechte ertragen. Wenn aber Jemand das Gute und Schöne mit dem Richtigen zuſammenſtellen wollte, ſo würden wir proteſtiren. Niemand wird von der Wahrheit des Richtigen, wohl aber Jedermann von der des Wahren ſprechen. Das univerſelle Urtheil iſt daher, ſo lange es ein Urtheil der bloßen Subſumtion iſt, nur als quantitatives unbedingt wahr, denn nicht alle Triangel ſind rechtwinklig, nicht alle Städte ſind Hauptſtädte; nicht alle Menſchen ſind Neger; nicht alle Geſellſchaften ſind langweilig; nicht alle Planeten haben Monde; nicht alle Roſen ſind roth u. ſ. w.

III.

Die Immanenz der Relation.

Das Urtheil der Inhärenz und das der Subſumtion beſtimmen die Thatſächlichkeit des Daſeins oder Nichtdaſeins eines Prädicates in einem oder in vielen, relativ allen Subjecten, ſo weit ſie als dieſe gegeben ſind. Wenn man das Subſumtionsurtheil das Reflexionsurtheil oder das des Weſens genannt hat, ſo iſt dies ein Irrthum, inſofern das Prädicat in ihm noch ein zufälliges ſein kann und nur der Umfang deſſelben in dem Subject genauer begrenzt wird. Wenn nun nicht blos dies Subject dies Prädicat hat, wenn nicht blos einige Subjecte in einem Prädicat identiſch ſind, ſondern wenn alle dieſe Subjecte in einem Prädicate übereinſtimmen, ſo läßt ſich daraus wohl das Vorurtheil entnehmen, daß es ihnen ein durch ihr Weſen zukommendes ſein werde. Es iſt dies ein Schluß, in welchem ſich die Empirie unaufhörlich bewegt. Unbedingt aber folgt die Weſentlichkeit noch nicht, weil alle hier noch nicht die Bedeutung der Gattung haben. Das Beiſpiel, deſſen ſich die Logiker nach Hegel für die Allheit der Subſumtion zu bedienen pflegen, beſtätigt dies. Erdmann und Kuno Fiſcher bemerken nach Hegels Vorgang, daß der Wille Aller, voluntas omnium, noch nicht der allgemeine Wille, voluntas universalis, ſei.

quae nempe secundum ipsam voluntatis naturam omnibus omnimodo necessaria esset. Wir ſehen ja oft genug in der Geſchichte, daß, was die Majorität eines Concils von Biſchöfen, oder einer Verſammlung von Volksvertretern beſchließt, keineswegs immer auch das iſt, was an und für ſich vernünftig wäre.

Die Wahrheit des Urtheils wird erſt durch die Einheit des Begriffs im Unterſchied ſeiner Momente als der *Allgemeinheit*, *Beſonderheit* und *Einzelheit* geſetzt, denn hiermit wird das Prädicat zu einem dem Subject wirklich weſentlichen, ſo daß alle Zufälligkeit ſich aufhebt und die Beſtimmung des *Inhalts* zugleich mit der des *Umfangs*, nämlich der *Gattung*, der *Art* und des *Individuums*, gegeben wird. Die *Relation* der Momente des Begriffs iſt daher eine *immanente*. Was den Sprachgebrauch anbetrifft, ſo wird der Unterſchied der Momente auch hier oft mit den Ausdrücken des Singulären, Particulären und Univerſellen bezeichnet; genauer aber ſollte man dafür das *Individuelle*, *Specifiſche* und *Generiſche* ſagen, um die früher gerügte Vermiſchung der nur quantitativen Differenz mit der organiſchen Gliederung des Begriffs abzuſchneiden. Das Wort *ſpeciell* iſt zwar auch von species abgeleitet, hat aber mehr den Sinn des Uebergangs des Beſondern in das Einzelne, ja des Einzelnen ſelber erhalten wie dies namentlich auch an dem Subſtantivum: *Specialität*, zur Erſcheinung kommt. Specialitäten ſind Einzelheiten, wie ſie mit einer Art zuſammenhängen. In das Specielle gehen heißt ſo viel als in das Beſondere ſich einlaſſen, wie es in das Einzelne ſich fortſetzt. Die ſpecifiſche Differenz hingegen drückt umgekehrt den Uebergang des Allgemeinen in das Beſondere aus, damit aber auch den Unterſchied der Art von der Art.

Der allgemeine Begriff des Subjectes iſt hier ohne den ſeines Prädicates gar nicht zu denken; das Prädicat, als ein dem Subject natura sua immanentes, iſt ein *kategoriſches*. Wird alſo das Subject geſetzt, ſo muß auch ſein Prädicat geſetzt werden. Nicht wir ſind es, die dem Subject ein Prädicat *beilegen*, ſondern es ſelber beſtimmt ſich zu ſeinem Prädicat. Das Prädicat folgt aus ihm als ſeinem Grunde. Das kategoriſche Urtheil geht alſo durch ſich ſelbſt in das *hypothetiſche*

Urtheil über. Iſt ein Subject ſeinem allgemeinen Weſen nach dies beſtimmte, ſo folgt auch, daß ihm alle beſondern Momente zukommen, die in ſeiner Allgemeinheit liegen und umgekehrt. Da nun aber das Subject als allgemeines oder als Gattung ſich ſelbſt in ſeine Beſonderheiten oder Arten unterſcheidet, ſo geht das Verhältniß, worin es zu ſich ſelbſt ſteht, in das disjunctive Urtheil über, welches durch die Vermittelung des Beſondern das Einzelne erreicht. Im Individuum exiſtirt nicht nur die Art, ſondern durch ſie auch die Gattung.

Weil ſich mithin durch dies Urtheil die Zufälligkeit des Prädicats ſowohl als eines nur qualitativen, wie die Unbeſtimmtheit des Subjects als eines nur quantitativ begrenzten aufhebt, ſo iſt die Relation zwiſchen Subject und Prädicat keine relative mehr, wie bei der Inhärenz und Subſumtion, ſondern ſie iſt eine abſolute als eine nothwendige Einheit von Subject und Prädicat. Sie iſt kategoriſch. Dieſer Ausdruck wird von der vulgären Logik eben ſowohl für das Inhärenzurtheil gebraucht und wohl auch ſo deſinirt, daß das kategoriſche Urtheil das vorausſetzungsloſe ſei. Seitdem aber Kant in ſeiner Kritik der reinen Vernunft das Urtheil der Qualität von dem der Relation unterſchieden hat, iſt es unmöglich, den dadurch bewirkten Fortſchritt wieder aufzugeben und muß man dann auch den damit verbundenen Sprachgebrauch beibehalten. Kant unterſchied die Relation nach den metaphyſiſchen Kategorien der Subſtantialität, Cauſalität und Reciprocität, indem er aus der erſtern durch Inhärenz des Accidens das kategoriſche, durch Dependenz der Wirkung von der Urſache das hypothetiſche und durch die Simultaneität der Wechſelwirkung das disjunctive Urtheil ableitete. Dies war ein großer Schritt zur Belebung der Logik. Fichte, Schelling, Hegel blieben ihm hierin treu. Indeſſen darf man bei jenen metaphyſiſchen Beſtimmungen nicht ſtehen bleiben, ſondern muß, obwohl ſie unſtreitig in der Immanenz der Relation enthalten ſind, noch weiter zu dem Unterſchied des Allgemeinen, Beſondern und Einzelnen fortgehen. Den Unterſchied aber des kategoriſchen Urtheils vom bloßen Inhärenzurtheil muß man feſthalten. Es kann unmöglich gleichgültig ſein, irgend eine Beſtimmtheit des Daſeins überhaupt oder eine ſolche zu ſetzen, die an und für ſich im Begriff der Sache liegt. Daß das Immanenzurtheil das Urtheil der Inhärenz und Subſumtion in ſich aufhebt, verſteht ſich von ſelbſt. Es kann alſo poſitiv und negativ, es kann ſingulär und particulär ſein, aber die Geltung ſeines Prädicats iſt eine nothwendige.

a. Das kategoriſche Urtheil.

Das kategoriſche Urtheil ſetzt im Prädicat die dem Subject weſentliche, von ſeinem Daſein untrennbare Allgemeinheit oder Beſonderheit, welche die Allgemeinheit in ſich enthält und, in Verhältniß zu weitern Gliederungen, dem Subject gegenüber die Geltung ſeiner Allgemeinheit hat. Das Subject iſt, was es iſt, nur in ſeiner ſubſtantiellen Allgemeinheit oder wie man gewöhnlich ſagt, in ſeiner Gattung und das Prädicat kommt daher allen unter die Einheit der Gattung befaßten Subjecten zu. Hier erhellt, daß jedes kategoriſche Urtheil als allgemeines auch ein univerſelles iſt. Der Ausdruck: alle, oder jedes, oder auch der einfache Artikel überhaupt, hat hier den Sinn der weſentlichen Allgemeinheit. Quid valet de omnibus, valet etiam de singulis. Die Qualität iſt hier eine dem Weſen des Subjectes immanente. Alle Roſen ſind Pflanzen. Dafür kann man auch ſagen: jede Roſe iſt eine Pflanze oder auch die Roſe iſt eine Pflanze. Oder: alle Pflanzen ſind Organismen; alle Metalle ſind Mineralien; jede Tragödie hat eine Kataſtrophe; jeder Staat hat Geſetze; der Menſch iſt vernünftig u. ſ. w. Dies ſind kategoriſche Urtheile von unbedingter Wahrheit, wohingegen das Inhärenzurtheil als ſolches Beſtimmungen enthält, die nur qualitative oder quantitative Modificationen der kategoriſchen Nothwendigkeit ausdrücken. Eine Tragödie ohne Kataſtrophe wäre keine Tragödie; die Kataſtrophe kann aber gut oder ſchlecht motivirt ſein; dieſer Unterſchied fällt in die Qualität der Inhärenz, wie ſie in einer beſtimmten Tragödie oder auch in mehren Tragödien Daſein hat. Ein Staat kann beſſere oder ſchlechtere, harte oder milde Geſetze haben, ſo iſt dies eine qualitative Beſtimmtheit; allein ein Staat ohne Geſetze iſt unmöglich, denn nur durch die Nothwendigkeit eines allgemeinen Willens, den alle ſeine Bürger zu dem ihrigen machen ſollen, iſt er Staat. Der Begriff des Staats iſt ohne den der Geſetzlichkeit undenkbar. Eine Triangel kann in ſeinen Winkeln oder Seiten verſchieden, er kann, als wirklicher, größer oder kleiner ſein; dies ſind qualitative und quantitative Differenzen ſeines Daſeins; aber in jedem Triangel muß eine von drei Seiten umſchloſſene Figur exiſtiren. Dies iſt ſeine weſentliche, ſeine kategoriſche Beſtimmtheit.

Das Beiſpiel Hegels in ſeiner Logik für das kategoriſche Urtheil, den Unterſchied deſſelben von dem qualitativen zu zeigen, iſt wohl nicht ganz richtig. Er ſagt: dieſer Ring iſt gelb, ſei ein qualitatives Urtheil. Das iſt richtig. Wenn er aber fortfährt: dieſer Ring iſt von Gold, ſei ein kategoriſches, ſo iſt dies offenbar auch nur ein qualitatives Urtheil, denn das Ringſein kann ſtattfinden ohne das von Goldſein. Ein Ring kann auch von Silber, Holz, Haaren u. ſ. w. ſein. Weſentlich iſt ihm nur das Rundſein. Das Gelbſein aber, was dem Ringe gegenüber nur eine mögliche Qualität iſt, würde für das Gold eine weſentliche Beſtimmtheit ausmachen und ein kategoriſches Urtheil begründen, weil ein nichtgelbes Gold unmöglich iſt, das Gelbſein alſo zur Natur des Goldes gehört. Wenn wir Gold durch Königsſäure auflöſen und damit ſeine gelbe Farbe verſchwindet, ſo haben wir dann eben nicht blos Gold, ſondern Gold und Salpeterſalzſäure.

b. Das hypothetiſche Urtheil.

Das kategoriſche Urtheil ſetzt ein Prädicat, deſſen Nichtſein die Exiſtenz des Subjectes ſelber aufheben würde. Dies Prädicat iſt keine nur qualitative oder quantitative Beſtimmtheit, ſondern eine dem Subject von Hauſe aus immanente als die ihm weſentliche Allgemeinheit. In der Allgemeinheit iſt aber die Beſonderheit als der eigene Unterſchied derſelben enthalten. Allgemeinheit und Beſonderheit ſetzen ſich alſo gegenſeitig voraus. Weil aber die Allgemeinheit der Grund der Exiſtenz ihrer Beſonderheiten iſt, ſo erſcheint ſie als die Bedingung, von welcher die Exiſtenz der Beſonderheit abhängig oder die Folge derſelben iſt. Das hypothetiſche Urtheil entſteht alſo durch das Herausſetzen des Beſondern aus dem Allgemeinen als ſeinem Grunde. Wenn Gott gerecht iſt, ſo beſtraft er das Böſe. Dies Strafen iſt ein beſonderes Moment des allgemeinen Begriffs der Gerechtigkeit, denn eben ſo wahr iſt das andere Moment deſſelben: wenn Gott gerecht iſt, ſo belohnt er das Gute. Die Gerechtigkeit des Willens fordert ſchlechthin, gegen die Exiſtenz des Böſen und Guten nicht gleichgültig ſein zu können. Dieſer Zuſammenhang des Begriffs kann nun in verſchiedenen Wendungen ausgeſprochen werden, z. B. wenn das Subject ſeine Gattung iſt, ſo iſt es nothwendig auch ihre Arten, oder umgekehrt: wenn das Subject eine Art iſt, ſo iſt es auch ihre Gattung. Oder: wenn dem Subject das generiſche Prädicat zukommt, ſo kommen ihm auch alle darin implicite enthaltenen ſpecifiſchen Prädicate zu, die im hypothetiſchen Urtheil explicite herausgeſetzt werden. Oder: wenn ſich das Subject nach ſeiner ſubſtantiellen Allgemeinheit beſtimmt, ſo beſtimmt es ſich durch ſie auch zu ſeiner Beſonderheit. Ferner da das Beſondere dem Beſondern coordinirt iſt, ſo folgt in dieſer Beziehung, daß, wenn eine Beſonderheit geſetzt wird, dieſe die ihr entgegenſtehende ausſchließt. Ein bloßes Inhärenzurtheil als Bedingung einer Folge enthält keinen nothwendigen Zuſammenhang, der im Weſen des Subjects läge. Wenn Cajus reich wird, ſo wird er glücklich, iſt keine immanente Beziehung, denn man kann reich und unglücklich und kann es durch den Reichthum ſein.

Im hypothetiſchen Urtheil iſt das eine Glied das Vorglied, propositio antecedens, als die Bedingung, und das zweite Glied, das Nach- oder Hinterglied, die propositio consequens als das Bedingte. Das erſtere iſt der Grund des zweiten als ſeiner Folge, weil im Allgemeinen bereits das Beſondere an ſich enthalten iſt. Was nicht ſchon im Begriff des Subjectes liegt, kann auch nicht aus ihm folgen. Das eine Urtheil enthält den conſtitutiven Begriff, das andere den aus ihm conſecutiven. Die Folgerung erſcheint als ein Verhältniß der Abhängigkeit aus dem ſie bedingenden Begriff, aber dem allgemeinen Begriff iſt es weſentlich, ſich zu ſeiner Beſonderheit zu beſtimmen. Das Andere, was in der Folgerung geſetzt wird, iſt ſein Anderes, denn er geht wohl von ſeiner Allgemeinheit zu einer Beſonderung derſelben als ihrem Unterſchiede, aber er geht nicht aus ſeiner Einheit heraus, d. h. das Subject würde auch als allgemeines unmöglich ſein, ſofern ihm nicht dieſe Beſonderheit zukäme. Hegel hat dieſe Beziehung in den ſchroffen Worten ausgedrückt, daß das Sein des hypothetiſchen Urtheils weſentlich das Sein eines Andern iſt. Hierbei darf jedoch nicht vergeſſen werden, daß dies Andere der eigene Unterſchied des Allgemeinen von ſich ſelber iſt. In der abſtracten Formulirung lautet das hypothetiſche Urtheil: wenn a iſt, ſo iſt b. Hierin erſcheint nur die Abhängigkeit des b von a. Erſt in der Umkehrung: wenn b iſt, ſo iſt a; erſcheint auch die Immanenz von b in a. Das Vorglied wenn wir auch *Hypotheſis* conditio, das *Nachglied* *Akoluthie*, consequentia.

Für das beſtimmte hypothetiſche Urtheil kommt es nun darauf an, welche von den kategoriſchen Beſtimmungen, die im Subject liegen, als Vorglied geſetzt wird, denn es iſt nicht nothwendig, daß die allgemeine Natur des Subjects mit Einem Prädicat erſchöpft ſei. Genauer genommen ſind aber die verſchiedenen Prädicate durch die Gliederung des Begriff beſtimmt, nämlich allgemeine, beſondere oder einzelne zu ſein oder, wie man auch ſagt, ſich zu *generaliſiren*, zu *ſpecificiren*, zu *individualiſiren*.

Wir wollen einige hypothetiſche Urtheile durchgehen, um die eigenthümliche Nothwendigkeit dieſer Urtheilsform zu verdeutlichen, die in dem abſtracten Schema: wenn a iſt, ſo iſt b, noch nicht hervortreten kann.

Wenn Etwas ein Theil iſt, ſo iſt es Moment eines Ganzen. Die Hypotheſis iſt hier durch den Begriff des Theiles beſtimmt, der nicht ohne den des Ganzen möglich, ſo wie umgekehrt das Ganze ohne den Begriff der Theile undenkbar iſt. Der Zuſammenhang zwiſchen der Beſtimmung des Subjectes als Theil und der Folgerung, daß es als Theil einem Ganzen gehöre, iſt alſo ein nothwendiger. Das Prädicat des Theils iſt ein kategoriſches. Von welchem Ganzen aber das Etwas ein Theil ſei, hängt von der beſondern Weſenheit deſſelben ab. — Wenn die Erde ein Planet iſt, ſo dreht ſie ſich um ihre Achſe, denn der Begriff des Planeten kann nicht ohne den der eigenen

Achſendrehung gedacht werden. — Iſt die Roſe eine Pflanze, ſo wächſt ſie auch, denn das Wachsthum iſt ein dem Begriff der Pflanze immanentes Prädicat, daß mithin von der Roſe, als einer Pflanze, nicht getrennt werden kann. Dieſer Zuſammenhang der Begriffe Roſe, Pflanze und Wachsthum, iſt alſo ein nothwendiger, wohingegen das Urtheil: iſt die Roſe eine Pflanze, ſo iſt ſie roth; oder: iſt dieſe Pflanze eine Roſe, ſo iſt ſie roth; oder: iſt dieſe Pflanze roth, ſo iſt ſie eine Roſe u. ſ. w. zwar der Form nach ein hypothetiſches iſt, durch ſeinen Inhalt aber dem Begriff des hypothetiſchen Urtheils nicht entſpricht. — Wenn die Türkei ein Staat iſt, ſo hat ſie Geſetze, iſt ein hypothetiſches Urtheil, denn der Begriff des Staates kann von dem der Geſetzlichkeit nicht getrennt werden. Das Prädicat des Staates ſchließt das der Geſetzlichkeit kategoriſch in ſich. Hingegen würde das Urtheil: wenn die Türkei acht Millionen Einwohner hat, ſo iſt ſie ein Staat, ohne alle Nothwendigkeit ſein; eben ſo: wenn die Türkei ein Staat iſt, ſo hat ſie einen Geſandten in Mexiko u. ſ. w. In ſolchen Urtheilen würde die Form des hypothetiſchen Urtheils, nicht aber der Inhalt deſſelben da ſein, der einen durch ſich ſelbſt nothwendigen d. h. kategoriſchen Zuſammenhang des Prädicats des Vordergliedes mit dem Prädicate des Hintergliedes erheiſcht. Wenn alſo ein Urtheil der Inhärenz das Vorglied eines hypothetiſchen Urtheils ausmacht, ſo ergibt ſich für den Zuſammenhang nur eine zufällige, nicht eine nothwendige Verknüpfung. Das Urtheil: „wenn Cajus verſtimmt iſt, betrinkt er ſich", iſt in der Form ein hypothetiſches, in welchem aber, weil das Vorglied nicht kategoriſch iſt, das Nachglied nicht unbedingt folgt. Hingegen würde das Urtheil: „wenn Cajus Opium genoſſen hat, ſo wird er ſchlafen", ein hypothetiſches ſein, weil Opium ein narkotiſches Mittel iſt. Das Inhärenzurtheil hat ein nur möglicherweiſe richtige, nicht ſchlechthin wahre Conſequenz.

Die Entwicklung des hypothetiſchen Urtheils führt alſo zu dem Verhältniß der Einheit des Begriffs, der ſeine Allgemeinheit in ihre Beſonderheit unterſcheidet oder, wie man ſagt, disjungirt.

c. Das disjunctive Urtheil.

Das kategoriſche Urtheil ſagt: das Subject iſt ſeine Gattung; unter Gattung iſt die Art mit inbegriffen, denn die Art iſt ihre Gattung. Das hypothetiſche Urtheil ſagt: wenn das Subject ſeine Gattung iſt, ſo iſt es auch ſeine Art. Das Prädicat des kategoriſchen Urtheils enthält die dem Subject weſentlich immanente allgemeine Beſtimmtheit. Das hypothetiſche Urtheil vermittelt die Nothwendigkeit eines zweiten Prädicats durch die Immanenz deſſelben in dem erſten Prädicat als einem kategoriſchen. Das zweite Prädicat iſt dem Subject nicht weniger weſentlich, als das erſte, erſcheint aber als eine Folgerung aus demſelben. Der Form nach kann die Beſonderheit als Bedingung der Allgemeinheit, die Allgemeinheit als Bedingung der Beſonderheit geſetzt werden, weil das Allgemeine ſich im Beſondern von ſich unterſcheidet. Der Grund für die Nothwendigkeit des hypothetiſchen Urtheils liegt alſo in der Disjunction des Begriffs in ſeine Momente. Die Unterſchiede des Beſondern ſind einander *coordinirt*, alle aber ſind ihrer Allgemeinheit *ſubordinirt*. Oder mit andern Worten: keine Art hat als Art vor der andern etwas voraus, denn jede iſt Art derſelben Gattung. Die Gattung iſt in allen ihren Arten identiſch. Als Unterſchied der Gattung iſt die eine Art nicht die andere; ſie iſt von ihr *contradictoriſch verſchieden*; aber als mit ihr in der Gattung identiſch iſt ſie nicht blos verſchieden, ſondern conträr auf beſtimmte Weiſe poſitiv oder negativ als *Gegenſatz unterſchieden*. Die Arten ſchließen ſich in ihrer Identität zugleich von einander aus. Die bloße Verſchiedenheit der *Polytomie*, wie wir ſchon bei dem Begriff des Beſondern geſehen haben, fällt in die empiriſche Mannigfaltigkeit der Realität des Begriffs, die in's *Unbeſtimmte* als eine bloße *Theilung*, als das Nebeneinander des Vielen, ausläuft: das ſogenannte *deviſive* oder *partitive* Urtheil, das wir daher auch durch *theils, theils* auszudrücken pflegen. Es iſt die Inhärenz der Qualität und Quantität, die ſich in dieſer Form wiederholt. Z. B. die Planeten unſeres Syſtems zerfallen in eine innere, mittlere und äußere Gruppe. Dies iſt keine Disjunction, ſondern eine bloße Verſchiedenheit. Der Jupiter gehört nicht einer andern Art von Sternen an, als die Pallas oder Venus. Die *Dichotomie* hingegen begründet ſich durch die *Beſtimmtheit des Unterſchiedes* als des poſitiven und negativen, worin die *Glieder der Disjunction* ſich als einander entgegengeſetzte Arten ausſchließen, indem ſie gerade *durch ihre Entgegenſetzung einander ergänzen*. Die Linie iſt entweder eine gerade oder krumme; der Wille iſt entweder gut oder böſe; der Stern iſt entweder ein centraler oder peripheriſcher; die dramatiſche Handlung iſt entweder tragiſch oder komiſch u. ſ. w. Dies Alles ſind *disjunctive* Urtheile, denn ſie erſchöpfen in ihren ſich entgegengeſetzten Beſonderheiten das allgemeine Weſen der Gattung. Inwiefern die Dichotomie ſich zur *Trichotomie* oder *Tetrachotomie* umbilden kann, iſt früher ſchon bei der Lehre vom Begriff betrachtet und braucht hier nicht wiederholt zu werden. Die Disjunction enthält in der Beziehung des Allgemeinen und Beſondern drei verſchiedene Puncte: α) die *Indifferenz* der Gattung gegen ihren Artunterſchied, denn ſie als ſolche iſt *weder* dieſe *noch* jene Art, β) die conträre *Entgegenſetzung* der Gattung in ihren Arten, denn als Art iſt ſie *entweder* dieſe *oder* jene γ) die poſitive *Einheit* der Arten in ihrer Gattung, denn dieſe iſt *conjunctiv ſowohl* die eine *als* die andere.

In dieſen drei Formen kann das disjunctive Urtheil erſcheinen. Das Allgemeine verhält ſich unmittelbar als die Indifferenz gegen ſeine Beſonderung, weil es, als Gattung, nicht ſelber eine ſeiner Arten iſt. Im Unterſchied von ihnen iſt es in Beziehung auf ſich nur das Allgemeine, in Beziehung auf ſie *weder* dieſe *noch* jene Art. Die Linie überhaupt iſt weder gerade noch krumm; der Wille überhaupt als formale Selbſtbeſtimmung iſt weder gut noch böſe u. ſ. w.

In ſolcher Abſtraction verhält ſich das Allgemeine gegen den Unterſchied ſeiner Beſonderung negativ. So wie es aber aus ſolcher Indifferenz herausgeht, ſo wie es ſich eine beſtimmte Geſtaltung gibt, kann es ſich nur in einer ſeiner Arten ſetzen. Es kann nur *entweder* dieſe *oder* jene ſein. Das Allgemeine vermittelt alſo das Beſondere. Im beſtimmten Fall muß die Eintheilung der Gattung in ihre Arten eine beſtimmte ſein und die Arten müſſen ſich gegenſeitig ausſchließen. Gewöhnlich ſtellt man den Eintheilungsgrund, das argumentum oder principium divisionis, als eine Beſtimmung vor, die von Außen an den Begriff des Allgemeinen herangebracht werde, ſo daß je nach einem andern Grunde auch eine andere Theilung erfolgen könne. Bei nur diviſiven Theilungen, die nicht auf den logiſchen Begriff beruhen und die in der That nur ſubjectiv gemacht werden, z. B. bei Zahlenanordnungen oder Truppenaufſtellungen u. dgl., iſt dies auch vollkommen möglich; bei wirklichen Begriffsverhältniſſen hingegen entſteht dieſer Schein der Aeußerlichkeit durch die zufällige Iſolirung des Begriffs, während in ſeiner vollſtändigen Entwicklung der Grund der Eintheilung ſelber als das nothwendige Moment eines ſyſtematiſchen Ganzen erſcheinen würde. Die verſchiedenen Gründe, nach welchen die Eintheilung eines Allgemeinen in das Beſondere möglich iſt, würden ſich darin als die eigene Beſonderung des Allgemeinen ergeben und daher auch unter einander in Zuſammenhang ſtehen. Wenn man z. B. ſagt, daß der Triangel nach dem Unterſchied der Linie als der geradlinigte oder ſphäriſche; oder nach dem Unterſchied der Seiten als der gleichſeitige, gleichſchenkligte und ungleichſeitige; oder nach dem Unterſchied der Winkel als der recht-, ſpitz- und ſtumpfwinkligte eingetheilt werden könne, ſo ergibt ſich vielmehr, daß alle dieſe Gründe ſeiner Eintheilung in ſeiner Entwicklung vorkommen müſſen. Oder wenn das Mineral theils von Seiten ſeiner Kryſtallform, theils von Seiten ſeiner chemiſchen Beſchaffenheit eingetheilt werden kann, ſo erhellt, daß es nach beiden Beſtimmungen eingetheilt werden muß, weil jedes Mineral ſowohl eine beſtimmte chemiſche Subſtanz als auch eine mit derſelben nothwendig zuſammenhängende Kryſtallform beſitzt. Je reicher das Weſen eines Begriffs iſt, um ſo mannigfaltigere Unterſchiede eröffnen ſich aus ihm und können als verſchiedene Eintheilungsgründe aufgeführt werden. Indeſſen würden bei einer vollſtändigen Darſtellung des Inhalts dieſe Verſchiedenheiten als eigene Beſtimmungen deſſelben auftreten und ſich unter einander ſelber in ein logiſches Verhältniß ſetzen. Z. B. kann man urtheilen: der Staat iſt, ſeinem ſocialen Elemente nach, entweder Familienſtaat oder Ständeſtaat oder Sclavenſtaat; ſeiner politiſchen Organiſation nach Tyrannie, Ariſtokratie, Demokratie; ſeiner Cultur nach Agricultur- oder Induſtrie- oder Handelsſtaat (ſogar Banquierſtaat z. B: Florenz unter den Medicäern); ſeiner Verfaſſung nach Deſpotie, Republik oder Monarchie; ſeinem ethiſchen Princip nach Nationalſtaat oder Theokratie oder Humanitätsſtaat u. ſ. w. Allein alle dieſe verſchiedenen Eintheilungen müſſen in der vollſtändigen Darſtellung der Idee des Staats offenbar als nothwendige Momente vorkommen, die unter einander in einer beſtimmten Wechſelwirkung ſtehen.

Das Allgemeine verhält ſich alſo nicht nur als der poſitive Grund dieſer Beſonderheit, ſondern eben ſo ſehr als der ihrer entgegengeſetzten. Es iſt die allen ihren ſpecifiſchen Unterſchieden immanente Einheit und als Gattung ſowohl mit dieſer als mit jener Art identiſch. Das Allgemeine an ſich iſt weder dieſe noch jene Art. Das Allgemeine als ein Beſonderes iſt entweder dieſe oder jene Art. Das Allgemeine als identiſche Totalität ſeiner beſondern Unterſchiede iſt ſowohl dieſe als jene ſeiner Arten. Dieſe drei Urtheile des Weder-Noch; Entweder-Oder: Sowohl-Als auch; ſtehen daher nicht blos als einander ausſchließende gegenüber, ſondern hängen durch ſich ſelbſt mit einander zuſammen. Z. B. das Wirbelthier an ſich iſt weder Fiſch noch Amphibium, noch Vogel noch Säuger; im beſtimmten Fall aber iſt es entweder die eine oder andere dieſer Arten und als Einheit derſelben iſt es ſowohl Fiſch als Amphibium als Vogel und Säuger.

Für das disjunctive Urtheil enthält alſo die erſte Form die Identität, die zweite die Entgegenſetzung des Unterſchiedes, die dritte den Grund der Exiſtenz des Unterſchiedes. Das Sowohl-Als auch bezieht ſich hier nur auf den Unterſchied der Arten. Es ſoll nicht diejenige Einheit ausdrücken, welche den Gegenſatz in ſich als concrete enthält. Hegel hat dieſe oft die negative Identität genannt, weil ſie den Gegenſatz negirt und ſeine Extreme in ſich zu Momenten reducirt. Dieſer Ausdruck iſt leicht mißzuverſtehen, wenn man nicht das poſitive Reſultat der Negation, die Einheit ſelber, feſthält. Für das disjunctive Urtheil kommt es aber nur auf die einfache Identität an, wie ſie einmal die Möglichkeit, das anderemal die Wirklichkeit des

Unterſchiedes iſt. Der Begriff Thier als ſolcher iſt der Begriff keines beſtimmten Thieres, weder dieſer noch jener Art; eben ſo wohl aber umfaßt er alle Thiere und muß ſich in jeder Art wiederholen. Der Begriff des Staates überhaupt iſt noch nicht der Begriff einer beſondern Geſtaltung des Staats, greift jedoch durch alle Arten des Staates hin. Dies iſt ein anderes Verhältniß, als das in dem Begriff der Trichotomie abgehandelte, wenn der Gegenſatz ſich zu einer Einheit aufhebt, in welcher ſeine Glieder zu poſitiven Momenten werden. Die Einheit enthält alsdann auch ſowohl das eine als das andere, jedoch nicht ohne ſie, eben durch ihre Vereinigung, zu verändern. In der Ehe z. B. bleibt der Mann nicht mehr der einſeitige Mann, das Weib nicht mehr das einſeitige Weib; ſie verändern ſich durch ihre Vereinigung und eben damit erreicht der Mann wie das Weib die wahrhafte Realität ihres Begriffs. Die Einheit des Mannes und Weibes beſteht nicht im Hermaphroditismus oder im mannweiblichen Amazonenthum oder im verweibenden Eunuchenthum, ſondern in der Temperirung des Mannes und Weibes durch ihre conſtante Wechſelwirkung. Der Begriff des Menſchen überhaupt enthält weder den des Mannes noch den des Weibes. Eben ſo ſehr aber enthält er ſowohl den des Mannes als den des Weibes, weil er ſich nur in dem Unterſchied der Geſchlechter realiſiren kann. In der Ehe aber iſt ſowohl der Mann als das Weib als concrete Identität enthalten.

Die Form der Inhärenz, der Subſumtion und der Immanenz ſind die Beſtimmungen, in denen ſich das Urtheil von der Zufälligkeit der Inhärenz eines Prädicates durch die Beſchränkung ſeines Inhalts im Umfange des Subjectes bis zur Totalität des wirklichen Begriffs entwickelt, der die Selbſtbeſtimmung des Subjectes zu ſeinem Prädicat ſetzt, indem das Allgemeine ſich als Beſonderes, das Beſondere ſich als Einzelnes beſtimmt. In allen dieſen Formen iſt die Einheit des Prädicates mit dem Subjecte eine einfache, auch wenn ſie durch die verſchiedene Relation der Immanenz des einen Momentes in einem andern vermittelt wird. Subject und Prädicat haben aber auch ein Verhältniß zur Wirklichkeit der Exiſtenz, das ſich im Modus der Copula ausdrückt, ob das Sein das unmittelbare Daſein oder das Daſeinkönnen oder das Nichtandersſeinkönnen iſt.

Drittes Capitel.

Das modale Urtheil als die Auflöſung des Urtheils.

Das modale Urtheil beſtimmt nicht mehr den Inhalt, nicht mehr den Umfang, nicht mehr die Immanenz des Prädicates in Verhältniß zum Subject, ſondern das Verhältniß des Subjects zur Realität ſeines Begriffs. Es vergleicht das Subject mit ſeinem Begriff und ſpricht aus, ob derſelbe in ihm Realität habe oder nicht. Der Begriff der Wirklichkeit, Möglichkeit und Nothwendigkeit gehört der Metaphyſik an. Als Urtheilsform nennen wir ihn das aſſertoriſche, problematiſche und apodiktiſche Urtheil. Die Beziehung des Subjects auf das Prädicat, ob es in ihm wirklich, möglich oder nothwendig ſei, iſt nicht blos ein modus cognoscendi als ein Verhältniß unſerer Gewißheit der Wahrheit, ſondern eben ſo ſehr ein modus essendi, ein Verhältniß der Wahrheit der Copula. Es kommt in der Modalität des Urtheils darauf an, daß der Modus des Seins beſtimmt wird.

Wenn Hegel behauptet hätte, daß das modale Urtheil nur teleologiſch ſei, ſo wäre dies eine Beſchränkung, die nicht in ſeinem Begriff liegt. Er hat deshalb von Trendelnburg II. 197, ſcharfen Tadel und Widerſpruch erfahren müſſen. Nicht jedoch nur der Zweckbegriff, ſondern der Begriff überhaupt iſt es, der hier mit ſeiner Realität verglichen wird. Natürlich kann es auch der Zweckbegriff ſein, der in die Vergleichung eintritt. Für uns, die wir den Zweckbegriff ſich in den des Begriffes ſelbſt als ſeine Wahrheit haben aufheben ſehen, hat dies nichts Schwieriges, während bei Hegel der Zweckbegriff erſt dem ſubjectiven Begriff als eine Form ſeiner Realiſirung nachfolgt, mithin für das Urtheil bei ihm noch nicht als eine entſcheidende Kategorie auftreten kann. Man wird aber zugeſtehen müſſen, daß der Begriff überhaupt das in der Realität Seinſollende iſt und daß Hegel Recht hat, das modale Urtheil durch das Verhältniß von Begriff und Realität zu begründen. Sonſt wäre zwiſchen ihm und den übrigen Urtheilsformen in der That kein Unterſchied. Wenn Hegel bemerkt, daß das Urtheil, ob etwas gut oder ſchlecht ſei, eine ganz andere Bildung fordere, als ein Urtheil der Qualität oder Quantität, ſo iſt das richtig, weil mit der Modalität die Vergleichung zwiſchen dem Begriff und ſeiner Realität geſetzt wird. Trendelnburg meint, daß durch Hegels Auffaſſung der Modalität der richtige traditionelle Begriff derſelben gänzlich zerſtört ſei, weil es ſich bei ihm weſentlich darum handle, ob ein Prädicat mit einem Subject verknüpft werden könne oder nicht und ob dieſe Möglichkeit eine nothwendige ſei oder nicht. Die Modalität unterſcheide ſich daher dem Inhalt nach gar nicht von den übrigen Urtheilsformen. Das qualitative, quantitative und relative Urtheil könnten eben ſo gut modale ſein. Trendelnburg hat hier die gewöhnliche Logik für ſich, die in der That behauptet, daß ein Urtheil als ein qualitatives oder quantitatives oder relatives zugleich ein aſſertoriſches ſein könne z. B. „dieſer Wein iſt verfälſcht.“ Dies iſt jedoch nur dann der Fall, wenn in dem Prädicat eine Vergleichung mit dem Begriff der Realität des Subjectes, wie ſie ſein ſollte, geſetzt wird, wie in dem angeführten Beiſpiel der Fall iſt, wo das Prädicat verfälſcht dem reinen, ächten Wein entgegengeſetzt iſt. Daß die niedrigeren Urtheilsformen in die höhern übergehen, haben wir wiederholt nachgewieſen Das aſſertoriſche Urtheil kann alſo ein affirmatives, ein ſinguläres und ein kategoriſches ſein. Das beſtreiten wir nicht. Um aber zugleich aſſertoriſch zu ſein, bedarf ſein Prädicat einer Vergleichung mit dem wahrhaften Begriff des Subjects. Wenn geurtheilt wird: „Dieſer Wein iſt verfälſcht,“ ſo ſetzt dies den Begriff des unverfälſchten wahren Weines voraus, mit welchem die empiriſche Realität dieſes Weins verglichen und für verfälſcht erklärt wird. Dies geſchieht hier erſt aſſertoriſch, denn, ob dies Urtheil wahr ſei, hängt von dem Nachweis der Verfälſchung ab. Es wird alſo problematiſch. Die Wirklichkeit der Verfälſchung hängt wieder von der Möglichkeit ab, daß dem Wein ihm heterogene Beſtandtheile zugemiſcht werden. Erſt wenn auch dieſe Möglichkeit als Wirklichkeit geſetzt iſt, wird das Urtheil ein apodiktiſches. „Dieſer Wein,

Univ. Bibl.
München

als mit Blaubeeren, Bleizucker, Spiritus, Schwefel, u. ſ. w. gemiſcht, iſt verfälſcht." Weil vom Begriff des Weins Blaubeeren, Bleizucker, Spiritus, Schwefel u. ſ. w. ausgeſchloſſen ſind, iſt das Urtheil ein nothwendiges und daher auch kategoriſch wahres, weil dieſe Prädicate dem Begriff des Subjects nicht natura sua immanent ſind. Der von Hegel für die Beſchreibung des modalen Urtheils überhaupt gebrauchte Ausdruck, daß es ſich in ihm um die Angemeſſenheit des Prädicats zum Subject handle, iſt alſo richtig. Man muß nur nicht bei den von ihm beiſpielsweiſe hervorgehobenen Wendungen gut oder ſchlecht, nützlich oder ſchädlich, ſtehen bleiben. Mit ſolcher Mikrologie würde man ihm Unrecht thun. Daß übrigens in dem vorliegenden (aus F. Vorlaender's Wiſſenſchaft der Erkenntniß, Marburg 1847, S. 114 entlehnten, gegen Hegel gerichteten) Beiſpiel der verfälſchte Wein auch die Prädicate des ſchlechten und ſchädlichen zur Folge hat, leuchtet ein.

Die formalen Logiken ſchärfen bei der Modalität ein, daß die logiſche Möglichkeit von der realen unterſchieden werden müſſe. Dies heißt jedoch nichts Anderes, als daß die logiſche Möglichkeit eine nur ſubjective, beliebige Verknüpfung der Begriffe gewähren ſoll, während die reale eine objectiv beſchränkte, durch die Natur der Sache gebundene ſei. Was ſollte aber wohl eine Verknüpfung von Begriffen, wenn ſie nicht zugleich einen realer Weiſe möglichen Inhalt hätte? Bilder mag man beliebig verknüpfen, ohne nach der realen Möglichkeit zu fragen; wenn aber geurtheilt werden ſoll, ſo muß der Begriff doch zuletzt die Entſcheidung abgeben, weil er die Wahrheit der Realität und damit die wahre Realität, oder, falls es Manchen realer klingen ſollt, die reale Wahrheit enthält.

a. Das aſſertoriſche Urtheil.

Das aſſertoriſche Urtheil ſetzt die unmittelbare Wirklichkeit der Einheit des Subjects mit ſeinem Begriffe, wenn es affirmativ iſt; oder es ſchließt dieſelbe von dem Subject aus, wenn es negativ iſt. Es kann dies in allen Formen der quantitativen Subſumtion geſchehen. Der Grund für die Affirmation oder Negation liegt in dem kategoriſchen Verhalten des Prädicats zum

Subject. Das aſſertoriſche Urtheil iſt in ſeiner abſtracten Form, a iſt b, von dem qualitativen, quantitativen und relativen, nicht unterſchieden. Es nimmt alle dieſe Formen in ſich auf. Dem Inhalt nach aber drückt es aus, daß das Subject in ſeiner Realität ſeinem Begriff entſpreche oder nicht. Dieſer Stein iſt ein Diamant; iſt ein affirmativ ſinguläres Urtheil; es iſt aber auch ein aſſertoriſches, denn es ſetzt voraus, daß dieſer Gegenſtand, ein Stein, alle diejenigen Prädicate beſitze, die im Begriff des Diamanten liegen. Es wird alſo aſſertoriſch die Uebereinſtimmung dieſes Steins mit dem Begriff des Diamanten ausgeſprochen. Dies erhellt ſofort, wenn negativ geurtheilt würde: dieſer Stein iſt kein Diamant. Oder es wird geurtheilt: dies Drama iſt eine Tragödie; ſo ſetzt dies Urtheil voraus, daß der Begriff der Tragödie in dieſem Drama verwirklicht ſei.

Das aſſertoriſche Urtheil ſetzt nicht blos das Daſein eines Prädicates in dem Umfang gewiſſer Subjecte, ſondern es ſetzt das Prädicat als ein durch den Begriff des Subjects weſentlich bedingtes. Daß eine ſolche Identität der Realität und des Begriffs wirklich exiſtire, iſt alſo davon abhängig, daß die Bedingung geſetzt werde. Daher hat das aſſertoriſche Urtheil unmittelbar nur den Werth einer Meinung. Es hebt ſich unvermeidlich zu dem problematiſchen Urtheil auf, ob auch die Realität des Subjects ſo beſchaffen ſei, dem kategoriſchen Begriff deſſelben zu entſprechen.

b. Das problematiſche Urtheil.

Das Subject iſt die Möglichkeit, die in der Aſſertion geſetzte beſondere Beſtimmtheit zu haben oder nicht zu haben. Es kommt darauf an, wie es beſchaffen iſt. Ob dies aber der Fall iſt, muß aus der Vergleichung des Begriffs mit der Realität erhellen. Inſofern wird das hypothetiſche Urtheil die Grundlage des problematiſchen, weil das Wirkliche auch möglich iſt. Der abſtracten Form nach ſind beide nicht verſchieden. Wenn a iſt, ſo iſt b. Dem Inhalt nach aber unterſcheiden ſie ſich darin, daß das hypothetiſche Urtheil aus einem Begriff einen andern folgert, während das problematiſche die Realität des Begriffs von der Exiſtenz gewiſſer Beſtimmungen abhängig macht.

Es ſtellt die Aufgabe, ob dieſe Beſtimmungen ſich in dem Subject als ihm inhärirende Prädicat finden. Dem Begriff als ſolchem ſind ſie auf kategoriſche Weiſe immanent. Ob dieſe Immanenz aber als Daſein wirklich ſei, iſt das Problem. Das Urtheil lautet daher als problematiſches dahin, daß einem Subject das Prädicat eines Begriffes als ihm wirklich inhärirend zukomme, je nachdem oder inſofern in ſeiner Realität dieſe oder jene beſondere Beſtimmtheit exiſtirt. Die Aſſertion iſt die Annahme, daß ſich eine Realität einem Begriff gemäß verhalte oder nicht. Das Problem, ob dieſe Angemeſſenheit oder Unangemeſſenheit exiſtire oder nicht, iſt die Conſequenz der aſſertoriſchen Annahme.

Wenn ein Stein ein Diamant ſein ſoll, ſo muß er oktoedriſch geſtaltet ſein, aus Kohlenſtoff beſtehen, das Licht brechen, alle andern Steine ritzen. Dies ſind die im kategoriſchen Begriff des Diamanten liegenden Bedingungen, unter welchen einem Stein das Prädicat eines Diamanten gegeben werden kann. Der Möglichkeit dieſer Wirklichkeit überhaupt ſteht nichts entgegen. Ob ſie aber in dieſem Stein Realität habe, iſt die Frage. — Oder wenn die von den Logikern ſo ſehr geliebte Roſe genommen wird, ſo iſt, daß ſie eine Dikotyledone ſei, ein aſſertoriſches Urtheil. Die Beſtimmtheit der Dikotyledone iſt eine kategoriſche, die von dem Begriff des Subjectes ſelber nicht getrennt werden kann. Im aſſertoriſchen Urtheil wird die Roſe unter den Begriff der Dikotyledone ſubſumirt. Es kann an dieſem Urtheil gezweifelt werden Das aus dem kategoriſchen Begriff der Dikotyledone fließende hypothetiſche Urtheil würde lauten: wenn eine Pflanze eine Dikotyledone iſt, ſo hat ſie zwei Samenlappen. Es kommt alſo darauf an, ob die Roſe zwei Samenlappen hat? Von der Wirklichkeit dieſer Möglichkeit hängt die Realität des Prädicats in dem Urtheil, daß die Roſe eine Dikotyledone ſei, ab. — Das Urtheil: dies Drama iſt eine Tragödie, iſt ein aſſertoriſches. Ob daſſelbe wahr ſei, hängt von dem hypothetiſchen Urtheil ab: ein Drama iſt eine Tragödie, wenn der Wille des Helden nicht nur trotz ſeines Kampfes ſondern ſogar durch denſelben dem Schickſal unterliegt. Ob nun in dieſem beſtimmten Drama dieſer Begriff Realität habe, kann gezweifelt werden. Die unmittelbare Wirklichkeit des Begriffs muß geſetzt werden. Der Unterſatz des hypothetiſchen Urtheils hat ſie geſetzt, aber der des problematiſchen fordert noch die Kritik derſelben.

c. Das apodiktiſche Urtheil.

Das Problem muß gelöſt werden. Es kann gelöſt werden, ſofern die Realität nach ihrer Beſchaffenheit erkannt und mit dem kategoriſchen Begriff verglichen werden kann. Es muß alſo das Prädicat des Subjects durch das ſeinem Begriff immanente Prädicat beſtimmt werden. Die Inhärenz oder Nichtinhärenz dieſes Prädicats hat dann die Uebereinſtimmung oder Nichtübereinſtimmung der Realität mit ihrem Begriff zur Folge. Es tritt in das Urtheil die *Vermittelung* der *Copula* als das Daſein oder Nichtdaſein der Realität des Begriffs ein, denn es kann affirmativ oder negativ ſein. Dies Urtheil iſt apodiktiſch d. h. ſchlechthin nothwendig. Die Allgemeinheit des Prädicats wird als eine unbedingt nothwendige geſetzt, weil die Bedingung, an welche ſich das Prädicat des Subjectes knüpft, ſelber der kategoriſche Begriff deſſelben iſt. In abſtracter Formel lautet es: a als b iſt c; a iſt c nur, inſofern es b iſt. Ohne b zu ſein, könnte es nicht c ſein. Als c enthält es b in ſich. Daher kommt es, daß das apodiktiſche Urtheil als ein allgemeines mit der *Definition* zuſammenfällt. Ein Stein, ſo und ſo beſchaffen, nämlich oktaedriſch, kohlenſtoffig u. ſ. w., iſt ein Diamant. Eine Pflanze, ſo und ſo beſchaffen, nämlich mit zwei Saamenlappen, iſt eine Dikotyledone. Ein Drama, ſo und ſo beſchaffen, nämlich worin der Held durch ſeinen Kampf dem Schickſal unterliegt, iſt eine Tragödie u. ſ. w. Natürlich kann das apodiktiſche Urtheil auch ſingulär, particulär und univerſell geſetzt werden. Dies a als b iſt c; dieſe a als b ſind c, alle a als b ſind c. Das Subject, als das ſo beſtimmte, iſt dieſe Gattung oder Art. Das Entſprechen oder Nichtentſprechen ſeiner Realität zu ſeinem Begriff iſt nicht mehr eine bloße Möglichkeit, ſondern eine durch die Vermittelung der Wirklichkeit geſetzte Nothwendigkeit. Das Seinkönnen iſt zum Seinmüſſen als dem unter dieſer Bedingung *Nichtandersſeinkönnen* geworden.

Daß nun die Uebereinſtimmung oder Nichtübereinſtimmung zwiſchen Realität und Begriff auch in Prädicaten teleologiſcher Art, wie gut oder ſchlecht, vollkommen oder unvollkommen, ſchön oder häßlich, nützlich oder ſchädlich, angenehm oder unangenehm u. ſ. w., ausgedrückt wird, ändert nichts an dem Grundbegriff des apodiktiſchen Urtheils. In ſolcher Allgemeinheit ausgeſprochen ſind ſolche Prädicate eines Subjects auch nur erſt eine aſſertoriſche Modalität, die ſofort problematiſch wird und erſt im apodiktiſchen Urtheil die Begründung ihrer Nothwendigkeit empfängt. Wenn geurtheilt wird: dieſe Tragödie iſt ſchlecht, ſo iſt dies nur erſt eine Aſſertion. Ob ſie ſchlecht iſt, hängt davon ab, wie der Begriff der Tragödie in dieſem Drama realiſirt iſt. Es muß alſo die beſtimmte Beſchaffenheit deſſelben geſetzt werden und darin ſich zeigen, ob in ihm ein Held handle, ob er ſo handle, daß er einen Kampf gegen ein Schickſal beſtehe und ob er dieſem unterliege. Iſt dies nicht der Fall, ſo iſt der Begriff der Tragödie nicht realiſirt und dann iſt dies Drama, welches eine Tragödie ſein ſoll, durch ſeine Wirklichkeit eine ſchlechte Tragödie, die alſo das Gegentheil von Furcht und Mitleid, nämlich Lachen oder gar nur Langeweile erregt.

Indem das apodiktiſche Urtheil das Prädicat des Subjects als ein kategoriſches durch die Auflöſung des problematiſchen Urtheils vermittelt, vollendet es das Urtheil, geht aber, weil es die Copula durch eine beſondere Beſtimmung erfüllt, auch bereits über die einfache Form des Urtheils in die Gliederung des Schluſſes über. Es iſt an ſich ſchon ein Schluß, weil die Nothwendigkeit des Prädicats durch den kategoriſchen Begriff des Subjectes als Bedingung vermittelt wird.

Die Aequipollenz, Oppoſition, Subalternation und Converſion der Urtheile.

Das apodiktiſche Urtheil iſt, wie ſich ergeben hat, ein unentwickelter Schluß. Erſt hier iſt daher die richtige Stelle, einen Punct zu erörtern, der in der formalen Logik gewöhnlich einen großen Raum einnimmt, nämlich die Aequipollenz oder Gleichheit, Oppoſition oder Entgegenſetzung, Subalternation oder Unterordnung, Converſion oder Umkehrung der Urtheile. Die formale Logik definirt das Urtheil als die Verbindung zweier Begriffe, erkennt aber in den angeführten Beſtimmungen an, daß die Begriffe nicht blos ſubjectiv von Außen her verknüpft werden, ſondern daß ſie auch durch ihren Inhalt ihren Umfang und ihre Ordnung ſelbſt beſtimmen. Daß ſie jene Regeln an ſehr verſchiedenen Orten aufſtellt, verräth eine Unklarheit über ihren eigentlichen Urſprung. Bald handelt ſie dieſelben in der Einleitung zur Lehre vom Urtheil als *Urtheilsformen* ab; bald ſtellt ſie dieſelben in der Lehre vom Schluſſe als die *Monoſyllogismen* oder als die Formen des *unmittelbaren Schließens* auf. Unmittelbar ſoll hier heißen, daß die Form des Schluſſes nicht vollſtändig ausgeführt, vielmehr das den Schlußſatz vermittelnde Moment fortgelaſſen wird, weil es ſich nämlich von ſelbſt verſtehe. Daher nennen auch manche Logiker dieſe Lehre die von den unmittelbaren *Conſequenzen* oder *Folgerungen*. Die formelle Weitläufigkeit, in welche ſie ſich gewöhnlich ausbreitet, beruht auf dem Mechanismus einer äußerlichen Permutation und Combination, die in Buchſtaben ausgeführt wird, um der Logik damit den Anſchein einer ſogenannten exacten, mit der Mathematik gleichſam rivaliſirenden Wiſſenſchaft zu geben. Das Subject wird nämlich durch S, das Prädicat durch P bezeichnet; das univerſell bejahende Urtheil durch a, das univerſell verneinende durch e; das particulär bejahende durch i, das particulär verneinende durch o. Nun wird jede Urtheilsform äußerlich nach den verſchiedenen möglichen Combinationen der Affirmation und Negation, der Particularität und Univerſalität durchgeführt und unterſucht, welche derſelben *Wahrheit*, oder, wie man auch ſagt, *Gültigkeit*, *Statthaftigkeit* habe.

Die Aequipollenz und Oppoſition beſteht in dem Hervorheben der elementaren Reflexkategorien des Weſens, die Subalternation und Converſion in dem Herauskehren der Wechſelbeziehung der Begriffsmomente.

1) Ein Urtheil iſt ein Urtheil der *Aequipollenz* oder *Convenienz*, wenn es dem Inhalt nach einem andern *gleich* iſt. Beide Urtheile ſind *gleich wahr*. Der Inhalt wird ge-

wöhnlich objectiv als die Qualität oder ſubjectiv als der Sinn bezeichnet. Das eine Urtheil iſt von dem andern nur formell unterſchieden, eines alſo im andern unmittelbar enthalten. A iſt der Vater von B, iſt dem Inhalt nach mit dem Urtheil: B iſt der Sohn von A, identiſch. Oder: dieſer Winkel iſt ein rechter, iſt von dem Urtheil: dieſer Winkel hat 90 Grad, nicht verſchieden. Auch bloße Differenzen des ſprachlichen Ausdrucks pflegen hieher gezogen zu werden.

2) Die Oppoſition der Urtheile beſteht in ihrer Entgegenſetzung nach dem contradictoriſchen oder conträren Unterſchiede. Contradictoriſch iſt das eine Urtheil die Negation des Prädicats des andern. Es folgt hieraus unmittelbar, daß nicht beide zugleich wahr ſein können. Bei der contradictoriſchen Entgegenſetzung enthält die Wahrheit des einen Urtheils die Unwahrheit des andern und umgekehrt, weshalb es eben ſo richtig iſt, zu ſagen, daß contraditoriſch entgegengeſetzte Urtheile nicht beide zugleich falſch ſein können. Genauer müßte man wohl zwiſchen der Richtigkeit der Inhärenzurtheile und der Wahrheit der Relationsurtheile unterſcheiden. Ein Inhärenzurtheil kann nicht affirmativ oder negativ zugleich richtig oder unrichtig, ein Relationsurtheil als ein affirmativ oder negativ kategoriſches nicht zugleich wahr oder falſch ſein. Von dem Inhärenzurtheil: der Baum iſt hohl; kann die contradictoriſche Oppoſition: der Baum iſt nicht hohl: nicht richtig ſein und umgekehrt. Von dem Relationsurtheil der Immanenz: die kürzeſte Linie zwiſchen zwei Puncten iſt eine gerade; kann die contradictoriſche Oppoſition: ſie iſt nicht gerade; nicht wahr ſein u. ſ. w. — Die conträre Oppoſition beſteht in der Entgegenſetzung eines Urtheils gegen ein anderes durch poſitive Negation. Conträre Urtheile können nicht beide wahr ſein, weil daſſelbe Subject nicht zugleich in derſelben Beziehung die eine Beſtimmung und ihre Contrapoſition enthalten kann, z. B. das Contrarium des Guten iſt das Böſe. Das Urtheil: der Menſch iſt von Natur gut; wird durch das poſitiv entgegengeſetzte: der Menſch iſt von Natur böſe; aufgehoben. Entweder das eine oder das andere Urtheil iſt wahr. Oder: dieſe Linie iſt eine gerade; wird durch das conträre Urtheil: dieſe Linie iſt eine krumme; aufgehoben. Nur

das eine dieſer Urtheile kann wahr ſein. Aus der Wahrheit des einen Urtheils ergibt ſich alſo die Unwahrheit ſeiner conträren Oppoſition, *nicht aber aus der Unwahrheit des einen die Wahrheit des andern*. Iſt das Urtheil: der Menſch iſt von Natur gut, unwahr, ſo folgt nicht, daß die Contrapoſition: der Menſch iſt von Natur böſe, wahr ſei. Vielmehr *können beide falſch* ſein und müßte dann in vorliegendem Fall das Urtheil lauten: der Menſch iſt von Natur weder gut noch böſe. — *Subconträr* hat man diejenigen Urtheile genannt, in denen das eine Urtheil *particulär affirmirt*, während das andere, im Subject der Gattung nach identiſche, *particulär negirt*; z. B.: einige Schwäne ſind weiß; einige Schwäne ſind nicht weiß; oder: einige Menſchen ſind Hypochonder, einige ſind nicht Hypochonder. Aus dieſer nur contradictoriſchen Negation folgt noch keine weitere poſitive, etwa conträre Beſtimmung. Die nicht weißen Schwäne ſind allerdings, zufällig, ſchwarz. Aus dem Urtheil aber: einiger Zinnober iſt ſchwarz; folgt nicht das Contrarium, daß einiger weiß iſt, ſondern nur, daß er eine andere Farbe hat. — Die contradictoriſchen und conträren Urtheile nennt man auch *diametral* entgegengeſetzte, weil Ariſtoteles das Verhältniß dieſer Urtheilsformen durch ein quadratiſches Schema verdeutlicht hat, in welchem die ſich widerſtreitenden Urtheile einander nach der Diagonale einander gegenüber liegen und ſich als allgemein affirmative und allgemein negative einander widerſprechen. Dem Urtheil: alle Metalle ſind Mineralien, widerſpricht das Urtheil: kein Metall iſt ein Mineral. Dem univerſell affirmativen Urtheil widerſpricht das particulär negative: alle Mineralien ſind kryſtalliniſch; einige Mineralien ſind nicht kryſtalliniſch. Endlich dem univerſell negativen Urtheil widerſpricht das particulär affirmative: kein Mineral iſt eine ternäre Verbindung; einige Mineralien ſind eine ternäre Verbindung. Solche Widerſprüche nennt man auch *unverträgliche* Urtheile. In jenem Schema bilden die conträren Urtheile die obere, die ſubconträren die untere, die ſubalternen poſitiven die linke, die ſubalternen negativen die rechte Seite, während die contradictoriſchen ſich als Diagonalen ſchneiden. Dies Quadrat pflegt in den Logiken gleichſam als der Altar im Allerheiligſten der

Göttin der Weisheit mit beſonderer Feierlichkeit dargeſtellt zu werden, ſcheint aber wenig zur eigentlich logiſchen Einſicht beigetragen zu haben, wovon der Grund wohl darin liegt, daß das Denken in ſolchem Schematismus erſtarrt und die Reſultate, die aus ſolch' äußerlicher Reflexion entſpringen, zu unbedeutend ſind.

3) Die *Subalternation* der Urtheile beruht auf der Unterordnung theils des Singulären unter das Particuläre und des Particulären unter das Univerſelle; theils des Einzelnen unter das Beſondere und des Beſondern unter das Allgemeine im Sinn des Individuellen, Specifiſchen und Generellen. Was von *Allen* gilt, gilt auch von den *Vielen* und *Einzelnen*; oder: was vom *Allgemeinen* gilt, gilt auch vom *Beſondern* und *Einzelnen*; *nicht aber umgekehrt* gilt das Singuläre auch vom Particulären und das Particuläre vom Univerſellen oder das Individuelle vom Specifiſchen und das Specifiſche vom Generellen. Alſo quid valet de omnibus, valet etiam de singulis, aber nicht umgekehrt, wie früher ſchon auseinandergeſetzt worden. Hieraus ergibt ſich ein verſchiedenes Verhältniß dieſer Urtheile zur Affirmation und Negation. Gewöhnlich ſagt man, daß die Subalternation aus ſolchen Urtheilen beſtehe, von denen das eine ein Prädicat affirmativ oder negativ auf das *totale* Subject bezieht, während das andere daſſelbe Prädicat *partial* auf einen unbeſtimmten Theil des Subjects, aber in gleichem Sinn, bezieht. Das univerſelle Urtheil nennt man das *ſubalternirende*, das particuläre das *ſubalternirte*, wie z. B. das Urtheil: alle Planeten ſind Weltkörper, das partiale Urtheil: einige Planeten ſind Weltkörper, in ſich ſchließt.

4) Die *Converſion* des Urtheils beſteht in der Umkehrung des Prädicats in das Subject und des Subjectes in das Prädicat. Sie iſt einfach, conversio simplex sive pura, wenn der Inhalt nach ſeiner *Identität* feſtgehalten wird, wie bei der ſogenannten Aequipollenz von Wechſelbegriffen. Sie iſt Entgegenſetzung, contrapositio oppositorum, wenn bei der Gleichheit des Inhalts der eine Begriff an ſich der *Gegenſatz* des andern iſt, z. B. das Urtheil: der Südpol iſt dem Nordpol entgegengeſetzt, kann umgekehrt werden in das Urtheil: dem Nordpol iſt der Südpol entgegengeſetzt. Conversio per accidens nennt man

die Umkehrung, welche die Quantität verändert z. B. alle Neger ſind Menſchen, in das Urtheil: einige Menſchen ſind Neger. Für den Umfang, innerhalb deſſen die Umkehrung gültig iſt, muß ſich natürlich aus der Subalternation eine Beſchränkung ergeben, denn das univerſell affirmative Urtheil läßt ſich nur negativ umkehren z. B.: alle Soldaten ſind tapfer; nicht alle Tapfere ſind Soldaten; während es particulär auch poſitiv umgekehrt werden kann: alle Soldaten ſind tapfer; einige Tapfere ſind Soldaten. Folglich läßt ſich das univerſell negative umkehren: nicht alle Tapfere ſind Soldaten; und: nicht alle Soldaten ſind Tapfere; während das particulär negative die Umkehrung nicht unbedingt erlaubt. Das Urtheil: einige Tapfere ſind nicht Soldaten; hat nicht unbedingt zur Folge, daß einige Soldaten nicht tapfer ſind. Dies iſt möglich aber nicht nothwendig. Einige Menſchen ſind Neger, enthält unmittelbar als Umkehrung: einige Neger ſind Menſchen. Hingegen das Urtheil: einige Neger ſind nicht gelehrt; geſtattet nicht unbedingt die Folgerung, daß auch einige Nichtgelehrte Neger ſind. Dies iſt problematiſch, wohingegen das Urtheil: kein gleichſeitiges Dreieck iſt ungleichwinkligt; unbedingt umgekehrt werden kann in: kein gleichwinkligtes Dreieck iſt ungleichſeitig.

Krauſe, in ſeiner hiſtoriſchen Logik 1803 und in ſeiner Lehre vom Erkennen 1836, hat die Converſion am Ausführlichſten und mit vielen Beiſpielen vorgetragen. Er hat ſich auch die Mühe gegeben, die Anzahl der Urtheile zu berechnen, welche durch die Combination der verſchiedenen Formen möglich werden und darnach gefunden, daß 36 Inhärenzurtheile, 144 Subſumtionsurtheile, 432 Immanenz- oder Relationsurtheile gefällt werden können. Werden dieſe letztern 432 durch die 7 verſchiedenen Möglichkeiten des univerſellen Urtheils der Subſumtion multiplicirt, ſo erhält man 2187. Modalitätsfälle aber ſind 1296 möglich.

Was dieſe letztern anbetrifft, ſo kann ſchließlich noch erwähnt werden, daß viele Logiker zur Lehre von den Folgerungen auch die von den modalen Conſequenzen ziehen, die ſich aus dem Verhältniß der Wirklichkeit, Möglichkeit und Nothwendigkeit ergeben. Auch hierzu hat Ariſtoteles durch ſein ἀποφάνσεις μετὰ τρόπου Veranlaſſung gegeben, indem er 1, τὸ ἐνδεχόμενον, ὅπερ ἔτυχεν; 2, τὸ δύνατον und ἀδύνατον; 3, τὸ ἀναγκαῖον unterſchied und dieſe Beſtimmungen nach dem Unterſchied des contradictoriſchen und conträren Urtheils auf einander bezog, um zu zeigen, welche Formen ſich gegenſeitig affirmiren oder negiren z. B., ὁ ἄνθρωπος ἔστι und: δύνατον, ὅτι ὁ μὴ ἄνθρωπος ὢν ἔστι. Die formale Logik hat dieſe Begriffe unter dem Namen esse, posse, oportere aufgenommen und nun Regeln aufgeſtellt, welche von den Folgerungen jedes dieſer Begriffe auf die andern gültig oder ungültig ſind. Dieſe Modalſätze ſind in das bekannte Schema gebracht:

I. Valet consequentia.	II. Non valet consequentia:
1) poſitiv:	1) poſitiv:
a) ab esse ad posse	a) a posse ad esse
b) ab oportere ad esse	b) ab esse ad oportere
c) ab oportere ad posse	c) a posse ad oportere
2) negativ:	2) negativ:
d) a non posse ad non esse	d) a non esse ad non posse
e) a non esse ad non oportere	e) a non oportere ad non esse
f) a non posse ad non oportere	f) a non oportere ad non posse.

Gegen die Richtigkeit dieſer Beſtimmungen läßt ſich nichts ſagen. Wenn ſie aber in ſo äußerlicher Weiſe zu einem bloßen Regelhaufen gemacht werden, ſo gewinnt die Einſicht wenig damit. Die wahre Begründung dieſer Begriffe fällt, wie Jedermann zugeſtehen muß, in die Metaphyſik, denn daß vom Sein auf das Können, von dem Seinmüſſen auf das Sein und Seinkönnen, nicht umgekehrt vom Können auf das Sein, vom Sein auf das Seinmüſſen, geſchloſſen werden kann, beruht zuletzt auf dem Begriff des Weſens als der nothwendigen Wirklichkeit. Gerade die Modalität iſt ein neuer, entſcheidender Beweis dafür, daß die Metaphyſik ein integrirendes Moment der geſammten logiſchen Wiſſenſchaft ausmacht und der Lehre vom Begriff vorangehen muß.

Dritter Abſchnitt.

Der Schluß.

Der logiſche Begriff iſt die Einheit des Allgemeinen, Beſondern und Einzelnen. Das Urtheil iſt die Beziehung des Begriffs auf ſich ſelbſt in dem Unterſchied dieſer Momente. Der Schluß iſt die Entwicklung der Nothwendigkeit der Einheit des Begriffs mit einer ſeiner Beſtimmungen durch die Vermittelung des Verhältniſſes, in welchem die eine derſelben zu einer andern ſteht. Wären die Momente des Begriffs nicht an und für ſich identiſch, ſo würden ſie nicht ſich gegenſeitig vermitteln können. Der Schluß iſt daher der eigene Proceß des Begriffs. Das *Schließen* iſt ſeine eigene Beziehung und daß *wir* es ſind die einen *Schluß machen*, iſt nur das ſubjective Ausſprechen der an ſich geſetzten Vermittelung. Unzweifelhaft ſchließen wir, indem wir, wie die formale Logik ſagt, zwei Urtheile zu einem dritten *verbinden*. Soll aber dieſe von uns geſetzte Verbindung einen Sinn haben, ſo iſt klar, daß die Beſtimmungen, die mit einander verbunden werden, an ſich ſelbſt die Möglichkeit ihrer Einheit beſitzen müſſen, widrigenfalls alles Verbinden von unſerer Seite unfruchtbar ſein würde. Die formale Logik erkennt dies negativ dadurch an, daß ſie eine Menge von Formen des Syllogismus aufſtellt, von denen ſie hinterher erklärt, daß ſie *unbrauchbar* ſeien, d. h. daß der in ihnen vollzogene Schluß keinen objectiven Werth habe, alſo kein *wirklicher* Schluß ſei; poſitiv aber dadurch, daß ſie die Wahrheit eines Schluſſes von der *Richtigkeit ſeiner Form* abhängig macht, denn hiermit geſteht ſie die Selbſtſtändigkeit der logiſchen Form als eine von unſerm ſubjectiven Denken freie Nothwendigkeit zu, der wir uns unterwerfen müſſen. Wenn auch die Logik es nur mit der logiſchen Form, nicht mit dem realen Inhalt derſelben zu thun haben ſoll, ſo heißt dies nur, daß der *concrete Stoff*, ein welchem eine Form erſcheinen kann, nicht der Logik, ſondern der Natur oder dem Geiſt angehört, nicht aber, daß die Form für den Inhalt ſchlechthin gleichgültig ſei.

Im Allgemeinen iſt der Schluß die Vermittelung eines Prädicates für ein Subject durch den nothwendigen Zuſammenhang, den daſſelbe mit einem andern ſchon geſetzten Begriffe hat. Aus dem Verhältniß zweier vorausgeſetzten Urtheile als der propositiones praemissae reſultirt durch den in beiden erhaltenen vermittelnden Begriff als den Terminus medius oder Realgrund die Nothwendigkeit der Einheit des Subjects im Unterſatz als dem Terminus minor oder der assumtio mit dem Prädicat des Subjectes im Oberſatz als dem Terminus major. Die Einheit dieſer Extreme wird im Schlußſatz als der conclusio terminorum ausdrücklich geſetzt. Dies iſt das formelle Gerüſt des Schluſſes.

Die in der Syllogiſtik gebräuchlichen Bezeichnungen ſind bereits durch Ariſtoteles feſtgeſtellt und durch die Ueberſetzung der Lateiner in die Romaniſchen Sprachen und überhaupt in die Europäiſche Wiſſenſchaft übergegangen. Der Satz: ἀποφάνσις, wird, als wirkliches Urtheil: κατηγόρημα oder πρότασις, innerhalb des Schluſſes zur Begrenzung: ὅρος. Der Begriff bewegt ſich von dem ὅρος μεῖζων durch den ὅρος ἐλάττων mittelſt des ὅρος μέσος oder des λόγος ἐν μέρει zum λόγος ἐξ ἀνάγκης als dem συμπεράσμα fort. Die den Schlußſatz bedingenden Urtheile werden von Ariſtoteles mit ſehr verſchiedenen Namen benannt: προτεινόμενα, προκείμενα, συγκείμενα, τεθέντα, ἀξιώματα, προτάσεις, ἄρχα, ἄκρα.

Der Schluß iſt alſo eine Form des Denkens, in welcher der Proceß des Seins ſich bewegt. Er iſt mithin auch eine Form des Seins an ſich. Das Schließen als eine ſubjective Function unſerer Intelligenz macht Anſpruch auf objective Bedeutung, indem es die eigene Nothwendigkeit der Sache herausſtellt. Hierin liegt die außerordentliche Wichtigkeit des Schluſſes, die wir Menſchen mehr oder weniger anerkennen. Der Schluß iſt es, der uns erſt vollſtändig die Einheit des Begriffs in ſeinen Unterſchieden herausſetzt. Man hat den abſtracten Begriff die Form des Verſtandes, die Reflexion des Urtheils die Form der Urtheilskraft und den Schluß die Form der Vernunft genannt. Er verdient dieſen hohen Namen, weil er die Vernunft des Begriffs in ihrer Selbſtſtändigkeit entwickelt. Der wahrhafte Begriff iſt kein bloßes Abſtractum, keine einſeitige Allgemeinheit des Verſtandes, ſondern eine in ſich lebendige Totalität. Die Vernunft des Schluſſes iſt daher nicht blos in unſerm Schließen als einem artificium intellectus, ſondern nicht weniger in der Sache enthalten, deren Schluß wir darſtellen. Die Vernunft exiſtirt nicht blos in unſerm Kopfe, wie Kant ſagte, daß wir der Welt Geſetze vorſchrieben, ſondern ſie exiſtirt glücklicherweiſe nicht weniger in der Welt ſelbſt und das Schließen verläuft ſich nicht blos in unſerm Kopfe als ein ſubjectives Combiniren, ſondern eben ſowohl in den Dingen als das Ineinandergreifen ihrer Realität. Wir machen wohl aus der Thatſache, daß der Mond finſter wird, den Schluß darauf, daß die Erde zwiſchen ihm und die Sonne tritt. Was wir aber ſo in ſubjectiver Form ausdrücken, iſt das eigene Verhältniß zwiſchen Mond und Sonne durch die Vermittelung der Erde, die als der vermittelnde Terminus ſich gleich ſehr auf den Mond als auf die Sonne bezieht und ihren Schattenkegel auf den Mond wirft, der ſich durch ſeinen Bereich hindurchbewegt. Wenn Jemand unaufhörlich falſch urtheilt, ſo ſchließen wir, daß er ein Dummkopf ſei, weil er durch die Thatſache ſeines ſtets irrenden Urtheils ſich ſelbſt unter die Begriffsloſigkeit ſubſumirt. Wir ſprechen daher auch ganz objectiv vom Schluſſe und ſagen z. B.: der Krieg ſchloß mit einem Frieden. Der Friede als Schluß enthält die Einheit der mit einander Entzweieten; ſie ſind die Prämiſſen; ihr Kampf iſt der Terminus medius, ohne welchen die Einheit nicht vermittelt wäre. Man macht wohl Frieden, aber man entſchließt ſich nicht eher dazu, ihn zu ſchließen, als bis die Prämiſſen die Realität ihrer an ſich vorhandenen Einheit herausgeſetzt haben, wie z. B. die Katholiken und Proteſtanten im Weſtphäliſchen Frieden den Schluß machten, daß ſowohl der Katholicismus als der Proteſtantismus chriſtliche Religion ſei, beide alſo, als dieſem Begriff ſubordinirt einander coordinirt, auch gleichberechtigt ſeien. So iſt der Untergang eines Helden am Ende einer Tragödie der Schluß, den das Schickſal aus den Prämiſſen der tragiſchen Handlung herbeiführt; ſie beſchließt ſich ſelber darin. So macht der Menſch den Schluß in der Entwicklung der organiſchen Natur aus. Subjectiv machen wir in der comparativen Zoologie den Schluß, daß der Menſch alle Formen und Proceſſe der Natur in ſeinem Organismus als ihrer centralen Einheit zuſammenſchließe. Allein wir würden dieſen Schluß nicht machen können, wenn nicht die Natur in der Allſeitigkeit des Menſchen ſelber den Schluß ihrer Geſtaltung machte, über welche ſie daher nicht hinauskann und über welche der Geiſt nur durch den Tod des Organismus abſolut hinausgeht.

Alles iſt Begriff; Alles iſt Urtheil; Alles iſt Schluß. Dieſe drei Urtheile hängen ſo unter ſich zuſammen, daß der Begriff ſich durch das Urtheil mit ſich ſelbſt als Einheit zuſammenſchließt, und aus der Differenz der analytiſchen Beziehung, in die er als Urtheil tritt, mit dem Schluß ſich wieder ſynthetiſch in ſeiner Einheit herſtellt. Das Subject iſt nicht nur als Begriff in ſich unterſchieden; es ſetzt nicht nur als Urtheil den Unterſchied von ſich; ſondern es hebt auch dieſen Unterſchied wieder zur Einheit in ſich auf. Bei dem Schluß iſt alſo die Form der nothwendige Ausdruck der Vermittelung des Begriffs mit ſich ſelbſt. Was vernünftig iſt, iſt es in der Form des Schluſſes, obwohl keineswegs Alles, was die Form des Schluſſes hat, vernünftig iſt. Die Anerkennung der univerſellen Bedeutung des Schluſſes iſt durch Kant in der Kritik der reinen Vernunft, durch Schelling im Bruno, durch Hegel im dritten Theil ſeiner Logik wieder nachdrücklich hervorgehoben worden und auch bei ſolchen oft unwillkürlich hervorgebrochen, die Kant und Hegel in der Logik bekämpft haben, wie z. B. Troxler in ſeiner Logik II, 38 ſagt: „Daher iſt der Umlauf der Geſtirne; der chemiſche Proceß, die Logik der Mathematik, und ſind ſelbſt alle Geſtaltungen und Bewegungen des Thier- und Pflanzenlebens ihrem Weſen nach nichts Anderes, als ein großer Real- und Cauſalſyllogismus, in dem ſich die göttliche Schöpferkraft offenbart hat. Die Syllogiſtik iſt Weltgeſetz."

Aber nur inſofern kann der Schluß die nothwendige Form der Vernunft ſein, als es nicht der abſtracte Begriff einer unterſchiedloſen Allgemeinheit, ſondern der concrete, ſich ſelbſt in ſeine Momente unterſcheidende Begriff iſt, der ſich erſchließt und ſich mit ſich zuſammenſchließt. Wird der Begriff nur als ein todtes Abſtractum und das Schließen nur als ein ſubjectiv zufälliges Subſumiren und Combiniren genommen, ſo verwandelt ſich die Nothwendigkeit des Schluſſes in eine *äußerlich formale* Beziehung, in den bloßen *Verſtandesſchluß*, wie die *Sophiſtik* ihn mißbraucht, um etwas als nothwendig und vernünftig zu inſinuiren, was es nicht iſt. Alle Scholaſtik wird Sophiſtik, wenn ſie von dem Inhalt des Schluſſes abſtrahirt und durch bloße Ratiocination ex vi formae operirt. Das alte Wort: *συλλογισμὸς ἐν ποιῆσαι ἐπιστήμην*, gilt von dem Formalismus, der den Terminus medius ohne Erkenntniß ſeiner weſentlichen Bedeutung behandelt. Die *Zufälligkeit* der Beziehung iſt allerdings in der Bildung des Schluſſes ſelber ein Moment, das ſich in der Weiterentwicklung derſelben aufhebt. Eben deswegen muß der Stufengang in der Geſtaltung des Schluſſes beachtet werden, weil in ihm der logiſche Werth der einzelnen ſyllogiſtiſchen Form liegt. *Trendelnburg* erklärt ſich, wie wir geſehen haben, gegen einen innern Zuſammenhang der Urtheilsformen und polemiſirt auch des Schluſſes halber gegen Kant und Hegel a. a. O. II., 232 ff.; ebendaſelbſt S. 280 ſagt er aber: „Soll denn der Schluß, wie es nach dieſer Widerlegung ſcheinen könnte, nichts als eine ſubjective Function und ohne reales Gegenbild bleiben? Davor bewahrt uns die ganze Ableitung. Der Inhalt, das Geſetz des Umfangs darſtellend, enthält die Möglichkeit des Schluſſes, und darin iſt zugleich ſein objectiver Werth angedeutet. Dem genetiſch Allgemeinen, das auf einer *urſprünglichen Gemeinſchaft des Denkens und Seins* gegründet iſt, entſpricht das quantitativ Allgemeine. Der nothwendige Grund kleidet ſich daher in den Ausdruck einer allgemeinen Thatſache und wird in dieſer Geſtalt der Mittelbegriff eines objectiven Schluſſes. *Was im Realen der Grund iſt, das iſt im Logiſchen der Mittelbegriff*“

„Schon Ariſtoteles hat dieſen Parallelismus ſcharfſinnig nachgewieſen. Die formale Logik, die mit dem Realen nichts zu thun haben wollte, ließ dieſe tiefe Andeutung linker Hand liegen. Immer wird der hervorbringende Grund, indem er ſeinen Inhalt entfaltet, den allgemeinen Mittelbegriff im Oberſatz bilden; denn das Nothwendige ſetzt ſich in die äußere Allgemeinheit um. Der Schluß muß, ſo oft er poſitiv iſt, in die erſte Figur fallen, in der ſich die Herrſchaft des Geſetzes über den Umfang am Reinſten ausſpricht. Alle ſynthetiſche Wiſſenſchaften, die aus dem Grunde die Erſcheinungen entwerfen, können dem aufmerkſamen Beobachter Beiſpiele in Fülle geben, und um ſo treffendere, je treuer ſie den Gang des ſchaffenden Grundes wiedergeben."

Hinterher, S. 282 ſagt Trendelnburg noch: „Gegen Hegels kraus verſchlungene Theorie der dreimal drei Schlüſſe, die das Syſtem der Dinge real erzeugen und gliedern ſoll, ſteht die eben bezeichnete Anſicht des Ariſtoteles von der realen Bedeutung des Syllogismus einfach und ſchlicht da. Indem jene den Dingen einen künſtlichen logiſchen Formalismus aufzwingt, gibt dieſe umgekehrt dem formalen Schluſſe an der Entwicklung der Dinge Halt und Inhalt. Jene verflüchtigt das Wirkliche in ein Formenſpiel; dieſe erfüllt die Form mit dem Wirklichen."

Hier waltet bei Trendelnburg das Mißverſtändniß, als ob Hegel gemeint ſei, im Schluß außerhalb der Sache die Nothwendigkeit der Realität zu finden, während Hegel den Schluß als die allgemeine logiſche Form betrachtet, welche in der Realität der Dinge die Form ihrer Wirklichkeit ausmacht. Die Subſtanz der Dinge wird nicht durch den Schluß hervorgebracht, aber der Proceß der Subſtanz bewegt ſich in der Form des Schluſſes. Daß dieſe Form der Realität äußerlich ſei — denn nur in dieſem Fall könnte ſie ihr, wie Trendelnburg ſagt, aufgezwungen werden — iſt ſo wenig Hegels Anſicht, daß nach ihm vielmehr der nämliche Zuſammenhang, den der logiſche Begriff des Schluſſes im abſtracten Element des Denkens darſtellt, allerdings auch innerhalb des concreten Daſeins als die ihm eigene Beziehung und immanente Form exiſtirt. Hegel kann eben ſo gut, als Trendelnburg, deſſen Logik vom Begriff der Bewegung ausgeht, ſagen, daß die Form des Schluſſes ſich mit dem Wirklichen erfülle oder daß der Syllogismus reale Bedeutung habe. Wenn nach Ariſtoteles und Trendelnburg der Mittelbegriff das reale Moment enthält, welches den hervorbringenden Grund ausmacht, ſo hebt ſich doch hiermit offenbar die Vorſtellung auf, als ob der Schluß eine Form nur unſeres Denkens, nicht auch des Seins ſelber wäre. Das begründete Urtheil, wie man den Schluß auch treffend genannt hat, überzeugt uns eben von der Nothwendigkeit der Sache, wie ſie an ſich ſelber iſt, denn nur das Schließen befreiet uns von der Willkür und Zufälligkeit in unſerm Denken. Die Wiſſenſchaft bewegt ſich, da ſie doch nicht ablehnen kann, Syſtem zu werden, in einer continuirlichen Reihe von Schlüſſen; die Wirklichkeit aber, die außerhalb der Logik ihren Inhalt ausmacht, nicht weniger; denn der Begriff gibt zwar ſeinen Momenten die Geſtalt relativ freier Wirklichkeit, der Proceß ihrer Entwicklung aber ſchließt ſie auch — in allen Formen des logiſchen Schluſſes — zuſammen. Warum ſoll dies nun, wie Trendelnburg ſpottet, eine kraus verſchlungene Theorie ſein? Die Verſchlingung der Weltwirklichkeit iſt in ihrer realen Syllogiſtik wahrlich kraus genug. Die weiche, mit vielen bildlichen Elementen durchmiſchte Sprache, in welcher Trendelnburg zu ſchreiben pflegt, kann uns doch nicht darüber täuſchen, daß er die Nothwendigkeit der Dialektik anerkennt, denn ſein Fundament, die Bewegung, iſt ja ſchon eine reale Dialektik; ſie kann uns auch nicht darüber täuſchen, daß er die Einheit des Denkens und des Seins zugeſteht, da er das genetiſch Allgemeine auf einer urſprünglichen Gemeinſchaft des Denkens und Seins gegründet ſein läßt. Gemeinſchaft iſt ein dem praktiſchen Gebiet entnommener Ausdruck und könnte nach der Analogie nur die ſubjective Uebereinſtimmung zwiſchen Denken und Sein bezeichnen ſollen. Aber ſie ſoll eine urſprüngliche ſein und dann wird ſie ſich von der abſoluten Einheit wohl in nichts unterſcheiden können. Wenn Trendelnburg ferner ſagt, daß der nothwendige Grund des Schluſſes ſich in den Ausdruck einer allgemeinen Thatſache kleidet, ſo kann dies vernünftiger Weiſe keinen andern Sinn, als den der immanenten Gegenwart des Logiſchen im Realen haben. Kleiden iſt doch nur ein bildlicher Ausdruck für die im Unterſchied des Begriffs von ſeiner Realität vorhandene Einheit.

Die allgemeine Form des Schluſſes.

Der allgemeine Begriff des Schluſſes iſt alſo der der Vermittelung einer Beſtimmung des logiſchen Begriffs durch das nothwendige Verhältniß zweier andern. Ὁ ϑεὸς ἀριϑμητίζει, hatte jener große Alexandriniſche Mathematiker geſagt. Ὁ ϑεὸς συλλογίζει, läßt ſich mit gleichem Recht ſagen, denn alle Arithmetik, auch die göttliche, wie Jamblichos ſie in ſeiner theologiſchen Arithmetik beſchrieb, iſt ohne Syllogiſtik unmöglich, und alle Erſcheinung, die wir als ein unmittelbares Daſein auffaſſen, iſt das Product einer Vermittelung, die einen Schluß bildet. Dieſe Vermittelung hat man in der Form von Regeln hervorgehoben, die man, einen richtigen Schluß zu machen, befolgen müſſe. Sie betreffen den Schluß überhaupt, ganz abgeſehen von den beſondern Bedingungen, die in der Beſchaffenheit ſeiner Prämiſſen liegen können. Wir wollen dieſe ſechs Regeln hier kurz aufführen. Man wird ſich überzeugen, daß ſie weſentlich nichts Anderes, als eine Beſchreibung der Vermittelung der Glieder des Schluſſes enthalten.

1) Im Schluß ſollen drei Glieder ſein, denn nur zwei würden keine Vermittelung bewirken können. Das Verhältniß von nur zwei Momenten des Begriffs gibt erſt ein Urtheil, wogegen im Schluß die Totalität aller Momente, des Allgemeinen, Beſondern und Einzelnen, geſetzt werden muß. Wie dies geſchieht, macht den beſondern Charakter des Schluſſes aus. Vier Glieder würden, als die ſogenannte quaternio terminorum, ein Fehler ſein, der allerdings nicht zu ſelten dadurch ſich einſchleicht, daß der terminus medius in der Propoſition eine andere Bedeutung, als in der Aſſumtion hat, wie in dem bekannten Trugſchluß, daß man das beſitze, was man nicht verloren habe; da man nun Hörner nicht verloren habe, ſo habe man Hörner. Einen ſolchen viergliedrigen Schluß nennt man einen hybriden oder auch vermiſchten.

2) Aus rein negativen Prämiſſen kann nichts folgen, weil auch in einer negativen Schlußfolgerung die Extreme nicht von dem Mittelbegriff, ſondern nur in ihm verſchieden ſein dürfen. Es iſt alſo darauf zu achten, ob die Prämiſſen auch wirklich negativ ſind, weil eine an ſich negative Beſtimmung im Verhältniß zu einer andern poſitiv werden kann, wie in dem Schulbeiſpiel, daß das Nichtdenkende auch nicht fühlt; da nun der Stein nicht denke, ſo fühle er auch nicht. Hier iſt der Satz der Aſſumtion freilich negativ, aber nicht, wenn derſelbe im Verhältniß der Aſſumtion zur Propoſition betrachtet wird, denn

nicht aus der Copula, ſondern aus dem Subject der Propoſition ergibt es ſich, daß nämlich der Stein zur Gattung der Dinge gehöre, welche nicht denken.

3) Auch aus rein particulären Prämiſſen kann nichts folgen, denn im particulären Urtheil wird das Prädicat nicht dem totalen Subject beigelegt. Da nun der Schluß entweder von dem Ganzen auf die Theile oder von allen Theilen auf das Ganze geht, ſo ergibt der Ausgang von nur einigen Theilen keine Nothwendigkeit.

4) Der Mittelbegriff darf nicht in das Schlußurtheil eingemiſcht werden, weil der Schluß eben durch die Verbindung der Extreme bewirkt wird.

5) In dem Inhalt der Concluſion darf nicht mehr, als in dem der Prämiſſen, enthalten ſein, weil ein ſolches Mehr des Grundes entbehren würde.

6) Endlich muß eben deswegen die Concluſion dem ſchwächern Theil, der pars debilior oder deterior, folgen, d. h. er muß, wenn die eine der Prämiſſen negativ oder particulär iſt, auch negativ oder particulär ſein, weil eine poſitive oder univerſelle Beſtimmung des Grundes ermangeln würde.

Dieſe ſechs Regeln machen den Hauptinhalt der formalen Syllogiſtik aus. Sie ſind, wie man ſieht, eine negative Beſchreibung der weſentlichen Einheit, welche das Einzelne durch das Beſondere mit dem Allgemeinen ausmacht. Viele Logiker haben ſtatt dieſer ſechs Regeln, welche durch Boſſuet und durch die Logik von Port Royal in den Franzöſiſchen Schulen eben ſo allgemein wurden, als durch Wolff in den Deutſchen, bald ſieben oder acht aufgeſtellt, bald, wie Euler (in den Briefen an eine Prinzeſſin, Br. 39) nur vier oder auch nur drei, daß nämlich der Major jedes Schluſſes allgemein, daß der Minor affirmativ und daß die Concluſion die Qualität des Major mit der Quantität des Minor verbinden müſſe. Oft faßt man das ſyllogiſtiſche Normativ in dem Ausdruck zuſammen, daß in der Regel der Terminus major als Prädicat des Ober- und Schlußſatzes; der Terminus medius als Subject des Oberſatzes und als Prädicat des Unterſatzes erſcheinen müſſe und daher niemals im Schlußſatz vorkommen dürfe. Solcher Beſchreibungen laſſen ſich nach verſchiedenen Seiten hin noch andere auffinden. Sie betreffen nur das formale Skelet des Schluſſes und drücken in unvollkommener Weiſe die Wahrheit des Schluſſes aus, die eigene Vermittelung der Momente des Begriffs zu ſein.

Aeußerlich kann ſich der Schluß ſeiner Form nach ſehr mannigfaltig geſtalten. Als der einem andern vorangehende wird er zum Vorſchluß: Proſyllogismus; als der einem andern und aus ihm folgende wird er zum Nachſchluß: Epiſyllogismus. Als Uebergang von Schluß zu Schluß, ſei es progreſſiv oder regreſſiv, wird er, wenn er die vermittelnde Prämiſſe oder die Prämiſſen überhaupt wegläßt, zum Kettenſchluſſ: Sorites (wörtlich: der Haufenſchluß von σώρος, der Haufe, acervus). Durch ausdrückliche Hinzufügung der Begründung zum Oberſatz geſtaltet er ſich zum Beiſchluß: Epicherema; durch Fortlaſſen des Terminus medius wird er zum kryptiſchen Schluſſe: Enthymema; durch Unvollſtändigkeit eines ſeiner Glieder überhaupt zum abgekürzten Schluß: Brachyſyllogismus, syllogismus decurtatus, sive contractus, sive mutilatus.

Durch Unrichtigkeit, ſei es der Prämiſſen, ſei es ihrer Beziehung, wird der Schluß zum Trugſchluß: Sophisma, fallacia. Dieſer Trugſchluß kann ein wirklich logiſcher, ein Fehlſchluß: Paralogismus, ſein; er kann aber auch, wie die meiſten Fallacien, ſich nur auf grammatiſche und rhetoriſche Ungenauigkeiten beziehen, die recht eigentlich, wenn ſie mit der Abſicht der Täuſchung gemacht werden, um das Unweſentliche mit dem Weſentliche und das Falſche mit dem Wahren zu verwechſeln, das ſophiſtiſche Element conſtituiren. Die Erſchleichung oder Subreption iſt die Einſchiebung eines falſchen Mittelbegriffs: fallacia falsi medii. Die Zweideutigkeit oder Amphibolie, Ambiguität iſt das Spielen mit dem Doppelſinn eines Wortes: fallacia dictionis, entweder, wie man in den Schulen ſagt, a dicto simpliciter quid ad dictum secundum quid oder umgekehrt. Logiſch genommen beruhen dieſe Fallacien daher theils auf einem Sprung im Schließen: saltus in concludendo; theils auf einer quaternio terminorum. Die Alten haben aus ſolchen Schlüſſen Witzſpiele gemacht, mit denen man in den Schulen dem Scharfſinn durch Polyzeteſen und Heterozeteſen Ueberraſchungen und neckiſche Prüfungen bereitete, wie z. B. in dem Schluſſe: was du ſprichſt, geht dir über die Zunge; nun ſprichſt du vom Magen; alſo geht dir der Magen über die Zunge u. ſ. w. Die Elektra, der Verhüllte, das Krokodil, der Kahlkopf, der Kohl u. ſ. w. gehören hieher. Die Megarenſiſche Schule bildete ſie zuerſt aus und ſeitdem ſind ſie gleichſam als ein Beweis, daß die Logiker auch witzig ſein könnten, im Inventarium der Compendien verblieben.

Subſtitutionsſchlüſſe endlich hat man ſolche genannt, die einen Schluß durch Analyſe entweder des Inhalts oder des Umfangs, indem von jenem nur eine Seite, von dieſem nur ein Theil genommen wird, in der Form neuer Schlüſſe darſtellen.

Alle ſolche Wendungen der Syllogiſtik betreffen eigentlich nur die ſubjective Thätigkeit des Schließens, während der Schluß an ſich ſelbſt ſeine eigene Nothwendigkeit hat, die als ſolche unſchuldig iſt, wenn wir gegen ſie fehlen. Subjectiv können daher auch aus einem unrichtigen Schlußſatz formell richtige Folgerungen gemacht werden.

Eintheilung des Schluſſes.

Da der Schluß durch die Vermittelung des Urtheils entſteht, ſo liegt die Ableitung ſeiner verſchiedenen Formen in dem Unterſchied der Formen des Urtheils. Dies iſt auch von jeher anerkannt und macht gleichſam ein Axion der Logik aus.

Der Unterſchied der unmittelbaren Schlüſſe von den mittelbaren iſt nur ein formeller, kein wirklicher, denn die unmittelbaren Schlüſſe ſind, wie wir geſehen haben, nichts, als unvollkommen ausgedrückte, unentwickelte, abgekürzte Schlüſſe, bei denen, ihrer Selbſtverſtändlichkeit halber, die ausdrückliche Vermittelung fortgelaſſen iſt. Sie ſind, wie man ſagt, einfache Schlüſſe, aber ſie ſind Schlüſſe. Wird die in ihnen an ſich enthaltene Vermittelung herausgeſetzt, ſo verwandeln ſie ſich ſofort in mittelbare Schlüſſe; was ein pleonaſtiſcher Ausdruck iſt. Sie können alſo nicht, obwohl es gewöhnlich geſchieht, als eine beſondere Gattung aufgeführt werden. Hegel hat die Bezeichnung unmittelbar auf den qualitativen Schluß angewendet, weil er als der erſte Schluß die unmittelbare Beſtimmtheit, die Qualität, zum

Inhalt hat. Da jedoch der Sprachgebrauch einmal die Conſequenzen der Aequipollenz und Oppoſition, der Subalternation und Converſion, mit dem Namen der unmittelbaren Schlüſſe bezeichnet hat, ſo muß man ſeine Terminologie, obwohl ſie einen guten Sinn hat, doch verwerfen, da ſie nur Verwirrung anrichten und das ſchon ſo mißliche gegenſeitige Verſtändniß der Logiker erſchweren muß.

Eine beſondere Schwierigkeit ergibt ſich für die Eintheilung der Schlüſſe aus der Modalität. Das modale Urtheil iſt ſchon, wie wir erkannten, durch die in ihm liegende Vermittelung des Prädicats an ſich ein Schluß. Ein Thier, ſo und ſo beſchaffen, iſt eine Giraffe; eine Handlung, ſo und ſo beſchaffen, iſt tugendhaft u. ſ. w. Jeder Schluß ſetzt das Prädicat des Subjectes im Schlußſatz als ein für das Subject nothwendiges. Er vermittelt die Einheit des Prädicates mit dem Subject durch den Nachweis des Zuſammenhanges, der zwiſchen beiden als ein nothwendiger beſteht oder wenigſtens beſtehen ſoll. Inſofern iſt alſo jedes Urtheil, das als ein Schlußſatz reſultirt, formell *apodiktiſch*; d. h. die Modalität kann keine beſondere Gattung der Schlüſſe begründen, ſondern muß ihre Momente: Wirklichkeit, Möglichkeit und Nothwendigkeit, an die Schlüſſe der Inhärenz, Subſumtion und Immanenz vertheilen. Der erſte iſt aſſertoriſch, der zweite problematiſch, der dritte apodiktiſch.

1) Der *Inhärenzſchluß* ſchließt das Subject mit irgend einer Beſtimmtheit zuſammen, zu welcher es in ſeiner Allgemeinheit den Grund der Möglichkeit enthält. Dieſe Einheit iſt die unmittelbare Wirklichkeit ſeines Daſeins, aber ſie iſt nur eine zufällige, keine abſolute Nothwendigkeit. Der Schluß iſt daher zwar formell nothwendig und inſofern beweiſend, allein er iſt erſt aſſertoriſch. Er an ſich kann nicht als Form bezweifelt werden, wohl aber die *Allgemeinheit* der Nothwendigkeit ſeines Inhalts. Das Prädicat des Subjects im Schlußſatz iſt richtig, aber nicht für das Subject überhaupt, ſondern nur für dies Subject. Es fragt ſich, ob es allen Subjecten derſelben Sphäre inhärirt? Der Inhärenzſchluß wird alſo problematiſch.

2) Der *Subſumtionsſchluß* ſucht das Problem zu löſen, ob das Prädicat nur dieſem Subjecte, ob es mehren, ob

es allen zukomme? Er beginnt von dieſem einzelnen Subject und geht durch die Pluralität der Subjecte zu ihrer Totalität, die aber nur erſt die Summe, omnitudo, aller dieſer Subjecte ſein kann. Das beſtändige Vorkommen dieſes Prädicats in allen dieſen Subjecten macht es ſehr wahrſcheinlich, daß es allen Subjecten derſelben Sphäre überhaupt inhäriren werde. Ob dies jedoch der Fall ſei, bleibt ſo lange problematiſch, als nicht das Prädicat ein dem Subject ſeinem Weſen nach immanentes iſt.

3) Der Immanenzſchluß ſetzt die Allgemeinheit des Prädicats als eine dem Subject durch ſein Weſen immanente Nothwendigkeit. Der Begriff des Subjectes ſelber würde aufgehoben werden, wenn ihm das Prädicat nicht zukäme. Der Schluß iſt alſo apodiktiſch, weil er die Beziehung des Subjects nicht blos aſſertoriſch auf eine ihm möglicher Weiſe inhärirende Beſtimmtheit, nicht blos problematiſch die Beziehung des Prädicats auf den quantitativen Unterſchied des Subjects, ſondern die Beziehung des Subjectes auf das Prädicat als auf ſeine kategoriſche, von ihm unabtrennbare Allgemeinheit vermittelt. Er iſt der Schluß der Wahrheit des Begriffs, in welchem Subject und Prädicat ſich gleich ſind.

Wenn es ſich für uns als unzweifelhaft herausgeſtellt hat, daß die Formen des Urtheils nicht blos gleichgültige gegen einander ſind, vielmehr auseinander ſich entwickeln, ſo gilt natürlich von den Formen des Schluſſes, da ſie aus denen des Urtheils entſpringen, das Nämliche. Sie hängen untereinander mit einer in ihm ſelbſt liegenden Nothwendigkeit zuſammen. Der einzelne Schluß als ſolcher verändert ſich ſelbſtverſtändlich ſo wenig, als eine gerade Linie, ſo lange ſie ihre identiſche Richtung innehält, eine gerade zu ſein aufhört. Der Begriff des Schluſſes überhaupt aber verändert ſich allerdings und zwar in der Weiſe, daß die Veränderung zugleich eine Fortbildung ſeines Weſens, nämlich der Vermittelung der Einheit der Allgemeinheit und der Nothwendigkeit, iſt. Einen ſolchen Zuſammenhang der ſyllogiſtiſchen Morphologie leugnet Trendelnburg und ſetzt in den Log. Unterſ. II. 26 6. den Grund für ſeine Leugnung darin, daß bei einer natürlichen Entwicklung in dem Fortgange von der Subſumtion zur Immanenz kein Sprung vorhanden ſein dürfte.

Iſt denn hier aber ein Sprung im Sinn einer Diſcontinuität vorhanden? Der Unterſchied zwiſchen den Urtheilen der Subſumtion und denen der Immanenz; iſt ein zwar qualitativer, allein der Uebergang von der Subſumtion zur Immanenz iſt zugleich ein durch den Begriff der Allheit vermittelter. Das äußere Verhältniß der Allheit hebt ſich zu dem innern der Allgemeinheit auf. Das Immanenzurtheil nimmt alle Formen der Inhärenz und Subſumtion in ſeine höhere Geſtaltung des Begriffs auf. Wenn Trendelnburg ſagen will, daß die Allgemeinheit des Begriffs als Nothwendigkeit in unſerm ſubjectiven Erkennen nicht immer durch die Präcedenz von Schlüſſen der Inhärenz und Subſumtion vorbereitet werde, daß es vielmehr, wie die Logik, Mathematik und Ethik beweiſen, aprioriſche Urtheile gebe, die als kategoriſche nicht erſt durch die Erfahrung begründet werden, ſondern ihren Halt in der Nothwendigkeit des Begriffs als ſolcher haben, ſo wird ihm dies Niemand beſtreiten. Etwas ganz Anderes iſt doch aber die Unterſuchung der Formen des Urtheils und des Schluſſes an und für ſich, denn in dieſer muß das Verhältniß der Formen ſich durch ſich ſelbſt von der niedrigſten bis zur höchſten fortbeſtimmen und in dieſem Fortgange iſt die Inhärenz die nothwendige Vorſtufe der Subſumtion, wie dieſe die der Immanenz. Qualität und Quantität ſind dem Begriff untergeordnete Momente; der allgemeine Begriff des Planeten z. B. iſt in jedem einzelnen Planeten derſelbe, hat aber in jedem eine andere Qualität und Quantität; oder der allgemeine Begriff des Staats iſt in jedem einzelnen derſelbe, hat aber in jedem als einem dieſen eine andere Qualität und Quantität. Der Begriff iſt die ideelle Einheit des Realen. Trendelnburg und Viele mit ihm machen Hegel den Vorwurf, daß ſeine Dialektik die neuen, nämlich qualitativ andern Beſtimmungen nicht, wie verſichert werde, aus ſich ſelbſt erzeuge, ſondern durch Vermittelung der Anſchauung von Außen her aufnehme, alſo durch Subreption einſchmuggle. Hegels Philoſophie ſei daher im Grunde nichts als die Ueberſetzung der allergewöhnlichſten Empirie in eine dialektiſche Form, deren Gebrechen durch dunkle Worte verhüllt würden. Wir wollen gerne zugeben, daß in einzelnen Fällen die Ausführung der dialektiſchen Methode hinter ihrer Aufgabe zurückbleibt, aber ſolcher Mangel betrifft nicht den Begriff der Dialektik, der doch kein anderer iſt, als ſynthetiſche Urtheile a priori zu finden. Dies iſt nicht unmöglich. Die qualitative Beſtimmung, zu welcher die Entwicklung fortſchreitet, liegt ja nicht außerhalb des allgemeinen Subjectes, welches ſich durch die Beſonderheit ihrer Unterſchiede continuirt. Und ſo iſt auch der Begriff des Schluſſes an und für ſich die Einheit, welche durch die Differenz ihrer verſchiedenen Formen ſich von dem Unterſchied des Poſitiven und Negativen bis zur Disjunction des Begriffs fortgeſtaltet. Trendelnburg a. a. O. II., 269 macht folgende Forderung: „Wenn die Dialektik von dem zufälligen Schluſſe des Daſeins an bis zu dem disjunctiven Schluſſe hin, in welchem Vermittelndes und Vermitteltes Eins ſein ſoll, nicht blos eine künſtliche Kette, ſondern eine natürliche Entwicklung darſtellt; ſo müßte ſich an einem Continuum von Beiſpielen zeigen laſſen, wie die Erkenntniß von einer Form zur andern reift. Aber für eine ſolche Bewährung der Dialektik iſt noch nichts geſchehen und wir zweifeln an der Möglichkeit." — Sollte Continuität hier bedeuten, daß die nämliche Beſtimmung ſich allmälig in eine ganz andere, ja entgegengeſetzte veränderte, ſo würde ſie nicht nachzuweiſen ſein. Soll aber darunter verſtanden werden, daß ein Subject als ein identiſches durch die Differenz aller logiſchen Formen conſequent von der Unbeſtimmtheit des erſten, qualitativen Prädicates an bis zu demjenigen Prädicat ſich fortbildet, welches ſeinem Inhalt nach mit dem ſpecifiſchen Weſen des Subjects ſelber zuſammenfällt, ſo halten wir ein ſolches Continuum nicht für unmöglich und glauben vielmehr, daß ſelbſt die Roſe, dieſer Mignon der formalen Logik, alle dieſe Metamorphoſen an ſich darſtellt. Da das Urtheil die Grundlage des Schluſſes iſt, er alſo in derſelben Folge ſich auseinanderſetzt, ſo wollen wir in der Kürze daran erinnern und hier das geſammte ſynoptiſche Bild der früher beſonders betrachteten Urtheile zuſammenſtellen:

1) Urtheil der Inhärenz:
   a. affirmativ: die Roſe iſt roth;
   b. negativ: die Roſe iſt nicht roth;
   c. limitativ: die Roſe iſt nicht roth.

2) Urtheil der Subſumtion:
   - a. ſingulär: dieſe Roſe iſt roth (oder nicht);
   - b. particulär: einige Roſen ſind roth (oder nicht);
   - c. univerſell: alle dieſe Roſen ſind roth (oder nicht).

3) Urtheil der Immanenz:
   - a. kategoriſch: die Roſe iſt eine Pflanze;
   - b. hypothetiſch: wenn die Roſe eine Pflanze iſt, ſo wächſ't ſie;
   - c. disjunctiv: die Roſe iſt entweder eine kryptogame oder phanerogame Pflanze.

4) Urtheil der Modalität:
   - a. aſſertoriſch: die Roſe iſt eine Dikotyledone;
   - b. problematiſch: ob die Roſe eine Dikotyledone iſt, hängt davon ab, daß ſie zwei Samenlappen hat;
   - c. apodiktiſch: die Roſe, als eine zweiſamenlappige Pflanze, iſt eine Dikotyledone.

Die Figuren des Schluſſes.

Eine große Weitläufigkeit tritt in die Lehre vom Schluſſe dadurch ein, daß die Glieder deſſelben ſich gegenſeitig vermitteln. Jedes iſt an ſich Totalität und enthält die übrigen in ſich. Es wird durch ſie vermittelt, indem es ſeinerſeits umgekehrt auch ſie vermittelt. Das Einzelne wird durch das Beſondere mit dem Allgemeinen; das Einzelne wird durch das Allgemeine mit dem Beſondern; das Beſondere wird durch das Einzelne mit dem Allgemeinen vermittelt. Jedes kann zur Mitte der beiden andern als der Extreme werden. Dies ſind die natürlichen Beziehungen, die ſich aus der Einheit des Allgemeinen mit dem Beſondern und Einzelnen ergeben. Ariſtoteles nannte dieſe Umgeſtaltung des Schluſſes die *σχήματα συλλογισμῶν*, was die Lateiner mit Figuren des Schluſſes überſetzt haben. Er unterſchied ſie mit den Buchſtaben:

1) *α, β, γ*; 2) *μ, ν, ξ*; 3) *π, ρ, ς*.

Galenos machte noch eine vierte Figur geltend, die nach ihm die Galeniſche oder auch die mathematiſche genannt wird. Sie enthält den allgemeinen Begriff des Schluſſes ſelbſt, die weſentliche Einheit aller ſeiner Glieder in der Form ihrer Gleichheit, daß, wenn zwei Glieder einem dritten gleich ſind, ſie einander ſelbſt gleich ſind. Die erſte Figur, *σχῆμα πρῶτον*, nämlich die Vermittelung des Einzelnen durch das Beſondere mit dem Allgemeinen, betrachtete man mit Recht als die urſprüngliche Normalfigur und nannte ſie auch wohl die figura naturalis im Gegenſatz zu den ſecundären, aus ihr abgeleiteten Figuren als figurae artificiales. Durch den Unterſchied des Affirmativen und Negativen im ſogenannten modus ponens oder tollens, ſo wie durch den Unterſchied des Particulären und Univerſellen, wurden dieſe einfachen Verhältniſſe ſehr vermannigfaltigt, ſo daß man ſich bemühete, die verſchiedenen Formen wieder auf die natürliche Grundform zurückzuführen. Die Verwandlung der Figuren betraf daher vorzüglich dieſe Reduction. Die verſchiedenen Formen der Umbildung des Schluſſes nannte man *τρόποι συλλογισμῶν*, modi syllogismi. Schon die Ariſtoteliker bildeten nun für die drei erſten Figuren mit Bezug auf die von Ariſtoteles gebrauchten Buchſtaben folgende Wörter:

1) *γράμματα, ἔγραψε, γράφισι, τέχνικος;*
2) *ἐγράψε, κατέχε, μέτριον, ἄχολον;*
3) *ἅπασι, θέναρος, ἴσακις, ἄσπιδι (ὅμαλος, φέριστος).*

Nun wurden durch die summulae logicales des Scholaſtikers Petrus Hiſpalenſis, der 1277 als Pabſt Johann XXI. ſtarb, in die Logik jene Lateiniſchen Ausdrücke für die verſchiedenen Schlußformen eingeführt, deren wir uns noch heute bedienen. Freilich gehören ſie jetzt zu denjenigen Elementen der Logik, mit denen man als mit abſoluten Curioſitäten vom Studium der Logik abzuſchrecken und ſie als eine völlig inhaltsloſe Wiſſenſchaft in Verruf zu bringen pflegt. Zwar wiſſen die Heutigen kaum noch, was ein Schluß in Barbara, Darii u. ſ. w. für ein Schluß iſt, aber die bloße Nennung dieſer logiſchen Technicismen reicht hin, das Gefühl eines Maximums von Langweiligkeit hervorzubringen. Wir wollen wenigſtens ſo viel darüber ſagen, daß die Bildung dieſer Namen verſtändlich wird, wodurch das Verwundern über ſie als gleichſam antediluvianiſche Ungeheuer gemildert wird.

Die **Vocale** derſelben a und i aus affirmo ſind affirmativ, a univerſell, i particulär. Die Vocale e und o aus nego ſind negativ, e univerſell, o particulär. Gilt alſo a, ſo iſt in demſelben Schluß o falſch; gilt e, ſo iſt i falſch und umgekehrt. Gilt o, ſo iſt a falſch und umgekehrt. Gilt a, ſo gilt auch i; gilt e, ſo gilt auch o. Gilt i, ſo kann auch o gelten und umgekehrt. a und e: alle, ſind eine oppositio contraria; i und o: einige, eine oppositio subcontraria. Kreuzweis, in der Diagonale, ſind dieſe Extreme, wie ſchon früher erwähnt, durch die contradictoriſche Oppoſition verknüpft.

Die Conſonanten bedeuten in der erſten Figur nichts, als, in alphabetiſcher Ordnung, den Fortſchritt der Modi: b, c, d, f. — In der zweiten Figur fangen alle Namen entweder mit b, c, d oder f, an, um anzuzeigen, auf welchen Modus der erſten Figur die Modi der andern Figur zurückgebracht werden können. — Die übrigen Conſonanten: s, m, p, c, bedeuten die Art und Weiſe, wie jeder Modus auf einen Modus der erſten Figur zurückgeführt werden kann; s heißt conversio simplex; m metathesis; p per accidens; c contrarium; wie man dieſe Weisheit auch in die bekannten versus memoriales gebracht hat: s vult simpliciter verti, p verte per accid.; m vult transponi, c per impossibile duci.

Dies iſt der Dechiffrirſchlüſſel zu den 64 Namen, welche durch die Variation der 4 Schlußfiguren entſtehen können, indem man dieſe Vocale und Conſonanten durch übrigens ganz willkürliche Laute verknüpfte, weshalb die Namen in der That völlig reine Zeichen ſind und an ſich ſelbſt nicht den geringſten Sinn haben. Sie gehören zu den bei den Mönchen ſo beliebten mnemoniſchen Kunſtſtücken. Eine gewiſſe Berechtigung muß ihnen zugeſtanden werden. Daß ſie aber trotz dem zur größern Gründlichkeit im Denken nie etwas beigetragen haben, hat ſeinen Grund darin, daß die ſogenannte „Brauchbarkeit“ dieſer 64 Combinationen bei näherem Betracht außerordentlich zuſammenſchrumpft. Da nämlich 16 Fälle nur negative Prämiſſen haben, ſo fallen ſie fort. Da ferner 12 Fälle nur particuläre Prämiſſen haben, ſo fallen ſie auch fort. Da endlich in 8 Fällen der Terminus medius nur als Art vorkommt, und in 9 Fällen, weil das Particuläre ausgeſchloſſen iſt, das Univerſelle ſtattfinden kann oder nicht, ſo fallen auch dieſe 17 Fälle fort. Nach Abzug dieſer 45 zum Schluß untauglichen Fälle bleiben alſo noch 19 als brauchbar übrig; von denen jedoch auch noch einige durch Unbeſtimmtheit gedrückt werden. Der mechaniſchen Conſequenz nach ſind es in der That 64 Figuren; gewöhnlich nimmt man nur 56 an, indem man 13 mit reciproken Gliedern und 43 ohne ſolche unterſcheidet. Ueber das Verhältniß der Schlußfiguren zur Ariſtoteliſchen Logik läßt ſich nur der eben ſo gelehrten als überzeugenden Abhandlung beiſtimmen, welche *Trendelnburg* in ſeinen Erläuterungen zu den Elementen der Ariſtoteliſchen Logik, Berlin 1842, S. 38 — 68 gegeben hat.

Das Schema der vier Schlußfiguren überhaupt wird nun dadurch entworfen, daß man mit S das Subject, mit M den Terminus medius, mit P das Prädicat des Schlußſatzes bezeichnet, woraus ſich die vier Formen ergeben:

$$1)\ \begin{array}{c}M\ P\\ \underline{S\ M}\\ S\ P\end{array}\quad 2)\ \begin{array}{c}P\ M\\ \underline{S\ M}\\ S\ P\end{array}\quad 3)\ \begin{array}{c}M\ P\\ \underline{M\ S}\\ S\ P\end{array}\quad 4)\ \begin{array}{c}P\ M\\ \underline{M\ S}\\ S\ P\end{array}$$

Der Terminus medius kann alſo ſein: 1) Subject im Oberſatz; 2) Prädicat im Unterſatz; 3) Subject oder Prädicat im Ober- und Unterſatz; 4) Prädicat im Ober-, Subject im Unterſatz. — Genauer laſſen ſich die vier Figuren folgendermaaßen unterſcheiden: 1) in der *erſten* muß der Oberſatz allgemein, der Unterſatz bejahend ſein und der Schlußſatz ſich in der Qualität nach dem Oberſatz, in der Quantität nach dem Unterſatz richten. Es fallen mithin alle blos particuläre oder negative Prämiſſen, ſpecieller alle particulären Oberſätze, alle negativen Unterſätze fort. Werden alſo die univerſell affirmativen und negativen: a und e, und die particulär affirmativen und negativen: i und o, combinirt, ſo bleiben nur 4 modi: Barbara, Celarent, Darii, Ferio übrig, die, weil die Reduction der andern Figuren auf ſie zurückgeht, am häufigſten genannt zu werden pflegen. 2) In der *zweiten* Figur iſt der Terminus medius in beiden Prämiſſen Prädicat. Der Oberſatz muß univerſell, eine der beiden Prämiſſen negativ, der Schlußſatz negativ ſein. 3) Wenn die zweite Figur durch eine reine Converſion des Oberſatzes entſteht, ſo die *dritte* durch eine eben ſolche des Unterſatzes, ſo daß der Mittelbegriff in beiden Prämiſſen Subject iſt. 4) Die *vierte* erzeugt ſich durch Verknüpfung der zweiten und dritten mittelſt der

Conversion beider Prämiſſen, wodurch ſich das Quantitätsverhältniß des Terminus major und minor verändert, indem der letztere als Prädicat des Unterſatzes größer als der Mittelbegriff und daher auch größer als der Oberſatz wird. Iſt alſo der Unterſatz bejahend, ſo muß der Schlußſatz particulär ſein. Aus der Vergleichung dieſer vier Figuren ergibt ſich, daß nur die erſte, wie ſchon Ariſtoteles ſagte, der vollkommene Schluß, der *συλλογισμὸς τελείος* iſt, da die zweite nur negative, die dritte nur particuläre, die vierte keine univerſell affirmative Schlußſätze hat. Das alte nach Cicero ſchmeckende Schulbeiſpiel für die vier Figuren war dieſes:

1) Jede Tugend iſt löblich;
Die Beredſamkeit iſt eine Tugend;
Alſo iſt die Beredſamkeit löblich.
2) Kein Laſter iſt löblich;
Die Beredſamkeit iſt löblich;
Alſo iſt die Beredſamkeit kein Laſter.
3) Jede Tugend iſt löblich;
Jede Tugend iſt nützlich;
Alſo iſt einiges Nützliche löblich.
4) Jede Tugend iſt löblich;
Jedes Löbliche iſt nützlich;
Alſo iſt einiges Nützliche eine Tugend.

Für die erſte und zweite Figur ergeben ſich 4, für die dritte 6 und für die vierte Figur 5 mögliche verſchiedene Wendungen, die in folgenden Namen durch mnemoniſche Hexameter ausgedrückt ſind:

1) **Barbara, Celare,** primae Darii Feriique;
2) **Cesare,** Camestres, Festino, Baro secundae
(Cacrenen) (Facrono)
3) **Tertia, grande sonans, recitat:** Darapti, Felapton, Adjungens: Disamis, Datisi, Bocardo, Ferison;
(Docambroc)
4) **Calemes,** Bamalip, Dimatis, Fesapo, Fresiso.
(Cacresen)

Alſo iſt, um ein Beiſpiel zu geben, der bekannte Schluß, der den Logikern Beſcheidenheit predigt:

Alle menſchlichen Werke ſind unvollkommen;
Alle Logiken ſind menſchliche Werke;
Alſo ſind alle Logiken unvollkommen;

ein Schluß in Barbara u. ſ. w.

Hegel hat ſich für die Bezeichnung des Einzelnen, Beſondern und Allgemeinen der Buchſtaben E, B, A bedient und die drei Figuren ſo geordnet:

E, B, A; A, E, B; B, A, E,

ſo daß ſeine dritte Figur die zweite, ſeine zweite die dritte der Ariſtoteliſchen iſt. Wenn nun auch Ariſtoteles keinen Grund für ſeine Ordnung angibt und wenn auch, wie Hegel nachweiſt, der Uebergang von der erſten Figur zur dritten natürlicher wäre, als der von der erſten zur zweiten, ſo muß man es doch in den Wiſſenſchaften als einen Uebelſtand empfinden, wenn einem allgemeinen, durch zwei Jahrtauſende befeſtigten Gebrauch — wohl zu merken — in einer ziemlich gleichgültigen Sache — entgegengetreten und damit Verwirrung angerichtet wird. Unter der zweiten Figur verſteht einmal alle Welt eine ſchon bekannte. Ein beſonderer Streit iſt nun häufig über die vierte Figur geführt worden. Sie iſt als möglich zuzugeben, obwohl ſie nur die Identität aller Glieder des Schluſſes, a, a, a, ausdrückt. Hegel hat ſie für einen überflüſſigen und ſelbſt abgeſchmackten Zuſatz zu den übrigen Figuren erklärt, weil ſie in abſtracter Form nur wiederholt, was in dieſen überhaupt vorhanden iſt, die formelle Gleichheit aller Glieder des Schluſſes und die daraus folgende Gegenſeitigkeit ihrer Vermittelung. Troxler hingegen, Logik II, 62 ff., hat ſich ihrer lebhaft angenommen: „Die vierte Figur iſt, in der Weiſe der Begriffsform und des Urtheilsactes, das gerade Gegentheil und Widerſpiel der erſten; daher kann in ihr weder bejahend allgemein, noch allgemein verneinend, ſondern nur von verneinenden Beſonderheiten und beſondern Verneinungen und nur in einem umgekehrten Verhältniß von demjenigen, in welchem die zwei mittleren ſich relativ entgegengeſetzten Figuren zur erſten ſtehen, alſo nur auf die zwangvollſte und verwickeltſte Weiſe geſchloſſen und gefolgert werden. Deswegen iſt aber auch dieſe Figur nicht eigentlich unnatürlich und ganz verwerflich, wofür ſie die Unkunde und der Mißverſtand erklären haben.“ Troxler erinnert hierbei an Lambert's Organon und citirt aus demſelben, angeblich I, 137, eine Stelle mit Anführungszeichen, die man den Worten nach bei Lambert vergeblich ſucht. Lambert ſagt nämlich §. 229, S. 138: „Die Schlußarten der vier Figuren unterſcheiden ſich demnach in Abſicht auf ihren Gebrauch folgendermaaßen:

1) Die erſte Figur eignet der Sache zu, was wir von ihren Eigenſchaften wiſſen. Sie ſchließt von der Gattung auf die Arten.

2) Die zweite Figur führt auf den Unterſchied der Dinge und hebt die Verwirrung der Begriffe auf.

3) Die dritte Figur gibt Beiſpiele und Ausnahmen von Sätzen, die allgemein ſcheinen.

4) Die vierte Figur findet Arten zu den Gattungen in Bamalip und Disatis. Sie zeigt, daß die Art die Gattung nicht erſchöpfe, wie Fesapo und Fresison, und leugnet die Art von dem, was von der Gattung geleugnet wird, in Calentes.“ Sodann ſagt Lambert §. 232, S. 142: „Wenn wir daher für jede Figur beſondere Dicta haben wollen, ſo werden es folgende ſein und es wird zugleich daraus erhellen, daß das Mittelglied des Schluſſes, für ſich betrachtet, in der erſten einen Grund, in der zweiten die Verſchiedenheit, in der dritten ein Beiſpiel, und in der vierten der Grund des Reciprocirens iſt.

1) Für die erſte Figur: dictum de omni et nullo. Was von allen A gilt, gilt von jedem A.

2) Für die zweite Figur: dictum de diverso. Dinge, die verſchieden ſind, kommen einander nicht zu.

3) Für die dritte Figur: dictum de exemplo. Wenn man Dinge A findet, die B ſind, ſo gibt es a, die B ſind.

4) Für die vierte Figur: dictum de reciproco. I. Wenn kein M B iſt, ſo iſt auch kein B dieſes oder jenes M. II. Wenn kein C dieſes oder jenes B iſt oder nicht iſt, ſo gibt es B, die C ſind oder nicht ſind.“

Dieſe beiden Stellen, die intereſſant ſind, weil man ſieht, wie der trockene, aber von höhern wiſſenſchaftlichen Bedürfniſſen bewegte, kräftig denkende Lambert dem Formalismus der Figuren eine allgemeinere Bedeutung abzugewinnen ſuchte, ſind von Troxler mit Beſtimmungen, welche Lambert §. 226 — 28 gibt, willkürlich zuſammengemiſcht und von ihm, obwohl mit Gänſefüßen, folgendes unauffindliche Citat gegeben: „Die erſte Figur beruht auf dem: Was von der Gattung gilt, gilt auch von jeder ihrer Arten, alſo dictum de omni et nullo; die zweite führt auf den Unterſchied der Dinge und Subjecte, die in den Eigenſchaften verſchieden ſind, alſo dictum de diverso; die dritte gibt Beiſpiele und Ausnahmen, wir tragen alle exempla in contrarium mittelſt dieſer Figur vor, alſo dictum de exemplo; die vierte wird gebraucht, wo man verneinend a minori ad majus ſchließt oder die Art einer Gattung ausſondern will, alſo dictum de reciproco.“ Lamberts Organon erſchien 1764. Schon 1762 hatte ſich Kant in einer Abhandlung: die falſche Spitzfindigkeit der ſyllogiſtiſchen Figuren, gegen dieſelben erklärt, weil ſich nur in der erſten Figur ein reiner Vernunftſchluß ergebe, in den übrigen Formen lediglich gemiſchte oder hybride Schlüſſe möglich ſeien. Er ſagte gegen das Ende in §. 5: „Es iſt aber der Zweck der Logik, nicht zu verwickeln, ſondern aufzulöſen, nicht verdeckt, ſondern augenſcheinlich etwas vorzutragen. Daher ſollen dieſe vier Schlußarten einfach, unvermengt und ohne verdeckte Nebenſchlüſſe ſein, ſonſt iſt ihnen die Freiheit nicht zugeſtanden, in einem logiſchen Vertrage als Formeln der deutlichſten Vorſtellung eines Vernunftſchluſſes zu erſcheinen. Es iſt auch gewiß, daß bis daher alle Logiker ſie für einfache Vernunftſchlüſſe ohne nothwendige Dazwiſchenſetzung von andern Urtheilen angeſehen haben, ſonſt würde ihnen niemals dieſes Bürgerrecht ſein ertheilt worden. Es ſind alſo die übrigen drei Schlußarten als Regeln der Vernunftſchlüſſe überhaupt richtig, als ſolche aber, die einen einfachen und reinen Schluß enthielten, falſch.“ Weiterhin ſagt Kant: „In der That, wenn jemals auf eine gänzlich unnütze Sache viel Scharfſinnigkeit verwandt und viel ſcheinbare Gelehrſamkeit verſchwendet worden iſt, ſo iſt's dieſe. Die ſogenannten Modi, die in jeder Figur möglich ſind, durch ſeltſame Wörter angedeutet, die zugleich mit viel geheimer Kunſt Buchſtaben enthalten, welche die Verwandlung in die erſte erleichtern, werden künftighin eine ſchätzbare Seltenheit von der Denkungsart des menſchlichen Verſtandes enthalten, wenn dereinſt der ehrwürdige Reſt des Alterthums einer beſſer unterwieſenen Nachkommenſchaft die emſigen und vergeblichen Bemühungen ihrer

Verfahren an dieſen Ueberbleibſeln wird bewundern und bedauern lehren. — Es iſt auch leicht, die erſte Veranlaſſung zu dieſer Spitzfindigkeit zu entdecken. Derjenige, ſo zuerſt einen Syllogismus in drei Reihen über einander ſchrieb, ihn wie ein Schachbrett anſahe und verſuchte, was aus der Verſetzung der Stellen des Mittelbegriffs herauskommen möchte, der war eben ſo betroffen, da er gewahr ward, daß ein vernünftiger Sinn herauskam, als einer, der ein Anagramm im Namen findet. Es war eben ſo kindiſch, ſich über das eine wie über das andere zu erfreuen, vornämlich da man darüber vergaß, daß man nichts Neues in Anſehung der Deutlichkeit, ſondern nur eine Vermehrung der Undeutlichkeit aufbrächte.“ Seit dieſen Worten Kant's iſt nun zwar die Lehre von den Figuren und Moden der Schlüſſe in allen formalen Logiken mehr oder weniger weitläufig vorgetragen, indem in der Regel einer dem andern nachſchrieb, allein ſie hat doch in der Philoſophie ſo wenig als außerhalb derſelben zu einer wiſſenſchaftlich eingreifenden Bedeutung gelangen können. Krauſe hat ſie mit Nachdruck hervorgehoben. Auch Hegel, der an der Veränderung der Figuren ein dialektiſches Vergnügen fand und ſich daher viel Mühe gab, ihnen eine ſpeculative Phyſiognomie zu ſchaffen, hat das Intereſſe für ſie nicht wieder zu beleben vermocht.

Erſtes Capitel.

Der Inhärenzſchluß.

Der Inhärenzſchluß geht von einem Urtheil der Inhärenz aus, das, wie wir geſehen haben, irgend eine Beſtimmtheit des Subjectes als deſſen Allgemeinheit ſetzt. Dieſe Allgemeinheit muß eine für das Subject mögliche ſein, keineswegs aber iſt erforderlich, daß ſie eine für daſſelbe ſchlechthin nothwendige, von ſeinem Weſen überhaupt unzertrennliche ſei. Sie kann eine ſolche ſein, aber, wie wir früher erkannten, wird auch ein dem Subject immanentes Prädicat auf dieſem Standpunct nur erſt als ein inhärentes geſetzt. Das Urtheil iſt daher noch kein kategoriſches und apodiktiſches, ſondern nur erſt ein qualitatives und aſſertoriſches. Folglich iſt auch der Schluß, der daraus gezogen wird, zwar ein formell nothwendiger, aber nur erſt die Richtigkeit, noch nicht die allgemeine Wahrheit des Prädicats beſtimmender.

Das Prädicat des Oberſatzes hat alſo nur die Bedeutung einer Qualität des Subjects überhaupt und das Subject wird nur erſt als ein unbeſtimmt allgemeines geſetzt. Es wird in der Form der Einzelheit als der, die, das, oder als ein, eine, eines ausgedrückt. Der Unterſatz bezieht die Allgemeinheit auf irgend eine Beſtimmtheit, die in ihr als eine mögliche enthalten iſt. Der Schlußſatz ſchließt dann das Subject mit dieſer Beſtimmtheit vermöge ihrer ſein ſollenden Inhärenz in dem Prädicat des Oberſatzes zuſammen. Die Prädicate werden, wie das Subject, als für ſich Selbſtſtändige genommen und nur äußerlich auf einander bezogen.

Das Prädicat des Oberſatzes hat die Bedeutung der Allgemeinheit; das des Unterſatzes die der Beſonderheit; das Subject die der Einzelheit. Das Einzelne wird mithin durch das Beſondere mit dem Allgemeinen zuſammengeſchloſſen. Z. B. das Rothe iſt eine Farbe; die Roſe iſt roth; alſo hat die Roſe eine Farbe. Das Rothſein vermittelt für die Roſe die Beſtimmtheit der Farbe. In dem beſondern Begriff des Rothen iſt der allgemeine Begriff der Farbe enthalten Da nun die Roſe roth iſt, ſo kommt ihr auch kraft dieſer Beſonderheit die Allgemeinheit der Farbe zu. Das Roth iſt hier der Mittelbegriff zwiſchen dem Subject der Roſe und ihrer Beſtimmtheit, farbigt zu ſein. Im Kreiſe der Farbe iſt das Rothe eine nothwendige Beſonderung ihrer Allgemeinheit. Eben ſowohl kann der Schluß ſich negativ geſtalten, denn die Roſe kann auch nicht roth ſein, weil die Inhärenz eine für das Subject zwar mögliche, nicht aber ſchlechthin nothwendige Beſtimmtheit enthält und das nämliche Subject zu verſchiedenen Zeiten oder in verſchiedenen Beziehungen entgegengeſetzte Prädicate haben kann.

Es kann nun ſtatt der Beſtimmtheit des Rothen als Farbe irgend eine andere geſetzt werden z. B. das Rothe iſt angenehm; die Roſe iſt roth; alſo iſt die Roſe angenehm u. ſ. w.

Wir haben dies hergebrachte Beiſpiel auch hier wiederholt, da es einmal der souffre douleur der Logik geworden iſt. Wir wollen aber, das Weſen des Inhärenzſchluſſes zu erläutern, noch ein anderes hinzufügen, aus welchem noch mehr erhellen dürfte, wie in ihm das Verhältniß deſſen, was als das Allgemeine, und deſſen, was als das Beſondere gilt, durch die Beziehung verſchoben werden kann; z. B.: eine Hauptſtadt iſt Sitz der Regierung: Paris iſt eine Hauptſtadt; alſo iſt Paris Sitz der Regierung. Es iſt dies ein richtiger Schluß, allein es leuchtet ein, daß der Begriff der Hauptſtadt als eines Mittelpunctes der volkswirthſchaftlichen und ſocialen Intereſſen keineswegs den, Sitz der Regierung zu ſein, nothwendig in ſich ſchließt. Die Regierung kann ihren Sitz von der Hauptſtadt nach einer andern Stadt hin verlegen. In dem obigen Urtheil iſt der Begriff der Hauptſtadt der Terminus medius. Dieſer Begriff kann für Paris ſelbſt vermittelt werden: eine Hauptſtadt iſt Sitz der Regierung; Paris iſt Sitz der Regierung; alſo iſt Paris eine Hauptſtadt. Hier vermittelt der Begriff: Sitz der Regierung, den der Hauptſtadt, aber der Oberſatz des Schluſſes ſelbſt iſt noch unvermittelt. Dies geſchieht, indem das Subject in ihn eintritt: Paris iſt Sitz der Regierung; Paris iſt eine Hauptſtadt; alſo iſt eine Hauptſtadt Sitz der Regierung. Hier vermittelt das Einzelne die Einheit des Beſonderen mit dem Allgemeinen. Wenn jedoch in dem Oberſatz: eine Hauptſtadt iſt Sitz der Regierung; eine, die Bedeutung der Allgemeinheit überhaupt hat, ſo erhellt nun, daß der Artikel: eine, in dem letzteren Schlußſatz genau genommen die nur excluſive Bedeutung dieſer Hauptſtadt hat und den Uebergang zum ſingulären Urtheil der Subſumtion macht. Es könnte nun ſtatt des Prädicates für Hauptſtadt: Sitz einer Regierung zu ſein; irgend ein anderes genommen werden, z. B. viel Vergnügungen darzubieten, ſo würde der Gang der nämliche ſein. 1) Eine Hauptſtadt bietet viel Vergnügungen; Paris iſt eine Hauptſtadt; alſo bietet Paris viel Vergnügungen. 2) Eine Hauptſtadt bietet viel Vergnügungen; Paris bietet viel Vergnügungen; alſo iſt Paris eine Hauptſtadt. 3) Paris bietet viel Vergnügungen; Paris iſt eine Hauptſtadt; alſo bietet eine Hauptſtadt viel Vergnügungen. — Der Schluß iſt richtig, aber das Urtheil ſelbſt hat einen nur aſſertoriſchen Werth, der ſofort problematiſch wird, denn es kann eine Stadt Hauptſtadt und doch zugleich langweilig oder gar ſchreckenerregend ſein, wie die Geſchichte von Paris ſelber genugſam zeigt. Jenes Urtheil würde alſo ſchließlich lauten müſſen: dieſe Hauptſtadt bietet jezt viel Vergnügen.

Zweites Capitel.

Der Subſumtionsſchluß.

Das Prädicat des Inhärenzſchluſſes iſt ein für das Subject zwar mögliches, allein nicht ſchlechthin nothwendiges. Die Beziehung zwiſchen Subject und Prädicat enthält noch eine Zufälligkeit. Statt derjenigen, welche wirklich geſetzt wird, könnte eben ſo gut eine andere geſetzt werden. Ein guter Menſch — lügt nicht; aber eben ſo wohl kann geſagt werden: ein guter Menſch — iſt beſcheiden, oder treu, oder gewiſſenhaft, oder duldſam, u. ſ. w. Das Allgemeine beſtimmt ſich noch nicht mit Nothwendigkeit gerade zu dieſer Beſonderung. In dem Schulbeiſpiel von der Roſe könnte es, ſtatt Roth, auch heißen Gelb. Gelb iſt eine Farbe; die Roſe iſt gelb; alſo hat die Roſe eine Farbe. Dieſe Zufälligkeit kann zunächſt nur durch die genauere Beſtimmung des Subjectes aufgehoben werden, die mithin, dem Prädicat gegenüber, nur eine quantitative zu ſein vermag. Es iſt bei dem Urtheil der Subſumtion gezeigt worden, daß der höhere Begriff des Individuums, der Species und des Genus allerdings den des Singulären, Particulären und Univerſellen in ſich faßt, daß jedoch umgekehrt keineswegs das Singuläre ſchon das Einzelne, das Particuläre das Beſondere, das Univerſelle das Allgemeine in dem Sinne von Individuum, Art und Gattung iſt. Der Subſumtionsſchluß geht von dieſem Einen durch die Vielheit zur Allheit fort. Er hat deßhalb für die Erfahrung eine ſo große Wichtigkeit, weil dieſelbe von der Kenntniß dieſes Einzelnen ausgehn muß, es mit andern Einzelnen zu vergleichen. Der Inhärenzſchluß vermittelt die Einheit des Einzelnen durch das Beſondere mit dem Allgemeinen, aber das Ein-

eine iſt in ihm noch unbeſtimmt, ſo daß, genau erwogen, die Inhärenz des Prädicates noch nicht unbedingt von allen oder von vielen Subjecten, ſondern nur von Einem, nur von dieſem Subject gilt. Nicht alle Roſen ſind roth; viele Roſen ſind nicht roth, ſondern gelb oder weiß; dieſe Roſe aber iſt nothwendig roth, oder gelb, oder weiß. Nicht allen Roſen kommt das Roth-, oder Gelb-, oder Weißſein, wohl aber kommt allen das Farbigſein zu. Die Subſumtion begrenzt das Prädicat auf eine gewiſſe Anzahl von Subjecten und ſetzt damit ein engeres Verhältniß zwiſchen Subject und Prädicat, welches zwar die Zufälligkeit des letztern noch nicht abſolut, jedoch ſchon relativ aufhebt, indem es das Prädicat auf gewiſſe Subjecte beſchränkt.

1) Es wird alſo vorausgeſetzt, daß alle Subjecte in irgend einem Prädicat identiſch ſind und daraus geſchloſſen, daß auch dieſem einzelnen Subject das Prädicat zukommen müſſe. Die Allgemeinheit iſt hier noch eine Hypotheſe.

2) Dieſe muß alſo aufgehoben werden. Dies geſchieht dadurch, daß an vielen einzelnen Subjecten die Exiſtenz deſſelben Prädicates nachgewieſen wird. Je vollſtändiger eine ſolche Enumeration gemacht werden kann, um ſo mehr nähert ſie ſich der Allheit. Es wird nun von der Identität vieler Subjecte in demſelben Prädicate darauf geſchloſſen, daß auch alle übrigen, empiriſch nicht zur Kenntniß gelangten, in dieſem Prädicat übereinſtimmen werden. Dies iſt der Schluß der Induction.

3) Er macht wahrſcheinlich, daß alle Subjecte einer Sphäre in einem gewiſſen Prädicat übereinſtimmen. Es kommt alſo bei ihm auf die Identität der ſämmtlichen Subjecte in dieſem Puncte an. Iſt ſie geſetzt, ſo fragt ſich, ob die Subjecte auch in andern, als nur in dieſem, übereinſtimmen? Je mehr dies der Fall wäre, um ſomehr würden ſie nach ihrer Totalität übereinſtimmen. Es kann nun daraus, daß ſie in einem oder in einigen Prädicaten identiſch ſind, geſchloſſen werden, daß ſie auch in andern, oder gar in allen übrigen Prädicaten identiſch ſein werden. Dies iſt der Schluß aus der Aehnlichkeit, wie wir im Deutſchen ſagen, oder der Schluß aus der Analogie.

In allen dieſen Schlüſſen kommt es offenbar auf den Begriff des Einzelnen nach ſeiner Beſonderheit an. Die Stärke des Beweiſes, den ſie vermitteln, liegt in der Quantität. Je mehr Subjecte oder je mehr Prädicate an den Subjecten als identiſch geſetzt werden können, deſto mehr wächſt dort die Wahrſcheinlichkeit für die Identität aller Subjecte in einem gewiſſen Prädicat, hier die für die Identität aller Prädicate in gewiſſen Subjecten. Die Gleichgültigkeit des Subjectes gegen ſeine Prädicate, der Prädicate gegen ihr Subject, die im Inhärenzurtheil herrſcht, hebt ſich alſo ſchon bis zu der quantitativ bezeichneten Grenze auf. Es müſſen daher die Fälle beachtet werden, in denen ſich gegen die Einheit eines Subjects mit einem Prädicate oder eines Prädicates mit einem Prädicate ein Widerſpruch findet. Ein ſolcher Widerſpruch wird zu einem Einwand, einer Inſtanz, ἔνστασις, gegen die Gültigkeit des Schluſſes. Alle dieſe Schlüſſe überhaupt ſind nur problematiſch, weil es die Urtheile ſind, auf welchen ſie beruhen. Je weniger ſie an ſich problematiſch ſind, um ſo weniger iſt es auch der aus ihnen reſultirende Schluß. Baco von Verulam, der das Schließen in dieſen Formen zu einem allgemeinen Vorurtheil des neueren Europa gemacht hat, kannte die Schwäche der Induction ſehr wohl und ſtellte daher in ſeinem Neuen Organon, II., 22—51, noch 27 Inſtanzen auf, welche von ſeinen Anhängern oft vergeſſen worden ſind. Sie ſind folgende: Instantiae: 1) solitariae; 2) migrantes; 3) ostensivae; 4) clandestinae; 5) constitutivae; 6) conformes; 7) monodicae; 8) deviantes; 9) limitaneae; 10) potestatis; 11) comitatus et hostiles; 12) subjunctivae; 13) foederis; 14) crucis; 15) divortii; 16) januae; 17) citantes; 18) viae; 19) supplementi; 20) persecantes; 21) virgae; 22) curriculi; 23) doses naturae; 24) luctae; 25) innuentes; 26) polychrestae; 27) magicae. Es waren dies die instantiae praerogativae, die ſich auf die charakteriſtiſchen Eigenſchaften der Dinge beziehen. Von ihnen unterſchied er für den Begriff der Inſtanz überhaupt: 1) die instantiae praesentiae im Zutreffen der vorausgeſetzten Urſachen; 2) die instantiae absentiae im Ausbleiben derſelben und 3) instantiae graduum in der Variation des Verhältniſſes von Urſach und Wirkung; d. h. er ahnte, daß die wahren Inſtanzen die [illegible] phyſiſchen Kategorien ſind. Sie geben einen wirklichen Leitfaden für die empiriſche Kritik, weil der Begriff des Seins, des Weſens und Zwecks alle Momente der Wirklichkeit erſchöpft. J. Schaller: Geſchichte der Naturphiloſophie von Baco von Verulam bis auf unſere Zeit, 1841, Th. I. 44 ff. hat die höhere Intention Baco's in ſeiner Methode, die ſich auf das Geſetz der natura naturans, auf die formae latentes richtete, ſehr gut dargeſtellt. Die Engländer in unſerm Jahrhundert ſind von ſeinem tiefen ſpeculativen Bedürfniß weit entfernt und befriedigen ſich ſchon damit, das Generaliſiren gegebener Erſcheinungen überhaupt Induction zu nennen. Den Gegenſatz der Induction zur Deduction hat ſchon Ariſtoteles in ſeinen Analytiken begründet, denn in den vordern betrachtet er die ἐπαγωγή d. h. inductio des formalen Schluſſes, hingegen in den hintern die ἀπόδειξις d. h. demonstratio, die auch den Inhalt des Schluſſes erwägt und deshalb zu den Principien aufſteigt. Der Name: inductive Methode, iſt durch die Engländer an die Stelle der analytiſchen getreten und umfaßt daher alle Subſumtionsſchlüſſe, während Induction im engern Sinn nur derjenige Schluß iſt, der von der Identität zweier oder mehrer Subjecte in einer oder in einigen Beſtimmtheiten darauf ſchließt, daß auch allen übrigen Subjecten ejusdem generis sive speciei dieſe zukommen werden. In der ſchätzbaren Monographie Apelt's: Die Theorie der Induction, 1854, hat dieſer Begriff nicht nur die formale Logik, ſondern ſogar den Kern der Metaphyſik abſorbirt; jenes durch Hereinziehen der disjunctiven Schlüſſe, dies durch Hereinziehen des Cauſalitätsgeſetzes.

a) Die Hypotheſe der Singularität.

Die erſte Form des Subſumtionsſchluſſes iſt diejenige, die gewöhnlich als die erſte Figur des kategoriſchen Schluſſes aufgeſtellt zu werden pflegt: alle A ſind B; C iſt A; alſo iſt C B. Es wird angenommen, daß alle Subjecte Einer Sphäre in einem Prädicat identiſch ſind. Nun wird ein Subject in der zweiten Prämiſſe geſetzt, welches zu jener Sphäre gehört und aus dieſer Identität geſchloſſen, daß ihm alſo auch dasjenige Prädicat inhäriren müſſe, welches allen Subjecten, der Annahme zufolge, inhärirt. Dieſem Subject kommt jenes Prädicat zu, weil es ja unter der Allheit der Subjecte ſchon mitinbegriffen iſt. Quid valet de omnibus, valet etiam de singulis. So ſtellt ſich der

Schluß affirmativ iſt; negativ ſchließt er von dieſem Subject dasjenige Prädicat aus, was von allen ausgeſchloſſen iſt. Die Inhärenz oder Nichtinhärenz des Prädicats in dieſem Subject wird dadurch bewieſen, daß dies einzelne Subject als eines aller der Subjecte *vorausgeſetzt* wird, denen das Prädicat inhäriren oder nicht inhäriren ſoll. Der Oberſatz ſelbſt aber ſpricht nur ein Inhärenzurtheil aus, das mithin problematiſch iſt. Alle *ſollen* in einem Prädicat identiſch ſein. Das Subject des Unterſatzes könnte aber, obwohl es nach einer Seite hin zu jenen Subjecten gehört, eine *Inſtanz* gegen die Identität mit dem Prädicat ausmachen, welches allen inhäriren ſoll. Es könnte eine Ausnahme bilden und damit die Subſumtion unter das Prädicat von ſich ausſchließen. Der Schlußſatz enthält ſomit ein zwar formell richtiges Urtheil, deſſen reale Wahrheit jedoch nur problematiſch iſt: Wäre nun dies Subject in der That eine *Ausnahme*, ſo würde damit auch die im Oberſatz aufgeſtellte Allgemeinheit des Prädicats beſchränkt werden. Der Schlußſatz ergibt nicht eine unbedingte Wirklichkeit, ſondern nur eine durch die beſondere Beſchaffenheit gerade dieſes ſingulären Subjects bedingte Möglichkeit, weil ſeine Subſumtion unter den Mittelbegriff nicht die immanente Nothwendigkeit in ſich ſchließt, deshalb auch unter das Prädicat des Mittelbegriffs im Major zu ſubſumiren.

Der in den Logiken beliebte Schluß von der Sterblichkeit des Cajus gehört hieher. Alle Menſchen ſind ſterblich; Cajus iſt ein Menſch; alſo iſt Cajus ſterblich. Die Gültigkeit dieſes Schluſſes hängt eigentlich davon ab, daß Cajus geſtorben ſei, denn er iſt einer von allen Menſchen; ohne ihn ſind ſie nicht *alle*. Ob nun aber die Sterblichkeit ein für den Menſchen nothwendiges Prädicat ſei, iſt problematiſch. Das entgegengeſetzte Urtheil und der entgegengeſetzte Schluß: Alle Menſchen ſind unſterblich; Cajus iſt ein Menſch; alſo iſt Cajus unſterblich, iſt ein wenigſtens bei Leichenreden eben ſo beliebter Schluß.

Die im Oberſatz dieſes Schluſſes aufgeſtellte Allgemeinheit iſt als bloße Allheit nur erſt eine relative, keine abſolute. Allheit iſt nur die unbeſtimmte Erweiterung der Vielheit. Die Einheit aller Subjecte, alſo auch dieſes Subjects, in irgend einem

Beſtimmtheit iſt nur eine Hypotheſe, eine nur bis auf Weiteres geltende Vorausſetzung. Die Geſchichte der menſchlichen Erkenntniß iſt daher reich an Correcturen, welche die fortſchreitende Erfahrung von der Subſumtion der Einzelnen unter die Allheit zu machen hat. Alles Materielle z. B. zieht ſich in der Kälte zuſammen; Waſſer iſt etwas Materielles; alſo zieht ſich Waſſer in der Kälte zuſammen. Wenn aber Waſſer unter der Eisdecke mit vier Graden Kälte das Maximum ſeiner Dichtigkeit erreicht hat, ſo beginnt es, bei wachſender Kälte, ſich auszudehnen. Waſſer bildet mithin eine Inſtanz gegen den Oberſatz. Oder: alle Metalle ſind ſchwerer als Waſſer; Kalium und Nitrium ſind Metalle; alſo ſind ſie ſchwerer als Waſſer. Ein formell correcter Schluß! Aber Kalium und Nitrium, obwohl Metalle, ſind leichter als Waſſer und ſchwimmen daher auf ihm. Sie ſind die Ausnahme. Von den Gemeinplätzen, die auf dem theoretiſchen und praktiſchen Gebiet mit der Zuverſichtlichkeit auftreten, daß alle M P ſind, iſt es überflüſſig zu reden. Omnes enim homines, pflegt Cicero zu verſichern, in hac opinione, sive in hoc quidem consilio conveniunt u. ſ. w.

b) Die Induction aus der Pluralität der Subjecte.

Daß alle Subjecte Einer Sphäre in einem beſondern Prädicat identiſch ſeien, iſt alſo eine bloße Vorausſetzung, weil eines der Subjecte eine Ausnahme ſein kann; d. h. nicht alle, ſondern nur viele Subjecte ſind in einem Prädicat identiſch. Die Allheit iſt nur eine relativ abgeſchloſſene Vielheit. Je größer jedoch die Anzahl der einzelnen Subjecte iſt, welche die Vielheit ausmachen, um ſo mehr nähert ſich die Vielheit derjenigen Allheit, die kein Subject außer ſich zurückläßt. Die Particularität, die ſich aus den ſingulären Subjecten zuſammenſetzt, vermittelt die Univerſalität. Mit dem Wachsthum der einzelnen Glieder wächſt auch die Wahrſcheinlichkeit der Identität aller, auch der noch nicht actu erkannten. Die Allheit iſt noch nicht immanente Allgemeinheit, ſie ſoll es erſt ſein. Die Induction ſchließt, daß, weil einige oder viele Subjecte in einem Prädicat identiſch ſind, auch alle übrigen Subjecte darin identiſch ſein werden. Sie macht die Wirklichkeit des Daſeins eines Präbemerkt in vielen Subjecten zur Grundlage des Schluſſes, daß auch den übrigen, noch nicht zur Kenntniß gelangten Subjecten, daſſelbe Prädicat inhäriren *werde*. Die *Möglichkeit* wird als eine *ſein ſollende Wirklichkeit* vorweggenommen, denn die Nothwendigkeit des wirklichen Daſeins folgt noch nicht aus der wenn noch ſo ſehr geſteigerten Vielheit. Unter den noch übrigen Subjecten könnten ſich ſehr wohl noch Ausnahmen finden. Die Induction *ſucht* mithin den Mangel des vorigen Schluſſes, einen nur problematiſchen Oberſatz zu haben, zu ergänzen, ohne dies Ziel wirklich zu erreichen.

An dieſem einfachen Begriff der Induction muß man ſich durch die übertriebenen Ausweitungen und durch die apotheoſirenden Verkünſtelungen derſelben in unſerm Decennium nicht irre machen laſſen. Die Induction *ſollte vollſtändig* ſein d. h. es ſollten alle Subjecte, denen ein beſtimmtes Prädicat inhäriren ſoll, aufgezählt werden, um aus ſolcher thatſächlichen Allheit den Schluß auf die Nothwendigkeit der Einheit aller überhaupt zu machen. Allein eine ſolche *Erſchöpfung* der Vielheit iſt thatſächlich unmöglich und bleibt ein *Poſtulat*, weil die Erfahrung die *Reihe* der Thatſachen, ſchon der Möglichkeit der Zukunft wegen, nie abſchließen kann. Die Reihe der einzelnen Thatſachen, wie viele derſelben man auch anhäufe, läßt immer einen unvermeidlichen Reſt. Iſt, kann man fragen, die Reihe der Grundfacten, iſt die Reihe der Planeten unſeres Syſtems, iſt die Reihe der chemiſchen Elemente, iſt die Reihe der Staatsformen, der Religionen, der Transportmittel u. ſ. w. ſchon geſchloſſen? Hören wir nicht täglich von neuen Entdeckungen? Sprechen wir nicht ſogar von der Religion, vom Kunſtwerk der Zukunft? Der inductoriſche Schluß kann daher richtig, er kann aber auch unrichtig ſein. Er iſt nur problematiſch wahr. Es iſt z. B. Thatſache, daß viele Pflanzen blühen. Würde nun durch Induction dieſe Vielheit in Allheit verwandelt, ſo würde der Schluß zwar ein formell correcter, der Sache nach aber unwahrer ſein, da es auch viele Pflanzen gibt, welche nicht blühen. In der Geſchichte ſehen wir, daß viele Staaten aus der monarchiſchen Verfaſſung zur republicaniſchen übergegangen ſind. Folgt hieraus, daß alle Monarchien in Republiken übergehen müſſen? Keinesweg. Umgekehrt treffen wir in der Geſchichte auf die Thatſache, daß viele republicaniſche Staaten in Monarchien übergegangen ſind. Folgt daraus, daß alle Republiken in Monarchien übergehen müſſen? Durchaus nicht. In dieſen Thatſachen liegt keine allgemeine Nothwendigkeit und wir finden daher auch außer jener entgegengeſetzten Erſcheinung nicht weniger die Thatſache, daß der nämliche Staat von der Monarchie zur Republik, von der Republik zur Monarchie übergegangen iſt, wie Rom und England, ja wiederholt von der einen zur andern Form, wie Frankreich.

Es iſt daher ganz natürlich, wenn uns die Geſchichte der Wiſſenſchaft ſo häufig das Schauſpiel zeigt, daß inductoriſch aus denſelben Thatſachen entgegengeſetzte Schlüſſe gezogen werden. Einer Hypotheſe tritt nicht blos eine überhaupt andere, ſondern die ihr widerſprechende entgegen. Beide ſuchen ſich aus den nämlichen Datis zu rechtfertigen, beide ſuchen ſich aus ihnen zu widerlegen und beide rufen die weitere Erfahrung für ihre Beſtätigung an, denn die Hypotheſe, eines der wichtigſten Mittel zur Ausdehnung unſerer Erkenntniß, muß nicht nur mit den bereits anerkannten Thatſachen übereinſtimmen, ſondern auch durch den Fortſchritt der Erfahrung ſich bewähren. Der Kampf entgegengeſetzter Hypotheſen kann lange, ja bei manchen Problemen z. B. kosmogoniſchen, eſchatologiſchen u. dgl. m. immer zweifelhaft bleiben. Er kann durch den abſoluten Sturz der einen Hypotheſe beendet werden, wie z. B. das Copernicaniſche Syſtem das Ptolemäiſche unmöglich machte und vom Kepplerſchen beſtätigt ward. Er kann endlich dadurch ſich aufheben, daß der Gegenſatz beider Hypotheſen ſich in eine höhere Einheit auflöſt, welche ſie in ſich zu bloßen Momenten herabſetzt, wie wir noch in der jüngſten Epoche der Naturwiſſenſchaft an den Aerolithen geſehen haben, die einerſeits für Auswürflinge des Mondes, andererſeits für Meteore der telluriſchen Atmoſphäre erklärt wurden, bis ſie nunmehr zu rotirenden Weltkörperchen gemacht ſind, von denen einzelne in die Erdatmoſphäre ſollen abirren und damit Maſſe und Gewicht der Erde vergrößern können.

Nun wird aber die Möglichkeit einer vollſtändigen Induction inſofern behauptet, als ſie durch Disjunction eine

Ueberſicht ihrer Glieder möglich mache und damit ſich ſelbſt abſchließe. In dieſem Falle verliere die Induction ihren empiriſchen Charakter und nehme einen rationellen an. Iſt nicht eine wirkliche Disjunction, ſondern nur eine Diviſion vorhanden, ſo iſt dies unmöglich, denn alsdann bilden die Arten nur Verſchiedenheiten und ſchließen ſich in ihrer Coordination nicht als entgegengeſetzte einander aus. Es iſt Raum für noch andere Verſchiedenheiten offen. Hierüber iſt ſchon früher gehandelt worden. Man konnte z. B. aus den Arten der Landſäugethiere, Hufthiere, Zehthiere u. ſ. w. den Schluß ziehen, daß ſie den Urin und den Koth auf geſonderten Wegen excerniren. Dieſer Schluß war ſo lange wahr, bis man die Monotremata entdeckte. Das Schnabelthier iſt ein Landſäugethier, aber ein Kloakenthier. Iſt jedoch eine wirkliche Disjunction vorhanden, ſo iſt es ſchon der Begriff des wahrhaft Allgemeinen, der ſich ſelbſt zur Entgegenſetzung des Beſondern unterſcheidet. Nicht mehr die Particulariſation im Sein der quantitativen Subſumtion, ſondern die Specification der Gattung tritt dann ein. Die bloße Permutation und Combination der Syntaktik läßt uns auch, wie wir ſagen, a priori eine Reihe gegebener Elemente in der möglichen Mannigfaltigkeit ihrer Stellungen überſehen, allein eine ſolche Variation hat es eben nur mit äußerlichen Veränderungen des Begriffs, nicht mit ſeiner innern Entgegenſetzung zu thun. Es bleibt zufällig, ob ſie in der Wirklichkeit ſich realiſiren, wenn es auch wahrſcheinlich iſt, z. B. alle Züge auf dem Schachbrett, alle Kryſtallformen, die ſich aus der Verſchiedenheit des Achſenkreuzes ergeben, alle Lautcombinationen in den Wörtern der Sprachen u. ſ. w. Man kann ſolche Ableitungen rationelle nennen. Sie ſind es als verſtändige Conſequenzen, nicht als ſchlechthin nothwendige Vernunftſchlüſſe. Die Disjunction als Selbſteintheilung des kategoriſchen Begriffs fordert die beſtimmte Entgegenſetzung, die in der quantitativen Particularität der Induction noch nicht vorhanden iſt. Alle ſind hier noch in ihrer Aeußerlichkeit als einzelne und die Particularität der Subſumtion enthält die Beſonderheit erſt in der Form der Vielheit. Wird der Begriff der Disjunction, welche der immanenten Nothwendigkeit angehört, auf den Begriff der Induction übertragen, ſo wird derſelbe über ſeine eigenthümliche Sphäre hinausgerückt. Daß, was eine Beſtimmtheit Aller iſt, auch den Einzelnen, die zu dieſen Allen gehören, inhäriren müſſe, iſt ſelbſtverſtändlich und muß alſo auch vielen Einzelnen zukommen. Aber dieſe Allheit iſt ſelber noch problematiſch. Die Induction ſoll ſie vermitteln. Von einer Beſtimmtheit, die ſich in vielen Subjecten, ſeien es Individuen, ſeien es Arten, findet, ſoll die Erweiterung des Begriffs auf alle Subjecte gemacht werden. Dieſe Allheit ſoll die Bedeutung der Gattung haben. Je mehr Subjecte als in Einer Beſtimmtheit identiſch geſetzt werden können, um ſo größer wird die Wahrſcheinlichkeit, daß dieſelbe auch allen übrigen inhäriren werde. Eine unbedingte Geltung kann dieſer Schluß jedoch nicht anſprechen. Etwas ganz Anderes iſt es mit kategoriſchen Begriffen, welche ſich disjungiren, denn bei dieſen entſpringt die Unterſcheidung auf immanente Weiſe aus der generiſchen Einheit. Wenn alſo ſchon gewußt wird, daß A eine Art von Z, eben ſo B eine Art von Z iſt, ſo iſt der Schluß, daß A und B Arten der Gattung Z ſind, keine Induction zu nennen. Durch ſolchen Sprachgebrauch verwirrt man die Logik.

Daß nun in den logiſchen, mathematiſchen, ethiſchen und ſpeculativ-theologiſchen Wiſſenſchaften die Disjunction am Sicherſten und Reinſten a priori erfolgen kann, liegt in dem Inhalt dieſer Wiſſenſchaften, der am wenigſten mit einem ſinnlichen Material behaftet iſt. Daß z. B. die Zahl, außer im Eins und in der Null entweder gerade oder ungerade ſein müſſe, iſt a priori als nothwendig zu erkennen. Wenn man dies aber eine rationelle Induction genannt hat, ſo iſt das eine falſche Wendung des Ausdrucks, denn hier iſt vielmehr eine Deduction vorhanden.

c) Die Analogie aus der Einheit der Prädicate.

Das Reſultat des Inhärenzſchluſſes war, daß das Prädicat, als eine Qualität des Subjects, noch nicht von demſelben überhaupt, ſondern von ihm nur erſt als einzelnen geſetzt werden könne. Das Einzelne als beſtimmtes iſt das ſinguläre. Der Subſumtionsſchluß ſubſumirt daſſelbe unter die Allheit der in einem Prädicat identiſchen Subjecte. Aber dieſe Allheit iſt durch dies Subject, das von ihr ſubſumirt wird, ſelber bedingt. Die

Wahrheit der erſten Prämiſſe iſt abhängig von der Wahrheit des Schlußſatzes. Dieſe Vorausſetzung ſoll durch die Induction aufgehoben werden, indem ſie durch die Vermittelung der Einzelheit erweiſen will, daß die Beſtimmung des Prädicats allen Subjecten derſelben Sphäre inhärirt. Mit jedem neuen Gliede, das zu den vielen hinzugefunden wird, verſtärkt ſich die Wahrſcheinlichkeit dieſer Identität. Ob jedoch jedes dieſer Glieder ſo beſchaffen iſt, daß es als identiſch mit den übrigen geſetzt werden kann, iſt auch problematiſch, iſt wiederum eine neue Vorausſetzung. Folglich kommt es darauf an, daß die Identität des neuen Subjectes mit den übrigen vermittelt werde, was nur durch den Nachweis geſchehen kann, daß es mit ihnen in der Totalität ſeiner Prädicate identiſch iſt. Dieſen Beweis unternimmt die Analogie in beſchränkterem oder ausgedehnterem Umfang zu führen.

Wäre die Einheit hier ſchon eine a priori durch die Nothwendigkeit des Begriffs geſicherte, ſo wäre die Vermittelung der Analogie überflüſſig. Eine ſolche Einheit wird erſt geſucht, indem aus der Exiſtenz eines oder mehrer Prädicate in zweien oder mehren Subjecten geſchloſſen wird, daß ſie auch noch in andern Prädicaten übereinſtimmen werden, von denen die Exiſtenz nur erſt in einem oder in einigen Subjecten gewiß iſt. Erſt inſofern die Subjecte in ihren Prädicaten als identiſch ſich erweiſen, können ſie wirklich der Allheit ſubſumirt werden. Dieſer Schluß der Analogie oder der Proportion iſt alſo ein Schluß von Prädicat auf Prädicat, oder, wie man auch ſagt, vom Beſondern auf das Beſondere, vom Theil auf den Theil, um nämlich dadurch die Einheit des totalen Subjects mit den übrigen Subjecten d. h. die Identität ihrer Gattung zu vermitteln. Ariſtoteles nannte ihn auch *παράδειγμα*, weil er für einen Begriff ein Beiſpiel herbeibringe: es verhält ſich etwas in dieſem Falle ſo, wie ein Anderes in einem andern, nämlich ähnlichen, Falle. Die Thebaner haben mit den Phokäern, ihren Nachbarn, einen Krieg geführt, der unglücklich ausfiel. Wenn die Athener alſo mit den Thebanern, ihren Nachbarn, Krieg führen wollten, ſo könnte er, jener Analogie nach, ebenfalls unglücklich ausfallen. Die Nothwendigkeit des innern Zuſammenhangs auch der Cauſalität; der zwiſchen den einzelnen Prädicaten exiſtiren kann, wird auch hier noch vorausgeſetzt. Die Vermittelung, als von den Thatſachen ausgehend, iſt noch eine äußere, obwohl ihre Tendenz der innern Einheit des ſchlechthin allgemeinen Begriffs zuſtrebt. Da jedoch die Analogie die Uebereinſtimmung der Subjecte in der Totalität ihrer Prädicate nachweiſen will, ſo muß der Zuſammenhang des einen Prädicats mit dem andern ein wenigſtens relativ nothwendiger, er muß ein möglicher ſein. Ob eine ſolche Möglichkeit auch, im beſtimmten Fall, als thatſächliche Wirklichkeit exiſtire, iſt zunächſt problematiſch und bedarf der genaueſten Controle. Die Induction muß ſich auf die Analogie ſtützen, allein die Analogie ſelbſt muß ſich gegen die Inſtanzen überwachen, die auch für ſie wieder möglich ſind. Die Töne z. B. bilden eine Scala; die Farben auch. Es hat nichts Naturwidriges, nach der Analogie von dem Stufenverhältniß der Töne auf das der Farben zu ſchließen. Die Töne zeigen ſieben Stufen, alſo, ſchloß Newton, werden die Farben auch ſieben Stufen haben. Da er nun jedoch thatſächlich nur ſechs fand, ſo zerlegte er, um ſieben herauszubringen, die blaue in eine helle und dunkle; hell und dunkel ſind aber kein qualitativer Unterſchied von Farbe und Farbe, nur ein quantitativer Unterſchied derſelben Farbe. — Die Erde iſt ein Weltkörper; der Mond auch. Die Erde iſt, wie man ſich ausdrückt, bewohnt, d. h. ſie bringt es zu lebendigen Individuen. Nach der Analogie hat es nichts Widerſprechendes, den Mond, wie die Erde, für bewohnt zu halten. Die nähere Unterſuchung des Mondes hat aber gezeigt, daß er waſſer- und luftlos iſt. Folglich iſt es unmöglich, daß er von organiſchen Individuen, nach der Analogie der telluriſchen, bewohnt ſein könne. Nur ſolche Individuen könnten auf ihm exiſtiren, die ſo organiſirt wären, daß ſie im reinen Aether zu leben vermöchten. — Viele Thiere pflanzen ſich durch Eier fort. Die Infuſorien ſind Thiere. Es hat nichts Widerſprechendes an ſich, daß auch ſie durch Befruchtung von Eiern ſich propagiren. Thatſächlich aber iſt dies nicht der Fall, ſondern ſie vermehren ſich durch Sproſſung oder Selbſttheilung. — Die Inder, die Griechen, die Deutſchen haben ein nationales Epos. Es widerſpricht ſich nicht, daß die Chineſen, Aegyptier, Römer u. ſ. f.

auch ein ſolches Epos hätten. Nach der Analogie der Poeſie jener Völker zu ſchließen, wäre es möglich. Thatſächlich haben ſie keines und, bei genauerer Unterſuchung, können ſie auch keines haben, weil der Geiſt dieſer Völker es ihnen verſagen mußte. Um nun die Analogie doch aufrecht zu halten, wird fingirt, daß es verloren gegangen ſei.

Die Analogie wird von uns vorzüglich in der Beziehung überwacht werden müſſen, wenn ſie in Gefahr geräth, das *Niedrigere* auf das *Höhere* oder das *Höhere* auf das *Niedrigere* in einer *falſchen* Weiſe zu übertragen. Die Logik ſtellt die Regel auf: a majori ad minus, non a minori ad majus valet consequentia, weil das Allgemeine alles Beſondere und das Beſondere alles Einzelne ſich integrirt, nicht umgekehrt das Individuelle als ſolches im Specifiſchen, das Specifiſche als ſolches im Generellen enthalten iſt; quidquid repugnat generi, repugnat etiam speciei. Die Species nämlich enthält für ſich Beſtimmungen, die nicht im Genus und das Individuum Beſtimmungen, die nicht in der Species enthalten ſind. Dieſe Regel iſt im Allgemeinen richtig. Man erinnere ſich aber hier, was früher über die *Relativität* des Begriffs des Beſondern geſagt iſt, um einzuſehen, daß dasjenige, was in einer beſtimmten Beziehung das Niedrigere iſt, deswegen doch *nicht ohne Verhältniß* zum Höhern daſteht, weil es die Bedingung für den Hervorgang deſſelben in die Exiſtenz enthalten kann. Es iſt eine Vorſtufe, welche das Höhere ſich ſelber vorausſetzt und inſofern wird dies in ihm ſchon angelegt, vorgebildet ſein. Nur weil es mit dem Höhern an ſich identiſch iſt, bezieht es ſich auf daſſelbe als das Niedrigere; nur weil das Höhere das Niedrigere ſtets in ſich ſchließt, iſt es das Höhere. Aus dieſem Zuſammenhang erklärt ſich, weshalb die Analogie eben ſowohl *vorwärts* als *rückwärts* greift. Daß ſie aber mit ihrem *Vergleichen* nicht in das Leere und Falſche gerathe, kann nur das Bewußtſein über den metaphyſiſchen oder logiſchen Werth der Kategorien verhüten. Ein bloßes *Bild* iſt noch keine wiſſenſchaftliche Analogie. Es gibt Schriftſteller, in denen ein reges Denken von einer noch regeren Phantaſie überwuchert wird, ſo daß ſie faſt nichts ohne Vergleichung, ohne Verbildlichung vorzuſtellen vermögen. Eine

Haltung wirkt ein ſolches Spiel mit Parallelen der verſchiedenſten Art ſehr anregend auf unſere Intelligenz, weil es die Begriffe in der wechſelndſten Beleuchtung ſchillern läßt. Anhaltend aber erregt ein ſolcher Styl Ermattung, Betäubung. Man ſehnt ſich von der Unruhe ſeines hin und herſpringenden Vergleichens nach einer hausbackenen Definition, nach einem ſchlichten Verſtandesbegriff. Die Analogie wirkt ſehr wohlthätig, indem ſie das Entfernte einander nahe rückt, aber ſie muß, einen logiſchen Nachdruck zu haben, mehr als ein Witz ſein. Sie muß ſich auch zu beſchränken wiſſen, um nicht eine Analogie durch eine andere zu verwiſchen und excentriſch vom tertium comparationis abzuirren. Sehr geiſtreiche Autoren, in denen eine Fülle von Combinationen gährte, haben daher doch oft nicht ſo viel gewirkt, als einfachere Geiſter, die in ihren Gedanken Diſciplin zu halten wußten. Jean Paul, Steffens, Trentowsky, Quinet, Carlyle, Emerſon u. A. gehören in dieſen Kreis des permanenten Analogiſirens. Ein tiefſinniger Schriftſteller, der die lebhafteſte Verbildlichung, die weitgreifendſte Analogie, noch immer logiſch zu binden wußte, iſt Baader geweſen. Man fühlt bei ihm, auch wo er fahrläſſig wird, doch noch eine logiſche Spannkraft und bedauert daher um ſo mehr, daß er es ſo ſelten zu einer Continuität ſeiner Gedanken gebracht hat, ſondern, nach kurzen Anläufen, bald wieder in das Aphoriſtiſche und in die bloße Analogie heruntergefallen iſt. Die Analogie erfordert, daß wir dieſelbe Beſtimmung in ihrer Verdoppelung als eine zugleich andere, mutatis mutandis, und eben deshalb die Gegenwart des Niedrigern im Höhern als eine von dieſem zugleich verwandelte denken. In der Dampfmaſchine wird, den Verbrennungsproceß zu unterhalten, der Sauerſtoff vom Kohlenſtoff aufgenommen. Der Organismus des Säugethiers nimmt ebenfalls Sauerſtoff in ſich auf und carboniſirt ihn. Dies iſt die Analogie zwiſchen beiden. Wenn nun aber daraus geſchloſſen wird, daß der Organismus nichts als eine Maſchine ſei, die mit Kohlenſtoff gefüllt werden müſſe, damit der Sauerſtoff ihn verzehren könne, ſo geht die Analogie über ihre Grenze, denn die mechaniſche wie die chemiſche Thätigkeit ſind im Organismus dem Leben untergeordnet. Sie bringen das Leben nicht hervor; ſondern das Leben bringt ſich in ihnen hervor und erzeugt daher nicht blos den auch der unorganiſchen Chemie möglichen Stoffwechſel, vielmehr Producte, welche ohne die Thätigkeit des Organiſmus unmöglich ſind. Man kann alſo die Formen und Proceſſe der unorganiſchen Natur in der organiſchen wiederfinden, weil dieſe, als die höhere, die unorganiſche in ſich aufheben muß, allein ſie ſind innerhalb des Organiſmus nicht nur mechaniſche, und nicht nur chemiſche. Umgekehrt kann man die organiſche Natur in der unorganiſchen wiederfinden wollen, wenn man ſie in ihrer einheitlichen Totalität als einen Organiſmus betrachtet. Hier aber müſſen wir uns ſogleich erinnern, daß die Formen und Proceſſe des Organiſchen nur äußerlich auf das Unorganiſche übertragen werden und daß weder unſer Sonnenſyſtem noch unſere Erde ein wirklich vitaler Organiſmus iſt, wenn es auch ein Platon war, der die letztere ein ζῶον nannte und wenn auch jetzt noch Fechner in ſeinem geiſtreichen Zend-Aveſta die Erde als ein lebendiges Individuum behandelt hat; lebendig nicht nur im Sinn der ſyſtematiſchen Einheit und der Dialektik ihrer Proceſſe, ſondern lebendig in dem Sinn der Ähnlichkeit, daß die Gebirge das Knochengebäude, die Flüſſe und Meere das Blut, die Atmoſphäre die Lunge, das vulcaniſche Feuer das Leber- und Gallenſyſtem der Erde ſein ſoll. Eine ſolche Analogie iſt witzig, zerrt aber das Höhere in eine ihm widerſprechende Region herab, durch welche auch der Begriff des Niedern, hier der unorganiſchen Natur, verdorben wird. — Der Natur gegenüber iſt der Geiſt das Höhere. Die Natur iſt das Organ des Geiſtes. Sie hat alſo ein Verhältniß zu ihm und kann daher zu analogiſchen Schlüſſen Stoff geben. Die Grenze zwiſchen Analogie und einem bloßen Bilde, einem witzigen Einfall, iſt hier oft ſehr dünne. Die Jahreszeiten, die Tageszeiten, die vier Weltgegenden, die Bewegung der Geſtirne, die [illegible] von Ebbe und Fluth, das Gewitter und die Metamorphoſe der Raupe zum Schmetterling, ſind wohl diejenigen Naturerſcheinungen, die am häufigſten analogiſch für Beſtimmungen des Geiſtes verwendet worden ſind. So hat Carus z. B. die Racen nach den Tageszeiten eingetheilt, nämlich in Tag-, Nacht- und Dämmervölker. Die Kaukaſier als die weiße Race ſollen die Tagvölker, die Aethiopier als die ſchwarze die Nachtvölker, die Mongolen und Amerikaner als die gelbe die Dämmerungsvölker ſein. Eine ſolche Analogie muß man eben nicht zu ernſthaft nehmen, denn im weitern Verfolg würde ſich das Incongruente beider Seiten nur zu bald aufdecken. Die Tageszeiten reichen nicht aus, ſo tiefe anthropologiſche Differenzen, wie die Racen, begreiflich zu machen und die Analogie der Racen mit ihnen iſt nur eine ſymboliſche Handhabe. — Franz v. Baader hat den Act der Zeugung mit dem der Erkenntniß, den Act der Ernährung mit dem des religiöſen Rapportes zwiſchen dem Menſchen und Gott, in Analogie geſtellt und intereſſante Coincidenzpunkte zwiſchen beiden hervorgehoben. So wie es aber von der allgemeinen Aehnlichkeit dieſer Proceſſe in das Specielle übergeht, zeigt ſich das Unzureichende des Naturbegriffs für die Thätigkeit des Geiſtes. — Sehr beliebt ſind auch Analogien zwiſchen dem Leben des Individuums und dem der Gattung. Die Altersſtufen des Menſchen ſind von Th. Rohmer 1844 in ſeinem Werk: Die vier Parteien, auf die vier Parteien im Staatsleben angewendet, die als puerile einen deſtructiven, als juvenile einen ideal revolutionirenden, als virile einen liberal conſervativen, als ſenile einen abſolutiſtiſchen Charakter zeigt. Herder hat die Altersſtufen auf die Geſchichte der Menſchheit angewendet, und das Kindheitsalter den Orientalen, das Jünglingsalter den Griechen, das Mannesalter den Römern, das Greiſenalter den Germanen zugetheilt. Dieſe Analogie, die zu den traurigſten und verderblichſten Conſequenzen führt, wenn ſie mit dem Anſpruch auf kategoriſche Wahrheit verfolgt wird, herrſcht auch noch in Hegel's und Krauſe's Philoſophie der Geſchichte. Sie iſt auch nur ein Surrogat für den Begriff des Fortſchritts, der aber innerhalb der Gattung von der Endlichkeit frei wird, welche den Individuen anklebt. Durch das Chriſtenthum iſt ſogar für die Völker, die in ſeinem Glauben leben, die ſtete Neuverjüngung möglich gemacht. Sie brauchen nicht als Greiſe hinzuſiechen, ſondern können aus jedem Verfall wiedergeboren werden. — Wenn Philoſophen ſich kein ſtrengeres logiſches Bewußtſein ausgebildet haben, ſo bedienen ſie ſich der Analogie gern als eines Vehikels, zu einer gewiſſen Anordnung eines Inhaltes zu gelangen. Solche Philoſophen erblicken in ihr ſogar das Mittel zur Erkenntniß des in einer Sphäre herrſchenden Geſetzes, das nicht in die Logik des Begriffs, ſondern in die Metaphyſik des Weſens gehört, welches der innerliche Grund der Mannigfaltigkeit ſeiner Erſcheinungen iſt. Es wird mit ſolchen Analogien wohl ein Intereſſe der Aufmerkſamkeit für einen möglicherweiſe vorhandenen Zuſammenhang erweckt, aber es wird durch ſie nichts bewieſen und man kann die Proportion immer von einem Gliede zum andern hinüberwerfen, wie dies namentlich mit dem Analogon der vier Temperamente geſchehen iſt. Womit ſind ſie nicht paralleliſirt! Von den Jahreszeiten iſt der Frühling dem ſanguiniſchen, der Sommer dem choleriſchen, der Herbſt dem melancholiſchen, der Winter dem phlegmatiſchen verglichen worden; daſſelbe iſt in derſelben Abfolge mit den Tageszeiten, Morgen, Mittag, Abend und Nacht; daſſelbe mit den vier Altersſtufen Kindheit, Jugend, reifes Alter, greiſes Alter; daſſelbe iſt mit den vier Racen, der Aethiopiſchen, Kaukaſiſchen, Mongoliſchen und Amerikaniſchen; daſſelbe mit den Wirbelthieren, den Vögeln, Säugern, Amphibien und Fiſchen u. ſ. w. u. ſ. w. geſchehen. Von ſolchen Vergleichungen bleiben eben nur gewiſſe Aehnlichkeiten zurück, die nicht hinlänglich ſind, einen entſchiedenen Begriff zu conſtituiren, ſondern die oft nur, wie Hegel einſt in anderm Betracht ſagte, beiher ſpielen, weil ſie nur Momente, Schattirungen des Begriffs, nicht aber der wirkliche Begriff ſelber ſind, wie z. B. wenn nach Steffens die Schieferformation das Analogon der Pflanze und die Kalkformation das des Thieres im Mineral ſein ſollte. Je höher hinauf in die Idee, um deſto ſchwieriger wird es, ſich nicht von Analogien captiviren zu laſſen, denn die höhern Geſtalten der Idee ſind auch die reicheren und eröffnen ſchon ſo vielſeitige Beziehungen, daß es ſchwer hält, ſich einer Analogie, wenn ſie in einigen Puncten treffend iſt, zu entſchlagen. Welche Analogien haben nicht die Sprachforſcher, die Mythologen, die Aeſthetiker, die Hiſtoriker und Theologen ſeit jeher aufgeſtellt! Welche Mühe hat man ſich z. B. bis auf Andreas Wagner hingegeben, die Analogie des Moſaiſchen Schöpfungsmythus mit den Epochen der Erdbildung, wie ſie als Reſultat der wiſſenſchaftlichen

Geologie verlangen, durchzuführen. Das Hexaëmeron legte ſogleich den Zwang auf, ſechs Epochen unterſcheiden zu müſſen. In der Moſaiſchen Geneſis leſen wir nur von Erde, Waſſer, Pflanzen und Thieren. Nun mußten aber Granit, Porphyr, Schiefer, Kalk, Kohle, Baſalt u. ſ. w. untergebracht werden. Es mußte der Zweifel, ob nicht im Meere eher Thiere, als Pflanzen, und Meerpflanzen überhaupt eher, als Landpflanzen, exiſtirt haben, zurückgedrängt werden u. ſ. w. Unter den jüngſten Analogien auf dem hiſtoriſchen Gebiet iſt die zuletzt aufgeſtellte, die von dem Gegenſatz des Theoretiſchen und Praktiſchen ausgeht, eine blendende Analogie. Es ſollen ſich drei welthiſtoriſche Culturvölker unterſcheiden, die ein jedes zugleich ein aus verſchiedenen Stämmen geſchichtetes Bundesvolk geweſen ſind: die Hebräer, Hellenen, Germanen. Dieſe Völker ſollen drei Thatvölker neben ſich gehabt haben, die Hebräer die Perſer, die Hellenen die Römer, die Germanen die Romanen. Dieſe Analogie hat auf den erſten Anblick eine bezaubernde Scheinbarkeit, aber, wenn man ſie näher analyſirt, verſchwindet dieſelbe nur zu bald, weil der Gegenſatz von Culturleben und Thatleben kein reiner iſt und die Culturvölker eben ſo gut Thatvölker geweſen ſind. Das kleine Volk der Hebräer hat Kanaan erobert und gegen mächtige Nachbaren viele Jahrhunderte hindurch mit außerordentlicher Tapferkeit vertheidigt. Wie ſchwer wurde zuletzt noch den Römern die Eroberung Jeruſalems unter Titus. Das kleine Volk der Hellenen, hat es nicht die Maſſenheere der Perſer von Europa nach Aſien zurückgeworfen, hat es nicht, unter der Führung eines Alexanders, Aſien erobert? Die Germanen endlich haben ſeit zweitauſend Jahren alle beuteluſtigen Eindringlinge, Römer, Araber, Avaren, Mongolen, Türken, Spanier, Franzoſen, immer wieder aus ihrem Lande herausgeſchlagen und ſich, oft gegen alles Erwarten, ſelbſtſtändig darin behauptet. Perſer, Römer und Romanen aber nur einſeitiger Thatkraft zu zeihen, iſt wenigſtens in der Entgegenſetzung zum Begriff der Cultur irrig und die Italiener ſind unter den Romaniſchen Völkern ſeit dem Mittelalter offenbar nichts weniger als ein Thatvolk, vielmehr recht eigentlich ein äſthetiſches Culturvolk.

Der analogiſche Schluß iſt, wie der inductoriſche, hypothetiſch genommen, ein überaus wichtiges Mittel zur Erweiterung der Erkenntniß über das unmittelbar Gegebene hinaus. Er iſt den Fühlfäden vergleichbar, mit denen das Inſect vorantaſtet, ob es Anhalt zu einer neuen Bewegung finden werde. Alle Technik, alle Kunſt und Wiſſenſchaft, iſt durch ſeine Elaſticität über die Abhängigkeit von der beſchränkten Erfahrung hinausgehoben. Die Ahnung von einem höhern Zuſammenhang der Dinge, als die Erſcheinung ihn gewährt, hat ſich durch ihn immer von Neuem zur tiefer dringenden Forſchung begeiſtert. Baco von Verulam hat ihn daher in ſeinem Neuen Organon mit Recht auf das Nachdrücklichſte empfohlen und die Naturwiſſenſchaften durch eine Fülle von Beiſpielen der Analogie angeregt. Aber die Mängel, die in der Subſumtion überhaupt liegen, haften natürlich auch ihm noch an. Die Quantität kann den Begriff an und für ſich noch nicht erreichen, denn der Schlußſatz muß auch in der Analogie, noch problematiſch bleiben. Die Wahrheit der Analogie beruht auf dem objectiven Zuſammenhange, in welchem das Beſondere mit dem Beſondern durch ſeine Allgemeinheit ſteht, als in welcher ſie identiſch ſind. Wird dieſe objective Einheit geſetzt, ſo wird die Analogie zur treffenden. Irrt aber die Beziehung aus der realen Identität ab, überſpringt ſie zu viele Mittelglieder, verliert ſie ſich, mit Herbart zu reden, in zufällige Anſichten, verflüchtigt ſie die logiſche Vergleichung in eine nur rhetoriſche, ſo kann der Luxus der oberflächlichen Combination in keiner Schlußform zu ſolchen Ausſchweifungen, als in der analogiſchen, hingeriſſen werden und doch immer mit einer gewiſſen Prätenſion auftreten. Nur zu oft iſt ſelbſt in den Wiſſenſchaften die Analogie zum bloßen Spiel des Witzes, zu einem bloßen Bilde der Phantaſie heruntergeſunken, mit welchem der Leichtſinn, als mit einem Beweiſe, ſich begnügte. Nicht bloß die Naturwiſſenſchaft, nicht bloß die Geſchichtswiſſenſchaft, [illegible] dieſes in ihrem comparativen Verfahren ſo oft zum [illegible] gemacht hat, ſondern ſelbſt die höchſte aller Wiſſenſchaften, die Theologie, iſt davon nicht frei geblieben. Das Analogon der Trinität z. B. mit einem in einen Kreis eingeſchriebenen gleichſeitigen Triangel iſt oft als ein Beweis für die Wahrheit des

Trinitätsbegriffs ſelber genommen. Wie die Analogie als ein kühner Pionier die Laufgräben oft auf dem ſchwierigſten Terrain glücklich eröffnet hat, ſo hat ſie auch eben ſo oft der matten Tändelei mit äußern Aehnlichkeiten Vorſchub geleiſtet, deren lockere Syntheſen zuweilen eine wunderbare Dauer als förmliche Auctoritäten erlebt haben. Hegel hat daher in ſeiner Logik nicht mit Unrecht geſcherzt, daß, nach der Analogie zu ſchließen, der Schluß der Analogie oft nichts weniger als ein wirklicher Schluß ſei. Die beiden Philoſophien, welche durch die Analogie die Europäiſche Wiſſenſchaft am meiſten befruchtet, am meiſten aber auch mit grundloſen Combinationen erfüllt haben, ſind die Pythagoreiſche und Schellingſche geweſen. Jene nahm an, daß die Zahl das abſolute, Alles beſtimmende Princip ſei. Sie mußte daher in den phyſiſchen und ethiſchen Erſcheinungen nach Analogien ſuchen, in denen ſich die Zahl als productiver Grund bewährte. Wo die Erſcheinung der arithmetiſchen Vorausſetzung nicht entſprach, zögerte ſie nicht, die fehlenden Glieder durch Fictionen zu erſetzen, wie z. B. um die Dekas von zehn Planeten herauszubringen, durch Annahme einer Gegenerde, die uns unſichtbar bleiben ſolle. Keppler ging in ſeinem Mysterium cosmographicum weſentlich von dem Pythagoreismus aus, indem er die fünf regulären Körper als diejenigen anſah, nach deren Verhältniſſen Gott bei der Schöpfung der Welt die Sphären der Planeten als die ſchönſten geordnet habe. Bei Mars und Venus iſt die Uebereinſtimmung überraſchend, bei den übrigen Planeten ſetzte Keppler die Differenz der Zahlenwerthe auf Rechnung der Entfernung. Siehe die Entwicklung dieſer merkwürdigen Analogie bei Apelt: die Epochen der Geſchichten der Menſchheit I., 1845, im Anhang S. 396 ff. Die Schellingſche Philoſophie war der Analogie dadurch ſo günſtig, daß ſie, wie ſchon öfter erwähnt, einen Parallelismus des realen und idealen Factors des Abſoluten annahm. Natur und Geiſt mußten ſich alſo immer in ihren Potenzen entſprechen und man konnte aus der einen Reihe immer auf das correlate Analogon der andern ſchließen. Ferner, da innerhalb einer jeden Reihe ein Potenzenverhältniß herrſchte, ſo konnte man auch innerhalb einer jeden Potenz deſſelben Factors das Analogon der andern finden. Wenn Novalis einen univerſellen Inſtinct für ſolche Combinationen beſaß und mit ſpeculativem Geſichte in dem Thier die brennende Pflanze, in der Architektur eine erſtarrte Muſik u. ſ. w. erblickte, ſo iſt Oken derjenige geweſen, dem innerhalb des Gebietes der Natur der Sinn für Analogie in einem Grade, wie Niemandem außer ihm, eingewohnt hat. Er hat es nicht an unhaltbaren Analogien fehlen laſſen, er hat mit verſchiedenen Hypotheſen experimentirend gewechſelt, aber er hat auch die tiefſten, wahrheitvollſten Anſchauungen von der Einheit der Natur gehabt. Seine Naturphiloſophie wird, trotz aller ihrer einzelnen Unrichtigkeiten, mit ihren kurzen dictatoriſchen Sätzen doch ein Meiſterwerk deutſcher Speculation und deutſcher Sprachkunſt bleiben, denn in den Syntheſen, an deren Conſequenz er ſich durch kein untergeordnetes Bedenken, ſich lächerlich zu machen, hindern ließ, riß er die conventionellen Scheidewände der in den Schulen geheiligten Erdwiſſenſchaft und zunftmäßig gewordenen Eintheilungen mit vorwärtsdringender Kühnheit zuſammen und mußte daher auch eine Menge neuer Wörter ſchaffen, die, anfänglich von den Fachgelehrten belächelt und verſpottet, nunmehr längſt populär geworden ſind. Hegel hat ſich, nach einem von Michelet in ſeiner Bearbeitung von Hegels Geſchichte der Philoſophie aufbehaltenen Urtheil, von Okens Manier abgeſtoßen gefühlt, weil ſie ihm ohne logiſche Zucht erſchien, allein Oken bewegte ſich in einer realen Dialektik, die oft viel logiſcher ganz im Sinn des ſpeculativen Hegelſchen Begriffs war, als der Formalismus, dem ſo manche Hegelianer durch einen abſtract logiſchen Purismus verfielen.

Erdmann hat in ſeiner Logik aufmerkſam gemacht, daß Induction und Analogie Ausdrücke ſeien, welche nicht in die Logik als abſolute Formwiſſenſchaft, ſondern in die Pſychologie gehörten, weil ſie den pſychologiſchen Reflex der in ihnen enthaltenen Schlußformen bezeichneten. Er nennt den Inductionsſchluß überhaupt den weſentlichen und unterſcheidet in ihm den Schluß der Allheit, der Vollſtändigkeit und der Analogie, indem er für den letztern doch keinen andern Namen weiß. Wir haben uns wiederholt über dies Verhältniß der abſoluten Formen der Logik zu ihrer Reproduction im ſubjectiven Denken geäußert. Weil wir in dieſen Formen denken, ſo iſt es ſehr natürlich, daß wir ihnen zuerſt einen auch ſubjectiven Ausdruck gegeben haben, der aber die objective Realität des Begriffs zu ſeinem Hintergrunde hat. Das Verhältniß der Inhärenz iſt das des Inhärirens einer Beſtimmtheit in einem Daſeienden. Das Verhältniß der Subſumtion iſt das der Subſumtion dieſes Einzelnen unter eine Beſtimmtheit, welche allen dieſen Einzelnen inhärirt. Alle dieſe ſubſumiren ſich auch dieſes. Da jedoch hier noch nicht von einer an und für ſich nothwendigen Beſtimmtheit, ſondern erſt von einer qualitativen die Rede iſt, die zufällig gerade in dieſem Einzelnen fehlen kann, ſo iſt die Allheit eine beſchränkte; ſie iſt nur eine Vielheit. Sind aber viele Einzelne, mit Inbegriff auch dieſes Einzelnen, in einer Beſtimmtheit identiſch, ſo iſt es möglich, daß alle darin übereinſtimmen. Stimmen ſie aber in dieſem Punct überein, ſo iſt es möglich, daß ſie auch in andern Beziehungen identiſch ſind. Dieſen Zuſammenhang des Singulären, Particulären und Univerſellen, oder auch *Singulären*, *Partialen* und *Totalen*, wird man wohl als einen in dieſen Begriffen ſelbſt liegenden anerkennen müſſen. Wir wollen uns die Mühe nicht verdrießen laſſen, ihn ebenfalls an einem beſondern Beiſpiel durchzuführen. Wir wollen den Schulſatz von der Sterblichkeit des Cajus feſthalten, ſo lautet er: 1) alle Menſchen ſind ſterblich; Cajus iſt ein Menſch; alſo iſt Cajus ſterblich. Da nun aber dieſer Menſch, Cajus, in den „allen“ Menſchen ſchon vorweggenommen iſt, ſo muß dieſe Allheit ſelber bewieſen werden; mithin ergibt ſich 2) viele Menſchen ſind geſtorben; auch Paulus iſt geſtorben; alſo ſind alle Menſchen ſterblich. Außer Paulus können natürlich noch viele andere, Titius, Sempronius u. ſ. w. zur Verſtärkung geſetzt werden. Dieſer Schluß vermittelt die Wahrheit des Oberſatzes im vorigen Schluß, der ſich die Wahrheit des Schlußſatzes vorausſetzte. Aber der Unterſatz, daß Cajus ein Menſch ſei, iſt noch unvermittelt. Es ergibt ſich daher 3) einige Sterbliche ſind Menſchen; Cajus iſt ein Sterblicher; alſo iſt Cajus ein Menſch. Der erſte dieſer Schlüſſe vermittelt hypothetiſch die Sterblichkeit des Cajus durch die Einheit deſſelben als Menſchen mit allen Menſchen; der zweite inductoriſch die Sterblichkeit aller Menſchen durch die approximative Einheit vieler Menſchen als geſtorbener; der dritte analogiſch die Menſchheit des Cajus durch die Einheit deſſelben mit andern Subſpecies als ſterblichen. Im erſten Fall wird aus der als wahr vorausgeſetzten Univerſalität auf die Singularität; im zweiten von der Particularität auf die Univerſalität; im dritten von der Beſonderheit des Particulären auf die Beſonderheit des Singulären geſchloſſen. Alle drei Schlüſſe ſind problematiſch. Subjectiv genommen drücken wir dies als ihre Wahrſcheinlichkeit aus, objectiv aber iſt es ein Verhältniß der *Wirklichkeit als einer bloßen Möglichkeit*. — Es ſei erlaubt, noch ein anderes Beiſpiel zu nehmen. 1) Alle Völker haben Nationalſtolz; die Deutſchen ſind ein Volk; alſo haben ſie Nationalſtolz. Daß dieſer Schluß formell richtig, der Sache nach aber höchſt problematiſch iſt, weiß leider jeder Deutſche. Die Univerſalität der erſten Prämiſſe muß alſo bewieſen werden, mithin 2) viele Völker haben Nationalſtolz; auch die Deutſchen haben Nationalſtolz; alſo haben wohl alle Völker Nationalſtolz. Daß aber die Deutſchen ein Volk ſind, iſt ſelbſt noch unerwieſen; dies Prädicat muß durch Analogie erhellen: mithin 3) Nationalſtolz kann nur ein Volk haben; die Deutſchen haben Nationalſtolz; alſo ſind die Deutſchen ein Volk.

Drittes Capitel.

Der Immanenzſchluß.

Durch die Analogie geht der Subſumtionsſchluß in den Immanenzſchluß über, denn ſie ſtrebt nach dem Beweiſe, daß die Subjecte, die ſich auf einander beziehen, ihrem Weſen nach identiſche ſind, inſofern eine Beſtimmtheit durch ſich ſelbſt eine andere als in ihr an ſich enthalten ſetzt. Die Realität, die noch in der Analogie liegt, hebt ſich daher durch den *Begriff* des *wirklichen Weſens* auf, deſſen *Allgemeinheit* eine nothwendige iſt und folglich durch ſeinen *Inhalt* ſeinen *Umfang* ſelbſt *beſtimmt*. Erſt aus ſolcher Immanenz des Allgemeinen im Beſondern, des Beſondern im Einzelnen, iſt der *kategoriſche* Schluß möglich, der ſich von dem Schluß der Induction und Subſumtion durch die *innere Einheit* des Prädicates und dem Subject unterſcheidet. Im Schluſſe der Inhärenz wie der Subſumtion iſt das Prädicat nur erſt eine Beſtimmtheit des Subjects überhaupt, die möglicherweiſe eine ſubſtantielle ſein kann; jedoch, ſelbſt wenn ſie es iſt, nur als eine unmittelbare, daſeiende und daher möglicherweiſe zufällige gilt. Mit der Induction fängt dieſe Zufälligkeit an, ſich zu beſchränken, denn eine Beſtimmung, die ſich in ſehr vielen Subjecten findet, muß das Vorurtheil für ſich haben, keine unweſentliche zu ſein. Die Nothwendigkeit jedoch folgt noch nicht, da die für die Induction geforderte äußere Vollſtändigkeit empiriſch nicht erreicht werden kann. Die Reihe der Thatſachen bricht unvermeidlich ab. Die Analogie beſchränkt die Zufälligkeit des Prädicates noch mehr, weil ſie daſſelbe ſchon durch die Einheit mit einem andern Prädicat vermittelt. Die Beſtimmtheit bleibt keine vereinzelte mehr, ſondern greift durch die übrigen hin. Wenn Etwas das Analogon eines andern iſt, ſo kann jedes als Erſcheinung von dem andern abweichen, wird aber in weſentlichen Beſtimmungen mit ihm identiſch ſein. Die Erdoberflächengeſtalt der Oſthalbe iſt im Beſondern eine ganz andere, als die der Weſthalbe, namentlich in der Richtung der Verticalprojection; aber in der allgemeinen Configuration ſind ſie doch analog gebildet. Das Areal beider iſt nach Norden hin ein ſich ausbreitendes Continuum, welches nach Süden hin ſich peninſular entzweigt und durch einen Iſthmus — Suez — Panama — mit einem triangulär geformten continentalen Südlande zuſammenhängt. Geht man nun von dieſer allgemeinen Aehnlichkeit weiter, ſo entdecken ſich die beſonderen Uebereinſtimmungen zugleich als individuell modificirte; was z. B. auf der Oſthalbe das Mittelmeer, das iſt auf der Weſthalbe der Golf von Mexiko u. ſ. w. Es ſtellt ſich, je mehr man ſich einläßt, um ſo mehr heraus, daß das Weſen der Bodenplaſtik in beiden Erdhalben das nämliche iſt, daß es aber ſeine allgemeine Identität in entgegengeſetzten Beſonderheiten ausdrückt. Die Analogie nimmt die Induction in ſich auf und iſt, als ſogenannte treffende, ſchon weſentliche Vermittelung. Eine nicht zutreffende Analogie iſt eben eine auf der Oberfläche ſpielende, nicht in das Weſen dringende oder vielmehr nicht aus ihm ſich erſchließende. Das Weſen iſt das von dem Subject untrennbare Prädicat; wie man ſonſt ſagte: quod in subjecto implicite est, est in praedicato explicite. Der Schluß der Immanenz iſt daher:

1) der kategoriſche, weil er von einem kategoriſchen Urtheil ausgeht, in welchem das Prädicat die dem Subject kraft ſeines Weſens nothwendige Allgemeinheit ſetzt;

2) der hypothetiſche, ſofern aus der Vorausſetzung einer ſolchen Beſtimmtheit des Subjects die Nothwendigkeit einer anderen folgt, die von jener eben ſo weſentlich unabtrennbar iſt als dieſe vom Subject ſelber;

3) der disjunctive, indem das Subject als das Allgemeine ſich ſelbſt in ſeine Beſonderheiten unterſcheidet. In allen dieſen Formen iſt er apodiktiſch, weil das Subject ſeinem Begriff gemäß beſtimmt wird.

a) Der kategoriſche Schluß.

Der kategoriſche Schluß vermittelt die Nothwendigkeit des Prädicats für das Subject dadurch, daß daſſelbe als ein beſonderes aus der weſentlichen Allgemeinheit des Subjects folgt. Das Subject iſt, wie wir früher ſagten, ſeine Gattung. Es iſt nicht mehr nur die Allheit, wie die Induction ſie aus der Vielheit als eine doch nur relative vermittelt; nicht mehr nur die Gemeinſchaftlichkeit, wie ſie aus der Analogie der Prädicate ſich ergibt; ſondern ſie iſt die Einheit des Begriffs. Wenn die formale Logik von den ſogenannten unmittelbaren Schlüſſen zu den mittelbaren fortgeht, ſo ſtellt ſie ſogleich den kategoriſchen Schluß auf und trägt bei ihm dann alle jene Regeln vor, die wir oben bei dem Begriff der Form des Schluſſes überhaupt aufgezählt haben, daß der Schluß in Subject, Prädicat und Mittelbegriff nur drei Hauptbegriffe enthalten dürfe; daß ſein Oberſatz allgemein gültig; daß wenigſtens die eine ſeiner Prämiſſen affirmativ ſein und der Schlußſatz als Folge nicht über den Grund hinausgehen, ſondern der particulären oder negativen Prämiſſe folgen müſſe. Eben ſo werden bei ihm die Regeln über die Schlußfiguren vorgetragen, weil er, wie Ariſtoteles ſagte, der συλλογισμὸς ἐπιστημονικός iſt, auf deſſen Grundgeſtalt alle übrigen Schlußformationen zurückgeführt werden können. Wir haben aber jene formellen Beſtimmungen als das abſtracte Schema aller Schlußformen überhaupt erkannt. Daß ſie gewöhnlich erſt bei dem kategoriſchen Schluß auftauchen, kommt lediglich daher, weil man den Inhärenz- und Subſumtionsſchluß nicht von ihm unterſcheidet, wie aus den Beiſpielen, deren man ſich zu bedienen pflegt, unwiderſprechlich hervorgeht. Der abſtracten Form nach lautet freilich auch das kategoriſche Urtheil: a iſt b, oder alle a ſind b; aber dem Inhalt nach iſt der Unterſchied zwiſchen ihm und den nur qualitativen oder nur quantitativen Urtheilen eben der des Weſens, daß a in b ſeine ihm immanente Allgemeinheit ſetzt, ohne die es als Subject undenkbar iſt. Statt alle oder jedes tritt daher hier auch der Artikel: der, die, das, ſchlechtweg ein, aber nicht mehr, wie in dem Inhärenzurtheil, das Subject in unbeſtimmter Weiſe, ſondern in der Beſtimmtheit als Gattung zu bezeichnen. Nota notae nota rei ipsius; repugnans notae, repugnat rei ipsi; oder: cuilibet subjecto competit praedicatum ipsi identicum, sive nulli subjecto competit praedicatum ipsi oppositum, war die Formel, mit welcher die Logik die Weſentlichkeit des kategoriſchen Prädicates anerkannte. Es bedarf daher für den kategoriſchen Schluß des wirklichen Begriffs, deſſen Beſtimmung zwar auch alle Formen der Inhärenz und Subſumtion in ſich aufnimmt, alſo im Verhältniß des Prädicates zum Subject poſitiv oder negativ, im Verhältniß der Anzahl der Subjecte zum Prädicat univerſell, particulär oder ſingulär ſein kann, immer aber eine unbedingte iſt, weil ſie die Nothwendigkeit des Subjects ausmacht. Das Verhältniß der Univerſalität zur Particularität wird hier das der Gattung zu ihren Arten; die Art aber verhält ſich zu ihren Individuen mit der nämlichen Unbedingtheit, wie die Gattung zu ihren Arten. Die formale Logik beſchreibt das kategoriſche Urtheil gewöhnlich mit dem Ausdruck, daß es dem Subject ein Prädicat ſchlechthin beilege. Dies „ſchlechthin" iſt, nichts Anderes, als die generiſche Allgemeinheit, die nicht mit ſolchen Prädicaten auf Eine Linie geſetzt werden kann, als wir ſie oft in den Logiken finden, wenn ſie an das kategoriſche Schließen gehen. Ein Schluß z. B., wie wir oben als das gewöhnliche Schulbeiſpiel von der Tugend angeführt haben, entſpricht nicht dem Begriff des kategoriſchen Schluſſes. Jede Tugend, hieß es dort, iſt löblich; die Beredſamkeit iſt eine

Tugend; alſo iſt die Beredſamkeit löblich. Löblich, [illegible], iſt ein Prädicat, welches mit dem Begriff der Tugend gar nicht nothwendig zuſammenhängt. Die Tugend kann gelobt werden, allein es iſt zufällig, ob es geſchieht, und ſie kann dagegen, daß es geſchieht, gleichgültig ſein. Es iſt dies keine für ihren Begriff weſentliche Beſtimmung. Beredſamkeit, heißt es weiter, iſt eine Tugend; allein Beredſamkeit iſt keine Tugend, ſondern eine Kunſt, eine Fertigkeit; es liegt nichts Ethiſches in ihrem Begriff. Sie kann alſo nicht als Art unter den Begriff der Tugend ſubſumirt werden; Wäre die Beredſamkeit eine Tugend, ſo müßte jeder Tugendhafte beredſam ſein, oder auch die Tanzkunſt unter dem Begriff der Tugend ſubſumirt werden dürfen. Hingegen würde es ein kategoriſcher Schluß ſein, wenn es hieße: jede Tugend iſt die Erfüllung einer Pflicht; die Beſcheidenheit iſt eine Tugend; alſo erfüllt die Beſcheidenheit eine Pflicht; denn Tugend ohne Pflichterfüllung iſt undenkbar; Beſcheidenheit aber iſt eine beſondere Geſtaltung der Tugend überhaupt, eine ſittliche Beſtimmtheit des Subjects. — Oder der Schluß: alle Europäer ſind gebildet; Cajus iſt ein Europäer; alſo iſt Cajus gebildet; ſoll für einen kategoriſchen gelten, während er ein bloßer Inhärenzſchluß und es darum zufällig iſt, ob Cajus, wenn gleich ein Europäer, gebildet ſei. Hingegen: alle Europäer ſind Kaukaſier; Cajus iſt ein Europäer; alſo iſt er ein Kaukaſier, iſt ein kategoriſcher Schluß, weil der Begriff der kaukaſiſchen Race alle Europäiſchen Stämme in ſich ſchließt.

Der kategoriſche Schluß enthält alſo die Inhärenz des Prädicats als eine nothwendige und daher wird dieſelbe zur Immanenz. Für den Sprachgebrauch müſſen wir bemerken, daß Kant, weil er die methaphyſiſche Kategorie der Subſtantialität hier zu Grunde legte, von dem Inhärenzverhältniß des Accidens in der Subſtanz ſprach. Das Accidens iſt nun zwar eine durch das Weſen der Subſtanz mögliche Beſtimmung, jedoch keine ſchlechthin nothwendige. Accidentell hat bei uns die Bedeutung des Zufälligen, des Unweſentlichen bekommen. Es iſt deshalb unpaſſend, zu ſagen, daß das Prädicat des kategoriſchen Urtheils ein *accidentelles* ſei; dies iſt es gerade für das qualitative Urtheil der Inhärenz. Der Ausdruck Immanenz iſt offenbar viel beſſer, die ſubſtantielle, unbedingte Natur des kategoriſchen Prädicats zu bezeichnen. Der Kreis kann nicht nicht rund, der Diamant nicht nicht oktaedriſch; der Vogel nicht ohne Federn; die Lüge nicht nicht unerlaubt; die Roſe nicht nicht dikotyledoniſch ſein u. ſ. w.

Der Inhalt des kategoriſchen Schluſſes beſtimmt ſelbſt ſeinen Umfang. Die Theilung, die in der quantitativen Subſumtion noch unbeſtimmt und relativ iſt, wird in ihm durch das Verhältniß der Gattung zu ihren Arten, der Art zu ihren Individuen, mit innerer Nothwendigkeit a priori beſtimmt. Die Gattung ſetzt ſich in ihren Arten, die als beſondere durch ihre generiſche Allgemeinheit einander analog ſind. Eſel, Zebra und Pferd haben eine Analogie mit einander, weil ſie alle drei Einhufer ſind u. ſ. w. Die Einheit der Gattung iſt der wahre Grund der analogiſchen Uebereinſtimmung. Die Allheit endlich der Einzelnen braucht nicht mehr durch Induction aus einer nur annäherungsweiſen Vollſtändigkeit und daher problematiſch erſchloſſen zu werden, ſondern iſt mit der Allgemeinheit des Begriffs ſofort kategoriſch geſetzt. Sie iſt ohne Ausnahme und wird daher in den Logiken oft auch als das Geſetz der Arten bezeichnet. Es iſt gar nicht nothwendig, erſt alle Einzelnen zu perluſtriren, ſondern das Prädicat iſt allen einzelnen Subjecten ſchon durch ihr allgemeines Weſen im Voraus verbürgt. Es entſteht mit ihnen. Alle Materie iſt ſchwer; Luft iſt Materie; alſo iſt die Luft ſchwer. — Alle Metalle ſind oxydirbar, Gold iſt Metall; alſo iſt es (wenn auch nur durch Königsſäure) oxydirbar. — Alle Pflanzen ſind ohne Empfindung; die Algen ſind Pflanzen; alſo ſind die Algen ohne Empfindung. — Alle Tugend genügt ſich ſelbſt; Wohlthätigkeit iſt eine Tugend; alſo genügt die Wohlthätigkeit ſich ſelbſt (rechnet nicht auf Dank). — Man halte es nicht für überflüſſig, ſich das Weſen eines Schluſſes auch in ſolchen Beiſpielen zu verdeutlichen. Die Logiker zeigen uns eben durch ihre Beiſpiele, daß ſie die Unbedingtheit des kategoriſchen Schluſſes oft zu leicht nehmen und daher bei ihm von Urtheilen ausgehen, die nur relative Beſtimmungen enthalten, wie glücklich, gefährlich, bewunderungswerth, heilſam u. dgl. Der früher angeführte Schluß, das Beiſpiel von Barbara, gilt auch für einen kategoichten, allein ſein Oberſatz iſt, glücklicher Weiſe, kein kategoriſches Urtheil. Alle menſchlichen Werke ſind unvollkommen; iſt nur ein aſſertoriſches Urtheil, denn es gibt in der That vollkommene menſchliche Werke, die das Entzücken der ganzen Menſchheit ſind.

b) Der hypothetiſche Schluß.

Der kategoriſche Schluß entwickelt die immanente Einheit des Allgemeinen, Beſondern und Einzelnen. Er iſt daher unbedingt. Das Allgemeine kann mithin als der Grund des Beſondern, das Beſondere als der Grund des Einzelnen geſetzt werden. So entſteht der hypothetiſche Schluß. Wenn Trendelenburg und Andere behauptet haben, daß er vom kategoriſchen nicht weſentlich verſchieden ſei, ſo iſt das in Anſehung des Inhalts richtig, ſofern er von einem kategoriſchen Urtheil ausgeht; in der Form aber iſt er verſchieden, denn er macht den Unterſchied des Allgemeinen vom Beſondern, des Beſondern vom Einzelnen in der Weiſe geltend, daß die Gattung als Bedingung der Exiſtenz der Arten, die Art als Bedingung der Exiſtenz der Individuen geſetzt wird. Er kann ein poſitiver im modus ponens, ein negativer im modus tollens, ein unendlicher im modus tollendo ponens ſein.

Iſt das Urtheil, das in der Form der Bedingung geſetzt wird, kein kategoriſches, ſondern ein bloßes Inhärenzurtheil, ſo iſt die Conſequenz keine nothwendige. Um daher die ſubſtantielle Identität feſtzuhalten, ſtellte Kant für den hypothetiſchen Schluß das Schema der Cauſalität auf, weil die Urſache Urſache nur als wirkende iſt. Da keine Nothwendigkeit des Uebergangs vorhanden iſt, iſt der Schluß nicht hypothetiſch, nur problematiſch. Ein hypothetiſcher Schluß ſoll z. B. ſein: Wenn Cajus von Geſchäften frei iſt, ſo dichtet er; Cajus iſt von Geſchäften frei; alſo dichtet Cajus. Allein zwiſchen der Muße des Herrn Cajus und ſeinem Dichten iſt kein ſchlechthin nothwendiger Zuſammenhang und er könnte eines guten Tags, ſtatt zu dichten, auch Karte ſpielen oder auf die Jagd gehen u. ſ. w. Die Muße iſt nur die Gelegenheit, nicht der Cauſalgrund zum Dichten. Der Oberſatz iſt kein kategoriſches Urtheil.

Der wahrhaft hypothetiſche Schluß beruht auf der innern Einheit des Begriffs, durch welche die Nothwendigkeit der Conſequenz als eine den verſchiedenen Gliedern des Schluſſes immanente geſetzt wird. Wenn das Subject ſeine Gattung iſt, ſo iſt es auch ſeine Arten; und: wenn das Subject ſeine Art iſt, ſo iſt es durch ſie auch ſeine Gattung. Oder nach dem Cauſalnexus ausgedrückt: wenn das Subject ſich als Urſache ſetzt, ſo ſetzt es ſich auch als Wirkung; und: wenn das Subject die geſetzte Wirkung iſt, ſo ſetzt es ſich auch als die Urſache derſelben voraus. Jedes Moment hat das andere an ſich und der hypothetiſche Schluß zeigt ihre Identität, indem er ihre Vermittelung ſetzt. Im kategoriſchen Schluß wird die Wirklichkeit der Identität des Subjects des Unterſatzes mit dem Mittelbegriff als eine unmittelbare geſetzt. Im hypothetiſchen wird ſie bewieſen, indem der Unterſatz die Wirklichkeit des im Oberſatz geſetzten Zuſammenhangs ausdrücklich hinzufügt. Kategoriſch heißt es z. B.: alle Dikotyledonen haben zwei Samenlappen; die Roſe hat zwei Samenlappen; alſo iſt die Roſe eine Dikotyledone. Hypothetiſch: wenn die Roſe eine Dikotyledone iſt, ſo hat ſie zwei Samenlappen; nun hat die Roſe zwei Samenlappen; alſo iſt die Roſe eine Dikotyledone.

c) Der disjunctive Schluß.

Der hypothetiſche Schluß ſchließt von der Wirklichkeit des Prädicats des Subjects im Unterſatz darauf, daß ihm auch das Prädicat zukommen müſſe, welches von dieſer Beſtimmtheit als ſeine nothwendige Folge nicht getrennt werden kann. Wird das eine geſetzt, ſo wird auch ſein Anderes geſetzt. Wenn Gold Metall iſt, ſo iſt es auch ein Mineral, denn der allgemeine Begriff des Minerals enthält den des Metalls als eine ſeiner Beſonderungen oder Arten in ſich. Wenn eine Handlung gut iſt, ſo ſtimmt ſie mit dem Sittengeſetz überein, denn der Begriff des Sittengeſetzes enthält den Begriff des Guten in dem kategoriſchen Imperativ, daß jede Handlung gut ſein ſolle u. ſ. w. Der hypothetiſche Schluß geht alſo in den disjunctiven über, der nämlich die Disjunction des Allgemeinen in das Beſondere zu ſeiner Baſis hat, ſo daß das Subject als ein wirkliches nur die eine oder andere der Beſonderheiten zu ſeinem Inhalt haben kann. Weil es die Gattung iſt, muß es als wirkliches einer ihrer Arten ſein. Das hypothetiſche Urtheil iſt im Disjunctiven mitgeſetzt, denn die Gattung iſt die Bedingung ihrer Arten, allein die Disjunction ſetzt nicht blos Eine Beziehung zwiſchen dem Allgemeinen und Beſondern, vielmehr alle ihm nothwendiger Weiſe immanenten Beſonderheiten, ſo daß das Subject, als ein allgemeines, nur in den einen oder andern dieſer Unterſchiede fallen kann. Was die Induction als Vollerſchöpfung und die Analogie durch Verbreiterung der prädicativen Aehnlichkeit anſtrebt, nämlich die Einheit aller Begriffsmomente, das iſt hier als concrete Totalität geſetzt.

Wie aber der Inhärenzſchluß vom Immanenzſchluß überhaupt, wie der hypothetiſche Schluß, der von einem bloßen Inhärenzurtheil ausgeht, von demjenigen, der ein kategoriſches Urtheil zur Grundlage hat, unterſchieden werden muß, ſo muß auch, wie ſchon oft erinnert, das blos diviſive Urtheil von dem wahrhaft disjunctiven unterſchieden werden. Die Verſchiedenheit kann in's Unendliche gehen und ſich in immer andern Combinationen neu erzeugen, während der Unterſchied des Begriffs die Nothwendigkeit ſeiner Begrenzung involvirt. Das Allgemeine an ſich iſt weder dieſe noch jene ſeiner Beſonderheiten; als Beſonderes aber iſt es entweder dieſe oder jene derſelben; endlich als die reale Einheit ſeiner Unterſchiede iſt conjunctiv es ſowohl dieſe als jene ſeiner Beſonderheiten. Der disjunctive Schluß kann nun entweder jene Indifferenz des Abſtractallgemeinen; oder jene Entgegenſetzung des Beſondern gegen das Beſondere; oder die concrete Einheit des Beſondern mit dem Allgemeinen zum Inhalt haben. Der Begriff theilt ſeine Allgemeinheit ſelbſt in den Unterſchied des Beſondern und das Einzelne kann folglich, indem es das Allgemeine iſt, nur der einen oder andern Beſonderheit angehören; das Beſondere aber muß das Beſondere als das ihm in derſelben Allgemeinheit entgegengeſetzte von ſich ausſchließen. Wir wollen hier nicht wiederholen, was früherhin über die Dichotomie, Trichotomie, Tetrachotomie und Polytomie geſagt iſt, die hier als Dilemma, Trilemma u. ſ. w. auftreten. Gewöhnlich definirt man den disjunctiven Schluß als denjenigen, der in ſeinem Oberſatz dem Subjecte zwei oder mehre Prädicate gegenüberſtelle, von denen ihm immer nur eins zukommen kann, während die übrigen ihm abgeſprochen werden müſſen. Allein es handelt ſich bei der Disjunction nicht blos um zwei oder mehr Prädicate überhaupt, ſondern um ſolche Prädicate, welche dem Begriff des Subjectes immanent ſind. Dieſe Beſtimmung hat man auch dem dilemmatiſchen Schluſſe zugewieſen, indem man von ihm behauptet, daß er dem Subject ſeines Oberſatzes eine Anzahl von Prädicaten entgegenſtelle, die in ihm als Theilbeſtimmungen enthalten ſeien und zuſammen ſeine Sphäre ausmachten. Wenn hiermit Ernſt gemacht würde, ſo müßte ſich daraus das Verhältniß des Allgemeinen zum Beſondern ergeben; es ſoll aber damit nur geſagt ſein, daß dem Subject viele Beſtimmungen zukommen können, wie z. B. dem Thier, daß es Blut, daß es Nerven, Wirbelknochen, Bewegungsorgane u. ſ. w. hat. Es kommt dann darauf an, welches dieſer Momente hervorgehoben wird. Alle Thiere haben entweder Blut oder ſie haben kein Blut; die Spinne iſt ein Thier; alſo hat ſie entweder Blut oder nicht. — Oder: alle Thiere, welche Blut haben, haben entweder warmes oder kaltes Blut; die Eule hat Blut; alſo hat ſie entweder warmes oder kaltes Blut. — Oder: alle Thiere haben entweder ein Rückenmark oder nicht. Die Lamprete iſt ein Thier. Alſo hat ſie entweder Rückenmark oder nicht. — Bei der Eintheilung der Thiere in Vertebraten und Avertebraten würde die Lamprete (Pricke, Neunauge) noch zu den letztern gezählt werden müſſen, da ſie zwar ſchon ein Rückenmark, aber noch keine Wirbelſäule, nur erſt eine lederartige, zähe Markhülle hat und daher auch, als Fiſch, weder zu den Knorpel- noch zu den Grätenfiſchen gerechnet werden kann. — Die wahrhafte Eintheilung hält ſich nicht an einſeitige Momente, ſondern an Beſtimmungen, in denen der Begriff ſich von Innen aus ſelbſt theilt. Einzelne Seiten können genug an einem Gegenſtande hervorgehoben werden, um, von Außen her, als ſogenannte Eintheilungsgründe zu dienen, wie im vorigen Fall das Blut, die Nerven, die Wirbelknochen u. dgl. Für die wahre Eintheilung ergibt ſich, daß ſie von demjenigen Begriff ausgehen müſſe, der das totale Princip der Gliederung enthält. Für die Eintheilung des Thiers kann dies nur der Begriff des Lebens und die aus ihm folgende

Geſtaltung des Organismus ſein. Die beſondern Functionen des Lebens ſind die Reproduction, die Irritabilität und die Senſibilität. Verdauen, Athmen, Fühlen concentriren ſich in den Organen des Magens, der Lunge und des Hirns. Die Thiere ſind daher Bauch-, Bruſt- oder Kopfthiere. Die Malakozoen ſind weſentlich ſtofferzeugende Thiere, in denen die Maſſenproduction die Gliederung überwiegt; ſie ſind animaliſche Gallerte, Fleiſchwerdung, Magenſäcke, aus deren Kalkabſonderungen ganze Gebirge beſtehen. Die Arthrozoen ſind weſentlich formgeſtaltende Thiere, bei denen die Maſſe gegen die Schärfe und Feinheit der Gliederung verſchwindet und die ſogar einen Geſtaltenwechſel durchlaufen; ſie ſind Luftthiere, deren Leib aus Tracheen beſteht und deren Geruchsſinn durchdringend iſt. Die Oſteozoen heben den Gegenſatz der Malakozoen und Arthrozoen in ſich zur Einheit auf, indem ſie Reproduction und Irritabilität der Senſibilität unterordnen, die ſich im Rückenmark und ſeiner Knochenhülle für die Geſtaltung eine feſte architektoniſche Baſis gibt. Die Oſteozoen ſind weſentlich, wie Oken ſagte, Sinnenthiere; ſie wiederholen aber in den Gaſtrozoen als Fiſche die Malakozoen, in den Thorakozoen als Amphibien und Vögel die Arthrozoen, bis ſie in den Kephalozoen ſich zur vollen Energie des Hirnlebens erheben. Dies iſt eine wirklich disjunctive Eintheilung als eine trichotomiſche, in welcher die Glieder ſich einander ausſchließen, indem ſie ſich auf einander beziehen. Was ein Thier iſt, iſt entweder ein Malakozoon oder Arthrozoon oder Oſteozoon. Was das Thier im Allgemeinen iſt, kommt in der Eintheilung ſelber als deſſen eigene Beſonderung zur Erſcheinung. Der Begriff beſtimmt ſich ſelbſt zu ſeinen Unterſchieden.

Die Disjunction iſt der wahre Unterbau der bloßen Diviſion, die ſich in die Mannigfaltigkeit der äußerlichen Unterſchiede verliert. Sie hat ihr Recht in der formalen Vielſeitigkeit der Erſcheinung. Es verſteht ſich daher auf dieſem Standpunct von ſelbſt, daß der Schluß formaler Weiſe auch als ein diviſiver ſich geſtalten kann: a iſt entweder b oder c oder d oder e oder f u. ſ. w.; z iſt a; alſo iſt es entweder b oder c oder d oder e oder f u. ſ. w. Aber bei gründlicherem Betracht wird ſich eine Dichotomie oder Trichotomie als Grund beſonderer Gruppirungen herausſtellen, welche ſich die Fülle der Verſchiedenheiten unterordnen. In Gebieten, in denen die Form den Inhalt ausmacht, wie in der Mathematik, iſt dies leichter erſichtlich, als in ſolchen, bei denen die Form von dem Inhalt relativ unterſchieden iſt, wie in der organiſchen Natur und noch mehr im Geiſt und ſeiner Geſchichte. Es gibt daher gewiſſe Probleme, in denen der Kampf zwiſchen der bloßen Diviſion und der ſtrengen Disjunction gleichſam die permanente Tagesordnung geworden iſt, z. B. die anthropologiſche Racenbildung. So lange man hier bei Einzelheiten als Theilungsgründen ſtehen bleibt, wird man nur zu diviſiven Eintheilungen gelangen. Erſt wenn man von Innen heraus das Verhältniß des Geiſtes zur Natur als den totalen Grund der Racenbildung erkennt, wird man die in ihr waltende Disjunction erfaſſen, denn hiernach kann das Verhältniß des Geiſtes zur Natur nur ſein 1) das der unmittelbaren Einheit, 2) das der Entzweiung, 3) das der Verſöhnung mit ihr. Im erſtern bleibt der Geiſt von der Natur abhängig; im zweiten bricht er mit ihr; in der dritten macht er ſie mit Bewußtſein zum Organ ſeiner Freiheit. Aus dieſen *Unterſchieden* ergeben ſich nun die *Verſchiedenheiten* des Skeletbaues, der Schädelformation, des Temperaments, der Farbe, des Haars, der Sprache, der Tendenzen u. ſ. w. Die ſchwarze Race ſteht noch innerhalb der Natur; die gelbe bricht mit ihr, ohne ſie zu überwinden, bleibt alſo in der Entgegenſetzung gegen ſie ſtehen und verwandelt durch falſche Stabilität ſelbſt die befreiende That des Geiſtes wieder zu einer Naturnothwendigkeit; die weiße macht ſelbſtbewußt die Freiheit des Geiſtes zum Zweck, überwindet daher die Natur und gelangt aus der innern Einheit mit ſich auch zur äußern Verſöhnung mit der Natur. Die Folge iſt, daß ſie nicht nur darnach trachtet, den übrigen Racen ihr Bewußtſein mitzutheilen, ſondern auch, daß ſie ſich nicht ſcheuet, ſich mit ihnen zu vermiſchen und Mulatten mit der ſchwarzen, Meſtizen mit der gelben Race zu erzeugen. Erſt aus einer ſolchen kategoriſch-disjunctiven Faſſung der Frage werden vernünftigere Schlüſſe möglich, als wir ſie in unſern Tagen von Gobineau und Andern erlebt haben. Bei einer bloßen Diviſion hindert nichts, die Racen mit immer neuen zu vermehren, indem man jede Differenz als eine ſolche conſtituirt, während bei der Disjunction ſich ſelbſt das Weſentliche vom Unweſentlichen ſcheidet.

Doch wir wollen hier mit ſolchen Excurſen inne halten und nur noch bemerken, daß die disjunctiven Schlüſſe auch hypothetiſch gebildet werden können, in welchem Fall man ſie vermiſchte oder zuſammengeſetzte zu nennen pflegt. Aber auch in der hypothetiſchen Form bleibt der Schluß ein apodiktiſcher, denn es muß ja der Unterſatz die Realität des Subjects ſetzen, welche dem allgemeinen Begriff des Oberſatzes entſpricht und aus dieſem Grunde in ein ſeiner Beſonderungen fallen muß. Das Subject, als ein ſolches, muß ſo oder ſo beſtimmt ſein z. B.: Wenn die Aethiopiſche Race in die Gruppen der Sudanneger, der Hottentotten und Kaffern zerfällt und wenn die Buſchmänner zur Aethiopiſchen Race gehören, ſo müſſen ſie entweder Sudanneger oder Hottentotten oder Kaffern ſein. Sie ſind weder Sudanneger noch Kaffern. Alſo müſſen ſie Hottentotten ſein u. ſ. w.

Recapitulation.

Der Begriff iſt die Einheit des Allgemeinen, Beſondern und Einzelnen. A iſt a, b, c. Jedes dieſer Momente kann ſich auf das andere beziehen: Urtheil. Das Moment, welches beſtimmt wird, iſt das Subject; das beſtimmende das Prädicat. Die Beſtimmung hat in dem Subject Daſein oder nicht. Die Inhärenz oder Nichtinhärenz iſt zufällig: affirmatives Urtheil: a iſt b, oder negatives Urtheil: a iſt nicht b. Die Inhärenz der Nichtinhärenz einer Beſtimmung: a iſt nicht b, limitatives Urtheil. Nicht alſo a überhaupt iſt b, ſondern nur dies a iſt b: ſinguläres Urtheil. Allein nicht dies a nur, ſondern auch dies, auch dies, auch dies u. ſ. w., d. h. einige oder viele a ſind b: particuläres Urtheil. Mithin ſind alle dieſe a, ſo weit ſie als einzelne ſich ſummiren, b: univerſelles Urtheil. Als nicht blos durch die Gemeinſchaftlichkeit irgend einer Beſtimmtheit, ſondern als durch ihr Weſen identiſch, ſind alle a nothwendig b: kategoriſches Urtheil. Wenn alſo a iſt, ſo muß auch b ſein, weil a, ohne b zu ſein, nicht exiſtiren kann: hypothetiſches Urtheil. Der Unterſchied des Allgemeinen von ſich iſt das Beſondere; a iſt entweder b oder c: disjunctives Urtheil. In ſeiner unmittelbaren Wirklichkeit hat das Subject irgend eine Beſtimmtheit; a iſt b: aſſertoriſches Urtheil. Ob dieſe Beſtimmtheit eine ſeinem Weſen entſprechende oder mögliche iſt, hängt von der Wirklichkeit des Begriffs des Weſens ab; wenn a iſt, ſo iſt b; c kann a ſein; dann würde c auch b ſein; ob c aber a iſt, fragt ſich: problematiſches Urtheil. Entſpricht die Realität dem Begriff, ſo iſt a, als c, b: apodiktiſches Urtheil. Das Subject entſpricht ſeinem Begriff, weil ſeine Realität ſo beſtimmt iſt. Die Wirklichkeit, als eine ſo beſtimmte, kann nicht nicht anders ſein. Sie iſt nothwendig. Alle ſo beſtimmten Subjecte ſind nothwendig in dieſem Punct identiſch: a iſt b, c iſt a, alſo iſt c b. Weil das Einzelne ein Beſonderes iſt, iſt es ein Allgemeines. Das Urtheil wird durch ſolche Vermittelung des einen Moments des Begriffs durch die übrigen zum Schluſſe. Das Einzelne als ſolches iſt der Inbegriff mannigfaltiger Beſtimmungen, die nach verſchiedenen Seiten hin ſich beziehen können. Solche Beſtimmungen verhalten ſich daher als ein Beſonderes und dies Beſondere gehört für ſich einem Kreiſe an, der es als ſeine Allgemeinheit in ſich ſchließt. a iſt b; c iſt a; alſo iſt c b. a exiſtirt in c wirklich; der Schluß iſt affirmativ. Allein eben ſowohl könnte es ſein, daß a in c nicht exiſtirte, obſchon ſeine Wirklichkeit in ihm möglich wäre; dann würde c a von ſich ausſchließen und der Schluß negativ ſein: a iſt b; c iſt nicht a; alſo iſt c nicht b. Die Beſtimmtheit iſt folglich als eine bloße Inhärenz eine nur zufällig wirkliche und der Schluß muß ſich auf die Singularität des Subjects beſchränken: alle a ſind b; dies c iſt a; alſo iſt c b. Die Wirklichkeit der Inhärenz iſt aber offenbar nicht ausſchließlich für c möglich, ſondern auch für andere Subjecte; d, e, f, g, h, i, k u. ſ. w. ſind auch b; ſind dieſe vielen a, nämlich d — k, b, ſo werden auch wohl alle übrigen a, nämlich l, m, n, o u. ſ. w., b ſein: der inductoriſche Schluß. Iſt a b und iſt c a, ſo iſt c b. Die Beſtimmtheit eines Subjects ſchließt daſſelbe durch ſeine Identität mit der eines andern auch in noch andern, als nur in dieſem Prädicat, zuſammen: der analogiſche Schluß. Der wahre Grund der Identität aller einzelnen Subjecte in der Totalität ihrer Prädicate iſt aber die Einheit ihres

Weſens. Die einzelnen ſtimmen dann überein, weil ſie übereinſtimmen müſſen. Die Relativität der Uebereinſtimmung, mehr oder weniger Subjecte in mehr oder weniger Puncten, hebt ſich in die Abſolutheit des identiſchen Begriffs auf, deſſen Nothwendigkeit die allgemeine aller Subjecte ſeiner Sphäre iſt, oder, wie man auch ſagen kann, die Inhärenz der Subſumtion hebt ſich zur Immanenz der Gliederung des Begriffs in die Allgemeinheit, Beſonderheit und Einzelheit als des Unterſchiedes der Gattung, der Art und des Individuums auf. Alle Individuen einer Art oder Gattung ſind in ihrem Weſen identiſch; alle a ſind weſentlich b; c iſt a; alſo iſt c b: kategoriſcher Schluß. Wenn alſo alle a weſentlich b ſind und wenn c a iſt, ſo muß c b ſein: hypothetiſcher Schluß. Der allgemeine Begriff unterſcheidet ſich ſelbſt in ſeiner Beſonderheit. A iſt a b; c iſt A; alſo iſt es entweder a oder b: disjunctiver Schluß. Der Inhärenzſchluß iſt aſſertoriſch, weil es zufällig iſt, daß dem Subject gerade dieſe Beſtimmtheit zukommt. Der Subſumtionsſchluß iſt problematiſch, weil dies einzelne Subject eine Ausnahme von den übrigen ſein kann; weil außer dieſen, ſelbſt vielen Subjecten, die einſtweilen als alle gelten, noch andere möglich ſind; endlich weil aus der Exiſtenz dieſes Prädicats in zweien Subjecten nicht folgt, daß ein anderes Prädicat, welches ſich bei dem einen findet, deshalb auch bei dem andern exiſtiren müſſe. Der Immanenzſchluß iſt apodiktiſch, denn das Weſen der Gattung iſt das der Arten und das der Arten das der Individuen. Das Individuum iſt, was es iſt, nur als ſeine Art, und die Art, was ſie iſt, nur als ihre Gattung. Der Zuſammenhang des Einzelnen durch das Beſondere mit dem Allgemeinen iſt ein unzertrennlicher, denn das Allgemeine ſetzt ſich ſelbſt durch das Beſondere im Einzelnen eben richtiger als das Einzelne. Das disjunctive Urtheil iſt der entwickelte Begriff und der disjunctive Schluß iſt der Schluß der allſeitigen Vermittelung der Nothwendigkeit, in welchem die Realität ſich mit ihrem Begriff vergleicht und der Umfang alſo durch den Inhalt ſelber begrenzt wird. Der Begriff zeigt uns im Anfang die noch ideelle, einfache Einheit ſeiner Momente. Sie ſetzen ſich auseinander, erſt in zufälligen Beſtimmungen, dann in verſchiedener Anzahl, endlich nach der Nothwendigkeit ihres wiſſenſchaftlichen Zuſammenhanges. Aus dieſen verſchiedenen Beziehungen kehren ſie durch die gegenſeitige Vermittelung der einzelnen Momente in die Einheit des Begriffs zurück.

Uebergang vom Begriff durch den Schluß zur Idee.

Der Inhalt der Metaphyſik iſt das Sein, wie es ſich im Weſen als Grund ſeiner Erſcheinung und im Zweck als Einheit der Beziehung auf ſich beſtimmt.

Der Inhalt der Logik iſt der logiſche Begriff als die Wahrheit des Zweckes, daß das Allgemeine es iſt, welches ſich durch das Beſondere zum Einzelnen beſtimmt.

Der Idealismus des Begriffs iſt der wahre Grund des Realismus im Sein, Weſen und Zweck. Der Begriff iſt nicht als nicht ſeiend zu denken. Das wirkliche Sein iſt das begriffliche, das durch den Begriff beſtimmte Sein. Die formale Logik ſelber erkennt durch die Copula des Seins zwiſchen Subject und Prädicat die Realität des Begriffs an. Das Urtheil als das Verhältniß, in welches der Begriff zu einer ſeiner Beſtimmungen tritt, wird durch den Schluß gerechtfertigt, in welchem der Begriff die Vermittelung der Beziehung entwickelt. Der Schluß iſt alſo ohne das Moment der Realität des Begriffs undenkbar. Er iſt objectiver Natur und die falſchen Schlüſſe, die in der Form Fehlſchlüſſe ſind, entbehren auch der Wahrheit des Inhalts.

Der Schluß als disjunctiver iſt die vollſtändige, apodiktiſche Realiſirung des Begriffs, weil er das Einzelne durch ſeine Beſonderheit als das Allgemeine ſetzt. Das Einzelne, als dieſe oder jene Art, iſt die Gattung; oder das Einzelne, als dieſer Gattung angehörig, iſt entweder dieſe oder jene Art; oder die Gattung, als in dieſem Individuum exiſtirend, kann in demſelben nur dieſe oder jene Art ſein. Das Einzelne iſt, was es iſt, nur durch die ihm immanente Allgemeinheit.

Nun hat Hegel zwiſchen den Begriff des Begriffs und den der Idee den Begriff der Objectivität als Mitte geſetzt. Nichts ſcheint, auf den erſten Anblick, natürlicher, denn dem Begriff des Subjects muß, ſo ſchließt man, der Begriff des Objects als des geſetzten Subjects folgen. Hegel nennt daher auch, wie wir ſahen, den logiſchen Begriff den ſubjectiven.

Er will damit nichts Pſychologiſches, nicht das ſubjective Begreifen, bezeichnen, denn er verwirft ja eine ſolche Auffaſſung, wie z. B. die von Fries, eben ſo ausdrücklich, als Herbart es thut. Subjectiv ſoll bei ihm heißen, daß der Begriff ſelber das Subject iſt, welches ſich zu ſeinen Unterſchieden beſtimmt. Aber der totale Begriff ſoll ſich *objectiviren*. Er ſoll ſich als eine von ihm erfüllte Realität hervorbringen und wird deshalb auch der ſchöpferiſche genannt. Dies wäre offenbar ſchon der Begriff der Idee. Hegel verſteht jedoch unter dem objectiven Begriff noch nicht die *wirkliche Einheit* des Begriffs und ſeiner Realität, ſondern erſt die *Verwirklichung* deſſelben, obwohl er ſelber zugeſteht, daß der Unterſatz des hypothetiſchen Schluſſes die Wirklichkeit des Subjects ſetzt und der disjunctive Schluß die *Angemeſſenheit* der Realität des Subjects zu ſeinem Begriff enthält, da das Einzelne ſeine Gattung nur als beſtimmte Art iſt. Nach Hegel ſollen der *mechaniſche*, *chemiſche* und *teleologiſche* Proceß die verſchiedenen Formen der *Objectivirung des Begriffs* ausmachen; und er hat nicht nur eine ausgezeichnet vortreffliche Beſchreibung dieſer Formen gegeben, die nicht eine abſtracte Formaliſirung der Grundbegriffe derſelben geben kann, ſondern er iſt auch bemüht geweſen, in ihnen die verſchiedenen Schlußfiguren nachzuweiſen.

Es muß aber bezweifelt werden, daß dieſe Abhandlung hierher gehört. Hegel vindicirt, wie früher ſchon erwähnt, dem Objectivum die Bedeutung, als Sein den Begriff zum Inhalt zu haben. Unter *Object* ſei das *begriffsmäßige Sein* zu verſtehen, in welchem eine höhere Wirklichkeit, als im bloßen Daſein, im Etwas, im Dinge, in der Subſtanz geſetzt ſei. Dieſe Erklärung kann überraſchen, denn zunächſt wird unter Object wohl nur das Sein überhaupt verſtanden werden, wie es, dem Bewußtſein gegenüber, *Gegenſtand* wird. Ob derſelbe ein begriffsmäßiger oder begriffswidriger, iſt dabei vorerſt gleichgültig. Sodann bezeichnen wir mit Object auch Ding oder auch Zweck. Wir hören z. B. im gemeinen Leben ſagen: das Object, worauf er ſich mit aller Kraft hinrichtete, war, ein großes Vermögen zu ſammeln. Wir beanſtanden daher Hegels Beſchreibung als eine dem gewöhnlichen Sprachgebrauch fremde. Anſtatt iſt es mit dem Ausdruck Objectivität. Mit ihm wollen wir in der That bezeichnen, daß in einem Daſein der von allen ſubjectiven Einflüſſen freie Begriff der Sache ſelbſt zur Exiſtenz gelangt ſei. Eben deshalb werden wir aber dieſen Ausdruck nur da anwenden, wo ein Subject etwas hervorbringt, das als ein von ihm geſetztes Object erſcheint. Niemand z. B. wird es einfallen, von der Objectivität der Erdbeben, Stürme, Mineralien, Pflanzen u. dgl. zu reden. In der Natur realiſirt ſich gerade der Begriff, den Hegel den objectiven genannt hat. Sie iſt mechaniſch, chemiſch, organiſch. Die Natur iſt objectiv ſchlechthin und eben deshalb wäre es lächerlich, von einem objectiven Sein eines Thiers oder Gewitters u. ſ. w. zu reden. Der Begriff eines Minerals kann ſich wohl factiſch nicht ſo vollkommen realiſiren, als der Begriff die Realität fordert; es kann z. B. die Kryſtalliſation ſich nur an den Kanten und Ecken vollziehen, ſo daß innerhalb derſelben, weil nicht Maſſe genug vorhanden war, eine Lücke bleibt, woraus namentlich bei Flußſpath und Bleiglanz trichter- und treppenförmige Vertiefungen entſtehen, allein Niemand wird zweifeln, daß dieſe Unvollkommenheit eine Schuld der zufälligen Umſtände, keineswegs ein Fehler der bildenden Natur ſei; der Proceß der Kryſtallbildung iſt immer unfehlbar und kann nicht ſo hinter ſeinem Begriff zurückbleiben, wie ein Philoſoph mit ſeinem ſubjectiven Denken hinter dem Begriff der Idee, ein Künſtler mit ſeinem Werk hinter dem Begriff des Schönen u. ſ. w. Wo die Realität dem Begriff entſpricht, iſt die Idee geſetzt und Hegel definirt ſelber die Idee als den adäquaten, objectiv wahren Begriff. Dennoch ſagt er in der Logik ſchon vom objectiven Begriff: „Das Objective iſt das An- und Fürſichſeiende, das ohne Beſchränkung und Gegenſatz iſt.“ Und weiter: „Vernünftige Grundſätze, vollkommene Kunſtwerke u. ſ. f. heißen inſofern objective, als ſie frei über aller Zufälligkeit ſind. Obſchon vernünftige, theoretiſche oder ſittliche Grundſätze nur dem Subjectiven, dem Bewußtſein angehören, ſo wird das An- und Fürſichſein deſſelben doch objectiv genannt.“ Offenbar aber, weil das Subject eben ſowohl auch andere, nur ſubjective Geſichtspuncte zum Handeln mitbringen, oder ein Künſtler auch unvollkommene, dem Begriff der Idee des Schönen ſogar widerſprechende Werke hervorbringen könnte. Subjectiv ſoll hier heißen, was den beſchränkten Egoismus, die Caprice, die Ideenloſigkeit zum Inhalt hat, während das Objective das dem Begriff der Idee Gemäße bezeichnet. Ein Menſch von objectiver Sinnesart iſt ein ſolcher, der unegoiſtiſch auf das allgemeine Recht und Wohl bedacht iſt u. ſ. w. Wir beſtreiten daher dieſe Bedeutung des Wortes Objectivität keineswegs, allein wir behaupten, daß die Einheit des Begriffs und ſeiner Realität, wie der Schluß ſie vermittelt, ſchon der *Begriff* der *Idee* ſei und daß, was Hegel mit der Objectivirung des Begriffs wollte, ganz in ſeinem Sinn, ſchon ein Moment des Begriffs der Idee, nämlich ihre *Methode* ſei, denn die Methode ſoll ja, Hegel zufolge, die Form ſein, in welcher die Idee ſich realiſirt. Man muß hierbei nur nicht blos an das analytiſche oder ſynthetiſche Erkennen, ſondern auch an den Begriff denken, den Hegel die abſolute Methode genannt hat, mit welcher er ſogar ſeine ganze Logik ſchließt.

Sollte mit dem Wort objectiv nur die Realität des Begriffs überhaupt als Wirklichkeit ausgedrückt werden, ſo iſt, was Hegel den ſubjectiven Begriff nennt, unſtreitig ſchon objectiv, denn das *Einzelne*, als welches das Beſondere und Allgemeine Einheit haben, iſt ja die nothwendige Form alles Wirklichen. Der Begriff des Allgemeinen aber, der den Unterſchied des Beſondern nur ideell in ſich faßt, iſt zwar eine einfache Exiſtenz, allein, wenn er nicht blos als *gedachter* Begriff ein Abſtractum bleiben ſoll, nur in der Form des Einzelnen möglich. Hegel führt z. B. den Begriff des Pflanzenkeims an, der ſich noch nicht entfaltet hat; aber der Keim iſt eben nichts, als die Zelle mit dem Zellenkern, alſo ein Einzelnes oder ein Samenkorn u. ſ. w. Hegel erinnert für den Uebergang vom ſubjectiven Begriff zum objectiven an den *ontologiſchen* Beweis für die Exiſtenz Gottes, daß in demſelben von dem Begriff Gottes auf deſſen Realität geſchloſſen werde. Hierin liege, daß die Realität durch den Begriff geſetzt werde. Im ontologiſchen Beweis handelt es ſich aber nicht darum, daß das Subject ſich als Object ſetzt, ſondern darum, daß der Begriff des Abſoluten nicht als nicht exiſtirend gedacht werden kann; die Realität iſt hier das von dem Begriff des Abſoluten unabtrennbare, weil ihm immanente Prädicat. Wer den Begriff des Abſoluten denkt, muß auch den ſeiner Exiſtenz denken. Der Begriff des Abſoluten kann aber nicht nicht gedacht werden. Er muß gedacht werden und iſt dann nur als exiſtirend zu denken. Dieſe Einheit des Begriffs und ſeiner Realität theilt der ontologiſche Beweis mit dem logiſchen Begriff überhaupt; er involvirt die Realität, aber er bringt ſie nicht erſt hervor, ſo wenig als der Begriff Gottes ſeine Realität hervorbringt; vielmehr enthält der Begriff ſchon von vorn herein die Realität. Er kann ſich wohl entwickeln, alſo die in ihm als Potenz vorhandenen Unterſchiede actu, ſei es ſimultan, ſei es ſucceſſiv, auseinanderlegen, aber er iſt ſchon als Begriff alle ſeine Unterſchiede. Wenn er ſie ſetzt und ſich von ihnen als geſetzten unterſcheidet, ſo ſetzt er nichtsdeſtoweniger ſich in ihnen. Man betrachte den Gang der Hegelſchen Logik, ſo wird man zugeben müſſen, daß ihre Intention iſt, den der Reihe nach ſpätern Begriff als den Realgrund der frühern Begriffe darzuſtellen. Der in der Abfolge ſpätere Begriff reſultirt für uns aus den früheren, aber der Sache nach (φύσει, wie Ariſtoteles ſagte, im Gegenſatze zu πρὸς ἡμᾶς) iſt er der vorangehende. Ohnedem würde er nicht das Vermögen haben, ſie in ſich aufzuheben. Nun geht der Begriff des Seins und des Weſens dem des Begriffs ſelber voran; dieſer hebt ſie in ſich auf. Sein und Weſen ſind alſo Momente des Begriffs. Die Entwicklung des Begriffs ſelber beſteht darin, alle ſeine Momente aus ſich herauszuſetzen und durch ihre gegenſeitige Vermittlung ſich als ihre Einheit zu realiſiren. Iſt dieſe Realiſation durch Urtheil und Schluß vollendet, ſo iſt dieſe Totalität nicht ein Object überhaupt, ſondern ſie iſt die Realität des Begriffs.

Mit dem Schluſſe als kategoriſch-disjunctiven hebt daher der Begriff ſich zum Begriff der Idee auf. Sie iſt die Einheit des Begriffs und ſeiner Realität. Der Unterſchied zwiſchen dem logiſchen Begriff überhaupt und der Idee beſteht darin, daß jener nur die allgemeine Form, dieſe zugleich der beſtimmte Inhalt des Begriffs iſt. Die Idee enthält den Begriff als das Organ ihrer Geſtaltung. Auch von der Idee kann man ſagen, daß ſie Subject ſei und ſich objectivire, aber man muß es richtig verſtehen, denn ſonſt ſchaden ſolche Wanderungen mehr, als ſie nützen. Das Wort Subject bedeutet in der formalen Logik das Einzelne, welches einer allgemeinen Beſtimmung untergeordnet iſt. Sie iſt das Abſtractum, welches das Subject beſtimmt. In der Pſychologie bedeutet Subject das Ich, welches ſich für ſich ſelber als Object ſetzt. Das Ich kann daher auch Anderes als ſich, als Object für ſich beſtimmen und auch ſich als ein von ihm unterſchiedenes Daſein ſetzen. In dieſem pſychologiſchen Sinne hat Hegel den Begriff der Sub- und Objectivität in ſeiner Logik genommen. Die Fichte'ſche und Schelling'ſche Philoſophie hatten daran gewöhnt, den Begriff des Sub- und Objects unbedingt zu nehmen. Schelling hatte die Vernunft als die abſolute Identität des Sub- und Objectiven erklärt. Der ſubjective Begriff iſt nach Hegel die ſich ſelbſt beſtimmende Subſtanz. Man ſollte daher erwarten, daß die Objectivität die adäquate Darſtellung des ſubſtantiellen Begriffs wäre. Statt deſſen behauptet Hegel, daß Mechanismus, Chemismus, Teleologismus, nur Mittel zur Objectivirung des Begriffs und daher endlich ſeien. Erſt als Selbſtzweck oder Idee ſei der Begriff unendlich. Daß nun die Cauſalität als mechaniſche, chemiſche und teleologiſche die abſtracten Formen für den Proceß der Verwirklichung des Begriffs enthält, brauchen wir nicht in Abrede zu ſtellen, weil ja der Begriff als Realität alle ontologiſchen, biologiſchen und teleologiſchen Beſtimmungen in ſich aufhebt. Wir haben dieſelben als metaphyſiſche ſchon der logiſchen Entwicklung des Begriffs als Bedingungen vorausgehen geſehen.

Der Begriff als die abſolute Form iſt in allen Ideen ſich gleich, aber die Ideen ſind von einander durch ihren Inhalt unterſchieden. Die Idee iſt undenkbar ohne die Eigenthümlichkeit ihres ſpecifiſchen Weſens, welches den Kreis ſeiner Nothwendigkeit in der Form des Begriffs beſchreibt. In der Wiſſenſchaft der logiſchen Idee haben wir es nun erſt mit derjenigen Geſtalt der Idee zu thun, in welcher die reine Vernunft ſich Gegenſtand iſt. Sein und Denken, Realität und Begriff, ſind noch die ſelbſt abſtracten Factoren dieſer Entwicklung, welche das ideelle und ideale Vorbild der Ideen der Natur und des Geiſtes enthält.

Dritter Theil.

Ideenlehre oder Ideologie.

Idee! Wunderbares Vermächtniß der Griechiſchen Sprache, des Griechiſchen Geiſtes! Für uns Deutſche zunächſt ein unverſtändliches Wort, ein flüchtiger Laut, deſſen wir doch nicht mehr entbehren können und deſſen wir uns in einem noch umfaſſenderen und beſtimmteren Sinn, als die Griechen, bedienen, denn Idee iſt für unſere Philoſophie der höchſte Ausdruck geworden, mit welchem wir das ſchlechthin Seiende als Begriff darſtellen. Sein und Begriff ſind die beiden, von einander untrennbaren Seiten der Idee und alle Definitionen, die von der Idee gegeben werden, müſſen dieſe Coefficienten enthalten, wenn ſie anders eine wiſſenſchaftliche Bedeutung haben und ſich über die Vereinerleiung dieſes Begriffs mit dem der pſychologiſchen Vorſtellung erheben ſollen.

Allerdings bezeichnet das Wort Idee da, wo es zuerſt in den philoſophiſchen Sprachgebrauch eintritt, noch nicht mehr als die *Gattung* einer Art. Plato wollte damit das in aller Veränderung ſich gleich bleibende Allgemeine bezeichnen, welches allein das einfache, an und für ſich Seiende und von welchem das Einzelne als das entſtehende und vergehende Daſein nur das Nachbild iſt. Die Idee in ihrem überhimmliſchen Orte, wie er ſich mythiſch ausdrückt, iſt das *παράδειγμα*, die Erſcheinung nur das vergängliche *ὁμοίωμα*, welches ohne ſein ewiges Urbild gar nicht wäre. In dieſer Platoniſchen Beſtimmung des Begriffs der Idee liegt der Gegenſatz des Allgemeinen und des Einzelnen, aber auch die Einheit dieſer Extreme, denn in dem Einzelnen iſt es ja die allgemeine Idee, welche darin zur Erſcheinung kommt. Die Realität, welche dem Einzelnen zukommt, iſt eine freilich ſecundäre, welche ohne das Urſein der Idee gar nicht exiſtiren würde, aber ſie kann doch nicht ſein, ohne die Idee ſelbſt irgendwie darzuſtellen.

Ariſtoteles hat ſich des Ausdrucks εἶδος, zum Theil aber auch anderer Ausdrücke bedient, weil er ſich bemühete, den Uebergang der Idee aus ihrer Allgemeinheit zur Einzelheit zu bezeichnen. Bei Platon ſteht das Einzelne als Erſcheinung dem Allgemeinen unvermittelt gegenüber. Die mythiſche Vorſtellung eines Abfalls der Idee von ihrer ätheriſchen Natur zum ſinnlichen Daſein iſt kein Begriff der Geneſis des Einzelnen. Ariſtoteles war es darum zu thun, die Idee nicht bloß als ſubſtantielle in ſich ruhende Allgemeinheit, ſondern zugleich als Zweck aufzufaſſen, und ſie als Dynamis ſich durch eigene Energie ihrer Entelechie als dem τὸ τί ἦν εἶναι gemäß beſtimmt. Sie iſt nach ihm die weſentliche Macht, die ihren Begriff durch ihre eigene Thätigkeit verwirklicht und mit ihrer Realiſirung in ſich ſelbſt als Zweck zurückkehrt. Platons Ideen bilden noch eine Olympiſche Ariſtokratie, gegen deren göttliche und unſterbliche Schönheit die einzelnen Erſcheinungen ſich wie ein Proletariat von Eintagsweſen verhalten. Platons Philoſophie war zugleich noch Poeſie; mit Ariſtoteles beginnt die Proſa der Philoſophie.

In der Philoſophie der Römer und in der lateiniſchen Scholaſtik des Mittelalters trat das Wort Idee zurück. Man überſetzte es freilich mit species, allein man bediente ſich für die Sache ſelbſt bei weitem mehr des Ausdrucks der causa primordialis, ſpäter ſogar der primordialitas ſchlechtweg.

Mit der Subſtantialitätsphiloſophie von Descartes, Spinoza und Leibnitz hob ſich der Ausdruck Idee und wurde durch den Streit mit Locke über die angebornen Ideen bald populär. Seit dieſer Zeit haben die Romaniſchen Völker das Wort Idee nur im Sinn einer ſubjectiven Vorſtellung, eines Actes der theoretiſchen Intelligenz gebraucht. Ideologie heißt bei ihnen nicht Ideenlehre als eine Wiſſenſchaft der Idee, ſondern die Lehre von der ſubjectiven Bildung von Vorſtellungen. Die Lockiſche Pſychologie, die durch Condillac, und die Schottiſche Schule, die durch Maine de Biran, Laromiguière, Royer Collard, Couſin im heutigen Frankreich als Eklekticismus herrſchend geworden iſt, verbinden mit dem Wort Idee nur den einer Vorſtellung überhaupt. In dem Dictionnaire des sciences philosophiques, den man als den officiellen Ausdruck des Couſinſchen Eklekticismus erfaſſen kann, heißt es B. III., 1847, S. 194 ff. im Artikel Idee: „L'idée est un acte simple; c'est même le plus simple de tous les actes de l'intelligence. Essayerons nous de donner une définition régulière de l'idée? Non, puisque sa nature s'y oppose; nous nous bornerons à constater son existence en tant que fait psychologique.“ Die Idee ſoll alſo unbegreiflich, undefinirbar ſein. Doch wird hinterher ein Verſuch gemacht, indem wir Bilder von Dingen außer uns z. B. einer rothen oder weißen Farbe, einem tiefen, hohen Tone, in uns wahrnehmen ſollen. „Les philosophes et le vulgaire les appellent idées. L'idée est donc ce fait de l'intelligence, par lequel les choses se rendent présentes à notre esprit.“ Bei dieſer dürftigen Definition wird jedoch inſofern nicht ſtehen geblieben, als zwiſchen zufälligen und nothwendigen Ideen unterſchieden und von den letztern verſichert wird: „L'intelligence possède un grand nombre de notions nécessaires. Elle a les idées du temps et de l'espace illimités; elle conçoit la substance et la causalité absolue, les règles immuables des proportions, la beauté sans mélange, le bien suprême.“ Reid und Kant werden daher getadelt, daß ihre Lehre einen Keim zum Skepticismus enthält; die Lehre von den angeborenen Ideen, die man als eine national franzöſiſche anſieht, weil Descartes ſie verfocht, wird gelobt, indeſſen zugeſtanden, daß ſie auch Lücken habe, die man durch einige Entlehnungen, „par quelques emprunts, faits à Malebranche, et même à Platon et aux Alexandrins,“ füllen müſſe. Am Schluß des ganzen Artikels S. 201 ff. wird die rein pſychologiſche Faſſung der Idee in folgenden Worten überſichtlich zuſammengedrängt. „Après avoir saisi la vérité sans la chercher, en vertu des seules lois de l'intelligence, l'esprit revient sur la notion obscure qu'il en avait d'abord acquise, et qu'il transforme au moyen de l'activité volontaire. Par l'attention, qui analyse les objects, par la comparaison, qui les rapproche, par le raisonnement, qui en découvre les propriétés les plus cachées, par la puissance de langage, qui fixe la pensée, nous donnons à nos idées de la clarté, de la précision, de l'étendue. Particulières et concrètes à leur origine, elles deviennent abstraites, collectives, générales; elles engendrent des idées nouvelles qui, à leur tour, en produisent d'autres. Ainsi se developpe la connaissance humaine; ainsi naissent et marchent les sciences par les forces combinées du génie et de la volonté."

Dies franzöſiſche Glaubensbekenntniß über die Idee würden auch jetzt noch bei uns Viele unterſchreiben. Bis zur Mitte des achtzehnten Jahrhunderts war bei uns Deutſchen keine höhere Auffaſſung des Wortes Idee ſichtbar. Der Streit über den Unterſchied der idea innata von der idea adventitia oder ficta wurde auch bei uns lebhaft geführt und die Schulen gewöhnten ſich, von nothwendigen Ideen als angeborenen, von zufälligen als erworbenen zu ſprechen. Die Pſychologie ließ ſich immer weiter auf das Capitel von der Ideenaſſociation ein und fand von den ſogenannten Geſetzen derſelben eine Brücke zur Logik und Metaphyſik. Die Logik ſelbſt blieb lange Zeit von der Veränderung, die allmälig im Sprachgebrauch ſich vorbereitete, unberührt, weil ſie großentheils lateiniſch vorgetragen wurde. Noch 1794 in den zu Halle gedruckten Praecepta philosophiae logicae von Daniel Wyttenbach heißt es im Capitel de ideis, p. 30, §. 1: „Ideam vocamus quidquid mens cogitat, seu rem omnem, quae a mente cogitatur. Eam vero distinguimus a Notione, quae ipsa mentis cogitantis est actio, cum Idea illud sit, quod ea actione efficitur." Es werden hierauf die Univerſalideen von den Individualideen unterſchieden und die Ariſtoteliſchen Kategorien nicht nur, ſondern auch die Kategorumenen: genus species, differentia, proprium ad accidens, als Ideen vorgetragen. — Unvermerkt war aber das Wort Idee im Range geſtiegen. Die Büchertitel fingen an, das Wort Idee mit beſonderm Nachdruck an ihrer Stirn glänzen zu laſſen, wie z. B. Herders Ideen zu einer Philoſophie der Geſchichte der Menſchheit. Die Belletriſtik bemächtigte ſich des Wortes. Man fing an, von der Idee einer Kunſt, eines Kunſtwerks zu ſprechen und betonte überhaupt das Wort Idee mit höherer Emphaſe, wie wenn man von Jemand verſicherte, daß er ein Menſch ſei, der in Ideen lebe. Die Kritiker unterſchieden zwiſchen ideenloſen und ideenreichen Autoren. Inmitten dieſer Gährung war es Kant, der 1781 in der Kritik der reinen Vernunft, im erſten Abſchnitt des erſten Buchs der transſcendentalen Dialektik: Von den Ideen überhaupt, dem Worte ſeine Platoniſche Weihe wieder ertheilte und es von ſeiner logiſchen und pſychologiſchen Beſchränktheit befreite. Er ſprach mit Begeiſterung von der Würde der Idee und tadelte zu allgemeinem Erſtaunen Brucker, der es in ſeiner Geſchichte der Philoſophie bei der Platoniſchen Republik lächerlich gefunden, daß der Philoſoph behauptete, niemals werde ein Fürſt wohl regieren, wenn er nicht der Idee derſelben theilhaftig wäre. Kant beklagte die Vernachläſſigung der „ächten Ideen“ bei der Geſetzgebung, „denn nichts kann Schädlicheres und eines Philoſophen Unwürdigeres gefunden werden, als die pöbelhafte Berufung auf vorgeblich widerſtreitende Erfahrung, die doch gar nicht exiſtiren würde, wenn jene Anſtalten zu rechter Zeit nach den Ideen getroffen würden, und an deren Statt nicht rohe Begriffe eben darum, weil ſie aus Erfahrung geſchöpft worden, alle gute Abſicht vereitelt hätten.“ Am Schluß des herrlichen Capitels ſagte Kant: „Der Begriff iſt entweder ein empiriſcher oder reiner Begriff, und der reine Begriff, ſofern er lediglich im Verſtande ſeinen Urſprung hat (nicht im reinen Bilde der Sinnlichkeit), heißt notio. Ein Begriff aus Notionen, der die Möglichkeit der Erfahrung überſteigt, iſt die Idee oder der Vernunftbegriff. Dem, der ſich einmal an dieſe Unterſcheidung gewöhnt hat, muß es unerträglich fallen, die Vorſtellung der rothen Farbe Idee nennen zu hören. Sie iſt nicht einmal Notion: Verſtandesbegriff, zu nennen.“ Wenn Kant von der Idee fordert, daß ſie alle Möglichkeit der Erfahrung überſteigen ſolle, ſo muß man ſich erinnern, daß bei ihm Erfahrung immer die ſinnliche Anſchauung involvirt, denn daß das Wahre, Gute und Schöne nicht von uns ſolle ergriffen und erfahren werden können, leugnete er nicht, ſondern beſchränkte nur die Abſolutheit ihrer wiſſenſchaftlichen Erkenntniß. Von der Freiheit lehrte er ausdrücklich, daß Jedermann ſie als das Vermögen erfahren könne, eine Reihe von Handlungen aus ſich anfangen zu können.

Von Kant ging der Ideencultus aus, der in unſerer Philoſophie von 1790 — 1812 eine ſo enthuſiaſtiſche Periode hervorrief und in welcher Fichte und Schelling als machtvolle Agitatoren glänzten. Hegel ſchloß ſich der Kant-Schellingſchen

Sprachweiſe an. Er widmete im dritten Bande ſeiner Logik dem Begriff der Idee eine ausführliche Darſtellung. „Alles Uebrige iſt Irrthum, Trübheit, Meinung, Streben, Willkür und Vergänglichkeit; die abſolute Idee allein iſt *Sein*, unvergängliches *Leben*, *ſich wiſſende Wahrheit* und iſt *alle Wahrheit*. Sie iſt der einzige Gegenſtand und Inhalt der Philoſophie." In Hegels Sprache vermiſcht ſich jedoch der Ausdruck Idee nicht nur mit dem des logiſchen Begriffs, ſondern auch mit dem Gottes, indem er von dem göttlichen und ſchöpferiſchen Begriff redet. Die Schule iſt hierin noch weiter gegangen. Sie hat den Ausdruck Idee in den Hintergrund geſchoben und den Begriff dermaßen accentuirt, daß ſie ihrer Philoſophie den Vorwurf des Panlogismus zuzog. Hegel faßt den beſtimmtern Begriff der Idee als die Einheit des Begriffs und ſeiner Realität oder auch als die Einheit des ſub- und objectiven Begriffs. Dieſe Form der Definition entſprang aus der Geſchichte unſerer Philoſophie ſeit Kant, weil dieſelbe vom Subject zum Object und vom Object zur Einheit des Subjects mit dem Object hatte übergehen müſſen. Schelling hat auch in ſeiner Spätphiloſophie dieſe Terminologie beibehalten. Nun kann man auch unſtreitig die Idee von Seiten ihrer Selbſtbeſtimmung Subject und von Seiten ihrer Selbſterzeugung als Product Object nennen, wenn man nur nicht vergißt, dieſe Abſtracta von dem logiſchen Subject des Prädicats und von dem pſychologiſchen Subject des Selbſtbewußtſeins, dem Ich, zu unterſcheiden. Hegel hat ſich viele Mühe gegeben, den allgemeinen Begriff der Idee präcis zu faſſen, ohne bereits, wie ſo oft geſchieht, dabei ſogleich in die concreteren Formen ihrer Exiſtenz überzuſchweifen. In der letzten Ausgabe ſeiner Encyclopädie der philoſophiſchen Wiſſenſchaften hat er § 213 dieſe Formulirung aufgeſtellt: „Die Idee iſt das *Wahre an und für ſich, die abſolute Einheit des Begriffs und der Objectivität*. Ihr ideeller Inhalt iſt kein anderer, als der Begriff in ſeinen Beſtimmungen; ihr reeller Inhalt iſt nur ſeine Darſtellung, die er ſich in der Form äußerlichen Daſeins gibt und dieſe Geſtalt in ſeine Idealität eingeſchloſſen, in ſeiner Macht, ſo ſich in ihr erhält." In der Anmerkung hierzu ſagt er deutlicher unter Anderm ſo: „Die Idee ſelbſt iſt nicht zu nehmen als Eine Idee von irgend Etwas, ſo wenig als der Begriff bloß als beſtimmter Begriff. Das Abſolute iſt die allgemeine und Eine Idee, welche als urtheilend ſich zum Syſtem der beſtimmten Ideen beſondert, die aber nur dies ſind, in die Eine Idee, in ihre Wahrheit, zurückzugehen. Aus dieſem Urtheil iſt es, daß die Idee zunächſt nur die Eine, allgemeine Subſtanz iſt, aber ihre entwickelte wahrhafte Wirklichkeit iſt, daß ſie als Subject und ſo als Geiſt iſt." Gegen die Vorſtellung, als ob ſie nur das Abſtracte ſei, proteſtirt er. „Nur denn wäre ſie das Formell-Abſtracte, wenn der Begriff, der ihr Princip iſt, als die abſtracte Einheit, nicht wie er iſt, als die negative Rückkehr ſeiner in ſich und als die Subjectivität genommen würde." Trotz dieſer nüchternen Erklärung wird man doch von ihr ſich nicht ganz befriedigt fühlen, namentlich wenn man daran zurückdenkt, wie Hegel ſchon §. 193 das Object beſtimmt hat, von welchem er dort in der Anmerkung ſagt: „Das Object iſt das Eine noch weiter in ſich unbeſtimmte Ganze, die objective Welt überhaupt, Gott, das abſolute Object. Aber das Object hat eben ſo den Unterſchied an ihm, zerfällt in ſich in unbeſtimmte Mannigfaltigkeit (als objective Welt) und jedes dieſer Vereinzelten iſt auch ein Object, ein in ſich concretes, vollſtändiges, ſelbſtſtändiges Daſein." Die Anmerkungen zu §. 214 ſchließt er mit den Worten: „Die Idee iſt das unendliche Urtheil, deſſen Seiten jede die ſelbſtſtändige Totalität ſind, und eben dadurch, daß jede ſich dazu vollendet, in die andere eben ſo ſehr übergegangen iſt. Keiner der ſonſt beſtimmten Begriffe iſt dieſe in ihren beiden Seiten vollendete Totalität, als der Begriff ſelbſt und die Objectivität." Dies iſt der Kern ſeiner Definition, denn in der Ausführung derſelben hat er, nach unſerm Dafürhalten, den erſt logiſchen Begriff der Idee dadurch überfrachtet, daß er doch ſchon concrete Exiſtenzweiſen der Idee aus der Natur und dem Geiſt, nämlich das Leben und das Gute, hereinzog. Er kam dazu, weil er den Gegenſatz des Subjectiven und Objectiven an die Stelle des Gegenſatzes von Begriff und Realität treten ließ und daher §. 215 ſogar von einem „Verlauf" der Idee ſprach, in welchem „der Begriff als die Allgemeinheit, welche Einzelheit iſt, ſich zur Objectivität und zum Gegenſatz gegen dieſelbe beſtimmt, und dieſe Aeußerlichkeit, die den Begriff zu ihrer Subſtanz hat, durch ihre immanente Dialektik ſich in die Subjectivität zurückführt.“

Wir ſind gezwungen, dieſe Stellen mit Hegels eigenthümlichen Worten zu citiren, da wir in keinem Theil der logiſchen Wiſſenſchaft weiter, als in der Ideenlehre, von Hegels Ausführung abweichen, gerade indem wir die Intention ſeiner principiellen Auffaſſung conſequenter und genauer zu entwickeln hoffen.

Daß für die Definition der Idee alle bisher gewonnenen Beſtimmungen geſetzt werden können, leuchtet ein, weil ſie alle in ihrem Begriff enthalten ſind und folglich einzelne Seiten deſſelben ausmachen. Man kann alſo ſagen: die Idee iſt das abſolute Sein. Man kann dieſen Begriff, auf dem Standpunct des Seins, in ſeine Unterſchiede zerlegen und ſagen: die Idee iſt qualitativ die Einheit des Unendlichen und Endlichen, quantitativ die Einheit des Einen und des Vielen; modal das Maaß alles Seienden. — Ferner: die Idee iſt das abſolute Weſen als die Einheit des Unbedingten und des Bedingten; des Grundes und ſeiner Folge als Erſcheinung; die Subſtanz als die Urſache ihrer ſelbſt oder als die Einheit der abſoluten Möglichkeit und Wirklichkeit, actus purus. — Ferner: die Idee iſt der abſolute Zweck. Sie beſtimmt ſich als ideelle Einheit des Zwecks zur Verwirklichung der ihm entſprechenden Exiſtenz. Sie iſt alſo als die Einheit des Idealen und Realen, des Sollens und des Seins, des Subjectiven und Objectiven in ihrer Thätigkeit ſich ſelbſt Zweck: Entelechie. — Endlich iſt ſie als der abſolute Begriff die Wahrheit der Wirklichkeit. Das Allgemeine iſt ein Einzelnes und die Idee iſt daher die Einheit des Univerſellen und des Individuellen: Monade.

Alle dieſe Definitionen haben, wie man ſieht, ein Moment der Idee zu ihrem Inhalt. Alle haben in der Geſchichte der Philoſophie, ja in der Weltgeſchichte, ihre Vertreter gehabt. Jeder konnte ſeine Definition als eine wahre behaupten, weil er von ihr auch zu den übrigen Kategorien durch ihren Zuſammenhang den Weg finden konnte, weßhalb alle wahren Philoſophieen, von Innen her, ſich viel näher ſtehen, als es von Außen her den Anſchein hat, zumal ſo lange die Staubwolke des vergänglichen Schulgezänks ihre hehre Lichtgeſtalt umhüllt. Die Definition der Idee als der Einheit des Begriffs und ſeiner Realität vereinigt auf glückliche und entſchiedene Weiſe die Platoniſche und Ariſtoteliſche Begründung mit einer modernen Formulirung, indem ſie ausdrückt, daß die Idee eben ſowohl Begriff als Realität ſei, weil ſie nicht nur den Gegenſatz von Begriff und Realität ſetzt, ſondern ihn auch in ſich aufhebt. Im Unterſchied von bloßen Vorſtellungen, von abſtracten Gedanken und Verſtandesbegriffen, kann man die Idee mit Kant auch den Vernunftbegriff nennen. Die Platoniſchen Ideen entbehren noch einer beſtimmten Unterſcheidung nur generaliſirender Verſtandeseinheiten von nothwendigen Vernunftbegriffen. Platon nimmt keinen Anſtand, alles Beſondere als ein ſchlechthin Allgemeines zu ſetzen, nicht nur das Pferd u. dgl., ſondern auch den Tiſch, das Bettgeſtell u. dgl. m. Seine Ideen ſind transſcendentale Einheiten, in ſich ruhende, ſelbſtgenügſame Muſterbilder, von denen die einzelne Exiſtenz nur ein mehr oder weniger vollkommenes Nachbild iſt. Wie wird aber das ſchlechthin Allgemeine zum Einzelnen? Oder umgekehrt: wie gelangt das Einzelne zur Theilnahme an den Ideen? Dieſer Zuſammenhang bleibt bei Platon unaufgeklärt. Dennoch darf man nicht vergeſſen, daß bei ihm die Idee den Inhalt des Einzelnen ausmacht, weil es durch ſeine *μίμησις* der Idee theilhaftig iſt. Durch dieſe Wendung, das Phänomen als Nachbild der Idee zu betrachten, iſt Platon der Urheber des Begriffs des Ideales geworden. Die Erſcheinung bezieht ſich auf die Idee durch ihr Streben, ſie in ſich zu realiſiren. Der Unterſchied der Erſcheinungen von einander, ſofern ſie dem Horizonte derſelben Idee angehören, wird alſo in dem verſchiedenen Grade beſtehen, bis zu welchem jede von ihnen die Idee in ſich verwirklicht hat. Platon hat dies ſelbſt an ſeiner Darſtellung des Staates gezeigt, der in den Dialog *περὶ δικαιοσύνης* die Republik als abſolutes Ideal, in dem Dialog: *νόμοι*, nur als eine zweite, niedrigere Stufe, von ihm dargeſtellt wurde. Es widerſpricht der Idee nicht, daß ihr Begriff ſich als Erſcheinung verwirkliche. Platon läßt den Sokrates ſogar den Athenern gegenüber das Bewußtſein ausſprechen, daß er ein vollkommen gerechter Mann ſei. Im Allgemeinen aber bleibt die Idee bei Platon doch als ein überſchwänglich Hohes und Schönes von der Erſcheinung geſchieden und durch das Feſthalten und Uebertreiben ſeiner mythiſchen Schilderungen der Herrlichkeit der Idee im Gegenſatz zur unmittelbaren Wirklichkeit, iſt daraus die moderne Lehre vom Ideal entſprungen, welche den Zwieſpalt zwiſchen ihm und der Nachbildung grundſätzlich fixirt, ſo daß das ſubjective Moment, das Streben, die Sehnſucht, zur Hauptſache wird. Dieſer Auffaſſung kann das tiefe Bedürfniß zu Grunde liegen, den Fortſchritt als den continuirlichen Uebergang vom Unvollkommenen zum Vollkommeneren aufrecht zu halten. Die moraliſche, äſthetiſche und religiöſe Gewiſſenhaftigkeit können ſich daher mit dieſer Doctrin vorzüglich befreunden, weil ihre Loſung die unendliche Perfectibilität iſt. Wird aber dieſer gute Sinn einer progreſſiven Tendenz in das Dogma der Ohnmacht, der Trägheit, der Gemeinheit verkehrt, daß das Ideal zu hoch ſtehe, als daß es realiſirt werden könnte, ſo wird zwar die Idee als das Urbild anerkannt, welches den Inhalt des empiriſchen Nachbildes ausmachen ſollte, allein zugleich wird die poſitive Unmöglichkeit behauptet, das Urbild zu verwirklichen. Der Muth zum Fortſchritt, die Luſt zur Arbeit, kann nur aus der Vorausſetzung entſpringen, nicht für immer ſich im Relativen umherzutreiben. Wird alſo die mögliche Coincidenz zwiſchen Begriff und Realität von vorn herein geleugnet, wird die geſammte Erſcheinung zu einem perennirenden, nothwendig mißlingenden Experiment degradirt, ſo empfängt damit die Niedrigkeit des Sinnes einen gefährlichen Freibrief, denn ſie kann ſich nun für ihr Beharren im Alltäglichen, Schwächlichen, Gemeinen, mit Scheindemuth auf die von Religion und Wiſſenſchaft anerkannte Unmöglichkeit berufen, das Ideal zu realiſiren; könnte es realiſirt werden, ſo wäre es dieſer Meinung zufolge, nicht mehr das Ideal. Das Streben nach ſeiner Verwirklichung wird alſo überflüſſig; die Sehnſucht, es hervorzubringen, wird zu einem leeren Pathos, das leicht in den Trübſinn oder den Leichtſinn peſſimiſtiſcher Verzweiflung umſchlagen kann. Das Streben als a priori zur Reſultatloſigkeit verurtheilt kann ſein Thun im Licht ironiſcher Selbſtverhöhnung erblicken. Der moraliſche, religiöſe, künſtleriſche, philoſophiſche

Menſch können mit beſtem Fug ſagen, daß ihnen ein Ideal vorſchwebe; daß ſie in ihrem Thun ſich ſtets anzunähern bemüht ſeien. Wenn aber die Annäherung dem Abſoluten niemals nahe käme, wenn ſie das Ideal niemals zur Erſcheinung brächte, ſo würde gar keine Realiſirung des Ideals ſtattfinden. Es bliebe das Abſtractum eines tranſſcendentalen Jenſeits. Allein ſo iſt es zuletzt doch nicht gemeint, denn erſtlich muß doch von der Natur anerkannt werden, daß ſie vollkommenes Licht, Waſſer, Feuer, vollkommene Mineralien, Pflanzen und Thiere, vollkommenen Schnee, vollkommene Stürme, Gewitter u. ſ. w. hervorbringt; zweitens aber müßte Moralität, Religioſität, Kunſt und Wiſſenſchaft ihren Begriff a priori für einen Unbegriff erklären, wenn jeder Verſuch zu ſeiner Realiſation a priori die Nothwendigkeit des Bankerutts in ſich ſchlöſſe, wenn eine gute That, ein beſeligendes Gebet, ein ſchönes Werk, eine ſyſtematiſche, abſolut gewiſſe Erkenntniß des Wahren, a priori als unmöglich gelten müßten. Ein Menſch iſt verloren, ein Volk nicht weniger, wenn ſolche Vorſtellungen, unausweichlich zur Erbärmlichkeit verurtheilt zu ſein, ſich feſtſetzen. Thatſächlich ſoll jedoch die Sprache der ſubjectiven Beſcheidenheit, in ihren Werken das Ideal nicht erreicht zu haben, keineswegs abſolut verneinen, daß das Wahre, Schöne und Gute die Kraft habe, Wirklichkeit zu werden. Die Menſchen erkennen ſogar durch die Strafen, die ſie verhängen, an, daß der Einzelne die reale Möglichkeit beſitze, das Geſetz zu erfüllen. Sie erkennen durch ihre Bewunderung an, daß der menſchliche Künſtler göttliche Werke, vollendete Schöpfungen, hervorzubringen vermöge. Sie erkennen durch Verehrung von Menſchen, deren Wandel ſie ausdrücklich als heilig bezeichnen, an, daß der Menſch mit Gott in Einheit zu leben und zu wirken vermöge. Man kann alſo dem Begriff des Ideals ſeine ſubjective Berechtigung zugeſtehen, allein man muß ihn nicht dem Begriff der Idee entfremden oder gar entgegenſetzen. Gewöhnlich dient er declamatoriſchen Gemeinplätzen über die Schwäche des Menſchengeſchlechts zum Ausgangspunct, während doch das Ideal zugleich als begeiſternd geprieſen werden ſoll. So definirt z. B. Bachmann, einer der wenigen Logiker, die überhaupt noch von der Idee handeln, 1828 in ſeinem Syſtem der Logik 283, §. 175

ihren Begriff in folgenden unbeſtimmten Worten: „Die Idee, eigentlich Geſtalt, Geſicht, iſt die nur durch Vernunft zu faſſende Urgeſtalt, als Muſterform und als belebende Kraft für eine Reihe von Beſtrebungen und individuellen Geſtalten“ und ſagt dann ſpeciell von Ideal der Wiſſenſchaft §. 177: „In ihm erkennt der Geiſt das Vorbild, das Ziel, dem er nachzuſtreben, und dem er ſich nähern kann, obgleich ohne Hoffnung, daſſelbe ganz zu erreichen.“ Das iſt ganz im Sinn der Philiſter geſprochen. Einmal ſoll von der Idee alle belebende Kraft zum Hervorbringen ausgehen und dann ſoll das Streben wieder ohne alle Hoffnung bleiben, ſein Ziel zu erreichen! Wie abgeſchmackt, wie troſtlos! Allein zum Glück iſt es nicht ſo. Die Idee iſt der Inhalt des Ideals. Sie ſelber wird zum Ideal, ſofern ihr Begriff ſeiner Realiſirung gegenübertritt. Für den einzelnen Menſchen kann die letztere mit großen Schwierigkeiten verbunden ſein; es werden auch ſeinen Arbeiten formelle Mängel anhaften; allein die Idee verſchließt ſich ihm nicht und Spinoza z. B., erklärte kategoriſch, er wiſſe, daß er die wahre Philoſophie beſitze.

Es iſt auch leicht verſtändlich, daß der Begriff der Idee zu myſtiſchen Erklärungen verlockt, die in dem wohlgemeinten Streben wurzeln, ſeine Tiefe zu wahren. Die Wiſſenſchaft kann ſich jedoch mit ihnen nicht genügen, da es ihres Amtes iſt, das Dunkle zu erhellen und das Geheimnißvolle offenbar zu machen. Wir wollen aus Troxler ein Beiſpiel geben. Er preiſ't in ſeiner Logik 1829, II., 295 mit liebenswürdiger Emphaſe den hohen Werth der Ideen, denn, ſagt er: „in den Ideen wird der Menſch des Ewigen und Göttlichen inne, und, ob er es zu fühlen, oder zu denken, zu glauben oder zu wiſſen meint, es ſind immer und überall dieſelben Ideen, die er fühlt oder denkt, glaubt oder weiß, und am Ende auch wirklich ſchaut. Ideen ſind die unvergänglichen Mythen aller Poeſie und Philoſophie, welche die eine unter der Form der idealen Wirklichkeit, die andere unter der Geſtalt der wahren Realität darzuſtellen ſucht, alſo jede in ihre Sprache überſetzt und auf ihre Weiſe ausbildet.“ Weiterhin aber ſagt er: „Die Ideen ſind Vorſtellungen, durch die wir Gegenſtände, die weder im Kreiſe der Erfahrung, noch in dem der Vernunft liegen, auf eine eben ſo unmittelbare Weiſe wahrnehmen, als wir die Sinnesempfindungen anſchauen. Das Denken, das in ſeinem Urſprung Anſchauung und äußere Erfahrung war, wird hier nun wieder in Wahrnehmung, in innere Vernunftwahrnehmung verwandelt. Daher wie in jedem Sinneseindruck das poetiſche und philoſophiſche Element der Erkenntniß noch ungeſchieden eins im andern ſchlummert, ſo in jeder Geiſtesthat ſich eins mit dem andern innigſt vermählt zeigt. Was nicht ohne Denken gefühlt und nicht ohne Fühlen gedacht werden kann, das iſt Idee, und wird, ſobald es der Empfindung wie der Erkenntniß gleich nahe kömmt, zum Ideale. — Idee in dieſem Sinn iſt aber auch eben ſo wenig der praktiſchen als der theoretiſchen Vernunft für ſich erreichbar, ſondern nur der höhern Einſicht, dem geiſtigen Schauen, oder, was eins iſt, der Gemüthsempfindung erkennbar." — In dieſen Worten, mit denen Troxler die Idee offenbar recht zu feiern beabſichtigt, läßt er den Begriff derſelben in die Mattigkeit von lauter Negationen verſinken, die ſchließlich nichts als einen pſychologiſchen Subjectivismus übrig laſſen. Die Ideen ſollen unvergängliche Mythen ſein. Richtiger wäre es wohl, zu ſagen, daß diejenigen Mythen, die ſymboliſcher und allegoriſcher Natur ſind, unvergängliche Ideen zu ihrem Inhalt haben. Die Ideen überhaupt ſollen, gleichviel in welcher ſubjectiven Form ſie uns erſcheinen, das Ewige und Göttliche in ſich beherbergen. Dies kann man ohne alle Widerrede zugeben. Dann ſollen ſie Vorſtellungen ſein. Wovon? Von Gegenſtänden, die weder der Erfahrung noch der Vernunft angehören. Man möchte wohl wiſſen, was das für Gegenſtände ſein können? Troxler verwirft mit jener Ausſchließung ſowohl den Empirismus als den Rationalismus; die Idee ſoll nicht, wie bei Locke, nur Verallgemeinerung eines Gegebenen, noch, wie bei Kant, ein nothwendiger, alle Erfahrung überſteigender Vernunftbegriff ſein. Was ſoll ſie denn aber ſein? Kann das Schöne nicht geſchaut, das Wahre nicht gewußt, das Gute nicht gewollt werden? Sind dieſe Ideen der Erfahrung unzugänglich, ſind ſie für die Vernunft irrationale Myſterien? Können ſie nicht, was Troxler von der Idee fordert, ſowohl gefühlt als gedacht werden? Im Fühlen liegt das empiriſche, im Denken das rationale Element; es iſt dies ein ſubjecihrer Ausdruck für das Weſen der Idee, daß in ihr Realität und Begriff Eines ſind. Nun ſollen aber die Ideen nach Troxler als Ideale für die theoretiſche wie die praktiſche Vernunft unerreichbar ſein, während nach unſerm Dafürhalten die theoretiſche wie die praktiſche Vernunft mit ihren Ideen allein die Subſtanz der Ideale hergibt. Forſche nach abſoluter Gewißheit der abſoluten Wahrheit! ruft uns die theoretiſche Vernunft; ſtrebe nach abſoluter Verwirklichung der abſoluten Freiheit! ruft uns die praktiſche Vernunft zu. Das Ideal kann nur als vernünftiges Ideal ſein. Die Vernunft allein iſt der Maaßſtab, das ächte Ideal von den Phantaſtereien der Narren zu unterſcheiden. Wenn nun Troxler ſagt, daß das Ideal nur einer höhern Einſicht, einem geiſtigen Schauen, erkennbar ſei, ſo macht er ſich in der That ein bloß ſtyliſtiſches Vergnügen, den unbeſtimmten, etwas an die Neuplatoniſche Ekſtaſe erinnernden Ausdruck: geiſtiges Schauen, als Comparativ über die theoretiſche und praktiſche Vernunft zu erheben.

Gegen ſolchen Subjectivismus iſt Trendelenburg im Recht, wenn er 1840, Log. Unterſuch. II., 386 ff. für den Begriff der Idee die alte Kantiſche Beſtimmung des Unbedingten, dem in der Sinnenwelt kein Gegenſtand congruire, wieder hervorhebt und dieſe Abſolutheit in den abſoluten Zweck auslaufen läßt. Der Begriff der Idee, ſagt er S. 360: „iſt der Begriff der Sache, der ſich in der organiſchen Beſtimmung des unbedingten Ganzen erkennt.“

Gott, die Idee und die Ideen.

Man kann ſagen, daß die Philoſophie überhaupt es mit dem Begriff der Idee zu thun habe. Da jedoch Idee den abſoluten Gegenſtand der Philoſophie im Allgemeinen bezeichnet, ſo muß man die beſondern Formen unterſcheiden, in welche die Idee übergeht. Man wird alſo ſagen können: die Idee des Logos; die Idee der Natur; die Idee des Geiſtes. Die Wiſſenſchaft bedarf eines Ausdrucks für das Abſolute, der die möglichſte Allgemeinheit beſitzt, ohne emphatiſch zu ſein und ohne an andere, concretere Beziehungen zu erinnern. Namentlich muß ſie ihren Unterſchied von dem ihr ſo nahe verwandten Gekeit der Religion aufrecht erhalten und kann dies nur durch die Selbſtſtändigkeit ihrer Form. Würde geſagt, daß Gott der Gegenſtand der Philoſophie ſei, ſo wäre das, was ihren Inhalt betrifft, nicht unrichtig, allein mit dem Worte Gott tritt das Abſolute ſogleich als ein perſönliches Weſen vor die Vorſtellung. In der Religion iſt die Beziehung des Menſchen auf Gott als die abſolute Perſon, als Geiſt, die Hauptſache. Die Philoſophie kann nun zwar dieß Verhältniß in der Wiſſenſchaft der Religion zu ihrem Gegenſtande machen, allein ſie thut dieß, ohne ſich ſelbſt dabei direct religiös zu verhalten, da ſie den Begriff Gottes und den eines möglichen Rapportes zwiſchen ihm und dem Menſchen der Kritik unterwerfen muß. Ferner muß die Philoſophie die verſchiedenen Geſtalten der Idee, die logiſche, phyſiſche und pneumatiſche, ſowohl in ihrer Unabhängigkeit von einander betrachten, als auch den zwiſchen ihnen beſtehenden Zuſammenhang entwickeln, ohne dabei Gott einzumiſchen. Gott an und für ſich iſt von der Vernunft, von der Natur, von der Geſchichte, auch unterſchieden und erſt in der ſpeculativen Theologie kann es zur Erkenntniß kommen, wie er, im Unterſchiede von dieſen abſoluten Formen der Idee, doch mit ihnen Eines iſt und ohne ſie nicht wirklicher Gott ſein würde. In dem Worte Gott liegt alſo ſchon eine Specification, deren die Philoſophie, ihr Object überhaupt angegeben, ſich noch enthalten muß. Das Wort Idee iſt für dieſen Zweck unſchätzbar, weil in ihm nicht nur der Begriff des Abſoluten, ſondern auch der ſeiner Realität liegt. Die Idee iſt die ewige Vernunft des Seins, wie auch Trendelnburg, trotz aller Polemik, die er im Kleinen gegen Hegel richtet, doch in dieſem weſentlichen Punct mit ihm entſchieden harmonirt, indem er a. a. O. II., 357 ſagt: „Der Gedanke iſt nicht nachgeboren, wie bei der phyſiſchen Anſicht, ſondern der Schöpfer ſelbſt, allmächtig von Anfang.“ Die Idee kann aber Einheit des Begriffs und ſeiner Realität nur als Thätigkeit oder, wie Trendelnburg ſagt, als Bewegung ſein. Er ſtimmt auch hier mit Hegel, der für dieß productive Verhalten der Idee gewöhnlich Proceß ſagt. Nun beſteht aber in unſerer Zeit bei Vielen eine große Sorge, in den Pantheismus zu fallen. Sie vermiſſen daher den Theismus. Wir wollen hier von den ideenleſen Hohlköpfen abſehen, die in Journalen und Broſchüren ſich mit der Eitelkeit brüſten, ſich als Theiſten zu preiſen und die ſich mit ihren ſalbungsvollen Reden gebehrden, als ob die bloße, dürftige Confeſſion, daß ſie an einen perſönlichen Gott glauben, auch ſchon der abſolute Triumph über den Hegelſchen Pantheismus, ja als ob jene Confeſſion ſchon eine neue Philoſophie ſei. Wir wollen einen ernſten, wohldenkenden Mann vernehmen, Chalybäus, der in ſeiner Wiſſenſchaftslehre 1846 mit durchgängiger Polemik gegen Hegel darauf dringt, den Begriff der Idee als Gott, als die Liebe, als den Willen zu definiren; der „als ſelbſtbewußter mit dem reellen der Macht in Einheit iſt.“ Gerade umgekehrt halten wir es für beſſer, den Begriff der Idee erſt ganz allgemein zu beſtimmen. Wie dieſer abſtracte Begriff in concretere Exiſtenzweiſen übergeht, iſt in der Ableitung der beſondern Wiſſenſchaften zu zeigen. Hier muß dann auch erhellen, daß der Begriff Gottes als des abſoluten Geiſtes von dem Begriff der Idee keine Ausnahme macht, wenn er auch dem Inhalt nach ſich von der abſtract logiſchen Sphäre abſolut unterſcheidet. Der ontologiſche Beweis für die Exiſtenz Gottes muß doch zuletzt auf den Begriff der Idee als ſolcher zurückgehen. Chalybäus arbeitet ſogleich darauf los, Gott als Schöpfer zu definiren und in dieſen Gedanken den wahrhaften Begriff des Abſoluten zu ſetzen. Er beſtreitet Schelling und Hegel, dieſen Begriff zu haben. Weil der Letztere der Idee Proceß zuſchreibt, ſoll er im Logiſchen das Empiriſche nur wiederholen. Von der Vernunft, wie Schelling ſie in ſeinem erſten Syſtem als abſolute Identität des Sub- und Objectiven aufſtellte, konnte man zweifeln, ob ihr das Prädicat des Schöpferiſchen gebühre; von dem abſoluten Geiſt, mit deſſen Begriff als dem wahrhaften Gottes das Hegelſche Syſtem ſchließt, kann dies nicht zweifelhaft ſein. Gott iſt nach Hegel nur als ſchöpferiſch zu denken, weil er ohne dieſe Thätigkeit nicht Subject, nicht frei, nicht Herr der Welt ſein würde, die er aus ſich zur Freiheit des Daſeins entläßt. Proceß iſt ja nicht blos empiriſches Werden, wie Chalybäus es meint, ſondern Actuoſität. In der Einleitung zum Begriff der Idee ſagt Hegel gegen den Schluß: „Die Identität der Idee mit ſich ſelbſt iſt eins mit dem Proceſſe; der Gedanke, der die

Wirklichkeit von dem Scheine der zweckloſen Veränderlichkeit befreit und zur Idee erklärt, muß dieſe Wahrheit der Wirklichkeit nicht als die todte Ruhe, als ein bloßes Bild, matt, ohne Trieb und Bewegung, als einen Genius, oder Zahl, oder einen abſtracten Gedanken vorſtellen; die Idee hat, um der Freiheit willen, die der Begriff in ihr erreicht, auch den härteſten Gegenſatz in ſich; ihre Ruhe beſteht in der Sicherheit und Gewißheit, womit ſie ihn ewig erzeugt und ewig überwindet und in ihm mit ſich ſelbſt zuſammengeht."

Der allgemeine Begriff der Idee, wie ihn die Wiſſenſchaft der abſtracten Vernunft erfaßt, iſt an ſich in jeder andern Geſtalt der Idee wieder enthalten. Die Einheit der Idee überhaupt unterſcheidet ſich in ſich ſelbſt als ideeller Begriff: Vernunft; als äußerliche Realität: Natur; als ſelbſtbewußte Freiheit, die ſich ſchon im Wollen ihrer ſelbſt reell iſt: Geiſt. In jedem dieſer Kreiſe wird ſich die ihm eigenthümliche Grundgeſtalt in einer Reihe beſonderer Formen hervorbringen, die wir mit Recht ebenfalls Ideen nennen. Es iſt daher ganz in der Ordnung, daß wir von der Idee des Planetenſyſtems, der Pflanze und des Thiers, von der Idee des Staates und der Kirche, von der Idee der Muſik, Poeſie u. ſ. w., oder von der Idee der Wiſſenſchaften ſprechen, welche dieſe Gegenſtände zu ihrem Inhalt haben. Wir ſagen alſo: die Idee der Aſtronomie, der Botanik, Zoologie, Politik u. ſ. w.

Allein im weitern Herunterſteigen zum Beſondern der kleineren und zarteren Unterſchiede wird ſich für den Sprachgebrauch eine Grenze aufthun, der nicht zufällig, ſondern in der Sache begründet iſt. Man wird unbedenklich ſagen: die Idee des Seins, des Weſens, des Zweckes. Man wird auch noch weiter gehen und von der Idee der Zahl und des Maaßes, der Erſcheinung u. ſ. w. ſprechen. Allein die untergeordneteren und feineren Beſtimmungen dieſer großen Kategorien wird man nicht mehr Ideen, ſondern Begriffe nennen, weil ſie für ſich nicht ſelbſtſtändig genug ſind und das innerhalb jener Kreiſe Bedingte ausdrücken. Von der Idee der Grenze z. B. oder des Etwas, des Andern, oder von der Idee der Identität, der Differenz u. ſ. w. wird ſo leicht Niemand reden. Aehnlich in der Natur. Man wird z. B. von der Idee des chemiſchen Proceſſes, allein bei den chemiſchen Elementen wird man nicht von ihrer Idee, nur von ihrem Begriff ſprechen; es wird nicht leicht Jemand von der Idee des Eiſens, des Bleies, des Broms, des Arſeniks u. ſ. w. reden. Eben ſo im Geiſt, bei welchem Alles, was in die Sphäre des mechaniſchen Mittels fällt, nicht auf den Anſpruch des Titels einer Idee rechnen kann, wenn es auch „Ideenmagazine“ für Tiſchler, Schneider, Schäfter und Stellmacher gibt. Schon die Neuplatoniker ſchloſſen die Artefacten von der Würde der Idee aus. Wo der Inhalt ein ſelbſt noch geiſtiger iſt, wird die Grenze zweifelhafter werden, weil das Mittel dann noch inniger mit dem an ſich ſelbſtſtändigen Zweck verbunden iſt, wie namentlich in der Poeſie, allein doch wird wohl Niemand von der Idee des trochäiſchen oder joniſchen Verſes reden, der noch ohne Anſtoß von der Idee des Alkäiſchen und Sapphiſchen Metrums ſpricht, weil ſich in dieſen beiden Formen der Gegenſatz des männlichen und weiblichen Gemüths ausdrückt. Es ſind dies, wie geſagt, zarte Unterſchiede und es kommt daher auf den Zuſammenhang an, in welchem ſie ſich geltend machen, weil das, was in einer Beziehung unſelbſtſtändig iſt, in anderer ſelbſtſtändig ſein oder werden kann.

Trendelenburg a. a. O. II., 360, meint, daß der Sprachgebrauch das Negative von der Bezeichnung Idee ausſchließe und ſagt von der Sprache: „Sie erkennt zwar an, daß es einen Begriff einer Krankheit, eines Fehlers gebe, aber wird ſchwerlich von der Idee einer Krankheit, eines Fehlers reden; denn ſie ſind nicht das in der teleologiſchen Anſicht Gewollte und organiſch Beſtimmte, ſondern vielmehr das Gegentheil.“ Dies ſcheint uns ſehr fein bemerkt, allein nicht ganz richtig, weil nämlich das Negative mit dem Poſitiven zuſammenhängt, in ihm folglich, obwohl im Zuſtande der Zerſtörung, das Poſitive enthalten iſt. Es iſt die Idee, aber die negirte. Wo wir daher von Idee im poſitiven Sinne reden, da werden wir es auch im negativen. Wie von der Idee des Lebens, des Guten, des Schönen, des Heiligen u. dgl., ſo reden wir auch von der des Todes, des Böſen, des Häßlichen, Diaboliſchen u. ſ. f., obwohl wir im Allgemeinen für das Negative deshalb nur von ſeinem Begriff ſprechen, weil es nicht in ſich ſelbſtſtändig iſt, weil es ſich die Poſition der Idee vorausſetzt und weil es den Schein der Unbedingtheit nur affectirt. Den Namen Idee werden wir ihm geſtatten, ſobald wir es als ein Ganzes faſſen, wie man im gewöhnlichen Sprachgebrauch auch von einem Reich des Böſen redet.

Natürlich gelten dieſe und ähnliche Bemerkungen nur für die Deutſche Sprache, denn bei den Romaniſchen Sprachen, wie ſchon öfter erwähnt werden mußte, iſt der Unterſchied zwiſchen dem Wort Idee und zwiſchen Begriff oder Vorſtellung verſchwunden. Ja, Idee bezeichnet bei ihnen wohl ſogar das der Realität Entgegengeſetzte, wie wenn es heißt, daß Etwas nur eine Idee ſei.

Von dem Plural der Ideen werden nun gewöhnlich, ſeit der Platoniſchen Philoſophie, das Wahre, Schöne und Gute hervorgehoben. An die Dreieinigkeit dieſer Ideen, meinte Diderot, würden alle edlen, wahrhaft gebildeten Menſchen immer glauben, wie ſehr ſie auch ſonſt in ihrem kirchlichen Dogmatismus von einander abweichen möchten. Das Wahre enthält das Unbedingte im Gedanken: Vernunft; das Schöne das Unbedingte der ſinnlichen Erſcheinung in Natur und Kunſt; das Gute das Unbedingte im Willen als der höchſten Potenz des Geiſtes. Die Trias dieſer theoretiſchen, äſthetiſchen und praktiſchen Idee iſt alſo wohl berechtigt. Göthe wollte nichts von der Mehrheit der Ideen wiſſen, Bd. 49 der Schriften, Ausg. l. Hand, ſagt er S. 85: „Die Idee iſt ewig und einzig; daß wir auch den Plural brauchen iſt nicht wohlgethan. Alles, was wir gewahr werden und wovon wir reden können, ſind nur Manifeſtationen der Idee; Begriffe ſprechen wir aus, und inſofern iſt die Idee ſelbſt ein Begriff.“ Hat man ſich aber über die Bedeutung des Wortes verſtändigt, ſo kann man auch das relativ Abſolute Idee nennen, weil man alsdann weiß, daß daſſelbe nur eine Manifeſtation des ſchlechthin Abſoluten iſt.

Eintheilung des Begriffs der logiſchen Idee.

Wir kommen hier zu einem für die geſammte Philoſophie, nicht blos für die Hegelſche, äußerſt wichtigen, entſcheidenden Punct. Wir nehmen an, daß die Nothwendigkeit, den Begriff der Idee als logiſchen von dem Begriff der Idee als Natur und

Geiſt zu unterſcheiden, bereits klar geworden iſt. Wie aber iſt nun die logiſche Idee ſelber zu faſſen? Die allgemeine Antwort auf dieſe Frage iſt auch ſchon gegeben, denn die ganze bisherige Entwicklung hat ſich damit beſchäftigt. Wir haben die beiden conſtitutiven Elemente der Idee, das Sein und den Begriff, in ihrer vollſtändigen Entfaltung kennen gelernt. Das Sein geht als weſentliches durch den Zweck in den Begriff über und der allgemeine Begriff geht durch ſeine Beſonderung zur Realität des Einzelnen fort. Das Einzelne iſt die objective Seite des Begriffs. Der Schluß iſt die Form, welche die Realiſirung des Begriffs durch den nothwendigen Zuſammenhang des Allgemeinen mit dem Beſondern und Einzelnen darſtellt. Nur als ein Einzelnes vermag das Beſondere und Allgemeine Exiſtenz zu haben. Die Atome Demokrits, die Henaden der Neuplatoniker, die Monaden Leibnitzens, die realen Weſen Herbarts, wollen dieſe Nothwendigkeit ausdrücken. Die ſphäroidale Form alles Flüſſigen, die kryſtalliniſche Individualiſirung alles Mineraliſchen, die Zelle der Pflanzen und Thiere, die Seele der Thiere, das Ich der menſchlichen Perſönlichkeit, haben die Vereinzelung des Allgemeinen zu ihrem Inhalt. Es iſt daher überflüſſig, die Vereinzelung erſt unter den Begriff des Objects zu ſetzen, wie Hegel in der oben von uns angeführten Stelle thut. Die Beſchreibung, die er von der „objectiven Welt“ macht, iſt bei ihm nur eine Wiederholung der Beſchreibung, die er von der „Welt der Erſcheinung“ (Encyklopädie §. 132.) gibt. Wenn der Begriff nach Hegel die Subſtanz in ſeine Subjectivität aufhebt, wenn der ſubjective Begriff ſich in der Objectivität realiſirt, mithin dieſe ihn zum Inhalt haben ſoll, ſo iſt es unmöglich, daß das Object bis zu derjenigen Todtheit herunterfalle, welche Hegel ihm zuſchreibt, indem er Encyklopädie §. 194 es ſo definirt: „das Object iſt unmittelbares Sein durch die Gleichgültigkeit gegen den Unterſchied, als welcher ſich in ihm aufgehoben hat, und iſt in ſich Totalität, und zugleich, indem dieſe Identität nur die anſichſeiende der Momente iſt, iſt es eben ſo gleichgültig gegen ſeine unmittelbare Einheit; es iſt ein Zerfallen in Unterſchiedene, deren jedes ſelbſt die Totalität iſt. Das Object iſt daher der abſolute Widerſpruch der vollkommenen

Selbſtſtändigkeit des Mannigfaltigen und die eben ſo vollkommene Unſelbſtſtändigkeit deſſelben." Als Beiſpiel führt Hegel hierzu den Leibnitziſchen Monadismus an, aber die Monade iſt vor allen Dingen *Subject*, das ſeine Realität in dem *Vorſtellen des Univerſums* hat, wie ſie ihm für ſeinen eigenthümlichen Standpunct gerade möglich iſt; das Object des monadiſchen Subjects iſt das Univerſum. Nur auf den *endlichen Mechanismus*, in welchem die Materie nur als raumerfüllendes Abſtractum geſetzt wird, paßt Hegels Beſchreibung vollkommen. Auch ſollen, wie wir geſehen haben, Mechanismus, Chemismus, Teleologismus, nach Hegel, noch nicht ein wahrhaft adäquater Ausdruck des ſubjectiven Begriffs, ſondern nur erſt das *Mittel* ſeiner Verwirklichung ſein. Dann ſind ſie aber allgemeine Formen der Cauſalität, deren Begriff in die Metaphyſik gehört, wo ſie von uns abgehandelt ſind. Wird die *Naturgeſtalt* dieſer Formen nicht blos als Beiſpiel für ſie herangezogen, ſondern wird ſie bis ſo weit, als Hegel gegangen iſt, entwickelt (wiewohl er in der Encyklopädie ſich offenbar ſchon ſehr zurückgehalten hat), ſo gehört eine ſolche Darſtellung in die Naturphiloſophie. Was aber die Exiſtenz dieſer Formen im *Geiſt* anbetrifft, ſo ſind ſie für ihn doch nur *Analogien*, da er ſeinem wirklichen Weſen nach, als frei, durchaus *Selbſtzweck* und *Selbſtthätigkeit* iſt. Ein Sclav ſcheint ſeinem Herrn gegenüber nur ein bloßes, mechaniſch beſtimmbares Object; der Herr behandelt ihn, als ob er ein ſolches wäre; allein in der Wirklichkeit muß dieſer Sclav ſich entſchließen, den Willen des Herrn, nachdem er ihn erkannt hat, zu wollen. Es kann ihm auch einmal einfallen, ihn nicht zu wollen, und lieber zu ſterben. Die büreaukratiſche und militäriſche Hierarchie werden von uns Mechanismen genannt, allein ſie ſind es nur relativ, denn in ſich beſtehen ſie nur durch die Freiheit, welche ſie will. Bei einem wirklichen Mechanismus ſind Inſubordination, Meuterei, Veruntreuungen, Nachläſſigkeiten, Beamtenwillkür u. ſ. w. nicht möglich. So iſt es mit aller Gewöhnung, mit dem mechaniſchen Gedächtniß u. ſ. w. Der Chemismus läßt ſich vom Geiſt relativ nur da analogiſch ausſagen, wo pſychologiſche Beſtimmungen noch von Naturelementen getragen werden, wie bei dem Verhältniß der Geſchlechter, Temperamente, der Sprache, der Localſitte u. ſ. w. der Fall iſt. Man wird ſich ſo ausdrücken, daß dieſer Mann von jener Frau unwiderſtehlich angezogen werde, aber gewiß würden ſich beide es recht ſehr verbitten, ihr Verhältniß nur als den Proceß zweier chemiſchen Subſtanzen anzuſehen. Entgegengeſetzte Temperamente können im Umgang mit einander ihre Erſcheinung modificiren, aber weder ſich in ſich verändern, noch ein neutrales Product hervorbringen. In der Geſtaltung der Sprache gibt das Verhältniß der Länge und Kürze der Sylben, zumal wo es von Poſition abhängig wird, ein mechaniſches, die Lautveränderung ein chemiſches Analogon; Vocale verſchmelzen mit andern zu Diphtongen, Conſonanten werden mit Conſonanten contrahirt, aber jede Sprache hat darin ihre eigenthümlichen Geſetze. Wenn verſchiedene Sprachen ſich zu einer einzigen verbinden, wie in der Engliſchen das Gäliſche, Angelſächſiſche, Däniſche und Franzöſiſche, ſo kann man dies einen Neutraliſationsproceß nennen, allein von dem wirklich neutralen Producte eines Chemismus iſt eine ſolche Einheit weit entfernt. Sie iſt eben nur ein Analogon. Auf dem ſocialen Gebiet werden Familien, Stämme, Aſſociationen, auf dem politiſchen und kirchlichen Parteien, auf dem äſthetiſchen und wiſſenſchaftlichen Richtungen und Schulen ſich wechſelſeitig anziehen, abſtoßen, verſchmelzen, trennen, vermiſchen, allein nur von der Oberfläche her kann man ſolche Entwicklungen als einen Chemismus betrachten, ſo weit eine formelle Aehnlichkeit ſich darin aufdeckt, während doch im Innern Alles von einem ganz andern, als einem naturnothwendigen Princip, ausgeht.

Es würde, ſollte hier mehr als die Analogie beanſprucht werden, zuletzt Mechanismus und Chemismus der Name für die cauſale Nothwendigkeit überhaupt werden, wie man etwa die Geſetze der Logik ſelber nur als eine mechaniſche Technik gefaßt hat. Nur ſo weit die Natur von dem Geiſt als unumgängliche Bedingung für ſeine Thätigkeit vorausgeſetzt werden muß, tritt ihre Nothwendigkeit in ſeine Sphäre ein. Alle Gewerbe, alle Künſte müſſen ſich den Geſetzen der Natur fügen, wenn ſie die Natur für die Zwecke des Geiſtes beherrſchen wollen, allein der Geiſt ſelber iſt über Mechanismus und Chemismus hinaus.

Im Begriff des Zweckes liegt die Einheit deſſelben. Sie iſt das als Urſache wirkende ideelle Weſen und beſtimmt daher auch das Mittel ihrer Realiſation. Das Mittel verhält ſich aber zum Zweck nicht als deſſen ſpecifiſche Beſonderung. Es muß ihm zwar mehr oder weniger homogen ſein, iſt jedoch nicht eine Art des Zweckes als der Gattung. Die Specification des Zweckes liegt noch nicht in ſeinem unmittelbaren Begriff, ſondern erſt darin, daß der wirkliche Begriff ſich als Zweck ſetzt. Der Begriff als das Allgemeine unterſcheidet ſich in das Beſondere und das Beſondere individualiſirt ſich im Einzelnen. Das Einzelne iſt ſich Selbſtzweck; wenn es im Verhältniß zum Beſondern und Allgemeinen als Mittel ihrer Verwirklichung betrachtet wird, ſo liegt dies nicht in ſeinem Begriff, da umgekehrt das Allgemeine und Beſondere erſt im Einzelnen ſich als Realität erreichen. Man ſagt zwar, die Gattung bringe ſich auf Koſten der Individuen hervor, weil dieſe entſtehen und vergehen, indeſſen die Gattung fortdauert; allein ſie dauert eben in den Individuen fort und kann daher auch, wie die Paläontologie zeigt, untergehen oder, wie manche Thiere auch jetzt noch, ausſterben.

Wir haben zu beweiſen geſucht, daß der Schluß die Einheit darlegt, welche zwiſchen dem Begriff und ſeiner Realität exiſtirt und daß dieſe Einheit ein neuer Begriff, der der Idee iſt. Verhält es ſich ſo, dann müſſen im Begriff derſelben das Sein und der logiſche Begriff als Momente ihrer Einheit auftreten. Die Idee als Sein iſt Princip; die Idee als Begriff iſt Methode; die Idee als methodiſche Entwicklung des Princips nach ſeiner Totalität iſt Syſtem. Dieſe drei Beſtimmungen, Princip, Methode und Syſtem, müſſen an die Stelle der Idee des Lebens, des Erkennens und der abſoluten Idee treten, welche bei Hegel den Inhalt der Ideenlehre ausmachen, denn die logiſche Wiſſenſchaft hat es erſt mit dem abſtracten Begriff der Vernunft, noch nicht mit den concreten Geſtalten ihrer Verwirklichung zu thun.

1) Die Idee iſt Princip als der abſolute Begriff, der die Nothwendigkeit ſeiner Realität in ſich ſchließt. Nur ein ſolcher Begriff iſt ein wirkliches Princip, d. h. ein Erſtes, das

nicht nicht ſein kann. Im gewöhnlichen Leben nennen wir freilich Princip auch, was nur die Bedeutung eines empiriſchen Anfangs oder einer abſtracten Regel hat, allein in der wiſſenſchaftlichen Sprache müſſen wir die Worte genauer wägen. In ihr können wir nur die Idee Princip nennen, weil nur ihr die Unbedingtheit zukommt. Einen blos empiriſchen Anfang, wie den Ausbruch eines Vulcans, der ſich in Lavaſtröme ergießt, wie den Streit verſchiedener Perſonen, der in Thätlichkeiten übergeht u. ſ. w., werden wir ſo wenig Princip nennen, als eine abſtracte Regel, wie einen arithmetiſchen Kunſtgriff, eine gewiſſe Anordnung chirurgiſcher Bandagen, einen Wahlmodus, eine pädagogiſche Maxime u. dgl. Wohl aber werden wir das elementariſche Erdfeuer das Princip nennen, das im Ausbruche eines Vulcans nur eine ſeiner Erſcheinungen zeigt; eben ſo das Recht, um welches geſtritten wird; den Begriff der Größe überhaupt, der erſt den Kunſtgriff für das Rechnen möglich macht u. ſ. w.

2) Die Idee als Princip entwickelt ſich in einer durch ſie ſelbſt beſtimmten *Form*, welche wir *Methode* nennen. *Subjectiv* verſtehen wir unter Methode die Anweiſung, einen Zweck zu realiſiren. In dieſem Sinn fällt ihr Begriff mit dem der Theorie zuſammen, die eine Praxis beſtimmt. Sie gilt als das dem Zweck äußerliche Mittel und wir wundern uns daher nicht, ſogar verſchiedene Methoden zu haben, ein und daſſelbe zu bewirken. Den Werth der Methoden beurtheilen wir nach der größern oder geringern Sicherheit und Leichtigkeit, mit welcher ſie uns die Löſung einer Aufgabe möglich machen. Die Menſchen überbieten ſich mit neuen Methoden zum Leſen, Schreiben, Schnellrechnen, Sprachenlernen, Kochen, Waſchen, Buchhalten, Verſilbern, Eſſigfabriciren, galante Krankheiten zu heilen u. ſ. w. u. ſ. w. Der Charlatanismus hat hier immer ſein Californien geſucht — und gefunden. So ſtellt man ſich denn vor, daß auch das *Erkennen* ſeine Methode als eine Anleitung haben müſſe, der Wahrheit gewiß zu werden. Von dieſer Seite fällt dann der Begriff der Methode unſtreitig in die *Pſychologie*, weil das Erkennen ein Proceß der ſubjectiven Intelligenz iſt. Da nun das denkende Erkennen an die Beſtimmungen des logiſchen Begriffs gebunden iſt, ſo geht die Pſychologie hier in die Logik

über. Die Logik als die Lehre von Begriff, Urtheil und Schluß iſt inſofern ſchon die wahre *Methodik* des Erkennens. — Von dieſer ſubjectiven Faſſung des Begriffs der Methode iſt die *objective* verſchieden, welche darunter die Form verſteht, in der ſich die Idee als Princip entwickelt.

Wir glauben, daß dieſe Auffaſſung Hegels eigentlicher Intention entſpricht, während in ſeiner Ausführung eine Unklarheit zurückbleibt, wie er ſich den Begriff des Erkennens innerhalb der Idee gedacht hat. Das Wahrſcheinlichſte bleibt wohl immer, anzunehmen, daß er mit der Idee des *Lebens* die *Natur*, mit der des *Erkennens* den *Geiſt* nach ihrem allgemeinſten und höchſten Grundbegriff in die logiſche Idee einſchließen wollte. Das Leben ſollte die *unmittelbare*, das Erkennen die ſich *vermittelnde*, die abſolute Idee, in welcher Leben, Erkennen und Wollen zu Momenten werden, der noch *weltloſe Gott* ſein, der, ſeiner ſelbſt als aller Wahrheit gewiß, die Natur als den Gegenſatz der logiſchen Idee erſchafft. Hegel beſchreibt wenigſtens die abſolute Methode in Ausdrücken, wie er ſie gerade eben ſo bei der Beſchreibung des abſoluten Geiſtes gebraucht. Er ließ hier einer gewiſſen, an Plotinos und Proklos erinnernden, Myſtik den Raum offen. Wie Hegel zu dieſer Geſtaltung des Begriffs der Idee gekommen, iſt uns, die wir jetzt ſeinen Bildungsgang kennen, kein Geheimniß mehr. Die Gründlichkeit, mit welcher er Schritt vor Schritt ſeine Philoſophie der von ihm vorgefundenen abkämpfte, ſpiegelt ſich auch noch in dieſer Myſtik. Wenn man aber, wie wir es thun, an ſeiner Definition der Logik feſthält, daß ſie die Idee im abſtracten Elemente des Denkens zu ihrem Gegenſtande hat, ſo leuchtet ein, daß die Idee des Lebens und des Guten proprie sic dictum nicht in ſie fallen kann. Die Gründe, welche Hegel dafür angibt, ſind unhaltbar und ſeine Darſtellung ſelbſt widerſpricht ſeiner Tendenz. Er handelt von einem logiſchen Begriff des Lebens, des Geiſtes. Das Leben als das logiſche ſoll das *Inſichſein* des Begriffs ohne alle Aeußerlichkeit enthalten, allein hinterher handelt Hegel von dem Leben nicht nur der Gattung, der Art und des Individuums im Allgemeinen, ſondern auch von dem Proceß des Lebens in der Senſibilität, Irritabulität und Reproduction, ſo wie vom Proceß der Gattung und des Todes. Alle dieſe Beſtimmungen aber gehören der Idee als Natur an. — Die theoretiſche und die praktiſche Idee bieten verwandtere Anknüpfungspuncte. Die theoretiſche Idee hat das Wahre zu ihrem Gegenſtande. Es läßt ſich behaupten, daß die Logik die Wahrheit begreifen müſſe, weil die Vernunft die Wahrheit. Allein dies bezieht ſich doch nur darauf, daß die metaphyſiſchen Kategorien und die Beſtimmungen des logiſchen Begriffs die abſolute Form des Seins und Denkens ausmachen, nicht auf das Erkennen, wie es als ſubjectives einer als Object vorausgeſetzten Welt gegenüberſteht. Dies Verhältniß fällt in die Pſychologie. Die Logik hat kein Subject für einen ſolchen theoretiſchen Proceß. Sie iſt nicht phänomenologiſch. Wenn wir Hegel beim Worte nehmen, daß die logiſche Idee den Begriff der Wahrheit, wie ſie ohne Hülle iſt, gleichſam Gott in sinu abscondito vor Erſchaffung einer Welt der Natur und endlicher Geiſter, darſtelle, ſo kann in Gott von einem Suchen nach Vergewiſſerung der Wahrheit nicht die Rede ſein. Er iſt als Logos die ihrer ſelbſt unmittelbar gewiſſe Wahrheit sans phrase. — Das Gute aber iſt keine logiſche, ſondern die ethiſche Idee, die mit dem abſoluten Begriff des Willens zuſammenfällt. Auf untergeordneten Bildungsſtufen der Philoſophie ſind allerdings die Abſtracta der Einheit des Seins, des Maaßes, des Weſens, des Zweckes, mit dem Begriff des Guten identificirt, weil ſie alle in ihm mitgeſetzt ſind, allein ſie reichen für ihn nicht aus, da er weſentlich dem Geiſt angehört. Die Tugend und ihr Kampf mit dem Weltlauf iſt kein logiſcher Gegenſtand und Hegel ſelbſt erinnert unwillkürlich an die ausführliche Darſtellung, die er hiervon in der Phänomenologie des Geiſtes als der Wiſſenſchaft von der Erfahrung des Bewußtſeins gegeben. Er hat übrigens unter Wille wirklich den Willen verſtanden, nicht jene abſolute Abſtraction, wie ſie von Schopenhauer und Andern in Gang gebracht iſt, wenn ſie mit philoſophiſcher Naivetät dem Willen ſchlechthin den Primat ertheilen, ohne ein Subject für ihn zu haben, da Schopenhauer entſchiedener Atheiſt und, wenn auch gegen ſeinen Willen, Materialiſt iſt, da der Wille in der Natur nach ihm die Entwicklung des geſammten Kosmos beherrſcht und der Intellect des Menſchen, der den Betrug des Daſeins entdeckt, von der Exiſtenz des Gehirns abhängt.

Unzweifelhaft bricht bei Hegel der von ſolchen fremdartigen Einmiſchungen freie Begriff der Methode nicht nur in ſeiner Kritik der analytiſchen und ſynthetiſchen Methode, ſondern vor Allem in dem Abſchnitt durch, den er die abſolute Idee betitelt hat. Hier verſchwindet allmälig der Dualismus zwiſchen Subject und Object völlig. Die Methode wird hier von ihm als die abſolute Form alles Seins beſchrieben, in deren Dialektik jegliche Weſenheit, wie ſie auch ſpecifiſch beſtimmt ſein möge, ſich bewegen müſſe. Zwiſchendurch erkennt er auch an, daß die Idee Syſtem ſein müſſe. Entfernt man alſo jene heterogenen Elemente aus der Logik, ſo bleibt die Idee ſelber als das Princip über, deſſen Begriff an die Stelle der Idee des Lebens zu treten hat; die Methode aber muß die Stelle einnehmen, welche Hegel dem Erkennen zugewieſen hat. Sie muß in höherem Sinn als das Moment der Objectivirung des Begriffs der Idee gefaßt werden, weil ſie die Form iſt, in welcher ſich das Princip realiſirt. Als Princip iſt die Idee ſchon die Einheit des Begriffs und ſeiner Realität, aber als Methode realiſirt die Idee dieſe Einheit, weil dieſelbe nicht eine todte und unbewegte, ſondern weil ſie Proceß iſt. Im Herausſetzen ihrer Unterſchiede iſt ſie eben ſo analytiſch, als im Continuiren ihrer Identität durch ihre Unterſchiede ſynthetiſch.

8) Indem ſich nun die Idee als der eigene Inhalt in der ihm eigenen Form zur Einheit aller ihrer Momente entwickelt, iſt ſie Syſtem. Ein Syſtem iſt weder ohne ein Princip, noch ohne eine Methode, noch ohne explicite Totalität aller im Princip implicite liegenden Unterſchiede möglich. Die Idee iſt aber weſentlich ſelber Syſtem an und für ſich. Sie wird nicht erſt ſyſtematiſch, ſondern ſie conſtituirt ſich a priori als Syſtem. Sie begrenzt und gliedert ſich ſelbſt. Wir Menſchen können zwar ſubjectiv Syſteme machen oder, wie man auch ſagt, erfinden. Wenn aber in einem Syſtem nicht das Syſtem, welches die Idee ſelber iſt, gefunden wird, ſo iſt es haltlos. Alle nur erfundenen, nur ausgeklügelten, in abſtracter Verkommenheit ausgeheckten Syſteme verurtheilen ſich ſelbſt zum Untergang. Nur

ein Syſtem, welches die ewige Syſtematik der Idee ſelber reproducirt, hat auch ewige Wahrheit, ewiges Leben in ſich. An dieſem Syſteme bauen alle ächte Philoſophien. Eine wirkliche Philoſophie iſt nur, welche die Idee in ihrer Urſprünglichkeit als Princip, in ihrer Selbſtgeſtaltung als Methode, in ihrer Totalität als Syſtem begreift. Dies wird, da jeder Philoſoph durch ſeine Zeitbildung beſchränkt iſt, mehr oder weniger einſeitig und unvollkommen geſchehen. Eine andre Philoſophie wird dann, im weitern Fortgang der Geſchichte, dieſen Mangel erkennen, ihn aufdecken und durch poſitive Fortbildung aufzuheben ſuchen. Iſt es aber bei einem Philoſophiren nicht zum Begriff der Idee gekommen, ſo entſtehen nur kritiſche Reflexionen, die relativ ihren großen Werth haben und für eine gewiſſe Epoche gute Dienſte leiſten können, jedoch unfähig ſind, eine dauernde Befriedigung zu gewähren. Dies iſt der Grund, weßhalb uns beim Studium der Philoſophie überall, wo es zum Begriff der Idee gekommen iſt, das Gefühl ergreift, als ob die Philoſophen, trotz aller Widerſprüche im Einzelnen, doch in der Hauptſache einig wären. Bei dieſen großen Philoſophen verſchwindet das Detail ihrer Differenzen gegen die innere Einheit der Idee, welche ſie irgendwie in einem ihrer weſentlichen Grundzüge erfaßt haben. Dieſe erhabenen Geiſter ſind ſich nahe, weil ſie in der Tiefe auf demſelben Boden ſtehen und den Begriff der Idee erreicht haben. Durch die Verſchiedenheit ihrer Auffaſſung und Darſtellung hindurch empfinden wir doch die ihnen gemeinſame concentriſche Gravitation nach dem Heimathlande der Idee. Die Mannigfaltigkeit und der Irrthum des Details ſinkt gegen die fundamentale Wahrheit zu einem Nichts zuſammen. Kommt es aber nicht zur Syſtematik, ſo gelangen wir nicht zu jenem Gefühl. Alle Philoſophen, die im ſubjectiven Reflectiren oder in einem beſondern Element der Idee ſtehen bleiben, vermögen nicht, uns zu befriedigen, weil ſie uns nicht von uns ſelbſt befreien. Dies zu bewirken, müßten ſie uns auf den Boden der Idee verſetzen. Der nur kritiſirende Skeptiker oder der in ſich verfangene Gefühlsdogmatiker, oder auch der excluſive Phyſiker und Moraliſt, bleiben außerhalb der Idee. Es iſt gar nicht nöthig, daß die ſyſtematiſche Einheit auch äußerlich zur Vollſtändigkeit durchgebildet ſei, wie ſehr dies auch immer zu wünſchen bleibt, ſondern die Hauptſache iſt, daß der Philoſoph für ſich bis zur Totalität der Idee vorgedrungen ſei. Dann wird ſich dieſe Anſchauung auch nicht bei den beſondern Begriffen verleugnen. Weder Platon noch Ariſtoteles haben Syſteme als ſogenannte Lehrgebäude hinterlaſſen, allein Niemand wird bezweifeln, daß ſie eine einheitliche, in ſich gegliederte Weltanſchauung beſaßen.

Hegel berührt den Begriff des Syſtems nur gegen das Ende ſeiner ausführlichen Logik, wo er ſagt, daß die Methode durch Ableitung eines beſtimmten Inhalts ſich zum Syſtem erweitere, worin wenigſtens zugeſtanden liegt, daß er den Begriff des Syſtems als Folge des Begriffs der Methode anſieht. Beſtimmter hat er ſich jedoch hierüber in der Einleitung zu ſeiner Encyklopädie der philoſophiſchen Wiſſenſchaften erklärt, indem er hier §. 14. ſagt: „Der freie und wahrhafte Gedanke iſt in ſich concret und ſo iſt er Idee und in ſeiner ganzen Allgemeinheit die Idee oder das Abſolute. Die Wiſſenſchaft deſſelben iſt weſentlich Syſtem, weil das Wahre als concret nur als ſich in ſich entfaltend und in Einheit zuſammennehmend und haltend d. i. als Totalität iſt, und nur durch Unterſcheidung und Beſtimmung ſeiner Unterſchiede die Nothwendigkeit derſelben und die Freiheit des Ganzen ſein kann. — Ein Philoſophiren ohne Syſtem kann nichts Wiſſenſchaftliches ſein.“

Platon nannte die Wiſſenſchaft vom Begriff der logiſchen Idee Dialektik. Durch die Nebenbedeutungen, welche dieſer Name erhalten hat, eignet er ſich jedoch nicht mehr zu einer Specialbezeichnung. Hingegen würde ſich gegen das Wort Ideologie nichts einwenden laſſen, denn daß die Franzoſen daſſelbe ſeit der Zeit des erſten Napoleoniſchen Kaiſerreichs auf den pſychologiſchen Begriff des Erkennens eingeſchränkt haben, iſt kein ausreichender Grund dagegen.

Erſter Abſchnitt.

Das Princip.

Unter Princip verſtehen wir im gewöhnlichen Leben ein Erſtes überhaupt, von welchem ſich als ihrem allgemeinen Grunde eine Reihe beſonderer Beſtimmungen als Folge ableitet. Wir ſind mit dieſem Ausdruck ſehr freigebig und die Franzoſen nennen, wie Hegel einmal bemerkt, ſogar jede Einſeitigkeit nur zu leicht Princip. In der Philoſophie können wir aber nur die Idee als Princip anerkennen, weil ſie allein das Unbedingte iſt, welches aller Erſcheinung als ihr Prius vorangeht und welches alle Erſcheinung als ihr Posterius überdauert, weil ſie an und für ſich die Einheit des Begriffs und ſeiner Realität iſt. Abſoluter Weiſe iſt Gott ſelbſt die abſolute Idee, welche alle Ideen auf ewige und urſprüngliche Weiſe in ſich enthält, weshalb die Philoniſche Theoſophie ihn den τόπος τῶν ἰδεῶν nannte. Werden die Ideen, abgeſehen von dieſem abſoluten Urſprung, als Totalität für ſich betrachtet, wie ſie in ihrer ideellen Priorität zugleich die reelle Superiorität aller einzelnen Erſcheinungen ausmachen, ſo bilden ſie den *Κόσμος νοητός*. Man muß ſich das Verhältniß der Ideen zur Erſcheinung ſo denken, daß jene als intelligible Mächte an und für ſich im göttlichen Geiſt exiſtiren, während das Daſein ihrer Erſcheinung allen den Bedingungen unterworfen iſt, die von der Endlichkeit der Exiſtenz unabtrennbar ſind. Z. B. die Idee der Pflanze oder die Idee der Familie ſind ewig, in Gott; ſie ſind göttliche Gedanken in abſoluter Vollkommenheit; die einzelne Pflanze aber, in welcher jene Idee erſcheint, iſt allen Zufälligkeiten preisgegeben, die ſich durch Raum und Zeit im Terrain, in der Luft u. ſ. w. für ihre empiriſche Entwicklung erzeugen. So auch die Familie. Längſt bevor ein Mann und ein Weib auf dieſer Erde eine ſolche begründeten, lebte ihre Idee in Gott, denn als Idee iſt ſie ewig, was die Mythik der Religionen dadurch ausdrückt, daß ſie die

Götter ſelber zu Gatten und Vätern macht. Die Ideen ſind in ihrer Idealität die wahrhaft realen Weſen.

Im Begriff des Princips unterſcheidet ſich daher 1) der allgemeine Begriff deſſelben, 2) von dem Unterſchiede, der in ihm ſich durch die Elemente der Idee, Begriff und Realität, ergibt, ein Unterſchied, der ſich 3) durch den Proceß der Idee beſtändig zur Einheit aufhebt.

1. Der allgemeine Begriff des Princips.

Nachdem wir uns, alle Mißverſtändlichkeit zu entfernen, über das Verhältniß der Ideen zu Gott ausgeſprochen haben, dürfen wir es nun wohl wagen, nur von der Idee zu reden, ohne weiter in einen Gedankenkreis einzugehen, der nicht der Logik, ſondern der ſpeculativen Theologie angehört. Die Idee iſt alſo das urſprüngliche Sein; das ſich ſelbſt begründende Weſen; der ſich ſelbſt genügende Zweck; der ſich ſelbſt durchſichtige Begriff. Jede Idee hat ein beſtimmtes Verhältniß zu allen übrigen Ideen, allein jede für ſich iſt in der Welt der Ideen gleich ſelbſtſtändig. Der allgemeine Begriff der Idee als Princip iſt daher a) von Seiten des Seins der ihrer Autogeneſis; b) von Seiten des Weſens der ihrer Autonomie; c) von Seiten des Zweckes der ihrer Autarkie.

a) Von Seiten des Seins iſt die Idee autogenetiſch, denn ſie iſt in Gott ewig. Sie entſteht nicht auf endliche Weiſe und kann niemals vergehen. Sie iſt, was ſie iſt, durch ſich ſelbſt. Die Ideen haben, kraft ihrer Beſtimmtheit, unter ſich einen Zuſammenhang, in welchem ſie auch als Reſultate gegenſeitiger Vermittelung ſich darſtellen, allein dieſe Vermittelung beeinträchtigt die Selbſtſtändigkeit nicht, die einer jeden für ſich zukommt und durch welche ſie Princip zu ſein vermag. Als unmittelbar ſich ſeyend iſt ſie aus nichts Anderm, nur aus ſich, zu begreifen. Sie iſt einfach. Jede erbauet ſich daher auch ihre eigene Welt und verwendet für dieſelbe von der Erſcheinung der übrigen, was ihr für ihren Zweck Paſſendes ſich bietet. Nehmen wir z. B. die Idee einer Kunſt, etwa die Muſik, ſo iſt das Princip derſelben die Schönheit des Tons. Dies Princip iſt in ſich einfach, ſelbſtſtändig, entſpringt aus keiner andern Kunſt, ſchließt ſich in ſeine eigenen Grenzen ein. Tact, Rhythmus, Melodie, Harmonie u. ſ. w. werden Conſequenzen dieſes Princips, das, um zu erſcheinen, alle möglichen Stoffe ergreift, Rohr, Holz, Metall, Katzendärme, Kalbfelle, Pferdehaare u. ſ. w. Innerhalb der Muſik werden dieſe Stoffe durch ſie idealiſirt. Die Fabriken in Rom, welche für die Violinen die Romaniſchen Saiten verfertigen, tödten jedes Frühjahr viele Tauſende von jungen Ziegen, aber dies blutige Geſchäft hat mit den entzückenden Tönen, die ein Paganini, ein Ole Bull aus einem ſolchen Darm hervorlocken, nichts weiter zu thun. Die Muſik kennt nur den Ton. Die endliche Vermittelung ſeiner Entſtehung fällt nicht in ſie als Idee, wie ſie autogenetiſch ſich auf ſich bezieht.

Von Seiten der Urſprünglichkeit des Seins iſt daher die Idee auch das Letzte, auf welches von der Erſcheinung aus zurückgegangen werden muß. Sie iſt das Letzte, weil ſie das Erſte iſt. Dieſe Beſtimmung des Princips iſt vorzüglich von Ariſtoteles hervorgehoben, weil man ſonſt in den leeren Fortgang in's Unendliche verfalle. Bei dem Rückgang muß man, was als das Letzte geſetzt werden kann, richtig verſtehen. Unphiloſophiſche Menſchen werden geneigt ſein, ſofort bis auf Gott ſelber zurückzugehen, weil er die causa causarum, das primum existens, das ὑπερόν, die matrix der Ideen, der ſchöpferiſche Wille iſt. Dies iſt richtig, allein in der Wiſſenſchaft würde man Gott mit einer ſolchen Reduction wenig ehren, denn man würde ſich damit um die Erkenntniß bringen, die in einem beſtimmten Fall auch ein beſtimmtes Princip und damit eine beſondere Idee fordert, deren Göttlichkeit an ſich ja Niemand beſtreitet. Wir gehen z. B. aus allen quantitativen Beſtimmungen auf das Eins als die Urzahl zurück. Das Eins iſt das Princip aller Zahl; es iſt die erſte Zahl; jede andere Zahl entſteht erſt durch das Eins, während das Eins durch ſich ſelber entſteht. Als Princip aber continuirt es ſich in alle andern Zahlen. Jede Veränderung derſelben erzeugt ſich durch Hinzutreten eines neuen Eins oder Wegfall eines ſchon geſetzten Eins. Wie, kann nun Jemand denken, die Zahl ſollte eine Idee, die Zahl ſollte alſo göttlich, ewig, ſie ſollte ein Princip ſein, deſſen ſpontane Entwicklung eine eigenthümliche Welt hervorbringt? Unzweifelhaft und wir ſehen daher, wie der Scharebenſo in der Pythagorik, der Thalmud in der Kabbalah die Zahl als göttlich verehrt hat.

Als unmittelbar das Erſte befindet das Princip ſich im Zuſtande der Involution; als ſich entwickelnd in dem der Evolution. Die Evolution iſt die conſequente Wiedererzeugung der Autogeneſis, denn das Princip bringt in allen ſeinen Geſtalten immer nur ſich ſelbſt wieder hervor. Wir nennen es auch wohl den Anfang, obwohl dies Wort ſpecieller den Uebergang des Princips in ſeine beſtimmte Verwirklichung bezeichnen ſollte. Das Princip wird nicht erſt durch das Anfangen real; als Idee hat ſein Begriff ſchon Realität; nur ſeine Erſcheinung kann einen Anfang nehmen. Iſt derſelbe einmal geſetzt, ſo folgt er ſeiner Nothwendigkeit. Er wirkt ſich mit Conſequenz aus und es heißt darum auch von ihm: ce n'est que le premier pas, qui coûte; oder wie Salluſtius ſagt: incepto tantum opus est, cetera res expediet. Die Kraft der Idee arbeitet unaufhaltſam in der Geſtaltung ihrer erſcheinenden Realiſation weiter; hat ſie als Princip ſich erſt einmal einen Anfang gegeben, ſo werden die Folgen nicht auf ſich warten laſſen und die Menſchen rufen ſich daher auch wohl zu: principiis obsta! Daß, wie man gewöhnlich ſagt, der Anfang ſchwer ſei, iſt nur relativ wahr, inſofern es einem Individuum ſchwer fallen kann, ſich durch ſeine Selbſtthätigkeit an Etwas zu gewöhnen, denn eben ſo gut kann der Anfang von Etwas leicht ſein. Für die Idee als Princip hat der Unterſchied von ſchwer und leicht keinen Sinn; nur für eine endliche Kraft wird er wichtig und für ſie kommt es auf die näheren Umſtände an, ob er das eine oder andere ſei. Jemandem, der eine natürliche Anlage und daher auch Neigung zu einer Kunſt hat, wird ihr Anfang leicht werden, indeſſen er einem Andersgearteten ſchwer fallen muß. Die Menſchen an ſich und die Situation, welche ſie bedingt, ſind in's Unendliche hin verſchieden und ſo ſind ſie es auch im Anfangen von Etwas. Wir ſagen Princip aber auch für Grund oder Urſache überhaupt, wie z. B. daß der Mond das Princip der Fluthbewegung oder daß Eiferſucht das Princip eines Mordes geweſen, den Jemand begangen. Dies iſt die weiteſte Ausdehnung des Ausdrucks.

b) Von Seiten des Weſens iſt das Princip *autonomiſch*, weil die Idee ihr eigener Begriff iſt, der durch keinen andern geworfen werden kann. *Die Idee folgt ihrem eigenen Geſetz.* Wie ſie als *autogenetiſche* nicht aus etwas ihr *Heterogenem*, ſondern nur aus ſich ſelbſt hervorgehen kann, ſo auch kann ſie als autonomiſch nicht *heteronomiſch*, ſondern nur durch das Geſetz ihres eigenen Weſens beſtimmt werden. Ihr Begriff iſt ihr Geſetz. Als ihre Nothwendigkeit ſich ſelbſt begründend macht ſie ſich zum *conſtitutiven* Princip, das nach Außen hin für die untergeordneteren Beziehungen, welche die Evolution übergeht, zum *regulativen Kanon* wird. Die Muſik z. B. hat Geſetze, die eben nur aus ihr entſpringen, denn Länge oder Kürze, Tiefe oder Höhe, Einſtimmigkeit oder Widerſtreit des Tones, gehört eben nur ihr an. Der Ton entwickelt ſein Weſen nach dieſen verſchiedenen Seiten hin und conſtituirt dadurch die Geſetze für die muſikaliſche Kunſt. Nach dieſen Geſetzen regulirt nun die Kunſt die Behandlung beſonderer Aufgaben, z. B. für die Compoſition der Couplets eines Vaudeville.

Das Princip bringt ſich als Geſetz in den Erſcheinungen der Idee mit Nothwendigkeit hervor. Aus der Conſequenz deſſelben erklären ſich die *Anomalien*, von denen früher in der Metaphyſik bei dem Begriff des Geſetzes gehandelt worden. Das Princip iſt thätig, ſich zu verwirklichen. Es conſtituirt ſich, aber, als Erſcheinung durch andere Erſcheinungen bedingt, regulirt es ſich auf eigenthümliche Weiſe. Indem es nun den Begriff der Idee innerhalb dieſer Beſchränkungen conſequent durchbildet, kann es Erſcheinungen erzeugen, welche dem Begriff der Idee widerſprechen. Z. B. die Familie iſt wohl die Grundlage, von welcher der Staat als Erſcheinung anfängt, nicht aber die Idee des Staats. Der Staat kann als Patriarchie, als Naturſtaat, wohl anfangen, aber er kann ſich nicht in dieſer Form vollenden. Er wird zwar auch auf ſeiner höchſten Spitze die Familie in ihrer ſittlichen Würde eben ſo, wie in ſeinem elementaren Zuſtande, erhalten müſſen, denn ſobald es zur Corruption der Familie kommt, zum Vermeiden der Ehe, zum Erzeugen ſogenannter natürlicher Kinder, zur Gleichgültigkeit gegen den Ehebruch u. ſ. w., geht auch der Staat ſeinem Untergange entgegen, allein die Familie kann nicht das conſtitutive, nur noch das regulative Princip des Staates ſein, weil ihr Weſen die Pietät iſt, der Staat aber des Geſetzes als des Ausdrucks des allgemeinen Willens bedarf. Sobald daher aus Familien ſich ſchon Gemeinden gebildet haben, ſollte das patriarchaliſche Princip der Familie, während es für dieſe freilich fortdauert, für den Staat ſich aufheben. Wird es dennoch als politiſches Princip feſtgehalten, ſo müſſen ſich Widerſprüche erzeugen, einerſeits nämlich mit der Idee des Staats, andererſeits mit der Idee der Familie. Mit der Idee des Staats, denn Gemeinden können nicht mehr wie Familien regiert werden. Es entſteht alſo eine Fiction, wenn die Regierenden noch als Eltern, die Regierten als Kinder behandelt werden. Mit der Idee der Familie, denn um die Familie als ausſchließliches Princip zu erhalten, muß die Gewalt des Familienvaters zu einer Höhe geſteigert werden, welche die Seinigen ihm gegenüber zu Sclaven herabſetzt. Und wie wirkliche Staatsverhältniſſe dadurch, daß ſie in der Form von Familienbeziehungen behandelt werden, in Widerſpruch gerathen müſſen, ſo müſſen auch die Familienverhältniſſe dadurch, daß ſie zugleich als politiſche gelten, dem Weſen der Familie, der Pietät, ſich entfremden. In China ſehen wir die Folgen der Conſequenz des Familienthums als des vermeintlich abſoluten Staatsprincips in ihrer ganzen Einſeitigkeit vor uns. Aus ſolchen eigenthümlichen Verhältniſſen der Idee erklärt ſich auch die Erſcheinung, daß das, was in Anſehung des regulativen Princips als Inconſequenz auftritt, von Seiten des conſtitutiven Princips vielmehr die wahrhafte Conſequenz ſein kann. Das eigentliche Weſen bricht ſich in der Form des Abweichens vom Princip Bahn; allein nicht von dem wirklichen Princip, ſondern nur von der Beſchränkung, die es innerhalb des regulativen erleidet. Das Weſen iſt ſelber das Princip. In der Geſchichte der Wiſſenſchaften kommt es glücklicherweiſe nicht zu ſelten vor, daß in ihrer Bearbeitung unbewußte Inconſequenzen uns überraſchen, die zwar nicht mit dem beſchränkten Princip, wie es empiriſch gefaßt und als leitende Regel an die Spitze geſtellt iſt, übereinſtimmen, wohl aber ganz folgerichtig die höhere Conſequenz enthalten, zu welcher die Wiſſenſchaft kraft des in ihr waltenden Geſetzes fortſchreiten muß.

c) Durch ihre Autogeneſis und Autonomie iſt die Idee in Anſehung ihres Zwecks autarkiſch, denn ſie iſt in ihrem Sein und Weſen ſich ſelbſt Zweck. Sie bedarf für ſich keines Andern und genügt ſich ſelbſt in ihrer Thätigkeit. Wie ſie von ſich ausgeht, ſo kehrt ſie auch in ſich zurück und zwar nicht etwa erſt, als an einem äußerlichen Ende ihrer Exiſtenz angelangt, ſondern von jedem Punct ihrer Manifeſtation. Man nennt die Autarkie auch wohl die Feſtigkeit oder Sicherheit eines Princips, allein ein Princip iſt kein Princip, wenn es nicht feſt und ſicher iſt, und es iſt dies nicht, wenn es nicht Idee iſt, denn nur die Idee iſt feſt und ihrer ſicher, weil ſie das Unbedingte iſt. Es fehlt nun keineswegs an vornehmen Beſchreibungen der Idee, welche ſie gerade in Betreff ihrer Autarkie verherrlichen, wohl aber oft an einer geſunden Einſicht in dieſen Begriff. Man ſucht ihn nämlich oft nur in transſcendenten Formen auf, während er ſich in der Exiſtenz jeder Idee ergibt. Die Idee des Kryſtalls z. B. manifeſtirt ſich als das Princip der Geſtaltung jedes Kryſtalls, denn dieſe wird nur durch ſich ſelbſt nach ihrem eigenen Geſetz und als ihr eigener Zweck hervorgebracht. Der Kryſtall will nichts Anderes, als ſich ſelbſt. Eben ſo die Pflanze, das Thier, der Stern u. ſ. w. Die Vermittelung, welche ſich eine Idee für die Realiſation ihrer Exiſtenz vorausſetzen kann, gehört zu ihrem eigenen Begriffe. Für die einzelne Erſcheinung der Idee kann, wie wir ſchon auf andern Puncten geſehen haben, die von ihrem Begriff geforderte Vorausſetzung thatſächlich fehlen und damit ihre Exiſtenz bedrohet, verkümmert, vernichtet werden. Dies iſt kein Einwand gegen die Autarkie der Idee, denn ſie hört deswegen nicht auf, ſich in ihrem Daſein nur zu ihren eigenen Beſtimmungen zu verhalten. Das lebendige Individuum lebt, weil es ſeiner Idee nach Leben iſt. Es lebt nicht, weil es Nahrungsmittel zu ſich nimmt, ſondern, weil es lebt, nimmt es Nahrung zu ſich. Dieſe kann ihm fehlen, nämlich gerade an dieſem Orte, gerade zu dieſer Zeit; dies iſt ein Zufall; aber an und für ſich hält die Natur dieſe Nahrung in Bereitſchaft. Eine Meile von dem Punct, wo ein Thier verhungert, würde es ſich auf das Schönſte ſatt freſſen können. Von dem Geiſte drücken wir in vielfachen Wendungen die Autarkie aus, indem wir ſagen, daß er ganz in ſeine Thätigkeit aufgehe, ſich in ihr völlig befriedige, nur in ihr glücklich ſei, ſich in nichts Anderem genügen könne u. ſ. w. Er iſt nur, was er thut. Die Idee, die einen Künſtler, einen wiſſenſchaftlichen Reiſenden, einen Miſſionär, einen Feldherrn u. ſ. f. beſeelt, beſeligt ſie auch und läßt ſie Entbehrungen, Noth, Sorge, Mühe aller Art mit Freudigkeit erdulden.

2. Der Unterſchied im Begriff des Princips.

Die abſolute Idee unterſcheidet ſich in die Ideen, deren jede, wie ſie ſelber, Princip iſt. So viel Ideen alſo, ſo viele Principien. Allein von dieſem Unterſchied iſt derjenige zu unterſcheiden, der im Begriff der Idee überhaupt liegt. Sie iſt, ihre abſtracte Definition zu wiederholen, die Einheit des Begriffs und ſeiner Realität. Hierin liegt die Möglichkeit, daß jedes dieſer Momente, der Begriff, die Realität, die Einheit beider, als Beſtimmung feſtgehalten werden kann. Hierdurch entſtehen diejenigen Unterſchiede des Princips, die wir als Idealismus, Realismus und Idealrealismus bezeichnen. Dieſe Ausdrücke werden ſeit der Kantiſchen Philoſophie in vielfacher Weiſe, weit über den engern Kreis der Wiſſenſchaft hinaus, angewendet und es kann den Anſchein haben, als ob in ihrem Gebrauch oft die größte Willkür herrſche, ſo daß, was der eine Idealismus, der andere Realismus nenne und umgekehrt. Unſere Deutſche Pädagogik liefert hierzu die merkwürdigſten Beiſpiele. Der Grund dieſes Scheines liegt darin, daß die Idee an und für ſich ſowohl Idealismus als Realismus iſt, folglich die Iſolirung oder Entgegenſetzung beider Beſtimmungen nur eine relative ſein kann, die ſich zur Einheit aufheben muß. Wenn Hegel mit beſonderm Nachdruck hervorhebt, daß alle wahre Philoſophie Idealismus ſein müſſe, ſo will er damit keineswegs den Realismus von der Idee ausſchließen, was ja ſeiner eigenen Definition derſelben widerſprechen würde, ſondern er will damit nur ſagen, daß ſie die Realität als eine durch den Begriff geſetzte, nicht aber als eine in ihrer Unmittelbarkeit abſolute anerkennt, wie es der Atomismus und Materialismus thut. Wird der Begriff von der Realität getrennt, ſo ergiebt ſich ein eben ſo abſtracter Realiſmus, als Idealiſmus.

a) Das Princip alles *Realiſmus* iſt der Begriff des *Seins*, das principium essendi oder auch das *Materialprincip*. Das Erſte, ohne welches ein Zweites nicht ſein kann, iſt das Sein. Es iſt die abſolute Poſition. Dieſer Gedanke iſt wahr. In ihm liegt die Berechtigung des Realiſmus. Allein es kommt auf die weitere Beſtimmung des Seins an. Das Denken und Wollen iſt auch Sein. Wird es — in der abſoluten Perſönlichkeit eines denkenden und wollenden Gottes — als das primitive Sein genommen, ſo iſt dies Idealiſmus oder Idealrealiſmus. Wird aber das erſte Sein als das natürliche, ſinnliche, materielle genommen, ſo entſteht der eigentliche Realiſmus. Wird er als die Einheit einer abſoluten phyſiſchen Subſtanz geſetzt, von welcher alle Erſcheinungen nur Modificationen ausmachen, ſo wird er zum *Hylozoiſmus* oder *Materialiſmus*. Weil eine ſolche Abſtraction aber ſehr bald ihr Ungenügen erweiſ't, ſo geht die *Einheit* der Materie in die *Vielheit* materieller Subſtanzen von abſoluter Kleinheit über. Es werden Atome, Homoiomerien, reale Weſen geſetzt. Der Materialiſmus wird *Atomiſmus*, ſei es ein gröberer, ſei es ein feinerer. Die Atome ſind undenkende und unwollende Weſen, denn ſie ſind, obwohl in ſubtilſter Form, Materie. Da ſie mithin ſich nicht ſelbſt beſtimmen, ſo können ſie nur beſtimmt werden. Sie haben keine andere Einheit, als die Schwere. Der Atomiſmus endigt im *Mechaniſmus*. Dieſer Fortgang vom Materialiſmus durch den Atomiſmus zum Mechaniſmus iſt die nothwendige Conſequenz alles abſtracten Realiſmus.

b) Das Princip alles *Idealiſmus* iſt der Begriff des *Begriffes* ſelbſt. Als dem Sein entgegengeſetzt wird es zum *Formalprincip*, welches den Stoff ſich unterwirft, indem es ihn geſtaltet. Der Stoff erſcheint als das Voraus der Form, die in ihm ſich realiſirt. Weil ſie denſelben im Verhältniß zu ſich als Mittel verwendet, ſo wird der Idealiſmus der Form *teleologiſch*. Der Zweck aber führt den Idealiſmus zum Begriff des denkenden *Subjectes*, welches den Zweck will und zunächſt ſich als Zweck denkt und will, zur *Monade*. Eine kann daher ſagen, daß der Fortgang von dem Formalprincip durch die Teleologie zur Monadologie die nothwendige Conſequenz alles abſtracten Idealismus ſei. Inſofern die Form ſich in der Geſtaltung des Stoffs auch als **Kraft** bethätigen muß, er das paſſive Subſtrat, ſie die active Cauſalität ſeiner beſtimmten Begrenzung ausmacht, kann der Idealismus auch als **Dynamismus** gefaßt werden.

Unter dem Formalprincip wird jedoch auch das principium cognoscendi verſtanden, welches ſich bei näherem Betracht in das principium identitatis sive contradictionis verwandelt, das mit ſeinen Conſequenzen vom Princip des ausgeſchloſſenen Dritten und des zureichenden Grundes die in der Metaphyſik betrachtete Gruppe der ſogenannten Denkgeſetze oder Erkenntnißprincipien bildet. **Axiom** iſt nur ein anderes Wort für die nämliche Beſtimmung eines Erſten, denn es ſoll einen durch ſich ſelbſt verſtändlichen Begriff enthalten, der eben deshalb als **oberſter Grundſatz** oder als **leitende Maxime** an die Spitze einer Wiſſenſchaft geſtellt werden könne. Mit dieſer ſogenannten Selbſtverſtändlichkeit wird der größte Selbſtbetrug getrieben, denn nicht ſelten werden die Axiomata mit ſubjectiver Willkür eben nur **behauptet**, um doch anfangen zu können, um doch einen feſten Punct, einen point de départ, zu haben. Jede Wiſſenſchaft ſoll nur Ein Axiom haben können und die Mathematiker lehnen daher ab, daß Eukleides an den Anfang ſeiner Geometrie Axiome geſtellt habe. Es ſeien nur κοιναὶ ἔννοιαι geweſen, in denen er die Hauptpuncte der analytiſchen Behandlung zuſammengefaßt habe, die in ſeiner ſynthetiſchen Darſtellung der Geometrie zur Anwendung gekommen ſeien. (S. A. **Mayr**: Untersuchungen über die wissenschaftliche Methode mit besonderer Anwendung auf die Mathematik, Würzburg, 1845, S. 144 ff.) Allein dieſe Unterſcheidung iſt nur eine philologiſche Beruhigung, denn die „gemeinſamen Gedanken," wie Eukleides ſagt, ſind eben von Allen zugeſtandene Wahrheiten, ſind Axiome. Was man im Sinn hat, wenn man fordert, daß an die Spitze einer Wiſſenſchaft nur Ein Axiom treten dürfe, heißt nichts Anderes, als die Definition der Idee verlangen, welche den Inhalt einer Wiſſenſchaft ausmacht, denn die Idee iſt das wahrhafte Princip derſelben. Ob eine ſolche Definition bei Allen für eine ſelbſtverſtändliche Wahrheit gelten werde, wird gar nicht im Voraus gewußt werden können, da nicht alle Wiſſenſchaften einen ſo einfachen Gegenſtand, als die Mathematik, haben, für welche es überflüſſig zu beweiſen ſcheint, daß Gleiches zu Gleichem addirt oder ſubtrahirt Gleiches ergibt, daß das Ganze größer iſt als der Theil u. ſ. w. Es iſt eben nur eine Gewöhnung, daß man dieſe Sätze für ausgemachte, ſelbſtverſtändliche Wahrheiten hält, denn es iſt ſchlechterdings nicht abzuſehen, warum ſie von der allgemeinen Natur des Erkennens eine Ausnahme machen und des Beweiſes ihrer Nothwendigkeit unbedürftig ſein ſollten. Auf andern Gebieten hält es ſchwerer, die unanfechtbaren Wahrheiten durchzubringen. Der Carteſianiſche Satz: Ich denke, alſo bin ich; iſt in der That ein ſo vortreffliches Axiom, als irgend ſonſt eines, erſparte Descartes aber gar nicht, Gaſſendi gegenüber, die Nothwendigkeit ſeiner Begründung. Das Wort Evidenz, deſſen man ſich für die Axiome zu bedienen pflegt, iſt auch eines von den Schlagwörtern, die man gern hervorzieht, wenn man imponiren und eine Unterſuchung abwehren will. Axiome ſollen durch ſich evident ſein und daher durch ihre Anwendung Evidenz bewirken. Auf eine Prüfung der Axiome könne man ſich nicht einlaſſen, weil ſie nicht bewieſen werden könnten und eben durch ihre Jedermann unmittelbar einleuchtende Wahrheit zur Kraft anderer Beweiſe würden.

c) Der abſtracte Realismus iſt ſo einſeitig, als der abſtracte Idealismus. Die Wahrheit beider iſt die Idee als das Idealrealprincip, welches den Begriff der Idee als Realität ſetzt. Die Streitigkeiten darüber, ob und wenn man Realidealismus oder Idealrealismus ſagen müſſe, ſind gegen die Hauptſache ohne Bedeutung, daß nämlich das abſolute Princip als die Einheit des Realismus und Idealismus gedacht werden müſſe. Der Realismus wird nicht zum Idealismus, der Idealismus wird nicht zum Realismus, ſondern die Idee iſt als Begriff zugleich Realität. Dieſe Einheit läßt ſich nun in den verſchiedenſten Wendungen ausdrücken, die im Weſentlichen auf die früher angegebenen Definitionen der Idee zurückkommen müſſen. Das Reale kommt nicht zum Idealen, das Ideale nicht zum Realen erſt äußerlich hinzu, ſondern das eine Moment iſt ſo urſprünglich als das andere. Die Form iſt dem Stoff und der Stoff der Form eingeboren, ſo daß es nur unſere Abſtraction iſt, welche das Reale und Ideale, das Materiale vom Formalen trennt. Von den Beſtimmungen der logiſchen Idee iſt dieſe Einheit unbedingt einleuchtend, denn in ihnen iſt der reine Begriff ſich ſelbſt der Inhalt. Der Natur und dem Geiſt gegenüber erſcheint aber die logiſche Idee als die abſolute Form, für welche ſie den Stoff darbieten, mit dem ſie ſich erfüllt. Im Verhältniß zur logiſchen Idee machen ſie den Realismus ihres Idealismus aus. Allein dieſe Beziehung iſt eine nur unſerer Betrachtung angehörige Abſtraction. Würden wir ſie nach ihrer ganzen Strenge feſthalten wollen, ſo würden die traurigſten Irrthümer entſtehen, denn Natur und Geiſt würden damit ihre Selbſtſtändigkeit verlieren; ſie würden nur Wiederholungen der logiſchen Idee werden, in denen das Logiſche das Weſen, das Natürliche und Geiſtige lediglich eine äußerliche Einkleidung deſſelben wäre. Statt alſo ſelber Ideen zu ſein, würden ſie nur eine Form ausmachen, in welcher, in der That ſehr überflüſſig, der logiſche Inhalt ſich noch einmal producirte. Vielmehr heben ſich die logiſchen Beſtimmungen in der Natur und im Geiſt auf. Sie werden zu einem ideellen Moment ihrer Realität, die außer der logiſchen Beſtimmtheit noch eine ihr eigenthümliche Form beſitzt, die von ihr als ihr Idealismus untrennbar iſt. Es iſt nicht zu leugnen, daß die Hegelſche Philoſophie oft in jener Weiſe aufgefaßt wird, als ob Natur und Geiſt für ſie nur Darſtellungen der logiſchen Idee in einem andern Elemente wären; ja es iſt dies die eigentlich herrſchende Anſicht dieſer Philoſophie, von welcher man ſich dann nicht wundern darf, ſie eifrig bekämpft zu ſehen. Aber ſie iſt falſch, denn die Natur wie der Geiſt ſind ſelbſtſtändig gegen die logiſche Idee gerade, weil ſie dieſelbe, allein als aufgehobenes Moment, in ſich einſchließen. In der Natur kann die Materie als der Factor ihres Realismus gelten, die Kraft und Form als der ihres Idealismus. In der mechaniſchen, phyſikaliſchen und organiſchen Natur läßt ſie dieſe Unterſchiede ſelber bis zu relativ ſelbſtſtändigen Geſtalten auseinander treten, allein in jeder behauptet ſie die Einheit des Realismus und Idealismus. In der mechaniſchen Natur kann man die pure Materie, den raumerfüllenden Stoff, ihren Realismus nennen, der aber ſogleich die Schwere als ſeinen Idealismus an ſich hat, denn die Schwere iſt eine ideelle actio in distans, die alle Körper durch das ganze Univerſum hin mit einander verbindet. Die Kreisform der Bewegung, welche ſich dadurch erzeugt, iſt eine eigenthümliche, die an ſich vernünftig, logiſch iſt, aber doch aus der bloßen Logik nun und nimmermehr begriffen werden kann, weil in der ganzen Logik weder von Raum und Zeit, noch von Materie und Schwere die Rede iſt. So iſt es in der dynamiſchen, ſo in der organiſchen Natur. Die Magneticität z. B. iſt eine Kraft, die ſich als Einheit zur Entgegenſetzung in ſich beſtimmt. Dieſe logiſchen Beſtimmungen der Einheit und Entgegenſetzung, ohne welche ſie nicht begriffen werden kann, reichen aber für ſie nicht aus, ſondern die Kraft als magnetiſche kann nur aus ſich ſelbſt erkannt werden. Ihr Idealismus iſt ihre Lineartendenz zur Abſchließung der körperlichen Geſtalt. Daß dieſes Stück Materie ſich in ſeiner Unbeweglichkeit polariſch richtet, iſt in ſeiner Realität ſeine Idealität, die aber von ihm gar nicht getrennt werden kann. In der Logik kommt von Nord- und Südpol nichts vor. Die bloße Materie und ihre Schwere genügen auch nicht für die Magneticität. Sie iſt eine eigenthümliche Kraft, welche Materie und Schwere in ſich aufhebt. Bei der organiſchen Natur ſcheint es oft, als ob der Realismus und Idealismus auseinandergingen, weil in ihr die Form das productive Element ausmacht, allein auch bei ihr iſt dieſes Zerfallen in Stoff und Form nur ein Schein, der in uns fällt, während in ihr ſelber beides, um mit Plato zu reden, ewig zuſammengewachſen iſt. Wir müſſen z. B. in der Mineralogie das kryſtallographiſche Moment von dem chemiſchen unterſcheiden und müſſen jenem die Formſeite zuſchreiben, die als Idealismus gegen den Realismus der chemiſchen Subſtanz erſcheint. In der Wirklichkeit der Natur aber iſt dieſe Unterſcheidung gar nicht vorhanden, ſondern in ihr iſt dieſer ſpecifiſche Stoff nur in dieſer beſtimmten Form möglich. Hornblende z. B. beſteht aus Kieſelerde mit Talkerde, Kalk, Thonerde, Eiſenoxydul, Spuren von Flußſpathſäure. Dieſe Subſtanzen ſind Hornblende aber nur in klinorhombiſcher Säulenform, ſchwarz, grün, grau, weiß, glasglänzend, halbdurchſichtig bis undurchſichtig und ſich als gemeine Hornblende, oder als baſaltiſche, euchoniſche, diaſtatiſche, choniſche, anthophyllitiſche u. ſ. w. in vielen Varietäten darſtellend. In der Botanik betrachten wir die Metamorphoſe des Blattes als das Formalprincip, die verſchiedenen Geſtalten der Pflanze zu erklären. Ihrem Idealismus erſcheint der chemiſche Stoff der Pflanze als untergeordnet, allein in der Wirklichkeit der Natur iſt der Realismus der Materie mit dem Idealismus der Form ein und derſelbe Act. Die Zelle, welche Kohlenſtoff, Sauerſtoff u. ſ. w. enthält, exiſtirt nur in der Form, welche durch die Idee der Pflanze beſtimmt iſt. In jeder Pflanzengattung hat das Blatt wieder eine eigenthümliche Form und Farbe. Ohne in dieſer Form zu exiſtiren, wäre dieſer Kohlenſtoff, Sauerſtoff u. ſ. f. nicht Pflanze. Die Metamorphoſe des Blattes iſt daher nur Eine Seite des ganzen Proceſſes, der ohne die Anatomie und Phyſiologie der Pflanze unbegreiflich bleibt. — Noch ſchwieriger wird der Begriff der Idee als der Einheit des Realismus und Idealismus auf dem Gebiet des Geiſtes, weil derſelbe ſich nicht nur der geſammten Natur als ſeines Organs bedient, ſondern weil er auch ſeine eigenen Productionen wieder zum Mittel für ſein Produciren macht. Daher wird es erklärlich, denſelben Gegenſtand bald als realiſtiſch, bald als idealiſtiſch betont zu finden, ohne daß damit ein Widerſpruch geſetzt würde, denn an und für ſich iſt auch für den Geiſt Idealismus ohne Realismus unmöglich. Der wahre Spiritualismus enthält den Materialismus in ſich. Man wolle nur die Idee nicht da ſuchen, wo ſie nicht iſt und ſich unter ihr nicht transcendentale Empyreen vorſtellen. Die Idee iſt allerdings, wie man gern ſagt, erhaben, weil ſie das Unbedingte iſt, allein es wäre ſehr ſchlimm, wenn dieſe Erhabenheit ſie hindern müßte, ſich zu verwirklichen und das Bedingte zu beherrſchen. Wir werden im Geiſt alle Verhältniſſe, in denen er durch die Natur bedingt wird, reale nennen, im Gegenſatz zu ſolchen, in denen er unmittelbar ſich auf ſich ſelbſt bezieht. Den Ackerbauer z. B. werden wir einen realen, den Prieſter einen idealen Stand nennen. Ferner werden wir alles Subjective als ſolches ideal, alles Objective hingegen real nennen. Eigenthum z. B. iſt ein Product des freien Willens, der ein ſinnlich erſcheinendes Object zum ſeinigen macht. Dies Subject iſt eine Realität, der gegenüber der Wille als Idealität exiſtirt. Der Wille zeigt nun ſeine Idealität für dieſen Fall darin, daß er dies Reale in ſeine Selbſtbeſtimmung aufnimmt. Er wird alſo im Realen gegenwärtig. Dies Feld, dieſer Berg, dieſer Teich, dieſer Wald, dieſe Thiere gehören dieſem Menſchen. In dieſer Realität hat ſein Wille Wirklichkeit. Realität und Idealität ſind alſo Eines. Nun kann geſtritten werden, wie wir es oft genug finden, was die Realität des Eigenthums ſei, ob die Sache, welche beſeſſen wird, oder der Wille, welcher ſie beſitzt, denn jene Felder und Wälder u. ſ. f. ſind an ſich vollkommen gleichgültig gegen den Willen, der ſie zu ſeinem Accidens macht und dieſer Wille iſt in ſeiner Freiheit auch von jener Realität durchaus unabhängig, denn er kann ſie gegen eine andere vertauſchen oder ſie verſchenken oder ſie als herrenlos derelinquiren. Er beweiſ't hierin den Idealismus ſeiner Freiheit, allein er beweiſ't ihn doch nur in Verhältniß zu dieſem Realen. Eigenthumlos zu werden, muß er ſein Eigenthum aufgeben. Ohne den ſubjectiven Willen, der ſie als das Seinige ergreift, haben dieſe Felder und Wälder, Berge und Seen u. ſ. f. gar nicht die Bedeutung, Eigenthum zu ſein, aber ohne in einem von ihm an ſich unterſchiedenen Object zu erſcheinen, hat auch der Wille nicht die Bedeutung, Eigenthum zu haben. Realismus und Idealismus ſind in der Idee des Eigenthums durchaus Eines. Der Wille iſt das Unbedingte und inſofern das wahrhaft Reale im Eigenthum, allein ohne eine ihm äußerliche Sache, ohne eine Realität, die er in ſich ideell ſetzt, kann er ſeine Idealität in dieſem Falle eben nicht realiſiren. — Wir enthalten uns, weitläufiger in ſolche Betrachtungen uns zu verlieren, obwohl ſie, wenn man auf die graſſirende Begriffsmengerei blickt, keineswegs überflüſſig ſind. Je höher hinauf in das Reich des Geiſtes, um ſo mannigfaltiger wird die Anwendung der Ausdrücke Realismus und Idealismus, weil mit dem wachſenden Idealismus auch die Breite ſeines Realismus wächſ't. Im beſtimmten Falle wird die Bezeichnung ſich durch die Eigenthümlichkeit der Verhältniſſe motiviren müſſen. Mit welch' andern Worten, als realiſtiſch und idealiſtiſch, vermöchten wir wohl gewiſſe Eigenheiten auszudrücken?

Wir werden z. B. von dem Sokrates, wie Xenophon uns ſein Bild aufbewahrt hat, einen realiſtiſchen Eindruck behalten, weil er darin als ein auf das Praktiſche im Sinn der Nützlichkeit gerichteter Mann erſcheint, während der Platoniſche Sokrates, obwohl auch er das Nützliche in ſeiner Sphäre anerkennt, mit ſeiner Tendenz zum Himmel der Ideen als ein idealiſcher Weiſe ſich darſtellt. — Oder Rubens mit ſeiner Nordiſchen Energie, mit ſeinen Flandriſchen wohlgenährten Leibern, wird uns realiſtiſch dünken, auch wenn er die heiligſten Scenen malt, Raphael mit ſeiner Helleniſchen Grazie idealiſtiſch, auch wenn er die ſinnlichſten Scenen ſchildert, wie in ſeinem Cyklus von Eros und Pſyche. Der Idealismus fehlt natürlich Rubens ſo wenig, als der Realismus dem Raphael, aber bei jenem bleibt auch in überſinnlichen Gegenſtänden eine gewiſſe genrebildliche Derbheit, indeſſen bei dieſem auch das Sinnlichſte und Genrebildliche von einer gewiſſen ätheriſchen Verklärung durchwaltet wird. Die Idee der Kunſt an und für ſich fordert die Einheit des Realismus und Idealismus. Nicht weniger die Philoſophie. In der geſchichtlichen Verwirklichung der Idee werden die Elemente derſelben zu Einſeitigkeiten ausſchwanken und ganze Perioden der Geſchichte werden bald den Idealismus, bald den Realismus zu ihrem Loſungsworte machen, je nachdem die Idee, um ſich ihre Realität ihrem Begriff gemäß zu erhalten, mit dem Idealismus gegen ein Extrem des Realismus oder mit dem Realismus gegen ein Extrem des Idealismus zu reagiren hat. So iſt unſere Epoche ſeit der Februarrevolution ganz in den Realismus verloren, der ſchon zu ſeinem Extrem gekommen iſt. Realismus im Leben, d. h. jetzt die Kunſt, viel Geld zu erwerben und es angenehm für die ſinnliche Behaglichkeit zu verwenden; Realismus in der Kunſt, d. h. ſinnliche Motive, Connivenz gegen Parteiintereſſen; Realismus in der Philoſophie d. h. Atomiſtik und Stoffwechſel in der Naturwiſſenſchaft und Naturalismus, Egoismus, Oekonomismus in der Geiſtwiſſenſchaft; Realismus in der Religion d. h. Buchſtabenglaube, Gedächtnißkram, Ceremoniendienſt, Aberglaube an eine magiſche Kraft des geiſtlichen Amts, Werkheiligkeit. Ueberall iſt der Realismus zum craſſen Materialismus geworden.

3. Der Proceß innerhalb des Princips.

Die Idee iſt in ſich ſelbſt thätig. Man hat dieſe Thätigkeit Proceß genannt. Wir haben dieſen Namen beibehalten, allein wir haben ſchon angedeutet, daß er nicht nur im Sinn eines Geſchehens, eines empiriſchen Verlaufs genommen werden muß, wie man gethan hat, wenn man Hegels Dialektik nur raumzeitlich verſtand, ſondern daß man unter Proceß die in dem Weſen der Idee ſelbſt wurzelnde, abſolute Thätigkeit zu verſtehen hat. Die richtige Auffaſſung dieſes Begriffs muß bei ſeiner vorerſt nur logiſchen Beſtimmung zweierlei abhalten, einmal die Einmiſchung der Idee Gottes und zweitens die Einmiſchung beſonderer Ideen. Zweifelsohne werden die Grundzüge der logiſchen Idee ſich auch in allen übrigen Ideen wiederfinden. Weil ſie aber noch mehr, als nur das Logiſche enthalten, ſo wird dies ſelber leicht getrübt, wenn andere Ideen anders herangezogen werden, als um ein Beiſpiel zu geben. Jede Idee *individualiſirt* den Proceß, der allen gemeinſam iſt, nach ihrem beſondern Inhalt. Gott, als die abſolute Idee ſchlechthin, iſt ohne alle Vorausſetzung, während die relativen Ideen, um ſie kürzlich ſo zu nennen, ſich gegenſeitig zur Vorausſetzung machen. Niemand wird zweifeln, daß die organiſche Natur ſich die unorganiſche, daß der Staat ſich die Familie, daß die Kunſt ſich die Natur, daß die Philoſophie ſich die Religion vorausſetzt.

Die Idee iſt als Princip überhaupt autogenetiſch, autonomiſch, autarkiſch, d. h. ſie iſt, was ſie iſt, durch ſich ſelbſt; ſie folgt ihrem eigenen Geſetz; ſie genügt ſich ſelbſt als eigener Zweck. Im Unterſchiede von ſich ſelbſt wird ſie zur Realität oder Idealität, während ſie an und für ſich die Einheit der Idealität und Realität iſt. In ihrem Proceß iſt ſie a, die in allen ihren Acten *identiſche*; b, die in ihrer Identität ſich ihr ſelber *entgegenſetzende*; c, die ihre Entgegenſetzung zur *harmoniſchen* Einheit dadurch auflöſende, daß ſie, indem ſie ihren Unterſchieden als Urſache *immanent* iſt, zugleich als Zweck, Begriff oder Subject ihnen *transſcendent* iſt.

Werden dieſe Beſtimmungen ihrer Wahrheit nach gedacht, ſo muß dies in ihrer Syntheſis als Totalität geſchehen; werden ſie dagegen als für ſich ſelbſtſtändige Principe iſolirt und fixirt, ſo entſtehen unvermeidlich Verfälſchungen der Idee, die zu eben ſo viel falſchen Syſtem führen: das Princip der abſtracten Identität, Dualität, Immanenz und Transſcendenz. Da die hier einſchlagenden Begriffe der Identität, des Unterſchiedes, des Gegenſatzes, des Widerſpruchs, der Auflöſung deſſelben, des Grundes, der Urſache und des Zweckes bereits in der Metaphyſik abgehandelt ſind, ſo iſt es überflüſſig, ſie als ſolche hier noch einmal zu wiederholen und die Auseinanderſetzung kann ſich auf die Abwehr des Mißverſtandes derſelben innerhalb des Begriffs der Idee als Princip beſchränken.

a) Jede Idee iſt Einheit in ſich und daher in allen ihren Beſtimmungen identiſch. Wie ſie ſich auch im Beſondern und Einzelnen geſtalte, ſo muß doch jeder ihrer Acte ihr allgemeines Weſen zum Inhalt haben. Jede Beſtimmung der logiſchen Idee muß ein ſchlechthin allgemeiner und nothwendiger Begriff in der ideellen Form des reinen Denkens ſein. Hierin muß der erſte ihrer Begriffe, der des abſtracten Seins, mit dem letzten, dem Begriff des Syſtems, übereinſtimmen. Jede Beſtimmung der Idee der Natur muß eine in Raum und Zeit äußerliche ſein, von der allgemeinen Materie an bis zum vollendetſten lebendigen Organismus hin. Jede Beſtimmung der Idee des Geiſtes endlich muß die Nothwendigkeit der Freiheit zum Inhalt haben; in ihr muß das Selbſtbewußtſein des einzelnen Geiſtes mit dem des abſoluten Geiſtes identiſch ſein. So muß alles Wahre wahr, alles Schöne ſchön, alles Gute gut ſein u. ſ. w.

Wird aber die Identität der Idee abſtract genommen, wird alſo von dem Unterſchiede derſelben abgeſehen, ſo verwandelt ſich die Identität in Indifferenz, welche den Unterſchied zu einem bloßen Schein, zu einer formellen Tautologie, zu einer nur quantitativen Differenz herabdrückt. Der Unterſchied wird nicht frei, nicht wirklicher Unterſchied, ſondern er wird für einen Betrug der ſubjectiven Auffaſſung erklärt. Das ächte Identitätsſyſtem iſt das Eleatiſche, welches von der Identität des Seins alle Veränderung ausſchloß. Das Spinoziſche iſt ihm ähnlich und Spinoza betrachtet den Unterſchied der Attribute der Subſtanz nur als die zufällige Anſicht eines Verſtandes außerhalb derſelben, eines intellectus extra substantiam, dem dieſelbe von dieſer Seite als Materie als res extensa, von jener Seite als Geiſt, als res cogitans, erſcheine, während ſie an ſich in beiden Beziehungen die identiſche ſei. Das Schellingſche Syſtem wiederholte im Culminationspunct ſeiner erſten Epoche unter andern Formen dieſe Auffaſſung, deren Irrigkeit wir ſchon öfter berühren mußten. Es kommt natürlich für ein Identitätsſyſtem darauf an, was als Princip deſſelben geſetzt wird. Darnach kann es ein abſtract logiſches, phyſiſches oder pneumatiſches ſein und jedes kann ſich wiederum noch weiter ſpecificiren. Wird z. B. ein phyſiſches Identitätsſyſtem aufgeſtellt, ſo kommt es abermals darauf an, ob es ein mechaniſches oder chemiſches oder dynamiſches iſt. Jedes hat ſeine Conſequenzen. Iſt es z. B. ein chemiſches, ſo kommt Alles auf die Beſchaffenheit des chemiſchen Stoffes an. Das Denken muß alſo auch in einem ſolchen gefunden werden. Recht witzig ſollte dies der Phosphor ſein, da dies Wort Lichtträger bedeutet. Als Couerbe 1834 der Pariſer Akademie der Wiſſenſchaften dieſe Meinung zuerſt vortrug, ſagte Magendie (Vorleſungen über das Nervenſyſtem, aus dem Franzöſiſchen von Krupp, 1840, 2te Lief., S. 107): „Wenn die Behauptung dieſes Chemikers, daß eine mäßige Gabe Phosphor die erhabenſten Gedanken erzeuge, wahr iſt, ſo wird man einen Mann von Genie machen, wie man ein Wechſelfieber coupirt: mit einigen Granen Phosphor würde der Idiot geiſtreich werden; noch einige Grane und er wird durch die Erhabenheit ſeiner Gedanken Alles in Erſtaunen ſetzen.“ Die Deutſchen haben es dann nicht fehlen laſſen, dieſen Materialismus nachzubeten und ſich damit weit über das erſt vergötterte Schellingſche Identitätsſyſtem zu erheben vermeint, deſſen Pantheismus tauſendmal vernünftiger und geiſtvoller war.

b) Jede Idee als eine in ſich identiſche unterſcheidet ſich von ſich ſelbſt. Der beſtimmte Unterſchied iſt der Gegenſatz. Sie ſetzt ſich alſo ſich in ſich ſelbſt entgegen, aber ſie widerſpricht ſich nicht. Ohne Gegenſatz würde die Idee eine todte, kraftloſe Einheit ſein. Nur durch ihn hat ſie Energie, zu deren Bezeichnung Hegel in der Logik gewöhnlich des Wortes Trieb ſich bedient, das, wie wir glauben, mißverſtanden werden kann, weil es doch hauptſächlich die inſtinctive Nothwendigkeit bezeichnete. Die Entgegenſetzung der Identität iſt das Kriterium, ob ein Princip auch wirklich Idee iſt und zugleich das Kriterium, die falſche Differenz der Identität zu entdecken. Die logiſche Idee enthält den Gegenſatz des Denkens und des Seins als des Begriffs und ſeiner Realität; die Idee der Natur den Gegenſatz der Materie und der Form; die Idee des Geiſtes den Gegenſatz der Willkür und des Geſetzes. Dieſe Entgegenſetzung der Idee iſt das Princip ihrer Lebendigkeit und etwas ganz Anderes, als der Widerſpruch. Der Vernunft iſt die Unvernunft, der Natur die Unnatur, dem Geiſt die Unfreiheit als Widerſpruch entgegengeſetzt. Die Möglichkeit dieſes Widerſpruchs muß natürlich noch aus dem Weſen der Idee begreiflich ſein, aber ſeine Wirklichkeit iſt für ſie nicht nothwendig, ſondern wird im Gegentheil durch ihren Begriff von ihrer Realität ausgeſchloſſen. Dies iſt eine unendlich wichtige Einſicht, welche das Studium der Philoſophie gewährt. Die Entgegenſetzung ſehen wir überall in der Identität der Idee als das nothwendige Princip ihrer Geſtaltung bis in ihre geringſten Unterſchiede ſich fortziehen, wie die Zahl gerade oder ungerade, die Linie gerade oder krumm, die gerade Linie horizontal oder vertical, die Achſe der Körper eine gleiche oder ungleiche, das Recht dingliches oder perſönliches, die Intelligenz theoretiſche oder praktiſche u. ſ. w. iſt. Der Widerſpruch hingegen iſt kein conſtitutives Element der Idee, ſondern gehört nur dem Zufall in ihrer Erſcheinung an. Daß ſie ihn kraft ihrer Einheit zu überwinden vermag, iſt nicht ſein Verdienſt. Wir werden ſpäter darauf zurückkommen müſſen und bemerken nur noch, daß in der Terminologie der Hegelſchen Philoſophie dadurch viel Verwirrung angerichtet worden, daß das in ihr beliebte Wort Negativität promiscue für Gegenſatz und Widerſpruch gebraucht iſt.

Wird nun principiell ſtatt der Entgegenſetzung der Identität der Widerſpruch geſetzt, ſo entſteht der Dualismus. Es werden zwei Principe geſetzt. Sollen ſie wirklich Principe ſein, ſo muß jedem Autogeneſis, Autonomie und Autarkie zukommen und ſollen ſie einander ausſchließen, ſo müſſen ſie ſich widerſprechen. Nur in dieſem Fall kann von Dualismus die Rede ſein. Aller Dualismus als principieller iſt aber ein bloßer Schein, denn weder kann die Idee als abſolute, noch kann eine Idee einer andern widerſprechen. Die dualiſtiſchen Syſteme entſtehen gewöhnlich aus einem Bedürfniß nach tieferer Erkenntniß, das auf halbem Wege ſtehen bleibt, die Gedanken nicht ausdenkt und von der Erſcheinung des Widerſpruchs ſich täuſchen läßt, ihn für principiell zu halten. Oft entſpringt der Dualismus auch aus theologiſchen Vorurtheilen, die auf die Philoſophie übertragen werden. Der geläufigſte Dualismus iſt der des Guten und des Böſen, des Wohls und des Uebels, den wir nach ſeiner ausgeprägteſten aus der Zendreligion abſtammenden Ausgeſtaltung den manichäiſchen zu nennen pflegen. Aber das Böſe ſo wenig als das Uebel ſind etwas Primitives, Ewiges, Subſtantielles, ſondern ſie ſind nur etwas Secundäres, Zeitliches, Accidentelles. Wenn wir auch, wie früher bemerkt, von der Idee des Böſen reden, ſo iſt es doch, wie wir Trendelnburg zugeſtanden, ganz richtig, daß dem Negativen in dieſem Sinn die wirkliche Bedeutung der Idee nicht zukommt, ſondern daß es nur als die Unidee, Afteridee gelten kann. Es iſt zwar als Erſcheinung äußerlich poſitiv, allein in ſich iſt es ohne allen poſitiven Gehalt. Es friſtet ſein Daſein nur durch ſein Streben nach Vernichtung des Poſitiven, die es doch nicht als abſolute erreichen kann, weil das Poſitive das urſprüngliche Sein iſt, ohne deſſen Priorität es ſelber unmöglich wäre.

Noch ſei die Bemerkung geſtattet, daß der neuere Sprachgebrauch das Wort Dualität auch in einem nicht dualiſtiſchen Sinn anwendet. Er verſteht nämlich darunter nur die Entgegenſetzung der ſymmetriſchen Inverſion, wenn die identiſchen Verhältniſſe auf umgekehrte Weiſe ſich darſtellen, wie im Wechſelwinkel, in den beiden Hälften des Kreiſes und der Kugel, im Syſtem der Winde auf der Nord- und Südhälfte der Erde, in welchem der Nordwind dort kalt, hier warm, der Südwind umgekehrt dort warm, hier kalt iſt, die laterale Homologie im Bau der Wirbelthiere u. ſ. w. Die Beſtimmung der einen Seite iſt dann zugleich die der andern, welche die gleiche Form, nur in umgekehrter Lage, enthält. Man hat dieſe Dualität auch die Gegenähnlichkeit, auch Princip der Congruenz oder des Parallelismus genannt.

c) Als die in ſich thätige Einheit, welche ſich in ſich entgegenſetzt, nimmt die Idee die Extreme ihres Gegenſatzes durch ſich ſelber in ſich zurück und wird dadurch zum *harmoniſchen* Princip. Es iſt gar nicht lächerlich, ſondern ganz richtig, daß ſie in ſolcher Actuoſität die Einheit der Identität und ihres Unterſchiedes iſt, weshalb man ſie, um ſie von der abſtracten, unterſchiedloſen Identität zu unterſcheiden, auch die *moniſtiſche* genannt hat. Dies kann ſie aber nur ſein, wenn ſie, als Identität, ihren Unterſchieden *immanent*, als productiver Begriff derſelben aber ihnen *transſcendent* iſt. Die Idee läßt ihre Unterſchiede frei, ohne die Macht über ſie zu verlieren. Sie ſetzt ſich in denſelben: ſo iſt ſie ihnen als ihre Identität immanent; ſie hebt eben ſo ſehr die geſetzten in ſich auf: ſo iſt ſie ihnen als ihr productiver Begriff transſcendent, denn ohne ſich in ihnen geſetzt zu haben, würde ſie dieſelben auch nicht in ſich aufheben können.

Wer den Begriff des Weſens, des Zweckes und des logiſchen Begriffs richtig verſtanden hat, wird eine ſolche Beſchreibung der Idee nicht irrthümlich auffaſſen. Er wird einſehen, daß ſolche Ausdrücke, wie Immanenz und Transſcendenz, nicht im Stande ſind, den Begriff der Idee zu erſchöpfen und daß mit dem Pointiren des einen oder andern, als ob ſie ein Ultimatum der Speculation wären, keineswegs eine wirklich letzte Befriedigung gegeben iſt. Seit einigen Decennien wird bei uns dies Spiel getrieben. Immanenz und Transſcendenz ſind wieder die Schlagwörter geworden, an welche ſich die philoſophiſche Controverſe anheftet. Wir ſagen wieder geworden, denn es ſind vor der Hegelſchen Periode ſchon zwei andere geweſen, in denen Immanenz und Transſcendenz mit einander ſtritten. Die eine derſelben war die von Spinoza hervorgerufene Bewegung, als er im erſten Buch ſeiner Ethik, Propos. XVIII., lehrte, daß Gott die *immanente*, nicht aber *transcente* Urſache ſei, was er in einer weiteren Propoſition dahin erläuterte, daß in Gott *Exiſtenz* und *Eſſenz* identiſch ſeien. Von Gott als ſolchem wird dies Niemand leugnen. Wenn Gott ſich aber als Urſache verhält, wie dann? Gott, ſagt Spinoza, iſt die Eine Subſtanz. Er iſt die Urſache aller Dinge, die in ihm ſind. Außer Gott kann es nicht noch eine Subſtanz geben d. h. Dinge, welche außerhalb Gottes in ſich wären; Deus ergo, ſchließt er, est omnium rerum causa immanens, non vero transiens. Gott iſt nach Propoſition XXV. nicht nur Urſache, causa efficiens, der Exiſtenz, ſondern auch der Eſſenz der Dinge. Es folgen die weitern Conſequenzen, bis Propoſition XXXVII. ausdrücklich feſtſtellt, daß der Wille nicht eine freie, ſondern nur eine nothwendige Urſache ſei: voluntas non potest vocari causa libera, sed tantum necessaria. Hier ſehen wir den Begriff der ſubſtantiellen Cauſalität als Princip des Pantheismus inſofern, als die Subſtanz nur als Urſache ihrer ſelbſt feſtgehalten wird. In ihrem Wirken bewirkt ſie immer und überall nur ſich ſelbſt und alle Dinge werden daher nach Spinoza nur von Gott zur Thätigkeit beſtimmt: res ad operandum a Deo determinantur; was nur eine andere Formel dafür iſt, daß ſie nicht ſich ſelbſt beſtimmen, ſondern daß Gott ſich in ihnen beſtimmt. Conſequent hört damit der Unterſchied von Gott und Welt auf. Eine von Gott unterſchiedene Welt exiſtirt für Spinoza gar nicht. Eben ſo wenig ein von der Welt unterſchiedener oder gar ſich unterſcheidender Gott. Sein Gott iſt nur Realprincip, er iſt nicht ſchöpferiſch, denn zum Schaffen würde das Freilaſſen des Products als eines in ſich ſeienden gehören. Im dritten Buch ſeiner Ethik, in der fünften bis ſiebenten Propoſition, ſtellt Spinoza den neuen Begriff auf, der ihm allein möglich macht, zu dem Begriff des Affectes, der Knechtſchaft und der Befreiung von ihr mit der ganzen großen Geſinnung zu gelangen, durch welche die Ethik von hier ab ſo viele edle Gemüther unwiderſtehlich angezogen und mit myſtiſcher Begeiſterung erfüllt hat, nämlich daß jedes Weſen in ſich zu beharren ſuche: omne ens in suo Esse perseverare conatur, neque ex se, sed externa negatione destruitur. Die Vollkommenheit eines Weſens beſteht deshalb darin, daß es ſeine eigene Natur manifeſtirt und ſich darin von keiner andern Natur beſchränken läßt. Aber als Finalprincip will er dies doch nicht aufgefaßt wiſſen, ſondern zuletzt ſoll in allen Dingen doch nur die Eine und gleiche Subſtanz das immanente Cauſalprincip und die Liebe ſogar, mit welcher wir Gott lieben, die Liebe Gottes zu ſich ſelber ſein.

Dies war die eine Beſtimmung der Immanenz. Die zweite entſprang aus der kritiſchen Philoſophie. In der Kritik der reinen Vernunft, im Abſchnitt vom reinen Gebrauch der Vernunft, in der Einleitung zur transſcendentalen Dialektik, unterſchied Kant die Transſcendenz und Immanenz in folgender Weiſe: „Die aus dem oberſten Princip der reinen Vernunft entſpringenden Grundſätze werden aber in Anſehung aller Erſcheinungen *transſcendent* ſein, d. i. es wird kein ihm adäquater empiriſcher Gebrauch von demſelben jemals gemacht werden können. Er wird ſich alſo von allen Grundſätzen des Verſtandes (deren Gebrauch völlig *immanent* iſt, indem ſie nur die Möglichkeit der Erfahrung zu ihrem Thema haben) gänzlich unterſcheiden." Daß Kant mit ſolcher Beſchränkung immer nur das theoretiſche Element im Auge hat, deſſen abſolute Auflöſung nach ihm Problem bleibe, wurde ſchon früher bemerkt, denn für die praktiſche Idee forderte er unbedingt die Einheit des Begriffs und ſeiner Realität. Er nannte daher die Ideen *transſcendental*, um ſie von den Verſtandesbegriffen zu unterſcheiden. Im zweiten Abſchnitt der Dialektik, von den transſcendentalen Ideen, ſetzte er den Begriff des *Abſoluten* für die Vernunft dahin feſt, daß ihr transſcendentaler „Begriff jederzeit nur auf die abſolute Totalität in der Syntheſis der Bedingungen gehn und niemals, als bei dem ſchlechthin, d. i. in jeder Beziehung Unbedingten endige. Denn die reine Vernunft überläßt Alles dem Verſtande, der ſich zunächſt auf die Gegenſtände der Anſchauung oder vielmehr deren Syntheſis in der Einbildungskraft bezieht." „Daher iſt der objective Gebrauch der reinen Vernunftbegriffe jederzeit *transſcendent*, indeſſen daß der von den reinen Verſtandesbegriffen, ſeiner Natur nach, jederzeit *immanent* ſein muß, indem er ſich blos auf die mögliche Erfahrung einſchränkt." „Ich verſtehe, fährt Kant fort, unter der Idee einen nothwendigen Vernunftbegriff, dem kein congruirender Gegenſtand in den Sinnen gegeben werden kann. Alſo ſind unſere jetzt erwogenen reinen Vernunftbegriffe *transſcendentale Ideen*. Sie ſind Begriffe der reinen Vernunft, denn ſie betrachten alles Erfahrungserkenntniß als beſtimmt durch eine abſolute Totalität der Bedingungen. Sie ſind nicht willkürlich erdichtet, ſondern durch die Natur der Vernunft ſelbſt aufgegeben, und beziehen ſich daher nothwendiger Weiſe auf den ganzen Verſtandesgebrauch. Sie ſind endlich transſcen-

und auch überſteigen die Grenze aller Erfahrung, in welcher alſo niemals ein Gegenſtand vorkommen kann, der der tranſſcendentalen Idee adäquat wäre. Wenn man eine Idee nennt, ſo ſagt man, dem Object nach (als von einem Gegenſtande des reinen Verſtandes) *ſehr viel*, dem Subjecte nach aber (d. i. in Anſehung ſeiner Wirklichkeit unter empiriſcher Bedingung) eben darum *ſehr wenig*, weil ſie, als der Begriff eines Maximum, in concreto niemals kann congruent gegeben werden.“ Gleich darauf aber verſichert er, „daß die Idee der praktiſchen Vernunft jederzeit wirklich, ob zwar nur zum Theil, in concreto gegeben werden kann.“ Denn „in ihr hat die reine Vernunft ſogar *Cauſalität*, das *wirklich* hervorzubringen, was ihr *Begriff* enthält, daher kann man von der Weisheit nicht gleichſam geringſchätzig ſagen: *ſie iſt nur eine Idee*, ſondern eben darum, weil ſie die Idee von der nothwendigen Einheit aller möglichen Zwecke iſt, ſo muß ſie allem Praktiſchen als urſprüngliche, zum wenigſten einſchränkende, Bedingung zur Regel dienen.“

Im Kantiſchen Sprachgebrauch iſt die Immanenz der Tranſſcendenz alſo nur für das Erkennen entgegengeſetzt. Immanenz heißt das Erkenntniß innerhalb der Verſtandesbegriffe, wie ſie die Erfahrung aus der Anſchauung möglich machen; Tranſſcendenz heißt das Hinausgehen des Vernunftbegriffs über die Erfahrung. Wird aber der Verſtand tranſſcendent, ſo fällt er in Paralogismen und Antinomien. Eine dritte Bedeutung hat das Wort Immanenz durch Hegel empfangen, welcher darunter die ſich ſelbſt fortbeſtimmende Continuität des Begriffs verſtand. Das Genetiſche im Erkennen nannte er *immanente Deduction*. (Logik III, S. W. V., 1834, S. 18). Das Wort immanent wurde ein Lieblingsausdruck bei ihm, den er, dem äußerlichen Subjectivismus gegenüber, in den vielfachſten Beziehungen anwandte. Die Immanenz wurde jedoch von ihm nicht blos als die Selbſtbewegung des Erkennens, ſondern auch als die der Sache ſelbſt gefaßt und damit zu vielen Mißverſtändniſſen der Grund gelegt, ſofern man vergaß, auch der Tranſſcendenz der Idee ihr Recht zu geben.

Die Idee iſt nämlich als Begriff ihrer Realität immanent und tranſſcendent zugleich. Sie iſt ihr immanent, denn die

Realität wird ja durch die Idee ſelber geſetzt und kann alſo keinen anderen *Inhalt*, als den Begriff der Idee haben. Sie iſt ihr aber nicht weniger transſcendent, denn als ihr Begriff *unterſcheidet* ſie ſich von ihrer Realität und läßt ſie relativ frei. Sie bezieht ſich in ihrer Realität auf ſich ſelbſt, weil ſie in dieſelbe nicht blos identiſch übergeht, ſondern ſich in ihr ſich entgegenſetzt, alſo aus der Entgegenſetzung zu ſich zurückkehrt. Sie iſt als transſcendent die *freie Einheit* der Unterſchiede, in welche ſie als Realität ſich auseinanderſetzt. Die Realität enthält das Weſen der Idee, allein ohne daß dieſes ſchlechthin darin aufginge, da ſie eben ſo ſehr Begriff iſt. Die Idee iſt als Begriff das Prius ihrer Realität, denn ſie ſetzt ſich in ihr; ſie iſt aber auch das Superius ihrer Realität, denn ſie erſchöpft ſich nicht in ihr. Die Productivität der Idee iſt zwar *Manifeſtation*, nicht aber *Exhauſtion* ihres Weſens. Die Idee iſt unendlich und geht mit ihrem Begriff, den ſie ewig realiſirt, ewig über ihre Realität hinaus. Die Realität iſt dem Begriff adäquat, aber nur, indem ſie vom Begriff beſtändig hervorgebracht wird. Gewiß muß dieſer Begriff der Idee auch von der abſoluten Idee, von der Idee Gottes, gelten, allein gerade dieſer Begriff zeigt, in welche Verwirrung die Philoſophie geräth, wenn ſie nicht die verſchiedenen Geſtalten der Idee auseinanderhält und mit dem Logiſchen das Theologiſche vermiſcht, denn gewöhnlich eilt bei ſeinem Begriff die Reflexion ſofort zum Begriff der Welt und fragt nun, ob Gott derſelben immanent oder transſcendent ſei? Er iſt ihr immanent, denn als Schöpfer bringt er in ihr den Begriff der Welt hervor, den er ewig in ſich trägt und in welchem alſo auch ſein Weſen ſich manifeſtiren muß. Aber nicht weniger iſt Gott der Welt transſcendent, denn ſonſt ſchaffte er ſie gar nicht. Die Welt iſt eine von Gott in ihm unterſchiedene Realität, über die er, weil er ſie ſetzt, ewig übergreift. Wäre denn aber die Welt möglich, wenn Gott nicht in ſich ſelbſt Idee wäre? *Die Idee der Welt iſt doch nicht unmittelbar mit der Idee Gottes identiſch*, wie ein roher empiriſcher Pantheismus vermeint, ſondern Gott iſt, im Unterſchiede von der Welt, an und für ſich Idee. Er iſt an ſich ſelbſt die immanente Urſache ſeiner Exiſtenz, weil er der transſcendente Begriff derſelbſt iſt. Sie iſt nicht blos abſolute Subſtanz, ſondern ſie iſt das abſolute Subject, welches ſich als abſolute Subſtanz ſetzt. Doch wir wollen hier uns zurückhalten und, wie ſchon einmal, bemerken, daß jede Idee die gleiche allgemeine Natur zeigen muß. Die Idee der Pflanze iſt jeder Pflanze, iſt jeder Zelle derſelben immanent, weil ſie ihr als der Begriff der Pflanze zugleich transſcendent iſt. Wenn aber auch keine empiriſche Pflanze exiſtirte, ſo würde die Idee der Pflanze doch in der Idee der Natur enthalten, wie dieſelbe ewig in Gott Realität hat. Als daher z. B. unſere Erde noch eine glühende Maſſenkugel war, war ſie doch ſchon auf dem Wege, die Pflanze auch äußerlich hervorzubringen. Die Pflanze war ihr ſchon immanent, weil ſie ein ewiges Moment der göttlichen Idee der Natur iſt. Gott aber iſt nicht ſelbſt die Pflanze u. ſ. w.

Immanenz und Transſcendenz als abſtracte Gegenſätze ſind daher nicht wirkliche Immanenz und Transſcendenz. Dies ſind ſie nur als Momente im Proceſſe der Idee, die als Begriff ſich ihre Realität [illegible], allein im Realiſiren, das von ihrem Begriff untrennbar iſt, ſich zugleich als freie Einheit ihres Begriffs und ſeiner Realität verhält. Mit der Immanenz allein iſt daher die Wahrheit ſo wenig erreicht, als mit der Transſcendenz allein, ſondern erſt mit der ihrer Realität als Begriff ſowohl immanenten als transſcendenten Idee. Die beſondere Form nun, in welcher die Idee ihren Begriff realiſirt, iſt die Methode.

Zweiter Abſchnitt.

Die Methode.

Blicken wir auf den geſammten Verlauf der bisherigen Entwicklung zurück, ſo hat er folgendes Reſultat ergeben:

Die logiſche Idee ſetzt das Denken unmittelbar als Sein. Das Denken, indem es ſich ſelbſt ergreift, erkennt ſich als Sein. Das Sein iſt ſeine erſte Beſtimmtheit. Das Sein iſt aber weſentlich Einheit mit ſich. Es iſt als Weſen Zweck.

Im Zweck tritt innerhalb des Seins das Denken als ſeine ideelle Beſtimmtheit hervor, die als für ſich ſeiende der Begriff des Allgemeinen, Beſondern und Einzelnen iſt; der ſich von der Einheit dieſer Momente zu ihrer Beziehung im Urtheil und von dieſer Beziehung zur Vermittelung ihrer Realität im Schluß entwickelt. Der Begriff an ſich entſpricht dem Sein an ſich, das Urtheil dem Weſen, der Schluß dem Zweck.

Wenn aber im Zweck die ideelle Einheit des Seins als die Wahrheit ſeines Weſens hervortritt, ſo im Schluß die reelle Einheit der Momente des Begriffs. Die Idealität des Begriffs erſchließt ſich durch ihre eigene Nothwendigkeit zur Realität. Als die Einheit ſeiner ſelbſt und ſeiner Realität iſt der Begriff Idee. Die Idee iſt daher ihrem Begriff nach nur als ſeiend zu denken, ſie iſt Princip. Ein ſeinloſer Begriff iſt ſo wenig Idee, als ein begriffloſes Sein. Aber als das durch ſeinen Begriff unbedingte Sein entwickelt ſich die Idee in einer beſtimmten Form. Dieſe Form iſt ihre Methode. Inſofern ſie, was ſie an ſich iſt: in dieſer Form zur Totalität herausſetzt, wird ſie zum Syſtem. Als Syſtem ſchließt die Idee ſich mit ſich ſelbſt als abſolutem Endzweck zuſammen. Die Idee entſpricht als Princip dem Begriff an ſich, als Methode dem Urtheil, als Syſtem dem Schluß. Eben ſowohl entſpricht aber auch das Princip dem Sein, die Methode dem Weſen, das Syſtem dem Zweck.

Als Princip iſt die Idee autogenetiſch, autonomiſch, autarkiſch. Sie iſt unbedingt. Sie würde dies aber nicht ſein, wenn ſie nicht die Einheit des Begriffs und ſeiner Realität wäre. Und ſie kann nicht Idealrealismus ſein, ohne ſich hervorzubringen. Dieſer Proceß geht von der Identität der Idee mit ſich durch ihre Entgegenſetzung gegen ſich zur harmoniſchen Einheit fort, indem die Idee den Unterſchieden, in welchen ſie ſich ſetzt, eben ſo ſehr immanent, als ihnen, indem ſie dieſelben zugleich in ſich aufhebt, transſcendent iſt. Immanenz ohne Transſcendenz, Transſcendenz ohne Immanenz ſind nur einſeitige Abſtractionen.

Wir ſind bemüht geweſen, dieſe Beſtimmungen ſo deutlich als möglich auseinanderzuſetzen. Wir haben erklärt, daß keine Idee, alſo auch nicht die Idee Gottes, von ihnen ausgenommen ſein könne, daß man aber bei jedem Begriff, der als

Idee zeigen ſolle, an ſeiner Entgegenſetzung ein Kriterium habe. Dieſe Entgegenſetzung iſt die Kraft der Idee. Die Idee der Sittlichkeit fordert z. B., wie Chriſtus ſagt, Schlangenklugheit und Taubenunſchuld. Dies iſt kein Widerſpruch, wohl aber ein Gegenſatz. Sittlichkeit exiſtirt nur, indem das ſittliche Handeln die Reinheit der Geſinnung mit dem Verſtand der Zweckmäßigkeit vereint. Um dieſe Einheit iſt es zu thun. Sie iſt die wirkliche ethiſche Idee, allein eben dieſe Einheit iſt nur als eine lebendige, productive. Sie iſt keine nur mechaniſche Verbindung, keine nur chemiſche Vermiſchung der an ſich guten Geſinnung und der klugen Verwirklichung, ſondern ſie iſt concrete Einheit, ſelbſtbewußte Innigkeit. Sie iſt die Kindlichkeit des Gemüths, bewaffnet mit aller Kunſt des Jeſuitismus, ohne die Falſchheit deſſelben.

Ohne die Kraft ſolcher Entgegenſetzung würde die Idee nicht Idee, ſondern ein abſtracter Begriff, eine todte Allgemeinheit ſein, wie man ſie ſich oft genug vorſtellt und ſie in ſolcher Abgezogenheit auch wohl als die reine Idee verehrt, ſtatt ſie in der Realität ihres Begriffs zu faſſen. Strauß hat im Streit über den Begriff des Wunders gegen Bruno Bauer, als dieſer noch ein Vertheidiger der craſſeſten Orthodoxie war, in ſeinen Streitſchriften zur Vertheidigung ſeines Lebens Jeſu 1838, Heft III., S. 110, das Irrthümliche einer ſolchen falſchen Verabſolutirung der Idee einmal mit treffender Satire dargeſtellt: „Allen bisherigen Poeſien, könnte man da z. B. ſagen, klebt die Beſchränktheit ihres Urſprungs von einzelnen Dichtern, die überdies beſondern Nationen, Zeiten, Bildungsſtufen, angehören, an; die Idee der Poeſie verlangt aber eine abſolute Verwirklichung, welche nur zu erreichen iſt, wenn ſie ohne Vermittelung durch ein dichtendes Individuum unmittelbar ſelbſt ſich Realität gibt. Die Menſchen als einzelne können ſich zur Hervorbringung dieſer höchſten Poeſie nicht productiv verhalten, nur die reine Empfänglichkeit kann die Menſchenwelt darbieten, und da nun die Empfänglichkeit für ein in Wirklichkeit tretendes Gedicht unmittelbar als Papier vorhanden iſt: ſo muß es nothwendig einmal dahin kommen, daß das abſolute Gedicht durch die Poeſie als ſolche ſelbſt, ohne Dazwiſchenkunft einer menſchlichen Hand, auf das empfängliche Papier geſchrieben werde.“

Das, was wir den Proceß der Idee in ſich ſelbſt genannt haben, iſt der actus purus der Ariſtoteliſchen Philoſophie, den Trendelenburg unter dem Namen der Bewegung aufgenommen, den Schelling in ſeiner zweiten Philoſophie in ſo mannigfaltigen, oft höchſt geiſtreichen Wendungen als das Sein, Seinkönnen, Nichtſeinkönnen, Nichtnichtſeinkönnen, Nichtandersſeinkönnen beſchrieben und den Schopenhauer als den Willen ſchlechthin proclamirt hat. Dieſer abſolute Proceß der Idee als des abſoluten Princips in ſich, im Zuſtand ihrer Involution, iſt nun der Grund der Form, welche ſie ſich gibt, indem ſie in den Zuſtand der Evolution übergeht. Im Verhältniß zur Evolution iſt die Idee als Princip das Unmittelbare, die Methode aber die Form, in welcher ſie ſich zur Realität ihres Begriffs als die von dem Begriff durchdrungene Wirklichkeit vermittelt.

Hier kommen wir nun zu dem Punct, der für die weitere Entwicklung der Philoſophie der logiſchen Idee und mittelbar alſo auch aller übrigen Zweige der Philoſophie von der äußerſten Wichtigkeit iſt, denn, hiſtoriſch genommen, hat ſich in den Kampf um den Begriff der Methode das Schickſal der Hegelſchen Philoſophie zuſammengedrängt. Hegel ſelbſt mußte den in der Zeit ihm entgegenſtehenden Syſtemen gegenüber den Begriff der Dialektik accentuiren. Die Schule folgte ihm darin und konnte nicht raſten, ſucceſſiv alle Wiſſenſchaften dialektiſch zu revolutioniren. Sie kam endlich zu dem Extrem, das Weſen der Hegelſchen Philoſophie geradezu in die Methode zu ſetzen. Was aber die Methode eigentlich ſei, wurde in dieſem Kampf zuletzt ſehr problematiſch, denn die Schlagwörter, mit denen man, ſo lange ſie den Reiz der Neuheit beſaßen, ſich forthelfen konnte, wie z. B. daß ſie die Negation der Negation, daß ſie immanente Dialektik ſei u. dgl., hielten auf die Länge nicht aus.

Wie Hegel ſelbſt die Methode in ſeiner Logik gefaßt habe, iſt von uns nun zum Oeftern dargeſtellt und braucht alſo nicht wiederholt zu werden. Wir haben gegen ſeine Einmiſchung des ſubjectiven Erkenntnißproceſſes in die Logik proteſtirt, weil derſelbe der Pſychologie anheimfällt. Die Idee iſt zwar als Princip ſowohl analytiſch als ſynthetiſch, ſofern ſie ſich von ſich unterſcheidet und in ihrem Unterſchied ſich als Einheit erhält, allein hiervon iſt das analytiſche und ſynthetiſche Erkennen unterſchieden. In meinem Syſtem der Wiſſenſchaft 1850 habe ich daher zwar §. 248. die Analyſis und Syntheſis als Momente der dialektiſchen Methode erwähnt, das analytiſche, ſynthetiſche und dialektiſche oder ſpeculative Erkennen aber erſt §. 650. bei dem Begriff der theoretiſchen Intelligenz innerhalb der Pſychologie vorgetragen. Ich ſtimme hierin mit Erdmann überein. Schon 1826 hatte Hinrichs, ohne über eine ſo große Veränderung Rechenſchaft zu legen, in ſeiner Philoſophie der Logik den Begriff der Methode von der Logik des Begriffs losgeriſſen und ihn ganz innerhalb des ſubjectiven Erkennens gehalten, das er als einen zweiten Theil unter dem Titel eines immanenten Denkens vortrug. Hegel und ſeine Schule ſchwiegen über dieſe auffallende Ausſchreitung.

Wir wollen nun zunächſt den Begriff der Methode im pſychologiſchen Sinn durchgehen, um über das Verhältniß derſelben zur dialektiſchen Methode, wie ſie eigentlich in Hegels Syſtem angelegt iſt, zur Klarheit zu kommen.

Die Methode als analytiſche und ſynthetiſche.

Das Erkennen als ſubjective Thätigkeit der theoretiſchen Intelligenz kann ſich, ohne ſpeculativ zu werden, nur auf doppelte Weiſe verhalten; es kann von dem Finden der ihm vorausgeſetzten Welt ausgehen, den einzelnen Gegenſtand, der ſich ihm darbietet, in ſeine Unterſchiede zerlegen und aus der Beſchaffenheit und dem Verhältniß derſelben einen Schluß auf das allgemeine Weſen machen, das in ihnen zur Erſcheinung kommt. Dies iſt das analytiſche Verfahren. Logiſch genommen iſt es in den Urtheilen und Schlüſſen der Inhärenz und Induction enthalten und in ihnen iſt es, daß die Logik des Begriffs ſchon den Weg verzeichnet, den das ſubjective Erkennen, bei irgend welchem Gegenſtande, zu durchwandern hat, bis zur wahrſcheinlichen Gewißheit der Wahrheit zu gelangen.

An dies Reſultat knüpft der zweite Weg des Erkennens an. Es verwandelt die relative Allgemeinheit dadurch in eine abſolute, daß es ſie in der Form des logiſchen Begriffs behandelt. Es geht von einer Definition aus, in welcher es den Gegenſtand und Erkennens als einen allgemeinen Begriff ſetzt, den es, nach irgend einer Beziehung, in ſeine beſondern Unterſchiede eintheilt, aus welchen es dann andere Beſtimmungen ableitet, von denen es den Beweis führt, daß ſie durch die Vermittelung des Beſondern mit der zu Grunde liegenden Allgemeinheit identiſch ſind. Dies iſt das ſynthetiſche Verfahren. Logiſch genommen iſt es in den Urtheilen und Schlüſſen der Relation und Modalität enthalten, in denen die Logik alle weſentlichen Beſtimmungen der Deduction vom kategoriſchen bis zum apodiktiſchen Urtheil hin aufſtellt.

Hierüber kann kein Zweifel ſein. Wir bezeichnen daher auch die analytiſche Methode als die heuriſtiſche, apoſterioriſche, inductive, regreſſive, empiriſche; die ſynthetiſche als die conſtructive, aprioriſche, deductive, progreſſive, rationelle. Es ſind das Alles Namen für die nämliche Sache. Die Franzoſen unterſcheiden sciences d'observation und sciences de raisonnement. Man ſieht leicht, wie beide Methoden ſich einander ergänzen, weil die eine vom Einzelnen durch das Beſondere zum Allgemeinen, die andere vom Allgemeinen durch das Beſondere zum Einzelnen übergeht. Die analytiſche könnte nichts anfangen, wenn ihr nicht eine an ſich ſynthetiſche Thatſache gegeben wäre; die ſynthetiſche nicht, wenn nicht die Analyſe ihr den Inhalt zubereitet hätte. In der Form abſtracter Regeln können beide Wege mit mehr oder weniger Weitläufigkeit dargeſtellt werden, aber mehr als dieſe beiden Methoden kann es für das abſtrahirende und reflectirende Erkennen nicht geben. Ein wiſſenſchaftliches Werk kann nur ein ſolches ſein, welches ein Bewußtſein über ſeine Methode hat, ob dieſelbe analytiſch, ſynthethiſch, oder ob ſie poſitiv vernünftig, d. h. dialektiſch iſt. Jeder Gegenſtand kann in einer dieſer drei Methoden dargeſtellt werden. Methodiſche Entſchiedenheit iſt jedoch in der Bearbeitung der Wiſſenſchaften viel ſeltener, als man glaubt und ſelbſt durch die Bedeutung ihres Inhalts ſehr wichtige und berühmte Bücher ſind hierin oft von unerwarteter Rohheit. Die Mehrheit der Autoren ſucht dem Stoff mit Beſchreiben, Vergleichen, Definiren, Folgern, Erzählen, Vermuthen beizukommen, ſo gut es eben geht. Nur die gewöhnlichen pädagogiſchen Schriftſteller ſprechen ungemein viel und mit Pomp von den Methoden, um factiſch deſto mehr von ihnen zu abſtrahiren.

Eine überaus geiſtreiche und leſenswerthe Schilderung der Analyſe und Syntheſe hat H. Taine in ſeiner Schrift: les philosophes Français du XIX siècle, Paris 1857, Chap. XIII, p. 209—62 in einem Dialog zweier Philoſophen Pierre und Paul gemacht. Was außer den durch die Natur des Begriffs beſtimmten Methoden unter dem Namen der Methode erſcheint, iſt nichts, als eine nach einer gewiſſen Rückſicht angenommene Manier. Die dogmatiſche Methode iſt ein Aufſtellen von Behauptungen ohne Beweis; die ſkeptiſche ein Bezweifeln des Dogmatismus nach gewiſſen Kategorien, welche die Alten Tropen oder Epochen nannten. Die eklektiſche oder combinatoriſche oder ſynkretiſtiſche iſt ein Zuſammenſtellen des nach ſubjectiver Werthſchätzung in einer Sphäre richtig Scheinenden. Die kritiſche Methode iſt ein Zuſammenſtellen von Thatſachen oder Verſtandesbegriffen nach einem abſtracten Kanon der Beurtheilung derſelben, mit obligater Skepſis vermiſcht. Akroamatiſch wird die Methode, als ein monologiſcher Vortrag im Allgemeinen, erotematiſch oder katechetiſch oder dialogiſirend oder Sokratiſirend im lebendigen Wechſelverkehr mit den zu Unterrichtenden. Tabellariſch iſt die Methode in collectiven Ueberſichten überhaupt, ſynoptiſch in combinirten Ueberſichten aller Theile eines Ganzen; ſcientifiſch in methodiſcher Strenge, populär in Anbequemung an die Unterhaltungsſprache; ſyſtematiſch nach einer principiellen Ordnung, tumultuariſch oder fragmentariſch oder rhapſodiſtiſch nach gar keiner Methode im zufälligen Durcheinander u. ſ. w. u. ſ. w., denn es iſt kein Moment der Formſeite der Wiſſenſchaft, das man nicht unter dem Titel einer Methode hervorgehoben hätte.

1. Die analytiſche Methode.

Das Erkennen verhält ſich für ſich als die Gewißheit ſeiner ſelbſt, die ſich auf irgend einen Gegenſtand als einen ihm relativ unbekannten bezieht, deſſen Wahrheit es erfaſſen will. Der Gegenſtand wird alſo zum Problem. Um ihn zu erkennen, muß er in ſeine Unterſchiede zerlegt werden, aus deren Combination das Reſultat erſchloſſen wird, welches den weſentlichen Begriff deſſelben enthält, ſo weit die gefundenen Beſtimmungen ihn möglich machen.

a) Das Problem. Gegenſtand der Analyſe kann Alles werden, denn das Erkennen iſt in ſeiner Möglichkeit unbeſchränkt. Um aber wirklich anfangen zu können, muß es ſich auf einen beſtimmten Gegenſtand beſchränken. Es fordert oder poſtulirt einen ſolchen. Daß das Wort Poſtulat ſich nur auf das Praktiſche als eine axiomatiſche Vorausſetzung deſſelben beziehen dürfe, iſt eine unbegründete, nur aus einer gewiſſen Richtung der Kantiſchen Philoſophie entſpringende Verengung ſeines Gebrauchs. Der Gegenſtand erſcheint dem auf ihn gerichteten Bewußtſein als ein gegebener, als ein Datum. Er iſt, wie wir im Deutſchen ſehr merkwürdig ſagen, indem wir Actives und Paſſives verbinden, eine Thatſache, die eben ſowohl eine für die Sinne äußerliche, als eine für die Intelligenz innere ſein kann. Das Nordlicht z. B. iſt eine ſinnliche, der Schmerz der Reue eine intelligible Thatſache. Das Erkennen muß den Gegenſtand als ſeine Aufgabe ſetzen. Die Platoniſche Philoſophie nicht nur, auch die Ariſtoteliſche, bezeichneten das Gefühl der Intelligenz in dieſem Zurückſtreten von dem Gegenſtande, der ihn aus der Gewöhnlichkeit heraushebt, als Verwunderung. Der Gegenſtand entfremdet ſich von uns, erſcheint uns fremd und ſeltſam, reizt unſer Intereſſe, zu erfahren, was er eigentlich ſei. Jene Philoſophen erblickten daher ganz richtig im Verwundern nur den Anfang des Erkennens, der ſich durch die Verwirklichung deſſelben aufheben müſſe, um zu der höheren Stufe der Erkenntniß, zur Bewunderung, zu gelangen, die ein Product der vollbrachten Analyſe, der gewonnenen Einſicht, iſt. Das Verwundern iſt ein philoſophiſches Pathos, bei dem jedoch nicht ſtehen geblieben werden kann, wie es allerdings Menſchen gibt, die ſich darin gefallen, den Reiz des Staunens zu unterhalten, in Allem ein Geheimniß zu erblicken, aber nicht zur Entſchloſſenheit kommen, die Enträthſelung zu verſuchen. In der Verwunderung liegt der noch mit Neubegier vermiſchte Anſtoß zur Analyſe; in der Bewunderung das Entzücken, welches durch die poſitive Erkenntniß hervorgerufen wird. Jemand kann ſich z. B. über die Figur des Kreiſes verwundern. Wenn er aber die Eigenſchaften des Kreiſes, wenn er das Verhältniß des Diameters zur Peripherie, des Sinus und Coſinus, der Tangente und Secante, des Winkels im Halbkreiſe, der Gleichtheilung des Kreiſes u. ſ. f. erkannt hat, wie wird er da erſt ihn bewundern! Die Wiſſenſchaft iſt der wahrhaften Bewunderung ſo wenig entgegen, daß ſie im Gegentheil der tiefſte Grund derſelben iſt. Wir ſehen daher auch, daß ſelbſt die populariſirende Naturwiſſenſchaft oder die aufklärungsſüchtigſte Geſchichtsforſchung das Wunder, dem ſie auf dem theologiſchen Gebiet widerſtreben, in ihrem eigenen nicht los werden können und haben uns an Büchertitel gewöhnt, die von den Wundern des Sternenhimmels, der Polargegenden, der Infuſorienwelt, der Photographie, von den Wundern der Aſſyriſchen und Aegyptiſchen Bauwerke, von den Wundern Roms, der Tachygraphie u. ſ. f. ſprechen.

b) **Die Analyſe und die Combination.** Iſt dem Erkennen ein Gegenſtand gegeben, ſo muß es ihn, je nach ſeiner Eigenthümlichkeit, zu erfaſſen ſuchen. Für ſinnliche Objecte treten hier die Sinne als Organe der Wahrnehmung ein, für ſeeliſche und geiſtige Phänomene das denkende Bewußtſein ohne Weiteres. Der Gegenſtand iſt unmittelbar, wie wir ſagten, ein relativ unbekannter, ein Gegenſtand überhaupt. Aus dieſer Unbeſtimmtheit muß er zur genaueren Begrenzung dadurch erhoben werden, daß er in ſeine Unterſchiede zerlegt wird, wie ſie ſich dem Bewußtſein als ſeine verſchiedenen Seiten darbieten. Dies gibt lauter Urtheile der Inhärenz und Subſumtion. Sie eröffnen den Blick in die qualitative und quantitative Beſonderheit des Objects und können mehr oder weniger vollſtändig gefunden werden. In ihrem primitiven Auffaſſen wird ein Durcheinander der verſchiedenſten Beſtimmungen ſich ergeben, denn es wird ſich bald dieſe, bald jene hervorheben und das Erkennen wird ſie, um ſie ſich nicht entgehen zu laſſen, ungeſäumt ergreifen müſſen. Soll nun eine Ordnung in ſie gebracht werden, ſo müſſen die Beziehungen aufgeſucht werden, in denen ſich eine Identität derſelben zeigt. Die ähnlichen Merkmale, Prädicat, Eigenſchaften oder wie man ſonſt ſich ausdrücke, müſſen zu Gruppen verzeigt wurden. Dieß iſt ein großer Schritt, der jedoch noch nicht entſcheidet; denn ſolche Kreiſe, die das Verwandte in ſich ſammeln, ſtehen zunächſt mit gleichen Anſprüchen *neben einander* und machen eine weitere Sichtung des Unweſentlichen vom Weſentlichen, des Zufälligen vom Nothwendigen, des Singulären vom Particulären erforderlich. Erſt hiermit wird ein tieferer Einblick gewonnen, denn es wird nun eine *Beſchreibung* des Gegenſtandes möglich, welche den Befund der Analyſe in einem gewiſſen Zuſammenhange darſtellt. Die treffende Beſchreibung iſt die Grundlage aller Erkenntniß, denn ſie ſchließt das *Vergleichen* der Beſtimmungen des Gegenſtandes in ſich, durch welches die charakteriſtiſchen entdeckt werden, denen ſich die unweſentlicheren unterordnen. Die Kunſt ſolcher Beſchreibung iſt nur demjenigen Erkennen möglich, das ſchon an der Schwelle des Begriffs der Sache ſelbſt ſteht. Sie wird oft viel zu gering angeſchlagen.

c) Das *Reſultat*. Iſt der Gegenſtand beſchrieben, hat die Combination die von der Analyſe des Gegebenen herausgeſtellten Gruppen zu einem Ganzen verbunden, ſo wird ein Schluß möglich, der aus den beſondern Thatſachen, die ſich vorgefunden haben, auf die *allgemeine* Natur des Gegenſtandes als ihren Grund zurückgeht, wie die arithmetiſche Analytik die unbekannte Größe durch die Combination einiger bekannten Elemente zu ermitteln ſucht. Das Reſultat der analytiſchen Methode iſt das Urtheil eines inductiven Schluſſes, daß ein Subject mit dieſen Prädicaten ſeiner Allgemeinheit nach dieſer oder jener Sphäre zufallen werde. Je ausführlicher die Analyſe hat ſein können, je vollſtändiger alſo das ſyllogiſtiſche Material iſt, um ſo größer wird, die Wahrſcheinlichkeit des Reſultates. Bei der ſogenannten rationellen Induction, von der wir früher gehandelt haben, iſt vollkommene Gewißheit möglich, weil der Gegenſtand ein ſchlechthin einfacher iſt. In der logiſchen, arithmetiſchen und geometriſchen Analyſis iſt dies der Fall. Sobald aber in das Concrete gegangen wird, z. B. in die aſtronomiſche Mechanik, tritt ſchon die Wahrſcheinlichkeit mit ihren verſchiedenen Abſtufungen ein, weil ſich der Calcul mit Näherungswerthen, mit Durchſchnittsgrößen begnügen muß. Die Methode der kleinſten

Operation hat den Zweck, dergleichen feſtzuſtellen. Bei einer chemiſchen Analyſe wird die Menge der zu berückſichtigenden Beſtimmungen ſchon außerordentlich groß. Specifiſche Schwere, Cohäſion, Farbe, Geſchmack und Geruch, Verhältniß zur Wärme, zur Luft, Electricität u. ſ. w. müſſen geſondert werden. Iſt dies geſchehen, ſo muß die chemiſche Subſtanz mit andern chemiſchen Subſtanzen durch Reaction verglichen werden, um ihre Verwandtſchaft zu entdecken. Dann wird ein Schluß möglich, ob die Subſtanz ein Metall, ein Salz, eine Säure, ein Gift u. ſ. w. ſei. Gerade eben ſo, mutatis mutandis, verfährt ein Grammatiker, der einen Satz, ein Pſycholog, der einen Charakter, ein Philolog, der eine Sprache, ein Kritiker, der ein Kunſtwerk, ein Hiſtoriker, der eine Urkunde analyſirt u. ſ. w.

Nun ergibt ſich, weshalb die analytiſche Methode mit ſo verſchiedenen Namen belegt werden kann, deren jeder ein Moment des Ganzen ausdrückt, denn ſofern ſie ein Problem aufſtellt, iſt ſie heuriſtiſch, inventoriſch, ſkeptiſch; ſofern ſie den Gegenſtand durch Urtheile der Inhärenz und Subſumtion in ſeine verſchiedenen Seiten zerlegt, iſt ſie empiriſch und combinatoriſch; ſofern ſie endlich auf den allgemeinen Begriff zurückſchließt, der den weſentlichen Grund aller dieſer beſondern Thatſachen ausmacht, iſt ſie inductiv oder regreſſiv.

2. Die ſynthetiſche Methode.

Die analytiſche Methode beginnt von dem Einzelnen, ſucht in ihm das Beſondere auf und ſchließt von dieſem auf das Allgemeine, das ſich in demſelben darſtellt. Im Verhältniß zu einer als Object vorausgeſetzten Welt iſt dies der unvermeidliche Gang des Erkennens. Er nimmt ſeinen Anfang von dem Gegebenen und geht zu dem Allgemeinen zurück, deſſen Begriff es aus dem Beſondern abſtrahirt. Alle Erkenntniß des Concreten wird durch Analyſe vermittelt. Aber das Erkennen vermag auch umgekehrt von dem Allgemeinen durch das Beſondere zum Einzelnen fortzugehen. Es kann, als abſtractes Denken, vom Begriff des Allgemeinen aus ſich fortbeſtimmen. Pſychologiſch genommen, wird das analytiſche Erkennen immer dem ſynthetiſchen vorangehen.

die Allgemeinheiten; nun kann die Analyſe in ihrem Reſultat ändert, ſind zwar, wegen ihres Urſprungs aus dem Einzelnen, auch keine unbedingten, allein die Syntheſe verſucht es, ſie in kategoriſche zu verwandeln, indem ſie von ihrer inductiven Geneſis abſtrahirt und, wie man geſagt hat, gleichſam undankbar ihre Abkunft vergißt. Es iſt dies der mehrfach beſprochene Uebergang aus dem univerſellen Urtheil der Subſumtion in die immanente Allgemeinheit des kategoriſchen Begriffs. Dieſe Verwandlung iſt nun durch die Selbſtbeſtimmung des abſtracten Denkens möglich, welches die elementare Einfachheit des Begriffs für ſich feſtzuhalten vermag und die metaphyſiſchen Kategorien wie die Momente des logiſchen Begriffs als ſeine aprioriſchen Hebel in ſich trägt. Das ſynthetiſche Erkennen geht von einer Beſtimmung zu einer andern dadurch fort, daß es dieſelbe durch Folgerung ableitet. Es bedarf daher a) einer Definition (ὁρισμός) ſeines Gegenſtandes; b) einer Theilung deſſelben und c) einer Fortbeſtimmung des Beſondern in ſeine weitern Unterſchiede.

a) Die *Definition*. Die analytiſche Methode ſtellt zuerſt ein Problem auf, deſſen Löſung ſie verſucht. Die ſynthetiſche ſetzt von vorn herein einen beſtimmten Begriff als einen kategoriſch allgemeinen in der Form eines Satzes, der in ſeinem Prädicat zugleich eine Beſchreibung und Erklärung des Subjectes gibt. Für das ſubjective Erkennen iſt dieſer Begriff ein analytiſch vermittelter, aber als Anfang des ſynthetiſchen Verfahrens tritt er in der Form unbedingter Unmittelbarkeit auf, weshalb er auch Princip, Axiom, Fundamentalſatz genannt wird. Eine ſogenannte *Nominaldefinition* iſt nur eine Wortüberſetzung; eine *Realdefinition* iſt die Ueberſetzung des Namens in die ſachlichen Beſtimmungen, in die objectiven Prädicate. *Gute* Definitionen zu finden, hat man mit Recht als einen Hauptzweck aller Wiſſenſchaft betrachtet; gut aber iſt eine Definition, wenn ſie nicht tautologiſch d. h. im Prädicat das Subject wiederholend, wenn ſie nicht dunkel (definitio ut una), nicht negativ, nicht an außerweſentlichen Momenten haftend iſt. Sie wird dies Alles nicht ſein, wenn ſie dem Gegenſtand, der ihren Inhalt ausmacht, adäquat iſt und ſeinen Begriff deutlich ausdrückt. Aus einer ſolchen Definition laſſen ſich dann die weitern Beſtimmungen durch

Begrenzung entwickeln. Sie muß einerſeits die nächſt höhere Gattung angeben, welcher der Begriff angehört, um durch das genus proximum eine zu große Verallgemeinerung zu verhüten; andererſeits muß ſie die ſpecifiſche Differenz feſtſtellen, in welcher der Begriff zu andern Beſonderheiten der nämlichen Allgemeinheit ſteht, damit die Begrenzung nicht einen zu engen Umfang erhalte. Es ſoll z. B. eine Definition des Säugethiers gegeben werden, ſo muß die nächſt höhere Gattung dieſes Begriffs in ihr hervortreten. Die Gattung überhaupt wäre das Thier, allein dieſe wäre zu weit; da nun das Thier entweder ein wirbelloſes oder ein Wirbelthier iſt, ſo iſt dieſe letztere Beſtimmung die nächſte Allgemeinheit, unter welche es ſubſumirt werden muß. Das Säugethier iſt ein Wirbelthier. Allein das Wirbelthier iſt in ſich ſelbſt wieder ein verſchiedenes. Was für ein Wirbelthier iſt das Säugethier? Es muß alſo gegen die übrigen Arten ſeiner allgemeinen Gattung begrenzt werden. Es iſt ein Wirbelthier, welches die befruchteten Eier in ſeinem Uterus ſich entwickeln läßt und die lebendig geborenen Jungen mit eigener animaliſcher Nahrung ernährt. In dieſer Beſtimmung muß, wenn ſie dem Begriff des Säugethiers adäquat ſein ſoll, Alles liegen, was daſſelbe von den anderen Wirbelthieren poſitiv unterſcheidet und daher, wie wir oben ſagten, zugleich eine Beſchreibung und Erklärung ſein kann. Der Fiſch iſt auch ein Wirbelthier, allein ſeine Eier überläßt er dem Zufall und die aus ihnen ſchlüpfenden Jungen mögen ſehen, wie ſie fortkommen. Einige Rochenarten gebären lebendige Jungen, ernähren ſie aber nicht. Die Amphibien legen theils Eier, theils gebären ſie lebendige Junge, ſorgen aber nicht für ſie. Der Vogel brütet ſeine Eier aus und ſorgt für die Nahrung ſeiner Jungen; allein er ſondert das Ei doch von ſich ab, hat keinen Uterus und ernährt ſeine Jungen nicht mit eigenen Secreten. Aus jener Definition des Säugethiers ergibt ſich alſo die ſpecifiſche Differenz deſſelben. Würde ſie aber mehr enthalten, ſo würde ſie zu enge werden, z. B. wenn geſagt würde, daß nicht blos Ein Ei, ſondern daß mehre Eier zugleich ſich in der Bärmutter entwickeln können. Dies quantitative Moment gehört nicht in die allgemeine Definition, ſondern fällt in die Beſonderung des Säugethiers.

Hegel vermißt an der Definition, daß ſie, in der Form des Satzes auftretend, den dialektiſchen Zuſammenhang des Begriffs darzuſtellen vermögend ſei. Man kann dies auch zugeben, allein man darf deshalb den Werth der Definition nicht unterſchätzen, wie es von vielen Hegelianern zum Nachtheil der Wiſſenſchaft geſchehen iſt. Der oberflächliche Verſtand kann ſich freilich mit ſchlechten Definitionen befriedigen, welche die oben aufgeſtellten Forderungen vernachläſſigen, wie wir es in der ältern Periode der franzöſiſchen Philoſophie finden, die jeden Augenblick fragte: qu'est ce que cela? und dann ſich ſchon begnügte, wenn ein Subject mit irgend einem Prädicat als Antwort darauf erfolgte. Die gute Definition wird deshalb nicht überflüſſig, im Gegentheil um ſo nothwendiger. Der Satz, in welchem die Definition erſcheint, iſt eine unumgängliche Form, denn er iſt ja ein Urtheil und zwar ein kategoriſches, welches die dem Subject immanente Allgemeinheit ſetzt. Ein bloßes Inhärenzurtheil iſt ſo wenig, als ein bloßes Subſumtionsurtheil eine Definition. Auf ihnen beruht erſt die bloße Beſchreibung.

b) **Die Eintheilung.** Die Definition ſetzt den allgemeinen Begriff des Gegenſtandes, bricht aber damit auch ab. Es liegt in ihr kein Trieb zu weiterer Entwicklung. Soll von ihr fortgegangen werden, ſo kann dies nur in hypothetiſcher Schlußfolgerung geſchehen. Aus jener Definition des Säugethiers z. B. können ſogleich eine Menge Conſequenzen gezogen werden, die ſo lange als richtig gelten müſſen, bis ſie durch Thatſachen widerlegt würden. Es folgt aus ihr, daß die Eier innerhalb des Uterus befruchtet werden müſſen, weil ſie ſich in demſelben entwickeln; es folgt, daß das weibliche Thier ein beſonderes Organ beſitzen müſſe, in welchem das Ei vom Embryo bis zur vollſtändigen Reife ſich ausbilden könne; es folgt, daß dies Organ außerordentlich elaſtiſch ſein müſſe, um dem wachſenden Thier Raum zu ſchaffen; es folgt, daß das neugeborene Junge ſehr hülflos ſein müſſe, weil ſonſt die Eltern es nicht ſelbſt zu ernähren brauchten; es folgt, daß das weibliche Thier zur Abſonderung des Nahrungsſtoffes für das Junge ein eigenthümliches Drüſenſyſtem beſitzen müſſe, wie es allen übrigen Thierarten fremd iſt u. ſ. w. u. ſ. w. Alle dieſe Begriffe ergeben ſich aus der Definition mit Nothwendigkeit. Wollte jedoch in ſolcher Weiſe verfahren, ſo würde eine Conſequenz neben der andern herlaufen; das Durcheinander der Folgerungen wäre das Gegenſtück zu demjenigen der Beſtimmungen, welche die analytiſche Methode bei der erſten Zerlegung ihres Objects darbietet. Was nun bei dieſer die Sonderung der Prädicate in Gruppen, das iſt bei der ſynthetiſchen die Eintheilung. Sie wird nach einem Grunde gemacht, den der Gegenſtand ſelber enthalten muß, den jedoch der Verſtand nur von Außen her auf den Begriff bezieht. Die Eintheilungen werden hier in der That nach irgend einem Theilungsgrunde, dem argumentum divisionis, gemacht. Sie können einen Gegenſtand in ſeiner Ganzheit betreffen oder ſich nur auf ein Moment deſſelben beziehen: divisio totalis sive particularis. Iſt aber einmal ein Grund zur Theilung angenommen, ſo muß derſelbe auch durchgeführt und nicht verlaſſen werden, zu einem andern überzuſpringen: divisio ne una saepe procedat per saltum. Die Eintheilung darf nicht von accidentellen oder doch zu untergeordneten Momenten ausgehen, weil dadurch nur unvollſtändige, kleinliche und verworrene Eintheilungen ſich ergeben würden. Sie darf auch nicht zu weit oder zu enge ſein und muß daher die Disjunction des definirten Begriffs enthalten, in welchem die beſondern Momente ſich ſelbſt gegenſeitig beſtimmen. Es würde hier Alles zu wiederholen ſein, was über die Disjunction und Diviſion, über die Dichotomie, Trichotomie, Polytomie, früher ſchon geſagt worden iſt. Iſt die Eintheilung eine wirklich disjunctive, ſo iſt ſie auch eine vollſtändige, harmoniſche, in der Proportion ihrer Glieder ſymmetriſche. Die Meriſtik, wie man die Wiſſenſchaft von der Kunſt der Eintheilung genannt hat, bemüht ſich, in ſolchen Regeln den Begriff des Beſondern zu beſchreiben. Wird dies nun als ein Verſchiedenes aufgefaßt, ſo muß die nur diviſive oder partitive Eintheilung entſtehen, welche da vollkommen berechtigt iſt, wo es ſich um die äußere Mannigfaltigkeit der Erſcheinung handelt. Wird dagegen das Weſen der Sache von Innen heraus genommen, wie es ſich als der beſtimmte Unterſchied einander ſich ausſchließende, in der Ausſchließung ſich wechſelſeitig ergänzende Glieder erzeugt, ſo ergibt ſich die wahrhaft disjunctive Eintheilung, wenn

Grund nicht eine der Sache ſelbſt äußerliche Rückſicht, vielmehr ihre eigene Allgemeinheit iſt, die ſich ſelbſt zu ihrem Unterſchiede beſtimmt. Wenn man vor verfehlten, ſchiefen, unvollkommenen, ſchwankenden und künſtlichen Eintheilungen warnt, wenn man klare, ſichere, genaue, natürliche Eintheilungen fordert, ſo iſt es immer die Diſjunction, die man im Sinn hat, denn ſie allein gewährt alle dieſe gewünſchten Eigenſchaften. Wir gewöhnen uns freilich an eine Menge von ganz unlogiſchen Eintheilungen, welche durch die Länge der Zeit, ſeit ſie exiſtiren, und durch die Breite des ausgedehnten Gebrauchs, der von ihnen gemacht iſt, zu großen Autoritäten werden und uns zuletzt ganz natürlich erſcheinen können.

Je einfacher ein Gegenſtand iſt, um ſo zweifelloſer wird ſeine Eintheilung ſein. Je vielſeitiger, um ſo zweifelhafter, weil um ſo ſchwieriger. Die organiſche Natur iſt daher ein vorzüglicher Streitpunkt in dieſem Betracht geworden. Wir haben uns an einer früheren Stelle über die Eintheilung derſelben ausgeſprochen und wollen nur zur Verdeutlichung des hier Geſagten Einiges nachtragen. Wir finden z. B. bei den Säugern bald die Extremitäten, bald das Gebiß zum Eintheilungsgrunde gemacht. Daß man auf dieſe gerade verfiel, hat ſeine Rechtfertigung darin, daß die Thiere ſich durch ihre Extremitäten nach Außen hin ſelbſtſtändig erhalten, ſich damit bewegen und vertheidigen, durch ihre Zähne aber den Nahrungsſtoff ergreifen und mechaniſch zerkleinern, ihn für die weitere Aſſimilation vorzubereiten. Die Extremitäten hängen aber mit dem Gebiß auf das Innigſte zuſammen, denn mit ihnen bewegt es ſich zu ſeiner Nahrung hin und, wenn es ein Fingerthier iſt, bemächtigt es ſich mit ihnen derſelben. Nur ſollte bei einer Eintheilung der Säuger das eine oder andere Princip durchgeführt werden, denn man würde ſich ſchon über ſein Verhältniß zu dem andern verſtändigen, da leicht einzuſehen iſt, wie der behufte Fuß mit breiten Kauzähnen bei Grasfreſſern, die bewegliche Kralle mit ſpitzen und ſcharfen Schneidezähnen bei Fleiſchfreſſern zuſammenhängt. In der durch Burmeiſter in ſeiner Geſchichte der Schöpfung aufgeſtellten Eintheilung von Pinnaten, Ungulaten und Unguiculaten iſt das Princip der Extremität conſequent feſtgehalten. Wenn bei den Ungulaten einmal die Haut für die Pachydermata und dann wieder die Magengeſtaltung für die Ruminantia die Eintheilung begründen ſoll, ſo fällt dieſelbe aus dem Princip heraus. Haut und Magen ſind keine aus dem Begriff des Hufs ſich als disjuncte Glieder ergebende Beſtimmungen. Der Huf iſt freilich auch nur eine hornige Umkleidung der Zehen des Thiers, aber er macht doch die Eintheilung der Vielhufer, Zweihufer, Einhufer möglich. Die Unguiculaten zerfallen wieder in Zeh-, Krallen- und Handthiere. Dies iſt eine folgerichtige Theilung, die es möglich macht, in den Zehthieren die Edentaten, Beutelthiere und Nager glücklich als eine verwandte Gruppe zu vereinigen, während man ſonſt mit dieſen Thieren ſich in der größten Verlegenheit befindet. — Wie ſchwierig die Wiſſenſchaft des Geiſtes in dieſem Betracht ſei, zeigt die Vergleichung der gänzlich verſchiedenen Eintheilungen der Pſychologie und Ethik, bei denen das Abſpringen von dem an die Spitze geſtellten Princip der Eintheilung ſo häufig iſt, daß man den Wechſel von Beſtimmungen, die aus der Natur, und von ſolchen, die aus dem Geiſt entnommen werden, kaum noch bemerkt oder gar entſchuldigt; von ſolchen Eintheilungen gar nicht zu ſprechen, bei denen man ſich das Princip derſelben gar nicht mehr zum Bewußtſein bringt, weil man, wie früher in Betreff derſelben ſchon erwähnt, im Voraus auf die allgemeine Zuſtimmung rechnet. So bedenkt man gar nicht, daß die Eintheilung der Geſchichte als alte, mittlere und neuere lediglich auf dem entfernteren oder näheren Verhältniß der Vergangenheit zur Gegenwart beruht, alſo gar kein Princip eigener Unterſcheidung gewährt und nur ganz relative Differenzen möglich macht. Theilt man die Geſchichte in die Orientaliſche und Occidentaliſche, ſo ſetzt man an die Stelle der Zeit den Raum als argumentum divisionis, erreicht damit aber auch nur einen relativen Unterſchied, denn für Amerika iſt die Oſthälfte nach Europa zu ſein Orient, nach Aſien zu ſein Occident. Localiſirt man das topiſche Princip noch mehr, ſo ergibt dies zunächſt den Unterſchied der Welttheile, alſo die Aſiatiſche, Europäiſche, Afrikaniſche, Amerikaniſche Geſchichte u. ſ. w. Das topiſche Princip wird zum geographiſchen. Alle dieſe Eintheilungen ſind ungenügend, weil keine derſelben das argumentum divisionis aus dem Begriff der Geſchichte ſelber entnimmt, ſondern nur erſt die Bedingungen derſelben, Zeit, Raum, Bodengeſtaltung u. dgl. ergreift.

c) Der *Satz*, auch *Lehrſatz*, Theorem, Propoſition genannt. Innerhalb der durch die Eintheilung geſetzten Grenzen der *Glieder* des Begriffs läßt ſich wiederum durch Folgerung zu einer Menge von Beſtimmungen gelangen. Es verhält ſich damit nicht anders, als mit den Folgerungen aus der Definition überhaupt. Soll aber ein genauerer Zuſammenhang unter ihnen geſetzt werden, ſo müſſen ſie ſich ſelbſt unter einander in der Weiſe bedingen, daß, wie man ſich ausdrückt, der *einfachere* Satz dem *zuſammengeſetzteren* vorangeht. Hierin liegt der *fortſchreitende* Gang, deſſentwegen man die ſynthetiſche Methode auch die *progreſſive* genannt hat. Was iſt aber das Einfachere? Es iſt das *Allgemeinere*. Was iſt das Zuſammengeſetzte? Es iſt das *Beſondere* und *Einzelne*. Die Bezeichnung deſſelben als eines Zuſammengeſetzten iſt eigentlich eine barbariſche, weil ſie eine nur mechaniſche Verbindung enthält. Sie iſt aber einmal recipirt und wird alſo beibehalten werden, zumal auch die analytiſche Methode umgekehrt als die Zerlegerin des Zuſammengeſetzten in ſeine einfachen Elemente beſchrieben, daher der Syntheſis die Compoſition, der Analyſis die Decompoſition zuertheilt wird.

Die ſynthetiſche Wiſſenſchaft wird alſo in einer *Reihe* von Sätzen fortſchreiten. Dieſe Sätze treten jeder für ſich eben ſo unbedingt auf, als die Definition oder der Eintheilungsgrund. Sie müſſen aber auf die in dieſem liegenden Begriffe zurückgeführt werden, um zu *beweiſen*, daß ſie aus ihnen als Conſequenzen entſpringen. D. h. die Form der Unmittelbarkeit, welche der einzelne Satz für ſich hat, ſoll aufgehoben und ſeine Vermittelung geſetzt werden. Dies iſt es, was man *Deduction* und *Conſtruction* nennt. Es iſt, wie man ſieht, nur ein anderer Name für Schließen. Genauer unterſcheidet man den ſynthetiſchen Beweis von dem analytiſchen als die *Demonſtration* und verſteht dann unter Conſtruction im engern Sinn den Nachweis der Mittelglieder, welche den Inhalt des Satzes mit dem fundamentalen Begriff verkitten. Die ſynthetiſche Methode wird deshalb auch die *geometriſche* genannt, im Hinblick auf den Vorgang des Euklides. Es iſt jedoch nicht nothwendig, daß das deductive Verfahren immer mit dem ganzen feierlichen Apparat der Conſtruction in dieſem Sinn auftrete. Behandelt es einen an ſich trivialen Stoff mit demſelben, ſo wird es pedantiſch und Hegel hat die Ausſchweifungen der Wolffiſchen Verſtändigkeit in ſeinen Lehrbüchern wohl zu benutzen gewußt, um die Aeußerlichkeit einer ſolchen Syntheſis dem Lachen und der Verachtung preiszugeben. Aber von ſolchen Extremen muß man den wahren Gehalt der ſynthetiſchen Methode zu unterſcheiden wiſſen; ſie iſt eine eben ſo nothwendige Form des Erkennens, als die analytiſche.

Die Ausführung der Methode ſollte nun in der Syntheſis von Satz und Satz derartig beſtehen, daß ſie eine Kette von Schlüſſen darſtellte. Weil aber die Conſequenz zu machen dem reflectirenden Denken überlaſſen iſt, ſo ermangelt die Methode einer immanenten Bewegung. Satz wird an Satz angeſchoben. Soll ein neuer Begriff eingeführt werden, ſo wird er plötzlich mitten zwiſchen den Sätzen in der Form eines Axioms, einer Erklärung, einer Anmerkung, eines Lectoriums, Scholions, Corollariums, Zuſatzes u. dgl. aufgeſtellt. Dieſe verſchiedenen Namen bezeichnen im Weſentlichen immer daſſelbe. Es iſt ſchwer, ſie auf beſtimmtere Differenzen zurückzuführen und oft verſteckt ſich in der Winkelexiſtenz eines Zuſatzes eine der wichtigſten, weitgreifendſten Beſtimmungen, vielleicht weil der kritiſche, inſtinctive Geiſt der Autoren hier freier vom Zwang der dogmatiſchen Paragraphen und der Etikette der Demonſtration waltet, etwa wie auch Fürſten, wenn ſie im Incognito auftreten und die Laſt des Ceremoniells abgeworfen haben, liebenswürdigere Menſchen ſind. Spinoza's Ethik gilt nächſt den Euklideiſchen Porismen noch immer für das Muſterwerk der ſynthetiſchen Methode. Man betrachte aber, wie er verfährt und man wird eingeſtehen müſſen, daß die Nothwendigkeit des Beweiſes gar nicht eine ſo ſtringente iſt, als man ſie im Allgemeinen zu gelten pflegt. Er ſtellt z. B. im erſten Buch zu Anfang ſechs Definitionen auf, in denen er den Begriff der causa sui, der Endlichkeit, der Subſtanz, des Attributs und Modus, endlich Gottes als einer aus unendlichen Attributen beſtehenden Subſtanz aufſtellt, wie er ihn verſteht.

Er ſpricht ausdrücklich in der erſten Perſon als Definitor: per causam sui intelligo id u. ſ. w. Zur ſechsten Definition folgt die erſte Explication, welche das absolute infinitum von dem in suo tantum genere finitum enthält. Dieſe Unterſcheidung, die eine ſo große Rolle bei ihm ſpielt, hätte eben ſowohl als eine Definition auftreten können. Nun folgen noch zwei Definitionen über Freiheit und Nothwendigkeit, ſo wie über die Ewigkeit, deren Begriff in einer Explication dadurch erläutert wird, daß er ſie von einer wenn auch anfang- und endloſen Dauer in der Zeit unterſcheidet. Man ſollte nun glauben, daß jene acht Definitionen alle Vorausſetzungen in ſich ſchlöſſen. Es folgen aber plötzlich acht Axiomata, die ſich eigentlich vor den Definitionen als die objectiven Grundſätze hätten erwarten laſſen, von deren Wahrheit die Richtigkeit der Definitionen abhängt: omnia, quae sunt, vel in se, vel in alio sunt; id, quod per aliud non potest concipi, per se concipi debet u. ſ. w. Nun erſcheint die erſte Propoſition: substantia prior est natura suis affectionibus. Demonstratio patent ex definitione 3 et 5, nämlich als eine unmittelbare Folgerung aus dem Begriff der Subſtanz und ihres Modus. So geht es in ſtarren Sätzen und Zurückweiſen von ihnen auf die Definitionen und Axiomata fort bis zur achten Propoſition: omnis substantia est necessario infinita, zu welcher Spinoza nämlich zwei Scholien fügt und im zweiten derſelben zum erſten Mal ſich in einem ausführlicheren Raiſonnement über die Nothwendigkeit ausläßt, daß dem Begriff der Subſtanz auch Exiſtenz zukomme. Dieſe Scholien, wie nachher zu den Propoſitionen X., XI., XIII., XV., XVII., ſind es, die recht eigentlich erſt Leben in die Deduction bringen. Ohne ſie würde Spinoza mit dem Gerüſt der Definitionen, Axiomata, Propoſitionen, Demonſtrationen nur ein ſehr geringes Verſtändniß gefunden haben.

Mängel der analytiſchen und ſynthetiſchen Methode.

Die analytiſche wie die ſynthetiſche Methode ſind nothwendige in der Natur des Bewußtſeins wie in der des logiſchen Begriffs begründete Formen des Erkennens. Sie ſind wirklich unterſchieden, denn ſie ſind einander entgegengeſetzt. Sie haben daher auch zur Aufgabe der Wiſſenſchaft ein nothwendiges Verhältniß, denn dieſelbe kann weder der einen noch der andern entbehren. Die Analyſe verarbeitet das Gegebene durch Induction zu allgemeinen Begriffen; die Syntheſe prüft die Tragfähigkeit der allgemeinen Begriffe, von denen ſie ausgeht, durch die Deduction. Die Analyſe iſt die Methode der Unterſuchung, die Syntheſe die der Entwicklung. Jene ſucht die Frage zu beantworten, worin das Weſen eines Gegebenen beſtehe; dieſe ſucht den allgemeinen Begriff eines Weſens auszubeuten, indem ſie ſich der Conſequenz des Denkens überläßt. Jene geht vom Einzelnen durch das Beſondere zum Allgemeinen, dieſe vom Allgemeinen durch das Beſondere zum Einzelnen, wenn auch die Sprache, in welcher die Analyſe und Syntheſe zu reden pflegen, die logiſche Gliederung durch ihre eigenthümliche Terminologie verdeckt. Jeder Gegenſtand kann in der Form der einen oder andern Methode dargeſtellt werden. Welche Methode aber im beſtimmten Fall zur Anwendung kommen müſſe, hängt von der Indication der individuellen Situation des Erkennenden ab, die wiederum durch das Geſammtſchickſal der Wiſſenſchaft bedingt ſein wird, weil die Analyſe die Syntheſe vorbereitet und die Syntheſe, wenn ſie ſich erſchöpft hat, der Auffriſchung durch die Reſultate der aggreſſiven Analyſe bedarf, ja an den von ihr gefundenen allgemeinen Thatſachen die Bewährung oder Widerlegung ihrer Conſequenzen findet. Die Analyſe erobert die Gegenſtände der Erkenntniß, während die Syntheſe ſie ordnet. Die Mannigfaltigkeit, welche die Analyſe hervorbringt, würde ſich ohne die Syntheſe zuletzt in eine geſtaltloſe Vielheit zerſtreuen, und die Einheit, in welche die Syntheſe die Begriffe zuſammenfaßt, würde ohne neue Befruchtung durch die Entdeckungen der Analyſe zum einförmigen Kehrwieder verknöchern. Analyſe und Syntheſe müſſen in jedem Menſchen, in jedem Volke, in jeder Wiſſenſchaft mit einander wechſeln. Daß ein Individuum ſeiner Sinnesart noch mehr zu analytiſchen, als zu ſynthetiſchen Arbeiten geneigt ſein könne, iſt möglich. Daß aber ein Volk die Wiſſenſchaft nur analytiſch oder ſynthetiſch behandeln könne, iſt unmöglich. Wir begegnen jetzt oft dem Gemeinplatz, daß die Franzoſen Analytiker, die Deutſchen Synthetiker ſeien. Wer die Geſchichte der Wiſſenſchaft kennt, weiß, daß dieſe Auffaſſung nur eine relative Geltung für gewiſſe Perioden und für gewiſſe Gegenſtände hat. Wenn den Deutſchen nicht nur von den Romaniſchen Nationen, ſondern heut zu Tage ſelbſt von Deutſchen, nicht ſelten vorgeworfen wird, daß ſie dem Apriorismus der ſynthetiſchen Conſtruction zu ſehr huldigten und dadurch eine Menge von unhaltbaren Syſtemen begründeten, ſo ſoll zwar nicht in Abrede geſtellt werden, daß dergleichen von Zeit zu Zeit bei den Deutſchen ſo gut, als bei den Romanen vorgekommen, wie z. B. Engländer und Franzoſen in unſerm Jahrhundert eine Menge von aprioriſchen Socialſyſtemen conſtruirt haben, was die Namen eines Owen, Mackintoſh, St. Simon, Fourier, Leroux, Proudhon, Cabet, Blanqui, Baſtiat u. ſ. w. beweiſen, allein es iſt eine außerordentliche Beſchränktheit, die große Bedeutung ſolcher Verſuche des reinen Denkens deswegen zu mißachten, weil ſie auch Irriges und Verfehltes enthalten. Die Einheit der Wiſſenſchaft, ihr ſynthetiſches Element, iſt ſo unentbehrlich, als das Unterſcheiden der Unterſchiede in weitere Unterſchiede, ihr analytiſches Element. Wodurch anders hat Humboldts Kosmos einen ſo großen Einfluß geübt und ſo viel Nachahmungen hervorgelockt, als dadurch, daß er alle Specialforſchungen der heutigen Naturwiſſenſchaft zu einer Geſammtanſchauung vereinigte? Humboldt hat keine auf Principien begründete Deduction gegeben. Er hat nur eine descriptive Syntheſe geliefert und den Anſpruch auf philoſophiſche Behandlung gefliſſentlich abgelehnt. Wenn er aber nicht als ein denkender Menſch eine Kritik der Thatſachen gemacht und ſie mit ſynthetiſchen Geiſt ſo geordnet hätte, daß die Einheit der Natur von den fernſten Nebelflecken des Himmels bis zum Leben der kleinſten Organismen hin hervorträte, ſo würde ſein Werk trotz aller Gelehrſamkeit keine Epoche gemacht haben. Die Erfahrung iſt nothwendig. Der Philoſoph darf ſie nicht vernachläſſigen, allein das Pochen auf die Erfahrung als Erfahrung, das Anhäufen von Thatſachen, das Analyſiren immer neuer Objecte, kann die Wiſſenſchaft nicht befriedigen. Sie bedarf eben ſowohl der Syntheſe und die Analyſe ſelber ſucht ja nach dem Allgemeinen als dem Reſultat ihrer Decompoſtuliren. Die großen Analytiker in allen Wiſſenſchaften haben die Geſetze zu finden ſich bemüht, die den vielgeſtaltigen Erſcheinungen zu Grunde liegen. Die aprioriſche Conſtruction wird für ſie, oft unbewußt, der Leitfaden, aus welchem heraus ſie zur Aufſtellung ihrer Probleme gelangen. Die Syntheſe entdeckt die Lücken der Erfahrung und treibt an, ihre Begriffe durch Erfahrung zu beſtätigen. Wenn Platon den Staat als den Makrokosmus betrachtete, in welchem ſich Alles wiederholt, was das Weſen der menſchlichen Seele überhaupt ausmacht, wie ſie in jedem einzelnen Menſchen als Mikrokosmus exiſtirt, ſo mußte er vergleichen. Der Platoniſche Timäos iſt eine eben ſolche aprioriſche Conſtruction der Natur als ſein Staat. Wir kennen die Fehler und Irrthümer beider Werke, aber wir werden deshalb nicht den unendlichen Einfluß verkennen, den beide auf die Wiſſenſchaft geübt haben und den ſie auch, als die erſte großartige und künſtleriſche Syntheſe in beiden Gebieten, ferner üben werden. Welch' ein idealiſcher Geiſt gehörte dazu, den Gedanken zu faſſen, daß in der Natur, wie im Staat, dieſelbe Idee, die Gerechtigkeit, walte! Welch' eine Fülle empiriſcher Kenntniſſe forderte es, dieſen Gedanken als ein Syſtem durchzuführen! Bei manchen aprioriſchen Conſtructionen iſt die Schwierigkeit ihres Gegenſtandes ſo groß, daß man gegen das Mißrathen derſelben aus dieſem Grunde billig ſein ſollte. Wir meinen namentlich die Conſtructionen der Weltgeſchichte, die man kaum nennen darf, ohne nicht ſofort mit Proteſt zurückgewieſen zu werden, als ob der Gedanke, in der Geſchichte Vernunft vorauszuſetzen, ein leitendes Princip in ihr zu finden, dem Irrenhauſe entſprungen ſei. Was nützt uns aber alles Wiſſen von hiſtoriſchen Thatſachen, wenn die Einheit derſelben, die in ihnen thätige Idee, uns unzugänglich bleibt? Kant's Ideen zu einer allgemeinen Geſchichte in weltbürgerlicher Abſicht, Herders Ideen zu einer Philoſophie der Geſchichte der Menſchheit, Fichte's Conſtruction des gegenwärtigen Zeitalters, und Hegels Philoſophie der Geſchichte, enthalten mehr wirkliche Geſchichte, als tauſende von Compendien, welche die herkömmlichen, für gewiß angenommenen Facten mit ſtupider Begriffloſigkeit für das bloße Gedächtniß wiederkäuen.

Die analytiſche und ſynthetiſche Methode haben als einander entgegengeſetzte die entgegengeſetzten Vorzüge und Mängel. Die analytiſche geht von einer Veranlaſſung aus, die ihr als eine Thatſache gegeben wird, ſei dieſelbe nun eine phyſiſche oder intellectuelle. Ihr Anfang iſt inſofern unfrei. Sie zerlegt ſodann das Gegebene in ſeine Unterſchiede, ſo weit ihr dies möglich iſt, weshalb ſie oft von den Mitteln der Stoffbewältigung abhängt, wie erſt das Teleſkop die Kenntniß der Doppelſterne, das Mikroſkop die der Infuſorien, die Viviſection die der pathologiſchen Anatomie, das Barometer die der Hypſometrie der Gebirge u. ſ. w. zugänglich gemacht hat. Die gefundenen Unterſchiede müſſen zu relativen Einheiten gruppirt werden, deren Aufſtellung noch eine ſubjective und äußerliche iſt, weil das Aufnehmen der Vergleichungspuncte von dem Erkennen abhängig und noch durch kein immanentes Princip geleitet wird. Verſchiedene Analyſen deſſelben Gegenſtandes gewähren uns daher oft eine ganz verſchiedene Anſchauung, weil die Analytiker von abweichenden Geſichtspuncten ausgehen. Die Analyſe zieht zuletzt ein Reſultat aus den Thatſachen, welches den allgemeinen Begriff derſelben enthalten ſoll. Aber dieſer Begriff kann nicht apodiktiſche Gewißheit beſitzen, weil die Induction nur ein approximatives Verfahren geſtattet. Zweierlei pflegt hier ſich häufig zu wiederholen. Einmal die Berichtigung oder gar Widerlegung einer Analyſe durch eine andere; ſodann die Berichtigung oder Widerlegung des Schluſſes, der aus den ermittelten Thatſachen gezogen worden. In jener Beziehung leſen wir zwar oft genug von der vollſtändigen, erſchöpfenden Analyſe, die irgend ein berühmter Gelehrter von einem Gegenſtand gemacht haben ſoll, allein gewöhnlich dauert es nicht lange, ſo erfahren wir, daß ein anderer Gelehrter eine noch genauere angeſtellt habe, welche ganz andere Ergebniſſe liefere, weil jener erſte Analytiker weſentliche Puncte überſehen oder nicht ſo gute Inſtrumente oder ein ſchlechtes Material gehabt habe oder im Act des Auffaſſens ſelber durch eine vorgefaßte Meinung verleitet ſei. In zweiter Beziehung wird nachgewieſen, daß aus den als richtig zugeſtandenen Thatſachen ein falſcher Schluß gezogen worden und daß der gerade entgegengeſetzte der richtige geweſen ſein würde.

Die ſynthetiſche Methode geht von Definitionen aus, die allgemein gelten ſollen, aber ſchon die Göthe-Schillerſchen Xenien meinten, daß nichts ſeltener ſei, als ein allgemein gültiger Satz, der auch allgemein gilt. Die Definition oder das Axiom ſoll als unbedingt angenommen werden. Es wird kein Beweis geführt, daß es ſich ſo verhält. Es iſt möglich, daß der Satz, von dem als einem unmittelbaren ausgegangen wird, wahr iſt. Daß er aber durch die Verſicherung oder Annahme, er verſtehe ſich von ſelbſt, nicht wahr wird, leuchtet ein. Er kann auch falſch ſein. Dann wird es zum πρῶτον ψεῦδος und damit zum Mutterſchooß einer Folge von Irrthümern, denn er wird ein conſtantes Element aller von ihm abgeleiteten Beſtimmungen, die auf ihn als ihren Grund zurückgehen. Läßt man ſich die abſtracten Fundamente in den ſynthetiſchen Wiſſenſchaften gefallen, ſo muß man freilich die aus ihnen entſpringenden Conſequenzen zugeben. Sie ſind aber der Kritik zu unterwerfen und können nicht das Voraus beanſpruchen, geglaubt zu werden. Wenn Spinoza z. B. im erſten Axiom ſagt: omnia, quae sunt, vel in se, vel in alio sunt; ſo muß man ſich durch die Dictatur eines ſolchen Satzes nicht einſchüchtern laſſen. Warum ſollte nicht der entgegenſtehende Satz wahr ſein: omnia, quae sunt, tam in se, quam in alio sunt? Es bedarf alſo der Unterſuchung der ſogenannten oberſten Grundſätze, der normirenden Definitionen, der leitenden Maximen. Je concreter der Gegenſtand einer Wiſſenſchaft iſt, um ſo ſchwieriger wird es, eine Definition von ihm zu geben, die eine feſte und ausreichende Baſis gewährt. Niemand hat wohl eine tiefer dringende und geiſtvollere Darſtellung und Beurtheilung der analytiſchen und ſynthetiſchen Methode gegeben, als Hegel im dritten Theil ſeiner Logik. Wir wüßten nicht, welche Arbeit im ganzen Umfang der philoſophiſchen Literatur ihr den erſten Rang über dies Thema ſtreitig machte. Sie iſt es auch vorzüglich geweſen, welche den Credit der analytiſchen oder ſynthetiſchen Behandlung als einer für die höchſte Aufgabe der Wiſſenſchaft zulänglichen erſchüttert und das Bedürfniß einer kritiſcheren und weitergreifenden Methode fühlbar gemacht hat, ſo daß ſelbſt principiell ſehr entſchiedene Gegner, Fichte, Weiße, Chalybäus u. A., hierin Zugeſtändniſſe gemacht haben. Hegel hat in jener Expoſition eine vorzügliche Rückſicht auf die mathematiſchen und phyſikaliſchen Wiſſenſchaften genommen und vornehmlich auch das Ueberflüſſige gezeigt, innerhalb der analytiſchen Methode die Form der ſynthetiſchen anzuwenden, wodurch eine Schwerfälligkeit und Verwirrung erzeugt wird, die bis ſo weit gehen kann, daß zwar alle Nachtheile jeder Methode, aber keiner ihrer Vortheile ſichtbar wird. — Iſt alſo ſchon der Anfang der ſynthetiſchen Methode problematiſch, weil er zwar ein kategoriſches Urtheil ſein ſoll, aber, da die Nothwendigkeit deſſelben nicht bewieſen iſt, unmittelbar nur den Werth eines aſſertoriſchen hat, ſo iſt auch der Fortgang ein äußerlicher, denn die Eintheilung wird ebenfalls nach einem Grunde gemacht, der allerdings in der Sache ſelbſt liegen ſoll, allein eben ſo gut auch ein von Außen herangezogener ſein kann. Wir haben über das Claſſificiren in dieſer Hinſicht ſchon früher gehandelt. Der Gegenſtand theilt nicht ſich ſelbſt ein; er wird eingetheilt. Er unterſcheidet ſich nicht aus ſich heraus mit einfacher Nothwendigkeit, ſondern er wird von dem Erkennen als einem intellectus extra substantiam, wie Spinoza ſich ausdrückt, unterſchieden. Ob in dem Grunde, nach welchem die Eintheilung gemacht wird, das Weſen des Gegenſtandes ergriffen iſt, oder nicht, erhellt nicht. Wo der Gegenſtand ſelbſt äußerlicher Natur iſt, kann der Eintheilungsgrund auch nur ein äußerlicher ſein, wie bei der Zahlenreihe, denn ob die Vierzahl oder Siebenzahl oder Zehnzahl oder Zwölfzahl u. ſ. w. als Grund ihrer Eintheilung angenommen wird, liegt nicht im Begriff der Zahl, die nichts als eine continuirliche Wiederholung des Eins in's Unendliche hin darſtellt. Die Eintheilungen der Syntheſis ſind daher an ſich um nichts nothwendiger, als die Gruppirungen der Analyſis. Sie können, wie dieſe, treffend ſein, aber ſie geben ſo lange, als ſie nicht ſtrenge Disjunctionen ſind, keine Bürgſchaft. Sie ſollen den Grund der Theilung in ihren Gliedern erſchöpfen, aber ſie beweiſen nicht, daß ſie es thun. Es geht ihnen, wie der Induction, die auch eine erſchöpfende ſein ſoll, aber nicht beweiſen kann, daß die Vollſtändigkeit der Thatſachen, auf welche ſie fußt, erreicht iſt. — Innerhalb der Glieder der Eintheilung ſchreitet die ſynthetiſche Methode durch Deduction weiter. Sie nimmt, wie erwähnt, gewöhnlich die Form an, Lehrſätze aufzuſtellen und ſodann den Beweis zu führen, daß der in ihnen enthaltene Begriff wahr ſei, weil er auf den vorausgeſetzten allgemeinen Wahrheiten und auf der Wahrheit der ſchon bewieſenen Sätze beruhe. In dieſer Rückbeziehung iſt der Fortſchritt der Methode zugleich ein Rückſchreiten zu den Fundamenten. Es iſt jedoch nicht nothwendig, daß die Deduction immer in der Starrheit dieſer geometriſirenden Form erſcheine. Sie kann auch als eine einfache Schlußfolge ſich entwickeln. Das Euklideiſche Vorbild hat freilich den Synthetikern immer als Ideal vorgeſchwebt, aber ſchon für die Elemente des großen Helleniſchen Mathematikers hat ein Deutſcher Mathematiker Reber das ganze Netz der Syllogismen, durch welche er bis zur Demonſtration der letzten Sätze gelangt, in einer tabellariſchen Ueberſicht, gleichſam genealogiſch, dargelegt, welche intereſſante Thatſache Krauſe (Die Lehre vom Erkennen, Göttingen, 1836, 509) anführt. Rebers Arbeit wurde 1806 von Rieſert herausgegeben. Das Mangelhafte der ſynthetiſchen Methode beſteht für das Erkennen im Iſoliren der Beſtimmungen unter der Form von Sätzen, deren Zuſammenhang erſt hinten nach gezeigt wird. Wenn die Definition den Inhalt, wenn die Diviſion den Umfang des Begriffs angibt, ſo leitet der Lehrſatz (Theorem, Propoſition) den Nachweis der Identität ein, worin das Einzelne und Beſondere mit dem Allgemeinen ſteht. Dieſer Nachweis erſcheint aber als die That des erkennenden Subjectes, welches die Verknüpfung vornimmt. Sie iſt keine immanente Beſtimmung des Begriffs. Eben ſo iſt die Folge der Sätze, die von einfachen zu immer zuſammengeſetzteren vorſchreiten ſollen, nur eine äußerliche ſubjective Anordnung, die aus einer ungefähren Schätzung des Verhältniſſes der Sätze hervorgeht und daher in den verſchiedenen Lehrbüchern ſynthetiſcher Wiſſenſchaften, z. B. der Planimetrie, der Stereometrie, auch eine ſehr verſchiedene iſt. Das ſynthetiſche Beweiſen geht auf die in der Definition und Diviſion geſetzten Prämiſſen zurück, indem es den Zuſammenhang der Prädicate des Subjectes des Lehrſatzes mit ihnen vermittelt. Die Regeln für den Beweis, daß er in ſeiner Vollſtändigkeit nicht zu viel und nicht zu wenig beweiſen dürfe und daß der Grund des Beweiſes vorzüglich beachtet werden müſſe, ſind Umſchreibungen für die Nothwendigkeit der Identität des Beſondern mit dem Allgemeinen. Die Unterſcheidung des Beweiſes in einen κατ' ἄνθρωπον und in einen κατ' ἀλήθειαν beſieht ſich nur auf die Darſtellung. Jener ſoll nämlich auf dem vom erkennenden Subject ſchon als wahr Zugeſtandenen beruhen, kann daher ſo gut an Wahres als an Falſches anknüpfen, ſchränkt ſich aber gewöhnlich auf die Unmittelbarkeit des Thatſächlichen ein, wo er zur ſogenannten demonstratio ad oculos, zur Monſtration wird, wie der Naturforſcher den ſinnlichen Gegenſtand, den er behauptet, vorlegt, wie er das betreffende Experiment macht u. ſ. w. Der Beweis secundum veritatem enthält dagegen die eigentliche Demonſtration, die Vermittelung der Nothwendigkeit aus dem Begriff der Sache. Seinem Weſen nach iſt der Beweis direct als das einfache Zurückgehen vom Beſondern auf das Allgemeine; indirect oder apagogiſch als der λόγος περὶ τοῦ ἀδυνάτου, der ad absurdum führt, ſoll er die Unmöglichkeit darthun, daß das Gegentheil der im Satz aufgeſtellten Behauptung wahr und wirklich ſein könne. Conſtruction im Allgemeinen nennt man auch die Deduction überhaupt; Conſtruction im Beſondern ſollte nach Kant derjenige Beweis genannt werden, der zur ſyllogiſtiſchen Vermittelung noch das intuitive Element, zum Begriff die Anſchauung hinzufügt, wie dies in den Naturwiſſenſchaften und in der Aeſthetik möglich iſt. Weil nun die ſynthetiſche Methode von einer Beſtimmung zur andern nur äußerlich fortſchreitet, ſo bleibt ihr nichts übrig, als Vieles von dem, was ſie nicht in den Fluß der Deduction auflöſen kann, in der unorganiſchen Form von Scholien, Sectarien, Corollarien, Anmerkungen und Erklärungen zwiſchen die Lehrſätze zu verſtreuen.

3. Die genetiſche Methode.

Wenn die analytiſche und ſynthetiſche Methode in ihrer Einſeitigkeit relativ vollkommen berechtigte, in ihrem Verhältniß aber zum Begriff der Idee ungenügende ſind, ſo muß natürlich die Frage aufgeworfen werden, ob außer ihnen noch eine anderweite Methode möglich iſt? Dieſe Frage iſt durch Kant zum Mittelpunct der neueren Behandlung der Wiſſenſchaft geworden, denn er deckte die entgegengeſetzte Einſeitigkeit beider Methoden auf und ſtellte den Begriff des analytiſchen und ſynthetiſchen Urtheils in den Vordergrund der Philoſophie. Er kehrte ſich eben ſowohl gegen die formale Analytik in dem Humeſchen Skepticismus, als gegen die formale Synthetik im Wolffſchen Dogmatismus. Er erhob ſich über beide durch den Gedanken einer Dialektik, welche den im Begriff des Erkennens ſelber liegenden Widerſpruch enthüllen ſollte, den unendlichen Inhalt der Vernunft in Formen zu faſſen, welche dem endlichen Verſtande angehören. Kant löſte daher den Widerſpruch nur ſubjectiv. Die Philoſophie konnte bei ſeinen transſcendentalen Beruhigungen nicht ſtehen bleiben. Sie mußte den weitern Schritt zur objectiven Dialektik thun und die Einheit des Verſtandes mit der Vernunft durchführen, indem ſie das Negative als ein für das Poſitive ſelber nothwendiges Moment erkannte. Hierüber iſt kaum wohl noch ein Zweifel. Eine bloße Doppelbehandlung deſſelben Gegenſtandes, einmal in analytiſcher, ſodann in ſynthetiſcher Form, wie die Krauſeſche Philoſophie verfährt, kann zwar mit der einen Methode die Probe der andern machen und iſt inſofern höchſt lehrreich, allein ſie bleibt hinter den von Kant aufgeſtellten Forderungen zu ſehr zurück. Daß die Analyſe mit der Syntheſe nicht blos äußerlich ſich verbinden könne, iſt ebenfalls klar, denn als einander entgegengeſetzt iſt eine ſolche Verbindung unmöglich, wenn auch, wie erwähnt worden, analytiſche Darſtellungen ſich öfter äußerlich in das Gewand von Sätzen und Beweiſen gekleidet haben, während ſie von Aufgaben und Auflöſungen hätten ſprechen ſollen. Eine höhere Methode, als die analytiſche oder ſynthetiſche, könnte alſo nur eine ſolche ſein, in welcher das analytiſche und ſynthetiſche Element als Einheit geſetzt wären.

Wie iſt dies denkbar?

Die Analyſe geht von der Vorausſetzung eines Gegebenen, die Syntheſe von der Vorausſetzung eines allgemeinen Begriffs aus.

Die Einheit dieſer doppelten Vorausſetzung iſt, nichts vorauszuſetzen, als die Einheit der Idee.

Die Vorausſetzungsloſigkeit iſt nur eine negative Beſtimmung, welche das Erkennen erſt von jeglicher Gebundenheit durch ein Concretum oder Abſtractum frei macht. Um anfangen zu können, bedarf es einer Poſition. Dieſe iſt der Begriff der Idee ſelber, die ſich als die Einheit ihres Begriffs und ſeiner Realität ſetzt. Die Idee ſetzt ſich nichts Anderes, aber ſie ſetzt ihren Begriff ſeiner Realität, ſie ſetzt ſich ihr ſelber voraus. Ihre Vorausſetzungsloſigkeit iſt nicht die Abgeſchmacktheit eines nihiliſtiſchen Purismus, der ſich im Vacuum abſoluter Beſtimmungsloſigkeit gefällt, ſondern das Ausſchließen jeder ihr fremden, nicht durch ſie geſetzten Beſtimmung. Die Idee fängt von ſich an. Sie iſt das Poſitive. Für das ſubjective Erkennen erſcheint dieſe Freiheit der Idee in der Form abſoluter Abſtraction von allem Andern, denn ohne Denken iſt es natürlich unmöglich, zur Wiſſenſchaft zu gelangen und die Darſtellung der Wiſſenſchaft kann auch nur von demjenigen gegeben werden, der ſie ſchon beſitzt. Der Darſtellende kann in der erſten Perſon ſprechen: ich ſetze nichts voraus; ich fange mit der abſoluten Poſition an; ich ſetze die Idee als die Einheit ihres Begriffs und ſeiner Realität. Dies iſt gleichgültig, denn es kommt auf den Inhalt an, den er ausſpricht.

Der zweite Punct der Methode betrifft den Fortgang. Die analytiſche ſetzt ihn durch Auffaſſen der Unterſchiede ihres Gegenſtandes, wie ſie dieſelben findet; die ſynthetiſche durch Beſtimmungen, welche ſie aus dem vorausgeſetzten Princip ableitet.

Die Einheit dieſer Entgegenſetzung kann nur darin beſtehen, daß die Idee ſich in jedem ihrer Momente analytiſch-ſynthetiſch zugleich verhält: analytiſch, ſofern ſie ſich von ſich unterſcheidet, ſynthetiſch, ſofern jeder Unterſchied ſie als Einheit zum Inhalt hat. Die Idee bleibt in den Unterſchieden, zu welchen ſie ſich auseinanderlegt, Beziehung auf ſich und continuirt ſich als ihre Identität durch ihre Mannigfaltigkeit. Sie entwickelt ſich zu ihren Unterſchieden und verhält ſich in der Poſition derſelben negativ gegen ihre Einheit, nimmt aber negativ die Unterſchiede in ihre Einheit zurück und erhält damit die Poſition derſelben. Die Beſtimmungen werden alſo nicht äußerlich geſetzt und äußerlich verbunden, ſondern die Einheit geht ſelbſt in den Unterſchied als den ihrigen und der Unterſchied geht ſelbſt in den Unterſchied als den ſeinigen über, ohne aus der Einheit herauszugehen.

Der dritte Punkt der Methode betrifft das Reſultat. Die analytiſche faßt es in eine Abſtraction aus dem Gegebenen zuſammen; ſie geht vom Einzelnen zum Allgemeinen und dem Grunde deſſelben zurück. Die ſynthetiſche erblickt es in dem Beweiſe, daß die beſondern Beſtimmungen, zu denen ſie vorſchreitet, Folgen der allgemeinen, ihnen vorausgeſetzten Sätze ſind.

Die Einheit der Analyſe mit der Syntheſe kann ſich hier nur darin ergeben, daß der *Progreß zugleich Regreß*, der Regreß Progreß iſt. Wäre die Idee nicht freie Einheit, die ſich von ſich ſelbſt unterſcheidet, ſo wäre es nicht möglich, daß ſie, indem ſie ſich entwickelt, mit ihrem Anfang ſich auf ihr Ende vorwärts, mit ihrem Ende ſich auf ihren Anfang rückwärts beziehen könnte. Sie thut dies aber nicht blos *als Anfang* und *als Ende*, ſondern ſie thut es *in jedem Punkt ihres Proceſſes*. Die Erſcheinung der Idee kann eine Reihe von Entwicklungsſtufen darſtellen, in denen ſie ſich von ihrem Anfang entfernt, aber nur, um ihn in ſein Ende zu vertiefen. Die *Vollendung*, die als letztes Reſultat ſich ergibt, darf nicht von ihrer Vermittelung losgeriſſen werden. Sie iſt an ſich ſchon im Anfang, ſie iſt in jedem Moment des Fortganges zur Mitte und greift mit dem erreichten Endgliede wieder in das erſte zurück. Jedes Moment iſt alſo, als Unterſchied der Einheit, eine beſondere Beſtimmung derſelben; es iſt analytiſch. Aber zugleich iſt es die Einheit, welche ſich in dem Unterſchiede eben ſowohl ſetzt, als über ihn hinausgeht; das beſondere Moment iſt alſo von dieſer Seite ſynthetiſch als eine Beſtimmung der inneren Identität aller Unterſchiede.

Wir nennen eine ſolche Entwicklung *genetiſch*, weil ſie die Geneſis der Beſtimmungen enthält. Jede iſt, was die Einheit an und für ſich iſt, als beſondere Totalität, aber jede iſt im Verhältniß zur abſoluten Einheit der Idee nur ein Moment derſelben. Sie wird, was ſie iſt, nur durch die *Vermittelung* aller übrigen, allein ſie ſelber vermittelt ihrerſeits auch alle übrigen. Sie iſt alſo einerſeits Reſultat, anderſeits Grund, denn ſie muß, indem ſie geſetzt wird, ſich ſelbſt ſetzen. Sie wird geſetzt, ſofern alle übrigen Momente der Idee ſie bedingen; aber ſie ſetzt ſich ſelbſt, denn ſie hebt dieſelbe in ſich auf, indem ſie zugleich eine andere, nur ihr gehörige Beſtimmung hervorbringt. Sie iſt, was ſie iſt, nur durch ſich und inſofern unmittelbar ſelbſtſtändig; aber daß ſie dieſe Eigenthümlichkeit als die ihrige ſetzt, würde zugleich unmöglich ſein, wenn ſie nicht eben ſowohl durch die Concurrenz aller übrigen hervorgebracht würde. Das *Werden* einer Beſtimmung muß daher in der genetiſchen Methode nicht als eine *zeitliche Succeſſion*, ſondern als ein *ideelles* aufgefaßt werden, obwohl es möglich iſt, daß die Momente der Idee auch als Erſcheinung in der Zeit einander folgen und obwohl es unmöglich iſt, in der *Darſtellung der Wiſſenſchaft* ſie in anderer Form, als in einem *Nacheinander* zu entwickeln, welches die einzelnen Momente *aus einander hervorgehen* läßt.

Hier iſt es, wo ſich die größte Schwierigkeit ergibt. Die Wiſſenſchaft ſoll anfangen. Die erſte Beſtimmung, in welcher ſich die Idee ſetzt, kann noch nicht den abſoluten Begriff derſelben nach ſeiner Totalität enthalten, denn dies iſt erſt in der letzten möglich, welche der *productive Grund* aller ihr vorangehenden, einſchließlich der erſten, iſt. Allein die erſte Beſtimmung muß doch ſchon eine poſitive, ſchlechthin nothwendige ſein, ohne welche die Idee nicht gedacht werden kann. Wie iſt es nun möglich, von der erſten zur zweiten überzugehen? Analytiſch würde das ſubjective Erkennen eine zweite Beſtimmung in dem gegebenen Object *ſuchen*; ſynthetiſch würde es aus dem an die Spitze geſtellten allgemeinen Begriff einen beſondern *folgern*. Genetiſch ſoll die Idee *ſich ſelbſt* zu ihren Unterſchieden beſtimmen. Wie kann ſie dies? Sie kann es nur dadurch, daß jedes Moment aus ſich das nächſte als den ihm immanenten Gegenſatz hervorbringt, denn ſonſt würde von einer Geneſis doch wohl nicht die Rede ſein können. Das ſchlechthin erſte abſolute Sein iſt allerdings Gott. Für ſeinen Begriff exiſtirt kein genus proximum als ein Realgrund, aber in der Wiſſenſchaft bilden die Begriffe einen Kreis und Gott, der abſolute Geiſt, iſt dies nur dadurch, daß er ſich ſelbſt als die abſolute Vernunft, als auctor rationis, weiß. So geht denn die ſpeculative Theologie als Schluß des Syſtems wieder in den Anfang, in die logiſche Idee, über.

Die Darſtellung der Wiſſenſchaft kann natürlich dieſen Uebergang nur ausſprechen. Sie kann nur ſagen, daß die Idee ſich aus dieſer Beſtimmung zur nächſten als der entgegengeſetzten fortbewegt, denn ſie hat kein anderes Mittel, als die Sprache, den Gedanken zu vergegenſtändlichen. Der Begriff der Wiſſenſchaft iſt die Sache ſelbſt, aber in idealer Form. Sonſt wäre es nicht die Wiſſenſchaft, um die es ſich handelte. Die Entgegenſetzung iſt aber eine gegenſeitige, weil ſie in der Einheit der Idee ſich aufhebt. Sie iſt alſo kein Widerſpruch mit dem Begriff der Idee, ſondern ſie iſt negativ und poſitiv zugleich nur in dem Verhältniß zu der ſie bedingenden und zu der von ihr bedingten Beſtimmung. Sie hat den Grund ihrer Exiſtenz in ihrem Prius und ſie wird der Grund der Exiſtenz ihres Posterius. Sie iſt aber nicht blos progreſſiver Grund, wie in der ſynthetiſchen Methode, ſondern ſie iſt es auch regreſſiv, wie in der analytiſchen, denn ohne die concrete Einheit der totalen Idee als des abſoluten Grundes würden alle dieſe Gänge nicht möglich ſein. Das Begründen iſt eine Doppelbewegung und hat alſo genetiſch eine Doppelbedeutung. Einmal begründet der abſtractere Begriff den concreteren; ſodann aber begründet der concretere Begriff den abſtracteren; der abſtracte hebt ſich zum concreten auf. Jener enthält die reale, dieſer die ideale Begründung in ſich. Dies Verhältniß hat man auch, wie z. B. Chalybäus in ſeiner Wiſſenſchaftslehre, die teleologiſche Methode genannt. Andere die organiſche. Es iſt daſſelbe, was die Wiſſenſchaft der Natur und die Sprachwiſſenſchaft jetzt Entwicklungsgeſchichte genannt haben. Die Idee als Selbſtzweck iſt das productive Princip, welches in der geſetzmäßigen Folge der Momente thätig iſt, wie Ariſtoteles zuerſt in dem Gedanken der Entelechie erkannte und zuerſt in ſeiner Pſychologie ein Beiſpiel dieſer Methode an einem concreten Gegenſtande gab, indem er zeigte, wie die Seele überhaupt als [illegible] die ernährende, empfindende und denkende in der Weiſe ſei, daß die empfindende auch die ernährende, die denkende ſowohl die ernährende als auch empfindende ſei. Die höhere Seele enthält das Weſen der gegen ſie niedrigeren Seele in ſich. Sie verhält ſich zu ihr als Zweck. So haben wir die Gegenſätze, die Embryogenie, die Pathogenie u. ſ. w. behandelt. Man wird die Reflexionsausdrücke, da ſie relativ ſind, bei der Beſchreibung des genetiſchen Proceſſes oft durcheinanderwerfen. Der eine wird daſſelbe Verhältniß formal nennen, was ein anderer real nennt. Der Zweck iſt aber der als Urſache thätige Begriff; er iſt ideal und begründet durch ſeine Idealität das Reale. Er iſt in ſofern der wahrhaft reale Grund. Bleibt man hingegen bei dem Begriff der Bedingung ſtehen, ſo erſcheint ſie in Verhältniß zu dem Bedingten als der Realgrund ſeiner Exiſtenz, ohne welchen dieſe ſich nicht realiſiren könnte. Pflanzenfreſſer ſetzen Pflanzen voraus; dieſe ſind die Bedingung ihrer Exiſtenz, aber das pflanzenfreſſende Thier verwandelt die Realität der Pflanze für ſich in ein bloßes Mittel.

Das eine Moment kommt deshalb zum andern nicht blos als eine Ergänzung hinzu, die von einem Mangel deſſelben gefordert würde, obwohl wir uns nicht ſelten auch dieſer Sprechweiſe bedienen werden. Faßt man die genetiſche Methode nur in ſolcher Weiſe auf, ſo gewährt ſie keine immanente Fortbeſtimmung des Begriffs, denn es wird dann nur von Außen her ein Moment an das andere, wie in der Syntheſis, herangeſchoben und zwar, weil das ſubjective Erkennen aus dem Vorhandenſein und der Kenntniß des Supplements auf die Mangelhaftigkeit der vorgängigen Beſtimmung ſchließt, denn wenn das Supplement nicht ſchon bekannt wäre, dürfte es problematiſch ſein, ob es aus dem Begriff des zu ergänzenden Momentes poſtulirt werden würde. Vielmehr muß das Andere, zu welchem fortgegangen wird, die eigene, poſitive Fortbeſtimmung der Idee ſein. Der Unterſchied muß in dem Begriff als ſein Anderes an ſich enthalten ſein. Nur ſo wird er zu einer Stufe der Entwicklung. Der Progreß des genetiſchen Proceſſes iſt daher nicht eine abſtracte Linearbewegung, obwohl er für die Darſtellung auch als eine Reihe erſcheint, ſondern er iſt eine Kreisbewegung als ein Kreis von Kreiſen, als eine Spirale, wie der Planet eine continuirliche Curve beſchreibt, indem er ſich um ſein eigenes Centrum und um das der Sonne und mit dieſer um das des Univerſums bewegt, ein Kreis von Kreiſen! Hegel hat ſich, um das Eigenthümliche der poſitiv dialektiſchen Methode zu bezeichnen, des Ausdrucks der *Manifeſtation* bedient." Er wollte damit der Verwechslung der Dialektik mit einer bloßen Conſtruction von Theſe, Antitheſe und Syntheſe vorbeugen, denn obwohl dieſe Beſtimmungen in der Dialektik enthalten ſind, ſo iſt doch der große Unterſchied, daß ſie in ihr nicht blos geſetzt werden, ſondern daß ſie nur Momente der Selbſtbewegung des Begriffs ſind, die in jedem Puncte der Idee exiſtiren. *Der Begriff der Idee wird durch ſeine eigene Enthüllung offenbar.* Er manifeſtirt ſich in jedem Moment, denn jeder iſt relativ Totalität, aber jeder manifeſtirt den Begriff auf ſeinem beſondern Standpunct und die ganze Wahrheit iſt auch nur das Ganze der Idee.

Daß nun *Gott* das ſchlechthin Abſolute ſei, leugnen wir nicht, behaupten aber, daß der *Begriff* Gottes als der abſolute Begriff der abſoluten Idee für das Erkennen erſt das Reſultat der geſammten Wiſſenſchaft ſein könne. Der Begriff der Vernunft, der Natur, des menſchlichen Geiſtes iſt die Vermittelung für den Begriff Gottes als des abſoluten Geiſtes, obwohl er der Grund iſt, durch welchen die Exiſtenz der Vernunft, der Natur und der Geſchichte realiter vermittelt wird. Man macht es der Hegelſchen Philoſophie zum Vorwurf, daß ſie nicht mit dem Begriff Gottes ſogleich anfängt. Wenn man dieſen Begriff habe, ſo könne man zur Schöpfung der Natur u. ſ. f. weiter gehen. Man bedenkt bei ſolchen Einwürfen nicht, daß, um den Begriff Gottes beſchreiben zu können, alle metaphyſiſchen und logiſchen Begriffe nothwendig ſind. Dieſe wenigſtens müſſen alſo ſchon vorausgeſetzt werden. Die *ſpeculative Theologie* iſt die höchſte aller Wiſſenſchaften, in welche alle andern münden. Die Hegelſche Philoſophie beginnt als Syſtem der Wiſſenſchaft mit dem Begriff der logiſchen Idee im abſtracten Elemente des Denkens. In dieſer Wiſſenſchaft beginnt ſie abermals mit dem *Begriff* des Seins, das alſo in dieſer Sphäre nur eine ideelle Exiſtenz hat; ſie fängt aber nicht mit einem Sein oder mit dem Sein an, ſofern darunter eine Subſtanz oder gar die göttliche Subſtanz ſubintelligirt würde; weil man ihr jedoch dies unterlegt, ſo bereitet man ſich damit das Vergnügen, über ein Sein zu ſpotten, das ſofort wieder zu Nichts werde. Man nimmt die genetiſche Methode im Sinn eines materiellen Werdens und wendet dann gegen ſie ein, daß das Höhere nicht aus dem Niedern hervorgehen, wohl aber das Niedere ohne das Höhere exiſtiren könne. Nach der Hegelſchen Methode müſſe man denken, daß der Geiſt aus der Natur, die Natur aus dem abſtracten Begriff hervorgehe, während doch das Denken keinen Grashalm hervorbringen und die Natur den Geiſt nicht erzeugen könne. Hegel unterſcheidet aber die Manifeſtation des Begriffs von der cauſalen Vermittelung. Die logiſche Idee kann zwar ohne die Natur und ohne den Geiſt als das abſolute Abſtractum für ſich gedacht, nicht aber die Natur ohne die logiſche Idee oder der Geiſt ohne ſie und ohne die Vernunft begriffen werden. Vernunft und Natur ſind nur Momente des Geiſtes. Wäre die Hegelſche Methode in dem Grade falſch, als man ſie oft ſchildert, ſo müßte die Ordnung, in welcher die Wiſſenſchaften ſich im gewöhnlichen Bewußtſein vorfinden, eine völlig andere ſein. Die Hegelſche Philoſophie begegnet hierin vielmehr dem allgemeinſten Verſtändniß, wie es ſich bei den civiliſirten Nationen zu einem Encyklopädismus ausgebildet hat, der in der Hegelſchen Encyklopädie der philoſophiſchen Wiſſenſchaften ſeine reinſte Formel anerkennen muß. Der letzte Abſchnitt z. B. in Vacherot: la métaphysique et la science, T. II, Paris 1858, p. 491 ff. geht auch von der Aſtronomie durch die Phyſik und Chemie zur Naturgeſchichte, ſodann von der Anthropologie durch die Moral und Politik zur Geſchichte. Littré, der Hauptvertreter von Comte's poſitiver Philoſophie, ſagt einmal: „J'aurais à montrer, que, sans mathématique, l'astronomie ni la physique ne peuvent cheminer; que, sans physique, la chimie est mutilée et incapable de se rendre compte à soi même; que, sans chimie, la nutrition, base de toute vitalité, est inintelligible; et que, sans une théorie exacte de la vie, le développement des sociétés, ou histoire, ou sociologie, manque de son meilleur appui.“ (Paroles de philosophie positive. Paris 1859, p. 8.) Dies iſt der Gang, in welchem gegenwärtig wohl alle Männer der Wiſſenſchaft mit Hegel bewußt oder unbewußt übereinſtimmen. Sie ſind nicht der Meinung, daß das Niedere die Urſache des Höheren iſt, wohl aber, daß das Höhere, weil es die causa finalis iſt, ſich das Niedrigere als ſeine causa materialis und instrumentalis voranſchickt. Inſofern iſt es das Höhere, durch deſſen Idealität das Niedere als Realität geſetzt wird. Wenn man nun ſagt, daß das Niedere ohne das Höhere exiſtiren könne, ſo iſt das allerdings relativ, nicht aber abſolut möglich. Man kann ſich zwar vorſtellen, daß die Sterne als bloße Maſſenkugeln im unendlichen Raum ſich umrollten — der Inhalt der Aſtronomie —; vorſtellen, daß eine unorganiſche Natur ohne eine organiſche exiſtirte; vorſtellen, daß die Natur ohne den Menſchen, ohne Geſchichte, ihr bewußtloſes Daſein hinlebte — aber ſofort muß man ſich eingeſtehen, daß ſolche Vorſtellungen eben nur gewaltſame Abſtractionen ſind und daß die Wahrheit des Wirklichen vielmehr die Einheit von Vernunft, Natur und Geiſt iſt. Die dialektiſche Methode kann die Idee nur in ihrer Totalität faſſen. Die Natur kommt zur logiſchen Idee nicht hinzu, um in ihr den Mangel des in Raum und Zeit äußerlichen Daſeins zu ergänzen, ſondern die logiſche Idee hebt ſich zur Natur auf, iſt in dieſer Entäußerung poſitiv als die objective Vernunft derſelben enthalten, und die Natur wird nicht durch den Geiſt ergänzt, ſondern hebt ſich zum Geiſt auf, der, als der vernünftige, die Natur zum Gegenſtand ſeiner Anſchauung und zum Organ ſeines Willens macht. Umgekehrt, wenn von Gott als dem abſoluten Geiſt ausgegangen würde, wie die Theologen und Gefühlsphiloſophen es lieben, ſo müßte doch zuerſt bewieſen werden, daß Gott, um Geiſt zu ſein, Vernunft haben müſſe, ohne dadurch depotenzirt zu werden; es müßte ferner gezeigt werden, daß er, als der abſolute Logos, die Natur ſchaffe, ohne daß dieſe Schöpfung eine Erniedrigung für ihn wäre, da ſie im Gegentheil die Verherrlichung ſeiner Weisheit und Macht iſt. Endlich müßte die Möglichkeit erwieſen werden, daß Gott durch die Vermittelung der Natur den endlichen Geiſt zu ſchaffen vermöge, mit deſſen Daſein die Möglichkeit einer Geſchichte gegeben iſt. D. h. es würden, trotz des theologiſchen Anfangs, doch die logiſche Idee, die Natur und der Geiſt, gerade, wie im Hegelſchen Syſtem, einander folgen. Selbſt in Spinoza's Ethik, welche keinen Schöpfergott kennt, ſchimmert dieſer Gang durch, denn zuerſt iſt von der Subſtanz an ſich; zweitens vom Verhältniß der beiden Attribute derſelben, Ausdehnung und Denken; endlich von der Aufhebung der Knechtſchaft der Affecte die Rede, indem der Geiſt durch adäquate Ideen ſich mit der abſoluten Subſtanz ſchlechthin identiſch ſetzt und dadurch beſeligt.

Niemand hat die Vorſtellung der Methode als eines fortwährenden Supplirens und Corrigirens der Mängel in den ſchon geſetzten Begriffen treffender zurückgewieſen, als J. Schaller in ſeiner Schrift: die Philoſophie unſerer Zeit, Leipzig, 1837. Die Metaphyſik Weiße's bot ihm eine beſondere Veranlaſſung zu dieſer Polemik und er ſagte namentlich S. 150 folgende Worte, die wir hier einzuſchalten nicht umhin können, weil ſehr Viele dieſelbe Vorſtellung, als Weiße, von der Dialektik haben. Er ſagte: „Bei Weiße zeigt ſich die erſte Kategorie durch die Betrachtung ihres Inhalts als endlich und mangelhaft. Dieſer Mangel enthält eine Forderung an das denkende Subject in ſich, und zwar iſt dieſe Forderung eine beſtimmte, wie der Mangel, der Widerſpruch, aus welchem dieſe Forderung hervorgeht, ebenfalls ein ganz beſtimmter iſt. Der erſte Begriff poſtulirt ſo einen andern, und geht in den andern über, nicht, weil er an ſich der andere iſt, ſondern vielmehr, weil er der andere nicht iſt; und zwar ſupplirt der andere Begriff eben den beſtimmten Mangel des erſten. Wir können uns alſo einfach ſo ausdrücken: das zweite Moment in einem dialektiſchen Verlauf von Begriffen verhält ſich zum erſten an ſich nicht analytiſch und ſynthetiſch zugleich, ſondern nur ſynthetiſch, und die Analyſis fällt in das denkende Subject, welches den Begriff nach allen Seiten hin und her wendet und zuletzt die Forderung entdeckt, zu einem andern Begriff fortzugehen, und zwar nicht willkürlich irgend einen Begriff herbeizubringen, ſondern vielmehr denjenigen, in welchem die beſtimmte Endlichkeit des erſten Begriffs nicht enthalten iſt. Bei Hegel dagegen verhält ſich das zweite Moment zum erſten an ſich eben ſo ſehr ſynthetiſch als analytiſch. Das erſte Moment geht in das zweite über, nicht nur, weil es dieſes nicht iſt, ſondern zugleich, weil es dieſes iſt; die Entwicklung deſſelben endet nicht mit der Forderung an das Subject, das andere zu finden, ſondern das erſte iſt in ſeiner Vollendung ſelbſt dieſe Differenz.“

Wird der Proceß der Idee nicht als ein analytiſch-ſynthetiſcher gefaßt, ſo ergibt ſich eine doppelte Möglichkeit. Entweder wird nur das *negative* oder nur das *poſitive* Element der Entwicklung feſtgehalten, ſtatt im negativen auch das poſitive, im poſitiven das negative zugleich zu erkennen. Wird die negative Seite hervorgekehrt, ſo erſcheint eine Reihe von Negationen, welche raſtlos jede kaum geſetzte Poſition als eine dem abſoluten Begriff der Idee noch widerſprechende vertilgt. Von Moment zu Moment wälzt ſich der Strom der Vernichtung fort, bis er nichts mehr findet, was er in ſeiner Wüſte begraben könnte. Die abſolute Idee wird dann nur zum *Inbegriff aller Negationen*. So haben die Gegner der Hegelſchen Philoſophie oft ihre Dialektik geſchildert. Ihr Reſultat ſoll nur die „Schädelſtätte" des Begriffs ſein. Ihr Gang ſoll dem Raſen des Indiſchen Gottes Schiwa gleichen, der ſich mit den Schädeln der Leichen ſchmückt, deren Leben er getödtet hat. Dieſe wüſte Anſicht iſt noch zuletzt von A. *Schmid* in ſeiner Entwicklungsgeſchichte der Hegelſchen Logik, Regensburg, 1858, mit lebhaftem poetiſchen Colorit Entſetzen erregend vorgetragen. Die Hegelſche Philoſophie iſt hiernach der empörendſte *Nihilismus*, deſſen Negativität ein continuirlicher Mord iſt. — Wird umgekehrt nur die poſitive Seite betont, wird zugegeben, daß der abſolute Geiſt das poſitive Princip der Hegelſchen Philoſophie ausmacht, ſo wird ignorirt, daß nach Hegel Gott als das abſolute Subject ſich als die abſolute Subſtanz ſetzt, daß alſo die *Freiheit* ſein Weſen iſt und es wird ſtatt deſſen die ganze Reihe der ſeinem abſoluten Begriff voraufgängigen Momente zu einer *unmittelbaren Entäußerung Gottes* gemacht, durch welche er ſelber ewig *wird*, was er iſt. Er durchläuft dann den Kreis der verſchiedenen Geſtalten der Idee, um ſich ſelbſt zu gebären. Er offenbart ſich dann nicht in einer von ihm unterſchiedenen Welt, ſondern er trachtet darnach, durch die Geſtirne, Pflanzen, Thiere zum Menſchen zu werden und durch die Geſchichte deſſelben in immer erneuten Anſätzen zum Selbſtbewußtſein über ſich zu gelangen. Die Philoſophie wird *Pantheismus*, der, wie bei Spinoza, damit ſchließt, daß die intellectuale Liebe der Menſchen zu Gott die Liebe Gottes zu ſich ſelbſt iſt. Dieſer Gott gleicht dem Indiſchen Wiſchnu, der ſich in allen möglichen Geſtalten, nicht blos in der eines Helden, ſondern auch in denen einer Schildkröte, einer Schlange, eines Ebers incarnirt.

Dieſe beiden ſich widerſprechenden Auffaſſungen des Hegelſchen Syſtems als eines abſoluten Nihilismus und Pantheismus ſind das Mittel geworden, ſeine Dialektik auch als das beſtändige Schwanken zwiſchen den Extremen der abſtracten Negation und Poſition zu ſchildern, als ob ſie ohne Einheit, ohne Beſtimmtheit, nichts als das ſtete Umſchlagen von Extrem in Extrem wäre, wie Schmidt a. a. O. S. 254 ſagt: „Der Fluch und Unſegen ihres unruhigen Gewiſſens, ihres blos dialektiſchen Gebahrens, ihres widerſpruchvollen Sichhinundherwälzens zwiſchen den extremen Spannweiten des Realismus und Idealismus, Hiſtoricismus, und Rationalismus, Empirismus und Apriorismus, Sanſculottismus und Abſolutismus u. ſ. w. iſt auch der Fluch und Unſegen des ganzen Syſtems.“

Solche terroriſtiſche Darſtellungen der Hegelſchen Philoſophie werden alſo dadurch möglich, daß man entweder den abſtracten oder den concreten Anfang willkürlich fixirt. Jener iſt der Begriff des Seins. Da nun derſelbe ſich durch das Nichts zum Werden aufhebt, ſo wird das Aufheben im negativen Sinn fortgeſetzt und, da Hegel ſelber ſich des Ausdrucks bedient hat, daß das frühere Moment gegen das ſpätere unwahr ſei, ſo löſt man das Relative aus dieſer Beziehung fort und verwandelt ſie in eine abſolute. Hierdurch erhält man dann die Verflüchtigung alles Poſitiven in einen weſenloſen Schein. Die Dialektik iſt, wie Schmid ſagt, von Anfang an todhauchend. Die Vernunft iſt unwahr gegen die Natur, die Natur unwahr gegen den Geiſt, die Perſon gegen die Familie, die Familie gegen den Staat, der Staat gegen die Menſchheit, die Kunſt gegen die Religion, die Religion gegen die Wiſſenſchaft. Die Wiſſenſchaft, die allein als die dialektiſche Guillotine auf dem Platze bleibt, hat alſo zu ihrer Wahrheit nur die Gewißheit der abſoluten Unwahrheit, des Scheins alles Seins. Der concrete Anfang hingegen der Hegelſchen Philoſophie iſt der Begriff des abſoluten Geiſtes. Wird von ihm ausgegangen, ſo muß er ſich poſitiv in der erſten Beſtimmung des Syſtems ſetzen. Er macht ſich alſo zum Sein. Oder vielmehr er iſt das Sein, das Weſen, der Begriff. Er entäußert ſich als Logos zur Natur, wird Materie, Kampf der Elemente, wird Pflanze und Thier. Er erhebt ſich durch die Vermittelung des Affen zu einer Geſtaltung, deren Gehirn vermöge ſeiner Phosphormenge den Blitz des Selbſtbewußtſeins hervorbrechen und damit den Geiſt über die Natürlichkeit hinausgehen läßt. So arbeitet der Gott ſich weiter durch Staat, Kunſt und Religion, bis er in der Philoſophie den Triumph des abſoluten Wiſſens erreicht, freilich nicht ohne auch hier zu dem endloſen Progreß immer neuer Schlangenhäutungen der Syſteme verurtheilt zu ſein, falls das Hegel'ſche doch nicht das letzte wäre. Aber dies Syſtem, wie ich es wenigſtens verſtehe, iſt weder das jener falſchen Negativität, noch das dieſer falſchen Poſitivität, ſondern das der *Einheit* des Begriffs und ſeiner Realität. Die Idee iſt die Seele aller Freiheit, während im Nihilismus wie im Pantheismus nur abſtracte Nothwendigkeit herrſcht. Das ſpüren denn auch ſeine Gegner oft mitten in ihrer Verkennung und ſo ſagt Schmid a. a. O. S. 177: „Das Tiefſinnige und Große iſt indeß überall anzuerkennen und zu finden, wo es iſt. Der ſchon angezogene Satz: „„der Fortgang von dem, was Anfang iſt, iſt in der Philoſophie zugleich der *Rückgang* zu ſeiner Quelle, dem wahrhaften Anfang““ gehört unleugbar zu den tiefſinnigſten der geſammten Logik.“

Ein Haupteinwurf gegen die Möglichkeit der genetiſchen Methode beſteht darin, daß man behauptet, der Fortgang von einer Beſtimmung zur andern ſei nicht die „Selbſtbewegung“ des Begriffs, ſondern ein *Erſchleichen*, indem der nächſte Begriff nicht wirklich aus dem vorigen reſultire, ſondern aus der *empiriſchen* Anſchauung aufgenommen und an den vorigen nur herangeſchoben werde, ſo daß doch zuletzt das *Subject* es ſei, welches die Reihe der Begriffe ſetze.

Hier iſt nun zuvörderſt die Vorſtellung abzuwehren, als behaupte die Philoſophie, ohne Vermittelung des Wiſſens durch die Erfahrung zu verfahren. Kein wirklicher Philoſoph wird in Abrede ſtellen, daß er der *Kenntniſſe* bedürfe. Je mehr er weiß, deſto beſſer. Es wäre lächerlich, zu verſichern, von der Natur, von der Kunſt u. ſ. w. etwas wiſſen zu können, ohne durch Erfahrung dazu gelangt zu ſein. Allein es iſt doch offenken nothwendig, über dieſe [illegible] hinauszugehen. Dieſe Erhebung über die Anſchauung iſt ja die Tendenz der analytiſchen Methode. Der Verſuch, aus allgemeinen Begriffen durch rein aprioriſche Deduction neue Beſtimmungen abzuleiten, iſt die Würde der ſynthetiſchen Methode. Die genetiſche Methode ſetzt ſich beide voraus, um als ihre höhere Einheit ſie in ſich aufzuheben. Die Bildung des denkenden Bewußtſeins, über den Gegenſatz von Subject und Object hinauszukommen und den *Begriff als ſolchen in ſeiner Selbſtimmung* zu erfaſſen, fällt in die Geſchichte des phänomenologiſchen Geiſtes. Die Wiſſenſchaft an und für ſich iſt daher von der Entgegenſetzung der Wahrheit und Gewißheit frei. Sie hat zwar an der empiriſchen Kenntniß ein unentbehrliches pſychologiſches Subſtrat, allein innerhalb ihrer ſelbſt iſt dieſe Vermittelung verſchwunden und ſie betrachtet den Begriff, wie er, unabhängig von ſeiner Erſcheinung in der Erfahrung, an und für ſich ſelbſtſtändig iſt.

Zweitens iſt der Ausdruck *Selbſtbewegung* des Begriffs richtig zu verſtehen. Er ſoll die von dem erkennenden Subject unabhängige Nothwendigkeit deſſelben bedeuten. Wenn das Mangelhafte der analytiſchen wie der ſynthetiſchen Methode darin beſteht, daß in ihnen das Subject von Außen her den Fortgang macht, indem es dort den Gegenſtand zerlegt, hier aus einem Begriff andere deducirt, ſo ſoll die genetiſche das Subject eliminiren. Dies heißt nicht, es ſolle nicht denken; nicht, es ſolle in ſich müßig ſein; nicht, es ſolle in ſpeculativer Vornehmheit der Entwicklung des Begriffs zuſehen; ſondern es heißt, es ſolle ſich *ſo in die Sache vertiefen*, daß es den an und für ſich ſeienden Begriff derſelben zu faſſen und auszuſprechen vermöge. Das ſpeculative Erkennen fordert inſofern die höchſte Selbſtthätigkeit des denkenden Subjects heraus.

Drittens iſt die Selbſtbewegung des Begriffs nicht blos als eine *logiſche*, ſondern, indem ſie dies iſt, zugleich als die des ſpecifiſchen *Inhalts* zu nehmen. *Inhalt* und *Form* müſſen in einander aufgehen. Wir meinen, daß die Darſtellung irgend eines Inhalts in der Form des Begriffs nach den Momenten der Allgemeinheit, Beſonderheit und Einzelheit noch keineswegs Anſpruch darauf machen könne, der genetiſchen Methode zu genügen, ſondern daß hierzu der eigenthümliche Inhalt nicht weniger nothwendig ſei. Der logiſche Begriff iſt mit ſeiner Gliederung wie das Organ der Idee und wir haben geſehen, daß in der Beſtimmung des Allgemeinen und Beſondern eine unvermeidliche Relativität liegt. Viele Hegelianer waren in die Einſeitigkeit verfallen, das bloße Schematiſiren irgend eines Stoffs nach dem Unterſchied des Allgemeinen, Beſondern und Einzelnen ſchon für die abſolute Dialektik zu halten. Die Hegel'ſche Philoſophie wurde durch ſolche Triaden gerade ſo formaliſtiſch, als jede andere, welche die Seite des Inhalts vernachläſſigt. Die Nothwendigkeit, ſich in dieſen zu vertiefen, hat man auch in der Formel ausgeſprochen, daß jeder Inhalt ſeine eigene Methode habe. Dies iſt jedoch cum grano salis zu verſtehen, denn au pied de la lettre genommen würde die Conſequenz dieſes Satzes dahin führen, daß es unzählige Methoden geben müßte; ein offenbarer Unſinn, denn man muß ſich nicht irre machen laſſen, daß nur drei Methoden, die analytiſche, ſynthetiſche und genetiſche möglich ſind. Der wahre Sinn jenes Ausdrucks kann nur ſein, der Eigenthümlichkeit des Inhalts ſein Recht widerfahren zu laſſen und die Gliederung des Begriffs nicht blos formell, ſondern auch reell zu nehmen. Hegel iſt hierin ſeiner Schule weit überlegen geblieben. Er hat in den Wiſſenſchaften überall auf eine logiſche Ableitung gedrungen; er hat in ſie das wahrhaft Wiſſenſchaftliche geſetzt; allein er hat ſich niemals mit blos logiſchen Formen begnügt, ſondern dieſelben innerhalb des eigenthümlichen Stoffs ſpecificirt. Hierdurch iſt er ein ſo großer Lehrer geworden, der eine unendliche Menge neuer Begriffe verbreitet hat. Wär' es ihm vergönnt geweſen, ſeine Philoſophie ſelbſt noch in allen Wiſſenſchaften auszuführen, ſo würden wir noch mehr Urſache haben, die Kraft ſeiner Individualiſirung des logiſchen Moments zu bewundern. Ohne mit der Sache vertraut zu ſein, wird man nicht diejenigen Puncte finden, welche die immanente Beſonderung des Allgemeinen enthalten.

Viertens geht das Werden als Selbſtgeſtaltung der Idee nicht in's Unendliche, als ob der Uebergang des Uebergehens von Geſtalt zu Geſtalt in einen endloſen Progreß ausliefe. Dieſer fällt nur in die Erſcheinung, aber im Wechſel der Genommen iſt die Idee ſelbſt das abſolut beharrende Weſen, die in ſich ruhende Einheit. Weil ſie ewig ſich ſelbſt gleich iſt, ſo iſt ſie immer und überall in der Erſcheinung ſowohl Anfang als Ende:

Das Alte ſtürzt, es ändert ſich die Zeit,
Doch neues Leben blüht aus den Ruinen.

Die einzelnen Erſcheinungen müſſen entſtehen und vergehen, aber die Idee, welche das in ihnen erſcheinende Weſen iſt, entſteht ſo wenig, als ſie vergeht. Eben ſo muß in einer methodiſchen Darſtellung der Wiſſenſchaft ein Begriff in den andern übergehen, denn ſonſt wäre kein Zuſammenhang in ihr, allein ſie können nur in einander übergehen, weil die Einheit der Idee es iſt, die ſich in ihnen unterſcheidet. Es iſt ſehr komiſch, den Jammer zu vernehmen, mit welchem ſich manche Schriftſteller über die Ruheloſigkeit auslaſſen, die in der Hegelſchen Dialektik herrſchen ſoll. Die Bewegung des Begriffs ſchließt die Ruhe der Idee in ſich. Man liebt es, mit wenig verhehlter Verachtung über die todten Begriffe der Philoſophie zu klagen. Wenn ſie aber dialektiſch lebendig werden, ſo iſt es der Trägheit und Gedankenloſigkeit erſt gar nicht recht und ſie weiß ſich wieder nicht genug über den Tumult zu beſchweren, der alle ſoliden Begriffe zerſtöre. Die Einheit der Idee hindert keineswegs die Schärfe der Begriffsunterſchiede; im Gegentheil iſt ſie der Grund, daß ſie ſich einander ſogar entgegenſetzen, ohne doch in einen ſtarren Dualismus zu verfallen. Die logiſche Idee geht in die Natur über, nicht, indem ſie die Kategorien nur in ſinnliche Formen verhüllte, ſondern indem ſie aus dem abſtract ideellen Element zu dem entgegengeſetzten der ſinnlichen Aeußerlichkeit ſich aufhebt, wie wir geſehen haben, daß auch der kleinſte Stein der volle Inbegriff aller metaphyſiſchen und logiſchen Beſtimmungen iſt. Die Natur iſt eine in ſich vollkommen ſelbſtſtändige Geſtalt der Idee. Jede Stufe der Entwicklung kann als höhere ſich nur dadurch erweiſen, daß ſie die niedrigere reeller Weiſe in ſich aufnimmt; eine poſitive Superiorität, die ſehr verſchieden von der deſtructiven Macht iſt, mit welcher das Niedrigere ſich gegen das Höhere äußerlich verhalten kann. Die organiſche Natur verarbeitet die unorganiſche zu ihrem eigenen Leben. Sie führt durch ihre Aſſimilation den thatſächlichen Beweis, daß ſie die höhere Geſtalt der Idee iſt. Die unorganiſche Natur kann die organiſche in ihren Individuen verkümmern, vernichten. Kälte, Hitze, Ueberſchwemmungen, Stürme u. ſ. w. können mit roher Gewalt das Leben vieler Pflanzen und Thiere zerſtören, nicht aber es poſitiv in ſich aufnehmen. Sie bleiben dem Lebendigen äußerlich.

Der Beweis für die Nothwendigkeit der dialektiſchen Methode beſteht in der Nothwendigkeit der Idee, ſich als Einheit zur Entgegenſetzung in ſich zu unterſcheiden und dieſe Entgegenſetzung durch ſich ſelbſt wieder aufzuheben. Nur ſo iſt ſie an ſich ſelbſt analytiſch, indem ſie zugleich ſynthetiſch, ſynthetiſch, indem ſie zugleich analytiſch iſt. Iſt dieſe Nothwendigkeit nicht vorhanden, ſo iſt die ganze Dialektik, die, wie Platon ſagte, das Eine im Vielen und das Viele in dem Einen ſchaut, ein Irrthum, ein Phantom. Iſt ſie aber vorhanden, dann muß man auch die Nothwendigkeit der genetiſchen Methode zugeſtehen und die Fehler, die von den Philoſophen bei ihrer Ausführung gemacht werden, nicht ihr ſelber zurechnen. Eine der ſchiefſten Beurtheilungen, welche Hegel's Dialektik erfahren hat, findet ſich in Stahl's Geſchichte der Rechtsphiloſophie, dritte Aufl. Heidelberg, 1856, S. 442—520. Dialektik iſt nach Stahl S. 506: „Hinüberreden in ein Anderes. Es muß der Abſtraction gezeigt werden, daß ſie, was ſie feſtzuhalten meint, im Gegentheil in ein Anderes hinüberredet, alſo ſich ſelbſt widerſpricht.“ Stahl erblickt in ihr nur die Combination zweier verſchiedener Vorſtellungen in einer dritten. Welche Vorſtellung aber als einer andern entgegengeſetzt betrachtet und welche Vorſtellung als die Einheit der entgegengeſetzten genommen werde, ſei gänzlich unbeſtimmt. Statt der abſoluten Nothwendigkeit würde dann offenbar eine völlig ſubjective und zufällige Verbindung der Begriffe eintreten. S. 444: „Es beſteht die Einheit der Gegenſätze (dialektiſches Moment) nur darin, daß das Eine den Gedanken des Andern, gleichviel in welcher Art, involvirt, und es beſteht die unmittelbare Erſcheinung und Bethätigung dieſer Einheit (ſpeculatives Moment) nur darin, daß bei einem dritten beide in was immer für einer Beziehung zuſammen gedacht werden müſſen. Wie könnte ein ſolches Chamäleon von logiſchem Geſetze die wahre

Logik enthalten? **Vollends** aber ein logiſches Geſetz, das zugleich die oberſte, die einzige Urſache der Dinge ſein ſoll, müßte doch nothwendig feſt und ſcharf beſtimmt in ihm ſelbſt ſein." Stahl hat nicht nur eine logiſche, er hat auch eine reale Prüfung der Lehre Hegels angeſtellt, wodurch der logiſche Proceß, wie er ſich ausdrückt, die Herrſchaft über den Cauſalnexus habe, und findet, daß Hegels Dialektik jeden Fortſchritt durch Erſchleichung uſurpire, weil aus der bloßen Negation niemals eine Poſition folgen und im Nichts keine Bereicherung des Inhalts liegen könne. Er nimmt daher das Uebergehen von einem Begriff zu einem andern auch nur als ein Poſtuliren, die Verbindung entgegengeſetzter Vorſtellungen nur als ein Syntheſiren und die Vermittelung nur als eine Sophiſtik, welche eine Vorſtellung, die ſich nicht als Product einer ihr vorgängigen erzeugen konnte, von Außen hereinzieht, ſie neben die andere hinſtellt und dann zum Schein behauptet, daß ſie Reſultat ſei. Uebrigens geſteht auch er zu, S. 449, daß: „das wahre Syſtem der Welt allerdings zeigen müſſe, wie in jeder höhern Stufe die geringeren enthalten und verbunden ſind; allein es würde dieſe höhere dennoch als eine neue **Schöpfung**, nicht blos als ein Product jener geringeren nach nothwendiger logiſcher Regel betrachten. Auch würde es keine Stufenfolge in Hegels Weiſe anerkennen, in der, wie in militäriſcher Rangordnung, ein Begriff nach dem andern folgt, ſondern das mannigfachſte Wirken, ein Verknüpfen nach allen Seiten hin, wo jeder Faden tauſend Fäden ſchlägt."

Dieſe und ähnliche Einwürfe Stahl's nicht nur, ſondern der meiſten Gegner der Hegelſchen Philoſophie, concentriren ſich zuletzt in ihrem falſchen Begriff des Negativen. Die Beiſpiele, auf welche Stahl beſonders fußt, laſſen hierüber keinen Zweifel. Statt auf ſie einzugehen, was zu einer weitläufigen Kritik der ganzen Rechtsphiloſophie führen würde, zu welcher hier nicht der Ort iſt, müſſen wir daher die Unterſuchung auf den Begriff des Negativen überhaupt richten, denn in ihm muß ſich der Aufſchluß über das Weſen der Dialektik finden. Wir müſſen hierbei alles das, was in der Metaphyſik bei dem Begriff des Unterſchiedes bereits über den Begriff des Gegenſatzes und Widerſpruchs abgehandelt iſt, vorausſetzen.

Das Negative im dialektiſchen Proceß.

Die Idee als poſitive Einheit realiſirt ihren Begriff. Als Subject macht ſie ſich in ihren Beſtimmungen zum Object. Die Form, in welcher ſie ſich als ihr eigener Inhalt realiſirt, iſt die ihr ſelbſt nothwendige, denn es iſt unmöglich, daß ſie ihr von Außen kommen könne. Sie iſt ihr immanent. Als Inhalt iſt die Idee das Princip, als Form die Methode. Dieſe Form iſt die analytiſche Selbſtunterſcheidung der Syntheſe, die ſynthetiſche Einigung des analytiſchen Unterſchiedes, denn die Einheit der Idee würde ohne Unterſchied eine leere und todte Identität, der Unterſchied aber ohne die Einheit, die ſich in ihm von ſich unterſcheidet, ein äußerlicher und gleichgültiger ſein. Die Dialektik der Idee enthält alſo drei Hauptpuncte: 1) das Setzen ihrer ſelbſt als unmittelbarer Einheit; 2) das Entgegenſetzen ihrer ſelbſt gegen ſich; 3) das Aufheben der Entgegenſetzung zur Einheit. Dieſe drei Momente ſind in der Idee an und für ſich Ein und derſelbe Act; in der Erſcheinung der Idee aber treten ſie relativ auseinander.

1) Die Einheit. Die Idee iſt als Princip der ſich ſelbſtrealiſirende und ſich durch ſeine Realiſation genügende Begriff. Sie iſt, was ſie iſt, nicht durch Anderes, ſondern durch ſich ſelbſt. Dies iſt ihre wirkliche Unmittelbarkeit. Aus der Idee leitet ſich Alles ab, was zu ihrer Sphäre gehört, allein ſie ſelbſt läßt ſich nicht anderswoher ableiten. Sie iſt ſchlechthin productiv und ihre Beſtimmungen ſind daher als Selbſtbeſtimmungen urſprüngliche, die nicht anders ſein können, als ſie ſind. Man kann ſich zwar vorſtellen, daß ſie andere ſein könnten, allein man kann nicht angeben, wie ſie andere ſein ſollten. Die Phantaſie kann ſich in ihrer Willkür vorſtellen, daß der Himmel roth, die Pflanzen blau, das Waſſer gelb ausſehen könnten, allein ſobald dieſe Vorſtellung mehr als eine Vorſtellung werden ſollte, würde man bald gewahr werden, daß zu ihrer Verwirklichung nichts weniger als eine totale Aenderung der ganzen Natur, eine andere Natur nothwendig wäre. Oft wird die Behauptung der Nothwendigkeit der Idee auch als eine Beſchränkung Gottes genommen, als ob er nicht, falls er nur gewollt hätte, eine ganz andere Welt

zu ſchaffen vermocht hätte. Aber eine ſolche Vorſtellung widerſpricht dem Begriff der Abſolutheit Gottes, der in ſeinem Weſen ewig ſich ſelbſt gleich iſt und der in ſeiner Vollkommenheit nicht das Unvollkommene hervorbringen kann, wo ihm das Vollkommene möglich iſt. Die Nothwendigkeit der Vernunft iſt kein Widerſpruch gegen die Freiheit des Willens.

Unſer Denken vermag keine Idee hervorzubringen, ſondern uns nur, als Wiederdenken, als Nachdenken, wie man im Deutſchen ganz richtig ſagt, den Begriff der Idee zum Bewußtſein zu bringen.

Weil die Idee ſich ſelbſt hervorbringt, iſt ſie als Sein der Grund, der ſeine Exiſtenz vermittelt; ſie iſt das Weſen ihres Seins. Jede beſondere Beſtimmung ihrer ſelbſt iſt daher eben ſowohl durch die Einheit der Idee in allen übrigen Momenten vermittelt, als auch dieſe durch jene beſonderen vermittelt ſind. Alle Momente vermitteln ſich gegenſeitig. Jedes iſt nicht blos Reſultat des ihm zunächſt als Bedingung vorausgehenden, ſondern Reſultat des totalen Proceſſes. In Anſehung ihrer beſondern Beſtimmtheit aber reſultirt es nur aus ſich ſelbſt, indem es einerſeits alle Momente in ſich zuſammenfaßt, die ſchon in ſeinem nächſten Prius enthalten ſind, andererſeits ſich zu demſelben als der Idealgrund verhält, ohne welchen es nicht exiſtiren würde. Es ſelber wird wiederum für die folgende Beſtimmung zur Bedingung und findet in ihr eben ſo den Idealgrund, für welchen es das reale Subſtrat ausmacht. Jedes Moment iſt alſo die Mitte zweier Beſtimmungen, die ſich in ihrer Identität eben ſo entgegengeſetzt ſind, als die Mitte ſich einer jeden von ihnen entgegenſetzt, obwohl ſie aus der Identität mit der einen hervorgeht, um in die Identität mit der andern überzugehen. Alle Momente der Einen Idee ſind potentiell in jedem einzelnen enthalten. Jedes iſt in ſeiner Relativität wieder die ganze Idee. Actu aber ſchließt jedes Moment alle diejenigen in ſich, die ihm als Bedingung vorangehen. Es iſt ein beſtimmter Ausdruck der Idee. Eben deshalb hat es nicht weniger zu allen folgenden Momenten, die es ſeinerſeits bedingt, ein beſtimmtes potentielles Verhältniß. Die Geneſis des beſondern Momentes iſt nur durch die Concurrenz und Cooperation aller andern möglich.

weil die Idee an und für ſich nicht ein Progreß in's Unendliche, ſondern ein in ſich zurückkehrender Kreis von Kreiſen iſt. Der kleinſte Grashalm würde nicht wachſen können, wenn nicht Erde und Meer, Sonne und Luft ihm ihren Beitrag zu ſeiner Exiſtenz ſpendeten; er würde aber gar nicht wachſen, wenn er nicht aus ſich ſelbſt hervorwüchſe, und er würde gar nicht da ſein, wenn er nicht in der Erſcheinung der Idee der Pflanze eine ihrer nothwendigen Formen wäre.

Unmittelbarkeit und Vermittelung ſind daher keine abſoluten Beſtimmungen, denn jedes Moment hat ſowohl die eine als die andere Bedeutung. Es iſt unmittelbar in ſeiner eigenthümlichen Beſtimmtheit; es iſt vermittelt in Beziehung auf ſeine reale und ideale Begründung. Mit den bloßen Worten: unmittelbar oder vermittelt, iſt ſo lange nichts geſagt, als nicht das beſtimmte Verhältniß angegeben iſt, in welchem ſich ein Moment befindet, und darin weſentlich auch ein vermittelndes wird. Für den Sprachgebrauch läßt ſich bemerken, daß das Aufheben des Unmittelbaren durch die Vermittlung ſowohl von der einen als von der andern Seite activ und paſſiv dargeſtellt werden kann. Es kann alſo geſagt werden: der Punct hebt ſich zur Linie auf, denn ſeine Bewegung iſt es, welche das Daſein der Linie vermittelt; ſie entſteht nur, indem der Punct ſich bewegt. Eben ſo richtig iſt es aber, vom Standpunct der Linie aus, zu ſagen: die Linie hebt den Punct in ſich auf, weil der Punct in der Linie als Moment enthalten iſt. Der Punct iſt die Bedingung der Linie, aber die Linie in ihrer Selbſtſtändigkeit iſt etwas Anderes, als der Punct; ſie iſt gegen ihn das Höhere und greift über ihn hin. So kann man ſagen: die Familie hebt ſich zur Gemeinde auf, denn aus einer Familie entſtehen mehre, die ſich zur Einheit der Gemeinde zuſammenfaſſen. Die Familie vermittelt alſo das Entſtehen der Gemeinde. Eine Gemeinde beſteht nicht aus Individuen, ſondern aus Familien. Nicht weniger kann man aber ſagen: die Gemeinde hebt die Familie in ſich auf, denn ſie iſt das höhere Subject, welches die Familie in ſich zum ideellen Moment integrirt. Wie der Punct von der Linie, ſo wird die Familie von der Gemeinde aufgehoben. Dieſe Doppelbeziehung iſt es, die im Aufheben als Negiren und Beniren liegt. Das Aufheben iſt nicht blos ein tollere, es iſt auch ein conservare; und es iſt nicht blos ein conservare, es iſt auch ein elevare.

Das Moment, welches nothwendig iſt, ein anderes aus ſich entſtehen zu laſſen, iſt die Bedingung, der Grund, die Baſis deſſelben. Indem aber das andere aus ihm reſultirt, geht es zugleich aus ſich ſelbſt hervor oder richtiger, entſpringt es aus der Einheit der Idee. Sie iſt es, die in ihm als die ſchöpferiſche Urſache wirkt. Das einzelne Moment iſt producirendes Product. Von Seiten ſeiner realen Entſtehung erſcheint es als eine Poſition der ihm vorausgehenden Vermittelung. Von Seiten der Vermittelung, die es ſelber für das nächſtfolgende Moment ſetzt, erſcheint es als die Negation ſeiner ſelbſt. Sofern es aber ſein Voraus als Bedingung in ſich aufhebt, verhält es ſich als Negation deſſelben und ſofern es für ſeine Folge die poſitive Bedingung ausmacht, verhält es ſich als deren Poſition, ohne welche die Exiſtenz derſelben unmöglich wäre, wie die Linie nicht ohne den Punct, die Gemeinde nicht ohne die Familie gedacht werden kann. Mit dieſer doppelſeitigen Natur der Reflexionsbeſtimmungen muß man vertraut ſein, um die Philoſophie nicht der Zweideutigkeit anzuklagen, wenn ſie an derſelben Beſtimmung einmal die Poſition, ein andermal die Negation hervorhebt. Wenn Hegel die „Negativität" des Begriffs ſo ſtark accentuirte, ſo that er es theils gegen die Lebloſigkeit eines ſtarren Dogmatismus, theils gegen die Frivolität eines ruheloſen Skepticismus. Wenn dann aber in ſeiner Schule mit der Negativität renommirt wurde, wenn die einfachſten Unterſcheidungen immanente Negativität getauft wurden, ſo war dies, man muß es geſtehen, ein oftmals recht öder Formalismus. Doch ſind das Kinderkrankheiten, wie jede Schule ſie durchmachen muß. Abusus non tollit usum. Der letzte Grund der Negativität iſt die abſolut poſitive Selbſtbeſtimmung der Idee, durch welche allein begreiflich wird, wie das Niedere mit dem Höhern als Einheit zuſammenhängt, denn, wenn man, wie ſchon früher erwähnt, den Fortgang vom Niedern zum Höhern als einen cauſalen nimmt, ſo erſcheint er widerſinnig, weil das Niedere das Höhere nicht hervorbringen kann. Keineswegs aber widerſpricht es ſich, daß das Höhere ſich das Niedere *vorausſetzt*, um aus ihm als ſeiner äußern Begründung hervorzugehen, nicht um von ihm geſchaffen zu werden. Das ſchöpferiſche Princip liegt in dem idealen Grund der Idee. Der Vogel ſetzt ſich die Luft als Bedingung voraus, allein er wird nicht durch ſie hervorgebracht. Die Architektur ſetzt ſich Felſen, Holz u. dgl. voraus, wird aber nicht durch ſie hervorgebracht. Das reife Alter ſetzt ſich das Jugendalter voraus, iſt aber keine Wirkung deſſelben, ſondern muß ſich ſelbſt hervorbringen u. ſ. w. Es iſt ſchon bei dem Begriff des Zweckes von dieſem *Verhältniß* des Unvollkommenen zum Vollkommenen die Rede geweſen. Noch weniger verändert ſich das Niedrigere in das Höhere in der Weiſe, als ob es allmälig in daſſelbe überginge, denn die Metamorphoſe kann nur innerhalb des nämlichen Subjects ſich vollziehen. Die Luft verwandelt ſich nicht in den Vogel, das Waſſer nicht in den Fiſch, das Mineral nicht in die Pflanze, die Pflanze nicht in das Thier, die Familie als ſolche nicht in die Gemeinde u. ſ. w. Ein ſolcher Uebergang ohne Negativität exiſtirt nicht, ſo wenig der Punct zur Linie werden könnte, wenn er ſich nicht als Punct aufhöbe, denn die Linie iſt weder ein in die Länge gezogener Punct, noch ein Aggregat von Puncten.

Es muß hier noch eine andere Form erwähnt werden, in welcher Hegel die Negativität ausgedrückt hat. Er nannte nämlich das Setzen des Poſitiven *Auslegung*, die Negation des Poſitiven *Widerlegung* und die Negation der Negation *Rechtfertigung*. Wie es zu gehen pflegt, daß ſich die Menge an ein Bild hängt, welches ſie dem Begriff nicht blos unterſtellt, ſondern zuletzt als den Begriff ſelber behandelt, ſo iſt es auch hier mit einem Bilde geſchehen, deſſen Hegel ſich gleich nach dem Anfang der Vorrede ſeiner Phänomenologie bedient hat, wo er von der Verkennung des wahren Verhältniſſes ſprach, in welchem die philoſophiſchen Syſteme zu einander ſtehen. Wir wollen dieſe Stelle mit ihren Originalworten in die Erinnerung rufen, weil ſie häufig höchſt einſeitig citirt und das, was nur ein rhetoriſcher Schmuck, zur Sache ſelbſt gemacht iſt. Sie lautet: „Sie — die Meinung — begreift die Verſchiedenheit philoſophiſcher Syſteme nicht ſo ſehr als die fortſchreitende Entwicklung der Wahrheit, als ſie in der Verſchiedenheit nur den Widerſpruch ſieht. Die Knoſpe verſchwindet in dem Hervorbrechen der Blüthe, und man könnte ſagen, daß jene von dieſer widerlegt wird; ebenſo wird durch die Frucht die Blüthe für ein falſches Daſein der Pflanze erklärt, und als ihre Wahrheit tritt jene an die Stelle von dieſer. Dieſe Formen unterſcheiden ſich nicht nur, ſondern verdrängen ſich auch als unverträglich mit einander. Aber ihre flüſſige Natur macht ſie zugleich zu Momenten der organiſchen Einheit, worin ſie ſich nicht nur nicht widerſtreiten, ſondern eins ſo nothwendig als das andere iſt, und dieſe gleiche Nothwendigkeit macht erſt das Leben des Ganzen aus." Wir haben zwei Stellen hervorgehoben; die eine „man könnte ſagen," denn ſie zeigt mit dieſen Worten, daß Hegel eben ein Bild geben, nicht ein Dogma aufſtellen will, wie man dieſe Stelle und ſeinen Tippel auf dem I oft genug verbraucht hat; die zweite Stelle aber beweiſt, daß er keineswegs nur dem Moloch deſtructiver Negativität huldigte, als ob es ihm nur um das Perenniren der Negation zu thun wäre, ſondern daß er ſich ſehr wohl der poſitiven Bedeutung jedes Moments bewußt war. Hegel wendete alſo den Ausdruck der Widerlegung und Rechtfertigung urſprünglich auf das Verhältniß an, in welchem die Syſteme der Philoſophie in der Geſchichte derſelben ſtehen. In dieſem Sinn wiederholte er jenes Bild von der Blüthe und Frucht in der Einleitung zu ſeiner Geſchichte der Philoſophie. Die Widerlegung eines Syſtems iſt die nothwendige Folge ſeiner Auslegung. Sie iſt aber nicht nur Negation des Falſchen in demſelben, ſondern zugleich Rechtfertigung des Wahren in ihm, das ſeinen weſentlichen Standpunct ausmacht und ohne welchen von Philoſophie in ihm gar nicht die Rede ſein könnte. Erſt aus der Conſequenz eines Syſtems, die ſeinen Irrthum aufdeckt, iſt es ſelber völlig zu verſtehen. Auf dem Standpunct des Ariſtoteles begreift man erſt den Platoniſchen, auf dem des Spinoza den Carteſianiſchen u. ſ. w. ihrer ganzen Wahrheit nach. Dieſe Anſchauungsweiſe wurde nun aber aus dem Gebiet der Geſchichte der Philoſophie auf die Geſchichte überhaupt übertragen. Es bildete ſich jene Heraklitiſche Seite der Hegelſchen Schule aus, die in Ruge's Halleſchen Jahrbüchern und in der Charlottenburger Kritik der Gebrüder Bauer culminirte und nach welcher Alles, was geſchieht, eben ſo wahr als falſch iſt. Das Entſtehende widerlegt das Beſtehende, indem es daſſelbe rechtfertigt, weil es nämlich aus ihm entſteht. Das Widerlegte iſt die Bedingung für das Widerlegende. Als es entſtand, war es ebenfalls Widerlegung eines Beſtehenden, war es nothwendig, aber weil es ſelbſt wieder einſeitig, beſchränkt, falſch war, mußte es untergehen. Doch dem aus ihm Entſtehenden ſteht daſſelbe Schickſal bevor, denn gerade, indem es ſich mit aller Entſchiedenheit eines ſiegreichen Princips auslegt, entwickelt es ſchon ſeine Widerlegung. So wälzt ſich der Proceß von Moment zu Moment raſtlos fort. Wird nun lediglich der Proceß in's Unendliche feſtgehalten, ohne die centrale Einheit der Idee in dem kritiſchen Proceß zu beachten, ſo muß die Philoſophie zu der Mephiſtopholiſchen Auffaſſung herabſinken, daß Alles, was entſteht, werth iſt, zu Grunde zu gehen und daß es darum beſſer wäre, wenn nichts entſtände. Es muß ſich des Gemüths jene ironiſche Stimmung bemächtigen, die in der Heineſchen Poeſie das Gegenbild jenes troſtloſen Radicalismus erſchuf. Jeder Standpunct wurde nur darauf angeſehen, ihn zu einem überwundenen herabzuſetzen und man durfte ſich nicht wundern, daß dem ſteten Hinausgehen über jedes erreichte Ziel gegenüber Schellings Verſicherung, eine poſitive Philoſophie zu geben, den allgemeinſten Anklang fand. Der richtige Gedanke, der in dem Begriff der Einheit von Widerlegung und Rechtfertigung enthalten iſt, wurde durch jene Manier gänzlich verderbt und zur plattſten Ausbeutung des Satzes, daß alles Wirkliche vernünftig ſei, verkehrt. Jedes post hoc wurde in ein propter hoc verwandelt. An die Stelle der wahrhaften Dialektik trat die Sophiſtik, welche das empiriſche Werden verabſolutirte und ſich dadurch zur bedientenhaften Interpretation jedes thatſächlichen status quo als eines durch den Begriff der Idee nothwendig ſein ſollenden erniedrigte. Es ſchien nichts mehr übrig zu ſein, das nicht ſeine Rechtfertigung in ſich trüge. Ja, das Spätere, empiriſch Entſtandene, mußte auch das Höhere ſein, denn es mußte ja den überwundenen Standpunct in ſich tragen. So erzeugten ſich jene paradoxen Ungeheuerlichkeiten, die ſo Viele gegen die Hegelſche Philoſophie überhaupt mißtrauiſch machten und nach welchen der Wahnſinn eines Nero die Widerlegung und Rechtfertigung des Blödſinns eines Claudius ſein ſollte. Wenn in dieſem roh empiriſchen Sinn nur der Lebende Recht hätte, ſo würde der Mörder Winkelmanns ein Recht gehabt haben, dieſen niederzuſtoßen, Heroſtrat ein Recht, den Tempel der Artemis zu verbrennen u. ſ. w.

Man muß alſo ſolche Wendungen, Widerlegung für Negation, Rechtfertigung für Poſition zu ſagen, cum grano salis anwenden, wenn man nicht Verwirrung der Begriffe anrichten und ganz ſchiefe Auffaſſungen der Dialektik hervorbringen will. Wollte z. B. Jemand ſagen, daß das reife Alter die Widerlegung des Jugendalters ſei, ſo würde dies heißen, daß die Nüchternheit, die freiwillige Beſchränkung, die zur beſtimmten That herausfordernde Verwicklung mit einer widerborſtigen Gegenwart des Mannes die Unbeſtimmtheit in den Illuſionen, das Phantaſtiſche in den ſentimentalen Vorſtellungen des Jünglings widerlege; nicht aber, daß das reife Alter auch das zerſtören müſſe, was in dem Weſen des Jugendalters die Wahrheit und das Recht deſſelben ausmacht, Hoffnung, Sehnſucht nach Thaten, ſeliges Vorgefühl einer großen Zukunft. Die Widerlegung eines Irrthums wird auch die Wahrheit zeigen, die in ihm enthalten iſt und ihn in ſofern rechtfertigen; die Widerlegung einer Lüge hingegen vermag nun und nimmer eine Rechtfertigung, ſondern nur eine Vernichtung derſelben zu ſein.

In der Theologie hat ſich die wiſſenſchaftliche Eriſtik zur Polemik und Apologetik als zu einer beſondern Kunſt ausgebildet, weil jeder Glaube ſich für den wahren hält. Er muß alſo beweiſen, daß die übrigen Standpuncte des Glaubens ſich im Irrthum befinden. Dies iſt die negative That der widerlegenden Polemik. In Beziehung auf ſich ſelbſt muß er aber darthun, daß er ihnen gegenüber ſeinerſeits die Wahrheit enthalte. Dies iſt die poſitive That der rechtfertigenden Apologetik. Innerhalb der confeſſionellen Theologie der chriſtlichen Religion hat ſich hieraus die Wiſſenſchaft der ſogenannten Symbolik entwickelt.

Der Kern der mit der Widerlegung irenischen Rechtfertigung iſt der Begriff eines Widerſpruchs, der ſich aus der Natur der Sache erzeugt, ſo daß eine *Antithetik* von poſitiven und negativen Beſtimmungen entſteht, die einander mit gleichem Recht ſich das Gleichgewicht halten. Wäre dies nun die Grenze des Erkennens, ſo würde daſſelbe verzweifeln müſſen, ein Zuſtand, in welchen die Vernunft, wenn ſie als Erfahrung des Bewußtſeins bei dieſem Standpunct anlangt, nach Kant wirklich verfällt, indem ſie ſich weder für die eine noch für die andere Seite entſcheiden kann. Jede führt den Beweis ihrer Wahrheit und doch widerſpricht jede der andern. Aber dieſe *Antinomie* iſt ſelber der Grund ihrer Auflöſung, denn der Widerſpruch würde ohne die höhere, über ihn hingreifende Einheit unmöglich ſein. Die Vernunft an und für ſich vermag ſich nicht zu widerſprechen. Der Widerſpruch fällt nur in die Abſtraction des Verſtandes, der jeden Begriff iſolirt und von der Identität mit dem ihm entgegengeſetzten, die Zeit von der Ewigkeit, das Einfache vom Zuſammengeſetzten, die Nothwendigkeit von der Freiheit, die Welt von Gott, äußerlich abhält.

Eine andere Bezeichnung des Poſitiven und Negativen iſt die der *Wahrheit* und *Unwahrheit*. Hegel gebraucht das Wort Wahrheit oft da, wo die ältere Philoſophie *Zweck* ſagte. Er wollte, wenn er das niedrigere Moment gegen das höhere unwahr nannte, nicht die Falſchheit deſſelben behaupten, als ob es ein nicht ſeinſollendes wäre, ſondern er wollte nur *relativ* ausſprechen, daß im *Verhältniß* zu dem höhern Begriff der niedrigere noch nicht die *abſolute* Wahrheit ſei. Er ſagte z. B., daß Sein und Nichts gegen den Begriff des Werdens unwahre Abſtractionen ſeien; er ſprach ihnen aber nicht ihre relative Wahrheit ab. Oder er ſagte: der Geiſt ſei die Wahrheit der Natur; ſo ſollte damit nicht die Wahrheit der Natur an ſich geleugnet, ſondern das Verhältniß der Natur zum Geiſt ausgeſprochen werden, Organ für ſeine Erſcheinung zu ſein. Die höhere Stufe iſt nicht blos eine quantitative Erweiterung, Vergrößerung, Potenzirung der niedrigeren, vielmehr eine qualitativ andere, die in ihrem Weſen nur aus ſich begriffen werden kann. Mit dem bloßen Sagen, daß Etwas die Wahrheit eines Andern ſei, iſt es daher noch nicht gethan, obwohl nicht Wenige ein Erzählen von Begriffen, wenn ſie es in dieſe Form einkleideten, ſchon für Hegelſche Dialektik hielten. An ſich ſind alle Momente der Idee von *gleichem Werth*. Welchen *dialektiſchen Werth* das beſtimmte habe, ob den der Unmittelbarkeit, der Vermittlung oder des Reſultates, hängt von dem beſondern Verhältniß ab, worin es gerade ſteht. Die Idee an und für ſich kann keine ihrer Beſtimmungen entbehren. Auch die ſcheinbar geringſte iſt für das Ganze zuletzt unentbehrlich, wie der Schatten, der eine ſo geringfügige Exiſtenz zu ſein ſcheint, ſich an Peter Schlemihl, der ihn dem Teufel verkauft hatte, auf das bitterſte für ſeine Nichtachtung rächte, oder wie jener Landwirth, der die Sperlinge mühſam bei ſich ausrottete, ſie hinterher wieder bei ſich einführen mußte. Man verſuche es, irgend eine Beſtimmung aus der Idee fortzulaſſen, ſo wird ſie ſich ſofort überall, oft wo man es gar nicht erwartet, fühlbar machen. *Unwahr* und darum überflüſſig im abſoluten Sinn iſt nur dasjenige Negative, das zwar empiriſch als ein poſitives Daſein zu erſcheinen vermag, innerlich aber der Idee fremd bleibt, weil es ihr widerſpricht, wie die Krankheit, Schlechtigkeit, Bosheit.

Der dialektiſche Proceß wird von uns auch mit dem Ausdruck *Bildung* bezeichnet, um die Einheit des Princips bemerklich zu machen, die nicht in die ſchlechte Unendlichkeit läuft, ſondern eine immanente Grenze ausmacht. Unmittelbar enthält das Princip im Anfang ſeines Daſeins ſchon die Präexiſtenz ſeiner weitern Entwicklung als eine *Vorbildung*, praeformatio, welche bereits den unterſcheidenden *Typus* in ſeinen Grundzügen feſtſtellt. Dies anfängliche Daſein iſt im Vergleich mit dem Reichthum der ſpätern Fortgeſtaltung ein geringeres, allein es iſt an ſich daſſelbe Weſen und die ſpätere Gliederung in der Mannigfaltigkeit ihrer Sondergebilde von ihm abhängig. Alles, was in dieſer hervortritt, muß in ihm als dem Keime ſchon angelegt ſein und den Trieb zur Entwicklung haben. Wir betrachten aber auch in jeder Sphäre die für ſich abgeſchloſſenen Formen, ſofern ſie den Begriff einer Idee in progreſſiver Weiſe realiſiren, als Vorbildungen, welche als niedrigere die höhere *bevorworten*, weil die Einheit der Idee durch alle hingreift. Die *Analogie* iſt es, die hier gewöhnlich in comparativer Methode die Einheit der Unterſchiede aufſucht, theils für die Natur, theils für die Geſchichte. In der letzteren bedienen wir uns auch des Ausdrucks eines Vorſpiels, wenn von Thatſachen, oder eines Vorläufers, wenn von Perſonen die Rede iſt. Die chriſtliche Theologie hat in ſolcher Weiſe durch Vergleichung von analogen Vorgängen und Perſonen im alten und neuen Teſtament eine förmliche Wiſſenſchaft, die Typologie, hervorgebracht, die freilich oft nur in ein geiſtreiches Spiel der Phantaſie ausartet. — Um ſich zu entwickeln, macht die Realiſirung des Begriffs Vorausſetzungen, durch welche er nach allen Seiten hin mit andern Momenten der Idee in Beziehung geſetzt wird. Er muß ſich das, was ſich zu ihm als unorganiſcher Stoff verhält, aſſimiliren; er vermag nur dasjenige ſich anzubilden, was ihm an ſich homogen iſt, weil er es virtueller Weiſe in ſich faßt. — Die Entwicklung ſelbſt aber iſt eine perennirende Umbildung, transformatio, die innerhalb des urſprünglichen Typus fortwährend die Sondergebilde hervorbringt, indem es ſie auflöſt, um ſie wieder hervorzubringen. Die Umbildung iſt Fortbildung, als Neubildung, aber ſie iſt auch Rückbildung als Auflöſung des Gebildeten. Die Erneuung iſt ein in ſich kreiſender Proceß, κυκλοφόρια, wie Ariſtoteles ſagte. Carus hat in neuerer Zeit für dieſe verſchiedenen Momente des Bildungsproceſſes auch die Wörter Anleben, Darleben, Ausleben in Umlauf gebracht. Schulze Schulzenſtein hat ſich für die Umbildung des Wortes Mauſerung bedient, wie die Vögel ihre Federn, Schlangen ihre Haut, Säuger ihre Haare verlieren, um ſie durch neue zu erſetzen; er hat dieſen Ausdruck in ſeiner Pſychologie auf jeden Act der Reproduction ausdehnt. — Umbildung nennen wir jedoch auch das Umgeſtalten aus einer Form in eine andere, ſofern dabei nicht die Selbſtverjüngung, ſondern die Veränderung als ſolche in's Auge gefaßt wird. Aber dieſe Veränderung wird nicht möglich ſein, wenn nicht der Begriff durch ſeine Einheit den Uebergang zuläßt, denn von den gewaltſamen Entſtaltungen, die einem Daſein von Außen her angethan werden können, iſt hier nicht die Rede. Die normale Entfaltung eines Keims, eines Eies, eines Talentes, eines Kunſtwerkes u. ſ. w.

iſt eine fortdauernde Umgeſtaltung, in welcher Form auf Form und Form aus Form folgt, bis die Totalität erreicht iſt, die ſich in ſich abſchließt und die Umbildung auf die Reproduction beſchränkt. Aber auch die Umbildung, welche nicht im Begriff als ſolchem liegt, ſondern durch zufällige Bedingungen hervorgerufen wird, muß doch eine durch ihn mögliche ſein, ſo daß er ſelbſt noch in ſolcher Modification die Normalität ſeines Triebes beweiſ't. Das Schwein verliert in Guinea das Haar; es verändert ſich nicht in ſich, in ſeinem Innern; allein die Enthaarung wird mit Nothwendigkeit aus ſeinem Lebensproceß folgen. Die Katze hat ſich in Paraguay äußerlich ſo verändert, daß Rengger ſie für eine andere Gattung zu nehmen geneigt war. So bilden ſich Sitten, Charaktere u. ſ. w. unter andern Umſtänden, z. B. im Frieden oder im Kriege, um, ohne doch das identiſche Weſen des Subjectes zu verändern. Die Umbildung iſt durch den Begriff der Idee in beſtimmte Grenzen eingeſchloſſen, ſo daß die Dialektik nicht, wie Stahl meint, eine Verbindung von zwei verſchiedenen Begriffen in einem dritten gleich viel in welcher Beziehung, ſondern das ſehr entſchiedene Verhältniß iſt, welches durch die Eigenthümlichkeit des Begriffs geſetzt wird Er involvirt auch nicht irgend einen andern, gleich viel von welcher Art, wie Stahl ebenfalls meint, ſondern er ſchließt im Gegentheil alle Gleichgültigkeit von ſich aus. Daß er aber in mehr als eine Beziehung treten, daß er, in verſchiedenen Verhältniſſen, eine verſchiedene Bedeutung haben kann, das iſt ja gerade das, was Stahl fordert, wenn er gegen die vermeinte militäriſche Rangordnung der Begriffe bei Hegel proteſtirt und die Vielſeitigkeit der Wirkungen eines Begriffs urgirt. Was Stahl als die Dialektik beſchreibt, iſt in der That nichts als ein liederliches Denken, das ſich gehen läßt. Die wahrhafte Dialektik kann nur durch die Einheit der Idee beſtimmte Unterſchiede ſetzen, in deren Auffindung unſer ſubjectives Denken ſich zu irren vermag, ſo daß ein Philoſoph mit einem andern ſich widerſpricht, die aber an und für ſich nothwendige ſind. Alle Umbildung iſt Veränderung innerhalb der Nothwendigkeit des Begriffs, wie eine Subſtanz z. B., die in Gährung übergeht, nicht eine immer andere wird, ſondern durch eine beſtimmte Folge von Veränderungen zu einem beſtimmten Ende gelangt. Stärkemehl wird Gummi, Gummi wird Zucker, Zucker Alkohol, Alkohol Aldehyd, Aldehyd Eſſig. Stärkemehl kann nicht ſofort Eſſig oder Alkohol werden, es muß ſich erſt zu Gummi umbilden und der Gummi muß erſt Zucker werden und der Zucker ſich wieder auflöſen u. ſ. w. Das eine Product geht immer aus dem andern hervor. Jedes macht eine beſondere Stufe des geſammten Proceſſes der Fermentation aus. Jedes hat alſo innerhalb deſſelben ſeine beſtimmten Unterſchiede als ſeine Grenze an ſich, allein jedes kann auch außerhalb dieſes Proceſſes in tauſend andere Verhältniſſe eingehen, ſofern es für ſich ſelbſtſtändig iſt. Geſchieht dies aber, ſo ſind es nicht gleich viel welche Begriffe, um die es ſich handelt, ſondern vollkommen beſtimmte, z. B. wenn der Alkohol im Verhältniß zu den narkotiſchen Getränken der Völker betrachtet wird oder der Zucker als ein Gegenſtand des Handels oder als Gegenſtand der Erzeugung aus Zuckerrohr oder aus der Runkelrübe u. ſ. w.

Für den Begriff der Unmittelbarkeit kommt es alſo auf die Initiative an, welcher Begriff aus der encykliſchen Totalität der Idee als der relativ erſte geſetzt wird. Die Monographie muß das Recht haben, von einem Begriff anzufangen, der andere zu ſeiner Vorausſetzung hat, die ihn vermitteln. Sie nimmt den Begriff, der an ſich Reſultat iſt, lemmatiſch als einen unmittelbaren. Wir haben uns, wie oben ſchon bemerkt, für die encyklopädiſche Ordnung der Wiſſenſchaften einer allgemeinen Uebereinſtimmung ſehr genähert, was die monographiſche Bearbeitung weſentlich erleichtert. Um ſo nothwendiger wird es aber, die encyklopädiſche Ueberſicht zur wirklich ſyſtematiſchen Einheit abzurunden. Stahl meint, die Dialektik gehe im Gegenſatz zu dem Gedanken eines Andern über, gleich viel welcher Art, und vereinige den Gegenſatz in was immer für einer Beziehung. Dies iſt aber ein großer Irrthum.

2) *Die Entgegenſetzung.* Die Idee als Einheit geht alſo nicht in das ſchlechte Unendliche, ſondern kommt von allen Puncten her auf ſich ſelbſt zurück und bezieht alle Momente auf alle. Jedes hat als ſolches ſeinen beſtimmten Gehalt und ſeine beſtimmte Stellung im Ganzen. Es iſt daher, dialektiſch genom-

men, nicht bloß ein Uebergehen von Anderem zu Anderem, ſondern eine durch die Kraft der Entgegenſetzung ſich äußernde Energie, die ſich in der Einheit des Ganzen aufhebt. Ein oberflächliches Denken begnügt ſich ſchon mit der Vorſtellung des dialektiſchen Proceſſes als eines bloßen Werdens, allein die Idee iſt als Begriff die Herrſchaft über das Werden. Sie beſtimmt ſich ſelbſt zu ihren Unterſchieden, läßt dieſelben als Erſcheinung frei, entläßt ſie aber nicht ihrer Macht, denn nicht die einzelnen Momente ſind das Abſolute, ſondern nur die Einheit der totalen Idee. Die Idee iſt daher, wie früher gezeigt worden, als Einheit ſich in ſich ſelbſt entgegengeſetzt; jede Seite des Gegenſatzes iſt gegen die andere negativ, weil jede poſitiv iſt. Die Einheit hebt aber den Gegenſatz als negative Identität in ſich auf und bewährt darin ihre abſolut affirmative Natur.

Von dieſer immanenten Negativität iſt nun zunächſt diejenige unterſchieden, welche dadurch entſteht, daß in der Erſcheinung der Idee die Exiſtenz der Realität frei gelaſſen iſt. Im Raum und in der Zeit kann durch Zufall und Willkür das mannigfaltigſte Durcheinander entſtehen, wie dies in der Metaphyſik bei dem Begriff der Verſchiedenheit und der Welt der Erſcheinung betrachtet iſt. Die beſondern Momente der Idee, welche dem Begriff nach weit auseinanderliegen, können ſich in der erſcheinenden Wirklichkeit berühren. Hierin iſt keine Ordnung, aber auch nicht eine Hemmung, welche dem Begriff widerſpräche. Die Natur ſtellt uns oft alle Stufen ihrer Bildung in einem ſynoptiſchen Zugleich vor Augen, ſo daß auf den vorweltlichſten Petrefacten die jüngſten Pflanzen ſproſſen und Hunde des neunzehnten Jahrhunderts ihre Zähne in das Fleiſch eines Mammuth ſchlagen können, das ſich im Eiſe friſch erhalten hat. In der Geſchichte zehrt der fortſchreitende Geiſt ſeine Werke ſchneller auf, birgt ſie aber länger in der ideellen Erinnerung und bringt die Hauptmomente ſeiner Entwicklung immer von Neuem hervor. Die Herrſchaft der Völker über einander hat gewechſelt, aber die verſchiedenen Stufen der Civiliſation vom umſchweifenden Jägerleben bis zur Kunſt des gehaltloſeſten Nichtsthuns eines großſtädtiſchen Dandy, die Hauptelemente der politiſchen Formen von der Patriarchie bis zur conſtitutionellen Monarchie, die Hauptmomente der religiöſen Bildung von der magiſchen Naturreligion bis zur Aufgeklärtheit des proteſtantiſchen Glaubens, beſtehen ſämmtlich neben einander. Das Alte berührt ſich mit dem Neuen. Wenn der Geiſt in ſeinem geſchichtlichen Gange längſt weiter geſchritten iſt, kann ſich doch jede Stufe, die er durchlebt hat, kraft der Freiheit der Exiſtenz, noch in eigenthümlicher Selbſtſtändigkeit forterhalten. Es iſt nicht nothwendig, daß es geſchieht. Die Menſchen ſelber als Individuen ſind vergänglicher, als ihre Gräber, die oft eine überraſchende Dauer haben, ſo daß ganze Nekropolen uns von vergangenen Geſchlechtern Kunde geben. Viele Werke der Menſchen, Gebäude, Statuen, Bilder, Schriften, ſind für immer zerſtört. Sprachen, wie die Etruskiſche, ſind erloſchen. Noch finden wir in den gewaltigen Grabkammern Etruriens die Skelette der Menſchen, welche Etruskiſch redeten; wir finden die Inſchriften dieſer Sprache in wohlerhaltenen Zügen, aber Niemand verſteht ſie mehr. Durch die hiſtoriſche Auffaſſung gewöhnen wir uns, ſolche Standpuncte als in grauer Ferne hinter uns liegend zu betrachten und verwundern uns, wenn ſie uns plötzlich, wie das aufgedeckte Herculanum und Pompeji, mit der ganzen Friſche heutigen Lebens vor Augen treten. Bedenken wir doch, daß auf derſelben Erde unter derſelben Sonne in derſelben Secunde mit uns Wilde, die an ihren Fetiſch glauben, Chineſen, die ihren Ahnen Goldpapier verbrennen, Inder, die ſich durch ein Bad im Ganges heiligen, Guebern, die mit verhangenem Munde zum Feuer beten, Juden, die zu ihrem Jehova flehen, Neſtorianer, welche Maria als die Gottesgebärerin verehren, Muhamedaner, die auf ihrem Gebetteppich nach Mekka gewandt knieen u. ſ. w. u. ſ. w., daß ſie alle, die in der Geſchichte der Religion als ein Product ihrer *ſucceſſiven* Geſtaltung ſo verſchiedene Stufen einnehmen, eine *ſimultane Exiſtenz in buntem Gemiſch* darſtellen. Seit zwei Jahrtauſenden hat die religiöſe Idee im Chriſtenthum bereits culminirt, allein dies hat nicht gehindert, daß nicht Millionen um Millionen in Aſien, Afrika, Amerika ſeitdem geboren und geſtorben wären, ohne eine Ahnung von ihm zu haben.

Dies iſt möglich, weil die Exiſtenz der Realität der Idee in Raum und Zeit frei gelaſſen iſt. Ohne dieſe Freiheit würden wir weder die Natur noch die Geſchichte zu verſtehen vermögen. Jahrtauſende vergingen, während dieſer Planet ſich menſchenlos durch die Räume des Himmels dahinwälzte und ſich langſam zum Wohnhauſe der Menſchheit umgeſtaltete, aber dieſe war doch ſchon in der glühenden Maſſenkugel in Sicht und inſofern der Menſch an ſich bereits vorhanden, obwohl er noch nicht als Individuum exiſtirte. Er war der Zweck jenes Werdens.

Durch ſolche Freiheit der Exiſtenz wird nun auch die Möglichkeit von Conflicten hervorgebracht, die zerſtörend wirken können. Allein ſolche Zerſtörung iſt nicht eine dem Begriff der Idee widerſprechende Realität. Sie iſt, relativ, ein Unglück, aber keineswegs etwas, das nicht ſein ſollte. Es iſt nicht nothwendig, daß ſie exiſtirt, allein eben ſo wenig läßt ſich beweiſen, daß ſie unmöglich ſein müßte. Um ſie unmöglich zu machen, müßte die Realität überhaupt nicht exiſtiren. Gibt man dieſe zu, muß man auch das Uebel als möglich zugeſtehen, welches durch den Conflict ſich erzeugen kann. Wenn ein Schiff mit einem andern im Nebel zuſammenſtößt und dies in den Grund gebohrt wird, ſo iſt dies für die davon Betroffenen ein Unglück, allein es liegt in dieſem Vorgange nichts, was der Idee widerſpräche. Wenn der Blitz in ein Haus ſchlägt, ſo iſt dies ein Unglück für deſſen Bewohner, aber nichts der Idee Widerſprechendes. Die Menſchen tröſten ſich daher auch wieder mit dem relativen Wohlſein, welches durch die Zerſtörung vermittelt und z. B. ein abgebranntes Haus ſchöner wieder erbaut werden kann. Eudämoniſtiſche, weichliche Naturen möchten allerdings eine Welteinrichtung haben, in welcher uns keine Mücke ſtechen, keine Erkältung einen Schnupfen zuziehen und das fatale Sterben ganz beſeitigt werden könnte. Das ſind phantaſtiſche Abſtractionen.

Mit dem Begriff des Uebels muß der des Unvollkommenen nicht vermiſcht werden. Wir hören allerdings oft genug bald als Klage, bald als Beſchwichtigung, das Urtheil ausſprechen, daß einmal in dieſer Welt Alles unvollkommen ſei. Als ob dieſe Welt außerhalb des Univerſums läge, als ob ſie nicht eben die Welt wäre, in welcher ſonſt wieder die Weisheit Gottes bewundert wird, der mit ihrer Schöpfung ſich verherrlicht habe! Unterſuchen wir, worin vor Allem die Unvollkommenheit beſtehen ſoll, ſo finden wir die Endlichkeit als den Hauptanſtoß, weil ſie den Zufall und die Vergänglichkeit in ſich ſchließt. Aber nun verſuche man es, ohne Endlichkeit, ohne Zufall, ohne Vergänglichkeit eine Welt zu ſchaffen. Wird Unvollkommenheit in einem beſtimmteren Sinn gebraucht, ſo ſpricht ſie in einem Vergleich der Realität mit dem Begriff das relative Zurückbleiben der erſteren hinter dem letzteren aus. Es können daher auch verſchiedene Erſcheinungen unter einander mit Beziehung auf den Grad verglichen werden, welchen die Realität des Begriffs in ihnen gewonnen hat. Es kann ein Comparativ der Vollkommenheit ſtattfinden. Es kann endlich eine und dieſelbe Exiſtenz durch verſchiedene Grade der Realiſirung des Begriffs hindurchgehen. Sie kann vollkommener, aber auch unvollkommener werden. Unvollkommenheit iſt kein durch ſich ſelbſt beſtimmter Begriff, ſondern hängt von dem der Vollkommenheit ab, unter welcher wir allerdings die abſolute Congruenz der Realität mit dem Begriff verſtehen. Allein Unvollkommenheit iſt kein Widerſpruch mit dem Begriff der Idee, denn ſie iſt nur eine graduelle Differenz der Realität und des Begriffs, keineswegs ein Nichtentſprechen oder gar Widerſprechen. Der Mathematiker behauptet, daß jeder gezeichnete Punct ein unvollkommener ſei, weil er einen Raum einnehme. Nun iſt aber ſelbſt der dimenſionsloſe Punct, den der Mathematiker für den vollkommenen erklärt, doch eine Beſtimmung des Raums, denn ſonſt wär' er nichts. Eine ſolche iſt aber der beſtimmte, empiriſche Punct auch. Er iſt mithin ſo vollkommen, als er ſein kann. Seine Realität iſt mit ſeinem Begriffe nicht im Widerſpruch. Von Inſtrumenten rühmen wir oft die Vollkommenheit; dennoch wiſſen wir, daß die Reſultate, die ſie uns liefern, nicht abſoluten Werth haben und daß wir ihre Unvollkommenheit durch Correcturen berichtigen müſſen, indem wir etwas hinzuthun oder hinwegnehmen, wofür ſich in den verſchiedenen Wiſſenſchaften und Künſten eine beſtimmte Praxis bildet, wie bei Fernröhren, Wagſchaalen, Mikrometern, Schußwaffen u. ſ. w. Eine ſolche Unvollkommenheit iſt kein Widerſpruch. Wir nennen einen jungen Baum unvollkommen, ſofern er noch keine Früchte trägt, aber er iſt Alles, was er als ein junger Baum ſein kann. Das Lallen des Kindes iſt noch eine unvollkommene Aeußerung ſeiner Intelligenz; es iſt noch nicht wirkliche, aber die ſchon werdende Sprache. Die Bilderſchrift iſt im Vergleich mit der Buchſtabenſchrift eine unvollkommene, aber ſie kann als Bilderſchrift eine vollkommene ſein u. ſ. w. Unvollkommenheit iſt daher ſogar im Negativen möglich, ſofern es den Widerſpruch mit der Idee ausmacht. Wir betrachten dann das Negative als abſoluten Widerſpruch und machen es ſo zum Maaßſtab der negativen Vollkommenheit. Wir urtheilen daher, daß ein Geſicht noch nicht vollkommen häßlich, ein Verbrecher noch kein vollkommener Böſewicht ſei. Wir ſprechen von der vollendeten Häßlichkeit, Bosheit, als von negativen Idealen.

Blicken wir zurück, ſo iſt weder der im Weſen der Idee liegende Gegenſatz, noch das Durcheinander in der freien Exiſtenz der Realität, noch der hierdurch mögliche Conflict und die aus ihm etwa folgende Zerſtörung, noch endlich die Unvollkommenheit der Realität, verglichen mit ihrem Begriff, ein Widerſpruch mit dem Begriff der Idee. Ganz anders aber verhält es ſich mit derjenigen Negativität, welche den Widerſpruch der Realität mit ihrem Begriff und damit die Realiſirung der Unidee als der nichtſeinſollenden in ſich ſchließt. Gegen ſie iſt der affirmative Begriff der Idee eben ſo negativ, als ſie gegen ihn. Sie kann ſein, weil die Verwirklichung des Begriffs als Erſcheinung frei iſt, aber ſie muß nicht ſein. Sie iſt möglich, aber nicht nothwendig. Ihre Möglichkeit iſt nothwendig, weil der Begriff ſich als Erſcheinung von ſeiner Realität unterſcheidet. Die Möglichkeit iſt aber nicht Wirklichkeit. Es liegt nicht im Begriff des Lebens, daß es krank; des Schönen, daß es häßlich; des Wahren, daß es falſch; des Guten, daß es böſe werden müſſe. Von dem Begriff dieſer Ideen im Platoniſchen Sinn iſt ihr Widerſpruch ausgeſchloſſen. Sobald man aber ihre Realiſirung als Erſcheinung ſetzt, muß auch die Möglichkeit der Exiſtenz ihres Widerſpruchs zugeſtanden oder die Möglichkeit der Freiheit geleugnet werden. In Anerkenntniß der Freiheit ſagt man daher, daß die Geſundheit die ſtete Ueberwindung der Krankheit, die Kunſt die Siegerin über die Mißform, die Wiſſenſchaft die Befreierin vom Irrthum, die Tugend der Kampf mit dem Laſter ſei. Für den Begriff der Freiheit iſt dieſer Unterſchied von der Nothwendigkeit der Möglichkeit und Zufälligkeit der Verwirklichung derſelben von entſcheidender Wichtigkeit. Sittliche Freiheit iſt unmöglich, wenn dem Willen die Möglichkeit des Böſen unmöglich wäre. Es folgt aber aus der Nothwendigkeit dieſer Möglichkeit keineswegs die Nothwendigkeit ihrer Verwirklichung. Sie bleibt eine Zufälligkeit des einzelnen Willens, der ſich durch ihre Realität mit ſeinem Begriff in Widerſpruch ſetzt. Die Theologie drückt dies ſo aus, daß ſie ſagt, Gott wolle nur das Gute, laſſe aber das Böſe zu, denn ſeine Möglichkeit liegt nothwendig im Weſen der Freiheit. Die evangeliſche Tradition ſtellt daher auch Chriſtus ſelber, den Sohn Gottes, doch als einen ſolchen dar, der, gleich wie wir, allenthalben zum Böſen verſucht, jedoch ſündlos geblieben ſei. Verſuchung iſt der Ausdruck für die reale Erfahrung der Möglichkeit des Böſen.

Dieſe Negativität des negativen Widerſpruchs, den wir ſchon in der Metaphyſik kennen gelernt haben, iſt mithin durchaus von derjenigen Negativität zu unterſcheiden, welche der nothwendigen Entgegenſetzung der Idee in ihrem Weſen und der Dialektik des Begriffs in dem Verhältniß des Allgemeinen, Beſondern und Einzelnen angehört. Sie iſt die alogiſche, irrationale Negativität, die den Begriff der Vernunft actu aufhebt, damit eine poſitive Entzweiung hervorruft und als Begriffswidrigkeit, Krankheit, Abnormität, Häßlichkeit, Wahnſinn, Bosheit und Gottloſigkeit erſcheint. Sie verwandelt den dialektiſchen Proceß in die Production der Zerſtörung der Realität des Begriffs der Idee. In dieſem ſelbſt hat ihr Widerſpruch keinen poſitiven Grund. Vielmehr widerſpricht er demſelben, denn das Schöne, Wahre und Gute iſt das ſchlechthin Seinſollende. Die Neuplatoniker und Viele nach ihnen haben daher dies Negative auch wohl geradezu als das Nichtſeiende, als das μὴ ὄν, beſtimmt. Nicht die empiriſche Wirklichkeit deſſelben haben ſie leugnen wollen. Sie wußten ſehr wohl, daß ſie ein trauriges Daſein hat. Sie ſagten nicht, daß es ein οὐκ ὄν ſei, aber eben dieſe Realität der Erſcheinung betrachteten ſie als eine ſolche, die von dem Begriff der Idee als eine weſenloſe verurtheilt ſei. Sie iſt von ihm als ihm widerſprechend ewig verworfen. Wäre dies Negative ein conſtitutives Element der Idee, ſo wäre es ſchlechthin nothwendig. Nicht die Nothwendigkeit ſeiner Möglichkeit allein, auch die ſeiner Wirklichkeit wäre dann geſetzt. Die Zerriſſenheit der Exiſtenz, die Selbſtzerfleiſchung des Lebens, das Elend und die Qual wären dann Zweck. Dies iſt die Annahme des eigentlichen Peſſimismus, der die Hölle der Entzweiung verabſolutirt. Ihre Wirklichkeit iſt nach ihm nicht blos möglich, ſondern nothwendig. Die altindiſche Weltanſchauung leitete das Negative in der Erſcheinung, das ſich in verſchiedenen Zeitaltern bis zum Extrem ſteigern ſoll, daraus ab, daß ſie die Exiſtenz der geſammten Welt als Folge eines traurigen Irrthums nahm, in welchen das abſolute Weſen ſelber verfallen ſei, denn nur es ſelber hätte exiſtiren ſollen, da es allein ſich ſelbſt genug zu ſein vermöge. Es vergaß ſich aber in einem Traum und brachte die Welt in einem unſeligen Augenblick hervor, den die mythiſche Form als eine Verſuchung ſchildert, mit welcher die Maja ihn bezaubert habe, die er doch auch erſt hervorbringen mußte. Das Geſcheuteſte wäre nun unſtreitig geweſen, die Welt ſofort wieder zu vernichten. Dies geſchah aber nicht. Der Zeugungstrieb wucherte nun von Geſchlecht zu Geſchlecht und erneuete das Unglück der Exiſtenz in's Unendliche. Der Menſch muß daher den Fehler Gottes corrigiren helfen. Er muß von ſich abſtrahiren. Gott hatte die Schwäche, ein Daſein als ein von ihm unterſchiedenes zu ſetzen. Der Menſch muß dies Daſein, das ihm ſelbſt inhärirt, negiren. Dies iſt hier die Religion. Der Wille muß zum Willen des Todes werden, denn nur das Nichtſein iſt die Wahrheit. Der Fanatismus der Selbſtvernichtung, die hieraus entſpringt, hat auch ſeine Poeſie, aber er führt in letzter Inſtanz nicht zu einer affirmativen Beſeligung, nur zu einer negativen Emancipation von dem Fluch des Daſeins. Die Indiſche Religion hat in ihrer humanſten Conſequenz, im Buddhismus, viele thier- und menſchenfreundliche Folgen gehabt. Sie hat die rohen Berg- und Steppenvölker Mittelaſiens gezähmt. Sie hat den Gedanken, daß alle Menſchen Brüder ſeien, in ganz Weſtaſien verbreitet und populär gemacht, aber ſie vermag keine poſitive Wiedergeburt zu erzeugen, denn ſie iſt eine Religion nur des Entſetzens vor dem Unglück der Exiſtenz. Als Buddha ſelbſt in hohem Alter auf einer ſeiner Wanderungen unter freiem Himmel voller Schwermuth über das viele Leiden in der Welt ſtarb, ſeufzte er und ſprach: „Nichts iſt dauernd.“ Dies waren ſeine letzten Worte. — Von dem Parſiſchen Dualismus wurde jene Indiſche Vorſtellung, daß die erſcheinende Welt eine Verirrung des abſoluten Weſens ſelber ſei, in die Vorſtellung verwandelt, daß ſie das Product eines Verbrechens ſei, welches ein Geiſt begangen, der ſich von dem abſoluten Grunde des Seins zu löſen und ſich ſelber als das abſolute Weſen zu ſetzen verſucht, dann auch andere Geiſter in ſeinen Abfall verſtrickt habe. Das Verbrechen beſtand eben in der Selbſtſucht; die Materie, die Finſterniß, Kälte, Schmutz, Gift, Ungeziefer, Raubthiere, Lüge und Mord ſollten ſeine Folge ſein. Der Parſiſche Dualismus ſtellte jedoch als Perſpective der Geſchichte den Sieg des poſitiven Princips über das negative hin. Er rief den Menſchen zum freien Kampf gegen das Böſe und das Uebel auf. Der Gedanke endlicher Verſöhnung wurde die Seele des Mithrascultus. Die Satanologie, wie ſie von der chriſtlichen Theologie gewöhnlich vorgetragen wird, iſt nichts, als eine mythiſch abgeſchwächte, moraliſch verſtärkte Reproduction des Parſiſchen Mythus von Agromainyus oder vulgo Ahriman. Satan gilt als der Fürſt dieſer Welt und dieſe, der ὅλος κόσμος, liegt im Argen.

Die Indiſch-Buddhiſtiſche Auffaſſung des Negativen iſt thatſächlich im chriſtlichen Mönchthum oft genug dageweſen. Als philoſophiſche Theorie iſt ſie neuerdings von Schopenhauer bis zu einem Extrem ausgebildet worden, in welchem ihre Widerſprüche klarer hervorgetreten ſind. Schopenhauers Grundgedanke beſteht darin, daß die erſcheinende Welt ein Product des Willens zum Leben ſei. Im Leben liege aber unaufhörlich ſich erneuernder Schmerz. Die Natur als ſolche bleibe in der Affirmation des Willens zum Leben befangen. Der Zeugungstrieb ſei die Spitze dieſer Tendenz. Der Menſch aber habe durch die Qualität ſeines Gehirns die Möglichkeit, Vorſtellungen hervorzubringen. Er vermöge daher die Qual, die im Leben liege, zu erkennen und vermöge dieſer Erkenntniß den Entſchluß zu faſſen, den Willen zum Leben zu negiren. Die Unluſt, die mit aller Begierde und Neigung, die Gebrechlichkeit, die mit allem Daſein verknüpft iſt, erleichtern ihm den Entſchluß, nichts mehr zu wollen. Dann habe er Ruhe und obwohl ein perſönlicher Gott nicht exiſtire, ſo könne man dies doch die Religion des Menſchen nennen. Schopenhauers Philoſophie iſt offener Atheismus, denn das Sein als der an ſich unbegreifliche Wille zum Leben iſt das Erſte. Sie iſt daher Naturalismus, denn der Wille zum Leben iſt das blind wirkende Princip und das Gehirn, welches die Vorſtellungen und damit den negativen Willen möglich macht, iſt ein Naturproduct. Sie iſt Peſſimismus, denn das Uebel und der Schmerz ſollen ſein, den Menſchen von der Illuſion befreien zu helfen, im Leben und in ſeiner Affirmation den Zweck ſeines Daſeins zu finden. Sie iſt Nihilismus, denn erſt die totale Abſtraction von allem Affirmativen als das Affirmiren des Nichts iſt ihr höchſtes Reſultat. Schopenhauer ſelbſt geſteht zuweilen, daß er für den Zuſtand, der eine Folge der abſoluten Selbſtnegation ſei, kein recht paſſendes Wort habe, denn Seligkeit drückt ihn nicht adäquat aus. Er bedient ſich daher häufig des Buddhiſtiſchen Nirvâna als des Gegenſatzes der Sansara. Schopenhauer hat nun aber dieſen negativen Quietismus mit allen unſern heutigen Intereſſen in ein ſo enges Verhältniß geſetzt; er hat die Schattenſeiten unſerer Zeit ſo juvenaliſch geſchildert; er hat eine ſo reiche Bildung und eine ſo vielgeſtaltige Phantaſie zu ſeiner Speculation, eine ſolche Kunſt der anziehendſten Sprache zu ſeiner Doctrin mitgebracht, daß er in dieſer durch Bild und Witz, durch Anekdote und Bonmot unterhaltenden Manier alle andern Philoſophen hinter ſich gelaſſen hat. Dennoch würde er ſeine Zeitgenoſſen nicht in dem Grade gefeſſelt haben, wenn er nicht den Muth beſäße, den Hohn gegen die Exiſtenz offen auszuſprechen. Mit der Traurigkeit des Buddhismus würde er bei uns nichts gewirkt haben. Er hat ihr aber die Ironie des Weltſchmerzes hinzugefügt und iſt mit dieſem piquanten Ton, der die Welt lächerlich findet, zum Liebling aller blaſirten, weltmüden Deutſchen geworden, denn die Welt iſt nach ihm die reale Unvernunft, die conſtituirte Anarchie. Sie als das Werk eines weiſen Schöpfers anzuſehen, erſcheint ihm als die größte Albernheit. Dieſe Welt, worin die Noth in millionenfacher Form die Luſt am Daſein verkümmert, worin die wahnſinnigſten Leidenſchaften die empörendſten Verbrechen hervorrufen, worin ununterbrochen der Mord der Geſchöpfe wüthet und der Menſch ſelbſt im Militairweſen die Kunſt des Mordens als die wichtigſte aller Künſte behandelt, ſie ſollte die Schöpfung eines Gottes ſein? Nimmermehr. Dieſe Welt, ein Wirrſal unſäglichen Elends, als das Meiſterſtück eines Gottes zu preiſen, iſt Beſchränktheit oder Heuchelei. Der Optimismus iſt eine Lüge. Die aus tiefer Ueberzeugung entſprungene Kraft, mit welcher Schopenhauer allem Daſein den Fluch der Erbärmlichkeit entgegenſchleudert, iſt der Reiz, der ſo viele gebrochene Geiſter unſerer Epoche an ihn feſſelt. Dieſe vom Ekel an den Widerſprüchen des empiriſchen Daſeins Erfüllten, von den Nieten des Schickſals Abgemüdeten, von ihren falſchen Hoffnungen Betrogenen, durch ihre Leidenſchaften zum phyſiſchen und moraliſchen Bankerutt Herabgebrachten finden eine unendliche Beruhigung darin, das atheiſtiſche Weltall unter der Auctorität eines großen Philoſophen für eine tolle Fratze erklären zu dürfen, in welcher Nichts als das Nichts Recht behalte. Erſpart ihnen ihre Einſicht doch auch die Reue über begangene Thorheit und die Tapferkeit der Arbeit. Dieſer theoretiſche Kitzel, die Welt in ihrem Innerſten für eine koloſſale Dummheit halten zu müſſen, ſich alſo in der eigenen Weisheit weit über ein ſo erbärmliches Machwerk zu erheben, findet die Naivetät des Moſaiſchen Gottes, der ſeine Schöpfung muſternd urtheilte, daß Alles gut wäre, äußerſt lächerlich. Auf dieſem Punct angelangt, nimmt Schopenhauer allerdings eine asketiſche Wendung, denn er ſchließt, daß, wenn der Wille zum Leben uns elend macht, indem er uns von Begier zu Begier verlockt, ohne uns jemals volle Sättigung zu gewähren, die wahre Conſequenz in der Vernichtung des Willens zum Leben beſtehe. Der Wille muß aufhören, zu wollen. Wer dieſes eingeſehen hat, muß nach ihm vom innigſten Mitleid mit allem Elend durchdrungen werden und die intellectuelle Verachtung eines ſolchen Stümperwerks, als die Welt iſt, muß nach ihm in die Praxis unbegrenzter Thier- und Menſchenfreundlichkeit umſchlagen. Noch conſequenter würde offenbar der Selbſtmord ſein, wie einſt die Hegeſianer der Kyrenaiſchen Schule ihn nicht blos lehrten, ſondern auch ausführten, als ſie die Unmöglichkeit eines perennirenden Luſtgefühls erkannten.

Hier aber bleibt Schopenhauer dabei ſtehen, daß die Negation des Willens zum Leben ſich ſchon im Nichtwollen dieſes Willens genügend realiſire. Ja wir ſehen, daß er in den praktiſchen Maximen der Lebenskunſt, welche ſeine Parerga und Paralipomena enthalten, einem eudämoniſtiſchen Egoismus und ariſtokratiſchem Stolze ſtark das Wort redet, ja in die Grundſätze ſeiner Ethik die Erlaubtheit der Gewalt und Liſt, ausdrücklich auch als Lüge, aufnimmt. Er ſchmeichelt dem natürlichen Menſchen. Der Pflichtrigorismus Kant's erſcheint ihm als eine pedantiſche und weltunerfahrene Beſchränktheit. Wenn nun aber doch das Nichts der abſolute Zweck iſt, zu welchem der Schmerz der Endlichkeit, die Qual der Exiſtenz das Mittel ſein ſoll, ſo iſt nicht abzuſehen, warum es nicht bei dem Nichts überhaupt verblieben iſt, weshalb erſt eine ſo große Breite des Daſeins ſich entwickeln muß, um mit aller Energie, die im Willen zum Leben ſteckt, bei der Oede und Inhaltsloſigkeit des reinen Nichts, das allerdings widerſpruchslos iſt, anzulangen. Schopenhauer hat hierauf keine andere Antwort, als den Empirismus, daß es einmal ſo ſei. Einen Gott beſchuldigt er nicht, wie die Indiſche oder Parſiſche Mythe oder wie der Alexandriniſche Gnoſticismus, wenn er den Altteſtamentlichen Jehovah zum Demiurgen machte, der nicht ſo Vollkommenes hervorbrachte, als die Sophia ſelber es vermocht hätte. Wenn nun Schopenhauer als ehrlicher Atheiſt den Vorwürfen entgeht, welche Voltaire gegen den optimiſtiſchen Deismus richtete und in ſeinem Gedicht: le désastre de Lisbonne am Schneidendſten ausſprach (was Schopenhauer unvergeßlich im Sinne liegt), ſo wird doch in der Sache ſelbſt nichts geändert. Die Elendigkeit der Welt und das Reſultat ihres Jammers bei dem denkenden Menſchen, die Sehnſucht nach der Vernichtung, bleiben dieſelben. Aller Scharfſinn von Schopenhauers rüſtigem Apologeten, dem Dr. Frauenſtädt, iſt nicht vermögend, dieſen Radicalismus zu tilgen und ſteht ſogar in Gefahr, durch ſeine Abmilderungen und ethiſch religiöſen Modificationen die großartige Phyſiognomie des Schopenhauerſchen Cynismus zu verderben. Der Widerſpruch Schopenhauers beſteht darin, daß er trotz der Elendigkeit der Welt dennoch von der Vernunft und von Geſetzen ſpricht. Sobald er ſich in eine concrete Materie einläßt, benimmt er ſich ganz wie wir Andern. Er glaubt z. B. an die Exiſtenz eines Geſetzes der Entwicklung des Lichts zu Farbenunterſchieden und hat in dieſem Sinn eine vortreffliche Arbeit über das Sehen und die Farben geliefert. Nicht weniger glaubt er an Geſetze für die Architektonik, Malerei, Muſik u. ſ. w. und ſpricht begeiſternd von dem Entzücken, welches uns die claſſiſchen Werke der Kunſt zu gewähren im Stande ſind. Iſt aber für den Intellect eine ſolche Harmonie möglich, ſo iſt es unmöglich, daß der Wille zum Leben, wenn der Intellect ihn erfaßt, mit dem leeren Nichts endigen könne. Schopenhauers Optimismus iſt die Verherrlichung des Peſſimismus, aber aller Peſſimismus iſt nur relativ und ſecundär. Wenn Geſetze in der Welt herrſchen, wenn Vernunft in ihr waltet, ſo iſt die Omnipotenz des Peſſimismus ein Irrthum.

Die Theorie des Perſiſchen Dualismus iſt von Jakob Böhme und Franz v. Baader erneuert. In einer einſeitigen Geſtalt als Manichäismus hatte die Kirche ſie verworfen. Zunächſt ſcheut ſie nicht davor zurück, die Entgegenſetzung in den Begriff des Abſoluten als eine urſprüngliche Beſtimmung deſſelben aufzunehmen. Dies iſt wahrhaft ſpeculativ, wenn ſie ſich auch meiſtens phantaſtiſcher Formen bedient, den Begriff auszudrücken. Sie ſagt z. B. Gott würde nicht das ewige Ja ſein, wenn er nicht auch das Nein wäre. Der Vater ſchaut ſich ewig im Sohn an, den er ewig aus ſich hervorbringt, denn als der abſtract Eine Gott würde er nur das finſtere Nichts, der leere Abgrund ſein. Gott bedarf nicht der Welt, um Gott zu ſein. Er iſt es von Anbeginn. Aber ſeine Liebe bedarf eines Gegenwurfs; aus ihr entzündet ſich in ihm die Begierde, die Welt zu ſchaffen. Er ſchafft ſie alſo und ſie mußte, wie ihr Schöpfer, eine vollkommene und ſelige ſein. Aber ſie blieb es nicht. Warum? Weil ſie, lautet die Antwort, von Gott abfiel. Aber wie fiel ſie ab? Weil ſie böſe wurde. Das Böſewerden iſt der Abfall. Wenn dieſer Act in einen mächtigen Geiſt, in den Lucifer, verlegt wird, ſo iſt das eine rein phantaſtiſche Verſtellung. Das Weſentliche iſt nur die Verſtellung des creatürlichen Geiſtes, der ſich in ſich hinein imaginirte. Mit dieſem negativen Act ſoll die Welt, die bis dahin eine Welt der reinen Geiſter geweſen, zur irdiſchen, in Raum und Zeit befangenen geworden ſein. Die Materie iſt hiernach das Product des Abfalls des creatürlichen Geiſtes von Gott, das Reſultat eines Verbrechens und damit ſelbſt vom Böſen inficirt. Das Verbrechen muß durch Buße geſühnt werden. Chriſti Tod wird als das Opfer betrachtet, durch welches dies geſchehen und auch die von der Sünde corrumpirte Natur in integrum reſtituirt iſt. Dieſe kabbaliſtiſch imprägnirte Myſtik unterſcheidet daher 1) die Welt, wie ſie in Gott als ideale in der Einheit mit ihm exiſtirt; 2) die mit Gott entzweite, in Raum und Zeit heruntergefallene materielle Welt; 3) die aus der Entzweiung durch das blutige Opfer Chriſti erlöſ'te, in die Einheit mit Gott reintegrirte Welt. Die Materie, dies monſtröſe Product des Urverbrechens der Geiſterwelt, wird durch die Menſchwerdung Gottes des Sohnes von den zerſtörenden Folgen der Sünde gereinigt. Das Myſterium des Abendmahls macht dieſe himmliſche Materie zu einem Gnadenmittel, durch deſſen Genuß die Menſchheit ſich wieder in ihren göttlichen Urſtand reſtituiren kann, ſo daß ſie als die von der Schwere der Schuld gleichſam entzauberte auch die Natur von der dämoniſchen Magie des Böſen allmälig wird erlöſen und in den Zuſtand primitiver Jungfräulichkeit wird zurückbringen können. Die Transſubſtantiation wird univerſell werden. Während daher dieſe Myſtik recht dem Geiſt die Ehre geben möchte, kommt ſie gar nicht von der Reflexion auf die Materie los. Weil dieſe aber ein Product des Verbrechens, ſo kann ſie nicht wahrhaft vernünftig ſein. Eine wahrhaft objective Naturwiſſenſchaft iſt mithin hier unmöglich. Hier unterſcheidet ſich dieſer Dualismus ſehr von der Schopenhauerſchen Doctrin, in welcher der Wille zum Leben, der Wille der Natur, das urſprüngliche Sein iſt, das ſich autogenetiſch in einer Folge von Geſtalten bis zum Menſchen als dem Subjecte des Intellects erhebt. In der Böhme-Baaderſchen Theorie iſt dagegen die materielle Natur ein diaboliſches Product. Noch weiter gehen beide Lehren in ihrer letzten Conſequenz auseinander. Die Schopenhauerſche endigt im Nichts; der Wille zum Leben, das productive Princip der Natur in allen ihren Formen, wird vom Intellect negirt, indem der Wille nichts mehr will. Die Baaderſche Myſtik hingegen geht durch die Selbſtvernichtung des Eigenwillens zu einer affirmativen Haltung über, indem ſie eſchatologiſch in einer verklärten Welt, in einem neuen Jeruſalem, eine unendliche Seligkeit der erlöſten Geiſter durch ihre intime Communion mit Gott vorausſetzt. Dieſe Myſtik hat tiefe Blicke in das infernale Reich, in das Unweſen des Negativen, gethan, allein abgeſehen davon, daß ſie das Wahre in ihrer Erkenntniß durch die Verquickung mit mythiſchen Formen ſehr erſchwert hat, macht ſie es ſich gar zu bequem, indem ſie Alles, was unſerm Eudämonismus als Mangel und Unvollkommenheit erſcheinen kann, wie die Nothwendigkeit der Ernährung, des Schlafens, des Sterbens, oder was ein Product der Freiheit iſt, die ſich mit der Schöpfung des Böſen ſelbſt widerſpricht, einfach auf Rechnung jenes bei ihr ſo beliebten Abfalls ſelbſt, ſo daß, was wir in der Natur und Geſchichte von Vernunft entdecken, nur noch ein Reſt derſelben ſein ſoll.

Der Peſſimismus iſt ein eben ſolches Extrem, als der eudämoniſtiſche Optimismus, der gern, wenn ihm eine ſchlechte Wirklichkeit zu ungenießbar wird, temporär in den Peſſimismus übergeht. Es ſind zarte, gefühlige, glückbedürftige Seelen, welche das Pronunciamento des Peſſimismus ausſprechen. Der Peſſimismus widerlegt ſich dadurch, daß er ohne die Vorausſetzung des Optimismus unmöglich iſt, auf den er ſich, eine nur ſecundäre Epigeneſis, als auf das Poſitive, was er negirt, beziehen muß. Woran mißt denn Schopenhauer das Elend der Welt? Doch an dem Begriff der Wahrheit und Vollkommenheit, die er nicht aus der Erſcheinung ſchöpft. Woran mißt Baader die Corruption der Natur und Geſellſchaft? An dem Ideal der Seligkeit, das er auch nicht empiriſch auffaſſen, ſondern nur aus der Tiefe des Geiſtes ſelber entnehmen kann. Hier iſt es, wo die Macht der aprioriſchen Erkenntniß ſich auf das Entſchiedenſte bethätigt Wenn der Geiſt nicht die Einheit und Harmonie der Welt, wenn er nicht das Wahre, Gute und Schöne als die ewige Subſtanz derſelben denken müßte, ſo würde jene ſkeptiſche Bitterkeit eines Hiob, jene lebensmüde Verzweiflung des Götheſchen Fauſt, jener ironiſche Weltſchmerz eines Byron, jener Voltairiſirende Sarkasmus eines Schopenhauer gar nicht möglich ſein. Es ſind zuletzt nur einzelne Erſcheinungen, gegen welche ſie ſich zu wenden vermögen.

Das Negative als die normale Entgegenſetzung der Momente der Idee iſt alſo etwas ganz Anderes, als die *Entzweiung*, welche dadurch entſteht, daß die Kraft eines Weſens in eine Thätigkeit übergeht, mit welcher ſie dem Begriff deſſelben *poſitiv widerſpricht*. In Allen, was nicht die ſubjective Einheit des Begriffs zu ſeiner Seele hat, iſt daher eine ſolche Entzweiung unmöglich. Alles, was der Sphäre des bloßen Mechanismus und Chemismus anheimfällt, iſt davon ausgeſchloſſen. Im Lebendigen und Geiſtigen aber iſt ſie möglich und wird von uns mit ſehr verſchiedenen Ausdrücken beſchrieben. Dem Inhalt nach wird ſie im Allgemeinen entweder ein Vorgreifen des Niedrigeren in das Höhere ſein, welches dies durch gewaltſame Willkür ſich aneignen will ohne der Sache nach es zu vermögen; oder ſie wird ein Herabſetzen des Höhern in das Niedrigere ſein, welches ebenfalls eine Gewaltſamkeit iſt, die hier dem Höhern gegen ſeinen Begriff angethan wird. Jenes iſt eine falſche Potenzirung, dies eine falſche Depotenzirung. Das Reſultat jener wie dieſer Negation iſt eine Realität, welche dem Begriff widerſpricht, eine Abnormität, *Monſtroſität*. Man kann die erſtere Tendenz die der *Uſurpation*, die zweite die der *Degradation* nennen.

α) Die *Uſurpation* iſt in der Widerſpruch der normalen Vorbildung. Wenn ein Princip in den niedrigeren Stadien ſeiner Bildung bereits die höhern vorbereitet, wenn es ſchon die Keime dazu anlegt, daß ſich dieſelben ſpäter im rechten Moment enthalten können, ſo iſt das eine richtige Vorbildung. Das was der Zeit noch erſt ſpäter in die Erſcheinung treten ſoll, wird ſchon von der Vorſorglichkeit des zweckvollen Weſens in unſcheinbaren Anfängen oder als eine Art Ueberfluß im Voraus angelegt, damit es im Augenblick, wo die Verwirklichung des Begriffs ſeiner bedarf, nicht fehle, wie die Natur den Samen in den Thieren bereitet, wenn er auch nicht zu wirklicher Zeugung verbraucht werden ſollte, oder wie Völker ſich in den Waffen üben und Feſtungen bauen, auch wenn ſie nicht in einen wirklichen Krieg verwickelt ſind. Nun kann ein Princip auch ſchon auf einer niedrigeren Stufe ſeiner Entwicklung unter der Gelegenheit beſonderer Umſtände vorübergehend die Verwirklichung eines Höheren, die ihm an ſich möglich iſt, verſuchen, ſo iſt dieſe Vorwegnahme zwar etwas Außerordentliches, allein ſie iſt nur eine Anticipation, die eine Ausnahme, jedoch kein Widerſpruch mit ſeinem Weſen iſt. Das Höhere zeigt ſich unerwartet auf einer Stufe, die an ſich eine niedrigere iſt, aber daſſelbe ſeinem Begriff nach nicht von ſich ausſchließt. So iſt die vollſtändige Begattung und das Gebären lebendiger Jungen bei einigen Rochenarten eine Ausnahme von der ſonſtigen Generation der Fiſche. Sie iſt die Vorwegnahme einer Form der Zeugung und Geburt, die als eine eigenthümliche erſt einer höhern Stufe des Thiers angehört, allein ſie iſt kein Widerſpruch mit dem Weſen des Fiſches als eines Wirbelthiers. So kann das Talent eines Menſchen ſchon in einem Alter hervorbrechen, welches ſonſt noch den Spielen der Kindheit angehört, wie wenn ein Mozart ſchon im fünften Jahr Concerte ſetzte und dirigirte. Solche Verfrühung iſt etwas Ungewöhnliches, aber ſie iſt keine Abnormität. Ganz anders die Uſurpation. Sie greift mit voreiliger Zudringlichkeit ohne die Macht der Berechtigung in eine höhere Sphäre über. Sie lockt gewaltſam einen Zuſtand hervor, der, nach dem normalen Gange der Evolution, erſt auf einer höhern Stufe hätte eintreten ſollen. Sie iſt eine Anmaaßung oder eine falſche Frühreife; jene widerſpricht dem Weſen überhaupt, dieſe der Stufe der Wirklichkeit, auf der ſich die Entwicklung eines Princips befindet. Wird eine Geburt verfrüht, ſo iſt der Abortus die naturwidrige, wenn auch auf naturgemäßem Wege erfolgende, gewaltſame Uſurpation eines Actes, der erſt in Folge der vollſtändigen Reife der Frucht hätte eintreten ſollen. Die Lebensfähigkeit der Frucht wird daher problematiſch ſein. So werden im Unterricht Kenntniſſe, ſo werden in der Verwaltung der Staaten Geſetze und Einrichtungen, in der ärztlichen Behandlung Arzneien, in der Compoſition eines Dramas Scenen u. ſ. w. auf einem Punct verfrüht, wo die rechte Empfänglichkeit für ſie noch nicht vorbereitet iſt. Die Folge zeigt dann, daß ſie, die im richtigen Zuſammenhang vortrefflich hätten wirken können, ſtatt affirmative vielmehr, oft zu trauriger Ueberraſchung, negative Conſequenzen haben. Werden die Genüſſe, welche erſt einer höhern Stufe naturgemäß beſtimmt ſind, wie dies namentlich mit dem

Geſchlechtsgenuß der Fall iſt, auf einer frühern uſurpirt, ſo entſteht Blaſirtheit. Das Individuum muß, da es der normalen Vollkraft noch entbehrt, durch die Gewaltſamkeit, mit welcher es ſich zum Genuß heranzwingt, die Kraft, die einer ſpätern Stufe vorbehalten ſein ſollte, gleichſam borgen. Kommt es nun an dieſe heran, ſo iſt die Kraft vergeudet. Es iſt impotent. Wenn ein Genie frühzeitig ſeine ſpecifiſche Productivität ankündigt, ſo iſt das, weil es ein Genie iſt, normal. Wenn aber ein kleines Talent gehetzt wird, die Phyſiognomie des Genies anzunehmen, wie es mit ſo vielen muſikaliſchen Wunderkindern geſchieht, die nur ein Product der Dreſſur ſind, ſo erzeugt ſich Uſurpation. Auf dem ethiſchen Gebiet nennen wir denjenigen einen Uſurpator, der den Genuß einer Macht anſpricht, ohne die Berechtigung zu ihr erworben zu haben.

β) Die Degradation iſt der Widerſpruch mit der normalen Accommodation. Sie entſteht, wenn ein Princip von einer höhern Stufe, die es actu ſchon erreicht hat, ſich in eine niedrigere, die von ſeiner Entwicklung bereits überſchritten iſt, fallen läßt, oder wenn überhaupt ein an ſich höheres Princip ſich in eine falſche Abhängigkeit von einem gegen es ſelbſt niedrigern verſetzt. Das höhere Princip iſt, wie wir nun oft ſchon geſehen haben, dies nur dadurch, daß es alle unter ihm liegenden niedrigern Stufen in ſich aufhebt. Es beweiſt damit die Realität ſeiner Superiorität und iſt mit ihnen an ſich in Einheit. Daß es ſich nun als Erſcheinung mit ihnen, wie ſie ſelbſt Erſcheinungen ſind, im Raum und in der Zeit berührt, iſt noch keine Degradation, denn es kann in der oft unvermeidlichen Zufälligkeit des Contacts doch ſeine Selbſtſtändigkeit und Freiheit bewahren. Ferner daß es im Verhältniß zu andern Exiſtenzen ſich ihnen accommodirt, weil ſonſt eine Wechſelwirkung zwiſchen ihnen nicht möglich wäre, iſt keine Degradation. Accommodation iſt die Modification einer Geſtaltung, einer Thätigkeit, innerhalb gewiſſer unvermeidlicher Grenzen, aber ſie iſt keine Alteration. Das Auge adaptirt ſich den Gegenſtänden, die es erblickt. Eine Pflanze, die von einem Klima in ein anderes verpflanzt wird, bequemt ſich dem neuen Boden, der andern Temperatur an. Die edle Frucht, die als Pfropfreis dem Stamme des Wildlings einwächſt, accommodirt ſich ihm, indem ſie ihn zugleich veredelt. Ein Erwachſener accommodirt ſich dem Kinde, indem er ſich mit Freiheit auf den Standpunct deſſelben verſetzt. Eben ſo der Lehrer dem Schüler gegenüber u. ſ. w. Ganz anders die Degradation. In ihr verläßt eine Exiſtenz ihr an ſich höheres Princip und läßt ein niedrigeres die Function deſſelben einnehmen, wovon die Folge eine Zerſtörung der ſchon geſetzten Realität des höhern iſt. Oder ſie ſpringt von einer ſchon erreichten Stufe auf eine niedrigere zurück, die früherhin ihre affirmative Berechtigung hatte und einen Moment des Fortſchritts bildete, nunmehr aber, da ſie überwunden iſt, als eine Hemmung wirken muß. Durch ſolche Abhängigkeit erzeugt ſich die Degradation. Sie iſt *Entartung*, Degeneration, Denaturation. Im Mechaniſchen und Phyſikaliſchen iſt ſie unmöglich, weil in beiden die reine Nothwendigkeit herrſcht. Die Schwere beherrſcht alle Körper gleichmäßig. Eine länger dauernde Bewegung hat an ſich vor der kürzer dauernden ſo wenig etwas voraus, als eine geſchwindere vor einer langſameren. Jede iſt, wenn ſie exiſtirt, gleich nothwendig. So iſt die Verminderung eines Stoffs, die Verkleinerung eines Quantums, keine Degradation. Eben ſo wenig die Aenderung des Aggregatzuſtandes. Liquescenz und Solidescenz ſind mit Nothwendigkeit wechſelnde Zuſtände der phyſiſchen Subſtanz. Die Miſchung verſchiedener Stoffe iſt an ſich ſelbſt weder eine Veredelung, noch eine Verſchlechterung und nur relativ ſprechen wir von einer ſolchen. Jeder Stoff hat mit dem andern die gleiche Nothwendigkeit. Wenn Oxygen ſich mit Hydrogen vereinigt, erzeugt ſich Waſſer, allein dieſes iſt weder eine Veredelung noch eine Degradation weder für das Oxygen noch für das Hydrogen. Auch das naturnothwendige Ableben eines organiſchen Individuums iſt noch keine Degradation, wie das Welken einer Pflanze, der Schwächezuſtand im Altern eines Thiers. Erſt da, wo dem Begriff der Einheit durch die Realität widerſprochen wird, kann von einer Erniedrigung im Organiſchen, von einer Entwürdigung im Geiſtigen die Rede ſein. Der animaliſche Organismus z. B. beſteht chemiſch aus einer quaternären Verbindung. Wenn es ihm nun unmöglich gemacht wird, ſich in der Totalität derſelben wiederherzuſtellen, ſo fängt er an, zu entarten. *Burdach* hat eine Reihe von Verſuchen an Thieren gemacht, die in Folge der Einförmigkeit der Nahrung entarteten. Sie konnten ihren Organismus nicht ſeinem Begriff gemäß reproduciren. Kaninchen wurden von ihm in Blechkaſten abgeſperrt und tagelang immer mit dem gleichen Stoff genährt, ſo daß z. B. Chlor ausgeſchloſſen wurde. Sie gingen in der kläglichſten Weiſe zu Grunde, magerten ab, wurden triefäugig u. ſ. w. Die Krankheit iſt häufig von dieſer Seite als ein Rückfall der höhern Stufe des Lebens auf eine niedrigere, die in ihm als ein Moment aufgehoben ſein ſollte, aufgefaßt. Geſchieht dies mit ſchroffer Einſeitigkeit, ſo kann der Mißverſtand entſtehen, als ſei die Meinung, daß eine Zurückverwandlung des höhern Daſeins in das niedrigere in optima forma angenommen werde, wie dies der Fall mit der Pathologie von Jahn und von Hoffmann war. Hoffmann erkannte ganz richtig, daß der lebende Organismus zwar periodiſch eine Function vor der andern fördern könne, an und für ſich aber die Einheit der verſchiedenen Functionen der vegetativen und animaliſchen, der individuellen und generiſchen Richtung ſein müſſe. In ſeiner „Vergleichenden Idealpathologie, 1834" folgerte er daraus für den Begriff der Krankheit, daß ſie das Zurückſinken des Lebens auf eine Stufe ſei, die für einen niedrigern Organismus die normale ausmache, für den höhern aber, der ſie nur als ein Moment in ſich trägt, zur Abnormität werden müſſe. Er faßte daher: „In Krankheiten fällt die Idee des Lebens zurück auf niedrigere normale Lebensſtufen, in welchen dieſer Verein nicht iſt; z. B. bei Skropheln fällt der Menſch zurück auf die Evolutionsſtufe der Inſectenlarve, oder die Stufe, auf welcher blos der Individualitätsmenſch, nicht auch zugleich der Gattungsmenſch entwickelt, die Idee der Gattung aber latent wird. — In der Rhachitis iſt gleichfalls das Gattungsleben latent und vom Individuumsleben wird nur der eine Factor, nämlich der vegetative, ausgebildet, der animaliſche gleichfalls latent; hier alſo ein Zurückſinken auf die Stufe der wirbelloſen Thiere, der Mollusken. — Der Tuberculöſe iſt zurückgefallen auf die Entwicklungsſtufe der Inſecten, in welchen die Stufe der Larve, Puppe und der Sylphe getrennt ſind (= Sylphenzuſtand), auf die Entwicklungsſtufe der monokarpiſchen Gewächſe und Thiere, der Knollengewächſe. In der tuberculöſen Lungenſucht iſt die Lunge mit Menſcheneiern gefüllt, gleichſam Eierſtock." In ſolcher Schroffheit ausgeſprochen wird dieſe Theorie der negativen rückſchreitenden Metamorphoſe, wie man ſie genannt hat (nicht aber mit der von Rathke aufgeſtellten poſitiven verwechſeln muß), lächerlich, weil der höhere Organismus ſelbſt in ſeiner Erkrankung ſeinen Typus nicht aufgeben und die Krankheit, auch wenn man ſie nach der hier zu Grunde liegenden Paracelſiſchen Auffaſſung als einen Paraſiten betrachtet, das Weſen des Organismus, in welchem ſie ſich entwickelt, nicht verleugnen kann. Das abnorme Gebilde des Krankheitsproceſſes bietet daher zwar eine gewiſſe Analogie mit niedrigeren normalen Organismen dar, iſt aber zugleich, eben vermöge der höhern Stufe desjenigen Organismus, welchen es deorganiſirt, ein ſpecifiſch anderes. Die Zellentheorie mußte daher dieſen noch aus der Schellingſchen Naturphiloſophie ſtammenden Parallelismus in ſeiner Einſeitigkeit widerlegen (ſ. J. F. Sobernheim: Beiträge zur Phänomenologie des Lebens, Berlin 1841, p. 46 ff.), allein das Wahre an der Jahn-Hoffmann-Starkſchen Theorie darf deshalb nicht gänzlich verworfen werden. Hoffmann ſagt in dieſer Hinſicht a. a. O. S. 127 vortrefflich: „Es iſt demnach Krankheit nur ein Wiedererwachen des längſt Begrabenen, ein Sichwiederbefreien des längſt Ueberwundenen, ein Wiederhervortreten des längſt Eingezogenen, ein Wiederauftauchen des längſt Verſchlungenen, überhaupt der Wiedereintritt der unendlichen Vergangenheit in die Gegenwart des Lebens. Hat ſich der Menſch aus allen frühern Stufen der Natur conſtruirt, indem er ſich, ſie in ſich einziehend, über alle emporgeſchwungen hat, ſo zerlegt er ſich in ſeinen Krankheiten wieder zurück in die frühern niedern Stufen der Schöpfung, indem ſich bald dieſe, bald jene herausſchlingt. So hat jede Krankheit ihr Vorbild, ihren Prototyp in irgend einem Lebensverhältniſſe der Natur unter dem Menſchen, und das Reich der Krankheiten iſt eben ſo groß, als das Reich der Natur. Das Reich der Krankheiten iſt der Affe der Natur; es iſt auch eine Natur, eine Schöpfung, aber eine Nachnatur, eine Afterſchöpfung, eine Pſeudonatur, die Rück- und Nachtſeite der Natur." Stark (Allgemeine Pathologie oder allgemeine Naturlehre der Krankheit, 1838, Erſte Abth., S. 68) drückte dieſen Gedanken logiſcher ſo aus: „Wie jede Abweichung von der Regel ſchon in der Regel mitbegriffen iſt, ſo enthält auch das normale Leben ſchon ſeine möglichen Abweichungen, ſogar der Form nach, in ſich. Die Krankheit erſcheint daher auch unter keiner neuen ihr blos eigenthümlichen Form, ſondern ſie wiederholt nur eine in der Natur ſchon vorhandene Form des normalen Lebens.“

Der Geiſt degradirt ſich, wenn er mit Freiheit ſeine Freiheit in der Weiſe aufgibt, daß er ſich dadurch in eine Abhängigkeit verſetzt, welche dem Weſen ſeiner Freiheit überhaupt oder einer ſchon erreichten beſtimmteren Stufe ihrer Ausbildung widerſpricht. Wie er ſich in der Uſurpation zu einer falſchen Höhe emporſchraubt, zu welcher ihm die innere Berechtigung fehlt, ſo wirft er ſich hier an einen niedrigeren Zuſtand fort, der ihm widerſpricht, weil er von der höhern Stufe, die er überhaupt einnimmt, ſich nicht auf die niedrigere ſollte fallen laſſen und weil er mit der beſtimmten Stufe, die er in irgend einer Beziehung als Realität ſeiner Freiheit ſchon erreicht hat, die Verpflichtung überkommt, zu einer noch höhern weiterzuſtreben. Wie man wohl ſagt, daß, wer nicht fortſchreitet, zurückſchreite. Non elevari est labi. Alles Beſtialiſche degradirt den Menſchen. Für den wiedergeborenen Chriſten hat der Rückfall in eine Sünde einen ihn degradirenden Charakter, denn er war ſeinem Standpunct nach ſchon über ſie erhaben u. ſ. w. Die Abhängigkeit von dem niedrigeren Element ſollte nicht ſein; das höhere Princip ſollte ſich von ihm frei erhalten, es nur als Mittel in ſich aufnehmen, es zu ſich heraufbilden. Verkehrt ſich dieſe Stellung, ſo wird das höhere Princip von der Gewalt des niedrigeren ergriffen und muß dann ausarten, weil ſeine Thätigkeit in eine ſeinem Begriff widerſprechende Richtung gelenkt wird. Die Degradation hat dann Stufen und endigt oft, weil der Geiſt die Scham über ſeine Selbſtentwürdigung nicht los werden kann, in Wahnſinn. Die ſinnliche Betäubung, welche das Gefühl der Geſunkenheit verhüllen ſoll, wird ſelbſt wieder zu einer weitern Desorganiſation und Degradation. Degradiren kann der Geiſt nur ſich ſelbſt, aber in Folge ſeiner Selbſterniedrigung kann er auch äußerlich degradirt werden. Sitte und Geſetz erzeugen ſogar beſondere Formen dafür. Wer ſich einer Gemeinſchaft durch ein Verbrechen oder durch ein ihren Begriff zerſtörendes niedriges Betragen unwürdig gemacht hat, kann von ihr auch ausdrücklich ausgeſtoßen, er kann für infam erklärt werden. Hier, wo der Begriff der Ehre in's Spiel kommt, gibt es nun allerdings eine Menge Vorurtheile, deren Kritik der Ethik anheimfällt. Man wähnt ſich durch gewiſſe Vorgänge degradirt, denen man eine ſolche Bedeutung gar nicht einräumen ſollte. Man fürchtet, ſich durch gewiſſe Thätigkeiten zu degradiren, mit denen man im Gegentheil ſich vor dem Forum der Vernunft höchſt ehrenvoll legitimiren würde. Man hält es z. B. für degradirend, ſich im Fall der Noth ſein Brod durch Arbeit zu verdienen; es erſcheint nicht ſtandesgemäß; man zieht es vor, ſich zu tödten oder durch feine Bettelei unter der Kategorie der verſchämten Armen ſich von Andern ernähren zu laſſen. Dies vernunftwidrige Vorurtheil laſtet noch ſchwer auf Aſien und Europa, in Amerika und Auſtralien iſt es ſchon gebrochen. Die ſittliche Würde der Arbeit iſt hier anerkannt. Wenn ein freier Mann ein Geſchäft übernimmt, das tief unter ſeiner Bildung liegt, weil er ſich das Leben nicht anders würde friſten können, ſo iſt das keine Erniedrigung. So kann auch das Unglück, wie Krankheit, uns nicht degradiren, wenn ſie nicht die Folge einer laſterhaften Ausſchweifung iſt, die in ihr ſich zur Erſcheinung bringt.

γ) Die Uſurpation und Degradation hat zu ihrem Reſultat die Entbildung, deformatio, monstrositas. Sie iſt die Umbildung des Poſitiven in das Negative, in ein Mißproduct, welches dem Begriff, der realiſirt werden ſollte, widerſpricht. Sie arbeitet an ſich mit denſelben Kräften, wie die normale Entwicklung, aber ſie wendet dieſelben in eine Richtung, welche ſich gegen den Begriff des Weſens deſtructiv verhält. Sie wird daher Verbildung, in deren Erſcheinung die innere Entzweiung auch äußerlich als Mißform, als Defiguration, zu Tage kommt. Das Monſtröſe geſtaltet ſich formaler Weiſe nach denſelben allgemeinen mechaniſchen, chemiſchen, ethiſchen Geſetzen, wie das Normale, aber die Richtung ſeiner Action iſt eine perverſe, begriffswidrige. Mit der Sprache muß man ſich hier auch auseinanderſehen, weil ſie freilich Manches monſtrös nennt, was nur die ſonderbar erſcheinende Aeußerung eines inſtinctiven Heilbeſtrebens der Natur, keineswegs ein ſchon in's Negative abirrender Trieb iſt, wie z. B. das krankhafte Gelüſt mancher Kinder, Kalk, Kreide, Aſche zu genießen. Die Elephantiaſis der Tropenzone iſt dagegen eine wirkliche Monſtroſität; eben ſo der Kropf bei vielen deutſchen Aelplern. Mißgeburten ſind Monſtroſitäten, weil ſie eine Realität ſind, in welcher dem Begriff poſitiv widerſprochen wird. Wenn ein Schaaf mit zwei Köpfen geboren wird, ſo widerſpricht dieſe Wirklichkeit dem Begriff des lebendigen Individuums, welches die Einheit des Organismus nothwendig macht. In dieſem Sinn iſt ein ſolches Monſtrum unnatürlich; in anderm Sinn erzeugt der Geiſt die Unnatur, wenn er die Nothwendigkeit der Natur durch ſeine Willkür verletzt und damit zugleich dem Sittengeſetz widerſpricht. Ein Caſtrat z. B. iſt ein Mann, der kein wirklicher Mann iſt. Die Mannheit iſt ihm gewaltſam genommen. Er iſt damit degradirt. Zum wirklichen Weibe kann er nicht werden, er entartet aber zum weibiſchen Manne; er iſt ein phyſiſches und ethiſches Monſtrum. — Die Frau von Warens erzog Rouſſeau wie einen Sohn. Er nannte ſie Mutter. Als er zum kräftigen Jüngling herangewachſen war, wollte ſie ihn vor den Gefahren der Ausſchweifung dadurch bewahren, daß ſie ſelbſt ſich ihm hingab. Er empfand nun in ihren Armen, wie er ſelbſt geſteht, die Qual eines Inceſts, aber ſie hinderte ihn nicht, Jahrelang ihn zu begehen; eine der ſcheußlichſten Monſtroſitäten in ſeinem irrungsvollen Leben. — Blutſchande iſt für die Thiere nicht vorhanden, denn ſie vermögen nicht zu denken, alſo auch nicht zu wollen. Für den Geiſt aber iſt dieſer Begriff nothwendig. Alle Geſetzbücher der Völker bezeugen dies und die Ausnahmen, wie bei den Aegyptiſchen Ptolemäern, ſind ſelbſt ſittliche Krankheiten. Ein in unbewußter Blutſchande erzeugtes Kind, z. B. Antigone, iſt als Embryo, Fötus u. ſ. w. ein ganz normales Gebilde, aber hinterher klafft die ganze grauenhafte Verkehrung aller Verhältniſſe auf, denn der Vater iſt auch Bruder, die Tochter auch Schweſter, die Mutter auch Großmutter, der Gatte Sohn u. ſ. w. — Die Geſetze der Römiſchen Kaiſer erklärten es für eine Majeſtätsbeleidigung, wenn

Jemand ein Nachtgeſchirr mit einer Hand anfaſſe, an deren Fingern ſich zufällig ein Ring mit dem Bilde des Kaiſers befand. Sie beſtraften eine ſolche Degradation ihrer Perſon mit dem Tode. Dies war eine Monſtroſität, aus dem Wahnſinn der Selbſtvergötterung entſprungen. Die Leidenſchaften der Menſchen verirren ſich in die widrigſten Abgründe. Man darf nur eine Sammlung von Rechtsfällen, wie die von Feuerbach oder im alten und neuen Pitaval durchſehen, um eine Galerie der entſetzlichſten dämoniſchen Monſtroſitäten vor ſich zu haben. Eine wahre Hölle phyſiſcher und ethiſcher Entartung geſtaltet ſich namentlich im Gauner- und Räuberthum. Dr. Avé-Lallemant hat die allgemeinen Züge deſſelben zu einer claſſiſchen Charakteriſtik in ſeinem unſchätzbaren Werk: das deutſche Gaunerthum, Leipzig, 1858, Bd. II., 1 — 32 zuſammengeſtellt. In dieſe infernale Region hat Franz v. Baader oft die tiefſten Blicke gethan, von denen man wünſchen möchte, daß ſie aus ihrer Zerſtreutheit geſammelt und von ihren trüben myſtiſchen Formen gereinigt würden.

Anmerkung 1) über die Logik im Vernunftwidrigen.

Das Vernunftwidrige, das in concreto zugleich das Natur- und Geiſtwidrige iſt, hat an der Vernunft ſeine poſitive Vorausſetzung. Nur in dem Negiren derſelben hat es ſein Beſtehen. Es erſcheint als ein poſitives Daſein, aber ſein Inhalt iſt die Negation des urſprünglich Poſitiven. Dieſer Zuſammenhang iſt der Grund, weshalb in ihm formaler Weiſe ganz und gar die nämliche Logik, wie im Poſitiven, herrſcht. Der an ſich alogiſche Inhalt kann ſich nur als Pſeudogenitur der Vernunft entwickeln, und muß daher auch Begriff, Urtheil und Schluß zeigen. Hierdurch wird eine Wiſſenſchaft des Irrationalen möglich, in welcher alle metaphyſiſchen Kategorien und alle logiſchen Begriffsbeſtimmungen eben ſowohl als im Poſitiven ſelber Platz greifen. Sonſt würde das Negative als das Nichtſeinſollende ſchlechthin unbegreiflich ſein, da es außerdem nicht blos das relative, ſondern das abſolut Begriffsloſe und Abſurde ſein müßte. In der Wiſſenſchaft der logiſchen Idee wird dieſe deſtructive Negativität als das formale Gegenbild der affirmativen und productiven Vernunft nach ihrer abſtracten Allgemeinheit überhaupt begriffen. Es wird die Möglichkeit eines ſolchen Widerſpruchs erkennt. In der Naturwiſſenſchaft iſt es die Pathologie, die uns aus den Geſetzen der Anatomie und Phyſiologie die kranken Zuſtände der Lebensorgane und die aus ihnen entſpringenden paraſitiſchen Mißgebilde ableitet. In der Wiſſenſchaft des Geiſtes nimmt das Negative mit jeder Sphäre eine andere Geſtalt an. Die Pſychologie hat es mit den Störungen des Geiſtes, den Seelenkrankheiten; die Ethik hat es mit dem Böſen; die Aeſthetik mit dem Häßlichen; die Religionsphiloſophie mit dem Aberglauben und der Sünde; die Philoſophie ſelber mit dem Irrthum und der Sophiſtik zu thun. Der Wahnſinn iſt das negativ geſetzte Gemüth; das Böſe das negativ Gute; das Häßliche das negativ Schöne; die Sünde das negativ Heilige; der Irrthum das negativ Wahre. Dieſer Zuſammenhang iſt es, der das Irrationale dennoch in logiſcher Form ſich gliedern läßt, weil es die Geſtaltung nicht aus ſich ſelbſt ſchöpft, ſondern aus dem Rationalen zum Lehen nimmt, folglich die Form deſſelben in ſich reproducirt, obwohl es ſie mit dem entgegengeſetzten Inhalt erfüllt.

So entſteht eine verkehrte Welt. Nicht diejenige Umkehrung iſt hier vorhanden, die uns ſchon öfter als jene ſymmetriſche Dualität begegnet iſt, welche die nämlichen Beſtimmungen in entgegengeſetzter Lage wiederholt wie die obere und untere Hälfte eines Kreiſes, einer Kugel, wie die Seiten eines Organismus, wie die tragiſchen und komiſchen Scenen in einem romantiſchen Drama, wenn ſie unter einander eine Parallele bilden, u. ſ. w., ſondern diejenige Verkehrung, welche die Vernichtung des poſitiv Vernünftigen in ſich ſchließt. Die Erkrankung des Lebens kann aus jedem Organ, aus jedem Proceß deſſelben entſpringen und allmälig den ganzen Organismus durchſchleichen. So viel verſchiedene Organe, ſo viel verſchiedene Proceſſe, ſo viel verſchiedene Krankheiten ſind auch möglich. Das Gaunerthum heftet ſich an alle Arten des Erwerbes und Beſitzes. Seine Vorausſetzung iſt die Ordnung der bürgerlichen Geſellſchaft mit ihrer Organiſation der Arbeit und ihrem Schutz des Eigenthums. Der Gauner will nicht durch Arbeit erwerben. Er iſt faul und genußſüchtig. Er betrügt und ſtiehlt. Wenn man nun in Werken, wie Fregier's: les classes dangereuses, oder wie in dem zuvor berührten Avé-Lallemants: das deutſche Gaunerthum, die verſchiedenen Arten des gauneriſchen Erwerbs betrachtet, ſo ſieht man, wie ſie paraſitiſch an jede poſitive Form der Geſellſchaft bis in die kleinſten Umſtände herunter anknüpfen. Weil wir Taſchen in unſern Kleidern haben, gibt es Taſchendiebe; weil wir Waaren in Läden feil bieten, gibt es Ladendiebe; weil wir unſere Thüren auch offen ſtehen laſſen, gibt es Hauseinſchleichdiebe, die ſogenannten Kittenſchieber u. ſ. w. Der Gauner entwickelt eine eigene Genoſſenſchaftlichkeit, Chavrusse, eine eigene Sitte, eigene Sprache (Gaunerſprache, Rothwälſch, argot) eigene Schrift, myſteriöſe Symbolik und eigenen Aberglauben. Er bringt eine völlige Antitheſe der ſittlichen Gemeinſchaft hervor. Alle Scham und Zucht iſt von ihm abgeworfen. Er verhöhnt dieſelbe, nur dem thieriſchen Triebe folgend und die religiöſe Weihe, mit welcher die bürgerliche Geſellſchaft die Ehe befeſtigt, durch tückiſche Parodirung verſpottend. Er muß ſich auch, da er nur durch Zuſammenwirken mit ſeines Gleichen etwas vermag, organiſiren; er muß auch Umſicht, Geduld, Ausdauer, Muth, Tapferkeit, Treue, Verſchwiegenheit entwickeln, aber dies Alles hat bei ihm nicht den geringſten ſittlichen Werth. Wenn man ſo in die Geſchichte der Krankheiten der Natur und des Geiſtes hineinblickt, ſo erkennt man, wie die logiſche Conſequenz ſich deshalb, weil ſie die poſitive Vernunft ſich vorausſetzt, auch in dieſen dunkeln Regionen als eine negative Geſetzmäßigkeit bewähren. Bunſen in ſeinem: Gott in der Geſchichte, Bd. III., 1858, S. 345 ſtellt daher ganz richtig den ausdrücklichen Satz auf: „Die krankhaften oder pathologiſchen Zuſtände haben auch ein Geſetz der Entwicklung wie die normalen: Gegenſatz und Analogie der beiden Reihen.“ Die abnormen können es ja nur ſein, weil ſie die normalen negiren. Inſofern dadurch für den Proceß des Negativen gewiſſe nothwendige Stadien vorgezeichnet ſind, wird auch die Entwicklung des Abnormen ſelber eine normale genannt. Forſcher, welche ſich in das Studium der Nachtſeite der Welt vertieft haben, gewöhnen ſich daher, von der Normalität des Abnormen in dieſem Sinn zu ſprechen, weil, wie die Pathologen ſagen, auch ein Erkranken der Krankheit, eine Störung des ſonſtigen Verlaufs im Bildungsproceß des Negativen möglich iſt.

Anmerkung 2) Unterſchied des Poſitiv-Negativen vom Negativ-Negativen.

Es iſt ſchon einmal oben, bei dem Begriff der Trichotomie, aufmerkſam gemacht, daß ein großer Unterſchied zwiſchen dem Negativen vorhanden iſt, wenn es productiv die poſitive Fortbildung, deſtructiv die negative Entbildung enthält. Denken wir uns die Idee an und für ſich, ſo iſt es nicht nothwendig, daß in ihrem Begriff das negativ Negative vorkomme, weil nur ſeine Möglichkeit, nicht aber ſeine Wirklichkeit nothwendig iſt. Die Dialektik der Idee iſt in ſich auch negativ, allein in productiver Weiſe. Das lebendige Individuum z. B. verhält ſich gegen das Unorganiſche negativ, indem es daſſelbe verzehrt; ſo iſt dieſe Negativität eine organiſche, von ſeinem Begriffe geforderte. Oder die einzelne Perſon hat Eigenthum; ſo ſchließt ſie negativ jede andere Perſon von dem Beſitz deſſelben aus; aber dieſer Egoismus iſt zunächſt ein vollkommen vernünftiger, berechtigter, denn Erwerbung von Eigenthum iſt für die Verwirklichung des perſönlichen Willens nothwendig. Die Wiſſenſchaft kann in der Phyſiologie nicht den Begriff der Nahrung, im Naturrecht nicht den des Eigenthums ausſchließen. Es ſind poſitive Begriffe. Ganz anders iſt es mit dem Negativen, ſofern es den Widerſpruch der Realität mit dem Begriff enthält. Er erzeugt, wie wir geſehen haben, eine Entzweiung, gegen welche ſich der Vernunftbegriff negativ verhält. Dieſe Entzweiung kann auch in die Wiſſenſchaft als ein Moment für die Entwicklung des Ganzen aufgenommen werden, indem gezeigt wird, wie die im poſitiven Begriff liegende negative Möglichkeit ſich verwirklicht. Die Folge iſt, daß die Wiſſenſchaft auch die Auflöſung dieſer negativen Bildung und die Macht der Idee über ihre empiriſche Desorganiſation zeigen muß. Das ſind dann jene früher angeführten Trichotomien von Geſundheit, Krankheit, Heilung, woraus die Phyſiologie, Pathologie und Therapie ſich ergibt; von Recht, Unrecht, Strafe; von dem Schönen, Häßlichen und Komiſchen; von der Heiligkeit, Sünde und Verſöhnung. In allen dieſen Fällen iſt das dritte Moment nichts Urſprüngliches, ſondern nur Wiederherſtellung des erſten durch Negation des Negativen. Weil aber dieſe Negativität in dem ſo entſtehenden Poſitiven entgegengeſetzt iſt, ſo hat daſſelbe noch einen andern Ton, als in ſeiner Unmittelbarkeit. Dennoch iſt nicht das Negative, ſondern das Poſitive in ſeiner Aufhebung des Negativen productiv. Krankheit, Häßlichkeit, Unrecht, Bosheit, Wahnſinn, Krieg u. ſ. w. als ſolche genommen ſind nicht productiv. Sie ſollen nicht ſein. Das Poſitive, das aus ihnen entſpringen kann, iſt nicht ihre eigene That. Paulus hat dies tief gefühlt. Ohne das Geſetz alſo ohne das urſprünglich Poſitive, wäre die Sünde todt, denn ſie iſt ſeine poſitive Negation. Ohne die Sünde wüßte man auch nicht die Gnade, die uns von der Sünde erlöſt. Sollen wir nun aber ſündigen, um der Seligkeit der Gnade theilhaftig zu werden? Μὴ γένοιτο! ruft er erſchrocken aus.

Daß alſo die Wiſſenſchaft auch das negativ Negative in ſich aufnimmt, iſt nicht nur kein Vorwurf für ſie, ſondern nothwendig. Daß ſie zeigt, wie in dem Poſitiven die Möglichkeit einer ſolchen Negation liege, iſt ebenfalls nothwendig, denn das Negative iſt nicht das Erſte. Aber ein Irrthum iſt es, die *Entartung des Poſitiven zum Negativen* als ein conſtitutives Moment der Idee zu nehmen, als ob es ſein müßte und gar als ob ohne ſeine Vermittelung das Poſitive nicht zu einer höheren Geſtalt gelangen könne. Dies iſt ein außerordentlich wichtiger Punct, deſſen Schwierigkeit vornämlich darin liegt, daß das Poſitive kraft ſeiner Freiheit ſich im Nu in den Widerſpruch mit ſich, mit ſeinem Weſen, ſeinem Begriff, verkehren kann. Wenn die Wiſſenſchaft dieſe Verkehrung ſyſtematiſch an Ort und Stelle aufnimmt, ſo iſt das keine Rechtfertigung, keine Kanoniſation derſelben. Wenn z. B. die Pſychologie zeigt, daß der einzelne Geiſt in ſeinem Traumleben auf den Standpunct des thieriſchen Inſtinctes krankhaft zurückfallen d. h. ſomnambul werden kann, ſo ſoll damit nicht geſagt ſein, daß nun auch jeder Menſch in der Entwicklung ſeiner Pſyche ſomnambul *werden müſſe*, ſondern nur, daß der Traum die an ſich normale Form iſt, in welcher eine Krankheit erſcheinen und die an ſich normale Tendenz zur Wiederherſtellung der Geſundheit äußern könne. Dieſe Tendenz iſt allem Leben immanent. Oder wenn die Pſychologie zeigt, wie das Selbſtgefühl ſich ſeiner Allgemeinheit entfremden könne, ſo ſoll das nicht heißen, daß jeder Menſch blödſinnig oder verklärt werden müſſe, obwohl jeder inne werden kann, wie er in Schwächezuſtänden aſtheniſch oder in Exaltationen hyperſtheniſch ſich einer Grenze nähert, in welcher die Gefahr ihn bedrohet, der Allgemeinheit ſeines Selbſtgefühls verluſtig zu gehen, bald in einer Wahnvorſtellung ſich zu fixiren, bald in eine haltloſe Gedankenflucht ſich zu zerſtreuen und ſich zu ſeinem wahren Selbſt nicht mehr zurückzufinden. So muß die Ethik begreifen, daß der einzelne Wille ſich gegen das Geſetz des Willens überhaupt, gegen das Gute, negativ verhalten könne. Das Böſe liegt nicht im Ich. Das Ich als ſolches iſt kein finſterer Deſpot, wie Dſchelaleddin, der Perſiſche Pantheiſt, geſungen hat. Es kann es werden, wenn es von dem Willen die weſentliche Allgemeinheit deſſelben ausſchließt. Und ſo hat es der Dichter auch wohl gemeint, wenn er uns zuruft, daß wir den Ichdeſpoten in der Nacht ſollen ſterben laſſen, um frei im Morgenroth zu athmen. Denn an ſich iſt das Ich, das Selbſt, zum Wollen des Guten eben ſo nothwendig, als zum Wollen des Böſen. Das Gute, das ich nicht ſelbſt will, will ich nicht.

Es iſt vorzüglich die Betrachtung der Geſchichte geweſen, welche die Meinung verbreitet hat, als ob die höhere Entwicklung aus der Corruption entſpringen müſſe, als ob das höhere Princip ſich nur in der Form des Verderbens Bahn zu brechen vermöge. In der geſchichtlichen Erſcheinung des Geiſtes iſt es in der That möglich, daß das Eintreten eines höhern Princips mit der Verkümmerung, Zerſetzung des niedrigeren, gegen welches es das höhere iſt, ſich verbunden zeigt, allein es iſt dies doch niemals eine Negation des wahrhaften Weſens des relativ Niedrigeren, denn in dieſem muß es ja mit dem höhern übereinſtimmen. Von ſeiner Negation kann alſo nicht die Rede ſein. Die Griechiſche Religion z. B. war eine polytheiſtiſche. Wenn nun der Zweifel gegen die Wahrheit des Polytheismus der Griechiſchen Philoſophie entſtand, wenn aus dieſem Zweifel ſich ein Unglaube an die Olympier erzeugte, ſo müſſen wir zugeben, daß dieſe Negation des polytheiſtiſchen Elementes ein Fortſchritt war, der dem Feſthalten an demſelben als Unfrömmigkeit erſcheinen mußte. Xenophanes wurde verbannt, Anaxagoras in's Gefängniß geworfen, Sokrates hingerichtet, weil man ſie der ἀσεβεία beſchuldigte. Wurde aber von dieſen Philoſophen die Religion, der Glaube an ein göttliches Weſen, negirt? Keineswegs. Sie fielen dem Conflict des Gedankens mit der empiriſchen Form der Religion zum Opfer. Der nur negative Unglauben iſt irreligiös und hat mit ſolchen tragiſchen Situationen nichts gemein. Göthe ſagt einmal, hundert graue Schimmel ſind noch kein weißer. Und ſo kann man auch in der Philoſophie ſagen, alle Sophiſten Griechenlands zuſammengenommen würden einen Menſchen von der Tiefe, Klarheit, Redlichkeit und Mäßigung des Sokrates nicht hervorgebracht haben.

Wir müſſen alſo in den Wiſſenſchaften wohl auf unſerer Hut ſein, die poſitive Seite des Negativen wie die negative des Poſitiven richtig zu faſſen. Der *Uebergang* von einer Stufe zur andern wird aus der ſtrengen Mitte, welche die Erſcheinung des Begriffs als das Ideal anſtrebt, herausſchwanken, aber man wird dies noch nicht ein Verderben nennen dürfen. Erſt dann würde dies der Fall ſein, wenn ein wirklicher Widerſpruch einträte. So iſt es z. B. richtig, daß die Säule innerhalb der Architektur dasjenige Moment iſt, welches die Andeutung der Statue enthält. So lange aber die Säule trägt, erfüllt ſie eine architektoniſche Function. Erſt wenn ſie ſich, ohne etwas zu tragen, iſolirt, damit den Anſpruch der Statue macht, widerſpricht ſie ihrem Weſen, ſo wie umgekehrt die Statue mit ihrem Begriff in Widerſpruch tritt, wenn ſie zum Tragen verwendet wird. So macht das Relief den Uebergang von der Sculptur zur Malerei. Die Geſtaltung auf einer Ebene iſt ein pittoreskes Moment, aber ſie widerſpricht der Sculptur nicht. Das Relief iſt noch kein Verfall der Sculptur. Erſt dann wäre dies der Fall, wenn ſie in der Bildung und Gruppirung der Geſtalten des Reliefs vergeſſen wollte, daß ſie nicht Farben zu ihrem Mittel hat.

c) *Die Harmonie.* Weil die ewige Idee das allein Poſitive iſt, ſo bewährt ſie ſich auch als die Macht über das Negative, das ſich gegen ſie nicht erhalten kann. In ſeiner Ueberwindung ſtellt ſie ſich jedoch nicht blos zu ihrer einfachen Unmittelbarkeit wieder her, ſondern bringt ſie ſich zu einem affirmativen Daſein hervor, in welchem die Auflöſung des Negativen mitgeſetzt iſt und dem göttlichen Lichte der Idee einen intenſivern Glanz verleihet, wie die Zärtlichkeit des Mutterauges eine verklärte iſt, wenn ſie ihr Kind nach langer Trennung wieder erblickt. Wir müſſen die Einheit des Seins und das Poſitive als das Erſtſeiende denken. Die Negation im negativen Sinn des Unweſens liegt im Poſitiven als eine Möglichkeit, deren Verwirklichung nicht nothwendig iſt. Wenn ſie aber in der Erſcheinung ſich realiſirt, ſo kann ſie doch niemals das Poſitive ſchlechthin bewältigen. Gegen dies bleibt das Negative, auch in ſeinem extremſten Grimm, in aller infernalen Pracht dämoniſcher Verwüſtung, ohnmächtig, denn die Weltordnung iſt nicht auf ſeine Production als ihren Zweck, ſondern auf die Einheit mit ſich gerichtet. Alles Negative iſt nur retardirende Epiſode.

Dieſe Gewißheit empfinden wir im Aufblick zu den Geſtirnen. Auf jedem iſt eine Fülle von Leben, alſo auch von Entzweiung möglich, aber immer gleichmäßig beſchreiben ſie die Lichtkreiſe ihrer feſtgezeichneten Bahnen. Unſere Erde — wie viel Verbrechen und Noth, wie viel Sünde und Elend birgt ſie nicht, aber das Weltall wird davon nicht afficirt, ſo wenig als die Unregelmäßigkeiten der Witterung den Wechſel der Jahreszeiten oder als das Scheitern einiger Schiffe das Auslaufen friſcher Flotten hindern. Da ſind verkommene Subjecte, da ſind in Jammer verſunkene Familien, da ſind ſchlecht verwaltete, verſchuldete und verlumpte Gemeinden, da ſind in Fäulniß gerathene Staaten, in Aberglauben verfallene Religionen! Der jüngſte Tag ſcheint vor der Thür zu ſtehen. Aber wendet den Blick nur weiter oder wartet nur eine kurze Zeit und Ihr ſtaunt wieder über die kühnen Charaktere, über die Tüchtigkeit der Familien, die blühenden Dörfer, die wohlhäbigen Städte, die mächtigen Staaten, die furchtloſen und enthuſiaſtiſchen Bekenner eines neuen, humaneren Glaubens! Weil die Einheit das urſprüngliche Sein iſt, ſo bereitet es dem negativ Negativen auf jedem Punct ſeiner uſurpirten Exiſtenz die empfindlichſte Hemmung. Der Proceß ſeiner Realiſirung erfolgt allerdings, wie wir geſehn haben, formell nach denſelben allgemeinen Geſetzen, wie der des Poſitiven, aber dieſe Realität birgt gleichſam den geheimen Aufruf in ſich, der die ganze übrige Schöpfung gegen ſie unter die Waffen zwingt, ihr Widerſtand zu leiſten und ihre Frechheit zu demüthigen, ihre Tücke zu entlarven. Emerſon ſagt in dieſem Bezug vortrefflich in ſeinem Essays: „Begeh' ein Verbrechen und die Erde ſcheint dir von Glas. Es iſt dir, als ob Alles mit Schnee bedeckt wäre, auf deſſen Weiße man auch die Spur des Hermelins ſehen würde." Die Angſt des Verbrechers, daß Alles ihn verrathen könne, iſt das Anerkenntniß der Allgegenwart der Idee in der Welt. Wenn man in ein Wechſelcomptoir tritt, ſo bemerkt man oft nicht gleich den Schreiber im Winkel, der jeden Poſten der Einnahme wie Ausgabe ſofort einträgt, am Abend die Rechnung zu ziehen. So handelt die Idee. Sie überwacht alle Exiſtenz und führt als Nemeſis Buch über alle Schuld. Wären wir nicht gewöhnlich zu ſehr in die Erſcheinung verloren, ſo würden wir oft über uns ſelbſt erſtaunen, welche Wirkungen wir hervorrufen; unſer Handeln gleicht oft dem Spiel, mit welchem wir oben auf einem Felſen einen Stein halb unbewußt aus der Hand gleiten laſſen, der, fortſpringend von Klippe zu Klippe, zuletzt einen Sturz von Steinen nach ſich reißt. Aufmerkſamer lauſchend würden wir in manchen Momenten, wie Fauſt, die Chöre der Unſichtbaren vernehmen, die unſern Fall klagen. Wir würden den Weheſchrei der Geiſter hören, daß wir eine herrliche Welt zerſchlagen, deren Trümmer ſie weinend in das Nichts hinübertragen.

Die negative Bedingung in der Wiedereinheit der Realität mit ihrem Begriff iſt die reale Negation der falſchen Realität. Auf ſie arbeitet alle Wirklichkeit hin. Nach den verſchiedenen Gebieten, worin ſie ſtattfindet, wird ſie eine verſchiedene Form der Erſcheinung haben müſſen. Sie fällt von dieſer Seite unter den Begriff der Auflöſung des Widerſpruchs, die früher in der Metaphyſik betrachtet worden. Der Begriff muß alſo ſeine poſitive Realität wieder gewinnen. Als die allmälige Reconſtruction des Princips wird ſie zur Reform, als plötzliche Kriſis zur Revolution. Je nach dem ſpecifiſchen Element, in welchem dieſer Vorgang ſtattfindet, haben wir auch verſchiedene Benennungen dafür. In der organiſchen Natur exiſtirt die Reproduction des Individuums als eine beſtändige Palingeneſie, wie Bonnet ſagte. Von dieſer perennirenden Selbſterneuerung iſt hier nicht die Rede, ſondern von der Reaction der Einheit des urſprünglichen Weſens gegen ſeine Entzweiung, ſei dieſe eine Hemmungsbildung oder Bildungshemmung. Das Weſen geht in allewege auf die Realiſirung ſeines Begriffs und muß daher gegen alles für dieſelbe Negative ſich negativ verhalten. Der Ausgang dieſes Kampfes kann allerdings auch die wirkliche Zerſtörung und Tödtung des Lebens ſein, weil der Tod die von ſeiner Wirklichkeit unabtrennbare nothwendige Möglichkeit iſt. Eben ſowohl kann er aber auch die ſucceſſiv fortſchreitende Ueberwindung des Negativen, das Ausſtoßen des Krankheitsſtoffes, das Zurückbilden einer beginnenden Deformität, in die normale Form ſein. Das Leben reagirt gegen die Zerſtörung, die es von Innen her bedroht, durch Concentration in ſeine Einheit, weil in ihr die Stärke des Individuums liegt. Es abſtrahirt von aller realen Beziehung nach Außen, die es ſeinem Begriff wieder entfremden könnte. Es iſt dies die *Sammlung* des Lebens in ſich ſelber, die Rückkehr aus ſeiner Entzweiung in ſein Princip. Um ſie zu ermöglichen, nimmt es oft gewaltſam eine ſeiner Erkrankung entgegengeſetzte Richtung, ſo die productive Kraft von der mißbildenden Thätigkeit abzuleiten und das dadurch geſchwächte abnorme Product zu abſorbiren. Der als Ohnmacht oder Paralyſe eintretende Schlaf iſt auf den höhern Stufen des Lebens vorzüglich die Form, in welcher ſich die heilſame Kriſis oft vollendet. Das Leben bricht eine Zeitlang allen Rapport mit der Außenwelt ab, um ſich in ſeinem Innerſten wieder zu erfaſſen. Schlafloſigkeit iſt daher immer ein höchſt bedenkliches Symptom. Für den Begriff des Geiſtes fallen wir gewöhnlich auf den Begriff des *Willens*, weil er aus ſeiner Freiheit heraus den Widerſpruch derſelben mit ihrem Begriff als das Böſe hervorzubringen vermag. Es iſt nichts dagegen zu ſagen, wenn man nur nicht vergißt, daß der Wille ohne das Denken nicht wirklicher Wille zu ſein vermag. Die Selbſterkenntniß, das *Umdenken*, μετάνοια, wie der Neuteſtamentiſche Ausdruck vortrefflich ſagt, iſt die Bedingung des *Anderswollen*. Aus der Kritik unſerer Thaten, wie das Denken ſie erzeugt, entſpringt der Zorn gegen uns, die Scham vor dem Begriff unſeres Weſens, die Reue, ihm durch unſer Handeln widerſprochen zu haben.

Dieſer negative Akt muß aber weiter in den poſitiven des ſelbſtbewußten Verwirklichen des Guten übergehen. Sonſt bleibt der Geiſt in der Entzweiung ſtehen, ſtatt ſie zur Verſöhnung aufzuheben und ſeine Wiedergeburt hervorzubringen. Die empiriſche Geſchichte mit ihren Gräueln und Unthaten, ihren Verbrechen und Wahnſinnigkeiten, iſt gewiß nicht, was ſie ſein ſoll. Aber die Idee des Geiſtes reagirt beſtändig gegen dieſe Entfremdung ſeines Weſens und erhält zu unſerm Erſtaunen doch den Fortſchritt des Menſchengeſchlechts zur Vernunft und Freiheit. Allem Elend, allen Laſtern, allen blutigen Zerfleiſchungen der Völker gegenüber, hat das Bewußtſein von der Einheit der Menſchheit in brüderlicher Liebe ſich ſchon zum Geſetz des Handelns erhoben.

Uebergang.

Die Idee iſt das Princip; die Form ſeiner Realiſirung iſt die Methode der Idee. Der Begriff des Princips enthält den der Einheit des Begriffs und ſeiner Realität. Dieſe Einheit exiſtirt daher als Proceß. Die Idee bringt ſich ſelbſt hervor. Sie unterſcheidet ſich ſelbſt in ihre Momente: ſie iſt analytiſch; ſie nimmt aber eben ſo ſehr die Unterſchiede in ſich als ihre Einheit zurück: ſie iſt ſynthetiſch. Das Unterſcheiden der Einheit in ihre Momente und das Aufheben der Unterſchiede zur Einheit fallen aber an und für ſich nicht auseinander. Der Proceß der Idee iſt analytiſch und ſynthetiſch zugleich: er iſt genetiſch. Wir nennen dieſe Thätigkeit der Idee ihre Dialektik. Die Dialektik iſt die immanente Form, in welcher die Idee als Princip ſich realiſirt. Da ſie weder ein bloßes Werden ohne Einheit des Begriffs, noch ein bloßes Sein ohne Unterſchied ihrer Realität von ihrem Begriff iſt, ſo kann ſie nur als ein Proceß exiſtiren, in welchem der Begriff die ideelle, ſich ewig gleiche, immer in ſich ruhige Seele iſt, die in ſtets neuen Geſtalten ihrer Realität ſich in unalternder Jugend hervorbringt. Die Dialektik kann daher innerhalb der Wiſſenſchaft der logiſchen Idee nur objectiv als die eigene Thätigkeit der Idee verſtanden werden, die in ihrer Totalität ſich ſelbſt als Syſtem organiſirt.

Wird der Begriff der Dialektik ſubjectiv genommen, ſo kann darunter verſtanden werden: 1) die pſychologiſche Entwicklung des Bewußtſeins, weil ſie das Setzen und Aufheben eines Scheins involvirt. Das Subject ſetzt ſich und ſetzt damit das Object als ein gegen es Anderes, hebt aber dieſe Entgegenſetzung eben ſo ſehr zur Identität von Subject und Object auf. Hierauf beruht im Weſentlichen die Fichteſche Wiſſenſchaftslehre mit ihren Nachahmungen. Hegel hat dieſe Dialektik in ſeine Phänomenologie aufgenommen. Sie bildet den Mittelpunct ſeiner Wiſſenſchaft vom ſubjectiven Geiſt. 2) Unter Dialektik kann ſubjectiv die Logik verſtanden werden, wenn die Lehre von Begriff, Urtheil und Schluß in die Pſychologie aufgenommen und bei dem Begriff des theoretiſchen Geiſtes als des denkenden abgehandelt wird. Der Begriff der analytiſchen Methode fällt dann unter den Begriff der Schlüſſe der Inhärenz und Subſumtion: die inductive Methode; der Begriff der ſynthetiſchen Methode unter den der Schlüſſe der Immanenz: die deductive Methode. 3) Endlich kann unter Dialektik auch die Wiſſenſchaft von der Idee, aber im ſubjectiven Sinne, verſtanden werden, ſo daß ſie die Principien der Kunſt zu philoſophiren enthalten ſoll. Dies iſt unſtreitig der Kern in der Schleiermacherſchen Dialektik, die in zwei Theile zerfällt. Der erſte, transſcendentale, enthält theils eine Lehre von der Erfahrung des Bewußtſeins, theils eine Metaphyſik, welche die alten Unterſchiede der Kosmologie, Pneumatologie und Theologie unter den Begriffen a) der Kraft und Erſcheinung, b) des Wiſſens und Wollens, c) Gottes und der Welt vorträgt. Die aufgelöſ'te Form, in welcher dieſe Themata von Schleiermacher ziemlich deſultoriſch beſprochen werden, war bei ihm eine Folge der Fichteſchen Philoſophie, gegen deren extremen Subjectivismus er zu reagiren verſuchte. Der zweite Theil ſeiner Dialektik, der techniſche oder formale, enthält eine ſehr unvollſtändige formale Logik, welche ſich nur durch die Lehre vom heuriſtiſchen und architektoniſchen Verfahren über die banale Gewöhnlichkeit erhebt. (Vergl. die weitere Kritik in meinen Modificationen der Logik, Leipzig 1846, S. 110 ff.) In dem negativen Kanon, den Schleiermacher aufſtellt, muß man ihm durchaus beiſtimmen. Er ſagt §. 16: „Alle Logik, formale Philoſophie, ohne Metaphyſik, transſcendentale Philoſophie, iſt keine Wiſſenſchaft; und Metaphyſik ohne Logik kann keine Geſtalt genennen, als eine willkürliche und phantaſtiſche." Welche Anregung die Schleiermacherſche Dialektik auf unſere Literatur gehabt hat, würde hier weiter zu verfolgen unpaſſend ſein. Keinem Zweifel aber iſt es unterworfen, daß die Kunſt zu philoſophiren vornämlich in der Kunſt der Beweisführung liegt. Die Wiſſenſchaft dieſer Kunſt iſt unſeres Erachtens von Niemand ſo vortrefflich, als von Ariſtoteles, in den ſpätern Analytiken vorgetragen worden und es muß im höchſten Grade auffallend bleiben, ſie von Schleiermacher nirgend beachtet zu ſehen. Die beſte Darſtellung der Ariſtoteliſchen Dialektik einer ſolchen Wiſſenſchaftslehre hat bis jetzt Franz Bieſe in ſeiner Philoſophie des Ariſtoteles, Bd. I. Berlin, 1835, Cap. IV., S. 231 — 319 gegeben. Den Begriff des Bewußtſeins und den Begriff der formalen Logik ſetzt Ariſtoteles hier ſchon voraus. Das Beweiſen beſteht nach ihm in dem Zurückgehen zu den Principien, weil ſie das Einfache ſind, über welches nicht weiter hinausgegangen werden kann. Die Principien ſind aber die Ideen. Ariſtoteles fordert daher ihre Definition, weil ſie, ohne ſich von einander zu unterſcheiden, nichts würden beweiſen können. Was nun Ariſtoteles in der Form eines ſubjectiven Verfahrens dargeſtellt hat und was alſo gegenwärtig ſeinen ſyſtematiſchen Ort in dem Begriff der Vollendung der theoretiſchen Intelligenz, im Begriff des wiſſenſchaftlichen Erkennens, finden würde, enthält die Wiſſenſchaft der an ſich noch unperſönlichen, zu Natur und Geiſt ſich noch neutral verhaltenden logiſchen Idee, in der Lehre von dem Begriff der Idee ſelbſt, inſofern alle Beweisführung, die nicht blos empiriſcher Art iſt, auf die Beſtimmungen des Princips, der Methode und des Syſtems zurückkommen muß. Das Beweiſen muß formell dem logiſchen Begriff ſich unterwerfen, dieſer aber ſeine Kraft aus der Wahrheit der Idee ſchöpfen. Beweiſen im philoſophiſchen Sinn heißt den Zuſammenhang nachweiſen, der zwiſchen den Momenten der Idee exiſtirt. Wenn man ſich vorſtellt, daß die Kunſt zu philoſophiren in etwas Anderm beſtehen könne, als dieſen an und für ſich vorhandenen Zuſammenhang zu finden, ſo irrt man ſich. Eine Kunſt, durch ſubjectiven Witz den Schein einer Nothwendigkeit vorzutäuſchen, wo objectiv eine ſolche nicht vorhanden iſt, lehrt die Sophiſtik, nicht aber die Philoſophie. Die Wahrheit wird philoſophiſch dadurch bewieſen d. h. zur Gewißheit erhoben, daß ſie ihre Nothwendigkeit entwickelt. Sie muß, daß ſie nicht anders ſein kann, durch ſich ſelbſt beweiſen. Wir können von Außen her dieſer Selbſtmanifeſtation nichts hinzuthun. „Erkennt die Wahrheit und ſie wird Euch frei machen!" ruft Chriſtus den Menſchen zunächſt im religiös ethiſchen Sinne zu, aber dieſer Zuruf gilt auch theoretiſch. Die Wahrheit, indem ſie ihre Nothwendigkeit manifeſtirt, befreit uns vom Zweifel und wird uns zur abſoluten Gewißheit. Die Manifeſtation aber wird immer eine dialektiſche Geneſis ſein müſſen.

Es läßt ſich nicht leugnen, daß auf dieſem Gebiet noch manche Bedürfniſſe vorhanden ſind, die einer tieferen Löſung entgegenharren. Wir ſehen dies vorzüglich aus ſolchen Erſcheinungen der philoſophiſchen Literatur, in denen der Begriff des Erkennens mit dem Begriff der logiſchen Formen verbunden iſt oder in denen eine Philoſophie der Geſchichte der Philoſophie angeſtrebt wird. Was den erſtern Punct angeht, ſo zeigt uns ſchon 1764 Lambert in ſeinem Organon außer der formalen Logik, die er Dianoiologie benennt, eine Alethiologie d. h. eine Wiſſenſchaft vom Wahren im Gegenſatz zum Falſchen und Irrigen, und eine Phänomenologie d. h. eine Wiſſenſchaft vom Scheine, der ſich im logiſchen, pſychologiſchen und moraliſchen Erkennen erzeugt. So verräth die mehrfach erwähnte Wiſſenſchaftslehre von Chalybäus 1846 in ihrer Zuſammenſtellung der Ontologie, Logik und Erkenntnißtheorie ebenfalls noch unbefriedigte Bedürfniſſe. Sie iſt ein Symptom der immer dringlicheren Nothwendigkeit, die objective Logik von der ſubjectiven pſychologiſchen zu ſcheiden. Was den zweiten Punct betrifft, ſo hat G. Biedermann in dem zweiten Theil ſeiner Wiſſenſchaftslehre, der er den Titel: Wiſſenſchaft des Geiſtes gegeben, 1856, die ganze Geſchichte der Philoſophie als die geſchichtliche Bewährung des Bewußtſeins, zu einem ſyſtematiſchen Moment der Wiſſenſchaft zu erheben geſucht, dem er den Begriff des Denkens und Wiſſens vorausſchickt. Heinrichs in ſeiner: Geneſis des Wiſſens, 1835, wollte auch ſchon das Erkennen als unmittelbares, reflectirtes und abſolutes Wiſſen entwickeln. Seine mühſame Compoſition blieb aber zu abſtract und dunkel, als daß ſie auf den Gang der Wiſſenſchaft irgend einen Einfluß zu üben vermöcht hätte. Ich ſelber habe in meinem: Syſtem der Wiſſenſchaft, 1850, am Schluß die Meinung geäußert, daß der organiſche Ort für den Begriff der Geſchichte der Philoſophie in den Begriff der abſoluten Wiſſenſchaft falle, wie ſie zum Begriff der Kunſt und dem der Religion das dritte Glied ausmacht. Man kann ſich eine Wiſſenſchaft denken, welche die allgemeinen Standpuncte des Empirismus, Apriorismus, Eklekticismus; des Realismus, Idealismus, Idealrealismus; des Dogmatismus, Skepticismus, Kriticismus; des Materialismus, Spiritualismus u. ſ. w. in ihrem innern Zuſammenhang darlegte und damit eine rationelle Wiſſenſchaft der Geſchichte der Philoſophie begründete. Von der Wiſſenſchaft der Logik ſelber habe ich, mit Bezug auf ihre Geſchichte, ein Beiſpiel einer ſolchen Behandlung in meiner Abhandlung: die Modificationen der Logik, abgeleitet aus dem Begriff des Denkens, 1846 gegeben. Eben ſo könnte auch die Wiſſenſchaft der Natur und des Geiſtes behandelt werden. Dieſe verſchiedenen Sphären würden ſich aber wieder höhern Geſichtspuncten unterordnen.

Dritter Abſchnitt.

Das Syſtem.

Die Idee als das abſolute Princip, welches ſich durch die ihm immanente Form als Methode zur Einheit aller ſeiner nothwendigen Beſtimmungen entwickelt, iſt Syſtem. Wie man auch den Begriff des Syſtems verengen oder ausweiten möge, immer wird man darunter eine in ſich harmoniſche Totalität verſtehen müſſen. Einen abſtracten Gedanken oder ein fragmentariſches Daſein wird Niemand ein Syſtem nennen. Ein Syſtem iſt ohne Princip undenkbar, weil in ihm die conſtitutive Einheit liegt. Iſt daher von einem Syſtem die Rede, ſo fragen wir ſogleich nach ſeinem Princip. Es enthält den Begriff, der als productiv das Syſtem hervorbringt und ſeinen Inhalt ausmacht. Ein Princip aber, deſſen Begriff nicht auch den der Realität in ſich ſchlöſſe, wäre kein Princip. Ohne Methode jedoch iſt ein Syſtem auch nicht denkbar. In ihr liegt das, was wir uns als Ordnung der Dinge oder Begriffe vorſtellen. Sie iſt die Formſeite des Princips, die aus ihm als die Evolution ſeines Inhalts entſpringt und die nothwendigen Unterſchiede auch in ihrem nothwendigen Verhältniß zu einander entwickelt. Bei der Methode ſtellen wir uns nun freilich nicht ſelten vor, daß ſie eine für ſich beſtehende Form ſei, die auf einen Inhalt von Außen her angewendet werden könne und fragen daher auch wohl, in welcher Methode ein Syſtem dargeſtellt ſei. Dies iſt an ſich eine ganz natürliche Vorſtellung, weil in der That die Methode an ſich eine verſchiedene ſein und jeder Inhalt in einer derſelben, analytiſch oder inductiv, ſynthetiſch oder deductiv, genetiſch oder dialektiſch, erſcheinen kann. Inſofern iſt die Methode gegen den Inhalt gleichgültig. Sie iſt, wie es ſcheint, eine von ihm unabhängige Form und kann daher auch zum Formalismus führen, der ex vi formae, ohne Vertiefung in dem Inhalt, zu procediren unternimmt. Allein an und für ſich iſt dies ein Irrthum, denn die Methode kann als wirkliche Form dem Inhalt nicht äußerlich bleiben, ſondern ſoll ja eben die Form des Inhalts ſein. Der Inhalt hat ja ſelbſt ein analytiſches wie ein ſynthetiſches Moment an ſich, ſo daß ſogar in jeder einſeitigen Methode doch eine objective Berechtigung vorhanden iſt. Als genetiſche Methode aber ſtellt ſich in ihr der eigene Entwicklungsproceß der Sache dar; nicht, als ob der Begriff der Wiſſenſchaft die Sache in ſinnlicher Aeußerlichkeit magiſch hervorbrächte, ſondern ſo, daß er das Weſen der Sache in ſich ideell nachſchafft. Dies Weſen iſt der in ihrem Werden thätige, ſie in ſich zuſammenhaltende, ſie geſtaltende Begriff. Nur in ſolcher Einheit der Form mit dem Inhalt iſt die Methode genetiſch, weil es der Inhalt ſelber iſt, der in ihr ſich auslegt. Sie iſt kein Zwang, der ihm von Außen her angethan wird, ſondern ſie iſt die eigene und darum freie Nothwendigkeit des Inhalts. Hegel hat ſie daher auch die Seele genannt, die als Alles durchdringende Einheit thätig iſt. Hauptſächlich der Methode wegen wird nun auch das

Syſtem oft als ein Zwang vorgeſtellt, den das ſubjective Erkennen auf den Inhalt ausübe. Das gewöhnliche Bewußtſein, weil es ſich in einem zufälligen Reflectiren bewegt, iſt mit dieſem Vorurtheil ſehr begreiflich am meiſten erfüllt.

Das alſo, was den Begriff des Syſtems von dem des Princips und der Methode unterſcheidet, iſt die Totalität aller Momente, die aus dem Princip als nothwendige Conſequenzen und daher als eine in ſich zuſammenhängende Einheit ſich entwickeln. Weil die Idee an und für ſich Syſtem iſt, muß auch die Wiſſenſchaft den Begriff deſſelben faſſen. Die Welt überhaupt als ein Syſtem zu denken, ſtehen wir nun wohl nicht an, ſtellen uns jedoch nur zu oft vor, als ob das Syſtem als ſolches gleichſam eine häusliche Angelegenheit der Wiſſenſchaft ſei, die von den Bearbeitern derſelben in ihrem Innern betrieben werde. Dies iſt ein Irrthum, denn die Wiſſenſchaft ſoll das Syſtem reproduciren, welches die Idee an und für ſich iſt. Die Bedenklichkeiten, die gegen die Syſtematik obwalten, haben ihren vornehmſten Grund in dem Contraſt, den die Mannigfaltigkeit der Erſcheinungen gegen die geſchloſſene Einheit des Syſtems darzubieten ſcheint. Wenn aber nicht das Syſtem ſie von Innen durchwaltete, ſo würden ſie nur ein begriffloſes Wirrſal ſein. Das Syſtem der Wiſſenſchaft ſoll alſo mit dem objectiven Syſtem der Idee übereinſtimmen. Dieſe Nothwendigkeit pflegen wir in dem Poſtulat auszudrücken, daß das Syſtem *natürlich* ſein ſolle. Das *künſtliche* Syſtem geht entweder von einſeitigen Beſtimmungen aus, die zwar eine äußerliche Ordnung ermöglichen, jedoch einen nur unvollſtändigen Begriff erzeugen und übrigens ſehr Verſchiedenes gewaltſam zuſammenwerfen, oder die ſogar fremdartige Geſichtspuncte herbeibringen, welche die richtige Auffaſſung verſchieben und fictive Begriffe zur Folge haben. Die Wiſſenſchaft muß alſo:

1) den Begriff des Syſtems an ſich;

2) das Verhältniß unterſuchen, in welchem dieſer Begriff zur Erſcheinung der Idee ſteht.

Da jedoch in derſelben die allgemeine Nothwendigkeit der reinen Vernunft, der Natur und des Geiſtes das Weſen ausmacht, ſo kann:

3) Die Idee als Syſtem nur begriffen werden, ſofern die Gliederung erkannt wird, welche ſie als Einheit in dieſen Unterſchieden ſich ſelbſt gibt.

Dieſe Gliederung iſt der Schluß in der Entwicklung des Begriffs der logiſchen Idee, der Uebergang der Idee aus ihrer nur ideellen Form in die Aeußerlichkeit des Daſeins als Natur und von da in die höhere Innerlichkeit des Geiſtes.

Dieſer Unterſchied der Idee läßt ſich in ſehr verſchiedenen Formeln ausdrücken, allein man muß das Bewußtſein feſthalten, daß keine einzige derſelben allein genügt, die ganze Wahrheit ganz auszuſprechen. Man muß alſo auch nicht pedantiſch ſein und ſich an ſolche Formeln als an abſolute hängen. Man kann ſagen:

die Idee als logiſche iſt das Sein als Denken;
die Idee als Natur iſt das Denken als Sein;
die Idee als Geiſt iſt das Sein, welches ſich ſelbſt denkt oder
als Denken ſeiner ſelbſt als Sein gewiß iſt.

Oder man kann ſagen: die Vernunft iſt das abſtracte Subject; die Natur das concrete Object; der Geiſt das abſolute Subject-Object.

Oder auch: die ideelle Idee iſt die Vernunft; die reelle Idee die Natur; die abſolute, ideell-reelle Idee der Geiſt.

Alle ſolche Formeln ſind an ſich wahr, aber ſie ſind relativ und approximativ, weil ſie immer nur eine Seite des Ganzen, nicht die Totalität als Totalität auszudrücken vermögen. Nichtsdeſtoweniger ſind ſie unentbehrlich. Die Neuplatoniker ſind die erſten Syſtematiker geweſen und haben zuerſt nach ſolchen Formeln geſucht, oft, wie uns ſcheint, nicht ohne Glück.

Erſtes Capitel.

Das Syſtem an ſich.

Der Begriff des Syſtems iſt der Begriff der Idee in der organiſchen Einheit aller ihrer Momente. Weil die Idee an und für ſich Syſtem iſt, ſo ſind auch ihre Momente ebenfalls Syſteme.

Jede Idee iſt in ſich ſelbſt wieder Syſtem. Die Architektonik des abſoluten Makrokosmus wäre unmöglich, wenn ihre Einheit nicht durch die der relativen Mikrokosmen hindurchgriffe.

Als Princip unterſcheidet ſich die Idee, wie wir geſehen haben, von ſich ſelbſt und greift über ihre Unterſchiede als die ſowohl immanente wie transſcendente Einheit derſelben hin. Da alſo im Begriff des Syſtems nicht nur die Einheit, ſondern auch die Totalität liegt, ſo kann es den Anſchein gewinnen, als ob der Begriff der Idee durch die ſyſtematiſche Ganzheit verkürzt und verengt würde, ſofern, wie man meint, die Idee in ihrer Erhabenheit über alle Begrenzung hinausſtreben und als transſcendentes Princip incommenſurabel ſein müſſe. Allein die Idee würde nicht ſein, was ſie iſt, wenn ſie nicht principiell ihre Selbſtbegrenzung in ſich ſchlöſſe. Ihre Einheit hat einen Sinn nur in der Identität ihrer nothwendigen Unterſchiede, wie zu einem Organismus nichts mehr hinzukommen kann, das nicht ſchon in ihm als punctum saliens geſetzt wäre. Man ſtellt ſich vor, die Freiheit der Idee zu verkümmern, wohl gar aufzuheben, wenn man zugeſteht, daß ſie Syſtem ſei, weil man nämlich willkürlich beliebt, mit dieſem Wort die Vorſtellung einer mechaniſchen Beſchränkung zu verbinden, welche dem innerſten Weſen der Idee, der Productivität derſelben, widerſpreche. Dies iſt jedoch ein Irrthum, denn die Productivität der Idee iſt in ihrer Freiheit eine zugleich nothwendige. Wenn die Nothwendigkeit nicht in den Ideen läge, worin ſollte ſie ſonſt liegen! Unbefangener Weiſe ſetzt daher Jedermann im ſuchenden Erkennen überall voraus, daß er ein Syſtem finden werde. Wirkliche Wiſſenſchaft iſt ohne den Begriff des Syſtems unmöglich. Die Naturwiſſenſchaft zweifelt keinen Augenblick daran, vom Syſtem des Sternenhimmels an bis zum Syſtem des Thierorganismus hin es mit einer in ſich organiſchen Totalität zu thun zu haben. Bei der Wiſſenſchaft des Geiſtes iſt dieſe Zuverſicht nicht mit gleicher Stärke ausgeſprochen, weil die Freiheit deſſelben ſchwerer zu faſſen iſt. So wie jedoch ein beſtimmter Punct fixirt wird, ſo entdecken wir auch hier die ſyſtematiſche Geſtaltung, im Syſtem der Triebe, der Tugenden, der Stände, der Künſte u. ſ. w. Daß das Wort ſyſtematiſch oft vermieden und ſtatt ſeiner organiſch geſagt wird, ändert nichts an der Sache, denn Organiſation iſt ohne Syſtem unmöglich. Die Menſchen ſind ſo wunderlich und ſo unkritiſch, daß ſie unter dem Namen Organismus ſich etwas gefallen laſſen, was ſie unter dem Namen Syſtem von ſich weiſen würden.

Nicht alſo gegen den Begriff des Syſtems an ſich läßt ſich proteſtiren, ſondern nur gegen die Einſeitigkeit und Mangelhaftigkeit eines von uns Menſchen entworfenen Syſtems. Hier bleibt natürlich Jedem die Freiheit unbenommen, ſich, wenn ihm ein vorgefundenes Syſtem nicht genügt, ſelbſt ein anderes und wo möglich beſſeres zu ſchaffen. Allein ohne Syſtem hoffe er nicht zur Erkenntniß zu gelangen. Die Darſtellung der Idee, als das möglichſt adäquate Nachbild derſelben, kann nicht umhin, als Einheit die Entwicklung aller Unterſchiede nach der Nothwendigkeit ihres eigenen Zuſammenhanges zu enthalten. Hier wird nun, mit Ausnahme der Logik, der reinen Mathematik und Moral, gewöhnlich der Einwand erhoben, daß allerdings der Begriff des Syſtems im Begriff der Idee und mithin auch in dem der Wiſſenſchaft liege, daß jedoch die Wiſſenſchaft demſelben nicht zu genügen vermöge, weil ſie auch von der Erfahrung abhängig ſei und die zur Totalität nothwendigen Thatſachen nicht in ihren Beſitz bringen könne. Dieſer Einwand beruht auf einer Verwechſelung des Begriffs der äußern Vollſtändigkeit, welche die Erfahrung anſtreben muß, mit dem Begriff der Totalität der weſentlichen Unterſchiede der Idee, wie ſie Gegenſtand der Philoſophie iſt. Für das Detail der Wiſſenſchaft iſt daher jener Einwand vollkommen richtig, denn dies geht in's Unendliche. In ihm wird man niemals auslernen und wird man von Zeit zu Zeit immer wieder umlernen müſſen. Für die Idee der Wiſſenſchaft aber iſt er kein Grund, den Begriff ihres Syſtems nicht zu verſuchen, weil ſie nicht auf die Mannigfaltigkeit der in's Unendliche hin variabeln Erſcheinung, ſondern auf die Nothwendigkeit der principiellen Unterſchiede geht. Die Philoſophie iſt zwar, wie man ſie genannt hat, Wiſſenſchaft des Alls, nicht aber Allwiſſenſchaft als eine Allwiſſerei, ſondern als Univerſalwiſſenſchaft. Der ungebildete Pöbel macht freilich an den Philoſophen, ihm zu verhöhnen, gern die Zumuthung, daß er Alles wiſſen ſolle und manche junge, noch unerfahrene Philoſophen geriren ſich zuweilen ſo, als ob ſie in der That Alles wüßten. Die Philoſophie geht vor allen Dingen auf den Begriff der Ideen, was Vernunft, Natur, Geiſt, was Materie, Kraft, Leben, was der Staat, die Kunſt, Religion ſei u. ſ. w. Dieſe großen Gegenſtände ſind ihre Heimath. Wie weit ſie in die beſonderen Unterſchiede ſich einlaſſen kann, hängt jedesmal auch von dem Zuſtande der Erfahrungswiſſenſchaften, von dem Umfang wie von der Sicherheit ihrer Reſultate ab. Jedermann wird aber zugeben, daß, um zu wiſſen, was das Thier ſei und bedeute, man nicht alle Arten der Thiere zu kennen brauche; daß, um zu wiſſen, was das Schöne ſei, man nicht Alles, was ſchön iſt, geſchaut haben müſſe u. ſ. w. Je weiter das Detail in das Beſondere übergeht, um ſo mehr verliert es ſich auch in das Zufällige. Die reale Nothwendigkeit der Idee kann als Erſcheinung in ein Spiel mit der Form ſich einlaſſen, von welchem man zugeſtehen muß, daß der nämliche Inhalt in einem andern Zuſammenhang auch eine andere Geſtaltung hätte annehmen können oder annehmen würde, wie z. B. die Spielarten einer Art, die Varietäten des Weidenbaums, des Schaafes, der Oligarchie, des Geldes u. ſ. w. Für die Wiſſenſchaft entſteht hier die Gefahr, durch feierliches Conſtruiren ſolcher zufälligen, ins Unendliche hin veränderlichen Beſtimmungen ſich zu compromittiren. Es gibt Menſchen, die wir geiſtreich nennen, weil ſie eine lebhafte Phantaſie und gewandte Reflexion beſitzen, in ſolchen oberflächlichen Modificationen der Erſcheinung doch noch Anklänge an den Begriff der Idee als das organiſirende Princip nachzuweiſen. Es iſt nicht ſowohl der architektoniſche Trieb der großen Wiſſenſchaft, der ſich in ſolchen oft ſehr anziehend geſchriebenen Darſtellungen entfaltet, als der Spieltrieb, der die kleinen Beziehungen combinirt und der, wo er objectiv die Spur der Idee nicht mehr findet, ſeinem Gegenſtande ſubjectiv durch Analogien und Möglichkeiten auch noch eine ſogenannte höhere Bedeutung verleihet. Oft aber läuft dies geiſtreiche Spiel in eine bloße Hallucination aus, deren phantaſtiſche Feuerwerkerei nicht den geringſten ſachlichen Werth hat.

Der Haupteinwand aber, der gegen die Syſtematiſirung der Wiſſenſchaft erhoben zu werden pflegt, iſt der empiriſche, daß thatſächlich nicht Ein Syſtem, ſondern daß viele und ſogar einander widerſprechende exiſtiren, daß alſo die Erfahrung ſelber aus der Geſchichte der Wiſſenſchaft die Unmöglichkeit beweiſe, ein wirkliches, oder, wie man auch ſagt, haltbares Syſtem zu begründen. Allein man erkennt leicht die Schwäche dieſes Einwandes, denn die Forderung des Syſtems kommt aus dem Weſen der Vernunft, aus dem Begriff der Wiſſenſchaft. Auch die fahrläſſigſte Reflexion wird in all ihrer Ungebundenheit den Gedanken der Einheit und Totalität nicht los, weil die Idee an und für ſich Syſtem iſt. Die Unvollkommenheit und der Widerſpruch der hiſtoriſch gewordenen Syſteme kann alſo nichts gegen die Nothwendigkeit verfangen, die Wiſſenſchaft als Syſtem zu geſtalten. Das, was im Princip und in der Methode eines Syſtems fehlerhaft ſein kann, wird eben in den Conſequenzen ſeiner ſyſtematiſchen Ausführung zum Vorſchein kommen. Bleibt ein Philoſophiren bei allgemeinen Abſtractionen ſtehen, ſo darf man nur von ihnen zu ihren Folgerungen weiter gehen, ihre Wahrheit zu ermeſſen. Die verſchiedenen Syſteme der Philoſophie, wie ſie geſchichtlich auseinander hervorgehen, kritiſiren ſich ſelbſt und ſind ſelbſt nur für ſich einſeitige Momente des Einen, ewigen Syſtems der Wiſſenſchaft.

Hegel hat in ſeiner Wiſſenſchaft der Logik den Begriff des Syſtems nicht beſonders auseinandergeſetzt. Er ſteckt bei ihm in dem Schlußkapitel vom Begriff der abſoluten Idee. Bei ſeinem erſten Auftreten hat er ſich aber ſehr entſchieden darüber ausgelaſſen. Die erſte Schrift, mit welcher er ſich bekannt machte, betraf die Differenz des Fichteſchen und Schellingſchen Syſtems. Er leitete ſie mit einer Betrachtung von mancherlei Formen ein, die bei dem heutigen Philoſophiren vorkommen und behandelte hier in einem beſondern Abſchnitt das: Verhältniß des Philoſophirens zu einem philoſophiſchen Syſtem. Hier ſagte er unter Anderm: „Es iſt möglich, daß eine ächte Speculation ſich in ihrem Syſtem nicht vollkommen ausſpricht, oder daß die Philoſophie des Syſtems und das Syſtem ſelbſt nicht zuſammen fallen; daß ein Syſtem auf's Beſtimmteſte die Tendenz, alle Entgegenſetzung zu vernichten, ausdrückt und für ſich nicht zur vollſtändigſten Identität durchdringt. Die Unterſcheidung dieſer beiden Rückſichten wird beſonders in Beurtheilung philoſophiſcher Syſteme wichtig. Wenn in einem Syſtem ſich das zum Grunde liegende Bedürfniß nicht vollkommen geſtaltet hat, und ein Bedingtes, nur in der Entgegenſetzung Beſtehendes zum Abſoluten erhoben hat, ſo wird es als Syſtem Dogmatismus, aber die wahre Speculation kann ſich in den verſchiedenſten ſich gegenſeitig als Dogmatismen und Geiſtesverirrungen verſchreienden Philoſophien finden. Die Geſchichte der Philoſophie hat allein Werth und Intereſſe, wenn ſie dieſen Geſichtspunct feſthält. Sonſt gibt ſie nicht die Geſchichte der in unendlich mannigfaltigen Formen ſich darſtellenden ewigen und Einen Vernunft, ſondern nichts als eine Erzählung zufälliger Begebenheiten des menſchlichen Geiſtes und ſinnloſer Meinungen, die der Vernunft aufgebürdet werden, da ſie doch allein demjenigen zur Laſt fallen, der das Vernünftige in ihnen nicht erkennt und ſie deswegen verkehrt hat.“

In einer Abhandlung: über die Conſtruction in der Philoſophie (Kritiſches Journal der Philoſ. I. Stück 3, S. 26—61), die, ich weiß nicht warum, nicht in die Geſammtausgabe ſeiner Werke aufgenommen, obwohl Hegels Autorſchaft von Bachmann in ſeiner Logik verbürgt worden, hat ſich Hegel gleich zu Anfang ſehr nachdrücklich über die Nothwendigkeit ausgeſprochen, der Halb- und Unphiloſophie gegenüber, die Form zu betonen und die ſyſtematiſche Ausführung zu fordern, weil „das Gefühl von der Wahrheit im Einzelnen bei totaler Verworrenheit im Ganzen die beſchränkteſte Rechthaberei und obſtinirteſte Unbelehrbarkeit erzeugt.“ Kurz zuvor ſagt er: „Die Lehre von der philoſophiſchen Conſtruction wird künftig eines der wichtigſten Capitel in der wiſſenſchaftlichen Philoſophie ausmachen; es iſt unleugbar, daß ſo, wie viele an den Fortſchritten derſelben Theil zu nehmen durch den Mangel des Begriffs der Conſtruction gehindert werden, ſo hinwiederum eine gewiſſe falſche Liberalität, die ſich mit dem Geiſtreichen in der Philoſophie begnügt und unter der äußern Form des Philoſophirens das bloße Raiſonniren begünſtigt, oder gegen die Miſchung aller Standpuncte, welche Wahres und Falſches verwirrt und ununterſcheidbar macht, das Dringen auf ſtrenge, von den erſten Prämiſſen ausgeführte Conſtruction das kräftigſte Mittel ſei. Manche philoſophiſche Beſtrebungen erhalten ſich in einem gewiſſen äußern Anſehen des Zuſammenhanges, einzig weil ſie ſich auf jenen Weg nicht einlaſſen und gegen die Probe der wiſſenſchaftlichen Conſtruction ſich ſträuben; und doch muß gerade in der Philoſophie Materie und Form am unzertrennlichſten ſein, ſo daß ein von Seiten der Form vernachläſſigtes Syſtem es in gleichem Grade von Seiten des Inhalts ſein muß. Es kommt in der Philoſophie überhaupt nicht darauf an, was gewußt werde, ſondern aus welchen Gründen es gewußt werde.“

Man muß die untergeordneteren Arbeiten, die erforderlich ſind, neue Reſultate der Empirie in die Einheit eines Ganzen einzugliedern, von dem Verſuch unterſcheiden, den totalen Organismus der Idee, reſpective einer Idee, zu faſſen. Auch die äußere Mannigfaltigkeit der Standpuncte muß man ſich nicht irren laſſen, nach denen Syſteme, bald vom Begriff des Princips aus als reale oder ideale, bald vom Begriff der Methode aus als analytiſche, ſynthetiſche oder genetiſche, bald vom Begriff des Erkennens aus als dogmatiſche, ſkeptiſche oder kritiſche, betitelt werden. Man muß ſich an die Sache ſelbſt halten. Die Verſicherung, kein Syſtem zu wollen, ſchmeichelt durch die Freiheit, die ſie ſcheinbar gewährt. Sie will den Geiſt nicht in Spaniſche Stiefel ſchnüren, nicht voreilig abſchließen, nicht der Erfahrung vorgreifen, die noch ſo weit zurück ſei, nicht unbeſonnen das Stückwerk menſchlicher Erkenntniß für die abſolute Wiſſenſchaft ausgeben. Dieſe beſcheiden klingende Sprache kann oft den größten Hochmuth verbergen. Ein ſyſtemloſes Philoſophiren kann nur ein ſubjectives und fragmentariſches ſein, das ſich ſelber täuſcht, wenn es beſſer, als ein ſyſtematiſches, zu ſein meint, denn es muß die Idee als Syſtem vorausſetzen. Alle Wiſſenſchaft will die Wahrheit zur Gewißheit erheben.

Dies kann ſie nur durch den Beweis.

Der Beweis iſt unmöglich ohne Zuſammenhang der Begriffe, weil in ihm die Vermittelung der Nothwendigkeit liegt.

Der Zuſammenhang iſt unmöglich ohne Einheit.

Die Einheit iſt unmöglich, ohne ihre Unterſchiede ſowohl poſitiv zu ſetzen, d. h. ſich in ſie zu unterſcheiden, als negativ ſie aufzuheben, d. h. ſie in ſich als ihre Identität zurückzunehmen.

Eine ſolche Einheit nennen wir aber Syſtem.

Beweis, Zuſammenhang, Einheit der Unterſchiede, Syſtem, ſind Begriffe, die ſich nicht von einander trennen laſſen. Wenn man alſo vor dem Syſtematiſiren warnt, ſo kann das den guten Sinn haben, kein ſchlechtes Syſtem zu machen, das nämlich nur eine Scheineinheit, keinen ſich durch ſich ſelbſt beſtimmenden Zuſammenhang ſeiner Unterſchiede beſitzt; das Syſtem an ſich bleibt jedoch unvermeidlich. Behauptet man in den Wiſſenſchaften zuweilen, daß es in ihnen nicht auf den Zuſammenhang ankomme, ſo iſt das eine Selbſttäuſchung, denn man würde, wär' es Ernſt, mit dem Aufgeben des Zuſammenhangs die Wiſſenſchaft ſelbſt aufgeben. Je inniger der Zuſammenhang unter den Begriffen einer Wiſſenſchaft, je nothwendiger ihr Verhältniß zu einander iſt, um ſo mehr iſt ſie Wiſſenſchaft, um ſo mehr iſt ſie aber auch Syſtem.

Wird nun auch das Syſtem zugegeben, ſo wird von ihm, wie wir oben ſchon ſahen, gefordert, daß es ein natürliches ſein ſolle. Negativ will man mit dieſer Forderung den Zwang ausſchließen, den das ſubjective Erkennen der Sache anthun könne, denn künſtliche Syſteme ſind offenbar ſolche, die einen erkünſtelten, ex vi formae gemachten, nicht in der Natur der Dinge ſelber liegenden Zuſammenhang zeigen. Ein nur künſtliches Syſtem würde jedoch gar keines zu ſein vermögen, denn es muß wenigſtens einige der Sache ſelbſt angehörige Beſtimmungen enthalten, wie das Linnéſche Syſtem der Botanik, das man gewöhnlich als Beiſpiel eines künſtlichen anführt, doch in den Staubfäden eine der Pflanze weſentliche Eigenthümlichkeit erfaßt hatte. Mit andern Worten, ein künſtliches Syſtem iſt deshalb noch kein unnatürliches. Natürlich ſind auch unnatürliche, in ſich widerſpruchvolle, ja wahrhaft wahnſinnige Syſteme empiriſch möglich, oft aber beliebt die Plattheit der Unbildung, die Rohheit des gedankenloſen Vorurtheils, die Dürftigkeit des beſchränkten Verſtandes, in den Wiſſenſchaften etwas unnatürlich zu nennen, lediglich, weil es ihnen fremd iſt. Insbeſondere wird nun auch die methodiſche Seite der Syſtembildung künſtlich oder unnatürlich genannt, weil das gewöhnliche Bewußtſein in ſeiner intellectuellen Dämmerung nur von Erſcheinung zu Erſcheinung fortgleitet und den tiefer liegenden Zuſammenhang des Weſens für eine ſubjective Fiction der Wiſſenſchaftskünſtler nimmt. Die Nothwendigkeit des Syſtems genirt die Willkür und ſie ſagt ſich daher gern von ihr durch den Spott los, mit welchem ſie den Zwang bewitzelt, den ein Syſtem dem „freien Denken“ zufüge.

Das Verhältniß von Begriff und Idee im Syſtem.

Für die Syſtematiſirung kommt es auf zweierlei an. Erſtens auf die logiſche Organiſation. Alle Beſtimmungen, welche die Wiſſenſchaft des Begriffs enthält, müſſen in der ſyſtematiſchen Architektonik die formale Gliederung derſelben durchdringen. Die ſogenannten Regeln zur Syſtembildung, die hier angeführt zu werden pflegen, ſind daher nur Wiederholungen der logiſchen Formen, denn ſie betreffen das Verhältniß des Allgemeinen zum Beſondern und Einzelnen und die aus ihm entſpringende Unterordnung und Theilung der Begriffe. Es iſt mithin überflüſſig, hier zu wiederholen, was früher ſchon über die Dichotomie, Trichotomie u. ſ. w. geſagt iſt.

Dieſe logiſche Nothwendigkeit kann kein Syſtem von ſich ablehnen und es iſt über ſie auch wohl ernſtlich genommen kein Streit. Zweitens aber kommt es auf die Idee an, denn ſie iſt der Inhalt des Syſtems. Die Form des logiſchen Begriffs iſt eine ſchlechthin allgemeine und wir haben uns überzeugt, daß auch das Negative als Negation des Poſitiven doch in der logiſchen Form des Allgemeinen, Beſondern und Einzelnen ſich organiſiren muß. Der allgemeine Begriff der Krankheit z. B. geht in dem der beſondern Arten der Krankheit über, deren jede als wirkliche in einem beſtimmten Individuum wieder ein neuer, individueller, ſingulärer Fall iſt. Der allgemeine Begriff des Diebſtahl geht in die beſondern Arten des Diebſtahls über, deren jede in jedem wirklichen Diebſtahl wieder ein eigenthümlicher Fall iſt u. ſ. w. Wenn nun aber eine beſtimmte Entwicklung geſetzt werden ſoll, ſo iſt dieſelbe von der beſtimmten Idee abhängig, die ſich als Princip in der früher von uns erkannten Weiſe geſtaltet. In ihr als dem *ſpecifiſchen Inhalt* liegt der wahre Grund der ſyſtematiſchen Gliederung, welche ſich die logiſche Form einordnet. Hier iſt daher der Punct, wo gewöhnlich der Streit beginnt, denn hier kommt es auf die Erkenntniß des Weſens ſelber an, das als Begriff ſich realiſirt. Der Begriff der Idee unterſcheidet ſich alſo von dem nur logiſchen Begriff, der ihre allgemeine Form ausmacht, durch die *Beſtimmtheit ihres Inhalts*. Er iſt das conſtitutive Princip in ihr; in der logiſchen iſt er natürlich der logiſche.

Nehmen wir z. B. die Natur, ſo erkennt man leicht, daß der logiſche Begriff überall in ihr waltet. Gattung, Art und Individuum unterſcheiden ſich in jeder ihrer Sphären. Das Princip aber für ihre Eintheilung liegt in ihrer Eigenthümlichkeit, denn, weil ſie die Exiſtenz der Idee in der Aeußerlichkeit des Raumes und der Zeit iſt, ſo iſt es der Gegenſatz der Materie und der Form, der ſie in die unorganiſche und organiſche Natur eintheilt. Die unorganiſche Natur hat alſo die Materie als ſolche zu ihrem Inhalt; die Materie aber iſt nicht nur die den Raum erfüllende, ſondern ſie iſt auch die vermöge ihrer unmittelbaren Qualität ſpecifiſch thätige. Sie iſt daher einerſeits die mechaniſche, andererſeits die dynamiſche. Die Kraft iſt das Innere der an ſich äußerlichen Materie, die als ſolche nur ſchwer iſt. Die organiſche Natur hat die Form als ſolche zu ihrem Inhalt. Ihr iſt folglich die Materie als Subſtrat unterworfen. Als formbildende iſt ſie aber wiederum entweder die unbeſeelte oder die beſeelte und die unbeſeelte entweder nur die ſich ſelbſt geſtaltende: das Mineral, oder auch ſich reproductiv erhaltende: die Pflanze. Erſt die beſeelte iſt die ihr Leben empfindende: das Thier. Wir ſehen hier das ganze Syſtem der Natur vor uns ſich ausbreiten, denn von der mechaniſchen Materie an entwickelt es ſich bis zum beſeelten organiſchen Individuum, welches die ihm gegenüberſtehende Natur durch die Empfindung in ſich aufzunehmen vermag. In ihm fühlt die Natur ſich ſelbſt. Die Eintheilung iſt zunächſt eine *dichotomiſche*: unorganiſche und organiſche Natur. Dieſe Dichotomie kann aus keiner nur logiſchen Beſtimmung eines Verhältniſſes des Allgemeinen und Beſondern abgeleitet werden. Vielmehr iſt die Natur als ſolche das Allgemeine. Dies Allgemeine beſondert ſich in die unorganiſche und organiſche Natur, aber nach dem eigenthümlichen Princip der Natur, nach dem Gegenſatz von Materie und Form. Da nun die Materie ſich ſelbſt wieder als mechaniſche und dynamiſche beſtimmt, ſo kann dieſe Dichotomie auch ſo gefaßt werden, daß die dynamiſche Function zwiſchen der Materie als formloſer, todter, inerter Maſſe und zwiſchen dem Leben die Mitte ausmacht. Dann ergibt ſich aus der Dichotomie eine *Trichotomie*: Mechanik, Dynamik, Organik. Wird aber die Dichotomie von unorganiſcher und organiſcher Natur überhaupt, und bei der letztern der Gegenſatz von unbeſeelter und beſeelter Organiſation feſtgehalten, ſo erhält man eine *Tetrachotomie*. Die *reale Dialektik* aber bleibt *dieſelbe*. Der Unterſchied dieſer Eintheilungen entſpringt aus dem Weſen der Natur. In der trichotomiſchen iſt das Allgemeine die Materie; ſie iſt die Gattung alles Natürlichen; was nicht materiell iſt, iſt nicht Natur. Das Beſondere iſt die Kraft; ſie iſt das Specifiſche aller Materie; alles Natürliche hat, als dieſe Materie, eine beſondre Kraft, welche das immaterielle Element in ihr ausmacht. Das Einzelne iſt die Form. Sie iſt die individuelle Selbſtbegrenzung der Materie von Innen heraus. Sie iſt als Zweck eine immaterielle Kraft, welche den unorganiſchen Stoff als Mittel für ſich verwendet, aber ſie kann ohne Materie nicht thätig ſein. Die Einheit von Form und Materie als unaufhörliche Selbſtgeſtaltung iſt der Schluß des Syſtems der Natur.

Aus der Wiſſenſchaft des Geiſtes wollen wir nur Eine Sphäre herausnehmen, weil ſie in ihrer totalen Syſtematik zu betrachten zu weit führen würde. Das ethiſche Gebiet hat die Idee des Guten zu ſeinem Inhalt. Das Gute iſt die Nothwendigkeit des Willens, der nur als der ſelbſtbewußte und ſich ſelbſt beſtimmende wirklicher Wille iſt. Nothwendigkeit und Willkür ſollen alſo Eines ſein. Die Freiheit des einzelnen Willens ſoll nur das Gute wollen, weil es ſeine Nothwendigkeit iſt. Das Gute iſt alſo das allgemeine Geſetz des Willens, dem der einzelne Wille gegenüberſteht. Dies iſt eine Dichotomie. Der einzelne Wille macht ſich die Erfüllung des Geſetzes in der Form beſonderer Handlungen zur Aufgabe. So wird das Geſetz für ihn zur Pflicht, die Verwirklichung derſelben zur Tugend, das Bewußtſein über das Verhältniß, in welchem dieſe Realität zu ihrem Begriff ſteht, zum Gewiſſen. Der Menſch iſt aber nicht blos ein abſtract einzelner, ſondern ſchon durch die Familie Glied eines ethiſchen Gemeinweſens, das in ſeiner abſoluten Einheit die Menſchheit ſelber iſt. Jede Form des Gemeinweſens entwickelt daher das allgemeine Geſetz des Guten in individueller Weiſe. Durch den Kreis der ethiſchen Organismen, in deren Gemeinweſen der einzelne Wille zu concreten Pflichten und Tugenden gelangt, entſteht alſo eine Trichotomie. Man hat dieſe individuellen Formen der Familie, der Geſellſchaft und des Staates mit ihren mannigfaltigen Richtungen auch die ethiſchen Güter genannt, weil die Eine und allgemeine Idee des Guten ſich in ihrem Plural individualiſirt. Erſt als Sohn, Gatte, Bürger, erſt als einem Stande angehörig, erſt als Glied eines Staates, iſt der Menſch der in ſeinen Pflichten vollkommen beſtimmte. Die Ethik gliedert ſich alſo als die Wiſſenſchaft von der menſchlichen Freiheit in den Begriff des Guten überhaupt: Agathologie; in den Begriff des beſondern Verhältniſſes des einzelnen Willens zum Bewußtſein und zur Realiſirung des Guten: Moral; in den Begriff der individuellen Organiſation, welche das Gute für den einzelnen Willen durch die Form des Gemeinweſens empfängt: Politik. Die Analogie mit der Mechanik, Dynamik und Organik der Natur liegt auf der Hand. Die Eintheilung der Ethik in die Güterlehre, Tugendlehre, Pflichtenlehre iſt logiſch falſch, denn ſie fängt mit dem Individuellen und Concreten an und hört mit dem Abſtracten auf; ſie iſt aber auch falſch von Seiten der Idee, denn es kommt in ihr weder zum Begriff des Geſetzes, noch zu dem der Willkür, alſo auch nicht zu dem der Freiheit, am wenigſten zum Begriff des Böſen. Die Syſtematik wird nicht allein durch die logiſche Gliederung, ſie wird eben ſo ſehr durch die qualitative Natur der Idee beſtimmt, die einen nur ihr eigenthümlichen Gegenſatz in ſich ſchließt, der in allen Momenten der Totalität irgendwie thätig iſt.

Unmöglich aber iſt es, die Wiſſenſchaft anders, als in einer Folge von Begriffen, darzuſtellen. Die Sprache iſt zwar des vollkommenſte Organ des erkennenden Geiſtes. Was er wirklich erkannt hat, kann er auch ſagen, allein er kann es doch nur in einem Nacheinander. Das *Zugleich* der unmittelbaren Wirklichkeit kann er nur durch Erinnerung daran vergegenwärtigen. Ein ſehr gewöhnlicher Einwurf der ungebildeten, mit dem Weſen der Wiſſenſchaft noch nicht vertrauten Reflexion gegen die Syſtematik iſt daher, daß ſie gegen die ſucceſſive Unterſcheidung der Idee in ihre Momente das empiriſche Zugleich der Erſcheinung geltend macht. Die Wiſſenſchaft kann nur allmälig den Kosmos der Begriffe aufrollen. Sie kann nur *ſtufenweiſe* fortſchreiten, wie die Wirklichkeit der Idee im Weſentlichen es auch thut. Man kann gegen die Eintheilung der Natur in die mechaniſche, dynamiſche und organiſche einwenden, daß keine Materie denkbar ſei, die nur ſchwer, nicht zugleich auch eine chemiſch beſtimmte und irgendwie geſtaltete ſei. Dies iſt richtig. Nichts deſto weniger iſt es wahr, daß die Schwere als allgemeine Gravitation gegen die Qualität der Materie vollkommen gleichgültig iſt. Die chemiſche Specification tritt nicht in den allgemeinen Mechanismus ein. Eben ſo hat zwar alle Materie irgend eine Form, aber eine ſich ſelbſt begrenzende hat nur die organiſche Materie. So iſt der empiriſche Menſch zugleich natürliches Individuum, ſelbſtbewußtes Subject, geiſtige Perſönlichkeit. Er iſt dies Alles mit Einem Male. Die Wiſſenſchaft der Pſychologie kann aber doch nicht anders, als dieſe verſchiedenen Beſtimmungen nach einander darſtellen. Sie wird alſo mit der Naturbeſtimmtheit des Menſchen anfangen müſſen; das Ich iſt der Gegenſatz derſelben. Gewiß iſt es eben ſo urſprünglich da, als die natürliche Individualität, allein es entwickelt ſich erſt innerhalb ihrer zum Bewußtſein ſeiner ſelbſt. Das Subject, welches ſich als das Ich erfaßt, greift über die ganze Breite ſeines Naturlebens über u. ſ. w. Ohne über die Nothwendigkeit dieſer Dialektik klar zu ſein, entſtehen ganz unfruchtbare Streitigkeiten, die um ſo weniger zu Reſultaten führen können, je weniger erwogen wird, daß der poſitive Werth einer Stufe durch ihre Aufhebung in den folgenden nicht vernichtet, vielmehr geſteigert wird. Wie viel iſt nicht über das Hegelſche Syſtem geſtritten worden, weil es den Begriff der Ethik dem der Kunſt, Religion und Philoſophie vorangeſtellt hat. Es war dies nur möglich, weil man vergaß, daß in einem wahren Syſtem das Aufheben auch ein Erheben, das Aufnehmen der Bedingung auch ein Erhöhen derſelben iſt. „Wer mag es ertragen, daß der ſittliche Geiſt aus der höchſten Sphäre hinausgeworfen und unter die Kunſt und das Erkennen geſtellt wird?" So ruft Franz Vorländer (Wissenschaft des Erkennens, Marburg 1847, 330) zornmüthig aus. Als ob Kunſt, Religion und Philoſophie das ethiſche Element nicht in ſich aufnähmen, als ob es für ſie nicht eine nothwendige Bedingung wäre! Das abſolut Schöne darf dem Guten nicht nur nicht widerſprechen, ſondern muß es zu ſeinem Inhalt machen. Die Wiſſenſchaft der Aeſthetik muß daher der Ethik folgen. Das Gute wird durch ſeine Einheit mit dem Schönen nicht degradirt. So ſoll umgekehrt die Kunſt auch wieder der Religion erſt folgen. Hegel hat die Aeſthetik der Religionsphiloſophie vorangeſtellt, weil er meint, daß die Religion, als das perſönliche Verhältniß des Menſchen zu Gott, gegen die Schönheit der Form zunächſt gleichgültig iſt. Die Religion ſchließt aber die Schönheit nicht als ein ihr feindſeliges Element aus. Gott iſt ein Gott auch des Schönen. Der Cultus einer Religion kann ſich alſo ſchön geſtalten. Für die Religion wird die Kunſt relativ ein Mittel. Man hat daher, weil die geſchichtliche Entwicklung der Kunſt oft mit der des religiöſen Cultus zuſammenhängt, den Schluß gemacht, daß der Begriff der Kunſt dem der Religion folgen müſſe. Es iſt dies die romantiſche Auffaſſung der Kunſt, welche überſieht, daß es ganz auf die Eigenthümlichkeit einer Religion ankommt, ob ſie eine Kunſt in ihrer Geſtaltung zu begünſtigen fähig iſt. Warum hat denn die Jüdiſche und Muhammedaniſche Religion keine Sculptur und Malerei entwickelt? Warum hat denn die reformirte Kirche gar keine künſtleriſche Productivität in ihrem Gefolge gehabt? u. ſ. w. Noch Andre haben hier mit der Religion ſchließen und die Wiſſenſchaft derſelben unterordnen wollen. Es iſt Hegel vielleicht nichts häufiger zum bittern Vorwurf gemacht, als die Ueberordnung der Philoſophie über die Religion, weil man in ihr ein recht unzweideutiges Zeichen ſeines ſpeculativen Hochmuths zu erblicken glaubte. Auch hier muß erinnert werden, daß der Fortgang von der Religion zur Philoſophie keineswegs eine Vernichtung der Religion involvirt. So wenig das Pſychiſche im Ethiſchen, das Ethiſche im Aeſthetiſchen, das Aeſthetiſche im Religiöſen vernichtet wird, ſo wenig das Religiöſe im Speculativen. Der Philoſoph kann nicht nur, er ſoll auch ein religiöſer Menſch ſein; ein philoſophiſcher aber iſt er nur dadurch, daß er auf die abſolute Vergewiſſerung der abſoluten Wahrheit ausgeht. Er kann alſo die Religion nicht von ſeinem Erkennen, reſpective von ſeiner Kritik, ausſchließen. Die Religion aber kann dadurch, daß ſie erkannt wird, von ihrer Wahrheit nichts verlieren; im Gegentheil kann ſie nur dadurch gewinnen. Ihre Würde kann durch die Philoſophie nur gehoben werden. Nur Aberglauben und Unglauben fürchten daher die Philoſophie; der wahre Glaube feiert in ihr ſeine theoretiſche Wiedergeburt. Die Superiorität der Philoſophie über die Religion betrifft alſo nicht die Dignität der Religion, ſondern die Nothwendigkeit der Wiſſenſchaft, die Vernunft mit dem Glauben zu verſöhnen. Wohl aber iſt zu bemerken, daß nach einer ſchon in der Einleitung angedeuteten Eintheilung auf dieſen Begriff noch der einer ſpeculativen Theologie folgen könne, weil alle Religion den Begriff von Gott vorausſetzt, ohne ſeine Nothwendigkeit zu beweiſen.

Die Idee iſt alſo ſelbſt Begriff, aber ſie iſt zugleich auch Realität. Durch dieſe wird der Inhalt geſetzt, der die Subſtanz des Begriffes ausmacht. In ihr liegt der Unterſchied des Begriffs der Idee von dem Begriff des logiſchen Begriffs an ſich, der die Einheit des Allgemeinen, Beſondern und Einzelnen ſetzt, mit der Einzelheit auch die Realität der objectiven Exiſtenz erreicht, allein die Eigenthümlichkeit des Inhalts noch unbeſtimmt läßt. In Verhältniß zu ihr iſt er nur die allgemeine Form, in welcher jeder Inhalt, ſogar, wie wir uns überzeugt haben, der negative, ſich entwickelt.

Ueber die Darſtellung des Syſtems.

Es gehört, ſtreng genommen, nicht in die Wiſſenſchaft der logiſchen Idee, über die Darſtellung des Syſtems ſich auszulaſſen, denn es iſt dies offenbar ein Punct, welcher der Rhetorik anheimfällt. Die Aeſthetik hat die Poeſie von der Proſa zu unterſcheiden und innerhalb der Proſa die Kunſt der wiſſenſchaftlichen Darſtellung abzuleiten. Die Aeſthetik und innerhalb der Aeſthetik die Rhetorik und innerhalb der Rhetorik die Kunſt der wiſſenſchaftlichen Proſa macht daher den ſyſtematiſchen Ort der geſammten Wiſſenſchaft aus, wo dieſe Technik zu unterſuchen iſt. Ariſtoteles hat ſie außer in den hintern Analytiken in den Topiken abgehandelt. Bei der großen Wichtigkeit jedoch, welche der Begriff des Syſtems für den Begriff der Wiſſenſchaft hat und bei den Schwierigkeiten, welche für ihn durch die Darſtellung ſich ergeben, ſei es erlaubt, hier einige Puncte derſelben hervorzuheben, welche den Begriff der Wiſſenſchaft ſelbſt erläutern.

Die Darſtellung der Wiſſenſchaft muß vor allen Dingen logiſch ſein. Sie muß das Verhältniß des Allgemeinen, Beſondern und Einzelnen feſthalten, weil aus ihm alle Ordnung der Begriffe entſpringt. Das Allgemeine iſt das abſtracte, das Beſondere das reflexive, das Einzelne das ſpeculative Moment. An und für ſich ſind ſie Eines.

Iſt die Wiſſenſchaft eine beſondere, ſo muß die monographiſche Behandlung wiſſen, welche Vorausſetzungen ſie macht. Sie muß die Stellung der Sonderwiſſenſchaft in dem univerſellen Syſtem der abſoluten Idee kennen. Sonſt vermag ſie nicht die richtige Grenze einzuhalten. Der Mangel einer ſolchen ſyſtematiſchen Erkenntniß iſt es vornämlich, der ſo viele Monographien übermäßig aufſchwellt, weil ſie über den beſtimmten Anfang der Wiſſenſchaft im Unklaren ſind. Die Idee geht nicht blos in geradlinigter Tendenz vorwärts, ſondern ſie geht kreisförmig überall in ſich zurück, ſo daß in ihr, welcher Punct auch herausgehoben werde, überall auch ein Erſtes und ein Letztes iſt. Der Zweifel an der Möglichkeit der Wiſſenſchaft überhaupt, daß ſie einen Progreß in's Unendliche ausmache, alſo niemals ein Letztes erreiche, oder daß ſie, ſich im Kreiſe drehend, einem Cirkelbeweiſe verfalle, dem eine wahrhaft beweiſende Mitte fehle, wird durch dieſen Begriff der Einheit der Idee und daher auch der Wiſſenſchaft mit ſich ſelbſt aufgehoben, wie ſchon Ariſtoteles richtig erkannte. Die in's ſchlecht Unendliche auslaufende Folge der Erſcheinungen muß nicht mit der einfachen Unendlichkeit des ſich immer gleichen Weſens und die Rückkehr der Idee als Selbſtzweck in ſich nicht mit der äußern Vermittelung der Exiſtenz verwechſelt werden.

Die Nothwendigkeit der Darſtellung aber, einen Begriff früher, einen andern ſpätern zu entwickeln, hebt die Einheit der Idee nicht auf, welche das Denken ſich bei allen Unterſchieden zu vergegenwärtigen hat, denn freilich *ohne zu denken* iſt die Wiſſenſchaft nicht zu faſſen. Die Klage über die Dunkelheit oder auch Mangelhaftigkeit der Philoſophie liegt oft nicht in ihrer Darſtellung, ſondern in der Trägheit der Menſchen, ſie wirklich in ſich zu reproduciren. Weil man nicht aus ſeinem gewöhnlichen Bewußtſein ſich auf einen andern Standpunct zu verſetzen die Anſtrengung macht, beſchuldigt man die Philoſophie der Unzugänglichkeit. Man fordert von ihr oft eine falſche, ja unmögliche Verſtändlichkeit. In jeder andern Wiſſenſchaft iſt man überdem ſo billig, zuzugeſtehen, daß ſie Schwierigkeiten darbieten könne, die in der Sache ſelbſt liegen, nur in der Philoſophie ſoll Alles von der Darſtellung der Philoſophen abhängen, die ſich nicht klar genug auszudrücken wüßten.

Das logiſche Moment der Darſtellung darf ſich aber nicht von dem beſondern Inhalt der Wiſſenſchaft iſoliren, ſondern muß mit ſeiner Eigenthümlichkeit verwachſen. Von Seiten des Darſtellenden wird eine ſolche Immanenz des Logiſchen in dem Realen allerdings nur durch die anhaltendſte Vertiefung in den Gegenſtand ermöglicht werden können. Die beſondere Eigenheit des Inhalts kann mit der allgemeinen Nothwendigkeit der logiſchen Form von Innen heraus congruiren. Wird eine ſolche Einheit erreicht, ſo wird die Darſtellung, philoſophiſch genommen, claſſiſch.

Der Hauptpunct, um den es ſich hier handelt, iſt der Begriff des *wiſſenſchaftlichen Kunſtwerks* im Unterſchied von dem äſthetiſchen. Oft genug nämlich hat man das Univerſum ſelber, das phyſiſche wie das ethiſche, einem Kunſtwerk verglichen und der jetzt durch Humboldt wieder zu ſo großer Allgemeinheit gelangte Griechiſche Ausdruck Kosmos enthält einen äſthetiſchen Begriff. Iſt die Welt ein göttliches Kunſtwerk, ſo kann ja auch das wiſſenſchaftliche Nachbild derſelben nicht anders, als ein menſchliches Kunſtwerk ſein. Umgekehrt entnehmen wir von der Natur den Begriff des Organismus, ihn auf den des Kunſtwerks zu übertragen. Es ſoll ein organiſches Ganze ſein. Hier iſt aber zwiſchen Kunſt und Wiſſenſchaft ein feſter Unterſchied. Die Kunſt nämlich producirt weſentlich für die *Phantaſie*. Sie ſoll allerdings die Nothwendigkeit der Idee darſtellen, aber ſie ſoll dies im Element der *Schönheit* thun. Die Wiſſenſchaft hingegen producirt für das begreifende *Erkennen*. Sie ſoll die Idee auch nach ihrer Nothwendigkeit darſtellen, aber im Element der *Vergewiſſerung der Wahrheit*. Die Idee als Inhalt iſt der Kunſt wie der Wiſſenſchaft gemeinſam; die organiſche Geſtaltung des Inhalts ebenfalls; die Kunſt aber ſucht durch die Schönheit zu *entzücken*, die Wiſſenſchaft durch den Beweis der Wahrheit zu *überzeugen*. Es widerſpricht dem Weſen der Wiſſenſchaft nicht, in ſchöner Form zu erſcheinen, allein die Schönheit iſt nicht ihr ſpecifiſcher Zweck. Die Wiſſenſchaft kann daher niemals im Sinne der Kunſt produciren, wenn ſie auch *geſchmackvoll* zu ſein und in ſyſtematiſcher Abrundung ein Analogon des äſthetiſchen Kunſtwerks hervorzubringen vermag. Man darf ſich daher nicht wundern, daß es verhältnißmäßig ſo wenig wiſſenſchaftliche Kunſtwerke gibt, weil das nothwendige Bemühen der Beweisführung mit ſeinem ſachlichen Ernſt die Rückſicht auf das äſthetiſche Element leicht aus dem Auge verlieren läßt. Die Kunſt hat überdies den Vortheil voraus, ſich im Stoff beſchränken zu müſſen, während die wiſſenſchaftliche Darſtellung, um gründlich zu ſein, nur zu leicht verlockt wird, nach allen Seiten hinauszuſchweifen. Dies kann jedoch keine Entſchuldigung für die Vernachläſſigung der Formſeite der Wiſſenſchaft ſein, die, wie Niemand leugnen wird, oft in das Barbariſche fällt. Wahrhaft wiſſenſchaftlichen Kunſtwerken begegnen wir nur auf den Hochpuncten großer Epochen. Sie ſind zugleich diejenigen, die an Gehalt alle andern überragen, allein ohne dieſen Gehalt in adäquater Form zu ſchöner Ueberſchaulichkeit geſtaltet zu haben, würden ſie niemals einen ſo bedeutenden Einfluß auf die Wiſſenſchaft haben ausüben können, als dies thatſächlich der Fall iſt. Warum kehren wir immer von Neuem und immer gern zu den Principien des Descartes, zu ſeiner Schrift über die Methode, zur Ethik des Spinoza, zu Kant's Kritiken, zu Hegel's Phänomenologie des Geiſtes, zurück und warum ſtudiren wir nur mit Zwang, mit Langerweile und aus hiſtoriſchen Rückſichten die dickleibigen, vielbändigen Werke eines Wolff? Dort fühlen wir uns mit jedem Schritt gehoben, von Problem zu Problem fortgezogen, während wir hier nur zu bald ermüden und trotz aller formalen Verſtandesklarheit den Zuſammenhang verlieren. Man leſe aber in den Briefen Kant's an Dr. Herz, mit welch' unendlicher Sorgfalt er Jahrelang ſeine Darſtellung der Vernunftkritik angelegt und wie er ſich, den rechten Ton zu treffen, bald auf dieſen, bald auf jenen Standpunct außer ſich verſetzt hat, von ihm aus ein Urtheil über die Deutlichkeit und Angemeſſenheit ſeiner Schreibart zu gewinnen. Kant's Vernunftkritik war das erſte große wiſſenſchaftliche Kunſtwerk der Deutſchen Literatur.

Oft begegnet man der Vorſtellung, daß der Dialog die vollkommenſte Form für die philoſophiſche Darſtellung ſei, weil er die allſeitigſte Beleuchtung eines Gegenſtandes geſtatte und eine allverſtändliche Sprache erheiſche. Und gewiß kann der Dialog eine vortreffliche Darſtellung geben, wenn er mit künſtleriſchem, mit dramatiſchem Geiſt behandelt wird, wie von Plato, Cicero, Bruno, Leibnitz, Diderot u. A. geſchehen iſt. Sonſt wird er, als eine bloße Antitheſe von A und B, wie in ſo vielen Schriften der Scholaſtiker, unendlich langweilig. Selbſt bei Platon müſſen wir uns geſtehen, daß ſeine tiefern und umfaſſenderen Unterſuchungen, ſobald ſie über die erſten Anfänge hinaus ſind, die dialogi[illegible] Form zur Gleichgültigkeit herabſetzen. Die elementaren Analyſen laſſen noch die ganze, auch mimiſch belebte Friſche lebendiger Unterredung zu, aber die ſynthetiſche oder gar genetiſche Darſtellung, wie im Parmenides oder in der Republik, läßt die Verſchiedenheit der Unterredner als einen Ueberfluß verſchwinden. Der den Begriff der Idee Entwickelnde hat an den Perſonen, zu welchen er ſpricht, nur ein Echo ſeines Monologs. Sie ſchrumpfen in ihrer Aeußerung zu einem bloßen Ja oder Nein zuſammen, das ihnen in den Mund gelegt wird. Unſere heutige ſogenannte katechetiſche Methode, zuweilen auch Sokratiſche betitelt, iſt natürlich kein Dialog, ſondern nur trockner Wechſel von Frage und Antwort. Der Dialog kann daher das Syſtem nicht erſetzen, welches die Dialektik der Sache ſelber darzuſtellen bewußt iſt, ſo daß es nicht mehr verſchiedene Perſonen ſind, welche die Unterſchiede der Idee vertreten. Von Zeit zu Zeit ſcheint man zu glauben, daß der Dialog in epiſtoliſcher Form noch zweckmäßiger ſei, als der einfache Dialog, der Wiſſenſchaft Schönheit und Popularität zu verleihen. Wird die Briefform künſtleriſch gehandhabt, ſo kann ſie ſelbſtverſtändlich eben ſo viel wirken, als der Dialog; da ſie aber die Entgegnung nicht unmittelbar erwartet und der Briefſteller ſich gehen laſſen kann, ſo iſt ſie der Gefahr einer großen Breite und häufiger Wiederholung ausgeſetzt. Viele ſolcher Darſtellungen laſſen daher die Antworten ganz ausfallen und laſſen ſie in die Briefe des Einen Briefſchreibers nur als einen Bericht deſſelben aufnehmen, an den er wieder anknüpfe. Fehlt nun die pſychologiſche Motivirung, fehlt die Charakterunterlage, fehlt die Verwickelung des Kampfes entgegenſtehender Anſichten, die mit der Individualität der Perſonen verſchmolzen ſind, ſo ſinkt die Epiſtelform noch niedriger, als die dialogiſche in der katechetiſchen. Die Briefe werden dann zu bloßen Abſchnitten, bei welchen die Perſonen, die einander ſolcher Weiſe ſchreiben, bloße Namen ohne die geringſte Bedeutung ſind. Es iſt unbegreiflich, wie gebildete Menſchen es über ſich gewinnen können, ſolche Scheinbriefe zu ſchreiben, und noch unbegreiflicher, wie das Publicum ſich einbilden kann, etwas leichter dadurch zu lernen, daß es ſtatt der Ueberſchrift Capitel die Ueberſchrift Brief lieſ't. Aber die Buchhändler haben es dahin gebracht, das Publicum mit dieſer Form zu dupiren und das Publicum iſt in ſeinen ſchlechten Vorurtheilen außerordentlich hartnäckig.

Zweites Capitel.

Die Wirklichkeit des Syſtems in der Erſcheinung.

Wäre der Begriff der Idee als Syſtem für die Wiſſenſchaft zugegeben, ſo folgt, daß der Inhalt auch der erſcheinenden Wirklichkeit an und für ſich ſyſtematiſch ſein muß. Aber dieſer Folgerung widerſpricht, wie es ſcheint, die Wirklichkeit. Sie ſcheint iſt nichts als die abſolute *Incongruenz* der empiriſchen Realität mit dem Begriff der Wiſſenſchaft darzubieten. In dem Syſtem der Wiſſenſchaft iſt ein nothwendiger Zuſammenhang aller Momente, eine genetiſche Ordnung. Jeder ſeiner Begriffe iſt ſich ſelbſt gleich. Jeder iſt, in ſeinem Verhältniß zu allen übrigen, ein durch ſeinen Inhalt einziger. In der Realität der Erſcheinung hingegen wirft Zufall und Willkür das Verſchiedenſte äußerlich zuſammen. Sie iſt in ſolcher Zuſammenhangloſigkeit *Chaos*. Das, was ſeinem ſyſtematiſchen Orte nach weit auseinanderliegt, wird gezwungen, ſich unmittelbar zu berühren. Die Realität iſt ferner Erſcheinung des Begriffs, aber eine ſich ſtets verändernde, die ihn in den verſchiedenen Stadien ihres Daſeins völlig ungleich erſcheinen läßt. Sie iſt in einer ſteten *Oscillation* begriffen. Im Begriff als ſolchem iſt keine Veränderung möglich, aber die Erſcheinung ſchwankt zwiſchen Extremen. Endlich iſt die Realität der Erſcheinung ganz unmittelbar auch eine einzige, aber in ihrer individuellen Beſchränktheit. Jede iſt in der nur ihr zukommenden Modification eine *empiriſche Einzigkeit*. Der Begriff als ſolcher hingegen iſt zwar ein eigenthümlicher, in ſeiner Beſtimmtheit von allen andern unterſchiedener, aber ein zugleich allgemeiner.

Es ergeben ſich mithin drei Gegenſätze: 1) der nothwendigen *Ordnung* der Begriffe im Syſtem und des *chaotiſchen Durcheinander* in der Erſcheinung; 2) der *Gleichheit* jedes Begriffs mit ſich und der *Oscillation* der ſich unaufhörlich verändernden Erſcheinung; 3) der *ideellen Einzigkeit* jedes Begriffs in der ſyſtematiſchen Totalität und der *empiriſchen Einzigkeit* jeder Erſcheinung.

Da nun aber die an ſich ihrem Begriff nach verſchiedenen Exiſtenzen ſich im Raum und der Zeit nicht ausweichen können, ſo müſſen ſie mit einander in Wechſelwirkung treten und ſich gegenſeitig modificiren. Es entſteht ein *Localſyſtem*. Das Chaos ſyſtematiſirt ſich. — Zweitens ſummirt die Realität die Schwankungen, welche ſie ſucceſſiv durchläuft und erhält ſich alſo gerade durch ſie in der Vollſtändigkeit des Begriffs. Es entſteht die *Compenſation*. — Drittens iſt zwar jede Erſcheinung ganz unmittelbar eine empiriſch einzige, aber die Erſcheinungen ſelbſt heben ſich zu Erſcheinungen auf, die eine große Einheit ihrer Verſchiedenheiten ausmachen. Es entſteht eine auch empiriſche Centraliſation.

I.

Das Chaos der Erſcheinung und das Localſyſtem.

Im wiſſenſchaftlichen Begriff der Idee als Syſtem ſteht jedes Moment der Totalität mit allen übrigen in einem nothwendigen Zuſammenhang, denn die Idee iſt nicht blos collective, ſondern ſie iſt weſentlich organiſirende Einheit aller. Jeder Begriff hat ſeinen ihm in der Einheit des Ganzen zukommenden Ort und iſt eben ſo durch alle übrigen Momente des Syſtems bedingt, als er ſeinerſeits ſie bedingt. In der Erſcheinung finden wir nun zwar, was ihre Geneſis anbetrifft, im Allgemeinen eine Reproduction der Folge, in welcher die Momente des Syſtems ſich in der Wiſſenſchaft aus einander entwickeln. Hiervon iſt öfter die Rede geweſen. Allein in der Aeußerlichkeit der Exiſtenz wird ein Zuſammen der verſchiedenſten Erſcheinungen möglich, in welchem ſich unmittelbar berührt, was dem Begriff nach im Syſtem weit auseinander liegt. Dieſe Regelloſigkeit, die als ſolche auf keinen einfachen Begriff des Syſtems zurückgeführt werden kann, nennen wir Chaos. Wir wollen damit weder den gährungsvollen Zuſtand einer erſt werdenden, primitiven Welt, noch die Anarchie bezeichnen, welche durch revolutionaire Gewaltſamkeit eine ſchon geordnete Welt in den Zuſtand der Zerſtörung wirft. Wir verſtehen hier nur dasjenige begriffloſe und zufällige Durcheinander darunter, welches ſich, im Gegenſatz zur ſyſtematiſchen Ordnung, durch die Freiheit der Erſcheinung nothwendig immer und überall von Neuem erzeugen muß. Es iſt unmöglich, daß die Exiſtenzen ſich auch äußerlich genau in derſelben ſyſtematiſchen Folge darſtellen können, in welcher die Wiſſenſchaft ſie auseinander ableitet. In unſerem empiriſchen Denken durchkreuzen ſich die mannigfaltigſten Gedankenreihen. Ein Säugethier birgt paraſitiſche Thiere in ſich, die im Syſtem der Zoologie tief unter ihm ſtehen. Waſſer bildet ſich in einem ſandigen Boden eine Laufrinne. Binſen ſproſſen an ſeinem Ufer auf. Ameiſen bauen ſich im Fichtenwalde ihre Hügel. Eidechſen ſchlüpfen unter dem Moos der Blume umher. Im Syſtem der Wiſſenſchaft liegt der Begriff des Waſſers weit von dem des Kieſels ab, der in ſeiner Zertrümmerung zum Sande wird. Der Begriff der Fichte liegt wiederum viele tauſende von Stadien vom Begriff des Kieſels ab. Nicht weniger der der Ameiſe von dem der Fichte. Aber ein ſo vollendetes Inſect die Ameiſe iſt, wie weit iſt der Weg der Natur noch von ihr bis zur Eidechſe! Waſſer, Fichte, Ameiſe, Eidechſe, durch zahlloſe Zwiſchenglieder als Begriffe im Syſtem von einander getrennt, finden ſich hier als ein Zuſammen, in welchem die Wiſſenſchaft aus dem Waſſer nicht die Fichte, aus der Fichte nicht die Ameiſe, aus der Ameiſe nicht die Eidechſe als eine nothwendige Conſequenz ableiten kann. Und doch erkennt man bald, daß ſie untereinander in Wechſelwirkung ſtehen und keineswegs ein todtes Aggregat ausmachen. Dieſe Einheit ihrer Wechſelbeſtimmung, welche ihre ſyſtematiſche Entfernung aufhebt, nennen wir Localſyſtem.

Im Syſtem der Wiſſenſchaft als einer Totalität von Begriffen reſultirt immer ein Begriff aus dem nächſtvorigen eben ſo, als er ſeinerſeits in der dialektiſchen Continuität die Grundlage des nächſtfolgenden wird. Das Allgemeine wird zum Beſondern und das Beſondere wieder zu einem Allgemeinen. In der Welt der Erſcheinungen hingegen entſpringt die Exiſtenz des Einzelnen in einer relativ zufälligen Weiſe, weil ſie ſich die *Bedingungen vorausſetzen* muß, ohne welche ſie ſich nicht entwickeln kann. Es würde ganz falſch ſein, ſich vorzuſtellen, daß realiter aus dem vollkommenſten Mineral die niedrigſte Pflanze, aus der vollkommenſten Pflanze das niedrigſte Thier, aus dem vollkommenſten Familienſtaat der niedrigſte Ständeſtaat (aus China etwa Indien) u. ſ. w. hervorgehen müſſe. Hier iſt immer ein *Hiatus*. Die beſtimmte Realität entſpringt immer nur aus ihrem eigenen Begriffe als eine generatio originaria, ſobald alle Bedingungen vorhanden ſind, die ihr Begriff ſich als nothwendige äußere Vermittelung vorausſetzt. Sie iſt inſofern dem Zufall preisgegeben, ob die Umſtände ihr die Entfaltung und weiter die Erhaltung möglich machen. Sie können ihr eben ſowohl den Untergang bereiten. Es wird ein Ei befeuchtet. Es entwickelt ſich ein Embryo, allein er kann, bevor er ſelbſtſtändig geworden, ſchon wieder abſterben, bei den Säugern z. B. durch den Tod des Mutterthiers. Die Idee verſucht, unbekümmert um dies Schickſal, immer und überall, wo ſie die adäquate Empfänglichkeit fördert, ihren Begriff zu realiſiren.

Erhält ſich nun eine Exiſtenz, indem ſie auf günſtige Bedingungen trifft, ſo muß ſie unvermeidlich ſchon durch ihr bloßes Daſein nach allen Seiten hin wirken. Sie wird einerſeits von der Eigenthümlichkeit aller der Exiſtenzen beſchränkt, in deren Mitte ſie auftritt, aber nicht weniger beſchränkt ſie andererſeits die Entwicklung derſelben durch ihre Eigenthümlichkeit. Es wird ihr im großen Kampf des Daſeins Concurrenz gemacht, wie ſie ſelber allem andern Daſein Concurrenz macht und zwar mechaniſch im äußern Druck, dynamiſch in der Wechſelwirkung der ſpecifiſchen Kraft, teleologiſch in der Unterordnung als Mittel für ihre Zwecke. Aus dieſem Proceſſe reſultirt eine gewiſſe Einheit, die, was in ihren Bereich fällt, mit ihrer Infection poſitiv oder negativ modificirt. Innerhalb dieſes Bereichs der Wechſelwirkung von an ſich völlig verſchiedenen Exiſtenzen muß ſich eine Individualiſirung ergeben, die auf kein einzelnes Element des Ganzen zurückgeführt werden kann, ſondern das gemeinſame Product der an ſich chaotiſchen Vielheit iſt. Dieſe Zuſammenſtimmung nennen wir Localſyſtem, weil der Raum die äußere Grundlage für das Zuſammen abgibt. Wir ſprechen weiter von Localnatur, Localfarben, Localtönen, Localformen, Localphyſiognomien, Localgeiſt, Localanſichten, Localmeinungen u. ſ. w., um die Eigenthümlichkeit zu charakteriſiren, welche den Gegenſtänden nicht nach ihrem allgemeinen Weſen, ſondern nach der beſondern an ſich zufälligen Modification anhaftet, die aus der unvermeidlichen Wechſelwirkung aller entſpringt und ihren Sondertypus einem jeden einzelnen Daſein in dieſem Kreiſe aufprägt. Alle zuſammen bringen ihn gleichzeitig hervor. Als der genius loci durchdringt er das Werden aller einzelnen Dinge mit ſeiner Specification und drückt ihnen den Localſtempel auf, der ſie ſofort charakteriſtiſch von andern Individuen derſelben Gattung an andern Orten und in andern Zeiten unterſcheidet. Dies iſt die Methode, durch welche die Idee eine eigenthümliche Harmonie hervorbringt.

die den Reichthum ihrer Geſtalten in's Unendliche hin vermannigfaltigt. Alles Einzelne hat im Localſyſtem mit ſeiner Form, Stellung, Wirkſamkeit, Bedeutung, eine abſonderliche Eigenheit an ſich, in der es mit allen übrigen zuſammenſtimmt. Der abſtracte Ort iſt es nicht, der dieſe Individualiſirung erzeugt, ſondern die Wechſelwirkung aller in ihm verſammelten Mächte iſt es, die ſich zu einer ſolchen Eigenart modificiren. Eine Flora am Ufer des Meeres wird als eine Küſtenflora immer und überall einen andern Charakter haben, als eine binnenländiſche Flora. Eben ſo werden Küſtenvölker einen andern Habitus und andere Sitten zeigen, als Bergvölker, auch wenn ſie zu derſelben Race gehören. Alle in der tropiſchen Zone wohnenden Völker zeigen eben ſowohl eine gewiſſe Uebereinſtimmung, als alle arktiſchen Polarvölker, wie verſchieden ſie auch in ihre Abſtammung ſeien. Barth auf ſeinen Reiſen in Afrika fing ſchon an, ein Beduine zu werden. Ein gutes Zelt, ein ſchönes Pferd und eine freie Landſchaft vor dem Auge galt ihm, wie er öfter ſchreibt, als das Herrlichſte, was er ſich wünſchen mochte. Lachſe mit Waſſer zu begießen, ſie darin einfrieren zu laſſen, ſolche umeiſ'te Lachſe als Schlittenkufen zu benutzen, in ihnen aber auch gelegentlich die Reiſekoſt zu finden, iſt in Sibirien und an der Hudſonsbai eine naheliegende Manipulation, aber ſie paßt nur in ein arktiſches Localſyſtem. Hier iſt ſie harmoniſch. Wenn man ſich auf den nördlichen Boulevards von Paris vor ein Kaffeehaus ſetzt und den Strom von Omnibus, Miethwagen aller Art, Prunkkaroſſen, Laſtwagen, das Gewühl von Menſchen aller Nationen, Stände, Altersſtufen, Lebensarten, Trachten in buntem Gemiſch bei ſich vorüberrauſchen ſieht, ſo wird man ſich geſtehen müſſen, daß dies ein wahres Chaos von Erſcheinungen ſei, deren jede, ſobald man ſie für ſich iſolirte, in ganz verſchiedene Sphären hinüberführen würde; zugleich aber wird man gewahr werden, wie ſich aus dieſem Chaos eine eigenthümliche ſociale Atmoſphäre erzeugt, die nur hier ein ſonſt nirgendwo vorhandenes Localſyſtem bildet.

Da nun aber der Zeit nach die Exiſtenzen ſich ändern können, ſo erſcheint das Localſyſtem auch chronologiſch als eine Epoche, innerhalb welcher eine gewiſſe Eigenheit der Geſammtrichtung aller Einzelexiſtenzen durchdringt. Die Geologie ſtellt uns von den verſchiedenen Epochen unſerer Erde ſolche Bilder dar, in denen wir die Bodengeſtaltung und den Temperaturgrad mit entſprechenden organiſchen Productionen zu harmoniſchen Kreiſen ſich abſchließen ſehen. Die Culturgeſchichte zeigt uns ebenfalls ſolche typiſche Formationen, welche die verſchiedenſten Productionen einer Epoche mit ihrem Styl beherrſchen, ſo daß wir die Alexandriniſche, Hadrianiſche, Karolingiſche Epoche u. ſ. w. in der Bauart, Kleidung, Sprache ſofort unterſcheiden. Vergleichen wir einzelne Menſchen aus ſolchen Epochen, ſo entdecken wir bei aller Verſchiedenheit in ihren Schickſalen und Werken bald den gemeinſchaftlichen Familienzug. Viſcher hat dieſe Art der temporären Harmoniſirung vortrefflich in ſeiner Aeſthetik da beſchrieben, wo er eine Geſchichte der Phantaſie zu zeichnen verſucht hat. Unſere Zeit hat überhaupt viel Sinn für ſolche Studien, die ihre Genealogie von Karl Ritters Geographie her datiren und bei dem großen Publicum durch Kohl und Riehl populär geworden ſind. Wie verſteht Riehl z. B. die Einheit von Natur und Geſchichte in dem Bilde einer Stadt, wie Augsburg, zu ſchildern! Wie vortrefflich hat er die Pfalz und die Pfälzer charakteriſirt! Wie greift da Alles in einander, uns gleichſam in die Phyſiologie eines localen Organismus blicken zu laſſen! Nur durch ſolche Studien iſt es möglich geworden, Werke zu ſchaffen, wie Julius Braun's Geſchichte der Kunſt, in dem Entwicklungsgang durch alle Völker der alten Welt hindurch auf dem Boden der Ortskunde nachgewieſen. Man leſe darin Bd. I., 1856, S. 377 ff. die Schilderung Jeruſalems und ſtaune über die Macht und Zähigkeit eines Localſyſtems. Die Dichter unſerer Epoche haben ſich dieſen Fortſchritt nicht entgehen laſſen und haben es gelernt, uns die Individualität von Salons, Gefängniſſen, Kneipen, Verbrecherhöhlen, Modemagazinen, Caſernen, Schlöſſern, Hütten, Fabriken, Klöſtern, Gerichtshöfen u. ſ. w. mit den treffendſten Localfarben zu malen, insbeſondere Balzac und Boz.

In der Einheit des Localſyſtems liegt eine Beſchränkung, welche dem Einzelnen, was ſich darin befindet, einen Halt gibt. Es kann ſo ſehr mit derſelben verwachſen, daß es, ihr entnommen, unter andern Bedingungen oft dem Untergange verfällt oder doch nur künſtlich ſeine Fortdauer zu erfriſten vermag, wie tropiſche Pflanzen in unſern Gewächshäuſern, tropiſche Thiere in unſern zoologiſchen Gärten. So können Menſchen mit ihrer Heimath, ihrer Familie, ihren Freunden, ihren zur Gewohnheit gewordenen Arbeiten derartig verſchmelzen, daß ſie, einem ſolchen Localſyſtem entriſſen und in die Mitte eines andern verſetzt, alle Energie verlieren, melancholiſch werden, in Thatloſigkeit verſinken. Sie wiſſen ſelbſt nicht, woran es liegt. Alles mißräth ihnen. Sie können mit den Menſchen, welche ſie finden, keine Verbindungen ſchließen; ihr Urtheil wird unſicher; ihre Berechnungen werden falſch und ſie täuſchen oft die glänzenden Erwartungen, die man von ihnen hegte und derentwegen man ſie einem Kreiſe entnahm, in welchem ſie ſich auszeichneten. Das Umgekehrte iſt natürlich glücklicherweiſe auch möglich. Es kann eine Exiſtenz auch in den rechten Wirkungskreis verſetzt werden, wo ſie dasjenige Localſyſtem findet, welches ihr erſt ganz zu ſein erlaubt, was ſie zu werden vermag. So können Menſchen auch aus einer Epoche in eine andere noch zeitlich hinüberdauern, die vielleicht das Reſultat ihres eigenen Strebens und Wirkens iſt, das ſie ſelber jedoch nicht mehr verſtehen. Sie können ſich in die neue Epoche nicht mehr einleben. Sie fühlen ſich den neuen Tendenzen, Sitten und Charakteren gegenüber fremd und einſam. Sie können nicht über die Epoche hinaus, in welcher ſie ſich eine ihnen homogene Welt ſchufen und begreifen nicht, daß die neue Zeit das nothwendige Product der ältern ſein ſoll. Sie haben nicht die Kraft, ſich, wie der ſchlangenhäutige Göthe, weiter zu bilden und mit dem Fortſchritt der Zeit ſelbſt fortzuſchreiten. Sie verkennen daher die neue Zeit und halten ſich ſelbſt für verkannt.

II.

Die Oscillation der Erſcheinung und die Compenſation.

Im Localſyſtem empfangen die Begriffe eine Realität, die auf eigenthümliche Weiſe durch einen individuellen Typus harmoniſirt wird. Die Geſtalten und Proceſſe der Natur, die Charaktere und Handlungen der Menſchen werden durch eine ihnen übermächtige Conſpiration aller Thatſachen temperirt, die aus dem chaotiſchen Durcheinander der Exiſtenzen ein Syſtem der Wirklichkeit erzeugt, deſſen an ſich unſichtbare Herrſchaft in allen Erſcheinungen dieſes Raums und dieſer Zeit fühlbar wird. Mitten in der Zufälligkeit, in welcher äußerlich die Realität eines Begriffs der eines andern begegnet, entdeckt ſich, daß ſie einer Zuſammenwirkung fähig ſind, wie der Sand zwar keine Fichten hervorbringt, die Fichte aber doch gerade im ſandigen Boden gedeihet oder wie der Nil zwar keine Ackerbauer hervorbringt, aber doch durch die Fruchtbarkeit ſeiner Ueberſchwemmungen zum Ackerbau anlockt. Die Begriffe in dem Syſtem der Wiſſenſchaft hängen logiſch mit einander zuſammen, aber als erſcheinende Realität entwickeln ſie in der Zufälligkeit ihres Durcheinander auch einen reellen Zuſammenhang durch die Nothwendigkeit ihrer Wechſelwirkung. Der Begriff als ſolcher bleibt ſich immer gleich. Die Wiſſenſchaft kann von demſelben Gegenſtand als einem conſtitutiven Momente der Idee nicht verſchiedene Begriffe haben. Die Realität hingegen iſt als Erſcheinung eine immer werdende, im Werden ſich verändernde, in der Veränderung ſchwankende, indem, unter der Gunſt oder Ungunſt der zufälligen Umſtände, bald dieſe bald jene ihrer Seiten poſitiv oder negativ hervortritt. Dieſe Oscillation aber bringt eine Ausgleichung hervor, durch welche es der Idee gelingt, in der durchſchnittlichen Summirung der Veränderungen dennoch die Gleichheit des Begriffs zu behaupten.

Daß ein Begriff als ein integrirendes Moment der Idee ſchlechthin ſich ſelbſt gleich ſein müſſe, liegt im Begriff der Idee als des abſoluten, ewigen Seins, deſſen Nothwendigkeit ſich nicht verändern kann. Ein Quadrat iſt immer und überall eine Figur von vier gleichen Seiten, die vier rechte Winkel einſchließen. Ein Thier iſt immer und überall ein ſich ſelbſt geſtaltender, ſich ſelbſt erhaltender und ſein Leben fühlender Organismus, auf dem Sirius ſo gut, als auf der Erde, auf der Erde ſo gut in ihrer vorweltlichen, als in ihrer jetzigen Periode. Ein Staat iſt immer und überall ein ethiſches Gemeinweſen mit einer feſten als Geſetz geltenden Ordnung, die ſich in einem ſouverainen Willen geſammenfaßt, mag er wo und wenn immer, mag er in monarchiſcher, oligarchiſcher oder demokratiſcher Form exiſtiren. Die Realität eines Begriffs hat ihn ſelbſt zum Inhalt, denn ſonſt wäre ſie keine Realität. Auch die ſchlechte Realität muß noch den Begriff enthalten, widrigenfalls ſie nichts wäre. Ein Quadrat kann ſchlecht gezeichnet oder als Grenze einer Fläche ſchlecht geſchnitten und wird dann kein vollkommenes Quadrat ſein; einem Thier können einzelne Glieder fehlen; unter den Geſetzen eines Staates können ſich auch unvernünftige, widerſittliche befinden u. ſ. w., ſo wird dadurch die Subſtanz des Begriffs in ihnen noch nicht vernichtet. Da die Realität als Exiſtenz eine werdende iſt, ſo kann ſie ſich dem Zuſammenhang mit allem übrigen coexiſtirenden Daſein nicht entziehen und muß in Folge deſſen der *Ungleichheit* in ihrem eigenen Daſein verfallen. Es machen ſich hierbei alle Beſtimmungen geltend, die wir bei dem Begriff der Qualität, Quantität und Modalität kennen gelernt haben und deshalb hier nicht wiederholen wollen. Wir haben dort den Zuſammenhang der Qualität und Quantität erkannt und werden daher einſehen, daß die quantitative Veränderung eine Grenze hat, mit welcher auch die Qualität afficirt wird. Die *quantitative* Oscillation als ſolche iſt eine nur formale Veränderung, ſie iſt noch keine Alteration. Ob eine Realität größer oder kleiner ſei, ändert noch nicht ihre Qualität, bis mit dem Maximum oder Minimum eine auch über ſie entſcheidende Grenze eintritt. Ein Fluß ſchwillt an, ſinkt ab, ein Baum trägt einmal mehr, einmal weniger Früchte; ein Thier wird bald fetter, bald magerer; ein Staat hat bald mehr bald weniger Einnahme; der Schlaf dauert länger oder kürzer u. ſ. w. Eine ſolche Ungleichheit hebt noch nicht die Realität auf, denn dies würde erſt geſchehen, wenn ſie ſich, ſei es im Durchgang durch das Minimum oder Maximum, ſchlechthin auflöſ'te, ſtatt des wenn auch nur kurzen Schlafs Schlafloſigkeit, ſtatt der wenn auch nur geringen Einnahme des Staats Einnahmeloſigkeit, alſo Staatsbankerutt u. ſ. w. einträte.

Die quantitative Ungleichheit innerhalb des Minimums und Maximums ändert alſo noch nicht die weſentliche Gleichheit des Begriffs mit ſich in der Realität. In dem Werden der Erſcheinung liegt aber auch ein inneres Verhältniß des Begriffs zu ſeiner Realität, ſofern ſie ihn auf eine mehr oder weniger adäquate Weiſe zur Darſtellung bringen kann. Nicht von derjenigen Differenz ſprechen wir hier, die in der Verwirklichung eines Begriffs in verſchiedenen Subjecten deſſelben ſtattfinden kann, ſondern von derjenigen, die in das nämliche Subject fällt, daß, mit ſeinem Begriff verglichen, in ſeiner Realität ſich ihm bald mehr nähert, bald ſich von ihm entfernt, das eine Mal alſo vollkommener, das andere Mal unvollkommener iſt. Es kann eine Ungleichheit progreſſiver und regreſſiver Bildungen mit einander wechſeln. Es kann unter gewiſſen Bedingungen im Subject die Realität ſeines Begriffs bis zur idealiſchen Vollendung ſich verwirklichen und unter andern bis zur gänzlichen Verkümmerung und Entſtaltung herunterſinken.

Hegel hat in dieſer Beziehung von einer Ohnmacht der Natur geſprochen, „die Begriffsbeſtimmungen nur abſtract zu erhalten und die Ausführung des Beſondern äußerer Beſtimmbarkeit auszuſetzen." Hierüber iſt dann wieder ſo viel geredet und ſeine eigentliche Anſicht endlich ſo in's Abgeſchmackte verzerrt worden, daß hier wohl der Ort iſt, ſeine eignen Worte anzuführen und ſie durch die aus ihnen folgende Conſequenz für die Ohnmacht des Geiſtes im Verhältniß zur Natur weiter zu erläutern. Hegel ſagt in der Anmerkung zu §. 250 ſeiner Encyklopädie: „Man hat den unendlichen Reichthum und die Mannigfaltigkeit der Formen und ganz unvernünftigerweiſe die Zufälligkeit, die in die äußerliche Anordnung der Naturgebilde ſich einmiſcht, als die hohe Freiheit der Natur und als die Göttlichkeit derſelben oder wenigſtens die Göttlichkeit in derſelben gerühmt. Es iſt der ſinnlichen Vorſtellungsweiſe zuzurechnen, Zufälligkeit, Willkür, Ordnungsloſigkeit für Freiheit und Vernünftigkeit zu halten. — Jene Ohnmacht der Natur ſetzt der Philoſophie Grenzen, und das Ungehörigſte iſt, von dem Begriffe zu verlangen, er ſolle dergleichen Zufälligkeiten begreifen, — und, wie es genannt worden, conſtruiren, deduciren; ſogar ſcheint man die Aufgabe um ſo leichter zu machen, je geringfügiger und vereinzelter das Gebilde ſei. Spuren der Begriffsbeſtimmung werden ſich allerdings bis in das Particulärſte hinein verfolgen, aber dieſes ſich nicht durch ſie erſchöpfen laſſen. Die Spuren dieſer Fortleitung und innern Zuſammenhangs werden den Betrachter oft überraſchen, aber demjenigen insbeſondere überraſchend oder vielmehr unglaublich ſcheinen, der in der Natur, wie in der Menſchengeſchichte nur Zufälliges zu ſehen gewohnt iſt. Aber man hat darüber mißtrauiſch zu ſein, daß ſolche Spur nicht für Totalität der Beſtimmung der Gebilde genommen werde, was den Uebergang zu den erwähnten Analogien macht. — In der Ohnmacht der Natur, den Begriff in ſeiner Ausführung feſtzuhalten, liegt die Schwierigkeit und in vielen Fällen die Unmöglichkeit, aus der empiriſchen Betrachtung feſte Unterſchiede für Claſſen und Ordnungen zu finden. Die Natur vermiſcht allenthalben die weſentlichen Grenzen durch mittlere und ſchlechte Gebilde, welche immer Inſtanzen gegen jede feſte Unterſcheidung abgeben, ſelbſt innerhalb beſtimmter Gattungen (z. B. des Menſchen) durch Mißgeburten, die man einerſeits dieſer Gattung zuzählen muß, denen anderſeits aber Beſtimmungen fehlen, welche als weſentliche Eigenthümlichkeit der Gattung anzuſehen wären. — Um dergleichen Gebilde als mangelhaft, ſchlecht, mißförmig betrachten zu können, dafür wird ein feſter Typus vorausgeſetzt, der aber nicht aus der Erfahrung geſchöpft werden könnte, denn dieſe eben gibt auch jene ſogenannten Mißgeburten, Mißförmigkeiten, Mitteldinge u. ſ. w. an die Hand: er ſetzte vielmehr die Selbſtſtändigkeit und Würde der Begriffsbeſtimmung voraus." Hegels Meinung geht alſo dahin, daß in der Natur die Gebilde derſelben einerſeits durch die *Nothwendigkeit* des Begriffs beſtimmt werden, daß anderſeits aber, weil in der Sphäre der Natur die Aeußerlichkeit und *Zufälligkeit* ihr Recht hat, die Verwirklichung des Begriffs in dem Zuſammentreffen mit andern unmittelbaren Objecten als ihr völlig gleichgültigen gehemmt und zu ihr an ſich fremdartigen Vermiſchungen und Verbildungen herunter gezogen werden kann. Er hat die Schwierigkeit bemerklich machen wollen, vom nur empiriſchen Standpunct aus zu richtigen Claſſificationen zu gelangen. Seine Anführung der Mißgeburten läßt darüber nicht zweifelhaft. Keineswegs aber hat er der Natur überhaupt die *Macht* abſprechen wollen, *ihren Begriff zu realiſiren*. Er hat nur die in dem Weſen der

Natur ſelbſt liegende nothwendige Schranke hervorheben wollen, die Intention, welche ſie hat, in dem Element des zufälligen Durcheinanders conſequent durchzuführen. Dies iſt doch etwas ganz Anderes, als Hegel die Albernheit unterzuſchieben, daß die Natur überhaupt ihren Begriff zu realiſiren unvermögend ſei.

Hegel ſpricht an dieſer Stelle gar nicht vom Geiſte. Unſtreitig hat er von demſelben die Meinung gehabt, daß er die Macht ſei, ſeinen Begriff in ſeiner Realiſirung feſthalten zu können. Der Geiſt kann in ſeinem Denken und Wollen ſich gleich bleiben. Sofern er aber Zwecke hat, die er durch die Vermittelung der Natur realiſiren muß, fällt er ebenfalls allen Hemmniſſen anheim, welche der Natur für ihre eigene Geſtaltung aus ihrer Aeußerlichkeit und Zufälligkeit entſpringen. Er wird daher ihr gegenüber unter gewiſſen Bedingungen ohnmächtig und kann zwar innerlich ſeinen Willen feſthalten, äußerlich aber ihm keine objective Realität geben. Ein Admiral kann den trefflichſten Plan zu einer Schlacht entwerfen; wenn aber plötzlich mitten in ihr der Wind umſpringt und dadurch alle Beziehungen ſich ändern, ſo kann er dieſen Plan nicht durchführen. Der Wind liegt jenſeits ſeiner Macht. Die Natur zwingt ihn, ſeinen Plan zu ändern. So kann ein Menſch wachen wollen, die Natur ihn aber zum Schlafen zwingen. Es ſind Menſchen vor Erſchöpfung mitten unter den heftigſten Schmerzen auf der Folter plötzlich in Schlaf verſunken. Doch abgeſehen von dieſer Grenze der Macht des Geiſtes im Verhältniß zur Natur bringt er ſo gut als die Natur in den verſchiedenen Gebieten ſeines Thuns Mittelgebilde, Miſchformen, Mißgeburten hervor und Hegel ſelber hat zuweilen in ſeinen Schriften ſolche geiſtige Halbheiten treffend geſchildert, namentlich jene Vermiſchungen von Poeſie und Philoſophie, die in der Schellingſchen Periode häufig waren und aus einer Ohnmacht entſprangen, den Forderungen der Phantaſie poetiſch oder denen des Begriffs philoſophiſch zu genügen, obwohl die Schwäche ihrer Verfaſſer ſich einredete, etwas hervorgebracht zu haben, das mehr als Poeſie, mehr als Philoſophie ſei, während ſie nur die eine durch die andere verdorben hatten.

Die Ungleichheit der Realität im Werden muß poſitiv als die Ausgleichung genommen werden, durch welche es der Exiſtenz eines Weſens gelingt, ſucceſſiv ſeine verſchiedenen Möglichkeiten in's Spiel zu ſetzen, ſofern das Zurücktreten der Realiſirung der einen das Hervortreten der einer andern vermittelt. Die *wechſelnden Einſeitigkeiten ſummiren* ſich und erhalten, indem ſie einander *ergänzen*, die Gleichheit des Begriffs in der Realität. Dies iſt der Begriff der *Compenſation*. Bleibt man nun bei dem einen Moment ſtehen, ſo ſcheint jedes für ſich einen negativen Charakter zu entwickeln, während in der Totalität das eine immer wieder zum andern hinüberführt, wie die Ebbe die Fluth, die Fluth die Ebbe, wie das Wachen den Schlaf, der Schlaf das Wachen, wie der Frieden den Krieg, der Krieg den Frieden, Gewalt die Liſt, Liſt die Gewalt, wie die Production die Conſumtion, die Conſumtion die Production u. ſ. w. aus ſich hervorgehen läßt. Sofern nun hierin auch der Uebergang des Einen in die Entgegenſetzung und die Cauſalität als Action und Reaction in der Reciprocität enthalten ſind, iſt dieſer Begriff ſchon in der Metaphyſik betrachtet worden. Hier aber kommt es darauf an, die Compenſation als die Thätigkeit zu erkennen, durch welche die Idee ſich auch in der Realität als Begriff erhält. Die Oscillation iſt durch die Freiheit der Erſcheinung als eine unvermeidliche Möglichkeit geſetzt. Sie muß daher nicht blos von der einen, ſondern auch von der andern Seite her gefaßt werden und zwar nicht blos ſo, daß wir es ſind, die in der Auffaſſung von der einen Seite zur andern als der *Kehrſeite* übergehen, ſondern ſo, daß die eine Seite durch ihren eigenen Inhalt die ihr entgegengeſetzte an ſich hat, indem *beide zuſammen erſt die ganze Wahrheit ſind*, wenn auch in Raum und Zeit die eine vor der andern, die andre nach der andern, mit beſonderem Nachdruck hervortreten kann. Jede Exiſtenz hat, wie man ſagt, ihre *Licht- und Schattenſeite*; jede iſt eines status exaltationis et exinanitionis fähig. Im Begriff des Localſyſtems haben wir geſehen, daß keine Exiſtenz ſich der Wechſelwirkung mit allem übrigen Daſein entziehen kann. Jede wirkt, was ſie iſt. Sie iſt aber nur das, was ihren Begriff ausmacht. Er iſt in der empiriſchen Aeußerlichkeit die wahrhafte Realität. Dadurch nun, daß die Verwirklichung der verſchiedenen Möglichkeiten einer Exiſtenz wechſelt, gelangt ſie als *Totalität* zur Realität. Sie können nicht alle zugleich in gleicher Energie als Urſache *erſcheinen*, wenn ſie auch alle ununterbrochen an ſich thätig ſind und ſolidariſch mit einander zuſammenhängen, wie im lebendigen Organismus Aſſimilation und Secretion unaufhörlich productiv ſind, wenn auch relativ jede von ihnen in beſondern Functionen und Productionen für ſich zur Erſcheinung gelangt. Unmittelbar iſt alle Thätigkeit nur, was ſie wirkt. Sie wirkt nur, wie wir zuvor ſagten, was ſie iſt. Jede That gilt daher unmittelbar auch nur als das, was ſie iſt; die *gute als gute*, die *böſe als böſe*. Aber im Guten liegt die affirmative Kraft der Freiheit, die gar nicht anders als affirmativ und befreiend wirken kann; im Böſen liegt die negative Kraft der Unfreiheit, die wiederum nicht anders als negativ und lähmend zu wirken vermag. Weil nun aber nach Außen hin das Gute unmittelbar mit äußerlichem Schmerz und Ungemach, das Böſe unmittelbar mit äußerlicher Luſt und Behaglichkeit verknüpft *ſein kann*, ſo iſt hier der Urſprung eines *falſchen* **Peſſimismus und Optimismus**, welche nämlich den geiſtigen Inhalt der That überſehen und den Maaßſtab eines gemeinen, *materiellen* **Eudämonismus** daran legen. Niemand hat die Sophiſtik, die hier zum Vorurtheil geworden iſt und in der ſogar die Kantiſche Philoſophie noch befangen war, einfacher und klarer aufgedeckt, als der Amerikaniſche Philoſoph *Emerſon* in einer tiefſinnigen Abhandlung über die Vergeltung, in welcher er unter Anderm (Emerſon's Verſuche, aus dem Engliſchen von Fabricius, Hannover 1858, S. 71 ff.) von einer Predigt, die er in einer Kirche hörte, ſagt: „Der Prediger, ein Mann, der ſeiner orthodoxen Grundſätze wegen die allgemeine Anerkennung beſaß, entfaltete in der gewöhnlichen Weiſe die Lehre vom jüngſten Gericht. Er nahm an, daß das Gericht nicht in dieſer Welt vollzogen würde, daß die Böſen den Sieg davon trügen und die Guten unterliegen müßten, und kam dann aus Vernunftgründen und aus der Schrift endlich zu der Behauptung hin, daß für beide Theile eine Vergeltung im künftigen Leben ſtattfinden werde. Kein Anſtoß wurde von der Verſammlung an dieſer Lehre genommen. So weit ich bemerken konnte, trennten ſich Alle, als es zu Ende war, ohne weitere Bemerkungen über die Predigt. — Und was war nun eigentlich der Sinn von dem Ganzen? Was meinte der Prediger damit, daß er ſagte, die Guten müßten in dieſem Leben unterliegen und elend ſein? Meinte er vielleicht damit, daß Häuſer, Land, Aemter, Wein, Pferde, Kleider und Luxus den Nichtswürdigen zufiele und daß eine Vergeltung für die Guten hiernach ſtattfinden würde, indem man ihnen die gleichen Gratificationen nur zu einer andern Zeit gäbe — Bankactien und Dublonen, Wildpret und Champagner? Dies muß die beabſichtigte Vergeltung ſein. Was ſonſt? Sollten ſie die Freiheit haben, zu loben und zu preiſen, die Menſchen zu lieben und ihnen zu dienen? Nun, das können ſie ja jetzt ſchon thun. Die geſetzmäßige Folgerung, die ſich hieraus ziehen ließe, wäre die: Wir werden dort eine eben ſo gute Zeit haben, wie die Sünder jetzt. — Oder, um es auf die äußerſte Spitze zu treiben. Ihr ſündigt nun; wir werden nach und nach ſündigen; wir würden jetzt ſündigen, wenn wir könnten; aber da es uns nicht gelingt, ſo erwarten wir morgen Erſatz dafür."

Um daher den Begriff der Compenſation richtig zu faſſen, muß man die verſchiedenen Sphären der Idee unterſcheiden, ſonſt läuft man Gefahr, Compenſationen ſuchen zu wollen, wo ſie unmöglich ſind.

In der logiſchen Idee kann und muß der Begriff der Schwankung der Realität des Begriffs in ſeiner Erſcheinung, ſo wie die dadurch bewirkte Selbſterhaltung ſeiner weſentlichen Gleichheit mit ſich begriffen werden, allein ſonſt kann in ihr weder von einem Oſcilliren, noch von einem Compenſiren der Begriffe die Rede ſein.

In der Natur hingegen iſt die Oſcillation und Compenſation völlig zu Hauſe, weil ſie im Raum und in der Zeit ſich auswirken muß. Alle mechaniſche Bewegung gleicht ſich durch Schwankung aus, ſo daß innerhalb eines gewiſſen Verlaufs die Realität dem Begriff immer wieder adäquat iſt. Der Mond hat Librationen, d. h. Schwankungen in ſeiner Bewegung um die Erde; aber ſie ſummiren ſich zu immer gleichförmiger Bewegung. Die Erde hat eine Nutation ihrer Achſe, die innerhalb achtzehn Jahre ſich immer zu dem gleichen Reſultate herſtellt. Die Planeten compenſiren die Ausſchwankungen ihrer Perturbationen u. ſ. w. — Alle elementariſchen Proceſſe gleichen ſich beſtändig aus. Momentan oder local gehen ſie in entſchiedene Einſeitigkeit über, aber das Geſammtreſultat bleibt ſich immer gleich. Hier z. B. wird Sauerſtoff, dort Stickſtoff, dort Kohlenſäure producirt, allein die atmoſphäriſche Luft hat immer dieſelben Procente dieſer Stoffe. In ihrer Miſchung gleicht ſich die Exhalation der Vulcane, die Verdunſtung mephitiſcher Moräſte, die Ausathmung der Pflanzen und Thiere, immer wieder aus; allein ohne die relative Einſeitigkeit der Localatmoſphären würde ſie der Nahrung entbehren. So bleibt das Waſſer der Erde ſich in der Oscillation zwiſchen Verdunſtung und Niederſchlag immer gleich; beide compenſiren ſich gegenſeitig. — In der organiſchen Natur betrifft die Oscillation zunächſt den organiſchen Typus ſelbſt, deſſen Form das einſeitige Hervortreten eines Theils nur durch das entſprechende Zurücktreten eines andern ermöglichen kann, was man das Geſetz des Balancirens der Organe genannt hat. Göthe beſchreibt es, S. W. 55, S. 205 in der Kürze ſo: „Wenn wir die Theile genau kennen und betrachten, ſo werden wir finden, daß die Mannigfaltigkeit der Geſtalt daher entſpringt, daß dieſem oder jenem Theil ein Uebergewicht über die andern zugeſtanden iſt. So ſind z. B. Hals und Extremitäten auf Koſten des Körpers bei der Giraffe begünſtigt, dahingegen beim Maulwurf das Umgekehrte ſtatt findet. Bei dieſer Betrachtung tritt uns nun gleich das Geſetz entgegen: daß keinem Theil etwas zugelegt werden könne, ohne daß einem andern dagegen etwas abgezogen werde und umgekehrt. Hier ſind die Schranken der thieriſchen Natur, in welchen ſich die bildende Kraft auf die wunderbarſte und beinahe auf die willkürlichſte Weiſe zu bewegen ſcheint, ohne daß ſie im Mindeſten fähig wäre, den Kreis zu durchbrechen oder ihn zu überſpringen. Der Bildungstrieb iſt hier in einem zwar beſchränkten, aber doch wohl eingerichteten Reiche zum Beherrſcher geſetzt. Die Rubriken ſeines Etats, in welche ſein Aufwand zu vertheilen iſt, ſind ihm vorgeſchrieben; was er auf jedes wenden will, ſteht ihm, bis auf einen gewiſſen Grad, frei. Will er der einen mehr zuwenden, ſo iſt er nicht ganz gehindert, allein er iſt genöthigt, an einer andern ſogleich etwas fehlen zu laſſen, und ſo kann die Natur ſich niemals verſchulden oder wohl gar bankerutt werden." Je nach dem Elemente, in welchem ein Thier leben ſoll, muß ſeine Geſtalt in eine entſprechende Einſeitigkeit übergehen. Dies iſt die Oekonomie der Natur in Betreff der Architektur des organiſchen Typus. Sie übt aber noch eine andere für die Erhaltung der Gattungen und Arten der Pflanzen und Thiere, theils in ihrem Verhältniß zur unorganiſchen Natur, theils in ihrem Verhältniß unter einander. Die Willkür des Menſchen greift hier allerdings ſehr bedeutend in die Erſcheinung der Natur, weil ſie die Culturpflanzen und Culturthiere begünſtigt und der wilden Natur den Krieg bis zur Ausrottung erklärt. So werden z. B. in Südafrika die Löwen, Hyänen, Elephanten, Antilopen, Giraffen, Flußpferde, bald eben ſo ſelten werden, als in Europa Bären und Wölfe. Die Engliſchen Jagdfanatiker gefallen ſich im maſſenhaften zweckloſen Hinmorden des Wildes. Es iſt ein modiſches Dandyheroenthum, deſſen traurige Folgen Livingſtone bitter beklagt. Abgeſehen alſo von ſolchen Eingriffen des Menſchen regulirt die Natur durch die Schwankungen in der Fruchtbarkeit der Gattungen und Arten, ſo wie durch die localen und temporären Zerſtörungen, mit welcher eine Art im Daſein einer andern aufräumt, die beſtändige Ausgleichung derſelben. Ueberſchwemmungen, Erdbeben, Wald- und Steppenbrände, Heuſchreckenheere, Wanderungen von Mäuſen, wilden Tauben, Termiten, jahrweiſe Uebervermehrung von Pflanzen, Inſecten, Würmern, epidemiſchen Krankheiten, gefolgt von üppig wuchernder Zeugungsluſt u. ſ. w. vermögen die Gleichheit der Natur in der Realität ihres Begriffs nicht aufzuheben.

In der Sphäre des Geiſtes verſchwindet der Begriff der Oſcillation und Compenſation in dem Maaße, als er ſich aus der Einheit und Gemeinſchaft mit der Natur entfernt. Es iſt nicht wahr, daß der tiefſte Schmerz durch die höchſte Wonne und umgekehrt compenſirt werden müſſe. Es gibt Schmerzen, in deren unendlichem Wehe ſchlechterdings nichts liegt, was man Erſatz für ſie nennen könnte. Eben ſo gibt es reine durch kein Gegentheil bedingte Freuden des Geiſtes. So weit er durch ſeine Individualität an die Natur gebunden iſt, unterliegt er auch dem Naturgeſetz. Sobald er aber ſich in die incommenſurable Tiefe der Freiheit an und für ſich verſenkt, erhebt er ſich über alle empiriſche Ausgleichung. Von Seiten der natürlichen Individualität iſt es die Race, das Geſchlecht, das Temperament, die Altersſtufe, die Anlage, welche ihre Einſeitigkeiten nicht blos in der Wechſelwirkung mit einander, ſondern auch an ſich ſelbſt durch die poſitiven Factoren ausgleichen, die in ihnen den negativen gegenüberſtehen. Dieſelben Beſtimmungen, die als Beſchränkungen und Nachtheile erſcheinen, compenſiren ſich durch entgegengeſetzte Vortheile. Die Betrachtungen, die vom eudämoniſtiſchen Geſichtspunct über dergleichen angeſtellt zu werden pflegen, namentlich über die Verſchiedenheit des Geſchlechts und der Altersſtufen, endigen gewöhnlich mit dem Zugeſtändniß, daß die Nachtheile und Vortheile ſich im Grunde die Wage hielten. Auf dem praktiſchen Gebiete wird die Einheit des Ganzen die reale Entwicklung der Momente in einem Herausſchwanken des einen vor dem andern erſcheinen laſſen und ſich gerade durch ſolchen Wechſel als Totalität erhalten. In jedem politiſchen Leben muß ſich z. B. ein demokratiſches, ariſtokratiſches und monarchiſches Element bilden, aber die politiſche Wirklichkeit wird ſich in Schwankungen bewegen, welche bald das eine bald das andere Element in den Vordergrund ſtellen und ſich ſchließlich compenſiren. Indem ſie mit ihrer Oſcillation einander ergänzen, wird die Realität des Begriffs des Staates lebendig erhalten. Bilden ſich verſchiedene Staaten zu einem Staatenſyſtem aus, ſo hat jeder einzelne in ihm eine für das Ganze nothwendige Function zu verrichten. Auf der Wechſelwirkung dieſer Functionen beruht, was die diplomatiſche Sprache das politiſche Gleichgewicht der Staaten nennt. Da in den Staaten die Geſchichte der Menſchheit an ihrem Fortſchritt arbeitet, ſo iſt es unmöglich, daß es ein blos mechaniſches ſein könne. Das Feſthalten der mechaniſchen, äußern Gleichgewichtigkeit iſt nur die rohe Form, hinter welcher ſich die höhere Idee der Freiheit und Gerechtigkeit verbirgt. Aber wie ſehr auch die einzelnen Staaten darauf bedacht ſein, den von ihnen garantirten Zuſtand aller als einen unveränderlichen zu fixiren, ſo iſt dies doch unmöglich, denn es ſteht nicht in ihrer Macht, die Geſchichte zum Stillſtehen zu zwingen. Es wird daher das Gleichgewicht von Zeit zu Zeit geſtört werden. Entzweiungen werden hervorbrechen. Die beſchworenen Verträge werden im Drang der Umſtände gebrochen werden und man wird, hat man ſich müde gekämpft, ein anderes Gleichgewicht feſtſetzen. Allein ſelbſt während der ruhigen Perioden werden wir ſehen, wie abwechſelnd ein Staat vor den andern eine hegemoniſche Bedeutung gewinnt, ſofern die Bewegung des Ganzen gerade in ihm durch die Eigenthümlichkeit ſeiner Lage und Function ſich concentrirt. Es wird jedoch die Hegemonie als Oscillation von einem Staat zu einem andern übergehen, je nachdem das continentale oder maritime, das induſtrielle oder mercantile, das äſthetiſche oder religiöſe, das ſociale oder militäriſche Intereſſe des Ganzen ihm gerade die Initiative zu übernehmen zuertheilt. Durch ſolchen Wechſel erzeugt ſich die Ausgleichung aller mit allen und damit eine allmälige Annäherung aller in ihrer äußern Verſchiedenheit zur innern Einheit. Ohne daß ſie es wiſſen und wollen, müſſen ſie, ſelbſt in ihren Kriegen, der Idee des Staates ihren Tribut zahlen. — In einer vorzüglich belehrenden Weiſe hat die moderne Wiſſenſchaft der Nationalökonomie das Geſetz der Compenſation aufgedeckt, wie es in der Oscillation des Capitals und der Arbeit, der Production und Conſumtion, des Angebots und der Nachfrage, hervortritt. Die Schwankungen gleichen ſich, wenn auch zuweilen durch heftige Kriſen, wieder aus. Roſcher (die Grundzüge der Nationalökonomie, zweite Aufl. 1857, S. 188) ſagt z. B vom Gleichgewicht des Preiſes geradezu: „Güter von gleichen Productionskoſten haben regelmäßig gleichen Tauſchwerth. Jede Abweichung von dieſem Niveau ſetzt alsbald Kräfte in Bewegung, welche das Niveau wiederherzuſtellen ſuchen. Gerade wie auch das Meer nach ſeinem Niveau ſtrebt, ungeachtet aller Berge und Abgründe, welche der Wind und die Wogen darauf hervorbringen.“ Die Statiſtik hat ſich bei uns aus der Wirthſchaftslehre als eine eigenthümliche Wiſſenſchaft hervorgebildet, durch die Verzeichnung und Vergleichung der Erſcheinungen aus dem ſcheinbar chaotiſchen Durcheinander und Schwanken derſelben doch die Geſetzmäßigkeit des geſammten Verlaufs herauszurechnen. Fallati in ſeinem trefflichen Werk über Begriff und Methode der Statiſtik hat die collective Einheit der Summe, die disjunctive des Verhältniſſes, die durchſchnittliche des Quer- und Höhendurchſchnittes der Erſcheinungen unterſchieden, um die cykliſche Ausgleichung nachzuweiſen, die ſich in den relativen Details der Schwankungen vollzieht. Dieſe Geſetzmäßigkeit führt zuletzt auf die Idee zurück. Man betrachte z. B. das Repertorium eines Theaters innerhalb eines gewiſſen Zeitabſchnittes, ſo wird man leicht erkennen, wie Oper und recitirendes Drama, und in beiden das tragiſche und komiſche Element ſich oſcillirend compenſiren. Die Menſchen wollen weinen und lachen. Sie wollen ſich ſammeln und ſich zerſtreuen. Tragödie und Komödie ſind dem Drama gleich nothwendig und beide Richtungen deſſelben haben wieder ein Verhältniß zu den correlaten Stimmungen des menſchlichen Gemüths, welche den einen bewegen, das Trauerſpiel, den andern, das Luſtſpiel zu beſuchen.

In der höchſten Region des Geiſtes aber hebt ſich der Begriff der Oſcillation und Compenſation auf, ſofern die That ſich auf ſich ſelbſt zurückbezieht. Nicht die Gerechtigkeit wollen wir leugnen. Wir ſtimmen vielmehr aus innigſter Ueberzeugung Allem bei, was Emerſon a. a. O. über die „Vergeltung“ und über „geiſtige Geſetze“ geſagt hat. Wir müßten ihn abſchreiben, wollten wir ſpecieller auf dies Thema von der Nemeſis eingehen. Wir wollen uns nur gegen diejenige Lehre von der Compenſation verwahren, welche ſie zu einem Rechenexempel des Materialismus verkehrt und für die Thaten des Geiſtes nicht eine geiſtige, ſondern eine ſinnliche Compenſation als Correlat erwartet. Gegen ſie hat ſich auch Emerſon erklärt. Dieſe Menſchen machen ſich unglücklich, weil ſie Wirkungen von Urſachen erwarten, die nicht nothwendig aus ihnen entſpringen müſſen, wenngleich ſie aus ihnen unter gewiſſen Umſtänden entſpringen können. Das Glück iſt nur eben ſo möglich, als das Unglück und der Begriff des einen ſo relativ, als der des andern. Die Menſchen ſollten den Göttern oft für das, was ſie Unglück nennen und was es auch, von Außen angeſehen, wirklich iſt, auf Knieen danken, weil ihnen damit ein ſonſt für ſie nicht mögliches Heil gegeben wird und ſo manches Glück, geſchenkten Reichthum, ein ſchönes Weib, hohe Ehrenſtellen, ſollten ſie in Trauerkleidern empfangen, weil ſich für ſie eine Kette von Unheil daraus entwickeln wird. Das abſolut Geiſtige im ſittlichen, künſtleriſchen, wiſſenſchaftlichen und religiöſen Verhalten iſt, wie wir oben ſagten, incommenſurabel und daher über den empiriſchen Pragmatismus erhaben. Es verhält ſich zunächſt nur zu ſich ſelbſt. Nach Außen hin iſt es allen Verwicklungen preisgegeben, welche durch den Zufall und die Willkür möglich werden. Nicht nach dem äußern Geſchick, nicht nach dem materiellen Erfolg dürfen wir andere Menſchen beurtheilen. Eine edle That, die äußerlich mißlingt, bleibt edel. Jemand ſieht ein Kind in's Waſſer ſtürzen. Er ſpringt, von edlem Gefühl ergriffen, nach, es zu retten und geht, bei dieſem Verſuch, ſelbſt unter. Die Möglichkeit dieſes Untergangs mußte er ſich vor ſeinem Sprung zugeſtehen. Gerade, weil er ſein Leben dieſer Gefahr ausſetzte, iſt ſeine That eine edle zu nennen. Sie iſt ihm nicht geglückt. Er hat nicht nur das Kind nicht gerettet, er iſt ſelbſt umgekommen. Dies ſcheint der gemeinen Reflexion ungerecht. Wo iſt hier die Compenſation? Einen Schritt weiter und ſie ſucht im Leben des Menſchen nach einer That, derentwegen er den Tod in ſolcher Weiſe verdient habe. Dieſe rohe Art, den Begriff der Compenſation anzuwenden, finden wir ſchlechthin verwerflich. Chriſtus hat dieſe falſche Combination mit Entſchiedenheit nach beiden Seiten hin abgewieſen. Er hat abgelehnt, einen Zuſammenhang der beſondern ſündigen Verſchuldung und des Todes zu ſuchen, als der Einſturz des Thurmes zu Siloam viele Menſchen erſchlagen und als Pilatus gelegentlich viele hatte niederhauen laſſen. Eben ſo hat er es aber auch als ein Verdienſt abgewieſen, von Abraham abzuſtammen. Er hat dies Glück für den Einzelnen auf den Zufall der Zeugung zurückgeführt. Die Idee der Gerechtigkeit iſt eine zu wichtige, als daß die Menſchen ſich bei der Vorſtellung einer erſt jenſeitigen Ausgleichung beruhigen ſollten. Sie ſuchen daher unwillkürlich nach den Spuren derſelben im geſchichtlichen Hergange, allein hier eben iſt es, wo eine Grenze eintritt, ſo nothwendig auch die äußere Vermittelung des Geſchehens ſein wird. Hier gibt es Verhältniſſe und Zuſtände, für welche ſchlechterdings eine Compenſation undenkbar iſt. Wenn dem edlen Albrecht Dürer ein böſes Weib das Leben vergällte, ſo war es freilich ſeine Schuld, daß er ſie geheirathet hatte; ſoll man nun in dieſem jahrelangen Leiden die Compenſation für ſeine Schuld ſehen, oder ſoll man nach einem Vortheil ſuchen, der ihm als Compenſation aus ſolchem Unglück entſprungen wäre? Wenn dem edlen Garve ein ſchmerzhafter Krebs das Geſicht zerfraß, ſoll man die Würde, mit welcher er dies grauenhafte Elend ertrug, die Compenſation deſſelben nennen? Welche Compenſation läge in der Verrücktheit, welche durch eine Hirnkrankheit herbeigeführt wird? Wenn einem trägen und dummen Menſchen von einem unbekannten Vetter in Indien oder Californien eine Million zufällt, ſoll man darin eine Compenſation ſeiner Trägheit und Dummheit erblicken, welche die Gerechtigkeit für ihn aufgeſpart hatte?

Schon anderwärts 1847 in Noack's Jahrbüchern für speculative Philosophie, in einer Abhandlung: Aphorismen zur Geſchichte der modernen Ethik II., 5, S. 1000 ff., iſt von mir darauf hingewieſen, daß die Vorſtellung einer auch empiriſchen Gerechtigkeit in keiner Nation ſich ſtärker, als in der franzöſiſchen, durchgebildet und daß dieſe Richtung nach einer gleichſam mathematiſchen Anſchauung der Compenſation ſich bei ihr auf die Leibnitzſche Philoſophie geſtützt hat. Leibnitzens Theorie einer präſtabilirten Harmonie muß dazu führen, alles, was wir Uebel und Unglück nennen, in Wohl und Glück aufzulöſen. Die Lehre von der Theodicee iſt ein ſtehendes vorgeſchriebenes Capitel in den Handbüchern der Philoſophie geworden, welche die Regierung für den Gebrauch des öffentlichen Unterrichts conceſſionirt. Der Leibnitzſche Optimismus iſt dadurch in alle Lehranſtalten des Staats und dadurch allmälig weiter in das allgemeine Bewußtſein des Volks gedrungen. Von der kirchlichen Seite her haben die Jeſuiten zur optimiſtiſchen Auffaſſung durch die Lehre beigetragen, daß der Zweck das Mittel heilige, denn hierin liegt, daß das, was objectiv als ein Böſes gilt, ſubjectiv durch meine Geſinnung transſubſtantiirt werde. Ich thue zwar, was die Ethik böſe nennt, aber ich thue es mit einer Intention, die ihm ſeine Qualität nimmt. Ich lüge z. B. aber aus Menſchenliebe u. ſ. w. Dieſe Lüge, von der Moral als böſe verurtheilt, verwandelt ſich alſo durch meinen Zweck, Jemandem damit zu helfen, in eine gute Handlung, welche dieſelbe Moral anerkennen muß. Das Böſe verliert hiermit ſeine Häßlichkeit. Es wird ein Mittel für das Gute und unter Umſtänden ein ſehr reizendes Mittel. Dieſer Jeſuitismus iſt in allen Schichten der franzöſiſchen Geſellſchaft einheimiſch geworden und verträgt ſich vortrefflich mit dem Leibnitzſchen Optimismus, daß alles Ueble nur ein Schein, eine Vermittelung des Guten, alſo an ſich in der abſoluten Weltordnung ein Gutes ſei. Diderot hat ein Drama geſchrieben, dem er in ſeiner vollſtändigen Ausführung den Titel gegeben hat: est-il bon, est-il méchant? Dies iſt die rechte Bezeichnung der zweideutigen Bonhommie, die aus ſolchen Doctrinen entſpringt. In jenem Drama lügt ſich der Held aus reinem Mitleid für eine arme Schiffscapitainswittwe zum Ehebrecher, um ſeinen Freund, den Miniſter, zu einer Penſion für ſie und ihre Kinder zu bewegen. Die Frau hat ihm zwar Vollmacht gegeben, für ſie zu thun, was er in ihrem Intereſſe für gut fände, allein ſie weiß nichts von der Fiction ihres Patrons. Der Miniſter aber ſpricht mit ihr unter dieſer Vorausſetzung, woraus denn peinlich komiſche Scenen entſtehen.

Das Dogma von der Ausgleichung als Vermittelung einer empiriſchen Harmonie iſt in Frankreich philoſophiſch von **H. Azais**, der 1845 ſtarb, in einer Reihe von Schriften durchgeführt, von denen hier nur diejenige erwähnt werden ſoll, welche populär geworden iſt: des compensations dans les destinées humaines. cinquième édition. Paris 1846. Dies Buch beſteht aus zwei Abtheilungen. Die erſte trägt die Theorie vor. Das Princip derſelben iſt ſehr vag. Er nennt es die Expanſion. Jedes Weſen ſtrebt ſich zu expandiren und bewirkt dadurch die Reaction der übrigen. „La réaction, à laquelle ils la soumettent, est toujours égale à l'action, qu'elle a produite (sc. l'énergie). C'est ainsi, que s'établit invariablement, dans l'existence de chaque être, la loi des compensations. — C'en est donc fait: tout s'explique, et l'harmonie des globes, et la réciprocité de tous les actes physiques, physiologiques, politiques, et le balancement des destinées humaines, et la variété infinie des existences particulières, et la stabilité de l'ordre universel: équilibre constamment invariable dans un mouvement constamment varié, telle est la définition de l'univers." Die Ausführung dieſes abſtracten Princips der Expanſion in den Begriffen des Unglücks, der Compenſationen der Ehe, der Vaterſchaft, der individuellen Organiſation, des Umgangs, des Vermögens, des Aufenthalts in der Stadt oder auf dem Lande, der verſchiedenen Stände, Beſchäftigungen und Altersſtufen, iſt viel beſſer. Aber noch viel intereſſanter iſt die zweite Abtheilung, welche Anwendungen dieſer Principien in der Form eines Novellencyklus enthält. Sie erzählt nämlich die Geſchichte von ſieben Menſchen, die ſich nach und nach auf einem Landgut zuſammenfinden, wobei ſich denn ergibt, daß die Geſchichte jedes einzelnen ſehr unerwartet mit der aller übrigen ſo verflochten iſt, daß jede Perſon, auch wenn ſie anfänglich widerſtrebt, zuletzt in den Oscillationen ihres Lebens die Compenſation eines gerechten Schickſals anzuerkennen genöthigt iſt. Da dieſe Geſchichten wahren Begebenheiten vor, während und nach den Stürmen der Revolution nacherzählt ſind, ſo haben ſie in Frankreich viel zu einer höhern Beruhigung der Gemüther gewirkt.

Die Franzoſen haben von dieſem empiriſchen Geſichtspunct aus viel beobachtet und reflectirt. Eines der merkwürdigſten Bücher, welche dieſen Optimismus in tauſendfacher Strahlenbrechung darſtellen, iſt: les petites joies de la vie humaine par Jules Viard. 1858. Collection Hetzel, première série. Nur ein Franzoſe, nur ein Pariſer, konnte dies ſcherzhaft-ernſthafte Buch ſchreiben, welches mit einer beſtaunenswerthen Weltkenntniß das Geheimniß der Lebenskunſt des Egoismus offenbart, aus Allem, auch dem Widerwärtigen, aus der Krankheit ſogar, die petites félicités herauszuziehen und ſich mit der Unerſchöpflichkeit des petit bonheur gegen die Schläge des grand malheur eine comfortable Compenſation zu bereiten. Was aber hier mit graziös frivolem Witz in einer komiſch doctrinären Form vorgetragen iſt, das tönt uns aus zahlloſen Sprichwörtern des Franzöſiſchen Volks entgegen und erhält ihm jene perſönliche Elaſticität, die ſeine Lebemänner, ſeine viveurs, zu ſo alten Tagen kommen läßt.

Das Syſtem der Dinge, in welchem der Einzelne lebt, enthält in allen ſeinen Wandlungen ſo viel Vortheile als Nachtheile, denn es iſt, was auch ſein beſonderer Inhalt ſein möge, als Erſcheinung endlich. Wie der Einzelne es findet, iſt nicht ſeine

Schuld. Allein von dem erſten Athemzuge an, den er darin thut, wird er der Mitſchuldige. Es kommt nun darauf an, wie er ſich zu dem, was er findet, verhält, welchen Beitrag er zum Guten oder Böſen, zum Fortſchritt oder Rückſchritt, gibt. Dies iſt ſein Verdienſt oder ſeine Verſchuldung. Auch er iſt ein Factor des Ganzen. Gehört Jemand zu einer Familie, Gemeinde, zu einem Stande, einer Corporation, Aſſociation, zu einem Volk, einer Race, ſo darf er ſich nicht wundern, das allgemeine Schickſal derſelben auch als das ſeinige zu erfahren. Wie ſollte er zu einem Privilegium gelangen, eine Ausnahme des Schickſals Aller zu ſein? Niemand darf ſich alſo wegen ſolcher *Mitleidenſchaft* als über eine Ungerechtigkeit beklagen. Wer in der Mitte von Vulcanen lebt, würde ſich lächerlich machen, wenn er ſich über die Erdbeben beſchweren wollte, die den Boden unter ſeinen Füßen wanken laſſen. Wer in einer Lotterie ſpielt, darf nicht erwarten, das große Loos zu gewinnen und ſich über eine Ungerechtigkeit des Schickſals beklagen, wenn ein Anderer es gewinnt, denn die Möglichkeit war für dieſen an ſich nicht im Geringſten größer, als für ihn. Da nun die Idee das allein wahre Sein iſt, ſo folgt, daß Alles, was ſich zu ihrem Begriff negativ verhält, keinen Beſtand zu haben vermag. Es muß zweifellos eben ſowohl untergehen, als umgekehrt das Aechte ſich beſtätigen muß. Hierzu wird ſchon im Moment des urſprünglichen Geſchehens der Grund gelegt, allein zur Entwicklung nach ihrer Vollſtändigkeit kann, wie wir in dem Begriffe der Cauſalität geſehen haben, der Zeitverlauf und die Seitenverbreitung nothwendig ſein. Die erſtere Nothwendigkeit kennen die Menſchen auch ſehr wohl. Sie warten in zweifelhaften Fällen, wie ſie ſich ausdrücken, das *Urtheil der Zeit* ab. Nemo ante mortem beatus, iſt eine der älteſten Wahrheiten, welche der praktiſche Verſtand entdeckte. Erſt durch den Zeitverlauf kann der abſolute Werth einer Sache, frei von allen ephemeren Blendungen, unbeirrt durch künſtliche Perſpectiven, losgeriſſen von allen localen und temporären Nebenbeziehungen, auf ſeine wahre Schätzung gebracht werden. Wie die Sache in der Jetztwelt ein Product der Vermittelung der geſammten Vorwelt iſt, ſo gehört ſie von nun an der geſammten Nachwelt an, welche ſie entweder in das

Grab des Vergeſſens wirft oder ihrer immer von Neuem ſich zu erinnern nicht müde wird und, die relative Bedingtheit der Sache zwar nicht verkennend, doch in dem Erkennen aller ihrer Schönheiten und Tugenden immer mehr wächſt und darob immer tiefer von Bewunderung und Ehrfurcht durchdrungen wird. Dieſe Nachwirkung auf die Nachwelt muß alſo zum Schickſal der Sache hinzugerechnet werden, wenn man die ganze Gerechtigkeit derſelben erfaſſen will. Auf die Tüchtigkeit der Sache kommt es an, denn dadurch, daß ein Subject es auf das Berühmtwerden anlegt oder, bei der Schwäche ſeines Werks, ſich mit dem Nachruhm tröſtet, läßt ſich die hiſtoriſche Unſterblichkeit nicht beſtimmen. Falconet, der Bildhauer, behauptete, nur für den Ruhm der Gegenwart empfänglich und gegen den Nachruhm gleichgültig zu ſein. Diderot in ſeinen mit glühendem Enthuſiasmus geſchriebenen Briefen vertheidigte den Idealismus des Nachruhms, ſofern er die That, das Werk, von Geſchlecht zu Geſchlecht im Andenken, im Wiedergenuß, ſich verjüngen läßt. Der Dichter der Nibelungen hatte gewiß auch ſchon in ſeiner Gegenwart Bewunderer. Das beweiſen die verhältnißmäßig vielen Handſchriften, die wir von ſeinem Gedicht noch beſitzen. Er konnte aber nicht ahnen, zu ſolchem Ruhm zu gelangen, als ihm durch die Wiſſenſchaft nun für immer geſichert iſt, nachdem ſein Werk Jahrhunderte im Staub der Bibliotheken vergeſſen gemodert hatte. Sein Name iſt unbekannt. Nichts deſto weniger iſt dieſer Ruhm zur Sache hinzuzurechnen. Der Zeitverlauf iſt für die Eitelkeit freilich eine harte Bedingung, denn ſie möchte die Ruhmeskränze, die ihr nach ihrer Meinung gebühren, ſogleich friſch an die heiße Stirn drücken, welche Freude, wie ſich von ſelbſt verſteht, jedem Strebenden von Herzen zu gönnen. Der Zeitverlauf iſt nothwendig, damit eine That, ein Werk, ſich nach ſeiner Nichtigkeit oder nach ſeiner Ewigkeit ſelbſt richte. Das Verbrechen, welches der Böſe vollbringt, iſt nur erſt der Anfang einer nothwendigen Schlußfolge, die ſich unwiderruflich an dieſe erſte Prämiſſe knüpft. Nun folgen die Beſtrebungen, es zu verbergen, es auf Andere zu wälzen; nun folgen die Angſt, entdeckt zu werden, die Scham und Reue, es gethan zu haben, der Wunſch, es ungeſchehen machen zu können; Jahre vergehen; ſchon ſcheint es vergeſſen; fern ab liegt das Land, wo es begangen; verſchwunden ſcheinen von der Bühne des Lebens die Menſchen, die zunächſt davon berührt wurden; ſiehe da, eines Tages, unerwartet, wird der Verbrecher an Spuren entdeckt, die er, ihm unbewußt, mit ſich ſchleppte, und nun erſt ſchließt ſich die Handlung mit der auch äußerlichen Strafe. Menſchen, an dieſer euch wohl bekannten Geſchichte alles Verbrechens ermuthigt euch, das Gute zu thun, denn gerade eben ſo muß daſſelbe ſeine Segnungen ausbreiten und ſeine Frucht wird euch freundlich entgegenreifen, wo ihr es auch nicht erwartet, wie Chriſtus ſagt: was ihr dem Geringſten Gutes gethan, habt ihr mir gethan! Oder richtiger, weder iſt die Oscillation, noch die Compenſation äußerlich auf gewiſſe hervorſtechende Puncte zu beſchränken, ſondern ſie iſt in dem ganzen Verlauf einer Handlung, wozu auch ihre Folgen gehören,. als eine ununterbrochen arbeitende Dialektik thätig.

Sodann kann für die Realiſirung der Compenſation die Seitenverbreitung nothwendig ſein. Wir verſtanden darunter diejenige Form der Cauſalität, in welcher die Urſachen nicht direct ſondern indirect ſich als Wirkung zum Vorſchein bringt, indem ſie ſich nach den Seiten hin ausbreitet und erſt durch mannigfache Zwiſchenglieder auf das verurſachende Subject zurückkommt. Dies kann, möglicher Weiſe, hierüber in Unbewußtſein bleiben. Es kann wenigſtens oft lange Zeit der Einſicht entbehren, welche Bedeutung gewiſſe Ereigniſſe, Perſonen, Berührungen Veränderungen, für ſein Schickſal haben. Es kann ſchon mitten in den Wirkungen ſeines Thuns leben, bevor ihm klar wird, daß es ſelbſt ſie hervorgebracht hat und daß es in ihnen, als der Compenſation ſeines Handelns, ſich ſelbſt zu genießen bekommt. Es kann daher ſein Geſchick relativ ein geheimnißvolles nennen, ſo lange ſich ihm die Vermittelungen verdecken, die zwiſchen ſeinem urſprünglichen Handeln und deſſen ſpätern Folgen liegen. In dieſer Gedankenreihe findet ſich der Grund, aus welchem heraus ganze Nationen, wie die Inder, an eine Wanderung der Seele glauben, auf deren verſchiedenen Stadien ſie immer von Neuem die Fehle der frühern Perioden abbüßt, wenngleich ſie ſich dieſer Fehle nicht mehr erinnert.

Aus dem Zeitverlauf wie aus der Seitenverbreitung entwickelt ſich nun die Summe der Compenſationen als das Schickſal. Die Idee in der Einheit und Nothwendigkeit ihres Syſtems iſt ohne Schickſal, denn ſie iſt ſchlechthin unendlich. Ein Schickſal vermag nur zu haben, was eine endliche Seite an ſich hat, durch welche es in ſeinem Thun und Leiden auf eine beſtimmte Sphäre eingegrenzt wird. Das Schickſal kommt eben ſowohl von Außen, als von Innen. Es iſt das Product ſowohl der Paſſivität als der Activität. Wenn wir das Schickſal als ein Verhängniß nehmen, dem man ſich zu unterwerfen habe, ſo betrachten wir nur die paſſive Seite der Einwirkung von Außen. Umgekehrt, wenn wir behaupten, daß Alles ſein Schickſal ſich ſelbſt bereite, ſo betrachten wir nur die active Seite der Thätigkeit des Einzelnen. Das Schickſal aber iſt beides in Einem. Von der Natur erkennen wir an, daß in ihr überall Action mit Reaction identiſch, die Ausgleichung daher unvermeidlich ſei. Von dem Geiſt haben wir oft die Meinung, daß in ſeiner Geſchichte die Ausgleichung eine unvollkommene ſei. Dies iſt ſehr natürlich, da wir nicht im Stande ſind, die Wirklichkeit nach allen ihren Zuſammenhängen zu durchſchauen. Wir ſollten daher beſcheidener ſein und eingeſtehen, daß die Wirklichkeit vielleicht eine vollkommene Gerechtigkeit enthalte, daß unſer Urtheil aber, wo es ſich um empiriſche Thatſachen handelt, ein unvollkommenes ſein müſſe. Jede That iſt unmittelbar, was ſie iſt; die geſchickte die geſchickte, die ungeſchickte die ungeſchickte, die gute die gute und die böſe die böſe. In dieſer ihrer Qualität wirkt jede mit unaufhaltſamer Nothwendigkeit. Ob ſie den, der ſie vollbringt, glücklich oder unglücklich macht, iſt relativ. Glück und Unglück ſind, wie wir oben ſahen, dialektiſch und es kommt außerdem auf den Maaßſtab an, den man anlegt. Geld und Gut erwerben und ein ſinnliches Behagen genießen, iſt auch in einem despotiſch regierten Staate möglich. Menſchen, die nichts weiter wollen, können alſo in ihm glücklich ſein. Wer aber ſein Glück in die Freiheit ſetzt, wird ſich, auch bei noch ſo confortabelm Leben, in ihm unglücklich fühlen. Das abſolute Glück iſt nur das Gute, das abſolute Unglück das Böſe. Die Menſchen wiſſen dies auch ſehr wohl und wenn von der Herrlichkeit die Rede geweſen iſt, in welcher ein Tyrann lebe, hören wir ſie bald von der traurigen Lage ſprechen, worin er ſich befinde, den Dolch der Verſchwörung nach ſeinem Buſen gezückt zu ſehen, das Gift der Rache in ſeiner Speiſe zu finden, den Verräther in ſeinem Vertrauten zu fürchten und im Schlafe den Mord, der ihn bedrohet, zu träumen. Das ſind die Compenſationen, welche den Glanz ſeiner Krone wieder aufwiegen und Platon hat uns weitläufig das Elend des Tyrannen geſchildert. Oft aber vermiſſen wir die Gerechtigkeit im Schickſal der Menſchen. Wir nennen es unbillig, hart, ungerecht, grauſam, weil wir den Widerſpruch zwiſchen dem innern Werth, der etwas an und für ſich hat, und zwiſchen ſeiner äußern Situation zu erkennen glauben. Armuth, Krankheit, Noth, Verleumdung, tückiſche Verfolgung, Verrath von Freunden und Geliebten, unberechtigte Einkerkerung und Tödtung, ſcheinen uns ſolche Formen der Mißgunſt, mit denen das Schickſal den Einzelnen mißhandeln könne. *Die Möglichkeit eines ſolchen Unglücks iſt vollkommen zuzugeben.* Die Geſchichte wimmelt von ſolchen traurigen Thatſachen. Allein hier eben iſt es, wo wir in der Beurtheilung des Factiſchen falſche Schlüſſe machen, indem wir vergeſſen, daß der Geiſt in ſeiner Freiheit an und für ſich über das Aequivalent einer äußern Ausgleichung in der Form empiriſchen Wohlſeins hinaus iſt. Daß ein Galilei eingekerkert wurde, war die negative Anerkennung der unendlichen Wichtigkeit ſeiner Entdeckungen. Daß ein Giordano Bruno von der Inquiſition zu Rom verbrannt wurde, war eine negative Verherrlichung der Philoſophie. Die Philoſophen ſelber waren in ſich über den Mangel der poſitiven äußern Compenſation während ihres Lebens erhaben, weil ſie in der Gegenwart der abſoluten Idee lebten, wie Bruno ſang:

Die Liebe lehrt das Wahre mich erkennen,
Erſchließt des Lichtes und des Dunkels Thor,
Dringt durch die Augen zu der Seele vor,
Und läßt das Herz in ew'ger Gluth entbrennen.

Was Höll', Erd', Himmel hegt, weiß ſie zu nennen,
Sie lebt und wächſt und führt in buntem Chor
Die Bilder alles Seins zum Tag empor,
Daß wir den gegenwärt'gen Gott bekennen.

Emerſon a. a. O. nimmt, als ſich ihm gegen Ende ſeiner Unterſuchung die Nothwendigkeit aufdringt, die mathematiſche Quantität der Compenſation für den Geiſt fallen zu laſſen, eine merkwürdige Wendung, indem er S. 91 ſich ſo ausdrückt: „Es liegt eine tiefere Wahrheit in der Seele, als die der Vergeltung, nämlich ihre eigene Natur. Die Seele iſt nicht Vergeltung, ſondern Leben. Die Seele iſt. Unter den Wogen der Verhältniſſe, deren Ebbe und Fluth vollkommen im Gleichgewicht ſind, liegt der urſprüngliche Abgrund des wirklichen Seins. Exiſtenz oder Gott iſt nicht eine Proportion oder ein Theil, ſondern das Ganze.“ Das Schickſal iſt alſo das unvermeidliche Reſultat des Kampfs der Exiſtenzen in der Aeußerlichkeit des Daſeins, in welcher Zufall und Willkür nothwendige Elemente ſind, aus denen die in's Unendliche hin mannigfaltigſten Kreuzungen und Verwicklungen entſtehen können. Wie wunderlich ſie aber ſich verketten mögen, ſo können ſie doch weder die allgemeinen Geſetze der Natur und des Geiſtes, noch das Weſen der einzelnen Individualität verändern. Sie ſind es, welche die eigentliche Macht des Schickſals bilden. Viele Menſchen, wenn ſie durch Reflexion ſich mit ihrem Schickſal unzufrieden machen, ſtellen ſich vor, ſie würden, könnten ſie noch einmal von Vorn anfangen, ſich ganz anders, klüger, vorſichtiger u. ſ. w. benehmen. Zuweilen wird ihnen die Möglichkeit eines Neubeginns vergönnt. Sie ſchließen eine neue Ehe; ſie ergreifen einen andern Beruf; ſie ſammeln einen Kreis neuer Bekannten um ſich; ſie ziehen in eine andere Stadt; ſie wandern nach einem andern Welttheil aus. Doch bald erzeugen ſich, mutatis mutandis, unter den andern Bedingungen zu ihrer eignen Verwunderung doch wieder dieſelben Verhältniſſe. Der Proceß ihres Daſeins verläuft ſich bald wieder in der nämlichen Oſcillation. Woher kommt dies Kehrwieder? Weil auch in der neuen Umgebung die Geſetze der Welt keine andern, als in der frühern ſind, und weil ihre natürliche Individualität mit ihrem Temperament, ihren Anlagen und Neigungen dieſelbe bleiben muß. Aus dieſen Factoren entſpringt die ſie ſelbſt überraſchende Wiederholung der analogen Conſtruction ihres Schickſals, deſſen Plan in ihrer abſtracten Vorſtellung ein ganz anderer war; in ihrer abſtracten Vorſtellung, in der ſie nämlich von der ewigen Gleichheit der Geſetze der Welt und von der Unveränderlichkeit ihrer Individualität abſtrahirten, denn man kann wohl ſein Verhältniß zu den Geſetzen und ſeinen Charakter ändern, aber weder jene, noch ſeine Individualität vernichten. Wenn wir von dem Leben mancher Menſchen ſehr genau, wohl gar durch ſie ſelbſt, unterrichtet ſind, ſo endigen wir unſer Nachdenken über ihre Biographie oft mit der Erkenntniß, daß in ihren Ereigniſſen ein conſtanter Zug ſich manifeſtirt, der eigentlich ihr Schickſal ausmacht. Die beſondere Umgebung, in welcher ſich derſelbe entfaltet, iſt das untergeordnete Moment dabei; die allgemeinen Geſetze der Welt, der phyſiſchen wie der ethiſchen, und die Eigenheit des Naturells, ſind das entſcheidende Moment. Mäßigkeit oder Völlerei haben naturnothwendig überall dieſelben Folgen. Eben ſo Sparſamkeit oder Verſchwendung, offenes oder intriguirendes Handeln, Sanftmüthigkeit oder Heftigkeit, Flüchtigkeit oder Gründlichkeit u. ſ. w. Wie oft hat Caſanova das Theater ſeines Lebens gewechſelt und wie gleichmäßig wiederholt ſich in Venedig, Paris, Madrid, London u. ſ. w. ſein Charlatanismus, Geld zu verdienen, richtiger zu erbeuten, ſeine Kunſt, galante Abenteuer anzuſpinnen, der Uebergang aus ihnen zu Colliſionen mit Nebenbuhlern, weiterhin mit der Polizei und ſchließlich, nach einem Duell, ſeine Flucht nach einem andern Ort. Dieſer Cyklus war gleichſam das Syſtem ſeines Lebens. Umgekehrt ſehen wir einen Franklin als Buchdrucker in England, als Bürger der Vereinigten Staaten, als Geſandten derſelben in Paris, als Gelehrten in der Akademie, immer das nämliche edle Streben für die theoretiſche Aufklärung und praktiſche Befreiung der Menſchheit mit den nämlichen ſoliden Erfolgen entfalten. Die Freiheit und damit die Schuld des Einzelnen für das, was er thut, wird damit nicht aufgehoben, daß er ſo und nicht anders handelt. Es iſt aber auch zu beachten, daß man die Urſachen im Geſchehen auseinanderhält. Phidias z. B. ſtarb im Kerker zu Athen, nicht aber weil er in ſeiner Künſtlergröße verkannt worden wäre, ſondern weil er zur Partei des Perikles gehörte.

In der Art und Weiſe, wie die Compenſation ſich vollzieht, können Wendepuncte eintreten, die wir in der neueren Zeit uns gewöhnt haben, als die Ironie des Schickſals zu betrachten. Wir verſtehen darunter das Umſchlagen eines Geſchehens in den Gegenſatz und zwar ſo, daß ſie die Ungleichheit, die zwiſchen der Realität und dem Begriff der Idee durch das Handeln eingetreten iſt, in einer für den Handelnden unerwarteten, ſeiner Meinung geradezu widerſprechenden Form aufhebt, die von mancherlei intereſſanten Nebenumſtänden begleitet ſein kann, welche der Geſchichte jene Poeſie der Tragik oder Komik verleihen, die ein Carlyle ſo treffend zu ſchildern verſtanden hat. Die Kraft der Idee läßt keinen Widerſpruch gegen ihren Begriff ohne Widerſpruch. Die Geſchichte iſt ernſt. Allem Geſchehen geht das Schickſal als die Nemeſis nach, welche das Geheime ſich zu offenbaren zwingt und alle Hybris durch den eigenen Zuſammenhang der Realität in den Staub wirft. Die übermüthigen Freier auf Ithaka ahnten nicht, wie bald jener Bettler, den ſie in ſeinem eigenen Palaſt beſchimpften, als König Odyſſeus Gericht über ſie halten würde. Louis Philipp ahnte nicht, als er Paris mit einem Feſtungsgürtel umzog, daß er in einem Miethcabriolet aus Paris flüchten und, den Regenſchirm unter dem Arm, auf den Stufen des Obelisk von Luxor da, wo Ludwig XVI. guillotinirt worden, die Urkunde ſeiner Abdankung unterſchreiben würde. Im ſüdlichen Frankreich erſchoß Jemand den Mann einer Frau, um ſie heirathen zu können. Er ſchleuderte das Piſtol, wie er glaubte, in den Fluß. Dies ſprechendſte Zeugniß ſeiner That war verſchwunden. Aber in der Aufregung, in welche der Mord ihn verſetzte, hatte er das Piſtol zu weit geworfen. Es war am jenſeitigen Ufer niedergefallen, wo eine Wäſcherin es fand. Dies Piſtol, womit er gemordet hatte, verurtheilte ihn zum Tode u. ſ. w. Die poeſiereichſte Geſchichte, die Griechiſche, hatte auch die ſinnreiche Sage, daß Phidias oder Diodotos das Bild der Nemeſis im Rhamnuſiſchen Tempel unweit Marathon aus einem Pariſchen Marmorblocke gefertigt habe, den die Perſer mitgebracht hatten, ein Denkmal ihres, wie ſie wähnten, unfehlbaren Sieges über die Griechen zu errichten. Die Nemeſis iſt das Glück oder Unglück, das aus unſerem Handeln ohne unſere Abſicht als eine nothwendige Folge überraſcht. Sie iſt die unfehlbare, wenn oft auch zögernde Ausgleichung, die uns ſogar den Pfennig, den wir leichtſinnig verausgabten, gelegentlich ſchmerzlich vermiſſen läßt. Jede Sonne hat ihre Gegenſonne.

Die Compenſation iſt es alſo, die aus der Oscillation hervorgeht und die Compenſation iſt es, die nicht Indifferenz erzeugt, ſondern die weſentliche Gleichheit in der Realität des Begriffs erhält, ſo daß die erſcheinende Wirklichkeit, troz aller Widerſprüche doch thatſächlich die Erſcheinung des Syſtems der Idee bleibt. Wir ſchließen dies Capitel, in welchem der reale Begriff der Seite des Univerſums gegeben iſt, die wir Vorſehung zu nennen pflegen, mit folgenden Worten aus der mehrerwähnten Abhandlung Emerſon's, a. a. O. S. 57, wo er ſagt: „Die menſchliche Thätigkeit, in allen ihren verſchiedenen Formen, vom Pflugſchärfen an bis zum Bauen einer Stadt oder bis zum Verfaſſen eines Heldengedichts, iſt immer nur die eine unendliche Auseinanderſetzung von der vollkommenen Compenſation des Alls. Ueberall und immer iſt dies Geſetz ein erhabenes. Die abſolute Wage von Gib und Nimm, die Lehre, daß jedes Ding ſeinen Werth hat, und wenn der Werth nicht bezahlt wird, nicht das Ding, ſondern ganz etwas Anderes dadurch erreicht wird, und daß es unmöglich iſt, irgend eine Sache ohne ihren Werth zu erhalten, — dieſe Lehre iſt nicht weniger erhaben in den Spalten eines Hauptcaſſenbuchs als in den Budgets der Staaten, in den Geſetzen von Licht und Dunkelheit, in jeglicher Action und Reaction der Natur."

III.

Die empiriſche Einzigkeit der Erſcheinung und die Centraliſation.

Die Bildung des Localſyſtems iſt der Kunſtgriff der Idee, in dem chaotiſchen Durcheinander (le désordre, wie die Franzoſen es nennen; ſ. E. Berſot: essai sur la providence, 2 éd. Paris 1855, p. 237) doch wieder eine neue Ordnung zu begründen. Die Compenſation aber iſt die Form, in welcher die Idee in den Oscillationen der empiriſchen Realität dennoch die Gleichheit ihres Begriffs immer wieder herzuſtellen verſteht. Iſolirt die Abſtraction hier ein Moment, ſo kann es ihr ſcheinen, daß die

Zerſtörung des Ganzen die Folge ſein müßte, wie man die Erde bald zu Aſche verbrennen bald zu Eis erfrieren und die Menſchheit ihre Geſchichte bald in einem Selbſtvernichtungskriege bald in einer Degeneration zur Impotenz beenden läßt. Die Wirklichkeit hingegen compenſirt den Stoß durch den Gegenſtoß, Extrem durch Extrem, und bringt alle Elemente der Idee immer von Neuem hervor. Der Begriff der Idee hört nicht auf, ſich in der Realität als die ihr ſowohl als Cauſalität immanente wie als Zweck transſcendente Macht zu erweiſen. Die Wahrheit iſt nicht dieſe oder jene vereinzelte Erſcheinung, ſondern die Totalität des Proceſſes aller Erſcheinungen, ſo daß ein fortwährendes Zuſammenwirken aller mit allen, von den niedrigſten Stufen bis zu den höchſten und von dieſen zurück bis zu den niedrigſten, ſtattfindet. Von einer progreſſiven Reihe einer ſolchen nexus rerum omnium cum omnibus hat Göthe nach ſeiner ſinnigen Anſchauung ein Beiſpiel gegeben, das wir hier anzuführen uns nicht verſagen können. S. W. 60, S. 106: „Alle Wirkungen, von welcher Art ſie ſeien, die wir in der Erfahrung bemerken, hängen auf die ſtätigſte Weiſe zuſammen, gehen in einander über; ſie unduliren von der erſten bis zur letzten. Daß man ſie von einander trennt, ſie einander entgegenſetzt, ſie unter einander vermengt, iſt unvermeidlich; doch mußte daher in den Wiſſenſchaften ein grenzenloſer Widerſtreit entſtehen. Starre ſcheidende Pedanterie und verflößender Myſticismus bringen beide gleiches Unheil. Aber jene Thätigkeiten, von der gemeinſten bis zur höchſten, vom Ziegelſtein, der dem Dach entſtürzt, bis zum leuchtenden Geiſtesblick, der Dir aufgeht und den Du mittheilſt, reihen ſich einander. Wir verſuchen es auszuſprechen: Zufällig, Mechaniſch, Phyſiſch, Chemiſch, Organiſch, Pſychiſch, Ethiſch, Religios, Genial.“ Dieſe Reihe erläutert er nun S. 118 folgendermaaßen: „Ein Ziegelſtein löſ't ſich vom Dache los, wir nennen dies im gemeinen Sinne zufällig; er trifft die Schultern eines Vorübergehenden doch wohl mechaniſch; allein nicht ganz mechaniſch, er folgt den Geſetzen der Schwere und ſo wirkt er phyſiſch. Die zerriſſenen Lebensgefäße geben ſogleich ihre Function auf, im Augenblick wirken die Säfte chemiſch, die elementaren Eigenſchaften treten hervor. Allein das geſtörte organiſche

Leben widerſetzt ſich eben ſo ſchnell und ſucht ſich herzuſtellen; indeſſen iſt das menſchliche Ganze mehr oder weniger bewußtlos und pſychiſch zerrüttet. Die ſich wiedererkennende Perſon fühlt ſich ethiſch im tiefſten verletzt, ſie beklagt ihre geſtörte Thätigkeit, von welcher Art ſie auch ſei, aber ungern ergibt der Menſch ſich in Geduld. Religiös hingegen wird ihm leicht, dieſen Fall einer höheren Schickung zuzuſchreiben, ihn als Bewahrung vor größerem Uebel, als Einleitung zu höherem Guten anzuſehen. Dies reicht hin für den Leidenden, aber der Geneſende erhebt ſich genial, vertraut Gott und ſich ſelbſt und fühlt ſich gerettet; ergreift auch wohl das Zufällige, wendet's zu ſeinem Vortheil, um einen ewig friſchen Lebenskreis zu beginnen.“

Wir haben es nun nicht verhehlt, daß wir in der Compenſation den Beweis von der Exiſtenz der Vernunft eines Gottes im Haushalt der Natur und Geſchichte finden. Wir haben uns zum Optimismus bekannt. Hier müſſen wir eben deshalb noch einmal auf den Peſſimismus zurückkommen, zu ſehen, wie er die Ausgleichung der Schwankungen auffaßt. Zunächſt erblickt er darin nur ein Armuthszeugniß für die beſtehende Welt. Schopenhauer die Welt als Wille und Vorſtellung, Bd. II, 1844, S. 561, führt folgenden Beweis: „Sogar aber läßt ſich den handgreiflich ſophiſtiſchen Beweiſen Leibnitzens, daß dieſe Welt die beſte unter den möglichen ſei, ernſtlich und ehrlich der Beweis entgegenſtellen, daß ſie die ſchlechteſte unter den möglichen ſei. Sie iſt nämlich ſo eingerichtet, wie ſie ſein mußte, um mit genauer Noth beſtehen zu können: wäre ſie aber noch ein wenig ſchlechter, ſo könnte ſie ſchon nicht mehr beſtehen. Folglich iſt eine ſchlechtere, da ſie nicht beſtehen könnte, gar nicht möglich, ſie ſelbſt alſo unter den möglichen die ſchlechteſte.“ Dieſe Theſe ſucht nun Schopenhauer durch eine in's Concrete ſich einlaſſende Ausführung zu erhärten: „Denn nicht blos wenn die Planeten mit den Köpfen gegen einander rennen, ſondern auch wenn von den wirklich eintretenden Perturbationen ihres Laufs irgend eine, ſtatt ſich durch andere wieder auszugleichen, in der Zunahme beharrte, würde die Welt bald ihr Ende erreichen. Die Aſtronomen wiſſen, von wie zufälligen Umſtänden, nämlich zumeiſt vom irrationalen Verhältniß der Umlaufszeiten zu einander, dieſes abhängt, und haben mühſam herausgerechnet, daß es immer noch gut abgehen wird, mithin die Welt ſo eben ſtehn und gehn kann. Wir wollen hoffen, daß ſie ſich nicht verrechnet haben. — Unter der feſten Rinde des Planeten nun wieder hauſen die gewaltigen Naturkräfte, welche, ſobald ein Zufall ihnen ein Spielraum geſtattet, jene, mit allem Lebenden darauf, zerſtören müſſen; wie dies auf dem unſrigen wenigſtens ſchon dreimal eingetreten iſt und wahrſcheinlich noch öfter eintreten wird. Ein Erdbeben von Liſſabon, von Haity, eine Verſchüttung von Pompeji, ſind nur ſcherzhafte Anſpielungen auf die Möglichkeit. — Eine kleine, chemiſch gar nicht einmal nachweisbare Alteration der Atmoſphäre verurſacht Cholera, gelbes Fieber, ſchwarzen Tod u. ſ. w., welche Millionen Menſchen wegraffen: eine etwas größere würde alles Leben auslöſchen. — Die Thiere haben an Organen und Kräften genau und knapp ſo viel erhalten, wie zur Herbeiſchaffung ihres Lebensunterhaltes und Auffütterung der Brut, unter äußerſter Anſtrengung, ausreicht, daher ein Thier, wenn es ein Glied verliert, meiſtens umkommen muß. Selbſt vom Menſchengeſchlecht, ſo mächtige Werkzeuge es an Verſtand und Vernunft auch hat, leben neun Zehntel in beſtändigem Kampf mit dem Mangel, ſtets am Rande des Untergangs, ſich mit Noth und Anſtrengung über demſelben balancirend. Alſo durchweg wie zum Beſtande des Ganzen, ſo auch zu dem jedes Einzelweſens ſind die Bedingungen knapp und kärglich gegeben, aber nichts darüber: daher geht das individuelle Leben in unaufhörlichem Kampf um die Exiſtenz ſelbſt hin, während bei jedem Schritt ihm Untergang droht. Eben weil dieſe Drohung ſo oft vollzogen wird, mußte, durch den unglaublich großen Ueberſchuß der Keime, dafür geſorgt ſein, daß der Untergang der Individuen nicht den der Geſchlechter herbeiführe, als an welchen der Natur ernſtlich gelegen iſt. — Die Welt iſt folglich ſo ſchlecht, wie ſie möglicherweiſe ſein kann, wenn ſie überhaupt noch ſein ſoll. W. z. B. w. —"

Iſt dies wirklich bewieſen? Schopenhauer ſagt, die Welt müſſe untergehen, *wenn ſie noch ein wenig ſchlechter* wäre. Aber ſie iſt es nicht. Die Perturbationen der Planeten würden den Zuſammenſturz derſelben herbeiführen, wenn ſie in der Zunahme verharrten und ſich nicht durch andere wieder ausglichen. Aber ſie gleichen ſich wieder aus. Eine chemiſche Aenderung der Atmoſphäre würde, wenn ſie noch etwas größer wäre, alles Leben auslöſchen. Alle Pflanzen und Thiere würden ausſterben, wenn nicht ein unglaublich großer Ueberſchuß der Keime vorhanden wäre u. ſ. w. Aber er iſt vorhanden. Mit andern Worten ſpricht Schopenhauer hier aus, was wir die Oſcillation und die Compenſation genannt haben. Er geſteht zu, daß die Wirklichkeit des Begriffs ſich in dem Kreislauf der Erſcheinung immer in der Gleichheit mit ſich erhält. Die ſchlechteſte Welt wäre offenbar die, welche ſich nicht zu erhalten vermöchte. Wenn ſie zu Grunde ginge, ſo iſt nicht abzuſehen, was das für ein Unglück wäre. Im Gegentheil wäre die Vernichtung einer ſolchen Pfuſcherarbeit, wie Schopenhauer die Welt oft nennt, zu wünſchen. So ſchlecht iſt ſie alſo noch nicht, nicht beſtehen zu können. Wodurch aber beſteht ſie? Dadurch, daß der in ihr ſchon beginnende Untergang immer wieder ſich ſelbſt zum Gegentheil aufhebt. Zerſtörung, Verwelken, Sterben, Tod, iſt alſo nur ein Moment und Schopenhauer widerſpricht beſtändig ſich ſelbſt, indem er ein Plus des Negativen fordert, zu welchem es eben factiſch nicht kommt. Das Plus des Poſitiven fertigt er zwar mit höhniſchen Worten als eine Knappheit und Kärglichkeit ab. Dennoch bewirkt es das Nothwendige, die Fortdauer der Welt, die Reproduction des Lebens. Ja er räumt plötzlich ein, daß ein unglaublich großer Ueberſchuß von Keimen hervorgebracht werde, bei denen wenigſtens die angebliche Knauſerei der Natur aufhört. Schopenhauer beweiſ't alſo nicht im Geringſten, was er beweiſen will, ganz abgeſehen von der Oberflächlichkeit, mit welcher er hier die Naturgeſetze in's Spiel bringt, die ſo conſtant und harmoniſch ſind, daß ja eben deßhalb neuere Naturforſcher vom Standpunct des Begriffs der Compenſation die ewige Gleichheit der Natur behauptet haben, ohne die Unerſchöpflichkeit derſelben in der Neuheit ihrer Einzelveränderungen läugnen zu wollen. Dies iſt z. B. der Sinn von O. Volger's: Erde und Ewigkeit; die natürliche Geſchichte der Erde als kreiſender Entwicklungsgang im Gegenſatze zur naturwidrigen Geologie der Revolutionen und Kataſtrophen.

Frankfurt a. M. 1857. Von Seiten der Naturwiſſenſchaft dürfte daher Schopenhauers Beweis, daß dieſe Welt die ſchlechteſte, der ſchlechteſte ſein.

Doch Schopenhauer widerſpricht ſich nicht nur, wie wir geſehen haben, ſelbſt, ſondern er widerlegt ſich auch ſelbſt, denn im erſten Theil ſeines Werks: die Welt als Wille und Vorſtellung, Leipzig 1819, S. 303 — 17, lehrt er, daß eine ewige Gerechtigkeit exiſtirt und er lehrt es ganz in ähnlichem Sinne, in welchem wir den Begriff der Compenſation als die Dialektik vorgetragen haben, durch welche die Idee die Gleichheit ihres Begriffs in der Realität der Erſcheinung erhält. Er ſagt daher: „Der Begriff der Vergeltung ſchließt ſchon die Zeit in ſich; daher kann die ewige Gerechtigkeit keine vergeltende ſein, kann alſo nicht, wie dieſe (Schopenhauer hat die zeitliche und mangelhafte Gerechtigkeit des Staats vor Augen), Aufſchub und Friſt geſtatten und, nur mittelſt der Zeit die ſchlimme That mit der ſchlimmen Folge ausgleichend, der Zeit bedürfen, um zu beſtehen. Die Strafe muß hier mit dem Vergehn ſo verbunden ſein, daß beide Eins ſind.“ S. 310: „Der Quäler und der Gequälte ſind Eins. Jener irrt, indem er ſich nicht der Qual, dieſer, indem er ſich der Schuld nicht theilhaft glaubt.“ U. ſ. w. Waltet aber ewige Gerechtigkeit in der Welt, wie kann ſie die ſchlechteſte ſein? Die ſchlechteſte wäre nur, in welcher die Ungerechtigkeit ungeſtraft herrſchen dürfte. Dann könnte ſie aber auch nicht Syſtem ſein.

Hier entſteht jedoch eine neue, eine letzte Schwierigkeit. Im Begriff des Syſtems iſt jeder Begriff ein durch ſeine Nothwendigkeit beſtimmter, der, ſich ſelbſt gleich, an ſeinem Ort ſchlechthin eigenthümlich iſt. Eben ſo iſt in der Welt der Erſcheinung jede Exiſtenz unmittelbar als dieſe eine ſchlechthin einzige Realität, weil in dem empiriſchen Context ein ſolcher Zuſammenhang, als worin ſie ſich findet, weder vorher dageweſen ſein noch jemals nachher ſich wiederholen kann. Nur der ähnliche, nie der nämliche Fall kann ſich erneuern. Wie verhält ſich nun jene ideelle Einzigkeit des ſyſtematiſchen Zuſammenhangs zu dieſer empiriſchen Einzigkeit? Jede Erſcheinung iſt als ſolche jeder andern gleich. Jede ſucht ſich in ihrem Daſein zu behaupten.

wie Spinoza es ausdrückte, in suo Esse perseverare studet. Aber kraft der Wechſelwirkung des Totalſyſtems und kraft der Compenſation in der Oſcillation bilden ſich aus der Mitte der Erſcheinungen ſolche hervor, die ſich den übrigen zugleich als Mittelpuncte erhalten, in denen ſie ſich concentriren, ſei es nur relativ, ſei es abſolut. Es muß alſo zwiſchen der empiriſchen Einzigkeit als einer nur unmittelbaren und zwiſchen ihr als einer centralen unterſchieden werden, die wiederum eine nur relative oder aber abſolute ſein kann, wenn entweder zufällig eine der möglichen Beziehungen einen abſoluten Werth empfängt, oder wenn die Subſtanz ſich als ein ihrem Begriff vollkommen adäquates Subject ſetzt.

b) Die empiriſche Einzigkeit als unmittelbare.

In der Totalität des Syſtems an ſich iſt jeder ſeiner Begriffe ein nothwendiges Moment, das in der Ordnung der Begriffe vorkommen muß. In jedem culminirt die Idee, denn jeder iſt Centrum und Peripherie zugleich. An dem Orte, wo er in ſeiner Einzigkeit auftritt, hat er ſeine Abſolutheit. Die übrigen Beziehungen, in die er empiriſch ſich einlaſſen kann, ſind ſecundär für ihn, wie mannigfaltig und bedeutend ſie auch ſein mögen. Der Begriff des Metalls gehört z. B. als abſoluter dem Syſtem der mineraliſchen Körper an. Daß nun aus dem Metall Waffen, Statuen, Geld verfertigt werden, iſt für ſeinen primitiven Begriff zufällig. Der Begriff des Thiers gehört dem Syſtem der organiſchen Natur an. Daß Thiere vom Menſchen zu Hausthieren umgewöhnt werden, fällt nicht in den Begriff der Natur. Der Begriff der Nothwendigkeit der Freiheit gehört dem ethiſchen Syſtem an; daß auf dieſem ethiſchen Geſetz die Kunſt der tragiſchen Dichtung beruht, geht die Ethik als ſolche nichts an. Ihr Geſetz iſt innerhalb der äſthetiſchen Sphäre ein ſecundäres Moment u. ſ. w. An ſich aber iſt die Realität des Begriffs in allen Erſcheinungen, die er ſich gibt, die nämliche. Jede muß, um nur überhaupt möglich zu ſein, alle conſtitutiven Elemente des Begriffs enthalten. Die Idee ſchüttet ihre Fülle an ſich in jedes Exemplar. Wenn nicht alle Elemente des Begriffs in der Realität geſetzt wären, ſo würde ſie keine beſtimmte, damit aber gar keine ſein. Iſt ſie, ſo muß ſie auch eine beſtimmte ſein. Iſt ſie aber eine beſtimmte, ſo muß ſie den Begriff in ſich ſchließen. Iſt eine Realität ein Mineral, eine Pflanze, ein Thier, ſo muß darin, was der Begriff des Minerals, der Pflanze, des Thiers iſt, enthalten ſein. Eben ſo muß jeder Menſch, iſt er ein wirklicher Menſch, alle den Begriff deſſelben conſtituirenden Beſtimmungen in ſeiner Realität darbieten, alſo Geſchlecht, Temperament, Anlagen, Intelligenz. In welchem Zuſtande aber ſich die Realität des Begriffs empiriſch befindet, iſt eine andere Frage, denn er kann ein mehr oder weniger vollkommener ſein. Wenn Strauß behauptete, daß es gar nicht die Art der Idee ſei, ihre Fülle in jedes Exemplar zu gießen, ſo hatte er nicht die Idee überhaupt, ſondern die Vollkommenheit im Auge, bis zu welcher der Zuſtand der Realität ſich in der Erſcheinung erheben kann. Dieſe Vollkommenheit nannte er die Fülle. Sie iſt, was wir die Centraliſation der Idee in der Erſcheinung nennen, aber Strauß wird nicht leugnen können, daß, was das Weſen eines Begriffs ausmacht, in jeder Realität exiſtiren müſſe. Was das am Boden kriechende Moos zu einer Pflanze macht, iſt ganz daſſelbe, was die Palme, die ihr Haupt ſtolz in den Lüften wiegt, zur Pflanze macht und was dieſen thrantrinkenden Eskimo zum Menſchen macht, ganz daſſelbe, was dieſen Champagnerſchlürfenden Pariſer Dandy dazu macht. Wie immer jedoch der Zuſtand beſchaffen ſein möge, ſo iſt jedes Exemplar des Begriffs in ſeiner Realität ein zugleich einziges, denn ſo, wie dieſes, iſt ein Zweites weder je vorher möglich geweſen, noch kann es jemals nachher wieder möglich werden, da alle die empiriſchen Bedingungen, in deren Mitte es entſtand, niemals weder früher ſo geweſen ſein noch ſpäter ſo ſich wiederholen können. Nur Einmal waren ſie im geſammten Zuſammenhang der Dinge ſo möglich und darum mußte dieſe Erſcheinung zu dieſer werden. Schiller ſagte daher:

Der Güter ſchönſtes iſt der Augenblick!
Was Du von der Minute ausgeſchlagen,
Bringt keine Ewigkeit zurück!

Die Menſchen wiſſen nicht, wie ſehr ſie Recht haben, wenn ſie ſo oft beim Betrachten einer Erſcheinung ausrufen: das iſt einzig! Jenes Individuum, in der Beſtimmtheit der Gattung allen übrigen gleich, iſt als dieſes ein ſchlechthin anderes und auch die flüchtigſte am Himmel hinwandelnde Wolke iſt ein einziges Gebilde, das ſeines Gleichen nicht hatte und nicht haben wird. Wie viel mehr iſt die Biographie jedes Menſchen, auch des armſeligſten Lumpen, eine einzige!

2) Die empiriſche Einzigkeit als mittelbare.

Jede Realität iſt in ihrer ausſchließlichen Einzigkeit eine durch die Mitwirkung *aller* andern frühern und gleichzeitigen vermittelt. Alle heben ſich in ihr auf. Dies iſt ein großer, oft geheimnißvoll erſcheinender Zuſammenhang, der in ſeinen zarteren Wirkungen ſich uns oft verbirgt. *Πάντων πάντι μοῖρα ἄνασσα*, ſagten die Griechen. Da nun an ſich alle Begriffe des Syſtems für ſeine Einheit an und für ſich nothwendig ſind und da empiriſch jede Realität durch ihre unmittelbare Exiſtenz auf alle andern einwirken muß, ſo kann auch jede Realität zu jeder in ein empiriſches Verhältniß treten. Allein nicht nur überhaupt, wie im chaotiſchen Durcheinander, iſt dies möglich, ſondern ſo, daß die eine für die andere *relativ einen abſoluten Werth* erhält. In dieſer Werthung wechſeln die Dinge, aber in ihr machen ſie ſich fühlbar, daß ſie an ſich alle nothwendig, daß ſie alle aus demſelben Mutterſchooß der Idee geboren, daß ſie alle in ihrem Zuſammenhang einander an ſich ebenbürtig ſind. Das Kleinſte macht ſich dem Größten, das Verachtetſte dem Gefeiertſten, unverſehens, wie die Maus, welche dem Löwen das Netz zernagt, in *einziger* Weiſe wichtig. Es kommt dafür auf die *Vermittelung der Situation* an, dieſe Dialektik hervorzubringen und es kann dies ſowohl poſitiv als negativ geſchehen. In der Wüſte hilft alles Gold nicht, den vor Durſt Verſchmachtenden zu erquicken. Alle Genüſſe kann man ſonſt für Gold erkaufen. Wie gern gäbe man es hin für einen einzigen Tropfen Waſſer! Ein Gefangener brütet in ſeiner Zelle über ſeine Befreiung. Er ſieht keine Möglichkeit zur Flucht. Da erblickt er einen locker gewordenen Nagel, zieht ihn heraus und fühlt ſich ſchon gerettet, denn dieſer Nagel wird ihm zur Feile, zum Meißel, zum Bohr, zum Dolch. Dieſer einzige an ſich ſo geringfügige

Nagel verwandelt ſich in ſeinen Händen zu hunderterlei Inſtrumenten und empfängt für ihn einen einzigen, einen unveräußerlichen Werth. Die modernen Menſchen haben die Wichtigkeit dieſer Vereinzigung wohl erkannt, denn man darf behaupten, daß der Ruf Richards III.: ein Königreich für ein Pferd! bei ihnen ſprichwörtlich geworden iſt.

3) Die empiriſche Einzigkeit der abſoluten Centraliſation.

Alle Realität iſt unmittelbar ſchon eine einzige. Mittelbar kann jede zu jeder durch die relative Einzigkeit der Situation in ein einziges Verhältniß treten. Von dieſer Concentration, die an einem Punct, einem Nu, einem Blick, einem Druck, einem Inſtrument, einem Stück Papier, das eine Urkunde enthält, an einem Kleidungsſtück, einem Schrei, einem Thier u. ſ. w. hängen und jede Erſcheinung zum abſoluten Werth potenziren kann, iſt endlich diejenige unterſchieden, welche dadurch entſteht, daß die Idee in der Realität ſich auch auf eine ihrem Begriff völlig adäquate Weiſe hervorbringt.

Dies geſchieht dadurch, daß alle conſtitutiven Elemente des Begriffs ſich in vollkommener Weiſe realiſiren. Der Begriff an ſich exiſtirt nur in den beſtimmten Realitäten, aber in dieſen iſt ein Unterſchied des Grades möglich, ein Comparativ. Dieſer geht jedoch nicht in's Unendliche, ſondern hat am Begriff ſeine innere Grenze, welche den Superlativ auch der äußern Erſcheinung beſtimmt. Die Perfectibilität exiſtirt, allein nicht ſo, daß das Schönſte noch ſchöner, das Wahrſte noch wahrer, das Beſte noch beſſer ſein könnte. Dies iſt eine falſche Vorſtellung, gegen welche das Sprichwort: le mieux est l'ennemi du bien, Recht hat. Es kommt in der Natur wie in der Geſchichte zu claſſiſchen Bildungen, welche den thatſächlichen Beweis führen, daß der Begriff der Idee nicht nur in unſern Syſtemen der Philoſophie, ſondern auch als himmliſche Wirklichkeit exiſtirt, wie dies ſelbſt Schopenhauer anerkennt, wo er von der Objectivität der Werke des Genies handelt. Ja zuweilen kann er der Natur ſeine Huldigung nicht verſagen. Sie bricht, ſeinem Peſſimismus zum Trotz, aus ſeinem tiefen Gemüth hervor, wie in jenen ſchönen Worten (II., 1844, S. 383), wo er ſagt: „Die ſo häufig bemerkte trübe Stimmung hochbegabter Geiſter hat ihr Sinnbild am Montblanc, deſſen Gipfel meiſtens bewölkt iſt: aber wann bisweilen, zumal früh Morgens, der Wolkenſchleier reißt und nun der Berg, vom Sonnenlichte roth, aus ſeiner Himmelshöhe über den Wolken, auf Chamouni herabſieht; dann iſt es ein Anblick, bei welchem Jedem das Herz im tiefſten Grunde aufgeht.“

Da die Idee die Allgemeinheit des Begriffs nicht als ſolche, ſondern nur in der Form der Beſonderheit und der Einzelheit darſtellen kann, ſo muß auch die Centraliſation die Form der Art oder des Individuums annehmen. Das Allgemeine kann nicht als ein Allgemeines an ſich Realität haben. Die allgemeine Pflanze, das allgemeine Thier, der allgemeine Staat, das allgemeine Epos u. ſ. w. exiſtiren nicht, außer im Begriff. Die Realität des allgemeinen Begriffs iſt eine beſondere oder einzelne.

Als beſondere concentrirt ſie ſich in eine Art, nämlich in diejenige, welche die Eigenthümlichkeit aller Arten ihrer Gattung in ſich aufhebt, und dadurch zum idealen Repräſentanten der Gattung ſelber wird. In dieſer Art, die es par excellence iſt, exiſtirt die Gattung als in ihrem Non plus ultra auf einzige Weiſe, denn ſie iſt als eine ſolche plaſtiſche Einheit zugleich die concrete Totalität. Der Begriff des himmliſchen Körpers exiſtirt nur in Sonnen, Monden, Kometen und Planeten, aber die Art der Planeten iſt die vollkommenſte, weil ſie in ihrer mechaniſchen Bewegung wie in ihrer phyſikaliſchen Beſchaffenheit die beſondere Eigenthümlichkeit aller andern Arten vereinigt. So iſt das Gold das vollendetſte Metall, wenn wir nämlich nicht auf ſeinen Nutzen für die Natur, ſondern auf diejenigen Eigenſchaften ſehen, welche das Weſen der Metallität ausmachen. So iſt die Art des Löwen unter den Katzenarten die vollkommenſte, das Arabiſche Pferd unter den verſchiedenen Pferderacen das vorzüglichſte. So iſt die Kaukaſiſche Race unter den Racen die vollkommenſte, ſo erkennen Völker unter ihren Stämmen einen als den edelſten an. So wird unter verſchiedenen Dialekten einer als der vollendetſte der in der Schriftſprache herrſchende, wie der Attiſche, der Florentiniſche u. ſ. w.

Aus der Art ſtrebt aber die Realität zur Centraliſirung in einem Individuum, welches wiederum die Eigenthümlichkeit der Art in ihrer Vollendung darſtellt, ſo daß durch die Vermittlung der Art auch die Gattung in einer ſolchen individuellen Geſtalt erſt ſchlechthin ſich ſelbſt erreicht. Die claſſiſche Art iſt keine additionelle Syntheſe der hervorſtechenden Eigenthümlichkeiten der gegen ſie inferioren Arten, ſondern eine höhere ideelle Einheit, wie die Kaukaſiſche Race nicht etwa theils ſchwarz, theils gelb, ſondern weiß iſt und mit dieſer Farbe die Möglichkeit hat, in das Farbigte nach allen Seiten hin überzuſpielen. So iſt auch das claſſiſche Individuum die ideelle Einheit ſeiner Art, wird aber damit zum idealen Ausdruck der Gattung ſelbſt. Dieſe Begriffsbeſtimmung muß nun wieder richtig verſtanden werden, ſie nach ihrer ganzen umfaſſenden Wichtigkeit zu würdigen, denn unter Individuum iſt ſowohl das wirkliche Subject, als eine That oder ein Werk zu denken. Subject aber muß in dem allgemeinen Sinn genommen werden, daß es die individuelle Exiſtenz eines ſubſtantiellen Begriffs iſt. Es verſteht ſich alſo von ſelbſt, daß alle repräſentativen Menſchen, wie Emerſon ſie genannt hat, hieher gehörige Menſchen, wie Moſes, Perikles, Cäſar, Platon, Cato von Utica, Kepler, Camoens, Shakeſpeare, Mozart, Raphael, Luther, Dſchingiskhan u. ſ. w. ſind Repräſentanten ihrer Gattung, homines generati, carrés par la base, Muſtermenſchen, Centraliſationen ihrer Gattung, denn Moſes iſt der Geſetzgeber, Perikles der Staatsmann, Cäſar der Feldherr, Platon der Philoſoph, Cato der Republicaner, Kepler der Aſtronom, Camoens der nationale Epiker, Shakeſpeare der moderne Dramatiker, Mozart der Muſiker, Raphael der Maler, Luther der chriſtliche Reformator, Dſchingiskhan der Eroberer ſchlechthin. Alles, was der Begriff der Geſetzgebung, des Staats, des Kriegs, der Philoſophie u. ſ. w. in ſich ſchließt, finden wir in der Realität dieſer Menſchen. Ihre Perſon, ihr Leben, ihr Thun, war nichts Anderes, als die ſtete und adäquate Verwirklichung des Begriffs einer beſtimmten Idee.

Wir müſſen aber auch gewiſſe Complexe als ſolche Einheiten anſehen, in denen die Realität eines Begriffs zur adäquaten Concentration gelangt. Wir müſſen zugeſtehen, daß gewiſſe Realitäten uns als das vollkommenſte Daſein gewiſſer Begriffe erſcheinen müſſen, die ſelbſt das Product einer unendlich vielſeitigen Vermittelung ſind. So iſt der Begriff der Hauptſtadt der einer ſolchen Centraliſation eines Landes, daß alle Eigenthümlichkeiten deſſelben ſich darin wiederſpiegeln. Sie iſt das centrale Subject des großen Localſyſtems, das in ihr ſich mit allen ſeinen Contraſten individualiſirt. Alle Hauptſtädte werden alſo einander ähnlich ſein, aber jede wird diejenige Einzigkeit hervorkehren, welche die Subſtanz des Landes ausmacht, das in ihr ſich als Subject ſetzt. Jeder Zug ihrer Phyſiognomie wird ein an analoge aller andern Hauptſtädte erinnernder und doch zugleich ein ganz anderer, ein ſpecifiſcher ſein. Nicht beſſer können wir dies verdeutlichen, als wenn wir die Beſchreibung herſetzen, welche Barth (Reiſen, II., 1857, S. 127) von Kano tief im innern Afrika macht: „Alle Seiten des Lebens zeigten ſich mir in den Straßen, auf den Marktplätzen und im Innern der Häuſer. Es war ein reiches lebendiges Bild einer kleinen Welt für ſich, äußerlich durchaus von dem, was man in Europäiſchen Städten zu ſehn gewohnt iſt, verſchieden und doch in ſeinen vielfachen Triebfedern ſo ähnlich. Hier war eine Reihe Läden voll einheimiſcher und fremder Waaren, mit Käufern und Verkäufern in allen Abſtufungen von Geſtalt, Farbe und Kleidung, aber Alle auf das Eine Ziel bedacht, durch Uebervortheilung des Andern ſich einen kleinen Gewinn zu machen; dort eine große Schattenbude, wie eine Hürde, voll halb nackter, halb verhungerter Sclaven, ihrer Heimath, ihren Weibern oder Männern, ihren Eltern oder Kindern entriſſen, wie Vieh in Reihen aufgeſtellt und verzweifelnd auf die Käufer ſtarrend, ängſtlich erwartend, in weſſen Hände ihr Schickſal ſie führen würde. Ein anderer Theil der Buden war mit Lebensbedürfniſſen aller Art angefüllt, wo der Reiche die ſchmackhafteſten Dinge für ſein Haus findet und der Arme anhält und begierig auf ein Stück trockenen Brodes ſchaut, um ſeinen Hunger zu ſtillen. Hier ein reicher Herr, in Seide und glänzende Gewänder gekleidet, auf einem edlen und reich verzierten Roſſe ſchend, gefolgt von einem zahlreichen Troſſe übermüthiger und träger Sclaven; dort ein armer Blinder, der ſeinen Weg langſam durch die Menge fühlt und jeden Augenblick niedergetreten zu werden fürchtet. Hier ein nett mit neuen Matten und Rohr eingezäunter Hofraum, mit allen Bequemlichkeiten, wie das Land ſie bietet, ausgeſtattet; eine reinliche, häuslich und gemüthlich ausſehende Hütte mit wohlgeglätteten Lehmmauern, eine ſauber geflochtene Rohrthür an das wohlgerundete Thor gelehnt, um alle unbefugten Eindringlinge von dem Geheimniß des Familienlebens auszuſchließen; ein reinlicher Schuppen für die tägliche Hausarbeit, beſchattet von einer ſchönen, weit ſich ausbreitenden Alleluba, die in den heißen Tagesſtunden kühlen Schatten gewährt, oder von einer ſchönen Gonda, die ihre majeſtätiſche Sternkrone auf glattem, ſchlank emporſchießendem, ungebrochenem Stamme ausbreitet, oder einer hohen Dattelpalme, die maleriſch über dem Ganzen ſchwebt. Die Hausfrau in reinlichem, ſchwarzen Baumwollenkleide, mit einem Knoten um die Bruſt befeſtigt, das Haar zierlich geflochten in tschókoli oder bejádji, geſchäftig, die Mahlzeit für den abweſenden Mann zu bereiten, oder Baumwolle zu ſpinnen oder die Sclavinnen antreibend, mit dem Stampfen des Korns zur Fura zu eilen; die nackten Kinder fröhlich im Sande umherſpielend mit dem urgidáuki oder dem dantschâtscha, oder hinter einer eigenwilligen, abſchweifenden Ziege herjagend; umher irdene Töpfe und hölzerne Schüſſeln und Schaalen, alle reinlich aufgewaſchen, jede am beſtimmten Ort. Dort eine Buhlerin, heimathlos, freudenlos, familienlos, aber gewandt, ſich ein luſtiges, übermüthiges Ausſehn zu geben und dann und wann in ein unziemliches Gelächter auszubrechen, mit buntem Kleiderſchmuck angethan, zahlreiche Perlenſchnüre am Halſe, das Haar phantaſtiſch geputzt und mit einem Diadem umwunden, ihr vielfarbiges Gewand loſe unter der üppigen Bruſt befeſtigt und lang im Sande nachſchleppend; ſo geht ſie, die Blicke der Männer auf ſich ziehend, um ihre Reize zu verkaufen. Und hier ein kranker Ausgeſtoßener, mit Beulen oder der Elephantiaſis behaftet.“ Nun macht Barth eine Beſchreibung der verſchiedenen Gewerke, deren emſiger Betrieb ſich beim Färben, Schmieden, Weben u. ſ. w. dem Blick darbietet. Dann ſchließt er: „Hier eine Gruppe läſſiger und träger Umhertreiber, die ihre Zeit damit hinbringen, daß ſie ſich unthätig in der Sonne ſtrecken; da ein zahlreicher Zug aus dem fernen Lande Gondja heimkehrender einheimiſcher Handelsreiſender — fatáki —, beladen mit der allgemein begehrten Nuß, dem Kaffee des Sudans, deſſen Genuß Niemand ſich verſagt, der von ſeinen dringendſten Bedürfniſſen zehn Kurdi erübrigen kann. Hier bricht eine Karavane, mit Natron beladen, nach Nupe oder Nyffi auf; oder ein Trupp Tuareg zieht zur Stadt hinaus, um Salz nach den Nachbarplätzen zu bringen; dort bringt ein Trupp Araber ſeine ſchwer beladenen Kameele nach dem Quartier der Ghadamſer; oder eine Gruppe Sclaven, einen verſchiedenen Leidensgenoſſen hinausſchleppend, wirft dieſen in den Alles verſchlingenden Sumpf. Hier ein Trupp buntgekleideter, mehr prahleriſch als kriegeriſch ausſehender Reiter, nach dem Palaſte des Gouverneurs galoppirend, um ihm Nachricht von einem Einfall des Dſerki Ibrahi zu bringen; dort eine weite Knochenſtätte von Aas und Unrath aller Art. — Ueberall das menſchliche Leben in allen ſeinen verſchiedenen Formen, Freude und Trauer, Gedeihen und Verderben im bunteſten Gemiſch; alle Nationen, Geſtalten und Farben, der olivenbraune Araber, der röthere Tergi, der dunkle Bornauer; der leicht- und ſchlankgebaute Fellani mit kleinen, ſcharfen Geſichtszügen; dort die breiten Geſichter der derben Wángaraua (Mandingo's), oder eine große und ſtarkknochige Frau von Nyffi; hier die wohlgebaute, freundlich lächelnde Bagauſcherin."

Welch' einfache und doch welche meiſterhafte Schilderung der Centraliſation des Sudan in dieſer Stadt! Wir finden alle Elemente eines großſtädtiſchen Treibens in allen Contraſten der Production und Conſumtion, der Arbeit und des Genuſſes, der Fabrication und des Handels, des Fleißes und der Trägheit, des Reichthums und der Armuth, der Ueppigkeit und des Elends, der Sittlichkeit und der Corruption, des idylliſch in ſich abgeſchloſſenen Familienlebens und der vagabondirenden Proſtitution, wie ſie uns in allen Hauptſtädten, zu allen Zeiten, bei allen Völkern, begegnen. Aber wir gewahren bald die Localnatur in der tropiſchen Vegetation und den Afrikaniſchen Localgeiſt in der Sclaverei. Wie kunſtvoll hat Barth dieſen ſpecifiſchen Zug ſtummen Gemälde eingemacht! Da ſehen wir zuerſt den Sclaven auf dem Markt zum Verkauf, wie er verzweifelnd vor ſich hinſtarrt; dann ſehen wir ihn träg und übermüthig in der Geſellſchaft des Reichen; dann von der wirklichen Hausfrau zur Arbeit angetrieben; zuletzt aber als Leiche, die mit abſoluter Nichtachtung aller Menſchenwürde nackt in einen Sumpf geworfen wird. Dies iſt der ſchwarze Faden, in welchem ſich hier die Centraliſation der großen Stadt als einer Negerſtadt charakteriſtiſch verknüpft.

Es kommt alſo durch die Centraliſation in den mannigfaltigen Formen zu Superlativen, denn in der Vergleichung der verſchiedenen empiriſchen Exiſtenzen derſelben Art wird eine alle andern überragen müſſen, wie nothwendig Ein Berg auf der Erde der höchſte, einer der niedrigſte, ein Fluß der längſte, einer der kürzeſte ſein muß. Wir entnehmen wohl von Localſyſtemen Namen im generellen Sinn, werden aber den Unterſchied der verſchiedenen Realiſationen des Begriffs ſehr wohl an der centralen Realität zu meſſen wiſſen. Wir ſprechen z. B. von einer Schweiz und verſtehen darunter im Allgemeinen ein romantiſches Bergland. Die Localnatur der Europäiſchen Schweiz iſt zum Begriff geworden. Wir ſagen alſo jetzt: die Sächſiſche Schweiz. Sie iſt recht hübſch. Ihre Bergformen ſind intereſſant. Einige Puncte mit dem Blick auf den unten durchfließenden Elbſtrom ſind überaus reizend. Aber wo ſind die Alpen, wo ſind die in Wolken gehüllten Gletſcher? Wo ſind die Gießbäche, die hoch von der Stirn der Felſen zerſtäubend herabſtürzen? So ſpricht man in Tiflis von der Schweiz des Kaukaſus. Hier ſind mächtige Felsgebirge, große Waldungen, aber es fehlen die Bergformen, welche die Europäiſche Schweiz zu einem ſo unendlich maleriſchen Lande machen. So iſt es mit dem Ausdruck: ein Lombardiſches Fruchtland, den Ritter in die Geographie eingeführt hat. Das Italieniſche Lombardien bleibt doch immer das claſſiſche. So haben wir von Venedig den Begriff einer Inſelſtadt abſtrahirt. Wir ſagen daher: Tyrus war das Venedig der Phönicier; die auf verbundenen Schiffen ruhende, immer bewegliche Flußſtadt gegenüber der befeſtigten Landſtadt von Canton iſt das Venedig der Chineſen u. ſ. w., aber Venedig bleibt doch eine Einzigkeit, die ihres Gleichen nicht hat. So iſt New-York die erſte aller

Seeſtädte, denn London liegt nur im Winkel einer Inſel an der Nordſee, während New-York mit einem großen Hinterlande am offenen Ocean liegt.

Wie ſich nun die empiriſche Einzigkeit in Subjecten concentrirt, ſeien es einzelne Individuen oder ſeien es Complexe von Localſyſtemen, ſo kann ſie ſich auch in Thaten concentriren, die als kritiſche das Weſen einer Epoche conſtituiren. Dies auszuführen iſt überflüſſig, denn hier wird Jedem die Weltgeſchichte Beiſpiele genug in's Gedächtniß rufen.

Die That kann ſich auch in einem objectiven Werk ſtatuiren, in welchem ſich der Begriff einer Idee abſolute Realität ſchafft, ſo daß es im Inhalt wie in der Form ſchlechthin univerſell wird, obwohl es, als ein Product der Geſchichte, zugleich einen nationalen und individuellen Typus beſitzen muß. So verhalten ſich alle Werke der Griechiſchen Kunſt aus ihrer mittleren Epoche. Sie ſind durch ihre äſthetiſche Vollendung kanoniſch. Das Homeriſche Epos iſt ein Griechiſches Epos; es iſt ein Werk des Joniſchen Geiſtes, der in Athen zur abſoluten Vollendung reifte. Aber dies Joniſche Epos iſt als Ilias und Odyſſee zugleich das vollkommenſte, welches exiſtirt. Es iſt unübertrefflich. Es iſt ſo ſchön, daß man ſeine Schönheit nie ausdenken kann. Es iſt ſo correct, daß der Begriff des Epos in ſeine Realität gänzlich aufgeht. Es iſt die empiriſche Einzigkeit der abſoluten Centraliſation der Idee des Epos. So iſt die Aphrodite von Melos die ſchönſte aller Aphroditenſtatuen, damit aber auch die abſolute Centraliſation der Schönheit des erotiſchen Typus des Weibes. So iſt das Moſaiſche Recht die vollkommenſte theokratiſche Geſetzgebung. Es iſt eine Centraliſation des theokratiſchen Geiſtes, die als eine empiriſche durch ihre Abſolutheit einzig iſt. Je öfter und je mehr man ſie unter der Leitung eines gelehrtumſichtigen Führers, wie Saalſchütz, durchdenkt, um ſo mehr bewundert man ihre Conſequenz und Harmonie. Der Standpunct der Theokratie an ſich iſt ein beſchränkter, aber ein weſentlich berechtigter, der in der Moſaiſchen bürgerlichen Verfaſſung ſich claſſiſch verewigt hat. Solche Betrachtungen muß man anſtellen, um zu erkennen, daß der Begriff der Idee nicht blos ein ſubjectives Syſtem, eine

Abſtraction der Philoſophen iſt, ſondern in der Realität der Erſcheinung bis zur adäquaten Verwirklichung hindurchdringt.

So lange der Proceß einer Subſtanz es nicht dazu bringt, ſich als Subject zu centraliſiren, iſt er in einem Zuſtande anarchiſcher Gährung befindlich. Er fermentirt in der Wechſelwirkung ſeiner Elemente, aber er bleibt geſtaltlos. So lange in mechaniſchen Maſſenverhältniſſen kein Gravitationspunct ſich fixirt, entſteht keine Ordnung. So lange in chemiſchen Proceſſen die Tendenz zur Kryſtalliſation nicht an einem beſtimmten Punct anſchließt, bleibt es beim neutraliſirenden Gähren der Subſtanzen. Wenn in politiſchen Kriſen keine Herrſchernatur aus der aufgeregten Maſſe hervorragt; wenn in einer Partei kein ſelbſtbewußter Führer; in einem Kriege kein allumſchauender Feldherr; in einer Schule kein Meiſter; in einer Geſellſchaft kein tonangebender Menſch, kein ſocialer Mittelpunct; in einer Literatur kein muſtergiltiger Autor ſich hervorbildet, ſo bleibt es bei einem richtungsloſen Treiben, in welchem die Menge der Mittelmäßigkeiten eine ſtete Unruhe unterhält und in welchem die Anſätze zur Geſtaltung ſofort, als ſie auftauchen, durch ihre Schwäche wieder verſchwinden. Allerdings hat die centrale Subjectivität eine ſchwere Aufgabe. Sie muß durch ihre Natur, ihre geſchichtliche Verflechtung, ihre perſönliche Thätigkeit, den ganzen Umfang der empiriſchen Wirklichkeit, auf welche ſie ſich bezieht, als eine paſſive Vorausſetzung in ſich zuſammenfaſſen. Dies iſt der Weg ihrer hiſtoriſchen Bildung. Aber ſie muß auch activ über dieſe Bedingung ſich erheben und diejenigen Thaten vollbringen, diejenigen Werke erzeugen, in denen poſitiv erreicht wird, worauf der inſtinctive Trieb der Maſſe in ſeiner Dumpfheit hinarbeitet. Nur ſo vermag ſie erlöſend, befreiend, fortbildend zu wirken. Der große Menſch ſtellt in ſeinen Thaten und Werken allerdings ganz unmittelbar ſich ſelbſt, ſeine eigenſte Individualität, mittelbar aber in ihnen das Allgemeine ſchlechthin, die Gattung als ſolche dar, deren Nothwendigkeit mit ſeinem Selbſt identiſch geworden iſt, ſo daß ſeinem individuellen Denken und Wollen zugleich eine univerſelle Bedeutung zukommt. Die Einzigkeit des großen Menſchen beſteht zugleich in ſeiner objectiven Allgemeinheit, die das gerade Gegentheil aller bizarren Eigenſinnigkeit und phantaſtiſchen Verſchrobenheit iſt, welche halbgebildete Menſchen ſo oft für Genialität zu nehmen geneigt ſind. Weil es die ſubſtantielle Allgemeinheit iſt, die ſich im centralen Menſchen individualiſirt, zieht er alle an, verſtändigt er ſich mit allen, und wird er unabſichtlich zu einer Autorität für alle, die Momente der nämlichen Subſtanz ſind, die in ihm, dem einzelnen, ſich als totales Subject ſetzt. Sie alle erblicken ſich in ihm, wie ſie an ſich ſind und gelangen durch ihn zum Bewußtſein über ſich ſelbſt.

So ſehr haben die Menſchen das Bedürfniß, den Comparativ der empiriſchen Vergleichung in einem Superlativ zu beenden, daß ſie ſich ſogar gern täuſchen laſſen, nur um nicht die Abſolutheit aus dem Bereich der Erſcheinung zu verlieren. Sie proclamiren mit überraſchender Bereitwilligkeit Etwas als ein Einziges, nur damit es nicht fehle. Man betrachte nur die von Superlativen ſtrotzenden Anreden, welche ſelbſt gebildete Völker geiſtlichen und weltlichen Obern widmen. Gewiß iſt es oft bewußte Heuchelei, welche Menſchen, die ſo gut ſterblich und beſchränkt, wie alle andern ſind, in ſolchem Grade vereinzigt und oft ſündhaft vergöttert. Aber der Grund zu dieſen enkomiaſtiſchen Superlativen liegt tiefer, als in der bloßen Bornirtheit und Schwäche der Maſſe oder der bewußten Niederträchtigkeit des Egoismus. Er liegt in dem Bedürfniß, ein Aeußerſtes haben zu müſſen, in welchem ſich die Wirklichkeit des Begriffs als abſolute realiſirt, ſo daß die Idee nicht mehr in's Jenſeits hinausgeſchoben, ſondern als gegenwärtig angeſchaut wird. Daher ſtehen ſie nicht an, den Fürſten Weisheit und Plenipotenz zuzuſchreiben; daher überſchütten ſie eine „göttliche“ Sängerin mit Beifallsſturm und Blumenregen; daher ſpannen ſie ſich ſelbſt vor den Wagen eines Siegers; daher küſſen ſie einem Papſt, weil ihre Imagination ihn zum Vicarius Christi decretirt, ſogar den Pantoffel; daher ſchwört der Liebende der Geliebten, daß ſie für ihn das einzige Mädchen ſei, das ihn beſelige, ſchwört, daß ſie ein „Engel“ ſei und daß er ohne ſie nicht zu leben vermöge. Es ſoll eine Spitze, eine sommité, nicht blos als ein relatives Maximum der Quantität, ſondern als ein concretes Ideal da ſein.

Drittes Capitel.

Das Syſtem ein Schluß von Schlüſſen.

Die Idee iſt, wie ſich ergeben hat, 1) Princip. Als ſolches iſt ſie die Einheit ihres Begriffs und ſeiner Realität. Sie iſt 2) Methode als die Form, in welcher ſie ſowohl analytiſch als ſynthetiſch, d. h. genetiſch, ihren Begriff realiſirt. Sie iſt 3) Syſtem als die Entwicklung des Princips in ſeiner methodiſchen Form zur Totalität der Evolution aller in der Involution des Princips liegenden Momente.

Im Begriff des Syſtems an ſich iſt a) der Begriff der totalen Idee geſetzt. Allein b) unterſcheidet ſich in der Erſcheinung die Realität von ihrem Begriff. Da jedoch der Begriff das urſprüngliche Sein der Idee, das ideelle Prius ihrer reellen Aeußerlichkeit iſt, ſo zeigte ſich, daß der Begriff der Idee ſich trotz des chaotiſchen Durcheinander, trotz der Oscillation und trotz der Ungleichheit aller empiriſchen Einzigkeit erhält.

Inſofern bleibt alſo die Idee auch in ihrer erſcheinenden Realität immer dieſelbe, denn ſie muß ihrem Begriff entſprechen. Wir ſagten daher, daß die Perfectibilität an dem Begriff der Idee ſelbſt ſeine Grenze habe. Der Progreß kann nur in die Geſchichte des endlichen Geiſtes fallen, denn nur im Erkennen und Wollen iſt ein Fortſchritt in's Unendliche hin möglich, ohne daß ſich die ſyſtematiſchen Elemente jemals veränderten. Die Natur und Geſchichte bleiben ſich in dieſer Beziehung immer gleich. Die Veränderung der Erſcheinung ändert nichts an dem Weſen der Idee, die an und für ſich nur Eine iſt.

Dieſe Einheit iſt es, welche ſich in ihren Unterſchieden mit ſich ſelbſt zuſammenſchließt. Sie iſt als Syſtem ein Schluß von Schlüſſen.

1) Unterſchied der Idee von ſich ſelbſt.

Der Begriff der Idee iſt der der Einheit des — beſtimmten — Begriffs und ſeiner Realität. Hieraus folgt, daß die Idee:

a) Die Einheit des Begriffs und ſeiner Realität unmittelbar nur erſt als Begriff iſt. So iſt die Idee die logiſche. Die Realität des Begriffs iſt hier nur eine erſt ideelle. Dies kann in verſchiedenen Formeln ausgeſprochen werden: das Sein iſt hier das Denken, denn der reine Begriff hat nur im Denken Exiſtenz; die Realität iſt hier der Begriff ſelbſt; die logiſche Idee iſt der Begriff der reinen Vernunft: ſie iſt die Idee im abſtracten Elemente des Denkens, von deſſen ſubjectivem Träger hier völlig abgeſehen wird. Die logiſche Idee iſt daher die abſolute Form alles Realen, ſei es ein natürliches oder geiſtiges.

b) Die Idee als die Einheit des Begriffs und ſeiner Realität ſetzt den Begriff als Realität, ſo daß dieſe an ſich ſelbſt Begriff iſt. So iſt die Idee die Natur. Die Realität iſt hier nicht eine nur ideelle, ſondern eine reelle, eine in Raum und Zeit äußerliche. Das Denken iſt hier als Sein. Die Natur iſt die Idee im concreten Element der Raumzeitlichkeit. Sie iſt die zur Materie entäußerte Vernunft.

c) Die Idee als die Einheit des Begriffs und ſeiner Realität ſetzt ſich endlich als diejenige, in welcher der Begriff ſich als Realität für ſich ſelbſt beſtimmt. Der Begriff iſt hier alſo ſich wiſſendes und ſich wollendes Subject, das ſich als Object ſetzt. So iſt die Idee der Geiſt, das ſich ſelbſt denkende, ſeiner Exiſtenz gewiſſe Sein und das für ſich ſeiende Denken. Der Geiſt iſt der ſeinen Begriff wiſſend realiſirende Begriff und die ihres Begriffs gewiſſe Realität. Wenn die Idee als reine Vernunft nur ſubjectiv ideell, als Natur objectiv reell iſt, ſo iſt ſie als Geiſt abſolut. Er iſt Subject-Object.

2) Die Selbſtſtändigkeit jedes Unterſchiedes der Idee.

Jede Geſtalt der Idee iſt in ihrem Unterſchiede von den übrigen abſolut ſelbſtſtändig, denn jede iſt in ihrem ſpecifiſchen Element Totalität. Vernunft, Natur und Geiſt ſind für ſich eigenthümliche, ſich in ſich abſchließende Cyklen. Sie ſind an ſich die identiſche Idee, allein im Unterſchiede von einander ſind ſie als Erſcheinung auch ſich von einander ausſchließend. Dieſe Rückſichtsloſigkeit ſetzt ſich bis in die beſondern Momente jeder Idee fort. Die Natur im Allgemeinen z. B. iſt rückſichtslos gegen den Geiſt. Ein Erdbeben iſt abſolut gleichgültig dagegen, ob es, indem es die Erdrinde berſten macht, eine volkreiche Stadt vernichtet; ein Sturm gleichgültig dagegen, ob er eine Silberflotte zerſcheitert u. ſ. w. Aber ſo iſt auch die Natur gegen ſich ſelbſt gleichgültig. Ein Froſt zerſtört Millionen Blüthen; ein Käfer zernagt die ſtolzeſten Waldungen; der Fuchs frißt das Huhn ohne alle Reflexion und ein Wallfiſch verſchlingt mit einem Ruck hunderte von Häringen. Eben ſo bedient ſich der Geiſt der Natur rückſichtslos als Mittel und er martert die Thiere ſogar theils zu ſeinem Vergnügen, theils zu Zwecken der Wiſſenſchaft. Er ſprengt Felſen, brennt Urwälder nieder, ändert den Lauf der Ströme, rottet gewiſſe Pflanzen und Thiere mit ſyſtematiſcher Abſichtlichkeit aus u. ſ. w. Nicht weniger verfährt er eben ſo rückſichtslos innerhalb der beſondern Kreiſe ſeiner Exiſtenz. Der Staat reißt den Sohn aus den Armen ſeiner Eltern, ihn dem Feinde entgegenzuſtellen. Der religiöſe Fanatismus zerſtört die ſchönſten Kunſtwerke und die Philoſophie unterwirft unerbittlich alle Meinungen und Dogmen der Menſchen der Prüfung der rationellen Kritik. Die Veränderungen, welche der Geiſt in der Natur hervorbringt, humaniſiren dieſelbe wohl relativ in Bezug auf den Menſchen, aber nicht an und für ſich. Das Meer läßt ſich nicht zähmen. Alpen laſſen ſich nicht abtragen, Wüſten, wie die Sahara oder Gobi, nicht bewäſſern und der Gluthſtaub, den die Winde aus dem Innern Auſtraliens weſtwärts meilenweit in's Meer tragen, läßt ſich durch nichts zurückhalten. Aber die Ideen ſind auch durch ihre Selbſtſtändigkeit wieder mit einander verkettet, indem ſie durch ihre Einheit ſich auf einander beziehen.

3) Die gegenſeitige Vermittelung der Unterſchiede der Idee.

Die Unterſchiede der Idee kann man Formen derſelben nennen, wenn man nur den Mißverſtand entfernt, als ob nicht mit dem Unterſchied der Form auch der beſondere Inhalt ein anderer wäre. An und für ſich ſind alle Unterſchiede in ihrer

Einheit erſt die wirklich abſolute Idee, die keinen derſelben entbehren kann.

Die Vernunft als nur logiſche ohne Natur und Geiſt wäre ein eben ſolches Abſtractum, als die Natur ohne Vernunft und Geiſt oder der Geiſt ohne Vernunft und Natur. Sie vermitteln ſich gegenſeitig.

Die Vernunft iſt die abſtracte, ideelle Form der Idee als die Totalität der ewigen Kategorien alles Seins und Geſchehens und Wirkens ſowohl in der Natur als im Geiſt. Beide haben ſie daher als die allgemeine, neutrale, unperſönliche Nothwendigkeit zu ihrer Vorausſetzung.

Die Vernunft aber als reine Vernunft iſt nur erſt der Begriff der Idee an ſich. Sie enthält zwar den Begriff der Einheit des Begriffs und ſeiner Realität, aber noch nicht dieſe ſelber im freien Unterſchied von der nur ideellen Form. Dieſe Exiſtenz des Begriffs der Idee als durch ihn objectiv beſtimmte Realität iſt die Natur, welche mithin die Vernunft in ſich aufhebt, aber durch ihre Aeußerlichkeit in Raum und Zeit zur Nothwendigkeit der Vernunft ein alogiſches Moment, den Zufall, hinzubringt.

Die Realität der Natur iſt wiederum die Vorausſetzung für die Erſcheinung des Geiſtes. Sie iſt nicht ſein Princip, wohl aber die Bedingung, die er ſich vorausſchickt, ſich als Erſcheinung verwirklichen zu können. Gehirn und Rückenmark ſind ein an ſich ſinnliches Daſein, ohne welches der Geiſt thatſächlich ſich nicht zu manifeſtiren vermag. Der Geiſt iſt der abſolute Zweck, für welchen die geſammte Natur nur das Mittel iſt. Er ergreift daher die Natur und begreift in ihrer Vernunft auch die Natur überhaupt, deren Gedanke von ſeinem Denken und Wollen unzertrennlich iſt. Als erſcheinender iſt der Geiſt das Posterius der Natur, aber als der Endzweck derſelben iſt er ihr abſolutes Prius, ohne welches ſie ſelber gar nicht da ſein würde. Es iſt nur ſeinetwegen, daß ſie exiſtirt. Sie iſt jedoch nicht eine bloße Aeußerlichkeit für ihn, wie die Geiſtloſigkeit der Rohheit und des Aberglaubens ſie nimmt, ſondern ſie iſt ihm, der ihr tranſſcendent iſt, immanent. Er iſt nicht naturlos, ſondern naturfrei. Sie iſt an ſich, wie er, Idee. Jede Mißhandlung der Natur iſt daher zugleich eine Selbſtmißhandlung und Selbſtſchändung des Geiſtes. Weil jedoch der Geiſt als ſich wiſſender und wollender über den blos inſtinctiven Trieb hinaus iſt, ſo bringt er zum Zufall in Raum und Zeit aus ſeiner Freiheit noch die Willkür hinzu und vermag ſogar durch ſie mit Bewußtſein ſich gegen die Natur und gegen ſeine eigene Idee negativ zu verhalten; eine Negation, die, als ohne abſolute Berechtigung, zwar ein factiſches Daſein erreicht, aber, als haltlos, ſich ſelbſt wieder vernichtet, denn die Wahrheit des erſcheinenden Geiſtes iſt der abſolute, der göttliche Geiſt als der Schöpfer der Natur und als Beweger der Geſchichte. Was daher an und für ſich beſteht, iſt nur die Idee, deren Proceß alle Widerſprüche der Erſcheinung ewig zur Harmonie überwindet.

Uebergang aus der logiſchen Idee zur Natur.

Die logiſche Idee erreicht im Begriff des Syſtems ihren Schluß und in dieſem Schluß den Uebergang zu der im Syſtem der totalen Wiſſenſchaft nothwendig nächſten Idee, deren Begriff inſofern als das Reſultat der Logik erſcheint. Dieſe Idee iſt, wie wir geſehen haben, die der Natur, aber eben dieſer Fortgang iſt ſelbſt noch zu betrachten.

Nimmt man nämlich den Begriff der logiſchen Idee in einem nur ſubjectiven Sinn als eine Function unſeres Verſtandes, ſo iſt es einleuchtend, daß von der Logik zur Naturphiloſophie kein Uebergang ſtattfinden kann, denn die Logik fällt dann in die Pſychologie. Wer alſo die Logik ſo anzuſehen gewohnt iſt, muß den Zuſammenhang der logiſchen Idee mit der Natur verwerfen.

Nimmt man ferner die logiſche Idee als eine in ihrer Unperſönlichkeit ſchöpferiſch ſein ſollende, ſo kann auch kein Uebergang von ihr zur Natur gefunden werden. Das Unperſönliche, der Begriff, kann nicht ſchaffen. Dies iſt der Anſtoß, den man an der Hegelſchen Darſtellung genommen hat. Hegel ſagt auch noch in der encyklopädiſchen Faſſung der Logik, §. 244, daß die

Freiheit der Idee, in der abſoluten Wahrheit ihrer ſelbſt, ſich entſchließt, die unmittelbare Idee als ihren Widerſchein, das Moment ihrer Beſonderheit oder des erſten Beſtimmens und Andersſeins, ſich als Natur frei aus ſich zu entlaſſen. Am Schluß ſeiner ausführlichen Logik hatte er ſchon denſelben Ausdruck gebraucht, daß die Idee, ihrer abſolut ſicher und in ſich ruhend, ſich ſelbſt frei entläßt und daß um dieſer Freiheit willen die Form ihrer Beſtimmtheit eben ſo ſchlechthin frei, die abſolut für ſich ſelbſt ohne Subjectivität ſeiende Aeußerlichkeit des Raums und der Zeit iſt.

Dieſe Auffaſſung hat nach unſerer Meinung einen Sinn nur, wenn der Begriff der logiſchen Idee in ſeiner innern Einheit mit dem der Natur und des Geiſtes verſtanden wird, denn die unperſönliche Vernunft kann nicht die Natur aus ſich entlaſſen. Dies kann nur der Geiſt und zwar nicht der menſchliche, der ſelbſt noch durch die Natur bedingt iſt, ſondern nur der göttliche, der abſolute Geiſt. Nur auf dieſen paſſen Ausdrücke, wie das frei und ſicher in ſich Ruhen und das ſich Entſchließen. Wir haben daher ſchon in der Einleitung zum erſten Theil ausgeführt, daß von dieſer Seite die Logik als eine ſpeculative Theologie gefaßt werden müſſe, inſofern die Vernunft zwar nicht als das abſolute Abſtractum der logiſchen Idee an ſich, wohl aber im Geiſt perſönlich iſt, da nur der Geiſt der denkende, der den Begriff der Vernunft ideell in ſich ſetzende iſt, ohne welchen es gar keine Vernunft gäbe.

Da nun innerhalb der logiſchen Idee der Begriff des Geiſtes conſequent noch nicht vorkommen kann, ſo mußte bei Hegel's Darſtellung eine Zweideutigkeit entſtehen, über welche ſich zu verſtändigen es durchaus nothwendig iſt, wenn nicht die in dieſem Punct herrſchende Verwirrung ungelöſt bleiben ſoll. Hegel hatte in den Begriff der logiſchen Idee noch den des Lebens, des Wahren und Guten aufgenommen und daher, was beſonders durch die erſte Conception ſeines Syſtems aus der Frankfurter Periode klar iſt, wie ich in der Beſchreibung ſeines Lebens nachgewieſen habe, den Begriff der abſoluten Idee mit dem des abſoluten Geiſtes identificirt. Dieſe Identification erklärt auch, weshalb er in ſeiner Philoſophie des Geiſtes gar nicht mehr von *Gott an und für ſich* handelte, ſondern den abſoluten Geiſt nur in ſeiner Manifeſtation als Kunſt, Religion und Wiſſenſchaft, alſo vom menſchlichen Standpunct aus, entwickelte. Nur aus dieſer Identification läßt ſich auch verſtehen, wie er in der Eintheilung der Philoſophie zu ſo abſtracten, von der Neuplatoniſchen Speculation entlehnten Formeln gekommen iſt, daß die Idee 1) als logiſche die Idee *an und für ſich*; 2) als Natur die Idee in ihrem *Andersſein*; 3) als Geiſt die aus ihrem Andersſein *in ſich zurückkehrende* Idee ſei. Dieſe Definitionen geben der Natur eine Bedeutung, welche der Tendenz der Hegelſchen Philoſophie nicht entſpricht. Sie werfen nämlich auf den Geiſt das Licht, als ob er nicht in ſich ſelber Subſtanz, nicht das ſich wiſſende und wollende Abſolute ſei, denn er iſt ja nur die aus der Entäußerung an die Natur in ſich zurückkehrende Idee. Er hat ſich alſo zur Natur weſentlich negativ zu verhalten. Dies iſt aber, nach unſerer Meinung, nur der *Weg ſeiner Bildung*, nur die eine Seite der *Befreiung* des *endlichen Geiſtes* in ſeiner *Erſcheinung* von der hemmenden Gewalt der Natur. Aber das innerſte Weſen des Geiſtes, nenne man es nun *Freiheit* oder *Liebe* oder *Heiligkeit*, iſt in ſich ſelbſt poſitiv und verhält ſich auch zur Natur poſitiv, da dieſelbe an und für ſich vernünftig iſt. Da nun Hegel den Geiſt als Rückkehr der Idee aus der Natur als ihrem Andersſein in ſich beſtimmte, ſo gewann ſeine Philoſophie damit auch den Anſchein, als wenn es ihr nur um die logiſche Idee, *nur um das Denken der Vernunft*, zu thun ſei, denn die logiſche Idee hatte er als die Idee an und für ſich definirt. Man konnte ſie für ſeinen, wenn auch abſtracten Gott halten. Hieran mußten ſich dann alle die bekannten Einwürfe heften, daß ſein Syſtem ein *Panlogismus* ſei, in welchem die Natur nur die Rolle eines höchſt überflüſſigen Zwiſchenſpiels zuertheilt bekomme und der Geiſt nur zum *Cultus des Vernunftſtudiums* da ſei, mithin der Wille nicht zu ſeinem Recht gelange. Allein mit einer ſolchen Interpretation würde man Hegel thatſächlich Unrecht thun.

Man würde nämlich vergeſſen, daß ſein Begriff der logiſchen Idee, wie erinnert, die Beſtimmungen des Lebens, der Wahrheit und der Güte enthält. Sein Begriff der abſoluten Idee ſoll die Einheit dieſer Unterſchiede ſein. Damit wird er zum Begriff des abſoluten Geiſtes. In der urſpünglichen Geſtaltung ſeines Syſtems, wie ich ſie in der Beſchreibung von Hegels Leben mitgetheilt habe, ſehen wir auch, daß er geradezu den Geiſt als das Subject nennt, welches ſich in der Natur als das Andere ſeiner ſelbſt darſtelle, um aus ihm in ſich zurückzukehren. Wenn er alſo ſpäterhin von der Rückkehr der Idee aus ihrem Andersſein zu ſich ſprach, ſo verſtand er darunter nicht den Regreß zu einem inhaltloſen Abſtractum, den man bei Ausführung ſeiner Definition gewöhnlich im Sinn hat und der ſie ſo überaus kahl erſcheinen läßt.

Sodann aber muß man, ihn richtig zu verſtehen, die Ausführungen hinzunehmen, die er von der Philoſophie der Natur und des Geiſtes gegeben hat, denn erſt durch ſie erfahren wir genauer, was er unter Natur und Geiſt verſtand und dies Verſtändniß muß alſo auch den Begriff erläutern, den er von der logiſchen Idee hat. Es iſt eine Albernheit, einem ſo reichen Geiſt, einem ſo tiefen Denker, als Hegel es war, immer von Neuem jene beiden abſtracten Ausdrücke vom Andersſein der Idee und von der Rückkehr der Idee aus dem Andersſein zu ſich als das Einzige vorzuhalten, was er von Natur und Geiſt zu ſagen gewußt habe. Wie dürr, wie ſcholaſtiſch und unverſtändlich müſſen dieſe Formeln nicht jedem Ohre klingen, das nicht in ihren Urſprung eingeweiht iſt! Allein gerade deswegen ſind ſie von Hegels Gegnern aller Orten unaufhörlich umhergetragen, ihn als einen beſchränkten, verworrenen Kopf, als einen nur auf logiſche Abſtractionen verſeſſenen, gemüthloſen Scholaſtiker, als einen Zerſtörer aller ächten Wiſſenſchaftlichkeit darzuſtellen. Wie nun derſelbe Menſch, bei ſolcher Oede des Verſtandes, bei ſolcher logiſche Austrocknung der Seele, doch im Stande geweſen, eine Philoſophie des Staats, der Kunſt und Religion hervorzubringen, welche alle dieſe Gebiete in eine ganz neue Phaſe der Entwicklung heraushob, das blieb ein Räthſel oder wurde, falls man es nicht ganz ignorirte, als eine glückliche Inconſequenz angeſehen.

Wenn Hegel in jener Eintheilung der Philoſophie die Logik die Wiſſenſchaft von der Idee an und für ſich nennt, ſo kann dies den Schein erwecken, als ob er ſie für das ſchlechthin Abſolute nehme. Dies iſt nicht ſeine Meinung. Die logiſche Idee iſt nach ihm allerdings auch abſolut. Die Vernunft iſt göttlich, wie wir es populär ausdrücken. In den Erläuterungen zu ſeiner Naturphiloſophie (S. W. VII, 23, zu §. 247.) ſagt er bei dem Uebergange von der logiſchen Idee zur Natur: „Iſt Gott das Allgenügende, Unbedürftige, wie kommt er dazu, ſich zu einem ſchlechthin Ungleichen zu entſchließen? Die göttliche Idee iſt eben dies, ſich zu entſchließen, ein Anderes aus ſich herauszuſetzen u. ſ. w.“ Aber erſt der Begriff des abſoluten Geiſtes iſt nach Hegel der Begriff der ſchlechthin abſoluten Idee, denn er iſt nicht mehr der Begriff des noch weltloſen Logos, wie Hegel ſelbſt den Begriff der logiſchen Idee in der von uns früher ſchon, in der Einleitung, beſprochenen Weiſe beſtimmt hat: Gott vor Erſchaffung der Natur und des endlichen Geiſtes. Der abſolute Geiſt iſt der natur- und geſchichtfreie Geiſt, der ſich aber weſentlich auf die Natur und Geſchichte als ſich wiſſendes und wollendes, abſolutes Subject bezieht. Ihm erſt kommt der Name der Idee an und für ſich zu; die logiſche Idee iſt, in dieſer Sprache zu reden, nur erſt die Idee an ſich.

Wir ſagen nun zwar, daß die logiſche Idee ſich zur Natur, daß die Natur ſich zum Geiſt aufhebt. Hegel ſagt ſogar, Encyklopädie, §. 575.: „Das Logiſche wird zur Natur und die Natur zum Geiſt.“

Allein in Rückſicht der Einheit der Idee iſt es richtiger, zu ſagen: die Idee geht von ſich als logiſcher zu ſich als Natur und von ſich als Natur zu ſich als Geiſt über.

Vernunft, Natur und Geiſt ſind die weſentlichen Unterſchiede der Idee. Vernunft und Natur ſind ſich als Begriff und Realität entgegengeſetzt; der Geiſt aber hat an der Natur ſein abſolutes Organ und an der Vernunft ſeinen abſoluten Kanon. Als ſelbſtbewußte Einheit der Vernunft und der Natur iſt er nicht nur von ihnen unterſchieden, ſondern unterſcheidet er ſich ſelbſt von ihnen.

Weil alſo die Idee an und für nur Eine iſt, ſo geht ſie auch aus ſich als Geiſt nicht blos ſchöpferiſch zur Natur über, ſondern ſie geht auch aus der Natur in ſich als abſolut denkende zurück. Das Syſtem der Wiſſenſchaft endigt mit dem Begriff der ſpeculativen Theologie und aus dieſer reſultirt wieder der Anfang des Syſtems, der Begriff Gottes als des Logos oder der Idee als logiſcher. Der religiöſe Glaube macht die Exiſtenz Gottes zur Vorausſetzung. Die ſpeculative Theologie geht von dem Zweifel an derſelben aus. Der Verſuch aber, dieſen Zweifel aufzulöſen und die Exiſtenz Gottes zu beweiſen, iſt nur aprioriſch zu erledigen. Die wahre Theologie führt daher zur ſpeculativen Logik zurück.

Ich habe früher in der zweiten Ausgabe meiner Encyklopädie der theologischen Wissenschaften, 1845, die ſpeculative Theologie mit dem Verſuch eröffnet, die Entwicklung des Begriffs Gottes mit der Entwicklung der Beweiſe für ſeine Exiſtenz in der Art zu vereinigen, daß ich alle poſitiven Momente der Idee in ihrer Dialektik mit Bezug auf den Begriff Gottes als des abſoluten Geiſtes vorführte. Hieraus ergab ſich eine Reihe von Definitionen Gottes und eben ſo eine ihnen entſprechende Reihe von Beweiſen für ſeine Exiſtenz. Dieſe Definitionen erreichten ihr Ende in derjenigen, in welcher die Umkehrung des Subjectes in das Prädicat Subject und Prädicat gleich ſetzte, während jede andere für ſich, als abſtracter Standpunct, dem Begriff des Abſoluten nicht entſpricht. Es ergeben ſich daraus die Stufen des Logotheismus; Phyſikotheismus; Pneumatotheismus, in ſo fern Gott als Vernunft, als Natur oder als Geiſt definirt wird. Die Vernunft hebt ſich zur Natur, die Natur zum Geiſt auf. Im Begriff des Geiſtes aber ergeben ſich die Definitionen: 1) der einzelne Menſch iſt Gott; ſie widerlegt ſich ſelbſt durch die Endlichkeit des einzelnen Subjectes und der Autotheismus hebt ſich 2) zur Definition auf: die Menſchheit iſt Gott. Dieſer anthropologiſche Univerſalismus widerlegt ſeine vorausgeſetzte Abſolutheit durch die Endloſigkeit des hiſtoriſchen Progreſſes, ſo daß 3) der abſolute d. h. von der Natur und Geſchichte freie, ſich als Grund der Vernunft wiſſende Geiſt Gott iſt. In dieſer Definition: der abſolute Geiſt iſt Gott, wird die Gleichheit zwiſchen Subject und Prädicat erreicht. Gott iſt der abſolute Geiſt, der ſich im Schaffen der Natur, im Wollen des Zwecks der Geſchichte, im Denken der Vernunft, manifeſtirt und durch dieſe ewige Thätigkeit den Beweis ſeiner Exiſtenz führt, ſo daß der pneumatotheologiſche Beweis in den logiſchen als ontologiſchen zurückkehrt. Alle Beweiſe für das Daſein Gottes müſſen den Begriff des Abſoluten enthalten, aber erſt der Begriff des Geiſtes als des abſoluten iſt der des Abſoluten ſchlechthin.

Schlußbetrachtung.

Der eigentliche Kern der ganzen hier gegebenen Entwicklung läßt ſich aus der nothwendig geweſenen Weitläufigkeit der Erörterung auf gewiſſe einfache Probleme zurückführen, von deren Beantwortung die weitere Zukunft der logiſchen Wiſſenſchaft abhängt. Wir wollen hier zum Schluß die vorzüglichſten derſelben einer kurzen exoteriſchen Betrachtung unterwerfen.

Es wurde zunächſt behauptet, daß die geſammte Wiſſenſchaft in drei Theile zerfalle, in die Wiſſenſchaft der *Vernunft*, der *Natur* und des *Geiſtes*.

Dieſe drei Begriffe ſind an und für ſich Ein Begriff, der der *Idee* überhaupt, aber jeder derſelben ſtellt die Idee in einer ihm *eigenthümlichen* Weiſe dar.

Die hieraus entſpringenden Unterſchiede ſtehen untereinander in einem beſtimmten Verhältniſſe. Der Begriff der Vernunft hat eine nur *ideelle* Realität im abſtracten Denken; der der Natur eine in der Aeußerlichkeit von Raum und Zeit *reelle* Realität; der des Geiſtes eine *ideell-reelle* im fürſichſeienden Denken und Wollen. Die Beſtimmungen der Vernunft verhalten ſich als *ſchlechthin allgemeine* und *nothwendige*, als die *abſolute Form*, welcher von dieſer Seite ſowohl die Natur als der Geiſt unterworfen iſt. Die Vernunft iſt der Natur und dem Geiſt immanent. Natur und Geiſt ſind vernünftig. Hieraus folgt, daß jede Beſtimmung der Vernunft an ſich ſowohl in der Natur als im Geiſt Exiſtenz zu haben, alſo auch darin nachgewieſen zu werden vermag. Hieraus ergibt ſich wiederum für den Begriff der Vernunft ein negativer Kanon, daß, was nicht in der Natur, nicht im Geiſt als eine gleich ſehr in beiden vorkommende Beſtimmung aufgezeigt werden kann, entweder der Natur oder dem Geiſt, nicht aber der abſtracten Vernunft angehört. Die weitere Conſequenz dieſes Kanons iſt daher, daß der Begriff des Lebens nicht als ein logiſcher, ſondern nur als ein phyſiſcher, und ferner der Begriff des Erkennens und Wollens ebenfalls nicht als ein logiſcher, ſondern nur als ein pneumatiſcher angeſehen werden kann. Der Begriff der logiſchen Idee an ſich muß den Begriff des Lebens, des Erkennens und Wollens, von ſich ausſchließen.

Durch dieſe Schlußfolgerung wurde der Begriff der Vernunft in eine beſtimmte Grenze eingeſchloſſen. Die Beiſpiele aus dem Bereich der Natur und des Geiſtes hatten den Zweck, die abſtracte Neutralität der logiſchen Beſtimmungen als ſolcher in concreto zu bewähren.

Da nun aber doch dieſe Beſtimmungen als logiſche Gedanken ſind, ſo iſt es natürlich, nach dem Subject zu fragen, welches ſie denkt. Dies Subject iſt der Geiſt. Die Vernunft als ſolche iſt nur die abſtracte Idee. Der concrete Träger derſelben iſt der Geiſt als der denkende. Der Geiſt iſt nicht blos ſeiner Subſtanz nach vernünftig, denn das iſt die Natur auch, ſondern er unterſcheidet auch ſich ſelbſt von ſeinem Denken. Als Subject hat er Vernunft.

Der Geiſt aber iſt in ſeiner Exiſtenz von ſich als göttlicher ſchlechthin und als menſchlicher unterſchieden. Als göttlicher iſt er ſelber das urſprüngliche Denken, der ewige Logos. Der Begriff Gottes kann von dem der Vernunft nicht getrennt werden. Die Vernunft iſt göttlich, weil ihre Beſtimmungen nicht, man weiß nicht wie und wo, exiſtirende kosmogoniſche Mächte, myſtiſche Hypoſtaſen, ſondern Gedanken Gottes ſind. Der Begriff des Geiſtes geht daher in den Begriff der Vernunft über. Das Ende der Wiſſenſchaft, die ſpeculative Theologie, führt zu ihrem Anfang, zur Logik, zurück, wie der Anfang, die Logik, aus dem abſtracten Begriff der Vernunft zu ihrer objectiven Realität, zur Natur, und damit zur Phyſik überführt.

Der menſchliche Geiſt hat keine andere Vernunft, als der göttliche. Er unterſcheidet ſich aber von dem göttlichen dadurch, daß er, als der in der Zeit erſcheinende, den Begriff der Vernunft erſt allmälig ſich zum Bewußtſein bringt. Die Geſchichte dieſes Erkenntnißproceſſes fällt in die Pſychologie. Die logiſchen Beſtimmungen, die unter einander durch ihre eigene Nothwendigkeit als ein logiſcher Kosmos zuſammenhängen, werden im menſchlichen Denken zugleich zu ſubjectiven Functionen, die an ſich derſelbe Inhalt ſind, als welcher ſie im göttlichen Denken oder im Syſtem der logiſchen Idee exiſtiren. Aber in der ſubjectiven Freiheit ſind ſie auch der zufälligen und willkürlichen Verkettung und damit dem Irrthum und der Sophiſtik preisgegeben. Die Wiſſenſchaft der logiſchen Idee ſchließt dieſe ſubjectiven Formen des Erkennens von ſich aus.

Da nun aber die Wiſſenſchaft in ihrer jetzigen Epoche die Identität wie den Unterſchied der ſpeculativen und der formalen Logik noch nicht als einen durchweg anerkannten anſehen darf, ſo kann ſie auch in ihrer Darſtellung noch nicht von ihrer Wechſelbeziehung abſtrahiren. Dies iſt vorzüglich bei dem Begriff des Urtheils und des Schluſſes, ſo wie bei dem der Methode der Fall. Es wurde daher vorgeſchlagen, die Hauptmomente des Begriffs, die hier auftreten, als Inhärenz, Subſumtion und Immanenz der Relation zu bezeichnen, weil damit eine objective Beziehung des Begriffs auf ſich ſelbſt ausgedrückt wird, die wir in unſerm ſubjectiven Denken wiederholen, weshalb es ein überflüſſiger Luxus iſt, in der ſubjectiven Logik andere Bezeichnungen dafür zu erfinden. Es entſteht, da die Vernunft nur Eine iſt, eine entbehrliche Verweitläufigung dadurch. Das Wort Schluß wird ſo gut als das Wort Begriff von uns in objectivem und ſubjectiven Sinn gebraucht. Eben ſo verhält es ſich mit dem Begriff der Methode. Es wurde zu zeigen verſucht, daß der Proceß der Idee an und für ſich ein genetiſcher iſt, der ſich in dem Unterſcheiden der Einheit analytiſch, im Einigen der Unterſchiede ſynthetiſch bewegt. Der Proceß des ſubjectiven Erkennens iſt innerhalb der Methode analytiſch, um zur Syntheſe zu gelangen, ſynthetiſch, um wieder zur Analyſe überzugehen, genetiſch als eine Nachbildung der dialektiſchen Form der Idee an und für ſich, indem die Einheit nicht nur von uns unterſchieden wird, ſondern ſich von ſich ſelbſt unterſcheidet und der Unterſchied nicht nur von uns aufgehoben wird, ſondern ſich ſelbſt zur Einheit aufhebt.

Es wurde zum beſſern Verſtändniß dieſer Expoſition aufmerkſam gemacht, wie die formale Logik in ihrer ſo oft aufgetauchten Tendenz, ſich in ein *Rechnen* zu verwandeln und einen ſyllogiſtiſchen *Mechanismus* aufzuſtellen, ſelber das unzweideutige Beſtreben verrathe, den Begriff als einen ſich ſelbſt beſtimmenden, das Schließen und Urtheilen als eine von uns unabhängige objective Beziehung zu faſſen

---

Eine ganz vorzügliche Sorgfalt wendeten wir dem Begriff des *Negativen* zu, weil wir in ihm vornämlich den Quell ſo vieler in unſerer Zeitphiloſophie graſſirenden Verirrungen und Verwirrungen zu finden glaubten. Die Summe unſerer Betrachtung ging hier dahin, daß der Begriff der *Entgegenſetzung* nicht mit dem Begriff des *Widerſpruchs* und bei dieſem der nur *contradictoriſche* formale nicht mit dem *conträren* realen vermiſcht und verwechſelt werden dürfe. Wir erklärten alſo, daß wir in dem Verhältniß des Centrums zur Peripherie, des Pols zum Pol, des Antagonismus der organiſchen Functionen, in dem Verhältniß von Familie und Staat, von bildender und muſikaliſcher Kunſt u. ſ. w. nur erſt Gegenſätze, nicht aber Widerſprüche zu erblicken vermöchten. Wir zeigten aber, wie der Gegenſatz zum Widerſpruch werden könne, wenn nämlich das Gleiche ſich in ſeiner Identität negativ auf ſich beziehe, wie der Südpol auf den Südpol, Recht auf Recht, Glaube auf Glaube, u. ſ. w. Dann entſtehe die *Colliſion*. Wir waren jedoch genöthigt, hier noch die *productive* von der *deſtructiven* zu unterſcheiden; die productive, in welcher die Colliſion durch eine höhere Berechtigung hervorgerufen wird; die deſtructive, wenn ſich die Entzweiung dadurch erzeugt, daß ein an ſich niedrigeres Princip den Gegenſatz mit ſich inficirt. Die Abhandlung des Begriffs der Idee gab uns hierzu erſt die volle Aufklärung, weil ſie erſt das Verhältniß des Begriffs zu ſeiner

Realität zu unterſuchen hatte. Hier ergab ſich die nothwendige Möglichkeit einer nicht ſein ſollenden Wirklichkeit. Eine ſolche Wirklichkeit iſt der abſolute Widerſpruch. Wir erkannten aber, daß die Exiſtenz deſſelben, da ſie durch das rationale und empiriſche Prius des Poſitiven bedingt iſt, zwar den Untergang eines endlichen Daſeins zu bewirken, jedoch nicht die Einheit der Idee an und für ſich zu zerſtören vermöge, dieſe vielmehr aus allen Entzweiungen der erſcheinenden Welt ſchließlich ſich als die Verſöhnung mit ſich erweiſe. Das Negative als das nicht ſeinſollende iſt in ſich ſelbſt haltlos.

Allein hieraus ging eine wichtige Folgerung hervor. Man ſagt nämlich gewöhnlich, daß die Dialektik in der Entwicklung des Syſtems von Widerſpruch zu Widerſpruch fortſchreite. Es erzeuge ſich ein nothwendiger Widerſpruch. Weil er ein nothwendiger ſei, ſo müſſe er aufgelöſ't werden. Und zwar nimmt die heutige Dialektik dieſen Fortgang nicht, wie die Kantiſche Philoſophie, als einen nur in uns fallenden Widerſpruch des ſubjectiven Erkennens, ſondern als einen objectiven. Hier iſt aber ſehr wohl zu beachten, daß dieſer Widerſpruch nicht der deſtructive, ſondern der productive iſt, der nicht unter die Kategorie des nichtſeinſollenden fällt.

Wir ſagen daher, daß das Krankſein, Böſeſein u. dgl. nicht zum conſtitutiven Begriff der Idee gehöre. Krankheit, Bosheit, iſt ein deſtructiver Widerſpruch. Der productive Widerſpruch dagegen iſt ein für die Verwirklichung des Begriffs der Idee in ihrer Erſcheinung nothwendiger, der ſich aber in einen höhern Begriff aufhebt. Er iſt nur nach Oben, nicht nach Unten hin Widerſpruch. Gott z. B. iſt als abſoluter Geiſt das ſich ſelbſt ſchlechthin genügende Weſen. Warum geht er alſo aus ſich heraus? Warum ſchafft er eine Welt? Warum bleibt er nicht in ſich? Das Schaffen iſt ein Widerſpruch mit der Selbſtgenügſamkeit. Gott wagt ſich in dieſen Widerſpruch, weil er mit der Schöpfung ſich ſelbſt in höherer Weiſe genügt, der Widerſpruch alſo nur relativ, nur in Bezug auf ſeinen egoiſtiſchen Solipſismus, wie die Theologen es nennen, ſtattfindet, abſolut hingegen gar kein Widerſpruch da iſt. Ein baſiſcher und ein acider Stoff ſind ſich einander entgegengeſetzt. Sind ſie wahlverwandte, ſo können ſie, ſobald ſie in unmittelbaren Rapport treten, in Widerſpruch mit einander übergehen. Aber dieſer Widerſpruch, der chemiſche Proceß, in welchen ſie ſich gegenſeitig durch ihre antagoniſtiſche Einſeitigkeit als entgegengeſetzte vernichten, iſt productiv. Es iſt die höhere Einheit der Stoffe die in ihm thätig iſt.

Daß nun die Wiſſenſchaft *dieſen* Widerſpruch berückſichtigen müſſe, iſt ſelbſtverſtändlich. Eben ſo wohl aber muß ſie den deſtructiven Widerſpruch in ſich aufnehmen, denn als einmal vorhanden verlangt er ſeine Erklärung, die lediglich in der Natur des Poſitiven liegen kann. Die Wiſſenſchaft darf ihn ſo wenig ignoriren, daß im Gegentheil es recht eigentlich zu ihrer höchſten Aufgabe gehört, ſeine Geneſis begreiflich zu machen, denn immer wird uns die Frage durch die Widerſprüche der Erfahrung aufgedrängt werden: wenn die Vernunft der Natur und dem Geiſt immanent, wenn ſie das in ihrer Erſcheinung Seinſollende iſt, woher und warum denn die Exiſtenz des *Widervernünftigen*? Die Wiſſenſchaft wird alſo die Entwicklung dieſes Widerſpruchs an den Begriff desjenigen Poſitiven, deſſen Negation er iſt, ſelbſt anzuknüpfen haben, denn nur in dem Poſitiven kann ſich der Aufſchluß über die Möglichkeit des Negativen finden; nur in ihm aber kann ſich auch die Möglichkeit entdecken, wie der Widerſpruch ſich aufzuheben und wie die vom Begriff geforderte Realität ſich zur Harmonie mit ſich wieder herſtellen könne. Die Wiſſenſchaft iſt alſo vollkommen gerechtfertigt, wenn ſie auch den Begriff des deſtructiven Widerſpruchs in ihren ſyſtematiſchen Gang *an Ort und Stelle ſeines Urſprungs* aufnimmt, ſtatt etwa, wie es oft der Fall iſt, ihn als eine *Ausnahme* in einen *Anhang* oder in eine Anmerkung zu verweiſen; er darf ſeiner Zeugeſtätte nicht entfremdet werden.

Die Logik geht hierin durch den Begriff des Widerſpruchs in allen ſeinen abſtracten Formen den übrigen Wiſſenſchaften mit gutem Beiſpiel voran.

Es würde ein offenbarer Unſinn ſein, zu behaupten, daß die Vernunft, die Natur, der Geiſt überhaupt mit ſich in Widerſpruch ſeien; oder daß die Natur der Vernunft, der Geiſt der Natur widerſpreche. Die Idee kann ſich in keiner ihrer Geſtalten und auch nicht im Verhältniß derſelben unter einander widerſprechen. Wohl aber ſind ſie an ſich einander entgegengeſetzt und aus dieſer Entgegenſetzung heraus iſt in ihrer Erſcheinung der Widerſpruch möglich. Die Natur an ſich iſt geſund, aber die einzelne Pflanze, das einzelne Thier kann erkranken. Die Menſchheit an ſich iſt vernünftig, aber der einzelne Menſch kann verrückt werden. Die Kunſt an ſich bringt das Schöne hervor, aber das einzelne Kunſtwerk kann häßlich werden und mit ſolcher Realität dem Begriff der Kunſt widerſprechen u. ſ. w.

Es iſt eine dialektiſche Verirrung, im Begriff als ſolchem oder gar im Begriff der Idee den Widerſpruch des Nichtſeinſollenden für ein conſtitutives Element zu halten. Alles Endliche kann allerdings in Widerſpruch übergehen oder vielmehr in aller Erſcheinung ſind an ſich die Bedingungen zu Widerſprüchen gegeben, durch deren Entwicklung ſie nach der einen oder andern Seite hin zu Grunde gehen kann. Allein der Widerſpruch als negativer, als Widerſpruch der Realität mit ihrem Begriff, iſt nicht eine abſolute Beſtimmung der Idee, als ob nämlich der deſtructive Widerſpruch ſein ſollte und ſeine Nichtrealiſirung folglich ein Widerſpruch mit dem Begriff der Idee wäre. Dann müßte z. B. jeder Menſch krank, verrückt werden, jeder müßte Unrecht thun, ſtehlen, betrügen, lügen, jeder müßte in tragiſche Colliſionen gerathen u. ſ. w. Die Wahrheit iſt aber, daß nur die Möglichkeit des Negativen als reale nothwendig iſt. Den Gegenſatz haben wir als conſtitutives Moment jeder Idee aufgeſtellt. Vom Widerſpruch läßt ſich dies nicht ſagen, ohne nicht den wahnſinnigſten Conſequenzen Thor und Thür zu öffnen. Es wäre, als wenn man behauptete, daß jedes Handelshaus, um ſeinem Begriff zu entſprechen, einmal Bankerutt machen müſſe.

Wenn alſo der Widerſpruch als die bewegende Seele der Dialektik angeſehen wird, ſo kann darunter nicht die Entgegenſetzung verſtanden werden, die zum organiſchen Begriff der Sache gehört, ſondern die Negation einer Beſtimmung, welche dadurch entſteht, daß ihre Auflöſung in eine höhere Sphäre in ihrem Begriff liegt. Gewöhnlich ſagt man dann, daß ſie ſich durch ihren Widerſpruch über ſich ſelbſt hinaustreibe, Sie widerſpricht ſich nur in Bezug auf den weiteren Inhalt, zu welchem ſie durch ihr Weſen in einem nothwendigen Verhältniß ſteht. Man ſagt z. B. die Einzelheit widerſpricht ſich. Dies ſoll heißen, die Einzelheit, als Einzelheit ſich auf ſich beziehend, ſchließt die Beſonderheit und Allgemeinheit von ſich aus, denn Einzelheit iſt ſie nur durch abſolute Reflexion in ſich. Aber dies iſt ein Widerſpruch, denn in der Einzelheit iſt die Beſonderheit und Allgemeinheit an ſich mitgeſetzt. Sie kann alſo ihrem Begriffe wahrhaft nur dadurch entſprechen, daß ſie, als Einzelheit, ſich nicht nur auf ſich, ſondern eben ſo ſehr auf ihre Beſonderheit und Allgemeinheit bezieht. Dieſe Beziehung iſt das Urtheil. Das Einzelne iſt das Einzelne, Beſondere und Allgemeine. Durch das Setzen ſeiner Beziehung auf eines dieſer Momente, die es als nothwendige Unterſchiede an ſich hat, wird es zum Urtheil. Man drückt ſich daher ſo aus, daß das Urtheil, weil in ihm die dem Begriff des Begriffs als der Einheit des Allgemeinen, Beſondern und Einzelnen widerſprechende Abſtraction der Einzelheit von ihren weſentlichen Unterſchieden ſich aufhebt, die Auflöſung des Widerſpruchs ſei, in welchen die Einzelheit, als Einzelheit, mit ſich ſelbſt gerathe, da ſie an ſich nur ein Moment des Begriffs iſt. Die Auflöſung ſeines Widerſpruchs fällt alſo in das Urtheil. Im Urtheil wird die Beziehung immer nur eines Moments des Begriffs auf ein anderes geſetzt. Das einzelne Urtheil als ſolches kann ſich alſo nicht widerſprechen. Geſchähe dies, ſo wär' es abſurd, verrückt, falſch, contradictio in adjecto. Inſofern aber im Begriff nicht blos ein Verhältniß von Moment und Moment, ſondern die Vermittelung jedes Moments durch die beiden andern exiſtirt, iſt das Urtheil ſich widerſprechend, denn das Verhältniß zweier Momente wird von ihm als eine unmittelbare Einheit geſetzt, während ſich, gerade durch die Entwicklung ſeiner Formen, zeigt, daß die Einheit der Momente keine unmittelbare, ſondern eine vermittelte iſt. Dieſe Vermittelung iſt der Schluß, der das Urtheil als Reſultat begründet. Die Auflöſung des Widerſpruchs des Urtheils, nicht mit ſich als Urtheil, in welchem Fall es ein Widerſinn wäre, ſondern mit dem Weſen des Begriffs, fällt alſo nicht in das Urtheil, ſondern in den Schluß.

Daß dies die richtige Auffaſſung der Dialektik in Hegels eigenem Sinne ſei und daß mithin der Widerſpruch hier als der affirmative, productive genommen werden müſſe, beſtätigen wir durch ſeine eigenen Worte, indem er bei der Abhandlung des Begriffs des Widerſpruchs, Logik, II., S. 72. (S. W. IV.) ausdrücklich ſagt: „Das Ding, das Subject, oder der Begriff, iſt als in ſeiner Sphäre in ſich reflectirt, ſein aufgelöſ'ter Widerſpruch, aber ſeine ganze Sphäre iſt auch wieder eine beſtimmte, verſchiedene; ſo iſt ſie eine endliche und dies heißt eine widerſprechende. Von dieſem höhern Widerſpruch iſt nicht ſie ſelbſt die Auflöſung; ſondern hat eine höhere Sphäre zu ihrer negativen Einheit, zu ihrem Grunde.“

Eine ganz vorzügliche Schwierigkeit bereitete uns der Begriff der Objectivität. Wir behaupteten, daß dieſer Begriff in dem gewöhnlichen Sinn der Gegenſtändlichkeit nicht in die abſolute Logik, ſondern in die Pſychologie gehöre. Das Ich als Subject ſetzt ſich Alles, was es nicht iſt, als Object, als Gegenſtand. Es ſetzt aber auch ſich ſelbſt als ein Anderes, das es von ſich als Ich unterſcheidet und worin es mithin ſich ihm ſelber zum Gegenſtand macht. Es objectivirt ſich. Der Begriff dieſer doppelten Vergegenſtändlichung gebührt dem Erkennen und Wollen.

Wir behaupteten ferner, daß wir unter Objectivität mit Hegel innerhalb der Logik die vom Begriff erfüllte Realität anzuerkennen nicht zweifelhaft ſeien, daß wir aber, was Hegel den objectiven Begriff nenne, eben deshalb, nicht als eine beſondere Zwiſchenſphäre zwiſchen dem Begriff und der Idee anzuſehen vermöchten. Unſere Begründung dieſer, wie wir ſehr wohl begreifen, wichtigen Controverſe, beruhte vornämlich auf folgenden Puncten:

1) Darauf, daß die Entwicklung des Begriffs ſelbſt ſeine Realiſirung ſei. Der Begriff enthält nämlich, auch nach Hegels Logik, das Sein und Weſen, alſo das weſentliche Sein, in ſich. Er enthält es in allen ſeinen Momenten, aber ſo, daß er die ſubſtantielle Wirklichkeit, die ſich ſelbſt Zweck iſt, als

Subject ſetzt. Als Subject nicht im pſychologiſchen, ſondern im allgemein logiſchen Sinn. Das Einzelne, in welchem das Allgemeine und das Beſondere mitgeſetzt ſind, iſt daher das ſich ſelbſt als Object ſetzende Subject. Es iſt die concrete Totalität der Begriffsbeſtimmungen.

2) Daher behaupten wir, daß der Mechanismus, Chemismus und äußerliche Teleologismus dem Begriff der Metaphyſik anheimfielen und von der eigentlichen Logik auszuſchließen ſeien. Es ſind Formen der realen und finalen Cauſalität. Im Mechanismus theilt ein Daſein einem andern ſeine Bewegung mit, ohne es in ſich zu verändern. Druck, Stoß, Fall, laſſen die Dinge an ſich, wie ſie ſind; ſie ändern nur ihre Stellung und Bewegung. Aber ein Verhältniß des Begriffs iſt nicht darin vorhanden. Eine Kugel wirft einen Kegel um, ſo verhält ſie ſich nicht als das Allgemeine und der Kegel nicht als das Beſondere. Ein Stein, der auf einen andern fällt, iſt ein einzelnes Daſein, das ſich durch ſeine Schwere als eine ihm inhärirende Qualität auf ihn bezieht, aber der Stein ſteht, ſofern er mechaniſch wirkt, nicht in dem Verhältniß eines Allgemeinen zu einem Beſondern. Das Begriffsverhältniß liegt hier anderwärts. Einmal im Begriff der Schwere, die als allgemeine ſich zur ſpecifiſchen beſondert; d. h. dieſer Stein hat im Verhältniß zum Gewicht des Waſſers dies beſtimmte Gewicht. Sodann im Begriff des Steins ſelbſt, ſofern er als Individuum einer beſondern Steinart angehört. Endlich im Begriff der Form der Bewegung, die ſich mannigfaltig beſondert. In allen dieſen Beziehungen iſt der Begriff als die Einheit des Allgemeinen, Beſondern und Einzelnen wirkſam. Es iſt daher eine Wiſſenſchaft der Mechanik möglich, aber die mechaniſche Cauſalität als ſolche iſt keine unter den Begriff des Allgemeinen und Einzelnen fallende. Sie iſt, nach unſerm Dafürhalten, nur ein Reflexionsverhältniß. — Im Chemismus verändert ein Daſein durch ſeine Einwirkung als eine dynamiſche die Beſchaffenheit eines andern. Das Daſein wird in ſich ein anderes. Allein auch dieſe Veränderung iſt nicht in dem Sinn eine logiſche, daß die eine Subſtanz ſich als die allgemeine zur andern als ihre Beſonderung verhielte. Das Sonnenlicht bleicht das gelbe Wachs.

Dies iſt eine chemiſche Wirkung, aber das Sonnenlicht verhält ſich zum Wachs nicht wie ein Allgemeines zu ſeinem Beſondern. — Im Teleologismus wirkt der Zweckbegriff als Urſache. Das Product der teleologiſchen Cauſalität enthält die Realität des an ſich ideellen Zweckbegriffs. Der Inhalt des Zweckbegriffs iſt derſelbe wie der ſeiner Realität. Der Unterſchied des realiſirten Zwecks von ſeinem Begriff fällt nur in die Differenz des Ideellen und Reellen. Die Realität iſt keine Specification des Zweckbegriffs, ſo wenig als das Mittel, durch welches ſich der Zweck realiſirt, ſich als eine Art ſeiner ſelbſt als Gattung verhält. Der Zweckproceß verändert daher nur die ideelle *Form* in die reelle und bedient ſich, dies zu erreichen, des mechaniſchen und chemiſchen Proceſſes. Das Thier realiſirt z. B. den Zweck ſeiner Selbſterhaltung durch Freſſen und Saufen, ſo iſt das Ergreifen der Nahrung ein mechaniſcher Act, das Verdauen ein dynamiſcher, allein man kann nicht ſagen, daß die Nahrung ſich als die Beſonderung des Zweckes der Selbſterhaltung herausſtelle.

Ich habe daher in meinem Syſtem der Wiſſenſchaft § 133 bis 138 dieſe verſchiedenen *Formen des Cauſalproceſſes* beſchreiben können, ohne im Geringſten die Momente des Begriffs berühren zu dürfen, deſſen Gliederung ihnen an ſich noch fremd iſt. Erſt durch den Begriff werden mechaniſche, dynamiſche, teleologiſche Proceſſe innerhalb eines *durch ihn beſtimmten Inhaltes* zu allgemeinen, beſondern und einzelnen. Dies iſt der Grund, weshalb Hegel die Exiſtenz dieſer Proceſſe an concreten Verhältniſſen der Natur und des Geiſtes hat nachweiſen können. Hegel hat nun aber den objectiven Begriff nicht als die *adäquate* Darſtellung des ſubjectiven, ſondern nur als die *Vermittelung* der wirklichen Objectivität gefaßt.

3) Da nun aber dieſelbe in die Cauſalität fällt und dieſe, wie er ſelbſt zeigt, ſich in den Begriff aufhebt, ſo iſt, wie er ebenfalls zeigt, der Begriff nur als *thätig* zu denken. Dieſe Thätigkeit iſt ſeine Realiſirung und dieſe Realiſirung geht durch das Urtheil zum Schluß über, in welchem als dem disjunctiven der Begriff zur *vollſtändigen Realiſation* ſeiner Momente gelangt.

4) Wir ſchloſſen daher, daß das Reſultat des Schluſſes nicht der Begriff des Objects, ſondern die Einheit des Begriffs und ſeiner Realität d. h. der Begriff der Idee ſei.

5) Weil aber der Begriff der Idee ſowohl den des Begriffs als ſeiner Realität in ſich ſchließt, ſo erkannten wir, daß die Idee, indem ſie als Princip ſich entwickelt, diejenige Darſtellung des Begriffs hervorbringt, die ſeine Objectivität zu heißen verdient. Wir erkannten, daß dieſelbe eine in ſich harmoniſche oder als Totalität ein Syſtem ſein müſſe. Erdmann und nach ihm Kuno Fiſcher haben in ihren Logiken den objectiven Begriff geradezu als Kosmologie behandelt, weil der mechaniſche Proceß nur in einer Welt von Objecten, in einer mechaniſchen Weltordnung, der dynamiſche Proceß nur in einem Syſtem von Kräften, der teleologiſche nur in einem Reich von Zwecken möglich ſei. Aber eine ſolche Totalität kommt, nach unſerer, vielleicht irrigen, Meinung, erſt der Idee zu, denn der Begriff als ſolcher enthält erſt die Einheit des Allgemeinen, Beſonderen und Einzelnen, nicht aber eine Beſtimmung ſeines Inhalts. Dieſe wird erſt durch die Idee gegeben, für deren Inhalt die Gliederung des Begriffs nur die formale Seite ausmacht. Die Idee iſt allerdings Begriff, aber nicht Begriff überhaupt, ſondern beſtimmter Begriff: Vernunft, Natur, Geiſt. In dieſer Beſtimmtheit liegt ihr Princip. Innerhalb der Natur entſteht nun durch die Schwere der abſtracten Materie der mechaniſche, durch die ſpecifiſche Kraft der concreten Materie der dynamiſche, durch die Wechſelbeziehung zwiſchen der organiſchen und unorganiſchen Natur der äußerlich teleologiſche Proceß. Das Leben hat Hegel ſelbſt nicht mehr unter die Kategorie des objectiven Begriffs, ſondern unter die der Idee geſtellt. Der Geiſt iſt ebenfalls weſentlich Idee, was Hegel in ſeiner Logik dadurch ausdrückt, daß er den Begriff des Erkennens und Wollens in den Begriff der Methode der Idee aufgenommen hat. Mechaniſche, dynamiſche, äußerlich teleologiſche Verhältniſſe treten für ihn ein, ſofern er, als erſcheinender, durch die Vermittelung der Natur ſeine Freiheit zu realiſiren genöthigt iſt. Alle äußerliche Ordnung wird in ihrer periodiſchen Wiederkehr zu einer mechaniſchen, weil ſie durch Raum und Zeit ſich vertheilen muß; dieſe

Naturkategorien bedingen ihren Mechanismus u. ſ. w. Viele Verhältniſſe des Geiſtes aber beſchreiben wir als mechaniſche oder chemiſche, die es in ſich nicht ſind, ſondern die nur eine Analogie der Form derſelben darbieten. Der Soldat, ſagen wir, gehorcht mechaniſch. Aber dieſer Gehorſam iſt kein wirklich mechaniſcher, denn er iſt ein Product des Willens. Im reinen Mechanismus, der blinde Nothwendigkeit ſein muß, iſt Inſubordination, Meuterei, Deſertion nicht möglich. Der Soldat iſt in ſich kein mechaniſches Object. Nur aus Freiheit macht er ſich relativ zu einem ſolchen.

6) Man ſieht leicht, daß auf den Zweckbegriff ein vorzügliches Gewicht fällt. Ich habe denſelben, Ariſtoteles folgend, zum Begriff des Seins hinzugenommen, für welches er die als Begriff thätige Urſache ausmacht. Begriff hat dann erſt den Sinn der ideellen Einheit, die als ſubjective Beziehung auf ſich zugleich die Macht iſt, welche das reelle Werden, den Proceß des Geſchehens beſtimmt. Zweck iſt daher ein ganz allgemeiner Begriff; worin er aber beſtehe, kommt auf den Inhalt an, der an ſich in's Unendliche mannigfaltig iſt. Wir behaupten daher, daß der Zweckbegriff ſich von dem ſpeciell logiſchen Begriff dadurch unterſcheide, daß in dieſem die Gliederung ſeiner Momente die Hauptſache ſei, während es ſich bei dem Zweckbegriff um die Realiſirung des Begriffs des Weſens handelt, das in ihm ſich als Subject ſetzt.

Es iſt uns das Abweichende dieſer Faſſung von Hegels Syſtem ſtets gegenwärtig geweſen; allein wir konnten uns nicht überzeugen, daß nicht:

> im Begriff des Begriffs als der Einheit des Allgemeinen, Beſondern und Einzelnen der Zweckbegriff und zwar ſogar ſchon als Selbſtzweck mitgeſetzt ſei. Der Begriff wird nicht Zweck, ſondern iſt Zweck.

Man darf nur für das Allgemeine Gattung, für das Beſondere Art, für das Einzelne Individuum als die gewöhnlich dafür gebrauchten Ausdrücke ſetzen, um ſich ſofort zu überzeugen, daß der Zweckbegriff in dem logiſchen Begriff enthalten iſt, denn wenn der Begriff des Einzelnen einen Sinn haben ſoll, ſo iſt es der der Realität des Beſondern und Allgemeinen. Jedes dieſer Momente iſt ſich ſelbſt Zweck; jedes aber iſt zugleich Mittel für die andern. Das Individuum iſt ſich ſelbſt Zweck, bringt aber in ſich die Art und durch ſie die Gattung hervor. Nicht weniger aber iſt die Gattung ſich ſelbſt Zweck und bringt ſich in ihren Arten auf Koſten der Individuen hervor.

Wie nun dieſe Vermittelung möglich ſein ſoll, ohne den Begriff des Zweckes und ſeiner Realiſirung in ſich zu faſſen, iſt nicht zu erſehen. Die Dialektik der Momente des Begriffs iſt die Realiſirung deſſelben.

Die einfache Einheit des Zweckbegriffs hebt ſich zur organiſchen Unterſcheidung des logiſchen Begriffs auf. Er iſt, in Hegels Sprechweiſe, die Wahrheit des Zweckbegriffs, der für ſich nur erſt ſubjective Einheit überhaupt iſt. Wir erklärten hieraus, wie es möglich ſei, daß in den Begriff der ontologiſchen, ätiologiſchen und teleologiſchen Kategorien der Metaphyſik doch die Ordnung des logiſchen Begriffs eintreten könne. Da der logiſche Begriff das Sein als nothwendiges Moment in ſich ſchließt, ſo wird es durch den Begriff organiſirt. Der Zweck kann alſo ein allgemeiner, beſonderer oder einzelner werden. Dieſe Unterſcheidung ändert nichts an ſeinem Weſen als Zweck.

Objectivität in dem Sinn, wie Hegel ſelber dieſen Begriff beſtimmt, nämlich als adäquate Realität des Begriffs, wie er nicht blos die ſubjective Einheit des Zweckbegriffs überhaupt, ſondern zugleich die logiſche Gliederung des Seins ausmacht, ſchrieben wir erſt der Idee zu. Wir behaupteten, daß der Begriff des Schluſſes in ſeiner Vollendung den Begriff der Idee zum Reſultat habe, weil er die vollſtändige Vermittelung aller Momente des Begriffs enthält. Er ſchließt inſofern, mit Erdmann und Fiſcher zu reden, eine Welt in ſich, aber ſo iſt er nicht mehr nur Realiſiren des Begriffs, ſondern zugleich abſolute Einheit des Begriffs und ſeiner Realität oder Idee.

Weil jedoch die Idee in ihrer Einheit den Unterſchied des Begriffs und ſeiner Realität enthält, ſo folgte daraus, daß ſie als Princip ſich zur Totalität entwickelt. Sie iſt an und für ſich Totalität, Syſtem, aber ſie bringt ſelbſt die Realität ihres Begriffs beſtändig hervor. Ihre Realität iſt nicht eine todte, ſondern ſie iſt Proceß; unter Proceß iſt für die Idee nicht ein abſtractes Werden, ſondern Selbſtthätigkeit innerhalb ihrer Einheit zu verſtehen. Dies war der Grund, weshalb wir die Methode als die Form deſinirten, in welcher die Idee ſich realiſire, weil die begriffliche Gliederung in der Idee eben ſo zum Moment wird, als der Zweck in dem logiſchen Begriff. Die Vermittelung des logiſchen Begriffs kann nicht mit Unrecht auch als die Methode gefaßt werden, welche das Sein in ſeiner Organiſirung befolgt. Die Methode der Idee unterſcheidet ſich aber, indem ſie den Begriff in ſich aufnimmt, dadurch von ihm, daß ſie die Einheit eines beſtimmten Princips nach der ihm immanenten Entgegenſetzung analytiſch in ihre Unterſchiede entfaltet, während ſie zugleich dieſelben ſynthetiſch transſcendirt. Man denke ſich dieſen Unterſchied ſo, daß die Idee, weil ſie weſentlich Syſtem und damit Totalität iſt, das abſolute, kanoniſche, conſtituirende Princip aller ihrer Gattungen ausmacht, die ſich ihrerſeits in ihre Arten unterſcheiden. Die Dialektik des Allgemeinen, Beſondern und Einzelnen iſt an ſich überall dieſelbe. Sie iſt formal. Die Methode der Idee iſt hingegen zwar ihrem allgemeinen Begriff nach auch dieſelbe, aber keineswegs iſt ſie es in ihrem concreten Inhalt. Die Modalität der Geneſis fällt in die Beſtimmtheit der Idee als das productive Princip. Ohne dies zu beachten, geräth die Dialektik leicht in Formalismus.

Da nun von dem Begriff der Realität der Begriff ihrer Erſcheinung nicht zu trennen iſt, ſo gab dies noch im Begriff des Syſtems zu einer letzten Unterſuchung Anlaß, in wie fern nämlich die Erſcheinung als Welt überhaupt dem Begriff, den die Philoſophie von der Idee faßt, widerſpreche. Hieraus gingen die Begriffe des Localſyſtems, der Compenſation und der Centraliſation hervor. Sie ſollten den Zweifel aufheben, der ſich gegen die Wahrheit der Idee durch die erſcheinende Wirklichkeit erzeugen kann. Wir kamen hierbei auf die Einſicht zurück, daß, wenn eine Welt außer Gott möglich ſein ſoll, eine ſolche ohne Freiheit des Daſeins undenkbar, mit dieſer Freiheit aber, auch die nothwendige Möglichkeit des Zufalls und der Willkür und mit ihnen die des Uebels und des Böſen gegeben ſei. Es iſt ſehr leicht, dieſe Einſicht, die ich meinerſeits außerordentlich hoch halte, als einen unbefriedigenden Rationalismus zu verachten und in myſtiſchen Hypotheſen ſich die Illuſion einer tieferen Erkenntniß zu ſchaffen. Dies muß Jedermann nach ſeinem Geſchmack frei ſtehen.

Wohl aber machten wir bemerklich, daß die Philoſophie nicht die Nothwendigkeit der Verwirklichung des Böſen als eines conſtitutiven Elementes der Idee lehren könne und daß ſie, da aller Widerſpruch nur in die Erſcheinung fällt und alles Negative, ſofern es ein deſtructives, ſich das Poſitive als das primitive Sein vorausſetzt, ſtatt einer abſoluten Selbſtzerſtörung der Welt vielmehr die endliche Aufhebung aller Entzweiung zur Verſöhnung lehren müſſe. Die Harmonie folgt der Entzweiung nicht auf äußerliche Weiſe nach, ſondern iſt ſchon in ihr thätig. Das Gefühl und das Bewußtſein der Verſuchung zum Böſen muß möglich ſein, ſonſt wären wir ohne Freiheit. Das Gute, da es ohne freie Selbſtbeſtimmung nicht gut wäre, wäre ohne die Freiheit zum Böſen unmöglich. Aber die Verſuchung iſt noch nicht die Wirklichkeit des Böſen. Dieſe iſt alſo, ihrem Begriff nach, ein zufälliges Product unſerer Willkür. Sie iſt unſere Schuld. Mit dieſer Schuld erregen wir, wie wir ſahen, ſofort den Widerſtand der Idee. Sie muß gegen uns reagiren. Dies iſt ihre Gnade. In dieſem Sinne ſagte Dante, daß die Hölle ein Werk der allerbarmenden Liebe ſei. Aus jeder Hölle iſt die Erlöſung möglich, aber nicht als ein blinder Naturproceß, als eine äußerliche Magie, ſondern ſie muß auch ſelbſt gewollt werden. Dieſe beſeligende Erkenntniß mit ihrem erhabenen Ernſt geht ſchon aus dem logiſchen Begriff der Idee hervor, der uns die Unerſchütterlichkeit derſelben als Syſtem zeigt. Als Syſtem kann ſie den Widerſpruch der Erſcheinung ertragen.

Die Einheit der Idee gab daher einen Schluß von Schlüſſen, in denen ſich die abſolute Vermittelung der Idee mit ſich ſelbſt darſtellt, ſo daß jedes ihrer Momente einmal eines der Extreme in den Prämiſſen und einmal terminus medius wird. In dieſen Schlüſſen bewegt ſich all unſer Denken und in Folge deſſelben auch unſer Wollen. Im concreten Fall werden wir dieſe Schlüſſe mit mannigfaltigen Worten ausdrücken, allein logiſch können wir ſie in der Form der abſtracten Identität des Seins ausſprechen. Es ſind kategoriſche Schlüſſe, die wir jedoch auch hypothetiſch oder disjunctiv darzuſtellen vermögen. Iſoliren wir einen derſelben, ſo erhalten wir einen abſtracten Standpunct, denn nur die totale Vermittelung aller durch alle iſt die ganze Wahrheit. So lange eine der Prämiſſen unvermittelt iſt, iſt ſie auch unbewieſen. Vernunft, Natur, Geiſt ſind an und für ſich die Eine Idee. Sie ſetzt ſich in jedem ihrer Unterſchiede, aber eben deshalb gehen dieſelben durch ſich in einander über.

Die Wiſſenſchaft der Vernunft iſt die Wiſſenſchaft der Idee als logiſcher, die nur erſt den abſtracten Begriff der Einheit des Begriffs und ſeiner Realität enthält. Der Begriff des Begriffs iſt daher die abſolute Mitte der logiſchen Idee, denn einerſeits hebt ſich die Realität des Seins zum Begriff als ihrem Grunde auf, anderſeits aber hebt ſich der Begriff zur Idee als ſeinem Grunde auf, ſo daß die Idee es iſt, die ſich ſowohl als Begriff wie als deſſen Realität hervorbringt.

Wenn hier der Begriff die abſolute Mitte der logiſchen Idee genannt iſt, ſo kann es ſcheinen, als ob der Uebergang vom Sein zum Begriff und von dieſem zur Realität der Idee falſch wäre; dieſer Einwurf wäre richtig, falls nicht die Idee das abſolute Subject wäre, deſſen Urhandlung, wie man ſich ausdrücken könnte, das Hervorbringen ſeines Seins iſt, mit deſſen Setzen es zugleich die Gliederung deſſelben ſetzt, denn dieſe kommt nicht erſt zum Sein äußerlich hinzu, ſondern iſt ihm als die es organiſirende Thätigkeit von vorn herein immanent. Man beachte bei Hegel, wie er das Moment der Subjectivität als ſolcher in concreten Geſtaltungen der Idee auffaßt, um ſich zu überzeugen, daß er, was man nach dem dritten Theil ſeiner Logik nicht erwarten dürfte, wenn er einem abſtracten Schematismus gefolgt wäre, nicht weniger vom *Objectiven* zum *Subjectiven*, als in andern Fällen vom Subjectiven zum Objectiven übergeht. Er geht z. B. im Begriff des Geiſtes vom ſubjectiven durch den objectiven zum abſoluten fort. Im ſubjectiven aber geht er von der Anthropologie zur Phänomenologie über. Die erſtere enthält lauter objective, durch die Natur im endlichen Geiſt geſetzte Beſtimmungen; die zweite enthält den Begriff des Bewußtſeins, der Subjectivität. Im objectiven Geiſt ſtellt er den Begriff des Rechts als der abſtracten Objectivität des Willens dem der Moral als der Subjectivität des Willens voran. In der Aeſthetik handelt er die bildende Kunſt als die objective vor der muſikaliſchen als der ſubjectiven, in der Poeſie die epiſche als die objective vor der lyriſchen als der ſubjectiven ab; in der Religionsphiloſophie die Naturreligionen als die objectiven vor denen der Individualität u. ſ. w. Das dritte Moment aber iſt bei ihm immer das der abſoluten Idee, die in ihrer Einheit den Gegenſatz des Objectiven und Subjectiven aufhebt. Sie, als abſolutes Subject, iſt es, welche ſich zur *Unmittelbarkeit des Anfangs* ſelbſt beſtimmt, der inſofern eine von ihr geſetzte Objectivation iſt, die ſie wieder in ſich zurücknimmt. So iſt es das abſolute Denken, welches ſich unmittelbar als das Gegentheil ſeiner ſelbſt, als Sein, ſetzt, das ſich in ſeiner Entwicklung als der ihm immanente Begriff manifeſtirt. Die von uns feſtgehaltene Trichotomie der Logik in Sein, Begriff, Idee oder Metaphyſik, Logik, Ideologie, ſtimmt von Seiten des Geiſtes vollkommen mit der Eintheilung der Hegelſchen *Phänomenologie* in Bewußtſein, Selbſtbewußtſein und Vernunft überein.

Man kann die Grundbegriffe der logiſchen Idee als eine *aufſteigende* oder *abſteigende Linie* oder als einen in ſich überall anfangenden und endigenden *Kreis* betrachten. Solche Wanderungen gehören zu den Schulübungen, mit der Natur des Denkens vertraut zu werden und ſich nicht pedantiſch zu benehmen. Die Idee verfährt in ihrer Erſcheinung mit derſelben Freiheit, weil an und für ſich der Zuſammenhang ihrer Momente ein unverbrüchlicher iſt. Von einer beſtimmten Initiative iſt daher auch immer nur ein beſtimmter Fortgang möglich.

Man könnte nun die geſammte Logik in einem ſynoptiſchen Tableau der Schlüſſe darſtellen, die in ihr den Zuſammenhang ausmachen. In eine ſolche Darſtellung kann der Widerſpruch nicht eintreten. Nur inſofern würde er eintreten, als die Idee nicht den nothwendigen Uebergang von einem Moment zu einem andern vollzöge. Die Idee an und für ſich kann ſich nicht widerſprechen. Sie würde es aber, wenn ſie ihren Begriff nicht realiſirte. Bliebe ſie alſo in einer Realität ſtehen, welche an und für ſich nur ein Moment ihrer Totalität iſt, ſo würde ſie zwar nicht in dieſem Moment als ſolchem, aber ſie würde ſich in ihrer Einheit als Totalität widerſprechen.

Der Uebergang endlich von der Logik zur Naturphiloſophie, alſo von dem Begriff der Vernunft zur realen Darſtellung deſſelben, von der Idee als ideeller zur Idee als reeller, beruht darauf, daß die Idee als abſolute ſich von ihren Momenten, dem Begriff und ſeiner Realität, nicht nur als Begriff, ſondern zugleich als Realität unterſcheidet. Die Idee als logiſche iſt erſt der Begriff der Vernunft; dieſer Begriff enthält auch die Realität, allein erſt als Begriff, erſt ideell. Soll aber der Unterſchied als wirklicher geſetzt werden, ſo muß die durch den Begriff der Idee beſtimmte Wirklichkeit dem Begriff der Idee als von ihm für ſich unterſchiedene ſich entgegenſetzen. Dieſe dem Begriff der Vernunft entſprechende Realiſirung des Begriffs iſt die Natur. Zwiſchen der reinen Vernunft und zwiſchen dem ſeiner ſelbſt bewußten Geiſt iſt es die Natur, ohne welche die Erſcheinung des Geiſtes unmöglich wäre. Wäre ſie aber nicht an ſich ſelbſt Idee, wäre ſie nicht an ſich vernünftig, ſo würde der Geiſt ſich als vernünftiger nicht durch ſie als ein ihm adäquates Organ verwirklichen können. Ohne Natur keine Geſchichte.

Wenn die von uns gegebene Darſtellung des Begriffs der logiſchen Idee als des Syſtems der reinen Vernunft im abſtracten Element des Denkens richtig iſt, ſo muß ſie alle formalen Beſtimmungen enthalten, die ſowohl in der Natur als im Geiſt vorkommen, aber ſie darf keine enthalten, welche der Natur oder dem Geiſt als ſolchen eigenthümlich ſind.

Dieſe Beſtimmungen ſind 1) das Sein; 2) der Begriff; 3) die Idee als der durch ſeinen Inhalt ſich ſelbſt zur adäquaten Realität beſtimmende Begriff.

1) Das Sein iſt a) das unmittelbare Sein als qualitatives, quantitatives, modales; b) das in ſich reflectirte Weſen als Grund, Erſcheinung, Wirklichkeit; c) der Zweck als die ſubjective Einheit, die als ideelle Urſache wirkt.

2) Das Subject als einzelnes iſt aber Begriff, d. h. es iſt ein zugleich allgemeines. Die Allgemeinheit des Begriffs bringt ſich durch ihre Beſonderung als Einzelheit hervor und das Einzelne enthält daher das Beſondere und Allgemeine als concrete Totalität in ſich. Der Begriff ſchließt ſich durch die Vermittelung ſeines Urtheils mit ſich ſelbſt zuſammen. Er iſt a) Begriff an ſich; b) Urtheil; c) Schluß.

3) Die Dialektik dieſer Momente iſt aber als eine beſtimmte durch den beſtimmten Inhalt des Begriffs geſetzt, der ſich realiſirt. Dieſer Inhalt in der Form des Begriffs, der alle Kategorien des Seins in ſich aufhebt, iſt die Idee. Sie iſt daher a) das Princip ihrer Entwicklung, die b) als Methode genetiſch iſt und durch ihre Auslegung c) ſich als Syſtem zur Totalität in ſich abſchließt.

1) Sein, Weſen, Zweck;
2) Begriff, Urtheil, Schluß;
3) Princip, Methode, Syſtem;

ſind die drei Triaden der logiſchen Idee, von denen das erſte, zweite und dritte Moment wieder unter einander identiſch ſind, alſo Sein, Begriff, Princip; Weſen, Urtheil, Methode; Zweck, Schluß, Syſtem. In dem Begriff der Vernunft als Syſtem liegt die Nothwendigkeit, ſich als Natur und Geiſt zu realiſiren. Die Welt der Natur und die Welt des Geiſtes ſind ebenfalls Syſtem, aber dieſe drei Syſteme der Vernunft, der Natur und des Geiſtes ſind an und für ſich nur Ein ewiges, alle Erſcheinung durchwaltendes, harmoniſches Syſtem.

Druck der Universitäts-Buch- und Steindruckerei von E. J. Dalkowski in Königsberg

Druckfehler.

Seite 10 Zeile 13 von Oben ſtreiche: als.
" 26 " 6 " O. ſtatt: Homogenität lies: Homogeneität.
" 33 " 3 " O. " ſchalſinnig l. ſcharfſinnig.
" 57 " 4 " O. " ihren l. ihrem.
" 65 " 9 " O. " Homogenität l. Homogeneität.
" 68 " 11 " O. " ihn: ihm.
" 69 " 10 " Unten ſtatt denen lies: denn.
" 72 " 3 " O. ſtatt: metaphiſiciren: metaphyſiciren.
" 79 " 1 " O. " welchem: welchen.
" 104 " 9 " U. " methaphyſiſchen: metaphyſiſchen.
" 114 " 14 " U. " Axion: Axiom.
" 116 " 6 " U. " bewiſſne: bewiſne.
" 134 " 9 " U. " abhänig: abhängig.
" 142 " 3 " U. " Subjeet: Subject.
" 198 " 6 " O. " tolale: totale.
" 201 " 4 " U. " l'anaguge: languge.
" 208 " 3 " O. " marchant: marchand.
" 217 " 14 " U. " Wiederrede: Widerrede.
" 220 " 14 " U. " Es: Er.
" 223 " 16 " U. " thoretiſchen: theoretiſchen.
" 226 " 10 " U. " Analogen: Analogon.
" 229 " 1 " U. " Irritabalität: Irritabilität.
" 240 " 2 " O. " Subject: Object.
" 252 " 7 " U. " wiederſpricht: widerſpricht.
" 265 " 8 " U. " tranſcente: tranſiente.
" 307 " 18 " O. " ihrer: ſeiner.
" 323 " 14 " U. " ſonnſt: ſonſt.

Seite 325 Zeile 15 von O. ſtatt: ihn: Gott.
„ 329 „ 5 „ O. „ eudämoniſtiſch: eudämoniſtiſch.
„ 332 „ 13 „ O. „ ſelbſt: ſetzt.
„ 333 „ 5 „ O. „ Allen: Allem.
„ — „ 16 „ U. ſetze in hinter Widerſpruch.
„ — „ 12 „ U. ſtatt: enthalten l. entfalten.
„ 355 „ 3 „ U. „ Heinrichs: Hinrichs.
„ 357 „ 19 „ U. „ dem: den.
„ 363 „ 14 „ O. „ ihre: ihrer.
„ — „ 4 „ O. „ allen: allem.
„ 395 „ 16 „ U. „ welcher: welchen.
„ 404 „ 11 „ O. „ der: den.
„ 407 „ 19 „ U. „ Urſachen: Urſache.
„ 425 „ 4 „ O. „ Gubanns: Gubans.
„ 428 „ 10 „ O. „ anſchließt: anſchießt.

Diderot's

Leben und Werke.

Erſter Band.

Diderot's

Leben und Werke.

Von

Karl Roſenkranz.

Motto:

Diderot iſt Diderot, ein einzig Individuum; wer an ihm oder ſeinen Sachen mäkelt, iſt ein Philiſter, und deren ſind Legionen. Wiſſen doch die Menſchen weder von Gott, noch von der Natur, noch von ihresgleichen dankbar zu empfangen, was unſchätzbar iſt.

Goethe an Zelter, 9. März 1831.

Erſter Band.

Leipzig:
F. A. Brockhaus.
1866.

AD
BIBL. UNIV.
MONAC.

Universitäts-
München
Bibliothek

Das Recht der Ueberſetzung wird vorbehalten.

Vorbericht.

Daß Diderot unter den großen Autoren der franzöſiſchen Nation eine ausgezeichnete Stelle gebühre, iſt zweifellos. Die Geſchichte iſt längſt gewohnt, ihn neben Montesquieu und d'Alembert, neben Voltaire und Rouſſeau zu ſtellen. Dieſe allgemeine Anerkennung alſo hat ihm nicht gefehlt. Sobald man aber eine genauere Würdigung ſeiner Wirkſamkeit ſucht, macht ſich ſehr bald der große Unterſchied fühlbar, der zwiſchen der Abwägung ſeiner Verdienſte und der ſeiner mitſtrebenden Zeitgenoſſen exiſtirt. Dieſe Männer nämlich ſind in ihrer Stellung völlig klar. Das Bild eines jeden von ihnen, ſo vielſeitig ſie auch waren, concentrirt ſich in eine einfache Charakteriſtik. Ihr Leben, ihre Entwickelung, ihre Schriften, ihr Einfluß auf die Nation ſind gleichſam durchſichtig gewordene Thatſachen.

Ganz anders mit Diderot. Zwar die Hauptpunkte ſeines Lebens und Wirkens ſind auch allbekannt und ſie ſind auch in der Allgemeinheit, in welcher ſie angeführt zu werden pflegen, nicht unwahr. Sobald wir uns jedoch nach ihrer Rechtfertigung umſehen, vermiſſen wir gewöhnlich nur zu bald eine genügende Motivirung und können uns nicht verbergen, daß die Charakteriſtik Diderot's, wie ſie uns geboten wird, in der Regel ein ſtereotypes Bild, nämlich das eines talentvollen, aber paradoxen und frivolen Skeptikers, mit unſicherer Zeichnung und mit zweideutigen Farben wiederholt. Wir vermiſſen den Halt einer ausreichenden ſachlichen Baſis. Zuweilen werden freilich, um das Urtheil zu belegen, einzelne Stellen aus ſeinen Schriften citirt, aber gewöhnlich ſind es immer die nämlichen, ein Dutzend banaler Phraſen, die zu einem vogelfreien Gemeingut geworden ſind. Wir vermiſſen in der Regel auch die Unbefangenheit des Urtheils. Weil Diderot Materialiſt und als ſolcher Atheiſt wurde, geht man ſchon mit antipathiſcher Voreingenommenheit an ihn heran und ſucht oft lediglich nach Beſtätigung ſeines Vorurtheils. Man erhebt ſich nicht zu der Einſicht, daß in der Geſchichte des *menſchlichen Erkennens* der Materialismus ein ebenſo nothwendiger Standpunkt iſt als der Spiritualismus, der Atheismus ein ebenſo berechtigter als der Theismus. Man vergißt, daß die Wiſſenſchaft ſo ſehr der Freiheit bedarf als der Glauben. Man vergißt, daß ein Menſch nicht als Theiſt oder Atheiſt geboren wird und daß das Intereſſante der Geſchichte eines Diderot eben darin liegt, zu ſehen, wie er Stufe um Stufe Atheiſt geworden iſt.

Der Zweck der vorliegenden Schrift iſt die Ausfüllung der Lücke, welche die bisherige Behandlung Diderot's in der Literaturgeſchichte gelaſſen hat. Sie ſoll ein objectives, allſeitiges Bild von ihm und ein gerechtes Urtheil über ihn geben, das ſich von allem parteiiſchen Fanatismus gereinigt hat.

Es ſei mir geſtattet, dem verehrten Leſer ſowol die vorzüglichſten Hülfsmittel, aus denen ich geſchöpft habe, als auch die beſtimmten Grundſätze darzulegen, nach denen ich verfahren bin.

I. Hülfsmittel.

Die Hauptgrundlage zur Kenntniß Diderot's bilden natürlich ſeine Werke. An ſie hat man ſich zuerſt zu halten. Die einzelnen Schriften Diderot's, wie ſie zuerſt erſchienen ſind, habe ich an Ort und Stelle angeführt. Sie ſind ſehr ſelten geworden. Im Original beſitze ich von ihnen nur die „Lettre sur les sourds et muets“.

Sammlungen exiſtiren vier:

1) „Collection complète des oeuvres philosophiques littéraires et dramatiques de D. Diderot“ (5 Bde., London 1773, 8.). Der Druckort London iſt wahrſcheinlich fingirt und Amſterdam an ſeine Stelle zu ſetzen. Dieſe erſte Ausgabe iſt inſofern verhängnißvoll für Diderot geworden, als die unbefugten, gewinnſüchtigen Herausgeber Schriften darin aufnahmen, welche Diderot fälſchlich zugeſchrieben wurden, wie die „Moral“ von E. Beaumont, der „Codex der Natur“ von Morelly, der „Brief an den Pater Berthier über den Materialismus“ von Coyer und andere. Diderot ſelbſt hat dieſe Ausgabe, wie wir durch Barbier wiſſen, nie geſehen.

2) „Oeuvres de D. Diderot, publiées sur les manuscrits de l'auteur, par Naigeon“ (15 Bde., Paris 1798, 8.). Ein unveränderter Abdruck davon erſchien in Duodez Paris bei d'Etterville 1800 ebenfalls in 15 Bänden. Ich beſitze nur dieſen letztern. Wenn ich ſpeciell Naigeon's Ausgabe citire, iſt dieſer Abdruck gemeint. Naigeon ſtieß die unechten Schriften aus und verſah die echten mit Einleitungen und Anmerkungen. Das war ein großer Fortſchritt. Ein Umſtand iſt jedoch bei Naigeon's Redaction zu beachten. Er war fanatiſcher Atheiſt und erblickte die philoſophiſche Bedeutung Diderot's hauptſächlich in dem Atheismus deſſelben. Aus dieſem Geſichtspunkt heraus

hat er ſich nicht blos Bemerkungen zu Diderot's Schriften, ſondern auch Veränderungen geſtattet, von denen er behauptet, daß ſie im Sinne Diderot's oder auch nach den Manuſcripten deſſelben gemacht wären. Daher rührt die Verſchiedenheit in den Artikeln zur Geſchichte der Philoſophie, wie ſie in der Encyklopädie ſtehen und wie Naigeon ſie in ſeiner Ausgabe abdrucken ließ, aus welcher ſie ebenſo in die von Brière übergegangen ſind. Wenn es z. B. in der Encyklopädie von einem Wunder des heiligen Juda heißt: „Mais ce miracle est fabuleux", ſo ſetzt Naigeon hinzu: „comme tous les miracles." Wenn es im Artikel „Philosophie Pyrrhonienne" von Bayle heißt: „Bayle ne tarda pas à connaitre la vanité de la plupart des systèmes religieux", ſo ſchreibt Naigeon: „la fausseté de tous les systèmes religieux." In dem Artikel „Juifs" vertheidigt Diderot Jeſus Chriſtus gegen die Anſchuldigung der talmudiſtiſchen Theologie, daß er ſeine Parabeln aus rabbiniſchen Ueberlieferungen entlehnt habe, und ſagt: „Jésus Christ suivait ses idées et débitait ses propres pensées." Naigeon ſchreibt: „ses propres rêveries", und fügt noch einen langen Satz ein, in welchem Chriſtus ein „juif obscür et fanatique" genannt wird. Da Le Breton, wie wir wiſſen, das Manuſcript zur Encyklopädie nach gemachtem Abdruck verbrannte, ſo erhellt daraus, daß Naigeon dieſen Zuſatz nicht aus Diderot's Handſchrift haben konnte.

3) „Oeuvres de Diderot" (6 Bde., Paris, Belin, 1818, gr. 8.). Dieſe Ausgabe nahm auch die meiſten philoſophiſchen Artikel Diderot's aus der Encyklopädie auf. Im Jahre 1819 erſchien noch ein Supplementband zu ihr, der einen Aufſatz von einem Deutſchen, von Depping, über Diderot's Leben und Werke, ſeine Reiſe durch Holland, die „Salons" von 1761 und 1769, den Studienplan für die ruſſiſchen Lehranſtalten, die Ueberſetzung von Moore's Trauerſpiel „The Gamester", und ein Regiſter brachte.

4) „Oeuvres de Diderot" (22 Bde., Paris, Brière, 1821, gr. 8.). Dies iſt die vollſtändigſte, beſtgeordnete, mit literariſchen Einleitungen und Anmerkungen und ausführlichem Regiſter verſehene Ausgabe. Im letzten Bande erſchien der Dialog „Le Neveu de Rameau" zum erſten mal aus einer Copie des Originals. Dieſe vortreffliche Ausgabe iſt die, welche ich gewöhnlich citirt habe.

Als eine unendlich wichtige Ergänzung zu allen dieſen Geſammtausgaben erſchienen 1830 zu Paris bei Paulin in vier Bänden groß Octav mit Anmerkungen und einem vollſtändigen Regiſter:

„Mémoires, correspondance et ouvrages inédits de Diderot, publiés d'après les manuscrits, confiés, en mourant, par l'auteur à Grimm."

Außer einigen pikanten Dialogen brachten ſie den Briefwechſel Diderot's mit Sophie Voland und mit Falconet, wodurch ein ganz neues Licht auf ihn geworfen ward. Wie ungenügend, wie blaß und matt erſchien doch alles, was man bis dahin über ihn geurtheilt hatte! Nun erſt drang man in die geheimſte Werkſtatt ſeines Seelenlebens. Mit Erſtaunen las man von dem verrufenen Diderot, von dem frivolen Encyklopädiſten: „Meine Freundin, laß uns ſo handeln, daß unſer Leben ohne Lüge ſei. Je mehr ich Sie achten werde, um ſo theuerer werden Sie mir ſein; je mehr Tugenden ich Ihnen zeigen werde, um ſo mehr werden Sie mich lieben. Wie ſehr würde ich das Laſter fürchten, wenn ich nur meine Sophie zur Richterin hätte. Ich habe in meinem Herzen eine Statue errichtet, die ich nie zerbrechen möchte. Welcher Schmerz für ſie, wenn ich mich einer Handlung ſchuldig machte, die mich in ihren Augen erniedrigte! Würden Sie mich nicht lieber todt als ſchlecht wiſſen? Lieben Sie mich daher immer, damit ich immer das Laſter fürchte. Fahren Sie fort, mich auf dem Wege des Guten zu unterſtützen. Wie ſüß iſt es, ſeine Arme einem guten Menſchen zu öffnen; dieſer Gedanke iſt es, der die Liebkoſungen heiligt.“ Oder: „Die Menſchen haben eine ſeltſame Meinung von der Tugend. Sie glauben, daß ſie zu ihrer Dispoſition ſteht und daß man von heute auf morgen ein rechtſchaffener Menſch wird. Sie behalten ihre ſchmuzige Wäſche, ſolange ſie Nichtswürdigkeiten zu thun haben, und ſie thun ſolche ihr Leben lang, weil man eine laſterhafte Gewohnheit nicht wie ein Hemde verläßt. Sie iſt ſchlimmer, als die Haut des Centauren Neſſus; man reißt ſie nicht ohne Schmerz und Schrei von ſich; lieber bleibt man, wie man iſt. O, meine Freundin, laſſen Sie uns nichts Uebles thun, laſſen Sie uns lieben, uns beſſer zu machen, laſſen Sie uns, wie wir es geweſen ſind, treue Cenſoren voneinander ſein. Machen Sie mich Ihrer würdig, hauchen Sie mir dieſe Reinheit, dieſe Freimüthigkeit, dieſe Sanftmuth ein, welche Ihnen natürlich ſind. Es iſt von unſerm Zuſtand wirklicher Unſchuld bis zu einem erſten Fehler weiter, als von einem erſten zu einem zweiten, von einem zweiten zu einem dritten. Betröge ich Sie einmal, ſo könnte ich Sie tauſendmal betrügen, aber ich werde Sie nie betrügen. Sie wachen im Grunde meines Herzens, Sie ſind da, und nichts Ungutes kann Ihnen nahen.“ Welche Sprache von dem Diderot, der nach Rouſſeau gerade, als er dieſe Briefe ſchrieb, durch Grimm zu aller Schlechtigkeit verführt war! Hätten wir von Diderot nie eine gedruckte Zeile beſeſſen und hätten ſich nur dieſe Briefe erhalten, ſo würden wir immer urtheilen müſſen, daß ihr Verfaſſer ein ganz außerordentlicher, höchſt eigenthümlicher, tiefer Menſch, ein bewundernswerthes Talent der Darſtellung, eine wahrhaft ſchöne Seele geweſen ſei.

Da in ihnen überdem die ganze damalige pariſer Welt dramatiſch conterfeit und durch die anziehendſten Anekdoten illuſtrirt war, ſo verfehlten ſie nicht, das allgemeinſte Intereſſe hervorzurufen, und es mußte 1834 eine neue Ausgabe der vier Bände gemacht werden. Nach dieſer habe ich citirt.

Einen unvollſtändigen Abdruck unter demſelben Titel: „Mémoires, correspondance et ouvrages inédits de Diderot, publiés d'après les manuscrits confiés, en mourant, par l'auteur à Grimm“, veranſtalteten Garnier Frères und Fournier aîné in Paris 1841 in zwei Bänden Octav.

„Oeuvres choisies de Diderot“ veranſtaltete M. F. Génin in zwei Bänden Octav, Paris 1856. Dieſe Auswahl des ſtrasburger Profeſſors iſt mit Einſicht und Geſchmack gemacht, bezweckt aber vornehmlich die Unterhaltung.

An die Werke Diderot's ſchließt ſich unmittelbar an die „Correspondance littéraire, philosophique et critique, adressée à un Souverain d'Allemagne depuis 1755—90, par le Baron de Grimm et Diderot“ (16 Bde., Paris 1813, gr. 8.). Sie iſt in drei Abtheilungen zerlegt, die erſte zu ſechs, die beiden andern zu fünf Bänden, jede mit einem eigenen Regiſter. Dieſe Ausgabe iſt es, die ich immer citire, weil ich ſie ſeit lange beſitze. Sie hat nicht alles aufgenommen und gegen religiös oder politiſch extreme Aeußerungen reſtringirende Anmerkungen hinzugefügt. Dieſe ganz unſchätzbare Correſpondenz brachte eine Menge der kleinen genialen Arbeiten Diderot's, mit welchen Grimm ſeinen hohen Gönnern ein beſonderes Vergnügen bereiten wollte.

Ein Auszug aus dieſer Correſpondenz wurde mit vielem Takt in einer geſchmackvollen deutſchen Ueberſetzung unter dem Titel: „Grimm's und Diderot's Correſpondenz von 1753—90 an die regierenden Fürſten Deutſchlands gerichtet“ (Brandenburg 1820, gr. 8.), veranſtaltet. Im Jahre 1823 folgte noch ein zweiter und letzter Band mit einem Regiſter.

Von dem franzöſiſchen Original wurde 1829—31 in 16 Bänden Octav zu Paris eine neue Ausgabe von Taſchereau mit Anmerkungen und in Band 16 mit einem Supplement aller in der erſten Ausgabe von der kaiſerlichen Cenſur beſchnittenen oder fortgelaſſenen Stellen gemacht.

Alle Artikel in der Encyklopädie, welche Diderot ſelber vertreten hat, habe ich auch als von ihm herrührend angenommen, daher auch den Artikel „Luxe“, obwol ich weiß, daß Grimm denſelben in ſeiner „Correspondance“ ſehr poſitiv dem Marquis St.-Lambert zuſchreibt, weil ein Sonderabdruck dieſes Artikels in Paris umlief, welcher der Ausgabe des betreffenden Bandes der Encyklopädie noch voranging. Ich bemerke, daß die Édition Brière den Artikel auch den Diderot'ſchen beizählt.

Nächſt den Ausgaben Diderot'ſcher Schriften müſſen die Denkwürdigkeiten, die ſich auf ihn beziehen, als Quellen betrachtet werden. Hierher gehören zunächſt:

1) „Mémoires, pour servir à l'histoire de la vie et des oeuvres de Mr. Diderot par Madame de Vandeul, sa fille." Sie wurden drei Jahre nach Diderot's Tode, 1787, für eine Zeitung geſchrieben, die in Paris als Handſchrift circulirte, wie dies damals häufig der Fall war. Sie wurden zuerſt in Schelling's „Allgemeiner Zeitſchrift von Deutſchen für Deutſche" (Bd. 1, Heft 2, S. 145—195) gedruckt. Der unbekannte Einſender motivirt ſeine Veröffentlichung durch die Pflicht der Geſchichtſchreibung, ſich nicht weichherzig von dem Bilde jener Zeit der Auflöſung der Sitten und der Denkart, welcher Diderot angehörte, abzuwenden, ſondern es vielmehr mit Selbſtverleugnung treu und erſchöpfend bis in die einzelnen Züge darzuſtellen. Er meint, daß die Kenntniß der Perſönlichkeit Diderot's in ſeinen häuslichen und ſocialen Verhältniſſen ihm in unſerm Gefühl und Urtheil eine entſchieden günſtige Aufnahme zu Wege bringen müſſe. Diderot ſei von der allgemeinen Fäulniß, in welcher er lebte, nicht rein geblieben, habe ſich aber über ſie erhoben und die Kraft gewonnen, die Verderbniß der Zeit bis in ihre ganze Tiefe zu erkennen und darzuſtellen. Dieſe Kraft ſei die von ihm nie verleugnete Liebe zur Wahrheit, wodurch er innerlich und geiſtig dem deutſchen Weſen näher komme, wie er äußerlich in Anſehung der Sprache durch Originalität, Kürze und Kraft ſich den Deutſchen verwandter zeige als irgendein anderer Schriftſteller ſeiner Nation.

Dieſe Memoiren ſind ſehr oft gedruckt und noch öfter als alleinige Quelle über Diderot's Leben ausgeſchrieben. Sie ſind jedoch, wie ich an verſchiedenen Orten dieſer Schrift dargethan habe, nichts weniger als unbedingt zuverläſſig. Vieles und darunter für ihren Vater Nachtheiliges hat die Tochter offenbar nach den Anſchauungen der Mutter mitgetheilt, die nur einſeitig und beſchränkt zu urtheilen vermochte.

2) „Mémoires historiques et philosophiques sur la vie et les ouvrages de D. Diderot, par J. A. Naigeon, de l'Institut" (Paris 1821). Sie erſchienen als der 21. Band der Geſammtausgabe von Brière. Naigeon hatte ſie ſchon 1796 beendet. Sie ſind ein Verſuch, Diderot als Menſchen und als Schriftſteller in ſeiner Totalität darzuſtellen, und ſie verdienen unſern Dank. Naigeon hatte Diderot ſelber lange genug gekannt und war mit ſeinen Schriften, auch mit den ungedruckten, vertraut, allein ſeine Tendenz, in dem Philoſophen Diderot vor allem den Atheiſten bewundern zu laſſen, hat ſeine ganze Schilderung verödet, hat ihn die äſthetiſche Seite Diderot's nicht nach Gerechtigkeit würdigen laſſen und hat ihn verführt, die anfängliche Entwickelung Diderot's mit fictiven Hypotheſen auszumalen. Von den perſönlichen Verhältniſſen Diderot's erfahren wir durch ihn blutwenig; vielleicht wollte er nicht darüber ſprechen.

3) Rouſſeau's „Confessions“. Sie ſind eine ſehr wichtige Quelle, auf welche oft zurückgegangen werden muß. Sie ſind aber nur mit großer Vorſicht zu gebrauchen, da ſie ein künſtliches Arrangement der Thatſachen nach dem Wahn, der ſich bei Rouſſeau fixirt hatte, enthalten. Ich habe Diderot, Frau von Epinay und Grimm gegen ſeine gehäſſigen Anſchuldigungen vertheidigen müſſen. In Anſehung Grimm's will ich mich noch auf den umfaſſenden Artikel berufen, welchen der größte Kenner der neuern franzöſiſchen Literatur, Ste.-Beuve, „Causeries du Lundi“ (Paris 1853, VII, 226—260), über ihn geſchrieben hat und in welchem er gleich zu Anfang ſagt, daß er ſelbſt lange Zeit gegen Grimm eingenommen geweſen ſei. Als er ſich gefragt habe, worauf denn dieſe Antipathie beruhe, habe er ſich einzig Rouſſeau's „Bekenntniſſe“ als Quelle eingeſtehen müſſen, „mais Rousseau“, fügt er hinzu, „toutes les fois, que son amour propre et son coin de vanité malade sont en jeu, ne se gêne en rien pour mentir, et j'en suis arrivé à cette conviction, qu'à l'égard de Grimm il a été menteur. Il l'a été plus dangereusement, qu'il y a porté la sincérité de sa manie et un curieux arrangement de détail“.

Das Correctiv zu Rouſſeau's „Bekenntniſſen“ ſind 4) „Mémoires et correspondance de Madame d'Epinay, où elle donne des détails sur ses liaisons avec Duclos, J. J. Rousseau, Grimm, Diderot, le Baron d'Holbach, St.-Lambert, Madame d'Houdetot, et autres personnages célèbres du dix-huitième siècle“ (3 Bde., Paris 1818, gr. 8.). Die dritte Auflage erſchien noch in demſelben Jahre. Wenn Muſſet-Pathay und Morin, die Biographen Rouſſeau's, dieſe Denkwürdigkeiten verwerfen, weil Grimm ſie nach ſeinen Abſichten redigirt habe, ſo iſt dies ein ganz unſtichhaltiger Grund gegen ihre Glaubwürdigkeit, wie Ste.-Beuve im zweiten Bande ſeiner „Causeries du Lundi“, Artikel „Madame d'Epinay“, nachgewieſen hat. Es iſt ſonderbar, daß die Verehrer Rouſſeau's dieſe Memoiren unbedenklich als echt citiren, ſobald ſie ihnen zuſagen, ſie aber verwerfen, ſobald ſie ihnen widerſprechen.

Es ſchließen ſich an ſie an 5) „Nouveaux mémoires secrets et inédits, historiques, politiques, anecdotiques et littéraires du Baron de Grimm“ (2 Bde., Paris, Lerouge-Wolf, 1834, 8.). Dieſe Memoiren habe ich manchmal nicht ohne Mißtrauen betrachtet, ob ſie nicht künſtlich zuſammengeſtoppelt und untergeſchoben ſeien, weil ſie dem durch Rouſſeau landläufig gewordenen Bilde von Grimm gar zu ſehr widerſprechen. Da aber die unzweifelhaft von Grimm herrührende „Correspondance“ dies auch thut, ſo mußte ich dieſen Grund der Anzweiflung aufgeben. Ueberdem ſind zu viele Thatſachen darin enthalten, die nur Grimm ſo wiſſen und ſo erzählen konnte, und zu viel feinere Züge in der Charakteriſtik der Perſonen, die ſich nicht erfinden laſſen. Er erwähnt z. B., daß, während er mit Diderot in Petersburg geweſen ſei, eine Geſandtſchaft der Griechen Katharina um ihre Unterſtützung gebeten und daß Diderot nun ſchon die Wiederherſtellung Athens geträumt habe. Er erzählt den Beſuch Rouſſeau's bei Diderot in Vincennes ganz anders als Rouſſeau. Ich habe abſichtlich die Rouſſeau'ſche Erzählung aufgenommen, weil ſie einmal allgemein adoptirt iſt und an der Sache nichts ändert. Nach Grimm verhält es ſich anders. Es war derſelbe Tag, an welchem Rouſſeau nach Fontenay-ſous-Bois eingeladen war und bereits auf dem Hingang Diderot beſuchte. Er hatte den Wagen des Herrn de la Popelinière, der ihn mit Grimm und Herrn von Seguy hinausbringen ſollte, abgelehnt und wollte zu Fuß gehen. Dies reizte Grimm, der vom Baron von Thun auch eingeladen war, daſſelbe zu thun, ohne Rouſſeau etwas zu ſagen. Er wartete auf ihn vor den Thürmen von Vincennes über zwei Stunden und ſchloß ſich ihm dann auf dem Wege unter dem Vorwande an, daß er die zur Abfahrt beſtimmte Stunde bei Herrn von Seguy verfehlt habe. Er war von Bewunderung für Rouſſeau, „den Heros der Freundſchaft“, durchdrungen und widmete ihm von dieſem Augenblick an die aufrichtigſte Zuneigung. Nach Grimm machten ſie nun bei dem Prinzen mit Klüpfel mehrere Tage hindurch Muſik. Rouſſeau berichtet ſehr abweichend, daß er von Fontenay-ſous-Bois an demſelben Tage bei dem Donjon von Vincennes vorüber zur Stadt zurückgekehrt und erſt einige Tage darauf zu Diderot gegangen ſei. Grimm beſuchte Diderot nicht, denn, ſagt er: „mes relations avec Diderot, depuis si fréquentes, si intimes, si fraternelles, avaient à peine commencé avant sa captivité.“ Warum ſollte der Hergang nicht der von Grimm erzählte ſein können, der für Thatſachen gewiß ein beſſeres Gedächtniß als Rouſſeau hatte, der jeden Augenblick die Schwäche und Verwirrung des ſeinigen beklagt? Es kommen bei Grimm's Erzählung Züge vor, die für ihn ſo charakteriſtiſch ſind, daß ſie ſchwerlich haben erfunden werden können. „J'oubliai ce jour là le soin de ma santé et même de ma toilette, et au risque de me hâler le teint.“ Ich glaube, das iſt echt Grimmiſch, denn er wird von Rouſſeau beſchuldigt, ſich geſchminkt zu haben, weshalb ſeine Freunde ihn ſpöttiſch den Tyran le blanc genannt hätten.

Vielen Aufſchluß über die damaligen geſelligen Verhältniſſe, beſonders des Holbach'ſchen Kreiſes, geben auch 6) „Mémoires posthumes de Marmontel“, zuerſt 1800, dann oft gedruckt, und

7) „Mémoires inédits de l'Abbé Morellet, suivis de sa correspondance“ (2 Bde., Paris 1823).

Als eine tertiäre Schicht zur Kenntniß Diderot's ſind endlich die **Schilderungen** anzuſehen, die man von ihm entworfen hat.

Die älteſte derſelben iſt die von **Meiſter**: „À la mémoire de Diderot", abgedruckt in Grimm's „Correspondance", November 1786. Ich habe ſie als das Beſte, was, meiner Meinung nach, über Diderot geſagt iſt, ganz aufgenommen.

Zu zweit iſt zu nennen: **Euſèbe Salverte**: „Éloge philosophique de Diderot" (Paris 1801). Er hatte dieſe Rede am 7. Thermidor des 8. Jahres der Republik im Inſtitut national geleſen. Salverte war ein reicher Privatmann, der den Umgang mit Diderot in ſeinen letzten Jahren geſucht und ihn öfter auf ſein Landhaus eingeladen hatte, von welchem ſich ein reizender Blick auf Paris bot. Er ſchwärmte für Diderot, ſowol für den liebenswürdigen Menſchen als für den genialen Autor. Sein „Éloge" iſt panegyriſch. Es fehlt ihm Kritik. Diderot's altersſchwache Schrift über Seneca feiert er als das vollkommenſte Product deſſelben.

Varnhagen von Enſe gab von Diderot's poſthumen Schriften in den „Berliner Jahrbüchern für wiſſenſchaftliche Kritik" eine Anzeige, die er in ſeiner Sammelſchrift: „Zur Geſchichtſchreibung und Literatur" (1833, S. 423—433), wieder abdrucken ließ. Sie iſt ein Meiſterſtück des feinen kritiſchen Scharfſinns, der vielſeitigen Literaturkenntniß und der großen Kunſt Varnhagen's, Individualitäten treffend zu ſchildern. Es gibt Namen, meint er, die man in Kreiſen geſelliger Bekanntſchaft nur zu nennen braucht, und ſogleich eröffnen ſich heitere Erinnerungen und Erwartungen, weil jedermann ſchon weiß, daß an jene Namen ſich Bedeutendes, Ungewöhnliches, Aufrüttelndes unfehlbar anknüpfen müſſe. Ein ſolcher Name in der franzöſiſchen Literatur ſei Diderot, der zu den ſeltenſten Schriftſtellern gehöre, die man flüchtig und theilweiſe zu kennen nie befriedigt ſei. Man wolle durch ihn nicht ſowol neue Gegenſtände und Einſichten gewinnen, ſondern vor allem ſeine Art und Weiſe, ſich über die Gegenſtände ergießen und an ihnen zu den glänzendſten Umhüllungen werden zu ſehen.

Thomas Carlyle, ebenfalls auf Veranlaſſung von Diderot's poſthumen Schriften, im „Quarterly Review" (Juli 1832); deutſch in Carlyle's „Ausgewählten Schriften" von Kretzſchmar (1853, II, 78—153). Dies iſt einer der bedeutendſten Artikel, die über Diderot geſchrieben ſind. Er verurtheilt Diderot ſeiner Glaubensloſigkeit halber und ſieht nicht, daß der engliſche Senſualismus und Skepticismus ſelber es geweſen ſind, die in ihren weitern Conſequenzen zum Materialismus und Atheismus der Franzoſen führen mußten. Als wenn dieſer negative Standpunkt bei einem Diderot, Holbach, Grimm eine Caprice, als wenn er bei ihnen nicht die nothwendige Folge des Denkens geweſen wäre, und als ob ein Materialiſt oder Atheiſt deshalb, weil er dies iſt, ſchon ein verabſcheuenswürdiges Monſtrum ſein müſſe. Es iſt für den glaubensfeſten Carlyle gewiß ſehr viel, daß er Diderot's Tugenden und Talenten eine ſehr bedingte Anerkennung, aber doch eine Anerkennung zutheil werden läßt. Er behandelt ihn mit einem Uebermuth, der auf ihn mit verächtlichem Mitleid herunterblickt, und die Bewunderung, die ſich ſchon für ihn zu regen beginnt, ſofort durch Witzeleien wieder erſtickt. Carlyle will mit jedem Gegenſtande, der ihn beſchäftigt, geiſtreich ſpielen. Die wirklichen Schattenſeiten Diderot's hat er treffend, jedoch übertrieben, ſeine guten Eigenſchaften nur als zweideutige Tugenden dargeſtellt. Er wagt es ihm abzuſprechen, auch nur ein braver Menſch geweſen zu ſein. Er katecheſirt ihn, als ob er auf einer einſamen Inſel, nicht im Strudel des verderbten Paris gelebt hätte. In ſeiner Vielſeitigkeit erblickt er nur charakterloſe Unbeſtimmtheit und an allem herumtändelnde Seichtigkeit. Hätte ein Carlyle in Diderot nicht einen Geiſt erkennen müſſen, der ihm in der ironiſch-humoriſtiſchen Neigung verwandt war?

Der extreme Gegenſatz zu Carlyle's Beurtheilung Diderot's war der Artikel, den Joguet 1838 in der „Encyclopédie nouvelle“ von Pierre Leroux und J. Reynaud über ihn ſchrieb und der wol das höchſte uneingeſchränkte Lob enthält, welches Diderot zutheil geworden. Ich will nur Einen Paſſus daraus anführen. Nachdem Joguet ein Bild von Diderot's unendlicher Vielſeitigkeit gemacht hat, führt er fort: „Diderot endlich, der mit dieſer comprehenſiven Fähigkeit eine wunderbare Fähigkeit des Wortes und des Stils, einen unerſchöpflichen Ideenſchatz, eine Fruchtbarkeit, Leichtigkeit und faſt beiſpielloſe Mannichfaltigkeit in den verſchiedenſten Productionen verband, iſt uns immer als einer der Geiſter erſchienen, welche dem menſchlichen Geſchlecht die größte Ehre machen. Und wenn wir ihn nun inmitten der intellectuellen Reichthümer, die ſo oft das Herz verhärten, eine unglaubliche Gefühligkeit, eine reizende Hingebung bewahren ſehen, wie er dem damals überall verlaſſenen Cultus der Familie treu bleibt, leidenſchaftlich für ſeinen Vater, ſeine Freunde, ſeine Tochter, ſeine Geliebte entflammt; mit ſeiner Feder oder mit ſeiner Börſe alle Unglücklichen, die ſich ihm darbieten, tröſtend und unterſtützend; weinend beim Anblick oder bei der Erzählung einer ſchönen Handlung, bei der Leſung einer ſchönen Stelle, bei der Erinnerung an ſeine Vaterſtadt; begeiſtert für die Poeſie, Malerei, Muſik, Sculptur, für das Antike und Moderne, für das Erhabene und Gefällige, für das Ernſte und Komiſche und vor allem für das Naive: dann werden wir mit Staunen vor dieſer Natur ſtehen, einer von denen, worin Gott ſich gefallen zu haben ſcheint, das Ideal zu verwirklichen, das alle großen Moraliſten von uns fordern, um uns zu zeigen, daß es nicht unmöglich ſei, es zu erreichen.“

Weniger überſchwenglich, aber voller Wärme und tiefer Durchdringung war das köſtliche Porträt, welches Ste.-Beuve 1831 von Diderot nach dem Erſcheinen ſeiner poſthumen Werke entwarf und welches er in ſeine „Portraits et critiques littéraires“ aufnahm, aus denen ich es überſetzte und die Ueberſetzung 1844 dem zweiten Bande meiner „Studien“ einverleibte. Dies köſtliche Porträt Ste.-Beuve's legte in meine Seele den Keim zu dieſer Arbeit, die ganz allmählich durch Jahre in mir ſich fortgeſtaltete. Lange war ſie mehr eine Art Träumerei, in die ich mich gern verlor und darüber meiner Gegenwart in dieſem Jahrhundert, in dieſer nordiſchen Stadt, in meinen geſelligen Verhältniſſen oft ganz entrückt wurde. Wie viele einſame Spaziergänge habe ich im Verkehr mit jenen Geiſtern des 18. Jahrhunderts zugebracht! Wie viele Stunden habe ich mit meiner Phantaſie im damaligen Paris verweilt! Als ich mich zu Paris im Sommer 1846 aufhielt, wohnte ich durch einen Zufall in der Rue Rouſſeau im Hôtel Rouſſeau. Dieſe Straße iſt die alte Rue Platrière, in welcher Rouſſeau zuletzt lange gewohnt hat. Wie oft habe ich da an ihn, an Diderot gedacht, allein zu einem beſtimmten Entſchluß für meine Arbeit gelangte ich erſt manche Jahre ſpäter. Ich ſcheute immer davor zurück, weil ich ihre Schwierigkeiten, ihre Mißlichkeiten immer mehr begreifen lernte. Diderot iſt kein einfacher Idealmenſch; man kann aus ihm weder einen Muſtermenſchen noch einen Muſterautor machen; er iſt voller Widerſprüche. Wenn ich dann oft verzweifeln wollte, ihm gerecht werden zu können, dann hat jener Artikel Ste.-Beuve's mich wieder ermuthigt, mich wieder erleuchtet, und ich danke ihm dafür aufs innigſte. Ste.-Beuve hat nicht aufgehört, Diderot ein großes Intereſſe zu widmen. In ſeinen „Causeries du Lundi“ findet ſich Bd. 3 ein trefflicher Aufſatz über ihn vom 20. Jan. 1851.

M. F. Génin hat 1856 ſeinen ſchon erwähnten „Oeuvres choisies de Diderot“ auch ein Leben deſſelben vorangeſchickt, das auch in die Höfer'ſche Ausgabe der „Biographie générale“ übergegangen iſt und manche glückliche Züge, allein auch manche Irrthümer enthält, die man jetzt nicht mehr erwarten ſollte.

Eine vortreffliche Schilderung Diderot's gab Ernſt Berſot, Profeſſor zu Verſailles, in ſeinen „Études sur le XVIIIe siècle“ (2 Bde., Paris 1855, 8.), im zweiten Bande, S. 147—296. Dieſe Schrift überhaupt iſt eine der lehrreichſten und intereſſanteſten, welche die Franzoſen über den literariſchen und ſocialen Proceß ihrer Nation im 18. Jahrhundert beſitzen. Diderot iſt mit Liebe und Ausführlichkeit nach allen Seiten geſchildert.

Namentlich hat Berſot dem Aeſthetiker Diderot eine ſo umfaſſende und treffende Analyſe zugewendet, wie ſie vor ihm noch niemand gemacht hatte. Er hat ſich nicht mit der gewöhnlichen Manier begnügt, einzelne Definitionen herauszuheben und mit zuſtimmenden oder abwehrenden Bemerkungen zu begleiten, ſondern er hat zugleich die in den „Salons" ſo reichlich ausgeſtreuten Aeußerungen Diderot's benutzt, ihn in ſeiner Totalität darzuſtellen.

Von ſeiten der Philoſophen im engern Sinn erfuhr Diderot eine eingehendere Kritik durch Damiron, welcher in der Akademie zu Paris eine Reihe von Abhandlungen über die Philoſophen las, die dem Kreiſe der Encyklopädiſten oder doch, wie Lametrie, d'Argens, Robinet, Maréchal, ihrer Richtung angehören; er vereinigte ſie 1858 zu Paris in zwei Bänden groß Octav unter dem Titel: „Mémoires, pour servir à l'histoire de la philosophie du XVIIIe siècle"; Bd. 1, S. 227—353 iſt Diderot gewidmet. Damiron betrachtet ſein Leben und ſeine Lehre in der natürlichen Theologie, in der Pſychologie, Phyſik, Moral und Aeſthetik. Er beurtheilt ihn durchaus wohlwollend, wie ſehr er der Gegner ſeines Materialismus und Atheismus iſt und ſich, ihm gegenüber, zuweilen in einer etwas pedantiſchen Darlegung ſeines Spiritualismus und Theismus gefällt. Er hat die Bedingungen, unter denen Diderot lebte und wirkte, mit Billigkeit in Anſchlag gebracht, aber auch die Schwächen und Widerſprüche ſeiner Philoſophie mit logiſcher Sauberkeit und abwägender Beſonnenheit aufgedeckt.

Dies ſind, wie ich glaube, die vornehmſten Schilderungen Diderot's bei den Franzoſen. Außer ihnen gibt es zahlloſe in den Geſchichten der Literatur und Philoſophie. Sie ſind durchſchnittlich ſehr monoton und fangen gewöhnlich mit der Bewunderung ſeiner Talente an, um hinterher den unverantwortlichen Misbrauch, den er damit getrieben, deſto empörter zu beklagen. So urtheilt z. B. im weſentlichen Vinet: „Histoire de la littérature française au dix-huitième siècle" (Paris 1853, II, 129—150). Wenn Vinet, ein Geiſtlicher, Diderot ſo auffaßt, wie er thut, ſo wird man ihm für ſeinen Standpunkt die Berechtigung dazu nicht abſprechen können, und man wird es um ſo eher thun, als er ſeine Polemik im Detail mit vielen feinen, oft gegründeten Bemerkungen ſchmückt.

Anders iſt es mit den Kritikern von Fach, mit den ſpecifiſchen Geſchichtſchreibern der Literatur, welche den Philoſophen als Philoſophen beurtheilen. Hierher rechne ich vor allen Laharpe, deſſen „Lycée ou cours de littérature et moderne" eine ſo große Verbreitung gefunden hat. Ich beſitze dies Buch in der vierten Ausgabe, die in Paris bei Ledoux 1822 in 18 Bänden in Duodez erſchienen iſt. Danach citire ich es auch. Die letzte

Abtheilung deſſelben bildet ein Ganzes für ſich unter dem Titel „Philosophie du dix-huitième siècle“. Sie erſchien zuerſt in Paris 1805 bei Agaſſe in drei Bänden und wird oft unter dem Titel „Supplément“ citirt, indem man dann die Geſchichte der Poeſie und Beredſamkeit in dem Curſus vorausſetzt, den Laharpe ſelber noch herausgab. Barbier gab 1806 von dem Supplement ein „Examen“, welches er in ſeinem „Nouveau supplément au Cours de littérature de Laharpe“ (Paris 1823, S. 354 fg.) wieder abdrucken ließ. Jene Geſchichte der Philoſophie des 18. Jahrhunderts, nämlich bei den Franzoſen, wurde von Laharpe 1797 im Lycée von Paris vorgetragen. Er hatte ſich anfänglich der revolutionären Strömung überlaſſen; als er aber einmal ins Gefängniß geworfen wurde, ſchlug er in demſelben um und bekämpfte nun, offenbarungsgläubig geworden, die ſkeptiſche Philoſophie. Noch 1795 hatte er Diderot im „Mercure de France“ gegen Rouſſeau's Verdächtigungen vertheidigt, nunmehr aber griff er ihn als Materialiſten, Atheiſten und Sittenverderber an. Es begegnete ihm hierbei, daß er ſeine Hauptwaffen gegen Diderot aus Schriften entnahm, welche dieſem gar nicht angehören, aus Beaumont's „Moralprincipien“ und Morelly's „Geſetzbuch der Natur“. Das misgünſtige Urtheil Laharpe's über Diderot iſt aber mit all ſeinen Unrichtigkeiten und Verfälſchungen nicht nur in die meiſten franzöſiſchen, ſondern auch engliſchen und deutſchen Literaturgeſchichten und Geſchichten der Philoſophie übergegangen. Selbſt bei einem Villemain findet man nur ſeinen Nachhall.

Der neueſte Geſchichtſchreiber der franzöſiſchen Literatur, der gelehrte Niſard, iſt im Grunde auch nicht anders geſonnen. Sein Urtheil über Diderot in ſeiner „Histoire de la littérature française“ (Paris 1861, IV, 513 fg.) iſt nicht ſowol ein ſtrenges als ein verdrießliches. Er ſucht Diderot namentlich durch ſeine Vergleichung mit d'Alembert herunterzuſetzen. In der That gehört es zu den ſchwierigſten Aufgaben, gegen d'Alembert gerecht zu ſein. Er war ein großer Geometer und Phyſiker, ein reiner Charakter, ein liebenswürdiger Menſch, ein geiſtreicher Geſellſchafter, ein vorſichtiger Skeptiker. Wenn man ihn aber mit Emphaſe ſo wie Niſard über Diderot erhebt, ſo thut man dieſem ſchreiendes Unrecht. Man hat ſich gewöhnt, ſeinen „Discours préliminaire“ als ein Meiſterwerk anzuſehen, wie jedes Jahrhundert deren nur zwei bis drei hervorbringe. Die „Biographie générale“ (1852), Artikel „D'Alembert“, S. 771, ſagt noch: „Cette manière d'envisager les sciences, qui n'appartient qu'à un homme de génie; un style clair, noble, énergique, ayant toute la sévérité, qu'exige le sujet et tout le piquant, qu'il permet, ont mis le Discours préliminaire de l'Encyclopédie au nombre de ces ouvrages précieux, que deux ou trois hommes tout au plus, dans chaque siècle, sont en état d'exécuter.“ Solche Urtheile verſteinern endlich zu literariſchen Axiomen, die von Buch zu Buch überliefert werden, ohne den Gegenſtand ſelber, von dem ſie gelten, weiter anzuſehen. Ich habe daher eine Analyſe dieſes Vorworts gegeben und bemerklich gemacht, daß das letzte Drittel deſſelben Diderot angehört. Niſard erblickt in Diderot nur den Declamator, der ſich in moraliſchen Gemeinplätzen erhitzt. Ein beſtes unter ſeinen Büchern laſſe ſich gar nicht nennen; ſein beſtes ſeien noch ſeine Briefe, bei denen er nicht daran gedacht habe, als Schriftſteller zu glänzen. Diderot iſt nach ihm das Paradoxe. Für gewiſſe Leute, welche die Ordnung nicht lieben, ſei die Unordnung reizend. Er liebe die Wahrheit, ohne ſie zu achten, wie eine Maitreſſe, und mit dem Vorſatz der Untreue. Typus der Zerfloſſenheit, der Keckheit, ſich alles, ſelbſt Vernunft und Wahrheit, erlaubend, von allen Winken der Zeit bewegt, ohne Ballaſt, nicht unfähig des Guten, ſobald ſein Vollbringen nur die Frucht eines erſten Anſtoßes war und keine Ausdauer verlangt, das Böſe mit der Unüberlegtheit eines Kindes übend, welches eine Statue ſteinigt, würde es eine ebenſo große Thorheit ſein, ihn zu bewundern, als, wie Laharpe, ihm im Namen der Religion, der Moral und des Geſchmacks eine pedantiſche Rechnung über ſeine Paradoxien abzufordern.

Was ich ſonſt für meine Arbeit aus der franzöſiſchen Literatur habe benutzen müſſen, iſt an Ort und Stelle angeführt. Die Deutſchen haben gegen Diderot weniger Verſtimmung behalten als die Franzoſen. Sie haben ihn auch theilweiſe überſetzt. Leſſing machte mit ſeinem „Theater“ (Berlin 1760) den Anfang. Spazier überſetzte 1790 die „Kleinen Erzählungen“; Mylius 1792 „Jakob und ſein Herr“; das franzöſiſche Original war noch nicht erſchienen; Mylius ſagte in ſeiner Vorrede, es bleibe ihm jedenfalls der Anſpruch auf den Dank des deutſchen Publikums, es durch ſeine Ueberſetzung mit einem Product bereichert zu haben, welches an Menſchenkenntniß, Lebensphiloſophie, triſtramſchandyſcher Laune und Darſtellungsart ganz dem Ruf ſeines großen Verfaſſers entſpreche. Meyer überſetzte in demſelben Jahre in Berlin „Les bijoux indiscrets“ unter dem Titel: „Die Verräther“; Cramer 1797 „Die Nonne“ und als einen erſten Band von Diderot's ſämmtlichen Werken den „Salon“ von 1765 nach der Ausgabe von Buiſſon und den „Verſuch über die Malerei“. Goethe überſetzte aus einer Handſchrift 1805 den „Neffen Rameau's“, und auszugsweiſe den „Verſuch über die Malerei“. Goethe blieb bis in ſein höchſtes Alter, wie ſeine von Eckermann herausgegebenen „Geſpräche“ beweiſen, ſtets ein großer Verehrer Diderot's und empfahl ſein Studium mit aufrichtigem Beifall, wenn er ihn auch in ſeiner Kunſttheorie bekämpfte. Diderot verdankt ihm viel für ſeine Anerkennung, denn da er einmal zu den zweideutigen und zweifelhaften Schriftſtellern gehört, über welche das Urtheil bald nach dieſer, bald nach jener Seite hin ſchwankt, ſo iſt in ſolchem Fall die Autorität eines großen, unbedingt anerkannten Autors unſchätzbar, weil ſie den Kleinen und Zaghaften die Angſt nimmt, ſich mit ihrem Beifall, ſofern ſie dazu geneigt ſind, zu compromittiren.

Von den Urtheilen deutſcher Philoſophen, wie Buhle, Tennemann und andere, will ich abſehen. J. E. Erdmann hat in ſeiner „Entwickelung des Empirismus und Materialismus in der Zeit zwiſchen Locke und Kant“ (Leipzig 1840), S. 265—276, noch am gründlichſten und billigſten über ihn geurtheilt. Dagegen muß ich einige unſerer Hiſtoriker hervorheben. Schloſſer im zweiten und vierten Bande ſeiner „Geſchichte des 18. Jahrhunderts“ hat Diderot bald gelobt, bald geſcholten, je nachdem er ſeiner Sympathie für die Aufklärung, ſobald ſie die Wunder beſtreitet, die Pfaffen und Despoten verfolgt, zuſagt, oder ſeiner Antipathie gegen alles, was er für unmoraliſch hält, begegnet. Schloſſer's Urtheil iſt viel nachgeſchrieben worden. — Friedrich von Raumer hielt am 16. März 1843 in der berliner Akademie, deren Mitglied Diderot geweſen, einen Vortrag über ſein Leben und ſeine Schriften, der in den Schriften der Akademie, Jahrgang 1843, S. 275—298, abgedruckt iſt. Wie alles, was Raumer ſchreibt, ſehr gut gemeint, freimüthig, vollkommen aufrichtig, nicht ohne Beleſenheit in einigen Schriften Diderot's, an der Caſuiſtik erotiſcher Fragen bei ihm ſich ergötzend, aber mit ſeinem Für und Wider den Leſer zuletzt gänzlich in Zweifel laſſend, welche Bedeutung er Diderot eigentlich beilegen ſoll. Der große Hiſtoriker ſieht die Wahrheit immer in der Mitte der Extreme. Er meint damit unſtreitig ihre höhere Einheit, allein es begegnet ihm, daß er, nachdem er von dieſer Seite ebenſo viel gelobt, als von jener getadelt hat, die Mitte auch wol leer läßt. — Viel entſchiedener, und zwar günſtig, äußerte ſich Ernſt Moritz Arndt über Diderot in der Zugabe zu ſeiner Ueberſetzung des „Grundgeſetzes der Natur von Diderot“ (Leipzig 1843), indem er das Morelly'ſche Werk: „Code de la nature“, noch, wie Babeuf in der Revolution, Diderot zuſchrieb. Dieſe ausführliche Auslaſſung aus dem Munde des deutſcheſten Mannes, der die galliſchen Thorheiten und Laſter aus tiefſter Seele haßte, kann überraſchen. Er rühmt nämlich von Diderot, daß er im Strudel der feinſten und verdorbenſten Welt ſich von ſeinem älterlichen Hauſe her ein ſchlichtes und gerades Weſen bewahrt habe. Er ſei ein ernſter, hochbegabter, mit Tiefſinn, Scharfſinn und reicher Phantaſie ausgeſtatteter Mann geweſen, der neben dem mathematiſchen Talent ein ſtarkes poetiſches beſeſſen habe. In einer gewiſſen Ueberſchwenglichkeit der Empfindung, in einem gewiſſen zu hoch ſchwebenden und den Blick häufig verdämmernden Fluge der Phantaſie, in einer oft überſtrömenden Wortfülle, welche unterweilen durch zu reißende Glut und Flut des Gefühls faſt zu breit und geſtaltlos werden will, könne er den Menſchen germaniſcher Abkunft gar nicht verleugnen. Wenn man dem ſpätern gediegenen Manne die ſchlimmen Jugendverirrungen abrechne, ſo erſcheine er in ſeinen Schriften durchaus rein, männlich und redlich, die Wahrheit mit Ernſt und Tapferkeit ſuchend und die gefundene nach ſeiner Ueberzeugung bekennend. Er war ſeinem Gemüth und der Stimmung und Beſtimmung ſeines Weſens nach ein einfältiger und unſcheinbarer Mann, der dem Lärm, Gewirr und Glanz des breiten und eiteln Lebens gern aus dem Wege ging und in der Stille und in der Einſamkeit der Studien ſein Glück ſuchte. In das Treiben der Feinen und Geiſtreichen, ſcheint es, hat er aus Gutmüthigkeit ſich zuweilen mehr hineinzerren laſſen, als daß er durch eigene Eitelkeit und Genußſucht dahin verlockt wäre. Er lebte einmal in Paris, ſollte und mußte mit den Pariſern arbeiten und wirken, und konnte ſich alſo ihrem Kreiſe nicht entziehen. Als Menſch erſcheint er immer hülfreich und freundlich, nicht blos für ſeine Freunde, ſondern für jedermänniglich, was ſeiner Hülfe bedurfte, jeder uneigennützigſten Hingebung und Aufopferung fähig. Er hat ſein Leben treu und redlich für ſeine Freunde und Mitbürger durchlebt, er hat raſtlos gearbeitet und gewirkt, um das, was er für eine gute und Menſchen beglückende Lehre hielt, zu einer europäiſchen Weltlehre zu machen. — Ganz anders urtheilte ein anderer Hiſtoriker, **Eduard Arnd**, 1857, im zweiten Bande ſeiner „Geſchichte der franzöſiſchen Literatur von der Renaiſſance bis zur Revolution“, indem er alle Erweiterungen, die unſer Jahrhundert zur Kenntniß Diderot's gebracht hat, ignorirt, im weſentlichen nur die negative Seite an ihm hervorhebt, und von allen ſeinen Werken nur ein einziges, den „Brief über die Blinden“, näher beleuchtet, um zu beweiſen, daß Diderot ein frivoler, verabſcheuungswürdiger Atheiſt geweſen.

Unparteiiſcher und die neuern Forſchungen in großem Umfang berückſichtigend iſt, was **Hermann Hettner** in dem zweiten Theil ſeiner „Literaturgeſchichte des 18. Jahrhunderts“, der den beſondern Titel führt: „Geſchichte der franzöſiſchen Literatur im 18. Jahrhundert“ (Braunſchweig 1860), S. 260—321, über Diderot als Philoſophen, Dichter und Kritiker geſagt hat; 1865 iſt von dieſem beliebten Werke bereits eine zweite verbeſſerte Auflage nöthig geworden.

Endlich habe ich unter den Hülfsmitteln für Diderot's Geſchichte noch ſeinen **handſchriftlichen Nachlaß in Petersburg** zu erwähnen. Herr Oberbibliothekar Dr. Minzloff hat die Güte gehabt, mir 1861 einen Katalog der Diderot'ſchen Manuſcripte abſchreiben zu laſſen, in welchem ich dann alle die Nummern bezeichnete, von denen ich eine Copie wünſchte. Auch dieſe Copien hat er mir mit freundlichem Entgegenkommen vermittelt, ſodaß ich ihm hiermit öffentlich dafür meinen ergebenſten Dank ausſpreche.

II. Grundſätze der vorliegenden Arbeit.

Wie ſchon die kurze Ueberſicht der vornehmſten Hülfsmittel für die Kenntniß Diderot's ergibt, iſt das Urtheil über ihn ein ſich widerſprechendes. Von der einen Seite ebenſo ſehr bewundert und verehrt, als von der andern geringgeſchätzt und verachtet, weiß man nicht, wem man vertrauen ſoll. Es iſt nicht blos der Widerſpruch über einzelnes, wie er im Urtheil über bedeutende Menſchen und Schriftſteller uns ſo oft begegnet, ſondern es iſt eine Grundverſchiedenheit der Auffaſſung überhaupt, die uns ſtutzen macht. Wie ſoll man nun ein wahrhaftes Urtheil, eine objective Anſchauung von ihm gewinnen?

Schwerlich anders als dadurch, daß man zunächſt ihn *aus ſeinen eigenen Schriften* darſtellt und aus denſelben auch alles dasjenige anführt, was für ihn charakteriſtiſch iſt. Der heutige Leſer ſoll, ohne die vielen Bände der Diderot'ſchen Schriften ſelber durchzuleſen, in den Stand geſetzt werden, ſich aus dem ihm gebotenen Material ſelber ein Urtheil bilden zu können. Urtheile ſind genug über Diderot gedruckt, aber der Beweis ihrer *thatſächlichen Berechtigung* iſt oft verſäumt. Ja, viele Gemälde von ihm ſind nach ganz vagen Traditionen, nach ganz ſubjectiven Vorſtellungen gemacht. Dem Leſer eine ſolche *objective* Anſchauung Diderot's zu liefern, ſchien mir das erſte Bedürfniß, dem ich zu genügen hätte. Er ſoll ſelber ſehen, wer und was Diderot war.

Ich mußte dabei *als Deutſcher für die Deutſchen* ſchreiben, denen die Werke Diderot's viel ferner liegen, viel unbekannter ſind, als den Franzoſen. Doch glaube ich, daß auch den Franzoſen Diderot, wie er hier ſich darſtellt, oft in einem ganz neuen Lichte erſcheinen wird.

Ferner mußte ich ein *genetiſches* Verfahren einſchlagen. Ich mußte die Geſchichte von Diderot's Leben mit der ſeiner Werke verbinden. Gewöhnlich hat man bisher erſt einen Abriß ſeines Lebens gegeben und dann, oft ohne alles Princip, ſeine Werke beſprochen. Das Richtige iſt aber, dieſe als Reſultate aus ſeinem Leben hervorgehen zu ſehen.

Eine ſehr große Schwierigkeit ergibt ſich hier durch den Umſtand, daß viele, ja die intereſſanteſten Schriften Diderot's erſt als *poſthume* gedruckt ſind. Der großen Literaturgeſchichte gehört er offenbar nur durch das an, was er während ſeines Lebens veröffentlicht hat, denn nur dieſe Schriften haben in den Gang der damaligen Literatur lebendig eingreifen können. Es iſt und bleibt doch zuletzt immer nur die Encyklopädie einerſeits, das bürgerliche Drama andererſeits, welche dem lebenden Diderot ſeinen Anſpruch auf Ruhm geben. Aber gerade in den erſt nach ſeinem Tode gedruckten Schriften hat er eine ſolche Innigkeit des Gefühls, eine ſolche Fülle der Phantaſie, eine ſolche Originalität des Gedankens, eine ſolche Tiefe der Welt- und Menſchenkenntniß, eine ſolche Mannichfaltigkeit der Stoffe und Formen an den Tag gelegt, daß dieſer apokryphiſche Diderot mehr werth iſt als der dem 18. Jahrhundert öffentlich bekannt geweſene, denn ſeinen Freunden war er perſönlich eben durch jene Eigenſchaften theuer. Man kann in ſeinen gedruckten Schriften, man kann in ſeinen Artikeln der Encyklopädie die Keime zu den Ausführungen entdecken, die er ihnen in ſeinen ungedruckten gegeben hat. Er ſchrieb z. B. für die Encyklopädie die Artikel: „Composition en peinture" und „Copie". Man darf behaupten, daß alles das, was er ſpäter in den „Salons" über die Malerei und über die Künſtler geſagt hat, in dieſen Artikeln ſchon angelegt iſt. Aber wie ganz anders erſcheinen ſie, wenn man die reiche Entwicklung betrachtet, welche ſie in den kritiſchen Gängen der „Salons" erfahren haben! Man kann in dem kurzen Artikel „Immortalité" ſchon alle die Ueberzeugungen angedeutet finden, die er ſpäter in ſeinen Briefen an Falconet darüber äußert; allein wie ganz anders entfalten ſie ſich in der hinreißenden Beredſamkeit derſelben! Man wird alſo dieſe poſthumen Schriften chronologiſch an dem Ort ihrer Entſtehung als Momente der Entwickelung Diderot's zu faſſen haben, wenn ſie auch als Anachronismen außerhalb derjenigen Literatur daſtehen, aus deren bewegter Mitte ſie einſt als heimliche Geburten entſprangen. Sie müſſen aber ſtreng von den im vorigen Jahrhundert bekannten unterſchieden werden, denn wie geiſtreich ſie ſeien, ſo ſind ſie doch ohne wahrhafte Einwirkung auf ihre Umgebung geblieben und wir müſſen uns mit ihnen künſtlich vermitteln.

Welchen *Umfang* ſollte ich meinem Buche geben? Sein Stoff iſt recht dazu angethan, in tauſendfache Geſchichten und Betrachtungen auszulaufen. Ohne beſondern Zwang konnte ich die ganze Sittengeſchichte jener Zeit nach Lemontey, Capefigue („Louis XV"), Michelet („La régence"), u. ſ. w. hineinziehen; ebenſo die ganze Geſchichte der belletriſtiſchen Literatur, der theologiſchen Streitigkeiten, des Sturzes der Jeſuiten, der franzöſiſchen Malerei und Sculptur; die Geſchichte aller der Perſonen, mit denen Diderot in perſönlichem Verkehr ſtand u. ſ. w. Dann hätte ich aber ſtatt zwei Bände mindeſtens vier ſchreiben müſſen. Da ich das Material dazu beſaß, ſo ſchwankte ich oft, was ich thun ſollte. Endlich aber entſchloß ich mich zur äußerſten Reſignation. Ich ſagte mir, daß dem Leſer der allgemeine Gang der Geſchichte Frankreichs von der Regentſchaft bis zu Ludwig's XVI. Sturz, daß ihm die großen Geſtalten eines Voltaire, Rouſſeau, Montesquieu, d'Alembert, geläufig ſeien und daß es daher in dieſem Betracht nur der kurzen Erinnerung, der Andeutung bedürfe. Namentlich hielt ich mich im Anfang zurück, die engliſche Vorarbeit des frei gewordenen proteſtantiſchen Geiſtes ausführlicher zu ſchildern, aus welcher die Franzoſen die Mittel zum Fortſchritt entnahmen, nachdem ſie das katholiſche Princip in ſeiner Verquickung mit der Nachahmung der antiken Formen unter Ludwig XIV. erſchöpft hatten. Die Unruhe und Corruption der Regentſchaft war nichts als der Verfall der novantiken Periode des goldenen Zeitalters der Franzoſen. Wollten ſie weiter, ſo bedurften ſie der Engländer. Ich habe aber, wie geſagt, unterlaſſen, die Geſchichte des engliſchen Empirismus und Deismus beſonders zu erzählen, weil wir Diderot's geiſtige Entwickelung bis zur Mitte der vierziger Jahre des vorigen Jahrhunderts ſo gut wie gar nicht kennen und er an die engliſche Vorarbeit der religiöſen, ethiſchen und äſthetiſchen Kritik zunächſt nur mit einer Ueberſetzung anknüpft. Für die Orientirung des Leſers in dieſer Beziehung habe ich mich daher darauf beſchränkt, durch einige Kapitel von allgemein literaturgeſchichtlichem Inhalt am paſſenden Orte zu ſorgen. Mit Recht fürchtete ich, daß, wenn ich mich weiter ausließe, Diderot's Bild, um welches es doch zunächſt zu thun ſein muß, zu ſehr verſchwemmt werden würde. Nunmehr, nachdem ich es aus der ganzen Breite der Literatur zu einer ſelbſtändigen Geſtalt herausgearbeitet habe, wird es viel leichter ſein, auch allgemeine Betrachtungen über ihn anzuſtellen, die nicht mehr ins Blaue hineinfallen.

Eine beſondere Schranke legte ich mir auch in dem Widerſtand gegen die Verſuchung auf, von dem Materialismus Diderot's aus ſtete Parallelen mit dem unſerigen zu ziehen. Ich habe dies nicht etwa aus Scheu gethan, mich darüber auszuſprechen, denn ich habe dieſem Thema eine ausführliche Darſtellung in Hilgenfeld's „Zeitſchrift für wiſſenſchaftliche Theologie“ (1864), S. 225—287, unter dem Titel „Der deutſche Materialismus und die Theologie“ gewidmet. Ich habe weder gegen den Materialismus noch gegen den Atheismus eine Voreingenommenheit, ſondern erkenne ihre wiſſenſchaftliche Berechtigung vollkommen an. Wenn ich aber die Streitigkeiten unſerer deutſchen Gegenwart in die Geſchichte der franzöſiſchen Literatur des vorigen Jahrhunderts hineingezogen hätte, ſo würde ich damit unhiſtoriſch verfahren ſein und nur Verwirrung geſtiftet haben. Der Reiz zum Vergleichen wird ſich meinen Zeitgenoſſen wahrſcheinlich von ſelbſt aufdrängen. Wir haben in dieſen Tagen eine „Geſchichte des Materialismus und Kritik ſeiner Bedeutung für die Gegenwart" von F. A. Lange erhalten, in welcher Lametrie und Holbach gründlicher als ſonſt behandelt ſind; was aber Diderot anbetrifft, ſo wird man ſehen, wie wenig überflüſſig meine Arbeit iſt. Lange ſtreift ihn kaum.

Ferner mußte ich mir eine Grenze gegen die Verſuchung ziehen, bei den ſo verſchiedenen Thematen Diderot's meine eigenen Anſichten weitläufiger zu verfolgen. Mein Urtheil über die ſeinigen habe ich nirgends zurückgehalten, allein eine weitere Auseinanderſetzung meiner abweichenden Meinungen hielt ich für unpaſſend, da der Leſer nicht mich, ſondern Diderot kennen lernen ſoll.

Endlich mußte ich mir für die „Pièces justificatives", die ich aus Diderot überſetzte, einen feſten Grundſatz machen, nämlich nichts aufzunehmen, was etwa der bloßen Unterhaltung anheimgefallen wäre. Diderot iſt ſo reich an pikanten Anekdoten, an intereſſanten Charakteriſtiken, an glücklichen Beſchreibungen, daß ich oft mit Schmerz davon abſtand, ſolche Züge aufzunehmen. Seine Briefe an Sophie Voland und ſeine „Salons" wimmeln davon. Wie anziehend ſind ſeine Charakteriſtiken der Frau Le Breton, des Fräulein Boileau, der Fürſtin d'Aſchkoff! Wie köſtlich iſt ſeine Beſchreibung Marly's gleich im Beginn des Briefwechſels mit der Voland! Wie ſchön ſind ſeine Schilderungen Vernet'ſcher und Greuze'ſcher Gemälde! Allein ich hielt mich davon zurück, um nicht in eine Mannichfaltigkeit des Details mich zu verlieren, welche die Zeichnung der Hauptmomente, auf die es ankam, beeinträchtigt hätte. Ein übelgelaunter Kritiker könnte mein Buch vielleicht damit herabwürdigen wollen, daß er verächtlich urtheilte, es beſtehe ja zur Hälfte aus Anführungen. Gewiß, aber könnte er mir eine beſſere Methode vorſchlagen, den objectiven Beweis für die Exiſtenz von Thatſachen zu geben?

Mir ſchwebten bei meiner Arbeit immer zwei Extreme vor, die ich jahrelang vor Augen hatte. Das eine iſt das Buch von D. Muſſet-Pathay: „Histoire de la vie et des ouvrages de J. J. Rousseau" (2 Bde., Paris 1821); das andere iſt das von L. J. Bungener: „Voltaire et son temps" (2 Bde., Paris 1851). Zu dieſen beiden Büchern ſtellte ich im Geiſt immer das meinige als das dritte, denn Diderot fehlte noch. Aber dieſe beiden Schriften ſind in ganz entgegengeſetzter Weiſe verfaßt. Das über Rouſſeau behandelt das Leben, die Correſpondenz (d. h. ein chronologiſches Regiſter aller Briefe Rouſſeau's), die Biographie (d. h. ein alphabetiſches Verzeichniß aller Perſonen, die bei Rouſſeau vorkommen) und die

Kritik ſeiner Werke in vier geſonderten Abſchnitten mit höchſtem Fleiß, mit peinlicher Genauigkeit bis ins Kleinſte; aber es gibt kein Bild Rouſſeau's, weil es den Stoff unorganiſch zerſplittert. Das andere iſt mit einer ganz erſtaunlichen Kenntniß des Stoffs und mit einer unendlich feinen Kritik geſchrieben; die Fluctuation der Zeitbewegungen des vorigen Jahrhunderts iſt in ihrem Auf und Ab, in ihrem Für und Gegen äußerſt geiſtreich geſchildert; allein ein Bild Voltaire's gewinnt man nicht. Oft fängt es an, ſich zu geſtalten, allein bald verduftet es wieder. Aber auch von der geſammten Zeit ergibt ſich keine feſte Anſchauung, welche die kleinern Bäche in den Einen großen Strom, der ſie durchflutete, zuſammenfaßte. Möge es mir gelungen ſein, beide Extreme zu vermeiden! Möge man bei meinem Diderot nie vergeſſen, daß er die frivolen Orgien der Regentſchaft hinter ſich und die Guillotine des Tugendfanatikers Robeſpierre vor ſich hat! Möge man erkennen, welche Wandlungen zwiſchen dem Standpunkt, aus welchem der Roman: „Les bijoux indiscrets", hervorging, und dem Standpunkt, der in dem „Leben Seneca's" ſich ausſpricht, mitteninne liegen! Alles drängte zu der furchtbaren Kriſis hin, welche das Experiment machte, einen Staat und eine Religion der reinen Vernunft hinzuſtellen. Der epikuräiſche Moraliſt Diderot endigte als ſtoiſcher Politiker.

Noch bemerke ich, daß ich über Rouſſeau mich hier nur relativ habe ausſprechen können. Wie ich über ihn in ſeiner Totalität denke, habe ich in dem Artikel „Rouſſeau" dargelegt, den ich für die dritte Auflage des Rotteck-Welcker'ſchen „Staats-Lexikon" geſchrieben habe.

Kleinere Druckfehler, die ſich vorfinden werden, möge der geneigte Leſer entſchuldigen; als wichtigere ſind bemerkt worden:

Band 1, Seite 71, Zeile 9 v. u., lies ſtatt: perverti, parvenu; — Seite 159, Zeile 17 v. u., ſtatt: Herausgeber des Journals „L'ami du peuple", Verfaſſer der Schrift „L'ami des hommes"; — Seite 188, Zeile 16 v. o., iſt nach 1760 einzuſchieben: zur Aufführung angenommen und am 2. Mai

Band 2, Seite 74, Zeile 9 v. o., lies ſtatt: Verwirrung, Verirrung; — Seite 93, Zeile 1 v. u., ſtatt: Lincer, Linier; — Seite 221, Zeile 12 v. o., ſtatt: Ruf, Hof.

Von den Jahreszahlen ſind in demſelben Bande Seite 64, Zeile 19 v. u., ſtatt: 1750, 1759; — Seite 81, Zeile 16 v. o., ſtatt: 1690, 1699; — Seite 146, Zeile 19 v. o., ſtatt: 1723, 1703, zu leſen.

Dieſe Ungenauigkeiten bittet man, vor der Lectüre freundlichſt berichtigen zu wollen.

Königsberg, im Mai 1866.

Karl Roſenkranz.

Inhaltsverzeichniß des erſten Bandes.

	Seite
Vorbericht	V
Das Zeitalter Diderot's	1
Diderot's verborgenes Jugendleben	9
Essai sur le mérite et la vertu. 1745	23
Madame de Puiſieux	34
Pensées philosophiques. 1746	38
La promenade du sceptique ou les allées. 1747	49
De la suffisance de la religion naturelle	56
Les bijoux indiscrets. 1748. (L'oiseau blanc.)	61
Mémoires sur différents sujets de mathématiques. 1748	72
Lettre sur les aveugles. 1749	77
Rouſſeau's Beſuch bei Diderot in Vincennes. 1749	91
Lettre sur les sourds et muets. 1751	99
Diderot's Proſpect und d'Alembert's Discours préliminaire zur Encyklopädie. 1750—51	106
Pensées sur l'interprétation de la nature. 1754	134
Die allgemeine Bedeutung der Encyklopädie	147
Geſchichte der Encyklopädie	163
Diderot's ſchriftſtelleriſcher Antheil an der Encyklopädie	218
Die literariſche Situation	254
Diderot als Dramatiker und Dramaturg. 1757—58	267
Der Bruch Rouſſeau's mit Diderot. 1757	317

Das Zeitalter Diderot's.

Wir pflegen das 18. Jahrhundert das philoſophiſche oder das Jahrhundert der Aufklärung zu nennen, nicht, weil es philoſophiſch beſonders productiv geweſen wäre, ſondern weil es die philoſophiſchen Begriffe, weil es die Vernunft zum allgemeinen Maßſtab machte, um die Zuſtände der Geſellſchaft der Kritik zu unterwerfen. Die Kritik, die mit der Reformation begonnen hatte, erreichte in ihm ihr Selbſtverſtändniß. Luther, ein deutſcher Profeſſor der Philoſophie, hatte die reformatoriſche Bewegung zum Ausbruch gebracht. Leibniz, ein deutſcher Juriſt, hatte die Differenzen der verſchiedenen kirchlichen Bekenntniſſe durch Philoſophie friedlich auszugleichen verſucht. Kant, ein deutſcher Profeſſor der Philoſophie, machte die Kritik ſelber zum Princip der Philoſophie und ſchloß das Jahrhundert mit dem Begriff der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft.

Die Reformation des 16. Jahrhunderts hatte im Kampf der Niederländer gegen die Spanier, im Kampf der Proteſtanten gegen die Katholiken während des Dreißigjährigen Krieges in Deutſchland, im Kampf der Puritaner Englands gegen die Stuart'ſche Dynaſtie, im Kampf der Hugenotten Frankreichs gegen die Tyrannei einer fanatiſchen Regierung, ihre blutigen Conſequenzen gezogen. In den Niederlanden, in Deutſchland und England ſiegte das proteſtantiſche Princip. In Frankreich ſiegte es zwar nicht, hatte aber doch die Duldung der reformirten Gemeinden errungen, bis der katholiſche Fanatismus unter Ludwig XIV. dieſelbe wieder zurücknahm.

Frankreich ſtand im 17. Jahrhundert, während Deutſchland und England ſich zerfleiſchten, Spanien und Italien in Ohnmacht ſanken, auf der höchſten Stufe äußern Glanzes und erſchien relativ als der mächtigſte Culturſtaat, deſſen abſolute Monarchie durch den ſchmeichelhaften Dienſt der ſchönen Künſte verherrlicht ward. Die Fronde war niedergeworfen. Die trotzigen Großen, die Guiſe, die Montmorency, die Condé u. ſ. w., wurden in den Seidengewändern des Hofs zu Verſailles und Fontainebleau zu eleganten und gefälligen Edelleuten gezähmt. Die Franzoſen reproducirten den römiſchen Cäſarismus. Man muß erwägen, daß die römiſche Weltanſchauung ihnen traditionell war. Wie viel Erinnerungen verknüpften ſie noch lebendig mit dem alten Rom! Straßen, Waſſerleitungen, Brücken Caſtelle, Städte, verdankten bei ihnen Rom ihren Urſprung. Mitten in Paris, auf der Südſeite, waren noch die Ueberreſte der Bäder zu ſehen, welche Julian ſich bei ihnen erbaut hatte. Die Sprache wies ſie auf Rom zurück, und die Kirche verſchmolz ſie in ihren Legenden mit der älteſten Geſchichte der römiſchen Märtyrer. Ihre Literatur hatte altrömiſche Neigungen zur Satire, zum bürgerlichen Luſtſpiel, zum Lob des Landlebens, zur Ode, zur Fürſtenapotheoſe. Mit der griechiſchen Literatur beſchäftigten ſie ſich zwar beſtändig, drangen aber nicht in ihren Geiſt ein und konnten ſich nur diejenigen Elemente derſelben wahrhaft aneignen, die ſchon dem römiſchen Zeitalter angehören, wie die Todtengeſpräche Lucian's, die Biographien Plutarch's, die Romane Heliodor's und anderer. Den Plutarch überſetzte Amyot vortrefflich, den Demoſthenes Bouhours ſehr mittelmäßig und konnte ſich ſo wenig aus ſich herausverſetzen, daß er die Anrede des Demoſthenes an die Athenienſer, an die atheniſchen Männer, immer mit Meſſieurs! übertrug. Die franzöſiſchen Generale, Turenne, Condé, Catinat, fochten für den großen Ludwig an den Grenzen des Reichs, wie einſt die römiſchen Feldherren für den Cäſar Auguſtus gegen die Parther, Germanen und Celten.

So ſehr aber der monarchiſche Abſolutismus ſich unter Ludwig XIII. befeſtigte, und unter Ludwig XIV. zu ſeinem höchſten Selbſtgenuß gelangte, ſo muß man doch nicht überſehen, daß die Franzoſen deshalb eines Gefühls ihrer nationalen Würde nicht entbehrten. Sie fühlten ſich in ihrem Monarchen als eine Einheit, die zur Herrſchaft in Europa hinſtrebte. Wir finden bei den franzöſiſchen Schriftſtellern und Künſtlern eine Verherrlichung des Monarchen, aber wir finden bei ihnen auch den Ausdruck des nationalen Selbſtgefühls. Sie beobachten in ihrem panegyriſchen Preiſe des Fürſten ein gewiſſes Maß, weil ſie nicht vergeſſen, daß er der Fürſt einer großen Nation iſt. Ein Corneille, ein Racine, ein Jean Baptiſte Rouſſeau, ein Voltaire, erniedrigten ſich nie zu jener lakaienhaften Art des Servilismus, wie er damals an ſo vielen kleinen Höfen Deutſchlands graſſirte, weil ſie nicht aufhörten, ſich als Mitglieder eines mächtigen Volks zu empfinden und zu wiſſen, daß ihr wahrhafter Ruhm zuletzt von dem

Urtheil deſſelben abhing und nicht als eine fürſtliche Gunſt decretirt werden konnte.

Daher war es möglich, daß der Stil der franzöſiſchen Kunſt und Wiſſenſchaft eine Einheit, Sicherheit und Abrundung erwarb, die ihn, der Verworrenheit gegenüber, worin ſich andere Nationen befanden, zu einem muſtergültigen werden ließ. Das Weſen dieſes Stils war eine eigenthümliche Miſchung antiker Formen mit romantiſchem Inhalt. Nachdem die Romantik des Mittelalters ſich aufgelöſt hatte, war doch das romantiſche Princip der Kunſt nicht verſchwunden, ſondern hatte nur eine neue Stufe ſeiner Fortbildung betreten. Die Bekanntſchaft aber mit den Claſſikern des Alterthums reizte zur Nachahmung der antiken Formen. Da ſie als abſolute nicht möglich war, ſo mußte ſie als relative ſich geſtalten, auch wenn man antike Stoffe aufnahm.

Auch die Wiſſenſchaft wandte ſich, nachdem die romantiſche Scholaſtik gefallen war, zur antiken Philoſophie zurück, konnte aber doch das moderne Bewußtſein, wie es durch die chriſtliche Weltanſchauung conſtituirt iſt, nicht los werden und mußte mit ihm ſich in Transactionen einlaſſen. Wir haben ſchon bemerkt, daß das 18. Jahrhundert, welches ſich ſelbſt das philoſophiſche nannte, an ſpeculativer Tiefe und Productivität dem 17. nachſtand, welchem Gaſſendi, Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz, Locke angehörten, mit welchen Denkern, Kant ausgenommen, kein Philoſoph des 18. Jahrhunderts ſich vergleichen darf. Dagegen betrieb daſſelbe die Anwendung, Verallgemeinerung, Verbreiterung der Ideen. Es führte ſie in alle Wiſſenſchaften ein und machte ſie allen Schichten der Geſellſchaft zugänglich. Die urſprünglich geſellige Natur der Franzoſen, wie Cäſar ſie ſchon an den Galliern ſchildert, kam dieſer populariſirenden Tendenz entgegen, die ſich endlich in eine encyklopädiſche Form zuſammenfaßte. Man wollte ſich ſchnell und leicht einen gewiſſen Vorrath von Kenntniſſen der verſchiedenſten Art aneignen. Man wollte ſich von dem Druck einer augenblicklichen Unwiſſenheit ſofort befreien. Die alphabetiſch geordnete Encyklopädie ſollte das Zaubermittel werden, der Intelligenz aus aller Verlegenheit zu helfen und das Privilegium der Fachgelehrten, die Alleinwiſſenden zu ſein, zerſtören. Die weitere Vermittelung der allgemeinen Bildung wurde von den Journalen übernommen, die vom Anfang des 18. Jahrhunderts ab in ſteigendem Zuwachs die mannichfaltigſten Kenntniſſe in leichter und gefälliger Form ausſtreuten, den Geſchmack der Menge cultivirten und das Urtheil über die Leiſtungen der Wiſſenſchaft und Kunſt kritiſch abwogen.

Durch ſolche Vermittelungen wurde es möglich, auch die Frauen in den literariſchen Proceß hineinzuziehen. Im 17. Jahrhundert waren es faſt ausſchließlich noch Fürſtinnen geweſen, die ſich daran betheiligt hatten, während im 18. die Frauen überhaupt, ſofern ſie ſchön und gebildet, oder auch nur eben das letztere waren, Einfluß gewannen. Molière hatte die Carteſianerinnen des Hôtel Rambouillet noch in ſeinen „Précieuses ridicules“ verſpottet, aber nunmehr wurden die Frauen ein Hauptelement der literariſchen Bewegung, indem ſie mit Bewußtſein ſich an die Spitze der Salons ſtellten, in denen die Kritik über alles gepflogen ward, oder indem ſie die Beſtrebungen eines Autors jahrelang mit ihrer vertrauten Theilnahme förderſam begleiteten, wie Voltaire von der Marquiſe von Châtelet, Rouſſeau von der Frau von Warens, von Madame Dupin, von der Marſchallin von Luxembourg, Diderot von Mademoiſelle Voland, d'Alembert von Fräulein von Eſpinaſſe, Marmontel von Madame Geoffrin angeregt wurden. Die Königinnen Frankreichs hatten ſich nicht um die Literatur gekümmert, aber Frau von Pompadour an der Seite Ludwig's XV. that es.

Mit der populariſirenden Tendenz, mit dem Encyklopädismus, mit der Journaliſtik, mit der Theilnahme der Frauen an der Literatur entwickelte ſich auch die Schattenſeite dieſer Richtung des 18. Jahrhunderts, die *Oberflächlichkeit*, die ſich oft mit dem bloßen Witz, mit dem jeu d'esprit, mit einem flüchtigen Epigramm, mit einem Calembourg, einem Madrigal, einem Impromptu, einem erheuchelten Intereſſe befriedigte. Wie einſt bei den Griechen, wurde auch damals die Aufklärung zur *Sophiſtik*, welche die Inhaltloſigkeit ihres Raiſonnement unter ſchimmernden Phraſen verbarg. In der heißen Atmoſphäre einer frivolen Geſellſchaft gediehen die geilen Schößlinge geiſtigen Unkrauts vortrefflich. *Paris* wurde der *Mittelpunkt* dieſes ganzen Proceſſes, weil ſich in ihm nicht blos die franzöſiſche, ſondern die *europäiſche Geſellſchaft* concentrirte. In dieſer Geſellſchaft vereinte ſich nicht nur der Adel aller europäiſchen Nationen, die Blüte aller Schauſpieler, Sänger, Tänzer und Muſiker, ein Heer von witzigen Abbés, eine Legion von reizenden Hetären, ſondern auch eine Auswahl aller Talente, die in der Wiſſenſchaft emporſtrebten. Diderot, d'Alembert, Rouſſeau, Marmontel und andere arbeiteten ſich von unten nach oben empor. Talent, Schönheit, Witz, Bildung machten geſellſchaftsfähig. Die Ariſtokratie der Geburt wie die des Geldes durften nicht mehr als ſolche auf Anerkennung rechnen. Wenn man reich, aber dumm war, ſo mochte man paraſitiſchen Witzlingen gute Diners geben; reſpectirt ward man deshalb nicht.

Das 18. Jahrhundert zog den Schluß der Prämiſſen des 16. als des der *kirchlichen Reform*, des 17. als des aus derſelben entſprungenen *politiſchen Reform*, in der *ſocialen Revolution*, welche dem kirchlichen und politiſchen Particularismus gegenüber die allgemeinen Rechte der Menſchheit geltend machte. Dieſem Ziele wälzte ſich unaufhaltſam die ganze Bewegung entgegen.

In Anſehung der Kirche war bei den Franzoſen aus der Carteſianiſchen Philoſophie ein theologiſcher Dogmatismus entſprungen, dem ſich der von England ausgehende Deismus der natürlichen Religion entgegenſetzte. Die natürliche Religion aber führte zur Anerkennung der Natur als desjenigen Abſoluten, von dem wir in der That etwas zu wiſſen vermöchten. Die natürliche Religion, welche noch einen Gott vorausſetzte, wurde daher von den Franzoſen als ein Wahn bekämpft, denn der Naturalismus konnte als Materialismus außer der Materie und ihrer Bewegung nichts mehr anerkennen. Ein Gott war für ihn überflüſſig geworden, und ſo bekannte er ſich ſchließlich zum Atheismus.

In Anſehung des Staats fand derſelbe Gang ſtatt. Dem monarchiſchen Abſolutismus trat von England aus die Theorie der Freiheit des Volks durch Theilung der Staatsgewalten, auch innerhalb einer monarchiſchen Verfaſſung, entgegen. Die Zuſtände Frankreichs wurden immer unhaltbarer, denn die wachſende Zerrüttung der Finanzen wurde durch die koſtſpielige Erhaltung eines großen ſtehenden Heeres, einer geheimen Polizei und eines verſchwenderiſchen Hofhalts genährt. Man verglich daher mit dieſen corrupten Zuſtänden das Ideal der Geſellſchaft im natürlichen Zuſtand und wendete ſich hiermit zum Republikanismus, weil man fand, daß von Natur alle Menſchen gleich ſeien. Der abſolute Naturzuſtand weiß noch nichts vom Staate; wird aus ihm zum Staate fortgegangen, ſo tritt ein Vertragsverhältniß des einzelnen zu allen übrigen ein, um ihm ſeine Gleichheit und Freiheit ſoviel möglich zu garantiren.

Der theologiſche Dogmatismus der Kirche und der monarchiſche Abſolutismus des Staats; die natürliche Religion des Deismus und der natürliche Zuſtand der Geſellſchaft; der atheiſtiſche Materialismus und der fanatiſche Republikanismus, ſind auf ſeiten der Kirche wie des Staats dieſelben Momente. In der Auffaſſung des letztern macht es einen Unterſchied, ob die Moralität noch für nothwendig, oder ob ſie nicht nur für überflüſſig, ſondern ſelbſt für unmöglich gehalten wird. Der Mann, welcher uns nun dieſen ganzen Proceß des Geiſtes nach allen Richtungen hin darſtellt; der Mann, der inmitten der herrſchenden Entſittlichung den Glauben an das moraliſche Ideal bewahrt; der Mann, der für die Aufklärung das rieſigſte Organ, die Encyklopädie, erſchafft; der Mann, der unter den Franzoſen alle modernen Inſtincte unbewußt und bewußt in ſich trägt, iſt Diderot.

Wenn man ſeine Entwickelung von außen her überblickt, ſo kann man ſagen, daß er der *Hauptträger des engliſchen Geiſtes in Frankreich* geweſen ſei, indem er zugleich den Standpunkt der Engländer, von dem er ausging, überſchritt. Faſt überall, mit Ausnahme der bildenden Künſte, ſtoßen wir bei ihm auf eine engliſche Grundlage. Sein erſtes Brot erwarb er ſich durch Ueberſetzungen aus dem Engliſchen. In der Moral folgte er Shaftesbury, in der Encyklopädie Baco und Chambers; in der Phyſik Newton; in der Auslegung der Natur Baco; im Drama Lillo und Moore; im Roman Richardſon und Sterne; in der Politik Montesquieu, d. h. dem engliſchen Repräſentativſyſtem; in der Theologie den engliſchen Theiſten und Deiſten, bis er Atheiſt wurde; in der Philoſophie Locke und Condillac, d. h. dem Senſualismus, bis er zum Materialismus überging. Es war das Princip der *freien Subjectivität*, das er überall zur Geltung zu bringen ſuchte. Daher gehörte er, hierin Rouſſeau verwandt, zu den amtloſen Menſchen, die in Ungebundenheit zu leben ſuchten, und daher war er der *naivſte* Menſch, den die Franzoſen ſeit Lafontaine gehabt hatten. Daher unterwarf er Staat und Kirche, Wiſſenſchaft und Kunſt, Leben und Sitte der *Kritik* und führte alle ſocialen Intereſſen auf die *moraliſche Selbſtgewißheit* zurück, die keines Gottes bedürfe.

Diderot ſteht zwiſchen der Regentſchaft und zwiſchen der Revolution mitten inne. Er wurde 1713 geboren und ſtarb 1784. Er war urſprünglich, wie faſt alle Berühmtheiten des damaligen Frankreich, ein Zögling der Jeſuiten. Aus der Provinz der Champagne als Jüngling nach Paris gekommen, hatte er hier über zehn Jahre in einem ganz obſcuren Zuſtande zugebracht, in welchem er ſich ſeinem grenzenloſen Wiſſensdurſt nach allen Richtungen hin überließ und ſich durch Ertheilung von Privatunterricht, namentlich in der Mathematik, ſeine Subſiſtenz vermittelte. Es war ein deſultoriſches Leben, in welchem er ſich die *Unabhängigkeit des Urtheils* erwarb, durch welche er ſich ſpäter auszeichnete. Er war ein genialer Menſch, dem es aber an einer ſpontanen Concentration fehlte. Es mußte immer erſt ein Anſtoß von außen kommen, ihn thätig werden, ihn, zu ſeiner eigenen Verwunderung, ſeine Talente entfalten zu laſſen. Er erſcheint daher abhängiger von andern, als er es wirklich iſt. Vergleicht man ihn mit Montesquieu, Voltaire, Rouſſeau, Buffon, ſo ſteht er dieſen Autoren unbedingt nach, wenn man ein einzelnes Werk von ihm nennen ſoll, das ſich mit den Schriften jener Männer an Bedeutung meſſen könnte. Er gelangte nur zur Kritik, zur Skizze; oder, wie in ſeinem Drama, zu einer Production, die ſelbſt wieder eine kritiſche Tendenz hatte. Er ſelbſt empfand im höhern Alter den Schmerz, kein einziges großes, ideales, unbedingt claſſiſches Werk hervorgebracht zu haben, und wir theilen dieſen Schmerz mit ihm. Faßt man ihn dagegen in ſeiner Totalität auf, ſo erſcheint er als ein durchaus ſelbſtändiger, origineller Geiſt, der jenen großen Zugführern der Nation vollkommen ebenbürtig iſt. Ja, man iſt ſtellenweiſe geneigt, ihn höher zu ſtellen, weil er viel ſachlicher, uneigennütziger, freier und enthuſiaſtiſcher iſt. Er war ein univerſeller **Polyhiſtor**, der ſich aber aus dem kritiſchen Verdauungsproceß des ihm überlieferten Wiſſens beſtändig zu höhern Anſichten, als er vorfand, emporarbeitete, und von dem Pedantismus der Schulform, von dem er ausging, ſich bis zu einer wahrhaft platoniſchen Poeſie der Darſtellung erhob. Er wurde, ſeiner eigenen Confeſſion nach, Materialiſt und Atheiſt, aber er hörte nicht auf, ein vom **Idealismus des Wahren, Guten und Schönen** bis zur Ekſtaſe begeiſterter Menſch zu ſein. Sobald mar ihn daher mit andern Zeitgenoſſen vergleicht, die mit ihm in derſelben Atmoſphäre, in denſelben Tendenzen lebten, ſo erkennt man ſofort ſein entſchiedenes Uebergewicht über ſie. Dieſe Zeitgenoſſen waren ihm nach irgendeiner Seite hin oft überlegen, allein gegen die Macht einer ſolchen univerſellen Bildung, ſeiner ſchöpferiſchen Gedankenfülle, ſeiner Vielſeitigkeit und Leichtigkeit der Form, ſeiner individuellen Energie gehalten, können ſie doch ihm nur untergeordne, werden. Alle dieſe Männer, Duclos, Helvetius, d'Alembert, Marmontel Morellet, Sedaine, Holbach und andere können nicht beanſpruchen, Montesquieu und Voltaire, Rouſſeau und Buffon coordinirt zu werden. Diderot kann es, denn er iſt von Hauſe aus ein Genie wie ſie, das nicht blos nach dieſer und jener Beziehung, ſondern nach ſeiner Ganzheit in ein Verhältniß zur Nation tritt. Und ſo urtheilen auch die Franzoſen ſelbſt über ihn. Diderot iſt ein Doppelmenſch. Außer den Schriften, die er lebend veröffentlichte haben ſich, wie bei Leibniz, noch viele nach ſeinem Tode gefunden, die uns beweiſen, daß er noch ganz andere Welten in ſich barg, als in jenen nicht ohne Rückſicht auf die Cenſur und ihre Gefahren verfaßten Schriften ſich verſchließen, und aus welchen erhellt, daß er von allen franzöſiſchen Autoren des 18. Jahrhunderts der **modernſte** iſt, weil er ſich kritiſch über ſeine Zeit am meiſten erhoben hatte. Er durchlebte die ganze Wandlung ſeiner Zeit. Er fing theologiſch an ging zur encyklopädiſchen Sammlung aller Kenntniſſe fort, gab dem franzöſiſchen Drama die Richtung auf Stoffe aus der bürgerlichen Geſellſchaft und auf die ihnen correlate proſaiſche Form, wurde ein claſſiſcher Kritiker der bildenden Kunſt, Schöpfer der Dorfgeſchichte und endigte mit einem moraliſch-politiſchen Verſuch, dem Sittenverderben ſeiner Nation den Spiegel der Zeiten eines Claudius und Nero vorzuhalten. In dieſem Leben Seneca's begrüßte er den Freiheitskrieg der Amerikaner mit Entzücken. Wie er ſich aber in einem langen

Leben auch wandelte, immer hielt er an der Moralität, an Recht, Pflicht und Tugend feſt, und zwar nicht blos als Schriftſteller, ſondern auch als Menſch. Er bemühte ſich, Charakter zu haben.

Sein Leben zerfällt in drei ſehr markirte Abſchnitte, ſein verborgenes Jugendleben reicht von 1713 — 43; ſein bewegtes, der Oeffentlichkeit gewidmetes Mannesalter von hier bis 1773, wo er nach Petersburg reiſte; ſein ſtilles Greiſenalter von der Rückkehr aus Rußland 1774 bis an ſeinen Tod 1784.

Diderot's verborgenes Jugendleben.

Was wir von der Kindheit und Jugend Diderot's wiſſen, verdanken wir den Mittheilungen, welche ſeine Tochter, Frau von Vandeul, uns hinterlaſſen hat. Sie wurden 1787 geſchrieben und unter dem Titel „Mémoires pour servir à l'histoire de la vie et des ouvrages de feu M. Diderot", zuerſt in Schelling's „Allgemeiner Zeitſchrift von Deutſchen für Deutſche" (Nürnberg 1813), I, 145 — 195, abgedruckt. Einige Ergänzungen hierzu hat Diderot durch gelegentliche Erinnerungen gegeben, die ihm während ſeines Briefwechſels mit ſeiner Freundin, Fräulein Voland, auftauchten. Das, was Naigeon in ſeinen „Mémoires philosophiques et historiques sur la vie et les ouvrages de Diderot" (1795) in dieſer Beziehung liefert, iſt nur mit Vorſicht zu gebrauchen.

Denis Diderot wurde 1713 am 5. Oct. zu Langres in der Champagne geboren. Er war der älteſte Sohn eines wohlhabenden Meſſerſchmieds, eines ſehr geſchickten, durchaus gerechten, charaktervollen, von der ganzen Stadt und Umgegend hochgeehrten Mannes, dem der Sohn das ganze Leben hindurch mit innigſter Ehrfurcht und Liebe anhing. Zweihundert Jahre ſchon hatte ſich das Gewerbe eines Meſſerſchmieds in ſeiner Familie vererbt.

Diderot hatte zwei Schweſtern und einen Bruder. Die eine Schweſter wurde, gegen den Wunſch ihrer Familie, aus übertriebener Frömmigkeit Nonne. Der Orden erlaubte ihr, einmal im Jahre ihre Verwandten zu ſehen. Diderot beſuchte ſie. Sie ſprach ihm mit ſo viel Feuer und Beredſamkeit, daß er mit der Ueberzeugung zurückkam, ſie ſei gemüthskrank. Und in der That ſtarb ſie wahnſinnig.

Die zweite Schweſter war voller Güte und Zärtlichkeit für ihren Vater, den ſie nie verließ. Sie blieb unverheirathet und führte, nach dem Tode der Mutter, ihrem Vater das Hausweſen. Sie liebte ihre Brüder gleich ſehr. Da ſie aber ſehr fromm war, ſo verurſachte ihr die Leidenſchaft ihres Bruders Denis für die Wiſſenſchaften großen Kummer, und gern hätte ſie ihr Leben geopfert, ſeine Schriften zu vernichten.

Diderot's Bruder machte, wie er, ſeine Studien bei den Jeſuiten. Heftig, lebhaft, reich an theologiſchen Kenntniſſen, hing er aufs ſtrengſte dem Grundſatze an, daß außer der Kirche kein Heil ſei. Er blieb zeitlebens dem Biſchof von Langres, Herrn von Mortmorin, zugethan. Er wurde Kanonikus der Stadt und bezog die Einkünfte eines anſehnlichen Priorats, über das er einen Proceß führte, welchen Diderot mit unſaglichen Mühen durchſetzte. Frau von Vandeul ſchildert ihn als einen Fanatiker, der mit ihrem Vater und ihrer Mutter ſich überwarf, der ſie ſelbſt nie ſehen wollte, weil ſie ihre Tochter war, der auch ihre Kinder von ſich wies, weil ſie Enkel ihrer Aeltern waren, und der ihrem Manne, welcher bis dahin mit ihm verkehrt hatte, von dem Augenblick an die Thür verſchloß, daß ſie ſeine Frau ward. Sie fürchtet jedoch, ihn zu verleumden, wenn ſie nicht auch ſeinen Tugenden Gerechtigkeit widerfahren ließe. Sie hebt ſeine außerordentliche Thätigkeit hervor. Jeden Winter öffnete er für ſeine nothleidenden Mitbürger einen Vorrath von Korn, Butter, Holz und Licht. Er kleidete die Armen und erzog ihre Kinder. Eine einfache Wohnung, der ſchlechteſte Rock ſeines Standes und einige Mahlzeiten, die er ſeinem Kapitel gab, das war ſeine ganze Ausgabe; der Reſt gehörte den Dürftigen. Er erlaubte ſich aber nicht, einem Verwandten oder einem Büßenden auch nur einen Thaler zu geben. Ein Abbé Gauchat verſuchte, ihn nach dem Tode des Vaters mit ſeinem Bruder zu verſöhnen. Diderot, obwol der Aeltere, kam ihm in allewege entgegen und war ſogar bereit, ihm in einem Briefe zu erklären, nichts mehr gegen die Religion ſchreiben zu wollen. Als aber ſein Bruder nicht nur die Veröffentlichung dieſes Briefs, ſondern auch den Widerruf alles deſſen verlangte, was er zuvor geſchrieben, weigerte er ſich, und die Unterhandlung zerſchlug ſich. Nach Diderot's Tode forderte er die Papiere deſſelben, um ſie ins Feuer zu werfen. Sie waren glücklicherweiſe ſchon mit ſeiner Bibliothek nach Petersburg gewandert. Dies beruhigte ihn einigermaßen, aber die Furcht, daß ſie doch, wie auch in der That geſchehen, von dort wieder aufleben könnten, ſtörte ihn oft in ſeinem Alter. Die einzige Aufmerkſamkeit, die er ſeinem Bruder erwies, beſtand darin, daß er nach deſſen Tode ein Jahr hindurch die Meſſe für das Heil ſeiner Seele las.

Denis Diderot wurde von ſeinen Aeltern zum geiſtlichen Stande beſtimmt. Ein Oheim ſollte ihm ſein Kanonikat vermachen.

Schon im zarteſten Alter gab Denis einen Beweis ſeines tiefen Gefühls. Man hatte ihn, als er drei Jahre alt war, zum Anſehen einer öffentlichen Hinrichtung mitgenommen. Er wurde krank davon und von einer heftigen Gelbſucht befallen.

Im achten oder neunten Jahre fing er ſeine Studien bei den Jeſuiten ſeiner Vaterſtadt an. Im zwölften Jahre ward er tonſurirt. Aus dieſer ganzen Zeit iſt nur folgender charakteriſtiſche Zug von ſeiner Tochter überliefert und durch ihn in ſeinem Briefwechſel mit Fräulein Voland beſtätigt. Er hatte mit einem Kameraden einen Streit gehabt und war infolge deſſelben vom Collegium für einen Tag der öffentlichen Prüfung und Preisvertheilung ausgeſchloſſen worden. Er konnte die Vorſtellung nicht ertragen, dieſe Zeit im väterlichen Hauſe zuzubringen und ſeine Aeltern zu betrüben. Er ging zum Collegium. Der wachthabende Schweizer verweigerte ihm den Eintritt, allein es gelang ihm, ſich mit der Maſſe durchzudrängen. Der Schweizer eilte ihm nach und ſtach ihn mit der Hellebarte in die Seite, ſodaß er ihn verwundete. Der Junge zuckte nicht und gelangte glücklich zu dem Platz, den er in ſeiner Klaſſe einnahm. Er trug alle Preiſe davon. Gewiß verdiente er ſie, weil die Gerechtigkeit ſeiner Vorgeſetzten durch die Luſt, ihn zu beſtrafen, nicht beeinflußt werden konnte. Er empfing mehrere Bücher und einige Kränze als Prämie. Zu ſchwach, alles zu tragen, ſchlang er ſich die Kränze um den Hals, nahm die Bücher unter die Arme und kam ſo nach Hauſe zurück, in deſſen Thür gerade ſeine Mutter ſtand, die ihn in ſeinem Aufzuge, umringt von ſeinen Kameraden, auf der Straße erblickte. Mit welcher Freude, mit welchen Liebkoſungen ward er empfangen! Erſt am nächſten Sonntag, als man ihn zur Kirche anzog, entdeckte man die Wunde in ſeiner Seite, über die er ſich mit keinem Worte beklagt hatte. So erzählt die Tochter. Diderot ſchreibt am 15. Oct. 1760 an Fräulein Voland, daß ſein Vater ihn von fern geſehen, ſeine Arbeit verlaſſen, ihn in der Hausthür empfangen habe, und fügt hinzu, daß es eine ſchöne Sache ſei, wenn ein guter und ernſter Mann weine.

Diderot war lebhaft und ging gern auf die Jagd. Er war zwar ſeinen Mitſchülern im Wiſſen überlegen, aber in der Erfüllung ſeiner Pflichten für die Klaſſe war er nicht pünktlich. Der Tadel ſeiner Lehrer ermüdete ihn, und er erklärte eines Morgens ſeinem Vater, daß er ſeine Studien nicht weiter fortſetzen möchte. „Du willſt alſo Meſſerſchmied werden!“ fragte dieſer. „Von Herzen gern.“ Man gab ihm eine Arbeitsſchürze, und der Vater ſtellte ihn an ſeine Seite. Er verdarb aber alle Meſſer oder Inſtrumente, die er berührte. Das dauerte vier bis fünf Tage, als er plötzlich aufſtand, auf ſeine Stube ging, ſeine Bücher nahm und zum Collegium zurückkehrte. „Ich ziehe die Ungeduld der Langeweile vor“, ſagte er zu ſeinem Vater und ſetzte von dieſem Augenblick an ſeinen Curſus durch alle Klaſſen ohne Unterbrechung fort.

Die Jeſuiten begriffen ſehr wohl, wie nützlich ihnen ein ſolches Talent, als Diderot zeigte, werden konnte. Sie bewogen ihn durch Lobſprüche und durch reizvolle Verheißungen, ſein väterliches Haus zu verlaſſen und ſich mit einem Jeſuiten, dem er ſich angeſchloſſen hatte, zu entfernen. Denis hatte einen gleichaltrigen Vetter zum Freunde, dem er ſein Geheimniß anvertraute und den er überredete, ihn zu begleiten. Dieſer verrieth aber das ganze Vorhaben an Diderot's Vater, der das größte Stillſchweigen beobachtete. Den Tag vor der feſtgeſetzten Abreiſe nahm er vor Schlafengehen den Schlüſſel von der Nebenpforte (porte cochère) zu ſich und ſtellte ſich ſeinem Sohn, als er ihn herunterkommen hörte, mit der Frage entgegen, wo er um Mitternacht hin wolle? „Nach Paris“, erwiderte ihm dieſer, „wo ich bei den Jeſuiten eintreten ſoll.“ — „Dieſen Abend nicht, aber dein Wunſch ſoll erfüllt werden; erſt wollen wir ſchlafen gehen.“ — Am andern Morgen nahm ſein Vater zwei Plätze auf der Poſt und brachte ſeinen funfzehnjährigen Sohn nach Paris ins Collegium d'Harcourt. Er ſorgte für ſeine Einrichtung und nahm Abſchied von ihm. Er liebte aber ſein Kind zu ſehr, um es zu verlaſſen, ohne ſich ganz und gar über ſein Schickſal beruhigt zu haben. Er hatte die Ausdauer, vierzehn Tage zu bleiben, die Zeit zu tödten und in einer Herberge vor Langeweile umzukommen, ohne den einzigen Gegenſtand zu ſehen, für welchen er ſich aufhielt. Am Ende dieſer Zeit kam er auf das Collegium. Diderot hat ſeiner Tochter oft geſagt, daß dieſer Beweis von Zärtlichkeit und Güte ihn für ſeinen Vater, wenn er es gefordert hätte, bis zum Ende der Welt hätte gehen laſſen. „Mein Freund“, ſagte der Vater, „ich will wiſſen, wie du mit deiner Geſundheit, mit deinen Vorgeſetzten, deiner Wohnung, Koſt und mit dir ſelber zufrieden biſt. Steht es nicht gut mit dir, biſt du nicht glücklich, ſo werden wir zuſammen zu deiner Mutter zurückkehren. Willſt du aber lieber hier bleiben, ſo komme ich, dich zu ermahnen, zu umarmen und zu ſegnen.“ Diderot verſicherte ſeinen Vater, daß er ſich vollkommen zufrieden fühle und ſich in ſeiner neuen Wohnung ganz gut gefalle. Hierauf nahm ſein Vater Abſchied von ihm und begab ſich zu ſeinem Principal, dieſen zu fragen, ob auch er mit ſeinem Zögling zufrieden ſei? „Gewiß, mein Herr“, antwortete ihm dieſer, „es iſt ein ausgezeichneter Schüler, aber vor acht Tagen haben wir ihn ganz friſch heruntergeſcholten, und wenn er ſo fortfährt, würde man ihn nicht lange behalten können.“

Diderot hatte nämlich unter ſeinen neuen Kameraden einen gefunden, der ſehr traurig war. Diderot befragte ihn um die Urſache und erfuhr, daß er am andern Morgen eine Compoſition abliefern ſolle, die er nicht zu Stande bringen könne. Er ſollte die Rede in Verſe bringen, mit welcher die Schlange Eva anredet, um ſie zu verführen! Diderot machte ihm die Verſe, und ſie wurden auch von den Profeſſoren andern Tags für gut befunden. Da ſie aber den Schüler, der ſie abgeliefert hatte, für entſchieden unfähig dazu hielten, ſo zwangen ſie ihn, den wirklichen Verfaſſer zu nennen, oder auf der Stelle das Collegium zu verlaſſen. Der junge Menſch geſtand, daß der Neuangekommene die Arbeit gemacht habe. Sie wurden beide tüchtig abgekanzelt, und Diderot beſchränkte ſich ſeitdem auf ſeine eigenen Aufgaben.

Er erwarb ſich mehrere Freunde auf dem Collegium, und war beſonders mit dem Abbé von Bernis verbunden, der ſich ſpäter als Dichter und als Cardinal einen Namen machte. Sie gingen öfter in eine benachbarte Reſtauration, für ſechs Sous die Perſon zu eſſen, und Diderot erinnerte ſich gern an die Heiterkeit dieſer Mahlzeiten.

Diderot erwähnt in den Briefen an Fräulein Voland (LXXXIX) ſeines erſten Aufenthalts in Paris in einem Geſpräch, welches er bei einem Diner, das ſein Freund Damilaville gab, mit einem Mönch über die väterliche Liebe hatte. Es iſt zu charakteriſtiſch für ihn, um es hier nicht anzuführen. „Ein väterliches Herz! ſagte ich, nein, nur die, welche ſelbſt Väter geweſen ſind, wiſſen was das iſt; es iſt dies ein Geheimniß, das glücklicherweiſe die Kinder ſelbſt nicht kennen. Die erſten Jahre, die ich in Paris zubrachte, waren ſehr ungeregelt geweſen. Mein Betragen reichte hin, meinen Vater aufzubringen, ohne daß es nöthig geweſen wäre, es ihm zu übertreiben. Indeſſen hatte es nicht an Verleumdung gefehlt. Man hatte ihm geſagt — was hatte man ihm nicht geſagt? Es fand ſich eine Gelegenheit, ihn zu ſehen, und ich ſchwankte nicht. Ich reiſte voll Vertrauen auf ſeine Güte ab. Ich dachte, daß er mich ſehen, daß ich mich in ſeine Arme werfen, daß wir beide weinen und daß alles vergeſſen ſein würde. Ich dachte ganz recht. Hier hielt ich inne und fragte meinen Mönch, ob er wol wiſſe, wie weit es von hier bis zu mir ſei? Sechzig Meilen, mein Vater, und wären es hundert geweſen, glauben Sie, daß ich meinen Vater weniger nachſichtig und zärtlich gefunden hätte? — Im Gegentheil. — Und wenn es tauſend geweſen wären? — Ach, wie könnte man ein Kind mishandeln, das von ſo weit kommt! — Und wär' es im Mond, im Jupiter, im Saturn geweſen! — Bei dieſen Worten hatte ich die Augen zum Himmel gewendet, und mein Mönch dachte mit geſenkten Augen über meinen Apolog nach.“

Welchen Unordnungen Diderot ſich auch hingegeben haben möge, ſo waren es doch niemals Schlechtigkeiten. Gemeine Liederlichkeit blieb ihm fremd. Er war einmal in eine Operntänzerin, in die La Lionnais verliebt. Von den Fenſtern eines Freundes, der ihr gegenüberwohnte, konnte er die Toilette der Tänzerin beobachten. Er ſah, wie ſie den Fuß auf einen Stuhl ſtemmte und die Flecken ihres Strumpfes mit Kreide beſtrich. „Mit jedem Strich“, ſagte er, „verminderte ſich meine Leidenſchaft, und am Ende ihrer Toilette war mein Herz ſo rein wie ihr Fußwerk.“ Diderot war ſinnlich, voller Phantaſie, im höchſten Grade reizbar. Wenn er ſich demnach mitten in Paris zwar nicht unſchuldig, aber vom Schmutze rein erhielt, ſo ſchreibt er dies weniger ſeiner natürlichen Delicateſſe, ſeiner Rechtſchaffenheit, ſeinem guten Charakter, als dem unauslöſchlich widrigen Eindruck zu, den zwei Begebenheiten in ſeinem Jünglingsalter auf ihn machten. Er erzählt ſie im LXVII. Briefe an Fräulein Voland, die ihm, wie er ihr ſagt, allmählich ſein ganzes Leben in Erinnerung brachte. Zur Probe wollen wir die erſte herſetzen.

„Einſt“, berichtet er, „war ich zum Abendeſſen in ein Haus eingeladen, das ein wenig verdächtig war, welches ich aber nicht von dieſer Seite kannte. Einer der Söhne des berühmten Uhrmachers Julien Le Roi war daſelbſt mit andern Männern und Frauen. Ich wurde bei Tiſch an die Seite der Herrin des Hauſes geſetzt. Man war luſtig. Ich war jung und thöricht; ich gefiel und ward es an Blicken und andern unzweideutigen Zeichen gewahr. Man trennte ſich ſpät. Ich weiß nicht, wie es kam, aber ich blieb mit der Herrin des Hauſes allein, und da ich allem Anſchein nach in einem Zimmer, worin nur Ein Bett war, die Nacht zubringen ſollte, ſo hoffte ich, daß man mir höflicherweiſe die Hälfte anbieten würde, denn die Dame war höflich. Man ſchnürte ſie auf; ich half ſie auskleiden, als es heftig an die Thür pochte. Es war der junge Le Roi, der in aller Eile gelaufen kam, mich über den Stand der liebenswürdigen und leichtfertigen Perſon, mit der ich zuſammen war, und über die Gefahr ihrer Gunſtbezeigungen zu belehren. Ich war hinuntergeſtiegen, ihn zu ſprechen. Ich ſtieg nicht wieder hinauf.“

Wir wiſſen nun dieſe Geſchichtchen nur durch den, der ſie ſelbſt erlebt hat und ſie freiwillig in einer vertrauten Plauderei, ſonderbar genug für uns, ſeiner Freundin erzählte. Daß ſie je an die Oeffentlichkeit gelangen würden, konnte er, als er ſie ſchrieb, nicht im entfernteſten ahnen. Wir hätten von ihnen ſchweigen können. Es wäre aber unrecht geweſen, da ſie den Leichtſinn Diderot's thatſächlich beweiſen. Diderot ſelber geſteht zu, daß er es nur dem Ekel, nicht ſeiner Tugend verdanke, wenn er ſich zurückgehalten habe. Irgendeine Liebſchaft mußte er haben. Wir werden ſehen, wie er ſich eine Familie begründet, aber doch beſtändig über ſie hinaus noch anderweite Verbindungen mit Frauen pflegt, hierin um nichts beſſer als ſeine Zeitgenoſſen. Das Gefühl für Familienpietät lebte tief in ſeinem Herzen. Das Bild des ehrwürdigen älterlichen Hauſes hatte ſich ihm unvertilglich eingeprägt und er ſelbſt wünſchte lebhaft, ein guter Gatte und Vater zu ſein. Auch darin war er der Verderbniß ſeiner Zeit verfallen, daß das Witzeln mit zweideutigen Anſpielungen, mit cyniſchen Anekdoten, mit laſciven Scherzen, ihm habituell geworden war. Nur die Offenheit, die Ironie, mit welcher er ſich ausſpricht, verſöhnt einigermaßen mit ſeiner Corruption. Im „Salon" von 1765, Nr. 117 der Abtheilung Malerei, bei einem Porträt der Madame Greuze, ſchildert er ſich uns ſelbſt, wie er in jugendlichem Leichtſinn erſchien. Er ſagt: „Dieſer Maler — Greuze — iſt gewiß in ſeine Frau verliebt, und er hat nicht unrecht. Ich habe ſie ſehr geliebt, ich, als ich jung war, und als ſie ſich Fräulein Babuti nannte. Sie hatte eine kleine Bücherbude auf dem Quai des Auguſtins inne; zierlich, weiß, ſchlank wie eine Lilie, roth wie eine Roſe. Ich trat ein mit dem lebhaften, feurigen und närriſchen Geſicht, das ich hatte, und ſagte zu ihr: Mein Fräulein, die «Contes» von Lafontaine, einen Petron, wenn es Ihnen gefällig iſt. — Da ſind ſie, mein Herr. Brauchen Sie keine andern Bücher? — Verzeihen Sie, mein Fräulein, aber — immer heraus — «Die Nonne im Hemde». — Pfui, mein Herr, hat man, lieſt man ſolche Schmuzereien? — Ach was? Das ſind Schmuzereien, mein Fräulein? So? Ich wußte davon nichts. — Und eines andern Tags, wenn ich wieder vorüberkam, lächelte ſie und ich auch."

Naigeon in ſeinen Memoiren über Diderot's Leben und Werke hat weitläufig ausgemalt, wie Diderot auf dem Collegium d'Harcourt das Studium der Wiſſenſchaften betrieben habe; allein man merkt bald, daß dieſe ganze Schilderung nur ein Product ſeiner Reflexion iſt, um begreiflich zu machen, daß Diderot dem Studium der Theologie entſagen mußte, weil er durch ſeine philoſophiſche und mathematiſche Bildung mit dem kirchlichen Glauben zerfiel. Die einzig ſichern Nachrichten über dieſe ganze Jugendperiode Diderot's bleiben die, welche wir ſeiner Tochter Angelika verdanken, und auch dieſe ſind nicht ohne Kritik hinzunehmen. Da der Eintritt in den geiſtlichen Stand Diderot nicht möglich war, ſo ſchrieb ſein Vater an ſeinen Landsmann, den Procurator von Paris, Herrn Clément de Ris, ſeinen Sohn in Penſion zu nehmen und ihn die Rechte ſtudiren zu laſſen. Er blieb hier zwei Jahre; aber die Aufnahme von Inventaren, die Beſchäftigung mit Acten, hatte wenig Reiz für ihn. Alle Zeit, die er für ſich erübrigen konnte, widmete er der griechiſchen und lateiniſchen Sprache, die er nicht gründlich genug glaubte erlernen zu können. Außerdem trieb er das Italieniſche und

Engliſche und mit beſonderer Liebe die Mathematik. Endlich überließ er ſich ſo ſehr ſeinem Hange zu den Wiſſenſchaften, daß Herr Clément ſeinen Freund von dem ſchlechten Gebrauch, den ſein Sohn von der Zeit machte, glaubte benachrichtigen zu müſſen. Diderot's Vater beauftragte ihn daher, ſeinen Sohn zu einer ausdrücklichen Erklärung aufzufordern, welchem Stande er ſich widmen wolle. Der junge Diderot erbat ſich Bedenkzeit und erklärte nach einigen Monaten bei einer erneuten Aufforderung, daß der Stand eines Arztes ihm nicht gefiele, weil er niemand tödten wolle; daß der eines Procurators zu ſchwierig ſei, ihn gewiſſenhaft zu erfüllen; daß er gern den Beruf eines Rechtsanwalts wählen würde, beſäße er nicht eine unüberwindliche Abneigung, ſich ſein ganzes Leben hindurch mit fremden Angelegenheiten zu beſchäftigen. „Aber", ſagte ihm Herr Clément, „was wollen Sie denn werden?" — „Nichts, wahrhaftig nichts. Ich liebe das Studiren; ich bin glücklich und zufrieden und verlange nichts anderes."

Herr Clément ſchrieb dieſe Antwort an Diderot's Vater, der ſeinem Freunde erwiderte, daß er nunmehr die Penſion aufhöbe und nichts mehr für ſeinen Sohn bezahlen würde. Dieſem befahl er, entweder irgendeinen Stand ohne weitere Hinderniſſe zu wählen, oder ſofort abzureiſen und in das väterliche Haus zurückzukehren. Der junge Diderot glaubte, daß die Zärtlichkeit ſeines Vaters ihm nicht erlauben würde, lange in ſeiner Strenge zu verharren, und folgte dem Befehle nicht. Um dem Procurator nicht zur Laſt zu fallen, verließ er ſein Haus und miethete ſich ein Stübchen. Solange das biſchen Geld, das er hatte, reichte, beſchäftigte er ſich nur mit der Erweiterung ſeiner Kenntniſſe. Er ſchrieb mehrmals an ſeinen Vater, empfing aber ſtets dieſelbe Antwort: entweder einen für die Geſellſchaft nützlichen Stand zu ergreifen, oder zu ſeiner Familie zurückzukehren. Die ſchwächere und zärtlichere Mutter ſandte ihm Wäſche und einige Louisdor, nicht durch die Poſt, nicht durch Freunde, ſondern durch eine Magd, welche zu Fuß ſechzig Meilen bis Paris zurücklegte, zur kleinen Summe, die ſie ihm von der Mutter überbrachte, ohne ein Wort zu ſagen, ihre eigenen Erſparniſſe hinzufügte und dann zu Fuß zurückkehrte. Sie hat dieſen Auftrag dreimal ausgerichtet. Frau von Vandeul erzählt, daß ſie dieſe Magd ſelbſt noch einige Jahre vor Abfaſſung ihrer Memoiren geſund und friſch geſehen habe. Sie habe mit Thränen von ihrem jungen Herrn geſprochen, den wiederzuſehen ihr ganzes Vergnügen geweſen ſei.

Diderot war ſich nun ſelbſt überlaſſen und lebte bald in guter, bald in mittelmäßiger, um nicht zu ſagen ſchlechter Geſellſchaft. Arbeit und Muße, Vergnügen und Schmerz, Langeweile und Nothdurft durchkreuzten ſich in buntem Wechſel. Oft trunken vor Wonne, noch öfter von den bitterſten Sorgen gequält, hatte er die Wiſſenſchaft als einzige Hülfsquelle ſeiner Exiſtenz und gab vorzüglich Unterricht in der Mathematik. Sagte ihm ein Schüler durch gute Anlagen und durch ſchnelle Faſſung zu, ſo achtete er nicht auf die Zeit und dehnte die Stunde zum Tage aus; fand er einen Dummkopf, ſo kam er nicht wieder. Man bezahlte ihn mit Büchern, mit Möbeln, mit Mahlzeiten, mit Wäſche, mit Geld, oder auch gar nicht. Dies war ſeiner Sorgloſigkeit einerlei. Er verfertigte auch Predigten. Ein Miſſionar beſtellte bei ihm ſechs für die portugieſiſchen Colonien, und bezahlte das Stück mit 50 Thalern, was Diderot zu den beſten Geſchäften rechnete, die er überhaupt gemacht.

Er ward einem Financier, Randon d'Hannecourt, als Hauslehrer für ſeine beiden Söhne empfohlen. Diderot forderte 1500 Francs Jahrgehalt. Man bewilligte ſie ihm. Er war mit den Kindern Tag und Nacht unzertrennlich. Er ſchlief mit ihnen in demſelben Zimmer, frühſtückte mit ihnen, unterrichtete ſie, ging mit ihnen ſpazieren und hatte außer ihnen mit niemand Verkehr. Drei Monat hielt er dieſe Lebensart aus. Hierauf bat er Herrn Randon, ihn zu entlaſſen und ſich einen andern Hauslehrer zu ſuchen. Herr Randon bot alles auf, ihn bei ſich zu behalten. Er wollte ihm ſeinen Gehalt verdoppeln und jedem Bedürfniß, das er in Anſehung der Wohnung oder des Tiſches äußern könnte, entgegenkommen. „Mein Herr“, antwortete ihm Diderot, „ſehen Sie mich an, eine Citrone iſt nicht gelber als mein Geſicht; ich mache Ihre Kinder zu Menſchen, aber jeden Tag werde ich ſelbſt ein Kind mit ihnen. Ich bin in Ihrem Hauſe nur zu reich und zu gut aufgehoben, aber ich muß herausgehen. Das Ziel meines Verlangens iſt nicht beſſer zu leben, wohl aber nicht zu ſterben.“

Er verließ alſo Herrn Randon, zog ſich wieder in ein Dachſtübchen zurück und lebte ein Leben der Willkür ſeiner Studien, deſſen Unabhängigkeit ihm die Dürftigkeit, ja das Elend verſüßte, dem er zuweilen anheimfiel. Er hatte einige Freunde, mit denen er auf einem Fuße lebte, der bei unſern deutſchen Studenten nicht ungewöhnlich iſt. Sein Zimmer gehörte zugleich dem, der ſich ſeiner bemächtigte. Wer ein Bett nöthig hatte, nahm eine Matratze und richtete ſich in einem Winkel ein. Er machte es ebenſo mit ihnen, aß, arbeitete und ſchlief bei ſeinen Gefährten. Wenn der Zufall einen Freund ſeines Vaters nach Paris führte, ſo borgte er ſich auch wol etwas Geld. Der Vater bezahlte, beſtand aber in ſeinen Briefen darauf, ſich einen beſtimmten Beruf zu wählen oder zur Familie zurückzukehren.

Es gab damals im Kloſter der Barfüßer-Karmeliter zu Paris einen Mönch, den Bruder Ange, der aus Langres gebürtig und mit Diderot entfernt verwandt war. Es war ein Mann von vielem Geiſt, aber von dem

Ehrgeiz beſeſſen, ſeinem Orden Anſehen zu verſchaffen. Er hatte von ſeinem
Kloſter eine Art Bank gemacht. Dies war ein Mittel, es zu bereichern.
Das Mittel es berühmt zu machen beſtand darin, unglückliche junge Leute
von guter Herkunft anzuwerben. Er ſuchte ihnen in aller Weiſe aus ihren
Verlegenheiten herauszuhelfen, bot ihnen eine Zuflucht im Kloſter und durch
Annahme des Mönchſtandes Verſöhnung mit ihrer Familie. Diderot hatte
von ihm gehört und glaubte einigen Nutzen von ihm ziehen zu können. Er
ging unter dem Vorwand zu ihm, das Haus und die Bibliothek zu ſehen.
Bei dieſen erſten Beſuch ließ er einige Worte über die Süßigkeit eines
ruhigen und zurückgezogenen Lebens fallen und den Wunſch durchblicken, das
ſtürmiſche Weltleben zu verlaſſen. Bei einem zweiten Beſuch machte er
einige vertraute Aeußerungen über den Grund, den er ſeinem Vater zur
Klage über ihn gegeben habe, und über ſein Verlangen, ſich mit ihm wieder
in ein gutes Vernehmen zu ſetzen. Bei einigen folgenden Beſuchen beſtärkte
der Mönch den jungen Mann in ſeinem Vorhaben ſich zurückzuziehen, und
bot ihm ſeine Vermittelung bei ſeinen Aeltern an. Diderot eröffnete ihm
nun, daß er wohl geneigt ſei, ſich in ein Kloſter der Provinz zurückzuziehen,
daß er aber vorher noch arbeiten müſſe, 1200 Francs zu verdienen.
Er habe eine unglückliche Creatur in ſein Schickſal hereingezogen, die er
nicht dem Laſter überlaſſen und von welcher er ſich nicht mit Gewiſſens-
biſſen trennen wolle; übrigens ſei er ja noch jung und ein oder zwei Jahre
würden ihn nur in ſeiner Berufung bekräftigen. Der Mönch beſorgte Aufſchub
und empfahl ihm ſein eigenes Kloſter. Diderot verſprach darüber nachzu-
denken und verſchob ſeine Entſcheidung, bis er ſeine Angelegenheiten in
Ordnung gebracht haben würde. Der Mönch fürchtete nun ſeine Beute zu
verlieren, gab ihm die 1200 Francs und verſicherte ihn, daß ſein Vater
das Geld ſehr gern zurückzahlen würde, ſobald er ſo glücklich ſein würde,
ſeinen Sohn als Mitglied des Kloſters zu wiſſen.

Diderot machte ſich mit den 50 Louisdor davon und bezahlte ſeine
reellen Schulden, ſtatt der fictiven Geliebten, die er dem Mönch vorgeſpie-
gelt hatte. Dann kehrte er zum Bruder Ange mit bekümmerten Mienen
zurück und bat ihn, ihm bei ſeinem Vater eine Summe auszuwirken, ſeinen
Wirth, ſeinen Schneider, ſeinen Gaſtgeber u. ſ. w. bezahlen zu können.
Der Mönch, der die Wiedererſtattung des Geldes nicht bezweifelte, ſobald
Diderot nur erſt dem Kloſter angehörte, gab ihm noch einige hundert Francs.
Nach einiger Zeit kam er wieder und erklärte ſich zum Eintritt bereit, allein
da er der Sohn einer anſtändigen Familie ſei, ſo wollte er nicht wie ein
Bettler eintreten; er bedürfe noch etwas Geld, um Wäſche und Bücher zu
kaufen. Bruder Ange möchte ihm ſelber ein Verzeichniß aller Sachen, die

er mitzubringen für anſtändig hielte, aufſetzen. „Das iſt überflüſſig", erwiderte der Mönch; „tretet nur ein und ich verpflichte mich, Euch am erſten Morgen alles was ihr braucht zu geben, aber wir müſſen jetzt zu Ende kommen." — „Bruder Ange", ſagte Diderot, „Ihr wollt mir alſo kein Geld mehr geben?" — „Nein, gewiß nicht." — „Gut", ſagte Diderot „ſo will ich auch nicht länger Karmeliter ſein." Der Mönch gerieth nun außer ſich und berichtete den ganzen Vorgang an Diderot's Vater. Dieſer herrliche Mann, nachſichtig ohne Schwäche, gerecht ohne Härte, behandelte den Mönch als einen alten Thoren, der ſich von dem Schülerſtreich eines jungen Menſchen habe berücken laſſen. Das Geld bezahlte er.

Wir haben dieſe Geſchichte im ganzen nach der einfachen Ueberlieferung der Tochter erzählt, denn Naigeon hat unſtreitig ſeiner breitern und motivirtern Darſtellung vieles aus ſeiner Reflexion hinzugefügt. Solche Spiegelfechtereien konnten natürlich das Verhältniß Diderot's zu ſeiner Familie nicht verbeſſern. Oft hatte er nicht einen Pfennig. In tiefe Traurigkeit verſenkt, in die Einſamkeit geſcheucht, wollte er zuweilen alle ſeine Beſchäftigungen aufgeben, aber eine Zeile Homer's, ein Gedanke Newton's, ein neues Problem, ließen ihn ſofort die Vorſätze einer ganzen Woche vergeſſen. Eine Zeit lang wollte er Schauſpieler werden. Er erzählt ſelber, daß er in dieſer Epoche ſeines Lebens oft in der Frühe die langen, dann menſchenleeren Alleen des Luxembourggartens durchwandelt ſei, um ſich in der Declamation zu üben.

An einem Faſtnachtsdienstag ſtand er auf und ſuchte in ſeinen Taſchen umſonſt nach etwas Geld. Er wollte keinem Freunde an dieſem Tage läſtig fallen, den er ſo oft zu Hauſe als einen der heiterſten verlebt hatte. Er kann nicht arbeiten, will ſeine Schwermuth zerſtreuen, geht aus, treibt ſich in der Bibliothek, bei dem Invalidenhotel, im Jardin des Plantes umher. Die Langeweile kann man ſtillen, aber nicht den Hunger. Er kommt in ſein Quartier zurück und wird beim Eintreten ohnmächtig. Die Wirthin gibt ihm ein wenig Brot und Wein und er legt ſich ſchlafen. „Dieſen Tag", ſagte er zu ſeiner Tochter, „ſchwor ich, daß wenn ich jemals etwas beſäße, ich nie einem Dürftigen etwas verweigern, nie meinesgleichen einem ſo peinvollen Tage preisgeben wollte." Und die Tochter fügt hinzu: „Niemals wurde ein Eid häufiger und gewiſſenhafter beobachtet." Diderot ſelber ſchreibt in einem Briefe an Voltaire, 29. Sept. 1763: „Freund Damilaville wird Ihnen ſagen, daß meine Thür und meine Börſe allen Unglücklichen, welche mein gutes Geſchick mir zuführt, beſtändig offen ſtehen, daß ſie über meine Zeit und mein Talent verfügen und daß ich ſie mit meinem Rath und meinem Geld unterſtütze."

Im Jahre 1741 machte Diderot die Bekanntſchaft des Fräuleins Champion. Sie war die Tochter eines reichen und wohlerzogenen Schleiertuch-(Etamin) Fabrikanten in der Provinz, der Fräulein von Malville, die Tochter eines im Dienſt heruntergekommenen Edelmanns von Mans, aus Neigung geheirathet hatte. Dieſer Champion brachte durch Speculationswuth ſeine Geſchäfte in Unordnung und richtete ſich durch immer neue Unternehmungen völlig zu Grunde. Die Verzweiflung über den Verluſt ſeines Vermögens machte ſeinem Leben bald ein Ende. Madame Champion, Witwe und mittellos, kam mit ihrer damals dreijährigen Tochter nach Paris. Eine Freundin ihrer Kindheit nahm ſie bei ſich auf. Die Tochter wurde in das Kloſter der Miramionen gebracht, wo ſie arbeiten lernen ſollte, um der Hülfe anderer entrathen zu können. Madame Champion verlor ihre Freundin, nahm ihre Tochter Annette, die damals 16 Jahre alt war, aus dem Kloſter zurück und errichtete mit ihr in einer kleinen Wohnung einen Handel mit Weißzeug und Spitzen. So lebten ſie friedlich und glücklich 10 Jahre hindurch. Sie waren anſtändig möblirt und hatten 2000 Thaler Erſparniſſe. Annette Champion war groß, ſchön und fromm. Einige Kaufleute hatten ſie heirathen wollen, aber ſie zog ihre Arbeit und Freiheit einem Gatten vor, den ſie nicht hätte lieben können. Diderot bezog eine kleine Stube in demſelben Hauſe. Er ſah Annette und wollte ſie wiederſehen. Die Wirthin unterrichtete ihn davon, daß dieſe beiden Frauenzimmer in der größten Abgeſchiedenheit lebten und daß ſie ſchwerlich einen Mann ſeiner Figur und ſeines Alters empfangen würden. Je weniger leicht dies war, um ſo lebhafter erregte es ſeine Phantaſie. Unter dem Titel des Nachbars machte er ſeinen Beſuch und bat um die Erlaubniß, ihn wiederholen zu dürfen. Da er ohne einen beſondern Beweggrund nicht häufiger kommen konnte, ſo redete er den Frauenzimmern ein, daß er zum geiſtlichen Stande beſtimmt ſei, nächſtens in das Seminar von St.-Nikolas eintreten ſolle und dazu eines gewiſſen Vorraths von Wäſche bedürfe, die er ſie für ihn zu beſorgen bitte. Dieſe kleinen Beziehungen reichten hin für Leute, die ſich liebten, ohne es ſich zu ſagen. Unter ſolchem Vorwand kam Diderot drei- bis viermal die Woche, bald kam er alle Abende. Reparaturen des Hauſes, welches ſie bewohnten, nöthigten ſie auszuziehen. Madame Champion miethete eine andere Wohnung, und es fand ſich, daß auch Diderot über der ihrigen ein Zimmer genommen hatte. Mutter und Vater haben der Frau von Vandeul tauſendmal verſichert, daß der Zufall allein dies Arrangement gemacht habe und daß ſie ſich zum zweiten mal zu ihrem größten Erſtaunen in derſelben Behauſung zuſammengefunden hätten. Man ſprach nun mit ihm beſtändig von ſeinem Eintritt in das Seminar. Als er ſich aber verſichert hatte, dem jungen Mädchen angenehm zu ſein, geſtand er ihr, daß er dieſe Fabel nur erfunden habe, ſich bei ihr einzuführen, entdeckte ihr die Heftigkeit ſeiner ganzen Leidenſchaft und die Feſtigkeit ſeines Entſchluſſes, nicht in einen Orden zu treten, ſondern ſie zu heirathen. Madame Champion fand, daß es ſehr unvernünftig wäre, ſich mit einem ſolchen Hitzkopf zu verheirathen, mit einem Manne, der nichts thue, und deſſen ganzes Verdienſt, wie ſie ſagte, in einer goldenen Zunge beſtehe, mit welcher er das Gehirn ihrer Tochter verrücke. Aber dieſe Mutter, die ſo vortrefflich predigte, liebte ihn ſelbſt bis zum Närriſchwerden. Die Tochter erklärte ihr, daß dies der einzige Mann ſei, welchen ſie lieben könne, und endlich beſchloſſen alle drei, daß Diderot nach Langres reiſen und mit der Einwilligung ſeiner Aeltern und den nöthigen Familienpapieren verſehen, zurückkehren ſolle. Wirklich reiſte er nach Haus.

Die Länge ſeiner Abweſenheit hatte ihn ſeinem Vater um ſo theuerer gemacht und er erwartete, daß ſein Sohn gekommen ſei, in ſeiner Heimat zu bleiben und an ſeiner Seite ein einfaches und friedliches Leben zu führen. Man ſtelle ſich daher vor, wie ſein Heirathsproject aufgenommen ward. Man behandelte ihn als einen Irren und befahl ihm, unter Androhung des väterlichen Fluches, von ſeinem thörichten Vorhaben abzuſtehen. Diderot ſagte kein Wort, reiſte eines Morgens ab, kam nach Paris zurück und theilte ſeiner Geliebten das Reſultat ſeiner Verhandlung mit aller Schonung und Vorſicht mit. Fräulein Champion verſicherte ihm entſchieden, daß ſie nie in eine Familie eintreten würde, in welcher man ſie mit ſchelen Blicken anſehen würde. Sie bat ihn ſich zu entfernen, und hörte, trotz aller ſeiner Bemühungen, auf, ihn wiederzuſehen. Aber ein ſolcher Muth war nicht für eine lange Dauer gemacht. Diderot wurde krank. Fräulein Annette konnte nicht ertragen, ihn leidend zu wiſſen. Sie ließ ſich nach ihm erkundigen, hörte, daß er traurig, mager, ohne Pflege ſei, ging zu ihm hinauf und entſchloß ſich ihn zu heirathen. Mutter und Tochter hüteten ihn im Krankenbett. Sobald er wieder ausgehen konnte, ließ er ſich heimlich um Mitternacht in der Kirche St.-Pierre mit Fräulein Champion trauen.

Die Tochter fügt hier die Jahreszahl 1744 in Parentheſe ein, allein da ſie ſelbſt ſpäter eine Ueberſetzung aus dem Engliſchen von Stanyan anführt, welche Diderot gemacht habe, um Geld für die Wirthſchaft zu verdienen, dieſe Ueberſetzung aber ſchon 1743 erſchienen iſt, ſo erhellt daraus ihr Irrthum. Wie man damit freilich ein galantes Begegniß Diderot's mit einem Fräulein Desforges, als er noch in einem Stübchen der Rue Parcheminerie wohnte, zuſammenbringen ſoll, iſt ſchwer erklärlich. Er erzählt es aber an Fräulein Voland ſelber (Brief LXVII) und ſetzt es ausdrücklich in das Jahr 1744.

Diderot hatte vier Kinder. Das erſte ſtarb während es geſäugt wurde. Das zweite, ein Sohn, wurde im fünften Jahre durch ein heftiges Fieber hingerafft. Das dritte, ebenfalls ein Sohn, fiel vom Arm der Frau, die es trug, auf die Schwelle der Kirche, in welcher es getauft werden ſollte. Nur das vierte, eine Tochter, Angelika, blieb leben. Die Mutter ſchrieb dies einem frommen Gelübde zu, welches ſie der heiligen Jungfrau und dem heiligen Franciſcus gethan hatte.

Mit dem Schluß ſeiner Ehe hatte Diderot auch ſein verborgenes Jugendalter geſchloſſen und trat in die Oeffentlichkeit des bewegten Mannesalters hinüber.

Essai sur le mérite et la vertu. 1745.

Dreißig Jahre hatte Diderot verlebt, ohne einen ſchriftſtelleriſchen Verſuch gemacht zu haben. Die Sorge für den Unterhalt ſeiner Familie nöthigte ihn, auf einen vermehrten Erwerb zu denken. Er warf ſich auf das Ueberſetzen. Die engliſche Literatur war diejenige, welche damals in Frankreich am meiſten ein ſolches Bedürfniß hervorrief. Er überſetzte Temple Stanyan's „Geſchichte Griechenlands“ in drei Bänden (1743). Dieſe Ueberſetzung, für die er 100 Thaler empfing, wurde 1773 im dritten Bande der „Collection complete des oeuvres de Diderot“ (London 1773) auf 624 Seiten wieder abgedruckt. Man kann ihr eine weitere Bedeutung nicht beilegen.

Im Jahre 1745 überſetzte er Shaftesbury's Verſuch über das Verdienſt und die Tugend unter dem Titel „Principes de la philosophie morale ou Essai de M. S... sur le mérite et la vertu, avec réflexions“ (Amſterdam [Paris] 1745).

Im Jahre 1751 wurde dieſe Ueberſetzung wieder gedruckt unter dem Titel „Philosophie morale reduite à ses principes, ou Essai de S... sur le mérite et la vertu“ (Venedig [Paris]).

Man muß dieſe Schrift nicht mit einer andern verwechſeln, welche ſich im zweiten Bande der „Collection complete des oeuvres de Diderot“ (1773), S. 279 — 318, befindet. Sie führt den Titel „Principes de philosophie morale“. Ihr Verfaſſer war Etienne Beaumont, der ſie 1754 in Genf drucken ließ, von wo auch die Vorrede datirt iſt, in welcher er ſein Vorhaben ausſpricht, eine Moral unabhängig von der Autorität der Offenbarung lediglich aus dem Begriff der Vernunft aufzuſtellen. Laharpe in ſeinem Supplement zu ſeinem „Cours d'histoire littéraire“ hat Diderot heftig als den vermeintlichen Verfaſſer angegriffen, aber Senebier in ſeiner „Histoire littéraire de Genève“, III, 92, hat bewieſen, daß ſie von Beaumont herrührt.

Als Shaftesbury ſeine Schrift: „An inquiry concerning virtue and merit“, urſprünglich verfaßte, war er erſt zwanzig Jahre. Er ſchrieb ſie mit der vollkommenen Uneigennützigkeit, Aufrichtigkeit und Begeiſterung einer edeln Jünglingsſeele. Man muß die Genialität Shaftesbury's in dieſem Werk, das eine ſo große Kenntniß der Welt und ein ſo reifes Denken an den Tag legt, bewundern. Er hatte daſſelbe nicht für das Publikum beſtimmt, aber als er ſich 1699 in Holland aufhielt, gab Toland ſie ohne ſein Wiſſen heraus, ſchob Sätze ſeiner Feder ein und erlaubte ſich mancherlei Aenderungen. Shaftesbury reinigte ſeine Schrift von dieſen Unbilden und nahm ſie 1711 in die dreibändige Sammlung ſeiner ſämmtlichen Schriften auf, die er „Charakteriſtiken des Menſchen“ betitelte. Es waren alſo ſeitdem bis zu Diderot's Bearbeitung 34 Jahre vergangen, 1776 wurde ſie aus dem Engliſchen und 1780 zu Leipzig aus Diderot's franzöſiſcher Bearbeitung ins Deutſche überſetzt.

Wir ſagen Bearbeitung, denn Diderot hatte die Schrift nicht wörtlich, ſondern mit Freiheit übertragen und an wichtigern Stellen mit Anmerkungen verſehen. Unſtreitig war Diderot nicht nur durch den Inhalt, ſondern auch durch die witzige Form der Schrift angezogen, wenngleich dieſelbe hier noch nicht ſo ſtark als ſpäterhin hervortrat, wo der engliſche Philoſoph bekanntlich ſo weit ging, das Lächerliche zur Probe des Wahren zu machen und 1709 in ſeiner Schrift: „Sensus communis an Essay on the Freedom of wit and humour in a letter to a friend“ (franzöſiſch unter dem Titel „Essai sur l'usage de la raillerie et de l'enjouement dans les conversations, qui roulent sur les matières les plus importantes“), die Rechte des komiſchen Humors ausdrücklich vertheidigte.

Graf Shaftesbury war Theiſt und als Theiſt Moraliſt. Sein Grundgedanke war, daß keine wahrhafte Tugend ohne den Glauben an Gott und kein wahrhaftes Glück ohne Tugend möglich ſei. Unter Tugend aber verſtand er die vernünftige Selbſtliebe, welche ihre Intereſſen dem allgemeinen Beſten unterordnet.

Wir müſſen erwägen, daß wenn die ſcholaſtiſche Moral des chriſtlichen Mittelalters die natürliche Individualität dem Extrem einer asketiſchen Entweltlichung ſchlechthin aufopferte, die proteſtantiſche Moral die ſittliche Berechtigung der Individualität nachzuweiſen ſuchte. Die natürliche Rohheit ſollte gebrochen, aber die ſeeliſche Eigenthümlichkeit als eine gottgegebene erhalten werden. Das moraliſch Erlaubte wurde daher wieder zu Ehren gebracht. Der Egoismus wurde verworfen, ſofern der einzelne mit ſeinen Intereſſen dem Wohl und dem Recht anderer, dem Wohl und Recht des Gemeinweſens oder gar der Menſchheit widerſpricht, aber er wurde in Schutz genommen, ſofern er mit dieſen harmonirt und ſie in ſeinen eigenen

Beſtrebungen fördert. Arbeit, Beſitz, Ehe wurden wieder als ſittliche Mächte anerkannt. Es war dies ein nothwendiger Fortſchritt der Menſchheit, ſie von dem nur negativen Ideal des Mönchthums zu befreien, welches den Müßiggang, die Armuth und die Eheloſigkeit geheiligt hatte.

Shaftesbury hatte ſeinen Gegenſtand mit einer Lebendigkeit dargeſtellt, welche den Compendien der Schulmoral fremd war. Er wollte die Moral nur als menſchliche erfaſſen und legte daher den größten Nachdruck auf die eigene Erkenntniß des Guten, weil ohne ſie der Menſch keinen feſten Maßſtab für ſeine Handlung hat. Der Menſch muß ſeine Pflichten ſelbſt erkennen und muß ſelbſt ihre Verwirklichung anſtreben. Die Tugend iſt inſofern ſeine eigene That und ſein eigenes Verdienſt. Hier gerieth Shaftesbury mit der chriſtlichen Orthodoxie in Colliſion. Ausdrücklich erklärte er, als Menſch ſich dem Glauben an die Offenbarung zu unterwerfen, wenn er ſie auch nicht durchaus verſtehe; als Philoſoph aber ſich zum Theismus, d. h. zum Glauben an ein höchſtes Weſen zu bekennen. Er wollte den Theismus vom Deismus unterſchieden wiſſen. Den Deismus, die Lehre eines Asgil, Toland, Tindal, verwirft er, weil ſie die Offenbarung leugne; dem Theismus hängt er an, weil derſelbe die Möglichkeit einer Offenbarung zugeſtehe und weil er inſofern die nächſte Vorſtufe zum Chriſtenthum ſei. Er erkannte die Religion an, allein er haßte alle Intoleranz, allen verfolgungsſüchtigen Fanatismus, und zog einen philoſophiſchen Atheismus dem Aberglauben vor. Dieſer Denkart blieb er auch im Leben treu und wandte einmal als Beamter die Satire gegen die Theologie des Burlesken, wie er ſich ausdrückte, mit mehr praktiſchem Erfolg an, als die Regierung Maßregeln anderer Art.

Dieſer moraliſch ernſte und doch liberale Standpunkt hatte den ganzen Beifall Diderot's, den außerdem Shaftesbury's Eudämonismus feſſelte, das Wohlſein nicht blos für einen äußern Zufall, für eine abſtracte Möglichkeit, ſondern für die nothwendige Identität der Tugend mit dem Glück zu erklären. Nur der Tugendhafte kann glücklich ſein, aber er muß es auch ſein.

Wenn er ſich noch wiederum ängſtigen ſolle, ob nicht Gott ihn im Jenſeits mit Qualen bedrohen werde, weil er noch nicht tugendhaft genug geweſen, ſo ſei das eine barbariſche Vorſtellung von Gott und ein thatſächlicher Beweis, daß der Tugendhafte ſeiner Tugend noch nicht gewiß, daß er in ihrer Ausübung noch nicht frei iſt.

Insbeſondere mußte Diderot die Einheit zuſagen, in welche Shaftesbury das Ethiſche mit dem Aeſthetiſchen ſetzte. Die egoiſtiſche Neigung, welche er auch die private Affection nannte, iſt an ſich noch nicht fehlerhaft, ſondern wird es erſt, wenn ſie zu weit geht, alſo das in ihr ſelbſt und in ihrem Verhältniß zum Ganzen liegende Maß überſchreitet. Die natürliche Güte und das natürliche Wohlwollen gegen andere werden durch Uebermaß tadelnswerth. Wenn aber eine Neigung im rechten Maß gehalten bleibt, wenn ſie eben dadurch mit andern Neigungen in Harmonie wirkt, ſo erzeugt ſie die moraliſche Schönheit, die Wohlgefallen finden muß, und inſofern iſt die Tugend Liebe zum Schönen. Das böſe Gewiſſen iſt das Bewußtſein einer That, die mit der allgemeinen Harmonie in Widerſpruch ſteht, folglich unrecht iſt und an ſich ſelbſt häßlich und verabſcheuenswerth erſcheint. Shaftesbury verwarf daher die Vorſtellung, als ob die Tugend eine mühſelige Aufopferung ſei, die für ihre Leiden erſt in einem jenſeitigen Leben ihren Lohn zu erwarten habe, weil die Tugend allein in ſich ſelbſt ein unzerſtörliches Glück trägt und der Laſterhafte nicht anders als elend und unglücklich ſein kann. Bei dieſer Gelegenheit hat Diderot in einer weitläufigen Anmerkung des Tiberius, Claudius und Nero gedacht und gezeigt, daß dieſe Kaiſer nicht glücklich genannt werden können. Ueber Seneca äußert er ſich ſehr ungünſtig, weil derſelbe zu geld- und ehrſüchtig geweſen ſei. Wir werden uns dieſer Anmerkung wieder erinnern, wenn wir ihn am Ende ſeines Lebens ausführlich mit der Apologie Seneca's beſchäftigt finden werden. Nun würde die Tugend mit der Glückſeligkeit nicht identiſch ſein, wenn nicht das Weſen des ganzen Univerſums Ordnung, Schönheit und Güte wäre. Die Tugend fühlt ſich mit dieſer abſoluten Harmonie ſelbſt in Harmonie und inſofern wird die Vollendung der Tugend allerdings durch den Glauben an Gott bedingt, da der bloße Zufall eine geordnete Welt nicht hervorbringen kann. Weil für den Atheismus eine ſo vollkommene Harmonie nicht daſein kann, ſo kann er zwar tugendhaft ſein, jedoch nicht in der unbedingten und freudig begeiſterten Weiſe als der Theismus.

Diderot widmete dieſe Schrift in einem ihr vorgeſetzten Briefe ſeinem Bruder, der ein ſo ſtrenger Geiſtlicher war. Vielleicht wünſchte er damit eine richtigere und mildere Auffaſſung ſeines literariſchen Treibens bei ihm zu erzeugen. „Ja, mein Bruder“ — rief er ihm zu — „die wohlverſtandene und mit aufgeklärtem Eifer ausgeübte Religion kann nicht umhin, moraliſche Tugenden großzuziehen. Sie verbindet ſich ſelbſt mit der Naturkenntniß, und wenn ſie gediegen iſt, ſo beunruhigen ſie die Fortſchritte derſelben nicht über ihre Rechte. Wie ſchwierig es auch ſei, die Grenzen zu unterſcheiden, welche das Reich des Glaubens von dem der Vernunft trennen, ſo wird doch der Philoſoph beide Gegenſtände nicht vermiſchen. Ohne nach der chimäriſchen Ehre zu ſtreben, ſie zu vereinigen, wird er als guter

Bürger Achtung und Anhänglichkeit für ſie haben. Von der Philoſophie bis zur Impietät iſt ebenſo weit, als von der Religion bis zum Fanatiſmus, aber vom Fanatiſmus zur Barbarei iſt nur Ein Schritt. Unter Barbarei verſtehe ich, wie du, jene düſtere Stimmung, die einen Menſchen gegen die Reize der Natur und Kunſt, gegen die Süßigkeit der Geſellſchaft, unempfindlich macht. In der That, wie ſoll man diejenigen, welche die von den Trümmern des alten Rom geretteten Statuen verſtümmelten, anders als Barbaren nennen? — — Und wenn der ungeſtüme Eifer ſich nur in der gothiſchen Delicateſſe der ſchwachen Geiſter, in der falſchen Beängſtigung der Unwiſſenden, in dem Wahn einiger Hypochonder gezeigt hätte! Aber erinnere dich der Geſchichte unſerer bürgerlichen Unruhen, und du wirſt die eine Hälfte der Nation ſich aus Frömmigkeit im Blut der andern baden und, für die Sache Gottes, die erſten Gefühle der Menſchlichkeit verletzen ſehen, als ob man aufhören müßte, Menſch zu ſein, um ſich als Religiöſen zu zeigen. Die Religion und Moral haben eine zu enge Verbindung, als daß man ihre Grundprincipien einander entgegenſetzen könnte. Ohne Tugend keine Religion; kein Glück ohne Tugend; das ſind zwei Wahrheiten, welche du in dieſen Betrachtungen begründet finden wirſt, die unſer gemeinſamer Nutzen mich hat ſchreiben laſſen.“

Der Bruder Diderot's konnte wol in dieſem Gemälde des Fanatikers, der in Gefahr iſt, ein Barbar zu werden, durchfühlen, daß er als Porträt dazu geſeſſen. Die Shaftesbury'ſche Moral hatte ſeinem Glauben nichts an. Er blieb, der er war.

Wir bemerken auf dem Titel der Schrift, daß Diderot nicht den Namen Shaftesbury's, daß er auch nicht den ſeinigen zu nennen wagt und daß er einen falſchen Druckort fingirt, d. h. wir ſehen, daß die Schrift Shaftesbury's als eines Freidenkers in Frankreich für eine gefährliche galt. Die Anmerkungen, welche Diderot hinzugefügt hat, ſcheinen theilweiſe auch den Zweck der Milderung von Behauptungen des engliſchen Grafen gehabt zu haben. Naigeon iſt übel darauf zu ſprechen, weil ſie noch ganz und gar theiſtiſch ſind und weil ihm nur der atheiſtiſche Diderot der rechte Diderot iſt. Dieſe Anmerkungen haben aber, nach meiner Meinung, den großen Reiz, daß wir in ihrem fragmentariſchen Philoſophiren die erſten philoſophiſchen, ja literariſchen Aeußerungen Diderot's vor uns haben. Wir finden in ihnen einen ſchon vollkommen gereiften Geiſt, der eine höchſt mannichfaltige Beleſenheit und ein intenſives Nachdenken über die wichtigſten Probleme zeigt. Wir finden manche Gedanken und Wendungen, auf welche Diderot im Lauf ſeines Lebens wiederholt, wenn auch in andern Modiſicationen, zurückgekommen iſt. Wir finden dieſelbe einfache, aber von innerer

Lebhaftigkeit überſprudelnde, zur dialogiſchen Bewegtheit geneigte Sprache, wie in ſeinen ſpätern Schriften.

Wir erlauben uns, einige dieſer Anmerkungen hervorzuheben, ſofern ſie auch für den ſpätern Diderot charakteriſtiſch ſind.

Bei Gelegenheit der Schilderung eines abſoluten Einſiedlers von Shaftesbury ruft Diderot in der Note aus: „Göttlicher Anachoret, unterbrecht einen Augenblick die Tiefe eurer Betrachtungen und würdigt einen armen Sterblichen und der ſich rühmt, es zu ſein, zu enttäuſchen! Ich habe Leidenſchaften und ich würde ſehr böſe ſein, ihrer zu entbehren, denn ich liebe meinen Gott, meinen König, mein Land, meine Aeltern, meine Freunde, meine Geliebte und mich ſelbſt ſehr leidenſchaftlich.

„Ich halte viel auf Reichthum und wünſche immer mehr zu haben, denn hat ein wohlthätiger Menſch jemals genug? Wie ſüß würde es mir ſein, dies Talent zu beleben, das unter meinen Augen hinſchmachtet; dieſe Liebenden zu vereinen, welche die Dürftigkeit im Cölibat zurückhält; durch meine Freigebigkeit dieſen arbeitſamen Kaufmann gegen den Unfall des Geſchicks zu rächen! Ich mache jeden Tag nur Einen Undankbaren; warum kann ich ihrer nicht hundert machen! Meiner Behäbigkeit, fanatiſcher Mönch, verdankſt du das Brot, welches dir euer Almoſenſammler bringt.

„Ich liebe die anſtändigen Vergnügungen; ich verlaſſe ſie ſo wenig als möglich; ich führe ſie von einem weniger prachtvollen und koſtſpieligen als ſchmackhaften Tiſch bis zu Spielen, die mehr unterhaltend als eigennützig ſind. Ich unterbreche ſie, um über die Leiden Andromache's zu weinen oder über das Schmollen des Miſanthropen zu lachen. Ich werde mich wohl hüten, beide durch düſtere Reflexionen zu verbannen. Entſetzen und Unruhe folgen unaufhörlich dem Verbrechen. Hoffnung und Ruhe, die unzertrennlichen Gefährtinnen der Gerechtigkeit, werden mich an ihrer Hand bis zu dem Abgrunde führen, den der weiſe Urheber meiner Tage durch die Blumen, mit denen er ihn bedeckt hat, mir verbirgt und trotz der Sorge, mit welcher Ihr Euch auf einen Augenblick vorbereitet, den ich herankommen laſſe, zweifle ich, ob Euer Ende ſüßer und glücklicher ſei als das meine. In allen Fällen, wenn das Gewiſſen einem von uns beiden vorwirft, ſeinem Vaterlande, ſeiner Familie und ſeinen Freunden unnütz geweſen zu ſein, ſo fürchte ich nicht, daß mir dies geſchehe."

Dieſe Worte ſind nicht ſowol eine Schilderung der Philoſophie als der geſelligen Individualität Diderot's.

Er polemiſirt gegen den Atheismus. „Wohin zielen die Vorwürfe ab, welche die Atheiſten der Natur machen? Wenn man ſie dogmatiſiren hört, möchte man ſagen, daß ſie in alle ihre Abſichten eingeweiht ſind, daß ſie eine vollkommene Kenntniß ihrer Werke beſitzen und daß ſie im Stande wären, ſich an das Steuerruder zu ſetzen und an ihrer Stelle zu lenken. Und ſie wollen nicht merken, daß ſie, im Verhältniß zum Univerſum, ſich in einem viel unvortheilhaftern Fall befinden als einer jener Mexicaner, der, ohne Kenntniß weder der Schiffahrt, noch der Natur des Meeres, noch der Eigenſchaften der Gewäſſer und der Winde, auf einem Schiff erwachte, das mitten auf dem Ocean durch eine tiefe Windſtille feſtgehalten wurde. Was würde er denken, wenn er dieſe ſchwere Maſchine auf einem unfeſten Element ſchwebend entdecken würde? Und was würde man von ihm denken, wenn er anfinge, die Anker, Segel, Maſten, Strickleitern, Ruder, dieſe ganze Ausrüſtung des Takelwerks, als eine unbequeme und überflüſſige Laſt zu behandeln? Bis er beſſer unterrichtet wäre (würde er es auch nie vollkommen), würde es ihm nicht anſtehen, aus den kleinen Verhältniſſen, die er faſſen kann, vortheilhafter von dem Werkmeiſter und dem Ganzen zu urtheilen?“

Eine ſehr ausführliche Anmerkung läßt ſich über die Natur des *Schönen* aus, deren Begriff Diderot *objectiv* beſtimmt haben will. Sie ſcheint in Anbetracht ſeiner ſpätern Abhandlung über das Schöne wichtig genug, ſchon hier mitgetheilt zu werden: „Wenn es nichts Schönes, Großes, Erhabenes in den Dingen gibt, was wird die Liebe, der Ruhm, der Ehrgeiz, der Werth? Wozu bewundert man ein Gedicht oder ein Gemälde, einen Palaſt oder einen Garten, einen ſchönen Wuchs oder ein ſchön Geſicht? In dieſem phlegmatiſchen Syſtem iſt der Heroismus eine Ausſchweifung. Man wird den Muſen keinen Pardon mehr geben. Der Fürſt der Dichter wird nur ein hinlänglich alberner Schriftſteller ſein.“ Diderot kommt nun auf Lucrez zu ſprechen und behauptet, daß die „mörderiſche Philoſophie“ deſſelben ſich jeden Augenblick durch ſeine Poeſie, durch ſeinen Enthuſiasmus für das Schöne widerlege. Zum Beweiſe führt er ſeine Schilderung der Venus an. Er fragt dann, ob man nicht ein *Monſtrum* ſchön finden könne? „Verſteht man darunter ein Ganzes, das aus zufällig aufgerafften Theilen ohne Ordnung, ohne Verhältnißmäßigkeit zuſammengeſetzt iſt, ſo wage ich zu behaupten, daß die Vorſtellung eines ſolchen Weſens nicht weniger abſtoßend iſt als das Weſen ſelber. Wenn ein Maler bei der Zeichnung eines Kopfes ſich hätte einfallen laſſen, die Zähne unter das Kinn, die Augen an den Hinterkopf und die Zunge an die Stirn zu ſetzen; wenn überdem alle dieſe Theile unter ſich eine übermäßige Größe hätten, wenn im Verhältniß zum ganzen Kopf die Zähne zu groß, die Augen zu klein wären, ſo würde die Trefflichkeit des Pinſels uns dieſe Geſtalt nimmer bewundern laſſen. Aber, wird man entgegnen, wir bewundern ſie nicht, weil ſie mit nichts Aehnlichkeit hat. Dies zugegeben, ſo wiederhole ich dieſelbe Frage: was verſteht ihr unter einem Monſtrum? Iſt es ein Weſen, das einer Sirene, einem Hippogryphen, einem Faun, einer Sphinx, einer Chimäre, einem geflügelten Drachen gleicht? Aber bemerkt ihr nicht, daß dieſe Kinder der Einbildung der Dichter und Maler in ihrer Geſtaltung nichts Widerſinniges zeigen? Daß, obwol ſie nicht in der Natur exiſtiren, ſie doch nichts haben, wodurch ſie dem Gedanken der Verbindung und Harmonie, der Ordnung und Proportion widerſprechen? Noch mehr, würden dieſe Geſtalten im Augenblick, daß ſie gegen dieſe Ideen ſündigten, aufhören ſchön zu ſein? Weil dieſe Weſen in der Natur nicht exiſtiren, wer hat denn die Länge des Schwanzes der Sirene, den Umfang der Flügel des Drachen, die Lage der Augen der Sphinx, die Größe des zottigen Schenkels und des geſpaltenen Fußes des Fauns beſtimmt? Dieſe Dinge nämlich ſind nicht willkürlich. Man kann antworten, daß, um dieſe möglichen Weſen ſchön zu nennen, die Kunſt in ihnen dieſelben Verhältniſſe beobachten müſſe, die wir in wirklich exiſtirenden Weſen gefunden haben, und daß es inſofern auch hier die Aehnlichkeit iſt, die unſere Bewunderung hervorbringt.“

Ueber die Leidenſchaften, als deren Patron er ſo oft angeführt wird, äußert er: „Zähmt eure Leidenſchaften, ſagt die Religion; erhaltet euch, ſagt die Natur. Es iſt immer möglich, der einen wie der andern zu genügen. Wenigſtens müſſen wir es vorausſetzen, denn es würde ſehr ſonderbar ſein, wenn ein Heil uns zwänge, Selbſtmörder zu werden, um tugendhaft zu ſein. Dies würden die übertriebenen Pietiſten erkennen müſſen, wenn ſie die Vernunft zu befragen wagten. Sie würde ihnen ſagen, daß derjenige, der, ermüdet, mit ſich zu ringen, den Kampf durch einen Piſtolenſchuß endigt, ein Unſinniger ſei. Würde aber derjenige, der hierüber empört, aus Liebe zu Gott für das Heil ſeiner Seele jeden Tag eine kleine Doſis Gift nähme, das ihn langſam dem Grabe zuführte, weniger thöricht ſein? Gewiß nicht. Wenn das Verbrechen im Selbſtmorde liegt, kommt es darauf an, ob man ſich durch Faſten und Nachtwachen, oder durch Arſenik und Sublimat tödtet? Ob in einem Augenblick oder in zehn Jahren, mit einem Stachelgürtel und Geiſel oder mit einem Dolch oder einer Piſtole? Das heißt über die Form des Verbrechens ſtreiten und ſich mit der Farbe des Giftes entſchuldigen. So dachte der heilige Auguſtinus. Die, welche Gott durch ſolche Uebertreibungen zu ehren glauben, ſtehen in demſelben Aberglauben wie die Heiden, von denen er in ſeiner wundervollen Abhandlung über den Gottesſtaat ſagt: «Tantum est perturbatae mentis et sedibus suis pulsae furor, ut sic dii placentur, quemadmodum ne homines quidem saeviunt.»“

Die Moral macht er zum Kriterium der Wahrheit eines Cultus: „Die Kühnheit eines Aegypters, eines Freigeiſtes, welcher der Lehre der Prieſter getrotzt und ſich geweigert hätte, ſeine Verehrung einem zu ſeiner Nahrung beſtimmten Dinge zu widmen und Katzen, Krokodile, Zwiebeln anzubeten, wäre durch die Widerſinnigkeit dieſes Glaubens vollkommen gerechtfertigt geweſen. Jedes Dogma, welches zu groben Einbrüchen in das Naturgeſetz führt, kann nicht mit Gewiſſensruhe beobachtet werden. Wenn Natur und Moral gegen die Stimme der Prieſter ſchreien, ſo iſt der Gehorſam ein Verbrechen. Wer wird leugnen, daß der leichtgläubige Aegypter, der für ſeinen Gott ſeinen Vater hätte umkommen laſſen, nicht ein wahrhafter Vatermörder geweſen wäre? Sagte man mir jemals: verrathe, ſtehle, raube, tödte, dein Gott befiehlt es, ſo würde ich ohne Prüfung antworten: Verrathen, Stehlen, Rauben, Tödten ſind Verbrechen, alſo befiehlt ſie mir Gott nicht. Die Reinheit der Moral kann die Wahrheit eines Cultus nicht vorausſetzen laſſen; wenn aber die Moral verderbt iſt, ſo iſt die Falſchheit des Cultus, der ſie predigte, erwieſen. Welch ein Uebergewicht gibt nicht dieſe Betrachtung allein ſchon dem Chriſtianismus über alle andern Religionen! Welche Moral iſt der Jeſu Chriſti vergleichbar?“

Ueber das Verhältniß der Tugend zur Unſterblichkeit bemerkt er: „Wenn man vorausſetzte, daß der rechtſchaffene Menſch in dieſer Welt nur unglücklich ſein kann und daß die zeitliche Glückſeligkeit mit der Tugend unverträglich iſt, würde eine ſo ſonderbare Einrichtung ihn nicht der Ordnung in einem Jenſeits mistrauen laſſen? Die Tugend zu verſchreien, heißt das nicht den Atheismus unterſtützen?“

Die Vergleichung des Menſchen mit einem Inſtrument, deſſen Saiten die Leidenſchaften ſind, auf welche Diderot öfter zurückkommt, finden wir ſchon hier. Er meint, daß dieſe Analogie ſich ſehr weit treiben ließe, weil die angeſchlagene Saite nicht nur in den nächſten deſſelben Inſtruments, ſondern auch in den Saiten anderer benachbarter Inſtrumente ein proportionirtes Mitſchwingen erzeugen würde. In der Unterredung mit d'Alembert hat Diderot ſpäterhin den Vergleich eines organiſchen, empfindenden Weſens mit einem Saiteninſtrument am weiteſten durchgeführt.

Er erklärt ſich gegen den Mangel an Selbſtgewißheit der Güte Gott gegenüber. „Wenn euer Gott ſich nicht verändert, warum beharrt ihr nicht in derſelben Verfaſſung des Geiſtes? Ich weiß nicht, ſagt ihr, ob er mir meine vergangenen Sünden vergeben wird, und überdem begehe ich jeden Tag neue. Seid ihr noch ſchlecht, ſo billige ich eure Beunruhigung und wundere mich, daß ſie nicht andauernd iſt. Seid ihr aber nicht mehr ungerecht, betrügeriſch, geizig, mißredend, verleumderiſch, was habt ihr zu fürchten? Wenn ein Freund, den ihr mit Wohlthaten überhäuft hättet, euch beleidigte, aber aufrichtig zu euch zurückkehrte, würdet ihr noch ein Gefühl der Rache gegen ihn hegen können? Keineswegs. Nun, iſt der, welchen ihr anbetet, weniger gut als ihr? Iſt euer Gott rachſüchtig? Nein. Aber ich ſehe aus euerm geringen Vertrauen, daß ihr noch keinen richtigen Begriff von dem moraliſch Vortrefflichen habt. Ihr wißt nicht, was einem vollkommenen Weſen zukommt oder nicht zukommt. Ihr dichtet ihm Fehler an, von denen der rechtſchaffene Menſch ſich loszumachen ſucht und von denen er ſich in dem Maß, als er beſſer wird, wirklich losmacht, und ihr ſeid in Gefahr, ihn in demſelben Augenblick zu ſchmähen, in welchem ihr ihm eure Verehrung beweiſen wollt."

Als eine politiſche Merkwürdigkeit wollen wir noch erwähnen, daß Diderot zu dem Satze Shaftesbury's, daß hochherzige Menſchen durch den Tod der Tyrannen das Wohl und die Freiheit ihres Vaterlandes zu ſichern geſucht hätten, folgende Anmerkung hinzufügt: „Ich glaube hier den Gedanken des M. S... berichtigen zu müſſen, der kühn und den Vorurtheilen ſeiner Nation gemäß den Mord eines Tyrannen Tugend, Muth, Heldenthum nennt; denn wenn der Tyrann durch ſeine Geburt oder durch die freie Wahl des Volks König iſt, ſo gilt bei uns, ſelbſt wenn er ſich die ärgſten Ausſchreitungen erlaubte, ein Attentat auf ſein Leben als ein entſetzliches Verbrechen. Die Sorbonne hat hierüber 1626 entſchieden. Die erſten Chriſten haben nicht geglaubt, ſich gegen ihre Verfolger Nero, Decius, Diocletian u. ſ. w. verſchwören zu dürfen."

Die Mittel, welche Diderot durch die Bearbeitung des Shaftesbury'ſchen Tractats erwarb, waren bald wieder erſchöpft. Er mußte auf neuen Verdienſt ſinnen und nahm das Anerbieten eines Buchhändlers an, James' großes Wörterbuch der Medicin aus dem Engliſchen in Gemeinſchaft mit Eidous und Touſſaint zu überſetzen, die ſich, wie er, einen Ruf als Ueberſetzer aus dem Engliſchen gemacht hatten. Der eigentliche Herausgeber der Ueberſetzung war ein franzöſiſcher Arzt Buſſon, der in der Vorrede ſagt, daß die Verleger ihn mit der Durchſicht und Correctur ſowie mit der Veranſtaltung der nöthig erſchienenen Zuſätze und Weglaſſungen beauftragt hätten, da es ſich hier nicht blos um eine Ueberſetzung gehandelt hätte, ſondern um ein Werk der Medicin. Zur Vollkommenheit jener würde die bekannte große Kenntniß der engliſchen Sprache bei den Ueberſetzern hingereicht haben, zu dieſem ſei auch ein Fachmann erforderlich geweſen. Das Werk erſchien 1746 in ſechs Bänden in Folio. Diderot überſetzte die

Einleitung und nahm ſie ſpäter in die Encyklopädie auf. Frau von Vandeul meint, daß er den Gewinn aus dieſem „Dictionnaire de Médecine“ für ſich allein hätte ausbeuten können, ihn aber aus Mitleid mit Eidous und Touſſaint getheilt habe. Wir wiſſen nichts Beſtimmtes hierüber. François Vincent Touſſaint war eigentlich ein Juriſt, überſetzte aber viele Romane aus dem Engliſchen. Er ſchrieb unter dem Namen Panage 1748 eine Moral: „Les moeurs“, worin er die Moral unter dem Geſichtspunkt der natürlichen Religion auffaßte, ſodaß ſie für alle Religionen gleich natürlich ſein mußte. Als ihr Princip ſtellt er die Liebe auf, und zwar die Liebe zu Gott, zu uns ſelbſt und zu unſerm Nächſten. Das Parlament verurtheilte ſein Buch zum Feuer und gab ihm damit eine unverdiente Celebrität. Der Verfaſſer entfloh nach Brüſſel, wo er lange im öſterreichiſchen Intereſſe eine „Gazette française“ herausgab und 1762 ſeine Moral durch „Eclaircissements“ erläuterte. Friedrich der Große intereſſirte ſich für ihn und berief ihn 1764 nach Berlin, wo er jedoch den von ihm gehegten Erwartungen nicht entſprach und 1772 ſtarb.

Madame de Puiſieux.

Wir kommen nun zu einem Abſchnitt der Diderot'ſchen Biographie, der vielerlei Unklarheiten enthält. Die Tochter berichtet, daß ihre Mutter ſich zum zweiten mal in andern Umſtänden befunden habe. Trotz aller Vorſicht, trotz der größten Zurückgezogenheit, hatte die Provinz erfahren, daß Diderot mit zwei Frauen lebe und ſofort die Herkunft, den Charakter und die Sitten ſeiner Annette auf das ärgſte verleumdet. Diderot war zu eiferſüchtig, als daß er ſeiner Frau die Fortſetzung ihres Geſchäfts hätte erlauben ſollen, weil der Handel ſie zum Empfang und Verkehr mit Fremden nöthigte. Er beſchwor ſie, ihn aufzugeben, worin ſie aus Rückſicht auf ihre bejahrte Mutter nur ungern willigte. Der Gedanke, ihre Bedürfniſſe nicht befriedigen zu können, war eine Marter für ſie, und wir wollen gleich hier bemerken, daß die Mutter auch ſehr bald nach der Verheirathung ihrer Tochter geſtorben zu ſein ſcheint. Diderot's Vater ſchrieb dem Sohn harte und drohende Briefe über ſeine Führung. Dieſer ſah ein, daß eine ſchriftliche Verhandlung unklar, lang und langweilig ſein würde, und ſann auf ein anderes Auskunftsmittel. Er war von dem vortheilhaften Eindruck überzeugt, den ſeine Frau auf ſeine Familie machen müßte, denn in der That war dieſelbe eine höchſt achtungswürdige Frau. Rouſſeau hat ſich in ſeinen „Confessions" erlaubt, ſie herabzuwürdigen. Er vergleicht ſeine Thereſe mit Diderot's Annette und findet, daß die erſtere es mit der letztern in der Figur wol aufnehmen könne, im Betragen aber viel angenehmer ſei, da Madame Diderot nur wie eine Elſter und wie ein Heringsweib zu ſchwatzen wiſſe. Aber Madame Diderot hatte unſtreitig eine gute Erziehung im Kloſter gehabt und hat ſtets in ihrer ſtillen Häuslichkeit, wenn ſie auch kränklich und launiſch wurde, mit reſignirter Beſcheidenheit gelebt, während Thereſe immer Schulden machte, trunkſüchtig wurde und nach dem Tode Rouſſeau's einen Stallknecht heirathete. In den erſten Jahren ihrer Ehe opferte Madame Diderot aus Liebe ſich in den beſchränkten, zuweilen drückenden Verhältniſſen völlig auf. Sie beſorgte ſelbſt die ganze Wirthſchaft und hatte nur eine Aufwartefrau, welche des Morgens kam, ausfegte und das für den Tag Nöthige einholte. Wenn Diderot in der Stadt aß, machte ſie ſich ein Vergnügen daraus, ſich mit einem Stück Brot zu begnügen, um ihm andern Tags eine doppelte Portion Eſſen ſchaffen zu können. Der Kaffee war damals für eine ſolche Haushaltung noch ein anſehnlicher Luxus. Sie wollte nicht, daß ihr Mann ihn entbehren ſollte, und gab ihm, wie ſie wenigſtens ihrer Tochter erzählt hat, jeden Tag 6 Sous, um nach dem Kaffeehauſe de la Régence zu gehen, wo er gern dem Schachſpiel zuſah. Der Engländer Carlyle in ſeinem intereſſanten Artikel über Diderot hat dieſe 6 Sous ſtark ausgebeutet, Diderot moraliſch herabzuſetzen, allein die Aufopferung der Frau iſt nicht in dem Grade heroiſch, als er ſie malt. Die Frau von Vandeul erzählt nämlich weiterhin, daß ihr Vater ſein ganzes Einkommen, son petit revenu, ſtets ſeiner Frau gegeben und ſich dann von ihr zu ſeinen kleinen Ausgaben das Geld erbeten habe. Das Geld kam alſo von ihm. Für Luxusbedürfniſſe verdiente er ſich Geld durch allerlei Nebenarbeiten, von denen ſeine Tochter einige aufzählt. Man ſieht, daß Diderot zu ſeiner Beruhigung ſeiner Frau die Führung des ganzen Hausweſens unbedingt anvertraute. Eine ſo vortreffliche Frau mußte ſeinem Vater gefallen. Als ſie daher mit ihrem zweiten Kinde, einem Sohn, niedergekommen war — die Tochter war, wie wir ſchon erzählten, geſtorben — ſetzte er die Frau in eine Kutſche, ſie zu ſeinen Aeltern zu ſchicken. Er ſchrieb: „Sie iſt geſtern abgereiſt, wird in drei Tagen bei euch ankommen; ihr werdet ihr ſagen, was euch beliebt, und ihr werdet ſie zurückſchicken, ſobald ihr ihrer müde ſeid." So ſonderbar dieſe Erklärung war, entſchloß man ſich doch, Diderot's Schweſter ihr entgegenzuſchicken. Der erſte Empfang war mehr als froſtig, der erſte Abend war ſchon weniger peinlich. Als ſie aber am andern Morgen aufſtand, ging ſie ſogleich zu ihrem Schwiegervater und behandelte ihn, als ob er ihr eigener Vater geweſen wäre. Der gute, gefühlvolle Alte war von ihrer Hochachtung und ihren Liebkoſungen entzückt. Sie machte ſich dann an die Arbeit und verſäumte nichts, was einer Familie gefallen konnte, welche ſie nicht fürchtete und von welcher ſie geliebt ſein wollte. Sie entſchuldigte die Wahl ihres Gatten lediglich durch ihr Betragen. Ihre Geſtalt hatte ſchon zu ihren Gunſten eingenommen. Ihre Einfachheit, ihre Frömmigkeit, ihr Talent für die Bewirthſchaftung des Hausweſens, ſicherten ihr die Zärtlichkeit der Verwandten und man verſprach ihr einen Theil der Einkünfte, welche man ihrem Mann entzogen hatte. Man behielt ſie ganzer drei Monate und ſandte ſie zurück, indem man ſie mit allem überhäufte, was ihr nützlich oder angenehm ſein konnte.

Dieſe Reiſe, fährt Frau von Vandeul fort, koſtete ihr viel Thränen. Ihre Abweſenheit hatte zu lange gedauert. Sie hatte Diderot Zeit gelaſſen, eine gefährliche Bekanntſchaft zu machen. Dies war Frau von Puiſieux. Sie war die Gattin eines höchſt mittelmäßigen Schöngeiſtes und ſie war ſelber ein Schöngeiſt. Sie ſcheint nicht nur geiſtreich, ſondern auch gelehrt geweſen zu ſein, ſodaß man wol begreift, wie ſie Diderot zu feſſeln vermochte. Seine Tochter behauptet, daß er zehn Jahre lang mit ihr verbunden geweſen ſei und daß er noch die Schrift über die Interpretation der Natur verfaßt habe, um ihren ſteten Geldbedürfniſſen zu genügen. Es kann dies nur ein Irrthum ſein, denn ſie ſelber erzählt, daß Diderot 1749 mit ihr gebrochen habe. Jene Schrift aber fällt in das Jahr 1754, in welchem er, wie wir ſehen werden, die Bekanntſchaft mit Fräulein Voland machte. Da nun die erſte Reiſe ſeiner Frau nach Langres früheſtens in das Jahr 1745 fallen kann, ſo würde das Verhältniß kaum vier Jahre gedauert haben. Von 1746—49 begegnen wir den Spuren deſſelben in ſeinen Schriften. Wenn aber Frau von Vandeul auch die Ueberſetzung der Shaftesbury'ſchen Schrift als ein Werk anſieht, welches Diderot verfaßt habe, um den Ertrag, den ſie mit 50 Louisdor angibt, Frau von Puiſieux darzubringen, ſo bezweifeln wir auch dies. Es wäre eine zu ungeheuerliche Frivolität geweſen, ein Buch über das Verdienſt und die Tugend zu ſchreiben, und es ſeinem Bruder, einem Geiſtlichen, zu widmen, um einer Maitreſſe Geld zu ſchaffen, wohingegen wir in allen Schriften, welche Diderot 1746—49 verfaßte, nicht umhin können, eine gewiſſe Libertinage zu finden.

Madame Diderot liebte ihren Mann. Sie hatte ihre Mutter, die einzige Gefährtin ihres Lebens, verloren. Sie blieb allein. Das Gefühl der Entfremdung ihres Mannes mußte ihren Schmerz verdoppeln. Ihre Stimmung wurde düſter und es ſchlich ſich allmählich eine gewiſſe Härte in ihr ſonſt ſo ſanftes Benehmen. Nie hat ſie aufgehört, ihre Pflichten als Gattin und Mutter mit einem Muth und einer Ausdauer zu erfüllen, deren wenig Frauen fähig geweſen wären. Hätte ſie, wie die Tochter meint, ihren Mann weniger zärtlich geliebt, ſo würde ſie glücklicher geweſen ſein, aber nichts hat ſie zerſtreuen können, und von dem Augenblick ſeines Todes an hat ſie die Leiden, die er ihr verurſacht hatte, ſo beklagt, wie ein anderer ein entſchwundenes Glück beklagen würde. Diderot ſelber, obwol er innerlich von ihr abfiel, beobachtete nach außen hin alle ihr ſchuldige Aufmerkſamkeit, wenn auch ihre Verdrießlichkeit und Bitterkeit ihn oft ſehr unglücklich machten. In den Briefen an ſeine Freundin Voland nennt er die mürriſche Laune, mit welcher ſie ihn, ſeine Tochter und das Geſinde quälte, einmal geradezu diaboliſch. Er duldete und hielt ſich immer für einen Mann von ſehr ſtrengen Grundſätzen, bon époux, bon père, bon ami. Nur in der Elegie auf ſeinen alten Schlafrock, 1767, klagt er ſich an, Frau und Tochter vergeſſen zu haben.

Wenn Diderot nicht nur ſeinen Zeitgenoſſen, ſondern auch ſich ſelbſt als ein durchaus tugendhafter Philoſoph erſchien, ſo muß man erwägen, daß er es, der Sittenloſigkeit ſeiner Zeit gegenüber, relativ auch wirklich war. Die Epoche der Regentſchaft hatte alle Bande, die unter Ludwig XIV. wenigſtens äußerlich noch ſtraff angezogen waren, gelockert. Die Heiligkeit der Ehe war dahin; der Mann hatte ſeine Maitreſſe, die Frau ihren Hausfreund; das war die Regel. Ludwig legte auf die Gravität des Anſtandes noch ein großes Gewicht, der Herzog von Orleans aber gab ſich mit ſeinen Geſinnungsgenoſſen, denen er ſelbſt den Spitznamen der roués ertheilte, ſchamloſen Orgien hin. Die feinern Formen der Galanterie verſchwanden, und ſtatt der Ritterlichkeit des Benehmens wagte ſich oft gemeine Roheit ungeſcheut hervor. Ludwig XIV. hatte die Pracht als ſymboliſchen Ausdruck der Majeſtät geliebt; er hatte Verſailles, die claſſiſche Bühne und ein impoſantes Hofceremoniell geſchaffen. Unter dem Regenten ging die äſthetiſche Tendenz auf Erregung wollüſtigen Kitzels aus. Die Oper ſchien weniger des Geſangs, als der Tänzerinnen halber da zu ſein; fille d'Opéra und fille publique wurden Synonyma. Die lüſternen Romane des jüngern Crébillon, die Gemälde Watteau's und Boucher's wurden der Ausdruck dieſer Corruption, die factiſch als eine atheiſtiſche lebte, allein äußerlich noch der katholiſchen Orthodoxie mit großer Strenge huldigte. Der Janſenismus hatte vorübergehend durch ſeine größere Innerlichkeit, wie ſie einen Pascal auszeichnete, auch eine höhere Moralität angeſtrebt, allein ſeit 1724 hatte der Jeſuitismus in der Sorbonne wieder feſten Fuß gefaßt. Diderot griff ſowol den Janſenismus als den Jeſuitismus an.

Pensées philosophiques. 1746.

Die Bekanntſchaft mit Frau von Puiſieux veranlaßte Diderot zu ſeiner erſten ſelbſtändigen Schrift. Sie brauchte, wie wenigſtens, müſſen wir hinzufügen, die Tochter erzählte, 600 Francs. Um ſie ihr leihen zu können, ſchloß ſich Diderot, wie Barbier in der erſten Ausgabe ſeines „Dictionnaire des ouvrages anonymes et pseudonymes" nachweiſt, von Charfreitag bis zu den beiden Oſterfeiertagen ein, arbeitete mit aller Kraft und brachte einem Buchhändler die „Pensées philosophiques" mit dem Motto: „Piscis hic non est omnium."

Das Parlament verurtheilte am 7. Juli 1746 dieſe Schrift zum Feuer. Sie rief zahlloſe Widerlegungen hervor. In dem Titel einer derſelben von Formey: „Pensées raisonnables opposées aux pensées philosophiques" (1749), fand Voltaire einen doppelten Irrthum. Die „Pensées philosophiques" wurden 1757 unter dem Titel „Étrennes aux esprits forts" wieder gedruckt und ſeitdem öfter aufgelegt. Sie wurden in mehrere Sprachen überſetzt, ins Deutſche mit widerlegenden Anmerkungen durch Elsner (Halle 1747). Eine Ausgabe erſchien 1777, angeblich zu London, zu Amſterdam in franzöſiſcher und italieniſcher Sprache.

Dieſe Gedanken ſind nun, wie man ſich bald durch die Analyſe ihres Inhalts überzeugen wird, nichts als eine Weiterentwickelung der Anmerkungen, welche Diderot zur Ueberſetzung von Shaftesbury's „Essay" hinzugefügt hatte. Wenn er aber in denſelben noch das Chriſtenthum als die abſolute Religion feſthielt, ſo ſehen wir ihn hier ſchon zur natürlichen Religion übergehen, und wenn er dort noch vorſichtig und beſcheiden auftrat, ſo nimmt er hier ſchon eine ſehr entſchiedene und herausfordernde Sprache an.

Er ſpricht zu Anfang über den Misverſtand, in der Leidenſchaft nur etwas Verwerfliches zu ſehen, denn ohne Größe der Leidenſchaft würde es nichts Erhabenes mehr geben, weder in den Sitten noch in den Werken der Wiſſenſchaft und Kunſt. Die Tugend würde kleinlich werden und

Wiſſenſchaft und Kunſt würden zu ihren Anfängen zurückkehren. Eine Leidenſchaft müſſe ſich durch die Beſchaffenheit ihres Inhalts und durch den Schwung ihrer Begeiſterung rechtfertigen, wie der Patriotismus, die Freundſchaft, die Liebe. Ebendeshalb aber müſſe das Urtheil über eine Leidenſchaft vom Begriff des Wahren abhängen. Die Achtung, die ich einem Menſchen zolle, kann nicht das Product meiner Laune ſein. Ich kann nicht dem einen als Verbrechen anrechnen, was ich an einem andern als Tugend bewundere.

Soll ich glauben, daß nur einigen vorbehalten ſei, Acte der Vollkommenheit zu üben, welche Natur und Religion allen ohne Unterſchied befehlen müſſen? Gewiß nicht. Woher ſollte ihnen dies ausſchließliche Vorrecht kommen? Wenn Pachomius mit der menſchlichen Geſellſchaft bricht, um ſich in eine Einöde zu begraben, ſo iſt es mir nicht verboten, ihm nachzuahmen. Ich kann ebenſo tugendhaft ſein als er. Warum ſollten aber hundert andere nicht daſſelbe Recht haben? So würden die Einwohner einer ganzen Provinz, um den Gefahren der Geſellſchaft zu entfliehen, ſich in die Wälder zerſtreuen und, um ſich zu heiligen, wie wilde Thiere leben. Tauſend Säulen würden ſich erheben und ein neues Volk von Styliten würde ſich aller natürlichen Empfindungen abthun, würde ſich entmenſchen und ſich in Statuen verwandeln, um wahre Chriſten zu ſein.

Hier ſpringt Diderot plötzlich zum Thema von der Intoleranz über, indem er in Gefängnißhöllen winſelnde Leichname eingeſperrt erblickt und ihre Seufzer, ihre Klagſchreie vernimmt. Welche Verbrechen haben dieſe Unglücklichen begangen? Wer hat ſie zu dieſen Qualen verurtheilt? Der Gott, den ſie beleidigt haben. Wer iſt denn dieſer Gott? Ein Gott voller Güte. Wie, ein Gott voller Güte ſollte Wohlgefallen daran finden, ſich in ihren Thränen zu baden? — Es gibt Leute, von denen man nicht ſagen muß, daß ſie Gott fürchten, ſondern daß ſie Furcht vor ihm haben. Nach dem Porträt, das man mir vom höchſten Weſen macht, von ſeiner Neigung zum Zorn, von der Strenge ſeiner Rache, von dem Verhältniß der großen Zahl derer, die es untergehen läßt, in Vergleich der wenigen, denen es eine rettende Hand entgegenzuſtrecken geruht, müßte auch die gerechteſte Seele verſucht ſein, zu wünſchen, daß es nicht exiſtirte. Man muß ſich Gott weder zu gütig noch zu böſe vorſtellen. Die Gerechtigkeit liegt zwiſchen den Extremen der Gnade und der Grauſamkeit, gerade wie die endlichen Strafen zwiſchen der Strafloſigkeit und den ewigen Strafen.

Der Abergläubiſche ſchwankt beſtändig zwiſchen entgegengeſetzten Affecten. Bald erblickt er in Gott den rächenden, bald den barmherzigen; bald erblickt er den Himmel, bald die Hölle; bald zittert er vor Schrecken, bald glüht er vor Liebe. Der Aberglaube thut Gott mehr unrecht als der Atheismus. Nur der Deiſt kann dem Atheiſten die Spitze bieten. Der Abergläubiſche hat nicht Kraft genug dazu; ſein Gott iſt ein Weſen der Einbildung. Pascal war rechtſchaffen, aber furchtſam und leichtgläubig. Eleganter Schriftſteller und tiefer Denker, hätte er das Univerſum aufgeklärt, wäre er nicht Leuten verfallen geweſen, die ſeine Talente ihren Gehäſſigkeiten aufopferten. Wie ſehr müßte man wünſchen, daß er den Theologen ſeiner Zeit überlaſſen hätte, ihre Streitigkeiten ſelbſt zu ſchlichten; daß er ſich der Erforſchung der Wahrheit ohne Rückhalt und ohne Furcht, Gott zu beleidigen, hingegeben hätte, indem er ſich der ganzen Macht des Geiſtes bediente, den Gott ihm verliehen; und vor allem, daß er ſich geweigert hätte, Menſchen über ſich als Meiſter anzuerkennen, die nicht werth waren, ſeine Schüler zu ſein. Er war thöricht genug zu glauben, daß ein Armand, ein de Sacy, ein Nicole ihn überträfen.

Nun läßt Diderot, im Contraſt mit dem Credo eines Deiſten, einen *Atheiſten ſein Glaubensbekenntniß* ablegen, daß *die Materie von Ewigkeit her exiſtiren*, ſich bewegen, ſich ohne einen Geiſt, den niemand kennt, ſelbſt erhalten könne; daß den Wundern des phyſiſchen Weltalls die Unordnungen der moraliſchen Welt zu ſehr entgegenſtehen, um an eine Vorſehung glauben zu können; daß, wenn ein Gott exiſtirte, das Beſſere immer möglich ſein müßte, widrigenfalls der Gott ohnmächtig oder böswillig ſein würde, u. ſ. w. Wenn nun ein ſolcher Menſch unrecht hat, nicht an Gott zu glauben, haben wir deshalb das Recht, ihn zu ſchmähen? Man ſchmäht nur, wenn man nicht beweiſen kann. „Du greifſt nach deinem Donner, ſtatt zu antworten“, ſagt Menippus zu Jupiter, „du haſt alſo unrecht.“

Man fragte eines Tages jemand, ob es wahre Atheiſten gäbe? Glaubt ihr, erwiderte er, daß es wahre Chriſten gibt? Nicht die Träumereien der Metaphyſiker, ſondern die *Beobachtungen der Naturforſcher haben in unſern Tagen dem Atheismus und Materialismus die ſtärkſten Schläge verſetzt.* Wenn dieſe gefährliche Hypotheſe jetzt ſchwankt, ſo verdankt man dies der Experimentalphyſik. Es iſt die Ehre, die einem Malpighi, Newton, Muſchenbroek, Hartzäcker, Nieuwentit zukommt. Sie haben den genügenden Beweis der Exiſtenz eines abſolut intelligenten Weſens geführt. Die Subtilitäten der Ontologie haben nur Skeptiker hervorgerufen, aber der Erkenntniß der Natur war es aufbehalten, wahre Deiſten zu bilden, die aus dem Mechanismus eines Inſekts den Schluß auf das Daſein eines abſolut denkenden Weſens machen. *Man bedarf nicht mehr des Gewichts des Univerſums*, den

Atheiſten zu zermalmen, ſondern der Flügel eines Schmetterlings, das Auge einer Mücke reicht dazu hin.

Ich unterſcheide, ſagt Diderot, drei Klaſſen von Atheiſten. Die einen ſagen euch gerade heraus, daß kein Gott iſt, und denken auch ſo. Das ſind die wahren Atheiſten. Eine ziemlich große Anzahl weiß nicht, was ſie hierüber denken ſoll, und möchte die Frage gern mit Galgen und Rad entſcheiden. Das ſind die ſkeptiſchen Atheiſten. Noch mehr endlich möchten, daß kein Gott exiſtirte, geben ſich den Schein, davon überzeugt zu ſein, und leben, als ob ſie es wären: das ſind die Prahlhänſe der Partei. Ich verabſcheue die Prahlhänſe, ſie ſind falſch. Ich beklage die wahren Atheiſten, denn aller Troſt ſcheint mir für ſie erſtorben. Und ich bitte Gott für die Skeptiker, weil ſie der Einſicht ermangeln.

Der Deiſt verſichert die Exiſtenz eines Gottes, die Unſterblichkeit der Seele und ihre Folgen; der Skeptiker iſt über dieſe Punkte unentſchieden; der Atheiſt leugnet ſie. Der Skeptiker hat daher, tugendhaft zu ſein, ein Motiv mehr als der Atheiſt, und einen Grund weniger als der Deiſt.

Der Skepticismus iſt nicht jedermanns Sache. Er ſetzt eine tiefe und uneigennützige Prüfung voraus. Der, welcher zweifelt, weil er die Gründe der Glaubwürdigkeit nicht kennt, iſt nur ein Ignorant. Der wahre Skeptiker hat die Gründe gezählt und gewogen. Aber der Werth der Gründe iſt ſchwer zu ermeſſen, weil in ihre Schätzung viel Subjectives eintritt. Jeder Geiſt hat ſeine Teleſkope, und ein Einwurf, der in meinen Augen wie ein Koloß erſcheint, würde vielleicht in den eurigen verſchwinden. Diderot meint, daß wir den Fehler begehen, mit den Kindern zu früh von Gott zu ſprechen und ſie die Allgegenwart Gottes nicht genugſam fühlen zu laſſen. Wenn er ein Kind zu erziehen hätte, würde er ihm ſagen: Gott vernimmt dich und du lügſt? Er würde es gewöhnen, Gott als einen Platz in der Geſellſchaft miteinnehmend ſich vorzuſtellen.

Unruhige, von brennender Phantaſie bewegte Geiſter vermögen nicht, ſich in die Indolenz des Skeptikers zu finden, der über ſeine Unwiſſenheit gar nicht unglücklich iſt. Man kann das Suchen, aber nicht das Finden der Wahrheit fordern. Ich bin genöthigt, dem Falſchen, das ich für das Wahre halte, beizuſtimmen, und das Wahre, das ich für das Falſche halte, zu verwerfen. Was habe ich aber zu fürchten, wenn ich mich unſchuldigerweiſe betrüge? Man wird in der andern Welt nicht für den Geiſt belohnt, den man in der hieſigen gehabt hat; ſollte man dort dafür beſtraft werden, ſeiner ermangelt zu haben? Einen Menſchen für ein ſchlechtes Raiſonnement verdammen, heißt vergeſſen, daß er ein Dummkopf iſt, um ihn als einen Böſewicht zu behandeln.

Was man noch niemals in Frage geſtellt hat, iſt noch nicht bewieſen. Was man noch nicht ohne Vorurtheil geprüft hat, iſt noch nicht gut geprüft. Der Skepticismus iſt alſo der erſte Schritt zur Wahrheit. Er muß allgemein ſein, denn er iſt der Prüfſtein. Wenn der Philoſoph, um ſich der Exiſtenz Gottes zu vergewiſſern, damit anfängt, an ihr zu zweifeln, welcher Satz könnte ſich dann noch wol dieſer Probe entziehen?

Ein halber Skepticismus iſt das Zeichen eines ſchwachen Geiſtes. Er verräth einen kleinmüthigen Vernünftler, der ſich durch die Conſequenzen erſchrecken läßt; einen Abergläubiſchen, der Gott durch die Feſſeln, die er ſeiner Vernunft anlegt, zu ehren vermeint; eine Art von Ungläubigem, der ſich vor ſich ſelber zu demaskiren fürchtet. Hat die Wahrheit bei der Prüfung nichts zu verlieren, was denkt der Hemiſkeptiker von jenen privilegirten Begriffen, die er zu unterſuchen ſcheut und die in einem Winkel ſeines Gehirns, wie in einem Allerheiligſten aufgeſtellt ſind, dem er nicht zu nahen wagt?

Von allen Seiten höre ich den Ruf der Gottloſigkeit erſchallen. Der Chriſt iſt gottlos in Aſien, der Muſelmann in Europa, der Papiſt in London, der Calviniſt in Paris, der Janſeniſt in der Straße St.-Jacques, der Moliniſt in der Vorſtadt St.-Médard. Was iſt alſo ein Gottloſer? Iſt es alle Welt oder iſt es niemand?

Nichts würde unſern Miſſionaren mehr vorarbeiten, als die Verbreitung des Zweifels an der Wahrheit der nichtchriſtlichen Religionen. Der, welcher den ihm anerzogenen Cultus nicht durch eigene Wahl behält, kann ſich nicht mehr rühmen, Chriſt oder Muſelmann zu ſein, als nicht blind oder lahm geboren zu ſein. Dies iſt ein Glück, aber kein Verdienſt.

Die Zeit der Offenbarungen, der Wunder, der außerordentlichen Sendungen, iſt vorüber. Der Chriſtianismus bedarf dieſes Gerüſtes nicht mehr. Wenn ein Menſch ſich einfallen ließe, unter uns die Rolle des Jonas zu ſpielen, in den Straßen umherzulaufen und zu ſchreien: „Noch drei Tage, und Paris wird nicht mehr ſein! Pariſer, thut Buße! Bedeckt euch mit Sack und Aſche oder in dreien Tagen werdet ihr umkommen!“ ſo würde ein ſolcher ohne weiteres ergriffen und vor den Richter geſchleppt werden, der nicht ermangeln würde, ihn ins Irrenhaus zu ſchicken. Er hätte gut reden: „Völker, liebt Gott euch weniger als die Niniviten? Seid ihr weniger ſchuldig als ſie?“ Man würde ſich auf keine Antwort einlaſſen und, um ihn als Viſionär zu behandeln, den Termin ſeiner Vorherſage gar nicht abwarten.

Wenn ein Engel vom Himmel herabſtiege und gegen das Geſetz

Chriſti predigte, ſo will Paulus, auch wenn er ſeine Verſicherungen mit Wunderthaten unterſtützte, daß er verflucht ſein ſoll. **Man muß alſo die Miſſion eines Menſchen nicht nach Wundern beurtheilen.**

Um ein Beiſpiel der Toleranz anzuführen, citirt Diderot das Edict des Kaiſers Julian über die Behandlung der Chriſten, verwundert ſich, daß Julian's Schriften ſich erhalten haben, und kommt ſo auf die Autorität der Heiligen Schriften, von deren Geſchichtſchreibern er glaubt, daß die Kritik ihrer Wahrheit keineswegs von dem Zeugniß der Profanautoren ſchlechthin unabhängig ſei. Propheten, Apoſtel und Evangeliſten haben geſchrieben, wie ſie es verſtanden. Wär' es uns erlaubt, die Geſchichte des hebräiſchen Volks als ein einfaches Erzeugniß des menſchlichen Geiſtes anzuſehen, ſo würde Moſes mit ſeinen Fortſetzern den Preis über Livius, Salluſtius, Cäſar und Joſephus nicht davontragen, lauter Männer, bei denen man gewiß nicht vermuthet, daß ſie aus Inſpiration geſchrieben. Man bewahrt in unſern Kirchen Bilder, von denen man verſichert, daß ſie von Engeln oder von der Gottheit ſelber gemalt worden. Wären dieſe Stücke aus der Hand eines Leſueur oder Lebrun hervorgegangen, was könnte ich jener unvordenklichen Ueberlieferung entgegenſetzen? Vielleicht nichts. Wenn ich aber an dieſen himmliſchen Werken überall die Regeln der Malerei in der Zeichnung wie in der Ausführung verletzt und die Wahrheit der Kunſt überall verlaſſen ſehe, ohne doch den Urheber als unwiſſend vorausſetzen zu dürfen, ſo muß ich doch wol die Tradition für fabelhaft erklären. Welche Anwendung könnte ich nicht von dieſen Gemälden auf die Heiligen Schriften machen, wüßte ich nicht, daß ihr Inhalt ſehr gleichgültig dagegen iſt, ob er gut oder ſchlecht ausgedrückt worden. Die Wahrheit zu ſagen, darauf kam es an, nicht darauf, ſie ſchön darzuſtellen. Sind die Apoſtel für etwas anderes als für die Wahrheit geſtorben, welche ſie geſagt oder geſchrieben hatten?

Je weniger Wahrſcheinlichkeit eine Thatſache hat, um ſo mehr verliert das Zeugniß der Geſchichte an Werth. Ich würde ohne Mühe einem einzigen anſtändigen Menſchen glauben, der mir verkündet, daß Se. Majeſtät einen vollſtändigen Sieg über die Alliirten davongetragen habe. Wenn aber ganz Paris mich verſicherte, daß ein Todter zu Paſſy aufgeſtanden ſei, ſo würde ich es durchaus nicht glauben. Mag ein Hiſtoriker uns imponiren oder mag ein ganzes Volk ſich täuſchen, ſo ſind das keine Wunder.

Tarquinius will der von Romulus formirten Reiterei ein neues Corps hinzufügen. Ein Augur behauptet gegen ihn, daß jede Neuerung bei dieſen Truppen, welche die Götter nicht autoriſirt hätten, kirchenſchänderiſch ſei. Tarquinius, vom Freimuth dieſes Prieſters beleidigt, läßt ihn auf den

Markt rufen und fragt ihn, ob er, was er denke, für möglich halte? Der Augur befragt die Vögel und antwortet: ja, es iſt möglich. Tarquinius zieht unter ſeinem Mantel ein Raſirmeſſer und einen Kieſelſtein hervor, reicht ſie dem Wahrſager und fordert, den Stein mit dem Meſſer zu zerſchneiden. Dieſer thut es, das Volk jauchzt dem Wunder zu, und Tarquinius gibt ſein Vorhaben auf. Er erklärt ſich zum Protector der Auguren und ſchließt das Meſſer mit den Bruchſtücken des Kieſelſteins in einen Altar ein, auf welchen man die Statue des Augurs ſtellt. Dieſe Statue exiſtirte noch zur Zeit des Auguſtus. Die Schriften des Alterthums, die eines Lactanz, eines Dionyſius von Halikarnaß, eines heiligen Auguſtin, bezeugen uns die Wahrheit dieſer Thatſache.

Nun erinnert Diderot an die Kritik, welche Cicero als Philoſoph von dieſer Geſchichte des Accius Navius macht, indem derſelbe ſie als ein Product des Aberglaubens der Menge verwirft. Diderot meint, ſeine Antwort laſſe ſich auf alle Wunder der Welt anwenden. Die Kirchenväter hätten Cicero's Anſicht unſtreitig ſehr unbequem gefunden, daher vorgezogen, die Geſchichte des Tarquinius zu bewahren und die Kunſt des Navius dem Teufel zuzuſchreiben: „C'est une belle machine, que le diable!“ Er nimmt hierauf die Geſchichte der Ermordung des Romulus während eines Gewitters durch die Senatoren durch, welche Proculejus zur Beſchwichtigung des Volks in eine Erhebung deſſelben in den Himmel verwandelte, indem er verſicherte, daß Romulus ihm erſchienen ſei und die glückliche Zukunft, die wachſende Macht des römiſchen Volks verheißen habe. Bald ſei Romulus nicht mehr einem Einzigen, ſondern Tauſenden erſchienen.

Die Parallele hiervon mit der Auferſtehung und Himmelfahrt Chriſti zu ziehen, überläßt Diderot natürlich dem Leſer und fährt im Kampf gegen den Wunderglauben mit dem Bedenken fort, daß eine einzige Beweisführung mehr als funfzig Thatſachen auf ihn wirkten. „Dank dem Vertrauen, das ich zu meiner Vernunft habe, iſt mein Glaube nicht dem erſten beſten Marktſchreier preisgegeben. Willſt du, daß ich dein Proſelyt werden ſoll, ſo laß alle Wunder und ſprich Vernunft. Meines Urtheils bin ich ſicherer als meiner Augen. Warum mich mit Wundern zwicken, wenn du, mich niederzuſchmettern, nur eines Schluſſes bedarfſt? Oder ſollte es dir leichter ſein, einen Lahmen wiederherzuſtellen, als mich aufzuklären? Man muß geſtehen, ſagt der Logiker von Port-Royal, daß der heilige Auguſtin recht gehabt hat, mit Platon zu behaupten, daß das Urtheil über die Wahrheit und die Regel der Unterſcheidung nicht den Sinnen, ſondern dem Geiſt angehören: non est veritatis judicium in sensibus.“

Hier ſpringt Diderot in die damalige pariſer Tagesgeſchichte über, die noch von den Wundern voll war, welche ſich auf dem Grabe des Franz von Paris ereignet haben ſollten. Diderot ſagt: Ich ſehe nur einen kleinen Lahmfüßigen, der mit Hülfe von drei, vier liebreichen Perſonen einhergeht. Das Volk ſchreit: Wunder, Wunder! Blödſinniges Volk, wo iſt denn das Wunder? Der Lahme hat ja nur ſeine Krücken vertauſcht. Dennoch haben wir von dieſen Wundern eine weitläufige Sammlung, welche der entſchiedenſten Ungläubigkeit ſpotten kann. Ihr Urheber iſt ein Senator, ein ernſter Mann, der lange Zeit einem misverſtandenen Materialismus anhing, aber ſein Glück von keiner Bekehrung erwartete. Er erzählt als Augenzeuge, ohne Voreingenommenheit, ohne Eigennutz, und ſein Zeugniß wird von tauſend andern begleitet, gegen deren Authenticität ſich nichts einwenden läßt. Diderot ſpielt hier auf die Schrift an, welche der pariſer Parlamentsrath Montgeron über die Wunder des Diakonus Paris (1737 und 1740) nach den actenmäßigen Verhandlungen herausgegeben hatte. Der dritte und letzte Band erſchien erſt 1748. Was ſoll man dazu ſagen? fragt Diderot. Nichts, als daß alle Wunder der Welt nichts beweiſen, ſolange die Frage nach ihrer Bedeutung nicht entſchieden iſt.

Nichts, meint er, iſt fähiger, in der Irreligion zurückzuhalten, als *falſche Motive der Bekehrung*. Alle Tage ſagt man zu den Ungläubigen: Wer ſeid ihr denn, eine Religion anzugreifen, die ein Paulus, ein Tertullian, ein Athanaſius, Chryſoſtomus, Auguſtinus, Cyprianus und ſo viele andere berühmte Perſonen ſo muthig vertheidigt haben? Was wißt ihr denn mehr als ſie darüber? Dies Raiſonnement iſt nicht ſtichhaltig, denn die Einſicht der Diener einer Religion iſt kein Beweis für ihre Wahrheit. Welcher Cultus war widerſinniger als der ägyptiſche, und welche Prieſter waren unterrichteter?

Diderot kommt hier auf die Verehrung der Zwiebel bei den Aegyptern zurück, die er ſchon in einer Anmerkung zu Shaftesbury berührt hatte, hier aber mit dramatiſcher Lebendigkeit vorführt.

„Nein, ich kann dieſe Zwiebel nicht anbeten. Welches Vorrecht hat ſie vor andern Feldfrüchten? Ich wäre ein Narr, meine Ehrfurcht an einem Dinge zu proſtituiren, das zu meiner Nahrung beſtimmt iſt. Eine allerliebſte Gottheit, dieſe Pflanze, die ich begieße und die in meinem Küchengarten wächſt.“

„Schweig, Elender! Deine Gottesläſterungen machen mich ſchaudern! Es kommt dir wol zu, zu raiſonniren. Weißt du denn etwas mehr darüber als das heilige Collegium? Wer biſt du, deine Götter anzugreifen und ihren Dienern Lehren der Weisheit zu geben? Biſt du aufgeklärter als dieſe Orakel, die alle Welt zu befragen kommt?“

Ich kenne die Frommen, ſagt Diderot am Schluß. Sie ſind ſchnell bereit, Lärm zu ſchlagen. Urtheilen ſie einmal, daß dieſe Schrift etwas enthält, das ihren Vorſtellungen widerſpricht, ſo erwarte ich alle Verleumdungen, welche ſie auf die Rechnung von Leuten gebracht haben, die viel mehr werth waren als ich. Gelte ich nur als ein Deiſt und Böſewicht, ſo werde ich noch guten Kaufs davongekommen ſein. Es iſt lange her, daß ſie Descartes, Montaigne, Locke und Bayle verdammt haben. Ich hoffe, ſie werden noch viele andere verdammen. Indeſſen erkläre ich ihnen, mir nicht einzubilden, weder ein ehrlicherer Mann noch ein beſſerer Chriſt als jene Philoſophen zu ſein. Ich bin in der römiſch-apoſtoliſch-katholiſchen Kirche geboren und unterwerfe mich durchaus ihren Entſcheidungen. Ich will in der Religion meiner Väter ſterben. Ich glaube an ſie ebenſo gut, als jemand möglich iſt, der niemals mit der Gottheit in unmittelbarem Verkehr geſtanden hat und niemals Zeuge eines Wunders geweſen iſt.

„Das iſt“, erklärt er, „mein Glaubensbekenntniß. Ich glaube faſt, daß ſie damit unzufrieden ſein werden, obgleich unter ihnen keiner iſt, der ein beſſeres zu geben vermöchte. Ich habe Abbadie Huet und andere öfter geleſen. Ich kenne die Beweiſe für die Religion genugſam und gebe zu, daß ſie groß ſind; aber wären ſie hundertmal größer, ſo würde der Chriſtianismus für mich doch noch nicht bewieſen ſein. Warum alſo von mir verlangen, ebenſo feſt daran zu glauben, daß in Gott drei Perſonen ſind, als ich glaube, daß die Winkel in einem Dreieck zuſammen zweien rechten gleich ſind? Jeder Beweis muß in mir eine Gewißheit hervorbringen, welche dem Grade ſeiner Kraft proportionirt iſt. Die Heiligen Schriften, auf welche die Kirche ſich beruft, haben mir nicht genügt, mich zu überzeugen, weil ich, indem ich Beweiſe ſuchte, neue Schwierigkeiten fand. Mit den Gründen des Glaubens fand ich in ihnen auch die Gründe des Unglaubens. Sie ſind das gemeinſchaftliche Zeughaus für alle, aus welchen ſich der Chriſt gegen den Juden, der Jude gegen den Chriſten, der Deiſt gegen den Atheiſten, der Atheiſt gegen die Deiſten u. ſ. w. bewaffnet. Nur darin ſtimmen alle Religionen und Sekten überein, daß, wenn ſie ihren Glauben aufgeben ſollten, ſie als den nächſtvorzüglichen nicht den eines ihrer Gegner, ſondern die natürliche Religion anerkennen würden. Sollte ſie daher nicht vor allen den Vorzug verdienen?“

Man ſieht, daß dieſe philoſophiſch ſein ſollenden Gedanken nichts ſind als eine geiſtreiche Empfehlung des Skepticismus und ſcharfſinnige Bekämpfung des religiöſen Wunderglaubens. Man hat ſie nicht mit Unrecht als den Gegenſatz zu den „Pensées“ von Pascal aufgefaßt, welche den

Glauben und das Glauben empfehlen. Was von eigentlichen Gedanken darin enthalten iſt, hatte der engliſche Deismus längſt hervorgebracht, aber die friſche, gedrängte Form, in welcher dieſer Inhalt ſich hier darſtellt, iſt das Eigenthum Diderot's. Er geht, was ſeinen eigenen Standpunkt anbetrifft, mit dieſer Schrift zum unbedingten Skepticismus fort. Formellerweiſe will er noch am Chriſtenthum feſthalten, reellerweiſe hat er mit ihm ſchon gebrochen. Naigeon, in ſeinen Memoiren über Diderot, iſt mit den „Pensées" nicht ſonderlich zufrieden, weil ſie ihm zu gemäßigt ſind, weil ſie den Begriff der Religion mit Schonung behandeln, weil ſie dem Chriſtenthum Zugeſtändniſſe machen und weil Naigeon nur im Atheismus die Philoſophie anerkennt. Er hat daher Sorge getragen, Zuſätze zu dieſen Gedanken drucken zu laſſen, in denen Diderot durch die negative Schroffheit, mit welcher er den Begriff der geoffenbarten Religion kritiſirt, nach ſeiner Meinung ſich des Namens eines Philoſophen würdig zeigt. Naigeon gab nämlich anonym 1770 angeblich zu London, d. h. zu Amſterdam, ein „Recueil philosophique" heraus. In demſelben finden ſich S. 513 fg. „Pensées sur la religion". Im „Dictionnaire de la philosophie ancienne et moderne de l'Encyclopédie méthodique", II, 159, verſichert er, daß Diderot, ermuntert durch den Erfolg der „Pensées", noch ähnliche Sätze aufgeſchrieben, ſie jedoch für ſich behalten habe, da ſie in jener Zeit der miniſteriellen Gewaltthätigkeiten ihm Ruhm und Freiheit, vielleicht ſelbſt das Leben, geraubt haben würden, wenn er ſie hätte drucken laſſen. Dem Herausgeber des „Recueil philosophique" müſſe eine wenig getreue und ſehr unvollſtändige Abſchrift derſelben in die Hände gefallen ſein. Jetzt habe er die autographiſche Handſchrift dieſes Zuſatzes in Händen und beeile ſich, den urſprünglichen Text in ſeiner ganzen Integrität mitzutheilen. Hier ſehe man eine ganz andere Kühnheit als in den Gedanken von 1746, denn hier ſehe man einen von den Hinderniſſen, welche die religiöſen Vorurtheile dem Fortſchritt der Aufklärung entgegenſetzen, empörten Philoſophen abwechſelnd alle Waffen des Raiſonnements und des Lächerlichen anwenden, um einen Aberglauben zu zerſtören, der ſeit zwanzig Jahrhunderten den menſchlichen Geiſt belaſtet.

In ſeiner Geſammtausgabe der Werke Diderot's, I, 247 fg., 1798, ließ Naigeon dieſe Gedanken unter folgendem Titel abdrucken: „Addition aux pensées philosophiques ou objections diverses contre les écrits de différens théologiens" und ſagte in den Einleitworten: „Es iſt mir ein kleines, ſehr ſeltenes Werk in die Hände gefallen, betitelt: »Objections diverses contre les écrits de différens théologiens.« Erweitert und mit etwas mehr Wärme geſchrieben, würde daſſelbe eine gute Folge der »Pensées philosophiques« ſein. Hier ſind einige der beſten Gedanken des anonymen Verfaſſers dieſes Werks.“

Naigeon ſagt hier alſo nicht, daß Diderot der Verfaſſer ſei, verweiſt jedoch in einer Note auf den vorhin erwähnten Bericht im „Dictionnaire philosophique.“ In ſeinen Memoiren ſchweigt er ganz über dieſen Zuſatz.

Ich glaube, man kann ſich die Entſtehung dieſer Gedanken am füglichſten ſo vorſtellen, daß Diderot ſie infolge der vielen Gegenſchriften, die von Katholiken wie von Proteſtanten gegen ſeine „Pensées“ erſchienen, als kurze Gegenbemerkungen aufſchrieb. Aus dieſen mag Naigeon eine Auswahl getroffen und ſie ſelbſt 1770, weil Diderot noch lebte, moderirt haben, bis er ſie nach Diderot's Tode angeblich in ihrer nackten Integrität drucken ließ.

Es ſind Aphorismen ohne tiefern Zuſammenhang, die ſich vorzüglich gegen das Dogma von der Ewigkeit der Höllenſtrafen und gegen das ſinnliche Element in den Vorſtellungen des Chriſtenthums von Gott richten. Es wird zur Charakteriſtik genügen, einige anzuführen.

„Eine wahre Religion, für alle Menſchen in allen Zeiten und an allen Orten intereſſant, muß ewig, allgemein und überzeugend ſein. Keine hat dieſen dreifachen Charakter. Alle ſind daher als dreifach falſch erwieſen.“

„Die Thatſachen, auf welche man die Religionen ſtützt, ſind alt und wunderbar, d. h. ſo verdächtig als möglich, um die unglaublichſte Sache zu beweiſen.“

„Warum ſind die Wunder Jeſu Chriſti wahr und warum ſind die eines Aeſculap, eines Apollonius von Tyana, eines Mohammed, falſch?“

„Man lieſt im Leben Turenne's, daß die Gegenwart des heiligen Sakraments einer ausgebrochenen Feuersbrunſt plötzlich Einhalt that. Zugeſtanden. Aber man lieſt auch, daß ein deutſcher Kaiſer eine conſecrirte Hoſtie, die von einem Mönch vergiftet war, kaum genoſſen hatte, als er ſtarb.“

„Du ſollſt mit Schmerzen gebären, ſagt Gott zu der ungehorſamen Frau. Und was haben ihm die Weibchen der Thiere gethan, die auch mit Schmerzen gebären?“

„Ein junges Mädchen lebte ſehr zurückgezogen. Eines Tages empfing ſie den Beſuch eines jungen Mannes, der einen Vogel trug. Sie wurde ſchwanger und man fragte nach dem Vater des Kindes. Schöne Frage! Der Vogel iſt es! Aber warum lachen wir über den Schwan der Leda und die Flämmchen der Dioskuren, und warum lachen wir nicht über die Taube und über die feurigen Zungen im Evangelium?“

„Alle Sektirer der Welt ſind nur häretiſche Deiſten.“

La promenade du sceptique ou les allées. 1747.

Der Forderung eines unbedingten Skepticiſmus in den „Pensées“ gab Diderot 1747 eine weitere Ausführung in einer Allegorie: „La promenade du sceptique ou les allées (Ou: Entretien sur la religion, la philosophie et le monde).“

Ueber das Schickſal dieſer Allegorie erzählt uns Frau von Vandeul: „Diderot hatte ein kleines Werk zur Veröffentlichung bereit: «La promenade du sceptique.» Ein Polizeiagent, Namens d'Hémery, beſucht ihn und ſtöbert überall umher. Er findet ein Manuſcript, ſteckt es in ſeine Taſche und ſagt: gut, da iſt, was ich ſuche. — Diderot machte mehrere Verſuche, es zurückzuerhalten, aber ſie blieben unfruchtbar. Das Werkchen war von der Bibliothek des Polizeilieutenants Herrn Berryer in die des Herrn von Lamoignon und von dieſer in die des Herrn Beaujon übergegangen. Dort befindet es ſich oder es iſt verloren.“ Auch Naigeon, der eine vortreffliche Abſchrift davon geſehen hatte, die er aus dem Verkauf der Bibliothek des Herrn von Malherbes erſtand und die ſich nach ſeinem Tode in den Händen eines Fräuleins Mérigault befand, hielt es für verloren. Die Herausgeber der „Oeuvres inédits de Diderot“, Paulin, geriethen in Beſitz dieſer Abſchrift und druckten ſie Thl. IV, S. 243—362, in folgenden Abſchnitten ab: 1) „Discours préliminaire“, S. 243—260; 2) „Allée des épines, S. 261—305; 3) „Allée des marronniers“, S. 306—342; 4) „Allée des fleurs“, S. 343—367; 5) „Clef de la promenade du sceptique“, S. 369—382.

Diderot fingirt in einem Vorwort einen jungen Mann Ariſt, der den Feldzug von 1745 mitgemacht und ſich dann zu einem Philoſophen Cleobul zurückgezogen habe, der auf einem lieblichen Landſitz dem Studium der Wiſſenſchaften und der Betrachtung des menſchlichen Lebens obliegt. Die Unterredungen mit ihm ſeien ihm ſo wichtig geworden, daß er ſie aufgeſchrieben und dann ſeinen Freund um Erlaubniß gebeten habe, ſie veröffentlichen zu dürfen. Dieſer habe ihm die Mislichkeit eines ſolchen Schritts vorgeſtellt, weil er ſich nur die Verfolgung der Mächtigen und den Haß der Prieſter zuziehen würde. Ein junger Skeptiker, Alciphron, ſucht Cleobul's Bedenken endlich zu beſchwichtigen, indem er ihm räth, ſich an Friedrich II. von Preußen zu wenden. „Ich rathe Euch", ſagte er, „Euch an irgendeinen Unterthan jenes philoſophiſchen Fürſten zu wenden, den Ihr öfters in unſern Alleen erblickt, wie er, die Stirn mit Lorbeeren umwunden, ſich ergeht und ſich von ſeinen edeln Arbeiten im Schatten unſerer Kaſtanien erholt, er, den Ihr neuerdings Machiavell mit ſo viel Eleganz und geſundem Menſchenverſtand tadeln hörtet. Geht mit Euerm Werk in ſeine Staaten und laßt die Frömmler ſchreien."

Die Schrift ſelbſt iſt eine ſehr ſchwerfällige Satire auf die Irrthümer und Ausartungen der chriſtlichen Kirche, auf die Verirrungen der Philoſophen, auf die Ausſchweifungen und Schlechtigkeiten der Welt.

Die Kirche wird unter der Allegorie einer Allee von Dornen, die Philoſophie unter der einer Allee von Kaſtanienbäumen, die Welt unter der einer Allee von Blumen geſchildert.

Die Bewohner der Dornenallee ſind ſämmtlich Soldaten eines abſoluten, unſichtbaren Souveräns, welcher ſich durch einen Vicekönig vertreten läßt, der wiederum nach unten hin eine Menge von Vertretern in einer großen Abſtufung hat. Sie müſſen in weißen Kleidern mit einer Binde über die Augen gehen und ſich in Acht nehmen, die Kleider zu beſchmuzen oder die Binde von den Augen zu verlieren. Um die Flecke, welche die Soldaten ſich machen, zu reinigen, handelt der Vicekönig mit Seife, die außerordentlich viel verbraucht wird. Dieſe große Militärhierarchie hat ein Geſetzbuch, das aus zwei ganz verſchiedenen Theilen beſteht, indem der Inhalt des zweiten dem des erſten oft geradezu widerſpricht. Der erſte iſt durch einen alten Schäfer, der zweite durch den Sohn des unſichtbaren Souveräns begründet worden. Beide rechtfertigen ihre Geſetze nicht durch die Uebereinſtimmung derſelben mit der Vernunft, die bei allen Menſchen weſentlich die nämliche iſt, ſondern durch die Berufung auf Wunder, die niemand begreifen kann. Alle Soldaten verfolgen nicht nur jeden Andersgläubigen, den ſie für einen Verdammten halten, ſondern es haben ſich ſogar unter ihnen ſelbſt Parteien gebildet, die ſich einander auf das heftigſte anfeinden, obwol es ſehr oft jämmerliche Kleinigkeiten oder ganz unverſtändliche Dinge ſind, um derentwillen ſie ſich gegenſeitig bekämpfen.

Die Bewohner der Kaſtanienallee ſind denen der Dornenallee gerade entgegengeſetzt. Sie widmen ſich dem freien, rückſichtsloſen Nachdenken. Sie ſtreiten miteinander auf das heftigſte und hartnäckigſte, aber ſie verfolgen einander nicht. Skeptiker, Deiſten, Pantheiſten, Atheiſten, machen ſie ſich das Daſein des Alls und die in ihm herrſchende Ordnung zum

Problem, weichen aber in ihren Löſungen voneinander ab. Die Skeptiker halten die Wirklichkeit für einen bloßen Schein; die Deiſten glauben an eine abſolute Intelligenz, die alles zweckmäßig eingerichtet habe; die Pantheiſten, wie Spinoza, halten alles für Veränderungsweiſen einer einzigen Subſtanz; die Atheiſten nehmen nur die ewig exiſtirende Materie und deren Bewegung als Grund aller Erſcheinungen an.

Endlich die Bewohner der Blumenallee überlaſſen ſich dem Vergnügen. Alle Bildung bezweckt bei ihnen nur die Vermannichfaltigung und Steigerung des Genuſſes. Der Sinnlichkeit wird von ihnen auf alle Weiſe geſchmeichelt, aber ſo ſehr ihr Leben mit ſeinen Spaziergängen, Feſten, Concerten und Bällen auf der Oberfläche ſich reizend darſtellt, ſo ſehr contraſtirt oft das Innere, in welchem ſittliche Verdorbenheit, Wolluſt, Verrath und Heuchelei ihren Sitz aufgeſchlagen haben, wie an einigen romanhaften Geſchichten gezeigt wird.

Dieſe Allegorie iſt ohne Poeſie durchgeführt und wird oft froſtig. Selbſt jene Anſätze zu Geſchichten von Verrath in der Liebe und Freundſchaft bleiben in ſehr herkömmlichen Wendungen ſtehen. Die Kaſtanienallee bietet noch den meiſten Gehalt, malt das Betragen der Philoſophen ins Schöne, bringt jedoch auch nicht in die Tiefe und bewegt ſich in Gemeinplätzen. Die Dornenallee ſoll wol der Centralpunkt des Ganzen ſein. In ihr iſt die Satire auf die katholiſche Kirche am ausführlichſten und folgerichtigſten entwickelt. Die Fiction, alle Chriſten als Soldaten ihres Gottes zu betrachten und ſie danach in ihren Trachten, Waffen und in ihrer Lebensart zu ſchildern, iſt mit vielem Scharfſinn und nicht ohne Witz durchgeführt, namentlich wo es die Mönche und Nonnen gilt; allein oft wird auch hier die Darſtellung gezwungen und langweilig und nur wenige glückliche Momente entſchädigen für die Gedehntheit des Ganzen. Der Ton der Satire ſoll, wie man merkt, heiter ſein, allein der Ernſt des Gegenſtandes widerſpricht dieſer Tendenz und verſagt ſich dem Spiel des Witzes. Zuweilen gelingt es Diderot, den tändelnden Spott zu erreichen, mit welchem die Laune Voltaire's dergleichen Themata zu behandeln vermochte, allein gleich darauf fällt er wieder in didaktiſche Steifheit zurück. Er iſt zu wenig Dichter und zu ſehr Gelehrter. Während er frivol ſein will, bleibt er in ſeinen Sarkasmen doch noch ein zu gewiſſenhafter Unterſucher und legt das Hauptgewicht auf die Gründe. Man lächelt wol über dieſen und jenen witzigen Treffer, ſcheidet aber vom Ganzen in einer düſtern und unerquicklichen Stimmung.

Man erkennt den entſchiedenen Bruch mit dem Offenbarungsglauben und fühlt, wie ſelbſt der Deismus, welchem Diderot in den „Pensées“ noch huldigt, ſchon zu ſchwanken beginnt. Die Gründe, welche er nicht nur gegen die römiſche Hierarchie, ſondern gegen den chriſtlichen Glauben überhaupt vorbringt, ſind nicht neu, und waren damals unter den engliſchen und deutſchen Deiſten, z. B. Edelmann, allgemein verbreitet. Es wird der Widerſpruch hervorgehoben, daß die Offenbarung nicht nur in der Zeitfolge, ſondern auch im Inhalt verſchieden ſei, während doch Gott an und für ſich nur Einer ſein könne. Es wird der Widerſpruch hervorgehoben, daß trotz der Verſchiedenheit der Offenbarung im Alten und im Neuen Teſtament die Vernunft nicht das Kriterium ſein ſolle, über die Wahrheit endgültig zu urtheilen. Wenn, wie die Orthodoxie annimmt, Gott ſelber der unmittelbare Urheber der Schrift wäre, wie könnte in ihr ſolche Ungleichheit und Mangelhaftigkeit des Tons herrſchen, als ſich darin findet, wie könnten in ihr ſolche Widerſprüche ſich zeigen, als ſelber die Evangelien uns darbieten? Ein beſonderer Nachdruck wird darauf gelegt, daß die in ihnen von Chriſtus erzählten Wunder auf die Zeitgenoſſen eine ſo geringe Wirkung ausübten. So außerordentliche Vorgänge, wie die Speiſung von mehrern tauſend Menſchen mit einigen Broten, wie die Auferweckung von Todten, ſogar von ſolchen, die ſchon mehrere Tage im Grabe gelegen, wie die Auferſtehung Chriſti ſelber, hätten die ganze damalige gebildete Welt in das höchſte Erſtaunen verſetzen müſſen; aber die gleichzeitigen Berichte der Griechen und Römer nicht nur, ſondern auch der Juden, enthalten nichts davon. Philo ſchweigt von ihnen und Joſephus ſcherzt darüber. Eine Stelle in ſeiner Geſchichte, die ſich auf Chriſtus bezieht, iſt eine handgreifliche, ſehr ungeſchickte Einſchwärzung. Nur ungebildete Menſchen haben an die Wundererzählungen geglaubt. Hunderte von ſolchen, oft höchſt abſurden Geſchichten liefen in den chriſtlichen Gemeinden der erſten Jahrhunderte umher, und die Kirche hat unter ihnen eine Auswahl von ſolchen Berichten getroffen, die den geſunden Menſchenverſtand noch am wenigſten beleidigen.

Am ſtärkſten wird der Widerſpruch der ſcholaſtiſchen Dogmatik mit den Poſtulaten der natürlichen Religion hervorgehoben. Ariſt, unter welchem Diderot ſich wol ſelbſt conterfeiet, bekennt ſich hier offen zum Deismus. Wir heben folgende Stelle zur Charakteriſtik dieſes Glaubensbekenntniſſes hervor: „Wenn ein Menſch einmal die Exiſtenz eines Gottes, die Realität des ſittlich Guten und Böſen, die Unſterblichkeit der Seele, die künftige Belohnung und Beſtrafung annimmt, was bedarf er da noch der Vorurtheile? Tief eingeweiht in die Geheimniſſe der Transſubſtantiation, der Conſubſtantiation, der Trinität, der hypoſtatiſchen Union, der Prädeſtination, der Incarnation u. ſ. w., wird er deshalb ein beſſerer Bürger ſein? Wüßte er hundertmal beſſer als der geſchulteſte Sorbonniſt, ob die drei göttlichen Perſonen drei geſonderte und verſchiedene Subſtanzen; ob der Sohn und der Heilige Geiſt allmächtig oder ob ſie Gott dem Vater untergeordnet ſind; ob die Union der drei Perſonen in der intimen und gegenſeitigen Kenntniß beſteht, die ſie von ihren Gedanken und Abſichten haben; ob keine Perſonen in Gott ſind; ob der Vater, Sohn und Geiſt drei Attribute der Gottheit ſind, nämlich ſeine Güte, ſeine Weisheit und ſeine Macht; ob es drei Acte ſeines Willens ſind, Schöpfung, Erlöſung und Gnade; ob es zwei Acte oder Attribute des Vaters ſind, nämlich die Erkenntniß ſeiner ſelbſt, wodurch der Sohn erzeugt wird, und ſeine Liebe zu dem Sohne, von welcher der Heilige Geiſt ausgeht; ob dies drei Verhältniſſe einer und derſelben Subſtanz oder nur drei Benennungen ſind, ſofern ſie als unerſchaffen, als gezeugt und hervorgebracht betrachtet wird — würde er deshalb ein rechtſchaffener Menſch ſein? Nein. Er könnte alle Geheimniſſe der Perſonalität, der Conſubſtantialität, der Homouſie und der Hypoſtaſe verſtehen und doch nur ein Schurke ſein. Chriſtus hat geſagt: Liebt Gott von ganzem Herzen und euern Nächſten wie euch ſelbſt. Das iſt das Geſetz und die Propheten! Er beſaß zu viel Verſtand und Billigkeit, um die Tugend und das Heil der Menſchen an ſinnleere Worte zu knüpfen. Nicht die großen Wahrheiten ſind es, welche die Erde mit Blut überſchwemmt haben. Die Menſchen haben ſich gegenſeitig nur für Dinge gemordet, welche ſie nicht begriffen. Durchlauft die Kirchengeſchichte und ihr werdet euch überzeugen, daß, wenn die chriſtliche Religion ihre alte Einfachheit bewahrt; daß wenn man von den Menſchen nur die Erkenntniß Gottes und die Liebe des Nächſten gefordert; daß, wenn man den Chriſtianismus nicht mit unendlich vielen Abergläubigkeiten belaſtet hätte, die ihn in den Augen verſtändiger Menſchen künftiger Jahrhunderte Gottes unwürdig gemacht haben; mit Einem Worte, daß, wenn man den Menſchen nur einen Cultus gepredigt hätte, deſſen erſte Gründe ſie ſelbſt in ihrem Herzen gefunden hätten, ſie ihn nie verworfen oder ihn, nachdem ſie ihn angenommen, nie angefeindet haben würden. Der Eigennutz hat die Prieſter erzeugt; die Prieſter haben die Vorurtheile erzeugt, die Vorurtheile haben die Kriege erzeugt und die Kriege werden ſo lange dauern, als es Vorurtheile geben wird; die Vorurtheile ſo lange, als es Prieſter geben wird, und Prieſter ſo lange, als der Eigennutz dazu antreiben wird, es zu ſein.“

In der Kaſtanienallee läßt Diderot zuerſt einen Verfechter des ſubjectiven Idealismus auftreten, der überzeugt iſt, daß alles, was außer ihm zu ſein ſcheint, in ihm und als er ſelber exiſtirt, da er aus ſeinem Denken, aus ſeinem Ich nicht herauskönne. In den höchſten Wolken wie in den tiefſten Abgründen würde er immer er ſelbſt ſein, weil er nur ſeine Gedanken zu ſeinen Gegenſtänden zu haben vermöchte. Ihm folgt ein Dialog zwiſchen einem Blinden der Dornenallee und einem Atheos, in welchem dieſer dem Blinden das Grundloſe und Ueberflüſſige des Glaubens an einen Gott und an Unſterblichkeit darzuthun ſucht, weil er weder von Gott noch von der Unſterblichkeit eine Erfahrung machen könne. Am Schluß des Abſchnitts erfahren wir durch den Blinden, daß der Atheos, als er nach Haus zurückgekehrt, daſſelbe geplündert, ſeine Kinder ermordet, ſeine Frau entführt gefunden habe und ſich nicht einmal habe beklagen dürfen, weil er durch die Verachtung der Geſetze der Geſellſchaft, die er den Seinigen eingeflößt, ſelbſt die Urſache davon geworden.

Wenn die Polizei Diderot dieſer Schrift beraubte und ſie trotz ſeiner wiederholten Verſuche, ſie zurückzuerhalten, in ihrer Bibliothek verwahrte, ſo konnte er ihr nur dankbar ſein, denn wir dürfen wol nicht zweifeln, daß er, wäre er als ihr Verfaſſer vor das Gericht des Parlaments gezogen, ſeine Freiheit für immer eingebüßt haben würde. Aber auch ſein Ruf als Schriftſteller würde durch ſie nur einen ſehr zweideutigen Erfolg davongetragen haben. Für uns kann ſie nur den Werth anſprechen, uns einen Einblick in den Fortſchritt ſeiner Denkweiſe und ſeines Darſtellungstalents zu gewähren. Er verſuchte ſich hier nebenbei zuerſt als Erzähler.

De la suffisance de la religion naturelle.

Im Jahre 1770 kam in London, wie der Titel beſagt, richtiger in Amſterdam, jene ſchon erwähnte Sammlung von verſchiedenen Abhandlungen unter dem Titel „Recueil philosophique" heraus. In derſelben befand ſich Bd. I, S. 100 fg., ein Aufſatz: „De la suffisance de la religion naturelle", der daſelbſt abſichtlich dem ſchon ſeit 23 Jahren verſtorbenen Vauvenargues zugeſchrieben war, aber Naigeon zufolge Diderot zum Verfaſſer hatte. Wenngleich nun derſelbe erſt 1770 zur Veröffentlichung gelangte, ſo muß er doch viel früher verfaßt worden ſein, als Diderot zwar ſchon mit dem Chriſtenthum gebrochen hatte, ſich aber noch auf dem Standpunkt des Theismus befand, denn die ganze Deduction iſt von dieſem aus gemacht worden. Dem innern Zuſammenhange nach würde er ſich als die nächſte Folge des „Spaziergangs des Skeptikers" darſtellen. Diderot ſpricht in ihm §. IX von ſich als einem Fremden, indem er den Verfaſſer der „Pensées philosophiques" citirt. Die gedrängte Logik dieſer Abhandlung, die erſt gegen das Ende in declamatoriſche Emphaſe übergeht, zeichnet ſie vortheilhaft aus. Der Vollſtändigkeit halber wollen wir von ihrem Inhalt eine kurze Ueberſicht geben.

Die natürliche Religion iſt das Werk Gottes oder der Menſchen. Der Menſchen, kann man nicht behaupten, weil ſie die Grundlage der geoffenbarten Religion iſt. Iſt ſie das Werk Gottes, ſo muß Gott einen Zweck gehabt haben. Der Zweck einer Religion, die von Gott kommt, kann nur die Kenntniß der weſentlichſten Wahrheiten und der wichtigſten Pflichten ſein.

Eine Religion, die ſich einen andern Zweck ſetzte, würde ſowol Gottes als der Menſchen unwürdig ſein.

Hätte nun Gott dem Menſchen keine Religion gegeben, welche dem Zweck entſpräche, den er ſich vorſetzen mußte, ſo würde dies abſurd ſein, weil es Ohnmacht oder böſen Willen in ihm vorausſetzen würde. Oder der Menſch hat von ihm erhalten, weſſen er bedarf; er bedurfte alſo keiner andern Kenntniſſe, als er von Natur empfangen.

Was die Mittel betrifft, den Pflichten zu genügen, ſo würde es lächerlich ſein, wenn er ſie verweigert hätte, denn von dieſen drei Dingen, der Kenntniß der Dogmen, der Ausübung der Pflichten und der nothwendigen Kraft zu handeln und zu glauben, macht der Mangel des einen die andern überflüſſig.

Umſonſt bin ich in den Dogmen unterrichtet, wenn ich die Pflichten nicht kenne. Umſonſt kenne ich die Pflichten, wenn ich über die weſentlichſten Wahrheiten mich in Irrthum oder in Unwiſſenheit befinde. Umſonſt iſt mir die Kenntniß der Wahrheiten und Pflichten gegeben, wenn mir die Gnade verſagt iſt, zu glauben um zu handeln.

Da ich nun dieſe Vortheile immer beſeſſen habe, und da alſo die natürliche Religion der Offenbarung nichts Weſentliches und Nothwendiges zu ergänzen übriggelaſſen hat, ſo iſt dieſe Religion nicht ungenügend.

Wäre die natürliche Religion ungenügend, ſo müßte ſie dies entweder in ſich ſelbſt oder in Bezug auf die Lage des Menſchen ſein. Man kann aber weder das eine noch das andere ſagen. Ihr Ungenügen in ſich ſelbſt würde die Schuld Gottes ſelber ſein. Ihr Ungenügen in Bezug auf die Lage des Menſchen würde vorausſetzen, daß Gott die natürliche Religion ausreichend, folglich die geoffenbarte Religion hätte überflüſſig machen können, indem er die Lage der Menſchen änderte; was die geoffenbarte Religion zu ſagen nicht erlaubte. Jede Religion, welche den Menſchen nicht in den Stand ſetzt, Gott zu geben, was Gott zu fordern berechtigt iſt, würde eine in ſich ſelbſt mangelhafte Religion ſein.

Diderot argumentirt nun weiter, daß, wenn die natürliche Religion das Geſetz Gottes enthält, von dem Menſchen nicht mehr als deſſen Erfüllung gefordert werden könne, daß mithin zwiſchen ihr und der geoffenbarten Religion kein wirklicher Unterſchied ſei. Sei dieſelbe einer Vervollkommnung fähig, ſo ſei ſie im unvollkommenen Zuſtande für die erſten Menſchen ebenſo genügend geweſen, als im vervollkommnetern für die ſpätern. Wenn aber das natürliche Geſetz durch das Geſetz Moſes und dieſes durch das Geſetz Chriſti habe vervollkommnet werden können, warum könnte es nicht auch das chriſtliche Geſetz noch wieder durch ein anderes, welches den Menſchen zu offenbaren Gott noch nicht gefallen hat?

Wenn das natürliche Geſetz vervollkommnet iſt, ſo kann dies nur entweder durch Wahrheiten geſchehen, die uns offenbart ſind, oder durch Tugenden, welche die Menſchen noch nicht kannten. Es läßt ſich aber weder das eine noch das andere behaupten. Das, was die Offenbarung der natürlichen Religion hinzugefügt hat, beſteht in fünf oder ſechs Sätzen, die für mich nicht verſtändlicher ſind, als wenn ſie in altem Karthagiſch ausgedrückt wären, weil die Ideen in ihren Ausdrücken, ſowie die Verbindung dieſer Ideen untereinander mir gänzlich unfaßlich bleiben, denn ohne dieſe beiden Bedingungen würden die offenbarten Sätze entweder aufhören Myſterien zu ſein, oder ſie würden augenſcheinlich abſurd werden. Als Beiſpiel hierzu führt Diderot den Satz der Offenbarung an: Die Kinder Adam's ſind, indem ſie geboren werden, des Vergehens dieſes erſten Vaters ſchuldig. Ein Beweis, daß die Ideen, welche in dieſem Satz den Ausdrücken und ihrer Verbindung beigelegt ſind, mir völlig entgehen, beſteht darin, daß, wenn ich dem Namen Adam den von Paul oder Peter unterſetze und ſage: alle Kinder Paul's ſind mit ihrer Geburt des Vergehens ihres Vaters ſchuldig, der Satz zu einer von jedermann zugeſtandenen Abſurdität wird. Fünf oder ſechs unverſtändliche Sätze, welche die geoffenbarte Religion der natürlichen hinzugefügt hat, können für uns nicht als Wahrheiten gelten. Iſt es aber nicht die Natur aller Wahrheit, klar zu ſein und klar zu machen? Zwei Eigenſchaften, welche die geoffenbarten Sätze nicht haben können. Man wird nicht ſagen, daß ſie klar ſind. Sie enthalten entweder eine Wahrheit mit Klarheit, oder es iſt klar, daß ſie zwar eine Wahrheit enthalten, allein dunkel ſind. Hieraus folgt, daß alles, was man aus ihnen ableitet, dieſelbe Dunkelheit theilen muß, denn die Conſequenz kann nicht lichtvoller ſein als das Princip.

Diejenige Religion iſt die beſte, die mit der Güte Gottes am meiſten übereinſtimmt. Die natürliche Religion thut dies, denn es iſt eine der Beſtimmungen der Güte Gottes, keine Ausnahme der Perſon zu machen. Von allen Religionen aber entſpricht die natürliche dieſem Charakter der göttlichen Güte am meiſten, weil ſie das Licht iſt, welches jeder Menſch mit ſeiner Geburt in die Welt bringt.

Sie verträgt ſich aber auch am beſten mit der Gerechtigkeit Gottes, weil das Gericht Gottes niemand unrecht thun wird, wenn es ihn nach dem ihm eingeborenen natürlichen Geſetz richtet. Kein anderes Geſetz beſitzt gleiche Allgemeinheit, gleiche Bekanntheit, gleiche Verpflichtung.

Wenn man die poſitiven Religionen fragte, welche nächſt ihnen die beſte wäre, ſo würde jede antworten: die natürliche Religion. Wer aber einſtimmig den zweiten Platz verdient und für den beſten niemand weicht, verdient ſelbſt dieſen. Ein Gedanke, welchen Diderot ſchon in den „Pensées“ gegen Ende geäußert hatte.

Die natürliche Religion iſt für vernünftige Weſen die verſtändlichſte, weil ſie ihnen nichts zu glauben zumuthet, was über ihre Vernunft oder derſelben nicht gemäß wäre. Sie übertrifft alle andern Religionen an göttlichen Elementen und beſitzt zwei, welche die andern Religionen nicht haben: Unveränderlichkeit und Allgemeinheit.

Was iſt eine genügende und allgemeine Gnade? Die, welche allen Menſchen zuertheilt iſt, und mit welcher ſie immer ihre Pflichten erfüllen können und ſie zuweilen erfüllen. Die natürliche Religion macht dies allen Menſchen möglich. Sie iſt alſo nicht blos nicht unzureichend, ſondern ſie iſt eigentlich die einzige, die es iſt und jener Gnade genießt, welche leugnen zu wollen in unüberſteigliche Schwierigkeiten verwickeln würde.

Von allen Religionen iſt die natürliche diejenige, welche die meiſten Beweiſe für ſich und die wenigſten Einwürfe gegen ſich hat. Alle Religiöſen ſtimmen darin überein, ihre Wahrheit zu beweiſen. Die geoffenbarten Religionen haben uns keine neue Wahrheit mitgetheilt oder Pflichten gelehrt, die wir nicht ſchon in den Schriften der heidniſchen Philoſophen auseinandergeſetzt fänden. Wenn die natürliche Religion, wie nicht zu bezweifeln, leichter zu befolgen iſt, ſo iſt das Chriſtenthum nur eine überbürdende Laſt und keine Gnade.

Alles was angefangen hat, wird auch ein Ende haben, und alles was keinen Anfang gehabt hat, wird nicht endigen. Nun hat das Chriſtenthum angefangen; das Judenthum hat angefangen; es gibt keine Religion auf der Erde, deren Zeit man nicht wüßte, ausgenommen die natürliche Religion: alſo wird ſie allein nicht aufhören, und alle übrigen werden vergehen.

Von zwei Religionen muß diejenige vorgezogen werden, die offenbar mehr von Gott und weniger von den Menſchen iſt. Nun iſt das natürliche Geſetz offenbar von Gott und unendlich offenbarer von Gott, als jede andere Religion offenbar von Menſchen iſt, denn man beſtreitet ihre Göttlichkeit nicht, während alle andern Religionen Einwürfe zulaſſen und einer unendlichen Menge von Beweiſen bedürfen.

Auch diejenige Religion iſt vorzuziehen, welche der Natur Gottes am meiſten analog iſt. Nun iſt das natürliche Geſetz der Natur Gottes am meiſten analog. Es iſt Gottes Natur, unzerſtörbar zu ſein, alſo kommt dem natürlichen Geſetz, mehr als jedem andern, Unzerſtörbarkeit zu, denn die Vorſchriften der übrigen Geſetze ſind in Büchern geſchrieben, die allen Zufällen menſchlicher Dinge, der Abſchaffung, der Misdeutung, der Verdunkelung u. ſ. w., unterworfen ſind, aber die natürliche Religion ins Herz geſchrieben, iſt daſelbſt vor allem Wandel geſichert. Hat ſie von ſeiten der Vorurtheile und Leidenſchaften Revolutionen zu befürchten, ſo hat ſie dieſen Uebelſtand mit allen übrigen Culten gemein.

Diejenige Religion verdient den Vorzug vor allen andern, die nur Gutes und niemals Böſes thun kann. So aber iſt das natürliche in das

Herz aller Menſchen gegrabene Geſetz, während die andern Religionen, da ſie auf dem Menſchen fremden Principien begründet, und daher den meiſten dunkel ſind, nothwendig Streit erregen. Die Erfahrung lehrt auch, daß die angeblich geoffenbarten Religionen tauſendfaches Unglück verurſacht, die Menſchen gegeneinander bewaffnet und alle Länder mit Blut gefärbt haben. Die natürliche Religion hat dem Menſchengeſchlecht nie eine Thräne gekoſtet.

Man muß ein Syſtem verwerfen, welches Zweifel an dem allgemeinen Wohlwollen und der beſtändigen Gleichheit Gottes verbreitet. Nun erregt aber das Syſtem, welches die natürliche Religion für ungenügend erklärt, Zweifel an Gottes allgemeinem Wohlwollen und beſtändiger Gleichheit. Ich ſehe in ſeinem Gott nur ein Weſen mit beſchränkten Neigungen, wandelbar in ſeinen Abſichten, ſeine Wohlthat auf eine kleine Anzahl von Geſchöpfen beſchränkend und zu einer Zeit misbilligend, was es zu einer andern angeordnet hat: denn wenn die Menſchen nicht ohne die chriſtliche Religion gerettet werden können, ſo wird Gott gegen diejenigen, welchen er ſie verſagt, ein ebenſo harter Vater, als eine Mutter hart ſein würde, die einen Theil ihrer Kinder ihrer Milch berauben wollte.

Könnte man nicht ſagen, daß alle Religionen der Welt nur Sekten der natürlichen Religion, und daß Juden, Chriſten, Muhammedaner und Heiden nur häretiſche und ſchismatiſche Naturaliſten ſeien? Die Anhänger derſelben Religion ſtimmen im Beſondern bald überein, bald bekämpfen ſie ſich. Würden ſie gegenſeitig die Sätze opfern, über welche ſie in Streit gerathen, ſo würden ſie ſich faſt alle als Naturaliſten und von ihren Tempeln in die der Deiſten verſetzt finden.

Die Wahrheit der natürlichen Religion iſt, zur Wahrheit der andern Religionen, in demſelben Verhältniß, wie das Zeugniß, welches ich mir ſelbſt ablege, zu dem, welches ich von einem andern empfange; wie das, was ich fühle, zu dem, was man mir ſagt; wie das, was ich in mir ſelbſt von Gottes Finger geſchrieben finde, zu dem, was eitle, abergläubiſche und lügneriſche Menſchen auf Blätter oder Marmor geſchrieben haben; wie das, was ich in mir ſelbſt trage und überall als das Nämliche erprobe, zu dem, was außer mir iſt und mit den Klimaten wechſelt; wie das, was den civiliſirten Menſchen und den Barbaren, den Chriſten, Ungläubigen und Heiden, den Philoſophen und das Volk einander nähert, zu dem, was den Vater vom Sohn trennt, den Menſchen gegen den Menſchen bewaffnet, den Gelehrten und Weiſen dem Haß und der Verfolgung des Unwiſſenden und des Schwärmers ausſetzt, und die Erde von Zeit zu Zeit mit dem Blute beider benetzt.

Vielleicht wird die natürliche Religion die Menſchen einſt zu ihren Füßen verſammeln, wenn ſie nur Eine Geſellſchaft bilden, wenn ſie nur der

Stimme der Natur gehorchen, und endlich wieder anfangen werden, einfach und tugendhaft zu ſein. O Sterbliche! wie habt ihr es angefangen, euch ſo unglücklich zu machen, als ihr es ſeid! Wie beklage ich euch und wie liebe ich euch.

So war Diderot von dem geoffenbarten Glauben des poſitiven Chriſtenthums zum Deismus, vom Deismus zum Skepticismus, vom Skepticismus zur natürlichen Religion gekommen. Er hatte es nicht weit mehr zum Naturalismus und Atheismus. In dieſem Gange von Negation zu Negation ſollte er jedoch noch eine Station der ſatiriſch-cyniſchen Negation des frivolen Geiſtes ſeiner Zeit durchmachen, von dem er ſelber nicht rein geblieben war. Er ſchrieb einen Roman, in welchem ſein moraliſcher Standpunkt ſich kritiſch gegen die pariſer Zuſtände kehrte. Dieſer ſatiriſche Zug war es, der ihn von ſolchen Schriftſtellern unterſchied, die zwar auch die Liederlichkeit ſchilderten, damit aber den Zweck einer angenehmen Unterhaltung ihrer Leſer verbanden, wie dies vorzüglich mit dem jüngern Crébillon der Fall war. Zuerſt freilich, 1726, hatte er in ſeinen „Égaremens du coeur et de l'esprit" einen ernſten Roman angefangen, aber nicht vollendet. Er blieb die Bekehrung ſeines Helden ſchuldig und ſchrieb 1734 den erotiſchen Roman: „L'Écumoire", eine angeblich aus dem Japaniſchen überſetzte Geſchichte, worin ein Prinz und eine Prinzeſſin durch den Zauber einer Fee auseinandergehalten werden, bis ein Gegenzauber — durch einen Schaumlöffel, woher der Titel — die Vereinigung der Liebenden bewirkt. Weil man in dieſem Buch viel Anſpielungen auf den Streit der Jeſuiten mit den Janſeniſten zu erblicken glaubte, wurde Crébillon eine Zeit lang in das Fort von Vincennes eingeſperrt und gab daher ſpäter den Roman mit einigen Veränderungen unter dem Titel „Tanzaï et Nadarné" heraus. Im Jahre 1743 erſchien ſein geleſenſter Roman: „Le Sopha", in welchem ein Geiſt Schabaam in ein Sofa gebannt und von Brahma verurtheilt iſt, von Sofa zu Sofa zu wandern, bis gewiſſe frivole Bedingungen ſeiner Erlöſung erfüllt ſind. Eine recht eunuchiſche Haremsphantaſie!

Les bijoux indiscrets. 1748.

(L'oiseau blanc.)

In dem Umgang mit Frau von Puiſieux ſoll, wie ſeine Tochter erzählt, die Rede auf die ſchlüpfrigen Romane des jüngern Crébillon gefallen ſein, welche damals viel Aufſehen machten. Diderot ſoll behauptet haben, daß es ſehr leicht ſei, eine ſolche frivole Compoſition zu verfertigen. Es komme nur darauf an, irgendeine, wenn auch noch ſo dürftige, gefallſame Grundlage zu finden, das übrige müſſe die Ausführung thun. Frau von Puiſieux bezweifelte, daß ihm dies möglich wäre. Nach vierzehn Tagen brachte er ihr den Roman „Les bijoux indiscrets“ und funfzig Louisdor.

So, wie geſagt, erzählt die Tochter. Daß er der Frau von Puiſieux als Geſchenk funfzig Louisdor für verkaufte Manuſcripte überbracht habe, ſcheint bei ihr eine ſtereotype Wendung zu ſein. Wir laſſen dies natürlich dahingeſtellt, halten jedoch die Veranlaſſung ſelber, die den Roman hervorrief, für wahrſcheinlich.

Die „Bijoux indiscrets“ erſchienen zuerſt 1748 in zwei Bändchen. Noch in demſelben Jahre kamen in Holland unter dem angeblichen Druckort Monomotapa nicht weniger als ſechs Auflagen davon heraus. Sehr oft wurde der Roman ſpäter gedruckt und in alle Geſammtausgaben der Diderot'ſchen Werke aufgenommen. Eine deutſche Ueberſetzung von Meyer unter dem Titel „Die Verräther“ erſchien noch 1792 in Berlin. Leſſing hatte in ſeiner „Hamburger Dramaturgie“ 1767, mit Anerkennung die Stelle aus dem Roman überſetzt, in welcher Diderot das Syſtem des franzöſiſchen Theaters kritiſirt. Hierdurch war derſelbe in Deutſchland auch ſolchen Kreiſen bekannt geworden, die ſonſt wol nie von ihm gehört hätten. Diderot ſelber bereute in ſpätern Jahren, ihn geſchrieben zu haben. Er verſicherte Naigeon, daß er ſich gern den Daumen würde abhacken laſſen, wenn er dadurch die Autorſchaft dieſes Romans zurücknehmen könnte. Er betrachtete ihn als eine der peſtilenzialiſchen Aushauchungen der pariſer Corruption. Naigeon malt ſogar aus, wie die Gewiſſensbiſſe bei einem Atheiſten viel ſchrecklicher ſeien, als bei einem Anhänger einer poſitiven Religion, der durch die Beichte ſich wieder Ruhe in ſeiner Seele ſchaffen könne. Diderot ſei durch die Erinnerung an dieſes wahnſinnige Product ſeiner Phantaſie zeitlebens mit Kummer belaſtet geweſen und die Erwähnung deſſelben habe ihn immer in Verlegenheit geſetzt. Wir wollen dieſe Mittheilung zur Ehre Diderot's nicht bezweifeln, halten ſie jedoch für übertrieben. Naigeon's Wahnſinn beſtand darin, Diderot als Atheiſten hinzuſtellen. Der Atheiſt ſoll aber nach ihm der ſtrengſte Moraliſt ſein, der ſich ſittliche Vergehen niemals verzeihen kann und daher von ſteter Reue über ſie gefoltert wird. Dieſe Unmöglichkeit, ſich über ſeine Immoralität zu beruhigen, wird von Naigeon als ein Vorzug des Atheiſten geprieſen, und Diderot ſoll ihm als Beiſpiel eines ſolchen gelten! Wenn Diderot in ſolchem Grade, als er mit vieler Rhetorik einige Seiten hindurch ausführt, von Qualen über die „Bijoux indiscrets“ zerriſſen geweſen wäre, hätte er dann wol in hohem Alter noch „Jacques le fataliste“ geſchrieben? Im Jahre 1748 ſtand er nicht an, jenen Roman ſogar einer Frau, die er Zima nennt, zu widmen. Wenn, wie vermuthet werden muß, dieſe Zima Frau von Puiſieux war, ſo iſt dieſer frivolen Dame recht geſchehen, daß ihr Andenken an dieſem ſchmuzigen Roman haftet.

Sucht man über ihn die Anſichten derjenigen zu erfahren, welche ſich mit der Beurtheilung Diderot's beſchäftigt haben, ſo trifft man in der Regel eine Lücke. Man erwähnt ihn, ohne ſich weiter auf ihn einzulaſſen, indem man bedauert, daß Diderot überhaupt dergleichen habe ſchreiben können. Zuweilen ſteigert ſich dies Bedauern zu einer Empörung über die ſcheußliche Verderbtheit der damaligen franzöſiſchen Geſellſchaft, der auch ein Geiſt, wie Diderot, verfallen geweſen ſei. Dieſe Wendung des Mitleids und des Zorns iſt gewiß ſehr anſtändig, allein für die Erkenntniß Diderot's ſehr unfruchtbar, denn ſein Roman iſt doch einmal da und nimmt in ſeiner Entwickelung ſeine Stelle ein. Daß Diderot ſelbſt im Alter ihn verabſcheute, gibt uns kein Recht, ihn zu ignoriren oder mit einigen dunkeln Phraſen ihm vorüberzuſchlüpfen. Ermuthigen wir uns alſo, ihm ins Geſicht zu ſehen.

Für unſere heutigen Leſer können wir uns nicht überheben, den Inhalt mit einigen Worten anzudeuten, da wir die Bekanntſchaft mit demſelben nicht mehr, wie dies im 18. Jahrhundert möglich geweſen wäre, als eine ziemlich allgemeine vorausſetzen können.

Im Königreich Kongo lebt der Sultan Mongogul in der zärtlichſten Ehe mit ſeiner Favorit-Sultanin Mirzoza. Nichtsdeſtoweniger beſchleicht ihn mitunter die Langeweile und die gewöhnlichen Zerſtreuungen der Höfe laſſen ſie ihn nur um ſo mehr empfinden. Da erinnert er ſich eines alten Dämons Kukufa, der ſeinem Hauſe immer hülfreich geweſen. An dieſen wendet er ſich, und der gefällige Kukufa gibt ihm einen Ring, welcher die ſonderbare Eigenſchaft hat, das Kleinod, le bijou, einer Frau, worin ſie ihre eigenſte Natur und zugleich eigenſte Ehre hat, reden zu machen, ſobald ein in den Ring gefaßter Stein auf ſie hingewendet und wol gar gerieben wird. So wird ein bijou gezwungen, indiscret zu werden und die Geheimniſſe ſeiner Beſitzerin auszuplaudern. Natürlich würde dieſe Zauberkraft des Steins wenig zur Ergötzung nutzen, wenn er nicht ſeinem Inhaber zugleich die Macht verliehe, ſich unſichtbar zu machen und ſich auf ſeinen Wunſch überall hinverſetzen zu können. Dieſe cyniſch-barocke Erfindung gehört nicht Diderot, ſondern dem Mittelalter. Sie iſt einem alten Fabliau entnommen, welches Barbazan im dritten Bande ſeiner Sammlung mitgetheilt hat. Auf dieſer ekelhaften Vorausſetzung beruht der Mechanismus und die Komik der Erzählung, inſofern die unfreiwilligen Geſtändniſſe der Natur in den „Bijoux“ ſehr oft dem gemachten officiellen Betragen der Damen in der großen Welt widerſprechen.

Mongogul experimentirt mit dem Zauberringe, wodurch ſich die Gelegenheit ergibt, eine ganze Reihe von Frauen zu ſchildern, von Alcine, Eglé, Fanny, Cypria und Fulvia bis zu Olympia und Zaide hin. Der Sultan berichtet ſeiner Mirzoza getreulich von ſeinen Entdeckungen. Ihre gemeinſchaftliche Kritik der Zuſtände der Geſellſchaft bildet die Kehrſeite zur thatſächlichen Beſchreibung derſelben. Mit Ausnahme der muntern, in ihrem Benehmen nur unvorſichtigen Eglé, die deshalb von den andern Frauen verleumdet wird, trifft Mongogul überall auf Untreue bei den Frauen, und ſelbſt die ſchöne, ſo ehrbar erſcheinende Zaide liebt nicht ihren Gemahl Kermades, ſondern einen andern, Zuleiman, wenn auch auf das treueſte und zärtlichſte. Mongogul verſpricht ſeiner Sultanin ein Schloß und einen kleinen Wickelſchwanzaffen, den ſie gar zu gern haben möchte, wenn er nur eine treue Frau an ſeinem Hofe fände. Eines Tages fällt Mirzoza in einen Starrkrampf, der ſie todähnlich erſcheinen läßt. Der Sultan verſucht das Leben in ihr wiederzuerwecken, indem er Kukufa's Ring auf ihr Kleinod hinrichtet. Wirklich entzündet ſich das Leben wieder in ihr, indem Mongogul ſich zugleich vergewiſſert, daß ſeine Mirzoza ihm auf das treueſte ergeben iſt. Sie iſt freilich, als ſie zu völligem Bewußtſein kommt, außer ſich über das Attentat des Sultans, er ſchwört ihr aber, daß er nicht aus Mistrauen, nur aus Neugierde, welche Wirkung das Experiment wol auf ihren Zuſtand haben werde, ſich habe verleiten laſſen. Die Treue der Liebe iſt alſo doch keine Chimäre! Mirzoza ſelber iſt die treueſte Liebende.

Aus dieſem Ueberblick des Ganzen wird man leicht entnehmen, daß der Roman kein eigentlicher Roman, ſondern ein Aggregat von novelliſtiſchen Erzählungen iſt, die durch eine erotiſche Verwandtſchaft zuſammenſtimmen und eine Galerie der verſchiedenſten Abſchattungen des weiblichen Naturells darbieten. Das kalte, feurige, galante, kokette, wollüſtige, zärtliche, launiſche, beſtändige, werden mit pſychologiſcher Correctheit gezeichnet. Die Heuchelei, Intrigue, Liſt, Verſtellung, Leichtfertigkeit und Unerſättlichkeit der Weiber wird in tauſend pikanten Zügen veranſchaulicht. Das Weib, könnte man herausleſen, läßt ſich durch Eigennutz, Vergnügen, Eitelkeit beſtimmen, wenn nicht auch ſeine Liebe und Treue vertheidigt würde. Diderot hat die Satire auf die platoniſche Liebe nicht vergeſſen, ſich aber nicht enthalten können, auch die Verirrungen des Geſchlechtstriebes zu berühren. Die ſapphiſche Liebe der Fricamone zur Acaris, die Neigung der Haria zu ihren Hunden, die Sodomiterei eines Paſchas mit einer Stute werfen ihre düſtern und widrigen Schatten in die komiſchen Lichter, die gewöhnlich in dieſen cyniſchen Anecdoten ſpielen. Der bürgerlichen Gerechtigkeit ſucht Diderot dadurch zu genügen, daß er den Ehebruch in Kongo ſehr ſtrenge, nämlich mit Verluſt des ſündigen Gliedes, der gewöhnlich den Tod nach ſich zieht, beſtraft werden läßt. Er erzählt deshalb eine Geſchichte von Kerſael und Fatme. Dieſe lebte mit Kerſael in Ehebruch, den der bequeme Mann ignorirte. Als aber nach einigen Jahren Kerſael einer Tänzerin Bimbreloque den Hof zu machen und von Fatme ſich zurückzuziehen beginnt, beſchuldigt ſie ihn aus Rachſucht eines Tages unter großem künſtlichem Aufſehen, daß er ſie habe nothzüchtigen wollen. Schon ſollte Kerſael, zum Tode verurtheilt, hingerichtet werden, als Mongogul durch ſeinen Ring Fatme's Verrath enthüllte und Kerſael rettete, während Fatme verurtheilt wurde, ihr Kleinod von einem florentiner Vorlegeſchloß gefangen gehalten zu ſehen.

Es liegt einmal in der Armſeligkeit dieſer ganzen ſinnlichen Region, daß ſie, auch bei dem größten Aufwande der Phantaſie, auch bei einem verſchwenderiſchen Reichthum des Witzes, dennoch einen froſtigen Eindruck hinterlaſſen muß. Nur die Satire, nur die Komik, nur das Koloſſale der Uebertreibung, können uns, ſozuſagen, den Ablaß für die Sünde gegen den Geiſt der Sittlichkeit und der Kunſt ertheilen, uns in ſolchen Vorſtellungen zu bewegen. Je größer aber das Talent iſt, das in ſolchen licenziöſen Darſtellungen zu Tage kommt, um ſo mehr ſchmerzt es uns, daß es ſeine Kraft nach ſolchen Gegenſtänden hinwendet und daß es nicht dem wirklichen Ideal opfert. Dieſer Schmerz kann bei Diderot zur Erbitterung werden, wenn wir ſehen, wie er lachenden Muthes ſeine unerſchöpfliche Einbildungskraft und ſeinen ſprudelnden Witz in ſolche Pfützen ſich verlaufen läßt.

„Er hat die närriſchſten Einfälle. Als es zum Schrecken der Frauen bekannt wird, daß ihre Kleinodien oft urplötzlich mitten in der Geſellſchaft höchſt unbequeme Bekenntniſſe abzulegen anfangen, wirft ſich die Induſtrie ſofort darauf und kündigt an, Maulkörbe für die gefährlichen Verräther fertigen zu können. Die Brahminen ſtreiten, ob die Sprachengabe der Kleinode ein Wunder ſei. In zwei Kapiteln, welche nur die Ausgabe der Diderot'ſchen Werke von Brière beſitzt, 18 und 19, wird die Schließung der Ehe bei einem Inſelvolk höchſt burlesk vorgenommen, indem die Kraft der Aſpiranten von den Prieſtern durch ein Thermometer und außerdem die Geſtalt ihrer reſpectiven Kleinode gemeſſen wird, weil die Ehe nur geſtattet wird, wenn ſie einander conform ſind. Die an ſich ekelhafteſte Geſchichte des bijou voyageur wird in der Form dadurch drollig, daß ſie in der Sprache der verſchiedenen Liebhaber vorgetragen wird, mit denen es zu thun gehabt hat u. ſ. w. Diderot iſt nicht, wie Rabelais, Dichter genug, uns mit ſolchen Späßen ganz ins Unbedingte zu verſetzen. Er beſitzt auch nicht das komiſche Pathos eines Ariſtophanes, das uns unaufhaltſam fortreißt. Er hat vom Gelehrten zu viel doctrinären Ton, der ihn in den frivolen Sphären zu ſchwerfällig, zu pedantiſch, ich möchte ſagen, zu gründlich werden läßt. Statt zerplatzende Seifenblaſen ſchillern zu laſſen, wirft er ſeine cyniſchen Scherze wie Steine aus Balliſten. Die Seltſamkeit, Schelmerei und Ungeheuerlichkeit ſolcher obſcönen Einfälle kann uns zwar ein flüchtiges Lächeln abnöthigen, ſchließlich aber nur jene öde, verdrießliche Stimmung in uns hinterlaſſen, die wir immer nach einer Degradation empfinden, welche unſere Schwäche überraſcht hat.

Diderot's Roman würde daher in der That verdienen, ihn nur mit Verachtung in den Abgrund der ſcheußlichen Gattung hinunterzuſtoßen, welcher er durch ſein Thema angehört, wenn er nicht einige Elemente enthielte, die ihn doch wieder über den Bereich derſelben heraushöben und die gegen den ſchädigen Eindruck der ſchlüpfrigen Scenen ein glückliches Gegengewicht ausmachen. Dieſe Elemente ſind das ſittenſchildernde, das kritiſche und das phantaſtiſche.

Nach dem Vorgange von Montesquieu in den „Lettres Persanes", vom jüngern Crébillon in „Tanzai und Naderne", bediente ſich auch Diderot der Maske orientaliſcher Localitäten, Sitten und Namen, um ungefährdeter die ihn umgebende Gegenwart darſtellen zu können. Kongo iſt Frankreich, die Hauptſtadt Banza iſt Paris, Erguebzed Ludwig XIV., Mangogul Ludwig XV., Mirzoza die Marquiſe Pompadour, Selim, der feingebildete Hofmann, der Marſchall Richelieu. Diderot beobachtet formell das afrikaniſche Coſtüm, aber mit komiſchem Uebermuth vergißt er es plötzlich abſichtlich und ſpricht geradezu von Paris, von den pariſer Stutzern, von den Spieltiſchen, von den maſkirten Bällen, von dem Tanzmeiſter Marcel, von den Sängern Jélyote und La de Maure, von der Großen Oper, von der Akademie der Wiſſenſchaften, von Voltaire u. ſ. w. Die orientaliſche Verſchleierung ſoll nur die höchſten Würdenträger der Geſellſchaft decken. Es würde ungeſchickt ſein, die einzelnen Geſchichten ſelber und die untergeordnetern Perſonen in der damaligen pariſer Tagesgeſchichte aufſuchen zu wollen; denn hier trat unſtreitig die freie Phantaſie Diderot's ein, wenn er auch den Stoff im allgemeinen in der That aus der bodenloſen Corruption des damaligen franzöſiſchen Hofes entnahm, ſodaß er weder die Orgien der petites maisons noch die Penſionerſchleichungen vergißt. Daß die Geiſtlichen unter dem Namen der Brahminen, welche die Tiefen der Brahminologie ſtudiren und Enthaltſamkeit heucheln, beſonders aber die Klöſter mit ihren heimlichen Unſitten angegriffen werden, iſt bei Diderot ſelbſtverſtändlich.

Durch dies ſittenſchildernde Element gewinnt Diderot's Roman eine hiſtoriſche Beziehung, die ihn von dem Troß gewöhnlicher Wolluſtpinſeleien vortheilhaft unterſcheidet. Noch höher ſteht Diderot in dem kritiſchen Element, denn hier iſt es, wo ſein Sinn für Wahrheit und Schönheit durch die Satire mit inſtinctiver Gewalt durchbricht. Hier iſt es, wo er uns mit ſich wieder verſöhnt. Mit gründlicher Kenntniß, mit Scharfſinn, mit Humor, kritiſirt er das Drama, die Oper, die Akademie der Wiſſenſchaften und der Inſchriften. Wie ergötzlich iſt nicht die Schilderung, die er von dem Streit der Carteſianer und der Newtonianer macht, als der Verfechter der Wirbeltheorie Vorticoſo Olibri und der Attractionär Reciproco die Akademie zu einer feierlichen Sitzung veranlaſſen, über beide Syſteme ſich auszuſprechen! Diderot's Sehnſucht nach ſchöner Natur reagirt auf das heftigſte gegen die patentirte Künſtelei der akademiſchen Unnatur. Er kritiſirt die beſchränkte Theorie, welche das Theater der Franzoſen beherrſchte, ſowie die Ausartung der Muſik in der Oper, mit revolutionärem Freimuth. Unbarmherzig geißelt er die todte und anmaßende Gelehrſamkeit. Mit vernichtender Perſiflage verhöhnt er den Stelzenton der akademiſchen Lobreden. Die innere Leerheit ſo mancher Aufgaben der damaligen Akademie, der falſche Prunk ungenauer und nichtsbeweiſender Citate, das Unnütze pedantiſcher Silbenſtecherei, werden von ihm mit der feinſten Komik verlacht.

Endlich in dem phantaſtiſchen Element geht Diderot bis zu wirklich dichteriſchen Effulgurationen fort, denn in ſeinen Liebesgeſchichten muß man zwar bewundern, wie leicht ihm die Erfindung wird, wie ſehr ihm alles zu Gebote ſteht, wie nichts ſich ſeiner Feder verſagt, allein wahrhafte Poeſie wird man vergeblich darin ſuchen. Hingegen in den Träumen des Sultans und der Sultanin, in den Begebenheiten Kanoglou's, Mongogul's Großvaters, entbindet ſich eine Kraft der Phantaſie, die wahrhaft poetiſch wird. Mirzoza's Traum zeigt ihr die Büſten der großen Dichter und Philoſophen des Alterthums, wie ein Heer von Zwergen ſich abmüht, ſie zu bekritzeln, zu verſtümmeln, zu verzerren. Mongogul's Traum führt uns in das luftige Reich der Hypotheſen, in welchem der herrlich erſcheinende Ideenpalaſt, der die Ewigkeit beanſprucht, von dem Tritt des herannahenden Koloſſes Experienz ſo erſchüttert wird, daß er zuſammenſtürzt. Dieſer Traum, der den Realismus Diderot's in ſeiner ganzen Jugendfriſche malt, iſt ein Meiſterſtück, und er ſelbſt hat ein Bewußtſein darüber gehabt, denn er gibt dem Kapitel, das ihn enthält, die Ueberſchrift, daß es vielleicht das beſte ſei, aber das am wenigſten geleſen ſein werde. Die wunderbaren Begebenheiten an Kanoglou's Hofe entſpringen aus luſtigen Streichen, welche der Zauberer Kukufa ſpielt. Einmal werden alle Hofleute und Beamte, alle Generale und Soldaten in Hampelmänner verwandelt, welche dem Zug eines Bindfadens gehorchen; ein andermal fangen die Weiber an, auf dem Kopf zu gehen; ein drittes mal werden alle kurzſichtig u. ſ. w. Scherzhaft leitet Diderot aus ſolchen Vorfällen den Urſprung bizarrer Moden, des Brillentragens, der Operngucker, der Pirouetten u. ſ. w. ab.

Uebrigens müſſen wir Diderot zugeſtehen, daß er trotz des Cynismus, der in ſeiner Grundvorausſetzung herrſcht, eine gewiſſe Grenze der Decenz niemals überſchreitet. Das einzige mal, wo es geſchieht, in den Bekenntniſſen des reiſenden bijou Cypria, die er zur Vollſtändigkeit ſeines Gemäldes wahrſcheinlich für nothwendig hält, thut er es ſogleich in ariſtophaniſch-kecker Uebertreibung frank und frei in engliſcher, lateiniſcher, italieniſcher und ſpaniſcher Sprache. Das ſatiriſche Element ſeiner Schilderung ließ die Neigung zum ſchwächlich Lüſternen, zur laſciven Obſcönität, zum raffinirten Nervenkitzel, gar nicht aufkommen. Es iſt ein männlicher Geiſt, der ſich überall fühlbar macht. Diderot hatte auch Geſchmack genug, die Monotonie zu vermeiden, nicht nur, indem er in den Novellen eine große Mannichfaltigkeit entwickelte, ſondern auch, indem er, um den weiblichen Zwangsconfeſſionen ein männliches Gegengewicht zu geben, einen Mann einführt, der freiwillige Geſtändniſſe macht. Dieſer Mann iſt der ritterliche und feinſinnige Selim, deſſen Unterhaltung die junge Mirzoza beſonders liebt und den ſie veranlaßt, ihr offenherzig ſeine galanten Abenteuer zu erzählen.

Dem Roman der „Bijoux indiscrets“ folgte, vielleicht noch in demſelben Jahre, eine Erzählung: „L'oiseau blanc, conte bleu.“

Die Favorit-Sultanin läßt ſich, beſſer einzuſchlafen, von einer Chatouilleuſe die Fußſohlen reiben und von zwei Emirn und zwei Kammerherren Geſchichten erzählen, wobei ſie die despotiſche Laune hat, die Erzähler plötzlich nicht nur mit Bemerkungen zu unterbrechen, ſondern auch wechſeln zu laſſen.

In den acht Soiréen wird eigentlich nur Eine Geſchichte, die eines japaniſchen Prinzen Geniſtan, erzählt, den ſein Vater Zambador ausſchickt, um eine Prinzeſſin nicht für ſich, ſondern für ihn, als Braut zu werben. Natürlich verliebt ſich aber der Prinz ſelbſt in die Prinzeſſin Lirila, um die es ſich handelt. Es begegnet ihm, daß er von einem Nebenbuhler in einen Vogel verwandelt wird und in ein Kloſter geräth, wo die Nonnen von ihm entzückt ſind, weil er ſo ſchön ſingt, weil ſein Gefieder ſo weich, ſein Kuß ſo ſanft iſt. Nach einiger Zeit kommen funfzig Nonnen, die ſchöne Agariſte an der Spitze, mit funfzig Kindern nieder, die ſämmtlich Flügel haben. Der Prinz verläßt das Kloſter und kommt zur Prinzeſſin Lively. Er verliebt ſich in ſie, wird auch von ihr zärtlich gepflegt, ſoll aber, als er ſeine Federn verliert und eine rauhe Stimme bekommt, geſchlachtet und auf dem Roſt gebraten werden.

Er flüchtet ſich und gelangt endlich wieder zu ſeiner Freundin Vérité, die ihn entzaubert und wünſcht, daß er die Polychreſta heirathen möge, weil ſie als eine reiche und verſtändige Frau am meiſten beitragen werde, die Schulden zu bezahlen, in welche ſein Vater ſich geſtürzt hat. Geniſtan entſchließt ſich endlich dazu, ſeufzt aber immer nach Lively, obwol ſie ihn hatte wollen braten laſſen. Die Frau Vérité und der Kaiſer Zambador willigen endlich darein, daß er auch die reizende Lively heirathe, nachdem die Staatsmänner bewieſen haben, daß es den Geſetzen des Reichs nicht widerſpreche, und die Prieſter, daß es nicht unſittlich ſei. In den alten heiligen Büchern kämen auch ſchon Beiſpiele der Bigamie und der Dispenſation vom Geſetz vor, welche auch ſie für die kleine Summe von 100000 Thalern ertheilen wollten. So lebte nun Geniſtan, der ſeinem Vater auf dem Thron folgte, für die Regierung, für die Ordnung des Haushalts, für die Erzeugung und die Erziehung der Kinder mit Polychreſta, der verſtändigen Hausfrau, und für das Vergnügen mit Lively.

Der eigentliche Kern dieſer anmuthigen Erzählung, die wie wir ſchon hörten, von der Polizei im Manuſcript confiscirt und erſt 1798 gedruckt wurde, iſt eine Allegorie, die, wie geſchickt ſie auch durchgeführt ſei, doch an dem Erbübel aller Allegorien leidet, die Individualität nicht als eine natürliche, nur als eine künſtliche, als den nur perſonificirten, nicht wahrhaft perſönlichen Träger eines Begriffs erſcheinen zu laſſen. Der Fee Vérité, alſo der Wahrheit, ſteht Rouſch, der Dämon der Lüge, gegenüber.

Zwiſchen beiden als den Extremen befindet ſich die Aufrichtigkeit einerſeits, die Verſchlagenheit andererſeits. Zu ihnen geſellen ſich die Schlauheit: Serpilla, und der Wirrwarr: le prince Lubrela. Eine höchſt eigenthümliche Schöpfung Diderot's iſt die Prinzeſſin Trocilla, d. h. die Bizarrerie, die er mit köſtlicher Laune ſchildert.

Der Reiz der Erzählung ſoll nun darin beſtehen, daß in den Handlungen der Perſonen, wie ſie ſich bald anziehen, bald abſtoßen, wie ſie bald ſich miteinander verbinden, bald ſich iſoliren, die Dialektik dargeſtellt wird, die in der Wirklichkeit zwiſchen allen dieſen Begriffen ſtattfindet. Lively repräſentirt offenbar die Phantaſie, Lirila die dumpfe Vegetation der Natur, Polychreſta den Verſtand, Geniſtan den Geiſt, der die Wahrheit zu ſeiner mütterlichen Freundin und Beratherin, den Verſtand zu ſeiner Hausordnung und die Phantaſie zu ſeiner Erholung hat.

Paßt dieſe Allegorie von der Bigamie eines geiſtvollen Mannes mit einer tüchtigen, kindergebärenden und kindererziehenden Hausfrau und mit einer ätheriſchen Geliebten nicht auf Diderot ſelber, der im Hauſe mit ſeiner wirklichen Annette Champion, außer dem Hauſe mit Frau von Puiſieux, mit Fräulein Voland lebte?

Wir könnten jetzt fragen, was ihn nach dieſen erotiſchen und ſatiriſchen Compoſitionen zunächſt beſchäftigte, müßten wir nicht noch einen Augenblick bei einem Vorwurf ſtehen bleiben, den ihm Laharpe in ſeiner „Philosophie du dix-huitième siècle" gemacht hat. Wir haben oben ſelber zugeſtanden, daß der Roman von den „Bijoux indiscrets" eine Beziehung auf die Zeitgeſchichte zuläßt und daß man in Mongogul Ludwig XV., in Mirzoza die Frau von Pompadour wiederfinden kann, aber wir haben auch gewarnt, dieſe Analogie in das Detail zu verfolgen, weil ſie hier den Anhalt zur Congruenz verliert. Laharpe wirft nämlich Diderot die niedrigſte Schmeichelei gegen Ludwig XV. vor. Er geſteht, daß derſelbe damals in ſeiner ſchönſten Periode ſich befunden habe, welche die größten Erwartungen der Nation erregte, und daß inſofern Diderot's Lob nicht ungerechtfertigt geweſen ſei; allein er habe ſich zur ſervilſten Panegyrik herabgewürdigt. Wir leugnen dies, denn die Stelle, welche Laharpe als ſeinen Hauptbeweis anführt, hat im Zuſammenhang eine ganz andere Bedeutung, als wenn man ſie herausreißt und als das perſönliche Bekenntniß Diderot's betrachtet. Diderot ſchildert nämlich im 14. Kapitel das Durcheinander des Urtheils des Publikums über die Regierung Mongogul's. Jeder der Sprechenden glaubt das Regieren beſſer zu verſtehen und verſichert, daß, wenn er Sultan wäre, alles von ihm Getadelte ganz anders ſich geſtalten ſollte.

Die Pointe iſt die Satire auf die Kannegießerei der Philiſter überhaupt. Ein alter Soldat, der lange dieſem Geſchwätz zugehört und die Schlacht bei Fontenay ſelber mitgemacht hat, meint zuletzt, daß, wer nicht einmal ſeine eigene Familie regieren könne, ſchweigen und ſich doch nicht einbilden ſolle, den Staat beſſer zu regieren. Der Tadler ſolle den Göttern danken, unter der Herrſchaft eines Fürſten geboren zu ſein, deſſen Klugheit ſeine Miniſter erleuchte, deſſen Tapferkeit der Soldat bewundere, der ſich bei ſeinen Feinden Furcht, bei ſeinen Völkern Liebe erworben habe, und dem man nur eine zu große Mäßigung gegen ſolche Leute, wie ihresgleichen, vorwerfen könne. Diderot läßt hier das Lob des Monarchen von einem Soldaten ausſprechen, wie er zuvor ſeitenlang von andern den Tadel über ihn hat ſich ausgießen laſſen.

Laharpe commentirt dieſe Worte folgendermaßen: „Wenn ein anderer, als ein Philoſoph, dieſe letzten Worte geſchrieben hätte, glaubt ihr, daß es für dies Attentat auf die Denkfreiheit Invectiven genug in der franzöſiſchen Sprache und Strafen genug in den revolutionären Geſetzen geben würde?“

Wir glauben, zur Vertheidigung Diderot's nichts weiter hinzufügen zu dürfen. Laharpe ignorirt, daß Diderot nicht als Hiſtoriker ſchreibt, daß er, wenn er einen Sultan und eine Sultanin ſchildert, die miteinander in glücklichem und zärtlichem Einverſtändniß leben, nicht mit Voltaire verglichen werden kann, der Ludwig XIV. in einem hiſtoriſchen Werke verherrlicht hatte. Das thut Laharpe aber, indem er die ſatiriſche Komik Diderot's ganz überſieht, die gerade aus dem plötzlichen Ueberſpringen aus dem orientaliſtiſchen Zuſchnitt des Ganzen in die Wirklichkeit des pariſer Lebens beſteht, oder das, was zum Lobe des Fürſten geſagt wird, ſofort wieder in eine ironiſche Beleuchtung ſtellt. So beſchreibt er z. B. die ſorgfältige Erziehung, welche Erguebzed ſeinem Nachfolger durch Maler, Philoſophen, Dichter, Mathematiker, Tanz- und Fechtmeiſter habe geben laſſen, und ſchließt dieſe Beſchreibung mit den Worten: „So entbehrte denn Mongogul keiner Kenntniß deſſen was junge Fürſten im funfzehnten Jahre zu lernen pflegen, und verſtand mit zwanzig Jahren ebenſo vollkommen zu trinken, zu eſſen und zu ſchlafen, als irgendein Potentat ſeines Alters.“ Oder er beſchreibt die Verbeſſerungen, welche Mongogul für Wiſſenſchaften und Künſte gemacht habe, und fügt hinzu, daß ſeine Univerſität dies nie habe begreifen können, weil er dies alles gethan habe, ohne ein Wort Latein zu wiſſen.

Aber Laharpe will Diderot's Charakter auch noch nach einer andern Seite hin verdächtigen, indem er ſagt: „Der Autor, der ſo nachſichtig gegen die Sultane war, war es keineswegs ebenſo gegen ſeine Mitbrüder, die Romanſchriftſteller, denn dieſe Mitbrüder waren Nebenbuhler und Nebenbuhler, die damals viel bekannter waren als er. Daher ſchont er ſie auch nicht. Er läßt dem Sultan von Kongo als Einſchläferungsmittel die Lektüre der „Marianne“ von Marivaux, der „Confessions“ von Duclos, der „Égarements“ von Crébillon dem Sohne verordnen. Dies waren gerade die drei Romane, die in jener Zeit den meiſten Erfolg hatten.“ Laharpe motivirt das Verdienſt eines jeden und ſchließt dann: „Die drei Romane, welche Diderot uns hinterlaſſen hat, nähern ſich jenen nicht im mindeſten; urtheilt danach über ſeine Billigkeit und Beſcheidenheit!“

Wir leſen aber vielmehr am Schluß des 46. Kapitels, daß dem Sultan, um ſich gegen Einſchläferung zu ſchützen, von ſeinem Arzt ein Recept gegeben wird, welches die heftigſte Wirkung hatte. „Le sultan se précautionna d'un antisomnifère des plus violents.“ Und nun werden vier Seiten von Marivaux' „Marianne“ und ſeinem „Paysan ~~parvenu~~“, ein Blatt [illegible] von den „Égarements“ und fünfundzwanzig und eine halbe Zeile von den „Confessions“ empfohlen. Das Factum iſt alſo das gerade Gegentheil von Laharpe's Anſchuldigung. Urtheilt danach, möchten wir ausrufen, über Laharpe's Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit!

Diderot ſtand mit ſeinem Roman an einem Scheideweg. Sollte er, wie ein Crébillon, ſich der leichten Unterhaltungsliteratur, oder wie ſein Freund d'Alembert, der ernſten Wiſſenſchaft zuwenden? Wir werden ſehen, wie er ſich für die Wiſſenſchaft entſchied.

Mémoires sur différents sujets de mathématiques. 1748.

Die unendliche Vielſeitigkeit und productive Leichtigkeit Diderot's hatten ihn nicht zu viel Zeit auf ſeine morgenländiſchen Satiren verwenden laſſen, aber er fühlte ſelbſt das Bedürfniß, von ihnen wieder zu ernſtern Studien überzugehen. Die Mathematik hatte ihn ſtets intereſſirt. Er hatte Unterricht darin gegeben, aber er war noch nicht als Schriftſteller darin aufgetreten. Er war als Lehrer der Mathematik mit Gouſſe und Prémontval bekannt geworden, die eine Schule für den mathematiſchen Unterricht eröffnet hatten. Sie wurde auch von einem jungen Mädchen beſucht, das ein großes Talent verrieth. Es war Marie Anne Victorie Pigeon, die Tochter eines ſehr geſchickten Mechanikers Jean Pigeon, der unter anderm zwei ſehr ſchöne Hemiſphären machte, die zuletzt in den Sälen der Akademie der Wiſſenſchaften aufgeſtellt wurden. Prémontval verliebte ſich, wie Diderot ſelber in „Jacques le fataliste“ erzählt, in ſeine reizende Schülerin. Sie wurde ſchwanger von ihm und er flüchtete mit ihr erſt nach der Schweiz, wo er ſie heirathete, dann nach Berlin, wo er Mitglied der Akademie wurde und 1767 ſtarb. Seine Frau gab 1750 eine Biographie ihres Vaters und ſpäter „Le mécaniste philosophe“ heraus. Diderot widmete ihr, indem er zum erſten mal ſeinen Namen als Autor nannte, 1748 ſeine „Mémoires sur différents sujets de mathématiques“, mit dem Motto: „Amoto quaeramus seria ludo.“ Sie ſcheint ihm nämlich Vorwürfe über ſeinen tollen Roman gemacht zu haben, denn er ſagt in der Zueignung an ſie:

„Ich werde Ihren Vorwürfen nicht das Beiſpiel von Rabelais, Montaigne, von La Motte-le-Vayer, von Swift und von einigen andern, die ich nennen könnte, entgegenſetzen, die in der cyniſchſten Weiſe die Lächerlichkeiten ihrer Zeit angegriffen und doch den Titel von Weiſen bewahrt haben. Ich will, daß der Skandal aufhöre, und verlaſſe, ohne die Zeit mit einer Apologie zu verlieren, die Grille und die Schellen, um ſie nie wieder aufzunehmen, und komme zu Sokrates zurück. Glauben Sie indeß, daß unter den Vortheilen, welche Sie an dieſe Rückkehr anzuknüpfen beliebten, der einzige, der mir geſchmeichelt hat, der iſt, Ihnen die erſten Früchte derſelben zueignen zu dürfen. Ich habe gedacht, daß, wenn ſie Ihrer würdig, ſie auch des Publikums nicht unwürdig wären.

„Möchten Sie dieſelben annehmen und Ihren Namen mit Nachſicht an der Spitze eines Werks erblicken, das in Wahrheit ernſt iſt, worin man aber Ihnen vertraute Gegenſtände in einer Ihnen nicht fremden Form behandelt.

„Weder Ihrem Geiſt noch Ihren Reizen, Madame, ſondern lediglich Ihren Talenten und Ihren Kenntniſſen habe ich diesmal zu huldigen mir vorgeſetzt."

Daß die Madame de P...., an welche dieſe Widmung ſich richtet, nicht, wie oft geſagt worden, Madame de Puiſieux, ſondern Madame de Prémontval iſt, erhellt einmal daraus, daß jene, die ihn zur Abfaſſung der „Bijoux indiscrets" veranlaßt hatte, ihm keinen Vorwurf darüber machen konnte; ſodann aber aus dem Schluß des Avertissement de l'auteur, welches der Widmung folgt und wo Diderot ſagt, „daß er es gar nicht zu machen nöthig gehabt hätte, wenn alle Perſonen, in deren Hände dies Buch fallen könnte, ebenſo unterrichtet wären wir diejenige, welche ihm die Widmung deſſelben erlaubt habe, denn ihre Werke würden unverzüglich beweiſen, daß das Lob, welches er hier ihrem Geiſt und ihren Kenntniſſen zolle, die ſtrengſte Wahrheit ſei".

Diderot ſtellte in dieſer Schrift folgende Abhandlungen über allgemein intereſſante Gegenſtände zuſammen:

1) „Principes généraux d'acoustique." Ein Verſuch über Aufſtellung einer eigenthümlichen Methode, den Ton ſo zu fixiren, daß man überall und zu jeder Zeit ein Muſikſtück genau in demſelben Ton ſpielen könne.

2) „Examen sur la développante du cercle."

3) „Preuve expérimentale d'un principe de mécanique sur la tension des cordes."

4) „Projet d'un nouvel orgue."

5) „Lettre sur la résistance de l'air au mouvement des pendules, avec l'examen de la théorie de Newton sur ce sujet." Diderot hatte einen fortlaufenden Commentar zu den Principien von Newton geſchrieben. Als ihm aber Jacquier und Leſueur mit dem ihrigen zuvorkamen, in welchem alles geleiſtet war, was auch der ſeinige Nützliches enthalten konnte, warf er denſelben ins Feuer und behielt nur den Stoff zu dieſem Briefe daraus zurück, in welchem er zu beweiſen ſuchte, daß die Hemmungen, welche der Widerſtand der Luft der Bewegung der Pendel entgegenſtellt, ſich wie die

Quadrate der durchlaufenen Bogen, nicht wie die Bogen verhalten, was Newton vorausgeſetzt hatte.

D'Alembert hat oft bedauert, daß Diderot ſich nicht den mathematiſchen und phyſikaliſchen Wiſſenſchaften ausſchließlich gewidmet habe, weil er mit ſeinen vielen Kenntniſſen und ſeinem großen Talent gewiß bedeutende Erfolge darin erzielt haben würde. Wir beſchränken uns auf einige Mittheilungen aus dieſen Schriften, die uns zugleich zeigen werden, wie tief Diderot auch in die Muſik eingedrungen war, die er zeitlebens leidenſchaftlich liebte.

In der Einleitung zu den allgemeinen Principien der Akuſtik ſagt er: „Wenn man nur die Töne an ſich, ihr Vehikel und die Geſtaltung der Organe betrachtet, ſo würde man glauben, daß ein Adagio von Michel, eine Gigue von Corelli, eine Ouverture von Rameau, eine Chacone von Lulli, vor 2000 Jahren, wie heute, in der Tatarei wie in Paris, bewunderungswürdige Muſikſtücke ſein müßten. Die Erfahrung beweiſt indeſſen das Gegentheil.“ An ſie anknüpfend, wirft Diderot die Frage auf, wie es möglich ſei, daß die Muſik der Barbaren und der Gebildeten, der Alten und der Modernen, der Franzoſen und der Italiener, eine ſo verſchiedene ſein könne, da doch unter allen Umſtänden die Anwendung der Octave, Quinte, Terz und Sext das Ohr in der Harmonie angenehmer erregen müßten, als die Septimen, die Secunden, Tritonen und andere Intervalle, welche wir diſſonirende nennen. Dies führt ihn auf eine Unterſuchung der allgemeinen Geſetze der Muſik, die wiederum auf der Natur des Tons beruhen müſſen. So gelangt er zu der ſpeciellen Aufgabe, die er zu löſen trachtet, daß man, wenn man die Länge einer Saite und das Gewicht kennt, welches ſie ſpannt, die Anzahl der Schwingungen beſtimmt, die ſie in einer gegebenen Zeit macht. Taylor, Newton's Zeitgenoſſe, unternahm zuerſt die Löſung dieſes Problems. Diderot nimmt dieſelbe mit Bezug auf eine Abhandlung d'Alembert's in den Schriften der berliner Akademie durch und geht von da zu den Verſuchen Euler's über, die Grenzen der Wahrnehmung des Tons für das Ohr zu beſtimmen, wenn ſeine Schwingungen zu groß oder zu klein ſind. Der tiefſte Ton, der unſerm Ohr noch empfindlich iſt, macht nach Euler's Berechnung in der Secunde 30, der höchſte 7552 Schwingungen. Zwiſchen dieſen beiden Extremen liegen 8 Octaven. Die Tonempfindung als ſolche läßt ſich, weil ſie ſubjectiv iſt, nicht meſſen, nur die Länge der Saiten und die Anzahl der Schwingungen bietet einen objectiven Anhalt. Die Töne ſind aber nicht nur nach ihrer Tiefe und Höhe, ſondern auch nach ihrer Stärke und Schwäche verſchieden. Die Einförmigkeit des Tons erfordert den Iſochronismus der Schwingungen.

Das Vergnügen, welches die Muſik gewährt, kann nur in der Wahrnehmung der Verhältniſſe der Töne zueinander beſtehen, weshalb die einfachen Verhältniſſe als die am leichteſten faßlichen am meiſten gefallen müſſen und die Diſſonanz in der Muſik nur die Monotonie, keineswegs die Symmetrie und Harmonie, aufheben ſoll. Die Geſchwindigkeit der Bewegung der Luftmolecule durch den Ton muß der Geſchwindigkeit der Schwingungen der Saiten entſprechen. Diderot kritiſirt Euler's Sätze hierüber mit Bezug auf die verſchiedenen Inſtrumente, nämlich die Saiten-, Schlag- und Blasinſtrumente. Schall (bruit) und Ton (son) unterſcheiden ſich darin, daß der Schall einfach iſt, wie der Schall des Windes, des Donners, eines geworfenen Körpers u. ſ. w., der Ton hingegen zugleich die ihn begleitenden harmoniſchen Töne miterregt, von welchem Princip Rameau in ſeiner „Génération harmonique“ ausgegangen war, welche Diderot hier lobend anerkennt. Er ſucht nun, mit Beziehung auf Fontenelle und Sauveur, eine Methode zur Ausmittelung eines gleichen Tons anzugeben, wobei er ſich ſpeciell auf die Flöte einläßt.

Die zweite Abhandlung hat den Unterſchied der geometriſchen und mechaniſchen Curven zu ihrem Gegenſtande, um eine leichtere und genauere Methode für die Theilung des Kreiſes in commenſurable oder incommenſurable Theile zu finden.

Die dritte Abhandlung iſt nur ganz kurz, um ein Geſetz der Mechanik für die Spannung der Saiten durch die Erfahrung zu beſtätigen. Es ſoll durch den Ton beſtimmt werden, ob eine Saite, die an einem ihrer Enden befeſtigt und an dem andern von einem Gewicht gezogen iſt, ebenſo geſpannt iſt, als wenn ſie an ihren beiden Enden von zwei gleichen Gewichten gezogen würde.

Die vierte Abhandlung betrifft eine Verbeſſerung der deutſchen Orgel (Orgue d'Allemagne), d. h. des Leierkaſtens, ihn für die Unterhaltung, für die muſikaliſche Ausbildung der Kinder und für den Gebrauch kleiner Kirchengemeinden durch eine andere Einrichtung ſeines Cylinders und deſſen Notirung fruchtbar zu machen. Diderot unterläßt nicht, auch die Inconvenienzen ſeiner Verbeſſerung auseinanderzuſetzen.

Die fünfte Abhandlung über den Widerſtand der Luft bei der Pendelbewegung enthält zwei Sätze: 1) Die Geſchwindigkeit eines Pendels von einer gegebenen Länge zu finden, der von einer gegebenen Höhe auf irgendeinen Punkt des Bogens fällt, den er durchläuft. 2) Die Geſchwindigkeit eines Pendels von einer gegebenen Länge in irgendeinem Punkt des von ihm durchlaufenen Bogens zu finden, indem er von der verticalen Lage durch einen gegebenen Anſtoß wieder in die Höhe ſteigt. Diderot ſchließt mit einer Kritik Newton's hierüber, von dem er, bei aller Verehrung für ihn, behauptet, daß der Calcul ſeinen Anſichten widerſpreche. Er hat ſich in einer ſpätern Abhandlung, im Aprilheft der „Mémoires de Trévoux" (1761): „Réflexions sur une difficulté proposée contre la manière, dont les Newtoniense xpliquent la cohésion des corps", noch einmal über Newton in Betreff der Attraction zur Erklärung der Cohäſion geäußert. Man war über die Beantwortung dieſes Problems weit auseinandergegangen. Einige wollten die Attraction lediglich auf das Planetenſyſtem beſchränken und für die Cohäſion eine andere Urſache poſtuliren. Diderot war der Anſicht, daß man die Einheit des Princips der mechaniſchen Bewegung, die Attraction, nicht aufgeben dürfe, vielmehr verſuchen müſſe, diejenigen Bedingungen zu finden, welche ſeine Erſcheinung in der Cohäſion modificirten, denn es ſei das Verfahren der Natur, eine und dieſelbe Action durch beſondere Beſchränkungen ins Unendliche zu vermannichfaltigen, z. B. die Action des Stoßes. Das allgemeine Geſetz der Attraction beſtehe darin, proportional den Maſſen nach dem umgekehrten Quadrat der Entfernung zu wirken; dies Geſetz könne ſich auch bei der Cohäſion nicht verleugnen, allein es trete hier eine bedeutende Modification durch die außerordentliche Kleinheit der Theile der Materie, durch die Gegenſeitigkeit ihrer Anziehung, welche ſie miteinander in Contact bringt, und durch ihre Beſchaffenheit, z. B. die Härte, ein. Dieſe Umſtände könnten die Geſchwindigkeit beſchleunigen, ohne daß man deshalb eine andere Potenz, als die des einfachen Quadrats, anzunehmen brauchte. Er ſucht nun durch Rechnung zu beweiſen, daß die kubiſche Potenz für die Cohäſion zu hoch ſein würde.

Lettre sur les aveugles. 1749.

Wenn wir Diderot 1748 ſich lebhaft mit dem Weſen des Tons und des Gehörs beſchäftigen ſehen, ſo zeigt uns das Jahr 1749 ihn nicht weniger von einer Unterſuchung über das Licht und das Auge hingenommen. Er ſchrieb anonym die für ihn ſo verhängnißvoll gewordene „Lettre sur les aveugles, à l'usage de ceux, qui voient“, mit dem Motto aus Virgil's Aeneis, V, 231: „Possunt, nec posse videntur.“ Dieſer Brief iſt an Frau von Puiſieux gerichtet.

Herr von Réaumur hatte an einem Blindgeborenen die Operation des Linſenſtaars gemacht. Vergeblich hatte Diderot derſelben mit Frau von Puiſieux beizuwohnen gewünſcht. Réaumur hatte nur Frau Dupré de St. Maure zugelaſſen. Um ſeine Freundin zu entſchädigen, ſchreibt nun Diderot ihr die Beobachtungen, die er ſelbſt über die Blinden gemacht hatte.

Er erwähnt, daß ein preußiſcher Augenarzt, Hilmer, der Tochter Simoneau's den Staar operirte, und erzählt, daß er an demſelben Tage mit ſeinen Freunden den Blindgeborenen aus Puiſaux, einer kleinen Stadt des Gatinais, beſucht habe. Er gibt eine ſehr anziehende Schilderung deſſelben, voll von feinen phyſiologiſchen und pſychologiſchen Beobachtungen, welche damals noch das Verdienſt der Neuheit hatten. „Das Auge“, ſagte dieſer Blinde, „iſt ein Organ, auf welches die Luft die nämliche Wirkung macht wie mein Stock auf meine Hand.“ Das Verhalten des Blinden wird nach allen Seiten hin analyſirt und bis zu ſeinen Urtheilen über moraliſche Gegenſtände hin verfolgt. Dieſer Blinde drückte ſeine Verwunderung über unſere Schamhaftigkeit aus, gewiſſe Glieder dem Anblick zu verbergen. Obwol wir, meint Diderot, in einem Jahrhundert leben, in welchem der philoſophiſche Geiſt uns von einer Menge von Vorurtheilen befreit hat, ſo glaube er doch nicht, daß wir jemals zu einer ſo vollkommenen Verkennung der Vorurtheile gelangen werden als ein Blinder. Er glaubt, daß die Blinden, weil ſie die Klage nur hören, allein den mimiſchen Ausdruck des Schmerzes nicht ſehen, im allgemeinen zur Inhumanität neigen könnten. Diderot hat unrecht mit dieſer Vermuthung, denn der Gehörſinn erſchließt uns das Innerſte der Seele, und die Blinden ſind in der Regel geſellig, mitfühlend, wohlwollend. Unſere Tugenden, meint er, hängen ſo ſehr von unſerer Art zu fühlen und von dem Grade ab, mit welchem die Gegenſtände uns afficiren. Er zweifelt nicht, daß, ohne die Furcht vor Strafe, viele Leute weniger Mühe haben würden, einen Menſchen in einiger Entfernung zu tödten, wo er ihnen nur ſo groß wie eine Schwalbe erſchiene, als einen Ochſen mit ihren Händen zu erwürgen. Wenn wir Mitleid mit den Schmerzen eines Pferdes haben, hingegen eine Ameiſe ohne alles Bedenken zerdrücken, laſſen wir uns da nicht durch das gleiche Princip beſtimmen?

„Ach! Madame“, ruft er aus, „wie verſchieden iſt die Moral der Blinden von der unſerigen! Wie würde ſich wiederum die eines Tauben von der eines Blinden unterſcheiden, und wie würde ein Weſen, das mit noch einem Sinne mehr als wir begabt wäre, unſere Moral unvollkommen finden!“

Dies iſt nichts als eine geiſtreiche Sophiſtik, denn die Moral hängt nicht von den Sinnen ab, ſondern von der Vernunft, die in ihrer Nothwendigkeit für alle rationelle Weſen, wie ſie auch ſonſt modificirt ſein mögen, die gleiche iſt. Der Begriff des Guten wird durch ſich ſelbſt, nicht durch das Fühlen, Schmecken, Sehen oder Hören beſtimmt. Gewiſſe Rückſichten des Anſtandes, auf welche der Blinde vielleicht nicht verfallen würde, machen noch nicht die Moral aus. Die wahre Schamhaftigkeit liegt tiefer als in den Kleidern.

Diderot will hier in kein weiteres Detail über den Unterſchied der Metaphyſik der Blinden von der unſerigen eingehen, weil man ihn der Irreligion von ſeiten derjenigen beſchuldigen könnte, die in allen neuen Gedanken Verbrechen finden; — als ob es von ihm abhinge, die Blinden anders wahrnehmen zu laſſen, als ſie es thun. Die Wunder der Natur, behauptet er, machen auf ſie, weil ſie dieſelben nicht ſehen, einen viel geringern Eindruck. Der leuchtende Sonnenball, der von Morgen nach Abend vorſchreitet, erſtaunt ſie weniger als ein kleines Feuer, das ſie nach Bequemlichkeit vermehren oder vermindern können. Weil ſie die Materie auf eine weit abſtractere Art als wir auffaſſen, ſind ſie weniger von dem Glauben entfernt, daß ſie denken. Wenn ein Menſch, der nur ein oder ein paar Tage geſehen hätte, unter einem Volk von Blinden nur täglich etwas von dem, was er geſchaut, mittheilte, ſo würde es für ſie ein immer neues Geheimniß ſein.

Diderot geht nach dieſen allgemeinen Vorbereitungen zur Unterſuchung der beſondern Frage über: wie der Blinde ſich Vorſtellungen von Figuren mache? In der Beantwortung derſelben hält er daran feſt, daß der Blindgeborene als Mittel der Erkenntniß nur das Gefühl habe und daß eine gerade Linie für ihn nur die Erinnerung an die Empfindung ſei, die er empfängt, wenn er mit den Fingern einen geſpannten Faden hinabgleitet. Wir ſind gewohnt, uns alle Geſtaltung, bis zum Punkt herunter, farbig vorzuſtellen, während bei dem Blindgeborenen nichts als das Fühlen des Punktuellen, Linearen, Geraden, Krummen u. ſ. w. vorhanden iſt. Obwol die Empfindung als ſolche untheilbar iſt, ſo nimmt ſie doch, ſozuſagen, einen begrenzten Raum ein, welchen der Blindgeborene in ſeiner Phantaſie erweitern oder verengern kann, indem er den afficirten Theil, z. B. die Fingerſpitze, vergrößert oder verkleinert.

Ich kenne nichts, ſagt Diderot, was die Realität des innern Sinnes beſſer bewieſe als dieſe Fähigkeit, die bei uns ſchwach, bei den Blindgeborenen aber ſtark iſt, die Senſation der Körper zu fühlen oder ſich zurückzurufen, auch wenn ſie abweſend ſind und nicht mehr auf uns wirken. Ein blinder und tauber Philoſoph würde die Seele nicht, wie Descartes, in das Gehirn, ſondern in die Fingerſpitzen verſetzen, weil er von dort alle weſentlichen Empfindungen, alle Kenntniſſe erhalten würde.

Der Blindgeborene iſt unmittelbar, weil ſeine Einbildungskraft ihn weniger beſchäftigt, zur Abſtraction geneigter und daher in der reinen Speculation dem Irrthum vielleicht weniger unterworfen. In der Metaphyſik täuſcht man ſich ſicherlich, wenn man die Gegenſtände, mit denen man ſich beſchäftigt, nicht genugſam vereinfacht, ſowie man in der mathematiſchen Phyſik zu mangelhaften Reſultaten gelangt, wenn man die Gegenſtände weniger verwickelt vorausſetzt, als ſie es ſind. Diderot geht nun auf die Zeichenſprache über und hält es nicht für unmöglich, ſie auch für die blindgeborenen Tauben, die ſtumm ſind, als eine Zeichenſprache des Fühlens anzuwenden, z. B. ihnen die Züge unſerer Schrift in die Hand zu malen und ſtets dieſelbe Bedeutung damit zu verbinden. Wir haben bisher nur die Zeichenſprache des Auges und des Ohrs ausgebildet, aber man müßte auch die des Fühlens und Taſtens cultiviren. Dieſe Erwartung Diderot's hat ſich beſtätigt. Dr. Howe in Boſton hat die blinde und taube Laura Bridgman bekanntlich in ſolcher Weiſe im Leſen und Schreiben mit dem glänzendſten Erfolge unterrichtet.

Diderot geht endlich zum einzelnen über. Er führt den engliſchen Mathematiker Saunderſon, der Profeſſor zu Cambridge war und auch die Optik lehrte, als eins der Beiſpiele an, bis zu welch hohem Grade ein Blinder ſich fortbilden könne. Er war 1682 geboren und ſtarb 1739. Er hatte ſich eine Maſchine zum Rechnen erfunden, welche Diderot beſchreibt, und des Buchs von Saunderſon: „Die Elemente der Algebra“, ſowie ſeines

Verdienſtes erwähnt, die Theilung des Würfels in ſechs gleiche Pyramiden gefunden zu haben, die zu ihrer Spitze das Centrum des Würfels und zur Baſis je eine ſeiner Seiten haben, woraus folgt, daß jede Pyramide das Drittel eines Prismas von gleicher Baſis und Höhe iſt. Diderot lobt die anregende Sprache Saunderſon's in ſeinen Vorträgen und macht bei dieſer Gelegenheit treffliche Bemerkungen über das, was man einen glücklichen Ausdruck nenne. Es ſei nämlich derjenige, der mit der directen, auf einen beſtimmten Sinn gerichteten Bezeichnung noch eine zweite für einen andern paſſende metaphoriſche in ſich einſchließe.

Das Befremdliche, was darin zu liegen ſcheinen kann, daß Saunderſon, ein Blinder, ſich ſo viel mit dem Licht und dem Sehen beſchäftigt habe, ſucht Diderot ganz richtig durch die Erinnerung zu tilgen, daß derſelbe nicht mit dem phyſikaliſchen, nur mit dem mathematiſchen Theil der optiſchen Phänomene, mit den ihm von den Phyſikern gegebenen Vorausſetzungen und mit den aus ihnen folgenden Conſequenzen der Berechnung, alſo mit lauter abſtracten Größen, zu thun gehabt habe. Diderot verbreitet ſich hier ſehr anziehend über das Weſen des Calculs und bedauert, in Saunderſon's Lehrbuch der Algebra nichts Eigenthümliches gefunden zu haben, denn der Blinde müſſe principiell geneigt ſein, ſich dem Idealismus zu ergeben, der die Wirklichkeit äußerer Gegenſtände leugnet, indem er ſie in Producte der Thätigkeit unſers Innern verwandelt. Diderot nennt den Idealismus das abſurdeſte Syſtem, aber zugleich das zum Hohn der Vernunft und der Philoſophie am ſchwierigſten zu bekämpfende. Er zeigt, daß Berkeley und Condillac, der Idealiſt und der Senſualiſt, die entſchiedenſten Gegner, mit denſelben Waffen ſich beſtreiten müſſen, und führt Condillac's eigenes Geſtändniß an, wenn er ſagt: „Mögen wir uns bis in die Himmel erheben oder bis in den Abgrund verſenken, ſo gehen wir doch niemals aus uns ſelbſt heraus, denn was wir wahrnehmen, iſt immer nur unſer eigener Gedanke.“

Die außerordentliche Empfindlichkeit, welche Saunderſon bei ſich ausgebildet, bewirkte, daß er gleichſam durch die Haut ſah. Diderot will nicht auf die Geſchichte anderer berühmter Blinden, des Didymus von Alexandrien, des aſiatiſchen Euſebius, des Nicaſius von Mechlin, eingehen; was war jener Tireſias, der in den Geheimniſſen der Götter las und die Gabe der Weiſſagung beſaß, anders, als ein blinder Philoſoph! Diderot beſchränkt ſich auf Saunderſon und erzählt weitläufig die Scene ſeines Todes. Ein geſchickter Geiſtlicher, Gervaſius Holmes, unterhielt ſich mit ihm über die Exiſtenz Gottes. Saunderſon ſoll geſagt haben, daß er, wenn er an Gott glauben ſolle, ihn müſſe taſten können.

Der Geiſtliche erwiderte ihm, daß er ſeine Hände nur auf ſich ſelbſt zu legen brauche, um die Gottheit in dem bewunderungswürdigen Mechanismus ſeiner eigenen Organe zu fühlen. Saunderſon meint, daß dies noch nicht das Daſein Gottes beweiſe. Oft ſeien Leute zu ihm aus allen Enden Englands gekommen und hätten an ihm Dinge bewundert, die ganz einfach und natürlich geweſen wären. Unſere Eitelkeit befriedige ſich in ihrer Unwiſſenheit mit nichts Geringerm, als alles, was über den Menſchen hinauszugehen ſcheine, für das Werk eines Gottes zu erklären. Wenn wir in der Natur ſchwer zu löſende Probleme finden, ſo ſollten wir ſie nicht ſogleich durch die Hand eines Weſens zerſchneiden, das hinterher ein viel ſchwierigerer Knoten als der erſtere für uns würde. Fragt einen Inder, warum die Welt in der Luft ſchweben bleibt? Er wird euch antworten, daß ſie von dem Rücken eines Elefanten getragen wird. Und worauf ſtützt ſich der Elefant? Auf eine Schildkröte. Und die Schildkröte, wer hält ſie? Dieſer Inder wird euer Mitleid erregen, aber, Freund Holmes, bekennen wir zuerſt unſere Unwiſſenheit und laſſen wir dem Elefanten und der Schildkröte Gnade zukommen. — Holmes berief ſich auf die Ueberzeugung eines Newton, Leibniz, Clarke. — Saunderſon geſtand ihm zu, daß es Verwegenheit wäre, zu leugnen, was ein Mann wie Newton anzunehmen nicht verſchmäht habe. Nichtsdeſtoweniger könne ſelbſt das Zeugniß eines Newton für ihn, den Blinden, nicht ſo ſtark ſein, als das der ganzen Natur für Newton. Wolle er nun auch für den gegenwärtigen Zuſtand der Welt die bewundernswerthe Ordnung derſelben anerkennen, ſo hindere doch nichts, in der Phantaſie bis zum Chaos zurückzugehen, in welchem alle Weſen wieder untergingen, deren Organismus einen innern Widerſpruch enthielt. Ja, der Menſch ſelber hätte durch irgendeinen Fehler ſeiner Organiſation unter den Moleculen der Materie leicht wieder verſchwinden und ein nur mögliches Weſen bleiben können. So vollkommen ſei die Ordnung der Dinge nicht, daß nicht auch jetzt noch von Zeit zu Zeit monſtröſe Weſen erſchienen. Und ſo könnte es auch nicht blos unvollſtändige, unförmliche Thiere, ſondern auch verkrüppelte, mangelhafte, verfehlte Weltkörper geben, die ſich in fernen Räumen, die er nicht fühle, und die Holmes nicht ſehe, zerſtreuen, bis die fortdauernde Bewegung die Haufen der Materie endlich in irgendeine Verbindung gebracht habe, in welcher ſie dauernd beſtehen könne. Was ſei dieſe Welt? Eine Compoſition, die unaufhörlichen, auf Zerſtörung gerichteten Umwälzungen unterworfen iſt; eine raſche Folge von Weſen, die ſich drängen und verſchwinden; eine vorübergehende Symmetrie; eine momentane Ordnung. Wir urtheilen von der Exiſtenz der Welt, wie die Eintagsfliege von der ihrigen. Die Welt ſei ewig für Holmes, wie Holmes ewig für das Inſekt, das nur einen Augenblick lebte. Raum, Zeit und Materie ſeien vielleicht nur ein einziger Punkt.

Durch dieſe Rede wurde Saunderſon ſo heftig bewegt, daß er einige Stunden in Irrſinn verfiel, aus welchem er mit den Worten zu ſich kam: „O Gott Clarke's und Newton's, habe Mitleid mit mir.“ Dann ſtarb er.

Diderot ſetzt hinzu: „Welche Schmach für Leute, die keine beſſeren Gründe haben, als er, welche ſehen und denen das bewunderungswürdige Schauſpiel der Natur vom Aufgang der Sonne bis zum Niedergang der kleinſten Geſtirne die Exiſtenz und den Ruhm ihres Urhebers verkündet! Sie leben wie Blinde, und Saunderſon ſtirbt, als ob er geſehen hätte!“

Diderot lenkt alſo von dem Skepticiſmus, den er Saunderſon in den Mund legt, wieder in den Theismus zurück. Er beruft ſich für ſeine Mittheilungen über Saunderſon auf eine Schrift ſeines Schülers William Incliff, die zu Dublin 1747 erſchien: „The life and character of Dr. Nicolas Saunderson late lucasian professor of the mathematics etc.“

Nachdem er ſich noch über die Bedingungen ausgelaſſen, unter denen von einem ſehend gemachten Blindgeborenen wahrhafte Reſultate für die Wiſſenſchaft zu erwarten wären, geht er ſchließlich zur Unterſuchung eines von Herrn von Molineux geſtellten Problems über, ob nämlich ein Blindgeborener, nachdem er einen Würfel und eine Kugel durch den Taſtſinn unterſcheiden gelernt, dieſelben auch als Sehender wiedererkennen würde? Molineux hatte die Frage verneinend beantwortet, und Locke war ihm beigetreten. Aehnlich, obwol mit beſondern Einſchränkungen hatte ſich Condillac geäußert. Diderot läßt ſich daher auf eine genauere Unterſuchung über das Verhältniß des Sehens zum Taſten ein. Er zeigt, indem er die über den Blinden Cheſelden gemachten, durch Voltaire in ſeinen „Elementen der Philoſophie Newton's“ populär gewordenen Beobachtungen benutzt, daß ein vom Staar Operirter keineswegs ſofort in der Weiſe wie wir ſehen kann, weil er erſt die Größe der Entfernung, die ſcheinbare wie die wirkliche, erlernen muß. Er gibt die Unterſtützung zu, welche das Taſten für die Erziehung des Auges gewährt, hält aber mit Recht die Eigenthümlichkeit der Verrichtung jedes Sinnes für ſich aufrecht. Das Licht und die Farben werden wir immer nur durch das Auge, nie durch den Taſtſinn wahrnehmen. Diderot behauptet daher, daß der ſehend gemachte Blindgeborene zuerſt gar nichts ſehen werde, daß er aber allmählich, beſonders wenn man ihn vom Dunkeln zum Hellen ſtufenweiſe übergehen läßt, das Auge werde gebrauchen und Formen und Farben unterſcheiden lernen. Er macht bemerklich, daß bei dieſen Experimenten der Bildungsgrad der Blinden ein gewichtiger Umſtand ſein und ein philoſophiſch gebildeter Geiſt ſich ganz anders ausſprechen würde als ein roher und ungeſchulter.

Indem er zuletzt die Widerſprüche berührt, die ſich zwiſchen dem Sehen und dem Fühlen ergeben können, verfällt er ſelber einem völligen Skeptismus. „Hat man die menſchlichen Kenntniſſe mit der Wage Montaigne's gemeſſen, ſo fragt man, was wiſſen wir? Wiſſen wir, was die Materie iſt? Nein. Was der Geiſt und der Gedanke? Noch weniger. Was die geometriſchen Wahrheiten? Fragen Sie aufrichtige Mathematiker, und ſie werden geſtehen, daß ihre Sätze völlig identiſch ſind und daß z. B. viele Bände über den Kreis darauf zurückkommen, uns in tauſend verſchiedenen Formen zu wiederholen, daß dies eine Figur iſt, in welcher alle vom Mittelpunkt nach der Peripherie gezogenen Linien gleich ſind. Wir wiſſen daher faſt nichts. Trotzdem, wie viel Schriften, deren Verfaſſer ſämmtlich etwas zu wiſſen vorgegeben haben! Ich verſtehe nicht, wie die Welt ſich nicht langweilt, zu leſen und nichts zu lernen, es müßte denn aus denſelben Gründen ſein, aus welchen ich ſeit zwei Stunden die Ehre habe, mich mit Ihnen zu unterhalten, ohne mich zu langweilen und ohne Ihnen etwas zu ſagen.“

Wenn man Diderot's Brief über die Blinden unbefangen lieſt, ſo wird man zugeſtehen müſſen, daß er ſich darin wirklich mit der Pſychologie und Moral der Blinden beſchäftigt hat. Die ſachlichſte Beſtätigung dieſer Auffaſſung ergibt ſich ſogar aus den Zuſätzen, welche Diderot ſelber einige Jahre vor ſeinem Tode bei einer Reviſion dieſes Briefes niederſchrieb. Er beurtheilt die Stärke und Schwäche ſeiner Schrift ganz richtig, wenn er meint, daß er den erſtern Theil derſelben jetzt viel ausführlicher, den zweiten viel kürzer halten würde. Es zeigt ſich aber auch keine Spur davon, daß er ſeine Unterſuchungen nur zu einem Deckmantel für die Propaganda atheiſtiſcher Anſichten habe machen wollen, wie ihm, auch jetzt noch, oft zugeſchrieben wird. Außer mehrern ſehr intereſſanten Thatſachen zur Erweiterung ſeiner frühern Behauptungen gibt er hier ein ausführliches Gemälde von dem blinden Fräulein Melanie de Salignac, der Tochter der Frau von Blacy, welche 1763 in ihrem 22. Jahre ſtarb. Diderot hatte ſie ſelber gekannt und ſchrieb ſeine Bemerkungen unter Zuziehung ihrer Mutter auf. In dem Blinden von Puiſeaux hatte er einen blinden Praktiker, einen Liqueurfabrikanten; in Saunderſon einen blinden Theoretiker, einen Profeſſor der Mathematik, geſchildert. Er ergänzte dieſe Porträts durch das einer geiſtreichen, höchſt geſchickten und überaus liebenswürdigen Dame, die nicht nur vortrefflich nähte und ſtickte, ſondern auch ausgezeichnet Klavier ſpielte. Dieſe Zeichnung iſt eins der vielen kleinen Meiſterwerke Diderot's, in denen ſich Klarheit der Anſchauung und Wärme der Seele auf das lebendigſte und anmuthigſte durchdringen.

Diderot's Brief handelt alſo ernſtlich von den phyſiſch Blinden, ohne Allegorie. Eine ſkeptiſche Stimmung iſt indeſſen aus ihm nicht wegzuleugnen. Sie beruht vorzüglich auf zwei Gedanken. Der eine iſt der, daß der Blinde, weil er auf das Fühlen beſchränkt ſei, eine andere Metaphyſik als die Sehenden haben könne. Saunderſon meint, um an Gott zu glauben, müßte er ihn fühlen, taſten. Hier widerſpricht ſich Diderot, denn er hat an einer andern Stelle ganz richtig eingeſehen, daß der Blinde, weil ihn das Auge nicht zerſtreut, um ſo geneigter und geeigneter zum Nachdenken ſein müßte. Wenn Saunderſon, der Optiker, an die Exiſtenz des Lichts glaubte, ohne es zu ſehen, warum ſollte er nicht an die Exiſtenz Gottes glauben, in deſſen Begriff als des Abſoluten es mit Nothwendigkeit liegt, daß er nicht gefühlt, nicht getaſtet, nicht geſehen werden kann? Ein an die Abſtraction gewöhnter Mathematiker würde in dem Elefanten, welcher dem Inder die Welt trägt, in der Schildkröte, auf welcher der Elefant ſteht, doch ſofort die phantaſtiſche Maskirung eines nothwendigen Gedankens erkannt haben, den Cauſalproceß abzubrechen und eine Urſache der Urſachen, d. h. eine abſolute Urſache, eine causa sui, zu ſetzen. — Der zweite Gedanke Diderot's, der ihn ſkeptiſch ſtimmt, iſt der, welchen in unſerer Zeit Darwin beſonders ausgeführt hat, daß nämlich nur diejenigen Organismen zu Arten ſich befeſtigt haben, denen es im Kampf um ihre Exiſtenz gelungen iſt, ſich zu erhalten, und ihre Eigenthümlichkeit zu vererben. Schon Empedokles hat in ſeiner Beſchreibung des Chaos die Natur geſchildert, wie ſie Verſuche zu Bildungen macht, die ſich nicht erhalten können, weil ſie auf einem Irrthum, auf einer in ſich widerſprechenden Verbindung heterogener Elemente beruhen. Dieſen Gedanken erneuet Diderot, gibt ihm aber eine Ausdehnung auf das Weltall. In den „Pensées philosophiques" war er noch entſchiedener Theiſt und ſetzte die Bedeutung der Naturwiſſenſchaften noch ganz beſonders darein, daß ſie durch den Beweis der Zweckmäßigkeit auch der kleinſten Organismen die Exiſtenz eines ſchöpferiſchen Gottes am ſchlagendſten darthun könnten. In der „Promenade du sceptique" ließ er den Atheiſten ſich ſchon zum Glauben an die Ewigkeit der Materie bekennen, beſtrafte ihn aber noch durch die traurigen Folgen ſeines Unglaubens. In dieſem Briefe an Frau von Puiſieux läßt er Saunderſon ſich ſterbend in den Skepticismus, ja in den Atheismus verirren, aber im letzten Augenblick den Gott Newton's und Clarke's anrufen, d. h. zum Theismus zurückkehren. Er ſelber ſpricht ſich nicht aus, tändelt aber zuletzt mit unſerer Unwiſſenheit. Uebrigens erſchien ſchon 1758 zu Cambridge eine Broſchüre gegen Diderot: „Lettre de Mr. Gervaise Holmes, à l'auteur de la lettre sur les aveugles, contenant le véritable récit des dernières heures de Mr. Saunderson." Die Engländer konnten es Diderot nie verzeihen, daß er einem ihrer Profeſſoren eine ſo ſkeptiſche Aeußerung in der Todesſtunde geliehen hatte. Naigeon erzählt, daß die londoner Societät der Wiſſenſchaften Diderot deswegen nicht unter ihre Mitglieder aufnahm.

Diderot hatte ein Exemplar ſeines Briefes an Voltaire geſchickt, der ihm im Juni antwortete und ihm ſeine Unzufriedenheit damit kundgab, daß er Saunderſon ſeiner Blindheit wegen an der Exiſtenz Gottes habe zweifeln laſſen, denn er, an ſeiner Stelle, würde ein höchſt intelligentes Weſen erkannt haben, das ihm ſo viel Ergänzungen zum Geſicht und durch das Denken die Möglichkeit unendlicher Beziehungen zu allen Dingen gegeben habe. „Es iſt“, ſagt Voltaire, „ſehr unverſchämt zu behaupten, man wiſſe, was er iſt und warum er alles macht, was exiſtirt, aber es ſcheint mir ſehr keck, zu leugnen, daß er iſt! Ich wünſche lebhaft, mich mit Ihnen zu unterhalten, ſei es, daß Sie glauben, eins ſeiner Werke zu ſein, ſei es, daß Sie vermeinen, ein nothwendiger organiſirter Theil einer ewigen und nothwendigen Materie zu ſein. Was Sie auch ſeien, ſo ſind Sie ein ſehr achtbarer Theil des großen Alls, das ich nicht kenne. Ich möchte vor meiner Abreiſe nach Luneville von Ihnen wol die Zuſage erhalten, mir die Ehre zu erzeigen, bei mir ein philoſophiſches Mahl mit einigen Weiſen einzunehmen. Ich habe nicht die Ehre, es zu ſein, allein ich habe eine große Leidenſchaft für die, welche es auf Ihre Manier ſind.“

Diderot vertheidigte ſich in ſeinem Briefe vom 11. Juli, indem er auf die ganz verſchiedene Situation der Blinden hinwies. Er lehnte es ab, Atheiſt oder Pantheiſt zu ſein, und ſagte: „Saunderſon's Urtheil iſt ſo wenig das meinige als das Ihrige, aber es könnte dies wol ſein, weil ich ſehe. Die Verhältniſſe, die uns ſo lebhaft anregen, haben nicht denſelben Glanz für einen Blinden. Er lebt in einer ſteten Dunkelheit, und dieſe Dunkelheit muß ſeinen metaphyſiſchen Gründen viel Kraft geben. Gewöhnlich erheben ſich die Nebel, welche mir die Exiſtenz Gottes verdunkeln, während der Nacht. Der Aufgang der Sonne zerſtreut ſie ſtets bei mir, aber die Finſterniß dauert für den Blinden fort und die Sonne geht nur für die auf, welche ſehen.“ Diderot entwirft nun noch einige pantheiſtiſche Betrachtungen, welche er Saunderſon hätte können anſtellen laſſen. In ſolchen Labyrinthen könne ein Blinder ſich leicht verirren und als Atheiſt ſterben, was jedoch Saunderſon nicht begegnet ſei, der ſterbend ſich dem Gotte Clarke's, Newton's und Leibniz' empfahl. Er laſſe ihm, was auch dem entſchiedenſten Skeptiker verbleibe, einige Hoffnung ſich zu irren. „Aber“, fährt er fort, „mag das ſein oder nicht ſein, ich bin nicht der Meinung der Atheiſten. *Ich glaube an Gott, obgleich ich mit den Atheiſten auf ganz gutem Fuß lebe.* Ich habe bemerkt, daß der Reiz der Ordnung ſie gegen ihren Willen beſticht; daß ſie für das Schöne und Gute ſich begeiſtern; daß ſie, wenn ſie Geſchmack hatten, weder ein ſchlechtes Buch noch ein ſchlechtes Concert geduldig zu ertragen, noch in ihren Zimmern ein ſchlechtes Bild leiden oder eine ſchlechte Handlung zu begehen vermochten. Und mehr bedarf ich nicht. Sie (die Atheiſten) ſagen, daß alles nothwendig iſt. Ein Menſch, der ſie beleidigt, ſo verſichern ſie, beleidigt ſie nicht mit mehr Freiheit als ein Ziegelſtein, der ſich ablöſt und ihnen auf den Kopf fällt; aber ſie verwechſeln die Urſachen nicht und erzürnen ſich niemals gegen den Ziegelſtein — eine andere Inconſequenz, die mich beruhigt. Es iſt daher ſehr wichtig, Schierling nicht für Peterſilie zu nehmen, aber gar nicht, an Gott zu glauben oder nicht zu glauben."

Voltaire hatte ſeinem Briefe ein Exemplar einer neuen Ausgabe ſeiner „Elemente der Newton'ſchen Philoſophie" hinzugefügt. Wir beſitzen keinen Brief weder von Diderot noch von Voltaire, welcher über dieſen Zeitpunkt hinausläge, und können als wahrſcheinlich annehmen, daß Diderot den Anfang ihrer Correſpondenz machte, indem er, wie damals tauſend andere, ſein Buch Voltaire zuſchickte. Die Aufnahme, die es bei dieſem fand, bewog ihn am Eingang ſeiner Antwort zu folgenden Dankzeilen: „Der Augenblick, in welchem ich Ihren Brief, mein Herr und Meiſter, empfing, iſt einer der ſüßeſten meines Lebens geweſen. Für das Geſchenk, welches Sie ihm beigefügt haben, bin ich Ihnen unendlich verbunden. Sie konnten Ihr Werk niemand ſenden, der Sie mehr bewunderte als ich. Sorgfältig bewahrt man die Zeichen des Wohlwollens der Großen; für mich, der ich unter den Menſchen keinen wirklichen Unterſchied als den ihrer perſönlichen Qualitäten kenne, ſtelle ich dies Zeugniß Ihrer Achtung ebenſo hoch über die Zeichen der Gunſt der Großen, als die Großen unter Ihnen ſtehen. Was jetzt dies Volk auch von meinem Briefe über die Blinden denken möge: er hat Ihnen nicht misfallen; meine Freunde finden ihn gut, das genügt mir."

Je angenehmer und wichtiger ihm Voltaire's Beifall ſein mußte, um ſo mehr mußte ihm daran liegen, den Tadel deſſelben abzuwehren. Er inſinuirt daher Saunderſon noch einige Reflexionen, die ziemlich auf Spinoziſmus, richtiger auf Materialismus hinauslaufen. Der Geiſt kann keine Materie hervorbringen! Der Geiſt kann weder auf die Materie noch auf das Nichts wirken. Alſo — muß die Materie von Ewigkeit und, was wir Denken und Wollen nennen, nur ein Modus, eine Art und Weiſe ihrer Exiſtenz ſein. Er geht ſo weit, Voltaire ſelbſt die Meinung zuzuſchieben, die er mit Locke theilen ſoll, daß der Gedanke vielleicht eine Modification der Materie ſei. *Von der Teleologie fällt er ab.* Die unendlichen Beziehungen in den Dingen, die wunderbare Ordnung in derſelben, ſind für ihn nur metaphyſiſche Weſen in unſerm Kopfe, etwa ſo wie Ameiſen, die ſich in zufällig durcheinandergeworfenen Trümmern anſiedelten, ſich über das Verhältniß ihrer Organiſation zu dieſen Maſſen und über die Schönheit ihrer unterirdiſchen Architektur entzücken könnten, die ihnen ſo bequeme Wohnungen ſchafft. Wie geſagt, gibt dies Diderot zwar für eine weitere Anſicht, die er aus dem Standpunkte Saunderſon's hätte ableiten können, aber er ſcheint doch ſchon ſtark mit dieſem Standpunkt zu ſympathiſiren, und ſeine Apologie der Atheiſten, ſeiner guten Freunde, iſt doch ſehr gezwungen und ſehr dürftig. Er behauptet, daß ſie, im Widerſpruch mit ihrer Theorie, thatſächlich die Freiheit anerkennen, daß ſie in der Idee des Guten und Schönen leben. Er erklärt ſich ſelbſt noch förmlich für einen Deiſten, aber er leugnet nicht, daß der Zweifel an der Exiſtenz Gottes ihn oft des Nachts beſchleicht, und daß er es nur der Sonne verdankt, ihn wieder ſchwinden zu ſehen.

Dieſer Brief über die Blinden hatte im Eingang auf ein Ereigniß angeſpielt, zu welchem Réaumur Anlaß gegeben. Er hatte nämlich einen Staarblinden ganz allein in Gegenwart der Frau von St. Maure, die ſich auf Kenntniß der Anatomie etwas zugute that, operirt und den Vollzug dieſer Operation vor einer größern Verſammlung verweigert, obwol nicht nur Diderot, ſondern ſehr hochgeſtellte Perſonen (des personnes de la première distinction) ihn darum erſucht hatten. So berichtet Diderot ſelber und gebraucht den Ausdruck, daß Réaumur den Schleier vom Auge des Blinden nur vor einigen Augen ohne Bedeutung (sans conséquence) habe wollen fallen laſſen.

Hieraus iſt wol das Geſchichtchen entſtanden, welches ſeine Tochter mit der vom Vater ihr anererbten dramatiſchen Lebhaftigkeit erzählt, daß Réaumur die Perſonen, die ihn um Zutritt zur Operation gebeten, unter dem Vorwande, daß ſie das erſte mal misglückt ſei, zu ſich eingeladen habe. Scheinbar habe er nun dem Blinden den Staar geſtochen, allein aus den Reden deſſelben hätte man die Myſtification erkannt und ſei unwillig darüber geworden.

Sie berichtet nun weiter, daß Frau von St. Maure, welche dem Miniſter d'Argenſon nicht gleichgültig geweſen ſei, ſich an Diderot für die ihr gezollte Nichtachtung habe rächen wollen und ſeine Verhaftung veranlaßt habe, um ihn zu zwingen, den Drucker der Schrift zu nennen.

Am 24. Juli 1749 erſchien der Commiſſionär Rochebrune mit drei andern Polizeibeamten morgens 9 Uhr in Diderot's Wohnung, durchſuchte ſeine Papiere und zog einen Verhaftsbefehl aus der Taſche, ihn nach dem Fort Vincennes zu bringen. Diderot bat ihn, ſeine Frau hiervon in Kenntniß ſetzen zu dürfen. Er konnte es jedoch nicht über ſich bringen, ſie zu betrüben, ſagte ihr, daß einige Geſchäfte ihn auszugehen nöthigten, daß er zu Mittag nicht zum Eſſen kommen würde und daß ſie am Abend bei dem Buchhändler Le Breton Nachricht von ihm haben könnte. Dann ging er. Madame Diderot war aber, wie es ſcheint, neugierig gemacht und eilte nach dem Fenſter, von wo ſie auf der Straße den Wagen erblickte, aus welchem Diderot eben noch einen Correcturbogen, den ein Junge aus der Druckerei brachte, in Empfang nehmen wollte. Der eine der ihn begleitenden Polizeibeamten ſchlug aber den Arm zurück. Madame Diderot ſchrie auf, wurde ohnmächtig, kam wieder zu ſich und eilte zu dem Polizeilieutenant Herrn Berryer, der ihr ſagte, daß ſie ihrem Mann viel Verdruß erſparen und ſeine Freilaſſung beſchleunigen könne, wenn es ihr gelänge, unter ſeinen Papieren die „weiße Taube" zu finden. Madame Diderot verſicherte, daß ſie von den Werken ihres Mannes nie etwas geleſen habe, daß ſie ſich nur mit Führung der Wirthſchaft beſchäftige, daß ſie weder eine weiße noch eine ſchwarze Taube kenne, daß aber, was ihr Mann ſchriebe, gewiß nichts Gefährliches ſein könne. Herr Berryer ſuchte die gute Frau ſoviel ihm möglich zu tröſten, rieth ihr, ſich an Herrn d'Argenſon zu wenden und verſprach ihr, ſelbſt ihren Brief an ihn zu übermitteln.

Diderot wurde zuerſt in dem Thurm von Vincennes in ſtrenger Haft gehalten und mußte Bücher und Schreibzeug entbehren. Er hatte Plato's Apologie des Sokrates und einen Band von Milton's „Paradies" zu ſich geſteckt, machte ſich Tinte von Rothwein und von Schiefer, den er zu Staub rieb, und eine Feder aus einem Zahnſtocher. Ueber die Thür einer Seitenzelle, in welche nur der Gefangene trat, ſchrieb er, für künftige Inſaſſen: „On fait de l'encre avec d'ardoise réduit en poudre très fine et du vin, et une plume avec un cure-dent." So überſetzte er die Apologie und machte Randgloſſen zum Milton. Zur Abwechſelung trieb er Mathematik und bedeckte die Wände des Kerkers mit mathematiſchen Figuren. Er ſtand mit der Sonne auf und ging mit der Sonne ſchlafen. Der Gefangenwärter brachte ihm jeden Tag zwei Lichter. Nach 14 Tagen gab ſie ihm Diderot zurück und ſagte: „Nehmen Sie, mein Herr; jetzt im Sommer haben Sie zu viel Licht, aber im Winter werden Sie es brauchen können."

Nachdem dieſe harte Behandlung 28 Tage gedauert, quartierte man ihn aus dem Donjon in das Schloß hinüber. Der Gouverneur, Herr von Châtelet, zog ihn zu Tiſche und erlaubte ihm, im Park zu ſpazieren und ſeine Frau und Freunde zu ſprechen. Auch Frau von Puiſieux beſuchte ihn öfters. Eines Tages fand er ſie ſorgfältiger als gewöhnlich geputzt. Er hatte ſie ſchon längere Zeit in Verdacht, einen Nebenbuhler zu begünſtigen, und fragte ſie daher um den Grund ihres Putzes. Sie wolle ein ländliches Feſt im nahen Champigny beſuchen. Allein? — Allein. — Auf Ehre? Auf Ehre. — Sie ging, aber Diderot überkletterte in ſeiner Eiferſucht die Mauern von Vincennes, eilte nach Champigny und fand, heimlich beobachtend, Frau von Puiſieux mit ſeinem Nebenbuhler. Die Tochter ſagt, daß dies Ereigniß den Bruch mit beſchleunigt habe. Dem Temperament und Charakter Diderot's gemäß erfolgte er wahrſcheinlicher ſogleich. Daß er nach Champigny gelaufen, erzählte er am andern Morgen dem Gouverneur ſelber.

Man drang fortwährend in ihn, den Drucker ſeiner Schrift zu nennen. Er blieb bei ſeiner Weigerung. Mit Kaltblütigkeit erklärte er, daß man ihn zwar im Gefängniſſe feſthalten könne, daß man aber nicht Herr ſeines Lebens ſei. Die lange Dauer der Haft fing an ihm läſtig zu werden. Poetiſche Naturen, auch wenn ſie atheiſtiſch dächten, ſind abergläubiſch. Er wünſchte ein Orakel über ſeine Zukunft zu befragen, nahm ſeinen Plato, ſchlug ihn auf und las auf der oberſten Zeile einer Seite: „Dieſe Angelegenheit wird ſchnell zu Ende gehen.“ — Und am andern Morgen kam, wie er ſelber dies in einem Briefe an Fräulein Voland vom 23. Sept. 1762 erzählt, der Polizeilieutenant Berryer, ihm ſeine Freiheit anzukündigen.

Naigeon zufolge hätte die Haft gerade drei Monate und zehn Tage gedauert. Wir führen dieſe Thatſache nach ihm an, weil die Tochter Diderot's ſich in der Chronologie mehrfach irrt. So gibt ſie z. B. die Apologie Diderot's für den Abbé von Prades als eine ſolche an, die ſchon vor ſeiner Einſchließung in Vincennes ihn bei der Regierung ſehr misliebig gemacht habe, während dieſelbe über zwei Jahre ſpäter fällt. Naigeon berichtet, daß der Mönch Ange, dem Diderot einen ſo übeln Streich geſpielt, ſeine Gefangenſchaft benutzt habe, um dem Vater nach Langres hin die ärgſten Gerüchte über den Grund derſelben mitzutheilen. Diderot ſelber, ſobald er ſchreiben durfte, richtete von Vincennes aus einen Brief an ſeinen Vater, worin er ihm ſein Unglück erzählte, ihm die Veranlaſſung angab, ihn über die Folgen beruhigte und ſchließlich um eine Geldunterſtützung bat. Der alte Diderot war durch Bruder Ange mistrauiſch gemacht, ſchrieb aber ſeinem Sohn und ſchickte ihm, nachdem er ihn ermahnt und ihm ſeine Theilnahme über ſein Unglück zu erkennen gegeben, 500 Francs. Naigeon hat, wie er verſichert, dieſen Brief ſelber geleſen und ſagt, wie man aus ihm ſehen könne, daß Diderot's Vater noch immer nicht ſicher geweſen ſei, ob ſein Sohn auch in einer wirklichen Ehe lebe. Er forderte ihn auf, ihm ohne alle Zweideutigkeit, ohne allen Rückhalt, die Wahrheit hierüber zu ſagen, auch, ob er, wie man ihm von Paris geſchrieben, zwei Kinder habe. Wenn die Ehe eine geſetzmäßige ſei, ſo ſei er zufrieden und laſſe die Sache gut ſein; er würde ſeiner Schweſter das Vergnügen nicht verweigern, die Kinder zu erziehen, und ihm nicht, ſie zu ſehen. — Wie ernſt und wie väterlich! So oft man dieſem Alten begegnet, möchte man ihm um den Hals fallen, ſo köſtlich zeigt er ſich jedesmal.

Welchen Eindruck Diderot's Brief über die Blinden und ſein ſpäterer über die Taubſtummen bei den beſſern Köpfen, bei den mitſtrebenden Zeitgenoſſen machte, können wir uns durch ein ſehr merkwürdiges Zeugniß verdeutlichen. Leſſing, der als Menſch und als Schriftſteller ſoviel Analogien mit Diderot darbietet, ſchrieb damals das literariſche Feuilleton zur Berliner „Voß'ſchen Zeitung“ und beurtheilte im Juni 1751 Diderot's Brief über die Taubſtummen, als deſſen Verfaſſer er ihn ſogleich erkannt hatte. Er entſchuldigte die Ungebundenheit in ſeiner Schreibart. „Die beſte Entſchuldigung aber“, ſagte er, „iſt, daß alle ſeine Ausſchweifungen voller neuer und ſchöner Gedanken ſind. Wenn uns doch alle unordentliche Schriftſteller auf dieſe Art ſchadlos halten wollten!“ Nachdem er ihn weitläufig excerpirt, ſchließt er: „Ein kurzſichtiger Dogmaticus, welcher ſich für nichts mehr hütet, als an den auswendig gelernten Sätzen, welche ſein Syſtem ausmachen, zu zweifeln, wird eine Menge Irrthümer aus dem angeführten Schreiben des Herrn Diderot herauszuklauben wiſſen. Unſer Verfaſſer iſt einer von den Weltweiſen, welche ſich mehr Mühe geben, Wolken zu machen, als ſie zu zerſtreuen. Ueberall, wo ſie ihre Augen hinfallen laſſen, erzittern die Stützen der bekannteſten Wahrheiten, und was man ganz nahe vor ſich zu ſehen glaubte, verliert ſich in eine ungewiſſe Ferne. Sie führen uns »In Gängen voll Nacht zum glänzenden Throne der Wahrheit« (von Kleiſt), wenn Schullehrer in Gängen voll eingebildeten Lichts zum düſtern Thron der Lügen leiten.“ S. Leſſing's Schriften von Lachmann, III, 231.

Rouſſeau's Beſuch bei Diderot in Vincennes. 1749.

Hier wird nun wol der Ort ſein, ſich zu fragen, wie Diderot um dieſe Zeit in der pariſer Geſellſchaft ſtand. Wir wiſſen ſehr wenig darüber und können uns ſeine Lage großentheils nur durch Schlüſſe verdeutlichen, die wir aus einigen zweifelloſen Thatſachen ziehen. Wir müſſen annehmen, daß die Schriften Diderot's, beſonders die „Pensées" und die „Bijoux indiscrets", obwol ſie anonym erſchienen waren, ihm einen Ruf gemacht hatten, der ihn als einen geiſtreichen, vielſeitig gebildeten und kühnen Autor empfahl. Wir müſſen annehmen, daß ſeine mathematiſchen Abhandlungen, die er mit ſeinem Namen herausgegeben, ihm die Aufmerkſamkeit der Gelehrten im engern Sinn zugezogen hatten. Da er nun auch als Ueberſetzer aus dem Engliſchen, als Bearbeiter ſogar eines mediciniſchen Wörterbuchs, bekannt geworden war, ſo vereinigte er in der That alle Eigenſchaften, welche ſich Verleger bei einem Mann wünſchen mußten, dem ſie die Bearbeitung eines engliſchen encyklopädiſchen Werkes für die franzöſiſche Nation übertragen wollten. Wir werden von demſelben weiterhin im beſondern handeln und bemerken hier nur, daß die Vorarbeiten zu demſelben in das Jahr 1749 fallen. Diderot war mit d'Alembert wahrſcheinlich durch ſeine mathematiſchen Studien näher bekannt geworden und hatte mit ihm gemeinſchaftlich die Herausgabe der Encyklopädie übernommen. Der Proſpect der Encyklopädie erſchien erſt 1750, der erſte Band erſt 1751. Daß alſo, wie oft erzählt worden, die Herausgabe der Encyklopädie für Diderot's Verhaftung ein Motiv abgegeben habe, ſcheint ſo wenig begründet, als daß ſie auf ſeine Freilaſſung einen Einfluß gehabt habe, weil ſie von der Regierung wieder begünſtigt worden ſei. Daß der Skepticismus, welchen Diderot dem Profeſſor Saunderſon zudichtete, die Verhaftung veranlaßt habe, ſcheint auch nicht der Fall geweſen zu ſein, weil wir von keiner Verurtheilung der Schrift leſen. Es bleibt als nächſter Grund nur die Verletzung zurück, die er im Eingang ſeines Briefes nicht nur der Frau von St.-Maure, ſondern auch Herrn von Réaumur zufügte. Dies berichtet auch Rouſſeau.

Unter die bekannteſten und beſprochenſten Begebenheiten gehört nun Rouſſeau's Beſuch in Vincennes.

Er war mit Diderot nach ſeiner Rückkunft von Venedig vertraut geworden, hatte ihn aber ſchon vorher kennen gelernt. Die Muſik hatte ihn zuerſt mit Diderot in Berührung gebracht. Wie ſich dieſe gemacht habe, wiſſen wir nicht. Diderot, eine äußerſt geſellige Natur, hatte, wie Rouſſeau ſelber erzählt, viele Bekanntſchaften. Rouſſeau war außer durch die Muſik beſonders durch ſein Verhältniß zur Familie Dupin in die höhern Geſellſchaftskreiſe hineingerathen.

Nichts iſt im Leben großer Männer anziehender, als die Periode ihres Ueberganges aus dem ſtillen, verborgenen Jugendleben in das öffentliche, bewegte Mannesalter. Es iſt die Periode ihrer ahnungsvollen, ſchon mit Thatenknospen ſchwangern Träumereien, der erſten Verſuche, ſich an dem allgemeinen Schickſal der Gattung einen beſtimmtern Antheil zu ſichern, des erſten Innewerdens ihres Talents. In dieſer Periode des erwachenden Selbſtgefühls ſchweift die Seele noch in eine freie Zukunft hinüber. Der Menſch überwiegt noch im Schriftſteller, im Künſtler, im Staatsmann. Die Sympathie iſt noch uneigennützig und ſelbſt der kleine Erfolg befriedigend, weil er doch der Vorbote von größern zu ſein ſcheint. Gewöhnlich iſt mit dieſen Erſtlingsarbeiten der Kampf um die Exiſtenz auch im phyſiſchen Sinn verknüpft und der Reiz einer jeden Zerſtreuung, eines jeden Genuſſes dadurch unendlich geſteigert. Alle Beſtrebungen, alle Gefühle, auch das der möglichen Berühmtheit, haben noch einen unſchuldigen Charakter. Man überläßt ſich noch mit Frohſinn und Rückſichtsloſigkeit den Antrieben ſeiner Individualität und vergleicht ſich noch nicht mit einem Maßſtab, den man dem Publikum ſelber durch ſeine Leiſtungen von ſich gegeben hat. So müſſen wir uns den Umgang von Diderot und Rouſſeau ſeit 1745 vorſtellen. Rouſſeau war mit dem Abbé Condillac bekannt geworden, der gerade ſeinen „Essai sur l'origine des connaissances humaines“ nach Locke'ſchen Anſichten ausarbeitete, ſich aber vergeblich nach einem Verleger dafür umſah. Rouſſeau machte ihn mit Diderot bekannt, der den Buchhändler Durand dahin beſtimmte, das Werk in Verlag zu nehmen und Condillac ſogar, gleichſam aus Gnade, Honorar dafür zu zahlen. Diderot, Rouſſeau und Condillac wohnten ſehr entfernt voneinander und kamen daher wöchentlich einmal im Palais Royal zuſammen, wo ſie im Hôtel du panier des fleurs miteinander aßen. Rouſſeau verſichert, daß Diderot, der ſonſt verabredete Zuſammenkünfte ſehr oft, ſelbſt mit Frauen, verſäumt habe, ſtets erſchienen ſei; ſehr oft habe er ſich in ſeiner und Condillac's Geſellſchaft gefallen. Rouſſeau entwarf auch den Plan zu einem periodiſchen Werk, das er abwechſelnd mit Diderot herausgeben wollte. Es ſollte den Titel „Le persifleur" erhalten und eine Reform der Literatur, der Kunſt und Geſellſchaft anbahnen. Rouſſeau ſchrieb in der That den Proſpect, der ſich noch erhalten hat, in ſeinen Werken Bd. XIII, S. 307—319, abgedruckt und wohl geeignet iſt, uns von dem Humor, der in ihrem Verkehr herrſchte, eine recht günſtige Vorſtellung zu geben. Wenn Rouſſeau ſagt, daß unvorhergeſehene Ereigniſſe die Ausführung des Unternehmens gehindert hätten, ſo ſcheint nahe zu liegen, dieſe Hinderung in der Encyklopädie ſelber zu ſuchen, welche Diderot in den erſten Jahren alle Zeit nahm. Er theilte jenen Proſpect an d'Alembert mit und vermittelte dadurch die Bekanntſchaft deſſelben mit Rouſſeau, der von ihnen bewogen wurde, für die Encyklopädie die Artikel über die Muſik zu übernehmen.

Man kann nicht zweifeln, daß das Verhältniß von Diderot und Rouſſeau ein aufrichtiges, glückliches, von echter Freundſchaft beſeeltes war. Wenn Diderot an Kenntniſſen Rouſſeau überlegen war, wenn er für ihn in ſo vielen Dingen zum Führer werden konnte, ſo brachte dies gerade recht lebendige Anregung in ihren Umgang. Beide liebten die perſönliche Unabhängigkeit über alles; beide fühlten die Unnatur, in welche die Geſellſchaft ſich verloren hatte, auf das tiefſte; beide hatten ſich aus der Dunkelheit heraufgearbeitet; beide ſtammten aus dem Volke: Diderot's Vater war ein Meſſerſchmied, Rouſſeau's Vater ein Uhrmacher; beide hatten ihr Schickſal mit dem von Frauen verknüpft, die in ihrer Bildung ihnen zu ungleich waren, um ſie irgend in ihren Beſtrebungen verſtehen zu können, ſodaß ihr häusliches und ihr außerhäusliches Leben zwei ganz verſchiedene Welten darbot; beide waren ſentimental und pathetiſch. Die großen Verſchiedenheiten, die zwiſchen ihnen obwalteten, entwickelten ſich erſt allmählich. In der Zeit, von welcher wir jetzt reden, herrſchte zwiſchen den Freunden die innigſte Harmonie, und die Schatten, welche Rouſſeau in ſeinen „Confessions" auch jetzt ſchon darauf ſpielen läßt, ſind künſtliche, die aus der ſpätern Vertrübung ſtammen.

Als Diderot verhaftet ward, gerieth Rouſſeau außer ſich und ſchrieb an Frau von Pompadour einen Brief, in welchem er bat, Diderot freizulaſſen oder ihn mit ihm einzuſperren. Er erhielt keine Antwort darauf und hat auch Diderot nie etwas davon mitgetheilt.

Als Diderot noch im Thurm von Vincennes gefangen ſaß, fuhr Rouſſeau eines Tags mit Herrn Seguy, dem Herausgeber der Werke Baptiſte Rouſſeau's, zu dem Mentor des Erbprinzen von Gotha, dem Baron von Thun, der ſie auf einige Tage nach Fontenai-ſous-Bois eingeladen hatte, wo der Prinz ein Haus beſaß. Sie mußten bei Vincennes vorüber, was in Rouſſeau's Seele großen Schmerz erregte. Bei Tiſch vertheidigte er Diderot gegen den Vorwurf der Unklugheit, den der Prinz ausſprach. Hier war es, wo er die Bekanntſchaft des Predigers des Prinzen, Klüpfel, und des Vorleſers deſſelben, des Herrn Grimm, machte. Bei letzterm war es die Muſik, die ihn zuerſt näher mit ihm verknüpfte und beide in Paris eine Zeit lang unzertrennlich machte. Erſt 1750 wurde Grimm durch Rouſſeau mit Diderot bekannt.

Bei der Rückkehr nach Paris vernahm Rouſſeau, daß Diderot aus dem Thurm in das Schloß von Vincennes übergeſiedelt und daß ihm ſeine Familie und Freunde zu ſehen erlaubt ſei. Aber einige Tage hielten ihn noch Geſchäfte für Madame Dupin auf. Dann flog er, wie er ſagte, ſeinem Freunde in die Arme. „Dieſer Augenblick kann nicht geſchildert werden. Diderot war nicht allein. D'Alembert und der Schatzmeiſter der heiligen Kapelle waren bei ihm. Beim Eintreten ſah ich nur ihn. Ein Sprung, ein Schrei und ich drückte mein Geſicht an das ſeinige. Ich drückte ihn feſt an mich, ohne auf andere Art als durch Thränen und Schluchzen mit ihm zu ſprechen; ich erſtickte beinahe vor Zärtlichkeit und Freude. Seine erſte Bewegung, als die Heftigkeit der Empfindung vorüber war, beſtand darin, daß er ſich zu dem Geiſtlichen wandte und zu ihm ſagte: Sie ſehen, mein Herr, wie ſehr meine Freunde mich lieben.“

Dieſer Schilderung fügt Rouſſeau folgende Reflexion hinzu: „Ganz nur beſchäftigt mit meiner Gemüthsbewegung, dachte ich damals über dieſe Art, Vortheil aus meiner Umarmung zu ziehen, noch nicht nach. Wenn ich aber ſeitdem zuweilen daran zurückdachte, ſo bin ich immer der Ueberzeugung geweſen, daß dieſer Gedanke mir an Diderot's Stelle nicht würde zuerſt in die Seele gekommen ſein.“

Wie? Diderot ſoll mit jenem Worte: „Sie ſehen, wie ſehr meine Freunde mich lieben!“ aus Rouſſeau's Umarmung Vortheile für ſich haben ziehen wollen? Nein, daß iſt eine Auslegung, die für Rouſſeau nur möglich wurde, als er mit Diderot gebrochen hatte, als er, ſich vor ſich ſelbſt zu rechtfertigen, in ſeinen Bekenntniſſen alles aufſuchte, was diejenigen, die er früher, die er jahrelang ſeine Freunde genannt hatte, in einem gehäſſigen Licht konnte erſcheinen laſſen, während er ſelbſt, ihnen gegenüber, ſich als den Gefühlvollen, Begeiſterten, als den von ihrer egoiſtiſchen Berechnung für ihre Zwecke Hingeopferten darſtellte. Dieſe Tendenz hat ſeine ganze ſonſt ſo anziehende Geſchichtſchreibung verfälſcht, und ſeine Hypochondrie hat auch die harmloſeſten Aeußerungen und Handlungen zuletzt verkannt. Diderot war, als Rouſſeau ſtürmiſch ihn wieder begrüßte, nicht allein. D'Alembert hatte, wie Rouſſeau, den Freund beſucht. Der Almoſenier von Vincennes war Zeuge der rührenden Scene. Was war natürlicher, als daß Diderot aus dem Moment der Ekſtaſe nach einem Uebergang ſuchte und ihn mit feinem Takt in jenen Worten fand, die zugleich ſeine Dankbarkeit für ſeine Freunde ausdrückten. Welche Fehler Diderot beſeſſen habe, aller Eigennutz, alle kleinliche Berechnung iſt ihm fremd geweſen.

Rouſſeau erzählt, daß er Diderot über ſeine Gefangenſchaft ſehr aufgebracht gefunden und daß derſelbe der Geſellſchaft bedurft habe, um ſich nicht den finſterſten Gedanken hinzugeben. Er habe dieſen Kummer am meiſten mit gelitten und ſei faſt jeden dritten Tag allein oder in Begleitung von Diderot's Frau nachmittags zu ihm gegangen. Er geberdet ſich, als ob Diderot nicht auch von andern beſucht ſei. Im weitern Verlauf ſeines Berichts will Rouſſeau dieſe Beſuche offenbar als ein Werk heroiſcher Freundſchaft ausmalen. Er verſichert, daß der Sommer 1749 einer der heißeſten geweſen ſei und daß die Bäume des Wegs nach Vincennes, weil ſie geſchoren waren, nur wenigen Schatten gegeben hätten. Er hätte zwei Stunden gebraucht. Oft hätte er ſich auf den Boden niedergeworfen, weil er vor Anſtrengung nicht weiter gekonnt. Einen Fiaker hätte er ſelten bezahlen können. Um ſich des Weges Länge zu verkürzen, habe er ein Buch mitgenommen, im Gehen zu leſen. So habe er einſt den „Mercure de France“ eingeſteckt und in demſelben die Aufforderung der Akademie von Dijon zur Einſendung einer Preisſchrift über die Frage gefunden, ob der Fortſchritt der Wiſſenſchaften und Künſte zur Verbeſſerung oder zur Verſchlimmerung der Sitten beigetragen? In dieſem Augenblick ſei eine Revolution in ihm vorgegangen; eine andere Welt habe vor ſeinen Augen geſtanden; er habe ſich in dem Schatten eines Baumes gelagert und mit Bleiſtift die Proſopopöie des Fabricius niedergeſchrieben.

Halten wir einen Augenblick hier an, um zu bemerken, daß dieſe Schilderung wol etwas übertrieben iſt. Der Auguſt war ſchon vorüber, als Rouſſeau im September und October Diderot beſuchte. Dies ſcheint uns eine herbſtliche Zeit zu ſein, weshalb die Hitze wol nur zuweilen unerträglich ſein mochte. Rouſſeau war ein guter Fußgänger und das Gehen machte ihm das größte Vergnügen, weil er, wie er oft erwähnt, nur im Gehen recht lebhaft dachte. Nun will er im Gehen, in der blendenden, glühenden Sonne, ſich zu entlangweilen, geleſen haben. Der Weg war, nach ſeiner eigenen Angabe, ſchattenarm, aber plötzlich ſehen wir ihn doch im Schatten eines Baumes ſogar ſchreiben.

Er berichtet weiter, wie er bei Diderot in einem an Wahnſinn grenzenden Zuſtand angekommen ſei. Dieſer ſei es gewahr geworden und habe ihn um die Urſache befragt. Er habe ſie ihm mitgetheilt und ihm die

Proſopopöie des Fabricius vorgeleſen. Diderot habe ihn aufgefordert, ſeinen Gedanken weiter nachzugehen und ſich um den Preis zu bewerben. Er habe es gethan und ſei von dieſem Augenblick an verloren geweſen, denn ſein ganzes ſpäteres Leben ſei mit allen ſeinen Unfällen eine unausbleibliche Folge dieſes Augenblicks von Verirrung geweſen.

Rouſſeau will alſo einerſeits die Eigenthümlichkeit ſeines Standpunktes ſich zuſchreiben, denn er kam bei Diderot in einem Zuſtande höchſter Aufregung ſchon an; eine Revolution hatte ſich in ihm vollzogen; andererſeits aber will er, daß er ſich um den Preis beworben, Diderot zuſchreiben, der ihm dieſen Rath als einen für ſeine ganze Zukunft unheilvollen gegeben.

Schnell habe er die Abhandlung verfertigt und ſie dann Diderot gezeigt, der mit ihr zufrieden geweſen ſei und ihm einige Verbeſſerungen angegeben habe.

Wie kommt nun Rouſſeau dazu, dieſe Schrift, welche das Programm aller ſeiner ferneren Schriftſtellerei ward, als das Product einer augenblicklichen Verirrung zu beklagen? Man ſollte glauben, daß er umgekehrt mit Stolz an einen Moment ſeines Lebens zurückdenken mußte, in welchem ihm ſeine ſociale Miſſion offenbar ward, in welchem eine Ekſtaſe ihm eine andere Welt aufrollte. Statt deſſen drückt er die Reue aus, dem Rathe Diderot's zur Bewerbung gefolgt zu ſein: „Dès cet instant je fus perdu.“

Der Erzählung Rouſſeau's ſteht eine andere entgegen, die in mehrfachen Berichten von verſchiedenen Seiten doch darin übereinſtimmt, daß Diderot Rouſſeau auch die Richtung angegeben habe, die er in ſeiner Beantwortung der Preisfrage nehmen ſolle.

Diderot's Tochter zunächſt ſagt über die Entzweiung ihres Vaters mit Rouſſeau, daß ſie dieſelbe niemals recht habe begreifen können und nur ſo viel mit Klarheit darin geſehen habe, daß ihr Vater Rouſſeau die Idee ſeiner Abhandlung über die Künſte gegeben, daß er ſie durchgeſehen und vielleicht verbeſſert, daß er ihm mehrfach Geld geliehen habe u. ſ. w.

Marmontel in ſeinen Memoiren (Buch VII) erzählt, daß Diderot, als Rouſſeau zu ihm gekommen ſei und ihm ſeinen Entſchluß mitgetheilt habe, ſich um die Preisaufgabe der Akademie von Dijon zu bewerben, ihn gefragt habe, welche Stellung er dazu einnehmen werde? Rouſſeau habe ſich für eine bejahende ausgeſprochen, er aber ihm erwidert, daß dies die Eſelsbrücke ſei; alle Mittelmäßigkeiten würden dieſen Weg einſchlagen, während der entgegengeſetzte für die Philoſophie und Beredſamkeit ein neues und fruchtbares Feld darböte. Rouſſeau habe einen Augenblick nachgedacht, ihm recht gegeben und ſeinen Rath befolgt.

Ebenſo berichtet Morellet in ſeinen Memoiren (I, 115 fg.), daß

Rouſſeau die Vortheile habe entwickeln wollen, welche Kunſt und Wiſſenſchaft dem Menſchengeſchlecht gebracht hätte. „Ich unterbrach ihn“, fügte Diderot hinzu, „und ſagte ihm ernſthaft: das muß man nicht thun. Das iſt nicht neu, nicht pikant. Das iſt die Eſelsbrücke. Nehmen Sie den Gegenſatz und ſehen Sie, welch ein weites Feld ſich Ihnen öffnet, alle Misbräuche der Geſellſchaft zu bezeichnen; alle Leiden, welche ſie als Folge von Irrthümern unglücklich machen; denn die für den Handel, die Schiffahrt, den Krieg u. ſ. w. aufgewandten Wiſſenſchaften und Künſte ſind für den größten Theil der Menſchen ebenſo viel Quellen der Zerſtörung und des Elends. Die Buchdruckerkunſt, der Kompaß, das Schießpulver, die Bergwerke ſind ebenſo viel Fortſchritte der menſchlichen Kenntniſſe als Urſachen des Jammers u. ſ. w. Sehen Sie nicht allen Vortheil, den Sie von dieſer Auffaſſung Ihres Gegenſtandes haben werden? Rouſſeau geſtand dies zu und arbeitete nach dieſem Plan.“

Endlich ſagt Diderot ſelber im 66. Abſchnitt ſeines „Essai sur les règnes de Claude et de Néron“: „Als das Programm der Akademie von Dijon erſchien, kam Rouſſeau zu mir, um mich über die Partei zu befragen, die er nehmen ſolle. — Die Partei, welche Sie nehmen ſollen, iſt die, welche niemand nehmen wird.“

Die Franzoſen haben nun über dieſen Doppelbericht unendlich viel geſchrieben. Es iſt kein Grund vorhanden, die Erzählung Diderot's nicht für die richtigere zu halten, denn ſie allein erklärt das theatraliſche Arrangement, welches Rouſſeau ſeiner Erzählung gegeben hat, um ſich die Ehre der Originalität ſeines Widerſpruchs gegen die gewöhnliche Anſicht zu ſichern. Sie allein aber erklärt auch, daß er zugleich Reue darüber äußern kann. Diderot's Stimmung im Gefängniß war wol ſehr dazu gemacht, die Schattenſeite der Cultur mit Bitterkeit augenblicklich zu empfinden. In ſeinen „Bijoux indiscrets“ hatte er ja erſt ein Jahr zuvor alle Lächerlichkeiten, alle verderbten Leidenſchaften, alle Unnatürlichkeiten der überbildeten Geſellſchaft ſelber geſchildert. Er war alſo mit dem Thema wohl vertraut und war ganz der Mann dazu, eine Paradoxie aufzuſtellen und ſich mit ſeiner Beredſamkeit für ſie zu begeiſtern. Deswegen bleibt die That doch die That Rouſſeau's. Er und nicht Diderot hat doch mit ſeiner gewaltigen Beredſamkeit den unvergeßlichen Angriff auf die ſittliche Verſunkenheit ſeiner Zeitgenoſſen gemacht, und er würde dieſe Beredſamkeit nicht gehabt haben, wenn ſie nicht ein Ausfluß ſeiner innerſten Ueberzeugung geweſen wäre. Wenn er dem Rathe Diderot's folgte, ſo geſchah dies doch nur, weil er ihm zuſagte. Die Urſache alles Uebels in ſeinem Leben außer ſich in andern zu ſuchen, war eine Folge der ſchwächlichen Misgewöhnung ſeiner Eitelkeit.

Rouſſeau ſelber räumt in ſeinen „Confessions" (Buch VIII) den Einfluß ein, welchen Diderot auf ſeinen Stil gehabt habe. Er behauptet, daß ſeine Schriften durch ihn den harten Ton und das ſchwarze Ausſehen erhalten hätten, welches ſie nicht mehr zeigten, als er ihn zu leiten aufhörte (lorsqu'il cessa, de le diriger). Er nahm ganze Stücke auf, welche Diderot ihm lieferte. In einem Briefe an Herrn von St.-Germain aus Monquin 1770 geſteht er, daß er im Beginn ſeines Schriftſtellerthums ſich Diderot zum Muſter genommen habe. „Ich ſtudirte", ſagt er, „beſonders ſeine Diction. Er hat ſogar in meinen erſten Schriften mehrere Stücke eingelegt, die von dem übrigen nicht abſtechen und die man im Stil wenigſtens nicht würde unterſcheiden können. Es iſt gewiß, daß ſein Ausdruck und der meinige, vorzüglich in meinen erſten Abhandlungen, deren Sprache wie die ſeinige ein wenig ſpringend und ſentenziös iſt, unter dem unſerer Zeitgenoſſen ſich am meiſten gleichen. In Betreff der Gedanken ſind die, welche er die Güte hatte mir zu leihen, und ich die Albernheit, ſie anzunehmen, leicht von den meinigen zu unterſcheiden."

Diderot verbeſſerte die Vorrede Rouſſeau's zu ſeinem „Narcisse", ſeine beiden erſten Abhandlungen und einige ſeiner Schriften über Muſik.

Wenn wir bedenken, daß Rouſſeau durch jene erſte Abhandlung ſich nicht weniger ſeinen Ruhm als ſeine Leiden begründete, ſo erſcheint es nicht unmöglich, daß er, als er hierüber zum Bewußtſein kam, von widerwilliger Dankbarkeit und zugleich von heimlichem Groll gegen Diderot ergriffen ward, deſſen Rath ihn beſtimmt hatte, ſich für die Natur und gegen die Cultur zu erklären. Im dritten ſeiner Dialoge, oder „Rousseau juge de Jean Jacques", leugnet er das Revolutionäre ſeines Standpunkts. Er behauptet, die beſtehenden Einrichtungen der Geſellſchaft ſtets geachtet zu haben u. ſ. w. Mit ſolchen altersſchwachen Beſchwichtigungen verkleinerte Rouſſeau ſich ſelbſt, ſeine Größe, die in der Ausführung der logiſchen Conſequenz ſeiner Contraſtirung des Naturmenſchen mit dem Culturmenſchen liegt. Jedes ſeiner Werke war von jenem Discours an ein folgerichtiges Moment. Darum iſt er ſo leicht zu faſſen und darum iſt er ein ſo hinreißender Schriftſteller. An intenſiver Concentration, an logiſcher Planmäßigkeit, an fruchtbarer Einwirkung auf ſeine Zeitgenoſſen war er Diderot durchaus überlegen. Rouſſeau liebte die Producte ſeiner Feder mit Zärtlichkeit, Diderot behandelte die ſeinigen mit tadelnswerther Gleichgültigkeit.

Lettre sur les sourds et muets. 1751.

Wir könnten hier nun zur Encyklopädie fortgehen, wenn es nicht zweckmäßiger wäre, einer kleinen Schrift Diderot's an dieſer Stelle zu erwähnen, die er noch während des Drucks der beiden erſten Bände der Encyklopädie zu Anfang des Jahres 1751 herausgab, nämlich die „Lettre sur les sourds et muets, à l'usage de ceux, qui entendent et qui parlent", mit dem Motto aus Virgil's Aeneis, VIII, 209: „Versisque viarum indiciis raptos ne qua forent pedibus vestigia rectis."

Dieſer Brief ſchließt ſich nämlich dem innern Zuſammenhang nach an den über die Blinden inſofern an, als er die Sprache und mit ihr das Gehör zu ſeinem Gegenſtande hat. Von den Tauben und deshalb Stummen iſt darin eigentlich nicht die Rede, wenn man auch zugeben kann, was Euſebe Salverte in ſeinem „Éloge de Diderot" im „Institut national" im Jahre VIII der Republik behauptete, daß Diderot durch ſeine Briefe über die Blinden und Taubſtummen die philanthropiſchen Beſtrebungen eines Hauy, de l'Epée und Sicard vorbereitet habe.

Die Haupttendenz des Briefs war nämlich eine äſthetiſche über die Bedeutung der Inverſion. Die äußere Veranlaſſung dazu bot ihm das Werk von Batteux, 1746: „Les beaux arts, réduits à un même principe." Diderot richtete den Brief an ihn ſelber, ſetzte ihm aber unter dem 20. Jan. 1751 noch einen andern Brief an einen Herrn N. N. voran, der den Titel und die Art und Weiſe der Darſtellung erklären ſollte. Diderot nannte ſeinen Namen nicht, ſpielte aber auf den Brief über die Blinden an, der zwar nicht allzu gut ſei, den er aber hier nachahme. Der Titel ſollte die große Anzahl derjenigen bezeichnen, welche ſprechen ohne zu verſtehen, die kleine Zahl derer, welche verſtehen ohne zu ſprechen, und die ſehr kleine Zahl derer, die zu ſprechen und zu verſtehen vermögen, und für welche der Brief allein nützlich ſein könne. Zu Batteux ſagt er, in artiger Beſcheidenheit, daß, wenn ſeine Gedanken ſich mit denen des Abbé in nachbarlicher Nähe fänden, dies dem Epheu zu vergleichen ſei, der ſein Blatt zuweilen mit dem der Eiche verſchlinge.

Diderot unterſucht den Urſprung der Sprache. Eine jede durchläuft nach ihm eine Stufe der Geburt, der Bildung und der Vollkommenheit. Das Adjectivum erſcheint ihm als eine der wichtigſten und früheſten Formen, weil erſt in ihm geſagt wird, was das Subſtantivum wirklich iſt. Die Voranſtellung des Subſtantivs vor dem Adjectiv iſt daher ſchon eine künſtliche, eine Wortverſetzung, während nach der natürlichen Ordnung das Adjectivum vorangehen müßte. Der didaktiſche Sprachzweck ſtellt das Subſtantivum voran, und nun wird eine Abweichung hierin — doch nur im Franzöſiſchen — zur Inverſion.

Die Folge der natürlichen Erzeugung der Wörter iſt daher, ſchließt Diderot, nicht dieſelbe mit der grammatiſchen, rhetoriſchen, didaktiſchen.

Der Stumme, glaubt er, iſt der Menſch, der, um ſich verſtändlich zu machen, noch gegenwärtig der natürlichen Geneſis der Vorſtellungen folgen muß. Man hat aber den von Natur Stummen und den conventionell Stummen zu unterſcheiden. Die Geberde des erſtern wird überall verſtändlich ſein; bei der conventionellen Geberde treten Modificationen durch die Sitte der Völker ein. Hier theilt Diderot einige Erfahrungen mit, die er an Taubſtummen gemacht hat, verläßt aber dies Thema bald, um zur Muſik und Poeſie überzugehen.

Er empfiehlt, um die Geſticulation der Schauſpieler richtig zu beurtheilen, ſich die Ohren zu verſtopfen, wie man, um ihre Intonation richtig zu beurtheilen, die Augen verſchließen ſoll.

Die Philoſophie der Sprache führt ihn zu einer Vergleichung der verſchiedenen Sprachen, über die er einige Bemerkungen macht, ohne tiefer einzudringen. An der franzöſiſchen hebt er die logiſche Klarheit hervor, durch welche ſie ſich der Wiſſenſchaft empfehle, ohne doch dem Angenehmen ſich zu verſagen. Sie entbehrt der Wortverſetzung faſt ganz, weshalb ihm das Griechiſche, Lateiniſche, Engliſche, weil bei ihnen die Inverſion herrſcht, für den Ausdruck des Gefühls und der Phantaſie geeigneter ſcheint, wie z. B. wenn Cicero „Pro Marcello" anfängt: „Diuturni silentii, patres conscripti, quo eram his temporibus usus, hodiernus dies finem tulit."

Aus der Verſchiedenheit der Geberde, die für das Auge, und des Wortes, das für das Ohr darſtellt, folgert er, daß Malerei und Poeſie ſich zu demſelben Gegenſtande nicht auf gleiche Weiſe verhalten können. Die Schönheiten des Dichters ſind es nicht zugleich auch für den Maler. Er beweiſt dies durch einzelne Beiſpiele, namentlich durch den Vers Virgil's, in welchem derſelbe den Neptun ſchildert, wie er das Haupt aus den Wellen erhebt (Aeneid, I, 130 ſq.):

— — graviter commotus, et alto
Prospiciens, summa placidum caput extulit unda.

So erhaben bei dem Dichter dieſe Erſcheinung des Gottes iſt, ſo würde doch bei dem Maler der Kopf deſſelben immer wie der eines Hingerichteten ausſehen.

Die Vertiefung in die Malerei des Tons, welche ſich mit der poetiſchen Anſchauung verbindet, genauer, die Vergleichung der muſikaliſchen Harmonie mit der oratoriſchen, bringt ihn dazu, von der poetiſchen Hieroglyphe zu ſprechen, worunter er die unendliche Schönheit verſteht, die in der Bildkraft einer Kunſt liegt, und die für den analyſirenden Verſtand an immer neuen Entdeckungen einen unerſchöpflichen Stoff darbietet. Sie iſt, weil in ihr das einzelne Wort nur nach ſeinem Zuſammenhang mit allen übrigen einer Periode wirkt, ſchwer zu verdeutlichen und faſt unmöglich gut zu überſetzen. Hier iſt es vorzüglich Homer, der von ihm ſo tief empfundene, ſo innig geliebte, ſo hoch gehaltene Dichter, der ihm Beiſpiele liefert und den er gegen Longin, gegen Boileau und Lamotte ſiegreich vertheidigt. Dem letztern weiſt er nach, die Stelle vom Gebet des Ajas zum Zeus, es wieder Tag werden zu laſſen, nicht einmal richtig überſetzt, viel weniger verſtanden zu haben. Aber nicht blos die Poeſie, ſondern jede Kunſt überhaupt habe ihre Hieroglyphe, und es ſei eine Sache des Genies, ſie hervorzubringen.

Dies iſt der Hauptinhalt des geiſtreichen, anregenden, mit liebenswürdiger Wärme geſchriebenen Briefs. Unter dem 3. März 1751 fügte er in einem Schreiben an ſeinen Verleger eine Erklärung hinzu, worin er den Tadel, den er über ein Urtheil des Abbé von Bernis, eine Stelle in Racine's „Phädra" betreffend, ausgeſprochen hatte, zurücknahm, weil er dazu durch einen falſchen mündlichen Bericht verleitet war. Bernis war ſein alter Schulkamerad geweſen. Er verſichert hier, daß er ihn niemals geſehen habe, daß er ihm nur durch den Ruf bekannt ſei, den ihm ſeine Liebe zu den Wiſſenſchaften, ſein ausgezeichnetes Talent für die Poeſie, die Feinheit ſeines Geſchmacks, die Sanftheit ſeiner Sitten und die Annehmlichkeit ſeines Umgangs erworben hätten. Hier habe er nichts zurückzunehmen, denn hier ſei alle Welt mit ihm derſelben Meinung. Bernis verſtand natürlich dies Verſteckſpielen ſehr gut. 1752 richtete er, ebenfalls anonym, einen Brief an Fräulein de Lachaux, deren trauriges Schickſal er damals noch nicht ahnen konnte. Sie opferte ſich, wie Diderot ſpäter und ſelbſt erzählen wird, einem Egoiſten, Herrn Gardeil, mit welchem Diderot früher das Studium der griechiſchen Sprache betrieben hatte. Sie machte ſich als Ueberſetzerin von Xenophon's „Gaſtmahl" und von Hume's „Eſſays" bekannt.

Sie hatte Diderot wegen ſeines Briefs einige Bedenklichkeiten geäußert, die er mit herzlicher Höflichkeit beantwortete. Die eine derſelben betraf den Gedanken, den Menſchen pſychologiſch zu zerlegen und ſich jeden ſeiner Sinne als eine beſondere Perſon vorzuſtellen, ſodaß ſie eine Geſellſchaft von fünf verſchiedenen Individualitäten ausmachen und in ſehr beſtimmte Wechſelwirkung treten würden. Das Auge würde nach Diderot der oberflächlichſte, das Ohr der ſtolzeſte, der Geruch der wollüſtigſte, der Geſchmack der abergläubiſchſte und unbeſtändigſte, das Taſten der tiefſte und philoſophiſchſte Sinncharakter ſein. So falſch dieſe Auffaſſung iſt, ſo ſucht Diderot ſie doch durch Witz geltend zu machen und verwandelt die Geſellſchaft von fünf Perſonen ſogar in ein Volk von fünf Secten, der Augen-, Ohren-, Naſen-, Zungen- und Handleute.

Dieſe pſychologiſche Decompoſition des Menſchen, welche Diderot ſchon zu Anfang ſeines Briefs vorgeſchlagen hatte, gab Veranlaſſung, dem Abbé Condillac vorzuwerfen, daß er ſeine berühmte Statue, die allmählich zu ſehen, zu hören, zu riechen, ſchmecken und fühlen beginnt, Diderot entliehen habe. Das Publikum hängt ſich gern an die Aeußerlichkeiten. Sich den Menſchen als eine Statue vorzuſtellen, jeden ſeiner Sinne ſucceſſiv in Function treten zu laſſen, das war etwas, was jedermann vermochte. Condillac ſuchte 1754 in ſeinem „Traité des sensations“ durch dieſe Form die Entſtehung der Empfindungen und den Uebergang derſelben ineinander verſtändlicher zu machen. Von einer ſich ſtufenweiſe belebenden Statue iſt bei Diderot nichts zu leſen. Condillac mußte ſich aber gegen den Vorwurf eines Gedankendiebſtahls ausdrücklich vertheidigen, was er in der „Réponse à un reproche, qui m'a été fait sur le projet exécuté dans le Traité des sensations“ that. Er behauptete, daß er den Einfall jener Einkleidung einer Freundin, Fräulein Ferrand, verdanke. Wirklich iſt es ein bloßer Einfall, auf welchen die Wiſſenſchaft gar keinen Werth legen kann, wie auch Diderot ſelber ſie gegen Condillac reclamirt hat. Wie viel geiſtvoller und wiſſenſchaftlicher iſt gegen dieſe Fiction die des arabiſchen Philoſophen Ibn Tophail in ſeinem „Philosophus autodidactus“, im „Hai ebn Joktan“, einem didaktiſchen Roman, worin er einen Menſchen fingirt, der auf einer einſamen Inſel unter dem Tropenhimmel, von einer Gazelle geſäugt, als ein philoſophiſcher Robinſon aufwächſt und ſich allmählich durch Beobachtung der Eigenthümlichkeit ſeiner Sinne bewußt wird. Pocock hatte ihn 1671 herausgegeben und ins Lateiniſche überſetzt. Aber den Franzoſen gefiel einmal die Statue außerordentlich und wir begegnen ihr auch bei Buffon und bei Bonnet.

Diderot vertheidigt ſeine Anſichten über das Verhältniß der Malerei zur Poeſie ſehr gut gegen Einwürfe des Fräuleins de Lachaux, geht dabei mit großer Feinheit bis zu wahrhaft principiellen Beſtimmungen der Einheit, Symmetrie und Mannichfaltigkeit des Schönen fort und ſpricht zuletzt vortrefflich über das Weſen der Muſik, weshalb ſie an erregender Kraft den andern Künſten überlegen ſei, obwol ihr doch die Beſtimmtheit der Vorſtellung fehle.

Er mußte ſich auch gegen das „Journal de Trévoux“ vertheidigen, das im April 1754 einen mit kritiſchen Randgloſſen begleiteten Auszug ſeiner Schrift geliefert und ihm den Vorwurf gemacht hatte, daß ſein Brief keinen eigentlich beſtimmten Gehalt beſitze, und daß, was er gebe, dem Titel nicht recht entſpreche. Dieſer Vorwurf war nicht ohne Grund, denn dem Titel nach mußte man in dem Briefe eine Parallele zu dem über die Blinden, alſo eine Abhandlung über die Taubſtummen, erwarten, währenddeſſen von den Urſachen, den Nachtheilen und Vortheilen der Wortverſetzung, von der muſikaliſchen Schönheit der Poeſie gehandelt und der Tauben und Stummen nur epiſodiſch und flüchtig nebenher wegen der Geberdenſprache erwähnt wird. Diderot will den logiſchen Zuſammenhang ſeines Briefs durch einen kurzen Auszug darlegen; aber Ideenaſſociation iſt noch kein nothwendiger Zuſammenhang. Wir wollen ihm ſeine Entgegnung über dieſen Punkt ſchenken und uns deſto mehr an der köſtlichen Vertheidigung erfreuen, mit welcher er das, was er gegen Lamotte und Boileau über Homer geſagt, aufrecht hält. In der That iſt Diderot der erſte Franzoſe geweſen, der den Homer in der Großartigkeit ſeiner naiven Schönheit gewürdigt hat, obwol ihn dieſe glückliche Einſicht am Ende ſeiner Replik nicht abhält, die ganze Eitelkeit des damaligen franzöſiſchen Selbſtgefühls zu zeigen, als den Alten faſt in allen Gattungen bereits gleichgethan oder gar ſie übertroffen zu haben. „Euripides würde die Tragödien Racine's nicht verleugnen. Cinna, Pompejus, die Horatier, würden Sophokles Ehre machen. Die Henriade hat Stücke, welche man dem Trefflichſten in der Ilias und Aeneis geradezu gegenüberſtellen kann. Moliere vereinigt die Talente von Terenz und Plautus und hat die Komiker Griechenlands und Italiens weit hinter ſich gelaſſen. Welcher Abſtand zwiſchen den griechiſchen und lateiniſchen Fabeldichtern und dem unſern (Lafontaine)! Bourdaloue und Boſſuet machen Demoſthenes den Rang ſtreitig. Varro war nicht gelehrter als Hardouin, Kircher und Petavius. Horaz hat über die poetiſche Kunſt nicht beſſer geſchrieben als Despréaux. Theophraſt übertrifft nicht Labruyère. Man müßte ſehr eingenommen ſein, um nicht bei der Lektüre des Geiſtes der Geſetze ſich ebenſo ſehr als bei der der Platoniſchen Republik zu gefallen.“

Das geiſtliche Journal, das Organ der Jeſuiten, hatte Diderot's Aeußerung über den Unterſchied der franzöſiſchen Sprache von der lateiniſchen, engliſchen u. ſ. w. mit beſonderer Beziehung auf die Kanzelſprache angegriffen. Er läßt ſich deshalb über dieſe näher aus. Sie ſoll nach ihm das Herz rühren, Reue und Thränen hervorlocken und den Sünder beſtürzt niederwerfen, was ſich mit der Rhetorik eines Seneca oder Plinius nicht thun läßt. „Die Rechte der Vernunft, der Weisheit, der Religion und der Wahrheit ſind ſicherlich die großen Gegenſtände des Predigers, aber darf er ſie in kalten Auseinanderſetzungen analyſiren, darf er mit Antitheſen ſpielen, darf er ſie durch einen Wuſt von Synonymen verwirren, ſie durch geſuchte Wendungen, durch ſubtile Ausdrücke, ſchielende Gedanken und akademiſchen Firnis verdunkeln? Gern würde ich dieſe Rhetorik eine blasphematoriſche nennen. Auch iſt ſie nicht die eines Bourdaloue, Boſſuet, Mascaron, Delarue, Maſſillon und ſo vieler anderer, die nichts geſpart haben, um die Langſamkeit und den Zwang einer didaktiſchen Sprache, wie die franzöſiſche es iſt, durch die Erhabenheit ihrer Gedanken, die Kraft ihrer Bilder und das Pathetiſche ihres Ausdrucks zu beſiegen. Die franzöſiſche Sprache wird ſich leicht der theologiſchen Diſſertation, dem Katechismus, der paſtoralen Unterweiſung hingeben, aber nicht der feierlichen Rede. Im übrigen berufe ich mich auf die, welche mehr hiervon verſtehen als ich. Ich überlaſſe ihnen, zu entſcheiden, welche von zwei Sprachen, deren eine einförmig und langſam, die andere mannichfaltig, überſtrömend, ungeſtüm, reich an Bildern und Wortverſetzungen, die geeignetſte ſein würde, verſunkene Seelen an ihre Pflichten zu erinnern, verhärtete Sünder über die Folgen ihrer Verbrechen zu erſchrecken, erhabene Wahrheiten zu verkünden, heldenmüthige Handlungen zu malen, das Laſter haſſenswerth und die Tugend anziehend zu machen und alle großen Gegenſtände der Religion in einer Weiſe zu behandeln, welche erſchüttert und unterrichtet, vor allem aber erſchüttert; denn auf der Kanzel iſt die Aufgabe nicht ſowol, die Gläubigen zu lehren, was ſie nicht wiſſen, als ſie zum Entſchluß zu beſtimmen, das zu thun, was ſie wiſſen.“

Bevor wir von dieſer kleinen Schrift Diderot's, ſeiner erſten äſthetiſchen, Abſchied nehmen, dringt ſich uns noch die Bemerkung auf, daß wir in ihr zuerſt das große Intereſſe ausgeſprochen finden, welches Diderot an der Mimik nahm, die er ſpäter zu einem ſo wichtigen Element in ſeiner Dramaturgie machte. Schon hier behauptet er, daß die Geberde bis zu einer Erhabenheit fortgehen könne, welche die Beredſamkeit nur annäherungsweiſe oder gar nicht zu erreichen im Stande ſei, und führt als Beiſpiel Shakſpeare an, wie er die ſchlafwandelnde Lady Macbeth in der Stille der Nacht mit geſchloſſenen Augen auf die Bühne vorſchreiten und die Handlung einer Perſon nachahmen läßt, welche ſich die Hände wäſcht, als ob die ihrigen noch vom Blute des Königs befleckt wären, den ſie vor mehr als 20 Jahren ermordet hatte. „Ich kenne“, ſagt Diderot, „in der Rede nichts, was ſo pathetiſch wäre als die Stille und die Bewegung der Hände dieſer Frau. Welch ein Bild der Gewiſſensbiſſe!“

So hatte ſich Diderot dem Publikum als Ueberſetzer, als Moralphiloſophen, als Theologen, als Romandichter, als Mathematiker und Phyſiker, als Pſychologen und Aeſthetiker gezeigt und durfte es wagen, als Autorität an die Spitze eines großen wiſſenſchaftlichen Unternehmens zu treten, welches die vielſeitigſte Bildung vorausſetzte. Es war die Encyklopädie, für welche er ſich mit ſeinem Freunde d’Alembert verband, der, vier Jahre jünger als er, doch ſchon ſeit 1741 Mitglied der pariſer, ſeit 1746 Mitglied der berliner Akademie der Wiſſenſchaften war. Er war auf dem Collège Mazarin ein Schüler der Janſeniſten geweſen und wurde zwar nicht ſelbſt Janſeniſt, blieb aber ſtets ein Gegner der Jeſuiten. Wie Diderot, hatte er ſich aus Armuth und Vereinſamung ſelbſt emporgebracht und war eine literariſche und ſociale Macht geworden, deren Autorität ſich vorzüglich durch ſeinen vertrauten Briefwechſel mit Friedrich II. und mit Voltaire ſowie dadurch befeſtigte, daß er der Mittelpunkt der Geſellſchaften bei Madame Geoffrin und Madame du Deffand wurde. Er theilte mit Diderot die uneigennützige Liebe zu den Wiſſenſchaften, zur Kunſt, zum Wohlthun, zur Unabhängigkeit, war ihm aber ſonſt in vielen Stücken entgegengeſetzt, denn er war maßvoll, vorſichtig, ohne Wärme in ſeinem Gefühl, ohne Feuer in ſeiner Phantaſie, weshalb er in ſeinen vielbewunderten „Éloges“ mit ſo großem Geſchick im Lob zu tadeln, im Tadeln zu loben wußte. Nicht nur als Mathematiker, auch als Philoſoph war er berühmt, obwol ſeine Philoſophie nichts als ein dünner Skepticismus war. Friedrich II. nannte ihn bald ſeinen Anaxagoras, bald aber auch Diagoras und Protagoras.

Diderot's Proſpect und d'Alembert's Discours préliminaire zur Encyklopädie. 1750—51.

Diderot übernahm mit d'Alembert die Herausgabe der Encyklopädie, wie es ſcheint, zwiſchen den Jahren 1748 und 1749. Die Vorbereitungen zu ihr dauerten bis Ende 1750, bevor man mit ihrer Ankündigung hervortreten konnte.

Sie iſt es, die ihm in der Geſchichte der Cultur ſeinen Namen ſichert, obwol ſeine Leiſtungen in ihr keineswegs zu denen gehören, in denen ſeine eigentliche Originalität und Genialität ſich an den Tag legt. Man muß ſich jedoch über Diderot nicht täuſchen, wenn er in höherm Alter auf die Arbeit, welche er an dies koloſſale Werk geſetzt, öfters mit dem wehmüthigen Gefühl herabblickte, daß er, unter andern Verhältniſſen, Beſſeres hätte leiſten können. Diderot war ein *Polyhiſtor*. Er war kein Dichter, dem aus der Tiefe des eigenen Gemüths Aufgaben entſtanden wären, die er nur durch eine poetiſche Geſtaltung hatte löſen können. Ein ſolcher Drang hätte ſich bis zum reifen Mannesalter hin längſt manifeſtiren müſſen. Er war aber auch kein Philoſoph, der eine ihm eigenthümliche Weltanſchauung in einem conſequenten Ringen des Geiſtes mit dem Räthſel des Daſeins aus ſich geboren hätte. Er war poetiſch und philoſophiſch kein productiver Kopf, ſondern ein *kritiſcher*, deſſen ſcharfer Verſtand mehr die Mängel, als die Stärken philoſophiſcher Syſteme durchſchaute. Seine Productivität war eine durch Kritik vermittelte; ein Gemälde oder Gedicht, das er beurtheilte, riefen in ihm die Viſion eines beſſern hervor. Wir hören zwar, daß er ſelbſt ſich den Philoſophen nannte, daß ſeine Freunde ihn als den Philoſophen ſchlechthin betrachteten, daß ſie ihn, weil er auf dem Berge der heiligen Genoveva wohnte, le philosophe de la montagne nannten, daß ſie ihm den Ehrennamen eines Platon ertheilten, den Voltaire ſcherzhaft in Tonpla verkehrte; allein es geſchah dies vorzüglich der Begeiſterung halber, mit welcher Diderot ſtets den Ideen des Wahren, Guten und Schönen ſich hingab und ſie mit Beredſamkeit verkündete, die beſonders als mündliche hinreißend geweſen ſein ſoll. Wir finden in Diderot nicht ſowol einen ſyſtematiſchen Philoſophen, der principiell eine ihm eigenthümliche Erkenntniß zu entwickeln trachtete, als vielmehr einen von Hauſe aus *eklektiſchen* Kritiker, der zu einer encyklopädiſchen Behandlung der Wiſſenſchaften ganz vorzüglich beanlagt war. Es war inſofern kein Zufall, wenn die Herausgabe der Encyklopädie an ihn kam. Sie war ganz für ſein univerſelles Intereſſe an allem Wiſſenswürdigen, für ſeine geſellige Natur, für ſeine Neigung, eine plötzlich aufgeworfene Frage im Fluge zu bearbeiten, gemacht. Wenn wir zurückblicken und ſehen, wie er aus dem Engliſchen überſetzte, wie er den kirchlichen Wunderglauben kritiſirte, die Corruption der zeitgenöſſiſchen Sitten lächerlich machte, mathematiſche, phyſikaliſche, phyſiologiſche, pſychologiſche, äſthetiſche Probleme in raſchen Angriff nahm, ſo fragen wir uns, wie er wol weiter gegangen wäre, und haben darauf nur die Antwort, daß es unberechenbar iſt, auf welche Gegenſtände ſein Verſtand, ſeine Phantaſie, ſein Intereſſe hätten verfallen können. Ebendeshalb aber müſſen wir urtheilen, daß eine Encyklopädie ſeiner polyhiſtoriſchen Bildung, ſeiner improviſatoriſchen Natur und ſeinem negativ-kritiſchen Streben harmoniſch entgegenkommen mußte. Er fand hier eine Concentration für ſeine unruhig in die Peripherie ſchweifende Kraft, aber eine Concentration, die ihn zugleich in einem bunten Wechſel der Gegenſtände erhielt.

Noch eine perſönliche Rückſicht machte ihm das Unternehmen willkommen. Diderot war zur Uebernahme eines Amtes, das ihm einen regelmäßigen Cyklus von Pflichterfüllungen aufgelegt hätte, nicht geeignet. Er hatte ſich an eine zu große Unabhängigkeit des Lebens gewöhnt. Aber Diderot war in ſeinen perſönlichen Verhältniſſen ein gewiſſenhafter Menſch, ein honneter Mann, wie er ſolche Redlichkeit gegen übernommene Pflichten zu nennen pflegte. Er hatte geheirathet. Er hatte Kinder. Die Sorge für ſeine Familie war ihm heilig. Nie hat er ihr es fehlen laſſen. Er war ſeiner Frau, die an Bildung ihm zu ungleich war, untreu geworden, aber ſtets hat er ihr das Leben angenehm zu machen geſucht. Daß er durch die Uebernahme der Redaction der Encyklopädie eine feſte Rente von 1000 Francs für das Jahr bekam, war ihm für die ſichere Begründung ſeines Haushalts eine unendliche Beruhigung; das, was er darüber hinaus erwarb, durfte er ſich erlauben, für ſeine literariſchen und artiſtiſchen Bedürfniſſe, für ſeine geſelligen Genüſſe und für den Verkehr mit ſeiner Freundin auszugeben. Wir werden die Beſtätigung für das Geſagte gerade aus dem Briefwechſel mit derſelben ſpäter entnehmen können.

Wir ſchalten hier eine Selbſtbetrachtung Diderot's ein, die in ſeinem

„Salon“ von 1767 bei Nr. 118, bei dem Bilde Brenet's: Chriſtus und die Samariterin, vorkommt, weil man den ironiſchen Schluß derſelben öfters angezogen hat, ohne ihn als den Ausläufer der vorgehenden Reflexion zu erwägen, durch welche er erſt in die rechte Beleuchtung tritt. Diderot ſagt:

„Brenet iſt ein guter Teufel, der ſein Möglichſtes thut und der vielleicht etwas Beſſeres machen würde, wenn er reich wäre; aber er iſt arm. Er hat die Kundſchaft aller Dorfpfarrer und gibt ihnen, was ſie beſtellen, für ihr Geld. Er lebt, ſeine Frau hat Unterröcke, ſeine Kinder haben Schuhe und das Talent verliert ſich.

Haud facile emergunt, quorum virtutibus obstat
Res angusta domi, sed Romae durior illis
Conatus — —

Eine auf der ganzen Erde wahre Maxime.

„Die Bedürfniſſe des Lebens, die gebieteriſch über uns verfügen, laſſen die Talente ſich verirren, indem ſie dieſelben zu ihnen fremdartigen Dingen verwenden, und ſetzen oft diejenigen herab, welche der Zufall gut gebraucht hat. Es iſt dies einer der Mißſtände der Geſellſchaft, für welche ich kein Heilmittel weiß. Wahrlich, mein Freund, ich möchte faſt glauben, daß dies verdammte Ehejoch, welches Sie gerade ſo predigen, wie ein gewiſſer Narr von Genf den Selbſtmord predigt, ohne daß Sie ſich ihm fügen, Seele und Geiſt erniedrigt. Wie viel Abwege, zu denen man ſich für ſeine Frau und für ſeine Kinder entſchließt, die man für ſich ſelbſt verſchmähen würde! Man möchte mit Le Clerc de Montmercy, der niemand ſein Auskommen verdanken will, ſagen: Ein Strohlager auf einer Bodenkammer unter den Ziegeln, ein Krug Waſſer, ein Stück harten und ſchimmeligen Brotes, und Bücher und Freiheit, der Neigung ſeines Geſchmacks zu folgen! Iſt es aber einem Gatten, einem Vater erlaubt, dieſen Stolz zu haben, und taub gegen die Klage, blind gegen das Elend zu ſein, das ihn umgibt? Ich komme in Paris an. Ich bereite mich vor, unter die Doctoren der Sorbonne einzutreten. Ich begegne auf meinem Wege einer Frau, ſchön wie ein Engel. Ich will bei ihr ſchlafen. Ich ſchlafe bei ihr. Ich habe vier Kinder von ihr und ſiehe da, ich bin genöthigt, die Mathematik, die ich liebte, Homer und Virgil, die ich immer in meiner Taſche trug, das Theater, woran ich Geſchmack hatte, zu verlaſſen, überglücklich, die Encyklopädie zu unternehmen, der ich nun 25 Jahre meines Lebens geopfert haben werde.“

Die Bitterkeit, welche aus dieſen Worten über ein durch die Ehe verfehltes Leben und über ein durch ſie zu niedrigeren Arbeiten, als ihm möglich geweſen, verurtheiltes Talent ſpricht, halte ich für eine Selbſttäuſchung

Diderot's, weil er ohne jene äußere Nöthigung ſich wahrſcheinlich niemals recht zuſammengenommen haben würde. Nachdem er durch die Encyklopädie ſich eine europäiſche Bedeutſamkeit erworben hatte, nachdem er durch ſie und allerdings auch im Gegenſatz gegen ſie aller in ihm ſchlummernden Möglichkeiten ſich bewußt geworden war, erſchien es ihm freilich ſo. Damals aber war die Encyklopädie für ihn nach innen und außen eine Wohlthat, denn ſie zwang ihn zur Concentration ſeiner Kraft.

Zu einem Werk, wie die Encyklopädie, mußte es in Frankreich kommen. Hatte es doch ſchon im Mittelalter unter ſeinen Scholaſtikern einen Prinzenerzieher gehabt, der einen Spiegel alles Wiſſens veranſtaltete und daher den Beinamen des Speculator empfing. Das war Vincenz von Beauvais, der 1264 ſtarb und ein „Speculum doctrinale, naturale, morale, historiale“ verfaßte. Echt mönchiſch theilte er die Wiſſenſchaften nach einem negativen Princip ein. Sie ſollen uns helfen, unſerer Unwiſſenheit, unſerer Laſterhaftigkeit, unſerer Gebrechlichkeit entgegenzuarbeiten. So entſteht ihm ihre Eintheilung in die theoretiſche, praktiſche und techniſche Wiſſenſchaft.

Gleichzeitig hatte in England Roger Baco in ſeinem „Opus magnum de instauratione scientiarum ad papam Clementem IV“ den Beweis geführt, daß die Wiſſenſchaften ſich nur als Totalität vollenden könnten, daß man daher über der Theologie, Moral und Dialektik die Mathematik, Phyſik und Grammatik nicht vernachläſſigen dürfe.

Bacon von Verulam hatte ſodann zu Anfang des 17. Jahrhunderts in ſeinem Werk: „De dignitate et augmentis scientiarum“ den Grundriß zu einer neuen Encyklopädie gegeben, in welcher auch die Künſte, ſelbſt die Gartenkunſt und die Kosmetik, nicht vergeſſen waren. Bacon war ſchon ein ganz moderner, realiſtiſcher Geiſt. Er legte der Eintheilung der Wiſſenſchaften ein ſubjectives, pſychologiſches Princip zu Grunde, indem er aus dem Gedächtniß die Geſchichte, aus der Phantaſie die Poeſie und aus der Vernunft die Philoſophie ableitete. Die Unzulänglichkeiten, die aus einer ſolchen Eintheilung entſpringen mußten, wurden durch den Glanz ſeiner lebendigen, geiſtreichen Darſtellung verdeckt, wie z. B., wenn er die Naturgeſchichte unter die Kategorie Geſchichte ſubſumirte und nun die Natur nach ihrer Freiheit, nach ihren Verirrungen und nach ihrer Knechtſchaft — ſo nannte er ihren Zuſtand in den menſchlichen Artefacten — eintheilte. Unter der Poeſie verſtand er die Fiction von Vorſtellungen. Das Drama fand bei ihm, dem Zeitgenoſſen Shakſpeare's, keine ſelbſtändige Stelle. Er theilte die Dichtkunſt in die erzählende, lyriſche und paraboliſche. Die Philoſophie theilte er in die Philosophia prima, in die

Theologie, in die Philosophia naturalis und in die Philosophia de homine.

Die Philosophia prima ſollte nach ihm die axiomatiſchen Grundbegriffe enthalten, z. B. daß zwei Dinge, die einem dritten gleich ſind, untereinander gleich ſind.

Die Theologie iſt ihm entweder die inſpirirte oder die natürliche.

Die Naturphiloſophie zerlegte er in eine theoretiſche und praktiſche. Die theoretiſche umfaßte die Metaphyſik und die Phyſik. Jene hatte z. B. den Begriff der Bewegung an ſich, dieſe die verſchiedenen concreten Formen derſelben auseinanderzuſetzen. Die praktiſche war theils Mechanik, theils Magie.

Die Philoſophie des Menſchen handelte zuerſt von der Natur und dem Zuſtande deſſelben überhaupt und zweitens als Philosophia humanitatis von dem Menſchen im Zuſtande der Iſolirung und in dem der Verbindung mit andern Menſchen, wo die Logik, Ethik, die ars voluptaria u. ſ. w. zur Sprache kam. Man kann ſich keine ſchlechtere Syſtematik vorſtellen als eine ſolche, welche die Wiſſenſchaften lediglich vom Standpunkt des menſchlichen Egoismus eintheilt. Alles iſt bei Bacon, dem Engländer, auf den Nutzen, auf die praktiſche Anwendung gerichtet.

Wir werden ſehen, wie Diderot und d'Alembert für die Genealogie der Wiſſenſchaften auf ihn zurückgriffen und ihn nur in untergeordneten Beziehungen verbeſſerten und vervollſtändigten.

Die Praxis ſchuf das Bedürfniß einer Behandlung der Wiſſenſchaft in überſichtlicher Form, um die Kenntniß, deren man gerade bedurfte, ſchnell auffinden zu können. Merkwürdigerweiſe gewann eine objective Eintheilung der Wiſſenſchaften, welche der Baconiſchen gleichzeitig war, die des Comenius, gar keinen Einfluß.

Es war ein Zeitgenoſſe Bacon's, ein Deutſcher, Heinrich Alſted, der zu Herborn 1588 geboren ward und zu Weißenburg in Siebenbürgen 1638 ſtarb, der, als ein Formaliſt und Einſchachterer, zu Herborn 1620 eine „Encyclopaedia scientiarum omnium" in ſieben Abtheilungen in Quart herausgab, die nach ſeinem Tode 1649 zu Leyden in vier Folianten wieder gedruckt ward.

Den Gedanken, die praktiſche Brauchbarkeit der Encyklopädie durch die alphabetiſche Form fruchtbarer und für den augenblicklichen Gebrauch nutzbar zu machen, faßte wiederum ein Engländer, Ephraim Chambers, der 1680 in einer Quäkerfamilie geboren ward, eigentlich Mechaniker war, aber ganz allein eine „Cyclopedia or a universal dictionary of arts and sciences" ſchrieb, die er auf Subſcription 1727 zu London in zwei Foliobänden herausgab. Sie koſtete nur 4 Guineen. Er wurde zum Mitglied der Königlichen Akademie erhoben und gab 1738 eine neue Auflage ſeines mit allgemeinem Beifall aufgenommenen Werks heraus, das auch ſpäterhin noch öfter in verbeſſerter Geſtalt, 1785 in fünf Folianten, erſchien.

Dies Werk war es, welches der pariſer Buchhändler Le Breton in einer franzöſiſchen Bearbeitung herausgeben wollte und deshalb ein königliches Privilegium datirt vom 21. Jan. 1746 kaufte. Er wandte ſich für die Ausführung an einen Deutſchen, Namens Sellius, und an einen Engländer Mills. Aber nachdem dieſe ſchon einen Anfang gemacht hatten, zerſchlugen ſich ſeine Verhandlungen mit ihnen wieder. Sellius ſtarb und Mills ging nach England zurück. Le Breton übertrug nun die Ausführung einem Abbé Gua, der ſich jedoch bald dem Unternehmen nicht gewachſen zeigte. In dieſer Verlegenheit wandte ſich Le Breton an Diderot, der darauf einging und ſich mit d'Alembert einigte, daß derſelbe die Redaction des mathematiſchen Theils übernehmen ſollte. Diderot wußte den Kanzler d'Agueſſeau für die Idee zu intereſſiren, ſodaß er die Uebertragung des Privilegiums auf die Umgeſtaltung des Werks genehmigte. Er ſtarb jedoch noch vor dem Erſcheinen der erſten beiden Bände.

Hiermit trat aber die Sache in eine ganz neue Phaſe. Diderot und d'Alembert faßten ganz andere, höhere Geſichtspunkte, von denen aus ſie eine ſolche ſummariſche Depoſition aller Kenntniſſe behandelt wiſſen wollten. Sie machten das engliſche Werk zu einer bloßen Grundlage, auf welcher ſie ein national-franzöſiſches errichten wollten. Die allgemeine Bildung ihrer Zeit ſollte in einer der Sache nach gründlichen, der Form nach klaren und angenehm unterrichtenden Weiſe darin ſich wiederfinden. Dieſe Aufgabe konnten ſie nicht allein löſen. Sie mußten ſich dazu mit andern Männern verbinden, und ſuchten die glänzendſten Autoritäten aller Fächer zu gewinnen. Das Anſehen, welches d'Alembert als Gelehrter genoß, war ihnen hierin ſehr förderlich. Eine ganz außerordentliche Hülfe wurde ihnen durch den Ritter Louis Jaucourt zutheil, der es eigentlich verdiente, neben Diderot und d'Alembert als der dritte Herausgeber genannt zu werden.

Er war 1704 in Paris geboren und ſtammte aus einer der älteſten burgundiſchen Familien. Er war Proteſtant, wurde ſorgfältig im väterlichen Hauſe erzogen, ſtudirte Theologie zu Genf, exacte Wiſſenſchaften zu Cambridge und Medicin in Holland, wo er unter Boerhave's Leitung mit dem ſpäter ſo berühmten Tronchin ein enges Freundſchaftsbündniß ſchloß. Im Jahre 1736 kam er nach Paris zurück und lebte dem Studium der Wiſſenſchaften in einem ausgewählten Kreiſe von Männern und Frauen. Er hatte auch in Leyden 1734 eine vortreffliche Schrift: „Mémoire de la vie et des oeuvres de Leibniz", verfaßt. Die Univerſalität ſeiner Kenntniſſe machte ihn vollkommen geeignet, die Encyklopädie zu fördern. Er übernahm ſpeciell Artikel für die Phyſik, Chemie, Botanik, Phyſiologie und Pathologie; allein er lieferte auch Artikel aus andern Gebieten, namentlich aus der Geſchichte und Politik. Seine Arbeitskraft war unermüdlich, und Diderot ſelber rühmt ihn in einem Briefe an Fräulein Voland als eine immer zuverläſſige Zuflucht. Er ſtarb 1779.

Wenn Chambers ſein Wörterbuch ganz allein geſchrieben, d. h. allein aus andern Schriften, namentlich auch franzöſiſchen, excerpirt hatte, ſo war die franzöſiſche Encyklopädie eine ungeheuere Collectivarbeit. Die Menge der Artikel war unendlich größer; die einzelnen Artikel ließen ſich tiefer ein, aber die innere Einheit der Auffaſſung litt unter der Verſchiedenheit der Verfaſſer. Dazu kam, daß die Realiſirung des Unternehmens ſich durch viele Jahre hinzog, daß daher Mitarbeiter wegſtarben und durch andere erſetzt werden mußten, daß andere zurücktraten, als die Regierung das Werk bedrohte und die Jeſuiten den Namen eines Encyklopädiſten mit dem eines ſittenloſen Atheiſten identificirten. Chambers' Lexikon war von einem einzigen Buchhändler herausgegeben. Die Koſten des franzöſiſchen „Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et métiers" waren aber ſo groß, daß ein einziger Buchhändler ſie nicht tragen konnte. Le Breton verband ſich daher mit Briaſſon, David und Durand. Die Koſten waren nicht nur für Honorar, Satz und Druck bedeutend, ſondern erwuchſen außerdem aus der Correſpondenz, die erforderlich war, aus den Zeichnungen, die man nach Naturobjecten und Maſchinen fertigen ließ, aus den Kupferſtichen, die zuletzt 11 Foliobände umfaßten und zu welchen Diderot einen beſondern erklärenden Text ſchrieb. Wie viel Honorar er ſelber erhalten habe, kann ich authentiſch nicht nachweiſen. Grimm, der es genau wiſſen konnte, verſichert („Correspondance", 1771, 1. Jan.), Diderot habe ein für allemal 20000 Francs und für jeden einzelnen Band 2500 Francs erhalten. Depping in ſeiner „Notice sur la vie et les ouvrages de Diderot" im Supplement zur Ausgabe ſeiner Werke, 1819, S. XI, verſichert, er habe für das Ganze 10000 Francs und für jeden Band noch beſonders 2500 Francs erhalten. Anderwärts, z. B. Bungener, „Voltaire et son temps" (II, 53), finde ich nur 1200 Francs angegeben, was mir ſehr wenig ſcheint, weil Diderot auch die „épreuves" las, d. h. die Correctur beſorgte. Vielleicht laſſen ſich die ſo verſchiedenen Angaben dadurch ausgleichen, daß Diderot zweimal mit den Buchhändlern contrahirt hat. Zuerſt that er dies in Gemeinſchaft mit d'Alembert, und hier mag es ſein, daß er nur 1000 oder 1200 Francs jährlich erhalten hat. Als aber d'Alembert 1758 von der Redaction zurücktrat, ſchloß Diderot einen neuen Vertrag für ſein Honorar, da er nunmehr die Verantwortlichkeit allein trug und größere Arbeit überkam. Von hier ab alſo wird er 2500 Francs jährliche Rente empfangen haben. Im Jahre 1762 in einem Briefe an Fräulein Voland vom 31. Juli erzählt er, daß die Buchhändler ihm endlich außer 1500 Livres jährlicher Rente bis zur Beendigung des Werks, außer 350 Livres für jeden Band der Kupfertafeln, außer 350 Livres für jeden Band Text, noch 500 Livres für jeden Band Text geben würden, welche ſie nämlich auch d'Alembert bewilligt hatten. Rouſſeau erzählt, daß er für ſeine Artikel, zu denen ihm eine Friſt von drei Monaten gegeben war, nie ein Honorar weder von Diderot noch von den Buchhändlern empfangen habe; ja es ſeien ihm 10 Thaler Copialien, die er einem Schreiber der Madame Dupin gezahlt, nicht vergütet worden. Welch eine ſchwierige Arbeit es iſt, ein ſo großes literariſches Unternehmen, bei welchem ſo viele Menſchen betheiligt ſind, unter ſo gefahrvollen Umſtänden, als die damaligen Parteikämpfe Frankreichs hervorriefen, in Gang zu erhalten, iſt unbeſchreiblich und kann von uns nur relativ verdeutlicht werden. Es gehörte die ganze Pflichttreue, der Muth und die Ausdauer Diderot's dazu, es zu Ende zu führen. Es erſchien auf Subſcription und die Anzahl der Abonnenten wuchs auf 3000. Der Text umfaßte 17 Foliobände. Hierzu kamen 11 Foliobände Kupferſtiche. Statt auf 600 Tafeln, die man veranſchlagt hatte, kam man auf 1200. Die Herausgabe dauerte von 1751—72.

Im November 1750 war man ſo weit, den Proſpect erſcheinen laſſen zu können. Diderot verfaßte ihn, und wir wollen das Weſentlichſte daraus anführen, weil es ſeine Stellung zur Encyklopädie am ſchlagendſten charakteriſiren wird.

Das Unternehmen einer Encyklopädie, ſagt Diderot, iſt nicht ſowol zu empfehlen als zu rechtfertigen. Wir glauben uns nicht mit der Behauptung zu irren, daß man unſere Trägheit und den Verfall des guten Geſchmacks viel mehr der Sucht der Schöngeiſterei und dem Misbrauch der Philoſophie, als der Menge der Wörterbücher zuſchreiben muß. Wörterbücher ſind ſchon durch ihre Form wol zur Berathung, nicht aber zur zuſammenhängenden Lektüre geeignet. Die neuern Unterrichtsmethoden, Elementarwerke, Abkürzungen, Bibliotheken, haben Bücher ermöglicht, deren Verfaſſer weiter nichts thun, als ſich einander abzuſchreiben. Wie viele in den Tageblättern zerſtreute Artikel ſind nichts als Auszüge aus Schriften!

Die wahre Philoſophie war noch in der Wiege; die Mathematik des Unendlichen exiſtirte noch nicht; die Experimentalphyſik zeigte ſich noch kann; es gab keine Dialektik, und die Geſetze der geſunden Kritik waren noch unbekannt, als man die frühern encyklopädiſchen Werke unternahm.

Ephraim Chambers in England verdiente großes Lob, als er ſein encyklopädiſches Wörterbuch unternahm. Die Ankündigung, es ins Franzöſiſche zu überſetzen, wurde mit allgemeinem Beifall aufgenommen, und die Buchhändler, die ſich das Privilegium dafür erworben, ließen auch in der That eine vollſtändige Ueberſetzung davon anfertigen. Eine ſolche kann aber der franzöſiſchen Nation nicht mehr genügen. Chambers hat den größten Theil der Artikel ſeines Wörterbuchs ohne Maß und ohne Auswahl aus dem Franzöſiſchen geſchöpft. Eine bloße Ueberſetzung würde daher den Franzoſen nur wiedergeben, was ſie ſchon beſitzen.

Es kommt vielmehr auf ein Werk an, das, von den erſten Principien an bis zu den letzten Conſequenzen vorwärts, von den letzten Conſequenzen bis zu den erſten Principien rückwärts, durch die Verkettung der Begriffe fortzugehen möglich macht. Ueberdem iſt das Werk von Chambers unvollſtändig, ſeine Ausfertigung im höchſten Grade mangelhaft und fordert in den mechaniſchen Künſten faſt alles zu ergänzen. Der mathematiſche Theil, von dem noch das meiſte hat beibehalten werden können, hat dennoch anſehnliche Veränderungen erfahren. Ein ſo großes Unternehmen konnte nun zwar von einigen entworfen, nicht aber ausgeführt werden. Hierzu war die Theilung der Arbeit nothwendig.

Jeder Mitarbeiter hat ſich ein eigenes Wörterbuch gemacht und dieſe verſchiedenen Wörterbücher ſind von der Redaction vereinigt worden. Wir haben die alphabetiſche Ordnung vorgezogen, theils, weil viele Begriffe verſchiedenen Künſten und Wiſſenſchaften zugleich angehören, alſo bei einer andern Ordnung ſtete Wiederholungen erfordert hätten, theils weil dieſe Ordnung die unveränderlichſte iſt, während eine ſachliche vom Wechſel der Syſteme abhängt. Das Brauchbare der Ueberſetzung des engliſchen Werks iſt überall berückſichtigt worden. Die hinzugefügten Artikel ſind mit einem Stern bezeichnet und jeder Verfaſſer trägt die Verantwortlichkeit für den ſeinigen. Bei dem Stil iſt Reinheit, Beſtimmtheit und Klarheit ein Hauptaugenmerk geweſen. Natürlich iſt dieſer Begriff relativ, denn jede Sache hat ihr eigenthümliches Colorit. Ein Artikel über Chemie, über Bäder, über Schloſſerarbeit, kann nicht ebenſo geſchrieben werden als ein Artikel über ein theologiſches Dogma. Jeder verlangt ſeine eigenthümliche Klarheit.

Bei den Wiſſenſchaften hat man ſich an die claſſiſchen Autoren gehalten. Aus ihnen hat man die Definitionen geſchöpft. Hat man jedoch den Werth derſelben anerkannt, ſo darf man ihn doch nicht überſchätzen, weil ſie in der für ſie nothwendigen Allgemeinheit oft zu unbeſtimmt ausfallen müſſen, während erſt die vollſtändige Beſchreibung die wahre Definition enthalten würde. Wenn man z. B. die Arithmetik als die Wiſſenſchaft von den Eigenſchaften der Zahlen oder den philoſophiſchen Stein als die Kunſt, Gold zu machen, definirt, ſo iſt damit kein wahres Verſtändniß gegeben. *Die Definition eines Gegenſtandes würde viel richtiger am Ende als am Anfang der ihn darſtellenden Abhandlung zu ſtehen kommen.* Dort würde ſie nämlich das *einfache Reſultat* ſein, welches durch alle vorangehenden Begriffe vermittelt und auf ſeinen kürzeſten Ausdruck zurückgebracht wäre. Für gewöhnlich ſind Definitionen bald freiwillige, bald aufgezwungene Allgemeinheiten.

Bei der Darſtellung einer Wiſſenſchaft hat man die *Kritik* derſelben immer mit der *Geſchichte der Wiſſenſchaft* verbunden, weil ſich dieſe *in ihren Umwandlungen gleichſam ſelbſt kritiſirt.*

Die Elemente jeder Wiſſenſchaft ſind mit der größten Sorgfalt behandelt worden, weil ſie die Baſis aller durch ſie bedingten Begriffe ausmachen.

Der Akademiker Formey in Berlin hatte ein ganz ähnliches Unternehmen vorbereitet. Er hat die Liberalität gehabt, ſein Manuſcript zur Benutzung mitzutheilen.

Die allgemeine und beſondere Grammatik iſt aus handſchriftlichen Bearbeitungen hervorgegangen. Der franzöſiſchen Sprache, ſowie der Philoſophie der Sprache überhaupt, iſt die größte Aufmerkſamkeit gewidmet worden.

Von allen Seiten her iſt man dem Unternehmen auf das wohlwollendſte entgegengekommen. Ein wenig Geſchicklichkeit und viele Koſten haben dasjenige herbeigeſchafft, was man von dem bloßen Wohlwollen nicht zu erlangen vermochte.

Großen Dank ſchuldet die Redaction dem Abbé Herrn Sallier, der, als Bibliothekar des Königs, ihr durch Benutzung von Büchern und Handſchriften die bereitwilligſte Hülfe hat angedeihen laſſen.

Möchte die Encyklopädie ein Heiligthum werden, in welchem die Kenntniſſe der Menſchen vor der Gewalt der Zeit und der Revolution geſchützt bleiben! Würde es nicht zu ſchmeichelhaft für uns ſein, die Fundamente dazu gelegt zu haben?

Bei der Behandlung der *Technik* hat man oft zu den Arbeitern, zu den Werkſtätten ſelber ſeine Zuflucht nehmen müſſen. Unter 1000 Arbeitern trifft man oft kaum ein Dutzend, die im Stande wären, ſich über die Werkzeuge, deren ſie ſich bedienen, und über die Werke ſelbſt, welche ſie verfertigen, mit einiger Klarheit auszudrücken. Wir haben Arbeiter geſehen, die 40 Jahre ohne alle Einſicht in ihre Maſchinen arbeiten. Man hat mit ihnen die Function vornehmen müſſen, deren Sokrates ſich rühmte, die peinliche und zarte Function, die Niederkunft der Geiſter zu bewirken: obstetrix animorum. Man muß ſelbſt Hand anlegen, ſelbſt Lehrburſche werden und auch ſelbſt ſchlechte Sachen fertigen, um zur Erkenntniß zu kommen. Unſere Unwiſſenheit über die meiſten Gegenſtände des Lebens iſt übergroß.

Für die Technik reichte die Beſchreibung allein nicht aus. Die Abbildung mußte hinzutreten, um die Handgriffe, die Geſtalt der Inſtrumente nach innen und außen, die Operationen, die Producte, die techniſchen Bezeichnungen verſtändlich zu machen. Man hat Zeichner in die Werkſtätten geſandt, um die nothwendigen Figuren zu erlangen. Man hat die einfachen Theile und das von ihnen zuſammengeſetzte Ganze unterſchieden. Man hat den allmählichen Fortſchritt einer Production dargeſtellt, bald indem man von dem Product zur Maſchine, bald indem man von der Maſchine zum Product übergegangen iſt.

Hier kam es darauf an, zwiſchen dem Lächerlichen und dem Unmöglichen die rechte Mitte zu halten. Es iſt z. B. unmöglich, ein Stück Eiſen in alle den Veränderungen abzubilden, die es durchläuft, bevor es eine Nadel wird. Wir haben den Arbeiter und den Philoſophen gleich ſehr zu intereſſiren verſucht.

Chambers hat nur 30 Kupfertafeln, wir werden über 600 bringen.

Wir haben den Entſchluß gefaßt, auf nichts, das man gegen uns ſchreiben könnte, etwas zu erwidern, und wir werden darin beharren. Jeder Verfaſſer iſt für ſeinen Artikel verantwortlich, wie in den Sammlungen, welche die Akademien veröffentlichen. Wir würden die Tyrannen unſerer Collegen ſein und uns mit Recht der Gefahr ausſetzen, von ihnen verlaſſen zu werden, wollten wir ſie zwingen, ſich unſerer Denkweiſe oder der von andern zu beugen. Hieraus werden zuweilen Widerſprüche entſtehen, allein ſie werden, gerade bei dornigen Materien, heilſam ſein. —

Wir haben dieſen Auszug aus dem Proſpect für nothwendig gehalten, theils weil er uns ein in der That vortreffliches Bild der wahrhaft wiſſenſchaftlichen Geſichtspunkte gibt, von denen Diderot ausging, theils weil er uns lebhaft in die Zeit zurückverſetzt, in welcher ſie gefaßt wurden, und uns die Entſtehungsgeſchichte der Encyklopädie ſelber erzählt. Es ſchloß ſich ihm eine ſyſtematiſche Ueberſicht der menſchlichen Kenntniſſe an, die im weſentlichen der Baconiſchen Eintheilung folgte, wenn ſie auch, wie ſchon bemerkt, einzelne Verbeſſerungen und Vervollſtändigungen enthielt. Der Ankündigung, ſich auf nichts einzulaſſen, was von gegneriſcher Seite kommen würde, wurde jedoch Diderot ſofort untreu.

Das „Journal de Trévoux", ein Organ der Jeſuiten, das vom Pater Berthier redigirt ward, hatte einen Auszug aus dem Proſpect mit einigen Bemerkungen gebracht, welche geeignet waren, das günſtige Urtheil, das ſich darüber im Publikum gebildet hatte, zu beeinträchtigen. Diderot antwortete ſofort in einer „Lettre au R. P. Berthier, Jésuite". Dieſer Brief iſt ein Meiſterſtück in der Vereinigung der ſchärfſten Ironie der Widerlegung mit der feinſten Höflichkeit. Dennoch wurde er durch einen Befehl des Parlaments vom 23. Jan. 1751 zum Feuer verurtheilt. Diderot hatte Berthier ſeinen Artikel „Art" aus dem erſten Bande, der im Druck begriffen war, mitgeſchickt und ihn um ſein Urtheil gebeten. Er hatte ihm verſprochen, daß er mit dem Artikel „Journal" zufrieden ſein ſolle, und dabei eine kurze Charakteriſtik der Mitarbeiter Berthier's gemacht. Er hatte ihm verſprochen, daß der Artikel über die Jeſuiten die reellen und wichtigen Verdienſte derſelben, auch die Berthier's ſelber, um die Wiſſenſchaft ſchildern werde. Er hatte Andeutungen über Artikel gemacht, bei denen man ſeiner Hülfe bedürfen würde. Berthier antwortete und Diderot antwortete wieder am 2. Febr. 1751, denn ſchon hatte Berthier angefangen, das Chriſtenthum hereinzuziehen. Diderot ſagte, er zweifle nicht, daß die „Herren der Encyklopädie", welche Berthier kenne, recht gute Chriſten ſeien, denn, wenn man zu ſeinen Freunden gehöre, ſo ſei das ja gar nicht anders möglich, weshalb er bitte, auch ihn zu denſelben zu rechnen. Wir bemerken hier, daß ein Brief an „P. R. Berthier sur le matérialisme" nicht von Diderot, ſondern vom Abbé Coyer herrührt; er wurde in deſſen Werken (Paris 1782) wieder abgedruckt. Dennoch hat Laharpe in ſeiner Geſchichte der Philoſophie des 18. Jahrhunderts ihn noch Diderot zugeſchrieben, weil er ihn in der Ausgabe ſeiner Werke von 1773 fand.

Als 1751 der erſte Band der Encyklopädie unter dem Titel „Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et métiers, par une société de gens de lettres, mis en ordre et publié par Diderot et d'Alembert" herausgegeben wurde, erſchien er mit einer ſymboliſchen Vignette, welche Cochin gezeichnet und geſtochen hatte, und mit einer Widmung an den Miniſter d'Argenſon.

Dem Ganzen war ein „Discours préliminaire" von d'Alembert vorgeſetzt, der dieſem eine unendliche Bewunderung zugezogen und den Proſpect Diderot's verdunkelt hat. Man hat hierbei aber vergeſſen, daß die zweite Hälfte dieſer mit Recht als claſſiſch geprieſenen Vorrede nichts anderes als der darin aufgenommene Proſpect Diderot's iſt. D'Alembert bemerkt dies zwar ſelber, allein wie es zu gehen pflegt, iſt dies hinterher unbeachtet geblieben und die Literaturgeſchichten ſprechen nur von d'Alembert's unübertrefflicher Vorrede. Sie enthielt eine weitläufigere Rechtfertigung des Syſtems der menſchlichen Kenntniſſe, welches Diderot entworfen hatte. Die Stärke d'Alembert's lag beſonders in der geſchichtlichen Darlegung des Standpunktes, den die Wiſſenſchaft in der Mitte des 18. Jahrhunderts einnehmen müſſe. Sie iſt zu wichtig, als daß wir ihr vorbeigehen könnten, denn wenn ſie auch nicht das Werk Diderot's iſt und inſofern nicht hierher gehörte, ſo enthält ſie doch diejenigen Grundſätze, die auch er, da ſie an die Spitze des ganzen Unternehmens geſtellt wurden, als die ſeinigen anerkannte. Für überflüſſig halten wir ſie auch deshalb nicht, weil ſie trotz ihrer in den Literaturgeſchichten noch immer fortgepflanzten Berühmtheit den heutigen Leſern gewiß gänzlich unbekannt iſt. Für die damaligen Mitarbeiter der Encyklopädie enthielt ſie aber gleichſam die Parole.

D'Alembert geht für eine objective Eintheilung der Wiſſenſchaften von dem Locke'ſchen Unterſchied zwiſchen directen und reflectirten Kenntniſſen aus. Jene entwickeln ſich von den Sinnen, dieſe vom Denken aus. Ein denkendes Princip, un principe pensant, macht unſere Natur aus. Wir unterſcheiden uns ſelbſt von den uns äußern Gegenſtänden, zu denen wir auch unſern Körper zählen müſſen.

Das iſt das Unglück des menſchlichen Zuſtandes, daß der Schmerz das lebhafteſte Gefühl in uns iſt, daß die Luſt uns weniger als er bewegt, daß ſie faſt nie hinreicht, uns über ihn zu tröſten. Aus der Wahrnehmung und Zergliederung unſerer Empfindungen entſpringt die Pſychologie, die Moral, die Theologie.

Wir theilen unſere Empfindungen durch die Zeichen mit, namentlich durch die Sprache. Aus ihr geht die Grammatik und Rhetorik hervor.

Unſer Wille gehört dem moi an, die Materie hat mit dem Vermögen, zu wollen und zu denken, nichts gemein. Das Weſen des Willens iſt das natürliche Geſetz des moraliſch Guten und Böſen. Hier entſpringt der Begriff des Ungerechten. Die Ungleichheit, welche man das Recht des Stärkeren nennt, iſt ein barbariſches Recht, deſſen Anwendung uns mit den Thieren zu vermiſchen ſcheint, und von deſſen Misbrauch man ſich ſo ſchwer frei erhält.

Die Reflexion erhebt uns zum Gedanken einer allmächtigen Intelligenz, der wir alles, was wir ſind, verdanken, und die folglich unſern Cultus erfordert.

Es erhellt ſomit, daß die rein intellectuellen Begriffe des Laſters und der Tugend, das Princip und die Nothwendigkeit der Geſetze, die Spiritualität der Seele, das Daſein Gottes und unſere Pflichten gegen ihn, mit

Einem Wort, alle Wahrheiten, deren wir auf das dringendſte und unerläßlichſte bedürfen, die Frucht der erſten reflectirten Begriffe ſind, die unſere Senſation veranlaßt.

Von unſerem Körper gehen der Ackerbau, die Medicin und die techniſchen Künſte aus.

Die Mathematik, die Mechanik, die Phyſikomathematik, wie die Aſtronomie, die allgemeine und die experimentale Phyſik beziehen ſich ſämmtlich auf den Begriff der Materie und ihrer Undurchdringlichkeit.

Man könnte das Univerſum gewiſſen Werken von einer erhabenen Dunkelheit vergleichen, deren Verfaſſer, indem ſie zuweilen herunterſteigen, den Leſer zu überzeugen ſuchen, daß er ungefähr das Ganze verſteht.

Die Natur iſt ein für den Menſchen undurchdringliches Geheimniß. Es iſt nichts gewiß, als unſer gegenwärtiges Daſein und die Exiſtenz des Weſens, dem wir es ſchuldig ſind. Auch die Art des Cultus, den es von uns fordert, iſt uns gewiß, denn nichts iſt uns nothwendiger als eine Offenbarung, die uns unterrichtet. Sie iſt die Ergänzung unſerer natürlichen Erkenntniß, beſchränkt ſich jedoch auf das Allernothwendigſte, auf einige Wahrheiten, die geglaubt, auf einige Vorſchriften, die befolgt werden müſſen.

Die Logik iſt die Wiſſenſchaft von der Verknüpfung der Begriffe. Mit ihr hängen Grammatik und Rhetorik zuſammen.

Geſchichte, Geographie, Chronologie, Politik machen unter ſich wieder ein Ganzes aus. Die Souveräne, dieſe Menſchen, die unglücklich genug ſind, daß alles ſich verſchwört, ihnen die Wahrheit zu verbergen, können ſich ſchon im voraus vor dem unbeſtechlichen und ſchrecklichen Tribunal der Geſchichte ſelbſt richten. Das Zeugniß, welches die Geſchichte denen ihrer Vorgänger gibt, die ihnen gleichen, iſt das Bild deſſen, was die Nachwelt von ihnen ſagen wird. Die Mannichfaltigkeit der Sprachen und Geſetze iſt zum Unglück für uns ein beträchtlicher Theil unſerer Studien geworden. Die Politik iſt eine Art beſonderer und höherer Moral. Der Staatsmann wolle nur nicht vergeſſen, daß das natürliche Geſetz, das allen particulären Verbindungen vorangeht, auch das erſte Geſetz aller Völker iſt und daß man, um Staatsmann zu ſein, nicht aufhören darf Menſch zu ſein.

Die Kunſt iſt entweder die freie oder die mechaniſche. Die freie iſt einerſeits Malerei, Sculptur, Architektur, andererſeits Poeſie und Muſik. Die Architektur bringt nur eine verſchönernde Maske für eins unſerer größten Bedürfniſſe hervor. In den mechaniſchen Künſten beſitzt die Geſellſchaft ein natürliches Princip friedlicher und nützlicher Ungleichheit. Die Erfinder in dieſen Künſten ſind oft verachtet und die Namen dieſer Wohlthäter des Menſchengeſchlechts ſind faſt ſämmtlich unbekannt, während die Geſchichte ſeiner Zerſtörer, d. h. der Eroberer, von niemand ignorirt wird.

Man kann Evidenz das metaphyſiſche und mathematiſche Axiom, Gewißheit das phyſiſche, Wahrſcheinlichkeit das hiſtoriſche, Gefühl das moraliſche, Geſchmack das äſthetiſche nennen.

Das Univerſum iſt nichts, als ein weiter Ocean, auf deſſen Oberfläche wir einige mehr oder weniger große Inſeln wahrnehmen, deren Verbindung mit dem Continent uns verborgen iſt. Um uns der Welt in der Wiſſenſchaft zu bemächtigen, können wir mit Bacon drei Grundwiſſenſchaften unterſcheiden, die zu ihrem Princip drei Grundvermögen des Geiſtes haben:

1) die Geſchichte aus dem Gedächtniß;
2) die Philoſophie aus der Vernunft;
3) die ſchöne Kunſt aus der Einbildungskraft.

Das Gedächtniß erinnert ſich des Geſchehenen; die Vernunft urtheilt über alles; die ſchöne Kunſt ſtellt für die Sinne dar.

An der Spitze der geiſtigen Weſen ſteht Gott, der durch ſeine Natur und durch das Bedürfniß, das wir haben, ihn zu erkennen, den erſten Rang einnehmen muß. Unter dieſem höchſten Weſen ſtehen die geſchaffenen Geiſter, über deren Exiſtenz uns die Offenbarung belehrt. Dann kommt der Menſch, der zwei Principe in ſich vereinigt, weil er durch ſeine Seele zu den Geiſtern, durch ſeinen Körper zur materiellen Welt ein Verhältniß hat. Und endlich folgt dies ungeheure Univerſum, das wir die körperliche Welt oder die Natur nennen.

Die Geſchichte theilt ſich in die geiſtliche, weltliche und literariſche, in die Natur- und Kunſtgeſchichte.

Die Philoſophie zerfällt in Ontologie, Theologie und Anthropologie, die einerſeits Pneumatologie, andererſeits Logik iſt.

Die Phyſik iſt allgemeine oder beſondere. Jene iſt die Metaphyſik der Natur, wie die Theorie des Unendlichen die Metaphyſik der Mathematik iſt.

Die Künſte zerfallen in freie und mechaniſche.

Vor jedem Artikel muß zuerſt der Name der Wiſſenſchaft angegeben werden, zu welcher er gehört; ſodann muß der Rang dieſer Wiſſenſchaft im genealogiſchen Baum der Wiſſenſchaften beſtimmt und drittens die Verbindung des Artikels mit andern in derſelben oder in einer andern Wiſſenſchaft nachgewieſen werden. Dieſe Verbindung erhellt leicht aus den techniſchen Bezeichnungen, wie ſie in der alphabetiſchen Ordnung vorkommen oder aus ſonſtigen Beziehungen, z. B. Bombe (Kriegskunſt), Kegelſchnitt (Mathematik), Accuſativ (Grammatik). Man muß nicht glauben, daß der Gebrauch der allgemeinen Beſtimmungen das Studium der Gegenſtände ſelbſt zu ergötzen im Stande ſei. Sie iſt eine leicht fertige für den, der mit ihr ſich begnügen will; eine nützliche für den, der weiter zu gehen wünſcht.

Erlauben wir uns, d'Alembert einen Augenblick zu unterbrechen. Wir ſehen, daß er bis hierher den ſyſtematiſchen Zuſammenhang der Wiſſenſchaften darſtellen will. Wir ſehen, daß er zuerſt eine eigene verſucht, indem er von dem Locke'ſchen Unterſchied der Senſation und der Reflexion ausgeht. Aber wie ſchwach, wie willkürlich, wie verworren iſt alles, was er hier vorbringt! Man erkennt ſehr bald, daß es ihm darum zu thun iſt, den Verdacht des Materialismus abzuwehren. Ausdrücklich wird daher der griechiſche νοῦς herbeigeholt, der mit der Materie nichts zu thun haben ſoll. Eben hatte er noch nicht nur die Pſychologie, ſondern auch die Moral und die Theologie aus unſerm Empfinden abgeleitet, aber mit einem mal wird ein ſupernaturales Princip im Denken und Wollen proclamirt. Es wird die Spiritualität der Seele verſichert; es wird das Daſein Gottes als eine der dringendſten und unerlaßlichſten Wahrheiten behauptet; Laſter und Tugend werden rein intellectuelle Begriffe genannt — und doch ſind dies alles wieder nur Reflexionen, zu denen unſere Senſationen uns veranlaſſen. Dieſer ganze Spiritualismus iſt in ſeinem Urſprung nur Senſualismus.

Die Mannichfaltigkeit der Sprachen und Geſetze wird bedauert. Sie machen, pour notre malheur! einen ſo beträchtlichen Theil unſerer Studien. Wie ſchön wäre es alſo nach d'Alembert, wenn wir nur Eine Sprache, nur Ein Geſetzbuch hätten. Etwa ſo, wie ja doch die Zahlen überall dieſelben ſind.

Die Architektur iſt nur eine verſchönernde Maske für eins unſerer Bedürfniſſe! Von der äſthetiſchen Selbſtändigkeit derſelben hat d'Alembert eine Ahnung.

Aber dieſe trivialen Beſtimmungen werden mit einem gewiſſen dictatoriſchen Ton ausgeſprochen, der Ehrfurcht vor ihnen erweckt, und mit einigen ſchimmernden Phraſen durchwirkt, welche den Leſer beſtechen. „Das Univerſum iſt ein Ocean, auf welchem wir einige Inſeln wahrnehmen, deren Verbindung mit dem Continent uns verborgen iſt!“ Welch ein geiſtreich klingender Gallimathias! Die Fürſten werden bemitleidet, weil ſich alles gegen ſie verſchwört, ihnen die Wahrheit zu verbergen. Iſt es ſo, wie kann ihnen dann mit dem Gericht der Geſchichte gedroht werden? Sie ſind ja dann nur ſo beſchränkt, ſo irrend, ſo verkehrt, weil ſie es durch die Schuld ihrer Umgebung, durch die Heuchelei der Hofleute, durch die

Schmeichelei der Völker werden müſſen. Erwartet denn dieſe nicht das Tribunal der Geſchichte ebenſo ſehr?

Dieſe gewundene, orakelnde, liberal und human empfindende, vor der Religion, vor ihrem Cultus ſich anſtändig verneigende, die Offenbarung als Supplement der natürlichen Religion zugeſtehende akademiſche Weisheit war damals claſſiſch, weil ſie in ihrer Kühnheit zahm, in ihrem Fortſchritt zögernd, in ihrem Regiren vorſichtig war. Zuletzt aber kam ſie für die Eintheilung der Wiſſenſchaften doch auf die Baconiſche zurück, welche Diderot in ſeiner ſyſtematiſchen Synopſis mit logiſcher Einfachheit bis in die kleinſten Verzweigungen verfolgt hatte.

Nunmehr folgte erſt der Theil der Vorrede d'Alembert's, der den höchſten Zauber über die damaligen Franzoſen ausübte, weil er das Werk der Encyklopädie als den nothwendigen und würdigen Schluß einer langen geſchichtlichen Entwickelung hinſtellte, die in den *Franzoſen* und bei ihnen in *Voltaire* culminirt. D'Alembert ſagt ungefähr ſo:

Univ. Bibl.

Seit der Wiedergeburt der antiken Literatur ſind ſich die *Gelehrſamkeit*, die *ſchönen Künſte* und die *Philoſophie* einander gefolgt. Das Land der Vernunft und der Entdeckungen iſt klein an Umfang. Oft gelangt man, ſtatt zu lernen, was man nicht wußte, kraft des Studiums nur dazu, zu verlernen (à désapprendre), was man zu wiſſen glaubte. Aus dieſem Grunde, nach ſehr ungleichem Verdienſt muß ein Gelehrter viel eitler ſein als ein Philoſoph, und vielleicht ſogar als ein Poet, denn der erfinderiſche Geiſt iſt mit ſeinen Fortſchritten ſtets unzufrieden. Das Studium der Alten iſt zwar eine Hülfe für uns, allein die Arbeit, die man aufwenden mußte, um in ihrer Sprache zu ſchreiben, war für den Fortſchritt der Vernunft verloren. Man büßte das Auge für andere Gegenſtände ein. Die Alten haben viele Schönheiten, aber auch viele Mängel, die man in blinder Bewunderung überſah. Sie machen auch Fehler und dieſe Fehler hielt man oft für Tugenden. So entſtand ein bizarrer Stil in einem Latein, das für uns Moderne ſehr correct, ja bewundernswürdig war, das aber Cicero und Virgil lächerlich gefunden hätten.

Die franzöſiſchen Claſſiker, ein Boſſuet, Lafontaine, Labruyère, Racine, Malesherbes, machten die franzöſiſche Sprache ſelbſtändig, ein Pouſſin, Puget, Leſueur, Lebrun ſchufen eine franzöſiſche bildende Kunſt; ein Lully und Quinault eine franzöſiſche Muſik.

Die Götter der Alten ſind zu einem unſchuldigen Spiel der Phantaſie herabgeſunken, ſeitdem die Theologie zu einer ernſten Wiſſenſchaft geworden iſt. Die Theologen ſind ein achtungswerther und aufgeklärter Stand. Man muß ſie nicht mit den Fanatikern verwechſeln. Wie abſurd auch eine Religion ſein könne — ein Vorwurf, den nur die Gottloſigkeit der unſerigen machen kann — ſo ſind es niemals die Philoſophen, welche ſie zerſtören. Selbſt dann, wenn ſie die Wahrheit lehren, begnügen ſie ſich, ſie zu enthüllen, ohne jemand zu ihrer Anerkennung zu zwingen. Eine ſolche Macht würde nur dem allmächtigen Weſen zukommen. Begeiſterte Menſchen ſind es, welche die Völker aufklären, und Schwärmer, welche ſie in Irrthum ſtürzen. Der Zügel, den man der Frechheit der letztern anzulegen genöthigt iſt, ſollte nicht jener Freiheit ſchaden, die der wahren Philoſophie ſo nothwendig iſt und von welcher die Religion den größten Vortheil ziehen kann. Wenn das Chriſtenthum der Philoſophie diejenigen Einſichten, die ihr fehlen, hinzufügt, ſo kommt es nur der Gnade zu, die Ungläubigen zu unterwerfen.

Der Philoſophie iſt es vorbehalten, dieſe zum Schweigen zu bringen, um den Triumph des Glaubens zu ſichern. Die Meinungen der Theologen über die Dogmen würden der Religion den ſchrecklichſten Stoß gegeben haben, wenn ſie das Werk der Menſchen geweſen wäre, denn es iſt zu fürchten, daß, ſobald einmal ihre Meinungen für falſch erkannt wären, das unkritiſche Volk auch die beſtrittenen Wahrheiten ebenſo behandelt hätte. Die Theologen wurden dadurch ſo gefährlich, daß ſie auch über das Syſtem der Welt belehren wollten, d. h. über Dinge, welche der Allmächtige ausdrücklich unſerm Meinungsſtreit überlaſſen hat. Der Despotismus ſolcher Theologen iſt es geweſen, der einen Galilei zum Schweigen zwang.

Die großen Förderer der modernen Wiſſenſchaft ſind Bacon, Descartes, Locke, Leibniz, Maupertuis. Wenn man die geſunden und umfaſſenden Anſichten Bacon's, die Menge der Gegenſtände, auf welche ſein Geiſt ſich bezogen hat, die Kühnheit ſeines Stils, der überall mit der genaueſten Strenge die erhabenſten Bilder verknüpft, wenn man dies alles bedenkt, ſo fühlt man ſich verſucht, ihn für den größten, univerſellſten und beredſamſten Philoſophen zu halten. Nur iſt er noch zu furchtſam, zurückgehalten durch einige Ketten, die er nicht brechen konnte, die er nicht zu brechen wagte. — Unſer Meiſter Descartes hat wenigſtens gewagt, das Joch der Scholaſtik, der Meinung, der Autorität, mit Einem Wort der Vorurtheile und ihrer Barbarei, abzuſchütteln. Durch dieſe Umwälzung, von der wir noch heute die Früchte ernten, hat die Philoſophie von ihm einen Dienſt empfangen, der ſchwieriger zu leiſten war als alle, welche ſie ſeinen berühmten Nachfolgern verdankt. — Newton endlich gab der Philoſophie eine Form, welche ſie ſcheint beibehalten zu müſſen. Sein zugleich umfaſſender, richtiger und tiefer Geiſt bewies, daß die Phyſik einzig den Verſuchen der Geometrie unterworfen werden muß. — Locke ſchuf die Metaphyſik, wie

Newton die Phyſik, denn Locke hat die Experimentalphyſik der Seele begründet. Griechenland hätte dieſen Männern Statuen errichtet, hätte es auch die einiger Eroberer zerſchlagen ſollen.

Galilei, Harvey, Huyghens, Pascal, Malebranche, Boyle, Veſalius, Sydenham, Boerhave, Leibniz und Maupertuis ſind die weitern großen Förderer d. Wiſſenſchaft geweſen.

Es könnte, weil man endlich zu viel Sprachen erlernen muß, wünſchenswerth erſcheinen, in der Philoſophie lateiniſch zu ſchreiben. Aber die Philoſophen wollen, wie die übrigen Schriftſteller, geleſen und vor allem von ihrer Nation geleſen werden. Ohne ihn zu nennen, wird an dieſer Stelle Voltaire von d'Alembert als derjenige verherrlicht, der die Philoſophie eine anmuthige Sprache zu reden gelehrt und das Joch des Pedantismus abzuwerfen verſtanden habe. Von Buffon's Stil wird gerühmt, daß er der eines Plato und Lucrez zugleich ſei. Condillac preiſt d'Alembert als denjenigen, welcher die Syſtemſucht überwunden habe, indem er an die Stelle des Syſtems den Calcul ſetzte. Welch leere Entwürfe hat man nicht mit dem Namen eines Syſtems beehrt! Der Syſtemgeiſt iſt durch ſeine Beſchränktheit gefährlich.

Die Metaphyſik des Herzens iſt zu einer trockenen Anatomie unſerer Seele geworden. Man ſpricht nicht mehr, man ſtreitet ſich. Unſere Geſellſchaften haben ihre ſchönſte Zierde, Wärme und Heiterkeit, verloren. An geiſtreichen Werken war uns das vorige Jahrhundert überlegen, ſoviel man auch von Geiſt ſpricht, denn wenn man ein Buch loben will, ſagt man nicht einfach: ein gutes Buch, ſondern ein Buch eines Mannes von Geiſt. Nur Voltaire iſt der große Autor der Gegenwart, der nie unter, nie über ſeinem Gegenſtand ſteht. Ihm ſchließt ſich Montesquieu an. Als artiſtiſcher Philoſoph ragt Rameau hervor.

Nachdem d'Alembert in ſolcher Weiſe die Höhe der ſchon erreichten Bildung geſchildert hat, erblickt er die Gefahr einer Revolution in der Oberflächlichkeit einer Schöngeiſterei, die in ihrer eiteln Unwiſſenheit das Geſchlecht mit einer neuen Barbarei bedrohe, und knüpft daran eine Verwahrung gegen den Standpunkt Rouſſeau's, welcher die Cultur aufgeben und zur nackten Natur zurückkehren möchte. Dieſe Wendung iſt ſehr merkwürdig, denn wir ſehen daraus, daß d'Alembert ſchon in der Mitte des 18. Jahrhunderts das Vorgefühl einer großen ſich vorbereitenden furchtbaren Umwälzung hatte, und daß die Encyklopädiſten ſich hier ſchon von Rouſſeau ſcheiden, deſſen Talent ſie anerkannten, deſſen Anſichten ſie aber nicht theilten. D'Alembert, der damals erſt zur Académie des sciences gehörte, ſagte: „Die gelehrten Geſellſchaften werden viel leiſten

Kennen, wenn man ſie nicht im Uebermaß vervielfältigt, wenn man den Eintritt in ſie nicht einer großen Zahl von Mittelmäßigkeiten erleichtert, wenn man alle Ungleichheit der Mitglieder verbannt, durch welche man Männer entfernt oder zurückſtößt, die zur Aufklärung der andern gemacht ſind, wenn man keine andere Ueberlegenheit als die des Genies in ihnen anerkennt, wenn die Achtung der Preis ihrer Arbeit iſt, endlich wenn die Belohnungen, welche ſie ſpenden, die Talente ſuchen und ſie dieſen nicht durch Intriguen geraubt werden. Welch ein Zeugniß legt England dafür ab, dem die Wiſſenſchaften ſo viel verdanken, ohne daß die Regierung das Geringſte für ſie thut. Tauſend Umſtände vereinigen ſich, uns in eine neue Barbarei zu ſtürzen! Die große Gefahr, die uns bedroht, iſt die Oberflächlichkeit, die falſche Vielſeitigkeit, die Neigung zur Schöngeiſterei, welche die Unwiſſenheit beſchützt und ſich eine Ehre daraus macht; ein Hang, der ſich immer allgemeiner verbreitet. So ſcheinen wir einer Revolution entgegenzugehen, denn auch die Revolutionen haben ihre Geſetze. Hüten wir uns jedoch, eine ſo furchtbare Revolution zu wünſchen. Die Barbarei dauert Jahrhunderte. Man ſollte glauben, ſie wäre unſer Element und Vernunft und Geſchmack nur die vergängliche Ausnahme. — Wir ſtimmen hier nicht mit Rouſſeau, dieſem beredten und philoſophiſchen Schriftſteller, überein, der ſich auch durch ſeine Kenntniß der Muſik hervorgethan hat. Es würde uns ſchlecht anſtehen, an der Spitze eines Werks, wie das unſerige iſt, ſeiner Anſicht zu ſein. Der verdienſtvolle Mann, von dem wir reden, ſcheint unſerer Arbeit ſeine Beiſtimmung gleichſam durch den Eifer und den glücklichen Erfolg zu geben, mit denen er zu ihr hinzugetreten iſt und ihr beigeſteuert hat. Wir wollen ihm nicht vorwerfen, die Bildung des Geiſtes mit dem Misbrauch vermiſcht zu haben, der damit getrieben werden kann. Er würde uns vielleicht antworten, daß derſelbe davon unzertrennlich ſei. Wir aber würden ihn bitten, doch wohl zu prüfen, ob die Uebel, die er der Cultur zur Laſt legt, nicht ganz andere Urſachen haben. Gewiß machen die Wiſſenſchaften die Geſellſchaft liebenswürdiger, ob auch beſſer, iſt ſchwer zu beweiſen. Soll man aber die Geſetze aufheben, weil unter ihrem Schutz auch einige Verbrechen begangen werden, die man in einer Republik von Wilden beſtrafen würde? Was hätten wir davon, wenn wir Kunſt und Wiſſenſchaft aufgäben? Die Laſter würden uns bleiben und die Unwiſſenheit hätten wir obenein."

Hier iſt es nun, wo d'Alembert den Proſpect Diderot's mit einigen unweſentlichen Modificationen aufnimmt und den Uebergang zur Aufzählung der vorzüglichern Mitarbeiter macht. Die Encyklopädie ſoll eines Tags einem gebildeten Mann eine Bibliothek in allen Fächern und einem Fachgelehrten eine ſolche, in allen Fächern mit Ausnahme des ſeinigen erſetzen. Sie ſoll die wahren Principien der Dinge entwickeln und ihre Beziehungen darlegen, ſoll zur Vergewiſſerung und zum Fortſchritt der menſchlichen Kenntniſſe beitragen und ſoll, indem ſie die Anzahl wahrhafter Gelehrten, ausgezeichneter Künſtler und aufgeklärter Liebhaber der Wiſſenſchaft vermehrt, in der Geſellſchaft neue Vortheile verbreiten. Es würde lächerlich ſein, zu meinen, daß zwei Menſchen ein ſolches Rieſenwerk, das leichter zu beginnen, als zu endigen iſt und das nur die Nachwelt, die nicht ſtirbt, fortführen kann, zu ſchaffen vermöchten. Nur die vereinte Kraft vieler Gelehrten kann ſich daran wagen.

Es wird nicht überflüſſig ſein, uns von d'Alembert die Namen der Männer vorführen zu laſſen, die Beiträge zur Encyklopädie zu liefern ſich anheiſchig gemacht hatten, denn man wird ſich ſchon durch dieſen bloßen Katalog überzeugen können, daß in der That die Blüte der wiſſenſchaftlichen Franzoſen ſich hier zu einem Werk vereinte, dem eine nationale Bedeutung zukam. In den banalen Redensarten, mit welchen in Literargeſchichten, Dogmengeſchichten, Kirchen- und Staatsgeſchichten der Encyklopädie erwähnt zu werden pflegt, wird der Accent immer nur auf den Materialismus, auf den Atheismus und auf die Frivolität gelegt, welche ſie patroniſirt, gelehrt und verbreitet haben ſoll. Es wird nicht daran gedacht, daß ſie es mit den Wiſſenſchaften und Künſten überhaupt zu thun hatte und daß es gerade die Artikel aus der Wiſſenſchaft der Natur und der Technologie ſind, die unendlich oft ausgeſchrieben und in faſt alle europäiſche Sprachen überſetzt wurden, wie man auch nicht ermangelte, ihre Kupfertafeln nachzuſtechen. D'Alembert fügt einigen der Namen kleine Bemerkungen hinzu, die wir nicht unterdrücken wollen.

Daubenton, Doctor der Medicin, Mitglied der königlichen Akademie der Wiſſenſchaften, Conſervator und Demonſtrator des Cabinets für Naturgeſchichte, hat die Naturgeſchichte übernommen.

Mallet, Doctor der Theologie an der pariſer Facultät, Mitglied des Hauſes und der Societät von Navarra, königlicher Profeſſor der Theologie zu Paris, hat die Theologie, die alte und neue Geſchichte, mit Ausnahme der Namen der Könige und Gelehrten, die man im „Dictionnaire“ von Moréri findet und deren Aufnahme das Werk verdoppelt haben würde, und die Poeſie, Beredſamkeit und Literatur übernommen.

Du Marſais die Grammatik.

Der Abbé Yvon die Metaphyſik, Logik und Moral, in der letztern unterſtützt vom Abbé Peſtré.

Touſſaint, Parlamentsadvocat, Mitglied der berliner Akademie, die Jurisprudenz.

Eidous, vormaliger Ingenieur der kaiſerlichen Armee, die Wappenkunde.

De Lachapelle, königlicher Cenſor, Mitglied der königlichen Societät zu London, hat die Arithmetik und Elementargeometrie, in den bei Chambers befindlichen Artikeln, durchgeſehen.

Le Blond, Profeſſor der Mathematik bei den Pagen der königlichen Stallmeiſterei, hat die Kriegskunſt mit Einſchluß der Taktik und Fortificationskunde übernommen.

Gouſſin die Steinſchneidekunſt.

D'Argenville, Rath des Königs, ordentlicher Vorſtand der Rechnungskammer von Paris, die Gartenkunſt und Hydraulik.

Bellin, königlicher Cenſor und ordentlicher Marineingenieur, die Marine.

J. B. le Boy die Uhrmacherkunſt und die Beſchreibung der aſtronomiſchen Inſtrumente.

Tarin, Doctor der Medicin, die Anatomie und Phyſiologie.

Vandeneſſe, Doctor regens der pariſer Facultät der Medicin, die Medicalmaterie und die Pharmacie.

M. Louis, königlicher Demonſtrator am Collegium St.-Come, die Chirurgie.

Malouin, Doctor regens der pariſer Facultät der Medicin, königlicher Cenſor, die Chemie.

Landois die Malerei, Sculptur und Kupferſtecherkunſt.

Blondel die Baukunſt.

Rouſſeau von Genf, der die Theorie und Praxis der Muſik als Philoſoph und Mann von Geiſt beſitzt, die Muſik.

Le Monnier, königlicher Akademiker, den Magnetismus und die Elektricität.

Mr. de Cahuſac, von der Akademie zu Montauban, das Ballet, den Tanz, die Oper und die Decoration.

D'Alembert die Phyſik, die transſcendente Mathematik, die allgemeinen Methoden, die allgemeine Arithmetik.

Diderot, der die Philoſophie und deren Geſchichte übernommen, iſt der Verfaſſer des umfaſſendſten, wichtigſten, vom Publikum am meiſten begehrten und am ſchwierigſten herzuſtellenden Theils, der Beſchreibung der techniſchen Künſte. Diderot hat ſich ſeiner Aufgabe mit einer uneigennützigen Hingebung unterzogen, die den Mann der Wiſſenſchaft ehrt. Er hat unendliche Hinderniſſe zu überwinden gehabt. Schon aus dieſem erſten Bande wird man ſehen, wie Mannichfaltiges die Encyklopädie ihm verdankt, wenn man erwägt, daß die Artikel „Acier“, „Aiguille“, „Animal“, „Anatomie“, „Ardoise“, „Agriculture“ u. ſ. w. von ihm herrühren.

Mr. d'Herouville de Claye, königlicher Generallieutenant und Generalinſpector der Infanterie, die Mineralogie.

Dupin, Generalpachter, die Salinen.

Le Romain, Chefingenieur der Inſel Grenada, hat Abhandlungen über die Zuckerfabrikation geliefert.

Buiſſon, Fabrikant zu Lyon, Inſpector der Manufacturen, Färberei, Tuch, Seide, Gold.

„Alle dieſe Autoren“, ſchließt d'Alembert, „ohne Cabale, ohne Intrigue, erwarten für ihre Mühen und Anſtrengungen keinen andern Lohn als die Genugthuung, ſich um ihr Vaterland wohl verdient gemacht zu haben.“

Jeder Artikel wurde am Ende mit einem Buchſtaben bezeichnet, der den Namen des Verfaſſers andeutete. Alle Artikel ohne einen ſolchen ſind von Diderot. Hat ein ſolcher Artikel noch einen Stern am Anfang, ſo hat ihn Diderot nicht deshalb verfaßt, weil er ihm urſprünglich nach der geſammten Vertheilung zugefallen wäre, ſondern weil er ihn aus Noth ſupplementariſch verfaſſen mußte, wenn er von dem Mitarbeiter im Stich gelaſſen wurde, der ihn übernommen hatte. Die Lage Diderot's war oft verzweifelt. Unter ſeinen nachgelaſſenen Schriften kommt z. B. eine Geſchichte der Wachsmalerei vor. Dieſe hatte er ausgearbeitet, weil er umſonſt die Einſendung derſelben erwartet hatte. Der Artikel „Encaustique“ kam heran und Herr Monnaye, der damit beauftragt war, lieferte ihn nicht ein. Da, vor Thoresſchluß, als Diderot's Manuſcript ſchon druckbereit war, ſchickte er ihn, und Diderot gab ihm den Vorzug vor dem ſeinigen. D'Alembert hatte die Redaction nur der mathematiſchen Abtheilung, wiewol er auch eine Menge Artikel aus andern Fächern bearbeitete. Diderot aber hatte die Redaction des Ganzen und konnte daſſelbe nur durch die Univerſalität ſeiner Kenntniſſe und die Rüſtigkeit ſeiner Feder vor unaufhörlich drohenden Stockungen bewahren. Es iſt unglaublich, was er geleiſtet hat. Außer den Artikeln über die Geſchichte der Philoſophie, zu denen er ſich verpflichtet hatte, hat er eine ſehr große Anzahl aus allen übrigen philoſophiſchen Fächern, aus der Aeſthetik, Grammatik, Rhetorik, Pſychologie, Pädagogik, Politik, geliefert. Die Anzahl der Artikel über die techniſchen Künſte, die er übernommen hatte, beträgt 990. Die ſupplementariſchen Artikel, die er jeden Augenblick, bald aus dieſem bald aus jenem Grunde, zu ſchreiben hatte, betreffen alle Gebiete und ſind oft von nicht geringem Umfang. So finden wir z. B. gleich im erſten Bande den Artikel „Arithmétique universelle“ nicht von d'Alembert, ſondern von Diderot, den Artikel „Anatomie“ nicht von Tarin, ſondern von Diderot u. ſ. w.

In dem Artikel „Encyclopédie“ hat Diderot 1755 alle von ihm bis dahin gemachten Erfahrungen über ſolche encyklopädiſche Unternehmungen mitgetheilt. Es dürfte dieſer ſehr umfaſſende Artikel wol derjenige ſein, in welchem Diderot die höchſte Reife ſeiner wiſſenſchaftlichen Einſicht erreichte. Er zählt darin alle Schwierigkeiten auf, mit denen encyklopädiſche Werke überhaupt zu kämpfen haben. Er verſchweigt nicht die beſondern, welche dieſem franzöſiſchen hinderlich waren. Er entwirft ein Ideal der encyklopädiſchen Wiſſenſchaft, ihrer Bearbeiter, ein Ideal auch der Cenſur, wie er ſie ſich wünſcht.

Zunächſt zeigt er, daß ſolche Wörterbücher zweckmäßiger von Privatunternehmern als von Fürſten und Miniſtern ausgehen, weil jene alles daranſetzen müſſen, in einem kürzern Zeitraum wirklich zu Ende zu kommen, was der Einheit förderlich iſt, ſodaß das Werk in der That Ausdruck einer beſtimmten Epoche werden kann.

Er geht dann ſehr weitläufig auf die Terminologie nicht ohne Beziehung auf das „Dictionnaire de la langue française“ ein, woran die Akademie ſchon ſechzig Jahre arbeitete. Alles, was er hier über die Neuheit, über das Veralten der Wörter, über die Technicismen, über die Popularität des Ausdrucks, über die Synonyma ſagt, iſt vortrefflich und zeugt von einer ausgedehnten und feinen Beobachtung.

Hierauf rechtfertigt er, weshalb er und d'Alembert für die Eintheilung der Wiſſenſchaften und Künſte dem pſychologiſchen Princip Bacon's gefolgt ſeien, aus der centralen Stellung des Menſchen im Univerſum. „Man verbanne den Menſchen von der Oberfläche der Erde, und das erhabene und pathetiſche Schauſpiel der Natur iſt nur noch eine traurige und ſtumme Scene, eine wüſte Einöde. Erſt die Gegenwart des Menſchen als eines denkenden und betrachtenden Weſens macht alles intereſſant.“

Bei der Ausführung der einzelnen Artikel bedauert Diderot ihre Ungleichmäßigkeit. Sie ſei aber unvermeidlich geweſen, wenn man nicht der Gründlichkeit und Originalität habe Eintrag thun wollen. Es ſei beſſer, daß das erſte mal ſolche äußere Mängel ſich zeigten, als daß die Sache unter einer formellen Rückſicht litte. Hier müſſe man für die Vervollkommnung an die Zukunft appelliren. Diderot erzählt hier über die Verſchiedenheit der Behandlung Beiſpiele aus ſeiner Erfahrung. Er hatte einem Techniker einen Artikel über die Papiertapete, wie er glaubte, mit genauer Anweiſung aufgetragen. Er erwartete danach etwa eine Seite Text und eine halbe Kupfertafel Zeichnungen. Statt deſſen empfing er drei ſtarke, engbeſchriebene Foliohefte und zehn bis zwölf große Blätter mit Zeichnungen. Umgekehrt brachte ihm ein anderer Techniker über eins der weitreichendſten Gewerbe, das ſehr verſchiedene Stoffe gebraucht, ſehr verſchiedene Maſchinen anwendet und ſehr mannichfaltige Producte liefert, ein kleines Wörterverzeichniß ohne Erklärung und ohne Zeichnungen mit der Verſicherung, daß man nicht mehr davon wüßte oder wenigſtens es nicht beſchreiben könne.

Diderot nimmt die verſchiedenen Zuſammenhänge durch, die zwiſchen den Artikeln exiſtiren können, fordert ſchließlich aber das Zurückgehen auf die Metaphyſik, die freilich abſtract und ſchwierig zu erſcheinen pflege, ohne welche jedoch der Literat, der Gelehrte und der Künſtler im Dunkeln tappen, weil die Metaphyſik die erſten und allgemeinſten Beſtimmungen enthält, die ihr Licht auf alles übrige werfen. „Alle jene vorgeblichen Geheimniſſe, die man einigen Wiſſenſchaften vorwirft und die von andern zum Schutz der eigenen Myſterien ſo oft angezogen werden, verſchwinden durch eine metaphyſiſche Unterſuchung wie die Phantome der Nacht beim Anbruch des Tages. Die Kunſt, aufgeklärt über ihren erſten Schritt, wird ſicher, ſchnell und ſtets auf dem kürzeſten Wege vorſchreiten. Man muß ſich daher bemühen, die Gründe der Dinge anzugeben, wenn deren vorhanden ſind; die Urſachen zu bezeichnen, wenn man ſie kennt; die Wirkungen, wenn ſie gewiß ſind; die Widerſprüche durch directe Anwendung der Principien zu löſen, die Wahrheiten zu zeigen, die Irrthümer zu entſchleiern, die Vorurtheile geſchickt um ihr Anſehen zu bringen, das Zweifeln und Abwarten zu lehren, die Unwiſſenheit zu tilgen, den Werth der menſchlichen Kenntniſſe abzuſchätzen, das Wahre vom Falſchen, das Wahre vom Wahrſcheinlichen, das Wahrſcheinliche vom Wunderbaren und Unglaublichen, die gewöhnlichen Erſcheinungen von den außerordentlichen, die gewiſſen Thatſachen von den zweifelhaften, die zweifelhaften von den ſinnloſen und den Naturgeſetzen widerſprechenden zu unterſcheiden, den allgemeinen Gang des Geſchehens zu erkennen, jede Sache als das zu nehmen, was ſie iſt, und folglich den Geſchmack an der Wiſſenſchaft, den Abſcheu vor der Lüge und dem Laſter und die Liebe zur Tugend einzuflößen: denn alles, was nicht zuletzt das Glück und die Tugend bezweckt, iſt nichts." Die Autorität von Namen will Diderot bei reinen Vernunftfragen ausſchließen, weil kein Autor unfehlbar ſei und die Wahrheit der Sache für ſich ſelbſt zeugen müſſe. Das Citiren von Verſen paſſe nicht in eine philoſophiſche Unterſuchung und ſei als ein leichter Schmuck nur für literariſche Gegenſtände zu geſtatten.

Einen beſondern Werth legt er dagegen auf die Hinweiſungen von einem Artikel auf andere, weil ſie hauptſächlich dienten, die Verbindung der Begriffe herzuſtellen, vorzüglich aber auch, Vorurtheile zu zerſtören ohne doch üble Folgen mit ſich zu führen, d. h. die Aufmerkſamkeit des Leſers, beſonders aber des Cenſors irrezuleiten. Man ſolle, wenn ein nationales Vorurtheil Achtung verdiene, daſſelbe an ſeinem Ort, mit aller Rückſicht, mit aller Wahrſcheinlichkeit, mit allem verführeriſchen Reiz darſtellen, aber in andern Artikeln, denen gründliche Principien zu entgegengeſetzten Wahrheiten als Baſis dienen, das ganze Gebäude von Koth umſtürzen und ſeinen inhaltloſen Staub zerſtreuen. Dieſe Manier, die Menſchen zu enttäuſchen, wirke ſicher auf alle guten Köpfe. Und ſie wirke gefahrlos, heimlich, ohne Aufſehen zu machen. Sie müſſe ſchweigend die gemeine Denkweiſe umändern, denn ein Werk, von dem man dies nicht ſagen könne, werde bei allem Guten; das an ihm zu loben ſei, in Vergeſſenheit ſinken. Wir werden ſehen, wie gerade Diderot dieſen Kunſtgriff oft hat anwenden müſſen, weil er durchſchnittlich die gefährlichſten Artikel bearbeitete, wo er im voraus wiſſen konnte, daß die Widerwilligkeit ſeiner Feinde ihm mit erhöhter Aufmerkſamkeit auflauerte. Ob es von Diderot nicht ein Fehler in der Taktik war, dieſen Gebrauch des Renvoi, den Naigeon in ſeinen Memoiren über Diderot's Leben und Werke nicht genug bewundern kann, ſo offen darzulegen, iſt die Frage, denn von dieſem Augenblick an konnte die Encyklopädie ihrem Leſer nicht mehr den Hintergedanken verwehren, daß er bei allen Artikeln über geoffenbarte Religion, über Politik und Moral mit perfider Heuchelei behandelt werde.

Diderot hofft auch, daß der Renvoi durch die Annäherung der Künſte und Wiſſenſchaften zuweilen dazu beitragen werde, neue Entdeckungen zu machen oder verlorene Künſte wiederzufinden; die Nomenclatur zu vereinfachen; die Wiederholungen zu vermeiden; die Verkettung der Kenntniſſe zu befeſtigen. Lücken ſeien ein großer Fehler, und ein ſchlecht gemachter Artikel ſei immer beſſer als gar keiner, weil den Leſer nichts ſo unangenehm berühre, als ein geſuchtes Wort nicht zu finden. Diderot führt ein Beiſpiel an, deſſen Vorwurf er als Mitſchuldiger theilen muß. Ein Mann, der von Krämpfen gequält wurde, kaufte ſich das Wörterbuch der Medicin, welches Diderot aus dem Engliſchen hatte überſetzen helfen. Er hatte nichts Eiligeres zu thun, als den Artikel Krampf zu leſen. Dieſer verweiſt ihn an Convulſion; dieſer an Muskel und dieſer wieder an Spasma, wo er nichts über Krampf findet. Das iſt ſehr lächerlich, meint Diderot, zweifelt jedoch nicht, daß nicht dieſer Fehler wol zwanzigmal in der Encyklopädie begangen ſei. Die kleinſte Nachläſſigkeit ſtrafe ſich bei der Ausführung eines großen Werks durch wichtige Folgen und man könne nicht vorſichtig genug ſein. Die Aufrichtigkeit, mit welcher er die Mängel der

Encyklopädie darlege, werde wenigſtens den Beweis liefern, daß man ihre Realiſirung mit vollkommen kritiſchem Bewußtſein angeſtrebt habe. Nur in einem philoſophiſchen Jahrhundert, nur durch den glücklichen Verein uneigennütziger Männer, ſei ihr Verſuch möglich, denn er erheiſche mehr Kühnheit, als man in kleinmüthigen Jahrhunderten von äſthetiſcher Bildung zu haben pflege, um alle alten Kindereien mit Füßen zu treten, um alle Schranken niederzuwerfen, welche die Vernunft nicht ſelber geſetzt hat, um den Künſten die ihnen ſo koſtbare Freiheit zurückzugeben und den Bewunderern des Alterthums zuzurufen: nennt den „Kaufmann von London“ wie ihr wollt, wenn ihr nur zugebt, daß dies Stück von erhabenen Schönheiten glänzt! In der Moral darf dem Menſchen nur Gott, in der Kunſt nur die Natur zum Muſter dienen.

Diderot geſteht, daß die Encyklopädie vielleicht jeden Fehler, den er an einem ſolchen Werk rüge, gemacht habe. Von allen Artikeln dürften vielleicht kaum zwei Drittel werth ſein, in eine wahrhafte Encyklopädie aufgenommen zu werden; ſie ſei jetzt nur eine ſehr unvollſtändige und unförmliche Compilation. Erſt die Folgezeit könne aus dieſer Grundlage etwas Beſſeres machen, aber ſelbſt dieſe Grundlage würde ohne die Aufopferung ſeiner Mitarbeiter, ohne den von keiner kleinlichen perſönlichen Eiferſucht getrübten Fleiß derſelben nicht möglich geweſen ſein. Die Vollkommenheit des Werks und der Nutzen des Menſchengeſchlechts ſeien das allgemeine Gefühl, welches ſie belebe. Diderot verlangt Genauigkeit der Citate, Hervorheben charakteriſtiſcher edler Handlungen, wie die von Peliſſon, von Godinot de Rheims; Aufmunterung durch das Lob, aber Fernhalten der Schmeichelei, Vermeidung des ſatiriſchen Tons, der von der Sache in die Perſon ablenkt und die Menge durch das Ausſpüren der Schlechtigkeit der Menſchen unterhält; Abſtreifen des Converſationsſchaums, deſſen Leichtigkeit einem ſo großen und ernſten Werke nicht zieme. Porträts von bedeutenden Menſchen dagegen ſeien zuzulaſſen.

Er gibt eine ſehr anziehende Schilderung der Entwickelung der mechaniſchen Künſte und der Schwierigkeiten, ſich von ihnen einen richtigen Begriff zu ſchaffen. Er hofft, daß ihm dies gelungen ſei. Er fordert die Veröffentlichung ihrer Geheimniſſe, ſie zum wohlthätigen Gemeingut zu machen; er bekämpft den Egoismus des Monopols; er meint, daß ſolchen „guten“, aber ſehr engherzigen Bürgern das Wort Humanität ohne Sinn ſei.

Den allgemeinen Charakter des Stils einer Encyklopädie will er in die beiden Worte zuſammenfaſſen: „Communia proprie; propria communiter.“ Man muß ein allgemeines Wörterbuch der Wiſſenſchaften und Künſte wie eine ungeheuere Landſchaft betrachten, die mit Bergen, Ebenen, Felſen, Gewäſſern, Wäldern, Thieren und mit allen Gegenſtänden bedeckt iſt, die ihr eine unendliche Mannichfaltigkeit verleihen. Das Licht des Himmels erhellt ſie alle, aber auf verſchiedene Weiſe, denn einige rücken ganz in den Vordergrund, andere vertheilen ſich in der Mitte, noch andere verlieren ſich in die Ferne; gegenſeitig machen ſie aber ſich ſämmtlich geltend.

Diderot gibt eine Anweiſung, wie man ſich der Cenſur gegenüber benehmen ſolle. Er räth, dem Cenſor nicht das Manuſcript, ſondern immer den fertigen Druckbogen zu ſchicken. Da einmal die Cenſur beſtehe, ſo entwirft er das Bild eines Cenſors, wie er ſein ſollte. Er will ſich lieber der Cenſur unterwerfen und damit Sicherheit gewinnen, als nur eine ſtillſchweigende Duldung erhalten, denn, wenn der Schriftſteller die Wahrheit auch durch das höchſte Weſen ſelbſt kennte, ſo würde er doch für ſeine Sicherheit eines unzugänglichen Punktes in den Lüften bedürfen, von wo er ſeine Blätter könnte auf die Erde herabfallen laſſen.

Wie vortreffliche Lehren Diderot auch über die Compoſition ertheile, wie ſachlich er die Artikel gehalten wiſſen wolle, ſo bleibt er doch immer Diderot, d. h. ein Autor, der ganz naiv und ungenirt ſein Gefühl ausſpricht. So ruft er hier bei der Aufzählung der Gründe, welche ihn das Lob dem Tadel der Satire vorziehen und nach der billigenden Stimme des Gewiſſens die eines trefflichen Menſchen als das ſchmeichelhafteſte Lob empfinden laſſen, plötzlich aus: „O Rouſſeau! Mein theuerer und würdiger Freund! Ich habe niemals die Kraft gehabt, mich deinem Lobe zu verweigern. Ich habe gefühlt, wie mein Geſchmack für die Wahrheit, meine Liebe zur Tugend dadurch wachſen."

Wir erwähnen dieſer an ſich hier ganz unpaſſenden Aeußerung Diderot's, die ſich auf ſein privates Verhältniß zu Rouſſeau bezog und gar nicht beanſpruchen konnte, ganz Europa in einem Lexikon vorgetragen zu werden, hier auch deswegen, weil ſie zeigt, wie innig 1755 das Verhältniß Diderot's zu Rouſſeau noch war, der zwei Jahre ſpäter mit ihm brach.

Pensées sur l'interprétation de la nature. 1754.

Unſtreitig wollte Diderot mit dem Artikel über die Encyklopädie ſowol dem Publikum überhaupt als den Mitarbeitern der Encyklopädie im beſondern eine Belehrung über die Eigenthümlichkeit ihrer Aufgabe und die Art und Weiſe ihrer Löſung geben.

Während der erſten Jahre der Ausarbeitung der Encyklopädie verfaßte er in ähnlicher Tendenz für die methodiſche Behandlung der Naturwiſſenſchaften eine kleine Schrift, die er 1754 unter dem Titel „Pensées sur l'interprétation de la nature“ zu Paris mit dem Druckort Londres ohne ſeinen Namen herausgab.

Speciell war ſie bei ihm wol durch die Anregung veranlaßt, welche ihm die Diſſertation von Maupertuis gegeben hatte, die derſelbe unter der Maske eines erlanger Doctors der Philoſophie, Baumann, 1751, de universali naturae systemate verfaßt hatte und deren franzöſiſches Original er als angeblich aus dem Franzöſiſchen überſetzt 1753 erſcheinen ließ. Der monadologiſche Vitalismus derſelben ſagte Diderot zu. Er knüpfte daher daran an, um ſeine Anſicht über die Methode der Naturforſchung auszuſprechen. Durch den Titel wollte er an Bacon erinnern, der ſeinem „Neuen Organon“ die Interpretation der Natur als Zweck vorgeſetzt hatte.

Diderot meint, daß die Beobachter der Natur in zwei Klaſſen zerfallen: die einen haben viel Inſtrumente und wenig Ideen; die andern viel Ideen und wenig Inſtrumente. Das Intereſſe der Wahrheit würde die Vereinigung beider erfordern.

Die Mathematik iſt eine rein intellectuelle Welt, deren Beſtimmungen nicht direct auf die Phyſik angewendet werden können. Statt die Irrungen der Geometrie durch die Forſchungen der experimentalen Phyſik zu berichtigen, ſollte man lieber mit der Beobachtung anfangen.

Die Mathematik, indem ſie die Körper aller individuellen Eigenſchaften entkleidet, iſt eine Art allgemeiner Metaphyſik. Man könnte ein großes Werk über die Anwendung der Erfahrung auf die Geometrie oder eine

Abhandlung über die Abirrungen der Maße ſchreiben. Als die Geometer die Metaphyſiker verſchrien, waren ſie weit davon entfernt, zu denken, daß ihre Wiſſenſchaft ſelbſt eine Metaphyſik ſei. Man fragte eines Tags: Was iſt ein Metaphyſiker? Ein Mathematiker antwortete: Ein Menſch, der nichts weiß. Es ſcheint, als ob die experimentale Naturwiſſenſchaft auf dem Punkt ſteht, die Metaphyſik zu rächen und die nämliche Definition auf den Mathematiker anzuwenden. Sie ſagte: Wozu nutzen alle dieſe tiefen Theorien der himmliſchen Körper, alle dieſe Berechnungen der rationellen Aſtronomie, wenn ſie einen Bradley oder Lemonnier nicht davon dispenſiren, den Himmel zu beobachten?

Wir nähern uns einem Punkt einſtweiliger Vollendung der Mathematik. In hundert Jahren wird man vielleicht nicht drei große Mathematiker in Europa zählen. Ein Bernouilli, Euler, Clairaut, Fontaine, d'Alembert werden die Säulen des Hercules aufgeſtellt haben, über welche man nicht hinausgehen wird. Ihre Werke werden in den kommenden Jahrhunderten wie die Pyramiden Aegyptens daſtehen, deren mit Hieroglyphen bedeckte Maſſen in uns eine ſtaunenerregende Vorſtellung der Macht der Menſchen erwecken, welche ſie aufgerichtet haben.

Wenn der Ewige, um ſeine Allmacht noch überzeugender als durch die Wunder der Natur zu offenbaren, auf Blättern, von ſeiner eigenen Hand geſchrieben, den univerſellen Mechanismus enthüllt hätte, glaubt man, daß dies große Buch für uns verſtändlicher ſein würde als das Univerſum ſelbſt? Wie viel Seiten würde wol ein Philoſoph davon verſtanden haben, der mit aller Kraft ſeines Geiſtes doch nicht gewiß wäre, auch nur alle Folgerungen umfaßt zu haben, durch welche ein alter Geometer das Verhältniß von Kugel und Cylinder beſtimmte? Wir würden an dieſen Blättern einen guten Maßſtab der Tragweite der Geiſter und eine noch weit beſſere Satire auf unſere Eitelkeit beſitzen.

Man kann die Begriffe, die keine Begründung in der Natur beſitzen, jenen Wäldern des Nordens vergleichen, deren Bäume ohne Wurzeln ſind. Ein Windſtoß reicht hin, einen ganzen Wald von Bäumen und Ideen umzuſtürzen.

Das Erſtaunen iſt die erſte Wirkung eines großen Phänomens. Es iſt Sache der Philoſophie, es aufzuheben. Bei einem Curſus in der Experimentalphiloſophie handelt es ſich nicht darum, den Zuhörer ſich verwundern zu laſſen, ſondern ihn zu unterrichten. Man brüſtet ſich mit den Erſcheinungen der Natur, als ob man ſelbſt ihr Urheber wäre.

Eine große Lehre, die man oft zu geben Gelegenheit hat, iſt das Eingeſtändniß ſeiner Unzulänglichkeit. Iſt es nicht beſſer, ſich das Vertrauen der andern durch die Aufrichtigkeit eines: Ich weiß davon nichts, zu erwerben, als Worte zu ſtammeln und eine jammervolle Figur zu ſpielen, indem man ſich abmüht, alles zu erklären?

Das Erſtaunen entſteht häufig dadurch, daß man mehrere Wunder vorausſetzt, wo nur eins exiſtirt. Die Natur kann nichts ſich iſoliren laſſen. Voneinander völlig unabhängige Phänomene würden an mehrern Punkten die allgemeine Kette zerbrechen, deren Continuität die Philoſophie vorausſetzt. Die abſolute Unabhängigkeit einer einzigen Thatſache iſt unverträglich mit dem Begriff des Ganzen und ohne den Begriff des Alls keine Philoſophie mehr.

Die Natur ſcheint denſelben Mechanismus durch eine unendliche Menge von Abänderungen zu vermannichfaltigen (wie dies in Buffon's „Naturgeſchichte", Bd. IV, beim Eſel und in einer kleinen lateiniſchen Schrift von Dr. Baumann nachgewieſen iſt: „Dissertatio inauguralis metaphysica de universali naturae systemate, pro gradu doctoris habita", Erlangen, 1751; franzöſiſch, 1753). Die Natur verläßt eine Gattung der Production nicht eher, als nachdem ſie die Individuen derſelben unter allen möglichen Geſichtspunkten hervorgebracht hat. Betrachtet man z. B. im Thierreich die äußere, noch mehr aber die innere Aehnlichkeit der Vierfüßer, ſollte man dann nicht glauben, daß im Grunde nur Ein Prototyp exiſtirte, von welchem die Natur in den Vierfüßern gewiſſe Organe nur verlängert, verkürzt, umgebildet, vermehrt, verwiſcht habe?

Wir haben drei hauptſächliche Mittel der Naturforſchung: die Beobachtung, das Nachdenken und die Erfahrung. Die Beobachtung ſammelt die Thatſachen; das Nachdenken verknüpft ſie; die Erfahrung beſtätigt das Reſultat der Combination. Die Beobachtung der Natur muß fleißig, das Nachdenken tief, die Erfahrung genau ſein. Selten ſieht man dieſe Mittel vereinigt, und die ſchöpferiſchen Geiſter ſind auch nicht gewöhnlich.

Um die Philoſophie in den Augen der Menge zu empfehlen, gibt es nur Ein Mittel, nämlich ſie in der Begleitung des Nutzens zu zeigen. Die Maſſe fragt immer: wozu nutzt das? Man muß ihr niemals antworten: zu nichts; denn ſie weiß nicht, daß, was den Philoſophen aufklärt und was der Maſſe nützlich iſt, zwei ſehr verſchiedene Dinge ſind, weil das Verſtändniß des Philoſophen oft durch das Schädliche erhellt, durch das Nützliche verdunkelt wird.

Die Sammlung der Thatſachen iſt eine ebenſo beſchwerliche Arbeit als ihre Verknüpfung. Die Folge davon iſt die Theilung dieſer verſchiedenen Functionen geweſen. Viele ſtolze Gebäude der Philoſophen ſind in den Staub geſtürzt. Glücklich der ſyſtematiſche Philoſoph, dem die

Natur, wie einſt dem Epikur und Lucrez, dem Plato und Ariſtoteles, eine ſtarke Einbildungskraft, eine große Beredſamkeit und die Kunſt verliehen hat, ſeine Ideen in treffenden und erhabenen Bildern darzuſtellen! Das Gebäude, das er errichtet hat, kann eines Tags fallen, aber mitten in den Trümmern wird ſeine Statue aufrecht bleiben, und der Stein, der vom Gebirge ſich ablöſt, wird ſie nicht zerbrechen, weil ihre Füße nicht von Thon ſind.

Die Erfahrungswiſſenſchaft weiß nicht, was ihr ſich aus ihrer Arbeit ergeben wird, allein ſie arbeitet ohne Unterlaß, während die Vernunftwiſſenſchaft die Möglichkeiten erwägt, kurz abbricht und mit einem entſcheidenden Urtheil ſchließt. Sie ſagt mit Keckheit: man kann das Licht nicht zerlegen. Die Experimentalphiloſophie hört es und ſchweigt Jahrhunderte hindurch, bis ſie plötzlich das Prisma zeigt und ſagt: das Licht zerlegt ſich.

Sie gleicht in ihren guten Wirkungen dem Rath jenes Vaters, der ſterbend ſeinen Kindern ſagte, daß er einen Schatz auf ſeinem Felde verborgen habe, aber den Ort nicht mehr wiſſe. Die Kinder fingen ſofort an zu graben. Den Schatz, welchen ſie ſuchten, fanden ſie nicht, aber ſie machten in dem Jahre eine reichliche Ernte, auf die ſie nicht gerechnet hatten. Das folgende Jahr ſagt eins der Kinder zu ſeinen Brüdern: ich habe den Boden genau unterſucht und glaube den Ort des Schatzes entdeckt zu haben. Voriges Jahr haben wir uns durch unſere Arbeit überzeugt, daß der Schatz ſich nicht auf der Oberfläche des Landes befindet, er muß alſo in den Eingeweiden der Erde ſtecken. Wir wollen daher an einem Punkt, der mir günſtig ſcheint, in die Tiefe graben. Alle machten ſich ans Werk. Schon fingen ſie an zu murren, als ſie etwas blinken ſahen. Es waren die Spuren einer Bleiader, welche ſie nun mit Erfolg ausbeuteten. So haben Geometer und Chemiker, indem ſie ſich mit der Löſung eines vielleicht unmöglichen Problems hartnäckig abmühten, Entdeckungen gemacht, die wichtiger waren als dieſe angeſtrebte Auflöſung.

Die große Gewohnheit, Erfahrungen zu machen, gibt ſelbſt den gröbſten Handarbeitern eine Art von inſpirirendem Vorgefühl, das ſie, wie Sokrates, ihren Spiritus familiaris nennen könnten. Sie können der Erfahrungswiſſenſchaft ſehr nützlich werden, indem ſie durch ihre innige Vertrautheit mit dem Gegenſtande noch unbekannte Vorgänge, neue Beobachtungen, überſehene Reſultate gleichſam herauswittern.

Diderot geht hier ins Einzelne, um zu zeigen, wie man ſich kritiſch benehmen müſſe, die Beobachtung zur wahrhaften Erfahrung zu läutern. So glänzend ſich hier die Spürkraft ſeines Scharfſinns und die Vielſeitigkeit ſeiner Kenntniſſe erweiſt, ſo würde es uns doch, ihm in dies Detail zu folgen, zu weit führen. Er analyſirt den Begriff der Mole als eines unvollkommenen Embryo; die Hypotheſe des Beſtehens des Erdkerns aus Glas; das Verhältniß des elektriſchen Feuers zum gemeinen; die Frage, ob Irrlichter, Sternſchnuppen und Phosphorescenzen noch andere Urſachen außer der Elektricität haben; die Schwingungen elaſtiſcher Körper; das Verhältniß der natürlichen Entſtehung von Körpern zu ihrer abſichtlichen und künſtlichen Erzeugung, z. B. von Kryſtallen; endlich die Bereitungsmethoden des Stahls in Deutſchland und in Frankreich.

Die Lehrer der Experimentalphyſik ſollten danach ſtreben, ihre Schüler zu Liebhabern der Wiſſenſchaft fortzubilden. Man muß nicht nur die Sache, man muß auch die Mittel enthüllen, zu ihr zu gelangen. Wie groß ſind die Männer, die den Infiniteſimalcalcul entdeckten, in ihrer Erfindung, wie klein ſind ſie in dem Geheimniß, das ſie davon machten! Hätte Newton, wie das Intereſſe ſeines Ruhms und das der Wahrheit es erforderte, ſich zu ſprechen beeilt, ſo würde Leibniz den Ruhm des Erfinders nicht mit ihm theilen. Der Deutſche erſann das Inſtrument, während der Engländer ſich darin gefiel, die Gelehrten mit den überraſchenden Anwendungen, die er davon machte, in Erſtaunen zu ſetzen.

Das Enthüllen an ſich reicht noch nicht aus; die Enthüllung muß auch vollſtändig und klar ſein. Es gibt eine Art von Dunkelheit, welche man die Affectation der großen Meiſter nennen könnte. Man liebt, zwiſchen dem Volk und der Natur einen Schleier zu ziehen. Wie viel Arbeit würde nicht den kommenden Jahrhunderten durch eine größere Deutlichkeit erſpart worden ſein! In dieſen Fehler iſt z. B. der Chemiker Stahl mit ſeinem „Specimen Becherianum“, mit ſeiner „Zimotecnia“, ſeiner „Trecenta“ verfallen. Nur den eigentlichen Metaphyſikern iſt es erlaubt, dunkel zu ſein, weil die großen Abſtractionen nur eine trübe Aufhellung geſtatten und der Act der Verallgemeinerung die Begriffe von allem Sinnlichen entkleidet. In dem Maße, als dieſer Act fortſchreitet, erliſcht der Schein des Körperlichen. Die Begriffe ziehen ſich von der Einbildungskraft immer mehr nach dem Verſtande zurück und die Ideen werden rein intellectuell. Alsdann gleicht der ſpeculative Philoſoph dem, der von der Höhe der Gebirge, deren Gipfel ſich in die Wolken verliert, herabſchaut. Die Gegenſtände in der Ebene ſind vor ſeinem Blick verſchwunden. Ihm bleibt nur das Schauſpiel ſeiner Gedanken und das Bewußtſein der Höhe, zu welcher er ſich erhoben hat, wohin zu folgen und wo zu athmen nicht jedem gegeben iſt.

Die Natur iſt durch ſich ſelbſt ſchon für uns verſchleiert genug und bedarf nicht noch der Zuthat eines künſtlichen Myſteriums. Man muß doch wenigſtens wiſſen, was man ſucht. Die Syſteme, die man entwirft, bedürfen die Beſtätigung durch die Erfahrung, weshalb man ſie weder mit Hartnäckigkeit feſthalten noch mit Leichtſinn aufgeben darf. Bevor man ſie verläßt, muß man ſie mindeſtens die Probe der Umkehrung durchgehen laſſen, denn die Extreme kritiſiren ſich gegenſeitig, nicht nur in der rationellen, ſondern auch in der experimentellen Philoſophie.

Vor allem muß man auf die Vereinfachung der Wirkungen bedacht ſein; nachher kann man auch auf die der Urſachen denken. In der Mathematik findet man durch die Prüfung der Eigenſchaften einer Curve, daß ſie nichts ſind, als eine und dieſelbe Eigenſchaft, welche ſich unter verſchiedenen Bedingungen darſtellt. So wird man auch in der weiter vorgeſchrittenen Experimentalphyſik erkennen, daß alle Erſcheinungen der Schwere, oder der Elaſticität, oder des Magnetismus, oder der Elektricität, nichts als verſchiedene Aeußerungen deſſelben Weſens ſind. In der Mathematik findet man immer, ſei es ſynthetiſch, ſei es analytiſch, die mittlern Proportionen, welche die fundamentale Qualität einer Curve von ihren entferntern Eigenheiten ſondern.

Es gibt auch täuſchende Phänomene, die ein Syſtem im erſten Augenblick umzuſtoßen ſcheinen, die aber, beſſer erkannt, es zuletzt verſtärken würden. Dieſe Phänomene werden die Qual des Philoſophen, beſonders wenn er ahnt, daß die Natur ihm imponirt und ſich ſeinen Vermuthungen durch irgendeinen geheimen, außerordentlichen Mechanismus entzieht. Dies wird z. B. der Fall ſein, wenn in demſelben Phänomen entgegengeſetzte Urſachen ſich zu vereinigen ſcheinen. Dann entſteht der Widerſpruch unter den Philoſophen ſelbſt, weil der eine dieſe, der andere jene Seite feſthalten will.

Die Erfahrung muß man ihrer Freiheit überlaſſen. Man nimmt ſie gefangen, wenn man nur die Seite, welche beweiſt, ſehen, und die, welche widerſpricht, verſchleiern will. Man muß nichts von dem vergeſſen, was die Auffaſſung der Gegenſtände oder die Sprache der Natur verändert. Ein Forſcher, der nicht den Muth des Widerſpruchs gegen ſeine Anſichten hat, der in der Natur nichts Zweideutiges erblickt, verdiente, daß man ihm ſagte: „Deine Natur beſteht darin, die Natur zu fragen, und du machſt ſie lügen oder fürchteſt, ſie ſich erklären zu laſſen.“

Befindet man ſich erſt auf einem ſchlechten Wege, ſo verirrt man ſich immer mehr, je ſchneller man geht. Und wie ſoll man, wenn man ſchon einen unermeßlichen Raum durchlaufen iſt, wieder zurückkommen? Die Erſchöpfung der Kräfte geſtattet es nicht. Die Eitelkeit widerſetzt ſich, ohne daß man es bemerkt. Die principielle Verſtocktheit verbreitet auf ihre ganze

Umgebung einen Zauber, der die Gegenſtände entſtaltet. Man erblickt ſie nicht mehr, wie ſie an ſich ſind, ſondern ſo wie ſie der Annahme gemäß ſein ſollten. Anſtatt ſeine Begriffe nach den Dingen zu reformiren, ſtrebt man dahin, die Dinge nach den Begriffen zu modeln. Die methodiſchen Philoſophen ſind oft von einer wahren Wuth für ihre Syſteme ergriffen. Hat z. B. einer den Menſchen an die Spitze der Vierfüßer geſtellt, ſo gewahrt er ihn in der Natur lediglich noch als ein Thier mit vier Füßen. Umſonſt empört ſich ſeine Vernunft gegen die Benennung Thier; umſonſt widerſpricht ſeine Organiſation der der Quadrupeden; umſonſt hat die Natur ſeine Blicke zum Himmel emporgerichtet: die ſyſtematiſche Voreingenommenheit beugt ſeinen Körper zur Erde. Ihr zufolge iſt die Vernunft nur ein vollkommener Inſtinct. Sie glaubt in allem Ernſt, daß der Menſch den Gebrauch ſeiner Füße nur durch einen Fehler der Gewohnheit verliert, wenn er ſich anſchickt, ſeine Hände in zwei Füße zu verwandeln. Der Menſch, ſagt Linné in der Vorrede zu ſeiner „Fauna Suecica“, iſt weder ein Stein noch eine Pflanze, alſo iſt er ein Thier. Er hat nicht nur Einen Fuß, alſo iſt er kein Wurm. Er iſt kein Inſekt, weil er keine Fühlhörner hat. Er hat keine Floſſen, alſo iſt er kein Fiſch. Er iſt kein Vogel, denn er hat keine Federn. Was iſt alſo der Menſch? Er hat den Mund der Vierfüßer. Er hat vier Füße, die zwei vordern zum Greifen, die zwei hintern zum Gehen. Alſo iſt er ein Vierfüßer. Der Menſch iſt vom Affen nicht zu unterſcheiden. Die Sprache, ſagt der Methodiker, iſt für mich kein unterſcheidender Charakter, denn, nach meiner Methode, geſtatte ich nur ſolche Kennzeichen, die von der Zahl, Geſtalt, Proportion und Lage abhängen. *

Alſo, ſagt die Logik, iſt euere Methode ſchlecht.

Alſo, ſagt der Methodiker, iſt der Menſch ein Thier mit vier Füßen.

Um eine Hypotheſe zu erſchüttern, braucht man zuweilen nur ſo weit zu gehen, als man kann. Der Act der Verallgemeinerung iſt für die Hypotheſe des Metaphyſikers, was die wiederholten Beobachtungen und Erfahrungen für die Conjecturen des Phyſikers ſind. Als Beiſpiel kritiſirt Diderot die Hypotheſe des angeblichen erlanger Doctors Baumann, daß alle materiellen Atome, obwol auf verſchiedenen Stufen, Begehren und Verabſcheuen, Gedächtniß und Verſtand, oder, wie die Alten es genannt haben würden, eine ſenſitive Seele beſitzen. Indem er hiernach die Bildung von Thieren, überhaupt von Organismen erklärt, zeigt er, daß Dr. Baumann, d. h. Maupertuis, folgerichtig eine Weltſeele annehmen, alſo die Exiſtenz Gottes leugnen müſſe, weshalb er §. 50 dieſe Hypotheſe, ſo ſehr er ſie bewundert, doch verwirft. Durch den Gedanken eines Anſtoßes zur Empfindung glaubt er ſie hinterher auf diejenige Beſchränkung zurückzuführen, innerhalb deren ſie wahr bleibe, ohne Gott leugnen zu müſſen.

Er handelt dann von den Inſtrumenten und Maßen, von der Abgrenzung der Gegenſtände und den Hinderniſſen der Forſchung. Der Philoſoph hat nicht nur ſolche Schwierigkeiten zu überwinden, die von der Sache ſelbſt unzertrennlich ſind, ſondern auch moraliſche Hinderniſſe, die ihm aus der Unwiſſenheit, dem Neide, der Bosheit, dem Aberglauben erwachſen. Hier muß er muthig dulden und das Vertrauen zu einer beſſern Nachwelt haben, die ſeine redlichen Beſtrebungen anders würdigen wird als jenes ephemere Geſchmeiß, das unter dem Titel von Philoſophen und Schöngeiſtern die Arbeiten und die Ruhe der großen, genialen Menſchen ſtört. Euch zum Trotz, ruft er aus, werden die Namen eines Duclos, d'Alembert und Rouſſeau, eines Voltaire, Maupertuis und Montesquieu, eines Buffon und d'Aubenton bei uns und unſern Nachkommen in Ehren ſein.

Der Standpunkt des Naturforſchers kann nur die wirkenden Urſachen zu ſeinem Gegenſtande machen. Den erſten Anfang, der über das Daſein der Urſache hinausliegt, kann er ſo wenig erforſchen, als er die Wirkungen, die von ihr in die Unendlichkeit ausgehen, verfolgen kann. Die einfache Coëxiſtenz eines fühlenden und denkenden Weſens erlaubt ihm nicht, ein abſolutes Urtheil zu fällen. Er muß natürliche Grenzen anerkennen, natürliche, d. h. in der Natur ſelbſt liegende. Die Zweckurſachen dürfen ihn nicht beſtimmen. Er hat ſich mit dem Wie, das er aus den Dingen ſelbſt entnimmt, nicht mit dem Warum zu beſchäftigen, das von unſerm Verſtande, von unſern Syſtemen und von unſern Kenntniſſen abhängt. Wie viel falſche Vorausſetzungen ſind nicht gemacht worden, z. B. wenn einige Anatomen der Behaarung an einigen Theilen unſers Leibes den Zweck der Schamhaftigkeit untergeſchoben haben, während andere wieder ſehr entgegengeſetzte Zwecke darin fanden.

Man will mit verwegenen Hypotheſen erbauen. Statt das Entzücken der Bewunderung des Propheten zu theilen und beim Anblick der zahlloſen Geſtirne, die nachts am Himmel erglänzen, auszurufen: „Coeli enarrant gloriam Dei!“ haben ſie ſich dem Aberglauben ihrer Conjecturen überlaſſen. Statt den Allmächtigen in den Weſen der Natur ſelbſt anzubeten, haben ſie ſich vor den Phantomen ihrer Einbildung niedergeworfen. Man vergleiche, was Galen vom Gebrauch der Theile des menſchlichen Leibes geſchrieben hat, mit der Phyſiologie von Boerhave, und dieſe mit der von Haller. Wie viel Syſtemfictionen und vergängliche Meinungen wird die Nachwelt in letzterer finden! Der Menſch macht in ſeiner egoiſtiſchen Teleologie dem Ewigen ein Verdienſt aus ſeinen kleinen Anſichten und der

Ewige, der ihn von der Höhe ſeines Throns vernimmt und ſeine Abſichten kennt, nimmt das alberne Lob an, indem er über die Eitelkeit des Spenders lächelt.

Oft laſſen wir uns durch Gemeinplätze hemmen, wie z. B. daß nichts Neues unter der Sonne geſchehe, was ebenſo wahr als falſch iſt; oder tot capita, tot sensus, während die Köpfe oft ganz leer ſind und gar keine Meinung haben; oder daß man über den Geſchmack nicht ſtreiten dürfe. Verſteht man darunter, daß man niemand einen Geſchmack zu haben beſtreiten dürfe, ſo iſt es kindiſch. Verſteht man darunter, daß es in Sachen des Geſchmacks weder einen guten noch einen ſchlechten gebe, ſo iſt es falſch. Der Philoſoph wird alle dieſe Axiome der populären Weisheit der Prüfung unterwerfen.

Zuletzt ſtellt Diderot 15 Fragen auf, die ſich vorzüglich auf den Unterſchied des Begriffs des Todten vom Lebendigen beziehen. Sie ſind offenbare Folgerungen aus dem Hylozoismus der Maupertuis'ſchen Schrift. Die Gaſſendi'ſche Atomiſtik befriedigte ihn nicht, wohl aber der Gedanke ſeelenvoller Monaden, d. h. der Leibniz'ſche Standpunkt, von welchem die Hypotheſe Maupertuis' nur eine beſondere Anwendung war.

Indem er ſich über die Vergänglichkeit nicht nur der Individuen, ſondern auch der Arten äußert, ſpricht er ſich dem Glauben gegenüber mit großer Vorſicht aus. Die Religion, meint er, erſpart uns viele Anſtöße und viele Arbeiten. Wenn ſie uns nicht über den Urſprung der Welt und über das allgemeine Syſtem der Dinge aufgeklärt hätte, wie viel Hypotheſen würden wir nicht verſucht haben, das Geheimniß der Natur zu durchdringen? Alle dieſe Hypotheſen würden uns, da ſie alle gleich falſch ſind, gleich wahrſcheinlich gedünkt haben. Die Frage: warum etwas exiſtirt? iſt diejenige, welche die Philoſophie am meiſten in Verlegenheit ſetzt, und auf welche nur die Offenbarung zu antworten vermag.

Er ſchließt: „Wende ich meine Blicke auf die Arbeiten der Menſchen, ſehe ich überall Städte erbaut, alle Elemente verwendet, Sprachen fixirt, Völker geſittigt, Häfen angelegt, Meere durchſchnitten, Erde und Himmel gemeſſen: ſo erſcheint mir die Welt ſehr alt. Finde ich aber die Menſchen über die erſten Begriffe der Medicin und Agricultur, über die Eigenſchaften der gemeinſten Subſtanzen, über die Kenntniß der ſie bedrohenden Krankheiten, über den Schlag des Holzes, über die Form des Pflugs ungewiß: ſo erſcheint mir die Erde als von geſtern.“

Folgendes Gebet hatte er hinzugefügt:

„Ich habe mit der Natur angefangen, welche ſie dein Werk genannt haben; und ich werde mit dir endigen, deſſen Namen auf der Erde Gott iſt.

„O Gott! ich weiß nicht, ob du biſt; aber ich werde denken, als ob du in meine Seele blickteſt; ich werde handeln, als ob ich vor dir wandelte.

„Habe ich zuweilen gegen meine Vernunft oder dein Geſetz geſündigt, ſo werde ich mit meinem vergangenen Leben weniger zufrieden ſein; aber ich werde über meine Zukunft nicht weniger ruhig ſein, weil du meinen Fehler ſogleich, als ich ihn erkannt habe, vergeſſen haſt.

„Ich verlange von dir nichts in dieſer Welt, denn der Lauf der Dinge iſt, wenn du nicht biſt, durch ſich ſelbſt, oder, wenn du biſt, durch dein Gebot nothwendig.

„Ich hoffe auf deine Belohnungen in einer andern Welt, wenn eine ſolche exiſtirt; obwol ich alles, was ich in dieſer thue, für mich thue.

„Folge ich dem Guten, ſo geſchieht es ohne Anſtrengung; unterlaſſe ich das Böſe, ſo geſchieht es, ohne an dich zu denken.

„Ich würde mich nicht hindern können, Wahrheit und Tugend zu lieben, Lüge und Laſter zu haſſen, auch wenn ich wüßte, daß du nicht biſt, oder auch wenn ich glaubte, daß du biſt und Antheil daran nähmſt.

„Siehe, ſo bin ich, ein nothwendig organiſirter Theil einer ewigen und nothwendigen Materie oder vielleicht dein Geſchöpf.

„Wenn ich aber wohlthuend und gut bin, was liegt meinesgleichen daran, ob dies die Folge einer glücklichen Organiſation, eines freien Willensactes oder der Hülfe deiner Gnade?"

Und ſo oft du dies Bekenntniß unſerer Philoſophie herſagſt, ſollſt du auch leſen, was folgt:

„Weil Gott geſtattet oder weil der allgemeine Mechanismus, den man Schickſal nennt, gewollt hat, daß wir während des Lebens allen Arten von Ereigniſſen ausgeſetzt ſind, ſo wirſt du, biſt du ein weiſer Mann und ein beſſerer Vater als ich, deinen Sohn früh überzeugen, daß er der Herr ſeiner Exiſtenz iſt, damit er ſich nicht über dich beklage, der ſie ihm gegeben hat."

Dieſe vortreffliche, für jeden Naturforſcher heute und künftig beherzigenswerthe Schrift von der Auslegung der Natur, von welcher das Vorſtehende ein kurzer Auszug iſt, der von ihrer ſtiliſtiſchen Vollendung nur eine ſchwache Vorſtellung geben kann, iſt unter den Werken Diderot's das Seitenſtück zu ſeinen „Pensées philosophiques". In dieſen macht er den Begriff des Geiſtes auf ſeiner höchſten Spitze, in dem Verhältniß des menſchlichen zum göttlichen, zu ſeinem Gegenſtande; hier iſt es der Begriff der Natur in ihrem Verhältniß einerſeits zum menſchlichen, andererſeits zum göttlichen Geiſt. Die Form iſt in beiden Schriften dieſelbe. Auch die Naturauslegung wird in einer Reihe von Paragraphen nicht ſowol entwickelt als nur geiſtreich beſprochen. Der Zuſammenhang der einzelnen Paragraphen iſt ein ſehr lockerer. Diderot will keine Empirie ohne Denken, kein Denken über die Natur ohne empiriſche Grundlage. Er verachtet den gedankenloſen Empiriker, wie er den kenntnißloſen Metaphyſiker verſpottet. Wie ſoll es aber zu einer Wiſſenſchaft der Natur kommen? Die Mathematik ſcheint hier die nächſte Beachtung zu verdienen, und Diderot verwirft ſie zwar nicht, beſchränkt jedoch ihre Hülfe außerordentlich, ohne beſtimmte Grenzen dafür anzugeben. Ja, er hält irrthümlich die mathematiſche Wiſſenſchaft ſchon für ſo gut als vollendet. Was er nun über die Methode der Naturwiſſenſchaft beibringt, iſt in der That nichts anderes als die Methode der Induction, wie ſie Bacon begründete. Die durch ſorgfältige Beobachtung gefundenen Thatſachen ſollen durch Combination zu allgemeinen Begriffen erhoben werden. Ueber die Fehler, in welche ſich die Induction bei dieſem Geſchäft fallen läßt, macht er ſehr intereſſante Bemerkungen, ohne für die Sache etwas Neues zu lehren. Dies Neue erſcheint erſt bei der ſcheinbaren Widerlegung der Maupertuis'ſchen Hypotheſe, die Atome als ſenſibel zu faſſen. Wir ſagen, ſcheinbaren Widerlegung, denn man erkennt leicht, wie ſehr Diderot von der Hypotheſe ſelber ergriffen iſt. Seinem Geiſt waren in ſich thätige Monaden gemäßer als todte Atome. Wir werden ſpäterhin von ihm in einem Dialog: „Der Traum d'Alembert's", erfahren, wie er ſich die Geneſis des Organiſchen auf dieſer Baſis eines metaphyſiſchen Vitalismus dachte.

Mit der Annahme ſolcher ſenſitiven Atome glaubt er die Exiſtenz eines ſchaffenden Gottes beſeitigt. Scheinbar bekämpft er Maupertuis deswegen, aber im geheimen ſtimmt er ihm bei. Er iſt noch kein dogmatiſcher Atheiſt. Er läßt die Möglichkeit der Exiſtenz Gottes noch offen, aber er iſt ſchon ſkeptiſcher Indifferentiſt, wie das Gebet ihn ſehr treffend ſchildert. Die Ideen des Wahren, Guten und Schönen ſind ihm gewiß. Ob ein Gott exiſtirt oder nicht, macht für ihn keinen Unterſchied mehr. Er würde deswegen nicht anders handeln, als er handelt, und ſelbſt der Glaube an Unſterblichkeit würde für ihn in dieſem Betracht ohne Folge ſein. Für das Geſchäft der Naturforſchung als ſolches hat Diderot ganz recht, daß es vom Standpunkt des Atheismus aus vollkommen richtig vollzogen werden kann. Die Elemente und ihre Proceſſe, die Körper in ihren mannichfaltigen Formen, Verrichtungen und Wechſelwirkungen, werden keine andere für mich, mögen ſie ewig durch ſich ſelbſt als eine perennirende Aggregatveränderung der Atome exiſtiren, oder mögen ſie von einem Gott geſchaffen ſein.

Freilich wird ihm hierbei der Zweckbegriff unbequem und er wirft ihn daher aus der Naturforſchung heraus, um nur die ſogenannten wirkenden Urſachen zu ſtatuiren. Das iſt ſeitdem das Evangelium der exacten Naturwiſſenſchaft geworden. Spinoza ſtimmte hierin mit Bacon und Newton überein. In der Mechanik, Phyſik und Chemie hat dieſe Lehre auch ihre vollkommene Berechtigung. In der organiſchen Natur aber reicht ſie nicht aus. Hier wird die teleologiſche Auffaſſung nicht weniger nothwendig, um die Formen der Körper und das conſtante Beharren derſelben in der Wechſelwirkung ſowol untereinander als mit der unorganiſchen Natur zu begreifen. Diderot ſpielt deshalb auch wieder, wie ſchon in dem Briefe über die Blinden, mit der Vorſtellung, daß ja die Gattungen ſich wol ändern, daß vielleicht ganz andere entſtehen könnten. Wenn man den Zufall der Aggregatverbindung der an ſich gegen ihre Beziehung völlig gleichgültigen Atome erwägt, ſo ſollte man conſequent ins Unendliche hin andere Formen erwarten. Statt deſſen zeigt uns die Erfahrung ſich gleichbleibende Formen der Mineralien, Pflanzen und Thiere, und dieſe Identität ſcheint die Folge eines Begriffs zu ſein, in welchem ſie präformirt ſind. Eine ſolche ideelle Präexiſtenz kann aber nur in einem ideellen Subjecte, in einem ſchöpferiſchen Gott exiſtiren. Die untergegangenen Pflanzen und Thiere ſind doch immer Pflanzen und Thiere, die in Anſehung ihres Baues mit den noch lebenden Pflanzen und Thieren in engſter Verwandtſchaft ſtehen. Diderot ſpottet mit Recht über die egoiſtiſche Teleologie. Mag er es, aber die Lächerlichkeiten, in welche ſich dieſelbe öfter verloren hat, können der Würde des objectiven Zweckbegriffs nichts anhaben. Die Nothwendigkeit des Zwecks widerſpricht ja der Nothwendigkeit der causa efficiens nicht im geringſten, ordnet ſich aber den Mechanismus und Chemismus als Mittel unter.

Noch eines Zuges wollen wir gedenken, der ſich in dieſer Schrift fühlbar macht. Es iſt die Polemik gegen das Syſtem. Wir wollen Diderot die Fanatiker eines Syſtems gern preisgeben, allein das Syſtem ſelber iſt in der Wiſſenſchaft der Natur unvermeidlich, weil die Natur ein Syſtem, ein geordnetes Ganzes, eine Einheit iſt, in welcher alle Unterſchiede ſich gegenſeitig tragen und auseinander erzeugen. Sowie jemand zu denken anfängt, ſo fängt er auch ſchon an, irgendwie ein Syſtem zu denken. Nur der abſolute Skeptiker oder Indifferentiſt kann ſyſtemlos bleiben. Diderot ſelber ruft aus: ohne Univerſum keine Philoſophie! Aber, ſetze ich hinzu, ohne Syſtem auch kein Univerſum.

Diderot hat dieſer für die damalige Zeit gewiß ſehr bedeutenden und anregenden Schrift eine kleine Anrede an die jungen Leute vorgeſetzt, welche ſich das Studium der Naturphiloſophie vornehmen. Er ſagt darin, daß er ſie nicht ſowol unterrichten, als üben und ihre Aufmerkſamkeit anregen wolle. Ein Geſchickterer als er werde ſie die Kräfte der Natur kennen lernen. Er fügt hinzu: „Noch Ein Wort und ich überlaſſe dich dir ſelbſt. Habe im Geiſt ſtets gegenwärtig, daß die Natur nicht Gott; daß ein Menſch keine Maſchine; daß eine Hypotheſe keine Thatſache iſt, und ſei verſichert, daß du mich nicht verſtanden haſt, wo du etwas dieſen Principien Widerſprechendes zu bemerken glaubſt."

Wenn man das tiefe Gefühl erkennt, welches Diderot in dieſer Schrift, wie auch anderwärts, für die Größe und Schönheit der Natur ausſpricht, wenn man ſieht, wie es ihn zum Enthuſiasmus fortreißt, mit der Bibel auszurufen: Die Himmel verkündigen den Ruhm Gottes! ſo erkennt man auch, daß der wiſſenſchaftliche Diderot als Atheiſt ſich mit dem Menſchen Diderot in Widerſpruch befand, der recht dazu gemacht war, als Prieſter die Herrlichkeit Gottes, ſoweit er ſie als Philoſoph begriffen, auch bewundernd anzubeten. Weil er aber den Gott der Willkür, der Tyrannei, der Rachſucht, den ihm die Theologen ſeiner Zeit predigten, nicht anzuerkennen, weil er die Exiſtenz des Uebels und des Böſen mit dem Begriff eines perſönlichen Gottes nicht zu vereinigen vermochte, ſo bemühte er ſich beſtändig, ſich ein Gefühl abzuleugnen und durch Verſtandeskritik zu vernichten, was ſeiner Seele im Grunde natürlich war.

Ich habe den Artikel Diderot's über die Encyklopädie in derſelben an den Bericht angereiht, den ich über ſeinen Proſpect und über d'Alembert's Vorwort zu ihr gegeben habe, weil der ſachliche Zuſammenhang dies erforderte. In der Geſchichte des Bewußtſeins Diderot's machen aber ſeine Gedanken über die Auslegung der Natur den Uebergang zu dem Artikel über die Encyklopädie, und er beruft ſich darin ausdrücklich wiederholt auf ſie. Man kann beide zuſammen als ein Ganzes betrachten, in welchem der Begriff der Wiſſenſchaft ſowol nach ihrem Princip als nach ihrer Methode und nach ihrem Syſtem von den verſchiedenſten Geſichtspunkten aus betrachtet wird. Diderot hat die Tiefe und Weite ſeiner wiſſenſchaftlichen Einſicht nirgends meiſterhafter beurkundet. Der Artikel „Encyclopédie" umfaßt übrigens im Abdruck der Édition Brière Thl. XV, S. 240—389. Er iſt ein Buch.

Die allgemeine Bedeutung der Encyklopädie.

Die Encyklopädie bezeichnet in der Geſchichte des franzöſiſchen Geiſtes einen ſchon lange vorbereiteten Wendepunkt. Im Mittelalter war Frankreich der Staat geweſen, der die Wiſſenſchaft am nachdrücklichſten gepflegt hatte. Paris war die große Werkſtätte des Gedankens geweſen, von wo aus derſelbe Europa durchleuchtete. Italiener und Spanier, Deutſche und Engländer hatten ihre wißbegierigen Söhne dorthin entſendet. Wir verbinden jetzt mit dem Namen Scholaſtik gewöhnlich zugleich den der theologiſchen Befangenheit, der ſubtilen, unfruchtbaren Grübelei, der philologiſchen Unwiſſenheit, der Unbekanntſchaft mit den Naturwiſſenſchaften. Allein im Mittelalter war die Scholaſtik die productive Wiſſenſchaft, und was von Wiſſen exiſtirte, exiſtirte nur durch ſie. Den großen Scholaſtikern, einem Anſelmus, Abälard, Albertus Magnus, Thomas von Aquino, Duns Scotus, Johann von Salisbury, Rogerius Baco, Gilbertus Porretanus u. ſ. w. hat es weder an Genie noch Fleiß gefehlt, aber die Kirche beſchränkte den Trieb der Forſchung, hemmte die Freiheit des Gedankens und verfolgte diejenigen, welche den einmal von ihr feſtgeſtellten Dogmen zu widerſprechen ſchienen, mit Kerker und Scheiterhaufen, ſodaß der von außen bedrängte Geiſt ſich ſogar in die Myſtik flüchtete, in deren halb poetiſchen Formen er ſich kühner und ungeſtörter ergehen durfte. Von der Myſtik, wie bei Pierre d'Ailly und bei Gerſon, wandte er ſich auch zur Skepſis, indem er die Wendung nahm, aus der Schwäche der menſchlichen Vernunft, die ſich im Zweifeln kundgebe, um ſo mehr die Nothwendigkeit einer göttlichen Offenbarung und des Glaubens daran abzuleiten. Man verſpottete die „docta ignorantia“ der Scholaſtik, wie Agrippa von Nettesheim; man ſatiriſirte die „prima et multum nobilis scientia, quod nihil scitur“, wie Sanchez, aber gedeckt mit dieſem Schilde, wagte man ſich mit den keckſten Hypotheſen hervor. La Motte-le-Bayer erneute den antiken Skepticismus, wie Gaſſendi den Epikuräismus.

Die Carteſianiſche Philoſophie, welche die Scholaſtik poſitiv überwand, wurde die eigentlich nationale der Franzoſen, und iſt es im Grunde bis auf den heutigen Tag geblieben, weil ſie im Inhalt die Skepſis mit der Myſtik auf rationellem Wege verband und in der Form durch eine naive Diction in franzöſiſcher Sprache ſich der verworren und verkünſtelt gewordenen Scholaſtik entgegenſetzte. Descartes nahm die Skepſis, aber nur als Moment, in ſeine Philoſophie auf. Er fing mit dem Zweifeln an der Wahrheit alles überlieferten Wiſſens an. Von ihm ſtammt die Wendung, der wir bei den Franzoſen des 18. Jahrhunderts ſo oft begegnen, daß man ſich von allen Vorurtheilen befreien müſſe. Aus dem Zweifeln aber entnahm er einen Zuſtand der Unvollkommenheit, der auf den entgegengeſetzten der abſoluten Gewißheit der Wahrheit hindeute. Aus dem Zweifeln des menſchlichen Erkennens folgerte er daher die Erkenntniß der Exiſtenz Gottes, der ſich ſelbſt in uns denke, da wir aus uns allein den Gedanken des Abſoluten nicht würden hervorbringen können. Gott aber ſei wahrhaftig und könne uns nicht täuſchen. So ſieht man, wie auf der einen Seite ſowol Bayle, als auf der andern Boſſuet, Fénélon und Malebranche Carteſianer ſein konnten. — Descartes hatte aber noch ein anderes Element in ſeiner Philoſophie, durch welches er ebenfalls nach der einen Seite hin die Aufklärung im modernen Sinn ebenſo förderte, als er nach einer andern hin den orthodoxen Theologen für die Conſtruction des Wunderbegriffs einen willkommenen Anhalt bot. Das war ſeine Lehre von den drei Subſtanzen, von denen die res extensa, d. h. die Materie, und die res cogitans, d. h. die ſubjective Intelligenz, durch die abſolute Subſtanz, d. h. Gott, miteinander ſollten in Einheit geſetzt werden. Die Materie als ſolche vermag nach Descartes nicht auf den Geiſt, der Geiſt als ſolcher vermag nicht auf die Materie einzuwirken. All mein Denken bewegt keinen Strohhalm von ſeiner Stelle, aber auch nicht einmal meinen Arm. Das Materielle vermag nur auf das Materielle, der Gedanke nur auf den Gedanken zu wirken. Da nun aber doch die Thatſache exiſtirt, daß ich, wenn ich will, meinen Arm bewege, ſo bleibt nach Descartes nichts übrig, als anzunehmen, daß Gott hier intervenire, weil er kraft ſeiner Allwiſſenheit von meiner Abſicht weiß und kraft ſeiner Allmacht die Bewegung realiſiren kann. So konnte denn einerſeits ein Balthaſar Becker, andererſeits ein Arnold Gueulinx aus Descartes hervorgehen. Jener bewies in ſeiner „Bezauberten Welt“, daß der Glaube an Geſpenſter ein Wahn ſei, weil ein Geiſt nicht auf die Materie zu wirken vermöge, mithin alle Geſchichten, die man von rumorenden, klopfenden, mit Ketten raſſelnden, ſtöhnenden und ſprechenden Geiſtern erzähle, auf Täuſchung beruhten. Dieſer hingegen begründete den ſogenannten Occaſionalismus, ſofern wir durch unſere Intentionen, uns zu bewegen, Gott Gelegenheit geben, unſern Körper wirklich durch ſeine Aſſiſtenz zu bewegen. — Aber noch ein dritter Punkt iſt bei Descartes zu beachten, ſeine *mathematiſche* Bildung. Er war der Erfinder der analytiſchen Geometrie und betrachtete die Natur hauptſächlich vom Standpunkt der *Quantität*. Er erblickte bekanntlich in den Pflanzen und Thieren *Maſchinen*. Bacon hatte mehr Sinn für das Qualitative und Phyſikaliſche; die Mathematik unterſchätzte er. Descartes hatte weniger Phantaſie, aber mehr Verſtand. Seine „Principes de la philosophie“ ſind im weſentlichen nichts anderes, als eine durch und durch *mechaniſche Naturwiſſenſchaft*. Er iſt der Anfänger jener Reihe großer mathematiſch gebildeter Phyſiker bei den Franzoſen, denen die Wiſſenſchaft ſo außerordentliche Fortſchritte verdankt, und zu denen auch d'Alembert gehört. Der letzte Carteſianer im engern Sinn war Fontenelle geweſen, der 1757 ſtarb und noch die kosmiſche Wirbeltheorie des Descartes vertheidigte.

Die Carteſianiſche Philoſophie hatte ihre wahrhafte Conſequenz in der Spinoziſchen, welche die Einheit der Subſtanz lehrte und Materie und Geiſt, Ausdehnung und Denken zu Attributen derſelben machte. *Materie und Geiſt* ſind nach Spinoza an und für ſich *identiſch*; es iſt in beiden eine und dieſelbe Subſtanz, die nur als Erſcheinung für den Verſtand ſich unterſcheidet. Die abſolute Subſtanz iſt daher auch daſſelbe Weſen, welches wir Gott nennen, das nämlich, als Urſache ſeiner ſelbſt, keines andern zu ſeiner Exiſtenz bedarf. Mit dieſem Pantheismus fiel aller Dualismus. Man kann nicht ſagen, daß Spinoza Materialiſt geweſen ſei, da er aber die Perſönlichkeit Gottes und die Freiheit des Menſchen leugnete, ſo bahnte er damit doch dem Naturalismus und Fatalismus den Weg. Seine Philoſophie wurde in Frankreich öffentlich immer bekämpft. Gaſſendi's Atomiſtik war mit ihr ſo wenig verträglich, als Descartes' Dualismus von Materie und Geiſt. Bayle, Voltaire und Diderot beſtritten ſie mit größter Entſchiedenheit, allein heimlich wurde der Spinozismus, beſonders ſeit Boulainvilliers, doch von allen Franzoſen aufgenommen, welche durch den Senſualismus zum Materialismus und Atheismus übergingen. Die Einheit der Subſtanz wurde in die *Einheit der Materie* gelegt. Nachdem Diderot in der Encyklopädie das Syſtem Spinoza's lang und breit als ein unmögliches widerlegt hat, folgt ein ganz kleiner Artikel, der recht unſchuldig ausſieht, weil er nur zur *Grammatik* ſich zählen, alſo gar nichts mit der Metaphyſik oder gar Theologie zu thun haben will, der aber nichtsdeſtoweniger denjenigen Hylozoismus enthält, welchem auch Diderot, wie wir ſehen werden, ſpäterhin huldigte, denn ſein „Entretien entre d'Alembert et Diderot“ (1769) mit allem, was daranhängt, iſt nichts als eine Durchführung dieſes Artikelchens, das ich, „curiositatis causa“, hierher ſetze: „Spinosiste, s. m. (Gram.) sectateur de la philosophie de Spinosa. Il ne faut pas confondre les Spinosistes anciens avec les Spinosistes modernes. Le principe général de ceux-ci, c'est que la matière est sensible, ce qu'ils démontrent par le développement de l'oeuf, corps inerte, qui, par le seul instrument de la chaleur graduée, passe à l'état d'être sentant et vivant, et par l'accroissement de tout animal qui, dans son principe, n'est qu'un point, et qui, par l'assimilation nutritive des plantes, en un mot, de toutes les substances qui servent à la nutrition, devient un grand corps sentant et vivant dans un grand espace. De là ils concluent qu'il n'ya que de la matière, et qu'elle suffit pour tout expliquer; du reste ils suivent l'ancien Spinosisme dans toutes ses conséquences.“ Das Ei wird hier als ein corps inerte, als eine bloße res extensa vorgeſtellt, die, durch bloße Erwärmung, zum Leben, zum Gefühl übergeht. Als wenn das Ei nicht ſchon Product des Lebens wäre!

Aus dem Spinozismus ſtammen in der franzöſiſchen Philoſophie des 18. Jahrhunderts alle jene Gemeinplätze, welche verſichern, daß alles, was geſchieht, ſo, wie es geſchehe, nothwendig, daß der Glaube, frei zu handeln, ein Wahn und die Reue daher das überflüſſige Product einer leeren Illuſion ſei. Man nannte Spinoza nicht, aber man lehrte ihn. Dies geſchah namentlich auch in den Artikeln der Encyklopädie, welche die bibliſche Theologie betreffen und welche größtentheils von Diderot verfaßt ſind. Sie beruhen auf den Anſichten, welche Spinoza in ſeinem „Tractatus theologicopoliticus“ aufgeſtellt hatte. Man leſe z. B. den Artikel „Canon“ von Diderot, ſo wird man finden, daß er im weſentlichen Spinoza folgt, den menſchlichen Urſprung der kanoniſchen Schriften und ihrer Sammlung darzuthun.

Die Leibniz'ſche Philoſophie war auch noch Subſtantialitätsphiloſophie, ſtellte aber das große Princip der Individualität und das der Continuität der Entwickelung auf. Die Franzoſen haben jedoch dieſe Principe weniger aufgenommen, als das Leibniz'ſche Syſtem der präſtabilirten Harmonie, welches, bis auf den heutigen Tag, in ihre Schulphiloſophie überging, weil es ſich offenbar wieder an das Carteſianiſche Syſtem anſchließt, ja recht eigentlich deſſen theologiſcher Ausbau iſt. Die Lex continuitatis wurde vorzüglich von Bonnet und von Robinet durchgeführt. In der Encyklopädie machte ſich die Leibniz'ſche Philoſophie nicht als Princip fühlbar, wohl aber in einer Menge bald kleinerer, bald größerer Artikel, die zum Theil aus den Schriften Wolf's entlehnt ſind. Jaucourt, dieſer unermüdliche Arbeiter, der endlich ſogar ſein Haus an Le Breton verkaufte, um nur die Mittel zu gewinnen, Schreiber nach ſeiner Bequemlichkeit halten zu können, Jaucourt, dieſe Säule der Encyklopädie, war Leibnizianer.

Dieſe drei Philoſophien, die des Descartes, Spinoza und Leibniz, machen unter ſich ein großes Ganze, eine einzige Philoſophie aus, die, nach ihrem Princip, dem Begriff der Subſtanz, einen metaphyſiſchen Charakter hatte, wenngleich ſie die Erkenntniß der Natur nichts weniger als vernachläſſigte. Ihr ſtand die engliſche Philoſophie gegenüber, die ſeit Bacon von der Erfahrung, von der Verarbeitung der Thatſachen ausging. Wenn neuerdings die Schwächen der Baconiſchen Philoſophie von Liebig und viel ſchärfer noch von Laſſon in ſeiner kleinen, aber gehaltvollen Schrift: „Ueber Bacon's von Verulam wiſſenſchaftliche Principien“ (Berlin 1860), hervorgehoben ſind, ſo kann doch dadurch die große Wirkſamkeit Bacon's, die er auf die Wiſſenſchaft gehabt hat, nicht aufgehoben werden. Bacon iſt es geweſen, der den Werth der formalen Syllogiſtik ein für allemal discreditirte, der den Werth der Beobachtung des Gegebenen zur Anerkennung brachte, der die Methode der Induction feſtſtellte, um aus der Vergleichung der einzelnen Thatſachen allgemeine haltbare Reſultate zu gewinnen, der die Wiſſenſchaft zur Interpretin der Natur machte und die Wiſſenſchaft überhaupt bis in ihre untergeordneten Momente als eine in ſich zuſammenhängende Totalität organiſirte. Dies Verdienſt wird ihm bleiben, auch wenn man ihm noch mehr Fehler der Flüchtigkeit und Unwiſſenheit, noch mehr Widerſprüche und Prahlereien, als ſchon geſchehen, aufſtechen ſollte. Wir haben geſehen, mit welcher Bewunderung d'Alembert im „Discours préliminaire“ von ihm ſpricht. Dieſe Bewunderung blieb ihm bei den Franzoſen, denen ſeine geiſtreiche, lebhafte, ich möchte ſagen unruhige Darſtellungsweiſe ſehr zuſagte. Die erſte Monographie über Bacon, welche die Anſichten der Encyklopädiſten unterſtützte, war die von Deleyre: „Analyse de la philosophie de Bacon“ (2 Bde., Paris 1755). Die Wendungen in der franzöſiſchen Literatur des 18. Jahrhunderts, welche der Beobachtung vor der Hypotheſe, der Erfahrung vor der Metaphyſik, der Thatſache vor dem Raiſonnement, der Natur vor der Geſchichte den Vorzug geben, ſind Folgen der Baconiſchen Richtung, welche mit den Encyklopädiſten eindrang. Diderot ſtand hier ganz auf engliſchem Boden. Er machte zwar zuweilen der Metaphyſik, ſpeciell ſogar der Ontologie, große Compliments, die ja bei Bacon auch nicht fehlen, allein er that nichts für ſie.

Die Baconiſche Logik empfing ihre Vervollſtändigung durch die Locke'ſche

Pſychologie, welche die Abhängigkeit der Bildung unſerer Vorſtellungen von der Vermittelung unſers Erkennens durch die ſinnliche Gewißheit und den innigen Zuſammenhang unſers Denkens mit der Entwickelung der Sprache nachwies. Locke widerſetzte ſich der Annahme Leibniz' von eingeborenen Ideen. Leibniz hatte, wie ſchon vor ihm Descartes, mit dieſem ungeſchickten Ausdruck bezeichnen wollen, daß das Denken an und für ſich nicht von der äußern Erfahrung abhängen könne und daß die erſten Wahrheiten, die Primalitäten, die Axiome, kraft welcher wir urtheilen und ſchließen, von dem Denken gar nicht zu trennen ſeien. Daß das Ganze z. B. größer iſt als ſein Theil, iſt eine Wahrheit, deren ich mir ohne empiriſche Vermittelung, ohne ſinnliche Anſchauung gewiß werden kann. Der Exiſtenz meiner ſelbſt bin ich, nach Descartes, nicht dadurch gewiß, daß ich fühle, rieche, ſchmecke, ſehe, höre, ſondern dadurch, daß ich denke, daß ich mich denke. Ich unterſcheide mich von mir als Fühlendem, als Riechendem u. ſ. w. Durch das Denken weiß ich, daß ich fühle, rieche u. ſ. w. Durch das Denken bin ich meines Seins gewiß. Kein Thier hat die Gewißheit ſeines Daſeins, ſondern geht in das Selbſtgefühl ſeiner Exiſtenz auf. Die Gewißheit liegt nicht in den Sinnen, ſondern im Bewußtſein. „Je pense, donc je suis", dies war der Carteſianiſche Idealismus, dem der Gaſſendi'ſche Realismus vergeblich ſein „Sum, ergo cogito" entgegenſetzte. Hierin hatte der Idealismus recht, aber es mangelte ihm an einer deutlichen Einſicht in die Geſchichte unſers Bewußtſeins. Dieſe Erkenntniß war auch der Baconiſchen Philoſophie noch fremd geweſen. Sie hatte die Thätigkeiten des Geiſtes in einer noch ganz äußerlichen Weiſe aufgegriffen. Die Locke'ſche Richtung wurde von Condillac in die franzöſiſche Philoſophie eingeführt. Condillac machte die Bewegung der Intelligenz zu einer continuirlichen Metamorphoſe der Empfindung (sensation), zu einer Potenzirung derſelben bis zum Gedanken. Er wurde der Urheber des Senſualismus, der das Denken von dem Gegebenen, von den ſogenannten Sinneseindrücken, abhängig machte. Das ganz Richtige dieſes Standpunkts beſteht darin, daß ich von allen ſinnlichen Erſcheinungen keine Vorſtellung würde erwerben können, wenn ſie nicht meine Sinne erregten; ich würde vom Licht z. B. ſchlechterdings nichts wiſſen können, wenn es nicht meinen Sehnerven afficirte. Das Falſche aber dieſes Standpunkts beſteht darin, daß er überſieht, wie wir niemals eine ſinnliche Erregung von dem Gegenſtande, der ſie in uns hervorbringt, und noch weniger unſere Empfindung von uns ſelbſt würden unterſcheiden können, wenn nicht die urſprüngliche Spontaneität unſers Denkens an und für ſich vom Sinnlichen frei wäre, ihm zuvorkäme und die Empfindung für uns, aber auch durch uns, zum Gegenſtande, zur Anſchauung, zur Vorſtellung machte. Verhielte ſich dies nicht ſo, ſo würden wir nicht im Stande ſein, die Vorſtellung eines Gegenſtandes unabhängig von ſeiner ſinnlichen Gegenwart in uns hervorzubringen oder eine Vorſtellung mit irgendeiner andern frei zu combiniren. Alles Empfinden, auch das mannichfaltigſte, würde für uns unfruchtbar bleiben, wenn das Denken es nicht geſtaltete und ihm durch die Sprache eine ideelle, dem Geiſt ſelber gehörige Form verliehe. Das Thier bleibt in der äußerlichen Vereinzelung ſeiner actuellen Empfindung ſtehen, denn es vermag nicht, ſie zur Allgemeinheit des Gedankens zu erheben. Es ſieht z. B. das Licht ſo gut als der Menſch, aber es weiß nicht, daß Licht als Licht, im Unterſchied von der Luft, vom Tone u. ſ. w., exiſtirt.

Von der Pſychologie des Locke'ſchen Senſualismus war nur Ein Schritt zum Materialismus, denn, wenn das Denken nicht in ſich ſelbſtändig iſt, wenn es nicht, als Vernunft, der Nothwendigkeit ſeiner eigenen Geſetze folgt, wenn das Empfinden und zwar ausdrücklich als ſinnliches das erſte und letzte iſt, ſo iſt, was wir Denken nennen, nur andere Nervenſchwingung. Der Unterſchied des Materialismus vom Idealismus liegt in der Stellung der Cauſalität. Daß der Nerv des Gehirns ſchwingt, iſt gewiß. Dieſe Thatſache bleibt dieſelbe, wie ich ſie auch auffaſſe. Sage ich nun, er ſchwingt, weil ich denke, ſo betrachte ich den Gedanken als den elektriſchen Strom, den ich in die Cerebralganglien einſtrömen laſſe. Sage ich aber, weil der Nerv ſchwingt, denke ich, ſo iſt das Oſcilliren nicht Wirkung des Denkens, ſondern das Oſcilliren des Nervens iſt ſelber das Denken und natürlich auch das Wollen. Weil nun thatſächlich das Denken ohne das Hirn für uns unmöglich iſt, ſo folgert der Materialismus daraus, daß das Denken ſelber eine materielle Function iſt. Das Ich machte Condillac ſchon Schwierigkeiten. Er und Diderot ſuchten es aus dem Gedächtniß zu erklären. Als ob das Gedächtniß nicht wieder, erklärt zu werden, des Ichs bedürfte? Wenn alles Denken und Wollen eine Function nur der Materie iſt, ſo fällt es als ſinnlich auch in die Quantität. Madame Necker, welche die Philoſophen oft ſtreiten hörte, fragte ſie daher, ob es vom Ich eine Hälfte, ein Viertel geben könne?

Die allgemeine Bedeutung der Encyklopädie beſteht nun für die Wiſſenſchaft darin, daß ſie den Bruch des franzöſiſchen Geiſtes mit dem Carteſianiſchen Dualismus, den Sturz des theologiſchen Supernaturalismus und die Populariſirung des engliſchen Empirismus bezeichnet. Die Theologen ſpürten dies ſogleich. Der Artikel „Ame“ vom Abbé Yvon verrieth die neuen Locke'ſchen Anſichten; ebenſo der Artikel

„Certitude" vom Abbé de Prades. Als der letztere in der Sorbonne disputirte, war es nicht ſowol ſeine Vergleichung der Wunder, die Chriſtus gethan, mit den Wundercuren Aesculap's, als das Verlaſſen der Carteſianiſchen Philoſophie, der Uebergang zum Locke'ſchen Senſualismus, woran man ſich ſtieß. Die Motivirung ſeiner Gefangennahme fußte ausdrücklich darauf. Der Anwalt des Königs, Lefèvre d'Ormeſſon, der ihn vor dem Parlament anklagte, ſtammte aus einer alten carteſianiſchen Familie.

Die Oppoſition, welche die Encyklopädie in den kirchlichen und politiſchen Kreiſen hervorrief, wurde vorzüglich durch die Conſequenz begründet, die ſich aus dem Standpunkte des Empirismus und Senſualismus für den Begriff der Entſtehung der Staaten und Religionen ergab, denn mit ihm fiel alles Thaumatiſche hinweg. Man konnte durch die Pſychologie ſich ſehr wohl begreiflich machen, wie die Menſchen dazu kommen, ſich irgendein Geſchehen als ein Wunder vorzuſtellen, d. h. ſeine Urſache aus dem Menſchen und aus der Natur in eine jenſeitige Cauſalität zu verlegen. Man konnte durch die Pſychologie auch die Geneſis aller Autorität, die Geneſis von Tyrannen und Pfaffen, das Spiel der menſchlichen Leidenſchaften, ſich verſtändlich machen. Mit andern Worten: das anthropologiſche Princip trat an die Stelle eines abſtract theologiſchen und erſchien als eine profane Denkart, welche den geheimnißvollen Nimbus von Thron und Altar zerſtörte. Die Encyklopädiſten, d. h. zunächſt die wirklichen Mitarbeiter der Encyklopädie bildeten keine geſchloſſene Geſellſchaft, keine Conföderation, keine Verſchwörung, wie Rouſſeau ſie träumte, allein die kritiſche Tendenz der Verſtandesaufklärung machte das gemeinſame Centrum aus, nach welchem ſie gravitirten. Sie waren nichts weniger als revolutionär, ſofern man mit dieſem Ausdruck ein Handeln bezeichnet, welches den Umſturz einer beſtehenden Verfaſſung direct beabſichtigt, indirect aber ſtand die rationelle, naturaliſtiſche Kritik mit dem officiellen Syſtem des Staats wie der Kirche in Widerſpruch.

Das Gebiet, auf welchem ſich alle Parteien begegneten, war die Moral. Die Encyklopädiſten wurden beſchuldigt, die Moral zu vernichten und dadurch die öffentlichen Sitten, die Geſellſchaft, den Staat, die Kirche zu untergraben. Die Encyklopädiſten waren ihrerſeits überzeugt, daß ſie eine unmoraliſche Moral bekämpften, die nichts als ein Syſtem heuchleriſcher Tugenden enthalte und die Wahrheit der menſchlichen Natur zur Lüge entſtelle. Wir ſtoßen hier auf einen Widerſpruch bei den Encyklopädiſten ſelber, der uns in den vielfachſten Variationen entgegentritt. Conſequent nämlich, als Materialiſten, hätten ſie gar keine Moral haben können, weil die Materie die Freiheit negirt. Wenn alle Handlungen nur Naturerſcheinungen nach dem Geſetz der Cauſalität ſind, wenn es außer dem ſinnlichen Schmerz und der ſinnlichen Luſt keine weitern überſinnlichen Motive gibt, wenn der Wille nicht eine durch den Gedanken beſeelte Macht iſt, ſich gegen die Natur auch negativ verhalten zu können, ſo iſt Moralität ein leeres Wort. Die Encyklopädiſten behaupteten aber, in dem Syſtem des intérêt bien entendu die wahrhaft menſchliche Moral zu lehren, welche den berechtigten Egoismus des Menſchen anerkenne und aus ihm das Wohlwollen, das Mitleid u. ſ. w. ableite. Die vernünftige Selbſtliebe ſollte in die Anerkennung und Förderung der ebenſo berechtigten Intereſſen der andern umſchlagen. So entſtand die philanthropiſche Moral, die einerſeits ganz verſtändig nur den Nutzen, andererſeits ganz ſentimental nur die Sympathie zur Richtſchnur haben konnte. Dieſe Moral war praktiſch von glücklichen Erfolgen begleitet. Sie trieb dazu, die Leiden der Menſchheit zu lindern, ſie predigte die Wohlthätigkeit, ſie reformirte die Armenhäuſer, die Zuchthäuſer, die Irrenhäuſer. Die vorzüglichſten Repräſentanten der eudämoniſtiſchen Moral jener Zeit, Diderot, d'Alembert, Holbach, Helvétius, zeichneten ſich als Menſchen durch ihre außerordentliche Wohlthätigkeit aus, aber zu einer feſten Begründung der Ethik war dies Princip des Wohlwollens wegen ſeiner ſubjectiven Unbeſtimmtheit nicht zureichend. Wir treffen bei den Franzoſen des 18. Jahrhunderts in moraliſchen Betrachtungen jeden Augenblick das Wort: honnête, das wir im Deutſchen nach den tauſendfachen Schattirungen, die es annimmt, oft gar nicht congruent überſetzen können. Dieſe honnêteté iſt eigentlich der Maßſtab, der an die Handlungen gelegt wird, ihre moraliſche Geltung zu beurtheilen; Gewiſſenhaftigkeit, Rechtſchaffenheit, Ordentlichkeit, Anſtändigkeit, Artigkeit, Freiſein von gemeinen Verbrechen, dies alles wird mit honnêteté ausgedrückt. Der honnete Menſch kann zur Geſellſchaft zugelaſſen werden. Als Paliſſot 1760 Diderot, Helvétius und Rouſſeau in ſeinem Drama: „Die Philoſophen" angriff, wollte er ſie als malhonnêtes brandmarken. Wie Ariſtophanes hatte er die Abſicht, die gerühmten Philoſophen ſeiner Zeit als ſittenverderbliche Sophiſten hinzuſtellen. Wenn Ariſtophanes aber mit der Kühnheit eines tiefſinnigen Genius, mit dem Reichthum einer unerſchöpflichen Phantaſie, mit der Schönheit atheniſcher Grazie, die auch über ihre Zerrbilder noch eine heitere Anmuth verbreitete, ſeine „Wolken" dichtete, ſo wußte der dürftige Paliſſot nichts anderes, als ein dünnes, trockenes Luſtſpiel zu machen, worin er den Bedienten des Philoſophen ſeinen eigenen Herrn beſtehlen läßt, weil der Diebſtahl nach deſſen Lehren erlaubt ſei. Paliſſot ſchloß daher bei der erſten Aufführung das Stück, nachdem die Dame des Hauſes die entlarvten Philoſophen fortgejagt hat, mit dieſen Worten:

Enfin tout philosophe est banni de céans,
Et nous ne vivons plus qu'avec d'honnêtes gens.

Er durfte alſo wagen, den Philoſophen die honnêteté abzuſprechen. Als er 1782 ſein Stück noch einmal zur Aufführung brachte, mußte er den Schluß ſchon in dieſe Verſe abändern:

Des sages de nos jours nous distinguons les vrais,
Nous démasquons les faux et respectons les vrais.

Die Tendenz der Encyklopädiſten war in der Moral gegen die kirchliche Beſtimmung gerichtet, daß der Menſch von Natur böſe ſei. Nach Diderot, Rouſſeau u. ſ. w. ſollte er von Natur gut ſein; die ſchlechten Geſetze, die ſchlechte Erziehung, das ſchlechte Beiſpiel ſollten ihn corrumpirt haben. In dieſem Streite muß man beachten, wie damals in den kämpfenden Parteien alles Schlag und Gegenſchlag, Extrem des Extrems war. Von Natur, d. h. als ein Naturweſen, iſt der Menſch weder gut noch böſe, denn der gedanken- und willenloſen Natur iſt die Idee des Guten fremd. Ebendeshalb iſt der Menſch aber auch von Natur nicht gut und inſofern, als ein natürlicher Egoiſt, böſe. Gut muß er durch eigene Anſtrengung werden. Nur durch den Gedanken des Guten, nur durch das Bewußtſein der Freiheit, nur durch die Cultur des Willens, kann er den natürlichen Egoismus überwinden. Die Kirche hatte das Böſe, ſtatt ſeinen Urſprung aus der Freiheit zu begreifen, zu einer magiſchen Qualität gemacht, der ſie in der Taufe eine andere magiſche Qualität entgegenſetzte, und durch eine ganz maßloſe Steigerung der Vorſtellungen von Sünde und Gnade darauf hingearbeitet, die Menſchen in einen Zuſtand der Verzweiflung zu werfen, indem ſie dem menſchlichen Willen die Möglichkeit abſprach, durch ſich ſelbſt das Gute zu vollbringen. Gegen dieſe Myſtik richteten ſich die Encyklopädiſten. Sie hatten unrecht, den natürlichen Menſchen für gut zu halten; ihre Erklärung und Entſchuldigung des Menſchen, daß er durch die Geſetze, die Erziehung, das Beiſpiel böſe gemacht werde, war eine ganz ſeichte und ſich ſelbſt widerſprechende, denn dieſe ſchlechten Geſetze, dieſe ſchlechte Erziehung, dies ſchlechte Beiſpiel, war ja doch dem Menſchen vom Menſchen gegeben; der Menſch war alſo die Urſache des Böſen; es war ſeine Schuld. Da für die Encyklopädiſten Voltaire der eigentliche Tonangeber war, ſo hielten ſie, in der Encyklopädie wenigſtens, die Selbſtbeſtimmung und Zurechnung des menſchlichen Willens aufrecht und bekämpften den chriſtlichen Pantheismus der moliniſtiſchen Gnadentheorie, welche den wirklichen Willen annullirte. Hierin hatten ſie recht. Der Menſch kann nicht wahrhaft ſittlich ſein, wenn ihm nicht die Selbſtgewißheit der Qualität ſeines Willens möglich iſt, ob er gut oder böſe handelt. Und er kann nicht ſittlich handeln, wenn er ſich nicht ſelbſt zur That beſtimmt, die nicht Gott, ſondern ihm, dieſem denkenden Subject, zugerechnet wird. Erziehung, bürgerliche Geſellſchaft, Staat ſind ohne Zurechnung undenkbar. Staat und Kirche waren ebendadurch in Frankreich ſo heruntergekommen, daß der in tauſend Formen allgemein gewordene Jeſuitismus des Vorrechts, der Ausnahme, der Stellvertretung, den Begriff der Zurechnung gänzlich verſchwemmt hatte. Der Nerv der moraliſchen Oppoſition der Encyklopädiſten gegen das herrſchende Syſtem lag bei aller Unvollkommenheit und Verworrenheit ihrer Principien doch in dem Beſtreben, die ſittliche Würde des Menſchen wiederherzuſtellen.

Wenn man nun der Encyklopädie in dieſer Beziehung keine Frivolität ſchuld geben kann, wenn man ihr vielmehr zugeſtehen muß, die hypokritiſche Frivolität der Zeit nicht ohne Nachdruck beſtritten zu haben, ſo ſcheint doch ein letzter Punkt übrig, in welchem ſie der unbedingten Verurtheilung anheimfallen müſſe, ihr Verhalten zur Religion. Man ſchlage Hunderte von Geſchichten der Kirche, des Staats, der Literatur auf und man wird überall leſen, daß die Encyklopädie einen irreligiöſen Geiſt verbreitet habe. Wir werden uns aber überzeugen, daß dieſe Anklage eine nur relative Wahrheit hat, ſofern die Encyklopädie den Wunderglauben und den durch eine prieſterliche Ariſtokratie geſtützten Gewiſſenszwang angriff. Hierauf kommt alles zurück, was ihr in dieſer Hinſicht nachgeſagt wird, denn atheiſtiſch war ſie nicht, wie wir uns aus den eigenen Artikeln Diderot's ſpäter überzeugen werden. Sie war theiſtiſch und damit allerdings ſchon, dem kirchlichen Dogma gegenüber, häretiſch. Die Dogmen der Kirche behandelte ſie hiſtoriſch, aber in den Artikeln zur Philoſophie und ihrer Geſchichte gab es Spielraum genug, den Wunderglauben und die Prieſterherrſchaft zu verfolgen. Wir können uns heutzutage nur mühſam in die Gereiztheit zurückverſetzen, welche die Gemüther damals noch in dieſen Materien entflammte. Für uns hat die Aufklärung ihr Werk vollbracht. Wir bewundern wol das Wunder des Daſeins, das Wunder des unendlichen Univerſums, das Wunder der Natur, das Wunder der Geſchichte und ihrer göttlichen Nemeſis, aber für das Wunder als Mirakel, wie es damals noch in Paris auf dem Grabe des heiligen Paris und in den Martyrien der Convulſionäre mit Oſtentation ſich hervorwagte, haben wir allen Geſchmack verloren. Wir vermögen mit dem beſten Willen nichts Religiöſes darin zu ſehen, denn von dieſem müſſen wir fordern, daß es etwas ſchlechthin Allgemeines und Nothwendiges ſei. Ebenſo wenig ſind wir geneigt, uns von Prieſtern als religiöſe Laien behandeln zu laſſen. Die ſacerdotale Bevormundung und Gewiſſensleitung iſt durch den Proteſtantismus, principiell wenigſtens, geſtürzt, wenn auch proteſtantiſche Geiſtliche noch oft genug von hierarchiſchen Gelüſten befangen werden. Der Wunderglaube hängt mit der Hierarchie inſofern zuſammen, als die Prieſter ſich vorſtellen, durch ihr Gebet, durch ihre Weihen außerordentliche Veränderungen in Natur und Geſchichte hervorbringen zu können. Die antithaumatiſche und antihierarchiſche Polemik der Encyklopädiſten war alſo eine vollkommen berechtigte, aber wenn wir in ihr eine der wichtigſten Seiten der allgemeinen Bedeutung der Encyklopädie anerkennen, ſo ſind wir doch weit entfernt davon, zu leugnen, daß ihre Verfaſſer, in Schriften außerhalb der Encyklopädie, und noch mehr die Tagesſchwätzer, welche in ihrer Leerheit und Glaubensloſigkeit die Encyklopädie zu ihrer Autorität machten, ſich oft ſkeptiſch, ja frivol äußerten, weil ſie von dem Weſen der Religion keinen tiefern Begriff hatten. Voltaire ging auch hier mit ſeinem ſpöttiſchen Witz voran. Er liebte es, in ſeinen Briefen die Kirche zu parodiren. Er ſtellte die Philoſophen als eine Kirche der Vernunft vor; die Philoſophen waren die Brüder; Madame Geoffrin, Madame Necker, Mademoiſelle de l'Espinaſſe waren die Schweſtern; die Diners, welche bei den pariſer Philoſophen eine ſo große Rolle ſpielen, waren die Agapen; Holbach's Haus in der Rue royale war die Synagoge der Ungläubigen. Grimm überbot im kecken Ausmalen dieſer Parodie noch Voltaire.

Man kann die Schwäche des encyklopädiſchen Pſeudorationalismus in ſeiner Behandlung der Geſchichte am deutlichſten erkennen. Wir treffen in ihr die unaufhörliche, langweilige Declamation gegen den Despotismus, mit welchem Tyrannen und Pfaffen die armen Menſchen geknechtet haben ſollen. Die Tyrannen haben ſie durch ihre Grauſamkeit, die Pfaffen durch ihren liſtigen Trug unterworfen. Oft haben ſich beide verbündet, die Völker auszubeuten. Wie kommt denn aber die geprieſene Vernunft der Menſchen dazu, ſeit Jahrtauſenden immer von neuem ſo dumm zu ſein? Wenn man die Lobreden auf die Natur und auf die Vernunft lieſt, worin ihre Macht verherrlicht wird, und wenn man damit das ewige Lamentiren über die thatſächlichen Zuſtände der Geſchichte vergleicht, ſo dringt ſich der Verdacht auf, daß es damit doch wol noch eine ganz andere Bewandtniß haben müſſe. Diderot ſetzt manchmal, beſonders vom äſthetiſchen Gebiet aus, zu tiefern Auffaſſungen an. Wir ſehen, daß er ſowol von der griechiſchen Mythologie als von der chriſtlichen Symbolik eine richtigere Anſchauung hätte gewinnen können; allein es bleibt bei fragmentariſchen Anwandlungen, bei halbverſtandenen Ahnungen, die er bald wieder in das übliche Gerede von Prieſtertrug und Tyrannenzwang verpufft. Daß man in einer Zeit der moraliſchen Corruption und religiöſen Heuchelei, wie Diderot ſie in ſeinen „Bijoux indiscrets" conterfeit hatte, in einer

Zeit des verfolgungsſüchtigen Fanatismus, der ein ganzes Volk der Kataſtrophe einer blutigen Revolution entgegentrieb, von dem Druck der Gegenwart immerfort in ſolche Vorſtellungen geworfen ward, iſt erklärlich. Es entſprang hieraus auch die oft krankhafte Sehnſucht nach der Natur, in der man ſich ein von den Leiden der Civiliſation freies Daſein vorſtellte. Der beſtehenden Unnatur gegenüber war dieſe Sehnſucht vollkommen berechtigt; die Berufung auf die Natur war die Waffe, mit welcher man die Verderbtheit der Geſetze, der Sitten, des Geſchmacks angriff; aber dieſe Berufung war zugleich ein Quell neuer Irrthümer, weil der Begriff der Natur an Unbeſtimmtheit und Zweideutigkeit litt. Man proteſtirte z. B. gegen Sklaverei, aber in der Natur gilt das Recht des Stärkern; man predigte der Kunſt die Nachahmung der Natur; aber, mußte Diderot bemerken, nicht die Natur ſchlechtweg, ſondern nur die ſchöne Natur ſoll nachgeahmt werden u. ſ. w. So kam man durch fortgeſetzte Kritik allmählich zu einem ganz neuen Syſtem, deſſen Widerſpruch mit dem beſtehenden immer härter ward.

Es war die Verwaltung der Finanzen, in welcher die Noth ſich äußerlich am fühlbarſten machte. Sie laſtete vorzüglich auf dem Bauernſtande, der durch ſeine Arbeit ſo ganz an die Natur gebunden iſt, von deren Einfachheit, von deren Schönheit und Unerſchöpflichkeit die Städter ſo viel zu ſagen wußten. Es entſtand die Schule der Oekonomiſten, welche auf die Hebung des Landbaues hinwirkte und welche in Mirabeau dem Vater, dem Herausgeber des Journals „L'ami du ~~peuple~~", einen ihrer rüſtigſten Vertreter fand. Die Frage formulirte ſich zuletzt in das Problem, ob die Kornausfuhr freigegeben werden ſolle oder nicht? Diderot wurde in ſeiner nächſten Umgebung durch ſeine Freunde Galiani und Morellet lebhaft davon berührt und äußerte ſich, nach Vollendung der Encyklopädie, oft mürriſch über dieſe wichtige Angelegenheit. Der Enthuſiasmus der Oekonomiſten ſchien ihm den höhern Enthuſiasmus für die ethiſchen und äſthetiſchen Ideen zu verkümmern und eine zu proſaiſche, zu eigennützige, zu calculirende Geſinnung zu erzeugen. Ich bemerke aber, daß er in der Encyklopädie in den Artikeln „Agriculture" und „Laboureur" ſich des Landmanns wacker angenommen hat. Er zeigt die Abhängigkeit, in welcher die Induſtrie nicht nur, ſondern das Leben eines Volks überhaupt vom Landbau ſteht, ſodaß eine einſichtige Regierung ihm in der Bewegung die größte Freiheit, in der Beſteuerung die größte Billigkeit gewähren müſſe; der Landbau erfordere große Vorarbeiten, bevor er lohnen könne. Man erblicke in dem Bauern oft nur den rohen Feldarbeiter, den man als einen plumpen Geſellen herabwürdige. Man weigere ihm die Ehre, die er beanſpruchen müſſe; man gebe ihn durch willkürliche und übertriebene Steuern (impôt arbitraire) dem Elende preis und zerſtöre dadurch die natürliche Grundlage des Staats. Man vergeſſe, daß der Landmann nicht blos ſeine Hände gebrauche, ſondern nicht weniger vielfacher Kenntniſſe und Berechnungen, ſowie der Thiere und Werkzeuge benöthigt ſei, den Boden für die Einſaat gehörig vorzubereiten. Diderot erklärte ſich für die Freiheit der Kornausfuhr, damit der Landmann nicht zu fürchten habe, den Preis ſeiner Waare durch Ueberfluß herabgedrückt zu ſehen.

Die Staatsmänner hatte Diderot weniger zu ſeinen Gegnern als die Geiſtlichen, deren Oppoſition von Anfang der Encyklopädie bis zu Ende fortdauerte. Diderot glaubte anfänglich gegen ſie in der Marquiſe von Pompadour eine Stütze zu finden. Grimm in ſeinen Denkwürdigkeiten („Mémoires secrets et inédits“, Paris 1834, I, 113 fg.) hat uns den Brief aufbehalten, welchen Diderot 1753 in ſeiner erſten Bedrängniß an ſie ſchrieb:

„Madame!

„Ich bin erſtaunt geweſen, nicht in einem Augenblick bei Ihnen vorgelaſſen zu werden, wo ich wußte, daß Sie Beſuch empfingen. Sie haben uns nicht an dieſe Strenge gewöhnt, auch bin ich dadurch nicht zurückgeſtoßen. Die Frau Fürſtin von B … hat Ihnen ſchon mitgetheilt, welcher Art der Dienſt iſt, den wir von Ihnen erhoffen. Ich wollte nicht, daß ſie Ihnen unſere Bitte wiederholen ſollte, und ich werde mich begnügen, Ihnen in einigen Worten zurückzurufen, was ſie Ihnen geſagt hat.

„Eine Geſellſchaft arbeitſamer Männer, die keinen andern Anſpruch macht, als andern nützlich zu werden, widmet mehrere Jahre der Redaction eines Wörterbuchs, welches ein Depot der menſchlichen Kenntniſſe werden ſoll. Die unterrichtetſten Ehrenmänner aller Klaſſen der Geſellſchaft beſtreben ſich, Beiträge zu dieſer wichtigen Arbeit zu liefern. Alle Mitarbeiter zeigen dem Neid einen Eifer, von welchem ſie nicht glauben, daß man ihnen jemals ein Verbrechen daraus machen kann. Sie bewerben ſich um nichts. Einige von ihnen hüllen ſich ſogar in den beſcheidenen Schleier der Anonymität; ihre Uneigennützigkeit geht bis zur Verzichtleiſtung auf den ihnen gebührenden Ruhm, den einzigen Entgelt ihrer tugendſamen Arbeiten. Das Gebäude erhebt ſich und Europa bewundert es. Sofort wird es von obſcuren Verfolgern angegriffen, die ihm um ſo gefährlichere Stöße verſetzen, als die Arbeiter, vielleicht mit einem zu weit getriebenen Stolze, verſchmähen, ihre Verdächtigungen zurückzuweiſen. Indeſſen beginnt man, unſere Mäßigung als Schwäche auszulegen. Wir müſſen uns rechtfertigen, aber mit großer Vorſicht. Wir fürchten, eine Partei zu bilden, wenn wir uns die Mühe nehmen, uns öffentlich zu vertheidigen.

„Wir wollen keine Vertheidiger, wir wollen nur Richter. Seien Sie der unſerige, Madame, und ſeien Sie zugleich unſer Anwalt, wenn Sie es paſſend finden, was mir ſehr in den Umſtänden zu liegen ſcheint. Die Philoſophie und die Wahrheit werden dann keine Gegner mehr haben, wenn Geiſt und Schönheit ſich mit ihrer Vertheidigung befaſſen.“

Frau von Pompadour antwortete:

„Mein Herr!

„Ich vermag in der Angelegenheit des encyklopädiſchen Wörterbuchs nichts. Man ſagt, daß in dieſem Buch Grundſätze enthalten ſind, welche der Religion und der Autorität des Königs widerſprechen. Verhält es ſich ſo, dann muß man das Buch verbrennen.

„Iſt es nicht ſo, dann muß man die Verleumder verbrennen. Unglücklicherweiſe aber ſind es die Geiſtlichen, welche Sie anklagen, und dieſe wollen nicht unrecht haben. Ich weiß nicht, was ich von alle dieſem denken ſoll, aber ich weiß, welche Stellung ich dazu nehmen muß, die, mich in keiner Weiſe einzumiſchen. Die Prieſter ſind zu gefährlich. Indeſſen ſagt mir alle Welt Gutes von Ihnen, man achtet Ihr Verdienſt, man ehrt Ihre Tugend.

„Nach dieſen für Sie ſo rühmlichen Zeugniſſen halte ich Sie faſt für unſchuldig und würde mir ein Vergnügen daraus machen, Sie in jeder andern Sache zu unterſtützen. Das Verbot der Encyklopädie iſt eine nach der Angabe der Frommen, die nicht immer gerecht und wahr ſind, abgemachte Sache.

„Iſt das Buch nicht ſo beſchaffen, wie die Frommen ſagen, ſo kann ich Sie nur beklagen und die Heuchelei und den falſchen Eifer verabſcheuen, bis Sie mir eine andere Gelegenheit bieten, Ihnen nützlich zu ſein.“

Der Mittheilung dieſer intereſſanten Documente fügt Grimm die richtige Bemerkung hinzu, daß es für die Marquiſe in ihrer delicaten Situation ſchon viel war, eine ſo vollkommene Neutralität zu bewahren. Ihr Miniſter, Choiſeul, begünſtigte, ſoviel er vermochte, die Encyklopädie. Will man bei den franzöſiſchen Literaten über die Bedeutung der Encyklopädie ein Urtheil ſuchen, ſo iſt man übel berathen. Sind ſie conſervativ, ſo verwerfen ſie dieſelbe; ſind ſie revolutionär, ſo loben ſie dieſelbe. Wollen ſie gerecht ſein, ſo werden ſie indifferent. Von Laharpe und Naigeon zu geſchweigen, in denen ſich Verwerfung und Verherrlichung am entſchiedenſten ausgedrückt hat, will ich nur zwei Urtheile berühmter Literatoren aus ſpäterer Zeit anführen, von Villemain und von Niſard. Villemain („Tableau du dix-huitième siècle“ in ſeinem „Cours de littérature française“, 1828, II, Leçon XIII, p. 23) ſagt: „Die Encyklopädie charakteriſirt das 18. Jahrhundert, ſofern ſie den Fortſchritt des menſchlichen Geiſtes und das Verlangen beurkundet, ſie dem Beſten der menſchlichen Gattung dienſtbar zu machen; aber zugleich iſt ſie von jenem Skepticismus erfüllt, der, um einen Zuſtand der Geſellſchaft im Widerſpruch mit dem Zuſtand der Geiſter zu verändern, die Principien aller Geſellſchaft und oft die aller Moral erſchüttert. Daß das Buch übrigens oft ſchlecht geſchrieben war, war bei 40 Foliobänden unvermeidlich." — Niſard („Histoire de la littérature française") erinnert zuerſt an die widerſprechenden Urtheile über die Encyklopädie und meint dann: „Dieu seul sait, lequel de ces deux jugements est le vrai." Bequemer kann man ſich's nicht machen. Gott wird es wiſſen! Doch will Niſard, wie er hinzuſetzt, nicht verkennen, daß wenigſtens im Anfang eine gewiſſe Größe des Entwurfs und in der Ausführung eine gewiſſe Unſchuld geherrſcht habe, bis d'Alembert abgetreten ſei und der tumultuariſche und anarchiſche Diderot das polemiſche Werk allein zu Ende geführt habe.

Geſchichte der Encyklopädie.

Es exiſtirt keine Geſchichte der franzöſiſchen Encyklopädie und wir wollen hier auch keine ſolche ſchreiben. Sie kann vollſtändig nur in Paris geſchrieben werden, weil man nur dort alle für ſie nothwendigen Hülfsmittel zu finden hoffen darf. Aber inſoweit müſſen wir dieſelbe hier aufnehmen, als nothwendig iſt, um die Stellung Diderot's zu ihr zu charakteriſiren. Außer der Encyklopädie ſelber ſind die vorzüglichſten Quellen dieſer Geſchichte einerſeits die Correſpondenz von Grimm, andererſeits die Correſpondenz zwiſchen Voltaire und d'Alembert. Die erſtere iſt im allgemeinen eine warme Empfehlung der hervorragenden Artikel Diderot's, ohne deshalb, beſonders ſpäterhin, ſich einer oft recht ſtrengen Kritik der Encyklopädiſten zu entſchlagen. Die zweite iſt durchweg äußerſt ſtreng. Voltaire, der vom Buchſtaben F an ſelber Mitarbeiter wurde, forderte unaufhörlich Wahrheit, Kürze, Methode. Er ärgerte ſich über den declamatoriſchen Ton, der in ſo manchen Artikeln herrſchte. Er wollte einen ſummariſchen, deutlichen, objectiven Bericht über jede Sache. Er haßte die Einmiſchung des lieben Ichs. Sie war ihm in einem Dictionnaire lächerlich. Der Artikel „Femme" empörte ihn wegen ſeiner ſtutzerhaften Phraſen. Die theologiſchen Artikel waren am wenigſten nach ſeinem Geſchmack. Er fand ihre Heuchelei unausſtehlich. Selbſt der von ihm ſonſt ſtets bewunderte d'Alembert mußte ſich in dieſer Beziehung harte Zurechtweiſungen gefallen laſſen. D'Alembert ſuchte die Redaction, ſoviel er vermochte, zu entſchuldigen. Die Zeit werde das, was man gedacht habe, von dem, was geſagt ſei, zu unterſcheiden wiſſen. Sich ſelbſt wußte er dadurch tadelfreier zu halten, daß er mit der Redaction nur des mathematiſchen Theils zu thun habe; für die übrigen Theile wälzte er Diderot die Verantwortlichkeit zu, bemühte ſich jedoch, Voltaire begreiflich zu machen, daß derſelbe auch ſchlechtere Artikel bald aus Rückſicht gegen die Cenſur, bald aus Rückſicht gegen die Verfaſſer, um ſie nicht zu entfremden, aufnehmen müſſe. Nachdem d'Alembert, wie wir ſehen werden, von der Redaction ausſchied, verliert ſich in der Correſpondenz Voltaire's das Intereſſe an der Encyklopädie.

Das erſte wichtige Ereigniß für die Encyklopädie wurde durch die Disputation hervorgerufen, welche der Abbé de Prades in der Sorbonne am 18. Nov. 1751 hielt. Er hatte Theſen geſchrieben, die von der theologiſchen Facultät am 27. Jan. 1752 und von dem janſeniſtiſch geſinnten Erzbiſchof von Paris am 29. Jan. cenſirt waren. Die Facultät hatte ſie in der Sorbonne zugelaſſen.

Fälſchlich ſchrieb man dieſe Theſen Diderot als Verfaſſer zu. Der Biſchof von Auxerre, Charles de Caylus, trat mit einer Streitſchrift gegen dieſelben auf: „Instruction pastorale de Monseigneur l'évêque d'Auxerre, sur la vérité et la sainteté de la religion méconnue et attaquée en plusieurs chefs par la thèse soutenue en Sorbonne le 18 Novembre 1751.“ — Bei dieſer Gelegenheit beſchuldigte er nicht nur die Mitglieder der Sorbonne der religiöſen Lauheit, ſondern ſtellte auch die Theſen als einen Ausfluß der encyklopädiſchen Doctrin dar. Die Mitarbeiter der Encyklopädie waren von ihm als Menſchen geſchildert, die eine ſyſtematiſche Zerſtörung der Religion und Kirche beabſichtigten; eine Zerſtörung, welcher der Umſturz der geſammten Geſellſchaft folgen müſſe. Er hatte auch die Namen Buffon und Montesquieu als die von Leuten herangezogen, welche ſehr bizarre Anſichten hegten. Er behauptete, daß ein Artikel der Theſe Wort für Wort aus der Vorrede zur Encyklopädie, einem verderblichen Werk, entnommen ſei. Er ſtimmte mit dem „Mandement“ des Erzbiſchofs von Paris und des Biſchofs von Montauban darin überein, daß der Abbé de Prades von der Corruption angeſteckt ſei, welche das Gift der Geſellſchaft der Encyklopädiſten verbreite.

Der Abbé ſchrieb eine Apologie, deren Druck jedoch aufgehalten wurde, weil er die Flucht nahm. D'Alembert empfahl ihn an Voltaire, Voltaire an Friedrich den Großen, der ihn zu ſeinem Vorleſer machte und ſeinen kleinen Häretiker nannte. Diderot wartete den Druck nicht ab. Noch bevor der erſte und zweite Theil der Apologie des Herrn von Prades erſchien, ließ er eine Broſchüre drucken: „Suite de l'apologie de Mr. l'abbé de Prades, ou réponse à l'instruction pastorale de Mr. l'évêque d'Auxerre. Troisième partie“ (mit dem Motto aus Horaz' Epiſteln, I, 1, 61: „Nil conscire sibi, nulla pallescere culpa“). — Zu dieſer Eile beſtimmte ihn unſtreitig die große Gefahr, welche der Encyklopädie durch den Angriff des hohen Klerus drohte. Wenn dieſer einen ſolchen Ton anſchlug, was war dann von andern Seiten her zu erwarten!

Der Ton dieſer Streitſchrift iſt muſterhaft, denn er iſt ſachlich, klar und voller perſönlicher Würde. An wiſſenſchaftlicher Einſicht wie an Adel humaner Geſinnung dem Biſchof unendlich überlegen, vernichtete Diderot ſeine theologiſchen Sophiſmen mit einer innern Sicherheit, die ihm nach außen in der Form eine ironiſche Haltung verleiht. Gegen das Ende erhebt er ſich zu einer feierlichen Anklage des Klerus, der Sache der Religion durch den Fanatiſmus geſchadet und ihr Anſehen durch ihn untergraben zu haben. Man wird dieſe Gelegenheitsſchrift auch jetzt noch mit Vergnügen leſen, weil ſie ein gelungenes Beiſpiel iſt, die Gehäſſigkeit theologiſcher Herrſchſucht und die Beſchränktheit pfäffiſchen Unverſtandes aufzudecken.

Diderot behauptet, daß der Biſchof den Begriff der chriſtlichen Wahrheit an ſich nicht von dem Beweiſe für dieſelbe unterſchieden habe. Die Wahrheit der chriſtlichen Religion ſei als göttliche Offenbarung an ſich über allen Zweifel erhaben, aber etwas anderes ſei der Verſuch, dieſe Wahrheit zu beweiſen, denn derſelbe gehöre der menſchlichen Intelligenz an, welche ſich irren könne. Der Biſchof habe kein Recht, aus dem Irrthum, den er etwa bei einem Schriftſteller finde, den Schluß zu ziehen, daß derſelbe auch ein Unfrommer, ein Ungläubiger ſei. Es könne jemand als Chriſt aufrichtig glauben und doch als Theologe in ſeinen Demonſtrationen aufrichtig irren. Dann ſei er zu widerlegen, zu belehren, nicht aber zu verdammen.

In dem folgenden Fall gibt er jedoch den Irrthum nicht zu. Der Biſchof hatte, wenn er von dem Menſchen im allgemeinen ſprach, entweder den Protoplaſten der Geneſis, Adam, ſubſtituirt, oder angenommen, daß der Menſch alle Ideen als angeborene beſitze. Hiergegen macht Diderot geltend, daß der erſte Menſch ein Ausnahmefall ſei, da ſich derſelbe in einer einzigen, nur ihm eigenen Lage befunden habe, weil er von Gott ſogleich als vollkommen erſchaffen worden. Die Nachkommen Adam's aber befänden ſich in einem andern Zuſtande, und die Wiſſenſchaft vermöge nur von dem nachadamitiſchen Menſchen zu handeln, der erſt durch Vermittelung ſinnlicher Anregung zu Gedanken, auch zu dem Gedanken Gottes und zur Unterſcheidung des Guten vom Böſen gelange. Das alte Princip der intellectuellen Erfahrung: „Nihil est in intellectu, nisi quod antea fuerit in sensu“, ſei von Locke erneuet und in der modernen Wiſſenſchaft als nothwendiges Regulativ angenommen. Die Erfahrung ſtimme mit dieſem Princip, nicht aber mit dem Platoniſchen, Auguſtiniſchen, Carteſianiſchen überein. Man könne freilich ſtreiten, ob Leibniz oder Locke recht habe, allein es ſei nicht abzuſehen, welcher Widerſpruch gegen die chriſtliche Wahrheit in dem Locke'ſchen Princip liegen ſolle, da es ſich nicht auf den Inhalt, nur auf die Form der Entwickelung unſers Erkennens beziehe.

Im Zuſammenhang mit der Entgegenſetzung der angeborenen Ideen gegen allmählich erworbene hatte der Biſchof auch an der Vorſtellung Anſtoß genommen, daß die menſchliche Geſellſchaft ſich durch das Bedürfniß ähnlich fühlender und denkender Subjecte erzeugt habe, die zur Aufrechthaltung der ihnen allen nützlichen Ordnung eine Autorität als Macht conſtituirt hätten. Um die Geſellſchaft als eine urſprünglich von Gott conſtituirte darzuthun, berief ſich Herr von Auxerre auf die Schöpfung des Weibes. Hiergegen brachte Diderot zuvörderſt in Erinnerung, welch ein Unterſchied zwiſchen Menſchen ſei, die erſt wie eine Heerde lebten, was der Fall mit den ſogenannten Wilden ſei, und zwiſchen Menſchen, die bereits ein Gemeinweſen errichtet, ein Geſetz gefunden und eine die Verwirklichung deſſelben ſchützende Macht aufgeſtellt hätten. Erſt dieſe civiliſirter Menſchen verdienten den Namen Geſellſchaft. Was aber das Argument des Herrn von Auxerre betreffe, ſo ſpreche es ſelber für die in den Theſen behauptete Theorie, denn wenn Gott dem Adam eine Gehülfin erſchaffen habe, ſo ſei dies ihm zum Nutzen geſchehen, und wenn jene Gehülfin ihm ähnlich ſein ſolle, ſo ſei ja damit geſagt, daß der Menſch ſich nur mit ſeinesgleichen zur Geſellſchaft entwickele. Wenn dann in der ſchon befeſtigten Geſellſchaft ein Mitglied, um ſich den beſtehenden Verpflichtungen zu entziehen, zur urſprünglichen Anarchie und zu ihren Mißſtänden zurückkehren wolle, um ſein altes Recht der Ungleichheit zu erneuern, ſo würde dieſer Mitbürger durch die Barbarei des Rechts der Ungleichheit alle gegen alle wieder bewaffnen. Das Hobbes'ſche „Bellum omnium contra omnes“ würde wieder eintreten.

Die Theſen, in denen das Recht des Fürſten zur Kriegführung aus einem Zuſtande abgeleitet war, in welchem die Gewalt nur deshalb erlaubt ſei, weil kein Richter daſei und die Geſetze mit Füßen getreten würden; ſowie diejenigen, in denen behauptet war, daß ein Fürſt die ihm von ſeinem Volk übertragene Gewalt und Autorität niemals anwenden dürfe, um den Vertrag zu brechen, kraft deſſen ſie ihm gegeben ſind, — hatten den Biſchof veranlaßt, ſie als revolutionär anzuklagen, weil der Fürſt unverantwortlich ſei. Diderot fragt, was das Parlament wol dazu ſagen würde, wenn man ſolche Sätze als aufrühreriſch behandle? Denn was iſt ein Parlament, wenn nicht eine Körperſchaft, die mit dem heiligen Depot des wirklichen oder doch vorausgeſetzten Vertrags betraut iſt, durch welchen das Volk ſich dem Fürſten unterworfen hat? Halte Herr von Auxerre dieſen Vertrag für eine Chimäre, ſo fordere er ihn auf, es öffentlich zu ſchreiben. „Ich glaube nicht“, ſagt Diderot, „daß das Parlament von Paris ſich ſeines erhabenen Vorrechts ruhig würde berauben ſehen, eines Vorrechts, ohne das es den Namen Parlament verlieren würde, um zu dem gewöhnlichen Namen eines Gerichtshofs herabzuſinken. Wenn Herr von Auxerre der

Anforderung, die ich an ihn richte, nicht entſpricht, ſo rufe ich ganz Frankreich zu Zeugen, daß er mit außerſter Niederträchtigkeit Grundſätze, die er für wahr hält, verſchreit und ehrenhaften Mitbürgern Schlingen gelegt hat.“

Für die eigentlich theologiſchen Streitigkeiten ſtellt Diderot auch hier, wie ſonſt, den Unterſchied des geoffenbarten Religionsglaubens von dem des Deismus und Theismus feſt, von denen der erſtere die Offenbarung leugne, an der Unſterblichkeit der Seele, an künftiger Belohnung und Strafe zweifle, der zweite die Möglichkeit einer ſolchen zugebe. Dieſer zweite relativ ſkeptiſche Standpunkt ſei der, welchen die kritiſche Wiſſenſchaft mit Recht einnehme. Wenn daher Herr von Prades von der Exiſtenz Gottes, von der Schöpfung der Welt, von den Wundern Moſes und Chriſti hypothetiſch geſprochen habe, ſo ſei das keine Leugnung derſelben, weil das „Wenn“ ihre Möglichkeit zulaſſe. Für den Beweis der Exiſtenz Gottes und ſeiner Vorſehung kommt er auch hier wieder, wie in dem Briefe über die Blinden, auf den großen Werth der Naturwiſſenſchaft zurück, welche die Wunder der Gottheit durch Mikroſkop und Teleſkop enthülle, ſodaß ein gutbeſchriebener Schmetterlingsflügel ihn Gott näher bringe als ein ganzer Band Metaphyſik.

Schließlich richtet er eine ſehr energiſche Anrede an den Erzbiſchof in Bezug auf die ſkandalöſen Geſchichten der proteſtantiſchen Fanatiker und der wunderſüchtigen Convulſionäre in Paris, weil dieſe Fanatiker, indem ſie die Verfolgung ertrotzten, das Zeugniß der Märtyrer beinahe vernichtet hätten. Der Gottloſe habe ſich an den Strafen ergötzt, welche die Obrigkeit über ſie habe verhängen müſſen. Man habe geſagt, ein Märtyrer beweiſe nichts, ſondern ſetze nur einen Unſinnigen, der ſterben will, und Menſchen voraus, die ihn tödten. Und ein Wunder beweiſe auch nichts, denn es ſetze nur geſchickte Betrüger und ſchwachſinnige Zeugen voraus. „Wenn die Religion in Verachtung geſunken, ſo iſt es dein Werk, Unglücklicher!“

Diderot erinnert an den Bericht des Jeſuiten Le Comte, der, als er an der chineſiſchen Küſte landete, mit ſeinen Begleitern überlegte, ob ſie einige Wunder thun ſollten, nach reiflicher Berathung aber davon abſtand. Er erinnert an den Jeſuiten Casnedi, der Jeſus Chriſt bei dem Jüngſten Gericht einführt, wie er ſich an den Lügner mit dieſen Worten wende: „Komm, Geſegneter meines Vaters, nimm Beſitz von dem Königreich, welches er ſeinen Heiligen verſprochen hat, weil du gelogen haſt, feſt überzeugt, daß in den Umſtänden, in denen du dich befandeſt, ich es bin, der es dir befahl.“

Diderot's Aufopferung für de Prades war übrigens inſofern ein Irrthum, als derſelbe im Sommer 1757 ſich durch eine feierliche Zurücknahme ſeiner Theſen mit der Sorbonne wieder verſöhnte. Welch abſcheulicher Menſch! ruft Diderot in einem Briefe vom 15. Juli bei dieſer Gelegenheit an Fräulein Voland aus und ſetzt hinzu: „Unglücklicherweiſe gibt es viele ſeinesgleichen.“

Die Encyklopädie erfreute ſich anfangs trotz der Anſtrengung der Jeſuiten, ſie zu ſtürzen oder in ihre Gewalt zu bekommen, eines ungeſtörten Fortgangs. Der Kriegsminiſter d'Argenſon hatte ihre Widmung angenommen, und die Herausgeber hatten geſucht, ihn in ihrer Anrede auf einen idealen Standpunkt zu verſetzen. „Die Autorität“, hatten ſie geſagt, „genügt für einen Miniſter, ſich die blinde und verdächtige Huldigung der Höflinge zuzuziehen, aber ſie vermag nichts über die Stimme des Publikums, der Fremden und der Nachwelt. Sie, mein Herr, verdanken den aufgeklärten Männern der Wiſſenſchaft, der freien und uneigennützigen Nation der Philoſophen die allgemeine Achtung, die für den, welcher zu denken verſteht, ſo ſchmeichelhaft iſt, weil er ſie nur von denen, welche denken, empfängt.“ In dieſem geſchickten Lobe war zugleich eine Kühnheit enthalten, die einen ganz andern Standpunkt verrieth, als bis dahin bei Dedicationen üblich geweſen, durch welche man ſich einen Schutz und Rückhalt der Staatsmacht ſichern wollte.

Grimm in ſeiner „Correspondance“ (1753, 15. Nov.) gibt einen Bericht über die glänzende Aufnahme, welche die Encyklopädie erfuhr und welche gerade durch die gegneriſchen Bemühungen gefördert ward. Er erzählt, daß Diderot die Papiere von der Regierung ſchon einmal fortgenommen geweſen ſeien, um ſie den Jeſuiten zur Benutzung zu übergeben. Als dieſe jedoch nicht verſtanden hätten, etwas aus ihnen zu machen, habe ſie ſich nicht ohne eine Art von Scham wieder an Diderot und d'Alembert gewandt, um ſie zur Fortſetzung der Arbeit zu bewegen, ohne jedoch deshalb die gegen ſie erlaſſenen Befehle (arrêts) zurückzunehmen.

Die Zahl der Subſcribenten wuchs bei der Ausgabe des vierten Bandes im September 1754 bis auf 3000; bei der des ſiebenten im December 1757 auf 4000. Die Ausgabe des ſechsten Bandes 1756 ſtellte die Encyklopädie auf die Höhe ihres Glanzes. In der Vorrede zu demſelben wurde Rouſſeau gegen die anonymen Angriffe einer Broſchüre: „Erreurs sur la musique dans l'Encyclopédie“, vertheidigt. Man ſtellte ihm die Führung ſeiner Sache ſelbſt anheim, denn „Rouſſeau vereinigt mit vieler Kenntniß und vielem Geſchmack in der Muſik das Talent zu denken und ſich mit Deutlichkeit auszudrücken, was die Muſiker nicht immer haben.“ Wir erwähnen dieſer Vertheidigung, weil aus ihr hervorgeht, daß die Herausgeber der Encyklopädie ihrerſeits mit Rouſſeau noch im beſten Vernehmen zu ſtehen glaubten.

In dieſen Vorreden vertheidigte man nicht nur die Encyklopädie oft bis in geringfügige Dinge herab, ſondern man ſchrieb darin auch das Eloge der durch den Tod ausgeſchiedenen Mitarbeiter, z. B. Montesquieu's, und veröffentlichte die Namen und Fächer der neu hinzugetretenen. In dieſem ſechsten Bande z. B. wurde das Eloge von du Fresnoy und Mallet gegeben. Nicolas Lenglet du Fresnoy war 1674 geboren und 1755 geſtorben. Er war Prieſter und Licentiat vom Hauſe der Sorbonne. Die Encyklopädie verdankte ihm die Artikel „Constitution de l'empire“ und „La diplomatique“. — Edme Mallet war 1713 geboren und 1755 geſtorben. „Dieſer ſchätzbare College“, heißt es, „verdiente die Güte des Königs durch die unwandelbare Anhänglichkeit an unſere Freiheiten und an die Grundſätze des Königreichs, zwei Gegenſtände, welche die Verfaſſer der Encyklopädie ſtets vor Augen zu haben ſich zum Ruhm rechnen werden. Mallet hat unter anderm die Artikel «Excommunication», «Communion», «Deisme» und «Enfer», verfaßt. Sein Wahlſpruch war: «Ne nous brouillons pas avec les philosophes.» Er kämpfte immer mit den Waffen des Evangeliums. Vor allen Dingen ſuchte er weder in ſeinen eigenen Augen noch in denen anderer die ſchon zu große Liſte der Ungläubigen zu vermehren, indem man darin durch eine heutzutage ſehr gewöhnliche Misgeſchicklichkeit“ (maladresse) „die Mehrzahl der berühmten Autoren eintreten läßt.“

Von neu hinzugekommenen Mitgliedern wurden genannt Monnaye, der den Artikel „Encaustique“ ſchrieb; der Generallieutenant Comte de Treſſan, der Maître des requêtes Dodat; der Präſident de Broſſes, der ſich der Etymologie widmete; Voltaire, der zunächſt die Artikel „Facile“, „Faits“, „Fantaisie“, „Faste“, „Faveur“, Fausseté“, „Figure“, „Fierté“ u. ſ. w. übernahm; der Hiſtoriograph von Frankreich Duclos; der Generalinſpector der Brücken und Chauſſeen, Perronnet; der Schriftſteller Marmontel für Poetik und Literatur; der Lieutenant des chaſſes du parc de Verſailles, Le Roi; der Curé de l'Alan près la Rochelle, Mr. de Compt für den Artikel „Destillation des eaux de vie“ u. ſ. w. Einige Artikel, z. B. „Fils de Dieu“, gingen angeblich auch von Ungenannten ein. Zwei Artikel dieſes Bandes, „Falbala“ und „Fontange“, kamen von einer Frau. Der Baron Holbach nahm einen immer lebhaftern Antheil für Artikel über Chemie, Mineralogie u. ſ. w., nannte aber nie ſeinen Namen, ſondern zeichnete M. le B. d. H.

Mit dem ſiebenten Bande am Ende des Jahres 1757 trat ein Wendepunkt für die Encyklopädie dadurch ein, daß der Artikel „Genève“, den d'Alembert verfaßt hatte, nicht nur bei den Katholiken, ſondern noch mehr bei den Proteſtanten das größte Aufſehen machte, weil d'Alembert ſich darin eine Kritik der genfer Geiſtlichkeit erlaubte, ſie des Socinianismus zieh und die Stadt Genf aufforderte, ein Theater zu erbauen. Dieſes letztere that er im Intereſſe Voltaire's, der die Genfer ſchon verführt hatte, nicht nur ſein Privattheater auf ſeinem Landgut Les Délices am Genferſee zu beſuchen, ſondern ſogar darin mitzuſpielen. Der Lärm, den dieſer Artikel verurſachte, wurde aber vorzüglich durch Rouſſeau auf die Spitze getrieben, der, nach ſeinem Bruch mit Grimm und mit der Frau von Epinay, eine Gelegenheit ſuchte, recht augenfällig auch mit Diderot und Voltaire zu brechen und ſich den Encyklopädiſten, denen man ihn bis dahin zuzählen konnte, entgegenzuſtellen. Er ſchrieb im Anfang des Jahres 1758 ſeine „Lettre à d'Alembert", worin er ganz vorzüglich deſſen Tendenz, ein Theater in Genf zu ermöglichen, angriff, und Diderot die Freundſchaft aufkündigte, auf welche Verhältniſſe wir ſpäter zurückkommen werden. D'Alembert ſchonte er jetzt noch und brach mit ihm erſt 1761, bei dem Druck ſeines „Émile".

Es erſchienen eine Menge Broſchüren und Journalartikel gegen die Encyklopädie und ihre Mitarbeiter, die man als eine geſchloſſene Partei zu ſchildern anfing, welche den Staat und die Kirche mit ihren unheilvollen Doctrinen bedrohe. Paliſſot ſchrieb ſeine „Petites lettres sur de grands philosophes"; der Advocat Moreau ſchrieb ſein „Nouveau Mémoire pour servir à l'histoire des Cacouacs"; der Convulſionär von St.-Medard, Abraham Chaumeix, ſeine „Préjugés légitimes contre l'Encyclopédie"; der Franciscaner Hayer ſeine „Religion vengée ou réfutation des auteurs impies". Der Jeſuit Chapelain predigte gegen ſie vor dem König. Dieſe Angriffe, beſonders die in den „Affiches de province", entmuthigten d'Alembert und er kam zu dem Entſchluß, von der Redaction zurückzutreten. Sein Briefwechſel mit Voltaire läßt uns Schritt vor Schritt ſeine Entmuthigung verfolgen. Schon am 8. Febr. 1757 ſchreibt er an Voltaire, daß es unmöglich ſein werde, das Werk zu vollenden. Er weiß nicht, was Diderot thun werde, allein er iſt überzeugt, daß derſelbe ohne ihn die Fortſetzung aufgeben werde, weil die Encyklopädie nicht ſo, wie ſie angefangen ſei, aber auch nicht ſo, wie die Verfolgung es geſtatte, fortgeführt werden könne, weshalb es beſſer ſei, ſie unvollendet zu laſſen. Am 11. Jan. 1758 malt er den traurigen Zuſtand aus, in welchem ſich die Unternehmung befinde. „Ich weiß nicht", ſagt er, „ob die Encyklopädie fortgeſetzt werden wird; ich weiß nur, daß es nicht durch mich geſchehen wird. Ich habe ſoeben Herrn von Malesherbes und den Buchhändlern angezeigt, daß ſie für mich einen Nachfolger ſuchen könnten. Ich bin der Beſchimpfungen und Quälereien aller Art, welche uns dies Werk zuzieht, müde. Die gehäſſigen und ſelbſt infamen Satiren, die man gegen uns veröffentlicht, und die von denen, welche die Autorität in Händen haben, nicht nur geduldet und beſchützt, mit Anerkennung und Beifall aufgenommen, ſondern ſogar befohlen worden; die Predigten oder vielmehr die Sturmglocke, die man zu Verſailles in Gegenwart des Königs, nemine reclamante, gegen uns läutet; die neue und unerträgliche Inquiſition, welche man gegen die Encyklopädie ausüben will, indem man uns andere noch abgeſchmacktere und unhandlichere Cenſoren gibt, als man in Genf finden könnte; alle dieſe Gründe, in Verbindung mit mehrern andern, verpflichten mich, dieſe verdammte Arbeit für immer aufzugeben.“ — Am 20. Jan. wiederholt er dieſe Aeußerungen. Es ſei beſſer, daß die Encyklopädie gar nicht exiſtire, als daß ſie zu Kapuzinaden herunterſänke. Er zweifle, daß Diderot ſie ohne ihn fortſetzen werde; thue er es aber, ſo bereite er ſich Unbilden und Aerger für zehn Jahre. Er will, daß man von ihnen ſoll ſagen können:

Non sibi sed patriae scripserunt
Nec plus scripserunt, quam illa voluit.

Voltaire geht auf dieſen heroiſch erſcheinenden Ton ein. Am 5. Febr. 1758 fordert er, daß alle Mitarbeiter mit d'Alembert zugleich abtreten ſollen, weil ſie feige ſein würden, ihn zu verlaſſen, und den Namen von Philoſophen, wenn ſie es thäten, nicht verdienten. Er hat von Diderot alle ſeine Artikel zurückgefordert, aber von ihm noch keine Antwort erhalten, was ihn ärgert. — Dieſe Klage wiederholt er am 13. Febr. Er will keine Zeile mehr in der Encyklopädie drucken laſſen. Diderot ſoll mit d'Alembert ſtehen oder fallen. Wer nicht ſo handelt, iſt ein Feiger, und des Namens eines Gelehrten nicht würdig. Er will durchaus ſeine Papiere, nicht blos ſeine Artikel „Hauteur“, „Hautain“, „Hémistiche“, „Heureux“, „Habile“, „Imagination“, „Idolâtrie“ u. ſ. w., ſondern auch ſeine Briefe zurückhaben. Er iſt außer ſich über Diderot's Schweigen. Er nennt es eine Impertinenz. — D'Alembert ſucht ihn am 15. Febr. damit zu tröſten, daß Diderot es mit andern, auch mit ſeinen beſten und älteſten Freunden, ebenſo mache und daß ſeine Papiere ſich in ſeinen Händen befänden, ja noch gar nicht daraus weggekommen geweſen ſeien. — Voltaire kommt am 25. Febr. auf ſeine Beſchwerden gegen Diderot zurück. Man ſieht aber ſo viel, daß er in ſeinem Briefe an Diderot dieſen auch ermuntert hat, d'Alembert zu ermuthigen, falls derſelbe durch die Folgen des Artikels über Genf ſich zu ſehr hätte einſchüchtern laſſen. Während er ſich noch über Diderot's bäueriſches Betragen, ihm ſeit Wochen nicht zu antworten, beklagt, kommt von dieſem ein Brief, wie er in einer Note bemerkt, der ihn aber gar nicht befriedigt, weil Diderot ſich zum Sklaven der Buchhändler macht. Aber die Hauptſache bleibt, daß d'Alembert alle Briefe, die Voltaire an Diderot geſchrieben, auch ein kleines Billet über die Satire der Cacouacs, ſich von ihm zurückgeben laſſe. — D'Alembert wiederholt ihm, daß ſeine Papiere in ſeinen Händen ſeien, und Voltaire fordert am 7. März, ſie ihm zurückzuſchicken. Wenn die Encyklopädie wieder in Gang kommt, will er ſeine Artikel wieder corrigirt einſenden. Einſtweilen hofft er noch, daß die gänzliche Aufgabe der Arbeit die Subſcribenten aufſtacheln und die öffentliche Meinung aufreizen werde. — Am 25. März iſt er böſe auf d'Alembert, die Encyklopädie verlaſſen zu haben, noch böſer auf Diderot, daß er nicht mit d'Alembert zugleich abgetreten. Am 15. Oct. 1759 bedauert er nochmals, daß derſelbe ſich zu einem Sklaven der Buchhändler und Fanatiker gemacht habe.

Wir haben dieſe Hauptpunkte, welche Diderot betreffen, aus dem Briefwechſel Voltaire's mit d'Alembert herausgehoben, weil ſie uns zeigen, wie gefährlich die Herausgabe der Encyklopädie geworden war. Wir ſind aber auch im Stande, die Aeußerungen Voltaire's zu controliren, weil ſich ſowol ſein Brief an Diderot vom Januar 1758 als auch Diderot's Antwort vom 19. Febr. deſſelben Jahres erhalten haben. Im erſten Briefe ſpricht Voltaire ſeinen Unmuth über die Verfolgung Diderot's aus und fährt dann fort: „Sind Sie geneigt, zu erklären, daß Sie die Encyklopädie ſo lange unterbrechen würden, bis man Ihnen Gerechtigkeit habe widerfahren laſſen? Die Guigniards ſind gehängt und die neuen Garaſſen ſollten an den Pranger geſtellt werden. Melden Sie mir, ich bitte Sie, die Namen dieſer Unglücklichen. Ich werde ſie nach ihrem Verdienſt in der neuen Ausgabe meiner «Allgemeinen Geſchichte» behandeln. Wie beklage ich Sie, die Encyklopädie nicht in einem freien Lande zu machen! Muß denn dies Wörterbuch, hundertmal nützlicher als das von Bayle, durch den Aberglauben, den es vernichten ſollte, gehemmt ſein? Man ſchone noch Schurken, die nichts ſchonen! Daß die Feinde der Vernunft, die Verfolger der Philoſophie, die Meuchelmörder unſerer Könige, noch in einem Jahrhundert, wie das unſerige, zu ſprechen wagen!

„Man ſagt, daß dieſe Ungeheuer ſcherzen wollen, und die Religion, die man nicht angreift, durch verleumderiſche Flugſchriften zu rächen vorgeben, die zum Anzünden der Scheiterhaufen ihrer ſodomitiſchen Prieſter dienen ſollten, wenn man nicht ebenſo viel Nachſicht hätte, als ſie Narrheit und Wuth.

„Ihr Bewunderer und Partiſan bis zum Grabe. Der freie Schweizer."

Voltaire hatte am Eingang dieſes Briefs Diderot mit Varro und Plinius verglichen; er hatte ihm am Schluß ſeine dauernde Parteigängerſchaft erklärt, und Diderot antwortete nicht! Das mußte ihn verdrießen, wie wir geſehen haben. Er ſchrieb ihm noch einmal im Januar, ohne Datum:

„Da iſt, mein Herr, ſofort noch ein Brief, aber ich muß mich Ihrer Verſchwiegenheit, Ihrer Redlichkeit und Ihrem Eifer für die Philoſophie anvertrauen. Man muthet Ihnen zu, von Herrn d'Alembert einen Widerruf zu erlangen. Er würde für immer ſich und das Wörterbuch entehren. Hätte er ein Geheimniß veröffentlicht, ſo hätte er unrecht. Aber er hat öffentlich gedruckt, was ſehr öffentlich iſt. Das Buch, worin der Profeſſor Vernet, Profeſſor der abſurden Wiſſenſchaft, ſagt, daß die Offenbarung von einigem Nutzen iſt, und worin er kein Wort von der Hölle noch von der ſehr heiligen und untheilbaren Trinität ſagt, dies Buch iſt in Genf gedruckt. Man lieſt es nicht, ich geſtehe es, aber es exiſtirt. Was fällt nun heute den Predigern von Genf ein, ihren Glauben zu verleugnen? Fürchten ſie, der Unterſtützung zu entbehren? Denkt man nicht, wie ſie, in ganz England, in der Hälfte Hollands, in allen Staaten des Königs von Preußen? Man naht ſich einer großen Umwälzung im menſchlichen Geiſt und man iſt für ſie Ihnen, mein Herr, vorzüglich verpflichtet. Der Artikel, über den man ſich zu beklagen ſcheint, iſt ein wichtiger Schlag, deſſen Frucht man nicht verlieren muß. Er demaskirt die Feinde der Kirche, und das iſt viel. Er zwingt ſie, entweder ſich durch Verleugnung ihres Glaubens zu erniedrigen oder ſtillſchweigend zuzugeſtehen, daß man ſie nicht verleumdet hat. Mit Einem Wort, es würde infam ſein, wenn das encyklopädiſche Dictionnaire eine Behauptung zurücknähme, die durch einen Augenzeugen aus Sachkenntniß aufgeſtellt iſt. Es iſt von äußerſter Wichtigkeit, daß Herr d'Alembert fortfahre, Ihnen zu helfen, und daß man im Dictionnaire nichts von dem leide, was in dem fraglichen Artikel geſagt iſt. Laſſen Sie ſich durch niemand verleiten und bedenken Sie, daß man den Garaſſen gerecht werden muß."

Aus dieſem Briefe erhellt, daß Voltaire fürchtete, d'Alembert möchte durch die Polemik gegen ſeinen Artikel über Genf bewogen werden, ihn zurückzunehmen; es erhellt, daß er d'Alembert bei der Redaction der Encyklopädie erhalten wollte; es erhellt, weshalb ihm daran lag, ſeine beiden Briefe an Diderot zurückzubekommen. Dieſer antwortete ihm unter dem 19. Febr. 1758 in einem längern Schreiben, das nicht nur für die Zeichnung der ganzen Lage der Encyklopädie, ſondern namentlich auch des Charakters Diderot's zu wichtig iſt, als daß wir es hier nicht ganz aufnehmen ſollten. Er ſagt:

„Ich bitte um Verzeihung, mein Herr und theuerer Meiſter, Ihnen nicht eher geantwortet zu haben. Was Sie auch denken mögen, ich bin nur nachläſſig. Sie ſagen alſo, daß man mit uns in einer ſcheußlichen Weiſe verfährt, und Sie haben recht. Sie glauben, daß ich darüber unwillig ſein muß, und ich bin es. Ihr Rath würde ſein, daß wir die Encyklopädie ganz und gar verließen, oder daß wir ſie in einem fremden Lande fortſetzten, oder daß wir in dieſem Gerechtigkeit und Freiheit erlangten. Vortrefflich, aber der Plan, ſie in einem fremden Lande zu vollenden, iſt eine Chimäre. Es ſind die Buchhändler, welche mit unſern Collegen Vertrag geſchloſſen haben; die Manuſcripte, welche ſie erworben haben, gehören nicht uns, und wenn ſie uns gehörten, könnten wir ohne die Kupfer keinen Gebrauch von ihnen machen. Das Werk aufgeben, heißt auf der Breſche den Rücken wenden und thun, was die Schurken, die uns verfolgen, wünſchen. Wenn Sie wüßten, mit welcher Freude ſie den Abfall d'Alembert's vernommen haben und welche Künſte ſie anwenden, ihn zu verhindern, zurückzukommen! Man muß nicht erwarten, daß man die Räuber, denen man uns überlaſſen hat, nach Recht und Gerechtigkeit richte, und es ziemt uns nicht, Gerechtigkeit zu fordern: ſind ſie nicht im Beſitz der Macht, nach Belieben jeden zu inſultiren, ohne daß eine Perſon Anſtoß daran nimmt? Steht es uns an, uns zu beklagen, wenn ſie ſich in ihrem Unrecht mit Menſchen geſellen, die wir niemals haben möchten? Was alſo thun? Das, was Leuten von Muth zukommt, unſere Feinde verachten, ſie verfolgen, und, wie wir gethan haben, von dem Schwachſinn unſerer Cenſoren Nutzen ziehen. Sollen wir wegen zweier elenden Broſchüren vergeſſen, was wir uns ſelbſt und dem Publikum ſchuldig ſind? Iſt es rechtſchaffen, die Hoffnung von 4000 Subſcribenten zu täuſchen, und haben wir keine Verpflichtung gegen die Buchhändler? Wenn d'Alembert die Redaction wieder aufnimmt und wenn wir zu Ende kommen, ſind wir nicht gerächt? Ach! mein theuerer Herr, wo iſt der Philoſoph? Wo iſt der, welcher ſich dem Reiſenden des Boccalini verglich? Die Grillen werden ihn zum Schweigen gebracht haben. Ich weiß nicht, was in ſeinem Kopf vorgeht, aber wenn die Abſicht, ſein Vaterland zu verlaſſen, nicht der, die Encyklopädie aufzugeben, zur Seite ſteht, ſo hat er eine Dummheit gemacht. Das Reich der Mathematik iſt nicht mehr. Der Geſchmack hat ſich geändert; der an Naturgeſchichte und Literatur herrſcht vor. D'Alembert wird ſich in dem Alter, worin er ſteht, nicht in das Studium der Naturgeſchichte werfen, und es iſt ſchwer, daß er ein literariſches Werk hervorbringe, welches der Berühmtheit ſeines Namens entſpreche. Einige Artikel der Encyklopädie hätten ihn mit Würde während und nach der Herausgabe gehalten. Das hat er nicht bedacht; das wird ihm vielleicht niemand zu ſagen wagen und das wird er von mir hören; denn ich bin dazu gemacht, meinen Freunden und ſelbſt den Gleichgültigen die Wahrheit zu ſagen, was mehr rechtſchaffen als weiſe iſt. Ein anderer würde ſich heimlich ſeines Abgangs freuen; er würde darin Ehre, Geld und Ruhm zu gewinnen ſehen. Was mich betrifft, ſo bin ich troſtlos darüber und werde nichts verſäumen, ihn umzuſtimmen. Dies iſt der Augenblick, ihm zu zeigen, wie ſehr ich ihm zugethan bin, und ich werde weder ihm noch mir etwas ſchuldig bleiben. Aber, um Gottes willen, kreuzen Sie mich nicht. Ich weiß, was Sie über ihn vermögen, und ich würde ihm ganz unnütz beweiſen, daß er unrecht hat, wenn Sie ihm ſagen, daß er recht hat. Nach allem dieſen könnten Sie glauben, daß ich viel auf die Encyklopädie halte.. Sie würden ſich irren. Mein theuerer Meiſter, ich bin über vierzig Jahr alt. Ich bin der Quälereien müde. Ich ſchreie vom Morgen bis Abend nach Ruhe, Ruhe, und es vergeht kein Tag, wo ich nicht verſucht bin, in der Dunkelheit zu leben und im Schos meiner Provinz zu ſterben. Es kommt eine Zeit, wo alle Aſche ſich miſcht. Was liegt dann daran, Voltaire oder Diderot geweſen zu ſein und daß Ihre oder meine drei Silben noch übrig ſind? Man muß arbeiten, nützlich ſein, Rechenſchaft von ſeinen Talenten legen u. ſ. w. Den Menſchen nützlich ſein? Iſt es ſo gewiß, daß man etwas anderes thut, als ſie zu ergötzen, und daß zwiſchen einem Philoſophen und einem Flötenſpieler ein großer Unterſchied iſt? Sie hören den einen und den andern mit Vergnügen oder Verachtung und bleiben was ſie ſind. Die Athener waren nie ſchlechter als zur Zeit des Sokrates, und ſie verdanken ſeiner Exiſtenz vielleicht nur ein Verbrechen mehr. Doch mag hierin mehr üble Laune als geſunder Menſchenverſtand ſein; ich gebe es zu und komme auf die Encyklopädie zurück. Die Buchhändler fühlen ſo gut als ich, daß d'Alembert ein nicht leicht zu erſetzender Mann iſt; aber ſie haben zu viel Intereſſe an dem Erfolg ihres Werkes, um Unkoſten zu ſcheuen. Kann ich hoffen, einen achten Band zu machen, der noch einmal ſo gut iſt als der ſiebente, ſo werde ich fortfahren; wenn nicht, die Encyklopädie verabſchieden. Ich werde fünfzehn Jahre meiner Zeit verloren haben; mein Freund d'Alembert wird ein 40000 Francs durchs Fenſter geworfen haben, auf die ich rechnete und die mein ganzes Vermögen ausgemacht hätten; aber ich werde mich darüber tröſten, denn ich werde Ruhe haben.

„Leben Sie wohl, theuerer Meiſter, bleiben Sie wohlauf und lieben Sie mich immer.

„Seien Sie nicht mehr böſe und vor allem fordern Sie mir nicht Ihre Briefe ab, denn ich würde ſie zurückſchicken und dieſe Injurie niemals vergeſſen. Ich habe Ihre Artikel nicht; ſie befinden ſich in d'Alembert's Händen, und Sie wiſſen es wohl. Stets verbleibe ich mit Anhänglichkeit und Achtung u. ſ. w."

Wenn Voltaire in ſeinen Briefen an d'Alembert ſich auch auf deſſen Seite ſtellte und die Fortſetzung der Encyklopädie für eine Abſcheulichkeit erklärte, ſo hinderte ihn dies nicht, ihr, nachdem Diderot's Entſchloſſenheit ſie doch aufrecht erhielt, ſeine Theilnahme zu ſchenken. Er ließ ihr ſeine Artikel wieder anbieten. Diderot antwortete hierauf am 14. Juni 1758:

„Kann, mein Herr und theuerer Meiſter, ein Zweifel darüber ſein, ob ich von Ihnen Artikel will? Müßte man nicht die Reiſe nach Genf machen, und Sie auf den Knien darum bitten, wenn man ſie um dieſen Preis erhalten könnte? Wählen Sie aus, ſchreiben Sie, ſchicken Sie oft, ich habe Ihr Anerbieten nicht eher annehmen können, denn mein Abkommen mit den Buchhändlern iſt kaum geſchloſſen. Wir haben einen ſchönen Vertrag miteinander gemacht, wie der des Teufels mit dem Bauer bei Lafontaine. Das Stroh iſt für mich, das Korn iſt für ſie, aber dies Stroh wenigſtens iſt mir geſichert. Das iſt, was ich bei der Deſertion meines Collegen gewonnen habe. Sie wiſſen ohne Zweifel, daß er fortfahren wird, ſeinen mathematiſchen Theil zu liefern. Es hat nicht von mir abgehangen, daß er mehr thäte. Ich glaubte, ihn erſchüttert zu haben, allein er muß reiſen. Die Sehnſucht, Italien zu ſehen, quält ihn. Möge er alſo nach Italien gehen; ich werde mit ihm zufrieden ſein, wenn er glücklich zurückkehrt."

Aus Voltaire's Antwort vom 26. Juni wollen wir nur Anfang und Ende herſetzen:

„Sie zweifeln, mein Herr, nicht an der Ehre und dem Vergnügen, die es mir macht, Ihrer großen Pyramide zuweilen einige Steine hinzuzufügen. Schade, daß man in allem, was die Metaphyſik und ſelbſt die Geſchichte betrifft, nicht die Wahrheit ſagen kann. Die Artikel, welche die Menſchheit am meiſten aufklären ſollten, ſind gerade diejenigen, in denen man den Irrthum und die Unwiſſenheit des Publikums verdoppelt. Man iſt genöthigt zu lügen, und man wird obenein noch verfolgt, weil man nicht genug gelogen hat. Ich für mein Theil habe in den Artikeln «Histoire», «Idolâtrie» und «Imagination» die Wahrheit ſo ſtark geſagt, daß ich Sie bitte, ſie nicht unter meinem Namen zur Cenſur zu geben. Sie können paſſiren, wenn man den Verfaſſer nicht nennt; und wenn ſie paſſiren, ſo iſt es für die kleine Zahl der Leſer, welche das Wahre liebt, um ſo beſſer.

— — — — — — — —

„Ich wünſche, daß Ihre Mühe Ihnen ebenſo viel Vortheil als Ruhm ſchaffen möge. Seien Sie gewiß, daß es niemand in der Welt gibt, der mehr Ihr Glück wünſcht und der von mehr Achtung und Anhänglichkeit für Sie durchdrungen iſt, als der kleine Schweizer.“

D'Alembert's Rücktritt von der Redaction war für das Unternehmen der Encyklopädie eine ſchwere Kriſis, denn er war derjenige der beiden Redacteure, der nach außen hin durch ſein Verhältniß zur pariſer Geſellſchaft, zu Friedrich dem Großen, zur Akademie von Berlin und Paris, in welche letztere er 1754 nach dem glänzenden Erfolg der erſten Bände der Encyklopädie aufgenommen ward, das ſchwerſte Gewicht in die Wagſchale legte. Es mußte daher Diderot alles daran liegen, ihn dem Werk zu erhalten. Die Mühen und Gefahren, welche die Fortſetzung der Encyklopädie brachte, empfand er, wie ſein Brief vom 19. Febr. 1758 an Voltaire zeigt, nicht weniger tief als d'Alembert, und der Wunſch nach Ruhe grenzte bei ihm zuweilen auch an Entmuthigung, ja an Widerwillen; aber das Bewußtſein der Pflicht, ein großes Werk vollenden und den mit den Buchhändlern abgeſchloſſenen Verträgen treu bleiben zu müſſen, verließ ihn nie. Mit dieſem Bewußtſein verknüpfte ſich bei ihm ein gewiſſes Gefühl der Dankbarkeit gegen die Buchhändler, ſofern die Encyklopädie ihm ein, wenn auch beſcheidenes Einkommen geſichert hatte. Von Frau und Kind die Noth des Lebens abzuhalten, war ihm eine heilige Pflicht. Er genoß keine Penſionen von Fürſten; er bekleidete kein Amt, das ihm eine jährliche Einnahme gewährt hätte; er mußte ſich bis dahin, daß die Kaiſerin von Rußland ihm ſeine Bibliothek abkaufte, alles durch ſeine Arbeit verdienen, wenn er auch nach dem Tode ſeines Vaters im Juli 1759 ein kleines Vermögen erbte. Wenn aber Laharpe ihn als einen Mann darſtellt, der die Encyklopädie lediglich, weil ſeine Subſiſtenz durch ſie bedingt geweſen ſei, durchzuführen unternommen, ſo iſt das ein entſchiedenes Unrecht gegen Diderot's Charakter, dem alle Gemeinheit fremd war. Man vergegenwärtigt ſich nicht genug, was es ſagen wollte, ein Unternehmen, bei welchem vier Buchhandlungen, über funfzig Setzer und Drucker, eine Menge Zeichner und Kupferſtecher, über hundert Mitarbeiter und an viertauſend Subſcribenten betheiligt waren, mitten im beſten Zuge ſtecken zu laſſen. Wir können uns die geheimſten Gedanken, die hierüber zwiſchen Diderot und d'Alembert privatim ausgetauſcht wurden, durch die Unterredung vergegenwärtigen, welche ſie im Herbſt 1759 miteinander hatten. Sie iſt uns in dem Bericht aufbewahrt, den Diderot von ihr ſeiner Freundin Voland unter dem 11. Oct. 1759 von Grandval, Holbach's Landſitz, aus („Correſpondance“, Nr. XXI) machte. Da dieſer Bericht ohne die Abſicht ſeiner

Veröffentlichung einer Freundin abgeſtattet wurde, welcher Diderot von allen Vorkommniſſen ſeines Lebens die genaueſte und aufrichtigſte Rechenſchaft zu geben gewohnt war, ſo haben wir keinen Grund, ihn nicht für buchſtäblich wahr zu halten. Er ſagt:

„Ich habe Ihnen das Detail von dem Vorgang zwiſchen d'Alembert und mir verſprochen. Hier iſt es Wort für Wort. Er begann mit einem ziemlich ſanften Eingang. Es war unſer erſtes Wiederſehen ſeit dem Tode meines Vaters und ſeit meiner Reiſe in die Provinz. Er ſprach mit mir von meinem Bruder, meiner Schweſter, meinen häuslichen Einrichtungen, meinem kleinen Vermögen, und von allem, was mich intereſſiren und weich ſtimmen konnte, ihn günſtig anzuhören. Hierauf — denn er mußte endlich zu einem Gegenſtand kommen, den nicht zu berühren ich die Bosheit hatte — fügte er hinzu:

Dieſe Abweſenheit hat Ihre Arbeit etwas verzögern müſſen.

D. Es iſt wahr, aber ſeit zwei Monaten habe ich die verlorene Zeit wieder eingebracht, wenn es Zeit verlieren iſt, ſeine Zukunft zu ſichern.

A. Sie ſind alſo ſehr vorgerückt?

D. Meine Artikel zur Philoſophie ſind ſämmtlich fertig; es ſind weder die am wenigſten ſchweren noch die kürzeſten, und die Mehrzahl der übrigen iſt entworfen.

A. Ich ſehe, es iſt Zeit, daß ich mich daran mache.

D. Wenn Sie wollen.

A. Wenn die Buchhändler wollen. Ich habe ſie geſprochen und ihnen vernünftige Vorſchläge gemacht. Nehmen ſie dieſelben an, ſo widme ich mich der Encyklopädie wie zuvor. Wenn nicht, ſo werde ich mich meiner Verpflichtungen nach der Strenge des Buchſtabens entledigen. Das Werk wird nicht beſſer ſein, allein ſie werden nichts weiter von mir fordern dürfen.

D. Welchen Entſchluß Sie faſſen werden, ich werde zufrieden ſein.

A. Meine Lage fängt an, unangenehm zu werden; man bezahlt hier unſere Penſionen nicht; die von Preußen ſind zurückgehalten; bei der franzöſiſchen Akademie bekommen wir keine Jetons mehr. Ich habe übrigens, wie Sie wiſſen, nur ein ſehr mäßiges Einkommen. Ich ſchulde meine Zeit und meine Mühe niemand und ich bin nicht mehr gelaunt, dieſen Leuten ein Geſchenk damit zu machen.

D. Ich tadle Sie nicht; jeder muß an ſich ſelbſt denken.

A. Es bleiben noch ſechs bis ſieben Bände zu machen. Sie geben mir, glaube ich, 500 Francs für jeden Band, den man druckte. Sie müſſen dieſelben fortzahlen. Es wird ſie ein 1000 Thaler koſten und ſie ſind deshalb zu beklagen, aber ſie können auch rechnen, daß vor nächſte Oſtern der Reſt meiner Arbeit fertig wird.

D. Das alſo fordern Sie von ihnen?

A. Ja, was denken Sie darüber?

D. Ich denke, daß, wenn Sie, ſtatt ſich zu erzürnen, als wir uns vor ſechs Monaten zu einer Berathung über die Fortſetzung des Werkes verſammelten, den Buchhändlern damals dieſe Vorſchläge gemacht hätten, dieſelben ſie auf der Stelle angenommen hätten, aber heute, wo ſie die ſtärkſten Gründe haben, Ihrer überdrüßig zu ſein, ſteht die Sache freilich anders.

A. Und was ſind ihre Gründe?

D. Sie fragen mich danach?

A. Ohne Zweifel.

D. Gut, ſo will ich ſie Ihnen ſagen. Sie haben einen Vertrag mit den Buchhändlern. Ihre Honorare ſind beſtimmt und Sie haben darüber hinaus nichts zu fordern. Haben Sie mehr gearbeitet, als Sie ſollten, ſo geſchah es aus Intereſſe für das Werk, aus Freundſchaft für mich, aus Achtung für Sie ſelbſt; Motive, die man nicht mit Geld bezahlt. Deſſenungeachtet haben ſie Ihnen für jeden Band noch 20 Louisdor geſandt, d. h. 400 Louisdor, welche Sie erhalten haben und die man Ihnen nicht ſchuldig war. Sie beſchließen (1752) eine Reiſe nach Weſel in einer Zeit, wo Sie ihnen hier ſehr nöthig waren. Sie halten Sie nicht zurück; im Gegentheil bieten ſie Ihnen, da Ihnen Geld fehlte, daſſelbe an. Sie nehmen 200 Louisdor an. Sie vergeſſen dieſe Schuld zwei bis drei Jahre hindurch. Am Ende dieſer ziemlich langen Friſt denken Sie daran, ſich quitt zu machen. Was thun ſie? Sie ſenden Ihnen Ihr Billet zerriſſen zurück und ſcheinen ſehr zufrieden, Ihnen einen Dienſt geleiſtet zu haben. Das iſt ein feines Betragen, deſſen ſich zu erinnern Sie mehr gemacht ſind, als jene, es gehabt zu haben. Trotzdem verlaſſen Sie ein Unternehmen, in welches ſie ihr ganzes Vermögen geſteckt haben. Ein Geſchäft von zwei Millionen iſt eine Kleinigkeit, welche die Aufmerkſamkeit eines Philoſophen, wie Sie, nicht verdient. Sie machen Ihre Arbeiter liederlich und werfen ſie in eine Verlegenheit, aus welcher ſie ſich ſobald nicht ziehen werden. Sie blicken nur auf die kleine Genugthuung, einen Augenblick hindurch von ſich ſprechen zu machen. Sie ſind gezwungen, ſich an das Publikum zu richten, und man muß ſehen, wie ſie Sie ſchonen und mich opfern.

A. Das iſt ungerecht.

D. Das iſt wahr, aber nicht Ihnen kommt es zu, ihnen einen Vorwurf daraus zu machen. Das iſt noch nicht alles. Es kommt Ihnen in den Sinn, verſchiedene in der Encyklopädie zerſtreute Artikel zu ſammeln. Nichts iſt ihren Intereſſen widerſprechender. Sie ſtellen es Ihnen vor. Sie aber beſtehen darauf. Die Ausgabe wird gemacht. («Mélanges de littérature et de philosophie», 5 Bde., 1756.) Jene ſchießen die Koſten vor und Sie ſtecken den Gewinn ein. Nachdem ſie Ihnen Ihr Werk zweimal bezahlt hatten, ſchien es, als hätten ſie ein Recht, es als das ihre zu betrachten. Nichtsdeſtoweniger ſuchen Sie einen Buchhändler in der Ferne und verkaufen ihm durcheinander, was Ihnen nicht gehört.

A. Sie haben mir tauſend Gründe zur Unzufriedenheit gegeben.

D. Welch ein Vorwand! Unter Freunden gibt es keine Kleinigkeiten. Alles wird abgewogen, weil die Freundſchaft ein Verkehr voller Reinheit und Zartheit iſt. Sind aber die Buchhändler Ihre Freunde? Ihr Betragen gegen ſie iſt ſchrecklich. Sind ſie nicht Ihre Freunde, ſo haben Sie ihnen nichts vorzuwerfen. Wiſſen Sie, d'Alembert, wem das Urtheil über jene wie über Sie zuſteht? Dem Publikum. Wenn ſie ein Manifeſt machten und das Publikum zum Schiedsrichter nähmen, glauben Sie, daß es ſich zu Ihren Gunſten ausſprechen würde? Nein, mein Freund, es würde alle Kleinkrämerei beiſeitelaſſen, und Sie würden mit Schimpf bedeckt werden.

A. Was, Diderot, Sie nehmen die Partei der Buchhändler?

D. Das Unrecht, was dieſe gegen mich haben, hindert mich nicht, dasjenige zu ſehen, was Sie gegen ſie haben. Nach dieſer ganzen Prunkerei mit Stolz, geben Sie zu, daß die Rolle, welche Sie jetzt ſpielen, ziemlich elend iſt. Wie es aber auch ſei, Ihre Forderung ſcheint mir zwar kleinlich, allein gerecht. Morgen reiſe ich aufs Land. Ich werde ihnen von dort ſchreiben. Bei meiner Rückkehr ſollen Sie die Antwort wiſſen. Inzwiſchen arbeiten Sie ruhig fort. Verweigern ſie Ihnen die 1000 Thaler, um die es ſich handelt, ſo biete ich ſie Ihnen an.

A. Sie ſpotten. Haben Sie erwartet, daß ich ſie annehmen würde?

D. Ich weiß nicht, allein von meiner Hand würden dieſelben Sie nicht erniedrigen.

A. Sagen Sie ihnen, daß ich mich nur für mein Fach verpflichte. Sie wollen nicht mehr und ich auch nicht. Keine Vorrede mehr, Sie würden damit in der Folge bewirken, daß Sie nicht mehr Herr derſelben wären.

D. Und warum das?

A. Weil die vorigen uns allen Haß zugezogen haben, mit dem wir beladen ſind. Wer wäre darin nicht beleidigt? Ich werde die Correctur durchſehen, vorausgeſetzt, daß ich hier bin. Maupertuis iſt todt. Die Angelegenheiten des Königs von Preußen ſtehen nicht verzweifelt. Er kann mich rufen.

D. Man ſagt, daß er Sie zum Präſidenten der Akademie ernannt.

A. Er hat mir geſchrieben, aber das iſt nicht geſchehen.

D. Wer weiß, was mit der Zeit geſchieht. Guten Abend!“

Dies Geſpräch, aus welchem wir nebenbei ſehen, daß Diderot, ſich d'Alembert's Mitwirkung zu erhalten, ihm 1000 Thaler von ſeinem eigenen Vermögen zu opfern bereit war, gibt uns eine Probe von der Art, wie Diderot, was er auch gegen Voltaire erwähnt, ſeinen Freunden die Wahrheit zu ſagen ſich nicht ſcheute. So ehrenwerth Diderot's Muth und Ehrlichkeit waren, ſo iſt doch die Wahrheit, ſobald ſie widerſpricht und tadelt, nicht dazu gemacht, Freunde zu feſſeln. Wir wiſſen es nicht durch ſie ſelber, aber durch andere, daß der Umgang zwiſchen Diderot und d'Alembert kühl wurde und daß ſie ſich nur noch ſeltener ſahen, wenn auch ihre gegenſeitige Hochachtung bis zum Tode beſtehen blieb. Wenn Diderot's Tochter in ihren Memoiren behauptet, daß das Geld die alleinige Urſache von d'Alembert's Rückzug geweſen ſei und daß ſie in den Briefen ihres Vaters die Beweiſe dafür gefunden habe, ſo erklärt ſich dies aus obigem Geſpräch. Daß aber die Geldforderung mehr ein Vorwand d'Alembert's war, Ruhe zu gewinnen und einer gefährlichen Verantwortlichkeit überhoben zu ſein, iſt aus der Schwäche ſeines Charakters erklärlich. Die Scherereien und Verärgerungen, welche d'Alembert Diderot für die Fortſetzung der Encyklopädie vorausgeſagt hatte, ließen nicht auf ſich warten. Der Generaladvocat des pariſer Parlaments, Omer Joly de Fleury, klagte am 23. Febr. 1759 die Encyklopädiſten an, Deiſten und Atheiſten, Rebellen und Jugendverführer zu ſein. Er berief ſich gegen ſie auf das Zeugniß von Abraham Chaumeix, einem ehemaligen Eſſighändler, der Janſeniſt und nach mancherlei Umtrieben Schulmeiſter in Moskau geweſen war, von wo er nach Paris zurückkehrte, den literariſchen Denuncianten zu machen. Das Parlament verurtheilte die Encyklopädie, ohne ſie geleſen zu haben. Sie hatte aber ein königliches Privilegium, über welches das Parlament nicht decretiren durfte. Es ernannte daher ein Comité, die mathematiſchen und metaphyſiſchen Gegenſtände zu beurtheilen, und am 8. März 1759 nahm der Kanzler von Lamoignon das Privilegium zurück. Der Verkauf der ſchon erſchienenen und noch erſcheinenden Bände wurde verboten, weil der Nutzen, welcher für Kunſt und Wiſſenſchaft erwachſe, in keinem Verhältniß zu dem Schaden ſtehe, welchen Religion und Sitte erleide. Dies Urtheil war beſonders auch dadurch herbeigeführt worden, daß man Diderot einer Miturheberſchaft an dem Buch „De l'esprit" von Helvétius beſchuldigte, das im Lauf des Jahres 1758 als ein ſtattlicher Quartband erſchienen war und ein unermeßliches Aufſehen erregt hatte. Der Staatsrath des Königs unterdrückte es als „scandaleux, licencieux, dangereux". Helvétius war bei Hofe Maître-d'hôtel de la reine; er war der Sohn des erſten Arztes der Königin, bekleidete längere Zeit das Amt eines Generalpachters der Finanzen, zog ſich aber nach ſeiner Verheirathung mit dem ſchönen Fräulein von Ligniville zurück und lebte im Sommer auf ſeinem Landgut Voré, im Winter in ſeinem Hotel zu Paris. Man zwang ihn, in der Form eines Briefs an einen Jeſuiten, zu widerrufen. Eine Menge Journalartikel zerfleiſchten ſein Buch. Zahlloſe Broſchüren erhoben ſich dagegen. Man zog einen Katechismus aus ihm heraus. Der Erzbiſchof von Paris ſchleuderte ein „Mandement" dagegen. Endlich decretirte das Parlament ſeine Verbrennung. Der Staatsprocurator hatte in ihm die Quinteſſenz des encyklopädiſchen Giftes gefunden. Grimm, der in ſeiner „Correspondance" unter dem 15. Aug. 1758 und unter dem 15. Febr. 1759 über alle dieſe Vorgänge berichtet, erzählt, daß man alle Stellen des Buchs, die eine beſondere Empörung hervorgebracht hatten, Diderot zuſchrieb, obwol derſelbe, wie er ausdrücklich verſichert, gar keine beſondere Verbindung mit Helvétius hatte und ihm des Jahres kaum ein- oder zweimal in Geſellſchaft begegnete. Die Abſicht war, durch dieſe Beſchuldigung Diderot's die Encyklopädie zu treffen, weil das Parlament den Druck des achten Bandes zwar nicht autoriſirte, aber auch nicht verhinderte, obwol ſein Generaladvocat behauptete, daß Helvétius ſich nie ſo weit verirrt haben würde, wenn er nicht ſein Ohr fremden Einflüſſen geliehen hätte. Aus ſich ſelbſt heraus würde er das Gift, das er bot, nicht genommen haben.

Schon im Auguſt 1758 hatte Grimm ſeinen Leſern das Urtheil Diderot's über das Werk des Helvétius mitgetheilt. Es ſcheint uns für die Charakteriſtik der Stellung, welche Diderot damals zum extremen Senſualismus einnahm, zu wichtig, um es nicht etwas näher heranzuziehen. Diderot eröffnet dieſe „Réflexions sur le livre de l'esprit par M. Helvétius" mit der Bemerkung, daß derſelbe 15 Jahre daran gearbeitet und ſein Amt als Generalpachter aufgegeben habe, um ganz der Philoſophie, ſeiner Frau und ſeinen Freunden leben zu können. Sein Werk, ſagt Diderot, hat großes Aufſehen gemacht und die Neidiſchen und Frommen gegen ſich aufbringen müſſen. Der Gegenſtand iſt eine, überall auf Thatſachen geſtützte, Betrachtung des menſchlichen Geiſtes. Zuerſt handelt er von dem menſchlichen Geiſt an ſich; ſodann von ihm in ſeinem Verhältniß zur Wahrheit und zum Irrthum. Er ſcheint die Empfindung im allgemeinen der

Materie zuzuſchreiben, ein Syſtem, welches den Philoſophen ſehr zuſagt und gegen welches der Aberglaube ſich nicht kehren kann, ohne ſich in große Schwierigkeiten zu ſtürzen. Daß die Thiere empfinden, iſt zweifellos: alſo iſt in ihnen das Gefühl entweder eine Eigenſchaft der Materie oder die Qualität einer geiſtigen Subſtanz. Die Abergläubiſchen wagen weder das eine noch das andere zuzugeſtehen. Helvétius führt alle Verſtandesthätigkeit auf die Empfindung zurück. Wahrnehmen oder Empfinden iſt nach ihm daſſelbe; Urtheilen oder Empfinden daſſelbe. Er erkennt zwiſchen dem Menſchen und dem Thier keinen andern Unterſchied an als den der Organiſation. Alſo — verlängert einem Menſchen den Mund zur Schnauze; geſtaltet ihm Naſe, Augen, Zähne, Ohren, wie bei einem Hund; bedeckt ihn mit Haaren, ſtellt ihn auf vier Füße: ſo wird dieſer ſo verwandelte Menſch, und wäre er ein Doctor der Sorbonne, alle Functionen eines Hundes verrichten. Er wird bellen, ſtatt zu argumentiren; er wird Knochen nagen ſtatt Trugſchlüſſe aufzulöſen; ſeine Hauptthätigkeit wird ſich im Geruch concentriren; er wird faſt ſeine ganze Seele in der Naſe haben, und, ſtatt einen Atheiſten oder Ketzer aufzuſpüren, ein Kaninchen oder einen Haſen verfolgen. Umgekehrt, nehmt einen Hund, ſtellt ihn mit den Hinterbeinen aufrecht, rundet ihm den Kopf, kürzt ihm die Schnauze, nehmt ihm das Haar und den Schwanz, und ihr werdet daraus einen Doctor machen, der über die Geheimniſſe der Vorherbeſtimmung und der Gnade tiefſinnig nachdenkt. Wenn man erwägt, daß ein Menſch von andern ſich durch die Organiſation und ſich von ſich ſelbſt nur durch die Verſchiedenheit ſeiner Organe unterſcheidet; wenn man ihn ſtammelnd als Kind, denkend im reifen Alter und wiederum ſtammelnd im Greiſenthum erblickt; wenn man ihn im Zuſtand der Geſundheit und Krankheit, der Ruhe und Leidenſchaft vergleicht, ſo wird man von dieſem Syſtem nicht fern ſein.

In Anſehung des Verhältniſſes des Geiſtes zur Wahrheit und zum Irrthum führt Helvétius alle unſere irrigen Urtheile auf die Unwiſſenheit, auf den Misbrauch der Wörter, auf die Macht der Leidenſchaften zurück und ſucht das erſte durch eine Anwendung auf den vielbeſprochenen Begriff des Luxus, das zweite durch eine Anwendung auf die Wörter: Materie, Raum und Zeit; das dritte durch eine Anwendung auf die Eroberungsſucht und die Ruhmliebe zu beweiſen. Diderot findet dieſe Auseinanderſetzungen zwar angenehm zu leſen, aber oberflächlich.

In Anſehung der Geſellſchaft erklärt Helvétius nicht die Schwierigkeit des Gegenſtandes oder die Erweiterung der Einſicht, ſondern den allgemeinen Eigennutz für das Maß der Achtung, welche wir dem Geiſt zollen. Er folgert daraus, daß es keinen abſoluten Begriff des Gerechten und Ungerechten gebe. Hier widerſpricht ihm Diderot auf das ſtärkſte und behauptet, Helvétius habe ſich von den Metamorphoſen blenden laſſen, welche dieſer Begriff durch das allgemeine oder beſondere Intereſſe annimmt; allein er ſelbſt an und für ſich ſei davon unabhängig und habe ſeine ewige Baſis in dem Gefühl des Wohlwollens, welches das ganze Menſchengeſchlecht umfaßt, ein Gefühl, das weder falſch noch chimäriſch ſei.

Im dritten Buch betrachtet Helvétius den Geiſt als Gabe der Natur oder als Wirkung der Erziehung und will zeigen, daß von allen Urſachen, welche die Menſchen verſchieden machen können, die Organiſation die geringſte ſei. Credat Judaeus Apella! ruft Diderot aus, widerlegt Helvétius und hält ihm beſonders den Widerſpruch vor, daß, nachdem er den ganzen Unterſchied des Menſchen vom Thier in die Organiſation geſetzt habe, nicht auch der Unterſchied des Genies vom gewöhnlichen Menſchen die nämliche Urſache haben ſolle. Diderot lobt auch hier das unterhaltende Detail der Darſtellung, kehrt ſich aber gegen die Behauptung, daß der letzte Zweck aller Leidenſchaft das ſinnliche Vergnügen ſein ſolle. Wie viel Menſchen, meint er, nachdem ſie in der Jugend alles phyſiſche Glück erſchöpft haben, werden geizig, oder ehrſüchtig, oder ruhmliebend. Soll man ſagen, daß ſie bei ihrer neuen Leidenſchaft dieſelben Güter ins Auge faſſen an denen ſie den Geſchmack verloren haben?

Im vierten Buch muſtert Helvétius den Geiſt in allen Geſtaltet, als Genie, als esprit fin, bel, juste, de société, de conduite u. ſ. w.

Es iſt leicht zu ſehen, meint Diderot, daß die Grundlage dieſes Werks auf vier Paradoxen beruht: 1) Die Empfindung iſt eine allgemeine Eigenſchaft der Materie; Wahrnehmen, Schließen, Urtheilen iſt Empfinden. 2) Es gibt keine abſolute Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit, weil der allgemeine Eigennutz der Maßſtab für die Achtung der Talente und das Weſen der Tugend iſt. 3) Die Erziehung und nicht die Organiſation macht den Unterſchied der Menſchen, die aus den Händen der Natur zu allem faſt gleich ſehr fähig hervorgehen. 4) Der Zweck der Leidenſchaften iſt der phyſiſche Genuß.

Diderot wirft Helvétius vor, daß er dieſe Paradoxen mit der Zurüſtung eines methodiſchen Apparats vorgetragen habe, ſtatt daß er ſie dem Leſer ohne feierliche Ankündigung, ohne den Prunk abſichtlicher Beweiſe hätte beibringen müſſen, wie Montaigne die große Kunſt verſtanden habe, nichts beweiſen zu wollen, indem er beweiſt. Die Methode ſei für die Arbeit ſo nothwendig, als das Gerüſt zum Bau, müſſe aber, wenn dieſer beendigt, nicht mehr ſichtbar ſein. Sie bezeichne durch ihr Hervortreten einen zu ruhigen Geiſt, der zu ſehr Herr ſeiner ſelbſt iſt, ſtatt den

Leſer durch eine ſuchende Manier zu ſpannen und zum Forſchen anzuregen. Er tadelt auch die vielen Anekdoten, die ſich vortrefflich im Munde eines Schriftſtellers ausgenommen haben würden, der keinen andern Zweck als die Plauderei zu haben und neckend und ſcherzend gleichſam ſpazieren zu gehen ſcheine. Würden aber dieſe Geſchichtchen beſondere Beweisſtücke, ſo fordere man von einem methodiſchen Autor Ueberfluß an Gründen und Mäßigkeit in Thatſachen. Noch vieles andere tadelt Diderot an der Ausführung, ſchließt jedoch mit dem Lobe, daß das Buch immerhin ein fürchterlicher Keulenſchlag auf die Vorurtheile aller Art ſei. Zehn Jahre früher würde ein ſo für die Nation gemachtes Buch, klar und unterhaltend geſchrieben, eine ganz andere Wirkung gehabt haben; jetzt ſei wenig Neues darin. Es ſei eine Vorrede zu Montesquieu's „Geiſt der Geſetze“.

Ganz abgeſehen von ſeiner öffentlichen Verurtheilung nahm auch das Publikum das Buch des Helvétius nicht mit derjenigen Gunſt auf, welche die Zeitlage, die Stimmung und der Geſchmack der Nation ihm zu verſprechen ſchienen. Dieſe Mißerfahrung hielt aber Helvétius nicht ab, in ſeiner Schriftſtellerei fortzufahren. Jahrelang arbeitete er in derſelben Richtung, in derſelben Ueberzeugung, mit derſelben Peinlichkeit, an einem neuen Buche: „De l'homme, de ses facultés intellectuelles et de son éducation.“ Diderot hatte ihm zur Vorſicht und zur Mäßigung gerathen, aber Helvétius war zum Druckenlaſſen ſeiner Schrift entſchloſſen, als ihn der Tod 1771 daran hinderte. Es erſchien daher erſt nach demſelben. Diderot las es auf der Reiſe nach Rußland im Haag und fand ſich bald zu mannichfachem Widerſpruch aufgefordert, den er in Geſtalt von Randgloſſen und längern Bemerkungen niederlegte. Hieraus hat Naigeon in ſeinen Memoiren über Diderot Auszüge gegeben, in denen wir eine weitere Ausführung der Polemik antreffen, welche Diderot den vier Paradoxen von Helvétius entgegengeſetzt hatte und aus welchen wir zur Vervollſtändigung ſeiner Anſicht einiges hervorheben.

In Betreff des erſten Paradoxons, daß Fühlen gleich Urtheilen ſei, erinnert Diderot, daß der Blödſinnige fühlt, aber nicht urtheilt; daß ein des Gedächtniſſes beraubtes Weſen fühlt, aber nicht urtheilt; daß das Urtheilen immer die Vergleichung zweier Begriffe erfordert und daß das Fühlen nicht hinreicht, die Coexiſtenz derſelben in unſerer Intelligenz zu erklären.

Bei dem dritten Paradoxon hatte Helvétius über das Genie geäußert, daß viele Menſchen es dem Zufall verdankten. Die Menſchen von Genie, erwidert Diderot, ſind bald gezählt, während der unfruchtbaren Zufälle unzählige ſind. Die Zufälle bringen nichts hervor, ſowenig als die Hacke des Arbeiters, der in den Bergwerken Golkondas wühlt, den Diamanten hervorbringt, der daraus zu Tage kommt. Der Menſch iſt die Urſache, die ein Etwas zum productiven Zufall macht.

In Betreff des vierten Paradoxons, daß der Zweck aller Handlungen die phyſiſche Luſt ſei, vertheidigt Diderot mit großer Beredſamkeit die Würde der Frauen. Helvétius hatte nämlich gemeint, ſie ſollten ihre Schönheit ſolchen Männern widmen, die ſich ſchon durch Geiſt, Muth und Rechtſchaffenheit ausgezeichnet hätten. Diderot entgegnet hierauf: die ſchönen Frauen ſollten einen alten Helden krönen, aber mit einem jungen Mann ſchlafen gehen, denn Ruhm und Vergnügen ſeien zwei ganz verſchiedene Dinge. Helvétius meinte ferner, daß durch dies Mittel die Gunſt der Frauen für die Talente und Tugenden eine Ermuthigung würde. Einverſtanden, ſagt Diderot, aber was wird aus der Fortpflanzung der Gattung werden? Jedesmal, daß man ein Mittel, ſie zu ehren, erſinnt, welches der Natur entgegen iſt, hat man immer nur den Weg der Entehrung erweitert. Dieſen Gedanken entwickelt er mit wahrhaftem Pathos in einer Rede, die er den Frauen zur Vertheidigung ihrer Freiheit gegen die platoniſch klingende Zumuthung einer falſchen, das Weſen der Liebe und Scham zerſtörenden Aufopferung für das Gemeinweſen in den Mund legt.

Endlich wirft er Helvétius die Verwechſelung von Bedingung und Urſache vor, daß er die allgemeine Bedingung jeder thieriſchen Handlung, das Empfinden, für das Motiv der Handlung des Individuums einer Thierart nimmt, welche man Menſch nennt. Iſt denn, ruft er aus, die Unterſcheidung des Phyſiſchen vom Moraliſchen nicht ebenſo ſolid, als die eines Thiers, welches fühlt, von einem Thier, welches denkt? Iſt der Beſitz einer ſchönen Frau ein phyſiſches Vergnügen? Iſt der Verluſt einer ſolchen durch den Tod oder durch Unbeſtändigkeit ein nur phyſiſcher Schmerz?

Dieſe Kritik Diderot's zeigt uns einerſeits ſeine Geneigtheit, den Materialismus principiell anzunehmen, andererſeits ſein Beſtreben, die Idealität des Denkens und Wollens, die Unabhängigkeit des Wahren und Guten an und für ſich vom Sinnlichen feſtzuhalten; ein Widerſpruch, den wir noch oft bei ihm treffen werden.

Als dogmatiſcher Philoſoph that er alles Mögliche, zu beweiſen, daß die Materie denken könne, aber als Menſch verlor er das Bewußtſein der Differenz deſſelben vom Thier, das Bewußtſein der ſittlichen Würde niemals ſo gänzlich, daß er nicht wenigſtens naiverweiſe gegen ſeine Dogmen reagirt hätte.

Die Verfolgung Diderot's nahm immer breitere Dimenſionen, immer grellere Farben an. Die Journaliſtik raſtete nicht, ihn in zahlloſen Artikeln anzugreifen.

Man machte einen Auszug aus dem erſten Buche des Helvétius unter dem Titel „Le catéchisme des Cacouacs“, durch welchen man die verderbliche Moral des Senſualismus als einen Ausfluß der encyklopädiſtiſchen Doctrinen darzuſtellen ſich bemühte.

Diderot fand auch anonyme Vertheidiger. Gegen den Jeſuiten Berthier erſchien, wie wir ſchon einmal erwähnt haben, eine „Lettre sur le matérialisme“, deren Verfaſſer, wie man ſpäter erfuhr, der Abbé Coyer war, die aber zunächſt Diderot ſelber zugeſchrieben wurde.

Eine andere Broſchüre war gegen eine Schrift von A. Chaumeix: „Préjugés légitimes“, in zwei Bänden, gerichtet: „Justification de plusieurs articles du Dictionnaire encyclopédique ou préjugés légitimes contre Abraham Josephe de Chaumeix.“ Sie war in zwei Abtheilungen zerlegt. Die erſte ſuchte die von Chaumeix beſonders angegriffenen Artikel: „Abbé“, „Bonheur“, „Fanatisme“, „Forme“, „Foi“, „Christianisme“, zu rechtfertigen; die zweite nachzuweiſen, daß das Princip der modernen Wiſſenſchaft, von der Erfahrung durch die Vermittelung der Sinne auszugehen, der Wahrheit des Glaubens nicht widerſtreite und daß der Artikel „Droit naturel“, von Diderot, der den Urſprung der Geſellſchaft und des Rechts in ihr zu erklären verſuchte, der bibliſchen Ueberlieferung vom Urſprung des Menſchengeſchlechts nicht widerſpreche und in ſeinen acht Hauptſätzen von der Wiſſenſchaft und der Vernunft anerkannte Beſtimmungen gebe. Auch dieſe Vertheidigung wurde Diderot zugeſchrieben. Es war zu bequem, ihn zum Träger einer ganzen Literatur zu machen.

So geſchah dies auch mit einer Satire auf A. Chaumeix: „Mémoire pour Abraham Chaumeix contre les prétendus philosophes Diderot et d'Alembert.“ Sie machte ein ſolches Aufſehen, daß man Exemplare von ihr endlich mit 6 Louisdor bezahlte und, als die Polizei ſie confiſcirt hatte, ſich Abſchriften beſorgen ließ. Diderot proteſtirte bei der Polizei und den Miniſtern gegen das Urtheil der öffentlichen Meinung, welche ihn zum Urheber dieſer Broſchüre ſtempelte. Sie ſuchte Chaumeix zu vernichten, indem ſie ihn ſcheinbar vertheidigte, kein Jeſuit, kein Polizeiſpion, kein Dummkopf zu ſein. Sein Lebenslauf wurde in ſkandalöſer Weiſe erzählt, ein Quäker ihm zum Vater, eine Jüdin zur Mutter gegeben. Es wurden ihm ſatiriſche Prophezeiungen gegen den Papſt, den Hof, die Sorbonne, das Parlament, die Janſeniſten in den Mund gelegt und der Schluß mit einem Vergleich des Lebens, der Geburt, der Talente und der Handlungen von A. Chaumeix und denen von Chriſtus gemacht.

Dieſe ganze Tagesliteratur iſt jetzt in Vergeſſenheit geſunken, allein man muß ſich ihrer inſoweit erinnern, als nothwendig iſt, die Gefahren ſich zu vergegenwärtigen, denen Diderot beſtändig ausgeſetzt blieb und denen d'Alembert durch ſeinen Rücktritt aus dem Wege gegangen war. Nachdem Diderot durch ſein „Théâtre“ (1757—58) nach einer ganz neuen Seite Talent gezeigt hatte, zögerte die Oppoſition nicht, ihn auf eben dieſem Wege anzugreifen.

Helvétius hatte einem jungen Mann, Charles Paliſſot de Montenoye, viele Wohlthaten erwieſen. Er borgte ihm, wie Diderot im „Neveu de Rameau“ erzählt, Geld, ſich curiren zu laſſen, ſich zu nähren, ſich zu kleiden. Paliſſot vergalt ihm dies durch die ſchnödeſte Undankbarkeit. Er ſchrieb ein dreiactiges Luſtſpiel: „Les philosophes“, worin er Helvétius nebſt Duclos, Madame Geoffrin, Diderot und Rouſſeau als die platteſten und ſittenloſeſten Subjecte verhöhnte. Die Schauſpieler weigerten ſich anfänglich, es zu ſpielen, namentlich die Clairon, bis ein höherer Befehl ſie dazu zwang. Es wurde zuerſt in der Mitte April 1760 gegeben und rief durch ſeine Anſpielungen einen Sturm in der pariſer Geſellſchaft hervor. D'Alembert berichtet darüber an Voltaire, daß am erſten Abend 450 Freibillets für das Parterre vertheilt geweſen ſeien, um den Erfolg zu ſichern, der dennoch ein nur mäßiger war. Wenn man das Stück heutzutage lieſt, ſo kann man ſich kaum erklären, wie es möglich geweſen iſt, daß von ihm ein ſolches Aufheben gemacht wurde, müßte man den wahren Grund nicht in der politiſchen Tendenz ſuchen, die Encyklopädiſten und mit ihnen die Encyklopädie zu ſtürzen, denn das Stück ſelbſt iſt leer an Handlung, fade in ſeiner Sprache, froſtig in ſeinen Anſpielungen, albern in ſeinen Späßen. Schon bei der zweiten Aufführung war Paliſſot genöthigt, über funfzig Verſe zu ſtreichen, die zu großen Unwillen erregt hatten.

Paliſſot ſchickte ſein Stück an Voltaire mit der Verſicherung, es nur geſchrieben zu haben, um zwei Damen, de R. und de l. M., gegen ein unverſchämtes Libell zu rächen, welches Diderot gegen ſie verfaßt und zu welchem er ſich als Autor bekannt habe. D'Alembert klärte unter dem 16. Juni 1760 Voltaire über dieſe Verleumdung auf. „Ich glaube ſo wenig als Sie“, fährt er fort, „daß Diderot jemals gegen jene beide Frauen geſchrieben hat. Gewiß iſt, daß niemand ſich über ſie mehr, als ich, zu beklagen gehabt hätte und daß ich ſicherlich nichts gegen ſie geſchrieben habe. Aber ſelbſt wenn Diderot ſchuldig geweſen wäre, mußte man, um Frau von R. zu rächen, Helvétius und alle Encyklopädiſten angreifen, die ihr nichts zu Leide gethan hatten?“

Goethe hat in ſeinen Anmerkungen zur Ueberſetzung von „Rameau's

Neffen“ ſich weitläufiger über Paliſſot und ſein Stück ausgelaſſen. Er ſagt ganz richtig: „Die Philoſophen ſelbſt erſcheinen abſcheulich, und doch in der Hauptſache ſo wenig charakteriſtiſch, daß man an ihre Stelle die Nichtswürdigen jeder Klaſſe ſetzen könnte.“ Dann lobt er aber hinterher das techniſche Verdienſt des Stücks, unſerer Meinung nach, über Gebühr, muß aber zuletzt geſtehen, daß darin der Appell an die Gemeinheit, jener Hauptkniff derer, die ſich dem Vorzüglichen widerſetzen, durchaus unerträglich und verächtlich iſt.

Goethe hat auch die Briefe überſetzt, in denen Voltaire die Bosheit Paliſſot's abfertigte. Der erſte lautet:

„Mögt Ihr doch ſelbſt Euer Gewiſſen prüfen und unterſuchen, ob Ihr gerecht ſeid, indem Ihr die Herren d'Alembert, Duclos, Diderot, Helvétius, den Chevalier de Jaucourt und tutti quanti wie Schurken darſtellt, die im Taſchendiebſtahl unterrichten.

„Noch einmal. Sie haben auf Euere Koſten in ihren Schriften lachen wollen, und ich finde recht gut, daß Ihr auf die ihrigen lacht. Aber, beim Himmel, der Spaß iſt zu ſtark. Wären ſie, wie Ihr ſie ſchildert, man müßte ſie auf die Galeren ſchicken, welches keineswegs ins komiſche Genre paßt. Ich rede geradezu. Die Männer, die Ihr entehren wollt, gelten für die wackerſten Leute in der Welt, und ich weiß nicht, ob ihre Rechtſchaffenheit nicht noch größer iſt als ihre Philoſophie. Ich ſage Euch offenherzig, ich kenne nichts Ehrwürdigeres, als Herrn Helvétius, der 200000 Livres Einkünfte geopfert hat, um ſich in Frieden der Wiſſenſchaft zu widmen. Hat er in einem dicken Buch ein halb Dutzend verwegene und übel klingende Sätze vorgebracht, ſo hat es ihn genug gereut, ohne daß Ihr nöthig hättet, ſeine Wunden auf dem Theater wieder aufzureißen. Herr Duclos, Secretär der erſten Akademie des Königreichs, ſcheint mir viel mehr Achtung zu verdienen, als Ihr ihm bezeigt. Sein Buch über die Sitten iſt keineswegs ein ſchlechtes Buch, ſondern es iſt das Buch eines rechtſchaffenen Mannes. Mit Einem Wort, dieſe Herren, haben ſie Euch öffentlich beleidigt? Mir ſcheint es nicht. Warum beleidigt Ihr ſie denn auf ſo grauſame Weiſe?

„Ich kenne Herrn Diderot gar nicht, ich habe ihn niemals geſehen. Ich weiß nur, daß er unglücklich und verfolgt war, und ſchon darum allein ſollte Euch die Feder aus der Hand fallen.

„Uebrigens betrachte ich das Unternehmen der Encyklopädie als das ſchönſte Denkmal, das man zu Ehren der Wiſſenſchaft aufrichten konnte. Es befinden ſich darin bewundernswerthe Artikel, nicht allein von Herrn d'Alembert, von Herrn Diderot, von Herrn Ritter Jaucourt, ſondern auch von vielen andern Perſonen, die, ohne an Ruhm oder Vortheil zu denken, ſich ein Vergnügen machten, an dieſem Werk zu arbeiten.

„Es gibt auch freilich jämmerliche Artikel darin und vielleicht ſind die meinigen darunter; aber das Gute überwiegt ſo unendlich das Schlechte, und ganz Europa wünſcht die Fortſetzung der Encyklopädie. Die erſten Bände ſind ſchon in mehrere Sprachen überſetzt, warum denn auf dem Theater ſich über ein Werk aufhalten, das zum Unterricht der Menſchen und zum Ruhm der Nation unentbehrlich iſt?“

Paliſſot ſuchte ſich gegen Voltaire zu rechtfertigen. Dieſer aber antwortete ihm in einer noch derbern Weiſe, als das erſte mal, und wies ihm vorzüglich nach, daß er Diderot Dinge aufbürde, welche dieſer niemals geſchrieben habe, wie dies auch von Abraham Chaumeix geſchehen ſei. „Und unter dieſen gehäſſigen Umſtänden ſchreibt Ihr Euere Komödie gegen die Philoſophen. Ihr durchbohrt ſie, da ſie ſich ſchon sub gladio befinden. Ihr ſagt mir: Molière habe Cotin und Ménage durchgezogen. Sei's, aber er ſagte nicht, daß Cotin und Ménage eine verwerfliche Moral lehrten, und Ihr beſchuldigt alle dieſe Herren abſcheulicher Maximen, in Euerm Stück und in Euerer Vorrede. — — Ihr thut mehr. Ihr fügt zu Euerer Anklage der rechtſchaffenſten Männer Abſcheulichkeiten aus irgendeiner Broſchüre, die den Titel führt: «La vie heureuse.» Ein Narr, Namens Lametrie, ſchrieb ſie einmal, da er trunken war, vor mehr als zwölf Jahren. Dieſe Abgeſchmacktheit des Lametrie, die vergeſſen war und die Ihr wieder belebt, hat nicht mehr Verhältniß zur Philoſophie und zur Encyklopädie, als ein liederliches Buch zur Kirchengeſchichte, und doch verbindet Ihr alle dieſe Anklagen zuſammen.“

Der Inhalt des Paliſſot'ſchen Dramas, welches ſichtlich den „Femmes savantes“ von Molière nachgeahmt iſt, iſt kürzlich folgender. Eine Witwe, Cydaliſe, iſt für die modernen Philoſophen und ihre Lehren ſchwärmeriſch eingenommen. Ihre Tochter Roſalie ſollte nach dem Willen ihres verſtorbenen Mannes einen Offizier, Damis, heirathen, die Mutter aber will ſie an Valère, einen von ihr hochverehrten Philoſophen, geben, der in ſeiner Bewerbung von zwei philoſophiſchen Freunden, Marphutius und Theophraſte, beſonders aber von ſeinem Bedienten Frontin, dem er den hochtrabenden Namen Carondas beigelegt hat, unterſtützt wird. Der Bediente des Offiziers, Crispin, fängt einen Brief von Valère an ſeine Freunde auf, worin er ſich über Cydaliſe's Verſchrobenheit luſtig macht. Auch dieſe Kataſtrophe iſt aus dem Molière'ſchen Luſtſpiel entlehnt. Wie dort Philaminte über Triſſotin, den bel esprit, ſo wird hier Cydaliſe dadurch über die Falſchheit und Gemeinheit der Philoſophen factiſch aufgeklärt, entläßt ſie mit Schimpf aus ihrem Hauſe und vermählt ihre Tochter ſchließlich mit Damis. Cydaliſe iſt als philoſophiſcher Blauſtrumpf mit einiger Laune gezeichnet und in ihrer Pedanterie mit der natürlichen Anmuth und Klugheit ihrer Tochter contraſtirt. Dem Sophiſten Valère iſt Damis als Kritiker vom Standpunkt des geſunden Menſchenverſtandes gegenübergeſtellt. Die ſchwache Bewegung der Handlung wird eigentlich durch das Kammermädchen Cydaliſe's, Marton, und durch die beiden Bedienten, Frontin und Crispin, in recht abgedroſchenen Wendungen hervorgebracht. Dieſe haben auch die Rolle, in ein paar groben Späßen die Conſequenzen der neuen Philoſophie zu veranſchaulichen. Frontin verſucht ſeinem Herrn die Taſche zu leeren. Dieſer ertappt ihn darüber und er entſchuldigt ſich nun mit der Lehre von der Gemeinſchaft der Güter, vom perſönlichen Intereſſe u. ſ. w. Valère belehrt ihn, daß man zwar ſtehlen dürfe, daß man ſich aber nicht müſſe ertappen laſſen.

Crispin erſcheint im dritten Acte auf allen Vieren, eine Salatſtaude kauend, den Naturzuſtand anzupreiſen. Paliſſot verſicherte, daß er nur Diderot, nicht Rouſſeau, habe treffen wollen. Er hatte dieſem ein Exemplar des Stücks zugeſandt, weil er wußte, daß er mit Diderot brouillirt war. Rouſſeau aber ſchickte es mit der Antwort zurück, daß er geſchaudert habe, ſich darin gelobt zu ſehen, und daß man vergäße, wie er die Ehre gehabt habe, der Freund eines in dieſem Libell unwürdig verſchwärzten und verleumdeten Mannes zu ſein.

Die Frau von R., welche Diderot nach Paliſſot's Angabe durch eine unverſchämte Satire, die er jedoch nicht nennt, beleidigt haben ſollte, war die Fürſtin von Robecq, die Tochter des Marſchalls von Luxembourg. Sie muß allerdings gegen die Encyklopädiſten irgendwie eingenommen geweſen ſein, denn ſie war es, welche den Befehl zur Aufführung des Stücks bei Herrn von Choiſeul betrieb. Bei der erſten Darſtellung erſchien ſie ſelbſt, obwol ſie ſehr kränklich war, mußte jedoch nach dem erſten Act ihre Loge verlaſſen.

Génin in dem Artikel „Diderot“ der zweiten Ausgabe der „Biographie universelle“ behauptet, daß der, welcher die Fürſtin von Robecq und die Gräfin von Lamarck beleidigt habe, Grimm geweſen ſei. In den Streitigkeiten über Diderot's Dramen veröffentlichte Deleyre im Intereſſe Diderot's, um ihn von dem Vorwurf des Plagiats zu befreien, den Paliſſot ihm gemacht hatte, eine Ueberſetzung von Goldoni's Stücken „Il vero amico“ und „Padre di famiglia“, zu welcher Grimm zwei Vorreden ſchrieb, die für jene Damen ſehr verletzend waren. Beide waren nicht gezeichnet. Man ſchrieb ſie Diderot zu, und Paliſſot verſicherte dies Voltaire poſitiv. Die

Damen wurden indeſſen beſſer unterrichtet und bedrohten Grimm mit ihrer Rache, welcher ſchwieg. Nun trat, wie Génin verſichert, Diderot hervor und erklärte ſich für den Verfaſſer. Man wußte das Gegentheil, begnügte ſich mit dieſem großmüthigen Schritt und ließ die Sache auf ſich beruhen. So Génin. Ich finde nirgends eine Spur, wo Diderot jene Erklärung gegeben haben ſoll.

Der Abbé Morellet nahm es auf ſich, die Philoſophie zu rächen. Er war Diderot ſehr anhänglich. Urſprünglich Theologe, war er frühzeitig von Lyon nach Paris gekommen und hatte den Weg durch die Sorbonne gemacht. Er beſuchte Diderot zuerſt verſtohlen des Sonntags früh und wurde von ſeiner geiſtrichen Unterhaltung hingeriſſen. Er hat in ſeinen „Mémoires" (2 Bde., Paris 1823), die nach ſeinem Tode 1820 erſchienen, I, 29 fg., ein ausführlicheres Bild davon gegeben. „Diderot's Geſpräch", ſagt er, „hatte eine große Macht, einen großen Reiz. Seine Discuſſion war belebt, vollkommen aufrichtig, ſubtil ohne Dunkelheit, mannichfaltig in ihren Formen, glänzend von Phantaſie, fruchtbar an Ideen und anregend dazu für andere. Man ließ ſich darin ſtundenlang wie auf einem klaren Strom gehen, deſſen Ufer reiche mit ſchönen Wohnungen geſchmückte Gefilde ſind. Ich habe wenig geiſtige Vergnügungen gehabt, die ich höher ſtellen könnte als dieſe Unterhaltungen, und werde mich ihrer ſtets erinnern." Komiſcherweiſe traf Morellet bei Diderot mit einem ſehr orthodoxen Geiſtlichen, dem Abbé d'Argenteuil, zuſammen, der ebenfalls von dem Reiz der Converſation Diderot's unwiderſtehlich angezogen ward. „Wir erſchienen uns", ſagt Morellet, „comme deux libertins honteux." Nach der Flucht des Abbé de Prades ſetzte Morellet ſeine Beſuche bei Diderot fort, „mais en cachette, propter metum Judaeorum". Er arbeitete für die Encyklopädie metaphyſiſche und theologiſche Artikel, warf ſich hinterher aber vorzüglich auf die Staatswirthſchaft. Auf einer Reiſe durch Italien hatte er auf einer Bibliothek eine Handſchrift vom „Directorium Inquisitorum" des aragoniſchen Großinquiſitors d'Eymeric vom Jahre 1358 gefunden und einen Auszug daraus drucken laſſen, der ſich auf Thatſachen beſchränkte, die aber, gerade in ihrer einfachen Geſtalt, einen furchtbaren Eindruck machten. Er erwarb ſich hierdurch für immer die Freundſchaft Voltaire's, der ihn ſcherzend den Abbé Mords-les zu nennen pflegte.

Dieſer Mann war es, der nach der erſten Aufführung der „Philoſophen" in ſeinem Unwillen eine Broſchüre dagegen ſchrieb: „La préface de la comédie des philosophes ou vision de Charles Palissot." Weil er darin die Anweſenheit der faſt ſterbenden Fürſtin Robecq misfällig berührt hatte, wurde er auf die Baſtille geſchickt. Inzwiſchen ſtarb die Prinzeſſin, die er als quoique mourante im Theater getadelt hatte, wirklich. Ihre Mutter verwandte ſich ſelbſt für ihn, und ſo ließ man ihn nach einigen Wochen wieder frei. Er erzählt dieſen Vorgang in ſeinen „Mémoires“ mit allen Nebenumſtänden und mit der Bemerkung, daß er dieſer Haft ſehr dankbar ſein müſſe, weil ſie ſeinen Ruf ſehr ſchnell und in einer für ihn ſehr vortheilhaften Weiſe erhöht habe.

Diderot ſollte indeſſen mit Paliſſot noch zweimal während ſeines Lebens ſich berühren. Paliſſot raſtete nicht in ſeinem Gegenkampf gegen die, welche er für ſeine Feinde hielt. Im Jahre 1770 verfaßte er eine dreiactige Komödie in Verſen: „Le satirique“, welcher er ſpäter den Namen „L'homme dangereux“ gab. Er machte das größte Geheimniß aus ſeiner Autorſchaft und verbreitete deshalb ſogar das Gerücht, daß das Stück eine heftige Satire gegen ihn ſelbſt ſei. Der Marſchall von Richelieu patroniſirte ihn. Herr von Sartines wendete ſich an Diderot, um von ihm ein Urtheil über das Drama zu erhalten, das ihn darüber ins Klare ſetzen könnte, ob er, als Polizeiminiſter, die Aufführung geſtatten ſolle oder nicht. Das Schreiben Diderot's an Herrn von Sartines vom Juni 1770 beſitzen wir noch. Es iſt das letzte Schriftſtück in der Ausgabe ſeiner Werke von Brière, XXII, 379—383. Diderot, wie daraus hervorgeht, weiß nicht, daß Paliſſot der Verfaſſer iſt. „Was iſt“, fragt er, „die Moral des Stücks? Daß man jedem Menſchen von Geiſt, aber ohne Grundſätze und ohne Rechtſchaffenheit, ſeine Thür verſchließen muß. Man wird ſie auf den Verfaſſer ſelbſt anwenden. Das Schickſal, das ihn erwartet, iſt die Verachtung und eine Wohnung an der Seite Paliſſot's. Ich glaube nicht, daß das Stück von dieſem letztern iſt. Man iſt nicht nichtswürdig und unerſchrocken genug, um ſich ſelbſt zu ſpielen und ſich von ſeiner eigenen Schändlichkeit Trophäen zu machen.“ Er analyſirt nun das Luſtſpiel und zeigt, daß es ein ſchwaches Seitenſtück zu Greſſet's „Méchant“ iſt, ohne die Anmuth und Leichtigkeit deſſelben zu beſitzen. Schließlich warnt er Herrn von Sartines, ſeinen Namen bei der Nachwelt dadurch zu beflecken, daß er die Erlaubniß zur Aufführung eines Stücks gebe, in welchem öffentlich diejenigen ſeiner Mitbürger beſchimpft würden, die von der franzöſiſchen Nation, die von ganz Europa hochgehalten werden. „Die Philoſophen ſind heutzutage nichts, aber ſie werden auch an die Reihe kommen. Man wird von ihnen ſprechen; man wird die Geſchichte der von ihnen erduldeten Verfolgungen ſchreiben; man wird die unwürdige und platte Art ſchildern, wie man ſie auf den öffentlichen Theatern behandelt hat; und wenn man in dieſer Geſchichte, wie nicht zu zweifeln, Ihren Namen nennt, ſo muß es mit Lob geſchehen.“ Herr von Sartines unterdrückte das Stück, weil durch einen Zufall die Autorſchaft Paliſſot's trotz ſeiner Intrigue bekannt geworden war.

Richtiger müßten wir vielleicht ſagen, gerade durch ſeine Intrigue. Um nämlich nicht als Verfaſſer zu gelten, hatte er den Abbé de Voiſenon gebeten, all ſeinen Credit aufzubieten, die Erlaubniß zur Aufführung des Stücks zu verhindern, da ſie ihm zu ſehr ſchaden würde. Es war dem Abbé endlich auch geglückt, das Verbot zu erwirken. Als dies aber geſchehen, kam Paliſſot zu ihm und geſtand ihm, daß er der Verfaſſer wäre, um ihn zu bewegen, das Verbot wieder rückgängig zu machen. Aus dieſer Anekdote geht hervor, daß Diderot's Urtheil nicht die directe Urſache des Verbots war.

Im Jahre 1782 glaubte Paliſſot ſeine Zeit gekommen. Es gelang ihm, ſeine Stücke zur wiederholten Aufführung zu bringen. Mit dem „Tuteur" fing er an; der „L'homme dangereux" folgte; und am 20. Juni wurden auch „Die Philoſophen" wieder geſpielt. Grimm in ſeiner „Correspondance" berichtet im Mai und Juni 1782 ausführlich über dieſe Darſtellungen, deren Motiv ihm unerklärlich war. Jedes Stück hatte etwa fünf bis ſechs Wiederholungen. Das Haus war halb leer; das Ganze ließ kalt; einzelne Scenen, einzelne Verſe wurden beklaſcht. Die Erſcheinung Criſpin's in den „Philoſophen" auf allen Vieren wurde als eine Beſudelung der Manen Rouſſeau's empfunden. Im Jahre 1782 aber ließ Paliſſot ſeine „Philosophes" ſo drucken, wie ſie am 20. Juni 1782 zuerſt wieder mit dem vierfüßigen Criſpin zur Aufführung gelangt waren.

Diderot ſelber reagirte gegen Paliſſot's Angriff 1760 durch eine humoriſtiſche Erhebung über das ganze Geſchlecht derjenigen Feinde der Philoſophie, zu denen Paliſſot gehörte, in ſeinem unſterblichen Dialog: „Le Neveu de Rameau." Er gab darin eine meiſterhafte Phyſiologie des ganzen Sittenzuſtandes von Paris, aus welchem ſolche verworfene Exiſtenzen, wie Paliſſot, naturnothwendig hervorgehen mußten. Wir erwähnen dieſes Dialogs hier nur erſt vorläufig und werden nach der Schilderung von Diderot's theatraliſchen Verſuchen darauf zurückkommen. Diderot ſcheint ſeinen Dialog ganz geheim gehalten zu haben, weil er ihm zu gefährlich hätte werden können.

Voltaire ſchrieb im Jahre 1760 ſeine Satire: „Le pauvre diable", gegen A. Chaumeix, gegen Fréron und andere. Gegen den letztern richtete er auch ein Luſtſpiel: „Le Café ou l'Écossaise", das mit großem Beifall gegeben ward und als eine Art Gegenſchlag gegen Paliſſot's „Philoſophen" angeſehen werden konnte, weil Fréron in ſeiner „Année littéraire" der unermüdliche Gegner Voltaire's war und als ſolcher auch die Philoſophen mit ſeiner Feindſchaft nicht vergaß. Voltaire hatte die „Écossaise“ für eine Ueberſetzung aus dem Engliſchen ausgegeben und im Druck Fréron mit Frélon benannt. Als das Stück am 26. Juli 1760 zuerſt aufgeführt wurde, ſubſtituirte man für Frélon das engliſche Wasp. Fréron war ſelbſt zugegen und hielt nicht nur mit eherner Stirn alle ihm geſpendeten Prädicate von Spion, Kröte, Schlange, Spinne u. ſ. w. aus, ſondern gab auch ſelber in ſeinem Journal einen Bericht von der Aufführung, in welchem er die Philoſophen lächerlich zu machen ſuchte. Er ſchilderte ſie nämlich, wie ſie ſich durch das Parterre vertheilt gehabt hätten, um das Zeichen zum Beifall zu geben, der Abbé Méhégan auf dem linken Flügel, Calchas, d. h. Grimm, auf dem rechten, Dortidius, d. h. Diderot, im Centrum. Von letzterm entwirft er folgendes Caricaturgemälde: „Der furchtbare Dortidius war im Centrum der Armee; man hatte ihn einſtimmig zum General erwählt. Sein Geſicht war glühend, ſeine Blicke wüthend, ſeine Haare hingen wild umher, alle ſeine Sinne waren außer ſich, wie ſie es ſind, wenn er, beherrſcht von ſeinem göttlichen Enthuſiasmus, auf dem philoſophiſchen Dreifuß Orakelſprüche ſpendet. Dies Centrum ſchloß die Kerntruppen ein, d. h. alle, welche an dieſem großen Wörterbuch arbeiten, «deſſen Suspenſion (wie Voltaire geſagt hatte) Europa ſeufzen läßt», die Drucker, die Buchhändler und ihre Ladenjungen.“

Ch. Rikard: „Les ennemis de Voltaire“ (Paris 1853), hat S. 258—262 alles auf dieſe Aufführung der „Écossaise“ Bezügliche zuſammengeſtellt.

Voltaire faßte den Gedanken, Diderot gerade jetzt in die Akademie zu bringen, um durch eine ſolche officielle Anerkennung die Angriffe auf ihn und die Philoſophie um ſo mehr niederzudrücken. Am 9. Juli 1760 ſchreibt er an d'Alembert, daß Choiſeul in Anſehung Paliſſot's blos den Damen gefällig geweſen ſei, und fährt fort: „Mit Einem Wort, man muß Diderot in die Akademie bringen; das iſt die ſchönſte Rache, die man aus dem Stück gegen die Philoſophen ziehen könnte. Die Akademie iſt empört gegen Franc de Pompignan, ſie wird ihm mit Vergnügen dieſe Ohrfeige geben. Ich werde ein Freudenfeuer anzünden, wenn Diderot ernannt ſein wird und ich werde es thun mit dem Requiſitorium von Joly de Fleury und dem Declamatorium des Franc de Pompignan. Ach, wie ſüß würde es ſein, Diderot und Helvétius auf einmal aufzunehmen! Aber unſer Jahrhundert iſt eines ſo großen Schlags nicht würdig. Guten Abend, feſte Seele, die ich liebe.“

Voltaire war der unermüdlichſte Agitator, der ſich viele Organe ſeiner Agitation zurechtmachte und der deshalb einen beiſpiellos ausgebreiteten und lebhaften Briefwechſel unterhielt. In Paris waren d'Argental, Thiriot und d'Alembert ſeine Correſpondenten. D'Argental mußte ihm alles beſorgen, was ſich darauf bezog, ſeine Stücke auf das Theater zu bringen; Thiriot mußte ihm allen perſönlichſten Klatſch, alle brauchbaren Anekdoten liefern; d'Alembert mußte ihm alle Vorgänge bei der Akademie, alle wiſſenſchaftlich wichtigen Neuigkeiten, alle bedeutſamern Aeußerungen aus ſeiner Correſpondenz mit Luc, d. h. mit dem Könige von Preußen, berichten. Aber der Agitator kannte auch ſeine Leute. Er wußte, daß Feſtigkeit nicht die Stärke ſeines Freundes d'Alembert war, den er Bertrand und ſich ſelbſt Raton zu nennen pflegte. Ebendeshalb ſchließt er den obigen Brief mit den Worten: „Bon soir, âme ferme, que j'aime!"

Dieſe feſte Seele ermangelt denn auch nicht, ihm wiederholt die Unmöglichkeit der Erfüllung ſeines Wunſches darzuthun. Zuerſt am 17. Juli antwortet er ihm in dieſem Bezuge: „Ich hätte mehr Luſt als Sie, Diderot in der Akademie zu ſehen. Ich fühle alles Gute, was für die gemeinſame Sache ſich daraus ergeben würde; aber dies iſt unmöglicher, als Sie ſich vorſtellen können. Die Perſonen, von denen Sie mir ſprechen, würden ſich vielleicht für ihn verwenden, aber ſchwach; die Frauen würden ſchreien und den Sieg davontragen.

„Mein lieber Philoſoph, es bleibt nichts übrig, als auf den Ruinen von Jeruſalem zu weinen, falls man nicht lieber, wie Sie, zu lachen liebt."

Voltaire läßt ihn ſobald nicht los. Man ſieht, daß es ihm vor allen Dingen darum zu thun iſt, die Wahl in Gang zu bringen, ſollte ſie auch nicht glücken.

Am 24. Juli ſchreibt er: „Die Zulaſſung Diderot's zur Akademie ſcheint mir keineswegs unmöglich, wenn ſie aber unmöglich iſt, ſo muß man ſie verſuchen. Ich betrachte dieſen Verſuch, wie unfruchtbar er vielleicht ſei, als einen weſentlichen Schlag." Er hofft noch immer auf die Hülfe der Pompadour und gibt ſchon Rathſchläge, wie ſich Diderot bei den unerlaßlichen Viſiten, die einer Aufnahme in die Akademie vorangehen, zu benehmen habe, ſeinen Erfolg zu ſichern.

Aehnliche Briefe ſchrieb er an d'Argental, an Duclos, an Frau von Epinay. Duclos ſchmeichelte er; im Auguſt 1760 ſagte er ihm: „Sie werden die Ehre haben, die Verfolgung beendet, die Literatur gerächt und die Ruhe eines der ſchätzenswertheſten Menſchen von der Welt geſichert zu haben, der ohne Zweifel Ihr Freund iſt." Die Frau von Epinay amuſirte er mit dem weiblichen Einfluß: „Diderot hat nur Eins zu thun, aber dies muß er thun. Er muß irgendeinen berühmten Tropf, irgendeinen Fanatiker, ohne irgendeinen andern Zweck, als ihm zu gefallen, zu verführen ſuchen. Er hat drei Monate vor ſich, um die Frommen zu beſänftigen; das iſt mehr, als er braucht. Man führe ihn bei Madame — oder Madame — oder Madame — Montags ein. Dienstags möge er mit ihr beten; Mittwoch mit ihr zu Bett gehen; dann wird er in die Akademie eintreten, wie und wann er will. Rechnen Sie, daß man in der Akademie ſehr disponirt iſt. Ich empfehle vor allem das Geheimniß. Wenn Diderot nur Eine Fromme in ſeinem Aermel oder anderswo hat, ſo ſtehe ich für den Erfolg."

Er machte im Briefwechſel mit d'Alembert aus Paliſſot das Subſtantivum Paliſſoterie und meinte, der Herzog von Choiſeul habe die Komödie nur aus einer übertriebenen Gefälligkeit gegen eine arme Kranke ſpielen laſſen. Madame de Robecq war nämlich die Geliebte des Herzogs geweſen. Einige Monate kam er gegen d'Alembert immer wieder auf ſein Project zurück.

Noch am 9. Febr. 1761 ſchreibt er von Ferney: „Werden Sie Diderot nicht in die Akademie bringen, um ihm dieſen ſchwachen Troſt für alle Ungerechtigkeiten, die er erduldet hat, zu ſchaffen?" Aber, wie geſagt, d'Alembert war nicht der Mann dazu, den Vorſchlag zu wagen, und ſo war bald nicht weiter die Rede davon. Man behauptet, der König habe geäußert, daß er die Wahl Diderot's nicht beſtätigen werde, weil er zu viel Feinde habe. Wenn d'Alembert vorſichtig war, ſo war es der leidenſchaftliche Voltaire nicht weniger, nur, daß er in der Wahl ſeiner Mittel nicht blöde war. Eine Hauptredensart, die in der ganzen zweiten Hälfte des Briefwechſels zwiſchen beiden beſtändig wiederkehrt, iſt, die Kaſtanien aus dem Feuer zu ziehen, ohne ſich die Hände zu verbrennen. An ſich denken ſie immer zuerſt, wie wir dies ſchon geſehen haben, als die Encyklopädie bedroht iſt, d'Alembert von ihrer Redaction zurücktritt und Voltaire in äußerſter Unruhe lebt, bis er ſeine Papiere zurück hat. Von Diderot fordert er ſogar ſeine Briefe zurück, welche dieſer ihm verweigert, weil er im Beharren auf ſolcher Forderung eine Beſchimpfung erblicken mußte. Als Paliſſot ſeine „Philoſophen" zur Aufführung bringt, ſind die erſten Worte, welche d'Alembert an Voltaire darüber ſchreibt: „Wir ſind nicht perſönlich angegriffen, weder Sie noch ich. Die einzig Gemishandelten ſind Helvétius, Diderot, Rouſſeau, Duclos, Madame Geoffrin und Mademoiſelle Clairon, welche gegen dieſe Infamie gedonnert hat." Von Diderot hatte Voltaire noch am 15. Oct. 1759 an d'Alembert geſchrieben: „Ihr armer Diderot hat ſich zum Sklaven der Buchhändler gemacht und iſt der der Fanatiker geworden. Hätte ich einen ſtärkern Ausdruck, als den der Verachtung und Verwünſchung, ſo würde ich mich ſeiner für alles, was in Paris vorgeht, bedienen.“ Aber der Muth Diderot's, die Fortſetzung der Encyklopädie auch ohne d'Alembert zu verſuchen, blieb bei Voltaire nicht ohne aufrichtige Anerkennung, ſowie umgekehrt Diderot an Voltaire ganz aufrichtig den großen Schriftſteller bewunderte, deſſen Werke ihn bezauberten. Er erblickte in ihm nicht nur den aufgeklärten Philoſophen, der mit nie nachlaſſender Rüſtigkeit den Aberglauben, die Unwiſſenheit, den religiöſen Fanatismus, die Tyrannei, genug alles, was Voltaire kurzweg das Infame zu nennen pflegte, in allen ſeinen Formen bekämpfte, ſondern auch den Dichter, den Geſchichtſchreiber, den Publiciſten, den äſthetiſchen Kritiker und den Sittencenſor des damaligen Europa, der ſich allen Ungerechtigkeiten, allen Schandthaten, allen brutalen Verhöhnunger der Humanität mit Nachdruck und Ernſt entgegenſetzte und die verfolgte Unſchuld, die Armen und Unterdrückten, mit perſönlicher Aufopferung in ſeinen gefürchteten Schutz nahm. Voltaire, ein Dichter, ein Literat, hatte ſich zu einer wahrhaft fürſtlichen Exiſtenz emporgehoben und hätte in einer abſoluten Unabhängigkeit leben können, hätte ſeine grenzenloſe Eitelkeit ihm dies erlaubt. Sie war ſeine Schwäche, die ihn oft zu Handlungen verführte, welche ſeines beſſern Selbſtes völlig unwürdig waren, z. B. gegen Friedrich II., gegen Rouſſeau, gegen Schufte wie Fréron ſogar. Dieſe Eitelkeit war es, welche ihn die Kunſt lehrte, andern zu ſchmeicheln, um von ihnen wieder geſchmeichelt zu werden, wie dies in dem Briefwechſel mit d'Alembert oft ſo widrig zu Tage kommt. Seine verletzte Eitelkeit kannte in ihrer Leidenſchaft keine Rückſicht, keine Moral. Es war daher übel, ſich von ihm abhängig zu machen. So ſehr Diderot ihn von jeher bewunderte, ſo wichtig es ihm war, dieſe erſte literariſche Macht des damaligen Frankreich, ja Europas, zur Hülfsgenoſſin zu beſitzen, ſo ſehr wußte er doch ihm gegenüber ſeine Selbſtändigkeit zu wahren. Er wollte ſich die Freiheit ſeines Urtheils und ſeiner Handlungen erhalten und vermied es daher, mit ihm in einen dauernden Briefwechſel zu gerathen, überhaupt ſich ſpecieller gegen ihn zu äußern. Geſchah es einmal, ſo geſchah es auch mit aller Freimüthigkeit, wie dies ſein Urtheil über Voltaire's „Tancrède“ (1760), über deſſen „Guèbres“ (1769), deſſen „Geſchichte des Parlaments“ (1770) u. ſ. w. darthut.

Voltaire hatte ihn um ſein Urtheil über den „Tancrède“ erſucht, der am 30. Sept. 1760 zuerſt aufgeführt war. Zugleich hatte er ihm eine Geſammtausgabe ſeiner Werke zum Geſchenk gemacht. Endlich am 28. Nov. 1760 antwortete er Voltaire. Wir übergehen hier die erſte Hälfte des Briefs, welche die geiſtreiche Kritik des „Tancrède“ enthält; die zweite aber nehmen wir auf, weil ſie für die Charakteriſtik Diderot's zu wichtig iſt und ſein Verhalten den auf ihn gemachten Angriffen gegenüber ſchildert. Er ſchreibt:

„Herr Thiriot hat mir in Ihrem Auftrage ein vollſtändiges Exemplar Ihrer Werke geſchickt. Wer verdiente es mehr, als derjenige, der es zu denken und ſeit zehn Jahren für jeden, der es hören will, zu bekennen den Muth gehabt hat, daß es keinen franzöſiſchen Schriftſteller gibt, den er mehr liebt als Sie? Wahrlich, wie viel verſchiedene Kränze vereinigen ſich auf dieſem Haupt! Sie haben die Ernte aller Lorbern gemacht und wir gehen Aehren leſend Ihren Schritten nach, hier und dort einige kleine von Ihnen vernachläſſigte Blätter aufraffend, die wir als arme Rekruten, die wir ſind, ſtolz ſtatt einer Cocarde auf unſerm Ohr befeſtigen.

„Sie haben ſich, wie man mir ſagt, beſchwert, daß Sie von mir mitten in dem Skandal, der die Gelehrten ſo erniedrigt und die Weltleute ſo ergötzt hat, nicht ſprechen gehört haben. Dies rührt daher, mein theuerer Meiſter, weil ich glaubte, daß es mir zukäme, mich ganz zur Seite zu halten; weil dieſe Stellung ſich mit dem Anſtand und mit der Sicherheit gleichmäßig vereinigte; weil man in ſolchem Fall dem Publikum die Sorge der Rache überlaſſen muß; weil ich weder meine Feinde noch ihre Werke kenne; weil ich weder die «Petites lettres sur de grands philosophes» noch die dramatiſche Satire geleſen habe, in der ich als ein dummer Tropf und als ein Schuft behandelt bin; noch jene Vorreden, in denen man ſich wegen einer begangenen Nichtswürdigkeit damit entſchuldigt, daß man mir vorgebliche Schlechtigkeiten, die ich nicht gethan habe, und alberne Empfindungen zuſchreibt, die ich niemals gehabt habe.

„Während die ganze Stadt in Aufruhr war, durchging ich in der friedlichen Zurückgezogenheit meines Stübchens Ihre allgemeine Geſchichte. Welch ein Werk! Da ſieht man Sie erhaben über dem Erdball, der zu Ihren Füßen ſich dreht, wie Sie bei den Haaren der Reihe nach alle die berühmten Verbrecher ergreifen, welche die Erde umgewälzt haben; wie Sie uns dieſelben hüllenlos und nackt zeigen, ihre Stirn mit einem heißen Eiſen kennzeichnen und ſie in den Koth der Schmach hinabſtoßen, auf immer darin zu bleiben.

„Die andern Geſchichtſchreiber erzählen uns Thatſachen, um uns Thatſachen zu lehren; Sie, um im Grunde unſerer Seele einen ſtarken Unwillen gegen die Lüge, die Unwiſſenheit, die Heuchelei, den Aberglauben, den Fanatismus, die Tyrannei zu erregen, und dieſer Unwille bleibt, wenn das Gedächtniß der Thaten vergangen iſt.

„Es ſcheint mir, als ob ich erſt, ſeit ich Sie geleſen habe, wüßte, daß zu allen Zeiten die Anzahl der Schlechten größer und ſtärker, die der braven Leute klein und verfolgt geweſen iſt; daß dies ein allgemeines Geſetz iſt, dem man ſich unterwerfen muß; daß von allen Verführungen die größte die des Despotismus iſt; daß ſelten ein leidenſchaftliches Weſen, wie glücklich es auch beanlagt ſei, nicht viel Uebles thut, wenn es alles vermag; daß die menſchliche Natur verderbt iſt und daß, wie es kein großes Glück iſt zu leben, ſo auch kein großes Unglück zu ſterben.

„Doch habe ich «La vanité», «Le pauvre diable» und «Le Russe à Paris» geleſen; die wahre Satire, die Horaz geſchrieben hatte, und welche Rouſſeau und Boileau nicht kannten, da iſt ſie, mein theuerer Meiſter. Alle dieſe flüchtigen Dichtungen ſind reizend.

„Es iſt gut, daß diejenigen unter uns, welche Dummheiten zu machen verſucht ſind, wiſſen, daß an den Ufern des Genferſees ein Mann mit einer großen Peitſche ſich befindet, deren Stachel ſie bis hierher erreichen kann.

„Aber ſollte ich dieſe Plauderei endigen, ohne Ihnen ein Wort über die große Unternehmung zu ſagen? Das Manuſcript wird unverzüglich vollendet, die Platten werden geſtochen ſein und wir werden elf Bände auf unſere Feinde werfen. Wenn es Zeit ſein wird, werde ich Ihre Hülfe anrufen. Leben Sie wohl, mein Herr und theuerer Meiſter, und verzeihen Sie meiner Trägheit. Haben Sie ſtets Freundſchaft für mich; denken Sie zuweilen daran, daß es niemand in der Welt gibt, deſſen Leben dem Univerſum koſtbarer ſei als das Ihre.

„Et Pompignianos semel arrogantes sublimi tange flagello.“

Ein ſo ſchmeichelhafter Brief fand bei Voltaire einen dankbaren Widerhall. Er antwortete Diderot im December 1760 mit nicht weniger ſchmeichelhaften Wendungen, bewunderte ſeine unglaubliche Thätigkeit, erklärte ihn für einen der Welt nothwendigen Menſchen, der geboren ſei, den Fanatismus und die Heuchelei zu zerſtören, lobte, daß er ſich zurückgehalten und gearbeitet habe, und führte ihm die Zeitumſtände in hoffnungsvollem Lichte vor, denn der König ſei von allen Machinationen der Janſeniſten unterrichtet; die Jeſuiten befänden ſich im Dreck; Frau von Pompadour beſchütze die Wiſſenſchaften, und der Herzog von Choiſeul habe eine edle und aufgeklärte Seele.

Einige Jahre finden wir eine Pauſe in der Correſpondenz, bis Voltaire am 25. Sept. 1763 Diderot die Mittheilung macht, daß die Kaiſerin von Rußland ihm die Vollendung der Encyklopädie in Riga anbiete. Diderot hatte ſchon am 3. Oct. 1762 an Fräulein Voland davon geſchrieben.

„Was ſagen Sie“, ſchreibt Voltaire, „ruhmreicher Philoſoph, von der Kaiſerin von Rußland? Finden Sie nicht, daß ihr Anerbieten die ſtärkſte Ohrfeige iſt, die man der Backe eines Omer appliciren könnte? In welcher

Zeit leben wir? Frankreich verfolgt die Philoſophie und die Scythen begünſtigen ſie. Herr von Schuwalow trägt mir auf, von Ihnen die Einwilligung zu erhalten, daß Rußland mit dem Druck Ihrer Encyklopädie beehrt werde.“

Diderot antwortete am 29. Sept. 1763: „Mein theuerer und hochberühmter Bruder, wir werden zur Vollendung der Encyklopädie weder nach Berlin noch nach Petersburg gehen, weil man ſie in dieſem Augenblick hier druckt und ich die Correcturen vor Augen habe. Doch ſtill! Gewiß iſt das Anerbieten der Kaiſerin von Rußland eine enorme Ohrfeige für meine Feinde, aber glauben Sie, daß es die erſte dieſer Art ſei, welche dieſe Schurken empfangen haben? O nein. Es iſt ſchon mehr als zwei Jahre, daß dieſer König von Preußen, der wie Sie denkt, der an die kleinſten Dinge denkt, während er die größten vollbringt, ihnen eine ganz gleiche beigebracht hatte. Wenn Sie die Güte haben, in meinem Namen ein Wort an Herrn von Schuwalow zu ſchreiben, worum ich Sie bitte, ſo werden Sie nicht verfehlen, bei ihm dieſe Uebereinſtimmung zwiſchen der regierenden Fürſtin und dem größten Monarchen geltend zu machen. Beide haben nicht verſchmäht, uns die Hand zu reichen, und das unter Umſtänden, wo man ſich mit einem literariſchen Unternehmen nur dann beſchäftigt, wenn man einen jener ſeltenen Köpfe erhalten hat, die alles auf einmal umfaſſen. Aus den uns gemachten Anerbietungen ſehe ich, daß man nicht weiß, daß das Manuſcript der Encyklopädie uns nicht gehört; daß es im Beſitz der Buchhändler iſt, die es mit ungemeinen Koſten erworben haben, und daß wir ohne Untreue kein Blättchen davon nehmen können. Wie dem auch ſei, glauben Sie nicht, daß die Gefahr, die ich mit meiner Arbeit in der Mitte von Barbaren laufe, mich kleinmüthig macht. Unſer Wahlſpruch iſt, ohne Gnade für die Abergläubiſchen, die Fanatiker, die Unwiſſenden, die Narren, die Schlechten und die Tyrannen, und ich hoffe, daß Sie es an mehr als einem Ort erkennen werden. Heißt man Philoſoph für nichts? Was? Die Lüge ſollte ihre Märtyrer haben und die Wahrheit ſollte nur von Feigen gepredigt werden? Was mir an den Brüdern gefällt, iſt, ſie nicht ſowol durch den Haß und die Verachtung deſſen, was Sie das Infame nennen, vereinigt zu ſehen, als durch die Liebe zur Wahrheit, durch den Trieb zum Wohlthun und durch den Geſchmack des Wahren, Guten und Schönen, eine Art von Trinität, die etwas mehr werth iſt als die ihre. Es iſt nicht genug, mehr zu wiſſen als ſie, man muß ihnen auch zeigen, daß wir beſſer ſind und daß die Philoſophie mehr gute Menſchen macht als die ausreichende und wirkſame Gnade. Freund Damilaville wird Ihnen ſagen, daß meine Thür und meine Börſe allezeit und allen Unglücklichen offen ſtehen, welche mein gutes Geſchick mir zuſendet; daß ſie über meine Zeit und mein Talent verfügen, daß ich ſie mit meinem Rath und meinem Geld unterſtütze. So diene ich der gemeinſamen Sache, und die Fanatiker, die mich umgeben, ſehen es und knirſchen vor Wuth. In ihrer Verkehrtheit möchten ſie gern, daß ich ſie durch irgendeine ſchlechte Handlung autoriſirte, meine Gefühle zu verſchreien. Aber wahrhaftig, das wird nicht geſchehen! Sie ſind darauf beſchränkt, zu ſagen, Gott werde nicht erlauben, daß ich in meiner Ungläubigkeit ſterbe; ein Engel ohne Fehler werde herniederſteigen, mich in meinen letzten Augenblicken zu belehren, und ich verſpreche Ihnen, zu ihrer Abgeſchmacktheit zurückzukommen, wenn der Engel herniederſteigt. Dieſen Wahnſinn, nur ſeinen Anhängern Rechtſchaffenheit zuzugeſtehen, iſt er nicht dem Chriſtianismus eigenthümlich? Adieu, großer Bruder, gehaben Sie ſich wohl; erhalten Sie ſich für Ihre Freunde, für die Philoſophie, für die Wiſſenſchaft, für die Ehre der Nation, welche nur Sie noch beſitzt, und für das Wohl der Menſchheit, dem Sie weſentlicher ſind als fünfhundert in Eins zuſammengeſchmolzene Monarchen!

„Ach! großer Bruder, Sie wiſſen nicht, wie ſehr dieſe Lumpen, die, während ſie unaufhörlich das Böſe thun, ſich eingebildet haben, daß ſie allein das Gute zu thun aufbehalten ſind, leiden, Sie als den Freund der Menſchen, als den Vater der Waiſen und den Vertheidiger der Unterdrückten zu ſehen. Fahren Sie fort, große Werke (ouvrages) und gute Werke (oeuvres) zu vollbringen, auf daß ſie vor Aerger berſten. Adieu, erhabener, rechtſchaffener und theuerer Antichriſt."

Die Regierung ließ den Druck der Encyklopädie heimlich gewähren. Zuweilen beläſtigte ſie denſelben, aber nicht ernſtlich. Einmal ſollte das Manuſcript wieder mit Beſchlag belegt werden. Diderot's Tochter erzählt, daß Herr von Malesherbes ihren Vater davon tags zuvor benachrichtigte. Diderot ſtellte ihm die Schwierigkeit vor, welche es für ihn haben würde, ſo viel Papiere fortzuſchaffen, beſonders aber in 24 Stunden Leute zu finden, die es auf ſich nehmen würden, ſie ſicher aufzubewahren.

„Wiſſen Sie was, antwortete Herr von Malesherbes, ſchicken Sie dieſelben zu mir; bei mir wird ſie niemand ſuchen." Und in der That ſchickte Diderot die Hälfte ſeines Cabinets zu dem Beamten, der ihre Nachſuchung anordnete.

Der Encyklopädie wurde jedoch ein heftiger Stoß von innen her gegeben, ohne daß derſelbe dem Publikum bekannt ward. Es iſt dies eine der merkwürdigſten Geſchichten, die in der Literatur vorgekommen ſind. Ohne Grimm würden wir nichts davon wiſſen. Er erzählte ſie in ſeiner „Correspondance" vom 1. Jan. 1771 erſt, nachdem alle Gefahr längſt vorüber war. Weil dieſer Bericht zugleich alle äußere Umſtände erwähnt, welche einen Einblick in die Geſchichte der Herausgabe der Encyklopädie überhaupt gewähren, ſo können wir nicht umhin, das Weſentliche davon hier aufzunehmen.

Le Breton, erſter ordentlicher Buchdrucker des Königs, war bei dem Unternehmen der Encyklopädie zur Hälfte betheiligt und überdem mit dem Druck des ganzen Werks beauftragt. Die andere Hälfte des Antheils war zwiſchen drei Buchhändler getheilt, von denen ſpäterhin zwei ſtarben, ſodaß Le Breton und Briaſſon ſich an ihre Stelle ſetzten und die alleinige Herren des Unternehmens blieben. Sie gingen ſtets von der Maxime aus, daß die Gelehrten arbeiteten Ruhm zu gewinnen, die Kaufleute Reichthümer anzuhäufen. Das Honorar für Diderot wurde nunmehr auf 20000 Livres ein für allemal und auf 2500 Livres für jeden einzelnen Band feſtgeſtellt.

Die letzten zehn Bände ſollten, um Verfolgungen abzuwenden, auf einmal ausgegeben werden. Le Breton hatte ſich das Syndikat der Buchhandlung geben laſſen, um von allen Beſchlagnahmen, welche die Polizei anordnen könnte, unterrichtet zu ſein und um den Hemmungen zuvorzukommen, welche neue Delationen dem Unternehmen bereiten konnten. Die Regierung hatte ſich über ihre Duldung in keiner Weiſe beſtimmt erklärt. Ihre ganze Gunſt beſchränkte ſich darauf, daß ſie nicht zu wiſſen ſchien, daß die Encyklopädie in der größten Druckerei von Paris vollendet ward. Für die Dauer des Drucks beruhigt, wollte Herr Le Breton auch den Gewittern zuvorkommen, von denen er ſich für den Zeitpunkt der Veröffentlichung bedroht ſah. Er erhob ſich daher mit ſeinem Proten (wie man in den franzöſiſchen Druckereien den erſten Corrector zu nennen pflegt) ganz in der Stille zum oberſten Cenſor aller Artikel der Encyklopädie. Man druckte ſie ganz, wie die Verfaſſer ſie geliefert hatten. Wenn Diderot aber die letzte Correctur jedes Blattes durchgeſehen und ſeinen Befehl zum Abzug (bon à tirer) daruntergeſetzt hatte, ſo bemächtigten ſich Le Breton und ſein Prote derſelben und verſtümmelten die Artikel nach ihrem Gutdünken. Sie ſchnitten weg, was ihnen zu kühn oder ſonſt geeignet ſchien, das Geſchrei der Frommen und der Feinde der Philoſophie zu erregen. Sie machten die beſten Artikel zu Fragmenten und erlaubten ſich die unverſchämteſten Verſchweißungen. Wie weit dieſe mörderiſche, unglaubliche und infame Operation gegangen iſt, läßt ſich nicht genau ermeſſen, denn die Urheber der Schandthat verbrannten das Manuſcript in dem Maß, als der Druck vorrückte, und machten das Uebel unheilbar. Le Breton war zwar ein guter Geſchäftsmann, aber ſonſt ſo beſchränkt, daß er nicht einmal den „Almanach royal“ verſtand, der ihm 30000 Livres jährlicher Renten einbrachte. Er war überdem ebenſo feige als beſchränkt.

Der Druck des Werks näherte ſich ſeinem Ende, als Diderot ſich veranlaßt ſah, einen ſeiner großen Artikel über Philoſophie aus dem Buchſtaben S nachzuſehen und ihn gänzlich verſtümmelt fand. Er erſtarrte vor Schreck. Er verglich andere Artikel von ſich und ſeinen beſten Mitarbeitern und fand überall dieſelbe Unordnung, dieſelbe Zerſtörung durch einen abſurden Mörder. Dieſe Entdeckung verſetzte ihn in einen Zuſtand von Verzweiflung, der an Wahnſinn grenzte.

Grimm war auf dem Lande. Diderot ſandte ihm einen Boten, ihm die unglaubliche Schandthat anzuvertrauen und ihn nach Paris zurückzurufen, um mit ihm über den zu faſſenden Entſchluß zu berathen. Die aſſociirten Buchhändler wurden von der Dummheit und Keckheit ihres Collegen unterrichtet. Sie beſchworen Diderot, ſie nicht die gerechte Rache theilen zu laſſen, welche er berechtigt war, an demjenigen zu nehmen, der ihm ſo feige mitgeſpielt hatte. Sie fühlten, daß ein einziges Wort über dieſe Verrätherei, welches der Philoſoph in die öffentlichen Blätter rückte, ſie von Grund aus ruiniren würde, weil kein Subſcribent nach einer ſolchen Anzeige die zehn Bände, die man veröffentlichen wollte, nehmen würde. Sie ſtellten vor, daß das Uebel, da das Manuſcript verbrannt worden und da man ſchon den letzten Band druckte, ohne alle Heilung ſei. Grimm wurde durch dieſe Vorſtellungen nicht ſonderlich bewegt, denn es lag Le Breton ob, ſeine Geſchäftstheilnehmer für den Schaden, den er faſt zwei Jahre hindurch mit kaltem Blut angerichtet hatte, zu entſchädigen. Eine andere Erwägung aber ließ Grimm zum Stillſchweigen rathen, die Sicherheit ſeines Freundes. Diderot konnte das Publikum von dem ihm zugefügten Verrath nicht benachrichtigen, ohne ſeinen Feinden einen juridiſchen Beweis in die Hände zu geben, daß er die Encyklopädie trotz der gegen ſie verhängten Unterdrückung fortſetze. Dies öffentliche Eingeſtändniß hätte ihn verdammt, Frankreich ſofort zu verlaſſen. Grimm rechnete darauf, daß nach erfolgter Ausgabe der zehn Bände die Autoren, wenn ſie die Verſtümmelung ihrer Artikel entdeckten, einen Schrei der Entrüſtung erheben würden. Dies geſchah jedoch nicht, wahrſcheinlich weil zwiſchen der Abfaſſung und Veröffentlichung der Artikel eine zu lange Zeit verſtrichen war, welche die Autoren ihrer Arbeit entfremdete, die überdies im Auslande und in den Provinzen eher verkauft wurde, als ſie eine Zeile davon leſen konnten.

Diderot richtete am 12. Nov. 1764 folgendes Schreiben an Le Breton, das ein ewiges Denkmal ſeines beiſpielloſen Frevels bleiben wird:

„Sie ſind, mein Herr, mir keinen Dank ſchuldig; wenn ich auf Sie zurückkomme, ſo iſt es nicht Ihretwegen; Sie haben mir einen Dolch ins

Herz geſtoßen, den Ihr Anblick nur noch tiefer darin einſenken würde. Es iſt auch nicht die Anhänglichkeit an ein Werk, das ich in dem Zuſtande, worin es ſich befindet, nur verachten kann. Sie haben mich, wie ich glaube, nicht in Verdacht, dem Eigennutz nachzugeben. Hätten Sie mich nicht jederzeit über dieſen Verdacht erhoben, ſo iſt, was mir jetzt noch zukommt, ſo wenig, daß ich von meiner Zeit leicht einen weniger beſchwerlichen und viel vortheilhaftern Gebrauch machen könnte. Ich jage auch nicht nach dem Ruhm, ein wichtiges Unternehmen zu beendigen, das mich ſeit 25 Jahren beſchäftigt und ſeitdem meine Qual ausmacht. In einem Augenblick werden Sie begreifen, wie wenig ſicher dieſer Ruhm iſt. Ich gebe den Bitten des Herrn Briaſſon nach. Ich kann mich einer Art Mitleid für Ihre Theilhaber nicht erwehren, die an Ihrer Verrätherei ganz unſchuldig ſind und doch vielleicht mit Ihnen die Opfer derſelben werden. Sie haben mich zwei Jahre hintereinander feige betrogen. Sie haben die Arbeit von 20 rechtſchaffenen Männern zerſtört oder durch ein dummes Vieh zerſtören laſſen; die Arbeit von Männern, welche Ihnen ihre Zeit, ihre Talente, ihre Nachtwachen umſonſt, aus Liebe zum Guten und Wahren und in der einzigen Hoffnung geopfert haben, einige wohlverdiente Achtung dafür zu erwerben, deren Ihre Ungerechtigkeit und Ihre Undankbarkeit Sie beraubt haben wird. Aber denken Sie an das, was ich Ihnen vorherſage: kaum wird Ihr Buch erſchienen ſein, ſo werden ſie daran gehen, die von ihnen verfaßten Artikel zu leſen. Sie werden mit eigenen Augen das ihnen geſchehene Unrecht ſehen, Sie werden ſich nicht zurückhalten und einen lauten Schrei ausſtoßen. Der Schrei eines Diderot, St.-Lambert, Turgot, Holbach, Jaucourt und anderer, ſo achtungswürdig für Sie und ſo wenig von Ihnen geachtet, wird von der Menge wiederholt werden. Ihre Subſcribenten werden ſagen, daß Sie auf mein Werk unterzeichnet haben und daß es faſt das Ihrige iſt, welches Sie ihnen geben. Freunde, Feinde, Aſſociés, werden ihre Stimme gegen Sie erheben. Man wird das Buch für eine platte und elende Rhapſodie erklären. Voltaire wird uns ſuchen und nicht finden. Die Journaliſten, die nichts ſehnlicher wünſchen, als uns zu verſchreien, werden in der Stadt, in der Provinz, im Auslande verbreiten, daß dieſe bändereiche Compilation, welche dem Publikum noch ſo viel Geld koſten ſoll, nichts als ein Haufen geſchmackloſer Abfälle iſt. Ein kleiner Theil Ihrer Ausgabe wird ſich langſam verkaufen und der Reſt Ihnen als Makulatur verbleiben. Täuſchen Sie ſich nicht. Der Schaden wird in keinem genauen Verhältniß zu den Unterſchlagungen ſtehen, welche Sie ſich erlaubt haben. Wie wichtig und anſehnlich ſie ſeien, er wird unendlich größer ſein als ſie. Vielleicht werde ich dann ſelbſt gezwungen ſein, den Verdacht von mir abzuwenden, ein ſo unwürdiges Verfahren zugeſtanden zu haben, und ich werde nicht ermangeln. Dann wird man eine Scheußlichkeit erfahren, die ſeit dem Urſprung des Buchhandels ohne Beiſpiel iſt. In der That hat man jemals von zehn durch einen Drucker heimlich verſtümmelten, verfälſchten, zerſetzten, entehrten Foliobänden gehört? Ihr Syndikat wird durch einen Zug ſich auszeichnen, der, wenn nicht ſchön, wenigſtens einzig iſt. Man wird erfahren, daß Sie gegen mich jede Rückſicht, jede Rechtlichkeit, jedes Verſprechen aus den Augen geſetzt haben. Zu Ihrem Ruin und dem Ihrer Aſſociés, die man beklagen wird, wird ſich, aber für Sie allein, eine Infamie geſellen, von welcher Sie ſich nie werden reinigen können. Sie werden mit Ihrem Buch in den Koth geſchleift werden, und man wird Sie in Zukunft als einen Menſchen anführen, der einer Untreue und Kühnheit ſich ſchuldig gemacht hat, zu denen man keinen Vergleich finden wird. Dann werden Sie vernünftig über Ihre paniſchen Schrecken und über die feigen Rathſchläge der gothiſchen Barbaren und ſtupiden Vandalen urtheilen, die Ihnen bei Ihrer Verwüſtung beigeſtanden haben. Was mich anbetrifft, ſo werde ich, was auch geſchehe, gedeckt ſein. Man wird erfahren, daß es nicht in meiner Macht ſtand, weder das Uebel vorher zu ahnen, noch es zu verhindern, als ich es vermuthete. Man wird erfahren, daß ich gedroht, geſchrien, berufen habe. Wenn das Werk trotz Ihrer Anſtrengungen, es zu verderben, ſich hält, wie ich es mehr wünſche als hoffe, ſo werden Sie nicht mehr Ehre davon ziehen und Sie werden eine nicht weniger tückiſche, nicht weniger niedrige Handlung vollbracht haben; fällt es aber, ſo werden Sie im Gegentheil der Gegenſtand der Vorwürfe Ihrer Aſſociés und des Unwillens des Publikums ſein, gegen welches Sie weit mehr als gegen mich gefehlt haben. Machen Sie übrigens mit dem Reſt bei der Ausführung, was Ihnen beliebt; es iſt mir gänzlich gleichgültig. Wenn Sie mir meinen Band mit leeren Blättern zurückgeben, ſo gebe ich Ihnen mein Ehrenwort, ihn nicht eher zu öffnen, als bis mich die Erklärung Ihrer Kupfertafeln dazu zwingt. Ich habe mich das erſte mal zu unwohl davon befunden; ich konnte nicht trinken, nicht eſſen, nicht ſchlafen. Ich weinte vor Wuth in Ihrer Gegenwart; ich habe vor Schmerz bei mir, vor Ihrem Theilhaber, Herrn Briaſſon, vor meiner Frau, meinem Kinde und meinem Dienſtboten geweint. Ich habe zu viel gelitten und leide noch zu viel, um mich derſelben Pein noch einmal auszuſetzen. Und zudem iſt gar kein Gegenmittel möglich. Man muß alle widrigen Zufälle, denen Sie uns preisgegeben haben, über ſich ergehen laſſen. Sie haben mich mit einer unbegreiflichen Unwürdigkeit behandelt, aber zum Entgelt dafür laufen Sie Gefahr, ſtreng beſtraft zu werden. Sie haben vergeſſen, daß Sie Ihre erſten Erfolge nicht dem Gewöhnlichen verdankten; daß es vielleicht kaum zwei Menſchen gibt, welche ſich die Mühe gegeben hätten, eine Zeile Geſchichte, Geographie, Mathematik und ſelbſt Technik zu leſen, ſondern daß, was man darin geſucht hat und ſuchen wird, die feſte und kühne Philoſophie einiger unſerer Arbeiter iſt. Sie haben dieſelbe ohne Urtheil, ohne Schonung, ohne Geſchmack caſtrirt, zerſtückelt, verſtümmelt. Sie haben uns geſchmacklos und platt gemacht. Sie haben aus Ihrem Buch alles verbannt, was darin den Reiz ausmachte, das Pikante, das Intereſſante und die Neuheit. Sie werden dafür durch den Verluſt an Geld und Ehre gezüchtigt werden. Das iſt Ihre Sache. Sie ſind in dem Alter, zu wiſſen, wie ſelten eine ſchlechte Handlung ungeſtraft verübt wird; Sie werden es durch den Lärm und das Ungemach, die ich vorausſehe, erfahren. Ich kenne mich. In dieſem Augenblick, aber nicht eher, wird das Rachegefühl des Unrechts und des Verraths, welche Sie mir angethan haben, aus meinem Herzen ſchwinden und ich werde die Dummheit begehen, mich über ein Misgeſchick zu betrüben, welches Sie ſelbſt ſich zugezogen haben werden. Möchte ich ein ſchlechter Prophet ſein! Aber ich glaube es nicht. Es wird ſich nur um ein Mehr oder Weniger handeln, und mit der Schar von Miswollenden, die uns umgibt und uns beobachtet, iſt das Mehr viel wahrſcheinlicher als das Weniger. Geben Sie ſich nicht die Mühe, mir zu antworten. Ich werde Sie nie wiederſehen, ohne daß alle meine Sinne ſich ſträuben und ich werde Sie nicht ohne Schaudern leſen.

„Das wäre alſo das Reſultat von fünfundzwanzigjährigen Arbeiten, Mühen, Ausgaben, Gefahren und Quälereien aller Art! Ein Alberner, ein Gothe zerſtört alles in Einem Moment; ich ſpreche von Ihrem Schlächter, von dem, welchem Sie aufgetragen haben, uns zu zerſtücken. Es findet ſich am Ende, daß der größte Schaden, den wir erlitten haben, daß die Verachtung, der Hohn, der Miscredit, der Ruin, die Verlachung uns von dem vornehmſten Eigenthümer der Sache treffen! Wenn man ohne Energie, ohne Tugend, ohne Muth iſt, ſo muß man gegen ſich gerecht ſein und die gefahrvollen Unternehmungen andern überlaſſen. Ihre Frau verſteht ſich auf Ihre Intereſſen beſſer als Sie; ſie weiß beſſer, was wir der Verfolgung und den Verboten verdanken, die man in den Straßen gegen uns ausgerufen hat; ſie hätte niemals wie Sie gehandelt.

„Adieu, Herr Le Breton! Von hier über ein Jahr erwarte ich Sie, wenn Ihre Arbeiter ſelbſt den würdigen Dank kennen werden, den ſie von Ihnen empfangen haben. Man würde überzeugt ſein, daß, wenn Ihre Axt nur auf mich gefallen wäre, dies, Ihnen unendlich zu ſchaden, hingereicht hätte, aber, Gott ſei Dank, ſie hat niemand verſchont. Wie würde der Baron Holbach, wenn ich ihm ein Wort ſagte, Sie ſammt Ihren Kupfertafeln auf die Weide ſchicken! Ich höre gleich auf; denn es iſt ſchon genug, aber es geſchieht, um mein Leben lang nicht wieder darauf zurückzukommen. Ich muß Act von Ihnen nehmen; man muß, wenn es Zeit ſein wird, ſehen, daß ich Ihr gehäſſiges Verfahren fühlte, wie ich es mußte, und daß ich alle Folgen vorherſah. Bis zu dieſem Augenblick werden Sie von mir nicht weiter reden hören. Ich werde zu Ihnen kommen, ohne Sie zu bemerken; Sie werden mich verbinden, auch mich nicht weiter zu bemerken. Ich wünſche, daß alles den glücklichen und friedlichen Ausgang habe, womit Sie ſich ſchmeicheln; ich werde mich in keiner Weiſe widerſetzen. Komme ich aber, zum Unglück für Sie, in den Fall, meine Apologie zu veröffentlichen, ſo wird ſie bald gemacht ſein. Ich brauche nur nackt und einfach die Thatſachen von dem Augenblick an zu erzählen, wo Sie in Ihrer Privatautorität und im Geheimniß Ihres kleinen gothiſchen Comité an den Artikel »Intendant« und an einige andere, von denen ich die Correctur habe, Hand anlegten.

„Schließlich danken Sie Herrn Briaſſon für den Beſuch, den er mir geſtern machte. Er kam, als ich mich anſchickte, zum Diner zu Herrn Baron von Holbach mit der Geſellſchaft ſeiner und meiner Freunde zu gehen. Sie hätten meine Verzweiflung — der Ausdruck iſt nicht zu ſtark — geſehen; ſie hätten nach ihrem Grunde gefragt, ich hätte nicht die Kraft gehabt, ihn zu verhehlen, und Ihr Werk wäre verſchrien und verloren geweſen. Ich verſprach Herrn Briaſſon zu ſchweigen, und ich habe Wort gehalten. Ich habe mehr gethan. Ich habe zwar Herrn Briaſſon alle Unordnung geſagt, welche Sie angerichtet haben, aber er weiß nicht, wie ich mich ihrer habe vergewiſſern können; er weiß nicht, daß ich die Bände beſitze. Dies iſt ein Geheimniß, welches Sie ihm noch vorenthalten können. Ich mache ſo wenig aus meinem Exemplar, daß ich ohne eine Unzahl von Randbemerkungen, womit es verſehen iſt, nicht anſtehen würde, es Ihnen mitten in Ihre Bude werfen zu laſſen. Wär' es nur möglich, die Correcturen von Ihnen zu erhalten, um mit der Hand die von Ihnen unterdrückten Stücke einzuſchreiben! Die Forderung iſt gerecht, aber ich mache ſie nicht; wenn man fähig geweſen iſt, das Vertrauen in ſolchem Grade, als Sie mit dem meinigen gethan haben, zu misbrauchen, ſo iſt man zu allem fähig. Und doch iſt es mein Eigenthum, das Eigenthum Ihrer Autoren, welches Sie zurückhalten. Ich gebe es Ihnen nicht, aber Sie, Sie würden es behalten, welchen Eid ich auch leiſtete, es zu keinem Ihnen im geringſten nachtheiligen Gebrauch zu verwenden. Ich beſtehe nicht auf dieſer Wiedererſtattung, die von Rechts wegen iſt; ich erwarte nichts Gerechtes noch Rechtſchaffenes von Ihnen."

R. S. d. 12. Nov. 1764: „Sie verlangen, daß ich, wie früher, zu Ihnen komme, die Correctur durchzugehen. Hr. Briaſſon fordert es auch. Sie wiſſen beide nicht, was Sie wollen. Sie wiſſen nicht, wie viel Verachtung Sie von meiner Seite zu verdauen hätten. Ich bin bis ins Grab verwundet. Ich vergaß, Sie zu benachrichtigen, daß ich allen, die ich um Hülfe erſucht und die ſie mir zugeſagt hatten, ihr Wort, und andern die ſchon gelieferten Artikel zurückgeben will, die ich Ihrem Deſpotismus nicht überliefern mag. Es iſt der Scherereien, denen ich bald ausgeſetzt ſein werde, ſchon genug, ohne ſie noch mit anderweiten zu vermehren. Fragen Sie Ihren Aſſocié, was er von Ihrer und meiner Lage denkt, und Sie werden ſehen, was er Ihnen ſagt."

Die zehn Bände wurden wirklich fertig gedruckt und ausgegeben, ohne daß die Regierung ein Hinderniß in den Weg legte. Von 1765 ab hatte Diderot nichts mehr mit dem Text, nur noch mit den Kupfertafeln zu thun, zu denen er die Erklärung drucken ließ; eine höchſt mühſame Arbeit, weil es bei ihr auf die äußerſte Genauigkeit der Nachweiſungen ankam. In wie zahlloſe Theile zerfielen nicht viele Maſchinen!

Wie Diderot 1765 zu Le Breton ſtand, können wir aus dem erſehen, was er am 18. Aug. 1765 an Fräulein Voland ſchrieb. Er hatte mit Le Breton auf einem freundſchaftlichen Fuß geſtanden, hatte die Unterhaltung mit ſeiner originellen Frau nicht ungern gehabt, und mit beiden zuweilen recht vergnügte Landpartien gemacht. Wie drückend mußte ihm daher die eingetretene Spannung ſein. Er ſagt:

„Die ſtupide Ruhe Le Breton's, der ſich am Abgrunde des Ruins und der Entehrung befindet, verwirrt mich. Ich habe einen ſeiner Genoſſen geſehen, der ſich keines ſo guten Schlafs mehr erfreut. Er wußte nichts von dem Manöver Le Breton's. Ich machte ihn damit bekannt und er ſprach ſich darüber ebenſo wie ich aus, denn ſein Betragen ſcheint ihm eine unerhörte Frechheit zu ſein. Er nennt es infam, unrechtlich, beleidigend für ſeine Aſſociés, für die Autoren, für den Herausgeber, für das Publikum. Er erkennt alle Folgen und dankt mir für das Stillſchweigen, das ich beobachtet habe. Er iſt mehr von dem Lärm, den er vorausſah, erſchreckt und lebt in Qualen, die ich Ihnen nicht beſchreiben kann. Dies iſt David, ein harter, geiziger, aber gerechter Mann. Die ſchöne Scene, die er bei der erſten Zuſammenkunft, welche ſie haben werden, meinem Vieh bereitet. Adieu du goldene Tabacksdoſe, welche die gute alte Houri (Madame Le Breton) mir verſprochen hatte! Aber ich wollte wahrhaftig für die Tabacksdoſe und für zehnmal ſoviel Louisdor, als ſie enthalten hätte, daß die

Schlächterei unſers Werks nicht geſchehen wäre. Der Menſch, der bei dem Erfolg des Unternehmens am meiſten intereſſirt war, thut uns mehr Schaden als die Anſtrengung aller unſerer Feinde zuſammengenommen. Iſt das nicht eine Geſchichte zum Tollwerden? Vier Jahre hindurch hat er ſich in ſeiner Infamie gefallen. Er ſtand des Nachts auf, Feuer an ſeinen Buchladen zu legen, und das ſchien ihm ergötzlich. Er ſchleicht mit ſeiner dicken und ſchwerfälligen Figur um mich herum; er ſetzt ſich, ſteht auf, ſetzt ſich wieder, will ſprechen, ſchweigt. Ich weiß nicht, was er nur will. Sollte er vielleicht bei den Autoren für ſeine infame Handlung mich verantwortlich machen wollen? Nun, das möchte ich wol.“

Das Jahr 1766 war das letzte, welches ernſtlichere Befürchtungen erweckte. Es war ein Jahr, in welchem der Fanatismus mit der grauſamſten Verfolgung wüthete. Le Breton wurde einmal auf acht Tage in die Baſtille geſperrt und mußte 20 Exemplare der Encyklopädie nach Verſailles abliefern. Schon ſeit der Verurtheilung des „Emile“ von Rouſſeau, welche dieſen 1762 zur Flucht in das Ausland zwang; beſonders aber ſeit dem Tode der Frau von Pompadour, 1764, welche die philoſophiſche Partei nach Kräften geſchützt hatte, wurde die Unduldſamkeit immer größer, die Angeberei immer dreiſter, der Muth der Gerichte immer ſchwächer. Dieſen wahrhaft entſetzlichen Zuſtand Frankreichs muß man vor Augen haben, um zu begreifen, wie Voltaire, obwol er an Gott glaubte, doch nicht müde ward, immer von neuem das Feldgeſchrei „Écrasez l'infame!“ ertönen zu laſſen. Drei Jahre hindurch, 1762—65, kämpfte er für die Familie des unſchuldig hingerichteten Calas, bis er die Caſſation des Urtheils und die Entſchädigung der Familie für Ruin durch den König erwirkte. Im Jahre 1766 wurde der junge Chevalier de la Barre hingerichtet, weil er beſchuldigt ward, mit andern jungen Leuten einer Proceſſion von Kapuzinern unehrerbietig begegnet zu ſein. Er ſtarb wie ein Märtyrer und beſchämte ſeine Henker durch ſeinen Muth und ſeine Würde. Sein Freund d'Etallonde, der mit ihm verurtheilt war, flüchtete zu Voltaire, der ſich ſeiner auf das wärmſte annahm und ſeine Anſtellung in der preußiſchen Armee bewirkte. Der Rath Denis Pasquier in Abbeville hatte im Parlament geäußert, daß die jungen Leute das Opfer einer Gottloſigkeit geworden ſeien, welche ſie in den Schulen und aus den Schriften der Philoſophen eingeſogen hätten. Man hatte philoſophiſche Schriften in den Holzſtoß des Scheiterhaufens geſchleudert. In ſolchen Dingen verſtand Voltaire keinen Spaß. D'Alembert berichtete ihm am 16. Juli 1766 die ſcheußliche Hinrichtung des jungen La Barre und den Zwiſt Rouſſeau's mit Hume und ſchloß ſeinen Brief mit den Worten: „Was mich angeht, ſo werde ich lachen, wie ich über alles thue, und ſuchen, daß nichts meine Ruhe und mein Glück ſtöre.“

Das empörte Voltaire und er antwortete umgehend am 18. Juli: „Ich begreife nicht, wie denkende Weſen in einem Lande von Affen bleiben können, die ſo oft zu Tigern werden. Was mich betrifft, ſo ſchäme ich mich, an ſeiner Grenze zu wohnen. Wahrlich, dies iſt die Zeit, ſeine Bande zu brechen und das Entſetzen, von welchem man durchdrungen iſt, anderswohin zu tragen. Ich habe die Berathung der Advocaten nicht erlangen können; Sie haben ſie ohne Zweifel geſehen und davor geſchaudert. Es iſt keine Zeit mehr, zu ſcherzen; die Witze geziemen nicht bei den Blutbädern. Was, in Abbeville laſſen Buſiriſſe in Richtermänteln Kinder von ſechzehn Jahren unter den fürchterlichſten Martern umkommen! Und ihr Urtheil wird trotz der Meinung von zehn redlichen und menſchlichen Richtern beſtätigt! Und die Nation leidet es! Kaum ſpricht man in dieſem Augenblick davon; man läuft danach in die Komiſche Oper und die Barbarei, durch unſer Stillſchweigen immer unverſchämter geworden, wird morgen, wen ſie will, in gerichtlicher Form ermorden, und Sie vor allen, der Sie die Stimme gegen ſie zwei oder drei Minuten erhoben haben. Hier Calas gerädert, Sirven gehangen; weiter ein Knebel im Munde eines Generallieutenants; vierzehn Tage ſpäter fünf junge Leute zum Flammentode wegen Narrheiten verdammt, die St.-Lazare verdient hätten. Was hilft das Fürwort des Königs von Preußen? Bringt es für dieſe fluchwerthen Uebel das geringſte Heilmittel? Iſt dies das Land der Philoſophie und der Anmuth des Lebens? Es iſt das der heiligen Barthélemi. Die Inquiſition hätte nicht zu thun gewagt, was janſeniſtiſche Richter ſoeben vollbracht haben.“

Dieſe Empörung ließ Voltaire am 23. Juli 1766 an Diderot ein anonymes Mémoire richten, worin man ihm die ſorgenvolle Lage Frankreichs durch Aufzählung aller ſchrecklichen Thatſachen ſchilderte und ihn aufforderte, das Land zu verlaſſen, um nicht ſeine Talente, welche den Wiſſenſchaften und der Geſellſchaft noch lange nützlich werden könnten, durch einen übel angebrachten Stoicismus zu opfern. Dieſem Mémoire war folgender Brief hinzugefügt:

„Man kann ſich nicht erwehren, an Sokrates zu ſchreiben, wenn die Melitus und die Anytus ſich in Blut baden und Scheiterhaufen anzünden. Ein Mann wie Sie muß das Land, worin er lebt, nur mit Entſetzen erblicken. Sie ſollten bald in ein Land kommen, wo Sie gänzliche Freiheit hätten, nicht nur zu drucken, was Sie wollten, ſondern auch laut gegen einen ſo infamen und blutdürſtigen Aberglauben zu predigen. Sie würden nicht allein ſein, Sie würden Gefährten und Schüler haben. Sie könnten dort einen Lehrſtuhl errichten, welcher der Lehrſtuhl der Wahrheit ſein würde. Sie könnten Ihre Bibliothek zu Waſſer hinbringen und zu Land würden es nicht vier (?) Meilen Wegs ſein. Endlich würden Sie die Sklaverei für die Freiheit verlaſſen. Ich begreiſe nicht, wie ein gefühlvolles Herz und ein richtiger Geiſt im Lande der Affen wohnen kann, die Tiger geworden ſind! Wenn der Entſchluß, den man Ihnen vorſchlägt, Ihren Unwillen befriedigt und Ihrer Weisheit gefällt, ſo dürfen Sie nur Ein Wort ſagen und man wird alles auf eine Ihrer würdige Weiſe ganz in der größten Stille zurechtmachen, ohne Sie zu compromittiren. Das Land, das man Ihnen vorſchlägt, iſt ſchön und allen zugänglich. Die Uranienburg Tycho Brahe's iſt weniger angenehm. Der, welcher die Ehre hat, Ihnen zu ſchreiben, iſt von ebenſo hochachtungsvoller Bewunderung für Sie, als von Unwillen und Schmerz durchdrungen. Glauben Sie mir, daß die Weiſen, welche Menſchlichkeit beſitzen, ſich fern von den unſinnigen Barbaren verſammeln müſſen.“

Auf dieſe herzliche Anſprache, die wol Holland im Sinn hatte, erwiderte Diderot ohne Datum im Juli oder Auguſt, wie die von ihm berührten Thatſachen ſchließen laſſen:

„Mein Herr und theuerer Meiſter! Ich weiß ſehr wohl, daß, wenn ein wildes Thier ſeine Zunge in Menſchenblut getaucht hat, es nicht mehr davon laſſen kann; ich weiß, daß es dieſem Thier an Nahrung fehlt und daß es ſich, da es keine Jeſuiten mehr freſſen kann, auf die Philoſophen wirft. Ich weiß, daß es die Augen auf mich gerichtet hat und daß ich vielleicht der erſte ſein werde, den es verſchlingt; ich weiß ſehr wohl, daß ein ehrlicher Mann hier in vierundzwanzig Stunden ſein Vermögen verlieren kann, weil ſie Lumpen ſind; ſeine Ehre, weil es keine Geſetze gibt; ſeine Freiheit, weil die Tyrannen argwöhniſch ſind; ſein Leben, weil ſie das Leben eines Bürgers für nichts rechnen und weil ſie ſich durch Schreckenshandlungen aus der Verachtung zu ziehen ſuchen. Ich weiß wohl, daß ſie uns ihre Unordnung zuſchreiben, weil wir allein im Stande ſind, ihre Dummheiten zu bemerken. Ich weiß wohl, daß einer von ihnen die Scheußlichkeit ſo weit getrieben hat, zu ſagen, man werde nichts ausrichten, ſolange man nur Bücher verbrenne. Ich weiß wohl, daß ſie ſoeben ein Kind wegen Albernheiten hingeſchlachtet haben, die nur eine leichte väterliche Züchtigung verdienten. Ich weiß wohl, daß ſie einen in jedem Betracht achtungswerthen Beamten ins Gefängniß geworfen haben und noch darin halten, weil er ſich weigerte, für den Ruin ſeiner Provinz zu conſpiriren, und weil er ſeinen Haß gegen den Aberglauben und den Despotismus erklärt hatte. Ich weiß, daß ſie auf einem Punkt angelangt ſind, wo alle wohlgeſinnten Leute und aufgeklärten Menſchen ihnen unerträglich ſein müſſen. Ich weiß wohl, daß wir von den unmerklichen Fäden eines Netzes eingehüllt ſind, welches man Polizei nennt, und daß Angeber uns umringen. Ich weiß wohl, daß ich weder die Geburt, noch die Tugenden, noch den Stand, noch die Talente beſitze, welche Herrn de la Chalotais empfahlen, und daß ich, wenn ſie mich verderben wollen, verloren ſein werde. Ich weiß wohl, daß es geſchehen kann, daß ich noch vor Ablauf des Jahres mich Ihres Rathes erinnere und mit Bitterkeit ausrufe: O Solon, Solon! Ich verhehle mir nichts, wie Sie ſehen; meine Seele iſt voller Unruhe; ich vernehme aus dem Grunde meines Herzens eine Stimme, welche ſich mit der Ihrigen vereinigt und mir zuruft: Fliehe, fliehe! Dennoch bin ich durch die ſtupideſte und unbegreiflichſte Trägheit zurückgehalten und ich bleibe. Ich habe an meiner Seite eine Frau in ſchon vorgerückterm Alter, die ihren Verwandten, ihren Freunden und ihrem kleinen Herde zu entreißen ſchwer iſt. Ich bin Vater eines jungen Mädchens, dem ich die Erziehung ſchulde. Ich habe auch Freunde. Ich müßte alſo dieſe in allem Unglück des Lebens gegenwärtigen Tröſter, dieſe aufrichtigen Zeugen meiner Handlungen, verlaſſen. Was wollen Sie aber, daß ich mit dem Daſein mache, wenn ich es nur erhalten kann, indem ich alles aufgebe, was mir daſſelbe theuer macht? Und dann ſtehe ich jeden Morgen mit der Hoffnung auf, daß die Böſen ſich über Nacht gebeſſert haben; daß es keine Fanatiker mehr gibt; daß die Herren endlich erkennen, daß wir die beſten Unterthanen ſind, welche ſie haben. Es iſt das eine Dummheit, aber die Dummheit einer ſchönen Seele, die nicht lange an die Schlechtigkeit glauben kann. Fügen Sie hinzu, daß die Gefahr, die uns bedroht, von einer Dispoſition der Geiſter abhängt, die man nicht bemerkt. Die Geſellſchaft bietet einen ſo ruhigen Anblick dar, daß die Seele, müde, ſich zu quälen, ſich einer Sicherheit hingibt, die in Wahrheit trügeriſch iſt, der man ſich aber faſt unmöglich weigern kann. Die Unſchuld und Dunkelheit des Lebens ſind zwei andere ſehr verführeriſche Sophismen. Wie wollen Sie, daß der, welcher niemand etwas zu Leide thut, ſich unter ſeinem Dach, wo er ſich ſelbſt beſſer zu machen ſich beſchäftigt, ſich einbilde, daß Henker den Tag erwarten, ihn zu ergreifen und auf einen Scheiterhaufen zu werfen? Hat man ſich durch ſeine Nichtigkeit beruhigt, ſo beruhigt man ſich durch ſeine Wichtigkeit. In einem andern Augenblick ſagt man zu ſich: ſie werden nicht die Stirn haben, einen Menſchen zu verfolgen, der ſeine beſten Jahre verzehrt hat, ſich um ſein Vaterland wohlverdient zu machen. Iſt es nicht genug, daß ſie andern die Sorge gelaſſen habe, ihn zu ehren, zu belohnen, zu ermuthigen? Haben Sie mir nichts Gutes gethan, ſo werden ſie auch nicht wagen, mir etwas Böſes zu thun. So iſt man abwechſelnd der von ſeiner Beſcheidenheit und ſeinem Stolz Geſoppte. Wer Sie auch ſeien, der mir den von Theilnahme und Achtung erfüllten Brief geſchrieben hat, den unſer gemeinſchaftlicher Freund mir übergeben hat, ich fühle alle Dankbarkeit, die ich Ihnen ſchuldig bin, und ich werfe von hier meine Arme um Ihren Hals. Ich nehme Ihr Anerbieten weder an noch verwerfe ich es. Mehrere ehrliche Leute, erſchreckt von dem Gang, den die Dinge nehmen, ſind verſucht, den Rath zu befolgen, welchen Sie mir geben. Sobald ſie abreiſen, und wäre das Aſyl, welches ſie wählen, am Ende der Welt, ſo werde ich gehen. Unſer Freund hat mich ein neues Werk leſen laſſen. Ich zittere für den Augenblick, wo es bekannt werden wird. Es iſt ein Mann, der die Fackel aus Ihren Händen genommen hat, ſtolz in ihr ſtrohernes Haus eingetreten iſt und es von allen Seiten in Brand geſteckt hat. Sie werden ein Exempel ſtatuiren wollen und in ihrer Wuth ſich auf den erſten beſten werfen. Wenn Sie dieſes Werk kennen und wenn Sie ſeine Veröffentlichung bis zu günſtigern Umſtänden verſchieben können, ſo werden Sie wohlthun. Ich werde Ihren Brief deponiren, damit Sie für alle Fälle meiner Rechtfertigung, die ich Ihnen empfehle, das Zeugniß der Vorſichtsmaßregeln hinzufügen können, welche Sie getroffen hatten, ihnen ein neues Verbrechen zu erſparen. Hätte ich das Schickſal des Sokrates, ſo bedenken Sie, daß es nicht genug iſt, wie er zu ſterben, um mit ihm verglichen zu werden.

„Theuerer Freund der Menſchheit, ich grüße und umarme Sie. Es gibt keinen Menſchen, der dem Fanatismus nicht verzeihen würde, ſeine Jahre abzukürzen, wenn ſie den Ihrigen zugelegt werden könnten. Wenn wir nicht mit Ihnen wetteifern, das Thier zu zermalmen, ſo liegt dies darin, daß wir uns unter ſeinen Klauen befinden. Und wenn wir, die wir ſeine ganze Gräßlichkeit kennen, zögern, uns von ihm zu entfernen, ſo geſchieht dies durch Erwägungen, deren Zauber um ſo ſtärker iſt, als man eine gefühlvolle und rechtſchaffene Seele beſitzt. Unſere Umgebungen ſind ſo ſüß und es iſt ſo ſchwer, einen ſolchen Verluſt zu erſetzen!“

Das gefährliche Buch, von welchem Diderot hier ſpricht, war von Voltaire ſelber, nämlich der „Examen important“, den er Bolingbroke untergeſchoben hatte. Der gemeinſchaftliche Freund, den er erwähnt, war unſtreitig Damilaville.

Die Gründe, welche Diderot für ſein Bleiben in Paris anführt, ſind immer dieſelben. Im Jahre 1767 forderte Falconet ihn auf, nach Petersburg überzuſiedeln. Er antwortete ihm:

„Ich habe eine kränkliche Frau, ein gefühlvolles, verſtändiges Kind, das im Begriff ſteht, die ihm zukommende Erziehung zu empfangen; ich habe noch vier Bände Kupfertafeln meines Werkes zu veröffentlichen; ich habe Verpflichtungen gegen Kaufleute, die ihr ganzes Vermögen in dieſe Unternehmung geſteckt haben. Niemand kann mich erſetzen; kein anderer würde weder von ihnen noch vom Publikum daſſelbe Vertrauen erhalten. Das Publikum hat anſehnliche Fonds vorausgezahlt, die es ein Recht hat, von einem Monat zum andern wiederzufordern. Erwägen Sie, daß ich dieſen Kaufleuten ſeit fünfundzwanzig Jahren meine ehrliche Subſiſtenz, meinen Wohlſtand verdanke. Erwägen Sie, wie hart es für ſie ſein müßte, dieſe Einnahmen ſuspendirt zu ſehen. Erwägen Sie, daß Sie, wenn die Nation Ihrem Talent die ſchuldige Gerechtigkeit zollte und Sie zur Ausführung irgendeines großen Monuments verpflichtet hätte, niemals glauben würden, die Freiheit zu haben, es verlaſſen zu dürfen.“

Gewiß waren alle dieſe Gründe für Diderot mitbeſtimmend; aber von Einem Motiv ſprach er nicht, welches unzweifelhaft ſehr ſtark die Wagſchale immer für Paris niederzog. Es war ſeine Liebe zu Sophie Voland. Man darf nur ſeine Briefe an ſie aus dieſen Jahren leſen, um zu begreifen, daß die ſüßen Umgebungen, von denen er ſpricht, die Verluſte, die ſo ſchwer zu erſetzen ſeien, vor allem auch ſeine Geliebte in ſich ſchloſſen.

Die Encyklopädie wurde ſchon früh ein Gegenſtand der buchhändleriſchen Speculation. In Lucca erſchien eine italieniſche Ueberſetzung, die eine päpſtliche Bulle gegen die Encyklopädiſten zur Folge hatte, wie Diderot am 12. Oct. 1761 an Fräulein Voland berichtet; in Lauſanne ein etwas veränderter Nachdruck. Ein ehemaliger Mönch, der ſich Profeſſor de Félice nannte, gab zu Yverdün ebenfalls eine Encyklopädie heraus. Der Buchhändler Panckoucke aber wollte im Jahre 1769 eine ganz neue umgearbeitete Ausgabe der pariſer Encyklopädie auf Subſcription veranſtalten. Er machte Diderot den Antrag, an die Spitze auch dieſes Unternehmens zu treten, der es ablehnte. In einem Briefe an Fräulein Voland, 11. Sept. 1769, erzählt er ſelber die Scene, wie er Panckoucke, der als ſehr aufgeblaſener Emporkömmling ſich benommen und ihn durch Ausſicht auf Gewinn zu ködern geſucht habe, abgetrumpft habe. Als derſelbe ſchon ſeinen Rückzug angetreten hatte, ſtand Diderot auf, nahm ihn bei der Hand und ſagte: „Herr Panckoucke, überall in der Welt, wo es auch ſei, auf der Straße, in der Kirche, an einem ſchlechten Ort, und zu wem es auch ſei, muß man anſtändig ſprechen; dies iſt aber noch viel nothwendiger, wenn man mit einem Menſchen ſpricht, der nicht geduldiger iſt, als ich, und wenn man zu ihm in ſeinem Hauſe ſpricht. Gehen Sie zum Teufel — Sie und Ihr Werk! Ich mag nicht daran arbeiten. Sie könnten mir 20000 Louis geben und ich könnte Ihre Arbeit mit einem Augenzwinkern verrichten, ſo würde ich es doch nicht thun. Möge es Ihnen gefallen, von hier zu gehen und mich in Ruhe zu laſſen." — Da auch das Publikum nicht ſehr geneigt war, auf die neue Speculation einzugehen, ſo beſchränkte ſich dieſelbe darauf, die Diderot'ſche Encyklopädie wieder abzudrucken und Ergänzungen zu ihr anfertigen zu laſſen. Pancoucke kaufte von Le Breton und Briaſſon die Kupfertafeln zu 25000 Livres. Drei Bände wurden wirklich abgedruckt, aber von der Regierung mit Beſchlag belegt. Die Ergänzungen erſchienen unter dem Titel „Supplément à l'Encyclopédie, mis en ordre et publié par M ...." 1776 zu Amſterdam in vier Foliobänden mit Einem Band Kupfertafeln. Voltaire begünſtigte das Pancoucke'ſche Unternehmen nicht weniger als das Diderot'ſche. D'Alembert ſchrieb dafür die Artikel über analytiſche Geometrie; Caſtillon machte Auszüge aus Rouſſeau's „Dictionnaire de musique"; Haller übernahm die Anatomie und Phyſiologie; Marmontel die Literatur; Adanſon die Naturgeſchichte; Courtpée die Geographie; Turpin die alte Geſchichte; Montigny, Sacy de Caſtillon die neue Geſchichte; de Pauw die Alterthümer; ein Akademiker in Berlin machte Auszüge aus Sulzer's „Wörterbuch der ſchönen Künſte und Wiſſenſchaften".

Ohne Mitwirkung Diderot's erſchien zu ſeiner Encyklopädie 1788 noch ein Regiſter: „Table des matières", in einem Foliobande.

Als Pancoucke Bankrott machte, kaufte Agaſſe in Paris die ganze Encyklopädie und fing an, ſie in einer andern Ordnung, nämlich nach dem Inhalt, herauszugeben. Naigeon übernahm z. B. dafür die Geſchichte der Philoſophie, behielt aber die alphabetiſche Folge der Artikel bei. So entſtand die „Encyclopédie méthodique ou par ordre des matières", ſeit 1782. Sie wuchs bis auf 157 Quartbände mit 51 Bänden Kupfertafeln. Sie brachte manche ſchöne und ſelbſtändige Arbeiten, z. B. von Quatremère de Quincy über die Baukunſt.

Das iſtdie äußere Geſchichte der Encyklopädie. Die Buchhändler hatten ungefähr 1,158000 Francs Herſtellungskoſten, aber auch 2,162000 Francs Reingewinn (bénéfice) gehabt. Als Luneau de Boisjermain im Jahre 1769 einen Proceß gegen die Buchhändler anhängig machte, jedem Subſcribenten 400 Francs zurückzuzahlen, wurden die Druckkoſten auf 1,158958, die Summe des Reinertrags auf 2,630393 Livres berechnet. Vgl. „Extrait d'un mémoire produit en 1769 dans le procès intenté aux libraires". Diderot ſchrieb ſelber ein Mémoire, worin er durch Thatſachen und Raiſonnements die Widerſinnigkeit und Ungerechtigkeit der Anklage Luneau's nachwies. Er ließ es auch drucken, ſeine Freunde widerriethen ihm aber die Veröffentlichung. Der Advocat Gerbier, der für die Buchhändler plaidirte, benutzte es mit großem Erfolg.

Diderot's ſchriftſtelleriſcher Antheil an der Encyklopädie.

Was den Antheil Diderot's an den Artikeln der Encyklopädie betrifft, ſo iſt er ein dreifacher.

Erſtens übernahm er die Beſchreibung der Gewerbe und techniſchen Künſte; zweitens ſchrieb er eine Menge von Artikeln über Grammatik, Rhetorik, Poetik, Moral, Politik, Antiquitäten, Pſychologie, Aeſthetik, Metaphyſik und Logik; drittens arbeitete er vom dritten Bande ab alle auf die Geſchichte der Philoſophie bezüglichen Artikel.

Was zunächſt ſeine Artikel zur Technik, die faſt tauſend Nummern betragen, angeht, ſo bin ich außer Stande, ſie zu beurtheilen. Wenn ich aber das Urtheil des vorigen Jahrhunderts darüber befrage, ſo ſcheint mir dieſer Theil ſeiner Arbeit der zu ſein, welcher unbedingt das größte Lob verdient. Es war derjenige, bei welchem die philoſophiſchen Tendenzen des Jahrhunderts nicht ins Spiel kamen. Diderot verhielt ſich daher bei ihnen völlig objectiv. Die Vielſeitigkeit ſeiner Kenntniſſe, die unendliche Elaſticität ſeiner Phantaſie, die Schärfe ſeines Verſtandes, befähigten ihn zur Kunſt der Beſchreibung der Maſchinen in einem ſeltenen Grade. Er hatte hier eine ganz neue Gattung zu ſchaffen und that dies mit größtem Erfolg. Die Schwierigkeiten, die er hierbei zu überwinden hatte, waren außerordentliche. Er hat ſie ſelber, wie wir oben geſehen haben, geſchildert. Die Fabrikanten fürchteten, die Geheimniſſe ihres Verfahrens mitzutheilen, um die Concurrenz auszuſchließen; ſie fürchteten, der Regierung zu viel Einſicht in ihren Gewinn zu geben und dann höher beſteuert zu werden. Diderot wurde daher mit Mistrauen empfangen. Er ließ ſich keine Mühe verdrießen, beſuchte ſelber die Werkſtätten, beobachtete die Arbeiter in ihrer Thätigkeit und ruhte nicht, bis ihm der Proceß der Production ſo klar geworden war, daß die Beſchreibung, die er davon machte, als eine deutliche Anweiſung zur Reproduction gelten konnte. Seine eigene Erfahrung hatte ihn belehrt, wie ſchwerverſtändlich, ja irreführend die ihm gemachten Beſchreibungen oft waren. Von den Maſchinen zur Strumpfwirkerei und zur ciſelirten Sammterzeugung ließ er ſich kleine Modelle machen, die er auf ſeiner Stube ſtudirte, ſie auseinandernahm und wieder zuſammenſetzte, um über jeden ihrer Theile ein vollkommen deutliches Bewußtſein zu haben. Er hatte die Leitung der Zeichner und die Beſchreibung der Kupfertafeln übernommen, die, wegen der vielen Eigenheiten, ſehr mühſelig war und nach dem Schluß des Textdrucks, der 1766 erfolgte, noch bis 1772 währte. Der Engländer Harris hatte ſchon vor ihm ein „Lexicon technicum“, der Deutſche Leupold einen „Schauplatz der Künſte“ herausgegeben, aber bis auf Diderot hatte noch niemand die Technologie in ihrem innern Zuſammenhange mit der Culturarbeit des Menſchen überhaupt aufgefaßt und hatte niemand den techniſchen Arbeiter ſelbſt in ſeiner idealen Bedeutung gewürdigt. Diderot, der Sohn eines Meſſerſchmieds, mußte das Handwerk zu Ehren bringen; gewiß hatte er aus der väterlichen Werkſtatt die Sympathie und den Blick dafür geerbt. Er entdeckte gleichſam die Poeſie der Arbeit und rückte die Technik den freien Künſten näher, indem er die vielfachen Beziehungen und Uebergänge zwiſchen ihnen nachwies.

Die zweite Gruppe von Artikeln enthält Diderot's exoteriſche Philoſophie, d. h. diejenige, die er als das allgemeine Reſultat des menſchlichen Nachdenkens über die wichtigſten Probleme von ſeiner eſoteriſchen, d. h. von derjenigen unterſchied, in welcher ſein individuelles Denken ihn bis zu den kühnſten Zweifeln fortriß. Dieſen Skepticismus vertraute er ſeinen petits papiers an, die er nicht drucken ließ. Für das Publikum hielt er die Mittheilung ſolcher noch problematiſchen Gedanken für ungeeignet.

Gleich im erſten Bande gab er in dem ausführlichen Artikel „Académies“ eine Charakteriſtik der Intelligenz ſeiner Zeit. Er entwarf ein Ideal der Akademien, wie ſie ſein ſollten, um mit Nachdruck die wiſſenſchaftliche Bildung zu fördern, und ſkizzirte hierbei zugleich eine anziehende Geſchichte der wiſſenſchaftlichen Cultur der Franzoſen überhaupt. Zuerſt mußte die poſitive Unwiſſenheit bekämpft werden, wie ſie im Zeitalter der Scholaſtik herrſchte, ſodann das falſche Wiſſen, le faux savoir, wie es der Pedantismus, der aus den humaniſtiſchen Studien entſprang, in Umlauf brachte; nunmehr aber, meinte Diderot, ſei es das Halbwiſſen, gegen welches die Akademien ſich zu richten hätten. Es gebe jetzt nicht wenige, die von einer Wiſſenſchaft eine nur ſehr oberflächliche Kenntniß beſäßen und die nichtsdeſtoweniger darin ſich als die erſten auszuzeichnen glaubten. In den mathematiſchen Wiſſenſchaften ſei eine ſolche Illuſion ſelten, deſto häufiger in der Metaphyſik, in der Moral, im Naturrecht, in der Politik. Hier wimmele es von Menſchen, die ſich geberdeten, als ob ſie das letzte Geheimniß dieſer Wiſſenſchaften durchdrungen hätten und die doch darin nur ſtammelten. Andere hätten wirklich in eine Wiſſenſchaft ſich vertieft und zuweilen einen hohen Flug darin genommen, verfielen aber in die Einſeitigkeit, ihre Wiſſenſchaft entweder für die einzige oder univerſelle zu halten und alle übrigen entweder zu verachten oder ſie der ihrigen unterzuordnen. „Dennoch“, ſagt Diderot, gibt es nur eine erſte Wiſſenſchaft, die Ontologie; wer ihre Rechte verkennt, und hätte er die wichtigſten Probleme der höchſten Wiſſenſchaften gelöſt, iſt nur ein Halbwiſſer; er iſt vor allem nur ein Halbphiloſoph, oder, beſſer geſagt, kein Philoſoph, denn dies iſt man nicht durch Aneignung von Kenntniſſen, die zum Bereich der Philoſophie gehören, ſondern durch den philoſophiſchen Geiſt, der für den wahren Gelehrten das iſt, was die Kunſt der Taktik für einen großen General.“ Den Gegenſtand, mit welchem ſie ſich zeitlebens beſchäftigen, für den wichtigſten von allen zu halten, ſei eine natürliche Schwäche der Menſchen, wie jener berühmte pariſer Tanzmeiſter Marcel von ſeiner Kunſt als derjenigen geſprochen habe, auf welcher das Heil der Geſellſchaft und des Staats beruhe.

Man nennt das jetzige Jahrhundert, meint Diderot, gern das philoſophiſche; man ſollte es lieber das der Halbwiſſerei nennen. „Zwei angebliche Hülfen, durch welche man die Studien erweitern und erleichtern wollte, zogen vielmehr von ihnen ab und ließen die Menſchen auf einer Menge von Fußſteigen umirren, von denen einige nur auf großen Umwegen zum Ziel führen, andere ſie gänzlich davon abkehren: das ſind die Journale und die Wörterbücher.“ Diderot drückt ihre Wirkung durch einen Vergleich aus. „Es wünſcht jemand Regen zur Anfeuchtung ſeines Feldes; es bildet ſich eine Wolke, ſie wächſt, bricht los und überſchwemmt es. Das iſt der Effect der Sündflut, welche die Journale und Wörterbücher gebracht haben. Man bildet ſich bei ihrer Lektüre ein, ſich die Länge und Trockenheit der Studien erſparen zu können, und das Wiſſen iſt allerorten luſtig emporgekeimt. Aber was für ein Wiſſen! Statt das Salz der Erde zu ſein, wie eine kleine Anzahl wirklich gelehrter Männer es ſein würde, hat ſich dieſe Erde mit unzähligen Legionen von Halbwiſſern bedeckt, die nicht einmal werth ſind, ihr Dünger genannt zu werden. Alles ſtrotzt von Verſuchen, von Prüfungen, Unterſuchungen, Abhandlungen; die Preſſen ſeufzen, das Papier vermehrt ſich und das Wiſſen nimmt in dem Verhältniß dieſer Fortſchritte ab und flüchtet ſich in die Einſamkeit einiger Adepten, welche die Frivolität des Jahrhunderts kennen und verachten.“ Diderot beklagt, daß berühmte Männer dem Ton der Decenz den des Scherzes vorgezogen haben, der endlich ermüdet und oft in das Niedrige und Triviale ausläuft. Indem ſie mit allen Gegenſtänden auf gleiche Weiſe ſpielen, die wichtigen nicht von den unbedeutendſten ſondern, oder vielmehr ſich vorzugsweiſe darin gefallen, die erſtern in die Flut des Lächerlichen zu erſäufen, führen ſie eine Gattung des Burlesken ein, die, wie er hofft, ebenſo ſchmählich endigen ſoll als die des vorigen Jahrhunderts. Man wird die Meiſterwerke dieſer Schriftſteller von ihren verfehlten Werken unterſcheiden und ihnen aus Nachſicht, wie man ſonſt ähnliche Verirrungen Juvenilia nannte, den Titel Senilia geben.

„Indeſſen ergibt ſich daraus das traurige Reſultat, daß eine Menge ſubalterner wirklich rüpelhafter Köpfe, welche ſich auf den Ton der von ihnen als Muſter genommenen Autoren ſtimmen wollen, das Papier mit ihren Poſſen, Unanſtändigkeiten, Scheußlichkeiten beſudeln. Angeſichts dieſes Umſturzes der Geſetze, dieſer Verderbniß der Sitten, welche die Republik der Wiſſenſchaften entehren, ſollte man nicht, wie einer von jenen, die darin geglänzt haben, ausrufen: Es lebe die Unwiſſenheit! Sie kehre zurück oder laßt ſie uns unter den Wilden wiederfinden! Keineswegs. Wir wollen uns nicht von einem Extrem in das andere werfen. Vielmehr: Es lebe der gute Geiſt und die geſunde Philoſophie! Die Akademien ſollten ihrer ſich annehmen. Man hat die Weiſen unter den alten Philoſophen die Apoſtel der Vernunft genannt. Das iſt vortrefflich geſagt und die wahren Philoſophen ſind berechtigt, dieſen Titel allezeit für ſich in Anſpruch zu nehmen. Es bedürfte in jedem Jahrhundert nur eines einzigen, um die heilſamſte Klarheit zu verbreiten, wenn die Weisheit, die ihren Werth in ſich ſelbſt beſitzt, ihn auch ſtets in den Augen der Menſchen hätte. Aber man hat ſie faſt beſtändig als das Opfer bald der Unwiſſenheit und der Barbarei, bald des falſchen Eifers und des Aberglaubens geſehen; bis ſie endlich das Spielzeug der Leichtfertigkeit und der Bosheit geworden iſt. Wollte ein einziger Menſch ſich einem ſolchen Strom entgegenſetzen, ſo würde er nur die Ruhe ſeiner Tage verſtören, ohne zum Glück ſeiner Zeitgenoſſen etwas beizutragen; er würde, wenn er den Schierling vermiede, wenigſtens den Wermut in langen Zügen trinken. Hier iſt es, wo Körperſchaften, bei denen die Vereinigung vieler die Kraft erhöht, eintreten ſollten. Die Akademien ſollten jetzt mit einem gründlichen Wiſſen dem Halbwiſſen den Krieg erklären und alle eiteln Productionen unſers Zeitalters in den Abgrund der Schande und der Vergeſſenheit verſenken, wie man darin die leeren Producte der Scholaſtik und der Pedanterie geſtürzt hat, die von frühern Zeiten verehrt wurden.“

Man ſieht, daß Diderot hier eine Kritik ſeiner Zeit gibt, wie ſie oft von denen gemacht iſt, welche ihn ſelbſt der Frivolität und die Encyklopädie der Propaganda der Halbwiſſerei beſchuldigten. Gewiß iſt, daß Diderot ſeine Aufgabe ernſthaft nahm. Der Artikel „Encyclopédie“, den wir früher im Auszug mitgetheilt haben, beweiſt, daß er ſehr wohl die Schwächen der Ausführung ſeines Unternehmens kannte, daß aber ſein Streben auf die unter den einmal gegebenen Umſtänden vollkommenſte gerichtet war. Viele ſeiner Artikel ſind nichts als kurze Verbal- oder Realdefinitionen und ſollten auch nichts anderes ſein. Sie ſollten auf irgendeine Frage eine kurze, ſchnell befriedigende Antwort ertheilen. Wer den Umfang aller der Kenntniſſe, deren Diderot als Redacteur bedurfte, ſummariſch überblicken will, der kann die acht Bände durchgehen, in denen Brière in ſeiner Ausgabe der Werke Diderot's, Bd. XIII—XX, die wichtigſten und intereſſanteſten Artikel Diderot's mit Ausſchluß der techniſchen geſammelt und am Ende, Bd. XX, mit einer nach den Materien geordneten Ueberſicht begleitet hat. Dieſer Auszug, mit welchem übrigens Depping in ſeiner Ausgabe 1818 ſchon vorangegegangen war (II — III), iſt höchſt dankenswerth für das Studium Diderot's und erſpart das Aufſuchen ſeiner Artikel in der Encyklopädie ſelbſt, die heutzutage auch ſelten zu werden anfängt und ſich faſt nur noch auf großen Bibliotheken vorfindet.

Die Artikel, welche Diderot verfaßt hat, ſind natürlich von ſehr ungleichem Werth. Manche ſind nur Auszüge aus andern Schriften, manche knüpfen an die Kritik einer Schrift an, manche ſind ſogar nicht ſowol Unterſuchungen oder objective Darſtellungen, als vielmehr nur rhetoriſche Ergüſſe ſeines Enthuſiasmus. Diderot verleugnet ſich nirgends, allein er überraſcht uns ebendeswegen nicht ſelten mit ungeahnten Wendungen, mit Confeſſionen, die man in einer Encyklopädie nicht ſuchen würde. Er genirt ſich nicht, von ſich ſelbſt zu ſprechen, Anekdoten zu erzählen, Erfahrungen, die er im Leben gemacht hat, mitzutheilen. Ja, er verfällt mitunter in die von ihm ſelbſt getadelte Manier, ſtatt einer gründlichen Unterſuchung nur witzige Analogien zu machen oder Verſe zu citiren. Es kann hier nicht der Zweck ſein, auf den Inhalt ſeiner Artikel uns einzulaſſen, womit wir gleich einige Bände füllen könnten, ſondern nur dasjenige hervorzuheben, was für ihn oder für ſeine Zeit charakteriſtiſch zu ſein ſcheint.

In der Logik ſchließt er ſich der gewöhnlichen formalen Logik an und benutzt außer dem Père Buffier und Arnauld's „L'art de penser“ von Port-Royal vorzüglich auch die Leibniziſch-Wolf'ſche. „Raison“, „Raisonner“, „Jugement“, „Syllogisme“, „Raison suffisante“, „Analyse“, „Sophisme“, „Logique“ u. ſ. w. gehören hierher.

Die Metaphyſik hatte der Abbé Yvon übernommen, aber Diderot hat doch noch eine Menge Artikel dakaus ſupplementariſch verfaſſen müſſen, namentlich ſolche, welche die Theologie berühren, z. B. „Prémotion physique“, d. h. die Frage, wie man ſich das unmittelbare Verhalten Gottes als Schöpfer zu den Dingen denken ſoll. Der Artikel „Ontologie“, den man nach der Emphaſe, mit welcher er, wie wir geſehen haben, von ihr im Artikel „Académies“ ſpricht, als einen vorzüglichen und ausführlichen erwarten ſollte, iſt ſehr kurz und verweiſt auf Wolf's „Ontologie.“

Eine ſehr große Menge Artikel, ja die größte, gehört nach Diderot's eigener Beſtimmung der Grammatik an, verliert ſich aber gelegentlich in alle mögliche Wiſſenſchaften, z. B. „Naitre, v. neutr. (gramm.)“ venir au monde. Nun folgt eine metaphyſiſche Auseinanderſetzung des Begriffs des Werdens mit der Einſchärfung, „ce que nous en allons dire, est purement systématique“. Er unterſcheidet zwiſchen Bewegung und Leben und behauptet, daß Leben und Tod nur Bezeichnungen für verſchiedene Zuſtände deſſelben Weſens, nichts Abſolutes ſind. „Für den, der gründlich in dieſer Philoſophie unterrichtet iſt, iſt die Urne eines Vaters, einer Mutter, eines Gatten, einer Geliebten wahrhaft ein Gegenſtand, welcher rührt; es bleibt auch Leben und Wärme; dieſe Aſche kann noch unſere Thränen empfinden und darauf antworten. Wer weiß, ob die Bewegung, welche ſie hervorbringen, indem ſie dieſelbe benetzen, gänzlich von allem Gefühl verlaſſen iſt?“ Wer erwartet wol eine ſolche Sentimentalität bei einem grammatiſchen Artikel?

In der Pſychologie iſt Diderot Senſualiſt, aber nicht Materialiſt. In dem Artikel „Sensation“ unterſcheidet er die ſinnlichen Bewegungen in uns, die wir Empfindungen nennen, ganz richtig von den Vorſtellungen. Eine Vorſtellung iſt durch ihren Inhalt klar und beſtimmt und kann von uns willkürlich in uns ſelber ohne eine äußere Grundlage wieder hervorgerufen werden, was mit den Empfindungen keineswegs der Fall iſt. Ich kann eine Vorſtellung von etwas haben und ſie von allen den ſinnlichen Formen unterſcheiden, in denen ſie mir erſcheinen kann, z. B. die Vorſtellung des Kreiſes überhaupt von einem Kreiſe in rother Farbe, den ich anſchaue. In dem Artikel „Immatérialisme“ behauptet Diderot, daß erſt die neuere Philoſophie zum Spiritualismus fortgeſchritten ſei, während nicht nur die alten Philoſophen, ſondern ſogar auch die Kirchenväter ſich unter dem, was ſie Geiſt nennen, immer nur eine ſehr feine, ätheriſche Materie vorgeſtellt hätten. Er führt eine Menge Definitionen für dieſe Behauptung an und ſetzt die Schwierigkeit der Entſcheidung vorzüglich darin, daß wir nicht wüßten, was die Materie eigentlich an ſich ſei. Bei der Thierpſychologie ſcheint er den Unterſchied der thieriſchen Seele von der menſchlichen freilich nur quantitativ zu faſſen, denn er ſchreibt den Thieren Vorſtellungen, Gedächtniß, Urtheile zu. Er thut dies in dem reizend geſchriebenen Artikel „Instinct", der von dem Benehmen des Wolfs und des Fuchſes, des Hirſches und des Schweins, des Hundes und der Katze vortreffliche Zeichnungen enthält. Er meint, wir könnten nicht wiſſen, wie weit die Vervollkommnung der Thiere, z. B. der Biber in ihrem Hüttenbau, der Schwalben in ihrem Neſtbau, gehen könnte. Er erblickt den Grund für das Zurückbleiben der Thiere theils darin, daß ſie ausſchließlich von dem Intereſſe für Nahrung und Zeugung hingenommen würden, theils darin, daß ſie von der Sprache nicht zur Schrift übergingen, die Erfahrungen alſo, die eine Generation mache, für die folgenden immer wieder verloren gingen. Allein eben dieſe beiden Punkte ſind Folge davon, daß das Thier zwar ein fühlendes, nicht aber denkendes Weſen iſt. Das Thier hat keine Vorſtellungen im menſchlichen Sinn, d. h. ideell geſetzte Anſchauungen, die es aus ſeiner Spontaneität in ſich willkürlich wiederzuerzeugen vermöchte, ſondern es lebt nur in Empfindungen. Es hat daher auch kein Gedächtniß im menſchlichen Sinn, vielmehr wird die Reproduction einer Empfindung als einer möglichen in ihm nur durch eine äußere Anregung hervorgebracht. Kein Hund wird ſich z. B. aus ſich ſelbſt die Vorſtellung der Prügel machen, wenn er aber den Stock, mit welchem er ſchon oft geprügelt iſt, drohend gegen ſich erhoben ſieht, ſo wird er in dieſem Augenblick die Prügel vorempfinden. Er wird einem pſychiſchen Zwange, dem Geheimniß aller Dreſſur, unterliegen. Ebendeshalb iſt, was man die Sprache der Thiere zu nennen pflegt, nur reflexionsloſe Aeußerung ihrer Gefühle, nicht ihrer Vorſtellungen, weil ſie ſolche gar nicht haben. Hätten ſie ſolche, ſo würden ſie auch ſprechen können und ſelbſt der Uebergang zu einem Ausdruck der Sprache für das Geſicht, alſo die Schrift, für ſie nicht ganz unmöglich ſein, namentlich bei den Affen, die ja Hände haben. Was Diderot bei den Thieren jugement, réflexion nennt, iſt nicht ein Schluß aus der Vergleichung zweier Begriffe, ſondern nur ein Act ihres Gefühls. Wenn ein Wolf das Fleiſch in einem Fangeiſen trotz ſeines Hungers nicht anrührt, ſolange er noch die Spur eines Menſchen in der Nähe der Falle riecht, ſo iſt dies bei ihm nicht, wie Diderot meint, ein Werk ſeines Urtheils, ſeines Willens, ſondern der für ihn unbezwingliche Effect des Geruchs des Menſchen, der ihn mit magiſcher Gewalt feſſelt. Die Thiere ſchreiten nicht fort, weil *ſie nicht fortſchreiten können*; *ſie können es nicht*, weil *ſie nicht zu denken vermögen*, vermöchten ſie dies, ſo würde das Menſchengeſchlecht gewiß längſt von ihnen vertilgt ſein. Wenn Diderot alſo den Begriff Inſtinct in den der Intelligenz aufzulöſen ſucht, ſo iſt das ein vergebliches Bemühen. Anderwärts, z. B. in den obenberührten Gegenbemerkungen gegen Helvétius, unterſcheidet er auch ſehr wohl sentir und juger.

In dem Artikel „Liberté“ hält Diderot die qualitative Differenz des menſchlichen Geiſtes von der Materie feſt. Die Materie iſt ihm das Organ des Geiſtes, aber nicht der Geiſt ſelber. Wenn das Organ krank, wenn es verletzt iſt, ſo kann der Geiſt natürlich ſich nicht ſo äußern, wie er möchte, ſo wenig als ein Zitherſpieler auf verſtimmten oder zerriſſenen Saiten gut ſpielen kann. Diderot vertheidigt die Freiheit gegen die Syſteme des Fatalismus, des Determinismus und des Indifferentismus mit großer Ausführlichkeit. Er erklärt es für falſch, daß jede Wirkung das Product einer äußern Urſache ſein müſſe, und behauptet, daß man im Gegentheil auch eine Macht anzuerkennen habe, die unabhängig von einer vorausgehenden Urſache den Anfang ihres Handelns aus ſich nehme. Eine ſolche exiſtire im Menſchen, deſſen Denken und Wollen nicht Qualitäten der Materie ſein könnten. Aber ſelbſt wenn man dies annähme, ſo würde es noch nicht beweiſen, daß die Freiheit des Willens unmöglich wäre. Wenn aber Denken und Wollen keine Qualitäten der Materie ſind, ſo können ſie auch nicht ihren Geſetzen unterworfen ſein, denn alles, was aus einer Sache gemacht wird, iſt immer dieſelbe Sache, wie z. B. alle Veränderungen, Theilungen, Zuſammenſetzungen einer Figur immer wieder Figur ſind, und wie alle Variationen einer Bewegung nie etwas anderes als wiederum Bewegung ſein können. Hätte es daher eine Zeit gegeben, wo im Univerſum nichts als Materie und Bewegung exiſtirt hätten, ſo würde auch unmöglich je etwas anderes haben exiſtiren können. In dieſem Fall hätten Intelligenz, Empfindung und Reflexion niemals zu exiſtiren anfangen können, ſo wenig als jetzt die Bewegung blau oder roth ſein oder der Triangel ſich in einen Ton verwandeln kann. Aber ſelbſt wenn man mit Hobbes und Spinoza Denken und Wollen für Qualitäten der Materie halte, ſo müſſe man doch zugeben, daß ſie weſentlich von denen der Geſtalt und der Bewegung ſich unterſcheiden, alſo auch die Möglichkeit der Selbſtbeſtimmung enthalten können. Sobald Spinoza dies Zugeſtändniß machen ſollte, ſpringe er immer zur Materie als der nur ausgedehnten und bewegten über.

Diderot geht nun daran, die Freiheit des Geiſtes im Denken und die Macht deſſelben über den Körper zu beweiſen. Wenn ich über etwas nachdenken will, ſo brauche ich den Gegenſtand nicht ſinnlich gegenwärtig zu haben und kann, ſobald es mir gefällt, von ihm zu irgendeinem andern übergehen. Will ich über den Magneten nachdenken, welcher das Eiſen anzieht, ſo brauche ich weder einen Magneten noch Eiſen vor Augen zu haben und kann, ſofern es mir beliebt, von dieſem Gegenſtande in meinem

Gedanken zur Betrachtung von Flut und Ebbe u. ſ. w. übergehen. Dieſe Bewegung iſt nicht materiell, ſondern ideell. Ich bin alſo frei im Denken; ich bin unabhängig von jeder äußern Gewalt; ich beſtimme ſchlechthin mich ſelbſt in meinen Gedanken. Daſſelbe iſt der Fall mit der abſoluten Macht des Willens über die Verrichtungen des Körpers. Ich will den Arm bewegen und ich bewege ihn; ich will ſprechen und ich ſpreche. Es iſt lächerlich, zu ſagen, daß wir uns dieſe Freiheit, deren Selbſtgewißheit wir beſitzen, nur einbildeten. Wir wiſſen ſehr wohl, daß wir Herren unſers Leibes ſind. Was für Gründe wir haben mögen, ſpazieren zu gehen, ſo ſind wir doch überzeugt, daß unſer Wille in einem Augenblick alle dieſe verborgenen Motive, die in uns ſpielen, beliebig aufheben kann. In dem Kampf der Tugend mit der Leidenſchaft bezwingt der Wille der Pflicht alle Bewegungen, welche durch ihren Reiz im Körper entſtehen. Was für eine Macht gehört nicht dazu, einen Dolch zu nehmen und ihn ſich mit kaltem Blut ins Herz zu ſtoßen? Diderot geht nun weitläufig die Schwierigkeiten durch, welche für den Begriff der Freiheit aus der Abhängigkeit des Geiſtes vom Zuſtande des Gehirns entſpringen. Er wirft ſich dabei vorzüglich auf den Unterſchied von Schlaf und Wachen, daß ich z. B. im Traum meinen Freund kann tödten wollen und erwacht dieſen Willen verabſcheue. Diderot widerlegt Leibniz ſowol als Bayle und ruft Voltaire's „Discours sur la liberté“ zu Hülfe. Er unterſcheidet richtig das Princip des Handelns von den Motiven zum Handeln. Die Motivation iſt nothwendig, aber ſie iſt kein Zwang, ſondern erſt der Wille macht etwas zum Motiv.

„Nehmt die Freiheit hinweg“, ruft er aus, „und ihr laßt auf der Erde weder Laſter, noch Tugend, noch Verdienſt. Die Belohnungen ſind lächerlich und die Strafen unnütz. Jeder thut dann nur, was er muß, weil er nach der Nothwendigkeit handelt. Er braucht weder zu vermeiden, was unvermeidlich iſt, noch beſiegen, was unüberwindlich iſt. Alles iſt in Ordnung; denn die Ordnung beſteht in der Nothwendigkeit. Der Sturz der Freiheit ſtürzt mit ihr alle Ordnung und alle Polizei, vermiſcht das Laſter und die Tugend, autoriſirt jede monſtröſe Infamie, löſcht alle Scham und Reue aus, entartet und entſtaltet das menſchliche Geſchlecht ohne alle Rettung. Eine ſo ungeheuerliche Doctrin muß nicht in der Schule geprüft, ſondern von der Obrigkeit geſtraft werden.“ Dies letztere finden wir jetzt gewiß ſehr überflüſſig, ja gefährlich. Glaubte denn das damalige Parlament, wenn es die Encyklopädie verfolgte, nicht die wahre Freiheit zu vertheidigen?

Für die praktiſche Philoſophie unterſcheidet Diderot die Moral, das

Naturrecht und die Politik. Ueber die erſtere hat er eine Menge Artikel geſchrieben, die im allgemeinen den Standpunkt Epikur's und Shaftesbury's einnehmen. Epikur war bei den Franzoſen gleichſam zum nationalen Philoſophen geworden. Sarazin, Sieur Colomiès, M. de St.-Evremont, der Baron Descontures, der Prinzenerzieher und Staatsrath La Mothe le Bayer, der Abbé St.-Réal, Sorbière, Gaſſendi und der Ritter Temple, hatten ſeine Doctrin bei ihnen eingebürgert und es hatte ſich ſogar eine eigene epikuriſche Schule gebildet. Das Temperament der Franzoſen kam dieſer Lehre eines durch Klugheit, Wohlwollen, Mäßigung verfeinerten Luſtgefühls mit natürlicher Empfänglichkeit entgegen. Diderot iſt daher in dieſen Artikeln echter Franzoſe. Es ſind beſonders „Plaisir", „Volupté", „Jouissance", „Passion", „Sagesse" hervorzuheben. Sie ſind mit der Delicateſſe einer zartfühlenden Seele geſchrieben, der es keineswegs nur um ſinnliche Genüſſe zu thun iſt, die vielmehr, wie Epikur, nicht weniger die geiſtigen und gemüthlichen zu ſchätzen weiß. Dieſe Sphäre der Moral war ein Lieblingsfeld Diderot's, auf welchem ſein Enthuſiasmus ſich bald erhitzte und dann in einen gewiſſen Predigtton verfiel. Das Declamiren von der Tugend war die Leidenſchaft des ſehr laſterhaften 18. Jahrhunderts. Obwol alſo dieſe Artikel nichts beſonders Neues in ihrem Inhalt darbieten, ſo iſt doch manches in ihrer Ausführung bemerkenswerth.

In dem Artikel „Plaisir" unterſcheidet Diderot vier Arten deſſelben: 1) die des Körpers, 2) die des Geiſtes, 3) die des Herzens, 4) die der Frömmigkeit. Dieſe letztern, bemerkt er, verwarf Epikur, weil er keine intelligente Urſache des Univerſums annahm, Diderot aber ſucht darzuthun, daß die Idee eines weiſen und gütigen Gottes unſere Genüſſe reinigt und erhöht; er ſpricht hier nicht mehr wie ein Philoſoph, ſondern wie ein Prediger. „Wir ſchulden der Macht Gottes eine vollkommene Unterwerfung unter alles, was aus den von ihm aufgeſtellten Geſetzen ſich ergibt; wir ſchulden ſeiner Weisheit die Huldigung der innigen Ueberzeugung, daß, wenn er uns in ſeine Rathſchlüſſe eingeweiht hätte, wir den Gründen, die ihn beſtimmten, Beifall zollen würden" u. ſ. w. Nichts als begriffloſe Declamation.

Der Artikel „Volupté" iſt in vieler Beziehung nur eine detaillirtere Ausführung des Artikels „Plaisir", ergeht ſich aber in einer Kritik der Wolluſt, des Stolzes, des Haſſes und der Ungläubigkeit, die man nach dem epikuriſchen Anfang nicht erwartet. Beſonders die letztere iſt für den Ruf der Irreligioſität, in welchem die Encyklopädie ſteht, zu merkwürdig, als daß wir ſie nicht herſetzen ſollten: „Die Ungläubigkeit ſtärkt ſich durch das Vergnügen aller andern Leidenſchaften, welche die Religion angreifen und ſich darin gefallen, Zweifel zu nähren, die ihren Unordnungen günſtig ſind; und die Unfrömmigkeit, welche das Böſe um des Böſen willen ohne irgendeinen Vortheil zu thun ſcheint, ſchwelgt in geheimen Vergnügungen, die um ſo gefährlicher ſind, als die Seele ſie ſich gerade im Augenblick, wo ſie dieſelben am meiſten ſchmeckt, verbirgt. Oft läßt ein Intereſſe der Eitelkeit uns der Ehrfurcht gegen das höchſte Weſen ermangeln. Wir wollen uns den Menſchen furchtbar zeigen, indem wir Gott nicht zu fürchten ſcheinen. Wir läſtern den Himmel, um die Erde zu bedrohen, aber das iſt noch nicht Salz, welches die Impietät vorzüglich würzt. Der unfromme Menſch haßt Gott natürlicherweiſe, weil er die Abhängigkeit, die ihn ſeiner Herrſchaft unterwirft, und das Geſetz haßt, welches ſeine Begierden beſchränkt. Dieſer Haß der Gottheit bleibt im Herzen der Menſchen verborgen, wo Schwäche und Furcht ihn verdecken, und dieſer verborgene Haß läßt in allem, was der Gottheit trotzt, ein geheimes Vergnügen empfinden."

„Il dédaigne de voir le ciel qui le trahit."

Der Artikel „Jouissance" betrifft ſpeciell den Genuß der Liebe, den Diderot in der ganzen Bedeutung und Heiligkeit, welche die Natur ihm ſelber für die Erhaltung der Gattung verleiht, darſtellt. Die Geliebte wird Mutter und wagt ihr Leben, ein neues Leben in die Exiſtenz zu ſetzen. Die Farben, welche Diderot hier aufträgt, ſind faſt romanhaft. Naigeon aber, in ſeinen Memoiren über Diderot, S. 74, iſt ganz außer ſich vor Entzücken darüber. „Die zärtlichſten Vorſtellungen, die lachendſten und wollüſtigſten Bilder, ſind noch durch den Reiz eines reinen, harmoniſchen, correcten Stils erhöht. Dieſer wenig gekannte Artikel ſcheint mir in jeder Hinſicht eins der vollkommenſten Producte unſerer Sprache u. ſ. w." Der Artikel „Chasteté" ſchließt ſich hier an. Diderot unterſcheidet ganz richtig Keuſchheit und Enthaltſamkeit, denn es kann jemand äußerlich enthaltſam und doch im Innern unkeuſch ſein. Die Greiſe, bemerkt er, pflegen enthaltſam, aber durchaus nicht keuſch zu ſein.

Der Artikel „Passion" iſt ganz ähnlich gearbeitet wie der über „Plaisir" und „Volupté". Nach einer ziemlich unbeſtimmten Definition zählt Diderot die Quellen der Leidenſchaft auf, die Erregung der Sinne, die des Geiſtes und der Phantaſie, die des Herzens und die, welche uns durch die Theilnahme an dem Glück und dem Unglück anderer entſteht. Er geht ſodann zu einer Sonderung der verſchiedenen Arten der Leidenſchaft über, indem er die Affecte der Bewunderung und Neugierde, der Freude und Traurigkeit, der Hoffnung und Furcht, des Muthes und der Unentſchloſſenheit, der Zufriedenheit und Reue, der Scham und Schamloſigkeit, des Ehrgeizes und Geizes, der Wolluſt und Schlemmerei, als Formen unſerer Selbſtliebe durchnimmt, von denen ſich die Affecte unſerer Beziehung auf andere, Achtung und Verachtung, Mitleid und Neid, Dankbarkeit und Gunſt, Unwille, Zorn und Rachſucht unterſcheiden. Die Leidenſchaften ſind für die menſchliche Natur nothwendig, weil ſie alles in Bewegung ſetzen und das Bild des Univerſums beleben. Die, welche ſich auf uns ſelbſt beziehen, ſind uns für unſere Erhaltung gegeben, zu ſuchen, was uns nützlich, zu fliehen, was uns ſchädlich iſt. Die, welche ſich auf die andern beziehen, dienen zum Beſten der Geſellſchaft. Wenn die erſtern durch ihren Stachel unſere Trägheit aufrütteln ſollten, ſo mußten die zweiten, das Gleichgewicht herzuſtellen, ebenmäßig lebhaft ſein. Alle würden ſich in ihren gerechten Schranken halten, wenn wir immer von unſerer Vernunft den richtigen Gebrauch zu machen wüßten, uns gegen die Verführung der einſeitigen Richtung zu ſchützen, auf welcher bald dieſe, bald jene Leidenſchaft durch die Schmeichelei unſerer Neigungen uns dem Abgrunde der Maßloſigkeit entgegenreißt. Diderot verfällt hier wieder in ſeitenlanges Predigen und ſchließt ſeine Declamation über das viele Unglück, welches die Leidenſchaften anrichten, mit einer Stelle aus Cicero's Tusculanen.

Man ſollte nun glauben, daß der Artikel „Sagesse" das eigentliche Princip der Moralität auseinanderſetzen würde, um jene Ataraxie, welche das Ziel Epikur's war, zu verwirklichen. Diderot fängt auch mit einer Definition an: „Die Weisheit beſteht in der genauen Erfüllung ſeiner Pflichten gegen Gott, gegen ſich ſelbſt und gegen die andern Menſchen." Dann fährt er jedoch ſogleich fort: „Worin aber ſoll ſie Motive finden, treu zu ſein, wenn nicht im Gefühl unſerer Unſterblichkeit? Der wahrhaft Weiſe iſt ein unſterblicher Menſch, ein Menſch, der ſich ſelbſt überlebt, der ſeine Hoffnungen über ſeinen Tod hinausträgt." Und nun folgt eine Predigt über die Kraft, welche uns der Glaube an die Ewigkeit unſerer Exiſtenz einflößt, uns über unſere Schwächen, unſere Intereſſen des Augenblicks, unſere Leidenſchaften, unſer Schickſal und über alles zu erheben, womit dieſe enge Welt uns imponiren könnte. Die Moral Epikur's wird, ohne ihren Namen zu nennen, als gänzlich unzureichend geſchildert, um den höchſten ſittlichen Standpunkt zu gewinnen. Sie berechnet die Aufopferung eines Vergnügens als Mittel für ein anderes, ſie vertauſcht ein Laſter mit einem andern, aber nur der unſterbliche Menſch iſt eines freien Heroismus ohne Eigennutz fähig, weil er größer iſt als alles, was ihn umgibt, weil er im Menſchen nur den Menſchen achtet, weil die Ungerechtigkeit anderer Menſchen ihn wenig berührt, weil er dem Tode nicht nur aus Stolz trotzt, ſondern weil der Tod für ihn nicht Tod iſt. Auch die Tugend des Stoikers iſt nur eine traurige Tugend; er iſt tristement vertueux. — Wer ſollte wol glauben, ſolche Lehren in der Encyklopädie und ſie in ihr von Diderot zu leſen? Wer ſollte erwarten, ſie unter dem Artikel „Sagesse" zu finden? Um Diderot nicht für einen zu großen Heuchler zu halten, bemerke ich, daß er in ſeinen Phraſen über die Unſterblichkeit ſich über ſie ſelbſt gar nicht weiter ausläßt, weil er ſie nur als Motiv zur Ausdauer in der Pflichterfüllung betrachtet, und daß er die Unſterblichkeit des Nachruhms leidenſchaftlich liebte, wie wir aus ſeinem Artikel „Immortalité" ſehen können, gegen den Falconet proteſtirte.

Seine Artikel über Politik, „Législateur", „Souveraineté", „Roi", „Autorité", „Représentants", „Transfuges" u. ſ. w., ſind durchaus verſtändig gehalten. An ſie ſchließen ſich einige nationalökonomiſche, „Argent", „Agriculture" u. a. m., an. Im allgemeinen fordert er für den Staat das Repräſentativſyſtem als das für die Ausgleichung ſeiner mannichfaltigen Intereſſen zur gedeihlichen Einheit nothwendige, weil auch der beſte, wohlgeſinnteſte und geiſtvollſte Fürſt unvermögend ſei, durch ſich allein eine richtige Vorſtellung von dem wirklichen Zuſtand und den Bedürfniſſen des Ganzen zu erhalten. Diderot bleibt bei der ſtändiſchen Monarchie ſtehen. Der Stand der Geiſtlichen, der Militärs, der Grundbeſitzer, der Manufacturiſten und der Kaufleute, muß bei der Geſetzgebung durch von ihnen gewählte Abgeordnete vertreten werden. Diderot ſteht hier noch mehr auf dem Boden Bodin's als auf dem Montesquieu's. Es iſt nicht ſowol die Theilung der Gewalten und das Syſtem eines zwiſchen ihnen conſtituirten Mistrauens, als der Gedanke der lebendigen Wechſelwirkung aller Intereſſen des Staats, von dem er ausgeht.

Der Artikel „Autorité" mag uns durch eine kurze Analyſe ein Bild ſeines Verfahrens geben, ſich bei gefährlichen Materien ſicherzuſtellen oder vielmehr ſtellen zu wollen, denn wenigſtens bei dieſem Artikel half es ihm nichts. Der Staatsanwalt Proſper Joly Omer vergaß ihn doch nicht. Die Autorität bezieht ſich auf das Recht; die Macht auf das Mittel, es zu benutzen; die Gewalt auf den Gebrauch ſelbſt. Die Autorität erweckt eine Vorſtellung der Ehrfurcht; die Macht der Größe, die Gewalt der Furcht. Die Autorität Gottes iſt grenzenlos, ſeine Macht ewig und ſeine Gewalt abſolut. Zwiſchen der Obrigkeit und den Unterthanen muß man einen Vertrag als ſtaatbegründend vorausſetzen. Autorität im Staate hat nur dasjenige, was auf dem Rechte beruht, und Recht nur dasjenige, was durch den politiſchen Vertrag erlaubt iſt. Eine Gewalt ohne ſolche Berechtigung wird zur Uſurpation oder zur Tyrannei. Der Fürſt beſitzt die Autorität, die er über ſeine Unterthanen hat, von ihnen ſelber, und dieſe Autorität iſt durch die Geſetze der Natur und des Staats beſchränkt. Der Fürſt darf ſeine Autorität nicht misbrauchen, den Vertrag zu brechen, durch welchen er Fürſt iſt. Fürſt iſt er nicht durch die Natur, ſondern durch die Geſchichte. Mit dem Bruch der Verfaſſung würde er daher ſeine eigene Autorität aufheben. Er würde dann gegen ſich ſelbſt handeln, weil ſeine Autorität nur durch das Recht, welches ſie aufgerichtet hat, beſtehen kann. Wer das eine vernichtet, zerſtört das andere. Der Fürſt kann daher über ſeine Gewalt und über ſeine Unterthanen nicht ohne die Zuſtimmung der Nation verfügen. Diderot erläutert dies durch ein Beiſpiel aus der franzöſiſchen Geſchichte. Nach der Verfaſſung Frankreichs durfte bekanntlich die Krone nur auf den Mannsſtamm und zwar auf den Erſtgeborenen übergehen. Der, welcher die Krone trägt, kann ſich ihrer gänzlich entledigen, wenn er will, aber er kann ſie nicht ohne Einwilligung der Nation, welche ſie ihm auf das Haupt geſetzt hat, auf das eines andern übertragen. Das Scepter Ludwig's XV. geht nothwendig auf ſeinen älteſten Sohn über, und keine Macht kann ſich dagegen auflehnen, weder die der Nation, weil dies eine Bedingung des Vertrags iſt, noch die ſeines Vaters aus demſelben Grunde. Stürbe die königliche Familie unglücklicherweiſe aus, ſo würden Scepter und Krone zur Nation zurückkehren. Nur Sklaven, deren Geiſt ebenſo beſchränkt, als ihr Herz niedrig wäre, könnten, wie es ſcheint, anders denken. Solche Leute ſind weder für den Ruhm des Fürſten, noch zum Vortheil der Geſellſchaft geboren. Sie haben weder Tugend noch Seelengröße. Furcht und Eigennutz ſind die Beweggründe ihres Betragens. Zuletzt beſtätigt Diderot ſeine Anſichten durch Worte aus der Rede, welche Heinrich IV. 1596 bei Eröffnung der Ständeverſammlung hielt und worin derſelbe eine ſehr bittere Kritik der Befehlsformel der franzöſiſchen Könige: „Car tel est nôtre plaisir!“ gab. Die Revolution verwirft Diderot. „Wenn ein Fürſt Unrecht übt, ſo muß die Nation Reſignation üben, denn die Revolution iſt illegitim und hat man mit ihr niemals weder einen Fürſten gebeſſert noch Steuern abgeſchafft und nur zu dem Unglück, über welches man ſich ſchon beklagte, einen neuen Grad von Elend hinzugefügt.“

Ich kann nicht umhin, hier eine Stelle aus dem Artikel „Hobbisme“ einzuſchalten, in welcher Diderot ſich über den Contraſt von Hobbes und Rouſſeau ausſpricht: „Die Philoſophie Rouſſeau's von Genf iſt faſt die umgekehrte der von Hobbes. Der eine hält den Menſchen von Natur für gut, der andere für ſchlecht. Nach dem Philoſophen von Genf iſt der Naturzuſtand ein Stand des Friedens, nach dem Philoſophen von Malmesbury ein Stand des Krieges. Die Geſetze und die Geſtaltung der Geſellſchaft haben den Menſchen beſſer gemacht, wenn man Hobbes Glauben ſchenkt; ſie haben ihn verderbt, wenn man Rouſſeau glaubt. Der eine war mitten im Lärm der Parteien geboren; der andere lebte in der Welt der Gelehrten und unter ihnen. Andere Zeiten, andere Umſtände, andere Philoſophie. Rouſſeau iſt beredt und pathetiſch; Hobbes trocken, ſchroff und kräftig. Dieſer ſah den Thron erſchüttert, die Bürger gegeneinander bewaffnet, ſein Vaterland durch die Wuth des presbyterianiſchen Fanatismus mit Blut überſchwemmt, und verabſcheute Gott, ſeine Prieſter und Altäre. Jener ſah, wie Menſchen, die in allen Kenntniſſen bewandert waren, ſich zerfleiſchten, ſich haßten, ſich ihren Leidenſchaften hingaben, um Ehre, Reichthümer und Würden buhlten, und ſich in einer Weiſe betrugen, die ihren Einſichten wenig entſprach, und ſo verachtete er die Wiſſenſchaft und die Gelehrten. Sie übertrieben beide. Zwiſchen dem Syſtem des einen und des andern wird ein anderes als das vielleicht wahre möglich ſein, daß nämlich, obwol der Zuſtand des Menſchengeſchlechts ſich in einem unaufhörlichen Wechſel befindet, doch ſeine Güte wie ſeine Schlechtigkeit ſtets dieſelben bleiben und ſein Glück wie ſein Unglück durch Grenzen umſchloſſen ſind, die es nicht überſchreiten kann."

Die Urſache der Revolutionen ſind nach Diderot die Leidenſchaften der Menſchen. In dem Artikel „Polythéisme" ſagt er ausdrücklich: „Ich raiſonnire ſo: Ungeachtet aller Vorſicht, die man in den Staaten genommen, ungeachtet der verſchiedenen Regierungsformen, die man darin nach und nach eingeführt hat, hat man den Keim der Anarchie doch nie auszutilgen und zu hindern vermocht, daß ſie nicht von Zeit zu Zeit ihr Haupt erhöbe. Aufruhr, Bürgerkriege, Revolutionen ſind in allen Staaten häufig, wenn auch in dem einen weniger als in einem andern. Warum das? Weil die Menſchen ſchlechten Leidenſchaften unterworfen ſind. Sie beneiden einander. Geiz, Ehrgeiz, Wolluſt, Rachſucht bemeiſtern ſich ihrer. Die, welche befehlen ſollten, machen ihre Sache ſchlecht; die, welche gehorchen ſollten, öfter noch ſchlechter. Ihr beſchränkt die königliche Autorität und flößt damit nur die Begierde ein, zur despotiſchen Macht zu gelangen. Mit Einem Wort, die einen misbrauchen die Autorität, die andern die Freiheit." Dieſe moraliſirende Ableitung der Revolutionen iſt formell ebenſo richtig, als ſie materiell oberflächlich iſt, denn eine Revolution kann auch eine vollkommen berechtigte ſein, wenn die vom Despotismus und Obſcurantismus gemishandelte Freiheit ſich das Recht ihrer Exiſtenz mit Daranſetzen ihres Lebens wieder erkämpft. Wer will es wagen, die Leidenſchaft für die Freiheit eines Volks, für die Selbſtändigkeit eines Staats, für die Ehre einer Nation, für die Anerkennung einer durch die Wiſſenſchaft gefundenen Wahrheit, für die Exiſtenz einer Religion, eine ſchlechte Leidenſchaft zu nennen? Die Leidenſchaft des Moraliſirens hat allerdings bei Diderot ſeine wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen oft ebenſo ſchwächlich gemacht, als ſeine äſthetiſchen in falſche Grenzen eingeengt. Die Naivetät, mit welcher er ſelbſt in der Encyklopädie ſich öfters in ſeinem moraliſirenden Subjectivismus gehen läßt, ſtatt dem Leſer, der ſich unterrichten will, ein objectives Genüge zu thun, würde heutzutage geradezu lächerlich ſein; z. B. der Artikel „Journée de la Saint-Barthélemy“ (Hist. mod.) lautet folgendermaßen: „Dies iſt der für immer verfluchenswerthe Tag, deſſen in den Annalen der Welt übrigens unerhörte Verbrechen, das zwei ganze Jahre hindurch angelegt und vorbereitet war, ſich in der Hauptſtadt dieſes Königreichs, in der Mehrzahl unſerer großen Städte, im Palaſt unſerer Könige, am 24. Aug. 1572, durch die Niedermetzelung einiger tauſend Menſchen vollzog. — — Ich habe nicht die Kraft, mehr zu ſagen. Als Agamemnon ſeine Tochter in den Wald, wo ſie geopfert werden ſollte, eintreten ſah, bedeckte er ſich das Antlitz mit einem Zipfel ſeines Mantels. — — Ein Menſch hat in unſern Tagen die Apologie dieſes Tages unternommen (der Abbé von Caverac). Leſer, errathe, welches der Stand dieſes Blutmenſchen war, und wenn ſein Werk dir jemals in die Hände fällt, ſo ſage mit mir zu Gott: O Gott, ſchütze mich davor, mit ſeinesgleichen unter demſelben Dach zu wohnen!“

Diderot hat, wie geſagt, ſehr viel Artikel zur Moral geliefert, faſt ſo viel als zur Grammatik, aber ſie entſprechen oft der Erwartung nicht, mit welcher wir ſie aufſchlagen. So hat er z. B. den Artikel „Corruption des moeurs“ verfaßt. Welch ein Thema für ihn, der die „Bijoux indiscrets“ geſchrieben hatte, der „Rameau's Neffen“ und der noch im hohen Alter die Zeiten des Claudius und Nero ſchrieb! Welche Kenntniſſe, welche ſatiriſche Kraft, welche Beredſamkeit hätte er hier entwickeln können! Statt deſſen finden wir ſechs bis ſieben dürftige, nichtsſagende Zeilen. Zu ſeiner Entſchuldigung bemerke ich, daß er in dem ſpätern Artikel über den Luxus den Begriff der ſittlichen Corruption ganz vortrefflich abhandelt.

Diderot hat auch ſehr viel theologiſche Artikel geſchrieben. Ein Theil derſelben fällt in die Geſchichte der Philoſophie, wie ſie damals noch aufgefaßt wurde, indem man die Mythologie der Völker, den Glauben der nichtchriſtlichen Völker überhaupt, unter dem Titel „Superstition“ hineinzog. Auch einen Theil der jüdiſchen, mohammedaniſchen und chriſtlichen Sektengeſchichte hat Diderot übernehmen müſſen, aber er hat auch viele Artikel zur Philoſophie der Religion und zur rationalen Theologie geliefert. Wir wollen auch hier aus den ſyſtematiſchen Artikeln wenigſtens diejenigen Punkte hervorheben, die zur Charakteriſtik der Encyklopädie und Diderot's ſelber in näherm Verhältniß ſtehen.

Diderot erſcheint in allen dieſen Artikeln als Theiſt, als Spiritualiſt, ja der Sprache nach zuweilen als poſitiver Chriſt. Er ſetzt die Exiſtenz

Gottes als eines Geiſtes voraus, der die Welt geſchaffen hat und ihre Entwickelung als Vorſehung leitet. In dem Artikel „Polythéisme", der einer ſeiner gründlichſten und ausführlichſten iſt, unterſucht er den Urſprung des Polytheismus theils aus der Perſonification der Elemente, theils aus der Deification von Menſchen, die ſich als Wohlthäter verdient gemacht hatten. Hier polemiſirt er gegen Spinoza und ſagt: „Niemals wird man begreifen, daß die Einheit der Subſtanz, auf welche er das Univerſum zurückführt, etwas anderes ſei, als die collective Einheit der Logiker, die nur ideellerweiſe in unſerm Geiſt exiſtirt. Wenn ſich in den Schriften der heidniſchen Philoſophen einige Stellen finden, welche die Einheit Gottes auf eine orthodoxere Manier zu autoriſiren ſcheinen, ſo iſt das meiſtens nichts, als ein pomphafter Gallimathias; man mache die Analyſe und es wird immer eine Mehrheit von Göttern daraus hervorgehen. Man iſt ein wirklicher Unitarier nur, ſofern man eine vollkommen einfache Intelligenz anerkennt, die, von der Materie und der Form der Welt gänzlich verſchieden, wahrhaft ſpirituell iſt und alles hervorbringt. Bejaht man dies, ſo glaubt man, daß nur Ein Gott iſt; bejaht man es aber nicht, ſo mag man die Götter des Paganismus noch ſo ſehr verlachen und Abſcheu vor der Menge der Götter bezeugen, man wird doch reellerweiſe unendlich viele ſetzen. Das iſt genau der Fall mit allen alten Philoſophen, von denen wir übrigens bewieſen haben, daß ſie keine Spur wahrhafter Spiritualität beſitzen." In dem Artikel „Manichäismus" unterſucht Diderot die möglichen Welten, welche Gott hätte ſchaffen können. Eine Welt reiner Geiſter wäre zu einfach, zu einförmig geweſen. Tauſend ſchön eingebundene Virgile in ſeiner Bibliothek zu beſitzen, immer dieſelben Opernarien zu ſingen, nur Diamantknöpfe zu haben, nur Faſanen zu eſſen, nur Champagner zu trinken, wäre das Vernunft? Umgekehrt eine rein materielle Welt, ohne Leben, ohne Gefühl, würde kein Bewußtſein von ſich gehabt und ohne Verhältniß zu Gott geweſen ſein. Eine dritte Welt wäre denkbar geweſen, in welcher die Körper und die Geiſter beziehungslos nebeneinander exiſtirt hatten. Sie würde einem unvollendeten Gebäude, einem einſamen Palaſt, einem Staat ohne Oberhaupt, einem Tempel ohne Opferer geglichen haben. Eine vierte Welt aber, in welcher der Geiſt mit der Materie vereint iſt, in welcher die geſchaffenen Subſtanzen ſich untereinander verbinden, muß die vollkommenere ſein. Der Menſch wird hier das Centrum von allem und läßt alle körperlichen Weſen, deren nothwendiges Band er iſt, bis zu Gott aufſteigen. Er wird die Seele von allen des Verſtandes Beraubten, der Dolmetſcher für alles, was das Wort nicht erhalten hat, der Prieſter der ganzen Natur.

Der merkwürdigſte Artikel über den Begriff der Religion iſt unſtreitig der, welcher „Providence“ überſchrieben iſt. Diderot geht in demſelben zunächſt hiſtoriſch zu Werke. Er weiſt nach, daß alle Völker unter irgendeiner Form an eine göttliche Vorſehung geglaubt haben und glauben. Er kritiſirt die Meinungen der berühmteſten Philoſophen über dieſen Glauben. Dann ſucht er die Vorſehung ſelber begreiflich zu machen, indem er davon ausgeht, daß wir das Univerſum abbrevirt in uns tragen, daß wir das Ebenbild Gottes ſind, und daß folglich zwiſchen unſerer Freiheit und zwiſchen der Freiheit Gottes, da ſie in ihrem Weſen identiſch ſind, ein Verhältniß ſtattfinden kann. Die allgemeine Vorſehung beſteht in den Geſetzen, welche die Ordnung der Welt beſtimmen. In der Erſcheinung dieſer Geſetze exiſtiren unendlich viele Modificationen, aber ſie ſelber an und für ſich bleiben ſich gleich, weshalb ſich von ihrer Kenntniß aus die allgemeine Nothwendigkeit des Verlaufs eines Geſchehens vorausſehen läßt. Die beſondere Vorſehung verwirklicht ſich aber gerade durch die Modificationen, welche durch die größere Stärke oder Schwäche, Weite oder Enge, Geſchwindigkeit oder Langſamkeit, Beſtimmtheit oder Unbeſtimmtheit u. ſ. w., die Entſcheidung im einzelnen herbeiführen. Ich ſehe, daß ein Blinder einem tiefen Graben zuſchreitet. Er muß alſo hineinſtürzen. Wenn ich aber eile, ihn zurückzuhalten, werde ich ihn retten u. ſ. w. Diderot überraſcht nun mit einer ganz eigenthümlichen Ausführung. Er ſucht nämlich zu zeigen, daß das menſchliche Leben gerade in vielen ſeiner wichtigſten Handlungen gar nicht durch die Vernunft, durch das perſönliche Intereſſe, durch die Reflexion, ſondern durch geheimnißvolle Impulſe beſtimmt werde, die über alle Berechnung hinausgehen. Ein ſolches Verhältniß ſei das der Liebe der beiden Geſchlechter, das der Aeltern zu den Kindern und das des Mitleids. Hier handeln wir aus grundloſem Wohlwollen und in ihm iſt es, daß die Vorſehung ſich offenbart. Welches Weib, meint Diderot, würde die Folgen einer Schwangerſchaft, den Schmerz der Niederkunft u. ſ. w. auf ſich nehmen, wenn es lediglich von der Vernunft ſich leiten ließe? Der Menſch iſt von Natur träge; er liebt die Unabhängigkeit. Aber für ſeine Kinder arbeitet er und unterwirft ſich einer oft drückenden Beſchränkung, weil es ſeine Kinder ſind; ja ein krankes Kind, das unſagliche Laſt verurſacht, wird um ſo mehr geliebt. Das Mitleid iſt unwillkürlich; es fragt nicht erſt viel nach Gründen, und die Stoiker waren ſehr armſelige Philoſophen, wenn ſie es tadelten. „Je mehr ich dieſe drei Geſetze betrachte“, ſagt Diderot, „um ſo mehr erſtaune ich, daß es in unſerm Jahrhundert ſo viel Atheiſten gibt.“ Er ſchlägt vor, die Beweismethode umzukehren. Man habe geſchloſſen, weil Gott exiſtirt, gibt es eine Vorſehung — man ſollte umgekehrt ſchließen, weil es eine

Vorſehung gibt, exiſtirt Gott. Hierauf widerlegt er die Zweifel, welche gegen die Vorſehung erhoben werden können, indem er den Begriff des Zufalls für eine Fiction erklärt. Wir Menſchen finden in vielen Dingen Unordnung und Misverhältniſſe lediglich, weil wir nicht hoch genug ſtehen, den abſoluten Zuſammenhang des Ganzen zu überblicken. Alfons von Caſtilien meinte vom Standpunkt ſeiner aſtronomiſchen Kenntniſſe aus, Gott beſſern Rath für die Weltordnung haben geben zu können; das ſpätere Kopernicaniſche Syſtem vernichtete ſeinen Tadel. Vor der Entdeckung des Blutumlaufs wußte man ſich manche Organe und Verrichtungen des menſchlichen Leibes nicht zu erklären, die nunmehr vollkommen verſtändlich ſind u. ſ. w.

Diderot hat die Artikel „Jésus Christ“ und „Christianisme“ verfaßt. Bei dem erſtern benimmt er ſich rein hiſtoriſch. Er zeigt, wie der hiſtoriſche Chriſtus durch die Kirchenväter und Concilien zur zweiten Perſon der Gottheit im Dogma der Kirche geworden iſt. Bei dem zweiten Artikel gleitet er über die Auffaſſung des Chriſtenthums als Religion hinweg; indem er kurzweg verſichert, es ſei unter den Religionen, die ſich für offenbarte halten, die einzig wahrhafte. Deſto mehr beſchäftigt er ſich mit der politiſchen Wirkſamkeit des Chriſtenthums und beruft ſich für die Schilderung, die er davon macht, auf Montesquieu's „Geiſt der Geſetze“. Er vergleicht Chriſtus mit den übrigen Geſetzgebern. „Wenn er auch die Seligkeit des Jenſeits als erſten Zweck hinſtellte, ſo wollte er doch zugleich unſer Glück in dieſem Leben. Auf dem Sturz der Idole, deren abergläubiſcher Cultus tauſend Ausſchweifungen nach ſich zog, gründete er die Religion, welche im Geiſt und in der Wahrheit einen einzigen Gott als den gerechten Belohner der Tugend anbetet. Er ſtellte das Naturgeſetz, welches die Leidenſchaften ſo ſehr verdunkelt hatten, in ſeinem natürlichen Glanze wieder her; er offenbarte den Menſchen eine Moral, die bis dahin von den übrigen Religionen nicht gekannt war; er lehrte ſie ſich ſelbſt haſſen und ihren theuerſten Neigungen entſagen; er grub in die Geiſter jenes tiefe Gefühl der Demuth, welche alle Quellen der Selbſtliebe zerſtört, indem es ſie bis in die verborgenſten Winkel der Seele verfolgt; er verſchloß die Verzeihung des Unrechts nicht in einer ſtoiſchen Gleichgültigkeit, die nur eine ſtolze Verachtung der Perſon des Beleidigers iſt, ſondern erhob ſie ſogar bis zur Liebe auch der grauſamſten Feinde; er ſtellte die Enthaltſamkeit unter die Obhut der ſtrengſten Schamhaftigkeit, indem er ſie zwang, mit ihren Augen einen Bund zu ſchließen, aus Furcht, daß nicht ein indiscreter Blick eine verbrecheriſche Flamme im Herzen entzünde; er empfahl, mit dem ſeltenſten Talent die Beſcheidenheit zu verbinden; er verfolgte mit einer klugen Strenge das Verbrechen bis in den Willen ſelber, um es zu hindern, ſich mit ſeiner verwüſtenden Kraft zu äußern; er führte die Ehe auf ihre Urſprünglichkeit zurück, indem er die Polygamie verbot, die, nach dem Verfaſſer des «Esprit des lois», dem Menſchengeſchlecht nicht nützlich iſt, weder den beiden Geſchlechtern, ſei es dem misbrauchenden, ſei es dem gemisbrauchten, noch den Kindern, für welche Vater und Mutter nicht dieſelbe Zuneigung haben können, da ein Vater zwanzig Kinder nicht ebenſo lieben kann, als eine Mutter zwei liebt. Er erfaßte die Ewigkeit dieſes heiligen, von Gott ſelber geſchlungenen Bandes, indem er die Scheidung verbot, die zwar für die Männer günſtig, für die Frauen und Kinder aber traurig iſt, welche immer den Haß ihres Vaters gegen ihre Mutter bezahlen."

Das iſt das Bild, welches Diderot von Chriſtus als Sittenreformator entwirft. Man wird es im allgemeinen für richtig erkennen müſſen. Wenn er aber weiterhin den Cölibat und die Aſceſe als chriſtliche Inſtitutionen darſtellt und die Intoleranz der chriſtlichen Kirche damit vertheidigen will, daß nicht nur andere Religionen, z. B. das Judenthum und der Islam, auch intolerant ſeien, ſondern daß das Chriſtenthum deshalb zu einer gewiſſen Unduldſamkeit gezwungen werde, weil es ſeine Wahrheit vor Entſtellung zu hüten habe, ſo ſind ſolche ſchiefe Betrachtungen nur daraus zu erklären, daß Diderot bei dem Wort „Christianisme" im Hintergrund immer die römiſch-katholiſche Kirche vorſchwebte, wenn er ſich auch vorgeſehen hat, den Geiſt des Chriſtenthums als den Geiſt der Liebe von dem Fanatismus einiger Chriſten zu unterſcheiden. Dieſen evangeliſchen Geiſt vertheidigte er. Warum verfolgte er aber nicht die Wirkungen, welche die ſittlichen Principien Chriſti in der Umgeſtaltung der Staaten hervorgebracht haben? Wir können, ganz abgeſehen von ſeinen ſonſtigen Schriften, aus der Vergleichung anderer Artikel der Encyklopädie allerdings entnehmen, daß er viel freier über den Cölibat, den Luxus und die Intoleranz dachte, als er hier erſcheint. Der ſehr lange Artikel über den Cölibat unterſcheidet den unreinen, welcher durch die Proſtitution erſchaffen wird und beiden Geſchlechtern, vorzüglich aber dem weiblichen, verderblich wird, und den reinen, welcher aus der Sehnſucht entſpringt, einem Ideal der Heiligkeit zu genügen. Er verwirft den kirchlichen Cölibat nicht abſolut, nicht direct, trägt aber darauf an, Verhandlungen zwiſchen den Fürſten und zwiſchen Rom zu eröffnen, um den Geiſtlichen das Heirathen möglich zu machen. Er beruft ſich dabei auf die Schriften des Abbé de St.-Pierre. Den mönchiſchen Cölibat verwirft er mit Montesquieu. Man habe, was anfänglich nur ein Rath geweſen ſei, fälſchlich in ein Geſetz verwandelt.

Ueber den Luxus hat Diderot einen der umfaſſendſten und beſten Artikel geſchrieben, der noch jetzt, nachdem dieſer Gegenſtand ſo vielfach behandelt iſt, intereſſant erſcheint, weil er ein reiches hiſtoriſches Material verarbeitet hat und gute nationalökonomiſche Blicke enthält. Diderot unterſcheidet darin den productiven und improductiven, den bereichernden und verarmenden, den verſittlichenden und den entſittlichenden, den erlaubten und unerlaubten, und den nach verſchiedenen Stufen der Civiliſation ſich umgeſtaltenden Luxus. Eine Wilde, welche ihr Kind für eine Perlenſchnur oder eine Flaſche Branntwein hingibt, treibt auf der unterſten Stufe der Geſellſchaft einen improductiven, entſittlichenden, unerlaubten Luxus. Je nachdem vom Luxus die eine oder andere ſeiner Seiten aufgegriffen wird, wird er geprieſen oder geſcholten. Nicht weniger klar hat Diderot ſich in dem Artikel „Intoleranz“ ausgeſprochen. Er unterſcheidet darin die kirchliche und die bürgerliche. Die kirchliche identificirt er mit dem Heroismus, der für ſeinen Glauben, den er als den wahren verkündet, ohne alle Menſchenfurcht zu ſterben bereit iſt. Die bürgerliche Intoleranz beſteht in der Verfolgung aller derer, die eine andere Vorſtellung von Gott und deshalb auch einen andern Cultus, als wir, haben. Dieſe Intoleranz iſt ſcheußlich, widermenſchlich, gotteslästerlich, knechtet die Gewiſſen, zerreißt die zarteſten Bande, entflammt die Leidenſchaften eines unverſtändigen Haſſes, einer wahnſinnigen Verachtung und vergißt, daß wir irren, daß wir, und zwar aufrichtig zweifeln können. Wenn man dem, der anders denkt, als wir, ein Haar ausraufen darf, ſo könnte man auch ſeinen Kopf verlangen, denn wo iſt die Grenze der Ungerechtigkeit? Wenn ihr ſchreit, daß ihr die Wahrheit auf euerer Seite habt, ſo werde ich nicht weniger ſchreien, daß ich ſie auf der meinigen habe. Mag aber ich oder mögt ihr euch täuſchen, warum ſoll nicht Friede zwiſchen uns ſein? Wenn ich blind bin, müßt ihr einem Blinden ins Geſicht ſchlagen? Wenn ein Intoleranter ſich klar über das, was er iſt, ausſpräche, welcher Winkel der Erde würde ſich ihm nicht verſchließen? In einem intoleranten Staat würde der Fürſt nur ein Henker im Solde der Prieſter ſein. Der Fürſt iſt aber der gemeinſame Vater ſeiner Unterthanen und ſein Apoſtolat beſteht darin, ſie alle glücklich zu machen. Diderot nimmt nun alle Schriftſteller, namentlich alle Ausſprüche Chriſti durch, welche die Intoleranz verdammen, und fügt ihnen noch ein Dutzend Sentenzen aus den Kirchenvätern hinzu. Er ſchließt:

„Wenn ein ungläubiger Fürſt das unbeſtreitbare Recht auf den Gehorſam ſeiner Unterthanen hat, ſo hat der misgläubige Unterthan ein unbeſtreitbares Recht auf den Schutz ſeines Fürſten. Dies iſt eine gegenſeitige

Verbindlichkeit. Sagt der Fürſt, der misgläubige Unterthan verdiene nicht zu leben, ſteht dann nicht zu fürchten, daß der Unterthan urtheile, der untreue Fürſt ſei unwürdig, zu regieren? Intolerante Blutmenſchen, blickt auf die Folgen euerer Grundſätze und ſchaudert. Ihr Menſchen, die ich liebe, was auch euere Meinung ſei, für euch ſammele ich meine Gedanken und beſchwöre euch, ſie zu erwägen und einem gräßlichen Syſtem zu entſagen welches weder der Geradheit des Geiſtes noch der Güte des Herzens geziemt.

„Wirkt euer Wohl! Betet für das meinige und glaubt, daß alles, was ihr euch darüber hinaus erlaubt, in den Augen Gottes und der Menſchen, von einer verabſcheuungswürdigen Ungerechtigkeit iſt."

Was Voltaire das „Infame" nannte, war eben die aus dem Aberglauben entſpringende Verfolgungsſucht Andersgläubiger, der Zwang der Gewiſſen, die Vernichtung der Denkfreiheit, die Verleugnung aller Humanität. Diderot bewies die Unchriſtlichkeit und die Gottloſigkeit der Intoleranz.

Bei dem Artikel „Intoleranz" denkt man unwillkürlich an den Artikel „Jésuites", welchen Diderot ganz objectiv gehalten hat. Er erzählt ihre Entſtehung, beſchreibt ihre Verfaſſung, verzeichnet von 1547—1761 chronologiſch alle Unruhen, welche ſie in den verſchiedenſten Staaten angezettelt, alle Fürſtenmorde, welche ſie geleitet, alle Irrlehren, welche ſie erfunden, allen ſocialen Skandal, welchen ſie angerichtet haben, und ſchließt mit einer allgemeinen Charakteriſtik ihres Verfahrens, das ihren Sturz nothwendig habe nach ſich ziehen müſſen. Die maßvolle immer auf Thatſachen geſtützte Schilderung dieſes mächtigſten, vielſeitigſten, gewandteſten und für die Souveränetät aller Staaten gefährlichſten Ordens war gewiß von größerer Wirkung, als wenn Diderot ſich hier in polemiſche Declamationen hätte fallen laſſen, zumal in einem Augenblick, wo die Jeſuiten, welche ein Parlamentsbefehl 1762 aufgehoben hatte, in Frankreich nicht mehr exiſtirten. Diderot ſchließt ſeinen Artikel über ſie mit folgenden Worten: „Ich ſchreibe dies weder aus Haß noch aus Rache gegen die Jeſuiten; mein Zweck iſt, die Regierung, welche ſie aufgegeben, die Obrigkeit, welche ſie verurtheilt hat, zu rechtfertigen und den Mönchen dieſes Ordens, die einſt verſuchen ſollten, ſich in dieſem Königreich wieder zu etabliren, wenn ſie, was ich glaube, damit Erfolg haben ſollten, zu zeigen, unter welchen Bedingungen ſie hoffen dürfen, ſich darin zu erhalten." Hundert Jahre ſind verfloſſen, ſeit Diderot dieſe Worte ſchrieb, und die Jeſuiten ſind in Frankreich, in Europa mächtiger als je. Sie ſind aber klüger geworden und ſcheinen deshalb nicht ſo mächtig, als ſie ſind. Sie gehören zu den ſeltenen Menſchen, die wirklich aus der Geſchichte lernen.

Außer ſolchen Artikeln und vielen andern über alles Mögliche, über Bibliothekwiſſenſchaft, über Mythologie, über Architektur u. ſ. w., hat Diderot nun auch die Geſchichte der Philoſophie in der Encyklopädie geſchrieben. Er hat, was er unter Philoſophie und unter einem Philoſophen verſteht, in zwei beſondern Artikeln ausgeſprochen. Für die Definition und die Eintheilung der Philoſophie ſchließt er ſich an den Deutſchen Wolf an. Die Philoſophie, meint Diderot, iſt noch eine ſehr unvollkommene Wiſſenſchaft, die auch nie vollendet werden kann, weil niemand den Grund von allem Möglichen zu erſchöpfen vermag; nur das Weſen, welches alles nach Zahl, Gewicht und Maß gemacht hat, iſt das einzige, das eine philoſophiſche, mathematiſche und vollkommene Kenntniß ſeiner Werke zu haben vermag. Ein Philoſoph iſt nicht derjenige, der viel geſehen, viel geleſen hat, der vielerlei Kenntniſſe beſitzt, der die Geſchichte der Philoſophie kennt, ſondern der ſolide Principien und vor allem eine gute Methode beſitzt, Rechenſchaft von den Thatſachen zu geben und gültige Folgerungen aus ihnen zu ziehen. Der Glaube an ſolche Autoritäten und der Syſtemgeiſt ſind die größten Hinderniſſe der Philoſophie. Der erſtere wird durch die natürliche Denkfaulheit der Menſchen, durch Mangel an Liebe zu den abſtracten Wahrheiten, welche doch die letzte Grundlage aller unſerer Erkenntniß ſind, durch eine dumme Eitelkeit, als gelehrt geprieſen zu werden, durch eine übermäßige Bewunderung alles Alten und Fernen genährt. Plato heißt immer der Göttliche, Ariſtoteles immer der Geniale. Unter dem Syſtemgeiſt verſteht Diderot nicht den ſyſtematiſchen Geiſt, der die Verkettung der Wahrheiten untereinander durch die Demonſtration anſtrebt, denn dies iſt der wirklich philoſophiſche Geiſt, ſondern den, welcher alle Erſcheinungen wohl oder übel in eine vorgefaßte ſyſtematiſche Form des Univerſums einzwängen will. Der Syſtemſüchtige hat in ſeiner Einſeitigkeit nur für das Sinn, was ihn in ſeiner einmal fixirten Anſicht beſtärkt, für die Einwürfe aber, die ihm widerſprechen, verliert er alle Empfänglichkeit oder ſucht ſich von ihnen mit einigen Scheingründen loszumachen. Die Idee des Philoſophen nimmt Diderot nicht blos von ſeiten der Wiſſenſchaft, ſondern auch des Lebens. Er will nicht nur den Denker, er will auch den Weiſen. Er beginnt ſeine Schilderung mit folgenden Reflexionen: „Nichts koſtet heutzutage weniger, als den Namen eines Philoſophen zu erlangen. Ein obſcures und zurückgezogenes Leben, ein Anſtrich von Weisheit, nebſt ein wenig Lektüre, reichen hin, dieſen Namen Perſonen zu verſchaffen, die ſich damit ehren, ohne ihn zu verdienen. Andere, in denen die Freiheit das wirklich vernünftige Denken vertritt, betrachten ſich als die einzig wahrhaften Philoſophen, weil ſie die von der Religion geſetzten heiligen Grenzen zu durchbrechen gewagt haben. Stolz darauf, ſich in Anſehung der Religion von den Vorurtheilen der Erziehung losgemacht zu haben, blicken ſie mit Verachtung auf die andern als auf ſchwache Menſchen, knechtiſche Geiſter, kleinmüthige Seelen, welche ſich durch die Conſequenzen erſchrecken laſſen, zu denen die Irreligion führt, und die, weil ſie nicht wagen, auf den neugebahnten Wegen fortzuſchreiten, unter dem Joch des Aberglaubens einſchlummern. Man muß aber von den Philoſophen einen höhern Begriff haben.“ Diderot malt nun das Ideal eines rückſichtsloſen Wahrheitsforſchers aus, der ſich nur der Evidenz der Gründe unterwirft und ſeine Urtheile kritiſch überwacht. Aber er malt ihn auch als das Ideal eines rechtſchaffenen und ehrenhaften Mannes aus, in deſſen Herzen alle edeln Gefühle durch die Religion genährt werden, zu welcher ihn die natürliche Einſicht ſeiner Vernunft geführt hat. Der Malhonnete iſt dem Philoſophen ſo entgegengeſetzt als der Stupide. Der Philoſoph lebt geſellig. „Der Menſch iſt kein Ungeheuer, das nur in den Abgründen des Meeres oder in den Tiefen eines Waldes leben ſollte. Schon die einfachen Bedürfniſſe des Lebens machen ihm den Verkehr mit andern nothwendig. In jedem Stande wird er auf die Geſelligkeit gewieſen, und ſo fordert die Vernunft von ihm, durch ſeine Bildung und Arbeit geſellige Qualitäten zu gewinnen.“ Die gewöhnlichen Philoſophen, die zu viel oder ſchlecht meditiren, ſind ſchroff gegen andere, fliehen die Menſchen und werden von ihnen gemieden, aber unſer Philoſoph, der ſich zwiſchen Zurückgezogenheit und zwiſchen dem Verkehr der Menſchen zu theilen verſteht, iſt voller Humanität. Er iſt der Chremes des Terenz, welcher fühlt, daß er Menſch iſt und den bei dem guten oder böſen Geſchick ſeines Nachbarn nur die Humanität intereſſirt. „Homo sum, humani a me nil alienum puto.“

Bei den Artikeln über die Geſchichte der Philoſophie hat Diderot ſich als einen beleſenen Autor gezeigt, der, was ihm von andern geboten wird, mit einem gewiſſen kritiſchen Takt aufnimmt und mit Geſchmack darſtellt. Er hat vorzüglich aus drei Berichterſtattern geſchöpft, aus Bayle's „Dictionnaire historique et critique“ (1697), aus Deslandes' „Histoire de la philosophie“ (1730) und aus Brucker's lateiniſch geſchriebener „Geſchichte der Philoſophie“ (1742). Dieſe drei führt er ſelbſt auch häufig an. Daß er ein ſelbſtändiges Studium der Quellen gemacht habe, iſt nicht erſichtlich. Es müßte ſich gerade bei ihm, der zum Detailliren geneigt war, verrathen. Was er bei Bayle, Brucker, Deslandes, Stanley, Fontenelle u. ſ. w. vorfand, wußte er gut zu benutzen, denn er war zu gebildet, um nicht eine verſtändige Auswahl zu treffen, das Weſentliche vom Unweſentlichen zu ſcheiden und durchſchnittlich das Richtige herauszufühlen. Manche Charakteriſtiken ſind noch jetzt als treffend anzuerkennen, namentlich biographiſche, die ihm am meiſten zuſagten, denn die Syſteme der Philoſophen hat er in einer zwar äußerlich polirten, aber innerlich todten Weiſe vorgetragen; er ſtellt, was die Philoſophen über Gott und Welt, über die Natur und den Menſchen, über Logik, Pſychologie, Moral, Politik und Religion gedacht haben, in der Regel ganz dogmatiſch, ganz trocken, als eine lockere Folge von Sätzen ohne alle eigentliche Entwickelung und Kritik hin. Es fehlt in dieſem Aggregat von Beſtimmungen ſelten etwas von dem, was zur Lehre eines Philoſophen oder einer Schule gerechnet zu werden pflegt, aber man kann dadurch nicht zu einer wirklichen Einſicht in den Standpunkt einer Philoſophie gelangen. An eine objective Kritik iſt dabei nicht zu denken.

Naigeon vereinigte alle Artikel Diderot's zur Geſchichte der Philoſophie im fünften, ſechsten und ſiebenten Bande ſeiner Geſammtausgabe der Werke Diderot's unter dem Titel „Opinions des anciens philosophes“. Es ſind aber nicht nur die antiken Philoſophen darunter ſubſumirt, ſondern auch die orientaliſchen, die jüdiſchen, die mohammedaniſchen, die Scholaſtiker, die Theoſophen, und die modernen Philoſophen Bruno, Hobbes, Spinoza, Leibniz, Locke und andere. Naigeon hat die alphabetiſche Folge der Artikel beizubehalten die Gedankenloſigkeit gehabt. Wie viel nützlicher und intereſſanter würde die ganze Sammlung ſein, wenn ſie die chronologiſche Ordnung mit Rückſicht auf die Ethnographie verſucht hätte. Ich weiß nicht, ob dies vielleicht in einer Sammlung der Diderot'ſchen Artikel geſchehen iſt, die zu Bouillon in drei Octavbänden unter dem Titel „Essai d'une histoire critique de la philosophie ancienne et moderne“ herausgekommen iſt. Ich finde dies Buch, ohne Angabe einer Jahreszahl, von Depping in einem „Supplément aux oeuvres complètes de Denis Diderot“ (Paris 1819, S. 29) citirt. Naigeon, S. 26 der Vorrede zum erſten Bande ſeiner Ausgabe, behauptet, daß der Nachdruck zu Bouillon die Artikel Diderot's gänzlich verſtümmelt und verderbt habe. Er erzählt auch, daß Diderot alle ſeine Artikel einer Reviſion unterwerfen und nach einem neuen Plan habe umgeſtalten wollen. Er rühmt ſich, die Correcturen Diderot's bei ſeiner Ausgabe benutzt zu haben.

Die Sokratik, Epikur, der neuplatoniſche Eklekticismus und der Skepticismus ſind von Diderot nicht ohne Begeiſterung geſchrieben. Bei Sokrates wird er nach ſeiner naiven Weiſe ganz perſönlich und ruft aus: „Welch ein Menſch, welch ein Bürger, welch ein Beamter, welch ein Gatte, welch ein Vater! Je weniger Xantippe dieſen Apologeten verdiente, um ſo mehr muß man Sokrates bewundern. Ach, Sokrates, ich gleiche dir wenig, aber mindeſtens läſſeſt du mich vor Bewunderung und Freude weinen." — Bei Antiſthenes bemerkt er, daß ſeine Tugend mürriſch war. „Das wird immer geſchehen, wenn man ſich darauf ſteift, ſich einen künſtlichen Charakter und gemachte Sitten zu bilden. Ich möchte wol Cato ſein, aber ich glaube, daß es mich und die andern viel koſten würde, bevor ich es geworden wäre. Die vielen Opfer, welche ich der erhabenen Perſon, die ich zum Muſter genommen, bringen müßte, würden mich mit einer ſcharfen und biſſigen Galle erfüllen, die ſich jeden Augenblick nach außen entlüde. Dies iſt vielleicht der Grund, aus welchem einige Weiſe und gewiſſe Fromme ſo oft übler Laune unterworfen ſind. Sie empfinden unaufhörlich den Zwang einer Rolle, welche ſie ſich auferlegt haben und für welche die Natur ſie nicht gemacht hat, und laſſen nun andere die Qual entgelten, welche ſie ſich ſelbſt bereiten."

Epikur war, wie ſchon einmal erwähnt, der Liebling der Franzoſen geworden. Seitdem Gaſſendi ſein Leben von der Misauffaſſung gereinigt hatte, welche ihm aus der Tradition der Stoiker das ganze Mittelalter hindurch zutheil geworden war, fürchtete man nicht mehr, ein Epikuräer zu heißen. Und ſeitdem durch Gaſſendi's Syntagma die echte Lehre Epikur's wiederhergeſtellt war, beeilte man ſich, ſie in die Phyſik und Moral wieder einzuführen, weshalb man auch den Lucrez wieder hervorzog. Diderot läßt Epikur ſeine Lehre in eigener Perſon vortragen, d. h. er identificirt ſich mit ihr. Er betrachtet Epikur's Moral gleichſam als national und gibt einen Umriß der Geſchichte der epikuräiſchen Schule, die von Chapelle, Molière, Bernier, Abbé de Chaulieu, Marquis Lafare, Großprior de Vendôme, Ritter von Bouillon, Marſchall von Catinat und andern geſtiftet wurde. Die erſte örtliche Concentration derſelben war in der Straße des Tournelles, im Hauſe der Ninon Lenclos, wo dieſe außerordentliche Frau alles verſammelte, was ſich in Stadt und Hof an feinen, aufgeklärten und wollüſtigen Menſchen fand: Madame Scarron, die Gräfin de la Suze, die Gräfin d'Olonne, St.-Evremont, die Herzogin von Bonillon, Mancini, M. de Gourville, Madame de Lafayette, der Herzog de la Rochefoucauld und mehrere andere, die im Hotel Rambouillet eine platoniſche Schule gebildet hatten, welche ſie verließen, um ſich den Epikuräern und ihren Lehren zuzugeſellen. — Bernier, Chapelle und Mortière verſetzten die Schule von der Rue des Tournelles nach Auteuil. Dieſe Schule wurde beſonders durch Bachaumont, den Baron von Blot und Desbarreaux berühmt. — Der Schule von Auteuil folgte die von Neuilly, die nur kurze Zeit unter Chapelle und Connings beſtand, weil ſie ſich in die von Anet und vom Temple auflöſte, die ſo viel berühmte Mitglieder: Courtin, Campiſtron, Palaprat, de Mesmes, Ferrand, Dangeau, Nevers, Renier, Laſſeré, La Feuillade u. ſ. w. gehabt hat. — Die Schule von Sceaux vereinigte zuletzt alles, was von den Pflegern des Luxus, der Eleganz, der Höflichkeit, der Philoſophie, der Tugend, der Wiſſenſchaft und Wolluſt noch übriggeblieben war: Hamilton, St.-Aulaire, Abbé Geneſt, Maleſieu, La Motte, Fontenelle, Voltaire, mehrere Akademiker und einige durch ihren Geiſt berühmte Frauen. — Man erſieht hieraus, beſchließt Diderot ſeine Artikel triumphirend, daß die Sekte Epikur's nirgends und niemals mehr Glanz als in Frankreich und im letzten Jahrhundert gehabt hat.

Der neuplatoniſche Eklekticiſmus ſagte Diderot deshalb zu, weil er den Philoſophen allen Syſtemen gegenüber auf einen kritiſchen Standpunkt ſtellte, um jede extreme Einſeitigkeit zu vermeiden, und weil er den Enthuſiaſmus empfahl. Daß er dem Chriſtenthum Concurrenz machte, daß Porphyrius daſſelbe bekämpfte, daß Julian von ihm zum Neuplatoniſmus abfiel, daß dieſer eine ſo gelehrte, tugendhafte und ſchöne Philoſophin, wie Hypatia, hervorbrachte, welche der chriſtliche Pöbel in Alexandrien barbariſch mordete, dies alles ſtimmte Diderot günſtig für ihn, wenn er nur nicht wunderſüchtig und theoſophiſch geweſen wäre.

Der Skepticiſmus endlich als Waffe der Kritik, als Mittel, ſich von Vorurtheilen zu befreien, wird von ihm hochgehalten. Er entwirft von Montaigne und Bayle köſtliche Porträts. Wenn freilich der Skepticiſmus ſo weit geht, die Realität der ſinnlichen Erſcheinung zu bezweifeln, ſo wird er ohne Gnade verdammt. Eine ſolche Verleugnung des geſunden Menſchenverſtandes iſt Diderot ein Greuel. Der Skepticiſmus ſoll nicht abſolut werden, nicht die Materie als einen bloßen Schein antaſten, ſondern der gehorſame Diener des Senſualiſmus ſein, der mit ihm alles ihm Unbequeme, vorzüglich die transſcendente Welt des religiöſen Glaubens, bekämpft.

Unter den Artikeln, welche einzelne Philoſophen behandeln, iſt unſtreitig der über Spinoza der merkwürdigſte. Er iſt ziemlich ausführlich und eingehend, hinterläßt aber doch den Zweifel, ob Diderot Spinoza wirklich ſtudirt habe, denn er bleibt im Grunde nur bei den Definitionen des erſten Buchs der Ethik ſtehen, die er als logiſch und metaphyſiſch unhaltbare bekämpft. Diderot macht einen Auszug aus dem Artikel, welchen Bayle über Spinoza in ſeinem „Dictionnaire“ geſchrieben, und geht dann zu einer ſelbſtändigen Kritik des Begriffs der Subſtanz und der aus ihm von Spinoza abgeleiteten Beſtimmungen über. Es würde viel zu weit führen, ihm hier in das Einzelne zu folgen. Die Hauptſache, auf die es ankommt, iſt ſeine

Stellung zu Spinoza, nämlich eine durchaus negative. Er nennt ſein Syſtem ein monſtröſes; er findet in ihm zwar nicht einen neuen, wohl aber den verwegenſten Atheismus; er tadelt denſelben als vernunftwidrig; er behauptet, daß Bayle ihn von Grund aus widerlegt habe; er glaubt, daß die wenigen Anhänger, welche Spinoza wirklich habe, nicht durch eine klare Erkenntniß ſeiner abſurden Philoſophie, als vielmehr durch die Vorſtellung beſtimmt würden, in ihm eine große Autorität für den Unglauben zu beſitzen, den ſie ſchon zu ihm mitbringen. Wenn er ſich bei dieſer Oppoſition nur hiſtoriſch benommen, d. h. nur Bayle's Widerlegung referirt hätte, ſo könnte man zweifelhaft ſein, wie er ſelber über Spinoza denkt, allein er hat einen nicht geringen Aufwand von ſcharfſinnigen Einwendungen gemacht, um die Axiome Spinoza's als unmögliche zu zerſtören. Da er am Eingang des Artikels von der Aehnlichkeit des Spinoziſchen Syſtems mit dem der Stoiker ſpricht, die eine Weltſeele annahmen, und da er ihnen die Lehre der Epikuräer von den Atomen und dem Leeren entgegenſtellt, ſo könnte man den Kern ſeiner Oppoſition in dem Gegenſatz der Vielheit der atomiſtiſchen Subſtanzen und ihrer Bewegung gegen die Einheit der abſoluten Subſtanz und ihrer Modificationen vermuthen, wenn er nicht in der zweiten Hälfte ſeiner Polemik, beſonders gegen das Ende, ausdrücklich die Nothwendigkeit behauptete, außer der Materie ein zweites, ein hiſtoriſches Princip, den Geiſt anzunehmen, der ſie, die an ſich träge ſei, urſprünglich in Bewegung ſetze und der ihre Geſtaltung nach den Zwecken, die er habe, ordne. Will man Spinoza's Syſtem durch eine geſchraubte Auslegung von dem Vorwurf des Atheismus retten, ſo iſt nicht abzuſehen, meint Diderot, was an ihm Neues, Originelles ſein ſollte. Nur ſein Atheismus iſt ſeine Größe. Man muß die Subſtanz wirklich ſo verſtehen, wie Spinoza, nämlich als das Eine, unerſchaffene Weſen, welches in allen Exiſtenzen daſſelbe iſt, ſodaß die Veränderungen, die unſer Verſtand an den Erſcheinungen auffaßt, nur unweſentliche Modificationen der Subſtanz ſelber ſind, die, als Urſache ihrer ſelbſt, auch die Wirkung ihrer ſelbſt iſt, die alſo in einem freudigen Menſchen ſich freut, in einem traurigen traurig iſt, in einem verzweifelnden verzweifelt, in einem, der ſich aufhängt, ſich ſelbſt aufhängt u. ſ. w., denn ohne daß die Subſtanz in allem Geſchehenen die immanente Urſache wäre, würde ſie ja aufhören, die unbedingte, die Eine Subſtanz zu ſein, und würden die Veränderungen, die unſer Verſtand als Ruhe und Bewegung, als Erkennen und Wollen, als Begierde und Abſcheu, unterſcheidet, aufhören, bloße Modificationen der Subſtanz zu ſein. Zu ſagen, die Freude freut ſich, die Trauer trauert u. ſ. w., würde lächerlich ſein; die Subſtanz iſt das Subject dieſer Zuſtände. Außer ihr exiſtirt nichts Selbſtändiges. Diderot kritiſirt nun die Definitionen Spinoza's, um ihre Zweideutigkeit, Willkür und Falſchheit darzuthun. Die Einheit ſchließt nach ihm den Unterſchied nicht aus. Es können zwei Subſtanzen verſchieden ſein und doch aufeinander wirken. Der Ton des Namens Gottes hat nichts gemein mit der Vorſtellung, die er in mir hervorbringt. Das Unglück einer meiner Freunde hat nichts gemein mit der Traurigkeit, die in mir dadurch erzeugt wird. Wenn ich meinen Arm bewege, ſo hat die Bewegung als ſolche nichts gemein mit dem Act meines Willens. Ich bin kein Triangel und doch mache ich mir eine Vorſtellung von einem ſolchen, prüfe ſeine Eigenſchaften u. ſ. w. Wie oft muß Spinoza ſich widerſprechen und eine geiſtige Subſtanz vorausſetzen, die er dann wieder, um conſequent zu bleiben, zu zerſtören gezwungen iſt. Sein Syſtem kann nur Naturalismus ſein, denn wenn kein abſolutes Subject als die Urſache nicht nur ſeiner ſelbſt, ſondern auch als die freie Urſache einer von ihm geſetzten und ebendeshalb von ihm als relativ ſelbſtändig unterſchiedenen Welt exiſtirt, ſo kann nur die Natur als das Abſolute, in ihr folglich nur die Materie als die abſolute Subſtanz übrigbleiben. Wenn die Welt, ohne das Product einer intelligenten Urſache zu ſein, als Materie ewig exiſtirt und ſich durch ſich ſelbſt bewegt hätte, warum bringt ſie denn nichts Neues mehr hervor, warum entſtehen durch den Zufall aus ihr nicht ganz neue Weſen, warum werden Thiere und Menſchen nur von Thieren und Menſchen gezeugt? Das Prädicat der Unendlichkeit, welches Spinoza der Subſtanz und ihren Attributen beilegt, darf hierbei nicht täuſchen. Man muß die abſtracte Unendlichkeit und die concrete Endlichkeit nicht miteinander vermiſchen. Die Materie z. B. iſt in abstracto ins Unendliche theilbar, aber in einer wirklichen Materie iſt ſie nothwendig endlich. Eine endliche Wirkung hat auch eine endliche Urſache. Spinoza verwirrt den Begriff des Wirklichen mit dem Begriff des Logiſchen. Der Begriff des Weſens an ſich iſt logiſch freilich derſelbe Begriff in einer jeden Weſenheit, im Triangel, im Felſen, im Menſchen, folgt aber daraus, daß das, was in der Wirklichkeit das reelle Weſen des Triangels, des Felſens, des Menſchen ausmacht, dieſelbe Subſtanz ſei? Keineswegs.

Blicken wir auf die ganze Encyklopädie zurück, ſo finden wir Diderot, wie er in ihr ſich darſtellt, in Widerſpruch mit dem Bilde, welches man von ihm gewöhnlich entwirft. Nach dieſem ſoll er ein entſchiedener Atheiſt geweſen ſein, der die Encyklopädie als das Vehikel für die Propaganda ſeiner Doctrin benutzt habe. In vielen Dogmen-, Kirchen- und Literaturgeſchichten iſt dies ja faſt das Einzige, was man darin über Diderot zu leſen bekommt. Es wird dies, auch bei den Franzoſen ſogar, als feſtſtehend angenommen. Nichts kann ſtärker mit dieſer Annahme contraſtiren, als was wir ſelber von ihm aus der Encyklopädie referirt haben und was wir leicht noch durch viele andere Auszüge hätten beſtätigen können. Diderot war kein orthodoxer Chriſt. Die Dreiperſönlichkeit Gottes, die Incarnation der zweiten Perſon der Gottheit, die Transſubſtantiation des Meßopfers, der Exorcismus der Taufe, die Ewigkeit der Höllenſtrafen, die Wunder und die Gewalt der Prieſter über das Gewiſſen der Menſchen und über ihre zukünftige Seligkeit, das waren die Dogmen, die er verwarf und gelegentlich verfolgte, aber er war weit davon entfernt, ein Fanatiker des Atheismus zu ſein. Er wollte die Philoſophie nicht mit der Theologie vermiſcht ſehen, aber er hielt den extremen Skepticismus wie den extremen Unglauben für unſtatthaft, wie er dies im Eingang des Artikels „Philosophie mosaique et chrétienne“ ausdrücklich erklärt. Der Philoſoph leugnet nichts und räumt nichts ein, ohne zu prüfen. Er weiß aus Erfahrung, daß das Suchen der Wahrheit mühevoll iſt, aber er hält es nicht für unmöglich. Er iſt weder mistrauiſch noch kleinmüthig. Aus ſolchen Zweifeln an der Kraft des Denkens entſteht die Verachtung der Vernunft und Philoſophie, die vorgebliche Nothwendigkeit, auf die Offenbarung als die einzige Fackel zurückzugehen, die uns in den phyſiſchen und moraliſchen Wiſſenſchaften erleuchten könne, jenes monſtröſe Gemiſch von Theologie und Philoſophie, welches die Religion und die Philoſophie gleich ſehr degradirt hat, jene, indem ſie der Discuſſion, dieſe, indem ſie dem Glauben unterworfen ward. Man raiſonnirte, wo man glauben ſollte; man glaubte, wo man raiſonniren ſollte, und ſo erwuchſen viel ſchlechte Chriſten und viel ſchlechte Philoſophen. Die Natur iſt das einzige Buch des Philoſophen, die Heilige Schrift das einzige des Theologen. Jedes hat ſeine eigene Methode, die für den Fortſchritt des menſchlichen Geiſtes nicht ohne Nachtheil, für den Glauben nicht ohne Gefahr vermiſcht werden können.

Mit dieſen Gedanken leitet Diderot die Betrachtung der ſogenannten moſaiſchen Philoſophen, d. h. derjenigen ein, welche glaubten, daß ſie aus der Moſaiſchen Geneſis eine ganz beſondere Belehrung über die Natur empfangen könnten. Das Fragmentariſiren, zu welchem ſich Diderot in der Encyklopädie beſtändig verurtheilt ſah, nöthigte ihm ſolche Einleitungen ab, um die Thatſachen, von denen es ſich handelte, einigermaßen begreiflich zu machen. Nach dieſen Zwecken übte er eine gewiſſe didaktiſche Accommodation, aber er heuchelte nicht. Wo er nicht umhin konnte, poſitive Dogmen, denen er perſönlich hätte widerſprechen müſſen, zu erwähnen, da verhielt er ſich als Berichterſtatter oder warf ſich in die hypothetiſche Form.

Diderot ging vom Katholicismus zum Theismus, vom Theismus zum Senſualismus, vom Senſualismus zum Skepticismus über. Er war, der Kirche gegenüber, kein Chriſt. Er war ein Ungläubiger, der zuletzt auch nicht mehr Theiſt, ſondern ein Skeptiker war, ohne jemals vollkommen poſitiv und öffentlich ſich zum Atheismus zu bekennen. Diderot äußert ſich atheiſtiſch, aber er ſagt nie geradezu wie Holbach: es iſt kein Gott. Er ſoll, wie Garat erzählt, Holbach zum Atheismus bekehrt haben. Das iſt eine Erzählung, wie manche andere. Er ſoll viel an Holbach's Syſtem der Natur mitgearbeitet haben; möglich; aber es käme darauf an, welche Seiten gerade er darin geſchrieben hätte.

Man misverſtehe mich nicht. Ich will Diderot keineswegs vom Atheismus, oder Pantheismus, oder Materialismus, oder Indifferentismus, oder wie man es ſonſt nenne, freiſprechen; ich will keinen frommen Theiſten aus ihm machen; ich will nur eine hiſtoriſche Gerechtigkeit gegen ihn geübt wiſſen, ihn nicht als einen craſſen Dogmatiker des Atheismus aufzufaſſen, der in ſeinen Schriften, namentlich aber in der Encyklopädie, denſelben gefliſſentlich verbreitet habe, wie ſogar Carlyle und Bungener ihm nachſagen. Das iſt durchaus falſch. Die ſtärkſte atheiſtiſche Stelle, die ich in ſeinen Schriften kenne, iſt der Schluß einer Kritik von Robinet's Ueberſetzung einer Parellele der Fähigkeiten des Menſchen mit denen der Thiere aus dem Engliſchen (1769). Hier ſagt Diderot: „Jede Religion ſetzt einen Gott voraus, der ſich erzürnt und ſich beſänftigt, denn ſonſt iſt kein Cultus, kein Altar, kein Opfer, kein Prieſter mehr möglich. Ich werde alſo hierin nur den fruchtbaren Keim zu Täuſchungen und gefährlichſtem Haß, die Verderbniß der allgemeinen Moral, die Angſt im Leben und die Verzweiflung im Tode ſehen, denn wer hat dieſen erzürnbaren und verſöhnbaren Gott noch nicht erzürnt und wer iſt ſicher, ihn verſöhnt zu haben?“ Diderot verwirft hier den Glauben an einen Gott, der ſich erzürnen und der verſöhnt werden kann. Er ſagt nicht, es exiſtirt kein Gott. In der Kritik eines Buches von Herrn von Valmire: „Dieu et l'homme“, ruft er aus: „Wie viel Narren macht nicht dieſe verwünſchte Metaphyſik! Nun, meine Freunde, was geht es euch an, ob Gott, ob Teufel, ob Engel, ob Paradies, ob Hölle exiſtiren? Wißt ihr nicht, daß ihr glücklich ſein wollt und daß die andern daſſelbe Verlangen haben — — und daß Liebe, Achtung, Werthſchätzung an das Wohlthun geknüpft ſind? Thut alſo Gutes, ſolange ihr ſeid, und entſchlummert im letzten Schlaf über das, was ihr werden werdet, ebenſo ruhig, als ihr es über das ſeid, was ihr vor einigen hundert Jahren waret.“ Dieſe Stelle ſcheint ſtärker als die vorige. Sie iſt aber ſchwächer, denn ſie drückt nur den Unmuth über eine abſtruſe Theologaſterei und die Gleichgültigkeit eines guten Gewiſſens gegen die Dogmatik aus. Wie aber iſt es mit dem Böſen? Dieſe Stelle iſt alſo nur hypothetiſch. Wenn ihr ein gutes Gewiſſen habt, ſo könnt ihr ruhig abwarten, ob ihr unſterblich ſeid, ob ein Gott exiſtirt. Die erſtere hingegen negirt zwar nicht Gott, aber die Religion, ſofern dieſelbe einen Gott vorausſetzt, der ſich erzürnen kann.

In ſeiner Bearbeitung der Shaftesbury'ſchen Moral, in ſeinen „Pensées philosophiques“, in ſeinem Brief an Voltaire über ſeine Darſtellung des blinden Saunderſon, haben wir Diderot als Theiſten geſehen. In der Schrift über die Interpretation der Natur prägte er ausdrücklich noch ein, die Natur nicht mit Gott zu verwechſeln. Außer dieſen Schriften haben wir nur noch ſeine Unterhaltung mit der Marſchallin von Broglie aus dem Jahre 1777, die während ſeines Lebens gedruckt wurde, jedoch ohne ihn zu nennen; er führte darin den Namen Crudeli. Er hofft darin, daß Gott dem, der aus aufrichtigem Streben nach Wahrheit ſein Daſein geleugnet habe, verzeihen und ihn ſeines Irrthums halber keineswegs mit ewigen Höllenſtrafen verfolgen werde. Dies war der Standpunkt, den Diderot in den letzten dreißig Jahren ſeines Lebens feſthielt und den er zuerſt in jenem merkwürdigen Gebet ausdrückte, welches er der Interpretation der Natur hinzufügte. Die Frage nach der Exiſtenz Gottes blieb ihm als Forſcher eine offene Frage und er fiel nie in die Intoleranz gegen den Theismus, welche das Pathos Holbach's war. Seine während ſeines Lebens ungedruckten Schriften, die wir jetzt kennen, „Le neveu de Rameau“, „La Religieuse“, „Entretien entre d'Alembert et Diderot“, „Jacques le fataliste“ u. ſ. w. ſtimmen damit überein. Die problematiſchen Aeußerungen, welche über dieſe Frage in ſeiner Correſpondenz mit Fräulein Voland vorkommen, widerſprechen nicht. Manchmal iſt er theiſtiſch, manchmal ſkeptiſch, manchmal pantheiſtiſch, aber niemals poſitiv atheiſtiſch. Er geſteht ein, nicht an Gott glauben zu können, aber er geſteht auch, daß er zuweilen tödlich dadurch leide. Damiron, „Mémoires pour servir à l'histoire du XVIII siècle“ (Paris 1858, I, 280), hat die wichtigſten der hierher einſchlagenden Aeußerungen zuſammengeſtellt. Er behauptete z. B. einmal bei Holbach auf deſſen Landſitz Grandval, daß alles, was lebt, ewig ſei, ein Princip, wie ein großer Polyp, der ſich theilt und doch in jedem Theil ganz und gar Leben iſt. — Er erklärt ſich einmal gegen den Optimismus. Wenn die Welt nicht ohne empfindende Weſen und die empfindenden Weſen nicht ohne Schmerz exiſtiren konnten, ſo hätte man ſie in Ruhe laſſen ſollen. Es wäre wol eine Ewigkeit vergangen, ohne daß es zu jener Thorheit gekommen wäre. „Die Welt eine Thorheit!“ ruft er ſeiner Freundin zu. „Aber doch die ſchöne Thorheit! Nach einigen Bewohnern von Malabar iſt dies eine von den 74 Komödien, mit denen der Ewige ſich amuſirt.“ — Ein andermal war er auf dem Felde, hatte eine Kornblume und eine Kornähre gepflückt und ſchien ſein Herz zu befragen. „Was machen Sie da?“ fragte Grimm. „Ich höre.“ — „Wer ſpricht zu Ihnen?“ — „Gott.“ — „Und was?“ — „Es iſt Hebräiſch, das Herz verſteht es, aber der Geiſt ſteht nicht hoch genug.“

Wenn nun Diderot dennoch nicht als Skeptiker, ſondern als dogmatiſcher Atheiſt conterfeit zu werden pflegt, ſo hat M. F. Génin in der Biographie Diderot's, welche ſeinen „Oeuvres choisies de Diderot“ (Paris 1856) im erſten Bande vorangeſchickt iſt, nachgewieſen, daß der Grund davon vorzüglich in zwei Beſchreibungen liegt, die von entgegengeſetzten Standpunkten hierin zuſammentreffen, die eine von einem Feinde, die andere von einem Bewunderer, die eine von Laharpe, die andere von Naigeon. Laharpe hat aus Rache gegen Diderot, der ſein Talent ſehr gering anſchlug und ihn für einen froſtigen Dichter erklärte, in dem Supplement zu ſeinem „Cours de littérature“ ihn als ein atheiſtiſches Scheuſal und revolutionären Communiſten gemalt und dies Gemälde iſt durch die große Verbreitung, welche das Werk Laharpe's nicht nur auf allen Lyceen, ſondern auch bei allen Literatoren und auf allen größern Bibliotheken fand, tauſendfach wiederholt worden. Naigeon aber, Diderot's Verehrer, war ein Fanatiker des Atheismus, der in Diderot den wirklichen Philoſophen nur inſoweit erblickt, als er in ihm den Atheiſten findet. Wo er bei ihm eine unzweideutige Spur des Atheismus zu erblicken glaubt, zögert er in ſeiner Ausgabe der Werke Diderot's nicht, ſie dem Leſer bemerklich zu machen. Wo aber Diderot's Worte dieſer Vorausſetzung zu offenbar widerſprechen, entſchuldigt er ihn mit der Tyrannei der Zeit, in welcher er geſchrieben habe. Dies thut er namentlich in einer langen Note zu dem Artikel „Philosophie mosaique et chrétienne“, wo er ſich ſichtlich empört, daß Diderot den Ausdruck: Heilige Schrift, gebraucht hat. Bei dem Artikel „Jésus Christ“ erinnert er den Leſer, denſelben doch ja nur ſo zu nehmen wie irgendeinen mythologiſchen. Er ſolle ſich ein paar Jahrtauſende vorwärts in die Weltgeſchichte verſetzen, wo man auf die Perſon Chriſti und ihre Geſchichte ebenſo zurückſchauen werde wie wir jetzt auf Oſiris. Aber Naigeon iſt noch weiter gegangen. Er hat auch in ſeinem atheiſtiſchen Intereſſe Artikel geändert, bald, wie er ſagt, aus fliegenden Blättern Diderot's, bald aus Erinnerungen. Es habe, verſichert er, Diderot am Herzen gelegen, dieſe Correctur der Stellen, wo er die Wahrheit feige verrathen habe, gemacht zu ſehen. Schade nur, daß Naigeon dieſe Stellen nicht bemerklich gemacht hat. Er läßt z. B. in dem Artikel „Malabares" drucken: „Es iſt nicht zu verwundern, daß es überall, wo es Abergläubiſche gibt, auch Atheiſten gibt; dies iſt ein Raiſonnement, welches man überall, wo man von der Gottheit abſurde Dinge erzählt, machen wird. Statt zu ſagen: So iſt Gott nicht, wird man ſagen, es iſt kein Gott, und man wird die Wahrheit ſagen." Im Original der Encyklopädie: „Au lieu de dire Dieu n'est pas tel, on dira, il n'y a point de Dieu."

Diderot will hier erklären, wie der Atheismus entſteht. Er leitet ihn aus dem Widerſpruch der Vernunft gegen abſurde Vorſtellungen von Gott ab. Er kritiſirt aber zugleich den Atheismus, weil er zu weit geht, indem er, ſtatt bei der Correctur des Aberglaubens ſtehen zu bleiben und zu ſagen: „Dieu n'est pas tel", die Exiſtenz Gottes überhaupt leugnet: „Il n'y a point de Dieu", als wenn nämlich dies Urtheil nicht ſelbſt wieder als ein negativer Aberglaube angezweifelt werden könnte. Naigeon ſetzt hinzu: „Et l'on dira la vérité", und verdirbt damit den ganzen Diderot'ſchen Gedanken, ganz abgeſehen davon, daß Diderot 1765 mit dieſen paar Worten, die eine poſitive Confeſſion des Atheismus enthielten, die Ausgabe der Encyklopädie unmöglich gemacht und ſich für den Scheiterhaufen fertig gemacht hätte. Ich bemerke, daß Depping den Artikel richtig ohne Naigeon's Zuſatz abgedruckt, Brière ihn ohne Bemerkung beibehalten hat.

Naigeon rühmt mit einer Anſpielung auf ein anderes viel berühmteres Symbol, das lange nicht ſo klar ſei, das Gebet, welches Diderot zur Interpretation der Natur hinzugefügt hatte, außerordentlich und verſichert, es nicht haben auftreiben zu können. Er muß alſo die amſterdamer Ausgabe gar nicht gekannt haben. Wenn er nun aber weiterhin behauptet, eine ihm ſehr merkwürdige Stelle daraus ſeit ſeiner Jugend im Gedächtniß behalten zu haben, und dieſe abdrucken läßt, ſo irrt er ſich ganz offenbar, denn dieſe Stelle iſt der Anfang des 56. Kapitels des Eſſai Diderot's „Sur les règnes de Claude et de Néron". Sie lautet folgendermaßen:

„Nur dem rechtſchaffenen Menſchen kommt es zu, Atheiſt zu ſein. Der Böſe, welcher die Exiſtenz Gottes leugnet, iſt ein parteiiſcher Richter. Er iſt ein Menſch, welcher fürchtet und weiß, daß er für ſchlechte Handlungen, die er begangen, einen Rächer zu fürchten hat. Der gute Menſch dagegen, der ſich mit einem künftigen Belohnen ſeiner Tugenden ſchmeicheln dürfte, kämpft gegen ſein eigenes Intereſſe. Der eine plaidirt für ſich, der andere gegen ſich. Der erſtere kann niemals des wahren Motivs ſeiner Art zu philoſophiren gewiß ſein, während der andere nicht zweifeln kann, daß er durch die Evidenz der Meinung fortgezogen wird, die ſeinen ſüßeſten Hoffnungen, worin er ſich wiegen konnte, ſo entgegengeſetzt iſt.“

Dieſer Worte wegen, welche Naigeon, der 1754 bei dem Erſcheinen der Interpretation der Natur ſechzehn Jahre alt war, bis 1798, wo er die Memoiren ſchrieb, behalten haben will, hebt er Diderot über Buffon, der die Ruhe zu ſehr geliebt habe, über d'Alembert, der gegen die Wahrheit zu gleichgültig geweſen ſei. Und doch enthalten auch ſie nur einen Kanon, unter welcher Bedingung es erlaubt ſei, Atheiſt zu ſein. Diderot fordert, der Atheiſt dürfe nur ein rechtſchaffener Mann ſein. Der Atheismus wird ein Privilegium der Tugendhaften, welche durch ihn auf ſo viel Genuß reſigniren. Wenn aber der Atheismus bewieſen werden kann, ſo iſt in der That nicht einzuſehen, weshalb der Böſe, obwol er ein parteiiſches Intereſſe an der Negation hat, von dem Begriff ſeiner Evidenz ausgeſchloſſen ſein ſoll. Die Mathematik kann ein Menſch lernen, mag er ein guter oder ſchlechter Menſch ſein. Und die Evidenz einer philoſophiſchen Wahrheit muß ebenſo ſehr für den Guten als für den Böſen evident ſein, oder die Evidenz iſt nicht Evidenz.

Daß Diderot in der Encyklopädie vorſichtig war, das wird man in der Ordnung finden; daß er aber, ohne dazu genöthigt zu ſein, nicht nur den Theismus wiederholt, in den mannichfachſten Verbindungen, entſchieden und in erſter Perſon redend als ſeine Ueberzeugung bekannte, ſondern daß er auch den Atheismus angriff, das iſt, bei ſeiner ſonſtigen Ehrlichkeit und bei ſeiner ſchriftſtelleriſchen Gewandtheit, die ihm Mittel genug zur Umgehung ſolcher heikligen Fragen bot, nur dadurch erklärlich, daß er, als er dieſe Artikel ſchrieb, in der That noch ein Theiſt, wenn auch ein ſkeptiſcher, war. Von 1759, wo er nach einem Briefe an die Voland mit den meiſten Artikeln, die er übernommen hatte, fertig war, lebte er noch fünfundzwanzig Jahre, in denen er, wenn wir Naigeon Glauben ſchenken wollen, möglicherweiſe es immer ſchwieriger fand, die Exiſtenz Gottes als eines von der Materie unabhängigen, ja ſie ſchaffenden Geiſtes, zu beweiſen, und inſofern atheiſtiſcher ward, aber für die Periode der Encyklopädie ſcheint dies noch nicht der Fall geweſen zu ſein. Warum ſollte er ſonſt ſolche Artikel, wie „Spinoza“, „Providence“, „Manichéisme“, „Liberté“, „Christianisme“ und andere ſo, wie er that, geſchrieben, warum den Atheismus ein monſtröſes Syſtem geſcholten, warum in dem Artikel „Philosophe“ die natürliche Religion als den Standpunkt des Philoſophen bezeichnet haben?

Wollte man ſolche Betrachtungen weiter ausſpinnen, ſo würde bei dem großen Material kein Ende zu finden ſein. Wir begnügen uns mit dem Vorſtehenden, um durch ſie das einſeitige Bild zu ergänzen, das von Diderot nach den Excerpten aus ſeinen kleinen Druckſchriften entworfen zu werden pflegt. Wir ſchließen dieſe Schilderung Diderot's als des encyklopädiſchen Philoſophen mit einer Erinnerung an Sokrates.

Dieſer Weiſe war im vorigen Jahrhundert das Ideal der Aufklärung, weil er, ohne Wunder gethan, ohne ſich den Sohn Gottes genannt zu haben, dem Aberglauben und der Bosheit zum Opfer fiel. Wir haben gehört, wie beſcheiden Diderot ſich ihm unterordnet, wie ſein Andenken ihm Thränen entlockt. Wir werden ſpäter ſehen, wie er die Skizze zu einer Tragödie „Sokrates“ entwirft. Nun, dieſer ſo geprieſene Sokrates, was lehrte er denn? Die Exiſtenz eines weiſen Gottes, die Nothwendigkeit der Tugend, die Zukunft der Unſterblichkeit. „Er hatte ſich“, wie Diderot ſagt, „durch die eigene Kraft ſeines Geiſtes zur Erkenntniß der Einheit Gottes erhoben, und hatte den Muth, dieſe gefährliche Wahrheit ſeinen Schülern zu offenbaren.“ War dieſe Wahrheit, als Diderot ſeinen Artikel über Sokrates ſchrieb, zum Irrthum geworden?

Für den ſpätern Diderot gewiß, daran iſt, nach ſeinen Briefen an Fräulein Boland, gar nicht zu zweifeln. Der Glaube an die Exiſtenz Gottes galt ihm nicht nur als ein Irrthum, ſondern als der gefährlichſte aller Irrthümer, aus welchem der Aberglaube, die Greuel der Religionskriege, Pfaffentrug und Pfaffenherrſchaft, ſchreckliche Gemüthskrankheiten und tauſend andere Leiden hervorgingen. Der Atheismus kommt mir in ſeiner Negation gerade wie der Communismus in der Negation des Privateigenthums vor. Wenn dies exiſtirt, ſo kann es Quell einer Menge von Verbrechen werden. Der Communismus erklärt daher das Eigenthum ſelber für ein Verbrechen. Es iſt Diebſtahl, ſagte Proudhon. Sobald alſo gar kein Eigenthum exiſtirt, kann natürlich auch nichts mehr geſtohlen werden. Gebt dem Menſchen die Gewißheit, daß keine abſolute Intelligenz Urſache der Welt iſt, ſo wird alle Religion, aller Cultus, alle Frömmigkeit Wahnſinn, ein intellectuelles Verbrechen gegen die Souveränetät der Materie.

Die literariſche Situation.

Der literariſche Proceß war, wie die Geſchichte der Encyklopädie gezeigt hat, zugleich ein politiſcher geworden. Im 17. Jahrhundert gravitirten die literariſchen Producte noch in ſich ſelbſt, im 18. gravitirten ſie in das Centrum einer Parteianſicht. Die Tendenz drängte ſich in alles ein. In den Werken der Dichter begegnet uns daher öfter ein Auseinanderfallen der Poeſie und der Tendenz. In dem Drama Voltaire's: „Le café ou l'Écossaise“, von dem wir früher geſprochen haben, geht z. B. die Tendenz auf die Vernichtung Fréron's aus. Betrachtet man das Stück aber näher, ſo ſieht man, wie ſehr der Dichter Voltaire von Antheil für die unglückliche geheimnißvolle Schottin, die in dem Kaffeehauſe wohnt und alle Welt zu ihren Gunſten einzunehmen weiß, hingeriſſen wird. Dieſe rührende Geſchichte hat ihren Verlauf unabhängig von den ſatiriſchen Pointen, welche der Parteimann Voltaire auf ſeinen Gegner ſchleudert. In Diderot's Drama „Le fils naturel“ werden wir eine Witwe Konſtanze eine feurige Lobrede auf Voltaire und die Aufklärung halten und eine heftige Verdammung alles religiöſen Fanatismus ausſprechen hören, die ebenſo wol fehlen könnten. Sie ſind ein Product der Tendenz. Es gehörte Muth dazu, dergleichen überhaupt zu ſagen; noch mehr, es von der Bühne aus zu ſagen. Man ſieht, daß der Parteimann Diderot ſich die Gelegenheit zu einer ſolchen Parabaſe nicht entgehen laſſen wollte.

Der Zwang der Cenſur machte die Schriftſteller erfinderiſch. Im Kampf mit ihr hielt man jede Liſt für erlaubt. Man ließ ſeine Schriften heimlich drucken und fingirte auswärtige Verlagsorte. Man ließ ſie im Auslande anonym oder pſeudonym erſcheinen. Man ſchob ſie längſtverſtorbenen Perſonen unter. Man leugnete öffentlich ſeine Autorſchaft ab und richtete die Spürkraft der Polizei auf eine falſche Fährte, wie Voltaire alle dieſe Künſte mit beiſpielloſer Virtuoſität geübt hat.

Ich habe in der Einleitung geſagt, daß Diderot, von außen her betrachtet, als der Hauptvertreter des engliſchen Geiſtes in der damaligen franzöſiſchen Literatur erſchiene. Buckle in ſeiner „Geſchichte der Civiliſation

Englands“ hat ſorgfältig alle Thatſachen zuſammengeſtellt, aus welchen die Bewunderung erhellt, mit der die Freiheit des engliſchen Volks die Franzoſen erfüllte. Er hat ein Verzeichniß aller der Franzoſen gemacht, welche England beſuchten, es kennen zu lernen. Die Franzoſen nahmen unter der Form der Aſſimilation der engliſchen Literatur das proteſtantiſche Princip der freien Forſchung, der unbedingten Kritik, der eigenen Ueberzeugung wieder auf. Voltaire hatte die Jahre 1726—29 als Exulant in England mit dem größten Nutzen für ſeine Bildung zugebracht. Er ſchrieb ſeine engliſchen Briefe, um die Franzoſen für die Engländer, ihre Verfaſſung, ihr Philoſophie einzunehmen. Im Jahre 1738 vervollſtändigte er dieſe Propaganda noch durch ſeine Elemente der Newton'ſchen Philoſophie, welche Newton's Phyſik und Optik auf dem Continent populär machten. Maupertuis wurde der gelehrte Vertreter derſelben. Er war im Jahre 1728 ſelbſt in England geweſen. Es kamen nun auch viele Engländer nach Frankreich, von denen ich hier nur an Bolingbroke, der ſich im Jahre 1735 zu Chanteloup in der Touraine ein Landgut kaufte, und an David Hume erinnern will, der in den pariſer Kreiſen ganz zu Hauſe war. Diderot gehörte, wie wir durch ihn ſelber wiſſen, zu ſeinen Bekannten und Bewunderern, obwol uns genauere Zeugniſſe über ihr perſönliches Verhältniß fehlen. Die Engländer hatten, wie wir geſehen haben, in der Philoſophie den Realismus von Bacon bis auf Hume durchgearbeitet. Die Franzoſen nahmen ihn auf, führten ihn aber weiter. Sie gingen vom Empirismus nicht blos, wie Hume, zum Skepticismus, ſondern von dieſem zu einem negativen Dogmatismus, vom Theismus durch den Naturalismus zum Atheismus, vom Empirismus durch den Senſualismus zum Materialismus fort.

Es unterſcheiden ſich drei verſchiedene Strömungen in der damaligen franzöſiſchen Literatur, eine philoſophiſche, eine empiriſche und eine nationalökonomiſche, die alle in den Einen Ocean der Natur mündeten. Natur, Natur, das war das große Bedürfniß der Zeit. Die Philoſophen wollten von allen Vorurtheilen befreien, welche die Geſchichte den Menſchen eingeimpft hatte; ſie wollten die nackte Wahrheit und fanden ſie in der Natur. Alle Prädicate, welche man bis dahin Gott vorbehalten hatte, wurden der Natur geſpendet. Sie wurde das Abſolute. Man athmete mit der Entdeckung, daß kein Gott exiſtire, auf; man brauchte nun keinen Scharfſinn mehr aufzubieten, einen Gott wegen einer ſolchen Welt voller Mängel und Uebel, als wir vorfinden, zu rechtfertigen; man mußte mit ihr, da ſie von niemand erſchaffen, eben zufrieden ſein. Man brauchte ſich weder um den Urſprung noch um das Ende der Welt zu kümmern; denn die Materie exiſtirte ja unſterblich von Ewigkeit zu Ewigkeit; man brauchte ſich nicht wegen der Zukunft nach dem Tode mit der Vorſtellung von ewigen Höllenſtrafen und ähnlichen religiöſen Phantaſien herumzuängſtigen, denn der Menſch hatte gar keine Zukunft nach dem Tode. Man fühlte ſich erlöſt von dem Glauben an eine Erlöſung durch die unbegreifliche Vermittelung von Reliquien, Heiligen, Sakramenten u. ſ. w. Die Materie, in welcher die Myſtik ſo oft das Product revolutionärer, von Gott abgefallener Geiſter erblickt hatte, wurde als das einzig Wahrhafte, als das A und O proclamirt. Der abſtracte Gott des Deismus, das ſogenannte höchſte Weſen, L'être suprème, verſank vor der Gegenwart der ſich ſtets aus ſich ſelbſt verjüngenden Materie wie ein markloſer Schatten. Nur die Kategorie der realen Cauſalität wurde reſpectirt. Hieran knüpfte die empiriſche Strömung, die nämlich in der Natur die Geſetzmäßigkeit der Vernunft und die Schönheit der Erſcheinung nachweiſen wollte. Die Empirie ſuchte als exacte Forſchung die Geſetze aufzudecken, die in der Materie mit mathematiſcher Unfehlbarkeit regierten, und einen transſcendenten Gott ganz überflüſſig machten. Das Newton'ſche Geſetz der Attraction ſtand hierbei oben an. Alle Geſetze, welche Galilei, Toricelli, Harvey, Huyghens, Maupertuis und andere entdeckten, kamen zuletzt immer auf die Schwere und ihre Bewegung zurück. D'Alembert begründete ſeinen Ruhm hauptſächlich durch ſeine Abhandlungen über das Gleichgewicht und die Bewegung der Flüſſigkeiten. Die Empirie enthüllte aber auch die Formſeite der Natur. Buffon, Juſſieu, Robinet, Bernardin St.-Pierre hatten Sinn für die Phantaſie, die in den Mineralien, Pflanzen und Thieren ſich darſtellt. Bonnet verſuchte es noch dieſen Geſtaltenreichthum der Natur zu einer theiſtiſchen Verherrlichung eines Schöpfers zu verwenden und im Materiellen die Hülle immaterieller Keime nachzuweiſen, jenes in ſeiner „Contemplation de la nature“, dieſes in ſeiner „Palingénésie“. Aber der pantheiſtiſche, der materialiſtiſche Strom überflutete ſeine Tendenz, die ſich mit ihrer échelle des êtres an das Leibniz'ſche Geſetz der Continuität anſchloß. Buffon's „Époques de la nature“, welche die Geſchichte der geologiſchen Formation unſers Planeten erzählten, nahmen ſich zwar noch die Mühe, die Bildungsepochen der Erdſchichten an das Moſaiſche Hexaëmeron anzuknüpfen, aber der ſchließliche Eindruck blieb auch hier die ſozuſagen atheiſtiſche Arbeit der Materie, die ſich ſelbſt metamorphoſirte. So drängte die Empirie zu einem ſolchen Dogmatismus, als er in Holbach's Syſtem der Natur endlich ſich zuſammenfaßte und die Materie zum Souverän des Weltalls proclamirte. — Was ſollte man aber mit dem Menſchen anfangen? Wie ſollte man ſich zur Geſchichte ſtellen? Man konnte doch nicht ſo ohne weiteres ſich in jenen Zuſtand der wilden Völker zurückverſetzen, auf welchen man als auf den von noch unverdorbenen, freien Naturmenſchen oft nicht ohne Neid hinſchielte. Die Indianer Nordamerikas, beſonders aber die Inſulaner der Südſee, ſchienen annäherungsweiſe dem Ideal des von der Civiliſation noch nicht unterjochten Menſchen zu entſprechen. Wie contraſtirte mit ihnen der zum äußerſten Elend herabgedrückte franzöſiſche Bauer! Allein er war doch einmal da. Man konnte doch des Ackerbaues nicht entbehren. Paris litt von Zeit zu Zeit an Hungersnoth, welche die Bäckerladen und Kornſpeicher ſtürmte. Hier war es, wo die ökonomiſche Literatur eingriff, indem ſie eine Transaction der Geſchichte mit der Natur verſuchte. Die Finanznoth war ſchon ſeit Ludwig's XIV. letzten Regierungsjahren das bleibende Thema, welchem die bedeutendſten Staatsmänner: Vauban, Boisgilbert, Fénélon, Quesnay, d'Argenſon, Turgot, unausgeſetzt ihre Aufmerkſamkeit zuwendeten. Der Steuerdruck war immer unerträglicher geworden. Die Phyſiokraten erblickten Rettung nur im Ackerbau und in der Viehzucht, als der einzig productiven Arbeit, gegen welche alle übrige ſteril erſchien, weil ſie nicht unmittelbar Nahrung ſchuf. Man ging alſo vom gewerbtreibenden Bürgerthum, deſſen Künſte ſo viel für den ſittenverderblichen Luxus gearbeitet hätten, auf den Bauernſtand zurück, malte die Einfachheit ſeiner patriarchaliſchen Lebensart, die Unſchuld ſeiner Sitten aus und idealiſirte ihn zum Surrogat für den abſtracten Naturmenſchen. Wenn wir aber Leute, wie Mirabeau den Vater, an der Spitze der École agricole erblicken, ſo können wir uns natürlich nicht des Hintergedankens entſchlagen, daß ſolche Phyſiokraten nur deswegen Freunde des Volks, Lobredner der Bauern waren, um einen neuen Aufſchwung des Feudalismus, eine Verſtärkung und Befeſtigung der grundherrlichen Vorrechte herbeizuführen. Mably, dieſer tiefe Kenner der Geſchichte Frankreichs nicht nur, ſondern auch der Geſetzgebung überhaupt, ging daher weiter als die Oekonomiſten. Er wurde Socialiſt. Er forderte, daß der Staat jedem, welchem Stande er auch angehöre, vor allem Wohnung, Nahrung und Kleidung ſchaffe. Er wollte nichts von den ſchönen Künſten, nichts von einer Malerakademie u. ſ. w. wiſſen, ſolange es in Frankreich noch Bettler gebe, die ohne Obdach, hungernd, in Lumpen ein verzweiflungsvolles Daſein hinfriſteten. Er wollte daher die productive Arbeit ſteuerfrei laſſen, das Recht der Vererbung beſchränken, die Beſchäftigungen des Müßiggangs beſteuern u. ſ. w. Das war der Kern ſeiner berühmten Schrift im Jahre 1768: „Doutes proposés aux philosophes économistes sur l'ordre naturel et essentiel des sociétés.“ Man ſieht hieraus, wie die Frage der Philoſophen, der Empiriker und der Oekonomiſten nach der Natur zuletzt immer wieder in eine politiſche Wendung umlenkte. Man mußte ſich mit dem Staat und der Kirche berühren. Die Berührung mit der Kirche war eine zugleich politiſche, weil der Klerus einer der drei Stände war, und weil die Jeſuiten durch die Kirche den Staat zu beherrſchen ſuchten. Die ganze Politik Frankreichs hing hiermit zuſammen. Unter der Maitreſſe Ludwig's XIV., Frau von Châteauroux, bis zum Jahre 1745, ſuchte die engliſche Politik dadurch auf dem Continent zu herrſchen, daß ſie Frankreich und Oeſterreich getrennt hielt, deshalb das Emporkommen Preußens begünſtigte, um den Nachdruck Oeſterreichs zu ſchwächen und die Macht Deutſchlands kraft eines Dualismus zwiſchen dem Norden und dem Süden deſſelben zu neutraliſiren. Der engliſche Geſandte in Paris, Walpole, handelte in dieſer Richtung und der Cardinal Fleury ebenſo. Nach dem Tode der Frau von Châteauroux wurde die Frau von Etioles als Marquiſe von Pompadour Ludwig's Maitreſſe. Sie gelangte durch den Grafen von Stainville, den ſpätern Miniſter Choiſeul, der ſich mit Kaunitz verſtändigte, dazu, ein Bündniß zwiſchen Frankreich und Oeſterreich zu Stande zu bringen, um Preußen niederzuwerfen. Die franzöſiſche Nation hatte aber keine Sympathie für dieſe Allianz, deren Erfolg ein unglücklicher war und die Franzoſen gegen die Marquiſe erbitterte. Sie beſchützte die Philoſophen, weil ſie den Jeſuiten gram war, da der Jeſuit Peruſſeau, der Beichtvater des Königs, ihr ehebrecheriſches Leben ſtreng tadelte. Sie ſetzte es durch, daß ein anderer Jeſuit, Demarets, an ſeine Stelle trat. Als aber auch dieſer der Anſicht ſeines Vorgängers blieb, wandte ſie ſich an den Papſt, und, als auch dieſer der Sentenz der Beichtväter beitrat, beſchloß ſie den Untergang der Jeſuiten in Frankreich und erreichte ihn auch 1762; im Jahre 1764 wurde noch durch eine letzte Verordnung den Jeſuiten, die nicht aus dem Orden treten wollten, das Exil auferlegt. Dieſer Sturz der Jeſuiten war ein unzweideutiges Zeichen der Macht, welche die Aufklärung gewonnen hatte. Die Marquiſe ſtarb im Jahre 1764 und Choiſeul wurde 1770 durch Meaupeou und Aiguillon geſtürzt, von welchem Augenblick der engliſche Einfluß wieder bis zum Tode des Königs 1774 ſiegte.

Während dieſer Zeit hatte die Aufklärung an Preußen durch Friedrich II. ſeit 1740 und an Rußland durch Katharina II. ſeit 1762 zwei neue gewichtige Anhaltepunkte gewonnen, auf welche die philoſophiſche Partei ſich ſtützen konnte. Diderot konnte zwar nicht Mitglied der pariſer Akademie werden, weil er, wie Ludwig XV. geſagt haben ſoll, zu viel Feinde hatte, aber er wurde Mitglied der berliner und der petersburger Akademie.

Frau von Pompadour, hierin von ihrem vortrefflichen Bruder, dem Intendanten der öffentlichen Bauten, mit Glück unterſtützt, legte ſich mit

Vorliebe auf die Cultur der ſchönen Künſte. Sie war ſelbſt voller Talent, ſang, zeichnete, malte, ſtach in Kupfer. Die Poeſie wurde von ihr nicht gerade ausgezeichnet, allein doch mit Wohlwollen behandelt. Diderot's Schulkamerad vom Collége d'Harcourt, der Cardinal Bernis, war ihr inniger Freund geworden und widmete ihr ſeinen einſichtsvollen Rath. In die Romanwelt hatte Prévoſt d'Exiles 1733 durch ſeine „Histoire du Chevalier Des Grieux et de Manon Lescaut“ den weiblichen Charakter eingeführt, der den Anſatz zum Griſettenthum, zum Ideal des Demi-Monde enthält und den Rétif de la Bretonne weiter bildete. Der Mittelpunkt aber der literariſchen Situation blieb hier, wie unter Ludwig XIV., das Theater.

Die Franzoſen ſind das Volk, in welchem das dramatiſche Intereſſe ſeit dem Mittelalter durch die Concentration in Paris eine größere Bedeutung, als bei jeder andern der neuern europäiſchen Nationen, gewonnen hat. Die Geſchichte des franzöſiſchen Dramas iſt daher mit der Geſchichte der Nation ſelbſt auf das innigſte verflochten. Die Wendung, welche die Geſellſchaft ſeit dem Tode Ludwig's XIV. nahm, mußte auch in ihrem Theater wieder zum Vorſchein kommen. Dieſe Wendung beſtand aber darin, daß das Bürgerthum immer ſtärker gegen das Adelthum reagirte. Der Hof hatte ſich dadurch, daß er gewöhnlich in Fontainebleau und Verſailles lebte, den Pariſern entfremdet. Das Studium der antiken Poeſie hatte eine ariſtokratiſche Dichtung geſchaffen, die auch im Drama der mittelalterigen Romantik deſſelben entgegentrat. Jodelle war es bekanntlich, der 1552 zuerſt in ſeiner „Cléopâtre captive“ eine antik conſtruirte, mit einem Chor ausgeſtattete Tragödie hinſtellte, welcher er noch eine zweite: „Didon se sacrifiant“, folgen ließ. Lapeyrouſe führte 1555 in ſeiner „Médée“ den Alexandriner als den tragiſchen Vers an Stelle des zehnſilbigen Verſes ein, der unſerm fünffüßigen Jambenverſe entſpricht. Noch dauerte aber das romantiſche Drama unter dem Namen der Tragikomödie in ähnlicher Weiſe fort, als wir es bei den Spaniern und Engländern finden. Garnier, Hardy, Rotrou waren in den beiden erſten Dritteln des 17. Jahrhunderts in dieſer Richtung thätig. Garnier hob mit Nachdruck die Tragödien des Rhetors Marcus Seneca hervor, deren declamatoriſches Pathos das Ideal der franzöſiſchen Tragödie ward, die in Corneille, Racine und Crébillon ſich ſyſtematiſch vollendete. Dies Syſtem beſtand aus den ſogenannten drei Einheiten der Handlung, des Raums und der Zeit, die man ſchlechtweg les règles nannte. Man faßte die Einheit der Handlung in einer ganz äußerlichen Weiſe und glaubte ſich in dieſer Theorie durch den Misverſtand der Ariſtoteliſchen Poetik unterſtützt. Die Aufführung von Corneille's „Cid" 1636 hatte Veranlaſſung zur Fixirung dieſes Syſtems gegeben, weil dieſe Tragödie, die ſo großen Erfolg hatte, dagegen verſtieß. Die Akademie, hinter welcher Richelieu ſtand, verurtheilte durch eine Schrift Scudéry's das Verfahren Corneille's, und der ſtolze Corneille beugte ſich. Damit war die Herrſchaft dieſer beſchränkten Auffaſſung entſchieden, die dadurch eine noch beſchränktere ward, daß das Theater ſich dem höfiſchen Anſtand fügen mußte, der den naturwahren Ausdruck der Leidenſchaft durch zahme Correctheit verkümmerte. Es iſt oft genug auseinandergeſetzt, wie ſehr das Drama dadurch, daß es der äußern Wahrſcheinlichkeit vollſtändig genügen wollte, zu einer Menge ganz abſurder Unwahrſcheinlichkeiten gezwungen ward, wie ſehr das Suchen nach einfachen Stoffen zur Abrundung der Handlung es verarmte, wie ſehr die Declamation das Handeln ſelbſt überwucherte. Die Dichter mußten nach Situationen begierig werden, in welchen die Dialektik im Hin und Her, im Hinauf und Herab, im Für und Gegen, ſich antitheſenreich ergehen konnte. Der Alexandriner war für dieſe Schaukelbewegung ganz gemacht.

Das geſammte dramatiſche Syſtem zerfiel in die beiden Gattungen Tragédie und Comédie, allein unter dem letztern Namen wurden ſehr verſchiedenartige Formen zuſammengefaßt, die Haute comédie, die Comédie des moeurs, die Comédie d'intrigue, die Comédie de caractère. Nur die Haute comédie mußte in gereimten Alexandrinern erſcheinen; die übrigen Arten konnten auch in Proſa reden und durften ſelbſt das Patois der Dialekte, außerdem Geſang und Ballet einmiſchen. Die Freiheit der Compoſition ging in der Comédie à scènes détachées, die man auch Pièce à tiroir nannte, bis zu einer großen Lockerheit fort und die Parade, Farce oder Burlesque gab ſich einer cyniſchen Ausgelaſſenheit hin. Man darf auch nicht überſehen, daß die Pariſer auf den Jahrmärkten St.-Germain und St.-Laurent ein Marionettentheater, das Théâtre de la foire, beſaßen, welches zwiſchen den Vorſtädten St.-Denis und St.-Martin in ſeinen luſtigen Poſſen oft den conventionellen Stil der Hofbühne mit Glück parodirte. Freilich waren dieſe Puppentheater durch polizeiliche Vorſchriften in ſehr enge Grenzen geſchloſſen, die zu durchbrechen ſie ihren Witz anſtrengen und immer neue Erfindungen machen mußten. Die drei privilegirten Theater fürchteten ihre Concurrenz. In den Jahren 1722—23 erreichten ſie ihren Culminationspunkt; von 1740 ab ſanken ſie raſch, weil ſie ihre Stücke vorher der Cenſur einreichen mußten und damit die Kühnheit ihrer politiſchen Anſpielungen einbüßten. Das Italieniſche Theater fing an, einen Erſatz zu bieten. Es hatte ſich ſeit den

Florentinern eingebürgert und Stegreifſtücke und komiſche Opern geſpielt. Trotz der Eiferſucht der privilegirten Theater erhielt es endlich die Erlaubniß, auch franzöſiſche Dramen aufführen zu dürfen. Weil dieſelben ſich hier den conventionellen Regeln des franzöſiſchen Syſtems nicht zu unterwerfen brauchten, konnten ſie ihren Einfällen ſich frei überlaſſen, und nach Molière ſchrieben die meiſten franzöſiſchen Dramatiker, namentlich Legrand und Leſage, auch für das Italieniſche Theater. Legrand, der ſelber auch Schauſpieler war, brachte in ſeinem „Belphegor“ die Hölle ſelber in komiſcher Traveſtirung auf die Bühne; ſein „Roi de Cocagne“ perſiflirte den monarchiſchen Abſolutismus; ſeine „Fourbéries de Cartouche“ ließen das Argot auf der Bühne reden. Leſage's „Turcaret“ war eine ſchneidende Satire auf die exacteurs, d. h. Steuererpreſſer, und ließ die Pariſer die grimmige Kälte des Winters 1709 vergeſſen, in welchem er immer ein gefülltes Haus machte.

Für die Kritik waren die Regeln, welche Boileau 1674 in ſeinem Lehrgedicht „L'Art poétique“ aufgeſtellt hatte, noch immer maßgebend. Perrault, der 1703, La Motte Houdard, der 1731, und Fontenelle, der 1757 ſtarb, kannten keine andere, und Voltaire, ſo neuerungsſüchtig er war, folgte ihnen ebenfalls. Man weiß, wie ſehr er ſich gegen Shakſpeare, über welchen er zuerſt günſtiger urtheilte, im höhern Alter immer mehr erbitterte und wir werden bald hören, wie er ſich gegen das Drame bourgeois ausſprach. Dieſer Name, der nicht ohne Grund das immer mehr erſtarkende Selbſtgefühl des dritten Standes in einer Sphäre ausſprach, die bis dahin ganz von einer höfiſch geſchulten Aeſthetik beherrſcht war, wurde das Stichwort in dem Kampf, welchen Diderot praktiſch und theoretiſch aufnahm. Deſtouches, 1680—1754, machte durch ſeine Comédie larmoyante den Uebergang dazu. Er wollte nicht blos kalte Bewunderung, ſondern warme Rührung erwecken; er wollte, wie er in einem Vorwort ausdrücklich ſagt, durch das Theater die Sitten verbeſſern. Denſelben Weg ging Nivelle de Lachauſſée, 1692—1754, der die Comédie larmoyante auch die intéressante benannte. Er war zuerſt mit einem Drama nach der geheiligten Schablone aufgetreten. Die Schauſpielerin Quinault forderte ihn und Voltaire auf, eine curſirende Anekdote zu dramatiſiren, in welcher das Lächerliche ſich mit dem Rührenden miſchte. Voltaire ging nicht darauf ein, Nivelle aber dichtete 1738 „Le préjugé à la mode“, worin er einen Mann ſchilderte, der, obwol er ſeine Frau aufrichtig liebt, doch nach dem Vorurtheil der Mode gleichgültig gegen ſie ſein ſollte. In ähnlicher Weiſe ſchrieb er „Mélanide“, „La fausse antipathie“, „La gouvernante“ u. ſ. w. Als er nun großen Beifall erntete, wollte

Voltaire nicht zurückbleiben und ſchrieb ſein „Enfant prodigue“ und ſeine „Nanine“, jedoch ohne den erwarteten Erfolg zu haben.

Die Geſtaltung des Dramas, wie Diderot ſie beabſichtigte, hat mit der Comédie larmoyante keinen weitern Zuſammenhang, als daß dieſe ein Sympton der Veränderung iſt, die ſich in der ganzen Geſinnung der Geſellſchaft vollzog. Er ſelber ſpricht daher auch nicht von ihr, ſondern knüpft als Dichter an das engliſche Vorbild von Lillo und Moore, als Kritiker an den Gedanken an, daß zwiſchen der Haute tragédie und der Haute comédie, zwiſchen dem Kampf weltgeſchichtlicher Heroen und der unbedingten Heiterkeit einer ſchickſalloſen Nullität, eine Reihe mittlerer Gattungen liege, die einen Uebergang bald nach der einen, bald nach der andern Seite hin darbiete. Er nannte dieſe Mitte im allgemeinen nach der Tragödie zu le drame sérieux, nach der Komödie zu le sérieux comique. Des Ausdrucks Tragédie bourgeoise bedient er ſich auch einmal, ſubſtituirt ihm aber ſogleich den der Tragédie domestique oder honnête. Am 1. April 1754 bringt die Grimm’ſche „Correspondance“ einen Artikel über Nivelle de Lachauſſée bei Gelegenheit ſeines Todes, der einen Platz auf den Stühlen der franzöſiſchen Akademie leer machte. Dieſer Artikel findet es ſonderbar, daß man eine beſondere Gattung aus dem Drame larmoyant in der Weiſe habe machen wollen, als ob Lachauſſée deren erſter Urheber ſei, da die Sache in der Natur des Dramas liege und den Alten, namentlich Terenz, ebenſo geläufig geweſen ſei als den Neuern. Am Schluß dieſes Artikels wird dann auf die Möglichkeit einer Comédie bien plus tragique, si l’on peut parler ainsi, que le larmoyant hingedeutet. Dies iſt die älteſte Spur des Diderot’ſchen Dramas. Die Benennung der Tragédie als bourgeoise wurde in dieſer Correſpondenz zuletzt ſogar ganz verworfen. Saurin bearbeitete den Moore’ſchen „Gamester“ in ſeinem „Béverley“ und von dieſem heißt es nun am 15. Mai 1768: „Wenn «Béverley» eine Tragödie iſt, warum iſt ſie bürgerlich? Handelt es ſich hier um ein Unglück, das nur Bürgern begegnen kann? Oder iſt, was tragiſch iſt für Bürger, komiſch für Fürſten? Man ſollte ganz einfach Tragödie ſagen und das ſchlechte Beiwort der bürgerlichen den bürgerlichen Winkelkritikern überlaſſen, die auch den Ausdruck der weinerlichen Komödie erfunden und über die eine wie die andere große Armſeligkeiten geſchrieben haben.“ Das, was Diderot mit bourgeois, mit domestique bezeichnete, war am Ende doch nur auf das allgemein Menſchliche gerichtet, das aus den conventionellen Stoffen, Situationen und Phraſen der höfiſchen Tragödie ſo ſehr verſchwunden war. Es gibt eine Beurtheilung der Leſſing’ſchen „Miß Sara Sampſon“ im Decemberheft des „Journal étranger“ (1761), welche Leſſing ſelber in der Dramaturgie anzieht. Mag ſie nun von Diderot herrühren, wie Danzel glaubte, oder von irgendeinem andern, wie Guhrauer („Leſſing's Leben und Werke“, II, 321) meint, ſo finde ich in ihrem Anfang das, was Diderot wollte, ſo vortrefflich ausgeſprochen, daß ich denſelben hierherſetze:

„«Miß Sara Sampſon», bürgerliches Trauerſpiel von Leſſing. — Dieſer Titel kündigt nichts Heroiſches an und der Gegenſtand dieſes Stücks iſt in der That auch keins jener Ereigniſſe, welche die Augen des Erdkreiſes auf ſich heften und uns nur von fern berühren. Die Namen der Könige und Helden ſind auf dem Theater impoſant, aber alles, was uns imponirt, intereſſirt uns nicht, wogegen es wahr iſt, daß die Erhabenheit der Perſonen zum Pathetiſchen beiträgt. Der bettelnde Beliſar wird ungleich mehr Mitleid erregen als ein Mann aus der Hefe des Volks, aber im allgemeinen werden die Perſonen uns um ſo mehr intereſſiren, je näher ſie uns ſtehen. — Es liegt im Menſchen, nur über das, was ſeinesgleichen begegnet, in Affect zu gerathen. Nun ſind aber die Könige unſersgleichen nur durch die Gefühle der Natur und durch jene Miſchung des Guten mit dem Uebel, die alle Lagen in eine einzige, nämlich die der Menſchen, verſchmelzen. Mögen daher diejenigen, welche die bürgerliche Tragödie verachten, bedenken, daß auch in den heroiſchen Stoffen es doch nur die allgemeinen Affecte ſind, die uns ſtark bewegen. Nicht weil Iphigenie Tochter des Agamemnon und Klytämneſtra Tochter des Tyndarus, rührt uns ihre Lage, ſondern weil die eine die Tochter und die andere die Mutter iſt. So iſt es mit allem, was das heroiſche Theater Schreckliches und Rührendes hat. — Die bürgerliche Tragödie iſt daher das wahrhaft pathetiſche Schauſpiel: was es über uns erhebt, entfernt es davon und ſchwächt es folglich. — Die Griechen, welche die Tragödie nur als ein politiſches Schauſpiel betrachteten, ließen darin nur berühmte Perſonen und öffentliche Begebenheiten zu. Die Modernen haben ein moraliſches Schauſpiel daraus gemacht, und für dieſen Zweck eignet ſich nichts beſſer als Familiencharaktere und häusliche Ereigniſſe.“

Eine ganz natürliche Conſequenz dieſer Theorie war, daß ihre Anhänger, wie Beaumarchais und Falbaire, auch in die Zeitgeſchichte übergriffen und indirect doch wieder politiſch wurden. Falbaire z. B., 1727—1800, behandelte 1767 in ſeinem fünfactigen Trauerſpiel: „L'honnête criminel ou l'innocence reconnue“, die Geſchichte eines jungen Proteſtanten, Jean Faber aus Nimes, deſſen Vater 1756 wegen Ausübung ſeiner Religion zu den Galeren verurtheilt war. Der Sohn ging an Stelle des Vaters in das Bagno von Toulon ab, wo er ſechs Jahre die Ketten trug, bis der Herzog von Choiſeul, als er es erfuhr, ihn in Freiheit ſetzte.

Wenn Diderot eine noch genauere Kenntniß der deutſchen Literatur beſeſſen hätte, ſo würden ihn in den ſiebziger Jahren die Stücke unſers Lenz, wie „Der Hofmeiſter“, „Die Soldaten“ u. ſ. w., entzückt haben. Das merkwürdigſte Beiſpiel eines bürgerlichen Trauerſpiels ganz im Diderot'ſchen Sinn, deſſen Erſcheinen auch eine ähnliche Discuſſion hervorrief, als ſie im vorigen Jahrhundert ſtattfand, hat bei uns in unſerer letzten Literaturepoche Hebbel durch ſeine „Maria Magdalena“ 1844 gegeben.

Schließlich ſcheint es nicht überflüſſig zu ſein, einige Worte über Lillo und Moore zu ſagen, da im Folgenden ihrer ſo oft Erwähnung geſchieht. Beide widerſetzten ſich mit ihren Stücken in vollſter Abſichtlichkeit der franzöſiſchen Kunſtart, welche ſich auch in England der Bühne bemächtigt hatte. Im Gegenſatz zum Verſe der Tragödie übertrieb Lillo ſogar die Natürlichkeit ſeiner Proſa, und im Gegenſatz zur legitimen Einheit des Ortes und der Zeit übertrieb Moore den localen Wechſel der Scenen. George Lillo war ein engliſcher Juwelier, der 1693 — 1739 lebte und ein Trauerſpiel in Proſa: „The London Merchant“, ausdrücklich auch in der Tendenz ſchrieb, durch den Eindruck des Stücks auf das Gewiſſen der Zuſchauer die Sitten aufbeſſern zu helfen. In einem Vorwort ſprach er ſich darüber aus, daß der moraliſche Nutzen den Maßſtab für den Werth eines Dramas abgeben müſſe. In dieſem Sinn hatte er ſchon vorher eine Nachahmung der „Bettleroper“ verfaßt. Den Stoff zu ſeinem „Londoner Kaufmann“, der 1731 im Sommer auf dem Drurylane-Theater eine Reihe von Aufführungen erlebte, hatte er aus einer Ballade geſchöpft, die einen wirklichen Vorfall aus der Zeit der Königin Eliſabeth beſang. Ein Kaufmann, Throughgood, ein Muſterexemplar aller bürgerlichen Tugenden, hat eine vortreffliche Tochter, Maria, einen tüchtigen Buchhalter, Treumann, und einen Lehrling, George Barnwell, der ſich ebenſo wol durch ſeine guten Anlagen als durch ſein wohlgefälliges Aeußere empfiehlt und für welchen Fräulein Maria ſich nicht ohne zärtliches Intereſſe zeigt. Allein eine Abenteurerin Millwood weiß den jungen Mann, dem ſie Liebe heuchelt, an ſich zu locken und nach und nach durch die Leidenſchaft, die ſie ihm einflößt, zu corrumpiren, ſodaß er, zu ihrem Beſten, die Kaſſe ſeines Herrn beſtiehlt. Als er dies Verbrechen eine Zeit lang fortgeſetzt hat, entläuft er ſeinem Herrn aus Furcht vor der Entdeckung und begibt ſich zu einem Oheim, den er ermordet, um ihn berauben zu können. Die verſchmitzte Millwood verräth ihn an die

Juſtiz und er endet am Galgen, der, zu größerm moraliſchen Effect, am Schluß auf der Bühne ſichtbar wird.

So ſehr man nun das Stück ſeiner Moral halber lobte, ſo fand es doch keine rechte Nachfolge, bis Edward Moore, der 1757 ſtarb, 1753 ſeinen „Gamester", eine Criminalgeſchichte aus der Yorkſhiretragödie, dichtete, ohne mit ihm einen ſonderlichen Anklang zu finden, trotzdem daß auch bei ihm die Moral ſehr geprieſen ward. Ein Kaufmann Beverley wird durch einen tückiſchen Menſchen und falſchen Spieler, Stuckely, verführt, ſein ganzes Vermögen zu verſpielen. Stuckely, ein diaboliſcher Intriguant, möchte gern die ſchöne und tugendhafte Gattin Beverley's durch Noth im Hauſe und durch Abſcheu gegen ihren ſchwachen und leichtſinnigen Mann zwingen, ſich ihm hinzugeben, was ihm aber nicht gelingt. Der Frau ſteht nicht nur Beverley's edle Schweſter, Charlotte, ſondern auch ein umſichtiger Geſchäftsfreund, Leuſon, und ein alter treuer Diener, Jarvis, rettend zur Seite. Beverly ſinkt ſo ſehr, daß er die Diamanten ſeiner eigenen Frau ſtiehlt und ins Gefängniß wandern muß, wo er ſich ſelbſt durch Gift tödtet. Unterdeſſen hat Leuſon den ökonomiſchen Ruin Beverley's durch Aufdeckung der Machinationen Stuckely's aufgehalten, kommt aber mit Beverley's Frau und Schweſter zu ſpät; der Unglückliche ſtirbt reuevoll vor ihren Augen und Leuſon belehrt ſchließlich das Publikum, daß Tugend ohne Klugheit nicht ſolide ſei. „Die nicht unterdrückten Phantaſien laſſen die Leidenſchaften entarten, unterjochen den Geiſt, verderben das Herz, reißen die Vernunft mit ſich und gebieten über unſere natürlichen Gefühle, unſer Vermögen, unſere Achtung, Ehre, Glück und Leben."

Wenn nun Diderot von dem derben Realismus dieſer Criminalgeſchichten ſo tief ergriffen ward, daß er ſie als ein Ideal von Naturwahrheit und moraliſcher Kraft anſtaunte und, ſie nachahmend, das franzöſiſche Drama reformiren wollte, ſo läßt ſich eine ſolche Begeiſterung nur aus dem Widerſpruch verſtehen, in welchem das herrſchende Weſen der Franzoſen allmählich mit dem Weſen des Dramas, eine Handlung in der Form unmittelbarer Wirklichkeit darzuſtellen, gerathen war. Seit länger als zwei Jahrhunderten belaſteten die ſogenannten Regeln die Entwickelung des Theaters. Der Mechanismus der Einheit der Handlung, des Ortes und der Zeit, der Expoſition, der Bindung der Scenen, der bühnenmäßigen Sprache, des conventionellen, oft ganz albernen Anſtandes, hatte die Tragödie, wie die Komödie, zur innern Leerheit, zur Unwahrheit und Lebloſigkeit heruntergebracht. Ob der Held der Tragödie ein griechiſcher oder römiſcher, ein jüdiſcher oder türkiſcher Fürſt war, machte in ihrer vorgeſchriebenen Schablone ſo wenig Unterſchied, als bei der Komödie, ob ihr Held ein Verſchwender, ein Prahlſüchtiger, ein Spieler oder ſonſt ein Thor war. Nach der Expoſition des erſten Acts konnte man ſich den Verlauf der übrigen vier immer von ſelbſt berechnen. Die Académie française war die vom Hof wie von der Nation gleich ſehr anerkannte Wächterin dieſer Normen. Das war die literariſche Situation, welcher Diderot durch ſein Drama und ſeine Dramaturgie zu trotzen wagte.

Die Polemik Diderot's muß jedoch nicht ſo verſtanden werden, als ob er der wahren Tragödie und Komödie ihr Recht hätte ſtreitig machen wollen. Sein Drame sérieux ſollte mit ſeiner Elaſticität nur das Mittel ſein, die Einſeitigkeit und Einförmigkeit, worin ſie verkommen waren, zu ſtürzen und gegen die Leerheit und Falſchheit einer conventionellen Manier das echt Menſchliche, das Wirkliche, das Natürliche geltend zu machen. Saurin, Sédaine, Beaumarchais, Falbaire, Mercier und ſelbſt ſein erbitterter Gegner Laharpe gingen auf dieſem Wege weiter. Laharpe bearbeitete ſogar in ſeiner „Mélanie“ denſelben Gegenſtand, welchen Diderot als Roman in ſeiner „Religieuse“ behandelt hatte. Laharpe konnte ſein Stück anfänglich nur in ausgewählten Kreiſen vorleſen, weil es der Polizei für die Bühne zu bedenklich ſchien, auf welche es erſt 1791 gelangte. Die Reform des Theaters machte ſich eben in der Wahl der Stoffe fühlbar. Die antiken Helden, die antiken Namen fangen an zu verſchwinden. Die Dichter ſtellen ſich ethiſche Aufgaben aus den Sitten, aus der Geſchichte der Nation, aus den neuen Ideen der Gegenwart. Sédaine's Schauſpiel „Le philosophe sans le savoir“, welches Diderot ſo ſehr entzückte, hatte z. B. mit der Philoſophie nichts zu thun, ſondern war ein Angriff auf die Unſitte des Duells. Es hatte auch den Titel „Le duel“ gehabt, allein die Polizei wollte ſeine Aufführung unter demſelben nicht geſtatten. Mercier konnte ſeinen „Jean Hennuyer“, weil er ganz politiſch war, nicht zur Darſtellung bringen. Sein kritiſches Werk: „Du théâtre ou nouvel essai sur l'art dramatique“, war eine directe Emanation der Diderot'ſchen Dramaturgie.

Diderot als Dramatiker und Dramaturg. 1757—58.

Wir haben Diderot als Ueberſetzer, als Moraliſten, als Theologen, als Romandichter, als Pſychologen, als Aeſthetiker, als Polemiker und als Polyhiſtor kennen gelernt. Bei einer ſolchen Vielſeitigkeit wird es uns nicht überraſchen, ihn auch als Dramatiker kennen zu lernen, zumal da wir durch ihn ſelber bereits wiſſen, wie ſehr das Theater ihn in ſeiner Jugend anzog. Ging er doch eine Zeit lang damit um, Schauſpieler zu werden! Wie er zu dem beſtimmtern Entſchluſſe gekommen iſt, für das Theater zu ſchreiben, wiſſen wir nicht. Seine Leidenſchaft für das Moraliſiren hatte unſtreitig einen großen Antheil daran, um durch die Bühne die moraliſche Erziehung des Volks zu fördern. Unter dem 1. April 1754 enthält Grimm's „Correspondance“ jenen Artikel über den Tod von Nivelle de Lachauſſée und deſſen Comédie larmoyante, der vielleicht von Diderot ſelber herrührt. Gegen Ende nämlich wird auf den Artikel „Comédie“ in der Encyklopädie, den Marmontel verfaßt hatte, lobend hingewieſen, aber bezweifelt, daß er den Gegenſtand erſchöpft habe. Dann heißt es: „Ich denke an eine Gattung der Komödie, die, ſozuſagen, weit tragiſcher als die weinerliche iſt. Warum ſollte ich z. B. meinen Spieler oder Verſchwender verhindern, ſich am Ende der Stücks in einem der Anfälle von Verzweiflung zu tödten, welche die gewöhnlichen Folgen dieſer Verirrungen ſind? Eine ſolche wohl durchgeführte Komödie würde mehr in der Natur liegen als die Mehrheit unſerer Tragödien, und ich bilde mir ein, daß ſie erſtaunliche Wirkungen hervorbringen müßte.“ In dieſem Artikel, der in nuce ſchon Diderot's Anſichten ausſpricht, wird mit Lob der „Cénie“ der Frau von Graffigny erwähnt, einer Komödie in fünf Acten und in Proſa, die 1751 mit großem Erfolg in Paris gegeben war. Sie wurde 1754 wiederholt, und Grimm berichtet darüber am 15. Juli. Diderot ging aber nicht von den franzöſiſchen Analogien, ſondern von der engliſchen Bühne aus. Den äußern Anſtoß ſcheint ihm Lillo's Proſatrauerſpiel „Der Kaufmann von London“, das 1731 erſchien und als Contraſt zur Norm der franzöſiſchen Bühne ein ſo großes Aufſehen machte, gegeben zu haben. Auf Diderot's Gemüth wirkte es mit einer Gewalt ein, die uns heute kaum erklärlich iſt. Er wollte das franzöſiſche Theater in dieſer moraliſirenden und realiſtiſchen Tendenz reformiren.

Es kann fraglich ſein, ob nicht Diderot ſchon früher vor 1757 als Dramatiker ſich verſucht habe. Es findet ſich nämlich in der erſten Ausgabe ſeiner Werke, die von unberufenen Buchhändlern 1773 angeblich zu London gemacht wurde, Bd. V, S. 835—401, ein Drama in Proſa: „L'humanité ou le tableau de l'indigence. Triste drame par un aveugle Tartare", welches Diderot ſehr wohl 1749 während oder nach ſeiner Haft in Vincennes verfaßt haben könnte, nachdem Landois, der für die Encyklopädie die bildenden Künſte übernahm, 1741, wie Diderot ſelber erwähnt, bereits ein einactiges bürgerliches Trauerſpiel in Proſa: „Silvie", hatte aufführen und drucken laſſen.

Es iſt mir ſchlechterdings unbegreiflich, weshalb niemand von dieſem Drama, das Leſſing in der Dramaturgie mit Lob anführt, ſpricht; weshalb niemand der Herausgeber der Diderot'ſchen Werke es nicht nur nicht nennt, ſondern auch keinen Grund angibt, aus welchem er es fortläßt; weshalb keiner der vielen Kritiker, die ſich mit der Theorie des bürgerlichen Dramas beſchäftigt haben, z. B. Guhrauer und Danzel in ihrem ſo gelehrten Werk über Leſſing, es auch nur im Vorübergehen, wenigſtens als Curioſität, erwähnt.

Ich will nicht, was ich in Goſche's „Jahrbuch der Literaturgeſchichte" (Bd. 1) gethan habe, Diderot's Autorſchaft wahrſcheinlich zu machen und das innere Verhältniß dieſes Triste drame zu ſeinen übrigen authentiſchen Dramen zu erläutern ſuchen, ſofern es als die erſte gleichſam naive und concentrirte Darſtellung ſeiner eigenthümlichen Richtung erſcheinen könnte. Hier will ich ihn als Dramatiker und Dramaturgen nur nach den beiden Stücken zum Gegenſtand machen, die er ſelbſt mit ſeinem Namen hat drucken laſſen. Es ſind Familiendramen, wie allerdings jenes problematiſche Drama „L'humanité" auch, worin ein des Dienſtes entlaſſener Offizier Doriman, nachdem er alle Wege, ſeiner Familie Brot zu ſchaffen, erſchöpft hat, in Verzweiflung endlich einen Raubanfall begeht — und zwar, was er nicht weiß, an dem Vater des jungen Mannes Hermes, der ſeine Tochter liebt.

Voltaire, deſſen Urtheil Diderot anerkannt haben würde, hat in ſeinem Commentar über Corneille zu Don Sancho d'Aragon und zu Pertharit ſich keineswegs zu Gunſten des Schauſpiels als einer Mitte zwiſchen Tragödie und Komödie ausgeſprochen, denn er ſagt:

„Derjenige, der weder eine wahre Komödie noch eine wahre Tragödie zu machen im Stande iſt, ſucht durch rührende bürgerliche Begebenheiten zu intereſſiren. Den Mangel des komiſchen Talents müht er ſich durch das Intereſſe zu erſetzen und, da er ſich nicht auf den Kothurn erheben kann, zieht er die Halbſtiefelchen ein wenig in die Höhe.

„Gewiß können auch ſchlichten Bürgern ſehr unſelige Ereigniſſe begegnen, aber ſie ſind weniger anziehend als die der Fürſten, deren Geſchick das der Nation mit ſich reißt. Ein Bürger kann ermordet werden wie Pompejus, aber der Tod des Pompejus wird ſtets eine weit größere Wirkung machen als der eines Bürgers.

„Behandelt ihr die Angelegenheiten eines Bürgers im Stil des Mithridates, ſo iſt keine Angemeſſenheit mehr da. Stellt ihr ein ſchreckliches Begegniß eines gewöhnlichen Menſchen in einem niedrigen Stil dar, ſo iſt dieſer familiäre Ton zwar der Perſon, aber nicht mehr dem Gegenſtande angemeſſen. Man muß die Grenzen der Kunſt nicht verkehren. Die Komödie muß ſich nach Bedürfniß erheben, die Tragödie herabſtimmen, aber weder die eine noch die andere ſoll ihre Natur verändern. Man darf nicht glauben, daß ein Mord in der Straße Tiquetonne oder Barbette, daß politiſche Intriguen einiger pariſer Bürger, daß ein Vorſteher der Kaufleute, Namens Marcel, daß die Herren Aubert und Fauconnau, jemals die Helden des Alterthums erſetzen könnten.“

Voltaire hat nicht unrecht mit dieſer Polemik; Diderot aber auch nicht mit ſeinem Dringen auf die Anerkennung der Tragödie des Privatlebens, die ſich nicht mehr in Verſen, nur in Proſa einen adäquaten wirklich ergreifenden Ausdruck geben kann. Daß moderne Dichter beſtändig griechiſche, römiſche, aſiatiſche Fürſten und Helden auf die Bühne brachten, für welche in der unmittelbaren Gegenwart alle Anknüpfung fehlte, hatte endlich zu einem ſo gemachten, hohlen, unnatürlichen Pathos geführt, daß Diderot's Inſtinct ihm mit Recht die lebendigen Intereſſen der Wirklichkeit entgegenſetzte. Das Element, worin alle Menſchen, welchem Jahrhundert, welchem Volk, welchem Stande ſie angehören mögen, ſich begegnen, iſt das moraliſche; die beſtimmte Moral aber iſt jedem einzelnen durch ſeine Pflichten gegeben; dieſe Pflichten entſpringen aus ſeiner Stellung in der Geſellſchaft, aus ſeinem Stande, wie Lillo in ſeinem „Londoner Kaufmann“ ein ſolches Beiſpiel vorgezeichnet hatte. Diderot wollte die Idealiſirung des Stoffs in das Ideal der ſtändiſchen Function verlegen. Ein ſolch didaktiſcher Zweck iſt proſaiſch. Das ſtändiſche Moment muß ſich dem anthropologiſchen und pſychologiſchen unterordnen. Schiller's „Wallenſtein“ z. B. gibt uns auch eine Anſchauung des Feldherren, aber nicht deſſen Kunſt intereſſirt uns, ſondern das Dämoniſche in ſeiner Seele.

Im Laufe des Jahres 1756 ſchrieb Diderot ein Drama: „Le fils naturel ou les épreuves de la vertu. Comédie en cinq actes et en prose. Avec l'histoire véritable de la pièce." Diderot las es mit Grimm und Deleyre im Spätherbſt 1756 auf dem Lande in der Chevrette, um eine letzte Feile anzulegen. Die Freunde aßen mittags bei Rouſſeau in der Hermitage, weil Diderot ſich weigerte, die Bekanntſchaft der Frau von Epinay zu machen, gegen die er noch ſehr eingenommen war. Dieſe Sitzungen dauerten vier Tage. Wer hätte damals gedacht, daß dies Stück den Keim zur Trennung Rouſſeau's von Diderot bergen ſollte? Es wurde 1757 im Februar aufgeführt und in demſelben Jahre gedruckt herausgegeben.

Im Jahre 1748 hatte er in den „Bijoux indiscrets", im 28. Kapitel: „Entretien sur les lettres", eine ſcharfe Polemik gegen die Unnatürlichkeiten losgelaſſen, in welche das Theater der Franzoſen allmählich verfallen war. Er hatte in dieſem Geſpräch der feinfühlenden Sultanin Mirzoza mit den ſehr unterrichteten Hofleuten Selim und Ricaric die alten Griechen unter dem Namen der alten Sarazenen den Verkehrtheiten der franzöſiſchen Tragödie und Oper entgegengeſetzt. Er hatte die Nachahmung der Natur als Princip für die Kunſt anerkannt, aber die ſchöne Natur von der Natur überhaupt unterſchieden, denn die Natur ſei zwar immer wahr, nicht aber überall ſchön. Er hatte an die ſchöne Wahrheit und wahre Schönheit der Klage erinnert, welche der unglückliche Polipſile auf der einſamen Inſel Alindale ausſtößt, als der junge Ibrahim und der ſchlaue Forfanty auf ihr landen, d. h. an den Sophokleiſchen Philoktetes. Er hatte gefunden, daß die Stücke der Alten in ihrem Gegenſtand edel, gut gewählt und anziehend ſind; daß die Handlung in ihnen ſich wie von ſelbſt entwickelt; daß ihr Dialog einfach und dem Natürlichen ſehr nahe; daß die Auflöſung nicht gezwungen, das Intereſſe nicht getheilt und durch Epiſoden überbürdet iſt. Hiermit vergleicht Diderot die franzöſiſchen Tragödien, die gewöhnlich ſo verwickelt ſind, daß nur durch ein Wunder ſo viel Dinge in ſo kurzer Zeit ſich verwirklichen können. Der Sturz oder die Rettung eines Reichs, die Heirath einer Prinzeſſin, der Untergang eines Fürſten, das alles geſchieht im Handumdrehen. Handelt es ſich um eine Verſchwörung, ſo wird ſie im erſten Act entworfen, im zweiten abgeſchloſſen und befeſtigt, im dritten bewerkſtelligt; es gibt einen Aufſtand, ein Gefecht, vielleicht eine Schlacht, und das nennt man Wahrſcheinlichkeit! Man gewahrt den Autor hinter allen Perſonen. Cinna, Sertorius, Emilie ſind nur das Sprachrohr Corneille's. Wird ihm eine Perſon, die er durch fünf Acte fortgeſchleppt hat, unbequem, ſo entledigt er ſich ihrer durch einen Dolchſtich. Und wie declamiren die Schauſpieler? Wie gehen ſie, welche wüthende Geberden machen ſie, welch ſonderbare Töne ſtoßen ſie aus! Wie weit iſt die Emphaſe ihrer gereimten Sprache von der Natur entfernt.

Dies ſind die älteſten Spuren des Diderot'ſchen Naturalismus im Drama; im Jahre 1756 ſchrieb er ſelber ein ſolches. Er entnahm die Grundlage dazu aus Goldoni's Luſtſpiel „Il vero amico“, bildete aber die Fabel ins Rührende und Pathetiſche um. Bei Goldoni treffen wir Florindo bei ſeinem Freunde Lelio in Bologna zum Beſuch. Dieſer will ſich mit Fräulein Roſaura, der Tochter eines alten reichen Geizhalſes Octavio, verloben. Florindo aber verliebt ſich in Roſaura, wie dieſe in ihn. Er will daher abreiſen, um ſeinem Freunde nicht zum Räuber ſeines Glücks zu werden, allein die Tante deſſelben, Beatrice, hat ſich in ihn verliebt und macht ihm, als ſie ihn ſeine Anſtalten zur Abreiſe treffen ſieht, ein ſehr unumwundenes Geſtändniß ihrer Liebe, das er zweideutig beantwortet. Sein Freund Lelio beſchwört ihn, bei Roſaura, die ſeit einiger Zeit ſich gegen ihn ſehr kaltſinnig benehme, zu ſeinen Gunſten ein Fürwort einzulegen und ſeine Abreiſe noch zu verſchieben, bis dies geſchehen. Er verſpricht es ihm. Als er ſich endlich allein ſieht, will er an Roſaura einen Brief ſchreiben, in welchem er ihr die Nothwendigkeit ſeiner Abreiſe motiviren, zugleich aber die Zärtlichkeit ſeiner Geſinnung für ſie, die er der Freundſchaft zum Opfer bringt, durchblicken laſſen will. Mitten im Schreiben wird er durch ſeinen Diener abgerufen, weil ſein Freund von zwei Cavalieren auf der Straße angefallen iſt. Er ſtürzt fort und iſt ſo glücklich, ſeinen Freund zu retten. Inzwiſchen hat Beatrice den unvollendeten Brief liegen gefunden und ihn auf ſich bezogen. Sie macht Lelio die Mittheilung davon, der ſehr erfreut iſt, Florindo zum Verwandten zu erhalten. Er will ſein Verſprechen halten und Roſaura noch einmal für Lelio ſprechen! In dieſer Unterredung bricht aber das Geſtändniß ſeiner Liebe unwillkürlich hervor und wird von dem ihrigen erwidert. Sie will ihn eben mit einem Wege bekannt machen, auf welchem er ohne Verletzung ſeiner Freundſchaft doch ihre Hand erlangen könne, als Lelio's Dazwiſchenkunft ſie ſtört. Dieſer ſpricht von Florindo's Verlobung mit Beatrice als einer ausgemachten Sache, wodurch Roſaura ſich verletzt fühlt und ſich zurückzieht. Goldoni macht den Geiz des alten Octavio zum Mittel, die Intrigue weiter zu ſpinnen. Octavio möchte nämlich die Tochter gern ohne Mitgift verheirathen, wozu Florindo, dem er dies eröffnet, ſich bereit erklärt, da er ſehr reich iſt, während Lelio ohne Mitgift nicht heirathen kann und es auch zufrieden iſt, wenn ſein Freund an ſeine Stelle tritt. Weil aber die

Lügen des Alten über ſeinen Vermögenszuſtand durch einen verſuchten Diebſtahl ſeines Dieners Trappola an den Tag kommen, ſo hält Florindo es wieder für unedel, Roſaura zu heirathen. Die arme Roſaura hätte er heirathen dürfen, die reiche, meint er, gehöre wieder ſeinem Freunde. Roſaura bewundert zwar, wie Lelio, dieſes heroiſch reſignirte Betragen, allein es iſt ſehr natürlich, daß ſie dadurch doch abgekühlt wird und ihre Liebe ſchließlich Lelio wieder zuwendet. Beatrice iſt zuvor von Florindo dadurch abgefertigt worden, daß er ihr beweiſt, wie der Brief, den ſie auf ſich bezogen, gar nicht an ſie, ſondern an Roſaura gerichtet geweſen ſei.

Goldoni's Stück iſt ein echt italieniſches, in deſſen Perſonen die alten Masken noch durchſchimmern. Der Geizhals Octavio iſt eine durch und durch komiſche Figur, die auf dem Theater von ebenſo köſtlicher Wirkung ſein muß als ſein Diener Trappola, der ihn trotz aller Controle betrügt und beſtiehlt. Colombina, Roſaura's Kammermädchen, iſt eine durchaus heitere Erſcheinung, die vorzüglich in ihren Häkeleien mit dem alten Octavio durch ein ſchnippiſch reſolutes Weſen ergötzt. Die Tante Beatrice iſt als heirathsluſtige alte Jungfer mit ihrer Zudringlichkeit gegen Florindo nicht minder als Octavio eine höchſt komiſche Figur, namentlich in der Scene, wo ſie gegen alle Leiden, welche ihr Florindo, um ſie abzuſchrecken, für die Ehe mit ihm ſeiner vielen Fehler halben weiſſagt, unempfindlich bleibt. Wenn nur geheirathet wird! Florindo wird als der Mann von Ehre dargeſtellt, der die äußerſten Qualen des Herzens erduldet, um als wahrer Freund erfunden zu werden. Roſaura iſt ein tüchtiges, braves, feinfühlendes, entſchloſſenes Mädchen. Manche Scenen dieſes bewegten Luſtſpiels gehen ſtark in das Pathetiſche über, namentlich in einigen Monologen Florindo's, z. B. als er den Brief Roſaura's erhält, der ihm ihre Liebe zu erkennen gibt und den zu Ende zu leſen er nicht den Muth gewinnen kann. Dieſe ſentimentalen Scenen contraſtiren dann vortrefflich mit den burlesken, in denen Octavio vor ſeinem Geldkaſten ſitzt und mit dem Golde liebäugelt, oder worin er mit Florindo die Paragraphen des Heirathscontracts beſpricht.

Dies Luſtſpiel hat Diderot nun folgendermaßen in ein Schauſpiel umgewandelt. Er nennt Florindo Dorval, Lelio Clairville, Roſaura Roſalie, Beatrice Konſtanze, Octavio Lyſimond und macht Roſalie zu einer Pflegetochter Konſtanze's als der Schweſter Clairville's, die als eine junge Witwe mit ihm auf dem Lande wohnt. Der Vater Roſaliens wird als in Amerika lebend vorgeſtellt.

Die erſten Acte verlaufen ſich ganz ähnlich wie bei Goldoni. Dorval iſt bei Clairville, ſeinem Freunde, zum Beſuch und verliebt ſich in Roſalie, Clairville's Geliebte, die ihrerſeits ſich auch in ihn verliebt. Als er zum Bewußtſein hierüber kommt, will er fliehen, trifft die Anſtalten zur Flucht, wird aber von Clairville und Konſtanze darin aufgehalten, welche letztere ihm nicht undeutlich ihre Liebe zu ihm zu verſtehen gibt. Clairville beredet ihn, vor ſeiner Abreiſe noch einmal mit Roſalie zu ſprechen, um von ihr die Urſache ihres veränderten Betragens gegen ihn zu erfahren. Dorval erfüllt ihm mit Selbſtüberwindung dieſe Bitte, allein in dem Geſpräch mit Roſalien geſteht dieſe ihm ihre Liebe zu ihm und er widerſpricht ihr wenigſtens nicht, wenn er ſich auch nicht entſchieden erklärt und, um ſich aus ſeiner Verlegenheit zu ziehen, auf ſeine Abreiſe zurückkommt. Er will zuvor Roſalien in einem Billet von dem wahren Beweggrund ſeines Entſchluſſes unterrichten, als er von Charles, ſeinem Diener, im Schreiben unterbrochen wird, der ihn zur Hilfe ruft, weil Clairville von zwei Gegnern auf der Straße angefallen iſt. Er verläßt daher das Zimmer, läßt aber den angefangenen Brief liegen, den Konſtanze findet, lieſt, auf ſich bezieht und ihrem Bruder dieſe Auffaſſung inſinuirt, der das Motiv zu Dorval's Abreiſe darin ſucht, daß er ein natürlicher Sohn ſei und deshalb ihrer Hand ſich nicht unwürdig erachten möge. Roſalie iſt außer ſich über Dorval's Zweideutigkeit.

Von hier ab tritt nun die von Diderot erfundene Motivirung ein. André, ein alter Diener Lyſimond's, des Vaters Roſaliens, bringt nämlich die Nachricht, daß derſelbe auf ſeiner Rückfahrt von Amerika nach Frankreich von den Engländern gefangen genommen ſei und vielleicht ſein ganzes Vermögen verloren habe. Lange Zeit habe er ſelbſt mit ihm im Gefängniß geſchmachtet, bis ſie befreit worden ſeien. Sein Herr ſei noch, ſich etwas auszuruhen, in Paris, werde aber bald nachfolgen. Sofort beſchließt Dorval, ſein Vermögen an die verarmte Roſalie zu ſchenken, und ſchreibt ſeinem Bankier nach Paris, dieſe Uebertragung auszuführen. Mit Konſtanze verſucht er ſich aufzuklären. Sie redet im Sinn der Voltaire'ſchen Aufklärung ſo philoſophiſch, daß er ihren Geiſt und ihre Geſinnung zu bewundern anfängt und ſich ermuthigt fühlt, Roſalien ihre Verpflichtung gegen Clairville mit ſolchem Nachdruck vorzuhalten, daß ſie erſchüttert wird. In dieſem Augenblick trifft jedoch ihr Vater Lyſimond ein und umarmt nicht nur in Roſalien ſeine legitime Tochter, ſondern in Dorval auch ſeinen natürlichen Sohn. Roſalie und Dorval ſind Kinder deſſen Vaters, wenn auch verſchiedener Mütter. Lyſimond eröffnet ihnen, daß er noch ſehr reich ſei, und ſegnet ſchließlich den Bund Clairville's mit Roſalien, Dorval's mit Konſtanzen.

Wir ſehen aus dieſer Löſung, weshalb Diderot ſein Stück „Le fils naturel" nannte, weniger, weßhalb er ihm den Nebentitel „Les épreuves de la vertu" gab, der nämlich einen Kampf der Tugend mit dem Laſter ſollte erwarten laſſen. Sein Drama zeigt uns lauter edle, gefühlvolle Menſchen. Alle wollen das Gute und alle, bis auf den alten Diener André herunter, wollen es in einer zarten, herzlichen Weiſe. Trotz dieſer Güte gerathen ſie in Verwickelungen, deren perſönlicher Mittelpunkt Dorval iſt. Das Drama iſt reich an feinen Sentenzen, an effectvollen Scenen, in denen der moraliſche Enthuſiasmus Diderot's ſich mit beredtem Schwunge ausſpricht, aber es fehlt ihm an einer eigentlichen Handlung.

Dorval ſoll, ſo will es einmal der moraliſirende Diderot, die Probe der Tugend beſtehen. Er muß alſo in Verſuchung geführt werden. Worin ſetzt Diderot dieſelbe? Darin, daß er, wie Goldoni's Florindo, Liebe zu der Geliebten ſeines Freundes fühlt. Als er zum Bewußtſein hierüber kommt, will er, wie Florindo, durch die Abreiſe ſich vor weitern Gefahren retten. Woraus könnten dieſe ihm erwachſen? Aus der Verſuchung, Roſalien für ſich gewinnen zu wollen. Aber dieſer Verſuchung iſt er überhoben, denn nicht nur iſt ihm ein ſocher Egoismus, wie natürlich er wäre, an ſich fremd, ſondern Roſalie liebt auch ihn und ſchreibt ihm dies deutlich genug. Als er, für Clairville mit Selbſtüberwindung bei Roſalien ſprechend, aus dem eigenen Munde derſelben erfährt, daß ſie Clairville nicht mehr lieben könne, weil ſie ihn liebt, wird, was Diderot ſeine Tugend nennt, zu einer Caprice, denn, wenn er die Ehe Clairville's mit Roſalien durchſetzt, ſo bringt er nur eine Miſchehe hervor und macht nicht nur ſich ſelbſt, ſondern auch Roſalien und Clairville unglücklich. Statt Clairville zuzumuthen, ſich an Roſaliens und ſeiner Liebe zu erfreuen und durch dieſe Freude ſeinen Schmerz zu überwinden, hält er es für edler, drei Menſchen ins Elend zu ſtürzen, ſich ſelbſt, weil er Roſaliens Liebe opfert, Roſalien, weil er ſie ſeiner Freundſchaft opfert, Clairville, weil er Roſalien zwar heirathen ſoll, aber nicht mehr von ihr geliebt wird. Als Dorval erfährt, daß Roſaliens Vater ſein Vermögen verloren habe, opfert er ihr, ohne Anfrage, ſofort das ſeinige, indem er es angeblich als das ihr von ihrem Vater hinterlaſſene Erbe von ſeinem Bankier ſchicken läßt. Das ſoll, in Diderot's Geſchmack, wieder eine edle Handlung, eine Probe der Tugend ſein! Man hat noch gar nicht gehört, daß Clairville ſeine Frau nicht ſelbſt würde ernähren können, als daß eine ſo excentriſche Großmuth Dorval's motivirt erſchiene, denn ſeine Leidenſchaft für Roſalien konnte ſich wol in einer andern als in dieſer Form zeigen, die für Clairville und Roſalien, wenn ſie die Wahrheit erfahren, ziemlich peinlich ſein muß, weil er ſich ihretwegen zum Bettler macht. Clairville äußert ſogar, als Dorval auf ſeine und Roſaliens Vermögensloſigkeit den Accent legt, ſehr verſtändig und muthig, daß er, trotz ſeines adelichen Standes, ſich dem Handel widmen werde und ohne Sorge für ſeine Zukunft ſei. Wir würden dieſer Sache gar nicht erwähnen, würde nicht noch in der Schlußſcene Dorval, als durch Lyſimond ſein edler Betrug entdeckt wird, von allen höchlich bewundert. Konſtanze iſt die Philoſophin des Stücks. Sie hält Dorval eine lange Rede über das Glück der Ehe und die Erziehung der Kinder. „Ihre Töchter, Dorval, werden rechtſchaffen und anſtändig, Ihre Söhne edel und ſtolz, alle Ihre Kinder werden reizend ſein.“ Weil ſie eine kinderloſe Witwe iſt, ſo iſt Diderot dieſe Declamation nicht unnatürlich erſchienen, aber im Publikum pflegte ſie Lächeln zu erregen, weil dieſe Reflexionen am Ende doch nur ein verſteckter Heirathsantrag Konſtanze's ſind. Die Neigung Diderot's zum Rührenden ergießt ihren Strom vorzüglich in die Erzählung des alten André von den Leiden der erduldeten Gefangenſchaft, die er mit einer Breite ausmalt, welche ohne Verhältniß zu dem eigentlichen Centrum des Stücks iſt. Diderot ſpricht in ſeiner dramaturgiſchen Theorie gegen die Bedienten, gegen die Epiſoden, allein er hat hier ſelber dagegen gefehlt, obwol dieſe thränenreiche Scene theatraliſch wahrſcheinlich den größten Effect machte. Die Löſung der Verwickelung bewirkt Dorval durch eine lange Rede, in welcher er Roſalien und ſich das Aufgeben der Heirath mit Clairville als ein Verbrechen ſchildert, deſſen Erinnerung ihnen unmöglich machen würde, ſelber glücklich zu ſein. „Wollen Sie“, fragt Roſalie, „meine Verzweiflung?“ — „Nein“, erwidert Dorval, „aber es gibt Umſtände, wo nur eine ſtarke Handlung uns erhebt.“ — Roſalie: „Ich verſtehe Sie. Sie ſind mein Freund. Ich werde den Muth haben u. ſ. w.“ Sie heirathet Clairville, den ſie nicht mehr liebt, weil er ſich ſonſt unglücklich fühlen könnte! Wird er ſich denn aber glücklich fühlen, wenn Roſalie in die Ehe den heimlichen Bruch mit ihr mitbringt? Dieſe Befürchtung wird ſchließlich allerdings durch die Entdeckung gehoben, daß Roſalie und Dorval Geſchwiſter ſind. Ebendamit aber erſcheint nun ihre ganze Liebe als eine Verirrung. Nur auf dem Theater iſt es möglich, daß nach ſolchen Scenen, nach ſolchen Entdeckungen Roſalie ſofort Clairville, Dorval ſofort Konſtanze die Hand reicht.

Diderot hat 1758 in dem zehnten Abſchnitt ſeines Briefs über die dramatiſche Poeſie an ſeinen Freund Grimm ſich mit Recht dagegen vertheidigt, als ein Plagiator Goldoni's angeſehen zu werden, weil er die Fabel, die Charaktere, den Dialog, ganz und gar verändert habe. Das iſt wahr, allein er hätte nicht nöthig gehabt, auf Goldoni geringſchätzig herunterzublicken, als welcher nur eine Farce geſchrieben und in ihr den

„Geizigen“ Molière's ausgebeutet habe. Goldoni's Stück iſt ein Luſtſpiel und, wie ich ſchon ſagte, ein echt italieniſches, in welchem die realiſtiſchen Motive ganz in der Ordnung ſind. Die Behandlung Octavio's erinnert in einzelnen Zügen an Molière's „Geizigen“, bleibt aber doch ſelbſtändig. Harpagon z. B. hat ſeinen Geldkaſten im Garten vergraben, Octavio hat ihn in ſeiner Kammer unter dem Bett, woraus allein ſchon originell komiſche Situationen entſpringen. Aller Geiz hat gemeinſame Eigenſchaften. Vor Molière's „Geizigen“ exiſtirte bekanntlich ſchon des Plautus „Anlularia“, die doch wiederum aus dem Griechiſchen entlehnt war. Goldoni's Stück iſt anſpruchslos, ohne äſthetiſche, ohne philoſophiſche Tendenz, aber eben darum iſt es geſunder. Roſaura's Entſchluß, Florindo aufzugeben und Lelio doch zu heirathen, erſcheint nicht unnatürlich, weil ſie nicht ſentimental, ſondern verſtändig gehalten iſt, während der leidenſchaftlichen und reflexionsſüchtigen Roſalie die Heirath mit einem andern als Dorval unmöglich, ja, um mit Diderot zu reden, als ein Verbrechen erſcheinen ſollte. Dorval heirathet Konſtanze, nicht, weil er ihr die Ehe verſprochen, nicht, weil er ſie liebt, ſondern weil ſie ihn liebt und weil ſie ihm durch ihre Declamationen imponirt hat. Florindo aber bleibt ledig und die auf ihn erbitterte Beatrice trumpft ihn, als ſie ihren Misverſtand des an Roſaura gerichteten Billets erfährt, ſelber ab, welche Komik viel geſunder iſt als die gedunſene Declamation Konſtanze's, die in einer Apotheoſe Voltaire's culminirt. Bei Goldoni lügt ſich Florindo, um Beatrice von ſich abzuſchrecken, umſonſt alle möglichen Fehler an, ohne bei der heirathswüthigen Donna den geringſten Eindruck zu machen; eine ganz vortreffliche Komik. Bei Diderot will Dorval daſſelbe; er will Konſtanzen alle Luſt zur Heirath verleiden, aber er malt ſich nun als ein melancholiſches Ungeheuer aus, das überall das Unglück bringe und in ſeinen Kindern wieder Ungeheuer erzeugen werde. Jeden Augenblick, wenn die Leidenſchaft ganz andere Motive unterſchiebt, rufen dieſe ſchönen Seelen die Tugend an. La vertu, la vertu! Die Tugend fordert Opfer, alſo muß man welche darbringen. Gut, aber doch nur ſolche, die Verſtand und Vernunft haben, z. B. daß Dorval den einfachen Muth der Wahrhaftigkeit hätte, gerade heraus zu ſagen, ſeinen Brief nicht an Konſtanze, ſondern an Roſalien geſchrieben zu haben. Was für eine Tugend, welche andere aus falſcher Delicateſſe in einer Illuſion läßt, die das ganze Leben, die Konſtanzens ganze Zukunft betrifft! Eine ſolche verkehrte, feige Tugend muß freilich ſich und andern zur Qual werden. Jeden Augenblick heißt es: „O vertu, tourment de la vie!“ Die vermeintlichen Opfer, welche ſie heiſcht, werden nicht mit Freudigkeit, ſondern mit Mismuth, mit hypochondriſchem Widerwillen gebracht. Es verſteht ſich, daß ein Menſch empiriſch ſo ſchwach und unklar wie Dorval handeln und ſogar ſich ſelbſt gegen ſeinen Willen verheirathen kann, nur um einen Freund und deſſen Schweſter zu ſchonen, aber Diderot ſoll uns nur dieſen Mangel an ehrlichem Muth nicht als eine erhabene Tugend anpreiſen. Es verſteht ſich, daß ein Menſch, der, wie Dorval von ſich verſichert, ſehr iſolirt lebt, melancholiſch werden kann, aber Diderot ſoll uns nur nicht einreden wollen, daß im 18. Jahrhundert in Frankreich ein fils naturel, zumal wenn er nicht nur geiſtreich, ſondern auch ſehr reich iſt, in der Geſellſchaft eine üble Stellung haben könne. Als Clairville Konſtanze dieſen Umſtand mittheilt, ſpricht ſie ja auch ſogleich aus, daß ſie über ſolche Vorurtheile hinaus ſei. Dorval's Baſtardſchaft hat mit den eigentlichen Motiven des Stücks gar nichts zu ſchaffen. Diderot in ſeinen Betrachtungen darüber legt einen großen Werth darauf, weil die Geburt Dorval's die Flucht ſeines Vaters nach Amerika veranlaßt habe, ohne welche das Stück zuletzt gar nicht möglich geweſen wäre. Als ob nicht Lyſimond, Roſaliens Vater, durch tauſend andere Motive zum Weggang aus Frankreich hätte veranlaßt werden, als ob er den Sohn nicht ſogar hätte mitnehmen können! Der Diener Dorval's, Charles, hat nicht unrecht, wenn er ſagt: „Il semble, que le bon sens se soit enfui de cette maison, Dieu veuille, que nous le ratrapions en route!“ Die ganze Atmoſphäre des Stücks iſt tugendkrank.

Diderot verfolgte einmal die Tendenz, zwiſchen Komödie und Tragödie ein Drame sérieux als eine mittlere Proportion aufzuſtellen. Er handelte mit der ganzen Abſichtlichkeit dieſes Standpunkts, wie ſeine eigenen Betrachtungen über das Stück beweiſen, in denen er die Veränderungen beſpricht, durch welche es einerſeits zum Luſtſpiel, andererſeits zur Tragödie werden würde. Die erſtere deutet er nur ganz flüchtig an; natürlich, weil ſie in Goldoni's Komödie ausgeführt iſt; die andere aber hält er ſich für verbunden, weitläufiger auszumalen. Das Weſentliche dieſer Hinwendung ins Tragiſche beſteht darin, daß Roſalie, als ſie die projectirte Heirath Dorval's mit Konſtanzen erfahren, ihm die härteſten Vorwürfe über ſeine Zweideutigkeit und Treuloſigkeit macht. Er lehnt dieſe Bezeichnungen ab, denn er ſei Dorval, ein Unglücklicher, der ſie geliebt habe und noch liebe, aber Roſalie ſtößt ihn von ſich, weil ſie in ihm einen Nichtswürdigen erblickt, der auf ihr Schweigen gerechnet habe. Sie fühlt, wie unrecht ſie Clairville gethan, zu dem ihre ganze Liebe zurückkehrt. Dorval droht ihr mit ſeinem Selbſtmorde, aber ſie hört ihn nicht mehr. Verachtet von der einzigen Frau, die er liebte, dem Haſſe Konſtanzens, dem Groll Clairville's preisgegeben, ſpricht er am Schluß des dritten Acts in einem Monolog ſeine Verzweiflung aus. Zu Anfang des vierten Acts führt Roſalie ihren

Vorſatz aus, Clairville und Konſtanzen von Dorval's Treuloſigkeit gegen ſie zu unterrichten, und die Folge iſt, daß ſie ihn vermeiden. Er zieht ſich zurück, aber ſein Diener Charles entdeckt den andern ſein düſteres Vorhaben. Man verſucht umſonſt, ſich ihm wieder zu nähern. Im vierten Act kündigt ſchon ſeine verwilderte äußere Erſcheinung an, daß er niemand mehr liebt oder haßt, daß er, gleichgültig nach außen, innerlich in Verzweiflung geſunken iſt. Clairville, Konſtanze, Roſalie kommen nacheinander, ihn durch ihre Bitte und Vorſtellungen derſelben zu entreißen. Er antwortet ihnen nur durch Geberden und verfällt zuletzt in todähnliche Lethargie. Roſalie flieht ſeufzend, ſchreiend, ſich die Haare raufend. Er kommt wieder zu ſich. Sein Diener Charles hütet ihn. Er gibt ihm ſeine Börſe, ſeine Uhr und ein verſiegeltes Papier und irrt mit ſtieren Augen geſpenſtiſch umher. Charles entfernt ſich, Hülfe zu ſuchen. Unterdeſſen verriegelt Dorval die Thür, zieht ſeinen Degen, ſtützt den Griff auf die Scheide und ſtürzt ſich in die Spitze. Charles, zurückkehrend, findet die Thür verſchloſſen. Man ſtößt ſie ein und findet den todten Dorval in ſeinem Blute ſchwimmend. Konſtanze eilt außer ſich herzu und ſinkt in einen Lehnſtuhl, während die Bedienten den Leichnam forttragen. Clairville und Roſalie kommen ohne Wiſſen des Geſchehenen herbei und fragen Konſtanzen, was hier vorgefallen, die mit der Hand nach dem Blute Dorval's zeigt, welches die Erde färbt. Sie ſind vor Entſetzen außer ſich. Charles überreicht Konſtanzen das verſiegelte Packet, welches das Leben und das Teſtament Dorval's enthält. Kaum hat ſie die erſten Zeilen geleſen, als Clairville raſend fortſtürmt und Konſtanze ihm folgt. Juſtine und die übrigen Bedienten tragen Roſalie hinaus, die unwohl geworden, und das Stück endigt. Vom natürlichen Sohn iſt nicht die Rede.

Man ſieht, daß dieſe tragiſche Wendung ſtark ins Lyriſche und noch ſtärker ins Pantomimiſche übergegangen, daß ſie aber frei von den Widerſprüchen geweſen wäre, welche die jetzige Ausführung drücken, die einmal ein Schauſpiel, keine Tragödie ſein ſollte.

Diderot hat ſeinem Drama drei Unterhaltungen hinzugefügt, in denen er eine Kritik deſſelben gibt und eine Theorie des Drame sérieux aufſtellt. Er fingirt nämlich, daß dieſe Geſchichte ſich ganz ſo, wie das Drama es ſchildert, zugetragen habe. Bei einem Aufenthalt auf dem Lande, wo er ſich von den Anſtrengungen, welche ihm die Herausgabe des ſechsten Bandes der Encyklopädie verurſachte, habe erholen wollen, ſei er ſelbſt mit den Perſonen der Begebenheit, von welcher die ganze Provinz mit Bewunderung geſprochen, bekannt geworden. Lyſimond, der Vater, habe den Wunſch geäußert, dieſe rührende Geſchichte als ein Familiendrama bearbeitet zu ſehen, das alle Jahre auf dem Tage, an welchem er zurückgekommen, zum Andenken bis in die ſpäteſten Geſchlechter innerhalb des Hauſes geſpielt werden ſolle. Dorval habe dies auch ausgeführt und er ſelbſt ſei Zeuge einer Darſtellung deſſelben geweſen, die ihn mit Thränen erfüllt habe. An dieſe Darſtellung und an eine Lektüre des Manuſcripts, welches Dorval ihm mittheilt, knüpft ſich ein Dialog mit ihm, der von einer Kritik des Stücks als einem der damaligen beſtehenden Bühne entgegengeſetzten ſich bis zu einer neuen Theorie des Dramas überhaupt erweitert. In dieſer ſinnreichen und ſeltſamen Selbſtkritik vertheidigt Diderot alle bedenklich erſcheinenden Stellen und Wendungen des Stücks vorzüglich durch zwei Gründe. Erſtlich durch den Realismus der Thatſächlichkeit, daß alles, was auffallend, was unwahrſcheinlich oder gar ein Theaterſtreich dünke, factiſch ſich doch gerade ſo ereignet habe, mit dem einzigen für die Bedeutung des Geſchehenen unweſentlichen Unterſchied, daß, was in der Wirklichkeit ſich durch 14 Tage an verſchiedene Orte zerſtreut habe, hier auf Einen Tag und auf einen Ort habe zuſammengedrängt werden müſſen. Zweitens vertheidigt er das Drama damit, daß es beim bloßen Leſen einen andern Eindruck mache, als bei der Aufführung, weil bei dieſer die pantomimiſche Verlebendigung hinzutrete, welche für die Phantaſie des Leſers nur ſchwach vorhanden ſei.

Beide Gründe ſind offenbar recht bequem zum Widerſpruch, aber ſie ſind ſchwach, und wenn Diderot ſonſt nichts zu ſagen gewußt hätte, würde er mit ihnen allein ſo gut als nichts ausgerichtet haben. Er entwickelte aber in ſeinen kritiſchen Betrachtungen in der That viel Richtiges, beſonders in polemiſcher Hinſicht, und machte dadurch ein Aufſehen, welches ſein Drama ſelber niemals hervorzubringen im Stande geweſen wäre.

In der erſten Unterhaltung vertheidigt er das Geſetz der dramatiſchen Einheiten. Es iſt zwar unglaublich, daß ſich ſo viel Begebenheiten an Einem Ort zutragen, daß ſie einen Zeitraum von nur 24 Stunden einnehmen, und daß ſie in der Geſchichte ſo, wie im Drama, aufeinanderfolgen. Aber wenn nun die Geſchichte 14 Tage gedauert hat, ſollte man auch der theatraliſchen Darſtellung dieſe Dauer geben? Sollte man auch die Begebenheiten aufnehmen, die ein Geſchehen von einem andern, das mit ihm zuſammenhängt, trennen? Sollte man, was ſich an verſchiedenen Orten des Hauſes zugetragen hat, auch wieder durch dieſe verſchiedenen Orte zerſtreuen? Die kleinen Zwiſchenfälle, die einen Roman wahrſcheinlich machen, würden einem dramatiſchen Werke, das uns auf der Bühne nur hervorragende Momente des wirklichen Lebens darſtellt, alles Unterhaltende rauben.

Man wird weniger geneigt ſein, zwei Begebenheiten zu glauben, welche durch einen bloßen Zufall neben- oder nacheinander ſich zutragen, als eine ganze Menge von Begebenheiten, die jedoch, wenn man ſie mit der täglichen Erfahrung als der unwandelbaren Regel aller dramatiſchen Wahrſcheinlichkeit vergleicht, ſo genau miteinander verknüpft ſind, daß es ſcheint, die eine habe die andere nothwendig veranlaſſen müſſen.

Ohne die Einheit des Orts iſt der Verfolg des Stücks faſt immer verwirrt und zweideutig. Freilich, wenn wir Bühnen hätten, wo die Decoration ſich ebenſo oft änderte, als der Ort der Scene ſich verändern ſoll, ſo würde der Zuſchauer die ganze Bewegung eines Stücks ohne Mühe verfolgen können. Die Darſtellung würde dadurch weit mannichfaltiger, einnehmender und deutlicher werden. Was ſoll bei kleinen Theatern, wie die unſerigen ſind, ein vernünftiger Menſch denken, wenn er Hofleute, die doch wol wiſſen, daß die Mauern Ohren haben, an denſelben Ort ſich gegen ihren Fürſten verſchwören hört, wo dieſer den Augenblick zuvor ſich mit ihnen über die Entſagung des Throns berathen hat? Weil die Perſonen bleiben, ſo ſetzt er offenbar voraus, daß der Ort weggeht.

Wer den Grund aller dieſer dramatiſchen Regeln nicht kennt, wird ſie zu rechter Zeit weder zu verlaſſen noch zu befolgen verſtehen. Er wird zu viel Achtung für oder Verachtung gegen ſie hegen; zwei einander entgegengeſetzte, aber gleich gefährliche Klippen. Die eine Auffaſſung führt die Kunſt zu ihrer Kindheit zurück, die andere hemmt ſie in ihrem Fortſchritt. Nebenbei erklärt Diderot ſich hier gegen den Gebrauch, den das Drama oft von den Bedienten macht. In dem Luſtſpiel der Alten ſei der Davus freilich das Triebrad aller häuslichen Unruhen geweſen, in dem modernen Drama aber ſeien die Bedienten eher ſtörend als fördernd. Den Kammermädchen will er noch die Exiſtenz zugeſtehen, weil die Frauen ſonſt gezwungen würden, ihre geheimern Empfindungen zu ſehr zurückzuhalten.

Die theatraliſche Handlung muß jetzt noch ſehr unvollkommen ſein, weil man auf der Bühne faſt keine Situation erblickt, aus welcher man in der Malerei eine erträgliche Compoſition machen könnte. Sollte die Wahrheit dort weniger weſentlich ſein als auf der Leinwand? Wäre ein dramatiſches Werk gut gemacht und gut dargeſtellt, ſo müßte es dem Zuſchauer auf der Bühne ebenſo viel wirkliche Gemälde darbieten, als in der Handlung für die Malerei günſtige Momente enthalten ſind. Man wendet den Anſtand ein. Den Anſtand! Barnevell's Geliebte tritt mit aufgelöſten Haaren in das Gefängniß ihres Geliebten. Zwei Freunde umarmen ſich und ſtürzen zur Erde. Philoktet wälzte ſich bei den Alten im Eingang einer Höhle und ließ unartikulirte Schmerzenslaute erſchallen. Dies Geſchrei bildete einen wenig wohlklingenden Vers, aber das Eingeweide des Zuſchauers wurde davon zerriſſen. Sind wir zarter und geiſtvoller als die Athenienſer? Wie? Könnte in der Action einer Mutter, deren Tochter man opfert, wol etwas zu Heftiges ſein? Möge ſie doch als ein raſendes Weib auf die Bühne ſtürzen, möge ſie den Palaſt mit ihrem Geſchrei erfüllen, möge die Verwirrung ſich bis auf ihre Kleider erſtrecken: das alles kommt ihrer Verzweiflung zu. Die wahre Würde, die mich trifft, die mich niederwirft, iſt das Gemälde der mütterlichen Liebe in all ihrer Realität.

Die zweite Unterhaltung beſchäftigt ſich weitläufig mit der theatraliſchen Darſtellung. Nicht umſonſt wird ihr Local in eine einſame und wilde Gegend, an den Fuß eines Hügels verlegt, den die Morgenſonne beſchien und von wo man einige in der Ebene zerſtreute Hütten erblickte; eine Kette ungleicher, zerriſſener Berge begrenzte einen Theil des Horizonts. Diderot und Dorval fanden ſich im Schatten der Eichen und man hörte das dumpfe Toſen eines unterirdiſchen Waſſers, das in der Nähe floß. Dorval ſpricht ſein enthuſiaſtiſches Entzücken über die Natur aus und geht von ihm zur Schilderung des Ausdrucks über, mit welchem eine Bäuerin ihren Schmerz über ihren getödteten Gatten äußerte, indem er hinzufügt, daß keine Frau pathetiſcher hätte ſein können.

An dieſe Naturwahrheit der Leidenſchaft knüpft der Dialog an. Große Intereſſen, große Leidenſchaften ſind die Quelle aller großen und wahren Reden. Faſt alle Menſchen reden gut, wenn ſie ſterben ſollen. Wir ſprechen in unſern Dramen zu viel und folglich ſpielen unſere Schauſpieler zu wenig. Wir haben eine Kunſt verloren, deren Mittel die Alten vortrefflich kannten. Der Pantomime ſpielte ehemals alle Stände: Könige, Helden, Tyrannen, Reiche, Arme, Städter, Landleute, indem er das jedem Stande Eigenthümliche, das für eine jede Handlung am meiſten in die Augen Fallende auswählte. Der Cyniker Demetrius ſchrieb alle Wirkung den Inſtrumenten, dem Geſang und der Decoration in Gegenwart eines Pantomimen zu, der ihm antwortete: „Sieh mich allein ſpielen und ſage nachher von meiner Kunſt, was du willſt.“ Die Flöten ſchweigen, der Pantomime ſpielt und der entzückte Philoſoph ruft aus: „Ich ſehe dich nicht nur; ich höre dich, du ſprichſt mit mir.“

In der Singſtimme läßt der Componiſt einem großen Sänger eine freie Anwendung ſeines Geſchmacks und ſeiner Fertigkeit. Er begnügt ſich, ihm die vornehmſten Intervalle eines ſchönen Geſanges vorgeſchrieben zu haben. Der Dichter ſollte es ebenſo machen, wenn er ſeine Schauſpieler hinlänglich kennt. Stimme, Ton, Geberde, Action, alles das gehört dem Schauſpieler zu. Und das eben iſt es, was bei heftigen Leidenſchaften uns am meiſten rührt. Der Schauſpieler allein kann der Rede all ihren Nachdruck ertheilen, denn er macht dem Gehör die Stärke und Wahrheit des Accents empfindlich. Nicht der Ausſpruch „Ich liebe Sie!“ iſt es, was über die Strenge einer Spröden, über die Abſichten einer Kokette, über die Tugend einer gefühlvollen Frau triumphirt, ſondern das Zittern der Stimme, welche jene Worte ſpricht, die Thränen und Blicke, welche ſie begleiten.

Ein Gezwitſcher, welches der wahren Stimme der Leidenſchaft entgegengeſetzt iſt, nennen wir Tirade. Nichts wird mehr beklatſcht und nichts iſt von ſchlechterm Geſchmack. Bei einer dramatiſchen Vorſtellung muß man verfahren, als ob gar kein Zuſchauer exiſtirte. Richtet ſich das Geringſte an ihn, ſo iſt der Verfaſſer aus ſeinem Gegenſtande, der Schauſpieler aus ſeiner Rolle heraus. Beide ſteigen von der Bühne zum Parterre herab, und ſolange die Tirade dauert, iſt die Handlung eigentlich aufgehoben und die Bühne leer.

Bei der Compoſition eines Dramas entſpricht die Einheit der Rede einer Einheit des Accents in der Declamation. Beide Syſteme ändern ſich nicht blos von Komödie zu Tragödie, ſondern von einer Komödie und Tragödie zur andern. Verhielte es ſich anders, ſo müßte entweder im Gedicht oder in der Darſtellung ein Fehler liegen. Dieſe Einheit des Accents zu empfinden, iſt das Werk des Schauſpielers, iſt die Arbeit ſeines ganzen Lebens. Fehlt ihm dieſer Takt, ſo wird ſein Spiel bald ſchwach, bald übertrieben, ſelten richtig, ſtellenweiſe gut und in der Geſammtheit ſchlecht ſein. Bemeiſtert ſich eines Schauſpielers die Wuth, beklatſcht zu werden, ſo wird er übertrieben. Das Fehlerhafte ſeiner Action wird ſich auf die eines andern verbreiten; es wird keine Einheit mehr im Vortrag ſeiner Rolle, keine mehr in der Declamation des Stücks ſein und die Bühne bald nur eine lärmende Verſammlung darbieten, in welcher jeder den Ton nimmt, der ihm gefällt.

Schlechte Sitten entehren den Stand des Schauſpielers, wie jeden andern. Wie hoch ſteht nicht ein großer Schauſpieler, eine große Schauſpielerin! Wie ſtolz dürfen ſie auf ihr Talent ſein! Gleich unter Racine ſteht ein Baron, ein Desmares, ein Deſeine, gleich unter Regnard und Molière der ältere Quinault und ſeine Schweſter. Die geringe Sorgfalt für die Bildung der Schauſpielergeſellſchaften ſteht in keinem Vergleich zur Nützlichkeit der Theater. Kein Stand verlangt ausgeſuchtere Geſtalten und ehrbarere Sitten als der der Schauſpieler.

Um der dramatiſchen Dichtung eine neue Geſtalt zu geben, brauchte man blos ein recht großes Theater, wie z. B. die Eumeniden des Aeſchylus ein ſolches erforderten. Welch ein Augenblick des Schreckens und des Mitleids, wie der, wo man durch das Flehen und Winſeln des unglücklichen Oreſtes das Geheul und die furchtbaren Bewegungen der grauſamen Weſen, die ihn ſuchen, durchdringen hört! Werden wir nie etwas Aehnliches auf unſern Theater ausführen? Man kann auf ihnen nie mehr als Eine Handlung zeigen, während es in der Wirklichkeit faſt immer gleichzeitige gibt, deren begleitende Darſtellung, indem ſie ſich gegenſeitig verſtärkte, ſchreckliche Wirkungen auf uns hervorbringen würde. Dann würde man zittern, ins Schauſpiel zu gehen, und ſich deſſen doch nicht enthalten können; dann würde der Dichter, ſtatt dieſer kleinen flüchtigen Erregungen, dieſer froſtigen Beifallsbezeigungen, dieſer dünnen Thränen, womit er ſich begnügt, die Geiſter niederwerfen; er würde Verwirrung und Entſetzen in die Seelen bringen und man würde jene ſo ſehr möglichen und ſo wenig geglaubten Erſcheinungen der antiken Tragödie ſich unter uns erneuen ſehen. Aber, würde man rufen, wo bleibt der Anſtand? O dieſer grauſame Wohlanſtand, der unſere Stücke ſalonfähig und klein macht! Nur ein Genie, nur ein Muſter könnte uns von dieſen beengenden Vorurtheilen befreien.

Wir beſitzen ſchon ein ſolches Muſter: „Sylvie", ein in Proſa abgefaßtes Trauerſpiel in Einem Aufzug, worin die Leidenſchaft der Eiferſucht ins Tragiſche gewendet iſt. Die Frau iſt unſchuldig, der Mann aber, der ſie für ſchuldig hält, ſperrt ſie auf Lebenszeit in ein Gefängniß. Wenn der Vorhang aufgeht, erblickt man ein Zimmer, in welchem nichts als im Hintergrunde ein Tiſch zu ſehen iſt, auf dem ein Leuchter, ein Brot und ein Waſſerkrug ſtehen und vor welchem eine junge Frau ſitzt. Welch treffliches Gemälde! Das Stück (1741) war gut, aber das Volk zu bekehren, dazu bedurfte es noch eines andern Werks. Diderot appellirt dafür an Voltaire wegen ſeines „Enfant prodigue", das 1736 zuerſt aufgeführt ward. Voltaire, meint er, könnte der Begründer einer neuen Gattung werden, welche man die häusliche oder bürgerliche Tragödie nennen dürfte, wie die Engländer Lillo's „Kaufmann von London" und Edward Moore's „Spieler", Tragödien in Proſa, haben.

In der Kunſt wie in der Natur hängt alles zuſammen. Näherte man ſich dem Wahren von Einer Seite, ſo würde man ſich ihm bald von vielen andern nähern. Wir würden dann auf der Bühne natürliche Situationen erblicken, die eine allem Genie und allen großen Effecten feindſelige Anſtändigkeit davon verbannt hat. Man muß nicht müde werden, den Franzoſen zuzurufen: Wahrheit, Natur, die Alten, Sophokles!

Wir haben nichts geſpart, die dramatiſche Gattung aus dem Grunde zu verderben. Wir haben von den Alten die Emphaſe der Verſification beibehalten, die für Sprachen von ſtarker Quantität und für einen markirten Accent, für geräumige Theater, für eine in Noten geſetzte und von Inſtrumenten begleitete Declamation ſo wohl paßte, und wir haben die Einfachheit der Verwickelung und des Dialogs, die Wahrheit der theatraliſchen Gemälde aufgegeben. Die großen Socken, die hohen Kothurne, die koloſſalen Gewänder, die Masken und Sprachrohre brauchte man nicht zurückzubringen, obwol alle dieſe Dinge nur nothwendige Theile eines theatraliſchen Syſtems waren, aber Ein Aufmunterung wäre auch noch heute wol für das Genie möglich, der Zuſtrom einer großen Menge von Zuſchauern. Genau geſprochen haben wir heute keine öffentlichen Schauſpiele mehr. Welcher Vergleich zwiſchen unſern Theaterverſammlungen an den zahlreichſten Tagen und denen des Volks von Athen und von Rom! Die antiken Theater faßten bis zu 24000 Menſchen. Die Bühne des Scaurus war mit 360 Säulen und 3000 Statuen geſchmückt. Man verwandte bei der Conſtruction dieſer Gebäude alle Mittel, die Inſtrumente und Stimmen geltend zu machen. Man nahm ſie ſelber als ein großes Inſtrument. Die Gewalt einer großen Menge wirkt hinreißend. 40—50000 Menſchen halten ſich nicht aus Anſtand in Schranken. Wenn nun einer der größten Würdenträger des Staats eine Thräne vergöſſe, welch eine Wirkung müßte ſein Schmerz wol auf die übrigen Zuſchauer hervorbringen! Kann es etwas Pathetiſcheres geben als den Schmerz eines ehrwürdigen Mannes? Der, welcher ſein Gefühl durch die große Zahl derer, die es theilen, nicht geſteigert fühlt, muß irgendein heimliches Gebrechen haben. Es liegt in ſeinem Charakter ich weiß nicht was für ein einſiedleriſcher Zug, der mir misfällt. Wenn aber der Zulauf einer großen Menſchenmenge ſchon die Rührung des Zuſchauers vermehrt, welchen Einfluß ſollte er nicht vollends auf die Verfaſſer, auf die Schauſpieler haben? Welch ein Unterſchied, an dem und dem Tag, von der bis zu der Stunde, an einem kleinen dunkeln Ort, einige hundert Perſonen zu ergötzen oder die Aufmerkſamkeit einer ganzen Nation an ihren feſtlichen Tagen auf ſich zu ziehen, ihre prachtvollſten Gebäude einzunehmen und dieſe Gebäude von einer zahlloſen Menge erfüllt und umgeben zu ſehen, deren Vergnügen oder Langeweile von unſerm Talent abhängt!

So viel iſt gewiß, daß alles, was die dramatiſche Action Ungeheueres hat, zugleich miteinander entſteht und verſchwindet. Der Schauſpieler fällt auf der Bühne in Uebertreibung und ebenſo läßt er ſie dort fallen. Es gibt eine Art der Einheit, die man ſucht, ohne es gewahr zu werden, und an welcher man, hat man ſie einmal gefunden, feſthält. Dieſe Einheit gibt die Anordnung für die Kleider, den Ton, die Geberde, die Haltung, von der Kanzel in den Tempeln bis zu den Bühnen der Gaukler auf den Kreuzwegen. Man ſehe einen Charlatan in einem Winkel des Dauphineplatzes. Er iſt mit allen Farben angethan; ſeine Finger ſind mit Ringen überladen; lange rothe Federn wallen um ſeinen Hut. Er führt einen Affen oder Bären mit ſich; er erhebt ſich auf ſeinen Steigbügeln; er ſchreit aus vollem Halſe; er geſticulirt in der übertriebenſten Weiſe — und alles dies entſpricht dem Ort, dem Redner und ſeiner Zuhörerſchaft.

Nichts ergreift mehr als das *Beiſpiel der Tugend*, nicht einmal das Beiſpiel des Laſters. Ein ehrlicher Mann wird ſelbſt von denen geachtet, die es nicht ſind, befände er ſich auch auf einem andern Planeten. Der glücklichſte Menſch iſt der, welcher viele andere glücklich macht. Ich möchte todt ſein, iſt ein häufiger Wunſch, der wenigſtens beweiſt, daß es Dinge gibt, die koſtbarer ſind als das Leben. In der Tugend und Wahrheit ſehe ich gleichſam zwei große Statuen, die auf der Oberfläche der Erde errichtet ſind und mitten in der Zerſtörung, mitten in den Trümmern alles deſſen, was ſie umgibt, unbeweglich bleiben. Dieſe großen Geſtalten ſind zuweilen mit Wolken bedeckt. Dann bewegen ſich die Menſchen in der Finſterniß. Das ſind die Zeiten der Unwiſſenheit und des Verbrechens, des Fanatismus und der Eroberungen. Aber es kommt ein Augenblick, wo das Gewölbe ſich öffnet: dann ſtürzen die Menſchen auf ihre Knien, erkennen die Wahrheit wieder und weihen der Tugend ihre Verehrung. Alles vergeht, aber Tugend und Wahrheit bleiben.

Die Tugend erklärt ſich durch den Geſchmack an Ordnung in ſittlichen Dingen. Der Geſchmack an Ordnung überhaupt beherrſcht uns von unſerer zarteſten Kindheit an und iſt älter als alle Ueberlegung. Könnte er jemals erſtickt werden, ſo würde es Menſchen geben, denen die Tugend eben ſolche Gewiſſensbiſſe verurſachte als andern das Laſter. Die Fähigkeit eines Verbrechers zu einer heroiſchen That überzeugt mich, daß die Böſen bei weitem nicht wirklich ſo böſe, als die Guten wirklich gut ſind; daß die Güte mit uns unzertrennlicher verbunden iſt als die Bosheit, und daß, allgemein geſprochen, mehr Güte in der Seele eines Guten übrigbleibt.

In jedem Werke, welcher Art es auch ſei, muß ſich der Geiſt des Jahrhunderts ſpüren laſſen. Wenn die Moral ſich reinigt, wenn das Vorurtheil ſich abſchwächt, wenn der Geſchmack an nützlichen Dingen ſich verbreitet, wenn ein Volk ſich für die Operationen eines Miniſters intereſſirt, ſo muß man dies merken, ſelbſt in einem Drama; z. B. je mehr bei einem Volk das Sittenverderben zunimmt, um ſo rückſichtsvoller wird die Sprache ſeines Schauſpiels.

Durch dieſe Betrachtung und Verherrlichung der Moralität leitet die zweite Unterhaltung zur dritten über, welche die Gattungen der dramatiſchen Poeſie zum Gegenſtande hat. Alles Moraliſche hat eine Mitte und zwei Extreme. Es ſcheint daher, daß die dramatiſche Handlung, da ſie einen moraliſchen Inhalt hat, eine mittlere Gattung und zwei Extreme haben müſſe. Dieſe ſind die Komödie und die Tragödie. Der Menſch befindet ſich jedoch nicht immer im Schmerz oder in der Freude. Es gibt alſo einen Punkt, von welchem ab die Trennung der komiſchen und der tragiſchen Gattung beginnt. Terenz hat ein Stück, die „Hecyra“, gedichtet. Ein junger Mann vermählt ſich. Kaum vermählt, rufen ihn Geſchäfte in die Ferne. Als er nach längerer Abweſenheit zurückkommt, glaubt er bei ſeiner Frau ſichere Spuren der Untreue zu finden, iſt darüber in Verzweiflung und will ſie ihren Aeltern zurückſchicken. Man bedenke den Zuſtand des Vaters, der Mutter und der Tochter! Es iſt jedoch eine luſtige Perſon, Davus, vorhanden. Was macht der Dichter mit ihm? Er entfernt ihn während der erſten vier Acte von der Bühne und ruft ihn nur zurück, ihre Auflöſung ein wenig zu erheitern. Nun frage ich: von welcher Gattung iſt das Stück? Von der komiſchen? Es iſt kein Wort zum Lachen darin. Von der tragiſchen? Schrecken, Mitleid und andere große Affecte werden darin nicht erregt. Dennoch intereſſirt es, und dies wird jede dramatiſche Compoſition thun, in welcher, ohne eine Lächerlichkeit, die das Lachen herausfordert, ohne eine Gefahr, die ſchaudern macht, der Gegenſtand wichtig ſein, die Handlung durch plötzliche Unfälle und durch Verlegenheiten fortſchreiten und der Dichter den Ton nehmen wird, den wir in ernſten Angelegenheiten haben. Da dieſe Handlungen die im Leben gewöhnlichſten ſind, ſo wird die ihr gewidmete Gattung die nützlichſte und umfaſſendſte ſein. Man kann ſie die ernſte nennen: le genre sérieux. Nach Begründung dieſer Gattung wird es in der Geſellſchaft keinen Stand, im Leben keine wichtige Handlung geben, die man nicht auf irgendeinen Theil des dramatiſchen Syſtems beziehen könnte, denn dies Syſtem wird in der ganzen Möglichkeit ſeiner Ausdehnung die Wahrheit und die Chimäre, die Welt der Phantaſie und die Welt der Realität umfaſſen; unterhalb der komiſchen Gattung das Burleſke, über der tragiſchen das Wunderbare, alſo: das Burleſke, das Komiſche, das Ernſte, das Tragiſche, das Wunderbare.

Ein Stück ſchließt ſich niemals ſtreng in Einer Gattung ab. Es gibt kein Werk in der tragiſchen oder komiſchen Gattung, worin man nicht Momente träfe, die in der ernſten Gattung nicht unangebracht ſein würden, und umgekehrt wird es in dieſer Momente geben, welche den Stempel der einen oder der andern Gattung tragen. Die ernſte Gattung hat durch ihre Zwiſchenſtellung zwiſchen den beiden andern den Vortheil von Hülfsquellen zum Auf- und Niederſteigen. Mit der komiſchen und tragiſchen Gattung verhält es ſich nicht ſo. Alle Schattirungen der komiſchen liegen zwiſchen ihr ſelbſt und der ernſten; alle der tragiſchen zwiſchen der ernſten und der Tragödie. Das Burleske und das Wunderbare liegen gleich ſehr außerhalb der Natur, und man kann von ihnen nichts entnehmen, ohne zu ſchaden. Maler und Dichter haben das Recht, alles zu wagen, aber dies Recht erſtreckt ſich nicht bis zu der Licenz, verſchiedene Arten in demſelben Individuum zu verſchmelzen. Die komiſche und die tragiſche Gattung ſind die reellen Grenzen der dramatiſchen Compoſition. Iſt es aber der komiſchen Gattung unmöglich, das Burleske zu Hülfe zu nehmen, ohne ſich zu erniedrigen, der tragiſchen, in das Wunderbare überzugreifen, ohne an ſeiner Wahrheit zu verlieren, ſo folgt, daß dieſe in das Extrem geſtellten Gattungen die ſchlagendſten und ſchwierigſten ſind.

Ein angehender Dichter, der Talent für das Drama fühlt, muß ſich daher zuerſt in der ernſten Gattung üben. Man lehrt jemand, den man zur Malerei beſtimmt, das Nackte zu zeichnen. Iſt er mit dieſer Grundlage ſeiner Kunſt vertraut, ſo kann er ſich einen Gegenſtand wählen. Möge er ihn aus den niedern oder höhern Ständen wählen, möge er ſeine Geſtalten nach Belieben bekleiden, wenn man nur unter ſeiner Umhüllung immer das Nackte herausfühlt. So mag auch, wer durch die Beſchäftigung mit der ernſten Gattung ein langes Studium des Menſchen gemacht hat, ihn nach ſeinem Genie mit dem Kothurn oder dem Soccus bekleiden; er mag über die Schultern ſeines Helden einen Purpurmantel oder ein Staatskleid werfen: wenn nur der Menſch nicht unter der Kleidung verſchwindet.

Iſt die ernſte Gattung die leichteſte, ſo iſt ſie dafür auch am wenigſten dem Wechſel von Zeit und Ort unterworfen. Bringt das Nackte auf der Erde hin, wohin ihr wollt, ſo wird es, iſt es gut gezeichnet, überall Aufmerkſamkeit erregen.

Die Tragikomödie kann daher nur eine ſchlechte Gattung ſein, weil man darin zwei Gattungen verſchmilzt, welche durch eine natürliche Grenze getrennt ſind. Man geht nicht durch allmähliche Schattirungen über, ſondern fällt mit jedem Schritt in den Contraſt, wodurch die Einheit verſchwindet. Dieſe Art des Dramas, in welcher die ſpaßhafteſten Züge der Komik ſich mit den rührendſten der Tragik berühren, wird in den Augen eines ſtrengen Kritikers nicht ohne Fehler ſein. Die Gefahr des abwechſelnden Ueberſpringens der von der Natur geſetzten Grenzen der Gattungen ganz zu erkennen, braucht man nur ins Uebermaß zu gehen und zwei ſehr entfernte Gattungen, wie die Burleske und die Tragödie, einander ganz nahe zu bringen, ſo wird man bald einen ernſten Senator zu den Füßen einer Courtiſane die Rolle des verworfenſten Wüſtlings ſpielen, bald Empörer den Sturz einer Republik berathen ſehen — wie in Otway's „Gerettetem Venedig". Farce, Parade und Parodie ſind keine ſelbſtändige Gattungen, ſondern Arten des Komiſchen oder des Burlesken, die einen beſondern Gegenſtand haben.

Der Inhalt des ernſten Dramas ſoll wichtig, ſeine Verwickelung einfach, häuslich, dem wirklichen Leben benachbart ſein. Es ſoll die Theaterſtreiche, die Bedienten und die epiſodiſchen Perſonen vermeiden. Bedarf es einer ſolchen, ſo ſoll ſie durch einen eigenthümlichen Charakter die Intrigue heben. Es ſoll eine allgemeine und kräftige Moral enthalten und die Pantomime lebhaft verwenden. Es wird ſich entweder zur Komödie oder zur Tragödie neigen, ohne das Lachen von jener noch das Weinen von dieſer hervorzurufen.

Die komiſche Gattung ſtellt Arten, die tragiſche Individuen dar. Der Held einer Tragödie iſt dieſer oder jener Menſch, Regulus, Brutus, Cato, kein anderer; die Hauptperſon einer Komödie hingegen muß viele Menſchen darſtellen. Gäbe man ihr eine ſo particuläre Phyſiognomie, daß in der Geſellſchaft ihr nur ein einziges Individuum gliche, ſo würde die Komödie in ihre Kindheit zurückkehren und in Satire ausarten. Terenz iſt einmal in dieſen Fehler gefallen. Sein Heautontimorumenos iſt ein Vater, der ſich über die Heftigkeit betrübte, mit welcher er ſeinen Sohn in einem Anfall von Strenge behandelt hat. Er beſtraft dafür ſich ſelbſt, hüllt ſich in Lumpen, nährt ſich mit elender Koſt, flieht die Geſellſchaft, verjagt ſeine Diener und verdammt ſich, mit eigenen Händen den Boden zu bauen. Ein ſolcher Vater liegt nicht in der Natur. Ein große Stadt liefert kaum in einem Jahrhundert ein Beiſpiel einer ſo bizarren Reue.

Diderot erläutert ſchließlich noch das pantomimiſche und muſikaliſche Element, das erſtere durch eine von ihm ſelber gedichtete reizende Schäferpantomime, das zweite durch Behandlung einer Stelle aus Racine's „Iphigenie", in welcher Klytämneſtra für ihre Tochter die Rache der Götter anruft.

Das wären die Hauptgedanken der dramatiſchen Theorie, welche Diderot hier vortrug. Sie ſind ſämmtlich in die moderne Poetik übergegangen und Gemeingut geworden. Ebendeshalb aber mußten wir ſie in ihrer Urſprünglichkeit wiederholen, um Diderot's Eigenthumsrecht zu wahren. Ihre geiſtvolle Ausführung konnte in dieſem trockenen Auszuge, dem es auf das Fixiren des Weſentlichen aus dem Dialog ankommen mußte, nicht zur Erſcheinung gebracht werden. Diderot ſprudelt von intereſſanten Beiſpielen, von phantaſiereichen Gemälden, von witzigen Vergleichen, von tiefen und erhabenen Empfindungen über. Das Negative in ſeiner Kritik der damals herrſchenden Bühne iſt vortrefflich, aber das Poſitive ſeiner eigenen Auffaſſung iſt noch unzureichend. Hätte Diderot Shakſpeare nicht blos obenhin, nicht blos in Einzelheiten, ſondern gründlich gekannt, ſo hätte er in ihm finden müſſen, was er ſuchte. Statt deſſen fiel er darauf, die Indifferenz des Tragiſchen und Komiſchen zum Ausgangspunkt ſeiner Theorie zu machen.

Das ernſte Drama ſoll nach ihm weder tragiſch noch komiſch ſein, wenn es auch nach der einen oder andern Seite hinneigen wird, d. h. Diderot erkennt ſelber, daß eine jede Handlung, die nicht einen moraliſch gleichgültigen Inhalt hat, nur dadurch poetiſch werden kann, daß ſie einen tragiſchen oder komiſchen Widerſpruch in ſich ſchließt, der alſo auch eine entſprechende Auflöſung haben wird. Eine Handlung, welche nicht eine tragiſche oder komiſche Qualität hätte, würde nicht dramatiſch ſein können. Die Grade der Intenſität können natürlich ſehr verſchieden ſein, allein dieſe quantitative Differenz vermag keine beſondere mittlere Gattung zu begründen. Der abſtracte Begriff des Dramas freilich iſt gleich ſehr in der Tragödie wie in der Komödie enthalten; aber ſowie er ſich realiſiren will, muß er in die eine oder andere Form übergehen. Die Tragödie kann zum Schauſpiel werden, wie wir im Deutſchen das ernſte Drama Diderot's benennen, aber ſie wird das Princip der Handlung ausmachen müſſen. Eine völlige Neutraliſirung des Tragiſchen und Komiſchen iſt nur in einer poetiſch gleichgültigen, gewöhnlichen, intereſſeloſen Handlung denkbar. Diderot's „Natürlicher Sohn“ iſt durch den Conflict der Freundſchaft mit der Liebe und der Liebe mit der Liebe principiell tragiſch, wenn auch ein Theaterſtreich, die Intervention des reichgebliebenen Lyſimond, indem er als Vater Roſaliens und Dorval's erſcheint, die Härte des Ausgangs mildert. Der tragiſchen Anlage nach mußte die Erhabenheit ſchmerzlichſter Reſignation den Ausgang bilden. Statt deſſen werden zwei Heirathen geſchloſſen, die noch ſoeben unmöglich ſchienen. Dieſer Schluß iſt es, mit welchem der Ernſt des Dramas in den Leichtſinn der Komödie herunterfällt. Die Komödie aber kann ſehr ernſt ſein, ohne daß deswegen die Qualität des ſie bewegenden Widerſpruchs irgendwie in das Tragiſche übergriffe. Es können in ihr ſehr wohl ſogar höchſt rührende Scenen vorkommen, welche die Vollſtändigkeit des Lebens ſchildern, aber die totale Richtung der Handlung nicht afficiren, wie dies bei Shakſpeare in den „Irrungen“, in den „Beiden Veroneſern“ u. ſ. w. der Fall iſt. Die Tragikomödie, wie Diderot ſie verſteht, verwirft er mit Recht als eine äſthetiſche Misform, aber den Wechſel komiſcher Scenen mit tragiſchen, wie er im ſpaniſchen und im engliſchen Drama exiſtirt, verkennt er, denn derſelbe will ja gar nicht das eine Element dem andern gleichſetzen, vielmehr das eine durch das andere verſtärken. Der tragiſche Schwerpunkt einer Handlung wird dadurch nicht verrückt oder mit andern Worten, die wirkliche Handlung eines Dramas ſelber kann nicht eine zugleich tragiſche und komiſche ſein, ſondern eine tragiſche kann nur in ihrer Weite auch komiſche Momente zulaſſen, welche die ſpecifiſche Natur ihrer tragiſchen Colliſion erläutern. Shakſpeare's „Wintermärchen“ z. B. enthält ſehr komiſche Momente, iſt aber in ſeinem Kern tragiſch.

Diderot hat immer Terenz vor Augen, dem er auch eine eigene Abhandlung: „Réflexions sur Terence“, widmete, worin er ihn unendlich hoch ſtellte; warum hat er aber nicht auch auf Plautus gerückſichtigt, der ihm noch ganz andere Seiten des antiken Dramas und zwar ſowol derbere Luſtigkeit als auch herbern Schmerz gezeigt hätte? Es iſt das eine für einen kritiſchen Reformator unverzeihliche Einſeitigkeit.

Die Alten nannten ſpäterhin alle Dramen, welche die bürgerliche Geſellſchaft, ihre Charaktere und Sitten zum Gegenſtand hatten, Komödie, allein dieſe ſociale Komödie verarbeitete nicht ſelten tragiſche Motive. Das ernſte Drama, mit Diderot zu reden, war in ihr ſehr ſtark vertreten. Und ſo iſt es bei den Franzoſen auch geweſen. Was nicht an den Höfen der Fürſten, in den Tempeln der Prieſter, in den Senaten der Völker, in den Burgen und Paläſten des Adels ſpielte, das nannten ſie Comédie, aber dieſe Komödie war oft nichts weniger als ein Luſtſpiel, vielmehr Schauſpiel. Molière, Regnard, Deſtouches, Marivaux, um nur die vorzüglichſten zu nennen, beweiſen dies; mit Nivelle de Lachauſſée, der 1754 ſtarb, wurde die Komödie daher auch als rührende ausdrücklich Comédie larmoyante genannt. Diderot kommt häufiger auf Molière zu ſprechen, namentlich auf deſſen „Misanthrope“ und „Tartuffe“. Der „Miſanthrop“ heiſt auch Comédie, iſt er denn aber komiſch? Durchaus nicht. Die Vereinſamung einer edeln Natur, wie Alceſte, durch Celimene's Täuſchung, hinterläßt einen tragiſchen Eindruck. Daß Diderot daher mit ſeinem „Fils naturel“ eine neue Gattung geſchaffen habe, läßt ſich nicht unbedingt, ſondern nur relativ behaupten. Sie exiſtirte ſchon ſeit der neuen Komödie der Alten, ſeit Menander und Diphilus.

Als Voltaire 1737 ſein „Enfant prodigue“ in gereimten fünffüßigen Jamben herausgab, war er ſich ſehr wohl bewußt, mit ihm gegen die herrſchenden Anſichten verſtoßen zu haben, und fühlte das Bedürfniß, in einer Vorrede der Neuheit ſeiner Behandlung zu rechtfertigen. In dieſer

Vorrede — abgeſehen von dem Stücke ſelber — iſt die Diderot'ſche Theorie ſchon im Zuge.

Wie ſchon erinnert, umfaßte das Wort Comédie bei den Franzoſen damals alle der Tragédie gegenüberſtehenden Dramen, daher nicht allein Luſtſpiele im engern Sinne, ſondern auch Schauſpiele. „Im «Enfant prodigue»“, ſagt Voltaire, „erblickt man ein Gemenge von Ernſt und Scherz, von Komiſchem und Rührendem. So iſt es mit der bunten Wirklichkeit des Lebens beſchaffen, in welcher ein einziges Ereigniß oft alle dieſe Contraſte herbeiführt.

„Wir folgern daraus nicht, daß jede Comédie ſpaßhaft rührende Scenen haben müſſe. Es gibt ſehr viel gute Stücke, in denen nur Heiterkeit herrſcht; andere ſind ganz und gar ernſt; andere gemiſcht; bei noch andern geht die Rührung bis zu Thränen. Man muß keine Gattung ausſchließen, und wenn man mich fragte, welche Gattung die beſſere ſei, ſo würde ich antworten: die, welche am beſten behandelt iſt.“

Und zuletzt: „Ich beſchränke mich einfach auf die Nothwendigkeit, neue Sachen zu haben. Wenn man auf der tragiſchen Bühne immerfort die römiſche Größe dargeſtellt hätte, ſo würde man ſich ſehr abgeſtoßen gefühlt haben. Hätten die Helden immer nur Zärtlichkeit geſprochen, ſo würden ſie bald fade geworden ſein: «O Imitatorum servum pecus!» Die Werke, die wir ſeitdem von Corneille, Molière, Racine, Quinault, Lulli, Lebrun empfangen haben, ſcheinen mir alle etwas Neues und Originelles zu enthalten, welches ſie vom Schiffbruch gerettet hat. Noch einmal, alle Gattungen ſind gut, ausgenommen die langweilige.“

Als Voltaire 1749 ſeine „Nanine ou l'homme sans préjugé, Comédie en trois actes en vers de dix syllabes“, worauf Diderot anſpielt, herausgab, ſchrieb er wieder eine Vorrede dazu, welche auf die Abhandlung eines Akademikers von Rochelle Bezug nahm, der ſich gegen die Tragédie bourgeoise erklärte. Voltaire gab ihm darin recht. „Was“, äußerte er, „würde eine tragiſche Intrigue zwiſchen gewöhnlichen Menſchen ſein? Das hieße nur den Kothurn herabwürdigen. Man würde zugleich den Gegenſtand ſowol der Tragödie als der Komödie verfehlen; es wäre eine Baſtardgattung, ein Ungeheuer, von der Ohnmacht geboren, eine wahrhafte Tragödie oder Komödie zu machen. Dieſer einſichtige Akademiker tadelt vorzüglich die romantiſchen und gezwungenen Intriguen in der Gattung der Komödie, in welcher man die Zuſchauer rühren will und die man zur Verſpottung Comédie larmoyante genannt hat. Aber in welcher Gattung ſind romantiſche und gewaltſame Intriguen zuläſſig? Sind ſie nicht ein nothwendiges Uebel, in welcher Gattung es auch ſein möge?“

Voltaire geht dann auf die dramatiſche Sprache über, thut, auch durch Beiſpiele, dar, daß die Tragödie ſich ſchon lange die Sprache der Komödie angeeignet habe, und billigt zuletzt die Möglichkeit des allmählichen Uebergangs vom Lachen zur Rührung.

Der Gedanke, die neue Gattung, welche Diderot ſchaffen wollte, die bürgerliche zu nennen, war alſo auch ſchon dageweſen. Er will die formale Unbeſtimmtheit einer bloßen Indifferenz der gleichſchwebenden Mitte zwiſchen dem Tragiſchen und Komiſchen durch die qualitative Beſtimmtheit der Realität aufheben. Er will durch die Darſtellung der verſchiedenen Stände in Muſterbildern eine Erweiterung der Bühne bewirken, welche bis dahin die Leidenſchaften und Charaktere, den Geizigen, den Spieler, den Zerſtreuten, den Heuchler, den Zauberer, den Ruhmſüchtigen, den Verſchwender, den Menſchenfeind, die Kokette u. ſ. w. zum Gegenſtand gehabt habe. Diderot vergißt aber, daß das dramatiſche Intereſſe immer aus den Leidenſchaften, aus den Charakteren entſpringt. Das Ideal eines Standes, z. B. das des Familienvaters, des Kaufmanns, des Soldaten u. ſ. w. zu malen, führt zu einer proſaiſchen Abſtraction, zu einer langweilenden Lehrhaftigkeit, welche die Pflichten predigt, denen ſich derjenige unterwerfen muß, der einem Stande angehört. Dieſe Pflichten werden immer auch eins der dramatiſchen Elemente ausmachen, weil der Charakter, weil die Leidenſchaft mit ihnen in Conflict gerathen kann, z. B. die Leidenſchaft des Spielers mit ſeiner Pflicht als Gatte und Vater, aber man wird ſie nicht als den Zweck des Dramas in der Weiſe aufſtellen können, daß daſſelbe gleichſam Unterricht in ihnen ertheile und damit der Erziehung des Volks nützlich werde. Dies würde eine antipoetiſche Tendenz ſein. Die Schilderung des allgemein Menſchlichen muß ſich immer die ſtändiſche Beſonderheit unterordnen. Wer wüßte denn übrigens auch nicht, was einem Gaſtwirth, einem Prieſter, einem Soldaten, einem Künſtler, einem Hausvater u. ſ. w., zu thun obliegt? Sollen dieſe Stände ein dramatiſches Intereſſe erregen, ſo muß doch wieder die Eigenthümlichkeit des Charakters und das Pathos der Leidenſchaft eintreten. Die bloße ſtändiſche Function, wenn noch ſo correct, daguerreotypirt zu ſehen, würde uns zu keiner ſonderlichen Theilnahme heranziehen. Sie würde immer nur, wie z. B. in Shakſpeare's „Kaufmann von Venedig“ das Mercantile, in ſeinem „Othello“ das Militäriſche, das Colorit ſpecificiren helfen. Es iſt immer der Menſch, der uns im Fürſten, Feldherrn, Prieſter, Propheten, Künſtler, Kaufmann u. ſ. w. intereſſirt.

Diderot faßt alſo ſein Thema auch noch von einer ganz andern Seite als der der quantitativen Differenz der Form, von der des reellen Inhalts. Er will das bürgerliche Drama als das häusliche, le drame domestique, begründen, welches uns ganze Stände in ihren Pflichten und Tugenden als moraliſche Muſterbilder zum Nutzen der Geſellſchaft darſtellen ſoll. Dies iſt aber eine ganze ſchiefe Auffaſſung der Sache, denn die Poeſie muß vor allen Dingen Poeſie ſein wollen. Daß ſie nütze, wird ſich unter anderm dann auch als Folge ergeben. Die Perſonen eines Dramas werden immer auch gewiſſen Ständen angehören müſſen, aber im Begriff eines Standes als ſolchem liegt nichts Poetiſches. Diderot verwechſelte die Moral mit der Poeſie, aber die Moral als ſolche iſt auch nichts weniger als poetiſch. Die Tugend iſt ehrwürdig; poetiſch wird ſie nur durch den Conflict mit dem Laſter oder durch die Colliſion mit andern Tugenden. Dieſe Dialektik hatte dem franzöſiſchen Drama natürlich nicht gefehlt, Diderot aber wollte das Moraliſiren ausſchließlich bevorzugen. Er wollte das Volk durch die Bühne belehren und beſſern, eine Einſeitigkeit, über die er ſelbſt auch wieder hinaus war. Nur durch den Gegenſatz zur ſtereotypen, ſtelzenhaft ſich aufſpreizenden Tragödie der Franzoſen läßt es ſich erklären, daß ihm Lillo's und Moore's Dramen als Anfänge einer ganz neuen Ordnung, einer ganz neuen Gattung, erſcheinen konnten. Er hat die Bedeutung dieſer Productionen bei weitem überſchätzt.

Paliſſot griff ihn daher in ſeinen „Petites lettres sur de grands philosophes" von der Seite nicht ungeſchickt an, daß er für das Drama die Wichtigkeit des Charakters voranſtellte, gegen welchen der Stand das Untergeordnete ſei, ſo wie er auch mit Recht die Unerſchöpflichkeit der Menſchheit in der Bildung von Charakteren behauptete. Er beſchuldigte Diderot auch des Plagiats aus Goldoni. Gewiß war Diderot kein Plagiator, aber den Schein eines ſolchen hatte er allerdings dadurch auf ſich geladen, daß er von Goldoni ganz geſchwiegen und in ſeinen „Entretiens" die Fabel des Stücks ſogar als eine von ihm auf dem Lande erlebte Begebenheit vorgeführt hatte. Diderot vertheidigte ſich hierüber beſonders dadurch, daß er ja ſonſt in den kritiſchen Unterhaltungen Dorval nicht hätte auftreten und die ganze Geſchichte des Stücks zum theoretiſchen Nutzen hätte können entwickeln laſſen. Allein dieſe Fiction ſchloß ja offenbar nicht aus, daß er nicht in einem Vorwort, in einer Anmerkung Goldoni's hätte erwähnen können, mit deſſen Stück das ſeinige, wie wir geſehen, formell im Gang der drei erſten Acte vollkommen übereinſtimmte. Deleyre überſetzte, um ihn zu rechtfertigen, 1758 ſowol den „Vero amico" als den „Padre di famiglia" von Goldoni.

In ſeinen dramaturgiſchen Ergüſſen hatte Diderot bereits angekündigt, daß ihn die Verſtellung des Hausvaters lebhaft beſchäftige. Er beeilte ſich, ſie dramatiſch zu realiſiren, und ſchrieb 1757—58 „Le père de famille, Comédie en cinq actes et en prose. Avec un discours sur la poésie dramatique“. Dies Stück ſelbſt wurde am 18. Febr. 1761 zum erſten mal geſpielt und einigemal wiederholt. Diderot gab es 1758 heraus und widmete es der Prinzeſſin von Naſſau-Saarbrück mit einer Zueignungsepiſtel höchſt ſonderbarer Art, indem er ihr mit vieler Emphaſe die Grundſätze einer guten Erziehung predigte. Wirklich muß man ſich in die ganze Gärung der Ideen im vorigen Jahrhundert zurückverſetzen, um dies „Meiſterſtück von Beredſamkeit und dieſen Triumph der Humanität“, wie Voltaire es nannte, an der Spitze eines Dramas, das überdem einen Hausvater, nicht eine Hausmutter ſchilderte, nicht nur nicht lächerlich, ſondern auch nur nicht beleidigend zu finden, denn iſt es nicht beleidigend, wenn man ſich öffentlich muß ſagen laſſen, daß man ſeine Kinder mit Sorgfalt, daß man ſie zu einſichtigen und guten Menſchen erziehen ſoll? Diderot malte der Prinzeſſin eines ganz kleinen Staats aus, wie ſie ihren Sohn zu einem wahren Souverän heranbilden ſolle. Tugend, Tugend und wiederum Tugend, das iſt das monotone Feldgeſchrei, das Diderot auch hier erſchallen läßt. „Die Tugend iſt alles, das Leben iſt nichts. — Man muß alles auf den letzten Augenblick, auf dieſen Augenblick beziehen, in welchem das Gedächtniß der glänzendſten Thaten nicht das Andenken an ein Glas Waſſer aufwiegt, das wir aus Menſchlichkeit einem Durſtenden gereicht haben.“ Der Fürſt ſoll ſich um alles ſelbſt kümmern. Er ſoll in die Hütte des armen Landmanns treten; er ſoll ſein Bett, ſein Brot, ſeine Wohnung, ſeine Kleidung ſelbſt unterſuchen u. ſ. w. Merkwürdig iſt es, daß Diderot der bloßen Natürlichkeit des guten Herzens doch nicht traut. Die Natur, meint er, unterdrückt uns zuweilen. Wir müſſen uns einen Plan des Wohlthuns machen, den wir ihr entgegenſetzen, durch welchen wir uns über ſie erheben und durch deſſen Syſtem wir ihre Unordnungen wieder gut machen.

Was nun den Familienvater ſelber betrifft, ſo wollte Diderot mit ihm zeigen, daß er keines Plagiats bedürfe, ein Drama zu ſchaffen. Er nahm den fundamentalen Stoff aus ſeinem eigenen Leben, aus dem Kampf, den er mit ſeinem Vater über ſeine Verheirathung beſtanden. St.-Albin, der Sohn des Herrn von Orbeſſon, hat ſich in ein junges Mädchen, Sophie, verliebt, das aus der Provinz nach Paris gekommen iſt, die Hülfe eines reichen Verwandten für ſich und ihre Mutter nachzuſuchen. Sie iſt aber von dieſem mit Härte abgewieſen und hat ſich zu einer guten alten Frau, Madame Herbert, geflüchtet, wo ſie ſich von dem Erlös weiblicher Handarbeit ernährt. St.-Albin verbirgt ihr ſeinen Namen und Stand, um ſich ihr unbefangener nähern zu können, und miethet ſich ein Zimmer neben ihrem Stübchen, indem er ſich als Arbeiter verkleidet und bei ihr die Abende bis ſpät in die Nacht zubringt.

Natürlich können die Folgen dieſes abenteuerlichen Betragens in ſeinem väterlichen Hauſe nicht unbemerkt bleiben. Herr von Orbeſſon argwöhnt, daß ſein Sohn ſich heimlichen Ausſchweifungen hingebe, und ſtellt ihn zur Rede. Dieſer geſteht ihm die Wahrheit und ſeinen Entſchluß, Sophie zu heirathen. Der Vater verweigert ſeine Einwilligung, denn ſein Sohn ſoll ein Mädchen von Stand und Vermögen heirathen, läßt ſich aber doch die Sophie kommen, um ſie wenigſtens geſehen zu haben. Der Eindruck, den ſie auf ihn macht, iſt ein durchaus günſtiger, allein er beharrt doch auf ſeinem Beſchluß.

Er hat noch eine Tochter Cäcilie und einen Pflegeſohn Germeuil im Hauſe. Beide lieben ſich, wagen aber nicht, dem Vater ſich zu offenbaren, weil Germeuil arm iſt.

Außer ihnen wohnt aber auch noch der Schwager des Herrn von Orbeſſon, der Comthur Herr d'Aulnoi, bei ihm. Dieſer macht ſeinen kauſtiſchen Kritiker und verdächtigt ihn bei ihm ſelber als einen ſchwachen Vater, der den Thorheiten ſeiner Kinder zu viel nachſehe.

Sophie will wieder zu ihrer Mutter in die Provinz zurückkehren, nachdem ſie erfahren, daß St.-Albin ihr ſeinen wahren Namen und Stand verheimlicht hat.

Der Comthur fürchtet, St.-Albin könne ſie entführen. Er verſchafft ſich daher einen Verhaftsbefehl, ſie in ein Staatsgefängniß verſchwinden zu laſſen, und beredet Germeuil, die Verhaftung auszuführen, der ſich zwar von ihm die Lettre de cachet geben läßt, aber Sophie heimlich zu Cäcilien bringt, welche ſie in ihren Zimmern verbirgt.

St.-Albin hat in der That Sophien entführen wollen, ſie nicht mehr gefunden und wird durch den Comthur, welcher ſein Vorhaben ausgeführt glaubt, gegen Germeuil ſeiner vermeintlichen Schändlichkeit halber ſo aufgebracht, daß er ihn zum Zweikampf fordert. Cäcilie unterbricht dieſe Scene und klärt ihren Bruder über Germeuil's Betragen auf. Germeuil hat inzwiſchen dem Comthur den Verhaftsbefehl zurückgegeben, nachdem St.-Albin ihn beſchuldigt hatte, denſelben ausgeführt zu haben. Der Comthur, der durch die Bedienten Sophiens Anweſenheit im Hauſe erfahren, will ſie nun doch verhaften laſſen. Die Wache tritt ins Haus, aber nunmehr erhebt ſich ein allgemeiner Widerſtand gegen ihn. Herr von Orbeſſon findet ſich in ſeinem Hausrecht gekränkt, denn nur er, als Hausherr, hätte eine ſolche Maßregel veranlaſſen dürfen. Sophie erkennt in Herrn d'Aulnoi den hartherzigen Verwandten, der ſie, ſeine Nichte, von ſich geſtoßen. Er verläßt das Haus ſeines Schwagers voller Erbitterung. Herr von Orbeſſon aber, von der Tugend ſeiner Kinder überzeugt, willigt nicht nur in die Heirath St.-Albin's mit Sophien, ſondern auch in die Cäciliens mit Germeuil, die, wie ihm einmal in der Aufregung entſchlüpft, immer ſein ſtiller Wunſch geweſen.

Das iſt die Fabel des Stücks, das, wie man ſieht, leicht auch den Titel „La lettre de cachet“ hätte erhalten können. Der Comthur iſt mit ſeinen Intriguen die eigentliche Seele des Stücks. Er ſetzt alles in Bewegung. Er iſt das negative Princip, deſſen Schärfe gegen die Sentimentalität St.-Albin's und ſeines Vaters vortrefflich contraſtirt. Ihm hat Diderot ſehr glücklich Cäciliens Witz entgegengeſtellt, der ſeine verbiſſenen Sarkasmen mit Munterkeit parirt. Die ganze theatraliſche Anordnung der Handlung iſt von dem größten Geſchick geleitet und fruchtbar an ſchönen Gemälden, in denen ſich die Pantomime effectvoll erweiſen konnte. Diderot hatte ſich aufs innigſte in die Perſonen ſeines Dramas hineingelebt, ſodaß, trotz der romanhaften Anlage deſſelben, die Affecte ein durchaus naturwahres, naturfriſches Colorit haben.

Wollte man nun Diderot nach ſeinen eigenen Poſtulaten kritiſiren, ſo könnte man freilich gar vielerlei gegen ihn einwenden. Er will keine Theaterſtreiche. Aber Entführung, Zweikampf, Lettre de cachet, ſind doch wol nichts anderes. Er will die Bedienten von der Scene verbannen. In ſeinem Drama ſpielen ſie noch eine ziemlich breite Rolle. Er will in ſeinem Hausvater den eigenthümlichen Stand eines ſolchen ſchildern. Herr von Orbeſſon ſpricht nun zwar ſehr viel von den ſchweren Pflichten, die ein Vater zu erfüllen habe, aber er handelt ſehr wenig; er klagt viel über ſeine Kinder, obwol ſie gut und brav ſind; er hält ſich ſelbſt für außerordentlich weichmüthig, iſt aber hart gegen ſeine Kinder. Er iſt nicht ſowol Vater als Edelmann, der keine Misheirath will. Er muß ſich von ſeinem Sohn, als er den Gründen deſſelben, Sophie zu heirathen, nichts Vernünftiges, nur ſeinen Willen entgegenſetzen kann, daran erinnern laſſen, daß er in ſeiner Jugend ganz ebenſo gehandelt und damit das Recht verwirkt habe, von ihm eine ſogenannte Standesheirath zu erzwingen. Sophie iſt ſchließlich, als nahe Verwandte des Hauſes, auch ſtandesgemäß, und man muß ſich über den Mangel an Verſtand wundern, daß weder Vater noch Sohn um die wirkliche Herkunft Sophiens ſich bekümmert haben, die ihnen erſt in der Effectſcene bekannt wird, als Sophie im Comthur ihren Oheim erkennt. In welcher Unwiſſenheit übereinander leben dieſe Menſchen! Der Comthur iſt ihr Oheim und ſie weiß nicht, daß er der Schwager des

Herren von Orbeſſon iſt, bei welchem er ſogar wohnt. Und doch hat ſie, wie erzählt wird, bei ihm Hülfe geſucht, und iſt von ihm abgewieſen worden. Wollte Diderot den Hausvater als einen allgemeinen Stand der Menſchen ſchildern, ſo konnte er das nur, wenn er ihn nicht ohne die Hausmutter erſcheinen ließ. Dieſe mußte untergeordnet bleiben, um ihn in der ganzen Eigenthümlichkeit ſeiner Stellung zu charakteriſiren, aber ſie durfte nicht fehlen. Sie wäre die natürliche Vertraute und Vermittlerin der Kinder, die natürliche Gegnerin des Comthurs, die geheime Beratherin des Gatten geweſen. Wie geſagt, mußte ſie hierbei dem Mann ſich unterordnen, denn es läßt ſich ja ſehr wohl auch ein Drama denken, welches die Familienmutter, die Hausfrau, im Kreiſe ihrer ſpecifiſchen Pflichten ſchilderte, ſodaß der Hausvater gegen ſie zurückträte. Diderot's „Père de famille" iſt im Grunde ganz ebenſo geſinnt wie ſeine Kinder, declamirt aber beſtändig von einem ſehr ſchwierigen Ideal der väterlichen Macht, Gerechtigkeit, Nachſicht, Strenge, Vorſorge, das ihn bis dahin führt, ſeinem Sohn ſogar zu fluchen, wenn er nicht ſeiner Autorität ſich unterwirft, ſeinen Befehlen gehorſamt. Die Stachelreden des Comthurs, die ihm Schwäche vorwerfen, befeſtigen ihn noch in dieſem Tyrannenton. Dieſer an ſich edle Mann unterläßt nicht, ſeinen Sohn darauf aufmerkſam zu machen, daß er den Comthur nur dann zu beerben hoffen dürfe, wenn er ſtandesgemäß heirathe u. ſ. w. Wie geſagt, könnte man viel ſolcher Schwächen an dem Stück ausfindig machen, welches die Situation des Hausvaters am Schluß durch ſeinen eigenen Mund nur als eine grauſam ſüße zu bezeichnen weiß, allein dieſe ganze kleine Kritik würde doch nicht den höhern Gehalt aufwiegen können, der darin niedergelegt iſt und deſſen Diderot ſich ſehr wohl bewußt war. Eine Revolution, wie Grimm ſie erwartete, folgte zwar nicht ſogleich, aber nach und nach. Im Auguſt 1769 wurde der „Père de famille" in Paris mehrmals mit großem Beifall bei vollem Hauſe gegeben, worüber Diderot ſehr glücklich war. Er berichtete über die Aufführung ſeiner Freundin Voland und erzählte ihr, daß endlich auch ſeine Frau mit der Tochter gegangen ſei, das Stück anzuſehen. Es war ihm eine Genugthuung, daß ſie auf das ſtärkſte davon ergriffen wurde. Die Gattung, welche Diderot das bürgerliche, das ernſte Drama nannte, wurde von ihm zwar nicht factiſch geſchaffen, denn ſie exiſtirte ſchon, wie er ſelber anerkennt, in Voltaire's „Enfant prodigue", in der „Sylvie" von Landois, einem Maler, der auch für die Encyklopädie, wie wir ſchon erwähnten, viel techniſche Artikel zur Malerei ſchrieb, in Lillo's „Merchant of London", in Moore's „Gamester", in Leſſing's „Miß Sara Samſon", aber Diderot brachte die in dieſen Stücken enthaltene *Umwandlung zum Bewußtſein*. Er zeigte, wie auch außerhalb der Paläſte und Tempel intereſſante Conflicte möglich ſeien, die eine proſaiſche und doch pathetiſche Sprache zuließen. Sédaine folgte ihm und Beaumarchais ſprach in dem Vorwort zu ſeiner „Eugénie“ aus, daß er von Diderot ausgehe.

Hätte er nun freilich nur ſein Drama gegeben, ſo würde er nicht ſo nachhaltig gewirkt haben, als es dadurch geſchah, daß er zugleich eine Theorie aufſtellte, für die er in ſeinem Stück ein Muſter bot. So blieb ſeine Theorie mit ſeinen Verſuchen in beſtändigem lehrreichen Zuſammenhang. Er hatte ſie in den drei Unterhaltungen, die er dem „Fils naturel“ zufügte, vollkommen ausgeſprochen, allein der Widerſtand, den ihm die Kritik, namentlich Paliſſot, entgegenſetzte, bewog ihn, ſeine ganze Anſchauung noch einmal in einer andern Form darzuſtellen. Er verließ die ihm zuſagendſte, ſeinem raſtlos arbeitenden Geiſt gemäßeſte Form, die des Dialogs, und warf ſich in die dogmatiſche der Abhandlung, um ſich dem Publikum unzweideutiger verſtändlich zu machen. Der Dialog erfordert immer eine gewiſſe Kunſt des Leſers, ſich die eigentliche Meinung des Autors herauszunehmen, während der ruhige Ton der Abhandlung ſie ganz poſitiv hinſtellt. Er widmete dieſen „Discours de la poésie dramatique“ ſeinem Freunde Grimm, mit welchem er alles Hierhergehörige durchging. Wir wiſſen dies aus den Memoiren der Frau von Epinay, bei welcher Grimm ſich entſchuldigt, nicht eher zu ihr nach Genf kommen zu können, als bis er eine Arbeit Diderot's mit ihm vollendet habe. Bei der Wichtigkeit, welche dieſe Theorie für das moderne Theater, namentlich auch zehn Jahre ſpäter durch Leſſing's Dramaturgie 1767—68 gehabt hat, können wir nicht umhin, ſie uns im Auszuge vorzuführen. Diderot geht von dem allgemeinen Begriff des Dramas und ſeiner Gattungen zu dem ſeiner Compoſition, und von dieſem zu dem ſeiner Darſtellung über, die er bis zu den Mitteln der Decoration und des Coſtüms verfolgt.

Die Gewohnheit beſchränkt das Urtheil, allein gegen das Wahre hält nichts aus und die Gerechtigkeit dringt endlich durch. Die Einführung einer neuen Gattung iſt ſchwierig, iſt ſie aber eingeführt, ſo entſteht durch ſie ein neues Vorurtheil. Zeno leugnete die Bewegung. Statt aller Antwort fing ſein Gegner an, zu gehen. Und hätte er nur gehinkt, er hätte immerhin geantwortet. Im „Fils naturel“ iſt der Begriff eines Dramas gegeben, das zwiſchen Komödie und Tragödie ſteht, im „Père de famille“ der eines Dramas, das zwiſchen der ernſten Gattung und der Tragödie ſteht.

Das dramatiſche Syſtem in ſeiner ganzen Ausdehnung umfaßt alſo: die heitere Komödie, welche das Lächerliche und die Laſter zum Gegenſtande hat; das ernſte Schauſpiel, welches die Tugenden und

Pflichten der Menſchen behandelt; die bürgerliche Tragödie, die unſer häusliches Unglück; und die hohe Tragödie, welche die öffentlichen Kataſtrophen und das Unglück der Großen darſtellt. Die Pflichten der Menſchen zu ſchildern, ſei der Dichter Philoſoph, ſei er in ſich eingekehrt, habe er die menſchliche Natur erkannt, ſich gründlich von den Ständen der Geſellſchaft unterrichtet, ihre Verrichtungen, ihre Bedeutung, ihre Vortheile und Nachtheile zu wiſſen. Um über eine Production zu urtheilen, muß man ſie nicht mit einer andern vergleichen, ſondern das Urtheil aus ihr ſelbſt ſchöpfen. Das Sittliche erregt uns mehr als das, was unſere Verachtung und unſer Lachen herausfordert. Diderot will zeigen, daß der Gegenſtand, die Charaktere, die Leidenſchaften, die Situationen, der Stil des ernſten Schauſpiels, das größte Intereſſe, die höchſte Energie erreichen können. Er beruft ſich auf Lebret: „L'Orpheline ou le faux généreux“, das am 18. Jan. 1758 zum erſten mal gegeben ward; auf ſeinen „Père de famille“ und auf ein Stück, worin er einen Richter darſtellen will, der durch die Pflichten ſeines Standes gezwungen wird, entweder der Würde und Heiligkeit ſeines Amtes zu fehlen, oder ſich in ſeinen Augen wie in denen der andern zu entehren, oder ſich ſelbſt mit ſeinen Leidenſchaften, ſeinem Geſchmack, ſeiner Geburt, ſeiner Frau und ſeinen Kindern aufzuopfern. Wie wir aus Diderot's Briefen an Fräulein Voland wiſſen, ging er in der That damit um, dieſen Gegenſtand zu bearbeiten, und unter den von ihm nachgelaſſenen Entwürfen findet ſich auch der des „Shérif“, wie dieſe bürgerliche Tragödie geheißen haben würde, in welcher er das ernſte Schauſpiel ebenſo der Tragödie genähert haben würde als im „Père de famille“ der Komödie. Diderot behauptet, daß nichts uns tiefer ergreife, inniger rühre als das „Honnete“. Es iſt ſchwer für dies honnête ein ganz paralleles deutſches Wort zu geben. Was unſere Verachtung, unſer Lachen erregt, ſteht viel niedriger. Der Dichter muß daher dieſe Saite des Honneten anzuſchlagen wiſſen, alle Seelen zu erſchüttern.

Alſo, wirft er ſich ſelbſt ein, iſt die menſchliche Natur gut?

„Ja, mein Freund, und ſehr gut. Waſſer, Luft, Erde, Feuer, alles iſt gut in der Natur. Der Orkan, der ſich am Ende des Herbſtes erhebt, die Wälder ſchüttelt, die Bäume gegeneinanderſchlägt, bricht und ſondert die todten Aeſte; der Sturm, der die Waſſer des Meeres peitſcht, reinigt es; der Vulkan, der aus ſeinen offenen Spalten Fluten brennender Materie ſpeit, ſättigt die Luft mit ſeinen Gaſen. Nicht die menſchliche Natur, unſerer erbärmlichen Verhältniſſe muß man anklagen. Was bewegte uns ſo wie die Erzählung einer großmüthigen Handlung! Wo iſt der Unglückliche, der die Klage eines guten Menſchen kalt anzuhören vermöchte? Das

Parterre des Schauſpiels iſt der einzige Ort, wo die Thränen des tugendhaften und des ſchlechten Menſchen ſich vermiſchen dürfen. Da entrüſtet ſich der Schlechte gegen die Ungerechtigkeiten, die er begangen, gegen die Uebel, die er veranlaßt hätte, und empört ſich gegen einen Menſchen von ſeinem eigenen Charakter. Aber der Eindruck iſt empfangen; er bleibt in uns auch gegen unſern Willen, und der Schlechte geht aus ſeiner Loge, weniger disponirt, das Böſe zu thun, als wenn er durch einen ſtrengen Prediger vermahnt wäre.“

Alle Künſte ſollen ſich vereinigen, uns die Tugend lieben und das Laſter haſſen zu lehren. „Der Philoſoph ſoll ſie dazu einladen. Er ſoll ſich an den Dichter, den Maler, den Muſiker wenden und ihnen zurufen: Menſchen, warum hat euch der Himmel mit Genie begabt? Wenn man ihn hört, ſo werden bald keine Bilder der Ausſchweifung mehr die Mauern unſerer Paläſte bedecken; unſere Stimmen werden nicht mehr Organe des Verbrechens ſein; der Geſchmack und die Sitten würden dabei gewinnen. Glaubt man wirklich, daß das Gemälde zweier blinder Gatten, die ſich noch in hohem Alter ſuchen und mit Augenlidern, welche ihre Zärtlichkeit benetzte, einander die Hände drücken und ſich ſozuſagen am Rande des Grabes liebkoſen, nicht daſſelbe Talent erheiſchen und mich mehr intereſſiren würde, als das Schauſpiel der heftigſten Genüſſe, mit denen ihre friſchen Sinne ſich in ihrer Jugend berauſchten.“

Man ſieht, welchen Weg Diderot von 1748, wo er die „Bijoux indiscrets“ ſchrieb, bis zu dieſer Tugendvergötterung 1758 zurückgelegt hatte.

Der dramatiſche Dichter könnte die wichtigſten Momente der Sittlichkeit darſtellen, ohne dem raſchen Gang der Handlung zu ſchaden. Er könnte die Frage des Selbſtmordes, der Ehre, des Zweikampfes, des Glücks, der Würde und hundert andere behandeln, wie im Cinna die Entſagung eines Reichs dargeſtellt iſt. Nicht Worte, ſondern Eindrücke ſoll man vom Theater heimbringen. Nicht das Händeklatſchen bei einem glänzenden Verſe, ſondern der tiefe Seufzer der Seele ſollte erſtrebt werden. Ein Dichter, der ſich auf den ganzen Zauber ſeiner Kunſt verſteht, ſollte ein Volk ſo bewegen, wie bei einem Erdbeben das Schwanken der Mauern, das Zittern des Bodens uns unſicher und ungewiß macht, wohin wir uns wenden ſollen.

Die Moral kann auch direct dargeſtellt werden, und Diderot zeigt dies ſofort ſelber an einem Drama: „Der Tod des Sokrates“, von welchem er den ausführlichen Entwurf des erſten Acts mittheilt. „Welche Beredſamkeit“, meint er, „würde dieſer Gegenſtand nicht erfordern! Welche Tiefe der Philoſophie! Welche Natürlichkeit, welche Wahrheit! Wenn man den feſten, einfachen, ruhigen, heitern und erhabenen Charakter des Philoſophen gut auffaßt, ſo wird man erfahren, wie ſchwer es iſt, zu gefallen. Jeden Augenblick muß er das Lachen auf die Lippen und die Thränen in die Augen bringen. Ich würde zufrieden ſterben, wenn ich dieſe Aufgabe ſo, wie ich ſie begreife, gelöſt hätte. Wenn unſere Kritiker darin nichts als die Verkettung kalter, philoſophiſcher Reden erblickten, wie würde ich die armen Leute beklagen!“ Die Ausführung dieſer Tragödie iſt Diderot ſchuldig geblieben, vielleicht weil Voltaire 1759 eine Tragödie: „La mort de Socrate“, herausgab, worin derſelbe ganz als der platte, hausbackene Burſche der aufgeklärten Moral erſcheint, ohne eine Spur von dem philoſophiſchen Idealismus, welchen Diderot für ihn forderte. Voltaire nannte ſein in ſaloper Proſa geſchriebenes Stück „Ouvrage dramatique“. Grimm hat es in ſeiner „Correspondance“ ſehr ſcharf beurtheilt.

Diderot hält mehr von einer Leidenſchaft, einem Charakter, die ſich allmählich entwickeln, um ſich ſchließlich in ihrer ganzen Energie zu zeigen, als von jenen Verknüpfungen des Zufalls, in deren Gewebe Perſonen und Zuſchauer hin- und hergeworfen werden. Wir nennen dies Bewegung. Die Alten dachten anders. Eine einfache Führung, eine noch am Ende, wo alles im Extrem erſcheint, aufgenommene Handlung, eine ſtets drohende, durch einen einfachen und wahren Umſtand aufgehaltene Kataſtrophe, energiſche Reden, kraftvolle Leidenſchaften, maleriſche Gruppen, ein oder zwei ſtark gezeichnete Charaktere: das iſt ihr ganzer Apparat. Mehr bedurfte Sophokles nicht, die Geiſter zu erſchüttern. Bei einem verwickelten Drama erinnert man ſich leicht der Begebenheiten, aber nicht der Reden, und kennt man einmal die Begebenheiten, ſo hat das Stück ſeinen Reiz verloren. Mit der Verwickelung wird man beſchäftigen; will man aber geleſen werden und bleiben, ſo muß man einfach ſein. Die Scene, wo Roland die untreue Angelika in der Höhle umſonſt erwartet; die Rede Luſignan's an ſeine Tochter; die Reden der Klytämneſtra und Agamemnon's ſind immer neu. Erlaubt iſt die Verwickelung nur innerhalb derſelben Handlung, während es ſonſt unmöglich iſt, zwei Intriguen zugleich durchzuführen, ohne daß nicht die eine auf Koſten der andern intereſſire.

In die Farce dagegen kann man nicht genug Bewegung bringen. Das Luſtſpiel bedarf ihrer ſchon weniger, noch weniger das Schauſpiel, faſt gar keine die Tragödie. Je unwahrſcheinlicher eine Gattung iſt, um ſo leichter kann man raſch und warm darin ſein, warm auf Koſten der Wahrheit und des Anſtandes. Ariſtophanes iſt ein Originalpoſſenreißer. Einem ſolchen muß man die Schwärmer überlaſſen, welche die Geſellſchaft von Zeit zu Zeit beunruhigen. Eine froſtige Burleske iſt das abgeſchmackteſte

Machwerk. Eine ausgezeichnete Farce iſt das Werk keines gewöhnlichen Menſchen, ſondern ſetzt eine ſchöpferiſche Komik voraus. Ihre Charaktere ſind wie die grotesken Figuren Callot's, welche nur die Grundſtriche der menſchlichen Geſtalt beibehalten. Es iſt nicht jedermann gegeben, die Menſchen ſo zu verzerren. Wenn man glaubt, daß es mehr Menſchen gibt, die fähig ſind, einen Pourceaugnac zu machen, als den Miſanthropen, ſo irrt man ſich. In den erſten Acten muß man mehr ſprechen als handeln, in den letzten mehr handeln als ſprechen. Wie verſchieden auch die Bewegung in den beſondern Gattungen ſei, die Handlung ſchreitet immer vorwärts, ſelbſt in den Zwiſchenacten, wie eine Maſſe die vom Gipfel eines Felſen herabſtürzt, in ihrer Schnelligkeit wächſt, und durch die Hinderniſſe, auf welche ſie ſtößt, von Ort zu Ort ſpringt.

Der Plan iſt die Stütze eines verwickelten Werkes; die Kunſt der Rede läßt ein einfaches Stück anhören und löſen. Es gibt aber mehr gut dialogiſirte, als gut angelegte Stücke. Das Genie für die Anordnung der Umſtände ſcheint ſeltener als das, welches die wahrhafte Rede findet: der Plan wird von der Phantaſie, die Rede nach der Natur gebildet. Von demſelben Gegenſtande, von denſelben Charakteren, kann man unendlich viel Plane entwerfen; ſind aber die Charaktere einmal gegeben, ſo iſt die Art und Weiſe, ſie ſprechen zu laſſen, immer die nämliche. Jeder Dichter wird eine Neigung zu beſondern Situationen haben, die ihm gerade zuſagen, aber von ihrem Detail ſollte er, bevor er den Plan nicht fertig hat, nichts auf das Papier werfen. Man macht ſonſt leicht Scenen, welche den Plan beſtimmen, ſtatt die Scenen aus dem Plan hervorgehen zu laſſen. Beſonders wenn man in Verſen ſchreibt, hat man ſich davor zu hüten.

Diderot ſtimmt Ariſtoteles bei, daß der Entwurf das erſte ſein müſſe. Die Eintheilung in Acte, die Anzahl der Perſonen, ihre Charaktere und der Inhalt der Scenen muß ſich daraus ergeben. Die Nebenumſtände müſſen aus der Haupthandlung folgen. Diderot veranſchaulicht dies ſehr anziehend an der Euripideiſchen Tragödie „Iphigenie in Tauris“ und an ſeinem „Père de famille“. Das letztere Stück wäre ein ganz anderes geworden, ſowie er ſtatt des Vaters den Sohn, den Freund oder den Onkel zum Helden gewählt hätte.

Hat der Dichter Phantaſie und iſt er mit dem Entwurf im Reinen, ſo wird er an Erfindung von Zufällen fruchtbar genug ſein und nur von der Wahl in Verlegenheit geſetzt werden. Bei einem ernſten Gegenſtande kann man nicht ſorgfältig genug ſein. Das Trauerſpiel erfordert Wichtigkeit, das Luſtſpiel Feinheit des Zufalls. Bei wenig Vorfallenheiten bedarf es auch wenig Perſonen. Man hüte ſich vor überflüſſigen Perſonen und verbinde die Zufälle durch unmerkliche Fäden. Vorzüglich aber vermeide man falſche Fährten, wie es Molière im „Avare“ mit der Froſine ergangen iſt, welche, um die Heirath des Geizigen mit Marianne zu hintertreiben, eine Vicomteſſe aus der Niederbretagne ankündigt, die niemals erſcheint.

Es gibt drei verſchiedene Ordnungen der Dinge: die Geſchichte, wo die Thatſache gegeben iſt; die Tragödie, wo der Dichter zur Geſchichte das hinzufügt, von dem er eine Verſtärkung des Intereſſes erwartet; die Komödie, wo der Dichter alles erfindet. Nicht jede geſchichtliche Thatſache iſt zur Tragödie, nicht jedes häusliche Ereigniß zur Komödie geeignet. Das Wunderbare iſt mit dem Mirakulöſen nicht daſſelbe, denn das erſtere beſteht in einer Verknüpfung außerordentlicher Vorgänge, die deshalb nicht aufhört, wahrſcheinlich zu ſein; das zweite in Fällen, die natürlicherweiſe unmöglich ſind. Die dramatiſche Kunſt verwirft die Mirakel, weil ſie uns das Geſchehene durch ſeine Entwickelung begreiflich machen will. In der Natur entgehen uns oft die Vermittelungen des Geſchehens, der Dichter aber macht uns im Gewebe der Thatſachen die Verbindung ſichtbar und fühlbar, ſodaß er nicht ſo wahr, aber wahrſcheinlicher als der Hiſtoriker iſt. Der Hiſtoriker beſchreibt lediglich das Geſchehene, wie es geſchehen iſt; der Dichter ſchildert, was ihm möglich ſcheint. Er ſoll wunderbar ſein, ohne unwahrſcheinlich zu werden. In der Verknüpfung des Außerordentlichen ſoll er die Anordnung der Natur erhalten und das Seltſame durch gewöhnliche Umſtände als wirklich retten. Bei einem Drama muß, wenn Einheit entſtehen ſoll, von der erſten bis zur letzten Scene geſchrieben werden.

Das Romantiſche entſteht aus der ſeltſamen Verkettung der Ereigniſſe. Ein Roman, aus welchem man kein gutes Drama machen kann, wird deshalb noch nicht ſchlecht ſein, aber es gibt kein gutes Drama, aus welchem man nicht einen guten Roman machen könnte.

Die Illuſion iſt nichts Wirkliches und der Dichter muß ſie gleichmäßig für den unwiſſenden wie für den unterrichteten Zuſchauer hervorbringen. Die Verſification iſt für das häusliche Drama, le drame domestique, unangemeſſen. Der Verſificator iſt ein Apollo, der Dichter ein Hercules. Der erſtere iſt nicht zu verachten und ſein Talent ein ſeltenes. Gebt dem Hercules eine Leier in die Hand, ſo macht ihr aus ihm noch keinen Apollo; ſtützt den Apollo auf eine Keule und werft ihm das Fell des Nemäiſchen Löwen um, ſo macht ihr aus ihm noch keinen Hercules. Die wahre Kraft des Dichters beſteht in der Phantaſie und in der Einfachheit, wie Diderot aus den Reden Priam's in der Ilias beweiſt. Homer bringt mit den ſchlichten Worten, welche der greiſe König zu Achill ſpricht, die größte Wirkung hervor. Bei den verwickelten Stücken fällt das Intereſſe mehr in den Plan, bei den einfachen mehr in die Rede. In dieſem Kapitel iſt es, daß Diderot ſich gegen den Vorwurf eines Plagiats aus Goldoni vertheidigt.

Der dramatiſche Dichter ſoll nicht an die Zuſchauer, ſondern an die Perſonen der Handlung denken, die er darſtellt. Die herkömmliche Poetik hat eine Menge particulärer Thatſachen zu univerſellen Geſetzen erhoben und dem Dichter Regeln vorgeſchrieben, wie er verfahren ſolle, auf das Publikum zu wirken. Aber die Hauptſache bleibt die Handlung ſelber. Schreitet ſie nach der Nothwendigkeit der Charaktere und der Umſtände von Act zu Act, von Scene zu Scene, zur Entſcheidung vor, ſo wird die Wirkung nicht ausbleiben. Die Perſonen des Stücks müſſen innerhalb ihrer beſchränkten Auffaſſung handeln, der Zuſchauer aber muß alles wiſſen und der Monolog iſt ein vorzügliches Mittel, ihn auch in die geheimſten Motive einzuweihen. Die Wirkung wird um ſo größer, je länger wir ſie erwarten. Das Uebergreifen der Komödie in das Publikum iſt eine Sache für ſich, wie wenn Molière's Geiziger fragt, ob nicht ein Herr im Parterre ihm ſagen könne, ob der Dieb ſeiner Kaſſette nicht unter ihnen ſei? Die Anſpielungen auf herrſchende Lächerlichkeiten, auf Laſter der Zeit, auf öffentliche Begebenheiten, müſſen ungeſucht ſein. Der Dichter gefalle und unterrichte, ohne daran zu denken. Merkt man ſeine Abſicht, ſo verfehlt er ſie; er hört auf zu dialogiſiren, er predigt. — Aus dieſen ganz richtigen Beſtimmungen erſieht man, wie ſehr die äſthetiſche Theorie Diderot's ſeiner ethiſchen Tendenz überlegen iſt.

Bei der Expoſition hat man an den Zuſchauer zu denken. Sie beſteht in dem Anfang des Dramas. Der vom Dichter gewählte Moment kann von der Kataſtrophe zu entfernt oder kann ihr zu nahe ſein. Zu nahe, ſo wird es an Stoff fehlen und er wird vielleicht zu einer epiſodiſchen Intrigue gezwungen ſein; zu entfernt, ſo wird die Bewegung ſchlaff werden. Die Acte werden lang ausfallen und ſich mit unanziehenden Ereigniſſen und Einzelheiten anfüllen. Der erſte Moment wird den zweiten, der zweite den dritten herbeiführen. Es iſt weſentlich, daß die Handlung an Schnelligkeit wachſe und klar ſei. Die Expoſition ſchreitet eigentlich in dem Maße vor, als die Handlung ſich entwickelt. Ohne Einheit aber iſt nichts ſchön. Der erſte Moment wird über die Farbe des ganzen Werks entſcheiden. Fängt man mit einer ſtarken Scene an, ſo wird alles Uebrige von gleicher Stärke ſein müſſen oder man wird langweilen. Wie viel

Stücke ſind durch die erſten Auftritte getödtet, weil der Dichter kalt anzufangen fürchtete.

Der Plan eines Stücks kann fertig ſein, ſo iſt über die Charaktere noch nichts entſchieden, weil dieſelbe Lage ſehr verſchiedenen Perſonen, Ständen, Charakteren angehören kann. Die Charaktere werden gut gewählt ſein, wenn die Situationen dadurch an Spannung gewinnen. Die Charaktere müſſen den Situationen, die Intereſſen den Intereſſen entgegengeſetzt ſein. Der eine muß nicht zum Ziel gelangen, ohne nicht die Abſichten des andern zu kreuzen, und jeder muß das, woran alle betheiligt ſind, auf ſeine Weiſe wollen. Iſt Alceſt verliebt, ſo ſei er es in eine Kokette; Harpagon, in ein armes Mädchen. Der Contraſt der Perſonen iſt unvermeidlich, aber man muß einen weiſen Gebrauch von ihnen machen, weil er zu gewöhnlich iſt. Erſcheint auf dem Theater eine ungeduldige und keifende Perſon, wo wäre der junge, kaum dem Gymnaſium entſchlüpfte junge Menſch, der in einem Winkel des Parterre ſich nicht ſogleich ſagte: Aha, die ruhige und ſanfte Perſon iſt nicht weit. Verſchiedenheit iſt noch nicht Contraſt. Um eine Perſon durch die andere zu contraſtiren, müſſen ſie zuſammen auftreten, und dadurch wird oft ein Zwang entſtehen, welcher die Wahrheit der Handlung beeinträchtigt, wohingegen der Contraſt der Perſonen mit den Situationen und der Intereſſen mit den Intereſſen ein immer dauernder iſt. Der rechte Ort für die Contraſtirung der Perſonen iſt die Poſſe. Epos, Tragödie, Schauſpiel, höheres Luſtſpiel können ihrer entbehren. Etwas anderes iſt es mit dem Contraſt der Bilder und Gefühle. Dem Geiz kann Sparſamkeit oder Verſchwendung, dem Laſter die Tugend reell oder ſcheinbar gegenüberſtehen. Diderot gibt Beiſpiele des contraſtirenden Ausdrucks aus Homer, Lucrez und Catull. Aus Homer führt er die Stelle der Ilias an, wo Zeus auf dem Gipfel des Ida ſitzt und über das Kampfgewühl der Troer und Achäer, die ſich im Dunkel, das er über ſie gebreitet, erwürgen, mit ruhigem Auge weit zu den frommen Aethiopen hinausblickt, die ſich in ihren ſonnigen Gefilden von Milch ernähren. So blickt ein Gott.

Iſt der Entwurf vollendet, ſind die Charaktere beſtimmt, ſo geht man zur Eintheilung der Handlung fort. Die Acte ſind die Theile des Dramas, die Scenen die Theile des Actes. Der Act iſt ein Moment der dramatiſchen Totalität, welches einen oder mehrere Vorgänge enthält. Sonderbarerweiſe hat man gefordert, daß die Hauptperſon bereits im erſten Act vorgeſtellt, wenigſtens genannt werden ſolle. Es iſt gar kein innerer Grund dafür vorhanden. Ebenſo wenig für die Regel, daß in demſelben Act eine Perſon nicht wiederholt auf die Bühne komme. Warum nicht, wenn die

Handlung es fordert? Die Acte ſollen ungefähr von derſelben Länge ſein. Man muß die Dauer nach dem Verhältniß zum Umfang der Handlung meſſen, welche ſie umfaſſen. Ein Act wird immer zu lang ſein, wenn er leer an Handlung und überladen mit Reden iſt; immer kurz genug, wenn der Zuſchauer ſeine Dauer gar nicht merkt. Sollte man nicht glauben, daß unſere Kritiker ein Drama mit der Uhr in der Hand hören?

Der Zwiſchenact trennt Act von Act. Dieſe Dauer iſt variabel. Weil aber die Handlung nicht anhält, ſo muß ſie, wenn die Bewegung auf der Bühne aufhört, hinter derſelben fortdauern. Keine Ruhe, kein Aufſchub! Wenn die Perſonen wiedererſcheinen, ohne daß die Handlung fortgeſchritten wäre, ſo würden ſie geruht oder mit fremden Beſchäftigungen ſich zerſtreut haben; zwei Vorausſetzungen, die, wenn nicht der Wahrheit, doch dem Intereſſe ſchaden. Der Zwiſchenact muß die Spannung vermehren. Jedem Act könnte ein Titel gegeben werden, wie den Geſängen des Epos. Es handelt ſich nicht darum, verſchiedene Empfindungen hervorzubringen, ſondern die herrſchenden zu erhalten und anwachſen zu laſſen, wie einen Pfeil, den man von der Spitze bis zum andern Ende muß durchdringen laſſen.

Jeder Dichter wird ſich von ſeinen Perſonen ein Bild machen. Er wird ſich ihre Phyſiognomie vorſtellen, aber er ſoll ſich nie dem Charakter und dem Talent eines Schauſpielers anpaſſen, ſondern dieſem kommt es zu, ſich der Rolle zu bequemen. Die Scenen ſind einfach, wenn der Dialog nicht unterbrochen wird; oder zuſammengeſetzt, wenn verſchiedene Perſonen ſich mit verſchiedenen Dingen oder mit derſelben Sache aber bei Seite beſchäftigen. Es ſind ſimultane Handlungen. Hauptſcenen ſind ſolche, die, pantomimiſch oder geſprochen, die weſentliche Aufmerkſamkeit des Zuſchauers feſſeln; Nebenſcenen, die als epiſodiſche auf natürliche Weiſe in die Haupthandlung eingreifen.

Jeder Charakter hat ſeinen Ton. Die Roheit, die verleumderiſche Schlechtigkeit und Gutmüthigkeit, haben für gewöhnlich einen bürgerlichen und gemeinen Ton. Der Scherz des Theaters und der der Geſellſchaft ſind verſchieden. Dieſer würde auf der Bühne zu ſchwach ſein und auf ihr keine Wirkung machen; der andere würde in der Welt zu hart ſein und beleidigen. Der Cynismus, in der Geſellſchaft ſo verhaßt, ſo unbequem, iſt auf der Bühne vortrefflich. Die Wahrheit iſt eine andere in der Poeſie als in der Philoſophie. Um wahr zu ſein, muß der Philoſoph ſeine Sprache nach der Natur der Gegenſtände, der Dichter nach der Natur ſeiner Charaktere geſtalten. Er kann daher jeden Augenblik in die Lage kommen, die heiligſten Dinge mit Füßen zu treten und ſcheußliche Handlungen zu lobpreiſen. Für den Dichter als Dichter gibt es nichts Geheiligtes. Man darf den Autor nicht in ſeinen Perſonen ſuchen. Was hat Racine mit der Athalia, was Molière mit dem Tartuffe gemein? Die Scene iſt kein bloßer Dialog. Der dramatiſche Dialog iſt ſelten. Je verwickelter ein Stoff iſt, um ſo leichter iſt der Dialog. Die Menge der Umſtände gibt für jede Scene einen verſchiedenen und beſtimmten Gegenſtand, ſtatt daß, wenn das Stück einfach iſt und ein einziges Ereigniß für mehrere Scenen ausgebeutet werden muß, für jede Scene etwas Unbeſtimmtes bleibt, das einen gewöhnlichen Autor in Verlegenheit ſetzt, wohingegen der Mann von Genie gerade hier ſich zeigt. Je ſchlaffer und zerſtreuter die Fäden ſind, welche die Scenen mit dem Kern der Handlung verknüpfen, um ſo mehr Mühe wird der Dichter haben. Gebt eine dieſer unbeſtimmten Scenen an hundert Perſonen zu machen, ſo wird jede ſie auf ihre Weiſe machen, und doch kann nur eine einzige gut ſein. Der Monolog iſt ein Moment der Ruhe für die Handlung, aber der Unruhe für die Perſon. Dies iſt eine ausnahmloſe Regel. Er darf alſo nicht ruhig ſein, denn dies wäre gegen die Wahrheit, nach welcher der Menſch mit ſich ſelbſt nur in Zuſtänden großer Aufgeregtheit ſpricht. Er darf aber auch nicht zu lang ſein, weil er ſonſt gegen die Natur der dramatiſchen Handlung fehlt und ſie zu lange aufhalten würde.

Diderot erklärt, daß er die Caricatur nicht ertragen könne, weder die ins Schöne noch die ins Häßliche ſtrebende. Auf der Bühne will man Einheit der Charaktere, eine Falſchheit, welche die kurze Dauer eines Dramas entſchuldigt. Der Gegenſatz des Uebertriebenen iſt das Schwache.

Man muß das Theater nicht nach ſeinem Misbrauch, ſondern nach ſeiner Möglichkeit beurtheilen, wenn man ihm gerecht ſein will. Ein Volk kann nicht in allen Gattungen ſich gleichmäßig hervorthun. Die Tragödie ſcheint mehr für den republikaniſchen, die Komödie mehr für den monarchiſchen Geiſt eines Staats zu ſein. Ein ſehr gewöhnlicher Uebelſtand iſt die Verehrung gewiſſer Stände, die bald die einzigen ſind, deren Sitten man ſchildert. Bei einem ſklaviſchen Volk erniedrigt ſich alles im Ton und in der Geberde, um der Wahrheit ihr Gewicht und ihre Beleidigung zu nehmen. Die Dichter ſind dann nur den Hofnarren der Könige gleich, welche die Freiheit ihrer Sprache der Verachtung danken. Je civiliſirter und polirter ein Volk iſt, um ſo weniger poetiſch ſind ſeine Sitten. Alles ſchwächt und ſänftigt ſich ab. Wann bereitet die Natur der Kunſt ihre Muſter? Dann, wenn die Kinder am Bett eines ſterbenden Vaters ſich die Haare ausraufen; wenn eine Mutter ihren Buſen entblößt und ihren Sohn bei den Brüſten beſchwört, die ihn geſäugt haben; wenn ein Freund ſich das Haar abſchneidet, es über den Leichnam ſeines Freundes zu breiten, ihn auf den Scheiterhaufen trägt, ſeine Aſche ſammelt und ſie in eine Urne ſchließt, die er an gewiſſen Tagen mit ſeinen Thränen benetzt; wenn die Witwen ſich beim Tode des Gatten das Geſicht mit ihren Nägeln zerfleiſchen; wenn die Häupter des Volks bei öffentlichem Unglück ihre Stirn demüthig in den Staub werfen u. ſ. w., u. ſ. w., denn Diderot fährt noch mit der Schilderung einer Reihe ähnlicher heftiger Affectäußerungen fort und fragt, ob der Dichter einer rohen oder cultivirten, einer friedlichen oder bewegten Natur bedürfe? Wird er die Schönheit eines klaren und heitern Tags dem Schrecken einer dunkeln Nacht vorziehen, wo ſich das unterbrochene Pfeifen der Winde pauſenweiſe mit dem dumpfen und unaufhörlichen Murren eines fernen Donners miſcht und wo er den Blitz über ſeinem Haupt den Himmel entflammen ſieht? Wird er das Schauſpiel eines ruhigen Meeres dem des Getümmels der Wogen vorziehen? Den ſtummen und kalten Anblick eines Palaſtes dem Spaziergang zwiſchen Ruinen? Ein von Menſchenhand errichtetes Gebäude, einen von ihr bepflanzten Raum, den Laubmaſſen eines alten Waldes, der unbekannten Höhle eines wüſten Felſens? Waſſerteppiche, Waſſerbehälter, künſtliche Waſſerfälle, der Anſchau eines Waſſerſturzes, der ſich zwiſchen Felſen Bahn bricht, deſſen Lärm bis zu dem Schäfer bringt, der ſeine Heerde in das Gebirge geführt hat und ihn mit Entſetzen vernimmt? Die Poeſie will etwas Außerordentliches, Naturwüchſiges, Wildes. Die Dichter erſtehen nach Zeiten der Noth, des öffentlichen Elends, wenn die Völker wieder aufzuathmen beginnen. Woraus ſoll ein Dichter bei einem Volk ſchöpfen, deſſen Sitten ſchwach, klein und manierirt ſind; wo die genaue Nachahmung der Converſation nur ein Gewebe falſcher, ſinnloſer und niedriger Ausdrücke bildet; wo es weder Freimüthigkeit noch Gutherzigkeit gibt, wo ein Vater ſeinen Sohn Monſieur, wo eine Mutter ihre Tochter Mademoiſelle nennt; wo die öffentlichen Ceremonien nichts Erhabenes, das häusliche Betragen nichts Rechtſchaffenes und Rührendes, die feierlichen Acte nichts Wahres beſitzen? Die bizarre Delicateſſe der civiliſirten Völker verſagt ihren Dichtern oft ſogar die Anwendung von Umſtänden, die in den Sitten vorhanden ſind und Einfachheit, Schönheit, Wahrheit heben. Wer unter uns würde es wagen, ein Strohlager auszubreiten und ein neugeborenes Kind daraufzulegen? Stellte der Dichter eine Wiege auf, ſo würde irgendein Vorwitziger im Parterre nicht ermangeln, das Geſchrei des Kindes nachzuahmen; Logen und Amphitheater würden lachen und das Stück würde fallen. O leichtfertiges Volk, wie enge Grenzen ſtellſt du der Kunſt und welchen Zwang thuſt du deinen Künſtlern an! Jeden Augenblick würdet ihr auf der Bühne Dinge auspfeifen, die euch gefallen, die als Gemälde euch rühren würden! Terenz hat (in der „Andria") ein neugeborenes Kind auf die Bühne gebracht; noch mehr, er hat (in der „Hecyra") den Weheſchrei einer Kreißenden aus dem Hauſe erſchallen laſſen. Das iſt ſchön, aber euch würde es nicht gefallen, weil es euern Vorurtheilen widerſpräche. Der Geſchmack eines Volks muß ungewiß ſein, wenn er in der Natur Dinge zugeſteht, die er ſeinen Künſtlern verbietet, oder wenn er in der Kunſt Effecte bewundert, die er in der Natur verſchmähen würde. Von einer Frau, welche einer der Statuen gliche, die in den Tuilerien unſere Blicke bezaubern, würden wir ſagen, daß ſie einen niedlichen Kopf, aber einen großen Fuß, ein ſtarkes Bein und keine Taille hat. Die Frau, die für den Bildhauer auf einem Sofa ſchön iſt, iſt in ſeinem Atelier häßlich. Wir ſind voll von dieſen Widerſprüchen.

Wie weit wir noch vom guten Geſchmack und der Wahrheit entfernt ſind, beweiſt die Armuth und Falſchheit unſerer Decorationen und der Luxus unſerer Coſtüme. Man fordert Einfachheit des Orts und überläßt die Scene einem unwiſſenden Decorateur. Das misverſtandene dramatiſche Syſtem wäre das, welches man beſchuldigen könnte, halb wahr und halb falſch zu ſein; eine ungeſchickte Lüge, wo gewiſſe Umſtände die Unmöglichkeit des Reſtes enthüllen. Die Miſchung des Disparaten, wie bei Shakſpeare, iſt wenigſtens ohne Falſchheit. Der Theatermaler darf nicht wie der Maler im Atelier verfahren, ſondern muß ſich nach den Bedürfniſſen des Dichters richten, und daher wird auch die ſchönſte Theaterdecoration immer nur ein Werk zweiten Ranges ſein.

Der Reichthum kann das Auge blenden, aber nicht die Seele rühren. Je ernſter eine Gattung iſt, um ſo ſtrenger muß die Wahl in der Kleidung ſein. Was für Wahrſcheinlichkeit hat es wol, daß Menſchen mitten in einer tumultuariſchen Handlung Zeit hätten, ſich wie zur Vorſtellung bei einem Feſte zu ſchmücken? Einfache Stoffe von ſtrenger Farbe bedarf die Tragödie, nicht euern Prunk von Stickerei und Vergoldung. Was hat es die Schauſpieler nicht gekoſtet, um der Vorſtellung des „Orphelin de la Chine" einen Theil der Wirkung zu nehmen! Nur Kinder ſtaunen über den Luxus der Kleider. O ihr Athenienſer, ihr ſeid Kinder! Das Publikum kann Jahrhunderte im Falſchen verharren, bleibt aber für das Natürliche empfänglich. Eine muthige Schauſpielerin (die Clairon) hat ſich vom Reifrock losgemacht und niemand hat das ſchlecht gefunden. Man widerſteht der Natur nicht. Man muß ſie verjagen oder ihr gehorchen.

Diderot beruft ſich auf die Thatſache, daß die franzöſiſchen Schauſpieler im Italieniſchen Theater beſſer ſpielen, weil ſie dort weniger auf die

Zuſchauer reflectiren und, auch in der Improviſation, ſich ganz ihrem Genius überlaſſen. Sie ſind gerade durch ihre größere Freiheit mehr bei der Sache. Die Pedanterie wird der Cultur der Pantomime noch lange im Wege ſtehen. Dieſe iſt ein wichtiges Element des Dramas, denn bei vielen Scenen wird der mimiſche Ausdruck unendlich natürlicher ſein als die Sprache. Alles kann auf der Bühne geſchehen. Man nehme zwei Perſonen, die ungewiß ſind, ob ſie miteinander zufrieden oder unzufrieden ſein können, und die eine dritte Perſon erwarten, welche ſie aufkläre. Was werden ſie ſich bis zur Ankunft derſelben ſagen? Nichts. Sie werden gehen, kommen, Ungeduld zeigen, aber ſie werden ſchweigen und ſich hüten, Aeußerungen zu machen, welche ſie bereuen könnten. Das würde der Fall ſein, wo eine ganze Scene faſt nur pantomimiſch ſich geſtaltete, wie in der dritten Scene des fünften Acts der „Andria“. Man muß die Pantomime vorſchreiben, ſo oft ſie eine Gruppe bildet. Sie muß der Rede Energie und Klarheit geben, den Dialog verknüpfen, ihn charakteriſiren, in einem zarten Spiel beſtehen, welches die Länge der Scenen beſtimmt und dem Drama Colorit gibt. Molière hat ſie vorgeſchrieben. Das heißt alles ſagen. Diderot gibt zwei Beiſpiele der pantomimiſchen Behandlung, das eine aus einer Scene zwiſchen Oreſt und Pylades in der „Tauriſchen Iphigenie“ des Euripides und das andere aus ſeiner eigenen, der antiken Ueberlieferung ſich eng anſchließenden Erfindung, der Sterbeſcene des Sokrates.

Diderot ſchildert ſchließlich zuerſt die Beſchränktheit der gewöhnlichen Kritik, dann die Selbſtbelügung des Autors ſowol als des Kritikers und das verſchiedene Verhalten der Kritik gegen die Lebendigen und die Todten. Der ſtrengſte Cenſor eines Werks, der ſeine geheimſten Gebrechen kennt, wird immer der Verfaſſer ſelbſt ſein, wie jener Philoſoph (Epiktet) ſagt: „Sie ſprechen ſchlecht von mir? Ach, wenn ſie mich erſt kennten, wie ich mich kenne!“

Wahrheit und Tugend ſind die Freundinnen der ſchönen Künſte. Der Autor muß ein guter Menſch ſein, der ſich ſelber kennt. Wie ſollte er ſonſt Tugend und Laſter ſchildern können? Der Geizige, der Abergläubiſche und der Heuchler ſind keines Genies fähig. Das Wahre, Gute und Schöne iſt ein Ideal, deſſen Allgemeinheit ſich aber in den beſondern Fällen modificirt. Unter einem Philoſophen Ariſt ſchildert Diderot zuletzt offenbar ſich ſelber und den Gang ſeiner Entwickelung, wie er es dahin gebracht, mit 55 Jahren „homme de bien, homme instruit, homme de goût, grand auteur et critique excellent“ zu ſein.

Das wären die Hauptmomente der Diderot'ſchen Abhandlung. Abhandlung? Allerdings, denn das Ganze iſt nach einem beſtimmten Plan angelegt, in welchem eine ſachliche Ordnung herrſcht. Der erſte bis ſechſte Abſchnitt handelt von den Gattungen des Dramas; der ſiebente bis achtzehnte von der dramatiſchen Compoſition; der neunzehnte bis einundzwanzigſte von der theatraliſchen Darſtellung; der zweiundzwanzigſte von der Kritik. Die Ausführung aber iſt nichts weniger als in einem ſtreng dogmatiſchen methodiſchen Ton, ſondern überläßt ſich allen Freiheiten, wie ſie ſonſt nur der Improviſation erlaubt ſind. Vermöchte Diderot nicht in dieſer Form auch einen wirklichen Gehalt zu geben; wären ſeine Gedanken für jene Epoche nicht neu, ſeine Beiſpiele nicht ſchlagend und anregend, ſeine Apoſtrophe nicht treffend geweſen, ſo würde ſeine haſtige, vom Allgemeinen, nachdem er es als Begriff kaum geſtreift, ſofort ins Detail fallende Manier ſehr gefährlich, oft ungenießbar ſein. Diderot mag es anfangen, wie er will, er bleibt immer Diderot, d. h. der Menſch, der auch als Autor ſeine ganze Individualität einſetzt und der deshalb auch von ſich ſelber zu ſprechen nicht anſteht. Gleich anfangs z. B. ſagt er im zweiten Abſchnitt: „Immer iſt es die Tugend, immer ſind es die Tugendhaften, die man vor Augen haben muß, wenn man ſchreibt. Sie, mein Freund, ſind es, den ich anrufe, wenn ich die Feder nehme; Sie ſind es, den ich mir vorſtelle, wenn ich handle. Sophie iſt es, der ich gefallen will. Haben Sie mir gelächelt, hat ſie eine Thräne geweint, lieben Sie beide mich um ſo mehr, ſo bin ich belohnt.“ Das war keine Phraſe bei ihm, das war, wie wir aus andern Quellen wiſſen, bei ihm aufrichtiger Ernſt. Aber was ging dies das Publikum an? Was hatte die Abhandlung über das Drama mit Grimm, mit Sophie Voland zu ſchaffen? Wie indiscret, dem ganzen Publikum ſeine Liebe zu offenbaren? Wie geſchmacklos, jemand mitten in einer Abhandlung zu ſagen, daß man ihn für ein Tugendmuſter halte!

Er ſchildert ſich weiterhin, im ſiebenten Abſchnitt, als einen gefühlvollen und rechtlichen Charakter, der von ſeinen Aeltern die Waffen der Vernunft und Rechtſchaffenheit überkommen habe, die er oft gegen die andern, oft gegen ſich ſelbſt gewendet habe. „Sie wiſſen“, ſchreibt er an Grimm, „daß ich ſeit langem an die Kunſt des Selbſtgeſpräches gewöhnt bin. Verlaſſe ich eine Geſellſchaft und komme ich traurig und verſtimmt nach Hauſe, ſo ziehe ich mich auf mein Zimmer zurück und frage mich: Was haſt du? Unmuth? — Ja. — Befindeſt du dich unwohl? — Nein. — Ich dränge mich, ich entreiße mir die Wahrheit. Dann ſcheint es mir, als hätte ich eine heitere, ruhige, rechtſchaffene und reine Seele, welche eine andere ausfragt, die über eine Dummheit ſich ſchämt, welche zu geſtehen ſie ſich fürchtet. Indeſſen das Geſtändniß kommt. Iſt es eine Dummheit, die ich gemacht habe, wie mir dies oft genug begegnet, ſo abſolvire ich mich. Iſt es eine, die man mir angethan hat, wie es geſchieht, wenn ich mit Leuten verkehrt habe, welche die Leichtigkeit meines Charakters zu misbrauchen geneigt ſind, ſo vergebe ich. Die Traurigkeit zerſtreut ſich. Ich kehre in meine Familie als guter Ehemann, guter Vater, guter Hausherr zurück, wenigſtens bilde ich mir es ein; und niemand hat unter einem Verdruß zu leiden, der im Begriff war, ſich auf alles, was ſich mir näherte, auszubreiten. Dieſe geheime Prüfung möchte ich allen anrathen, die ſchriftſtellern wollen; ſie würden unfehlbar rechtſchaffenere Leute und beſſere Autoren werden.“

Wie naiv iſt dies Geſtändniß und wie viel naiver noch iſt der Rath, den er daraus für die Schriftſtellerei zieht!

Indeſſen geſteht er auch von ſich, daß er die Fähigkeit, eine Schönheit im Racine fühlen zu können, höher anſchlägt als alles, was er geſchrieben hat und ſchreiben könne.

Er erzählt im zehnten Abſchnitt, daß die Ausarbeitung ſeines „Père de famille“ für ihn das Werk einiger Wochen geweſen ſein würde, wenn ihm nicht beſondere Umſtände Leben und Arbeit verleidet hätten.

„Wie ſoll man ſich in verſchiedene Charaktere verwandeln, wenn der Kummer uns ſelber bedrückt? Wie ſich vergeſſen, wenn die Langeweile uns an unſer Daſein erinnert? Wie ſich erwärmen und die andern aufklären, wenn die Lampe des Enthuſiasmus erloſchen iſt und die Flamme des Genies nicht auf der Stirn leuchtet? Was für Anſtrengungen hat man nicht gemacht, mich in der Geburt zu erſticken! Glauben Sie, mein Freund, daß ich nach der Verfolgung des «Fils naturel» mich verſucht fühlen konnte, mich mit dem «Père de famille» zu beſchäftigen? Da iſt er nun doch. Sie haben gefordert, daß ich dies Werk vollenden ſolle, und ich habe Ihnen dieſe Genugthuung nicht verweigern können.“

„Die Natur“, ſagt er, „hat mir den Geſchmack für die Einfachheit gegeben, und ich ſuche ihn durch die Lektüre der Alten zu vervollkommnen. Das iſt mein Geheimniß. Wer den Homer mit etwas Geiſt leſen wollte, würde bald die Quelle, woraus ich ſchöpfe, viel ſicherer entdecken“, als diejenigen nämlich, welche ihm ein Plagiat aus Goldoni vorwarfen.

Wenn Diderot zu ſeiner Vertheidigung in dieſem Punkt auch auf die Prologe des Terenz hinweiſt, ſo iſt dieſe Wendung nicht ganz glücklich, denn Terenz ſagt uns ja eben in denſelben, welche griechiſche Autoren er nachahmt, während er von Goldoni geſchwiegen hatte.

Diderot iſt von einer Beweglichkeit, aber auch Fruchtbarkeit des Geiſtes, die ihn auch in der Proſa, auch bei dem Vorſatz, eine Abhandlung zu ſchreiben, von den mannichfaltigſten Formen der Darſtellung überſprudeln läßt. Wenn er nicht Moral predigt, iſt er nie langweilig. Die unerſchöpfliche Phantaſie, die in ihm arbeitete, gab ſeinen Gefühlen immer neue Geſtaltung. Er war durch die Kritik ſeines „Fils naturel“ verletzt, als er dieſe Abhandlung ſchrieb. Er beginnt daher den zweiundzwanzigſten Abſchnitt mit folgenden Worten:

„Die Reiſenden erzählen von einer Art wilder Menſchen, die vergiftete Nadeln auf die Vorübergehenden ſchleudern. Das iſt das Bild unſerer Kritiker.“

Damit hätte ein gewöhnlicher Schriftſteller ſich begnügt. Diderot fährt aber fort:

„Dieſer Vergleich ſcheint euch übertrieben? Geſteht wenigſtens zu, daß ſie hinlänglich jenem Einſiedler gleichen, der im Grunde eines Thals lebte, welches Hügel von allen Seiten umgaben. Dieſer begrenzte Raum war für ihn das Weltall. Sich auf ſeinem Fuß drehend und mit Einem Blick ſeinen engen Horizont durchlaufend, rief er: «Ich weiß alles, ich habe alles geſehen.» Eines Tags aber lockte es ihn, bis zur Spitze dieſer Hügel zu klimmen. Wie erſtaunte er nicht, als er einen unendlichen Raum ſich vor ihm ausbreiten ſah. Nun änderte er ſein Urtheil und ſagte: «Ich weiß nichts, ich habe nichts geſehen.»“

Aber bei dieſer Parabel bleibt Diderot noch nicht ſtehen, ſondern führt fort:

„Ich habe geſagt, daß unſere Kritiker dieſem Menſchen glichen; ich habe mich geirrt; ſie bleiben im Grund ihrer Hütten und verlieren nie die hohe Meinung, welche ſie von ſich haben.“

Diderot's Geiſt war in einem ewigen Fluſſe, in einer raſtloſen Thätigkeit. Man ſieht, wie ſehr ihn, trotz der ſubjectiven Form, in welcher er ſich äußert, die Sache beſchäftigt. Das Meiſte von dem, was er über die dramatiſche Compoſition und über die theatraliſche Darſtellung ſagt, iſt durchaus richtig, und, wie er es ſagt, vortrefflich. Es gehörte der ganze Ungeſtüm ſeines Gefühls dazu, um gegen die Beengtheit des herrſchenden Syſtems mit ſolcher Entſchiedenheit Fronte zu machen. Er fordert von der Kunſt die Wahrheit der Natur und wenn er mit dieſer Forderung zuweilen ins Extrem geräth, ſo müſſen wir uns das aus ſeiner Empörung über die Manierirtheit erklären, zu welcher die Rückſicht auf den Hof und die Geſellſchaft die Bühne heruntergebracht hatte. Seine reiche Phantaſie iſt über die Schranken ſeiner eigenen Theorie, ein Drame domestique zu begründen, weit hinaus. Er fühlt z. B. das Hochpoetiſche in der Geſchichte des Blaubarts, wo ſeine Frau die Ankunft ihrer Brüder zu ihrer Rettung erwartet. Er glaubt, daß nur der blaue Bart das Tragiſche dieſes

Moments zerſtöre. Was würde er geſagt haben, wenn er Grétry's Oper „La barbe bleue“ hätte erleben können, wo die Frage: Siehſt du noch nichts? und die Antwort: Ich ſehe nur Himmel und Erde! ſo wundervoll componirt iſt.

Als ſein „Père de famille“ 1761 im Februar zur Aufführung gelangte, ſchrieb Madame Riccoboni, eine Romanſchriftſtellerin und Schauſpielerin am Italieniſchen Theater, einen Brief darüber, in welchem ſie ihm mehrere Einwendungen machte, die von der Rückſicht auf die Einrichtungen der beſtehenden Bühne hergenommen waren. Der Schauſpieler dürfe nicht ſitzen, weil damit zu viel Ruhe in die Scene kommen würde, er dürfe ſich nicht in eine Couliſſe hineinwenden, weil man ihn dann nicht mehr verſtehen könne, er müſſe ſoviel möglich ſich der Rampe nähern, weil man ſonſt ſein Mienenſpiel nicht genugſam zu ſehen vermöchte, er ſolle nicht blos pantomimiſch darſtellen, weil das ſchweigende Spiel zu unwirkſam ſei u. ſ. w. Die Riccoboni wollte dies alles aus dem Diderot'ſchen Stücke ſelber beweiſen. Diderot antwortete ihr ganz vortrefflich in einem ausführlichen Schreiben, das wir ebenfalls noch beſitzen. Wenn die beſtehende Bühne die Darſtellung einer wahrhaft dramatiſchen Handlung verſagt, das iſt der Nerv ſeiner Antwort, ſo muß man nicht die Handlung, ſondern die verkehrte Einrichtung der Bühne und die aus ihr entſpringenden Regeln eines falſchen Syſtems der Declamation ändern. Man bedenke, daß damals noch auf der Bühne die Armſeſſel ſtanden, auf denen ſich die vornehmſten Perſonen vor dem Publikum bläheten. Zwiſchen dieſen Stühlen, die natürlich den Raum ſehr verengten, mußten ſich die Schauſpieler bewegen. Dieſe Geſchmackloſigkeit war es auch beſonders, welche der Sprache und Declamation die Zwangsjacke der ſogenannten Bienséance aufbürdete. Voltaire hatte 1748 zum erſten mal bei der Aufführung ſeiner „Semiramis“ erlangt, daß dieſe Armſtühle fortblieben, weil der Contraſt derſelben mit dem an ihnen vorüberſchreitenden Geſpenſt des Ninus zu groß war. Solche Dinge muß man ſich vergegenwärtigen, um Diderot's Sehnſucht nach Natürlichkeit zu begreifen. Auch die ſtereotypen Gruppenbildungen des Schauſpiels, wie ſie aus der Bühneneinrichtung und den conventionellen Hypotheſen hervorgingen, wollte er in lebendige und mannichfaltige Gemälde umwandeln und dafür eben die Pantomime verwenden. Er ging in ſeiner Vorliebe für die Malerei allerdings wol zu weit, wenn er das Drama in eine Reihe von Gemälden zerlegte, aber gegen die Nüchternheit und Einförmigkeit des herrſchenden Syſtems hatte ſeine Polemik unbedingt recht.

Diderot erwähnt in ſeinem Briefe an die Riccoboni der Umwandlung des Publikums: „Vor funfzehn Jahren waren unſere Theater Orte des Tumults.

Die kälteſten Köpfe erhitzten ſich beim Eintritt in ſie, und die verſtändigſten Menſchen theilten mehr oder weniger das Außerſichſein der Narren. Man hörte von einer Seite: Platz für die Damen! von einer andern: Die Arme herunter, Herr Abbé! von anderswoher: Den Hut ab! von allen Seiten: Still da, die Cabale ruhig! Man bewegte, man drängte ſich; die Seele gerieth außer ſich. Nun kenne ich für den Dichter keine günſtigere Situation. Das Stück hatte kaum angefangen, ſo wurde es oft ſchon unterbrochen; kam aber eine ſchöne Stelle, ſo war der Lärm unglaublich; man forderte die Wiederholung ohne Ende; man begeiſterte ſich für den Verfaſſer, den Schauſpieler, die Schauſpielerin. Die Aufregung ging von dem Parterre auf das Amphitheater, von dem Amphitheater auf die Logen über. Mit Wärme kam man, mit Trunkenheit kehrte man zurück. — Das war Vergnügen! Heutzutage kommt man kalt an, hört kalt, geht kalt heraus, ich weiß nicht wohin. Dieſe unverſchämten Füſiliere, die zur Rechten und Linken aufgeſtellt ſind, um den Ausbruch meiner Bewunderung, meiner Empfindſamkeit und meiner Freude zu temperiren, und die aus unſern Theatern ruhigere und anſtändigere Orte als unſere Kirchen machen, verletzen mich außerordentlich."

Diderot ſchildert ſich auch ſelber. Die Riccoboni hatte ihm geſagt: Sie haben ſehr viel Geiſt. „Ich?" erwiderte er; „man kann nicht weniger haben; aber ich habe etwas Beſſeres: Einfachheit, Wahrheit, Seelenwärme, meinen Kopf, der ſich entflammt, Hang zum Enthuſiasmus, Liebe zum Guten, Wahren und Schönen, eine Neiglichkeit leicht zu lächeln, zu bewundern, unwillig zu werden, mitzuleiden, zu weinen. Ich verſtehe auch, mich mir ſelbſt zu entfremden, ein Talent, ohne welches man nichts Brauchbares macht."

Die Riccoboni hatte ihm vorgeworfen, daß er die Einzelheiten, die Handgriffe ihrer Kunſt nicht kenne. „Und", fährt Diderot fort, „ich will mich hängen laſſen, wenn ich ſie jemals erlerne. Ich ſoll aus der Natur herausgehen, um mich mit Vorrath zu verſehen? Wo? In euern Schlupfwinkeln, wo alles gekämmt, zurechtgemacht, vorgerichtet, gekräuſelt iſt? Wie würde ich mir da misfallen! O, meine gute Freundin, wo iſt die Zeit, als ich reiches Haar hatte, das im Winde wallte? Morgens, wenn der Hals meines Hemdes offen war und ich meine Nachtmütze abnahm, fiel es mir in großen nachläſſigen Locken auf recht glatte und weiße Schultern herab. Meine Nachbarin ſtand frühzeitig von der Seite ihres Mannes auf, öffnete die Vorhänge ihres Fenſters, berauſchte ſich an dieſem Schauſpiel und ich merkte es wohl. So verführte ich ſie quer über die Straße weg. Bei ihr, denn man nähert ſich endlich, hatte ich Reinheit, Unſchuld, einen ſanften, aber einfachen, beſcheidenen, wahren Ton. Alles iſt dahin! Die blonden Haare ſowol als die Reinheit und Unſchuld! Es bleibt mir nur das Gedächtniß und der Geſchmack, die ich in meine Werke übergehen zu laſſen ſtrebe.“

Zuletzt kommt Diderot darauf zurück, daß er in einer Gattung ſchreibe, welche Voltaire zärtlich, tugendhaft und neu genannt habe und von welcher er behaupte, daß ſie die einzig wahrhafte ſei. Obwol nun dieſe Behauptung einſeitig iſt, ſo hat ſie ſich doch inſofern bewährt, daß der herrſchende Geſchmack auf der Bühne keine andere Gattung mehr begünſtigt als das bürgerlich romantiſche Schauſpiel. Welche Dramen haben jetzt bei den Franzoſen Erfolg? Große Tragödien? Nein. Große Komödien? Noch weniger. Was ſchreiben Scribe, Dumas, G. Sand, Augier, Feuillet? Dramen ganz im Diderot'ſchen Sinn und zwar in Proſa. Eine „Lucrèce“ in Verſen, wie die von Ponſard, wird im Théâtre français ein paar mal bewundert, verfällt dann den Literarhiſtorikern, verſchwindet aber für immer von der Bühne, während ein Stück wie Feuillet's „Homme de fer“ über alle Theater wandert.

Und wie iſt es noch jetzt in Deutſchland? Was ſchreiben die Birch-Pfeiffer, Laube, Gutzkow, Brachvogel? Bürgerliche Schauſpiele, die bald ins Luſtſpiel, bald ins Trauerſpiel hinüberſchwanken, aber vom Hochtragiſchen wie vom Hochkomiſchen ſich fern halten. Nicht die Erhabenheit des Idealismus, ſondern das Mittelmaß des Realismus, d. h. Diderot, herrſcht bei uns noch immer, nachdem wir einen Jünger, Iffland, Schröder, Kotzebue, Raupach gehabt haben. Es iſt auch im Drama die Genremalerei, welche die andern Gattungen verdrängt und zur Ausnahme gemacht hat.

Der Bruch Rouſſeau's mit Diderot. 1757.

Während dieſer für Diderot durch die Stellung, die er zum franzöſiſchen Theater einnahm, ſo bewegten Zeit ſpielten zugleich in ſeinem privaten Leben verhängnißvolle Geſchichten, welche auf das tiefſte darin eingriffen.

Er hatte nämlich, etwa ſeit 1755, ein Fräulein, Sophie Voland, kennen gelernt, das ihn durch Liebenswürdigkeit und Geiſt unwiderſtehlich anzog. Weil wir aber erſt von 1759 ab durch ſeine Briefe an ſie eine beſtimmtere Vorſtellung ihres Verhältniſſes haben, werden wir auch erſt ſpäter davon ſprechen.

Sodann aber fällt in dieſe Zeit die Geſchichte des Bruchs zwiſchen ihm und Rouſſeau, ſowie ſeine Bekanntſchaft mit Frau von Epinay. Auf dieſe müſſen wir weitläufiger eingehen, weil ſie ein Gegenſtand geworden iſt, der von entgegengeſetzten Standpunkten her ſo verſchiedenartig aufgefaßt und dargeſtellt worden iſt, daß man verzweifeln möchte, die wirkliche Wahrheit herauszufinden. Ein Hauptgrund für dieſe Schwierigkeit liegt in den „Confessions“ von J. J. Rouſſeau. Sie wurden zuerſt unvollſtändig 1782, dann vollſtändig 1787—89 veröffentlicht. Sie ſind bekanntlich ſo intereſſant geſchrieben, daß ſie noch jetzt, wenigſtens in ihrer erſten Hälfte, unwiderſtehlich feſſeln. Da Rouſſeau den Anſpruch der ſtrengſten Wahrhaftigkeit macht und demſelben auch dadurch zu genügen ſcheint, daß er ſelbſt widrige Abſcheulichkeiten ſeines eigenen Betragens, ja Verbrechen, einzugeſtehen nicht zögert, ſo müſſen ſie den Leſer für ſich einnehmen, und ſo iſt es denn gekommen, daß die meiſten Biographien Rouſſeau's im Grunde nichts als Auszüge aus ſeinen Bekenntniſſen ſind. Hierdurch hat Rouſſeau einen großen Vortheil vor ſeinen Gegnern vorausgehabt, weil er die Auffaſſung, die er von ihnen hatte, dem großen Publikum einimpfte, ſodaß dieſelbe im allgemeinen noch gegenwärtig, ſelbſt in Frankreich, die herrſchende iſt. Dies gilt vorzüglich von ſeinem Verhältniß zu Grimm, Diderot und Frau von Epinay. Es ſind dies die drei Menſchen, mit denen er in der innigſten Vertrautheit gelebt hatte und die er in ſeinen Bekenntniſſen beſchuldigt, ihm untreu, ſogar feindſelig geworden zu ſein, während er ſeinerſeits keine Veranlaſſung zum Bruch mit ihnen gegeben zu haben behauptet.

Bald nach dem Erſcheinen der „Confessions“ hatte Ginguené Briefe über dieſelben herausgegeben, in denen er Rouſſeau apotheoſirte. Laharpe, kein Freund Diderot's, deckte im „Mercure de France“ (1792) durch eine ausführliche Analyſe die Ungerechtigkeiten auf, deren Ginguené, um Rouſſeau zu vertheidigen, gegen Voltaire, d'Alembert, Frau von Luxembourg, Choiſeul, Diderot und David Hume ſich ſchuldig gemacht hatte. Aber dieſe Kritik als ein Journalartikel erregte nur eine ſehr vorübergehende Beachtung in einer Zeit, in welcher die Franzöſiſche Revolution die Anerkennung Rouſſeau's als eines ihrer intellectuellen Urheber, wie Mercier in einer beſondern Schrift darthat, bis auf den Gipfel hob. Rouſſeau blieb der arme, der edle, der unglückliche, der verkannte, der von tückiſchen Feinden, die einſt ſeine Freunde zu ſein geſchienen hatten, verfolgte große Mann, wie er ſelber ſich geſchildert hatte.

In Leipzig erſchien 1792 eine Schrift in zwei Bänden: „Ueber Rouſſeau's Verbindungen mit Weibern“, von einem Unbekannten, der zwar ein großer Bewunderer Rouſſeau's war, indeſſen doch Grimm, Diderot und die Epinay gerechter beurtheilte, als es ſeitdem Ton geworden. Es ſcheint jedoch, als ſei dieſe ernſte, für Rouſſeau wohlmeinende, ihn oft entſchuldigende, jedoch auch in Anſehung ſeiner Schwächen und Vorurtheile freimüthige Schrift wenig bekannt geworden.

Bis zum Jahre 1818 galt daher die eigene Auffaſſung Rouſſeau's von ſich faſt ohne allen Widerſpruch. In dieſem Jahre gab Brunet in drei Bänden die Memoiren und Briefe der Frau von Epinay heraus, welche den Bruch Rouſſeau's mit ſeinen Freunden auch von der andern Seite her erzählten und eine Menge neuer Einzelheiten und neuer Zeugniſſe beibrachten. Sie erregten in Frankreich einen wahren Sturm. In ſechs Monaten wurden drei Auflagen vergriffen. Man nahm Partei für und gegen. Sofort bemühte ſich ein großer Verehrer Rouſſeau's, Muſſet-Pathay, die Autorität der neuen Documente durch eine eigene Kritik zu verdächtigen und ihre Wirkung 1821 durch eine ausführliche Schrift über das Leben und die Werke Rouſſeau's in zwei ſtarken Bänden zu entkräften. Der Erfolg dieſer unbedingten Apologie, in der alle etwaige Schuld Rouſſeau's ſeiner Thereſe aufgebürdet wird, war glänzend, denn von hier ab ſehen wir bei den Franzoſen wie bei uns die Memoiren der Frau von Epinay gleichſam vergeſſen und die Rouſſeau'ſche ſentimentale Auffaſſung Rouſſeau's wiederhergeſtellt, obwol der Bibliothekar Barbier Laharpe's Entgegnung an Ginguené 1823 wieder abdrucken ließ und die Authenticität der Epinay'ſchen Memoiren beſtätigte. So blieb der Stand der Sache, bis St.-Marc Girardin in einem Curſus von öffentlichen Vorträgen über Rouſſeau, die er auch 1854 in der „Revue des deux Mondes“ abdrucken ließ, den Beweis zu führen ſuchte, daß Rouſſeau durch ſeine Leidenſchaft für die Gräfin von Houdetot in eine an Wahnſinn grenzende Krankhaftigkeit des Gemüths verfallen ſei, von welcher jener Bruch die Folge geweſen. Hiergegen konnte man eigentlich nichts mehr aufbringen. Der größte Kenner der Geſchichte der franzöſiſchen Literatur im 18. Jahrhundert, Ste.-Beuve, hat daher auch in verſchiedenen Artikeln ſeiner „Causeries du lundi“ über Rouſſeau, Diderot, Grimm und Frau von Epinay, gegen alle Gerechtigkeit zu üben geſucht. Er hat die Verſion der urkundlichen Zeugniſſe, die in den Memoiren der Frau von Epinay vorkommen, für echter erklärt, als die Abweichungen, die von ebendenſelben ſich in den Copien der Rouſſeau'ſchen Schriften finden. Dennoch iſt es möglich geweſen, daß Génin in ſeinen „Oeuvres choisies de Diderot, précédées de sa vie“ (2 Thle., Paris 1856) alle dieſe Unterſuchungen ignorirt und die alten Rouſſeau'ſchen Fabeln von neuem vorgetragen hat. Génin's Artikel iſt auch in die neue Ausgabe der „Biographie générale“ übergegangen. In Deutſchland iſt natürlich von dieſen kritiſchen Arbeiten noch viel weniger bekannt geworden.

Bei dem erſten Blick auf dieſe Periode in Diderot's Leben möchte man, wie ſeine Tochter in ihrer Denkſchrift deſſelben, ausrufen, daß ſie ein Gewirr ſei, aus welchem der Teufel ſelber nicht klug werden könne. Geht man auf die vorliegenden Zeugniſſe ſelber ein, ſo fühlt man ſich verlockt, bald für, bald gegen Partei zu nehmen, denn jede Perſon, die in dieſem Drama ſpielt, weiß ſo lebhaft, ſo anziehend, ſo überzeugend für ſich zu ſprechen, daß man, nur mit ihr beſchäftigt, geneigt iſt, auch nur ihr ausſchließlich recht zu geben. Die Kunſt, ſeine Gefühle zu beobachten, zu zergliedern und zu ſchildern, war damals zu einer außerordentlichen Virtuoſität gelangt. Aber wir müſſen dieſe Verſuchung zu überwinden und uns über die Perſonen und ihre Berichte zu ſtellen ſuchen, indem wir durch Vergleichung das objectiv Wahre aus der redneriſchen Umhüllung zu ſondern und den jedesmaligen Affect, der die Briefe dictirt hat, zu begreifen und demgemäß auf ſeinen richtigen Werth zurückzuführen bemüht ſind.

Wir werden jedoch nicht verſtändlich ſein können, ohne nicht über das Leben der Frau von Epinay einige Worte vorangeſchickt zu haben, denn dieſe Frau iſt es eigentlich, welche die ganze Kriſis zwiſchen Rouſſeau, Grimm und Diderot, ohne es zu wollen, herbeiführte. Sie war die Tochter der Frau von Eſclavelles, einer ſehr frommen Dame, die in ihr eine gewiſſe Sorglichkeit und Furchtſamkeit erzog. Noch ſehr jung heirathete ſie aus Zuneigung Herrn von Epinay, den älteſten Sohn des Herrn von Bellegarde. Aber nach den erſten Jahren der Ehe, in denen ſie einen Sohn und eine Tochter gebar, überließ ſich Herr von Epinay einem ſehr ungeregelten, verſchwenderiſchen Leben außer dem Hauſe, vernachläſſigte ſeine junge Frau und knüpfte Verbindungen mit Schauſpielerinnen und Tänzerinnen an. Frau von Epinay wurde ſehr unglücklich und wollte durch einen Sprung aus dem Fenſter ſich tödten. Durch den Zufall, daß ihr kleiner Sohn ihr Vorhaben unterbrach, ward ſie davon zurückgehalten. Sie machte die Bekanntſchaft eines Fräuleins d'Ette, das einen ſehr intriguanten Charakter hatte. Ohne Vermögen, lebte ſie mit einem Chevalier Valory im Concubinat. Dieſe gefährliche Perſon wußte lange Zeit die Epinay zu beherrſchen, bis dieſe ſich über ihr Betragen aufklärte und ſich von ihr befreite. In der Leere ihres Herzens, nachdem ſie von der Gleichgültigkeit ihres Mannes ſich ſchmerzlichſt überzeugt hatte, wandte ſie ſich dem Stiefſohn der Generalpachterin Dupin, Herrn von Francueil, zu, der ebenfalls unglücklich verheirathet war, denn ſeine Frau war wahnſinnig. Frau von Epinay hatte das Unglück, von ihrem Mann, ohne es zu wiſſen, mit der Syphilis angeſteckt zu werden und damit auch ihren Geliebten anzuſtecken, der dadurch dem Tode nahe gebracht ward. Zehn Jahre hindurch beſtand ihr Verhältniß zu Francueil, als dieſer ſich in eine andere Dame verliebte. Doch ſöhnten ſie ſich wieder aus und verwandelten ihre Liebe in eine aufrichtige Freundſchaft, welche ſie das ganze Leben hindurch einander bewahrten.

Durch Francueil wurde ſie mit Rouſſeau bekannt, den ſie mit einer Art mütterlicher Zärtlichkeit zu patroniſiren liebte und ihn, ſeiner häufigen Mislaunen halber, ihren Bären zu nennen pflegte. Ihr Schwager, de Jully, hatte ſich mit einem Fräulein Lebrun verheirathet. Dieſe führte ſie bei der Schauſpielerin Quinault ein, bei welcher ſie die Bekanntſchaft des Prinzen von Conti, des Marquis von Lambert, des Akademikers und Hiſtoriographen Duclos und des Muſikers Jolyot, des Geliebten ihrer Schwägerin Lebrun, machte.

Duclos machte durch ſeinen Geiſt einen großen Eindruck auf Frau von Epinay. Von ſeiner cyniſch geiſtreichen Art zu ſprechen hat ſie ein ſehr anſchauliches Gemälde in der Schilderung einer jener witzſprudelnden Unterhaltungen gegeben, in deren Ausgelaſſenheit, nach Entfernung der Bedienten, die Diners der Mademoiſelle Quinault überzugehen pflegten.

Duclos aber wollte ſie beherrſchen und die Rechte eines Freundes bis zur Tyrannei ausdehnen. Die Roheit, mit welcher er dies that, zwang ſie endlich zum Bruch mit ihm, und Duclos, der mit ihrem Mann in Umgang blieb, hatte nun die Schwäche, ſie zu verleumden und ſich ſogar, was eine Lüge war, ihrer Gunſt in ziemlich brutaler Weiſe zu rühmen. Er war es, welcher Diderot von Frau von Epinay die Vorſtellung eines Blauſtrumpfs und einer intriguanten Koketten beibrachte; eine Vorſtellung, die er lange nicht überwinden kannte.

Die Muſik gab die Veranlaſſung, daß Rouſſeau ſeinen Freund Grimm in das Haus der Frau von Epinay einführte. Das beſtimmte, ruhige, an ſich haltende Weſen Grimm's, der denn doch auch wieder höchſt anziehend und gehaltvoll zu ſprechen wußte, verfehlte nicht, auf ſie ſehr günſtig zu wirken, ſowie umgekehrt ihre anmuthige Erſcheinung und geiſtvolle Unterhaltung ihn feſſelten. Rouſſeau beſchreibt ſie in ſeinen „Bekenntniſſen" allerdings recht gefliſſentlich als eine Frau, die nicht ſchön geweſen ſei, und macht dabei die für ſeine Sinnlichkeit charakteriſtiſche Bemerkung, daß Frau von Epinay keinen Buſen gehabt habe. Ihre Bruſt ſei ſo platt geweſen wie ſeine Hand, und einem Frauenzimmer ohne Buſen habe er auch niemals ein Herz zutrauen, auch nie in ein ſolches ſich verlieben können. Dennoch hatte er ihr lange genug den Hof gemacht und ſie als ſeine einzige Freundin geprieſen. Die nähere Beziehung zwiſchen Grimm und Frau von Epinay wurde durch einen eigenthümlichen Vorfall vermittelt. Eine Stiefſchweſter von ihr wurde an einen Grafen von Houdetot verheirathet, der ſeinem Schwager, Herrn von Jully, große Vorſchüſſe machte. Als nun deſſen Frau, die Lebrun, plötzlich ſehr krank und von Frau von Epinay gepflegt wurde, bat ſie dieſelbe in ihrer Todesſtunde, doch ſofort, als ſie geſtorben, ein Pack Papiere aus ihrem Schreibſchrank zu verbrennen, was dieſe auch that, ohne ſich um den Inhalt zu kümmern. Sie vermuthete wol, daß es Briefe von ihrem Geliebten Jolyot waren, durfte aber dieſe Vermuthung der Ehre ihrer Schwägerin halber nicht äußern. Als nun Graf Houdetot die Rückzahlung ſeiner Vorſchüſſe forderte, behauptete Herr von Jully, daß ſeine Frau im Beſitz der Rechnungen geweſen ſei, aus denen die Höhe des Betrags hervorgehe. Aber dieſe Rechnungen waren nicht zu finden und er weigerte ſich daher, zu bezahlen. Frau von Epinay geſtand, auf Bitten ihrer Schwägerin Papiere verbrannt zu haben, jedoch ohne zu wiſſen, was ſie enthielten. Sofort erhoben ſich gegen ſie die unwürdigſten Beſchuldigungen, die gemeinſten Verdächtigungen. Man ſchenkte ihren Ausſagen keinen Glauben und wußte endlich ganz genau ihr Complot mit Herrn von Jully und ſeiner Frau auszumalen, den Grafen von Houdetot um die anſehnliche Summe zu betrügen. Als nun eines Mittags an der Tafel des Barons von Frieſen, deſſen Secretär Grimm damals war, in dieſem übeln Sinn von Frau von Epinay geſprochen wurde, warf derſelbe einem der Anweſenden, der ſich für die Ehre der Damen vorzüglich beleidigend ausgeſprochen hatte, eine Herausforderung zu und ſchlug ſich ſofort mit ihm im Garten hinter dem Hauſe, wobei er leicht verwundet ward. Von dieſem Vorfall wurde nun wieder ebenſo viel geſprochen als einſt über Grimm's Krankheit, nachdem die Sängerin Fel ſeine Liebe zurückgewieſen. Frau von Epinay konnte nicht umhin, ihm ihren Dank auszuſprechen, und nannte ihn ſeitdem ihren Ritter. Von dieſem Augenblick an wurde ihr Verhältniß ein inniges. Ihre Mutter, eine höchſt würdige Dame, und ihre Kinder, um deren Erziehung Grimm ſich ernſtliche Mühe gab, theilten dieſe Innigkeit, und Grimm blieb bis zum Tode der Frau von Epinay ihr treuer Freund, mit deſſen charaktervoller Hülfe ſie ſich inmitten der ſittlichen Zerrüttung, in welche ihr Mann ſich verloren hatte, eine feſte und achtungswerthe Stellung begründete. Sie ſtarb 1783.

Jene Schmach aber, als ob ſie ein gemeines Verbrechen begangen, ſollte glücklicherweiſe bald von ihr genommen werden. Frau von Jully hatte nämlich jene vermißten Papiere auf einer Reiſe einem Freunde ihres Mannes übergeben, der, als er auch verreiſen mußte, ſie bei Herrn Felix, dem Intendanten eines ihm befreundeten Herzogs, niedergelegt hatte. Durch einen Brief jenes Freundes an Herrn von Jully wurde alles aufgeklärt. Sofort ſprang das Publikum wieder zur entgegengeſetzten Meinung über, und Frau von Epinay hatte längere Zeit die widrigſten Verſicherungen zu vernehmen, wie man keineswegs ihr eine ſolche Abſcheulichkeit zugetraut habe. Sie mußte dieſe Verſicherungen von Leuten hören, die am tiefſten von ihrer Schuld überzeugt zu ſein geſchienen und am lauteſten darüber geklatſcht hatten.

Daß Diderot, ſeitdem ſein Freund Grimm ſich mit Frau von Epinay in eine ernſte Verbindung eingelaſſen, ein großes Intereſſe an ihr nahm, iſt begreiflich. Zuweilen begegnete er ihr auch perſönlich im Holbach'ſchen Hauſe. Baron Holbach hatte das Landhaus Chevrette, welches Herrn von Epinay gehörte, kaufen wollen und war deshalb, es zu beſichtigen, mehrfach hinausgekommen. Diderot hinderte den Kauf, weil er ſchwor, nie einen Fuß in das Haus zu ſetzen, wo er, da es unweit des Schloſſes Epinay, nicht würde vermeiden können, ſich öfter mit einer ſo infernalen Frau zu berühren. Als Holbach's Frau, eine Tochter des Finanzpachters d'Aine, ſtarb, heirathete er deren Schweſter, welcher Frau von Epinay bei ihrer erſten Niederkunft Beiſtand leiſtete. Sie beſuchte Baron Holbach öfter auf ſeinem ſchönen Landſitz Grandval. Wenn Diderot ſich bei ſolchen Gelegenheiten mit ihr berührte, war er artig, aber kühl gegen ſie geweſen und vermochte die Misvorſtellungen, welche Duclos und Rouſſeau ihm von ihr gegeben, lange nicht abzuſtreifen. Er hielt ſie für keine rechtſchaffene Frau, und ſie kränkte ſich lange im ſtillen über das nach Verachtung ſchmeckende Betragen Diderot's. Erſt durch den Bruch Rouſſeau's mit ihr gewann er eine andere Auffaſſung von ihr, wurde ihr Freund, beſuchte ſie oft in der Stadt wie auf dem Lande und blieb bis zu ihrem Tode 1783 mit ihr in einem ſchönen freundſchaftlichen Verkehr. Mehrere Jahre hindurch gehörte auch der neapolitaniſche Abbé Galiani zu dieſem engſten Kreiſe, in welchem Grimm ſcherzweiſe, weil er immer auf einem Strohſtuhl ſaß, der ſtroherne Philoſoph hieß. Die Memoiren und Briefe der Frau von Epinay gingen in den Beſitz Grimm's über, der, als er Frankreich verließ, ſie dem Herrn Lecourt de Villière übergab, aus deſſen Nachlaß die Erben ſie durch Brunet 1818 in Paris veröffentlichen ließen. Frau von Epinay ſchrieb auch ein pädagogiſches Werk: „Les conversations d'Émilie“, welches 1783 den Preis bei der Franzöſiſchen Akademie davontrug. Ihr Briefwechſel mit dem witzigen Galiani, der im ſchönen Neapel doch Paris nicht vergeſſen lernte, und den Tod ſeiner hochverehrten Freundin nicht lange überlebte, erſchien 1818 zu Paris ſowol nach dem Original als nach einer Copie. Es erhellt aus ihm, daß Geiſt und Charakter bei ihr trotz ihrer ſchwankenden Geſundheit mit den Jahren — ſie war 1725 geboren — immer gewachſen ſind und daß ſie ſich über die mancherlei Entbehrungen, denen ſie ſich noch im Alter unterwerfen mußte, z. B. Abſchaffung der Equipage, mit wahrhaft philoſophiſchem Humor in liebenswürdiger Heiterkeit hinwegſetzte. Voltaire nannte ſie wegen ihres ſtarken Geiſtes und ihrer ſchwächlichen Geſundheit einen Adler in einem Gazekäfig.

Rouſſeau war durch Herrn von Francueil mit dem Hauſe Epinay ſchon lange in Verkehr geweſen, als er 1754 mit Gauſſecourt nach Genf reiſte und dort, wie bekannt, ſich nicht nur mit Emphaſe wieder zum Bürger dieſer Republik machte, ſondern auch, um wieder ein ganzer Genfer zu ſein, von der römiſch-katholiſchen Kirche in die proteſtantiſche zurücktrat. Zwar kehrte er von Genf nach Paris zurück, allein, wie man glauben mußte, nur, um ſpäter ganz nach ſeiner Vaterſtadt, die ihn ſo ſehr ausgezeichnet hatte, überzuſiedeln. Sein Freund, der berühmte Arzt Tronchin, bemühte ſich daher, ihm in Genf eine ehrenvolle Stellung zu ſchaffen, die ihm ein hinlängliches Einkommen ſicherte, ohne ihm die Muße zu eigenen Productionen zu rauben. Das Amt eines Stadtbibliothekars ſchien ganz dieſen Forderungen zu entſprechen, und es wurde Rouſſeau angeboten.

Allein die Uebernahme beſtimmter Pflichten war niemals nach ſeinem Geſchmack, denn Unabhängigkeit als die Möglichkeit, ein Leben gänzlich nach ſeinen Wünſchen und Neigungen zu führen und ſich jeden Augenblick nach ſeiner Laune zu beſchäftigen, ohne jemand über ſein Thun Rechenſchaft geben zu müſſen, ging ihm über alles. Er lehnte daher das Anerbieten ab, ohne deshalb ſeine Rückkehr nach Genf aufzugeben.

Indeſſen eilte er mit dieſer nicht. Seine Schrift über den Urſprung der Ungleichheit unter den Menſchen, die inzwiſchen gedruckt war, hatte nämlich in Genf keineswegs die enthuſiaſtiſche Aufnahme gefunden, die er erwartet hatte, und ſein größter Nebenbuhler, Voltaire, hatte ſich an den Ufern des Genferſees ein prachtvolles Landhaus, Les Délices, gekauft. Jene Kälte ſeiner Landsleute und dieſe Nähe des ſarkaſtiſchen Voltaire beengten ihn, weshalb eine gewiſſe mittlere und abwartende Stellung ihm als die bequemſte erſcheinen mußte. In dieſer Lage machte ihm, bis er als Bürger von Genf, wie er ſich öffentlich unterſchrieb, über ſeine Rückkehr dorthin entſchieden haben würde, Frau von Epinay das Anerbieten, zu ihr auf das Land in der Nähe ihrer Villa La Chevrette zu ziehen. Zu dieſer gehörte ein Häuschen mit einem großen Garten, welches ſo reizend lag, daß Rouſſeau einſt gegen ſeine Freundin geäußert hatte, wie glücklich es ihn machen würde, darin ſich ſelbſt leben zu können. Sie nahm dieſen Wunſch wieder auf. Rouſſeau machte, wie immer in ſolchen Fällen, eine Menge kleiner Schwierigkeiten, damit der Fortgang von Paris nicht ſowol als eine Folge ſeines Verlangens, vielmehr als das Geſchenk ſeiner Nachgiebigkeit gegen den Wunſch anderer erſcheinen ſollte. Es lag einmal in ſeiner Natur, Handlungen, die ganz und gar von ſeinem Egoismus ausgingen, doch als ein Opfer der Gefälligkeit und Freundſchaft gegen andere hinzuſtellen.

Im April 1756 bezog er das Häuschen, die ſogenannte Hermitage, welches Frau von Epinay im Innern nett und behaglich hatte zurichten laſſen. Er war zuerſt entzückt von demſelben und ſchlürfte Freiheit und Einſamkeit ſowie die Schönheit der Natur mit langen wonnigen Zügen in ſich. Herr und Frau von Epinay gaben ihm Noten abzuſchreiben, kauften und verkauften Bücher von ihm, die er nicht mehr brauchte, und ſorgten für ſeine Möbel, ſeine Speiſekammer und unter der Hand für Thereſens Kleidung. Rouſſeau hatte jedoch nicht nur dieſe, ſondern auch ihre Mutter bei ſich, die über achtzig Jahre alt war. Den Vater Thereſens hatte man in einem Hoſpital von Paris untergebracht, wo er bald darauf ſtarb. Thereſe war eine gemeine, klatſchſüchtige und bedürfnißvolle Perſon, die beſtändig Schulden machte und die Freunde Rouſſeau's, der nichts davon erfahren ſollte, in Contribution ſetzte. Sie war es, die alle ſeine ſocialen

Verhältniſſe hinter ſeinem Rücken durch ihre Geſchwätzigkeit verdarb, ihn aber, wenn die übeln Folgen hervortraten, durch Lügen aller Art zu ihrem Vortheil zu bereden wußte. Die alte Mutter Levaſſeur war nicht viel beſſer, leiſtete jedoch, da ſie gebildeter war, Rouſſeau manche Dienſte. Er konnte ihr z. B. dictiren. Diderot und Grimm hatten ihr aus Mitleiden eine Jahresrente von 400 Francs zugeſichert, Rouſſeau jedoch, um ihn nicht zu kränken, hiervon nichts wiſſen laſſen. Von Zeit zu Zeit mußte die Levaſſeur oder ihre Tochter deshalb zu ihnen kommen, das Geld abzuholen. Dieſe Gänge bemerkte Rouſſeau endlich. Da er aber den wahren Grund nicht kannte, ſo bildete er ſich in ſeinem Mistrauen ein, daß Grimm und Diderot die Frauenzimmer nach ſeinen Heimlichkeiten ausfragten, ihn durch ſie überwachen ließen und ihn in Abhängigkeit von ſich erhalten wollten. Dies war der erſte düſtere Schatten, der auf ihre Freundſchaft fiel.

Als der Winter herannahte, als Frau von Epinay ſich anſchickte, ihr Landhaus zu verlaſſen, fingen Thereſe und ihre Mutter an, die Einſamkeit und Langeweile in dem Gartenhauſe zu fürchten. Rouſſeau hatte ſelber Beſorgniſſe über ſeine Sicherheit geäußert und gebeten, daß ein zuverläſſigerer Gärtner als der bisherige, der den Garten beſtahl und das Obſt nach Montmorency verkaufte, angenommen würde und im Hauſe ſchlafen ſollte. Zugleich ſchaffte er ſich Waffen an. Seine Gouvernanten, wie er ſelber Thereſe und ihre Mutter zu nennen pflegte, beſchwerten ſich bei Diderot, daß ſie den Winter über außerhalb Paris zubringen ſollten, und die Alte namentlich klagte, daß ſie mit ihren Gebrechlichkeiten dann ohne alle ärztliche Hülfe ſein würde. Gegen Rouſſeau ſchwiegen ſie und heuchelten Zufriedenheit, weil er fürchterlich zu toben anfing, wenn ſie von der Rückkehr nach Paris ſprachen. Er bedrohte ſie, ſich dann ganz von ihnen trennen zu wollen. Grimm hatte von Anfang an Rouſſeau's Einſiedelei für einen Misgriff gehalten, den Frau von Epinay gemacht habe, weil die Einſamkeit ſeiner Hypochondrie zu viel Nahrung geben und ihn in ſeinen Launen und Abſonderlichkeiten zu ſehr beſtärken würde. Er tadelte ſie deshalb, weiſſagte ihr viel Ungelegenheit, welche ſie darüber zu erdulden haben würde, und empfahl ihr für ihr Benehmen gegen Rouſſeau zurückhaltende Entſchiedenheit. Er mußte ſie aber verlaſſen, weil er nach dem Beginn des Siebenjährigen Krieges auf Anordnung des Herzogs von Orleans dem Marſchall d'Eſtrées als Secretär zu folgen hatte und erſt am Ende des Sommers 1757 nach Paris zurückkehrte. Diderot ſchrieb daher an Rouſſeau, ihn dahin zu vermögen, für den Winter nach Paris zurückzukommen, wenn er nicht, wie er ſich in ſeiner pathetiſchen Heftigkeit ausdrückte, der Mörder der alten Frau werden wollte. Ueber dieſen Brief gerieth Rouſſeau außer ſich, wie ſein Brief darüber an Frau von Epinay vom 13. Dec. 1756 zeigt, worin er ſich ſchon bitter über die Stadtphiloſophen beſchwert, namentlich über Grimm. Von Diderot ſagt er, daß ſein Brief auch Scherze enthalte; „er wird ein Barbar mit Leichtfertigkeit; man ſieht, daß er ſich civiliſirt“.

Bis zu dieſem Augenblick hin läßt ſich eigentlich nichts nachweiſen, was Rouſſeau gegen Diderot zu verſtimmen vermocht hätte. Wir finden bis dahin in den Vorreden zu den einzelnen Bänden der Encyklopädie, in dieſer ſelbſt, in der „Correspondance“ Grimm's, ſeiner ſtets mit höchſter Anerkennung in einem Ton gedacht, der ihn als einen vollkommen gleich Strebenden mit unbedingtem Vertrauen erſcheinen läßt. Während des Jahres 1756 war die Verbindung zwiſchen Rouſſeau und Diderot eine ſeltenere geworden, denn der letztere hatte mit Frau von Epinay noch gar keinen Umgang. Grimm that nichts, ſie einander zu nähern. Frau von Epinay hatte von Diderot zwar durch Grimm eine hohe Meinung, war aber nicht abgeneigt, ihn für einen zwar geiſtreichen, jedoch ſchlechten Menſchen zu halten. Er hatte viel zu thun; Eiſenbahnen und Omnibus gab es noch nicht; der Verkehr war daher für Perſonen, die nicht ſelber Wagen und Pferde beſaßen, bei einer ſo weiten Entfernung, ſchwierig. Diderot verſprach Rouſſeau öfter, zu kommen, hielt aber häufig nicht Wort. Dies iſt ein Vorwurf, den Rouſſeau ihm mit großer Verdrießlichkeit macht, allein kein Umſtand, der ſie einander im Innern entfremdet hätte. Wir ſehen daher auch, daß, wenn Rouſſeau einmal wieder einen Tag mit Diderot zugebracht hat, er davon ganz entzückt iſt und der Frau von Epinay von den köſtlichen Stunden ſchreibt, die er mit ihm genoſſen. Er hatte ſich gewöhnt, von Diderot als Kritiker ſich berathen zu laſſen, und ihm die Anfänge ſeiner „Julie“ mitgetheilt. Diderot hatte ſie faſt zwei Monate liegen laſſen und ihm dann die Bemerkung gemacht, daß der Stil zu wortreich, zu luxuriös ſei. Er ſchickte ihm Anfang Februar ein Exemplar ſeines „Fils naturel“ in alter Cordialität. Hierauf muß Rouſſeau geantwortet und zwar ſeinen Beifall über das Stück, das ihn rührte, aber auch ſein Misfallen über die Meinung Diderot's von dem Zuſammenhang zwiſchen Einſamkeit und Schlechtigkeit, worin er eine Anſpielung auf ſich fand, ausgeſprochen haben. Wir werden über dieſen Punkt weiter unten ſprechen.

Rouſſeau ſagt in ſeinen „Confessions“, daß er durch das, was Diderot habe drucken laſſen, härter, als durch alles, was er ſonſt von ihm zu leiden gehabt, verwundet worden ſei. Er habe ihm geſchrieben und ſich mit ſolcher Schonung und Zartheit gegen ihn beklagt, daß das Papier von ſeinen Thränen benetzt wurde und daß er auch wol Thränen hätte entlocken ſollen. Hierauf habe ihm Diderot zu ſeinem Erſtaunen Folgendes geantwortet:

„Es iſt mir ſehr angenehm, daß mein Buch Ihnen gefallen, daß es Sie gerührt hat. Sie ſind über die Säulenbewohner nicht einerlei Meinung mit mir? Nun ſo ſagen Sie über dieſe Leute ſo viel Gutes, als Ihnen gefällt; Sie werden der einzige auf der Erde ſein, an welchen ich alsdann dabei denke. Es wäre hierüber noch gar vieles zu ſagen; man kann mit Ihnen aber nicht ſprechen, ohne Sie böſe zu machen. Eine Frau von achtzig Jahren u. ſ. w. Man hat mir einen Ausdruck aus einem Briefe des Sohnes der Frau von Epinay erzählt, der Ihnen entweder viel Schmerz verurſacht haben muß, oder ich kenne das Innerſte Ihres Weſens ſehr ſchlecht.“

Dieſe von Rouſſeau aufbehaltenen Zeilen könnten den Tadel, den Rouſſeau darüber äußert, vielleicht zu verdienen ſcheinen, wenn Diderot nicht in ihnen ſelbſt den Grund ſeiner Kürze angäbe, daß es nämlich umſonſt ſei, Rouſſeau viel zu entgegnen, weil man ihn nur damit aufbringe. Sehr richtig wollte er ſich lieber mündlich mit ihm aufs Reine bringen und ihn beſuchen. Auf dieſe Anmeldung ſeines Beſuchs für den Sonnabend ſchrieb ihm Rouſſeau am Mittwoch von der Hermitage im Januar, wie Muſſet-Pathay annimmt, 1757 folgenden Brief:

„Wenn Sie Verpflichtungen eingehen, ſo wiſſen Sie ſehr wohl, daß Sie Frau, Kind und Dienſtboten haben u. ſ. w. Dennoch hören Sie nicht auf, ſie zu nehmen, als ob nichts Sie zwänge, denſelben nicht nachzukommen. Es iſt wahr, daß, wenn Sie zu kommen verſprochen haben, ich darüber murre, Sie vergeblich zu erwarten, und daß, wenn Sie mir ein Rendezvous geben, ich Sie ohne Ausnahme fehlen ſehe. Das, denke ich, iſt das größte Leid, welches ich Ihnen im Leben gemacht habe.

„Sie haben ſich nicht geändert? Schmeicheln Sie ſich nicht damit. Wären Sie immer das geweſen, was Sie ſind, ſo habe ich Mühe zu glauben, daß ich Ihr Freund geworden wäre; wenigſtens bin ich ſicher, daß Sie nicht der meinige geworden ſein würden.

„Sie wollen Sonnabend zur Hermitage kommen? Ich bitte Sie, es nicht zu thun; ich bitte Sie inſtändigſt darum. In der Stimmung, worin wir beide ſind, iſt es nicht gut, ſich ſo bald zu ſehen, denn es hat wol den Anſchein, daß dies unſere letztere Zuſammenkunft ſein würde, und ich will eine Freundſchaft, die mir theuer iſt, dieſer Kriſis nicht ausſetzen. Es iſt nicht die Rede von meinem Werk, und ich bin nicht mehr im Stande, davon zu ſprechen, daran zu denken. Vielleicht wär' es Ihnen genehm, krank zu werden, um das Vergnügen zu haben, mir die Krankheit zum Vorwurf zu machen und mich doppelt zu kränken. Bei unſern Zwiſtigkeiten ſind Sie immer der Angreifer geweſen. Ich bin ſehr ſicher, Ihnen nie ein anderes Uebel zugefügt zu haben, als dasjenige, was Sie mir anzuthun beliebten, nicht geduldig genug zu ertragen. Und ich geſtehe, daß ich darin unrecht hatte. Ich war glücklich in meiner Einſamkeit; Sie haben ſich vorgenommen, mein Glück zu ſtören, und Sie erreichen dieſen Zweck vortrefflich. Ueberdem haben Sie geſagt, daß nur der Schlechte allein ſei, und, um Ihre Sentenz zu rechtfertigen, muß ich es um jeden Preis werden. Philoſophen! Philoſophen!

„Nein, ich werde dem Himmel nicht vorwerfen, mir Freunde gegeben zu haben, aber ohne Frau von Epinay fürchte ich, ihm vorwerfen zu müſſen, mir keine gegeben zu haben. Uebrigens beſtreite ich ihre Nützlichkeit nicht; vormals dienten ſie, mir das Leben angenehm, gegenwärtig, mir es verhaßt zu machen.

„Was das unmenſchliche Sophisma betrifft, was Sie mir vorwerfen, ſo thun Sie wohl, leiſe davon zu ſprechen. Für Ihre Ehre könnten Sie nicht leiſe genug davon ſprechen. Möge Gott Sie ſchützen, ein Herz zu haben, welches das Ihrer Freunde ſo anſähe. Ich fange an, über Madame Levaſſeur Ihrer Meinung zu ſein; ſie wird ſich in Paris beſſer befinden; ich kann ſie dort nicht im Wohlleben halten, aber ich werde ihr alles geben, was ich habe; ich werde alles verkaufen; ſollte ich etwas verdienen, ſo ſoll ſie den Gewinn haben. Sie hat Kinder in Paris, welche ſie pflegen können; genügen ſie nicht, wird die Tochter ihr folgen. In all dieſem werde ich weder für mein Herz noch für meine Freunde genugthun. Was aber auch geſchehe, ich will die Freiheit meiner Perſon nicht aufgeben noch Ihr Sklav werden, ſollte auch die Philoſophie mir beweiſen, daß ich es muß. Ich werde allein hier bleiben; ich werde Brot eſſen, Waſſer trinken, ich werde glücklich und ruhig ſein; Sie werden Madame Levaſſeur haben und ich werde bald vergeſſen ſein. Ich glaube dem Gelehrten, d. h. dem Sohn eines Generalpachters, geantwortet zu haben, daß ich die Armen, die er auf dem Walle geſehen und die auf meinen Pfennig warteten, nicht bedauerte, weil er ſie offenbar reichlich entſchädigt hätte, daß ich ihn zu meinem Vertreter machte; daß die Armen von Paris bei dieſem Wechſel ſich nicht zu beklagen haben würden; daß ich aber nicht leicht einen ſo guten Vertreter für die von Montmorency finden würde, die ſeiner viel benöthigter waren. Hier iſt ein achtungswerther guter Alter, der ſein Leben lang gearbeitet hat und der, da er es nicht mehr kann, nun faſt Hungers ſtirbt. Mein Gewiſſen iſt mit den 2 Sous, die ich ihm alle Donnerstage gebe, zufriedener als mit 100 Liards, die ich allen Bettlern des Volkes ausgetheilt hätte. Ihr andere Philoſophen ſeid recht ſpaßig, die Stadtbewohner als die einzigen Menſchen anzuſehen, an welche euch euere Pflichten binden. Auf dem Lande lernt man die Menſchlichkeit lieben und üben; in den Städten lernt man ſie nur verachten. Ich habe Pflichten, deren Sklave ich bin, und deshalb will ich mir keine andern auferlegen, die nur das Vermögen rauben, ſie zu erfüllen.

„Ich bemerke noch etwas, das mir wichtig iſt, Ihnen zu ſagen. Ich habe Ihnen nie ohne Rührung geſchrieben und ich benetzte meinen letzten Brief mit meinen Thränen, aber endlich erſtreckt ſich die Trockenheit Ihrer Briefe bis zu mir. Meine Augen ſind trocken und mein Herz ſchnürt ſich zuſammen, indem ich ſchreibe. Ich bin nicht im Stande, Sie zu ſehen; kommen Sie nicht, ich beſchwöre Sie. Ich habe nie meine Zeit befragt, nie meine Schritte berechnet, wenn meine Freunde meiner Gegenwart bedurften. Ich darf von ihnen denſelben Eifer erwarten, aber hier iſt nicht der Ort ihn anzuwenden. Haben Sie einige Achtung für eine alte Freundſchaft, ſo kommen Sie nicht, ſie einem unfehlbaren Bruch für immer auszuſetzen. Ich ſchicke Ihnen dieſen Brief durch einen Expreſſen, dem Sie meine Papiere verſiegelt wieder zuſtellen können.“

Dieſer Brief wurde nicht abgeſchickt. Rouſſeau ließ ihn nämlich Frau von Epinay leſen und erſuchte ſie um ihre Meinung. Sie rieth ihm, den Brief zu unterdrücken und ſich freimüthig mit Diderot, wenn er käme, auszuſprechen. Dies geſchah auch. Um ſo wichtiger aber iſt der Brief, der ſich erhalten hat, denn er enthält das ganze düſtere Gemälde des Affects, in welchem ſich Rouſſeau befand. Er enthält die ganze Baſis, von welcher aus er die Philoſophen, vor allem Diderot, anzuſehen ſich gewöhnte. Er wollte Freundſchaft, Liebe, Gefühl, und er fand, wie er behauptete, in ihnen nur kalte, trockene, undankbare Menſchen. So klagte er der Frau von Epinay. Wir müſſen ſchon dieſen erſten Brief Rouſſeau's an Diderot, den wir noch beſitzen, und aus welchem Rouſſeau ſelbſt in ſeinen „Bekenntniſſen“ die Stelle über die Almoſen anführt, genauer betrachten. Was geht aus ihm hervor? Diderot muß von Rouſſeau beſchuldigt worden ſein, ſich in ſeiner Freundſchaft geändert zu haben, denn Rouſſeau erwähnt, daß Diderot gegen eine ſolche Meinung proteſtirt habe. Diderot wollte alſo ſeine Freundſchaft feſthalten. Rouſſeau hingegen kündigt ihm dieſelbe mit gewundenen Worten geradezu auf.

Diderot will am Sonnabend zu ihm kommen, ſich mit ihm auszuſprechen. Rouſſeau ſchreibt vier Tage zuvor, daß er ſowol als Diderot zu aufgeregt ſeien, ſich ſehen zu können; eine Zuſammenkunft würde den Bruch ihrer Freundſchaft für immer zur Folge haben. Ich frage, wie konnte Rouſſeau zu ſolcher Erbitterung gegen Diderot kommen? Diderot ſchlug den richtigen Weg ein, ſich mit ihm, dem alten Freunde, auszuſprechen; Rouſſeau aber ſchneidet dieſen Weg ab, wahrſcheinlich im Vorgefühl, daß Diderot gegen ſeine Beſchuldigungen recht behalten könnte. Denn worin fußten dieſelben eigentlich?

Er erzählt in ſeinen „Confessions“ die Sache ſo: „Bei dem Leſen der Art von Theorie der Dichtkunſt in Geſprächen, welche dem «Fils naturel» angehängt iſt, wurde ich überraſcht und ſogar in wirkliche Trauer verſetzt, als ich unter mehreren unartigen, aber doch erträglichen Stellen auch den bittern und harten Ausſpruch und zwar ohne alle Milderung traf: Nur der Schlechte ſucht die Einſamkeit. Der Satz iſt, wie mir ſcheint, ſehr unbeſtimmt und bietet vorzüglich zweierlei Sinn dar, einen ſehr wahren und einen ſehr falſchen, da es ganz unmöglich iſt, daß ein Menſch, welcher allein iſt und allein ſein will, andern Schaden zufügen wolle oder könne. Der Ausſpruch hätte alſo ſchon an und für ſich einer Auslegung bedurft. Er bedurfte aber deren doppelt bei einem Schriftſteller, der, während er dieſen Satz drucken ließ, einen Freund hatte, welcher ſchon ſeit ſechs Monaten in der Einſamkeit lebte. Es kam mir nicht weniger unrechtſchaffen als beleidigend vor, bei dem Abdruck der Schrift entweder zu vergeſſen, daß man einen in der Einſamkeit lebenden Freund habe, oder, wenn man es nicht vergeſſen hatte, daß man einem ſo allgemeinen Satze nicht wenigſtens eine Einſchränkung hinzufügte, wie man ſie nicht allein dieſem Freunde, ſondern ſo vielen weiſen und geachteten Männern ſchuldig war, die zu allen Zeiten Ruhe und Frieden in der Zurückgezogenheit ſuchten, und die nun, zum erſten mal, ſeitdem die Welt ſteht, von einem Schriftſteller durch einen einzigen Federſtreich ohne Einſchränkung als ebenſo viele Böſewichter bezeichnet wurden.“

Hierauf rechnet Rouſſeau her, wodurch ihm Diderot ſchon zuvor ſeit langem unleidlich geworden ſei, indem er ſagt: „Ich liebte Diderot zärtlich, ich ſchätzte ihn aufrichtig, und ich ſetzte mit vollem Vertrauen auch bei ihm dieſelben Empfindungen voraus. Aufgebracht aber über den unerſättlichen Eigenſinn, mit welchem er meinem Geſchmack, meinen Neigungen, meiner Lebensweiſe, vorzüglich in Fällen, wo mich dieſes doch nur allein betraf, entgegen war; empört darüber, daß er als ein Mann, viel jünger als ich, mich dennoch mit aller Gewalt regieren wollte, als ob ich ein Kind wäre; zurückgeſtoßen durch ſeine Leichtigkeit im Verſprechen und durch ſeine Nachläſſigkeit im Halten des Verſprochenen; verdrießlich über ſeine Gewohnheit, Zuſammenkünfte am dritten Ort zu verabreden und dennoch nicht zu erſcheinen — war ich allerdings dieſer immer wiederkehrenden Unannehmlichkeiten vollſtändig ſatt.“

Das heißt auch bevor Diderot jenen Satz, der Rouſſeau ſo beleidigte, hatte drucken laſſen, war bei ihm ſchon eine gründliche Abgeneigtheit gegen Diderot vorhanden, die in der Empörung über jene Meinung nur culminirte. Er behauptet, Diderot habe ihn immer wie ein Kind regieren wollen. Wir wiſſen nichts darüber, als nur, daß er Diderot ſelber Veranlaſſung gab, bald ihm einen Rath zu ertheilen, bald eine ſeiner Schriften zu kritiſiren. Als er z. B. mit dem „Dorfwahrſager“ Glück beim Hofe gemacht hatte, ſuchte Diderot ihn zu bewegen, eine Penſion des Königs anzunehmen, um ihn aus ſeinen ewigen Nothſtänden herauszubringen. War dieſer Rath denn unter den damaligen Verhältniſſen nicht ein ſehr natürlicher? Und ſo erzählt Rouſſeau ſelber, daß er anfänglich den Stil Diderot's nachgeahmt, daß Diderot ganze Seiten in ſeine Schriften, die er ihm zur Correctur vorgelegt, hineingeſchrieben habe. Das heißt Diderot beſaß durch ſeine größere und vielſeitigere Bildung eine ganz unwillkürliche Ueberlegenheit über Rouſſeau, die ſich aber nur auf ſein Wiſſen, nicht auf ſeinen Geiſt bezog, in welchem er ihm vollkommen ebenbürtig war, wie Diderot dies ja öffentlich noch ein paar Jahre zuvor in der Encyklopädie ſogar unpaſſend in ſeinem Enthuſiasmus für ihn ausgeſprochen und auf ſeinen Beifall den höchſten Werth gelegt hatte. Menſchen wie Rouſſeau vergeſſen beſtändig, daß ſie ſelber ſich in Abhängigkeit von andern verſetzen. Solange ihnen dieſelbe bequem iſt, ſolange ſie ihren Wünſchen und Intereſſen entſpricht, reflectiren ſie nicht darauf. Sobald man aber denſelben ſich widerſetzt, empören ſie ſich gegen den Rathgeber, ſchreien über Tyrannei, ſuchen ſelbſt das Gleichgültigſte auf, ſich loszumachen, und bürden den andern alle Schuld auf. Wie lächerlich iſt es, daß Rouſſeau Diderot beſchuldigt, er habe als der jüngere Mann ſich gegen ihn, den ältern, zu viel herausgenommen! Abgeſehen davon, daß die Freundſchaft die Altersdifferenz gleichgültig machen ſollte, frage ich, um wieviel war denn Rouſſeau älter? Um Ein Jahr! Diderot ſoll ihm haben Gewalt anthun wollen; er ſoll immer bei ihren Zwiſtigkeiten der aggreſſive Theil geweſen ſein u. ſ. w. Der arme, von ſeinem Freunde mishandelte, unſchuldige, liebevolle Rouſſeau — und der herriſche, kritiſche, läſtige, zudringliche, gewaltthätige, grauſame Diderot! Wenn dieſer z. B. Rouſſeau aufmerkſam machte, daß die Levaſſeur, als „eine Frau von achtzig Jahren“, den Winter über beſſer in Paris als in der Hermitage untergebracht würde, ſo war das ſofort eine Tyrannei, die er gegen ihn übte. Wir ſehen, wie jedes ſeiner Worte, das er in dem obigen Brief darüber äußert, ſeine Wuth athmet. Ja, er wird ſie nach Paris bringen, aber er wird, der Koſten wegen, ſich auch für ſie zum Bettler machen, ſich das Brot für ſie abdarben müſſen u. ſ. w. Es geſchah nachher nicht, denn es war ja ſchon im Februar, das Frühjahr alſo nahe und das Befinden der Levaſſeur, wie Rouſſeau berichtet, vortrefflich. Als er aber am 15. Dec. 1757 nach St.-Louis in Montmorency zog, ſchickte er ſie doch ſofort nach Paris, ohne daß einer ſeiner Freunde es forderte. Rouſſeau wirft Diderot auch in ſeinen „Confessions“ ſeine Unſitte vor, verſprochene Rendezvous zu verſäumen. Wir wollen den vielſeitig beſchäftigten Diderot nicht einmal entſchuldigen, aber die Frage aufwerfen: hielt Diderot denn in der That niemals Wort? Warum verbittet ſich denn Rouſſeau ſeinen Beſuch auf den Sonnabend? Wenn er im voraus wußte, daß Diderot nie Wort hielt, brauchte er ja gar nicht ſeine Gegenwart zu fürchten. Wir finden auch, was ſchon erinnert worden, in den Briefen Rouſſeau's an Frau von Epinay, daß er berichtet, wie ſein Freund Diderot ihn in der Hermitage beſucht und wie er mit ihm köſtliche Stunden verlebt habe.

Doch um endlich auf den Hauptpunkt zu kommen, der von allen Biographen Rouſſeau's ſo oft wiederholt iſt. Hat Diderot ſeinen Freund Rouſſeau, weil er in die Hermitage gezogen war, als einen ſchlechten Menſchen öffentlich verwunden wollen? Es wird nothwendig ſein, uns zu erinnern, daß Diderot in einer von uns abſichtlich angeführten Anmerkung zu ſeiner Bearbeitung Shaftesbury's ſich bereits ganz entſchieden gegen das Einſiedlerthum, gegen das Mönchsweſen, als gegen eine dem Zweck der Menſchheit widerſprechende Tendenz erklärte. Eine Wiederholung dieſer Anſicht kann daher bei ihm nicht als eine Aeußerung erſcheinen, mit welcher er einen Freund habe kränken wollen. Die relative Einſamkeit wußte auch Diderot als eine Wohlthat für Geiſt und Gemüth zu ſchätzen. Rouſſeau bezieht ſich auf eine Stelle in den dramaturgiſchen Unterhaltungen. Die Worte, die er anführt, finden ſich darin nicht, denn die einzigen, die man anführen könnte, lauten: „Celui, qui ne sent pas augmenter sa sensation par le grand nombre de ceux, qui la partagent, a quelque vice secret; il y a dans son caractère je ne sais quoi de solitaire, qui me déplait.“ Konnte dieſe Stelle Rouſſeau beleidigen? Diderot ſagt darin, daß der, welcher für die Sympathie anderer unempfänglich ſei, der nicht ſein Gefühl durch das Mitgefühl der andern wachſen fühle, etwas Einſames in ſeinem Charakter habe, das ihm mißfalle. Unmöglich paßte dies auf Rouſſeau, denn er war ja im höchſten Grade für den Beifall anderer empfänglich; er lebte ja in Liebe, in Freundſchaft; er wollte ja als Schriftſteller auf die Welt wirken. Alſo irrt ſich Rouſſeau, wie ſo oft in ſeinen

„Confessions“. Die Stelle muß ſich anderswo finden. St.-Marc Girardin in ſeiner obenerwähnten Abhandlung in der „Revue des deux Mondes“ behauptet, ſie fände ſich in der Vorrede zum „Fils naturel“ vor. Das iſt auch ein Irrthum. Sie kommt im Drama ſelber und zwar in der dritten Scene des vierten Acts vor. Dorval will ſich in die Einſamkeit zurückziehen und ſagt: „Nous nous sommes assez éprouvés, le sort et moi. Il ne s'agit plus de bonheur. Je hais le commerce des hommes, et je sens, que c'est loin de ceux mêmes, qui me sont chèrs, que le repos m'attend.“ Dieſe melancholiſchen Worte Dorval's waren gewiß ganz im Sinn des damaligen Rouſſeau. Nun bemüht ſich aber Konſtanze, Dorval ſeinen Entſchluß auszureden, und endigt ihre pathetiſche Declamation mit folgenden Worten: „Vous, renoncer à la société? J'en appelle à Vôtre coeur; interrogez le et il Vous dira, que l'homme de bien est dans la société et qu'il n'y a que le méchant, qui soit seul.“ Dorval erwidert: „Mais le malheur me suit, et se répand sur tout ce qui m'approche. Le ciel, qui veut, que je vive dans les ennuis, veut-il aussi, que j'y plonge les autres? On était heureux ici, quand j'y vins.“ Hätte Diderot dieſe Worte, welche der Charakter und die Situation der Perſonen erfordert, aus ſeinem Drama weglaſſen ſollen, weil möglicherweiſe ſein Freund Rouſſeau ſie ſo leſen konnte, als ob ſie in einer Abhandlung ſtünden?

Nun frage ich aber ſelbſt in dieſem Falle, ob Diderot nicht, um Rouſſeau beleidigen zu können, hätte ſagen müſſen: „Il n'y a que le seul, qui soit méchant?“ Denn daß der Böſe ſich eben durch das Böſe vereinſamt, daß er mit ihm von der Gemeinſchaft der Guten ſich ausſchließt, das iſt ja ſo wahr, daß Rouſſeau ſelber zugeſteht, daß der Satz einen ſehr wahren Sinn haben könne. Wollte man aber den Satz umkehren, ſo würde er allerdings falſch werden, denn jene Einſamkeit des Böſen iſt die geiſtige Iſolirung, die den Böſen mitten in der Geſellſchaft aus der Einheit mit ihr herausreißt; die locale Vereinſamung aber — wenn ſie nicht principiell iſt — kann ſehr wohl auch mit dem Guten zuſammen beſtehen, und Diderot ſelber hat die Einſamkeit geliebt, ſofern ſie ihm die Muße gab, ſich auf ſich ſelbſt zu beſinnen und ſich ſeinen Arbeiten ungeſtört zu widmen. Wir werden daher zehn Jahre ſpäter von ihm die Aeußerung vernehmen, daß nur der gute Menſch, dem ſein Gewiſſen keine Vorwürfe macht, die Einſamkeit lieben könne, alſo die völlige Entgegenſetzung des Satzes: „Il n'y a que le méchant, qui soit seul.“ Rouſſeau hat die Umkehrung des Satzes im Auge und hat mit ſeiner Polemik dagegen vollkommen recht. Er behauptet aber, daß der Satz von Diderot in einer

Abhandlung als ein kategoriſcher aufgeſtellt ſei, und wirft ihm einen Mangel an Zartheit vor, bei ſeinem Druck nicht daran gedacht zu haben, daß ein Freund von ihm einſam lebe. Die Worte kommen jedoch in dem Dialog eines Dramas, ſie kommen in der Beſchränkung durch ganz beſtimmte Umſtände und Charaktere vor. Alles daher, was Rouſſeau von ihnen ſagt, fällt damit über den Haufen. Daß der Menſch principiell nicht einſam leben ſolle, daß die Einſamkeit nur eine durch beſondere Umſtände gerechtfertigte vorübergehende Ausnahme ſein dürfe, daß der grundſätzlich Einſame, weil er ſich den Pflichten gegen die Geſellſchaft entziehe, weil er von der Thätigkeit für das Wohl anderer abſtrahire und, weil er ſelbſtſüchtig nur mit dem eigenen Wohl beſchäftigt ſei, nicht wahrhaft gut ſein könne, das war jedoch wirklich Diderot's Meinung. In dieſem Sinn hatte er in jener Note zur Abhandlung über die Tugend ſchon ausgerufen: „Meinem Wohlſtand, fanatiſcher Mönch, verdankſt du das Brot, welches dir euer Almoſenſammler bringt.“ In dieſem Sinn antwortete er auch Rouſſeau das erſte mal ſcherzend: „Sie ſind über die Säulenheiligen nicht einerlei Meinung mit mir? Nun ſo ſagen Sie ſo viel Gutes über dieſe Leute, als Ihnen gefällt. Sie werden der Einzige auf der Erden ſein, an welchen ich alsdann dabei denke.“ In dieſen Worten lag doch wol die ſehr beſtimmte Erklärung, daß es Diderot, als er jene Worte ſchrieb, auch nicht im entfernteſten eingefallen war, an ſeinen Freund Rouſſeau zu denken. Hatte er denn nicht eben jenen Dorval, welchem Konſtanze widerſpricht, zum Idealmenſchen ſeines Dramas, zum Tugendhelden, gemacht? Wie konnte Rouſſeau darin ſich verletzt fühlen? Welch eine krankhafte Empfindlichkeit gehörte dazu, ſolche Aeußerungen direct auf ſich zu beziehen!

Diderot muß außer jenem Briefe, den Rouſſeau hat abdrucken laſſen, noch einen andern ſtürmiſchern geſchickt haben, worin er ihn wirklich méchant, injuste, cruel, féroce nannte, oder in jenem Brief muß noch mehr, als Rouſſeau drucken ließ, enthalten geweſen ſein. Der ganze Hergang wird nämlich von Rouſſeau folgendermaßen erzählt. Er ſchrieb noch im Februar, ohne Datum, eine ſanftere Paraphraſe ſeines unterdrückten Briefs an Diderot:

„Ich habe Luſt, mit einigen Worten die Geſchichte unſerer Zerwürfniß vorzunehmen. Sie ſchickten mir Ihr Buch. Ich ſchrieb Ihnen darüber das zärtlichſte und rechtſchaffenſte Billet, das ich in meinem Leben geſchrieben habe, in welchem ich mich mit aller Sanftmuth der Freundſchaft über eine ſehr ſchielende Maxime beklagte, von der man eine ſehr ungerechte Anwendung machen könnte. Als Antwort empfing ich einen ſehr trockenen Brief, worin Sie mir die Gnade erzeigen wollen, mich nicht für einen unrechtſchaffenen Menſchen anzuſehen, und das einzig, weil ich eine Frau von vierundachtzig Jahren bei mir habe, als ob das Land für dies Alter tödlich wäre und als ob es nur zu Paris Frauen von vierundachtzig Jahren gäbe. Meine Erwiderung hatte alle Lebhaftigkeit eines ehrlichen Mannes, der durch ſeinen Freund beſchimpft iſt. Sie antworteten durch einen abſcheulichen Brief. Ich vertheidigte mich noch und ſehr kräftig; aber aus Mistrauen gegen die Wuth, worin Sie mich verſetzt hatten, und aus Furcht, in dieſem Zuſtand gegen einen Freund unrecht zu haben, ſandte ich meinen Brief an Frau von Epinay, ſie zum Richter über unſern Streit zu machen. Sie ſandte mir meinen Brief zurück, beſchwor mich, ihn zu unterdrükken, und ich unterdrückte ihn. Sie ſchrieben mir jetzt einen andern, worin Sie mich ſchlecht, ungerecht, grauſam, wild nennen. Das iſt genau das, was bei dieſer Gelegenheit vorgegangen iſt.

„Ich möchte nun zwei oder drei ſehr einfache Fragen thun. Wer iſt der Angreifer in dieſem Handel? Wollen Sie ſich auf einen dritten beziehen, ſo zeigen Sie mein erſtes Billet; ich werde das Ihrige zeigen.

„Vorausgeſetzt, ich hätte Ihre Vorwürfe falſch aufgenommen und im Grunde unrecht gehabt, wer von uns wäre mehr verpflichtet geweſen, den Ton der Vernunft anzunehmen, den andern zurückzuführen? Nie habe ich einem ſanften Worte widerſtanden. Sie können es ignoriren, aber Sie können es wiſſen, daß ich nicht gern den Schmähungen nachgebe. Wenn in dieſer ganzen Sache Ihre Abſicht geweſen wäre, mich zu reizen, was konnten Sie mehr thun?

„Sie beklagen ſich über das Leid, was ich Ihnen gethan habe? Worin beſteht es doch endlich, dies Leid? Eben darin, nicht geduldig genug dasjenige hinzunehmen, was Sie mir anzuthun lieben; mich von Ihnen nicht nach Ihrem Belieben tyranniſiren zu laſſen; zu murren, wenn Sie mir nicht Wort zu halten ſuchen, oder wenn Sie nicht kommen, nachdem Sie es mir verſprochen hatten. Hab' ich Ihnen je ein anderes Leid zugefügt, ſo nennen Sie es. Ich meinem Freunde Uebles thun? Wie grauſam, wie ſchlecht, wie wild ich ſei, ich würde vor Schmerz ſterben, wenn ich glaubte, meinem grauſamſten Feinde jemals ſo viel Uebles gethan zu haben, als Sie mir ſeit ſechs Wochen thun.

„Sie ſprechen mir von Ihren Dienſten; ich hatte ſie nicht vergeſſen; aber täuſchen Sie ſich nicht; viele Leute, die nicht meine Freunde waren, haben mir deren erwieſen. Ein ehrlicher Mann, der nichts fühlt, leiſtet einen Dienſt und glaubt Freund zu ſein; er irrt ſich; er iſt nur ein ehrlicher Mann. All Ihr Eifer, mir Dinge zu verſchaffen, aus denen ich mir nichts mache, rühren mich wenig. Ich will nur Freundſchaft, und das iſt das Einzige, was man mir verweigert. Undankbarer, ich habe Dir keine Dienſte geleiſtet, aber ich habe Dich geliebt und Du wirſt mir mit Deinem Leben nicht bezahlen können, was ich während drei Monaten für Dich gefühlt habe. Zeige dieſen Abſchnitt Deiner Frau, die billiger iſt als Du, und frage ſie, ob ich, als meine Gegenwart Deinem bekümmerten Herzen ſüß war, meine Schritte zählte und die Zeit beachtete, die ich brauchte, nach Vincennes zu gehen, meinen Freund zu tröſten. Unempfindlicher, harter Menſch! Zwei Thränen, an meinem Buſen vergoſſen, würden mir mehr gegolten haben als der Thron der Welt, aber Du verweigerſt ſie mir and begnügſt Dich, ſie mir zu entreißen. Nun wohl, behalte den ganzen Reſt; ich will nichts mehr von Dir.

„Es iſt wahr, daß ich Frau von Epinay erſucht habe, Sie zu hindern, am letzten Sonnabend zu kommen. Wir waren beide gereizt; ich kann meine Worte nicht mäßigen; und Sie ſind mistrauiſch, argwöhniſch, legen Gewicht auf unbedacht hingeſchleuderte Worte und ſuchen in tauſend Dingen einen geheimen Sinn, woran man nicht gedacht hat. In dieſem Zuſtand war es gefährlich, uns zu ſehen. Ueberdem wollten Sie zu Fuß kommen; Sie lieſen Gefahr, krank zu werden und würden vielleicht darüber noch erzürnter geweſen ſein. Ich hatte nicht den Muth, alle Schrecken dieſer Zuſammenkunft auf mich zu nehmen. Dieſe Angſt verdiente gewiß nicht Ihre Vorwürfe, denn was Sie auch thun mögen, ſo wird unſere alte Freundſchaft ſtets ein für mein Herz geheiligtes Band ſein; und ſollten Sie mich auch noch mehr beſchimpfen, ſo werde ich Sie doch immer mit Vergnügen ſehen, wenn der Zorn mich nicht blind macht.

„In Betreff der Frau von Epinay, ſo habe ich derſelben Ihre und meine Briefe geſchickt; ohne dieſe Mittheilung würde ich vor Schmerz erſtickt ſein; da ich keine Vernunft mehr hatte, bedurfte ich Rath. Sie ſcheinen über Ihr Verfahren in dieſem Handel ſo ſtolz, daß Sie ſehr zufrieden ſein müſſen, einen Zeugen zu haben, der Sie bewundern könne. Es iſt wahr, daß ſie ſich Ihrer ſehr annimmt, und kennte ich nicht ihr Motiv, ſo würde ich ſie für ebenſo ungerecht als Sie halten.

„Ich ſelbſt kann Sie, je mehr ich daran denke, um ſo weniger begreifen. Wie? Weil Sie bei irgendeinem Anlaß geſagt haben, daß der Schlechte allein iſt, müſſen Sie mich durchaus ſchlecht machen und Ihren Freund Ihrer Meinung aufopfern? Für andere Autoren würde die Alternative gefährlich ſein, aber Sie! Und übrigens iſt dieſe Alternative nicht nothwendig. Ihre Sentenz, obwol dunkel und ſchielend, iſt in Einem Sinn ſehr wahr und in dieſem Sinn macht ſie mir nur Ehre: denn was Sie auch ſagen mögen, ich bin hier weit weniger allein als Sie mitten in

Paris. Diderot, Diderot! ich ſeh es mit tiefem Schmerz: ohne Unterlaß inmitten der Schlechten lernen Sie, ihnen zu gleichen; Ihr gutes Herz verdirbt unter ihnen, und Sie zwingen das meinige, ſich unmerklich von Ihnen abzulöſen.“

Man weiß, wie ſchon erwähnt, aus den Memoiren der Frau von Epinay, daß Rouſſeau in der That ſie in ſeine Streitigkeiten mit Diderot, der ihr noch fern ſtand, hineinzog. Sie benahm ſich mit einer gewiſſen Unparteilichkeit. Die gegen Diderot erbitterte Stimmung Rouſſeau's malt ſich noch in dem Briefe, in dem er Frau von Epinay um ihre Vermittelung bat. Er bangt vor dem Augenblick, wo der Philoſoph am Sonnabend anlangen werde. „Geduld“, ruft er, „man muß leiden! Bewundern Sie nicht die Vernunft dieſes Mannes, der vor acht Tagen mich nach St.-Denis zum Diner im Fiaker hinholen und wiederbringen wollte, und dem, acht Tage ſpäter, ſein Vermögen nicht mehr erlaubt, anders als zu Fuß nach der Hermitage zu kommen? In ſeiner Sprache zu reden iſt es nicht unmöglich, daß er ganz aufrichtig redet, aber in dieſem Fall müſſen in ſeinem Vermögen ſeltſame Veränderungen vorgegangen ſein. O die Philoſophie!“

Er ſchreibt dann noch einen langen Brief an die Epinay, worin er das Ideal eines Freundes ausmalt, wie er ſeiner bedarf. Er will nicht blos mit Gerechtigkeit, mit Aufrichtigkeit, mit Liebe, mit zärtlichen Liebkoſungen, ſondern auch mit all den Rückſichten behandelt ſein, die man ihm, als einem Einſamen, der heftiger fühlt und auf ſeinen Spaziergängen über das Kleinſte lange nachgrübelt; als einem Unglücklichen, der an einer ſchmerzlichen und unheilbaren Krankheit leidet; als einem Armen, der ſich ſehr einzuſchränken hat, ſchuldig ſei. Frau von Epinay allein, behauptet er, hat alle dieſe Forderungen erfüllt. „Aber Freunde, theuere Freundin, aufrichtig geſprochen, kennen Sie Freunde, Freunde für mich?“

Als nun aber der entſetzliche Diderot am Sonnabend, wie er gefürchtet, wirklich gekommen war, ſchreibt er ihr, daß er lange keine ſo herrliche Zeit verbracht habe. „Kein Verdruß hält Stich gegen die Gegenwart eines Freundes.“

Bald darauf wurde Gauſſecourt, der gemeinſame Freund aller bisher genannten Perſonen, mit welchem Rouſſeau die Reiſe nach Genf gemacht hatte, krank. Frau von Epinay traf an ſeinem Bette mit Diderot zuſammen und hielt ihn feſt, als er bei ihrem Eintritt gehen wollte. Sie ſchrieb Rouſſeau hierüber, der ihren Brief ihm zeigte, als er ihn einige Tage darauf beſuchte. Als Gauſſecourt kränker wurde und ſehr nach Rouſſeau verlangte, meldete ſie ihm dies, ſchickte ihm ihre Kutſche und bot ihm an, bei ihr oder bei Diderot zu wohnen. Rouſſeau war zwar ſehr ungehalten, daß man ihn, einen Kranken, der außerdem mitten im Gehölz, mitten im Winter, noch einige Perſonen, die auch krank ſeien, zu beſchützen habe, ſo incommodire, zumal Herr Gauſſecourt ein paar hundert Freunde habe; indeſſen entſchloß er ſich doch zu kommen, nachdem er noch proteſtirt hatte, von Geſchäften reden zu hören, über welche Gauſſecourt mit ihm hatte ſprechen wollen. Er ſchickte durch Frau von Epinay zuvor auch noch ein Packet mit einem Brief an Diderot, wohnte bei ihm, aß bei Frau von Epinay zu Mittag, verließ Paris aber ſobald er konnte. Rouſſeau irrt ſich in ſeinen „Confessions", wenn er darin die Sache ſo darſtellt, als ob ſeine Verſöhnung mit Diderot von ihm geſucht worden ſei, um zu beweiſen, daß Frau von Graſſigny ihn niederträchtig verleumdet habe, als ſie behauptete, er habe mit Diderot wegen des „Fils naturel" völlig gebrochen; er habe es als eine Schuldigkeit und Anſtändigkeit angeſehen, das Gegentheil öffentlich zu beweiſen. „Ich brachte daher zwei Tage nicht nur in ſeiner Geſellſchaft zu, ſondern ich wohnte auch bei ihm. Dies war das zweite mal, daß ich ſeit meinem Aufenthalt in Hermitage nach Paris kam. Das erſte mal ging ich dahin, dem armen Gauſſecourt beizuſtehen. — Diderot nahm mich gut auf. Die Umarmung eines Freundes kann alles angethane Unrecht verwiſchen. Und welcher Stachel könnte wol alsdann noch in dem Herzen zurückbleiben? Wir erklärten uns gegenſeitig kurz. Dies iſt hinreichend, wenn beiderſeits Anzüglichkeiten ausgeſprochen worden ſind; man hat durchaus nur ein Einziges zu thun, nämlich zu vergeſſen."

Vortrefflich, lieber Rouſſeau! Hätteſt du doch immer ſo gedacht! Hätteſt du wirklich vergeſſen! Ich ſage, Rouſſeau irrt ſich hier mit ſeiner Darſtellung, denn Diderot war, bevor er Gauſſecourt's halber nach Paris kam, ſchon wieder an jenem Sonnabend bei ihm geweſen. Der zweite Aufenthalt in Paris fällt ſpäter, in den Sommer 1757, als ſchon ſeine Liebe zur Gräfin Houdetot in vollen Flammen ſtand. Der Geliebte derſelben, der Marquis St.-Lambert, war plötzlich von der Armee aus Weſtfalen in einer Commiſſion auf einige Tage nach Paris gekommen. Rouſſeau war im Gefühl ſeiner Eiferſucht und ſeines böſen Gewiſſens das Zuſammenſein mit ihm peinlich. Er behauptete daher, er müſſe Diderot eines zu lebhaften Briefs halber um Verzeihung bitten, auf welchen derſelbe ihm nicht geantwortet habe. Zu aller Erſtaunen ging er in der That eines guten Morgens nach Paris, wohnte bei Diderot und las ihm den Reſt der erſten Hälfte ſeines Romans vor. Nach einem Briefe Grimm's an Frau von Epinay wäre dies ſogar das Hauptmotiv ſeiner Reiſe geweſen. Diderot hatte an Grimm geſchrieben, daß Rouſſeau unvermuthet zu ihm gekommen ſei und ihn von Sonnabend früh 10 Uhr bis Montag Abend 11 Uhr bei der Reviſion ſeines Romans ſo feſtgehalten habe, daß kaum zum Eſſen und Trinken Zeit geblieben ſei. Als die Reviſion beendet, wollte Diderot Rouſſeau eine Frage über ein Arrangement in ſeinem „Père de famille“ vorlegen, welche dieſer trocken abwies, weil er müde und an Nachtwachen nicht gewöhnt ſei. Am andern Morgen 6 Uhr marſchirte er wieder ab. Dies Betragen ſchmerzte Diderot. Er würde, wie er zu ſeiner Frau äußerte, dieſen Mangel an Delicateſſe gar nicht empfunden und es gar nicht bemerkt haben, daß Rouſſeau ihn wie einen Tagelöhner hatte arbeiten laſſen, wenn er ihm nicht mit ſolcher Kälte verweigert hätte, ſich eine Viertelſtunde auch mit ihm zu beſchäftigen. Rouſſeau erzählt, daß er auf Zureden Diderot's eines Abends mit ihm auch zum Nachteſſen bei dem Baron Holbach gegangen und von demſelben wie gewöhnlich empfangen ſei. Nur ſeine Frau, die als Mädchen ſich ſo wohlwollend gegen ihn gezeigt, ſei nicht wiederzuerkennen geweſen. Er ſchob dies auf Grimm's Einfluß.

Ich würde alle dieſe Dinge gar nicht erwähnen, wenn ſie nicht den thatſächlichen Beweis lieferten, daß Diderot ſeinerſeits im Sommer 1757 vollkommen freundſchaftlich gegen Rouſſeau geſinnt war. Ich ſchreibe hier auch nicht die Geſchichte Rouſſeau's, ſondern Diderot's, und habe die erſtere nur inſoweit aufzunehmen, als nothwendig iſt, um das Verhältniß zwiſchen beiden Philoſophen klar zu machen und die Darſtellung, welche Rouſſeau davon gibt, zu berichtigen und zu ergänzen. Ich übergehe daher die vielen kleinen Scenen, welche Frau von Epinay aus Rouſſeau's Leben während dieſer Zeit oft mit Bezug auf Diderot mittheilt, und beſchränke mich darauf, an Rouſſeau's Leidenſchaft für Frau von Houdetot zu erinnern, die ſeit dem Frühjahr 1757, nachdem ihr Mann und ihr Geliebter zur Armee hatten abreiſen müſſen, in einem kleinen Landhauſe zu Aubonne zwiſchen der Chevrette und Montmorency wohnte. Rouſſeau ſelber hat in ſeinen „Confessions“ dieſe Liebe als den Hochpunkt ſeines ganzen Lebens mit einem Feuer geſchildert, welches die Stärke ſeiner Empfindung beweiſt. Er hat ſich bemüht, ſie zu idealiſiren, allein er verräth durch zu viel Züge, wie ſehr auch ſeine Sinnlichkeit entzündet war. Wenn er zu ihr ging, ſo durchbebte ihn das Vorgefühl des freundſchaftlichen Kuſſes, mit welchem ſie ihn empfing, bis zur Erſchöpfung. Sie war eine naive, ſorgloſe Frau, die von den materiellen Intentionen Rouſſeau's keine Ahnung hatte und in ihm nur den metaphyſiſchen Schwärmer, den phantaſtiſchen Idealiſten, den poetiſchen Troubadour erblickte. Er ſagt ſelber:

„Niemals hat ſie ſich, mitten in dieſer gefährlichen Trunkenheit, auch nur einen Augenblick lang vergeſſen, und ich, ich bezeuge, ich beſchwöre im Angeſicht des Himmels, daß, wenn ich auch zuweilen, hingeriſſen durch meine Sinne, Verſuche auf ihre Treue machte, ich dieſe doch nie abſichtlich habe gefährden wollen."

So viel iſt nach ſeinen eigenen Geſtändniſſen klar, daß nicht ſein Verdienſt es war, wenn die Gräfin ihrem Geliebten treu blieb. Er verſuchte, ſie ihm dadurch zu entfremden, daß er ihr das Unerlaubte ihrer Verbindung mit ihm ausmalte und in ſeine Moraliſationen zugleich die Bekenntniſſe ſeiner eigenen Liebe geſchickt einmiſchte. Als ihm dies nicht gelang, verdächtigte er Frau von Epinay, daß ſie Herrn von St.-Lambert ihrer Schweſter abſpenſtig machen wollte. Seine Leidenſchaft wuchs ſo ſehr, daß er zu Hauſe ganz unwirſch ward und ſelbſt im Traum zu ſprechen anfing. Es war unmöglich, daß ſeine Umgebung dies alles nicht hätte bemerken ſollen, zumal er auch mit der Gräfin häufig Briefe wechſelte. Thereſe beſonders vermochte nicht, ihre Eiferſucht zu unterdrücken, zu ſpioniren und zu klatſchen. Sie unterrichtete St.-Lambert durch einen anonymen Brief von Rouſſeau's Umgang mit der Gräfin. Bei einem Beſuche Diderot's in der Hermitage geſtand ihm Rouſſeau unter dem Siegel der Verſchwiegenheit ſeine Leidenſchaft für die Gräfin, verſicherte ihm jedoch zugleich, daß er ſie ihr nie geäußert habe, und fragte ihn, was er thun ſolle, wieder ruhig zu werden. Diderot forderte von ihm, Herr ſeiner Gefühle zu werden, die ihm ſolche Qualen bereiteten, den Umgang mit Frau von Houdetot zu vermeiden und offen an St.-Lambert zu ſchreiben, daß die Liebe zur Gräfin ihn überwältigt habe, daß ſie jedoch nichts davon wiſſe und daß er ſeine Empfindungen für ſie erſticken und in Freundſchaft umwandeln werde. Rouſſeau dankte ihm, verſprach ſeinem Rath zu folgen und kam auch ganzer acht Tage lang mit Frau von Houdetot nicht zuſammen. Ja, er ſchrieb ſogar an St.-Lambert, allein in einem ganz andern Sinn, als er Diderot verſprochen hatte, denn er hatte dieſen belogen, wenn er ihm ſagte, daß er der Gräfin ſeine Liebe niemals geſtanden habe, da er vielmehr, wie er ſelber in ſeinen „Confessions" erzählt, ſie mit ſeinen Erklärungen bis zur äußerſten Zudringlichkeit beſtürmte. Er ſchlug gegen den Marquis St.-Lambert einen hochmüthigen Ton an und predigte auch ihm das Verbrecheriſche ſeiner Verbindung mit der Gräfin, um ihn von dieſer zu entfernen. Er verdächtigte ſogar Grimm, der früher Verſuche auf Frau von Houdetot gemacht habe, allein von ihr abgewieſen ſei und nun, voll Neid auf ſein, des ältern Mannes, Glück, ihn bei St.-Lambert, mit dem er in Weſtfalen ſtand, verleumdet habe. Auch Frau von Epinay, dieſe mütterliche, aufopfernde Freundin, die ſo viel von ſeinen Launen zu dulden hatte, weiß er uns zu ſchildern, wie dieſelbe, wenn er in ihrem Park mit der Gräfin ihren Fenſtern gegenüber ſpazieren gegangen, vor Wuth und neidiſcher Entrüſtung außer ſich gerathen ſei. Wie eitel und wie kindiſch!

Er verdüſterte immer mehr. Er ſuchte die Einſamkeit, ſeinen Gefühlen nachzuhängen. Beſuche waren ihm verhaßt. Kam aber längere Zeit niemand, ſo klagte er wieder, von ſeinen Freunden vergeſſen zu ſein. Er ſchrieb an Frau von Epinay oft die zärtlichſten Billets, beſchuldigte ſie aber, ſein Verhältniß zu ihrer Schweſter, das ein öffentliches Geheimniß war, ausſpionirt und durch einen anonymen Brief, der unzweifelhaft Thereſen zur Urheberin hatte, an St.-Lambert verrathen zu haben, um aus deſſen Entzweiung mit Frau von Houdetot für ſich ſelbſt Vortheil zu ziehen. Frau von Epinay wurde von ihm deshalb in einem Briefe geradezu einer Infamie des Betragens geziehen. Er wüthete gegen ſie als eine Nichtswürdige, wenn er aber mit ihr gebrochen, werde er ſie doch durch Bewahrung ihrer Geheimniſſe ſchonen; die kurze Zeit, die er noch in ihrer Nähe zubringen werde, würde er anwenden, ihr zu ſagen, was die Welt von ihr denke; ihr die ſchwarzen Flecken zu nennen, die an ihrem Rufe hafteten und welche ſie zu vertilgen habe, und ihr die Gewißheit zu geben, daß ſie, wenn er ſich von ihr abgewandt, der Wahrheit Lebewohl ſagen könne, weil ſie niemand finden werde, ſie ihr zu offenbaren.

Den weitern Verlauf berichtet Rouſſeau verſchieden von Frau von Epinay. Nach dem ſeinigen vermied ſie eine eigentliche Erklärung, begnügte ſich mit einer flüchtigen ſentimentalen Scene und aß dann mit ihm, als ob nichts vorgefallen wäre, zu Abend. Iſt das glaublich, nachdem er ihr Infamie vorgeworfen? Sie erzählt den ganzen Hergang ſehr umſtändlich. Sie hatte ihn aufgefordert, zu ihr zu kommen, um ſich, da ſie nicht verſtehe, was er wolle, perſönlich zu erklären, widrigenfalls ſie zu ihm kommen würde. Er ſei gekommen, als ſie mit der bei ihr verſammelten Geſellſchaft ſich gerade nachmittags auf der Promenade befunden habe. Sie habe ihn daher erſucht, keine öffentliche Scene zu machen, ſondern mit ſeiner Erklärung bis nach beendigtem Spaziergang zu warten. Dann habe ſie ihn gebeten, ihr auf ihr Zimmer zu folgen. Hier habe er ſich ihr verzweifelnd zu Füßen geworfen, ſein Unrecht eingeſtanden und geſchworen, daß ſein Leben nicht ausreiche, um es nach ſeinem Wunſch wieder gut zu machen. Er habe in der That geglaubt, daß ſie eine unüberwindliche Liebe zu St.-Lambert hege. Sie habe ihm dann ſein Unrecht gegen ſie und ſeine Freunde vorgehalten, ihm ſchließlich verziehen, und er habe entſchloſſen geſchienen, Frankreich zu verlaſſen und in ſein Vaterland zurückzukehren.

Wäre Diderot jetzt ſchon mit Frau von Epinay in Umgang geweſen, ſo würde ſich vielleicht alles anders und für Rouſſeau günſtiger geſtaltet haben. Allein nicht nur Duclos hatte ihn gegen ſie eingenommen, ſondern auch Rouſſeau, der ſie ihm als eine intriguante Kokette ſchilderte, ſo wie ſie umgekehrt ihn für einen ſchlechten und intriguanten Menſchen hielt. Grimm ſchreibt ihr daher einmal aus Weſtfalen, er ſei ganz erſtaunt, von Diderot ſtets als von einem intriguanten Menſchen reden zu hören; er gehe ſeit fünf Jahren mit ihm um; er ſei ſein liebſter Freund und er habe dergleichen nie an ihm bemerkt.

Frau von Epinay, überhaupt ſchwächlich und kränklich, wurde noch durch ein Bruſtleiden beängſtigt, gegen welches ſie anfänglich in Paris eine Milchcur gebrauchte. Als ihr Freund Grimm Ende Sommer 1757 nach Paris zurückkehrte, gerieth ſie in immer tiefern Verfall ihrer Geſundheit, der ſie zu dem Entſchluß beſtimmte, nach Genf zu reiſen, um ſich dort unter Leitung des berühmten Arztes Tronchin, mit welchem ſie durch Rouſſeau's Vermittelung ſchon längere Zeit in Briefwechſel ſtand, einer Cur zu unterwerfen. Da Rouſſeau ſeine Rückkehr nach Genf immer in Ausſicht geſtellt hatte, ſo fragte ſie ihn, ob er nicht auch mitwolle? Er behauptet, daß er ihr ſcherzend die Gegenfrage geſtellt habe, ob wol ein Kranker Begleiter eines Kranken ſein könne? Sie ſchien auch, meint er, den Vorſchlag nicht ernſtlich gemeint zu haben, denn ſie ſei nicht weiter in ihn gedrungen. Er behauptet weiter, daß der Reiſe ein geheimer Beweggrund unterlag, der ihm verſchwiegen, aber andern Tags durch Thereſe mitgetheilt ward, die ihn von Teiſſier, dem Haushofmeiſter, erfahren, der wieder durch die Kammerfrau davon in Kenntniß geſetzt worden. Unter dem Schein, die Geheimniſſe der Frau von Epinay zu ſchonen, deutet nun Rouſſeau an, daß ſie durch Grimm in den Zuſtand verſetzt worden, einer Entbindung entgegenzuſehen. Dieſer habe ihn misbrauchen, d. h. alſo, ihm die Vaterſchaft durch die Begleitung der Dame unterſchieben wollen. Er lacht über die artige Figur, die man ihn wollte ſpielen laſſen.

Rouſſeau hat den Zweck ſeiner feigen Verdächtigung erreicht; die Franzoſen haben ſie ſo ganz in ihrem Geſchmack gefunden, daß Muſſet-Pathay nicht einen Augenblick daran zweifelt, und Morin ſie noch 1863 in der Höfer'ſchen Ausgabe der „Biographie générale“, Artikel „Rousseau“, wiederholt hat. Es handelt ſich hierbei nicht darum, die Tugend der Frau von Epinay, die Tugend des Barons Grimm zu vertheidigen. Wir laſſen ſie dahingeſtellt. Es handelt ſich darum, ob dieſe Perſonen einer ſo gemeinen Berechnung, als Rouſſeau ihnen zutraut, fähig geweſen? Und darauf muß man mit einem entſchiedenen Nein antworten, und dies Nein wird durch alle folgenden Thatſachen beſtätigt, ſodaß es gar nicht nöthig iſt, anderweite Gründe zur Vernichtung des Geklatſches einer Thereſe zu ſuchen. Wie dumm wären Grimm und Frau von Epinay doch geweſen, wenn es ſich ſo, wie Rouſſeau annimmt, verhalten hätte! Statt ſich, eine Niederkunft zu verbergen, auf ein einſames Schloß, auf einen entlegenen Ort der Provinz zu begeben, was ihr ſo leicht geweſen wäre, reiſt Frau von Epinay nach Genf, nach einer großen Stadt, wo ihr Schwager Jully nach dem Tode ſeiner Frau als franzöſiſcher Geſandter lebte und wo ſie ſchon deshalb ſogleich ein Gegenſtand allgemeiner Aufmerkſamkeit werden mußte. Sie reiſt mit Rouſſeau nach Rouſſeau's Vaterſtadt, ſodaß ſie auch von dieſer Seite ſofort das Intereſſe des ganzen Publikums auf ſich ziehen mußte. Sie reiſt dorthin mit ihrem Sohn und deſſen Hofmeiſter Linant, in der That, einer ausgeſucht paſſenden Umgebung, wenn man ſeiner Familie eine Entbindung verheimlichen will.

Setzen wir aber den Fall, daß Frau von Epinay Rouſſeau gar nicht zur Begleitung aufgefordert hätte, würde er dann nicht umgekehrt darin Nichtachtung, Vernachläſſigung, Undankbarkeit, Liebloſigkeit, Intrigue gefunden haben? Würde er nicht über die Reichen ſich beſchwert haben, welche die ſchönſten Gelegenheiten verſäumen, den Armen Gutes zu thun? Wie? Seine zehnjährige Freundin reiſt nach ſeiner Vaterſtadt zu ſeinem Freunde und Gönner Tronchin, ohne ihm, obwol er immer von ſeiner Rückkehr dahin geſprochen, die Mitreiſe anzubieten? Welche Rückſichtsloſigkeit!

Diderot hörte von der Reiſe und hörte nicht, daß Rouſſeau mitreiſe. Er richtete daher folgende Zeilen an ihn, die nach Rouſſeau's Abſchrift folgendermaßen lauteten:

„Ich bin dazu geſchaffen, Sie zu lieben und Ihnen Verdruß zu machen. Ich vernehme, daß Frau von Epinay nach Genf geht, und höre nicht, daß Sie dieſelbe begleiten. Mein Freund, zufrieden mit ihr, müſſen Sie mit ihr reiſen; unzufrieden, um ſo eher. Sind Sie überlaſtet vom Gewicht der Verpflichtungen, welche Sie ihr ſchulden? Da haben Sie eine Gelegenheit, ſich zum Theil ins Gleiche zu bringen. Finden Sie in Ihrem Leben eine andere Gelegenheit, ihr Ihre Dankbarkeit zu beweiſen? Sie geht in ein Land, wo ſie wie aus den Wolken gefallen ſein wird. Sie iſt krank; ſie bedarf im Winter der Unterhaltung und Zerſtreuung. Sehen Sie zu, mein Freund. Der Einwand Ihrer Geſundheit kann viel ſtärker ſein, als ich glaube; ſind Sie aber jetzt übler daran als vor einem Monat und als Sie es im Frühjahr ſein werden? Würden Sie in drei Monaten die Reiſe bequemer als jetzt machen? Was mich betrifft, ſo geſtehe ich, würde ich, könnte ich die Kutſche nicht vertragen, den Stock nehmen und ihr folgen. Fürchten Sie überdem nicht, daß man Ihr Betragen falſch auslegen wird? Man wird Sie der Undankbarkeit oder ſonſt eines geheimen Motivs beargwöhnen. Was Sie auch thun mögen, ſo weiß ich wohl, daß Sie das Zeugniß Ihres Gewiſſens für ſich haben werden, aber genügt dies Zeugniß allein und iſt es erlaubt, das der andern Menſchen bis zu einem gewiſſen Punkt zu vernachläſſigen?

„Uebrigens, mein Freund, ſchreibe ich das Billet nur, meine Schuldigkeit gegen Sie zu erfüllen. Misfällt es Ihnen, werfen Sie es ins Feuer, und es ſei von ihm nie wieder die Rede, als wär' es nie geſchrieben. Ich grüße, liebe und umarme Sie."

Dies war nun wieder eines jener kurzen, pathetiſchen Billets Diderot's, deren Ton Rouſſeau, wie er ſich ausdrückt, herriſch und lärmend fand. Er ſagt, daß er vor Zorn zitterte und daß er es kaum zu Ende leſen konnte. Er antwortete Diderot in einem unendlich geſchraubten Ton. Er warf ihm Hin- und Herzüge vor, die zu ſeiner Freimüthigkeit gar nicht paßten; behauptete, daß er nicht aus eigenem Antrieb handle, verbat ſich fürs Künftige eine ſolche Bevormundung ſeines Gewiſſens und ſchloß mit höhniſcher Sentimentalität: „Sie wollen, daß ich Ihr Brieſchen ins Feuer werfen und nie von demſelben ſprechen ſolle, wenn es mir nicht gefällt. Glauben Sie, daß man auf dieſe Art je etwas vergeſſen könne, was von Ihnen kommt? Ach, mein Lieber, Ihnen koſten ja die Thränen über die Sorge, welche Sie mir verurſachen, ebenſo wenig als mein Leben und meine Geſundheit, da Sie mir jenes verkümmern und in Rückſicht auf dieſes weiter nichts thun, als mir die Sorgfalt dafür zu empfehlen." Mit dieſem Briefe, behauptet er, nach Chevrette gegangen zu ſein und ihn mit lauter und vernehmlicher Stimme und ganz beſonderer Unerſchrockenheit Frau von Epinay und Baron Grimm vorgeleſen zu haben, die ihn mit ſtummer Beſtürzung angehört hätten.

Iſt dies im geringſten wahrſcheinlich? Gewiß nicht, denn es entſpricht weder den Umſtänden noch den Charakteren.

Nach den Memoiren der Frau von Epinay war der Hergang ein anderer. Sie befand ſich auf dem Schloß Epinay mit Rouſſeau allein im Zimmer, als ihr ihre Briefe aus der Stadt gebracht wurden, unter denen ſich auch der von Diderot für Rouſſeau fand. Er gerieth bei ſeiner Lektüre außer ſich und warf ihn auf die Erde, indem er über die Tyrannei ſeiner Freunde, über den herriſchen Ton Diderot's fluchte. Frau von Epinay nahm den Brief auf. Der Text, den ſie mittheilt, lautet vom Anfang und am Ende ganz ſo wie bei Rouſſeau, aber es fehlt erſtens die ganze Stelle von: „Elle va dans un pays" bis „je prendrais un bâton et la suivrais"; zweitens lautet die Stelle nach „accompagniez" folgendermaßen: „Ne voyez Vous pas, que si elle a avec Vous les tors, que Vous lui supposez, c'est la seule manière, de Vous acquitter de tout, ce que Vous lui devez et de pouvoir rompre ensuite décemment avec elle. Si Vous n'en faites rien et que Vous la laissiez partir dans l'état, où Vous la voyez, étant aussi malintentionnée, qu' elle l'est pour Vous, elle Vous en fera un tort, dont Vous ne Vous laverez jamais."

Wir bezweifeln nicht, daß das, was Rouſſeau noch mehr gibt, echt iſt; aber wir wagen auch nicht, zu entſcheiden, ob die Worte, welche ſich auf die Perſon der Frau von Epinay beziehen, falſch ſind, denn ſie entſprechen der Vorſtellung, welche Diderot damals noch von ihr durch Rouſſeau haben mußte, nämlich daß ſie denſelben aus Egoismus bei St.-Lambert verleumdet hätte. Sollte Rouſſeau jene Worte in ſeiner Abſchrift nicht abſichtlich weggelaſſen haben? Die wichtigſte Stelle aber, daß man ſein Betragen falſch auslegen und ihn eines geheimen Motivs beſchuldigen könne, haben beide Texte gleich. Diderot legte damit den Finger in die Wunde bei Rouſſeau, die ihn aufſchreien ließ, denn er deutete damit auf ſeine Liebe zur Gräfin hin, die, wie wir hören werden, ſelbſt ſeine Mitreiſe wünſchte. Frau von Epinay fragte ihn, was für ein Unrecht ſie gegen ihn habe? Er geſtand nun, daß er ſie wegen jenes Verdachts bei Diderot noch nicht gerechtfertigt habe, weil es ſehr ſchwer ſei, ihn von ſeinen erſten Eindrücken abzubringen, weshalb er eine gelegenere Zeit dazu habe abwarten wollen. Er ging wüthend auf ſein Zimmer, als Frau von Epinay ihn erſuchte, ſie zu verlaſſen, um ihn nie wiederzuſehen. Am andern Morgen traf er ſie beim Einſteigen in den Wagen an, ihr den Brief für Diderot zu überreichen, worin er, ihrer Meinung nach, ſie bei ihm rechtfertigte, der aber, nach Grimm's Ausſage, keineswegs dieſem Zweck entſprach.

Die Abreiſe der Frau von Epinay wurde jedoch durch ein Unwohlſein ihres Sohnes noch einige Tage aufgehalten, welche ſie ganz im Kreiſe ihrer Familie zubrachte. Da Rouſſeau abgelehnt hatte, wollte ihr Mann ſelber ſie nach Genf begleiten.

Inzwiſchen hatte ſich auch Frau von Houdetot bemüht, Rouſſeau zur Mitreiſe nach Genf zu bewegen, weil ſeine abſchlägige Antwort, wie er ſelber angibt, ſie bloßſtellen würde. Sie beharrte zwar nicht darauf, beſchwor ihn aber, allen Schein zu vermeiden, es koſte was es wolle, und ſeine abſchlägige Antwort mit ſo in die Augen fallenden Gründen zu unterſtützen, daß durchaus nicht der Verdacht eines Antheils daran von ihrer Seite entſtehen könnte. Er verſprach dies und fiel nun auf den ſonderbarſten Ausweg. Er wandte ſich nämlich an Grimm, weil, wie er ſagt, dieſer der einzige geweſen ſei, der an dem Hergang nicht unmittelbaren Antheil gehabt hatte.

Man muß in Rouſſeau's „Confessions" ſelber nachleſen, wie er dieſen Grimm in jeder Weiſe mit den ſchwärzeſten Farben zu malen bewußt iſt, wie er, der ältere, der kränkliche Mann, der vieljährige Freund, in der Chevrette ſich durch ihn mit neidiſcher Empörung verdrängt wähnt, wie er in Grimm den Gecken, den Emporkömmling, den rohen und anmaßenden Menſchen, den ſyſtematiſchen Feind verfolgt, um die ganze Wunderlichkeit dieſes Schrittes abſchätzen zu können. Man erwäge ferner, daß er, der noch einige Wochen zuvor St.-Lambert als die Neigung der Frau von Epinay anzuſehen wenigſtens vorgab, plötzlich Grimm, der dreiviertel Jahre im Kriege abweſend war, für den Urheber einer Schwangerſchaft der Frau von Epinay hielt und aus dieſem Grunde vorzüglich ſeine Mitreiſe ablehnte. Und an dieſen ihm verhaßten Grimm, der ihn durch die Reiſe nach Genf zu ſeinem Narren machen wollte, ſchrieb er jetzt in dem cordialen Ton eines altvertrauten Freundes. Er fängt mit den Worten an: „Dites moi, Grimm, pourquoi tous mes amis prétendent, que je dois suivre Madame d'Epinay?" Der Brief iſt ſehr lang und eigentlich eine förmliche Abhandlung, den Beweis zu führen, daß weder die Freundſchaft, noch die Erkenntlichkeit, noch die Nützlichkeit ſeine Mitreiſe fordern könnten, obwol er ſchließlich ſich ganz der Entſcheidung Grimm's unterwerfen wolle; worin ſie auch beſtehe, er erklärt, ihr auf der Stelle zu folgen, wenn es ihm auch unbegreiflich iſt, warum er gerade, der gebrechlichſte von den hundert Freunden der Frau von Epinay, ihr folgen ſolle.

Wenn die Epinay ihm Freundſchaft erwieſen habe, ſo habe er ihr noch viel mehr erwieſen. Wenn er Wohlthaten von ihr empfangen habe, ſo liebe er ſie nicht, wolle ſie nicht und wiſſe keinen Dank für die, welche man ihm aufdringe. Als er in ſein Vaterland habe zurückkehren wollen, habe Frau von Epinay Himmel und Erde in Bewegung geſetzt, ihn zurückzuhalten. Durch Bitten und ſelbſt durch Intriguen habe ſie ſeinen nur zu gerechten und langen Widerſtand beſiegt. Seine Wünſche, ſein Geſchmack, ſeine Neigung, die Misbilligung ſeiner Freunde, alles dies habe in ſeinem Herzen der Stimme der Freundſchaft nachgegeben, und er hätte ſich in die Einſiedelei fortziehen laſſen. Von dieſem Augenblick habe er ſtets empfunden, nicht bei ſich zu Hauſe zu ſein. Frau von Epinay hätte auf dem Lande oft der Geſellſchaft entbehrt und dann ſeinen Umgang gewünſcht. Dazu habe ſie ihn zurückgehalten. Seine koſtbare Zeit, wo er etwas hätte verdienen können, ſei ihm verloren gegangen. Vergleiche man das Opfer ſeines Vaterlandes und ſeiner zweijährigen Sklaverei mit den Wohlthaten der Frau von Epinay, ſo möge man urtheilen, ob er oder ſie dem andern mehr Verbindlichkeit ſchuldig ſei. Von Nutzen endlich würde der arme kranke Mann ihr gar nicht ſein können. Er würde auf der Reiſe eher heimlich hinter einem Buſch ausathmen, als ihr die geringſten Koſten verurſachen oder einen ihrer Diener zurückhalten. Eine reiche Frau, wie ſie, habe nicht das geringſte Bedürfniß ſeiner Begleitung, während er, der ihr ſo wenig verdanke, hier Perſonen in Elend und Vereinſamung zurücklaſſen würde, die ihr Leben in ſeinem Dienſt hingebracht hätten und welche durch ſeine Abreiſe in Verzweiflung geſetzt würden. Seine Schuhe würden auf der weiten Reiſe ſich abnutzen, ſeine Strümpfe Löcher bekommen. Wenn man ſeine Wäſche bleichen, ſeinen Bart raſiren, ſeine Perrüke friſiren laſſen muß, ſo iſt es traurig, keinen Sou beſitzen. Er würde aber lieber ſtehlen als betteln. Man wolle ſich nicht an ſeinen Platz verſetzen und nicht beachten, daß die Freiheit ihn für ſeine Armuth entſchädige. Der Philoſoph Diderot in ſeiner Stube bei einem guten Kaminfeuer, in einem warm gefütterten Schlafrock, habe gut reden, im Winter und im Koth zu Fuß zu laufen. Gewiß würde er ſelbſt es auch nicht thun oder zuvor wenigſtens gut gegeſſen haben, während er nicht einen Sou habe, Eſſen, Pelz, Brennholz zu bezahlen. Wenn die Philoſophie nicht einmal dazu diene, dieſe Unterſchiede zu machen, ſo ſehe er nicht ein, wozu ſie gut ſei. Sein Aufenthalt in der Hermitage, das fühle er wohl, dürfe nicht länger dauern; doch würde es, um den Anſchein des Zwiſtes zu vermeiden, ſchicklicher ſein, wenn er erſt in einer beſſern Jahreszeit, im Frühjahr, auszöge. Dann würde er ſich einen Aufenthalt ſuchen, der allen den barbariſchen Tyrannen unbekannt ſei, die man Freunde nenne.

Wer will Rouſſeau ſeine Liebe zur Unabhängigkeit verargen, aber dieſer Hochmuth, dieſe Kaltſinnigkeit gegen eine alte Freundin, dieſe phariſäiſche Berechnung des Werthes ſeiner Geſellſchaft, dies prunkende Hervorkehren ſeiner angeblichen Bettlerarmuth ſind von einer ſolchen Niedrigkeit der Geſinnung, daß man ſie nur mit Schmerz und Widerwillen an ihm wahrnimmt. Gewöhnlich entſchuldigen ihn ſeine Biographen damit, daß ſie ſagen, er ſei krank geweſen. Wollten ſie ihn aber damit für ſchlechthin unzurechnungsfähig erklären, ſo würde alles moraliſche Intereſſe für ihn aufhören. Was helfen denn alle Thränen, die er ſo häufig vergießt, was helfen alle ſeine ſentimentalen Declamationen über die Tugend, wenn er ſo berechnend und heuchleriſch handeln konnte? Was hilft ſein Ideal der Freundſchaft, wie er es an Frau von Epinay ſchreibt, wenn er nicht auch ſeinerſeits es zu realiſiren trachtete und wenn er damit nur das Programm der Prätenſionen aufſtellte, welche ſeine Selbſtſucht an ſeine Freunde machte?

Was helfen ſeine Verſicherungen von ſeinem weichen Herzen, von der Ehrlichkeit ſeines Charakters, wenn er ſelber gegen ſeine Freunde hart, undankbar, heuchleriſch war? Warum ſollen dieſe allein unrecht gegen ihn haben? Warum ſoll ihn gar keine Schuld treffen? Waren ſeine Freunde nicht auch den Affecten und Leidenſchaften zugänglich? Er beſchreibt ſein Verhältniß zur Frau von Epinay als das einer Sklaverei, ſeinen Umgang mit ihr als einen Frondienſt, ſie entlangweilen zu ſollen. Als ſie aber, der zweiten Frau Holbach's bei ihrer erſten Entbindung beizuſtehen, im Auguſt einige Wochen in Paris zubrachte, ſchrieb er ihr die zärtlichſten Briefe, voller Sehnſucht nach ihr, voller Ungeduld, ſie erſt wieder in der Chevrette zu ſehen. Wir beſitzen dieſe Briefe noch als Zeugniß gegen ihn. Nichts war ihm unbequemer als Dankbarkeit. Wir haben nichts dagegen zu erinnern, aber dann mußte er ſich nicht in die Lage bringen, von andern Dienſte zu empfangen, die ihn zur Dankbarkeit verpflichteten. Sehen wir doch, wie er umgekehrt andern die kleinſten, oft ſogar nur eingebildeten Dienſte, die er ihnen geleiſtet zu haben glaubt, nachrechnet, z. B. daß er Diderot in Vincennes beſucht habe, daß durch ihn Diderot mit Grimm, Grimm mit Frau von Epinay bekannt geworden u. ſ. w. Von Grimm bemerkt er in den „Confessions" ausdrücklich, daß er durch ihn eigentlich nie einen Vortheil gehabt habe. Eine Anſtrengung für andere, ohne daß ſie zugleich ihm einen Gewinn abgeworfen, war nicht nach ſeinem Sinn. Er forderte Opfer, aber er brachte keine. Die Reiſe nach Genf war ihm vor allem deswegen verhaßt, weil er mit ihr Pflichten für Frau von Epinay übernommen hätte. Er wundert ſich immer, wie man auf ihn gerade fallen könne, ſie zu begleiten, als ob er nicht, da er ein geborener Genfer war und da er Genf von neuem zu ſeiner Vaterſtadt gemacht, den ganz natürlichen Anlaß dazu gegeben hätte. In dem Briefe an Grimm geht er ſogar bis zu der Lüge fort, daß er Frau von Epinay die Rückkehr in ſein Vaterland zum Opfer gebracht habe, als er nach der Hermitage zog.

Von ſeinem Briefe an Grimm ſagt er ſelber in ſeinen „Bekenntniſſen", daß er darin oft nur in den Wind hineingeredet habe, weil er ſeine Gründe nicht frei heraus hätte angeben wollen. Er geſteht alſo geradezu das Intriguante ſeines Verfahrens. Sehr naiv bekennt er auch, weshalb er jetzt als zur Mitreiſe, wenn man ſie fordern würde, entſchloſſen geſchienen habe. Er habe nämlich erfahren gehabt, daß Herr von Epinay ſelber ſeine Frau nach Genf bringen würde, und eingeſehen, daß dadurch ſeine Begleitung in einem ganz andern Lichte erſcheinen mußte, als er ſie nach Thereſens Inſinuation aufgefaßt hatte, d. h. er wußte nun, daß die Schwangerſchaft der Frau von Epinay ein Geſindegeklätſch; er wußte auch, daß man gar nicht mehr auf ihn rechnete; er wußte, daß, nach der Scene mit Frau von Epinay, in welcher ſie ihn für immer von ſich verabſchiedete, ſeine Begleitung unmöglich geworden war, und wollte mit ſeinem Briefe nur noch einen letzten Effect machen, ſich als den bekannten armen, unglücklichen, von tyranniſchen Freunden mit falſchen Anforderungen bedrängten Jean Jacques zu ſchildern, dem man die Freiheit ſeiner Armuth und Einſamkeit verkümmere. In den feinſten Formen des Selbſtbetrugs war er jetzt wirklich ſchlecht, recht ſchlecht geworden. Die Gräfin ſuchte er zu verführen — unabſichtlich, wie er ſagt, hingeriſſen von der Trunkenheit ſeiner Sinne; Thereſen, die ſeine wenn auch nicht angetraute Gattin war, ſuchte er zu betrügen, Frau von Epinay zu verleumden, Grimm zu verdächtigen, Diderot zu belügen, ohne aufzuhören, ſich ſelbſt für den reinſten und edelſten Menſchen zu halten, dem man Achtung, Wohlwollen, Hingebung, Aufopferung ſchuldig ſei.

Auf ſeinen langen Brief an Grimm antwortete ihm dieſer, um Aufſehen zu vermeiden, zuerſt artig und ausweichend. Unter anderm ſagte er ihm ganz richtig, daß er gar nicht abſähe, weshalb er den Philoſophen als das Sprachrohr der ganzen Welt betrachte, als ob alle ſeine übrigen Freunde daſſelbe von ihm verlangten, denn nur Diderot hatte ihm den Rath der Mitreiſe, übrigens alles ihm anheimſtellend, nach der ganzen Sachlage gegeben und mit den Worten „motif secret", wie Rouſſeau einmal ſelber bemerkt, ſehr zweckmäßig auf ſein Verhältniß zur Houdetot gedeutet. Grimm rieth ihm, abzuwarten, was Frau von Epinay, die ja ſeine Umſtände kenne, thun werde. Er ſchloß ſeinen Brief ganz freundſchaftlich mit einem Gruß an Frau Levaſſeur und an den Criminell, wie Thereſe ſcherzhaft genannt wurde, nämlich „Juge criminel", ein vom alten Levaſſeur ihr zuerſt beigelegter Spitzname.

Rouſſeau war über dieſen Brief, wie er ſagt, vor Erſtaunen außer ſich, denn er fand darin, weil er ſeiner Erwartung ganz und gar nicht entſprach, einen Mangel an Ehrlichkeit, an Entſchiedenheit. Und was that er? Er ſchrieb an Frau von Epinay einen Brief wegen der Krankheit ihres Sohnes, wie er verſichert, ſo anſtändig als möglich; „in die grobe Schlinge aber, mich ihr zur Begleitung anzubieten, trat ich nicht".

Er bekam von Frau von Epiany keine Antwort. Sie reiſte ab. Er ſchrieb von neuem an Grimm und bekam von dieſem nun folgenden Brief:

„Ich habe, was ich konnte, gethan, um eine poſitive Antwort auf die ſcheußliche Apologie zu vermeiden, welche Sie an mich gerichtet haben. Sie drängen mich, und ich erwäge nur noch, was ich mir ſelbſt und meinen Freunden, welche Sie beſchimpfen, ſchuldig bin. Ich habe niemals geglaubt, daß Sie die Reiſe nach Genf mit Frau von Epinay machen ſollten. Als die erſte Empfindung Sie hätte anregen ſollen, ſich darzubieten, mußte ſie, von Ihrer Seite, Sie daran verhindern, indem ſie Ihnen zurückrief, was Sie Ihrer Lage, Ihrer Geſundheit und den Frauen, welche Sie in Ihre Einſamkeit hineingezogen haben, ſchuldig ſind. Das iſt meine Meinung. Sie haben die erſte Empfindung nicht gehabt, und ich habe keinen Anſtoß daran genommen. Es iſt wahr, daß ich, als ich nach meiner Rückkunft von der Armee erfuhr, daß Sie vor einiger Zeit trotz aller meiner Gegenvorſtellungen nach Genf hatten abreiſen wollen, von dem Erſtaunen meiner Freunde, Sie hier bleiben zu ſehen, als ſich Ihnen eine ſo natürliche und anſtändige Gelegenheit zur Abreiſe bot, nicht mehr überraſcht war. Ich kannte damals Ihr monſtröſes Syſtem noch nicht, das mich vor Unwillen hat ſchaudern laſſen. Ich erblicke darin ſo viel Gehäſſigkeit, Schwärze, Zweideutigkeit. Sie wagen, mir von Ihrer Sklaverei zu ſprechen, mir, der ich ſeit länger als zwei Jahren der tägliche Zeuge aller der Zeichen der zarteſten und großmüthigſten Freundſchaft bin, welche Sie von dieſer Frau empfangen haben. Könnte ich Ihnen verzeihen, ſo würde ich mich unwerth glauben, einen Freund zu haben. Ich werde Sie in meinem Leben nicht wiederſehen und mich glücklich ſchätzen, aus meinem Geiſt das Andenken an Ihr Verfahren zu verbannen. Ich bitte Sie, mich zu vergeſſen und mein Gemüth nicht weiter zu beunruhigen. Wenn die Gerechtigkeit dieſer Bitte Sie nicht rührt, ſo bedenken Sie, daß ich Ihren Brief in Händen habe, der, in den Augen aller wohlgeſinnten Menſchen, die Ehrenhaftigkeit meines Betragens rechtfertigen wird.“

Dieſer Brief ſetzte Rouſſeau nicht nur in Erſtaunen, ſondern in Raſerei, denn er ſagte ihm wieder zu ehrlich, zu entſchieden die Wahrheit, und die Wahrheit, wenn ſie ihm nämlich ſeine Schwäche, ſeine Verlogenheit und Erbärmlichkeit aufdeckte, war ihm verhaßt. Er behauptet, den Brief gar nicht zu Ende geleſen zu haben, denn, ſagt er, es war ein Brief in Ausdrücken, die nur der Haß des Teufels eingeben konnte, die aber dadurch recht dumm wurden, daß ſie beleidigend ſein ſollten; er verbot mir ſein Antlitz, als verböte er mir ſeine Staaten. Ohne dieſen Brief eines „Barbaren“ abzuſchreiben, ſchickte er ihn mit folgenden Zeilen zurück:

„Ich wollte einem gerechten Mistrauen kein Gehör geben, und lerne Sie daher zu ſpät vollſtändig kennen. Hier haben Sie den Brief wieder, zu deſſen Ueberlegung Sie ſo viel Muße brauchten. Ich ſchicke ihn zurück, weil er nicht an mich iſt. Sie können der ganzen Welt ſagen, daß Sie mich haſſen, und können meinen Brief auf der ganzen Erde herumſenden. Sie thun weiter nichts, als daß Sie eine Falſchheit weniger begehen.“

Was machte Rouſſeau ſo zornig? Das ganz entgegengeſetzte Reſultat deſſen, was er beabſichtigt hatte. Er hatte Grimm für den intellectuellen Urheber des Plans zu ſeiner Mitreiſe nach Genf angeſehen und ihm dafür ein ganz gemeines Motiv untergelegt. Er hatte jenen langen, tückiſchen, wohlausſtudirten Brief an ihn geſchrieben, um ihn recht zu zermalmen und durch ihn, den Gedemüthigten, ſein ferneres Verbleiben in der Hermitage bei Frau von Epinay befürworten zu laſſen. Statt deſſen empfing er eine ruhige und freundliche Antwort. Das erſtaunte ihn und er vermuthete dahinter wer weiß was für Intriguen. Er ſchrieb daher zum zweiten mal und bekam nun die Wahrheit zu hören, die ihn ſelbſt zermalmte. Er nennt den Brief Grimm's eine Lächerlichkeit, allein er iſt voller Ernſt und Würde. Je mehr er dies war, deſto mehr empörte er Rouſſeau, der durch ſeine Zurückſendung an Grimm mit dieſem völlig brach.

Frau von Epinay wurde zu Genf durch ihren Schwager in die Geſellſchaft eingeführt und empfing auch in ihrem Hauſe an beſtimmten Tagen die genfer Ariſtokratie. Sie kam in die ſonderbare Lage, auch eine Deputation der genfer Bürgerſchaft annehmen zu müſſen, welche ihr für die Wohlthaten dankte, die ſie Rouſſeau, ihrem berühmten Landsmann, erwieſen. Sie machte auch Voltaire auf ſeinem Landſitz einige Beſuche. Er war von ihrem Geiſt und Benehmen ganz entzückt. A. Sayous („Le dix-huitième siècle à l'étranger", Paris 1861, I, 277) ſagt über ſie in einer Note: „In Betreff des beſtimmten Beweggrundes, der Frau von Epinay bewogen hätte, ſich zu Tronchin zu begeben, nöthigt die Wahrheit zu ſagen, daß nach allem, was man in Genf von dem Aufenthalt der Frau von Epinay in dieſer Stadt, wo ſie mit der vornehmen Geſellſchaft verkehrte, weiß, nichts die Vorausſetzungen Rouſſeau's beſtätigt. Sie blieb faſt zwei Jahre in Genf, viel länger, als das Motiv erforderte, das ſie hingeführt haben ſollte. Es iſt weit einfacher, anzunehmen, daß ihr Geſundheitszuſtand ſie die Pflege Tronchin's wünſchen ließ, eine Annahme, welche ſich Rouſſeau um ſo natürlicher hätte darſtellen müſſen, als er ſelber längſt Tronchin über die Leiden ſeiner Freundin conſultirt hatte, wie noch ein Brief von ihm an den Doctor beweiſt."

Rouſſeau hatte, wie alle ſolche ſchwache und ſentimentale Perſonen von ſtarkem und gelegentlich ſogar brutalem Egoismus, die Manier, daß er für das, was er ſelber gern wollte, die Meinung, den Rath irgendeines andern als Autorität zu erlangen ſuchte, um eventuell die Schuld von ſich abwälzen zu können. Als er ſich von Frau von Epinay entlarvt ſah, hatte er ſehr gut eingeſehen, daß er nicht länger in der Hermitage wohnen bleiben dürfe. Als er am andern Morgen an ihren Wagen trat, bat er ſie, ihn bis zum Frühjahr wohnen zu laſſen. Sie hatte erwidert, daß er ſo lange bleiben könne, als er ſich wohl darin fühle. In dem Briefe an Grimm hatte er dieſe Bitte erneut, aber keine Antwort darauf erhalten. Es war ihm daran gelegen und er ſchrieb am 23. Nov. 1757 nach Genf, daß er zwar aus der Eremitage ausziehen wolle, daß ſeine Freunde aber anderer Meinung wären, und daß er daher bleiben werde. „Stürbe man vor Schmerz, ſo wäre ich nicht mehr am Leben, aber endlich habe ich meinen Entſchluß gefaßt. Die Freundſchaft zwiſchen uns, Madame, iſt erloſchen, aber die, welche nicht mehr iſt, bewahrt noch Rechte, die ich zu achten weiß. Ich habe Ihre Güte gegen mich nicht vergeſſen, und Sie können von meiner Seite auf jede Erkenntlichkeit rechnen, die man für jemand haben kann, den man nicht mehr lieben darf. Jede andere Erklärung würde unnütz ſein. Ich habe mein Gewiſſen für mich und verweiſe Sie auf das Ihrige. Ich habe die Eremitage verlaſſen wollen und ich mußte es, aber man behauptet, daß ich bis zum Frühling bleiben müßte, und weil meine Freunde es wollen, werde ich bleiben, wenn Sie darein willigen."

Hierauf erwiderte Frau von Epinay am 4. Dec.:

„Nachdem ich Ihnen während mehrerer Jahre alle möglichen Zeichen der Freundſchaft und Theilnahme gegeben habe, bleibt mir nur übrig, Sie zu beklagen. Sie ſind ſehr unglücklich. Ich wünſche, daß Ihr Gewiſſen ſo ruhig, als das meinige ſein möge; dies könnte für die Ruhe Ihres Lebens nothwendig ſein. Weil Sie die Eremitage verlaſſen wollen und verlaſſen müſſen, ſo bin ich erſtaunt, daß Ihre Freunde Sie haben zurückhalten wollen. Was mich betrifft, ſo befrage ich die meinigen niemals über meine Pflichten, und habe Ihnen über die Ihrigen nichts mehr zu ſagen."

Konnte Frau von Epinay anders antworten? Hätte Rouſſeau, infolge ihrer mündlichen Aeußerung, ruhig bis zum Frühjahr fortgewohnt, ſo würde am Ende kein Menſch Anſtoß daran genommen haben, falls er nur ſelber es mit ſeinem Gewiſſen hätte vereinbaren können. Nachdem er ihr aber in einer ſo vornehmen, ſittenpredigeriſchen, kalten Weiſe ſchrieb und für ſeinen eigenen Wunſch das Verlangen ſeiner Freunde vorſchob, forderte er ſie zu einer beſtimmten Antwort auf, in welche ſich der ganze Schmerz ihrer durch ſeine Roheit tiefverletzten Seele legen mußte. Er nennt dieſen Abſchied einen ebenſo unvorhergeſehenen als beſtimmt ausgeſprochenen und antwortete ihr am 17. Dec. mit ebenſo viel Hochmuth als Undankbarkeit:

„Nichts, gnädige Frau, iſt ſo einfach und ſo nothwendig, als aus Ihrem Hauſe zu gehen, wenn Sie mein Bleiben nicht gutheißen. Auf Ihre Weigerung, daß ich den Reſt des Winters in der Eremitage zubrächte, habe ich ſie am 15. Dec. verlaſſen. Meine Beſtimmung war, dort trotz meiner Freunde und trotz meiner ſelbſt zu wohnen und ebenſo auszuziehen. Ich danke Ihnen für den Aufenthalt, den Sie mich dort zu nehmen veranlaßten, und ich würde Ihnen mit beſſerm Herzen dafür danken, wenn ich ihn weniger theuer bezahlt hätte. Uebrigens haben Sie recht, mich unglücklich zu finden. Niemand auf der Welt weiß es beſſer als Sie, wie ſehr ich es ſein muß. Wenn es ein Unglück iſt, ſich in der Wahl ſeiner Freunde zu irren, ſo iſt es ein nicht weniger grauſames, von einem ſo ſüßen Irrthum zurückzukommen. Ihr Gärtner iſt bis zum 1. Jan. bezahlt."

Dies Billet iſt ein wahres Kunſtwerk der empörten Wuth Rouſſeau's. Er dankt, aber wie dankt er! Er iſt unglücklich, aber durch wen? Seine Freundſchaft aber ein langer Irrthum! In ſeinen „Confessions" geſteht er übrigens, daß der Sommer 1756 und beſonders der Winter 1756 auf 1757 zu den glücklichſten Epochen ſeines Lebens gehört hätten, in denen er die vollſtändigſte Unabhängigkeit genoſſen habe. Die drei Monate des Sommers 1757, in denen er durch den Wald zu Frau von Houdetot nach Aubonne wallfahrtete, rechnet er als die köſtlichſten, die er überhaupt gelebt. Die Gräfin war es, die ſein Verbleiben bis zum Frühjahr 1758 befürwortete, wie aus einem Briefe der Frau von Epinay an ſie erhellt, in welchem dieſelbe ihr Verhalten zu Rouſſeau rechtfertigt.

So war ſein Bruch mit Grimm und mit Frau von Epinay vollendet. Der Bruch mit Diderot war noch zurück. Wie ſehr Rouſſeau auch über ihn klagt, daß er mit ſeinem Kommen nicht Wort gehalten, ſo finden wir doch nicht ſeltene Spuren ſeines Beſuchs in der Hermitage. Der Brief Rouſſeau's an Grimm über die genfer Reiſe, welchen dieſer Diderot mittheilte, gab ihm zuerſt eine andere Auffaſſung ſeines Betragens, in welcher er bald durch einen andern Vorfall beſtärkt werden ſollte. Er traf bei Baron Holbach mit dem Marquis St.-Lambert zuſammen, der ſich in ſehr verächtlichen Ausdrücken über Rouſſeau erging. Diderot, betroffen darüber, nahm ihn beiſeite und forderte von ihm eine Erklärung. St.-Lambert ſuchte einer ſolchen erſt auszuweichen, berief ſich dann aber auf einen unverſchämten Brief, den Rouſſeau ihm geſchrieben und worin er ihm ſeine Verbindung mit der Gräfin Houdetot als ein Verbrechen anrechnete, durch welches er das vom Grafen in ihn geſetzte Vertrauen misbrauche. Er theilte Diderot auch mit, daß er mehr als zwanzig Briefe Rouſſeau's an die Gräfin geleſen habe, von denen der eine immer noch leidenſchaftlicher als der andere geweſen ſei.

Ueber dieſe Entdeckung, von Rouſſeau betrogen zu ſein, der an den

Marquis in einem ganz andern Sinn, als er verſprochen, geſchrieben und der ihm geſchworen hatte, eher zu ſterben, als der Gräfin ſeine Leidenſchaft für ſie zu geſtehen, war Diderot außer ſich und warf ihm am andern Morgen in einem Briefe ſeine Täuſchung vor. Er antwortete nicht, weshalb er zu ihm ging, ſich mit ihm auszuſprechen. Als er ihn von ſeinem Garten aus kommen ſah, ſchrie er ihm mit ſtammendem Geſicht zu: „Was wollen Sie hier?“ — „Ich will wiſſen“, erwiderte der Philoſoph, „ob Sie ein Narr oder ein ſchlechter Menſch ſind?“ — „Sie kennen mich“, antwortete Rouſſeau, „funfzehn Jahre. Sie wiſſen, daß ich kein ſchlechter Menſch bin, und daß ich kein Narr bin, will ich Ihnen beweiſen; folgen Sie mir.“ — Er führte ihn in ſein Zimmer, öffnete einen Kaſten, zog an zwanzig Briefe heraus und ſtreute ſie über andere Papiere hin. „Da“, ſagte er, „ſind die Briefe der Gräfin, nehmen Sie nach Zufall und leſen Sie meine Rechtfertigung.“ — Aber gleich im erſten, den Diderot nahm, las er ganz ſonnenklar die bitterſten Vorwürfe, welche ihm die Gräfin machte, ihr Vertrauen zu misbrauchen, um den Marquis über die Verbindung mit ihr zu beunruhigen. „Ha, gewiß“, rief Diderot, „ſind Sie ein Narr, ſich auszuſetzen, mich dies leſen zu laſſen; leſen Sie doch ſelbſt; das iſt doch klar.“ — Rouſſeau erbleichte, ſtammelte, wurde grenzenlos heftig, machte einen Ausfall auf den unberufenen Eifer ſeiner Freunde und gab ſchlechterdings nicht zu, unrecht zu haben. Diderot ſchrieb Grimm von ſeinem Beſuch. Rouſſeau hatte den Eindruck eines Beſeſſenen auf ihn gemacht. „Ich habe ihn geſehen und ihm mit aller Kraft, welche die Rechtſchaffenheit und eine Art Intereſſe verliehen, das im Herzen eines ihm langergebenen Freundes bleibt, die Abſcheulichkeit ſeines Betragens vorgeworfen. Die Thränen, die er zu den Füßen der Frau von Epinay in demſelben Augenblick weinte, in welchem er ſie bei mir mit den ſchwerſten Beſchuldigungen überhäufte; die gehäſſige Apologie, die er Ihnen geſandt hat und worin kein einziger der Gründe, die er zu ſagen hatte; jenen für St.-Lambert entworfenen Brief, der ihn über die Empfindungen, welche er ſich vorwarf, beruhigen ſollte, und worin er, ſtatt eine in ſeinem Herzen widerwillig entſtandene Leidenſchaft einzugeſtehen, ſich entſchuldigt, Frau von Houdetot über die ihrige eingeſchüchtert zu haben. Was weiß ich noch! Ich bin mit ſeinen Antworten nicht zufrieden; ich habe nicht den Muth gehabt, es ihm zu zeigen; ich habe ihm lieber den elenden Troſt laſſen wollen, zu glauben, mich betrogen zu haben. Möge er leben! Er legte in ſeine Vertheidigung eine kalte Wuth, die mich niederſchlug. Ich fürchte, er iſt verhärtet.“

Diderot ergeht ſich noch in leidenſchaftlichen, wenig zuſammenhängenden Aeußerungen über ſein Entſetzen vor Rouſſeau's Anblick und über das Gefühl, mit welchem er in Grimm's Arme flieht, und ſchließt mit den Worten, daß die Dichter wohlgethan hätten, zwiſchen Himmel und Hölle einen unendlichen Zwiſchenraum zu ſetzen.

Dies ſcheint in der That das letzte mal geweſen zu ſein, daß Diderot und Rouſſeau ſich geſprochen haben. Es war Ende November 1757. Mit December zog Rouſſeau nach St.-Louis bei Montmorency. Diderot hatte ihm bei ſeinem letzten Beſuch erzählt, daß d'Alembert im nächſten Bande der Encyklopädie einen Artikel über Genf bringen werde, der zum Zweck hätte, das Theater dort einzubürgern, das bis dahin daſelbſt verboten war. Sofort hatte Rouſſeau beſchloſſen, darauf im Sinn eines ſittenſtrengen Republikaners zu antworten und die Genfer vor der Corruption zu warnen, welche das Theater in ſeinem Gefolge habe. Er hatte auch kaum den ſiebenten Band der Encyklopädie empfangen, als er ſogleich daranging und die „Lettre sur les spectacles" an d'Alembert ſchrieb. Er vereinigte mehrere Tendenzen in demſelben. Er ſagte ſich von den Encyklopädiſten los, denen man ihn bis dahin hatte zuzählen können, da er nicht nur Artikel für die Encyklopädie verfaßt hatte, ſondern auch mit Diderot befreundet war. Er machte Voltaire eine empfindliche Oppoſition, weil derſelbe hauptſächlich D'Alembert veranlaßt hatte, jenen Artikel zu ſchreiben. Und zuletzt traf er Diderot, der gerade jetzt für das Theater arbeitete und die Schönheit der dramatiſchen Poeſie wie den moraliſchen Nutzen der Bühne empfahl. Der Widerſpruch, daß er ſelbſt für das Theater gearbeitet hatte und noch darauf hielt, für Aufführung ſeines „Devin du village" das Spielhonorar zu empfangen, genirte ihn nicht.

Er muß dem Brief an d'Alembert im Brouillon während des Februar ungefähr beendet gehabt haben, als er am 2. März 1758 noch einen zärtlichen Brief an Diderot ſchrieb, in welchem er bedauerte, daß Diderot, an ſich gut und freimüthig, eine ſo unglückliche Neigung habe, die Reden und Handlungen ſeiner Freunde falſch auszulegen; ihn für einen ſchlechten Menſchen zu halten; ihn aufforderte, ſich zu fragen, was für ein Grund ihn wol beſtimmen könne, mit Menſchen, die ihm theuer waren, zu brechen und Verbrechen zu begehen? Man fliehe die Menſchen nicht, wenn man ihnen zu ſchaden ſuche; der Böſewicht könne ſeine Plane in der Einſamkeit erſinnen, aber er müſſe ſie in der Geſellſchaft ausführen. Diderot möge ſich prüfen, ob nicht der beſte Menſch durch ſeine Reinheit ſogar allmählich in der Hand der Schlechten das Werkzeug ihrer Tücke werden könne. Seine Selbſtliebe werde ſich gegen dieſe Vorſtellung empören, aber ſie verdiene Aufmerkſamkeit. Wenn dieſe Betrachtungen ihn nicht rührten, ſo habe er ihm nichts mehr zu ſagen. Er ſchließt mit folgenden Worten:

„Sie können verführt und betrogen ſein. Unterdeſſen ſeufzt Ihr Freund in der Einſamkeit, vergeſſen von allem, was ihm theuer war. Er kann in Verzweiflung fallen, endlich darin ſterben, indem er den Undankbaren verflucht, deſſen Unglück ihn ſo viel Thränen vergießen ließ und der ihn im ſeinigen ſo unwürdig niederbeugt. Es kann ſein, daß die Beweiſe ſeiner Unſchuld Ihnen endlich zukommen, daß Sie gezwungen ſind, ihn zu ehren, und daß das Bild Ihres ſterbenden Freundes Ihnen keine ruhige Nächte läßt. Diderot, denken Sie daran! Ich werde Ihnen nicht weiter davon reden."

Dieſer pathetiſche Brief war ganz dazu gemacht, Diderot in ſeine Arme zurückzuführen, wenn er ihn ohne Kritik las und ſein Gefühl durch die vornehmen Unſchuldsäußerungen Rouſſeau's hinreißen ließ. Ich zweiſle auch gar nicht daran, daß nicht Rouſſeau im Augenblick, in welchem er dies ſchrieb, ſich für den beſten aller Menſchen hielt und ſich vielleicht ſelber bis zu Thränen rührte; allein die Widerſprüche, in denen er ſich bewegte, verſchwinden dadurch nicht. Er ſeufzt in der Einſamkeit und erinnert Diderot an ſeine Haft in Vincennes, die ihm ſo viel Thränen entlockt habe, während er, ein Undankbarer, ſich um ihn nicht kümmere. Sollte denn aber die gezwungene Einſamkeit eines Gefängniſſes, deren Ausgang mit einem ungewiſſen Loſe verhüllt war, nicht ſehr von einer freiwillig gewählten Einſamkeit unterſchieden ſein, in welcher Rouſſeau, nach ſeinen eigenen Bekenntniſſen, die höchſte Genugthuung fand? Er war ſeiner Freunde überdrüßig: „Seitdem ich mich vom Joche meiner Tyrannen freigemacht hatte, führte ich ein ſehr ruhiges und gleichförmiges Leben; allerdings war ich des zärtlichſten Umgangs beraubt; ich fühlte dagegen aber auch die Laſt und die Ketten deſſelben nicht." Er behauptet, niemals haben erfahren zu können, was er eigentlich Uebles gethan haben ſolle, denn alles, was man ihm zur Laſt gelegt, ſei darauf hinausgelaufen, daß er ſich auf das Land zurückgezogen, mit Frau von Houdetot eine Liebſchaft gehabt, Frau von Epinay nicht nach Genf begleitet und die Eremitage verlaſſen habe. Wenn noch andere Anklagen gegen ihn ſich erheben ließen, ſo habe er nie herauszubringen vermocht, worin ſie beſtanden hätten. Rouſſeau vergißt, daß es ja nicht dieſe nackten Thatſachen an ſich ſind, um welche es ſich handelt, ſondern die Art und Weiſe, wie ſie geſchehen waren. Dieſe hat er in ſeinen „Confessions" allerdings und von ſeinem Standpunkt aus ſehr begreiflich ganz einſeitig zu ſeinem Vortheil dargeſtellt, ſodaß der Leſer ganz in die Illuſion hineingezogen wird, in ihm lediglich ein Opfer des neidiſchen Grimm, des durch dieſen regierten Diderot und der Holbach'ſchen Clique zu ſehen.

Während er im Sommer 1758 den Druck ſeines Briefes an d'Alembert vorbereitete, empfing er einen Brief von Frau von Houdetot, worin ſie ihn benachrichtigte, daß ſeine Leidenſchaft für ſie in ganz Paris bekannt ſei; daß er davon mit Leuten geſprochen habe, welche ſie veröffentlicht hätten, daß die Gerüchte davon ihrem Geliebten zu Ohren gekommen ſeien und ihm beinahe das Leben gekoſtet hätten; daß dieſer ihr endlich Gerechtigkeit habe widerfahren laſſen und mit ihr völlig wieder ausgeſöhnt ſei. Dennoch ſei ſie gezwungen, theils aus Pflicht gegen ihn, theils aus Pflicht gegen ſich ſelbſt und ihren guten Namen, alle Verhältniſſe mit ihm abzubrechen.

Was that nun Rouſſeau? Statt nachzuforſchen, woher die Veröffentlichung gekommen, machte er eine Hypotheſe. Diderot mußte ihr Urheber ſein. Pathetiſch ruft er in ſeinen „Bekenntniſſen“ aus: „Alſo auch du, Diderot! Unwürdiger Freund! Dennoch konnte ich mich nicht entſchließen, dieſes von ihm zu denken. Meine Schwachheit war auch andern bekannt geworden, welche davon geſprochen haben konnten. Ich wollte noch zweifeln, aber bald konnte ich es nicht mehr.“ Es fällt ihm, wie man ſieht, ein, daß Frau Levaſſeur, daß Thereſe doch wol geplaudert haben könnten. Aber nicht dieſe nur, denn in der Hermitage, in Aubonne, in der Chevrette, wußte ja alle Welt um ſeine „Schwachheit“, wie er ſich euphemiſtiſch ausdrückt. Er ſelber erzählt, daß in Aubonne oft eine Verwandte der Gräfin, Frau von Blainville, das Maulthier voll Aerger habe bewachen müſſen, während er mit ihr im Park umhergeſchweift ſei u. ſ. w. Er behauptet nun, daß St.-Lambert ihn beſucht habe, jedoch nur kurze Zeit. Ueber den Inhalt ihrer Unterredung ſagt er nichts, obwol er St.-Lambert eine Erklärung ſchuldig geweſen wäre. Der Marquis ſei dann zu einer Zeit wiedergekommen, wo er unglücklicherweiſe nicht zu Hauſe geweſen ſei, habe aber Thereſen getroffen und mit dieſer eine zweiſtündige Unterredung gehabt, aus welcher dieſelbe nicht nur erfahren, daß man in der großen Welt glaube, Rouſſeau ſowol als St. Lambert hätten mit Frau von Epinay in dem nämlichen intimen Verhältniß geſtanden, in welchem ſie mit Grimm wirklich lebe, ſondern auch, daß Diderot St.-Lambert Umſtände über Rouſſeau's Beziehung zu Frau von Houdetot mitgetheilt habe, die er nur ihm anvertraut gehabt hätte.

Dieſer letzte Zug, ſagt Rouſſeau, entſchied; ich entſchloß mich, mit Diderot zu brechen.

Bevor wir aus dem weitern Verlauf erfahren werden, wie es ſich mit dieſer Anſchuldigung verhielt, müſſen wir hier billig unſer Erſtaunen über Rouſſeau's Leichtſinn ausdrücken. Thereſe iſt ſeine Quelle! Thereſe, die ihm auch geſagt hatte, daß Frau von Epinay ſie über ſeine Liebſchaft mit der Gräfin ausfrage, ja nach Briefen unter ihrem Buſentuch viſitire; Thereſe, die ihm geſagt hatte, daß Frau von Epinay einer Schwangerſchaft halber nach Genf gehe; Thereſe, die nicht mit Unrecht auf die Leidenſchaft Rouſſeau's für die Gräfin eiferſüchtig war. Ihr glaubte er, ohne Kritik, ohne zu Diderot zu gehen und ihn zur Rede zu ſtellen, wie dieſer bei auftauchenden Diſſonanzen mit ihm wiederholt und mit beſtem Erfolg für ihre Freundſchaft gethan hatte.

Es geſchah aber etwas anderes. Als er ſeine Meinung, daß Diderot ihn verrathen habe, bekannt werden ließ, ging St.-Lambert zu ihm und bewies ihm die Unſchuld Diderot's.

Aber ſtatt dieſem nun etwa das ihm mit ſeinem Verdacht zugefügte Unrecht abzubitten, ſann er darauf, ihn ſogar dem ganzen Publikum mitzutheilen. Natürlich leugnet er, dies gethan zu haben, widerlegt ſich aber ſogleich ſelber. Um nämlich die Auflöſung ſeines Verhältniſſes zu Diderot authentiſch und doch ohne Nennung eines Namens zu bewerkſtelligen, habe er beſchloſſen, das Beiſpiel Montesquieu's mit dem Pater Tournemine nachzuahmen. Er habe nämlich zu ſeinem Brief an d'Alembert ein Vorwort an denſelben geſchrieben, darin mit unverkennbarer Beziehung und mit ſo viel Ehre, als man ſelber dem geweſenen Freunde noch ſchuldig ſei, Diderot's erwähnt und dazu eine Anmerkung aus Jeſus Sirach gefügt, die für alle Welt deutlich genug ſprechen mußte. Er ſagte nämlich d'Alembert, daß ſeine Schrift wol noch Unvollkommenheiten haben könne, daß er aber ganz einſam lebe und ſie niemand zeigen könne. Der lockende Brief vom 2. März an Diderot hatte dieſen nicht bewogen, zu kommen, ſonſt würde er ihm ſeine Schrift, wie die „Julie“, wie alle frühern, vorzulegen nicht ermangelt haben. „J'avais“, ſagte er daher, „un Aristarque judicieux et sévère: je l'ai perdu, je n'en veux plus! Je le regretterai toute ma vie; il manque à mon coeur plus encore, qu'à mes écrits.“ Hierzu citirte er unter dem Text aus Jeſus Sirach 12, 26—27: „Wenn du gleich ein Schwert zückeſt über deinen Freund, ſo machſt du es nicht ſo böſe als durch Schmähen. Denn ihr könnt wol wieder Freunde werden, wenn du ihn nicht meideſt und redeſt mit ihm. Denn man kann alles verſöhnen, ausgenommen die Schmach, Verachtung, Offenbarung der Heimlichkeit und böſe Tücke. Solche Stücke verjagen den Freund.“

Einen Eigennamen alſo hatte Rouſſeau ſo wenig als ſein Vorbild Montesquieu genannt; aber, ſagt er, alles kommt auf Glück an. Montesquieu hatte Glück gegen Tournemine, er hingegen, der ganz daſſelbe Verfahren beobachtete, hatte Unglück. Ganz Paris war eine Woche lang — die längſte Zeit, daß man in Paris überhaupt von etwas ſpricht — in

Aufruhr darüber, ſodaß der Marquis von Caſtries ſich nicht genug verwundern konnte, überall, wo er hinkam, nur vom Bruch Rouſſeau's mit Diderot reden zu hören. „Iſt das begreiflich? Leute, die nichts haben, die kein eigen Haus beſitzen, im dritten Stock zur Miethe wohnen? Wo ſoll das hinaus?" Man gab damals Rouſſeau ebenſo unrecht, als man ſpäterhin, nach 20 Jahren, wiederum bei dem Erſcheinen der „Confessions" es Diderot gab. Rouſſeau hatte durch Lambert ſelber vernommen, daß er im Irrthum ſei, wenn er glaube, Diderot habe ihm jene Details vertraut, von denen er zu Thereſen geſprochen; er hatte ſie alſo durch die Gräfin erfahren und hatte deshalb Diderot gegen Rouſſeau's Beſchuldigung der „Offenbarung der Heimlichkeit" gerechtfertigt. Und dennoch hatte dieſer gegen ſein beſſeres Wiſſen den alten Freund mit einer recht jeſuitiſch ausgekünſtelten Manier, ihn unverkennbar zu treffen, ohne doch ſeinen Namen zu nennen, öffentlich und in einem Augenblick von ſich geſtoßen, wo er in ſeiner Freiheit durch die Anklagen gegen die Encyklopädie wieder auf das ſchwerſte bedrängt war. In manchen Büchern wird angenommen, daß der Ausdruck: Offenbarung der Heimlichkeit, ſich auf die Veröffentlichung der Uebergabe der Kinder Rouſſeau's an das Findelhaus beziehe. Daß er dieſelbe ebenfalls Diderot und Grimm ſchuld gibt, iſt wahr, allein auf ſeinen Bruch mit Diderot wirkte nur ſein Verhältniß zu Frau von Houdetot ein, oder wenigſtens behauptet er es, denn es iſt nicht unwahrſcheinlich, daß er, als Diderot wieder der Encyklopädie wegen ſo ſehr bedrängt ward, ſich gern öffentlich von ihm loszuſagen wünſchte, um nicht ferner als zum Holbach'ſchen Kreiſe gehörig angeſehen zu werden. Daß ihm, als er ſeinen „Émile" herausgab, dies Manöver nichts half, war eine gerechte Nemeſis.

Er ſchickte ein Exemplar ſeiner Schrift auch an St.-Lambert. Der Marquis ſandte es ihm aber unter dem 10. Oct. 1758 mit folgenden Zeilen zurück:

„Mein Herr! Ich kann das Geſchenk, welches Sie mir ſoeben überſandten, durchaus nicht annehmen. Bei der Stelle in der Vorrede, wo Sie einen Vers aus dem Prediger Salomo anführen, iſt mir das Buch aus der Hand gefallen. Nach den Unterredungen in dieſem Sommer ſchienen Sie mir überzeugt, daß Diderot an dem vorgeblichen Unrecht, welches Sie ihm aufbürdeten, unſchuldig ſei. Er kann unrecht gegen Sie haben, ich weiß dies nicht, wohl aber weiß ich, daß dies Ihnen nicht das Recht gibt, ihn öffentlich zu beſchimpfen. Es iſt Ihnen bekannt, was für Verfolgungen er erfährt, und Sie laſſen unter dem Geſchrei der Mißgunſt die Stimme eines alten Freundes ertönen. Ich geſtehe, daß ich Ihnen, mein Herr, nicht begen kann, wie ſehr mich dieſe Härte empört. Ich habe mit Diderot keinen Umgang, aber ich ehre ihn und ich emfinde lebhaft den Kummer, welchen Sie einem Manne verurſachen, dem Sie, wenigſtens in Ihren Geſprächen mit mir, nie etwas anderes vorgeworfen haben als einige Schwäche. Rouſſeau, unſere Grundſätze ſind zu verſchieden, als daß wir jemals zuſammenſtimmen könnten. Vergeſſen Sie, daß ich lebe, es kann Ihnen nicht ſchwer fallen. Nie habe ich Menſchen etwas Gutes oder Uebles gethan, das ſich nicht bald wieder vergeſſen ließe. Ich verſpreche Ihnen, daß ich Ihrer Perſon vergeſſen und nur Ihrer Talente mich erinnern will."

Rouſſeau lobt in ſeinen „Confessions" das Betragen des Marquis beſtändig auf das äußerſte, weil er ſich gegen ihn ſchuldig wußte und ſich doch von ihm mit weltmänniſcher Artigkeit behandelt ſah. Nun aber brach ſeine Roheit auch gegen ihn los, denn er antwortete ihm am Tag darauf:

„Mein Herr! Als ich Ihren Brief las, habe ich Ihnen die Ehre erzeigt, überraſcht von demſelben zu ſein, und hatte auch die Albernheit, mich von demſelben bewegen zu laſſen; einer Antwort aber habe ich ihn für unwerth gehalten.

„Ich will für Frau von Houdetot künftig keine Noten mehr abſchreiben. Liegt ihr nichts an denen, welche ſie ſchon hat, ſo kann ſie mir dieſelben zurückſchicken und ich werde ihr das Geld dafür wiedererſtatten. Will ſie dieſelben behalten, ſo ſoll ſie wenigſtens ihren Vorrath an Papier und an Geld wieder abholen laſſen. Ich erſuche Sie, mir ſogleich den Proſpect mitzuſenden, welcher ſich noch in ihren Händen befindet. Leben Sie wohl!"

Das iſt genau derſelbe trotzige, kalte, hochfahrende, bettelſtolze Ton, mit welchem er Grimm, Frau von Epinay und Diderot von ſich abſtieß. Rouſſeau war, wie ſchon geſagt, wol geneigt, Opfer zu fordern, nicht aber zu bringen. Er lebte in unaufhörlichen Widerſprüchen, die er nicht begriff, deren Qual er aber andern als Urſache derſelben zuſchob. Er hielt ſich ſelber, daran iſt nicht zu zweifeln, immer für einen überaus edeln, liebevollen Menſchen, der zwar, wie er ſich ausdrückte, Dummheiten, ſociale Verſtöße, Ungeſchicklichkeiten begehen konnte, einer ſchlechten Handlung jedoch ganz unfähig war. Nur aus Verlegenheit, aus Uebereilung, wie er von ſich behauptet, log, betrog, verletzte er. Wir ſehen aus der Geſchichte der Literatur, in welchem Grade es ihm gelungen iſt, die Meinung, die er von ſich hatte, zur herrſchenden zu machen, weil ſeine Autobiographie ihm den Vortheil gab, die Thatſachen in einem Zuſammenhang darzuſtellen, der dem Leſer als Reſultat die Ueberzeugung aufdringt, daß Grimm, ein eitler, teufliſcher Menſch, ihm mit ſchlauer Berechnung durch ſeine Herrſchſucht alle ſeine Freunde geraubt, durch ſeinen weitreichenden Einfluß alle ſeine Feinde gegen ihn aufgeſtachelt und ihn jahrelang mit ſyſtematiſchem Haß verfolgt habe. Diderot war nach ihm nur ein Verführter Grimm's. Wir ſind daher genöthigt geweſen, quellenmäßig den ganzen Verlauf darzulegen, damit der Leſer ſelber im Stande ſei, aus den zweifelloſen Thatſachen ſich ein Urtheil zu bilden. Von den Memoiren der Frau von Epinay haben wir hierbei nur den beſchränkteſten Gebrauch gemacht, ſoweit Diderot's Leben es erheiſchte; durchſchnittlich haben wir die eigenen Aeußerungen Rouſſeau's benutzt. Aus dieſen ſelber geht hervor, daß Diderot ihn zuerſt durch das Anliegen reizte, die alte Levaſſeur für den Winter in die Stadt zu ſchicken; daß Rouſſeau eine Stelle über die Einſamkeit in dem „Fils naturel" als eine Beleidigung für ſich interpretirte; daß er Diderot ſeine Leidenſchaft für die Houdetot geſtand, ihn aber zugleich belog; daß er den Rath Diderot's, ſich über ſein Gefühl zu erheben, nicht befolgte, obwol er es ihm verſprochen hatte; daß Diderot ihn durch die Zumuthung, Frau von Epinay nach Genf zu begleiten, im höchſten Grade empörte, obwol ſie unter den gegebenen Verhältniſſen eine ganz natürliche war. In allen dieſen Handlungen Diderot's iſt keine einzige, die nicht einen berechtigten Grund gehabt hätte. Wir ſehen daher auch, daß er, ſo oft Rouſſeau's Empfindlichkeit ſich gegen ihn kehrt und ihm ſogar mit Aufkündigung der Freundſchaft droht, ſofort das rechte Mittel ergreift, ihn aufzuklären und zu beruhigen, indem er ihn in ſeiner Einſiedelei aufſucht und ſich mit ihm ausſpricht. Umgekehrt ſehen wir, daß Rouſſeau ſeinerſeits nach Paris kommt und bei Diderot ohne weiteres ſich auf einige Tage einquartiert, daß er ihm ſeine „Julie" zur Reviſion mittheilt und mit ihm ſogar noch einen Abend bei dem Baron Holbach zubringt.

Diderot blieb alſo, trotz aller zeitweiligen Verſtimmungen Rouſſeau's gegen ihn, ſein Freund. Er blieb es auch dann noch, als Rouſſeau's Brief an Grimm über Frau von Epinay ihm ſeinen bettelſtolzen Egoismus in ſeiner ganzen Härte ſowie ſeine Zweideutigkeit in ihrer ganzen Kunſt biedermänniſcher Verſtellung bloßgelegt hatte. Doch war mit dieſem Einblick in die eigentliche Verfaſſung ſeiner Seele die Achtung vor Rouſſeau ſchon ſehr erſchüttert. Sie brach völlig zuſammen, als er durch das Geſpräch mit St.-Lambert erkannte, daß Rouſſeau ihn belogen und, ſtatt ſeinem weiſen Rath zu folgen, einen kränkenden Brief an den Marquis geſchrieben hatte. Was that er? Brach er ſofort mit Rouſſeau? Nein. Er ſchrieb an ihn und forderte Rechenſchaft. Rouſſeau antwortete nicht, denn ſeine ſchriftliche Antwort hätte Diderot St.-Lambert mittheilen können. Was that Diderot weiter? Brach er nun mit ihm? Nein. Er ging zu ihm, in der Hoffnung, ſich mit ihm, wie früher, auszuſprechen. Er überzeugte ſich, daß

Rouſſeau ihn betrogen hatte. Seine Erſcheinung hatte etwas Infernales für ihn. Er warf ſich vor, nicht ſtreng genug gegen ihn geweſen zu ſein. Nicht nur ſeine Achtung, auch ſein Vertrauen war jetzt vernichtet; er hielt Rouſſeau nun wirklich für einen ſchlecht Gewordenen.

Man verſetze ſich an Diderot's Stelle und frage ſich, ob er recht oder unrecht hatte, nunmehr den Verkehr mit Rouſſeau abzubrechen. Man frage ſich, auf welcher Seite die Schuld lag? Man beachte wohl, daß weder die Kränklichkeit der Frau Levaſſeur, noch die von Rouſſeau incriminirte Stelle im „Fils naturel", noch die Reiſe der Frau von Epinay, ſo ſehr ſie Rouſſeau gegen Diderot aufbrachte, dieſen abgehalten hatte, ſich fortwährend, immer von neuem, als ſeinen Freund zu betrachten, ſondern daß er erſt dann von ihm ſich zurückzog, als er entdeckte, wie er auch ihn ſelbſt belogen und betrogen.

Und auch jetzt zog er ſich nur zurück. Er handelte nicht feindſelig gegen ihn, ſodaß Rouſſeau noch am 2. März 1758 ihm jenen zärtlichen Brief ſchrieb, worin er ihn, ohne Namen zu nennen, gegen Grimm einzunehmen, und durch das düſter ausgemalte Bild ſeiner freundloſen Verlaſſenheit, ſeiner Verzweiflung, ſeines Todes, ſeines Schattens, der ihm in künftigen Nächten nicht Ruhe laſſen werde, zu ſich herauszulocken verſuchte.

Der ganze Sommer 1758 zeigt nur den erloſchenen Verkehr Diderot's mit ihm. Er ſuchte nun nach einem Anlaß, mit ihm auch öffentlich zu brechen. Ich habe erwähnt, daß er Diderot und Grimm beſchuldigte, das Geheimniß ſeiner ausgeſetzten Kinder divulgirt zu haben. Er machte nämlich folgenden Schluß. Er entdeckte, daß Duclos es wußte. Woher konnte dieſer es wiſſen? Duclos war mit Diderot befreundet, alſo mußte Diderot es geſagt haben. Rouſſeau wußte nicht, ob es thatſächlich ſich ſo verhielt. Obwol er dies ſelber ausdrücklich bezeugt, ſo hat doch ſeine bloße Vermuthung hingereicht, ſie in vielen Berichten über Rouſſeau's Leben zum Factum umzuwandeln.

Ich habe daher betont, daß er ſelbſt als Grund für die Veröffentlichung ſeines Bruchs mit Diderot nur den Verrath einiger Einzelheiten ſeines Verhältniſſes zur Gräfin Houdetot angibt. Aus dem Briefe des Marquis vom 10. Oct. 1758, welchen Rouſſeau ſelber hat abdrucken laſſen, geht unzweifelhaft hervor, daß ihm dieſe Vorſtellung als ein Irrthum durch St.-Lambert ſelber genommen wurde. Trotz dieſer Aufklärung hielt er daran feſt und ſchrieb aus der Heiligen Schrift jene tückiſche Note.

O Rouſſeau, wie konnteſt du ſo heuchleriſch handeln!

Ich kann, wie ich ſchon oben angedeutet habe, nur annehmen, daß er, nach der Art ſo ſchwacher Menſchen, bei denen man die Zähigkeit und

Schroffheit ihres Egoismus nicht mit Stärke des Charakters verwechſeln muß, um jeden Preis von den Encyklopädiſten ſich losſagen wollte. D'Alembert ſelber hatte ſich ſchon von der Redaction der Encyklopädie zurückgezogen; neue Verfolgungen bedrohten Diderot, der ſtandgehalten hatte. Rouſſeau ſchrieb daher einen Brief an d'Alembert, dem er perſönlich ſchmeichelte, kehrte ſich indirect gegen Voltaire als den eigentlichen Heros der franzöſiſchen Aufklärung und warf in einer unverkennbaren Anſpielung Diderot für immer von ſich. „Je n'en veux plus!“ Er verſicherte zwar, daß er ſeinem Herzen immer fehlen werde, indeſſen muß man die Sprache der vereitelten Sentimentalität zwiſchen den Zeilen zu leſen wiſſen. Er befand ſich vielmehr, nach den „Confessions“, nunmehr recht wohl, denn er hatte Ruhe. Auch die Leidenſchaft für die Gräfin war bald als ein Rauſch überwunden, wenn ihm auch, wie ſeine Beſchreibungen in den „Bekenntniſſen“ zeigen, die wollüſtige Erinnerung an jeden Kuß, den ſie ihm gegeben, lebendig blieb. Was mich in meiner Vermuthung beſtärkt, iſt der Umgang, in welchen Rouſſeau mit dem Pater Berthier vom Oratorium gerieth, der ihn ſchon in der Hermitage oft beſucht hatte. Durch dieſen Berthier erfuhr er auch, als derſelbe von Montmorency nach Paris zurückgekehrt war, daß Grimm der Frau Levaſſeur, welche Rouſſeau bei ſeinem Auszug aus der Hermitage verabſchiedet hatte, 300 Livres Penſion ausſetzen wolle, wozu ſie durch ihn ſeine Genehmigung einholte, die Rouſſeau auch ertheilte, um ſich, wie er ſagt, von Grimm nicht übertreffen zu laſſen. Es iſt wol die Penſion, welche ſie von Grimm und Diderot ſchon immer bezogen hatte.

Rouſſeau hatte ſich über Verrath von Heimlichkeiten beklagt, den Diderot an ihm geübt. Dieſer Verrath, wenn er ſtattgefunden hätte, würde ſich aber nur auf Eine Perſon, auf St.-Lambert, bezogen haben, der ſelber in die ganze Situation eingeweiht und am unmittelbarſten betheiligt war. Und was that Rouſſeau? Er nöthigte durch den Druck jener Anmerkung ganz Paris, ſich darum zu kümmern, was denn eigentlich Diderot ausgeplaudert haben könne. Der geſammten Familie Epinay mußte das dadurch neu angefachte Gerede im höchſten Grade unangenehm ſein. Sie beſchloß daher, demſelben ein öffentliches und förmliches Dementi zu geben. Herr von Epinay veranſtaltete vierzehn Tage nach dem Bruch St.-Lambert's mit Rouſſeau ein großes Diner, zu welchem er dieſen, Herrn und Madame Dupin, Francueil, St.-Lambert, Frau von Houdetot und Frau von Blainville einlud. Er ließ Rouſſeau abſichtlich, um Aufſehen zu erregen, in ſeinem Wagen abholen. Rouſſeau fand ſich durch dieſe Einladung außerordentlich geſchmeichelt, weil er das Diner lediglich als eine ihm dargebrachte Huldigung nahm, während der lebenskluge Herr von Epinay damit unſtreitig den Pariſern ſagen wollte, daß alles, was ſich das Publikum über Frau von Houdetot, St.-Lambert und Rouſſeau erzähle, ein grundloſes Geklatſch ſei.

Diderot ſchwieg zu Rouſſeau's öffentlichem Ausfall auf ihn. Gewöhnlich urtheilt man, daß Rouſſeau ſtets mit Zärtlichkeit und Bedauern von Diderot geſprochen habe, während er von dieſem nicht nur bald vergeſſen, ſondern auch noch nach ſeinem Tode grauſam angegriffen ſei. Auf dieſen Angriff, in der zweiten Ausgabe vom „Leben Seneca's“, werden wir ſeinerzeit zu ſprechen kommen. Wir beſitzen aber noch einen Brief Diderot's aus dem Jahre 1758 an einen genfer Geiſtlichen, der ihm über ſeine Artikel zur Geſchichte der Philoſophie ſeinen Beifall bezeigt und ihn befragt hatte, wen Rouſſeau unter dem Ariſtarchen verſtehe, auf den er in dem Briefe an d'Alembert anſpiele; ob er ſelber darunter gemeint ſei? Diderot antwortete darauf in einem langen Briefe, in welchem er zuerſt für jene Theilnahme dankt und dann mit einem Panegyrikus auf die Tugend ganz in den Ton ſeiner dramatiſchen Declamationen verfällt. Ich will nur ein paar Stellen herausheben:

„Ich liebe die Tugend ſo ſehr, daß ich gern alles, was ich beſitze, hingeben würde, um bis zu dem jetzigen Augenblick meines Lebens mit der Unſchuld gekommen zu ſein, die ich auf die Welt mitbrachte, als ich geboren ward, oder zum letzten Moment mit dem Vergeſſen aller Fehler, die ich begangen habe, und mit dem Bewußtſein zu gelangen, ihre Zahl nicht vermehrt zu haben.

„Wo iſt der Menſch, der, wenn er das fünfundvierzigſte Jahr ohne Vorwurf erreicht hatte, nicht lieber tauſendmal ſterben, als eine ſo köſtliche Prärogative durch die leichteſte Lüge verlieren möchte? Ach, mein Herr, ſtrecken Sie dieſen Menſchen auf Stroh am Boden eines Gefängniſſes aus, belaſten Sie ihn mit Ketten, quälen Sie alle ſeine Glieder mit allen möglichen Torturen, ſo werden Sie ihm vielleicht Seufzer entreißen, aber Sie werden ihn nicht hindern, zu ſein, was er lieber ſein will. Berauben Sie ihn von allem, laſſen Sie ihn im Winkel einer Straße mit dem Rücken an einen Brunnen gelehnt ſterben, und Sie werden ihn nicht hindern, zufrieden zu ſterben.“

Und dann ſchließt er:

„Es iſt alſo nichts auf der Welt, dem die Tugend nicht vorzuziehen wäre. Wenn ſie uns nicht immer als ſolche erſcheint, ſo liegt dies daran, daß wir verderbt ſind und daß uns nicht genug davon übrigbleibt, um den ganzen Werth derſelben zu erkennen. Ich ſchreibe Ihnen nicht, aber ich plaudere mit Ihnen, wie ich ehemals mit jenem Manne plauderte, der ſich in das Dunkel der Wälder verloren hat, wo ſein Herz ſich aufreizte, wo ſeine Sitten ſich verkehrten. Wie beklage ich ihn! Stellen Sie ſich vor, daß ich ihn liebte, daß ich ſeiner gedenke, daß ich ihn einſam zwiſchen dem Verbrechen und der Reue zur Seite tiefer Gewäſſer erblicke. Er wird oft die Qual meiner Gedanken ſein. Unſere gemeinſchaftlichen Freunde haben zwiſchen ihm und mir gerichtet; ich habe ſie alle bewahrt, ihm bleibt keiner.

„Es iſt eine abſcheuliche Handlung, öffentlich einen alten Freund anzuklagen, ſelbſt wenn er ſchuldig iſt; aber welchen Namen ſoll man der Handlung geben, wenn ſich ergibt, daß der Freund unſchuldig iſt? Und welchen Namen ſoll man ihr geben, wenn der Ankläger überdem im Grunde ſeines Herzens die Unſchuld deſſen ſich geſtand, den er anzuklagen wagte.

„Ich fürchte, mein Herr, daß Ihr Landsmann ſich nur deshalb mit mir überworfen hat, weil er meine Gegenwart nicht mehr ertragen konnte. Er hatte mich gelehrt, ihm zwei Jahre hindurch private Beleidigungen zu verzeihen, aber dieſe iſt öffentlich und ich weiß kein Mittel dagegen."

Rouſſeau erwähnt Diderot's in ſeinen „Confessions" zuletzt im Frühjahr 1760, als der Buchhändler Duchesne ihm ein Exemplar von Paliſſot's „Philoſophen" zugeſandt hatte. „Er glaubte vielleicht", ſagt er, „es würde mir ein Vergnügen ſein, einen Mann zerſetzen zu ſehen, mit welchem ich gebrochen hatte. Er täuſchte ſich aber gar ſtark. Ich brach zwar mit Diderot, den ich weniger für ſchlecht als für unartig und ſchwach hielt, bewahrte aber fortwährend in meiner Seele Anhänglichkeit und ſogar Achtung und Ehrfurcht für unſere ehemalige Freundſchaft; denn dieſe war, wie ich gewiß weiß, von ſeiner Seite lange Zeit ebenſo aufrichtig als von der meinigen. Mit Grimm iſt der Fall ganz anders. Dieſer iſt ein Mann von falſchem Charakter, der niemals Liebe gegen mich empfand, der nicht einmal im Stande iſt, jemand zu lieben, und der, aus wahrer Herzensluſt und ohne die geringſte Beſchwerde zu haben, ſondern blos um ſeine Eiferſucht zu befriedigen, ſich unter der Larve der Freundſchaft zu meinem grauſamſten Verleumder gemacht hat. Dieſer iſt in meinen Augen der Garnichts; Diderot wird immer mein ehemaliger Freund bleiben. Es wurde mir ſchlimm, als ich dieſes ſchändliche Stück vor Augen bekam, ich ſendete es, ohne es völlig zu leſen, mit folgendem Briefe an Duchesne zurück:

»Montmorency, 21. Mai 1760.

»Mein Herr! Beim Durchlaufen des von Ihnen mir zugeſandten Stückes mußte ich ſeufzen, weil ich in demſelben gelobt worden bin. Ich mag dieſes abſcheuliche Geſchenk nicht annehmen. Ich bin überzeugt, daß Sie mich nicht haben beleidigen wollen, als Sie mir es zuſendeten; Sie wiſſen aber vielleicht nicht, oder Sie haben vergeſſen, daß ich die Ehre gehabt habe, der Freund des würdigen Mannes geweſen zu ſein, der in dieſer Schandſchrift auf unwürdige Art angeſchwärzt und verleumdet wird.»"

„Dieſer Brief", fährt Rouſſeau fort, „kam in Umlauf. Diderot, welchen er hätte rühren müſſen, wurde aufgebracht über denſelben. Seine Selbſtſucht konnte mir nicht verzeihen, daß ich ihn an Edelmuth übertraf; und ich erfuhr, daß ſeine Frau ihr ganzes Maul gegen mich losließ und zwar mit einer Erbitterung, die mich jedoch gar nicht in Zorn brachte, da ich wußte, daß ſie überall als ein Hökerweib bekannt war."

Wir wiſſen nicht, wie es ſich mit dieſer Beſchuldigung Diderot's verhält; wohl aber wiſſen wir, daß auch Rouſſeau, wie dieſer ſelber erwähnt, von Paliſſot zwar nicht wie Diderot gemishandelt, jedoch lächerlich gemacht wurde und daß es mithin wol nicht bloßer Edelmuth war, wenn er das Stück zurückſandte. Der anonyme Angriff, den Rouſſeau auf ſeinen „unwürdigen Freund" Diderot gemacht hatte, war ein viel unwürdigerer als die platte Satire Paliſſot's. Wenn Diderot über jenen Brief aufgebracht wurde, ſo geſchah es vielleicht, weil er in ihm einen heuchleriſchen Phariſäismus zu ſehen glaubte. Daß Rouſſeau bei dieſer Gelegenheit auf Diderot's Frau ſchimpft, deren gaſtliche Freundſchaft er oft genoſſen hatte, ſcheint mir auch nicht ſehr edelmüthig.

Das, was Rouſſeau in dem ganzen Handel 1756—58 richtig herausfühlte, war, daß er in Grimm ſeinen eigentlichen Gegner beſaß, der ſeine Eitelkeit, ſeine Falſchheit, ſeine Launen ohne Schonung behandelt wiſſen wollte, weil ſonſt die widrigſten Verwickelungen ſich immer von neuem erzeugen und ſteigern würden. Wenn Rouſſeau Grimm aber als einen Gecken darſtellt, der ohne wahres Verdienſt geweſen ſei, der ihn mit tödlichem Haß verfolgt und ſeine Freunde unabläſſig zu gleicher Verfolgung aufgeſtachelt habe, wenn er ihn als den Urheber aller ſeiner ſpätern Leiden anklagt, ſo iſt das eine maßloſe Uebertreibung. Wir beſitzen ſeit dem Jahre 1812 die „Correspondance" Grimm's, in welcher wir ſein Verhältniß zu Rouſſeau bis lange nach deſſen Tode verfolgen können, und hier finden wir, daß Grimm über Rouſſeau zwar eine ſtrenge Kritik übt, wie er eine ſolche auch ſeinen übrigen Bekannten nicht erſpart, daß er aber nicht nur gegen ſein bewundernswürdiges Talent als Schriftſteller gerecht iſt, indem er ihm ſtets eine männliche, einfache und hinreißende Schreibart zuerkennt, ſondern daß er ihn auch gegen Verkennung ſeiner wahren Verdienſte, gegen falſche Anſchuldigungen, gegen unwürdige Verunglimpfungen in Schutz nimmt. Außerdem beſitzen wir die geheimen Memoiren Grimm's, die zu Paris 1834 in zwei Bänden herausgekommen ſind und in denen Grimm epochenweiſe die ganze Geſchichte ſeines Zuſammenlebens mit Rouſſeau erzählt. Er nimmt hierbei zuweilen auf die „Bekenntniſſe“ deſſelben Rückſicht. Wenn man die ſcheußliche Figur und intriguante Rolle erwägt, welche dieſer ihn darin ſpielen läßt, ſo wird man über den Ton reiner Sachlichkeit und über die Objectivität des Urtheils erſtaunen, womit er ſeine Beziehungen zu Rouſſeau, ſeinen Bruch mit ihm und die Geſchichte ſeiner Verfolgungen erzählt. Grimm ſagt, daß er Rouſſeau liebte, daß er ſich endlich aber habe begnügen müſſen, in Wahrheit weder der Treuloſeſte der Freunde noch der Verbrecheriſchſte der Menſchen zu ſein. „Er liebte nur ſich und quälte nur ſich im Haß der andern. Was konnte ich machen? Ihn beklagen und vermeiden. Sollte ich bei jedem Schmollen demüthig um Verzeihung bitten, gewagt haben zu wollen, ihn trotz ſeiner glücklich zu machen? Das hätte geheißen, jeden Tag von vorn anfangen.“

Aus eben dieſen Memoiren erhellt die Theilnahme, die Grimm und Diderot ihm zollten, als er des „Émile“ halber verfolgt wurde. Grimm bemühte ſich, obwol vergebens, durch Frau von Braſchi, die mit der Marquiſe von Pompadour ſehr liirt war, für Rouſſeau's Freiheit zu wirken.

Grimm beklagt, daß Rouſſeau's miſanthropiſches Mistrauen über alle Gerechtigkeit und Wahrſcheinlichkeit hinaus Tronchin und Voltaire als Urheber ſeiner Verfolgungen in der Schweiz anklagen ließ. Das vollendetſte Urtheil über ihn als Schriftſteller, eine genetiſche Entwickelung ſeines ganzen literariſchen Lebens, gibt er im Juni und Juli ſeiner „Correspondance“ 1762.

Grimm wird von Rouſſeau als ein herzloſer Intriguant geſchildert, der ſehr geſchickt Diderot in völlige Abhängigkeit von ſich zu ſetzen verſtanden habe. Wahr iſt es, daß Grimm eine große Gewalt über Diderot gewann, der ihn ſchwärmeriſch bewunderte und liebte. So weit indeſſen ging ſie nicht, daß ſie ſeine moraliſche Selbſtändigkeit untergraben hätte. Gerade ſein Verhältniß zu Grimm in Anſehung der Frau von Epinay beweiſt dies, denn hätte Grimm ihn ſo unbedingt beherrſcht, als Rouſſeau annimmt, ſo würde er auch ſehr bald der Bewunderer und Freund der Frau von Epinay geworden ſein. Dies war aber keineswegs der Fall. Er hielt ſeine Vorurtheile, wie Duclos und Rouſſeau ſie ihm gegen dieſelbe eingeflößt hatten, mehrere Jahre hindurch feſt, bis ihn die Einſicht in Rouſſeau's Treuloſigkeit umſtimmte. Grimm that nichts, ihn zu bekehren, ſondern wartete ruhig den Gang der Dinge, die Macht der wirklichen Thatſachen, ab. Er ſchreibt einmal der Epinay nach Genf, daß Diderot in ihrer Liebe nur eine gewöhnliche Liebſchaft (de maitresses) erblicke, während ſie glücklicherweiſe ſich eines höhern Gehaltes bewußt wären. Aber auch aus den Briefen Diderot's an Fräulein Voland ſehen wir, daß die Freundſchaft ihn für die Mängel Grimm's nicht blind gemacht hatte.

Als Rouſſeau vor ſeinem Uebergang nach England durch Paris kam, ſchrieb Diderot an Fräulein Voland unter dem 20. Dec. 1765:

„Seit drei Tagen iſt Rouſſeau in Paris. Ich erwarte ſeinen Beſuch nicht, aber ich kann Ihnen nicht verhehlen, daß er mir großes Vergnügen machen würde. Ich würde mich auch ſehr freuen, wie er ſein Betragen gegen mich rechtfertigen würde. Ich thue wohl daran, den Zugang zu meinem Herzen nicht leicht zu machen. Iſt man einmal darin eingetreten, ſo geht man nicht wieder heraus, ohne es zu zerreißen; dies iſt eine Wunde, die niemals wieder gut verheilt. Vor einiger Zeit fiel mir ein Brief von ihm in die Hände, worin vortreffliche Sachen. Er ſagte darin von den Prieſtern, daß ſie ſich zu Richtern des Aergerniſſes gemacht hätten, daß ſie das Aergerniß erregten, daß ſie infolge des Aergerniſſes, welches ſie erregt hatten, die Menſchen vor ihren Richterſtuhl riefen, um dort für den Fehler beſtraft zu werden, den ſie ſelbſt begangen hatten; ein unfehlbares Mittel, fügte er hinzu, nach Belieben den Einzelnen, die Geſellſchaft, den Unterthan, die Obrigkeit, den Fürſten, eine ganze Nation, die ganze Erde zu quälen. Er verglich ſie darauf mit einem Wundarzt, der an der Ecke eines Kreuzwegs wohnt und deſſen Butike ſich nach zwei Straßen hin öffnet Dieſer Wundarzt ging durch die eine Thür und verwundete die Vorübergehenden; dann kehrte er ſchnell zurück, ging durch die andere und verband die, welche er verwundet hatte; mit dem kleinen Unterſchiede, daß der Mann der Winkelbude das Leid, das er gethan, wirklich heilte, während der Prieſter nur herzuläuft, es zu vermehren.

„Rouſſeau wird hier ein vierzehn Tage zubringen; er wird hier die Abreiſe Hume's abwarten, der ihn nach England führen und ihn in Pelham, einer kleinen Stadt an den Ufern der Themſe, einſiedeln wird, wo er der Ruhe genießen wird, wenn es wahr iſt, daß er ſie ſucht. Herr von Lambert hat von ihm treffend geſagt: Beklagt ihn nicht zu ſehr; er reiſt mit ſeiner Herrin, dem Rufe.“

Bei meiner Erzählung dieſer verworrenen Händel habe ich, wie man ſieht, mich vorzüglich an die noch vorhandenen Actenſtücke gehalten, wie ſie theils in Rouſſeau's „Confessions“, theils in den Memoiren der Frau von Epinay vorliegen. Ich glaube jedoch hinzufügen zu müſſen, daß das, was wir darüber aus andern Quellen entnehmen können, die hier zu Gunſten Diderot's auffallende Darſtellung beſtätigt. Ich will dabei von dem abſehen, was in den Memoiren Grimm's enthalten iſt, weil man ihn als Partei anſehen kann, muß jedoch bemerken, daß die Zärtlichkeit, mit welcher Grimm einſt Rouſſeau geliebt hatte, ſich auch im Tadel ſeines Betragens nie verleugnet und oft in kleinen, ſogar rührenden Zügen durchbricht. Er erwähnt auch des innigen Antheils, welchen Rouſſeau's Tod Diderot verurſacht habe, obwol er nicht ſo groß geweſen ſei als der, welchen der Tod Voltaire's in ihm hervorgerufen. Aber außer Grimm, Morellet und andern iſt Marmontel in ſeinen Memoiren ein Zeuge, deſſen Bericht wol beachtenswerth iſt, denn er hatte mit allen Perſonen, die in dieſem Handel verkommen, in den mannichfachſten Verhältniſſen zuſammengelebt; er ſchrieb ſeine Memoiren nach ihrem Tode in Ablonville, einem Dorfe der Normandie, wohin er ſich 1791 geflüchtet und wo er ſich ein Bauerhaus gekauft hatte; nur St.-Lambert und Frau von Houdetot lebten noch, weshalb er, indem er von ihnen ſpricht, ihre Namen nicht nennt. Er erzählt nun am Ende des ſiebenten Buches die Geſchichte des Bruchs zwiſchen Rouſſeau und Diderot und entwirft von der Liebenswürdigkeit und dem unerſchöpflichen Geiſt des letztern ein reizendes Gemälde, welches den Menſchen Diderot höher als den Autor Diderot ſtellt. Er erwähnt der vergnügten, anregenden Tage, welche er mit Diderot verlebt habe, wenn ſie gemeinſam mit andern Freunden Landpartien machten. Beſonders gern ſeien ſie mit einem Boot nach St.-Cloud gefahren, Fiſche à la matelote zu eſſen und dann zu Fuß durch das Gehölz von Boulogne nach Paris zurückzukehren. Auf einem ſolchen Gange habe er Diderot nach den eigentlichen Urſachen des feindſeligen Auftretens Rouſſeau's gegen ihn gefragt und dieſer habe ihm abſeits der Geſellſchaft eine ausführliche Erzählung gegeben, mit welcher Marmontel das achte Buch eröffnet. Marmontel hat natürlich, da er aus der Erinnerung ſchrieb, manche Ungenauigkeiten, allein im weſentlichen beſtätigt er alles, was wir urkundlich erfahren haben. Rouſſeau trug Diderot, wie er hier ſich ausſpricht, als Verrath der Freundſchaft nach, daß er, in dem Geſpräch mit dem Marquis St.-Lambert, dieſem Rouſſeau's Leidenſchaft für die Gräfin eingeſtanden habe. Als Rouſſeau ſich öffentlich gegen ihn erklärte, habe er ſehr wohl gewußt, daß er, Diderot, aus Rückſicht auf die Gräfin und St.-Lambert ſchweigen werde, und ihn daher als einen waffenloſen Mann getroffen. Marmontel läßt Diderot mit folgendem Urtheil über Rouſſeau ſchließen: „Er würde gut ſein, denn er iſt von Natur gefühlvoll und liebt die Menſchen auch genugſam aus der Ferne. Er haßt nur die, welche ſich ihm nähern, weil ſein Stolz ihn glauben läßt, daß ſie ihn beneiden, daß ſie ihm nur Gutes erzeigen, ihn zu demüthigen, daß ſie ihm nur ſchmeicheln, um ihm zu ſchaden, und daß ſelbſt diejenigen, die ihn zu lieben ſcheinen, zu dieſem Complot gehören. Das iſt ſeine Krankheit. Intereſſant durch ſein Unglück, durch ſeine Talente, durch einen Fonds von Güte und Rechtlichkeit in ſeiner Seele, würde er Freunde haben, wenn er an Freunde glaubte. Er wird nie welche haben oder ſie werden ihn allein lieben, denn er wird ihnen immer mißtrauen.“ Muſſet-Pathay mußte, wie man begreift, dieſer Bericht Marmontel's ſehr unangenehm ſein. Er verdächtigt daher dieſen, daß er Rouſſeau's Talente beneidet habe; er verdächtigt die Wahrheit ſeiner Erzählung, welche die Mittheilung Diderot's als eine discrete und vorſichtig vertrauliche hinſtellt; er will ſie, a. a. O., II, 228, mit der einfachen Thatſache Lügen ſtrafen, daß weder St.-Lambert noch Frau von Houdetot, die doch bis 1813 gelebt habe, gegen Rouſſeau öffentlich aufgetreten ſeien. Als ob in ihrer Lage, ohne einen neuen Skandal zu erregen, dies möglich geweſen wäre, und als ob nicht Rouſſeau ſelber den Brief St.-Lambert's an ihn, in welchem dieſer Diderot's Unſchuld bezeugt, hätte abdrucken laſſen. G. H. Morin, der 1851 einen „Essai sur la vie et le caractère de J. J. Rousseau“ geſchrieben hat, iſt ganz von den Anſichten Rouſſeau's ausgegangen, wie ſie derſelbe über ſeine vermeinten Verleumder in ſeinen „Diologues“, die noch zu Diderot's Lebzeiten 1780 in London erſchienen, ausgeſprochen hat, und rechnet natürlich auch Marmontel zu denen, die einen feigen Kreuzzug nach ſeinem Tode gegen einen Unglücklichen eröffneten, deſſen Leben ſie vergiftet hätten.

Rouſſeau hat in ſeinen „Bekenntniſſen“ allen Scharfſinn der Combination und alle Kraft der Beredſamkeit aufgewendet, dem Leſer einzureden, daß Grimm, Diderot und Frau von Epinay, ferner Holbach, Voltaire und Tronchin, alles Unglück, das über ihn gekommen, veranlaßt hätten. Alles, was eigentlich eine für ihn ehrenvolle Conſequenz ſeiner freiſinnigen politiſchen und religiöſen Anſichten war, erklärte er ſich durch jene Hypotheſe einer Verſchwörung gegen ihn, auf welche ſeine geſchäftige Phantaſie auch den kleinſten Umſtand zu beziehen wußte. Beſonders ſeit ſeinem Aufenthalt in England ſtand es für ihn feſt, daß die Intriguen der von Grimm geleiteten Holbach'ſchen Clique alle ſeine Leiden herbeigeführt hätten. Als er von 1770 ab wieder ungeſtört in Paris lebte, verurſachte ihm dieſer Wahn die entſetzlichſten Qualen, denn überall verfolgte ihn der Gedanke, daß ſeine Feinde ſeine Wirkung vernichten und ſein Andenken bei der Nachwelt verſchwärzen wollten. Er lebte in einer ſelbſtgeſchaffenen Hölle.

Wir, die wir gegenwärtig den Lebenslauf aller der Perſonen, von denen wir hier gehandelt haben, überſehen können, ſind auch im Stande, ihnen wenigſtens relativ gerecht werden zu können. Ich ſage relativ, denn die Quellen, aus denen wir ſchöpfen müſſen, ſind ſchon in ihrem Urſprung ſehr verſchieden. Diderot's und Rouſſeau's Briefe z. B. liegen uns jetzt als ruhige Thatſachen vor. Aber wie verſchieden ſind ſie in ihrer Entſtehung! Diderot's Briefe ſind raſch hingeworfene Zeilen, welche der Drang des Augenblicks ihm abnöthigte. Daher oft das grelle Colorit, das ſie zeigen. Diderot hatte zu wenig Zeit darauf zu verwenden. Ganz anders Rouſſeau, denn ſeine Briefe ſind kleine Kunſtwerke. Er hatte in ſeinem amtloſen, völlig von ſeiner Dispoſition abhängigen Leben vollkommene Muße zum Briefſchreiben. Es war ihm ein Genuß. Er verfuhr dabei mit Berechnung. Er machte von ſeinen Briefen ein Concept. Geſchah es einmal nicht, ſo bemerkt er es. In das Handeln dieſer Menſchen traten auch Motive, von denen ſie nicht ſprechen und welche doch unſtreitig mitwirkten. Die Briefe ſagen uns nichts von ihnen, aber in den Herzen dieſer leidenſchaftlichen Menſchen pulſirten ſie. Wenn wir ſie untereinander ſich heftiger, ſchärfer und ungerechter, als uns begründet ſcheint, benehmen ſehen, ſo müſſen wir wol erwägen, daß ſie ſelber ſich unter ganz beſtimmten Bedingungen, mit beſtimmten Erinnerungen, Forderungen, Erwartungen als lebendige, affectvolle Individualitäten gegenüberſtanden, daß ſie ihr Schickſal gemeinſchaftlich hervorbrachten, und daß ſie in der unmittelbaren Berührung miteinander ſich von ihren einſeitigen Standpunkten aus momentan anders beurtheilen mußten, als wir, die wir bei ihrem Handeln nicht mitbetheiligt ſind, gleichzeitig die verſchiedenſten Motive überblicken, und die Entwickelung der kritiſchen Situationen Schritt vor Schritt gleichſam von ihrem erſten Samenkorn ab bis zu ihrer bittern Frucht verfolgen können.

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.

Diderot's

Leben und Werke.

Zweiter Band.

Diderot's

Leben und Werke.

Von

Karl Roſenkranz.

Motto:

> Diderot iſt Diderot, ein einzig Individuum; wer an ihm oder ſeinen Sachen mäkelt, iſt ein Philiſter, und deren ſind Legionen. Wiſſen doch die Menſchen weder von Gott, noch von der Natur, noch von ihresgleichen dankbar zu empfangen, was unſchätzbar iſt.
>
> Goethe an Zelter, 9. März 1831.

Zweiter Band.

Leipzig:
F. A. Brockhaus.
1866.

A D
BIBL. UNIV.
MONAC.

Das Recht der Ueberſetzung wird vorbehalten.

Universitäts-
München
Bibliothek

Inhaltsverzeichniß des zweiten Bandes.

Seite

Sophie Voland 1

Fragmente aus Diderot's Briefwechſel mit Fräulein Voland zur Charakteriſtik ſeines Gemüths 12

Diderot's Reiſe nach Langres nach dem Tode ſeines Vaters. 1759 . . . 48

Grandval 61

Die Philoſophen und der pariſer Salon 69

Paliſſot und der Colporteur 86

Le Neveu de Rameau. 1760 108

Éloge de Richardson. 1761 116

La Religieuse. 1760 120

Diderot als Aeſthetiker überhaupt 128

Essai sur la peinture, pour faire suite au Salon de 1765. — Pensées détachées sur la peinture, la sculpture, l'architecture et la poésie. Pour servir de suite aux Salons. 1776 136

Les Salons 144

Briefwechſel Diderot's mit Falconet über das Verlangen, ſeinen Namen der Nachwelt zu überliefern. 1765—67 191

Diderot's Anſichten über die Schauſpielkunſt: Lettres à Mlle. Jodin und Paradoxe sur le comédien 205

Die Verheirathung von Diderot's Tochter und der Verkauf ſeiner Bibliothek 216

Entretien entre d'Alembert et Diderot; Rêve de d'Alembert; Suite de l'entretien. 1769 222

Einige von Diderot's kleinen Papieren (Introduction aux grands principes. — Regrets sur ma vieille robe de chambre. — Thomas: Essai sur le caractère, les moeurs et l'esprit des femmes. — Supplément au voyage de Bougainville. — Satire I sur les caractères et les mots de caractères, de profession etc. — Entretien d'un philosophe avec la maréchale de . . .) 256

Diderot's geſellige Beziehungen 281

Reiſe nach Bourbonne, Langres und Isles. 1770 299

Diderot's kleine Erzählungen (Les deux amis de Bourbonne. — Entretien d'un père avec ses enfants. — Ceci n'est pas un conte. — Sur l'inconséquence du jugement public de nos actions particulières. —

Seite

La Marquise de Claye et St.-Alban. — Cinqmars et Derville. — Mon père et Moi. — Qu'en pensez Vous? Conte.) 302
Jacques le fataliste. 1772 316
Reiſe nach Petersburg. 1773—74 327
Voyage de Hollande. 1774 333
Plan d'une université pour le gouvernement de Russie ou d'une éducation publique dans toutes les sciences. 1774 335
Dramatiſche Verſuche (Le Shérif. — L'infortunée. — Les deux amis. — Les pères malheureux. — Térentia. — Le mari libertin puni. — Madame de Linan. — Le train du monde. — Est-il bon, est-il méchant?) 339
Les Éleuthéromanes ou abdication d'un roi de la fève 349
Essai sur la vie de Sénèque le philosophe, sur ses écrits et sur le règne de Claude et de Néron. 1778 352
Diderot's Polemik gegen Rouſſeau und Apologie ſeiner ſelbſt . . . 368
Diderot's letzte Tage und Tod 371
Allgemeine Charakteriſtik Diderot's 374
Rückblick 402
Schluß 429

Sophie Voland.

Wir haben früher ſchon geſehen, daß die Ehe mit Annette Champion Diderot in geiſtiger Beziehung nicht befriedigte und daß er deshalb in eine Liebſchaft mit Frau von Puiſieux gerathen war, die mit ſeinem Gefängniß in Vincennes endete. Die Irrthümer, in welche die Memoiren ſeiner Tochter über die Dauer und Folgen dieſes Verhältniſſes verfallen, haben wir theils aus ihnen ſelbſt, theils aus der Chronologie der Diderot'ſchen Schriften berichtigt. Im Jahre 1759 ſtoßen wir in den uns vorliegenden Zeugniſſen auf ein neues Verhältniß, in welchem er Erſatz für den Mangel ſeiner Ehe ſuchte, in ihr keine ihm geiſtig ebenbürtige Frau zu beſitzen. Es war dies die Liebe zu Fräulein Sophie Voland. Wann ſie ſich eigentlich angeſponnen habe, wiſſen wir nicht, vermuthen jedoch, daß dies ſchon zwiſchen 1755—56 geſchehen ſei, da er ſelber in einem Briefe an ſie vom 28. Sept. 1767 von den zwölf Jahren ihrer Verbindung ſpricht, und wir der Sophie, wie oben erwähnt, neben Grimm bereits in der an dieſen gerichteten Schrift über die dramatiſche Poeſie 1758 gedacht finden. Mit großer Innigkeit ruft Diderot zuweilen ſeiner Freundin die Erinnerung an den Anfang ihrer Bekanntſchaft zurück, wie ſie dabei an einem kleinen grünen Tiſch einander mit aufgeſtützten Elnbogen gegenübergeſeſſen hätten. Es geſchah dies, während Diderot's Frau mit ihrer Tochter zu dem Großvater nach Langres gereiſt war und dort ſo lange verweilte, bis inzwiſchen, gerade wie früher mit Frau von Puiſieux, das Unglück geſchehen und Diderot's Herz von neuem beſtrickt war. Im Jahre 1759, von wo ab wir ſeine Briefe an ſie beſitzen, war dieſe Liebe ſchon ſo befeſtigt, daß Diderot ihre Unauflöslichkeit in einem Gedicht beſang, von dem wir nur die Anfangsſtrophen herſetzen wollen:

Je veux en prenant ta chaine
La porter jusqu'au trépas;
Et tu serais inhumaine
Que je ne changerai pas.

Je veux en prenant ta chaine
La porter jusqu'au trépas.
D'une voix foible et mourante
C'est toi que j'appellerai;
Et d'une main défaillante,
C'est toi que je chercherai.
D'une voix foible etc.
S'il arrive que je tienne
Ta main au dernier instant,
Et que tu serres la mienne,
Je puis expirer content etc.

Die ganze Epoche, in welcher Diderot lebte, war voll von Pſeudoehen und voll von Wahlverwandtſchaften, welche ihre Lücken zu ergänzen ſtrebten. Es war eine Zeit der ſittlichen Corruption, die innerhalb der unſittlichen Form oft wieder, ſo ſonderbar dies klingen mag, zu einer gewiſſen Sittlichkeit fortſchritt. In Diderot's nächſtem Kreiſe war es nur der Baron Holbach, der ein vollkommen tadelloſes Familienleben führte. Ihm zunächſt ſtand Helvétius mit einer glücklichen Ehe. Rouſſeau lebte im Concubinat. Grimm lebte mit Frau von Epinay; St.-Lambert mit Frau von Houdetot. Dieſe letztere Perſonen entwickelten aber, wie Diderot mit Sophie Voland, in der außerehelichen Liebe alle Tugenden der reinſten Hingebung und treueſten Aufopferung, weil jede in der andern, welcher ſie ſich widmete, in der That die ſie ergänzende, wahlverwandte Individualität gefunden hatte. Diderot's Verhältniß zu ſeiner Geliebten läßt ſich nur mit dem vergleichen, welches Goethe zu Frau von Stein hatte. Es war eine Liebe, welche ſeine innerſte Seele durchdrang und idealiſch beflügelte, ſodaß er gleichſam, obſchon längſt ein Vierziger, noch eine neue höhere Jugend erlebte.

Fräulein Voland war die älteſte Tochter eines ſchon verſtorbenen Beamten. Ihre Familie war wohlhabend und beſaß in Isle an den Ufern der Marne ein Landgut, auf welchem Getreide, Ripps und Wein gebaut wurde. Auf Flußinſeln — les vordes —, die ſich maleriſch präſentirten, hatte es auch einen reichen Holzbeſtand. Diderot hat uns eine ziemlich ausführliche Schilderung deſſelben hinterlaſſen, als er nach dem Tode ſeines Vaters von Langres aus einen Beſuch auf Isle machte. Im Sommer pflegte die Mutter mit den Töchtern Paris zu verlaſſen, um die Landluft zu genießen und ſelbſt bei der Ernte und dem Verkauf derſelben gegenwärtig zu ſein. Dieſe regelmäßige Abweſenheit vom Juli bis November wurde die Veranlaſſung eines Briefwechſels zwiſchen Diderot und Fräulein Voland, der von 1759—74 dauerte. Um dieſe Zeit ſcheint die Familie das Gut verkauft und ſich in der Stadt ſo eingerichtet zu haben, daß ſie auch den Sommer über daſelbſt verbleiben konnte. Ein Theil des Briefwechſels wurde auch durch den Aufenthalt Diderot's in Grandval bei Baron Holbach oder in der Chevrette bei Frau von Epinay veranlaßt. Vom December bis Juli, alſo gerade während des bewegteſten pariſer Treibens, tritt in die Correſpondenz immer eine Lücke.

Fräulein Voland hatte noch zwei Schweſtern, die verheirathet waren, Madame Legendre und Frau von Blacy. Die erſtere war eine ſchöne Frau, die gern in einem erhabenen Stil zu empfinden liebte, ohne deshalb der Geſellſchaft und der Koketterie zu entſagen. Diderot nannte ſie oft Urania, war aber mit ihr zuweilen ſehr unzufrieden, weil ſie nur mit dem Kopf, nicht mit dem Herzen liebe, weil ſie die Männer anziehe, ohne doch ihrer angeregten Neigung mit Ernſt entgegenzukommen. Frau von Blacy dagegen war eine anmuthige, gefühlvolle Frau, die ſich nach der religiöſen Seite hinneigte. Diderot ſcheint an ihr immer mehr Geſchmack gefunden zu haben. In den letzten fünf, ſechs Jahren des Briefwechſels erklärt er ſich immer für ihren Liebhaber und gibt ihr das Epitheton: „Mon amoureuse.“

Die Mutter wird in den erſten Jahren mit wechſelnden Farben gemalt. Diderot iſt im ganzen auf ſie zuerſt erbittert, weil ſie offenbar ſich ſeinem Umgang mit ihrer Tochter entgegenſtellte. Oft tadelt er ihr Benehmen gegen ihre Tochter mit Heftigkeit und gibt ihr den Spitznamen Morphyſe. Späterhin ändert ſich dieſer Ton; die Mutter gab allmählich den Verhältniſſen nach, erkannte die Treue Diderot's und fand an ihm auch einen trefflichen Berather für ihre Angelegenheiten. Als einmal die Scheunen und Wirthſchaftsgebäude ihres Gutes niederbrannten, bemühte ſich Diderot, ihr auf mehrere Jahre eine Herabſetzung der Grundſteuer, der Vingtième, zu verſchaffen, was ihm auch durch Vermittelung ſeines Freundes Damilaville gelang. Dieſe Handlung beſonders ſcheint auf die Mutter günſtig eingewirkt zu haben, denn von dieſem Augenblick an finden wir ihrer nur in zärtlicher Weiſe gedacht. Der Name Morphyſe verſchwindet gänzlich, und Diderot ſpricht von ihr mit der Anhänglichkeit eines wirklichen Schwiegerſohns.

Damilaville, der erſte Commis bei dem Bureau der Vingtième, bediente ſich des Siegels des Generalcontroleurs der Finanzen, um die Briefe ſeiner Freunde portofrei zu befördern. Das Porto war damals noch eine ſehr koſtſpielige Sache, zumal Diderot ſeiner Freundin oft auch die neueſten, irgendwie Aufſehen machenden Schriften ſandte, und ſeine eigenen Briefe keinen geringen Umfang hatten. Damilaville wird daher in der Correſpondenz unendlich oft erwähnt. Er muß ein ganz vortrefflicher Menſch geweſen ſein, den Diderot außerordentlich liebte und der zu ſeinem großen Schmerz gegen das Ende der ſechziger Jahre an einem langwierigen Halsleiden ſtarb.

Sophie Voland's Briefe ſind uns leider nicht aufbehalten, und wir können uns nur nach dem Reflex, den ſie in die Diderot'ſchen werfen, ein Bild von ihr machen. Sie muß aber eine Perſon von ſeltenen Eigenſchaften des Geiſtes und des Herzens geweſen ſein, denn es war keine Kleinigkeit, dem leidenſchaftlichen Diderot gegenüber auszuhalten und ihn immer aufs neue immer tiefer zu feſſeln. Er liebte ſie mit einer grenzenloſen Hingebung. Die Wendungen, in denen er ſeine Liebe zu ihr ausdrückt, ſind oft erhaben, oft bis zu Thränen rührend, oft graziös, oft ſcherzhaft, öfter bizarr. Er durchläuft in ſeinen Ergüſſen eine unendlich mannichfaltige Scala von dithyrambiſchen Ergüſſen des Gefühls durch die glückliche Beſchränkung der Idylle bis zum Spott des Epigramms. Er liebt das Schmollen mit ihr, um die Süßigkeit der Verſöhnung zu ſchmecken. Jedes Motiv zur Eiferſucht iſt ihm willkommen, ſich beklagen zu können. Das Ausbleiben eines Briefs zur erwarteten Friſt kann ihn zur Verzweiflung bringen. Er verliert dann ſeine gute Laune, die Luſt zur Arbeit, wird zerſtreut und kann ſelbſt im heitern Grandval gegen ſeine beſten Freunde verſtimmt werden. Wenn Sophie nach längerer Abweſenheit ihre Rückkehr in Ausſicht ſtellt, ſo zählt er von Woche zu Woche, von Tag zu Tag mit der Ungeduld eines Jünglings, und fällt ſogar krank, wenn ihre Rückkehr ſich unerwartet verſchiebt, denn er bedarf ihrer, ein thätiger, ein beſſerer Menſch zu ſein. Sein ganzes Selbſt wird durch ihre Gegenwart gehoben und verklärt.

Anfang November 1759 ſchreibt er ihr von Grandval aus:

„Ich habe die Weisheit aller Nationen kennen gelernt und gedacht, daß ſie nicht der ſüßen Thorheit werth iſt, welche meine Freundin mir einflößte. Ich habe ihre erhabenen Reden gehört, und ich habe gedacht, daß Ein Wort aus dem Munde meiner Freundin eine Bewegung in meine Seele brächte, welche ſie mir nicht geben. Sie malten mir die Tugend und ihre Bilder erwärmten mich, aber ich hätte lieber noch meine Freundin in der Stille betrachten und eine Thräne vergießen mögen, welche ihre Hand getrocknet oder ihre Lippen aufgeſammelt hätten. Sie ſuchten mir die Wolluſt und ihre Trunkenheit zu ſchildern, weil ſie flüchtig und trügeriſch iſt; und ich brannte, ſie in den Armen meiner Freundin zu finden, weil ſie ſich darin erneut, wenn es ihr gefällt, weil ihr Herz rechtſchaffen, weil ihre Liebkoſungen wahr ſind. Sie ſagten mir: Du wirſt altern, und ich antwortete bei mir ſelbſt: ihre Jahre werden mit den meinigen hinſchwinden. Ihr werdet beide ſterben, und ich fügte hinzu: wenn meine Freundin vor mir ſtirbt, ſo werde ich ſie beweinen und glücklich ſein, indem ich ſie beweine.

Sie macht heute mein Glück; ſie wird mein Glück morgen machen und übermorgen und noch einmal morgen und immer, weil ſie ſich nicht ändern wird, weil die Götter ihr den guten Geiſt gegeben haben, Geradheit, Gefühl, Freimüthigkeit, Tugend, Wahrheit, die keine andere wird. Und ich ſchloß das Ohr vor den herben Rathſchlägen der Philoſophen und ich that wohl daran, nicht wahr, meine Sophie?“

Was fehlt dieſen Worten außer dem Metrum, ein Gedicht zu ſein?

Andern Tags ſchreibt er von ebendort:

„Ich dachte daran, daß für einen Mann, der nicht Frau, nicht Kind noch ſonſt eine Anhänglichkeit an etwas hätte, die den Reichthum wünſchenswerth macht und nie einen Ueberfluß zuläßt, es faſt gleichgültig wäre, arm oder reich zu ſein. Arm, verließe man ſein Vaterland, oder beugte ſich der alten Verdammniß, die von der Natur über die menſchliche Gattung verhängt iſt, und verdiente ſein Brot im Schweiß ſeines Angeſichts. Dieſe Paradoxie gehört zur Gleichheit, die ich zwiſchen den Lagen der Menſchen ſtatuire, und zu dem geringen Unterſchied, den ich in Anſehung des Glücks zwiſchen dem Herrn des Hauſes und ſeinem Thürſteher ſetze. Bin ich geſund an Seel und Leib, habe ich ein rechtſchaffenes Gemüth und ein reines Gewiſſen, verſtehe ich das Wahre vom Falſchen zu ſcheiden, vermeide ich das Böſe und thu' ich das Gute, fühle ich die Würde meines Weſens, erniedrigt mich nichts in meinen Augen und bin ich, fern von meinem Vaterlande, von den Menſchen nicht gekannt, deren Gegenwart mich vielleicht erröthen machte, ſo kann man mich nennen, wie man will, Mylord oder Sirrah; das engliſche Sirrah bedeutet im Franzöſiſchen einen Faquin, die Qualität, welche ein übelgelaunter Stutzer ſeinem Diener gibt. — Das Gute thun, das Wahre erkennen, das iſt's, was einem Menſchen vom andern unterſcheidet; der Reſt iſt nichts. Die Dauer des Lebens iſt ſo kurz; ſeine wahren Bedürfniſſe ſind ſo beſchränkt, und wenn man davongeht, kommt es ſo wenig darauf an, etwas oder nichts geweſen zu ſein. Zuletzt bedarf es nur eines Stücks alter Leinwand und vier Br. r Tannenholz. — Früh morgens höre ich unter meinen Fenſtern die Arbeiter. Kaum beginnt der Tag zu leuchten, ſo haben ſie den Spaten zur Hand, graben die Erde und rollen die Karren. Sie eſſen ein Stück Schwarzbrot; ſie löſchen ihren Durſt im vorüberfließenden Bach. Mittags ſchlafen ſie eine Stunde auf der Erde und machen ſich bald wieder an ihr Werk. Sie ſind heiter, ſingen, beluſtigen ſich untereinander durch derbe Späße und lachen. Abends gehen ſie, um ganz nackte Kinder, einen verräucherten Herd, eine häßliche, ſchmuzige Bäuerin, ein Bett von getrocknetem Laub wiederzufinden, und ihr Los iſt nicht ſchlechter, nicht beſſer, als das meinige. — Sie haben Glück und Unglück erfahren, ſagen Sie mir, ſcheint Ihnen die Gegenwart härter als die Vergangenheit? — Den ganzen Morgen bin ich einem Gedanken nachgelaufen, der mich wieder floh. Traurig kam ich herunter, hörte von den öffentlichen Miſeren ſprechen, ſetzte mich ohne Appetit an eine üppige Tafel, hatte den Magen noch voll von geſtern und überlud ihn mit neuer Zufuhr; nahm den Stock, ging, mich zu erleichtern, kam zurück und ſetzte mich an den Spieltiſch, die Stunden, die mich drückten, zu betrügen. Ich hatte einen Freund, von dem ich nicht ſprechen hörte; ich war fern von meiner Freundin, nach der ich mich ſehnte. Pein auf dem Lande, Pein in der Stadt, Pein überall. Der, welcher die Pein nicht kennt, iſt nicht unter die Menſchenkinder zu zählen. Alles gleicht ſich aus, das Uebel durch das Gute, das Gute durch das Uebel und das Leben iſt nichts.

„Wir gehen vielleicht morgen Abend oder Montag früh, einen Tag in der Stadt zuzubringen. Ich werde alſo dieſe Freundin wiederſehen, nach der ich mich ſehne; ich werde dieſen ſchweigſamen Freund wieder entdecken, von dem ich nicht ſprechen hörte. Aber am andern Morgen werde ich ſie verlieren, und je mehr ich das Glück an ihrer Seite gefühlt haben werde, um ſo mehr werde ich leiden, mich davon zu trennen. So geht alles. Drehe dich, drehe dich wieder, immer wird ein zerknittertes Roſenblatt dich verwunden. Ich liebe meine Sophie; die Zärtlichkeit, welche ich für ſie habe, ſchwächt in meinen Augen jedes andere Intereſſe. In der ganzen Natur ſehe ich nur Ein mögliches Unglück, aber dies Unglück vervielfältigt ſich und ſtellt ſich mir unter hundert Formen dar. Verbringt ſie einen Tag, ohne mir zu ſchreiben — was hat ſie, ſollte ſie krank ſein? Und ſofort fliegen Chimären um meinen Kopf und quälen mich.

„Laſſen Sie mich von Ihrer Mutter vergeſſen, da es einmal ihr Vorſatz iſt.

„Oft habe ich es Ihnen geſagt: es iſt und wird immer nur Eine Frau für mich auf der Welt ſein. Und dieſe Frau, wer iſt ſie? Es iſt meine Sophie. Sie denkt an mich, aber ſie ſchreibt mir nicht. Da kommt mein Bote von Charenton ohne Briefe zurück. Ich habe üble Launen und will zu Bett gehen, aus Furcht, zur Unzeit zu grollen und alle Epitheta zu verdienen, die ich einem Bedienten geben würde, denn am Ende iſt es nicht ſeine Schuld, wenn man mir von Paris nicht ſchreibt und wenn mich dies verdrießt.“

Dieſe ſo unendlich geliebte Sophie war keineswegs ſehr ſchön. In dieſem Betracht wurde ſie von ihren Schweſtern übertroffen, denen Diderot auch den Hof machte. Sie war nicht mehr jung, war kränklich, litt häufig an Schnupfen, an der Bruſt, an Rheumatismen, mußte zuweilen am Stock gehen, trug beim Leſen und Arbeiten eine Brille — aber ihre Seele, ihr Geiſt waren für Diderot, wie er eines weiblichen Weſens bedurfte, das ihn zu verſtehen, das ſein Herz und ſeinen Geiſt zu theilen fähig war. Ihre Bildung, ihr Intereſſe an der Entwickelung von Staat und Kirche, von Kunſt und Literatur, ihre Auffaſſung von Perſonen und Charakteren, ihre Liebenswürdigkeit, Güte und Reinheit, und, wie er es einmal nennt, etwas Barockes in der Selbſtändigkeit ihres Weſens, feſſelten ihn unwiderſtehlich. Die Gewohnheit des Verkehrs vollendete die Innigkeit ihrer Freundſchaft, die bis zu ihrem Tode dauerte. Sophie ſtarb ein Jahr früher als Diderot.

Der einzige Stachel in dieſer Liebe war, daß Diderot ſie ſeiner Frau geheimhalten mußte. Anfänglich machte auch Sophiens Mutter, wie ſchon angedeutet, große Schwierigkeiten. Am 15. Jan. 1760 ſchreibt er z. B. an Sophie, daß die Mutter ihn ſeit einem Monat in Verzweiflung ſetze. Am 1. Juli 1760 berichtet er, daß er mit Grimm im Theater geweſen ſei, den „Spartacus“ von Saurin zu ſehen; vergeblich habe er alle Logen mit ſeiner Lorgnette durchlaufen, er habe dort nicht geſehen, was er ſuchte. Im Tuileriengarten hatten ſie eine Bank für ihre Rendezvous beſtimmt; ebenſo im Palais-Royal. Sie ſchickte ihre Briefe an ihn durch die Adreſſe von Grimm oder Damilaville. Wenn Diderot nichts am Quai der Miramionen fand, lief er geſchwind nach der Rue neuve de Luxembourg. Es iſt ein ganz hübſcher Weg, aber er fühlte ſich, wie er verſichert, nur dann ermüdet, wenn er mit leeren Händen zurückkam. In Grimm's und Damilaville's Wohnung war Diderot wie zu Hauſe und ſchrieb oft von dort an ſeine Geliebte. Grimm und Damilaville waren ſeine Vertrauten in dieſer Angelegenheit; Rouſſeau hat offenbar nie etwas davon erfahren. Er würde ſonſt nicht ermangelt haben, Fräulein Voland ebenſo zu mishandeln, als er es mit Madame Diderot gethan hat.

In den Briefen ſehen wir dieſe von Diderot anfänglich faſt ähnlich wie Madame Voland behandelt. Er iſt empfindlich und hat manches Kreuz zu tragen. Die Frau iſt oft krank, launiſch und in ihren Ausdrücken gegen ihn hart, vielleicht weil ſie trotz all ſeiner Vorſicht, ſie nicht zu kränken, dennoch durchfühlte, daß Diderot mit ſeinem innerſten Herzen anderwärts weilte. Er tadelt ihre Behandlung der Dienſtboten und rügt ihre Grillen, z. B. nachts 2 Uhr dem Mädchen zu klingeln, damit es die Uhr, welche aufzuziehen vergeſſen worden, Herrn Diderot bringe. Er fürchtet für die Erziehung der einzigen Tochter, die ihm von vier Kindern übriggeblieben war. Als aber dieſe Angelika zu einem ganz hübſchen und recht geſcheiten Mädchen heranwuchs, als ſie in ihrem frühreifen Urtheil ſich nicht, wie Diderot nach den Einflüſſen der devoten Madame Diderot erwartet hatte, pietiſtiſch beſchränkt, vielmehr ſehr rationaliſtiſch zeigte und ihn ſogar mit voltairiſch kecken Fragen ab und zu in Verlegenheit ſetzte, als ſie endlich für die Muſik, die er, wie alle Kunſt, enthuſiaſtiſch liebte, ein entſchiedenes Talent vortheilhaft entwickelte, änderte ſich das häusliche Zuſammenleben in einer ſehr glücklichen Weiſe. Diderot fand wieder Behagen am Familienleben, pflegte ſeine kranke Frau, unterrichtete die Tochter in der Muſik und Geſchichte, ging mit ihr ſpazieren, lockte durch Fragen ihren Witz hervor und trug ſich mit Sorgen für ihre Ausſtattung. Er wollte nicht gern ſterben, ohne ſie an einen braven Mann verheirathet zu ſehen. Er ging nun von ſeinem Arbeitszimmer wieder gern zu den Seinigen, plauderte bei ihnen mit Neckereien umher und verfehlte nicht, die Namenstage feſtlich zu begehen. Er macht dem Fräulein Voland von dieſen heitern Ereigniſſen humoriſtiſche Beſchreibungen. Bei einer ſolchen Feier trank man einmal bis ſpät in die Nacht, nach ſeinem Bericht, außer andern Weinen und Liqueuren, zehn Flaſchen rothen und drei Flaſchen weißen Champagner, den Diderot von dem Weinberge ſeiner Schweſter aus der Champagne in vorzüglicher Qualität empfing. Wenn er einen Freund oder Fremden bei ſich zu Tiſch behielt und ſeine Frau eine gute Wirthin machte, gedenkt er deſſen in ſeinen Briefen an Sophie mit Dank. Diderot dankt auch dieſer für die Theilnahme, welche ſie ſeiner Tochter während ſeines Aufenthalts in Petersburg habe angedeihen laſſen. Sie war in dieſer Zeit ſchon verheirathet.

Wir haben 139 Briefe übrigbehalten, die ſich gegenwärtig auf der kaiſerlichen Bibliothek in Petersburg befinden. Diderot hat ſie ſelber durchgeſehen und alle Stellen, die er für die Einſicht eines dritten ungeeignet hielt, bis zur abſoluten Unleſerlichkeit durchſtrichen. Ohne dieſe Briefe geleſen zu haben, kann man ſich weder von der unbeſchreiblichen Mannichfaltigkeit ihres Inhalts, noch von der Originalität und Friſche ihres Tons eine Vorſtellung machen, denn Diderot gibt darin nicht nur eine tagebuchartige Chronik ſeines eigenen Lebens, ſondern auch eine Chronik der Stadt Paris, weil er ſeine Freundin gern von allen intereſſantern Vorgängen unterrichten wollte, um ihr, wie er am 31. Aug. 1760 ſcherzt, bei ihren müſſigen Nachbarinnen auf dem Lande alle Wichtigkeit zu geben, welche ſie ambitionnire.

Den Vordergrund in ihnen nehmen natürlich ſeine Herzensangelegenheiten ein. Er will hören, daß er geliebt wird. Er will verſichern, wie er ſelber liebt, glühend, rein, unwandelbar, immer derſelbe. Wie am erſten

Tage, an jenem kleinen grünen Tiſch, ſo wird er auch am letzten lieben oder vielmehr ſo zu lieben wird er nie aufhören.

Auf dieſe leidenſchaftlichen Ergießungen folgen die Angelegenheiten der Familie ſeiner Geliebten, die zuweilen auch recht unangenehm und verworren werden, wobei er denn die Beſonnenheit und das richtige Urtheil aufrecht zu halten und guten Rath zu ertheilen bemüht iſt. Mit dieſer Familie waren ein Herr Vialet, ein Abbé Gaſchon, ein Herr de Priſye, der als Fabeldichter bekannte Abbé Lemonnier, ein Fräulein Boileau und eine Familie Digeon näher verbunden. Diderot gerieth mit allen dieſen Perſonen in einen engern Verkehr, aber dieſer ganze Kreis war in ſich abgeſchloſſen und berührte ſich nirgends mit Diderot's übrigem Umgang.

Das Gegenſtück hierzu machen die Schilderungen ſeiner eigenen Häuslichkeit.

Als ein Rival ſeiner Geliebten erſcheint Grimm, von dem er faſt immer mit Leidenſchaft ſpricht, jedoch zuweilen auch bitter ſich über ihn beklagt, weil er ehrgeizig, herrſchſüchtig und gelegentlich etwas hart in ſeinen Anforderungen war. Einigemal beſorgte Diderot bei Grimm's länger dauernder Abweſenheit von Paris die literariſche Correſpondenz deſſelben, die nunmehr den Namen Grimm's mit dem Diderot's untrennbar verknüpft hat. Aber dieſe Fronarbeit — *corvée* — ekelte ihn an. Um alles Geld möchte er eine ſolche nicht bleibend übernehmen. Er ſehnt ſich jedesmal, das Schurzfell wieder abzuthun und die literariſche Butike ſeines Freundes wieder verlaſſen zu können.

Oeffentliche Ereigniſſe, wie der Sturz der Jeſuiten, literariſche Neuigkeiten, wie namentlich Voltaire's Schriften, neue Bekanntſchaften, z. B. mit dem Fürſten von Galizyn, hervorragende Theatervorſtellungen, muſikaliſche Genüſſe, wie das Harfenſpiel des litauiſchen Generals Kaſimir Oginſki, Ausflüge in die ſchöne Umgegend von Paris nach Marly, Meudon, St.-Cloud, Maſſé u. ſ. w., bilden ein buntes Moſaik von Kritiken, Porträts, Beſchreibungen, wie ſich kaum etwas Unterhaltenderes finden läßt. Diderot läßt ſich hierbei in der reizendſten Weiſe gehen. Zuweilen irrt er in philoſophiſche Digreſſionen ab, beſonders wenn er von den Unterhaltungen berichtet, die er in Grandval mit dem Schotten Hoop, einem in allen Welttheilen gereiſten Sonderling, mit dem Abbé Galiani, mit dem Baron Holbach, oder in der Chevrette mit Frau von Epinay, Frau von Houdetot und Grimm gehabt hat. Dieſe philoſophiſchen Dialoge werden jedoch in Grandval nicht ſelten von den burlesken Ausbrüchen einer cyniſchen Laune unterbrochen, zu denen Holbach's Schwiegermutter, Frau von Aine, den Ton anſtimmt. Dieſe Komik erreicht ihren Gipfel in der Schilderung, welche Diderot von dem Verſuch macht, eines Abends ſeinen Artikel „Philoſophie der Sarazenen“ vorzuleſen und hierbei durch Frau von Aine mit dem barockſten Cynismus gloſſirt wird.

Endlich aber verſäumt Diderot nicht, ſeiner Freundin alle Witzworte, alle Anekdoten, alle Skandalgeſchichten mitzutheilen. Wir heutzutage begreifen kaum, wie er Luſt und Zeit zu dieſen ausführlichen Berichten haben konnte, aber es gehörte damals zum guten Ton, auch in ſolchen Dingen zu Hauſe zu ſein. Die Zeit vor der Revolution legte noch einen großen Werth auf dieſelben. Konnte doch Voltaire in Genf nicht leben, ohne ſich von Paris durch d'Alembert und Thiriot auch den pariſer Skandal berichten zu laſſen. Hatte doch die geſchriebene „Correspondance“ Grimm's, auf welche ſo viele europäiſche Fürſten abonnirt waren, keinen andern Grund, als das Bedürfniß, von Paris mit Genauigkeit bis zu ſeinen Broſchüren und Skandalgeſchichten hin unterrichtet zu ſein. Eine Operntänzerin war damals noch eine ſehr wichtige Perſon. Diderot iſt ein claſſiſcher Erzähler pikanter Anekdoten. Seine Briefe wimmeln von ihnen. Mitunter erweitern ſie ſich zu kleinen Novellen und Romanen, wie die Geſchichte der Schauſpielerin Hus mit Herrn Bertin; die der Schauſpielerin Arnould mit dem Grafen Lauraguais; die des Engländers Wilke mit einer neapolitaniſchen Courtiſane; die einer jungen Frau, welche von zwei Männern zugleich geliebt wird, beide wiederliebt und keinem den Vorzug geben will u. ſ. w. Vom gewöhnlicher Converſationston geht Diderot dann in eine dramatiſche Lebendigkeit über. Er muthet übrigens Sophie Dinge zu hören zu, die man für unmöglich halten ſollte, einer Dame brieflich erzählt zu werden. „Wenn Sie wollen“, ſagt er bei einer ſolchen Gelegenheit, „können Sie Frau und Mann ſein.“ Manchmal ſind dieſe bedenklichen Naivetäten höchſt komiſch beſchrieben, z. B. die Demuthshandlungen Diderot's in ſeiner Familie, den H——n ſeiner Frau, um ein Hüftleiden derſelben zu lindern, mit Salz, Senf und Branntwein einzureiben u. ſ. w. Er ſelbſt ſchilt ſich oft einen Bavard, aber es iſt die Freundin, die ihn ſchwatzen läßt, die er mit ſeinem Geſchwätz zu unterhalten hofft.

Rouſſeau hat ſeine „Bekenntniſſe“ mit der ausgeſprochenen Abſicht verfaßt, in ihnen ein getreueſtes Bild ſeines Lebens aufzurollen. Weil er aber dieſe Abſicht in apologetiſcher Tendenz verfolgte, ſo hat er auch oft ihr zu Liebe die Darſtellung gefärbt, namentlich von da an, wo er ſich mit Thereſen dauernd verband, und noch mehr von da an, wo er mit ſeinen alten Freunden gebrochen hatte. Er iſt daher oft unwahr geworden. Diderot hat die Briefe an Sophie Voland ohne jede weitere Abſicht geſchrieben, als die der offenſten, aufrichtigſten Mittheilung ſeiner Gefühle, ſeiner Urtheile, ſeiner Erlebniſſe. So ſind ſie zu einem Bekenntniß geworden, aus welchem man ihn als Menſchen auf das genaueſte kennen lernen kann, denn er verſchweigt ſeiner Geliebten nichts, weder Gutes noch Böſes. Er macht ſich ihr bis in das Innerſte ſeiner Seele gleichſam durchſichtig und macht es uns möglich, ihn in den höchſten wie in den niedrigſten Angelegenheiten des Menſchen ſich ganz rückſichtslos äußern zu hören. Der Geſammteindruck, der daraus entſteht, iſt ein für ihn entſchieden günſtiger, denn es iſt unmöglich, ſeiner unendlichen Liebenswürdigkeit zu widerſtehen. Wir ſehen hier, daß es ihm mit ſeiner Verehrung der Tugend vollkommen Ernſt war; daß er alle Pflichten, welche ihm oblagen, mit Gewiſſenhaftigkeit zu erfüllen ſtrebte; daß er immer den ganzen Menſchen einſetzte. Dieſe letztere Eigenſchaft halten wir für ſeine größte. Aus ihr entſprang ſeine unvergleichliche Friſche und jene Verſchmelzung von Philoſophie und Poeſie, die ihn im Kreiſe der Encyklopädiſten zu einer ſo idealiſtiſchen Erſcheinung macht.

Der Briefwechſel Diderot's mit Fräulein Voland, richtiger, ſeine an ſie gerichteten Briefe, wurde zuerſt Paris 1830 gedruckt und erregte für Diderot ein ganz neues Intereſſe. Börne ſchrieb darüber in ſeinen „Pariſer Briefen“: „Daß ſo breite Briefe zugleich ſo tief ſein könnten — ich hätte es nie gedacht. Sie nehmen kein Ende, und doch hört das Vergnügen, ſie zu leſen, nur mit jeder letzten Zeile auf. Alles iſt darin, das Schlechte und Gute, Schöne und Häßliche, Gift und Balſam, Geſtank und Wohlgeruch, Ekel und Erquickung des 18. Jahrhunderts. Denn man muß jene Zeit als die Apotheke betrachten und die Schriftſteller als die Apotheker, welche unſer Jahrhundert geheilt haben. Sollten Sie wol glauben, daß ich Menſch, ein Vierziger, der alle ſieben Farben durchgelebt hat, mehr als zwanzigmal dabei roth geworden bin? Es iſt wahr, die franzöſiſche Sprache iſt eine Art Flor, der den häßlichen Anblick bläſſer und milder macht, aber der Deutſche, der ſich beim Leſen das überſetzt, zieht den Flor weg und ſchaudert zurück. Den ſchönen Aberglauben der Unſchuld, der eine irdiſche Freude zur himmliſchen macht, zerſtören ſie, und von der ganzen Ewigkeit bleibt nichts übrig, als eine Minute. Und ſo verfuhren ſie mit der Tugend und mit der Religion. Waren jene Schriftſteller des 18. Jahrhunderts darum ſittenlos, entartet, ſchlecht, gottlos? Gewiß nicht. Sie führten Krieg.“

Fragmente aus Diderot's Briefwechſel mit Fräulein Voland zur Charakteriſtik ſeines Gemüths.

Wenn wir dieſe Briefe Diderot's an ſeine Geliebte nicht beſäßen, ſo würde uns das eigentliche Weſen ſeiner Individualität nur ſehr unvollkommen erſchloſſen ſein. Sie geben uns das Mittel, ihn auch in Zuſtänden kennen zu lernen, die uns ſonſt an Menſchen in der Regel verborgen bleiben. Es muß der natürliche Wunſch entſtehen, uns das Weſen ſeines Gemüths aus dieſen Zeugniſſen zu verdeutlichen. Es läßt ſich dies, wie von uns bereits geſchehen, in allgemeinen Sätzen, den abſtracten Reſultaten der Analyſe, thun, aber dieſe Beſchreibungen reichen nicht aus. Man muß Diderot ſelber hören; man muß ſeine Empfindungen in dem eigenſten Ausdruck vernehmen, den er ihnen gibt, denn nur ſo kann man ſich ſeine ganze Originalität vergegenwärtigen. Wir werden daher für dieſen Zweck eine Reihe von Fragmenten aus den Briefen ausheben, indem wir dabei den ſachlich unterhaltenden Theil unbeachtet laſſen, der von dem damaligen Paris und ſeiner Geſellſchaft ſo viel intereſſante Nachrichten aufbewahrt hat. Wir abſtrahiren auch von dem lehrreichen Material der Briefe, welches ſich auf äſthetiſche, ethiſche, ſociale Themata bezieht; wie z. B. der Bericht, den Diderot von dem Eindruck macht, welches England bei ſeinem Freunde, dem Baron Holbach, hinterlaſſen hatte, oder der Entwurf zu einer Vertheidigung des alten Calas, als ihm Voltaire's Vertheidigung nicht genügt, oder die Auseinanderſetzung des Baues der Peterskirche, das eigentliche Geheimniß ſeiner Schönheit zu entdecken u. ſ. w.; ganz zu geſchweigen von der Galerie von Perſonen, die er porträtirt. Manche dieſer Porträts, z. B. das des Fräuleins Boileau, das der Madame Le Breton und andere, ſind in ihrer Kürze meiſterhafte Schilderungen. Wie geſagt, wir laſſen dieſen ganzen Reichthum anziehender Thatſachen, ſinniger Reflexionen, treffender Gemälde beiſeiteliegen, um uns nur auf ſolche Stellen zu beſchränken, durch welche wir dem Leſer die Seele Diderot's näher zu veranſchaulichen hoffen, als es durch eine bloße Beſchreibung ohne ſeine eigenen Worte möglich wäre. Man wird daraus erſehen, daß Diderot keineswegs, wie er oft gezeichnet iſt, in einer unumwölkten epikuräiſchen Ataraxie lebte, ſondern daß ihm auch die Empfindungen der Sorge, des Kummers, der Traurigkeit, der Entmuthigung, ja der Verzweiflung, nicht unbekannt waren. Der letzte Brief aus Paris iſt vom 20. Nov. 1770. Dann folgen vom 22. Juli 1773 bis zum 3. Sept. 1774 noch einige Briefe aus Haag vor und nach der Reiſe nach Petersburg. Wir werden unſere Blumenleſe natürlich aus den erſten Jahrgängen der Correſpondenz am reichlichſten machen, weil die ſpätern viel Wiederholungen der nämlichen Empfindungen darbieten. Wir beginnen mit einem Fragment aus einem Briefe, der auf dem Landſitz der Madame Voland geſchrieben iſt:

„Dieſe Werder (vordes) gefallen mir. — Welch ein ſchöner Ort! Wenn Sie ihrer ſich erinnern, wie können Sie den Anblick Ihrer ſymmetriſchen Tuilerien und den Spaziergang Ihres trübſeligen Palais-Royal ertragen, wo alle Spitzen der Bäume zu Kohlköpfen verkrüppelt ſind und wo man erſtickt, wie viel Mühe man ſich auch gegeben habe, indem man alles ausweitete, beſchnitt, zerbrach, verdarb, um Ihnen ein wenig Luft und Raum zu ſchaffen? Was machen Sie? Wo ſind Sie? Sie würden beſſer thun, zu uns zu kommen als uns zu ſich zu rufen. Das Wilde dieſer Werder und aller Orte, welche die Natur gepflanzt hat, iſt von einer Erhabenheit, welche die Hand des Menſchen verniedlicht, wenn ſie daran rührt. O gottesſchänderiſche Hand! Du wurdeſt es, als du den Spaten verließeſt, um dafür das Gold und die Edelſteine zu handhaben. Ich habe ihn geſehen; wir haben darin geſeſſen; wir haben auch geplaudert in dem kleinen Kiosk, den Sie durch Ihre Ideen geheiligt haben. — — Es bedarf nur eines Augenblicks in dieſem einſamen Orte, um zu begreifen, daß das ewige Weſen, welches die Natur belebt, welches Sie umgibt, wenn es iſt, gut iſt, und ſich mehr um die Reinheit unſers Herzens, als um die Wahrheit unſerer Meinungen kümmert. Doch! was liegt ihm daran, was wir von ihm denken, wenn es nur, indem es uns handeln ſieht, als ſeine Nachahmer und als ſeine Kinder erkennt."

Châlons, 25. Aug. 1759.

Wenn das Leben ein übel Ding iſt, ſo iſt wenigſtens der Grund, der uns ſeinen Leiden unterwirft, ein guter. Setzen Sie Ihre Spaziergänge im Palais-Royal fort; zerſtreuen Sie dieſe Schweſter; zerſtreuen Sie ſich; rufen Sie mich zuweilen auf die Bank der Allée d'Argenſon und ſagen Sie denen, welche ſie in Beſchlag genommen haben, daß ſie der theuern Mama gehört und daß ſie ſich zu drücken haben. Ja, meine Sophie, unſere Spaziergänge werden mir ſtets köſtlich erſcheinen; ja, wir werden ſie noch erneuen; wir werden unſere Seelen befragen, und, mit ihrer Antwort zufrieden, werden wir wenigſtens das Bewußtſein haben, nichts verheimlicht zu haben. Iſt Ihr Gewiſſen immer hübſch rein? Fände ſich etwas darin, was ich Ihnen verzeihen müßte, ſo würde ich es ohne Zweifel thun, aber es würde mir ſehr ſchwer werden. Ich bin ſo ſehr daran gewöhnt, Sie unſchuldig zu finden. Das iſt eine ſonderbare Phraſe; woher aber kommt es, daß die anſtändigſten Ausdrücke faſt lächerlich geworden ſind? Inmitten des Stücks iſt offenbar ein großer Oelfleck, der ſich ſo ausgedehnt hat, daß er bis zum Saum vorgedrungen iſt.

Da habe ich nun das Verbot des Conſeil. Was haben wir für Feinde! Wie hartnäckig, wie böſe ſind ſie! Wahrhaftig, wenn ich unſere Freundſchaften mit unſerm Haß vergleiche, ſo finde ich die erſtern ſchwächlich, kleinlich, gebrechlich; wir verſtehen zu haſſen, wir verſtehen nicht zu lieben. Ich, ich, ich, meine Sophie, ich ſage dies. Sollte es alſo doch wahr ſein? Bei dem Gerücht, daß ich nach Holland abgereiſt, daß David mir vorangeeilt wäre, daß wir unſer Werk vollenden würden, war ich darauf gefaßt. Zweifeln Sie, mein pyrrhoniſches Fräulein, an allem, was Ihnen beliebt, falls Sie nur die zärtlichen Gefühle ausnehmen, die ich Ihnen gewidmet habe; ſie ſind wahr, wie am erſten Tage.

Paris, 9. Oct. 1759.

Ich bin bei meinem Freunde und ſchreibe an die, welche ich liebe. O theuere Frau, haben Sie geſehen, wie ſehr Sie mein Glück machen? Wiſſen Sie endlich, durch welche Bande ich an Sie gefeſſelt bin? Zweifeln Sie, daß meine Gefühle nicht ebenſo lange dauern als mein Leben? Ich war von der Zärtlichkeit, welche Sie mir eingeflößt hatten, erfüllt, als ich inmitten unſerer Gäſte erſchien. Sie glänzte in meinen Augen, ſie durchglühte meine Reden, ſie beſtimmte meine Bewegungen; ſie zeigte ſich in allem. Ich erſchien ihnen außerordentlich, begeiſtert, göttlich. Grimm hatte nicht genug Augen, mich zu ſehen, nicht genug Ohren, mich zu hören; alle waren erſtaunt; ich ſelbſt empfand ein inneres Genügen, das ich Ihnen nicht ſchildern kann. Es war wie ein Feuer, das im Grunde meiner Seele brannte, von dem meine Bruſt entflammt war, welches ſich auf alle verbreitete und ſie entzündete. Wir haben einen Abend des Enthuſiasmus verbracht, von welchem ich der Herd war. Nicht ohne Bedauern entzieht man ſich einer ſo ſüßen Situation. Doch mußte es geſchehen; die Stunde meines Rendezvous ſchlug; ich bin gegangen und habe zu d'Alembert wie ein Engel geſprochen. Ich werde Ihnen dies Geſpräch von Grandval aus ſchreiben. Beim Herausgehen aus der Allée d'Argenſon, wo Sie nicht waren, bin ich zu Montamy zurückgekehrt, der ſich, als er mich verließ, nicht enthalten konnte zu ſagen: Ach, mein Herr, welch ein Vergnügen haben Sie mir gemacht! Und ich antwortete dem kalten Menſchen, den ich bewegt hatte, ganz leiſe: Nicht ich war es; ſie iſt es, ſie iſt es, die in mir thätig war.

Grandval, 15. Oct. 1759.

— Der Reſt des Abends verging in Schmerzen über meine Paradoxie (daß das Lebende immer gelebt habe und zu leben nie aufhören werde). Man bot mir ſchöne Birnen an, welche lebten, Weintrauben, welche dachten, und ich ſagte: die, welche ſich während des Lebens geliebt haben und ſich nebeneinander begraben laſſen, ſind vielleicht nicht ſo thöricht, als man denkt. Vielleicht berührt, miſcht, vereinigt ſich ihre Aſche! Was weiß ich! Vielleicht haben ſie nicht alles Gefühl, nicht alle Erinnerung ihres erſten Zuſtandes verloren. Vielleicht bleibt ihnen noch etwas Wärme und Leben, deſſen ſie in ihrer Weiſe in der Tiefe der kalten Urne genießen, welche ſie einſchließt. Wir urtheilen über das Leben der Elemente nach dem Leben der rohen Maſſen. Vielleicht iſt der Verhalt ein ganz anderer. Man glaubt, daß nur Ein Polyp exiſtirt. Und warum ſollte nicht die ganze Natur derſelben Ordnung folgen? Wenn der Polyp ſich in 100000 Theile getheilt hat, ſo iſt das urſprüngliche und zeugende Thier nicht mehr da, aber alle ſeine Schößlinge ſind lebendig. O meine Sophie! Es bliebe mir alſo eine Hoffnung, Sie zu berühren, Sie zu fühlen, Sie zu lieben, Sie zu ſuchen, mich mit Ihnen zu vereinigen, mich mit Ihnen zu verſchmelzen, wenn wir nicht mehr ſein werden, falls es für unſere Elemente ein Geſetz der Affinität gäbe, falls es uns beſtimmt wäre, ein Einziges Weſen auszumachen, falls ich in der Folge der Jahrhunderte mit Ihnen ein gemeinſames Ganze bilden ſollte, falls die aufgelöſten Atome Ihres Geliebten ſich beſtreben müßten, die Ihrigen durch die Natur zerſtreuten wieder zu ſuchen! Laſſen Sie mir dieſe Chimäre, ſie iſt mir ſüß, ſie würde mich der Ewigkeit in und mit Ihnen vergewiſſern.

Paris, 5. Sept. 1760.

Ich habe keine Vorſtellung mehr weder von den Faſten, noch von den Triſtien, noch den Heroiden Ovid's; ſeine Metamorphoſen aber haben mir immer Vergnügen gemacht. Es iſt Feuer, Phantaſie, Leidenſchaft und von Zeit zu Zeit ein erhabener Zug darin. Der Streit des Ajax mit dem Odyſſeus um die Waffen Achill's hätten Homer und Virgil nicht beſſer gemacht. Schön iſt auch das Haupt des Orpheus, auf den Fluten des Hebrus dahingetragen, ſeine Zunge, die ſich noch anſtrengt, den Namen der Eurydice auszuſprechen, die Wellen, welche die Saiten ſeiner Leier ſchlagen und ihnen gewiſſe zärtliche, harmoniſche Töne entlocken, welche die Ufer wiederholen und von denen die Wälder widerhallen. Wird nie eine Zeit kommen, wo ich ganz meiner Sophie und dieſen göttlichen Menſchen leben werde, abwechſelnd beſchäftigt, Sie zu lieben und ſie zu leſen? Ein ſchönes Stück Beredſamkeit, eine ſchöne Probe Poeſie, ein Blick, ein Lächeln, ein ſüßes Wort meiner Sophie, können mich faſt gleich ſehr berauſchen. Alles, was einen Charakter von Wahrheit, Größe, Feſtigkeit, Rechtſchaffenheit trägt, rührt und entzückt mich.

— — — — — — — — — — — — — — —

Ich weiß nicht, ob ich nicht nächſte Woche einige Tage in der Chevrette zubringen werde. Sie wollen alle, daß ich den „Spieler“ zurechtſtutze, ihn dem Théâtre français zu übergeben. Das wird dort meine Beſchäftigung ſei. Adieu, meine zärtliche Freundin! Ich liebe Sie von ganzer Seele. Dies iſt ein Gefühl, welches nichts ſchwächen kann; im Gegentheil halte ich es zuweilen des Wachsthums fähig. Wenn ich an Ihrer Seite bin, wenn ich Sie anſchaue, ſo ſcheint es mir, als hätte ich Sie nie ſo geliebt als in dieſem Augenblick. Aber das iſt eine Täuſchung! Wie wär' es auch möglich, daß die Erinnerung des Glücks nicht dem Genuſſe weichen müßte? Welcher Vergleich zwiſchen dem Entzücken der Vergangenheit und der Trunkenheit der Gegenwart? Ich erwarte Sie, darüber zu urtheilen.

In der Chevrette, 15. Sept. 1760.

Was mich betrifft, ſo unterſcheide ich nicht mehr Ort, Zeit, Umſtände. Ihre Abweſenheit hat alles ins Niveau geſetzt. Ich trage überall auf der Bruſt eine Laſt, die mich unaufhörlich drückt und mich zuweilen erſtickt. O meine Freundin! Wenn Sie nur die Hälfte meiner Langeweile empfänden, ſo würden Sie ihr nicht widerſtehen. Wenn Ihre Rückkehr mich tröſten ſoll, wann werden Sie denn zurückkehren? Als Daphnis ſeine Chloë nach einem langen und grauſamen Winter, der ſie getrennt hatte, wiederſah, verwirrte ſich das erſte mal ſein Blick, ſeine Knie verſagten ihm den Dienſt, er wankte und wäre gefallen, wenn Chloë ihm nicht den Arm gereicht hätte, ihn zu halten. Meine Freundin, wenn ich Sie durch einen Zauber plötzlich an meiner Seite fände, ſo könnte ich in Momenten vor Freude ſterben. Es iſt gewiß, daß ich weder Anſtand noch Reſpect kenne, die mich aufzuhalten vermöchten. Ich würde mich auf Sie ſtürzen, ich würde Sie mit aller Gewalt umarmen und würde mit meinem Geſicht ſo lange auf dem Ihrigen geheftet bleiben, bis meinem Herzen der Schlag zurückgekommen wäre und ich die Kraft gewonnen hätte, mich zu entfernen, Sie anzuſchauen. Lange würde ich Sie anſchauen, bevor ich zu Ihnen ſprechen könnte; ich weiß nicht, wann ich die Stimme wiederfinden, wann ich eine Ihrer Hände nehmen würde, ſie an meinen Mund, an meine Augen, an mein Herz zu bringen. Ich empfinde, indem ich mir dieſen Moment vorſtelle und Sie davon unterhalte, ein Schauern in allen Gliedern meines Leibes und faſt eine Ohnmacht. Ach! theuere Freundin, wie liebe ich Sie und wie werden Sie es ſehen, wenn wir uns einander werden zurückgegeben ſein!

Von ebendort, 17. Sept. 1760.

Es iſt mir ein kleiner Unfall zugeſtoßen. Ich ging um ein großes Waſſerbecken, worauf Schwäne ſpazieren. Dieſe Vögel ſind ſo eiferſüchtig auf ihr Beſitzthum, daß ſie ſofort auf jeden, der ſich nähert, mit Heftigkeit zufliegen. Ich ergötzte mich, ſie zu necken, und wenn ſie an dem einen Ende ihres Reichs angelangt waren, erſchien ich ſogleich am andern. Ich mußte dazu mit all meiner Geſchwindigkeit laufen, und ſo geſchah es, daß ich mit einem meiner Füße an eine Eiſenſtange ſtieß, die als Schlüſſel zu den Oeffnungen dient, welche man in der Nähe von eingeſchloſſenen Gewäſſern anbringt und die man Brunnenſtuben nennt. Der Stoß war ſo heftig, daß die Stange den Buckel meines Schuhs faſt ganz entzweibrach und ich das Spann ganz zerſchunden und faſt zermalmt hatte. Das hat mich nicht gehindert, über meinen Fall zu ſcherzen, der mich in Pantoffeln hält, den Fuß auf ein Taburet ausgeſtreckt. Man hat dieſen Augenblick der Haſt und Ruhe benutzt, mich zu malen; man macht ein bewundernswerthes Porträt von mir. Ich bin in bloßem Kopf im Schlafrock, in einem Armſtuhl ſitzend dargeſtellt, mit dem rechten Arm den linken ſtützend, der wieder dem Kopf zur Stütze dient, den Hals frei und meine Blicke in die Ferne werfend, wie ein Nachdenkender. In der That denke ich auf dieſer Leinwand nach; ich lebe darin, ich athme, empfinde; der Gedanke ſcheint durch die Stirn hindurch.

Von ebendort, September 1760.

Ich empfinde die nämliche Langeweile wie Sie. Der Abbé Galiani iſt gekommen. Seine Erzählungen ergötzen mich nicht mehr wie ſonſt. Ich befand mich beſſer zwiſchen Herrn Grimm und ſeiner Freundin. Grimm hat Frau von Epinay ein wenig misfallen. Er fand die Behauptung eines unſerer Bekannten, des Herrn Venel, nicht ſtark genug, daß man mit ſeinen Freunden die gewiſſenhafteſte Redlichkeit beobachten müſſe, daß es aber eine Thorheit ſei, mit den andern beſſer zu verfahren, als ſie mit uns verfahren. Wir behaupteten, ſie und ich, daß man mit jedermann ohne Unterſchied gut handeln müſſe. Der Abbé Galiani hat mir ſehr misfallen, mir, als er bekannte, daß er niemals in ſeinem Leben geweint und daß der Verluſt ſeines Vaters, ſeiner Brüder, ſeiner Schweſtern, ſeiner Geliebten ihm keine Thräne gekoſtet habe. Es ſchien mir, als ob dies Geſtändniß nicht weniger Frau von Epinay verletzt habe.

— — — — — — — — — — — — — — —

„Der Spieler“ befindet ſich in den Händen des Herrn d'Argental, der ſeine Lektüre wünſchte. Wir werden ſehen, was er ſagt. Ich glaube nicht, daß die Veränderungen, die unſer Geſchmack erheiſcht, ſo beträchtlich ſind, als Sie glauben. Der Zuſchauer iſt auf die Veränderungen der Decorationen hinlänglich vorbereitet.

Den 30. Sept. 1760.

Ihr Dem . . . ., meine Freundin, taugte zu nichts. Es war nicht Stoff genug in ihm, weder ihn zum ehrlichen Mann, noch ihn zum Schuft zu machen. Wenn er noch nicht ganz ſtupide iſt, ſo wird es doch nicht lange dauern. Uebrigens ſieht man mit Einem Blick über die Conſequenzen und Widerſprüche der Menſchen, daß die Mehrzahl halb dumm, halb närriſch, ohne Charakter wie ohne Phyſiognomie geboren wird; ſie ſind weder für das Laſter noch für die Tugend entſchieden; ſie verſtehen weder die andern noch ſich ſelbſt aufzuopfern; mögen ſie Gutes, mögen ſie Uebles thun, ſie ſind unglücklich und ich habe Mitleid mit ihnen. Dieſe Vorſtellungen hängen mit andern zuſammen, die ich, unklug genug, geſtern bei Tiſch vorbrachte, denn das Futter war für unſern kleinen Magen zu ſtark. Ich konnte mich nicht enthalten, die menſchliche Natur zu bewundern, ſelbſt wenn ſie zuweilen ins Gräßliche abirrt. Man verurtheilt zum Beiſpiel, ſagte ich, einen Menſchen wegen Plakate zum Tode und am Morgen ſeiner Hinrichtung findet man an den Straßenecken noch aufrühreriſchere. Man richtet einen Dieb hin und im Gedränge ſtehlen andere und ſetzen ſich derſelben Strafe aus, welche ſie vor Augen haben. Welche Verachtung von Tod und Leben! Wenn die Böſen dieſe Energie nicht im Verbrechen hätten, ſo hätten auch die Guten ſie nicht ebenſo in der Tugend. Wenn der abgeſchwächte Menſch ſich nicht mehr zu großen Unthaten ermannen könnte, ſo auch nicht mehr zu großen Edelthaten; will man ihn nach einer Seite hin verbeſſern, wird man ihn nach der andern erniedrigen. Wenn Tarquin nicht wagt, die Lucretia zu nothzüchtigen, ſo wird Scävola ſeine Fauſt nicht über ein glühendes Kohlenbecken halten. Dies iſt ſonderbar. Man iſt im allgemeinen mit den Dingen unzufrieden genug und man würde nicht daran rühren, ohne ſie zu verſchlimmern. Im Verlauf der Unterhaltung über die menſchliche Natur kam man auf die Frage, wie es zugehe, daß es den Dummen immer gelänge, während es geſcheiten Leuten in allem mislänge, ſodaß man ſagen möchte, daß die einen von aller Ewigkeit her zum Glück, die andern zum Unglück vorherbeſtimmt zu ſein ſchienen? Ich antwortete, daß das Leben ein Hazardſpiel ſei; daß die Dummen nicht lange genug ſpielten, um den Lohn ihrer Dummheit, noch die geſcheiten Menſchen, den ihrer Umſicht einzuernten. Sie verlaſſen die Würfel, bevor die Wendung eingetreten wäre, ſodaß, mir zufolge, ein glücklicher Dummkopf und ein unglücklicher Menſch von Geiſt nicht lange genug gelebt haben.

So ſchwatzen wir hier. Sie haben zwei meiner Briefe und ich zwei der Ihrigen auf einmal empfangen. Sie ſprechen von einer Verirrung der Phantaſie, von einer unbedachten Lebhaftigkeit? Gut, allein Uebelgeſinnte, die unſerm Glück entgegenarbeiten wollten, würden ſich dabei nicht anders benehmen. So würde es ihnen gelingen, mich meiner Sophie gleichgültig, und meine Sophie ihrer Mutter verhaßt zu machen. Und wo bleibt die Delicateſſe? Dies iſt ein ſinnloſes Wort, wenn ſie nicht darin beſteht, die kleinen Dinge, die verletzen, verwunden, betrüben, demüthigen, ſchaden könnten, vorherzufühlen und für ſeine Freunde, um ſie ihnen zu entziehen, alle jene leiſen Rückſichten zu haben, welche ſie von den Indifferenten nicht zu fordern berechtigt ſind und welche ſie vergeblich von dem runden und behaglichen Wohlwollen der dicken Leute erwarten würden, die derſelben unfähig ſind. Sie alle beide müſſen wiſſen, daß ich Sie unaufhörlich an die Idee halte, die ich mir von Ihrem Geiſt und von Ihrem Charakter gebildet habe, und daß dies Maß kein gewöhnliches iſt. Die Mehrzahl der andern würde ſich daran ſehr klein ausnehmen. Dieſe Richtigkeiten, die zu bemerken ich der Menge gar nicht die Ehre anthun würde, würde ich Ihnen mit Härte vorwerfen und würde mich erzürnen, wenn Sie gegen mich nicht dieſelbe Strenge übten. Ich will, daß Sie alles von mir erwarten möchten, was Sie von Gott erwarten würden, wenn er meine Güte und ich ſeine Macht hätte, und daß Sie jedesmal erſtaunt ſeien, wenn ich Ihre Erwartung täuſchen ſollte. Wenn ich zuweilen ein argwöhniſcher und ſchwieriger Liebhaber bin, ſo kommt dies daher, weil ich vor Leidenſchaft für Sie ſterbe, und wenn ich mich ſchnell gegen ſie (d. h. Madame Le Gendre) erzürne, daher, weil niemand auf der Welt ſie höher achtet als ich. O Frauen, ihr würdet mir ſehr gleichgültig von dem Tage an ſein, wo ich euch ſagen und thun ließe, was euch gefällt! Ich liebe die, welche mich ſchelten, und ich ſchelte gern die, welche ich liebe; und wenn ich nicht mehr ſchelte, liebe ich nicht mehr. Vor allen, die mich nahe berühren, bin ich der, den ich am ſtrengſten und am häufigſten tadle. Wenn ich mich in dieſem Punkt meinen Freunden vorziehe, ſo geſchieht es, alles wohl erwogen, weil ich noch mehr beſorgt bin, mich ſelber, als die andern, beſſer zu machen.

— — — — — — — — — — — — — —

Wie werde ich Sie umarmen! Im voraus preßt ſich mir davon das Herz, im voraus weine ich darüber. Wenig Tage, wo ich mich nicht in den Gedanken dieſes Moments verzücke; es iſt unmöglich, Ihnen zu malen, was ich in dieſer Art von Wahnſinn werde, wo ich Sie ſehe, wo ich ſuche, ob Sie ſich gut befunden haben, ob Sie es ſind, ob es immer meine Sophie iſt, ob ſie glücklich iſt, den wiederzufinden, der ſie ſo zärtlich liebt und der ſie ſo lange erwartet hat. Ich verſchlinge Sie mit den Augen; meine Lippen zittern; ich möchte zu Ihnen ſprechen; ich kann es nicht. Aber was werde ich, wenn dieſe Illuſion verſchwindet und ich mich allein finde?

— — — — — — — — — — — — — — —

Es gibt zwei bis drei rechtſchaffene Männer und zwei bis drei rechtſchaffene Frauen in dieſer Welt, welche die Vorſehung mir zugewieſen hat. In Wahrheit, wenn ich dies Geſchenk verdiene, ſo werde ich den ganzen Werth deſſelben empfinden; und wenn ich ſeinen ganzen Werth empfinde, ſo werde ich nicht mehr Luſt haben, mich über ſie zu beklagen. Wenn ſie das Wort nähme und mir ſagte: Ich habe dir Grimm und Urania (Madame Le Gendre) zu Freunden; ich habe dir Sophie zur Freundin gegeben; ich habe dir Didier zum Vater und Angelika zur Mutter gegeben; du weißt, was ſie waren und was ſie für dich gethan haben; was bleibt dir von mir zu fordern? Ich weiß nicht, was ich ihr antworten ſollte. Ja, theuere Freundin, ich werde in Grandval die, welche ich dort verlaſſen habe, außer d'Alinville, wiederfinden; aber ich werde nichts von dem thun, was Sie vermuthen; ich werde trinken, eſſen, ſchlafen, abends philoſophiren, Sie jeden Morgen ſchmerzlich vermiſſen und manchmal am Tage ſehr rückſichtslos ſeufzen. Frau von Holbach wird es bemerken und darüber lachen. Frau von Aine wird ſagen, daß ſie, wenn es dauert, mich aus Mitleid wird erſäufen laſſen.

— — — — — — — — — — — — — — —

Ich habe Ihnen nicht geſagt, daß der Graf von Liſſy (Pierre) dem Marquis von Ximenes für mich eine engliſche Tragödie in Einem Act ganz und gar im Geſchmack des „Spieler“ geſchickt hat. Sie iſt betitelt „L'extravagance fatale“. Ein Mann von Geburt iſt durch die Verſchwendung zum äußerſten Elend geführt. Er kann den Gedanken der Erniedrigung, worin er mit Frau und Kindern fallen ſoll, nicht ertragen. Er überredet ſich, daß es beſſer ſei, zu ſterben. Iſt aber der Tod für ihn beſſer als das Leben, warum ſollte für ſeine Frau und Kinder das Leben beſſer ſein als der Tod? Er überzeugt ſich, daß er ſich unwürdig gegen ſie verfehlen würde, wenn er ſie nicht einem Geſchick zugeſellte, welches er dem ihn bedrohenden glaubt vorziehen zu müſſen. Er entledigt ſich daher ſeiner ſelbſt, ſeiner Frau und ſeiner beiden Kinder. Dieſe Kataſtrophe iſt von einer empörenden Gräßlichkeit; doch iſt die letzte Scene von einem zerreißenden Pathos. Stellen Sie ſich vor, daß dieſer Mann auf dem Punkt war, ergriffen und in ein Gefängniß geworfen zu werden. Seine Frau kommt zu ihm und ſchlägt ihm vor, ihre Kinder unter ihre Arme zu nehmen und ſich mit ihm nach irgendeinem ſichern Ort hinzuretten. Die ganze letzte Scene dreht ſich um den Doppelſinn der Ausdrücke Reiſe, Aſyl, Friedenswohnung, Entfernung von den Menſchen, letztes Ziel des Mißgeſchicks, Ruhe, die gleichmäßig eine wirkliche Flucht oder den Tod bezeichnen können. Die Frau verſteht ſie immer von der Flucht, während der Mann vom Tode ſpricht. Die Unwiſſenheit dieſer Frau, welche den Schickſalstrank ihres Gatten empfangen und ihn mit eigener Hand ihren beiden Kindern gegeben hat, die Zärtlichkeit ihrer Reden, die Gegenwart ihrer Kinder, in denen der Tod vibrirt, machen einen tauſendfach ſchrecklichern Eindruck als das Schauſpiel des „Oedipus“, der die Augen ausgeſtochen hat und ſich bückt, ſeine Kinder zu ſuchen. Sehen Sie indeß, wenn Sie den Père Brumoy haben, dieſe Scene im fünften Act des „Oedipus“ von Sophokles nach.

Grandval, 14. Oct. 1760.

Wir, Vater Hoop und ich, ſind allein von 3 bis 6 Uhr ſpazieren gegangen. Dieſer Mann gefällt mir mehr als je. Wir haben über Politik geſprochen und ich habe ihm hundert Fragen über das Parlament von England gethan. Dies iſt eine Körperſchaft von etwa 500 Perſonen. Der Ort, wo ſie ihre Sitzungen hält, iſt ein ungeheueres Gebäude. Noch vor ſechs bis ſieben Jahren ſtand der Zutritt jedermann offen und die wichtigſten Staatsangelegenheiten wurden unter den Augen der verſammelten Nation ſelbſt verhandelt, die in großen Tribünen über dem Kopf der Abgeordneten ſaß. Glauben Sie, meine Freundin, daß ein Menſch angeſichts eines ganzen Volks es wagen würde, ein ſchädliches Project vorzuſchlagen oder ſich einem vortheilhaften Project zu widerſetzen und ſich öffentlich für ſchlecht oder ſtupid zu bekennen? Sie werden auch ohne Zweifel fragen, weshalb dieſe Berathungen gegenwärtig bei geſchloſſenen Thüren gehalten werden? Ich richtete dieſe ſelbe Frage an den Vater Hoop und er antwortete mir, daß es ich weiß nicht wie viel Geſchäfte gibt, deren Erfolg vom Geheimniß abhängt, das man nicht hätte bewahren können. Wir haben, fügte er hinzu, Menſchen, die eine abgekürzte Schrift beſitzen und deren Feder der größten Geſchwindigkeit des Wortes zuvorkommt. Die Reden der Kammer erſchienen hier und im Auslande Wort für Wort, wie ſie gehalten waren. Das war ein großer Mißſtand.

— — — — — — — — — — — — — — —

Was mich betrifft, ſo billige ich nur, daß man ſich zwiſchen dem 18. und 25. Jahre von ſeinem Vaterlande entferne. Ein junger Menſch muß ſelbſt ſehen, daß es überall Muth, Talente, Weisheit und Fleiß gibt, um nicht das Vorurtheil zu behalten, daß alles anderwärts, als in ſeinem Lande, ſchlecht iſt. Iſt dieſe Zeit vorüber, ſo muß er ſeiner Frau, ſeinen Kindern, ſeinen Mitbürgern, ſeinen Freunden, den Gegenſtänden der ſüßeſten Bande leben. Und dieſe Bande erheiſchen ein ſeßhaftes Leben. Ein Menſch, der ſein Leben auf Reiſen zubrächte, gliche jemand, der ſich von Morgen bis Abend beſchäftigte, vom Boden in den Keller hinunter und vom Keller zum Boden hinaufzuſteigen, indem er alles prüfte, was ſeine Zimmer verſchönern könnte, ohne ſich einen Augenblick an der Seite derer, die mit ihm wohnen, niederzuſetzen.

Grandval, 18. Oct. 1760.

Theuere Frau, wie liebe ich Sie, wie achte ich Sie! An zehn Stellen hat Ihr Brief mich mit Freude durchdrungen. Ich kann Ihnen nicht ſagen, was die Rechtlichkeit und die Wahrheit über mich vermögen. Wenn die Anſchauung der Ungerechtigkeit mich zuweilen zu ſolchem Unwillen fortreißt, daß ich den Verſtand darüber verliere und daß ich in dieſem Wahnſinn tödten, vernichten würde, ſo erfüllt mich auch die Billigkeit mit einer Süßigkeit, entflammt mich mit einer Wärme und einem Enthuſiasmus, in welchem das Leben, wenn ich es verlieren müßte, mir nichts gilt. Dann ſcheint es mir, als ob mein Herz ſich in mir ausdehnt, als ob es ſchwimmt; ich weiß nicht, welche köſtliche und plötzliche Empfindung mich überall durchſtrömt; ich habe Mühe zu athmen; auf der ganzen Oberfläche meines Leibes entſteht ein Schauer; beſonders an der obern Stirn, am Anfang des Haars, läßt er ſich fühlen; die Symptome der Bewunderung und des Vergnügens miſchen ſich auf meinem Geſicht und meine Augen füllen ſich mit Thränen. So bin ich, wenn ich mich wahrhaft für den, der das Gute thut, intereſſire. O meine Sophie, wie viel ſchöne Momente verdanke ich Ihnen, wie viel werde ich Ihnen noch verdanken! O Angelika, mein theueres Kind, ich ſpreche hier zu dir und du vernimmſt mich nicht; aber wenn du jemals dieſe Worte lieſeſt, wann ich nicht mehr ſein werde, denn du wirſt mich überleben, ſo wirſt du ſehen, daß ich mich mit dir beſchäftigte und daß ich in einer Zeit, wo du nicht wußteſt, welch Schickſal du mir bereiteteſt, ſagte, daß es von dir abhinge, mich vor Vergnügen oder vor Schmerz ſterben zu laſſen. Die Aeltern ſind nie betrübt genug, wenn ihre Kinder das Böſe, nie glücklich genug, wenn ſie das Gute thun.

— — — — — — — — — — — — — — —

Wir ſprachen über Leben und Tod, über die Welt und ihren angeblichen Urheber.

Jemand bemerkte, daß, möge nun ein Gott exiſtiren oder nicht, es unmöglich ſein würde, dieſe Maſchine in die Natur oder in eine Frage einzuführen, ohne ſie zu verdunkeln.

Ein anderer, daß, wenn eine Vorausſetzung alle Erſcheinungen erklärte, daraus nicht folgte, daß ſie wahr ſei, denn wer weiß, ob die allgemeine Ordnung nur Einen Grund hat? Was alſo ſoll man von einer Vorausſetzung denken, die, fern davon, die einzige Schwierigkeit, derentwillen man ſie erſinnt, zu löſen, eine unendliche Menge anderer entſtehen läßt?

Theuere Freundin, ich denke, daß unſer Geſchwätz am Kamin Sie immer unterhält, und verfolge es.

Unter dieſen Schwierigkeiten iſt Eine, die man ſo lange aufgeſtellt hat, als die Welt Welt iſt; die, daß die Menſchen leiden, ohne es verdient zu haben. Man hat noch nicht darauf geantwortet. Es iſt die Unverträglichkeit des phyſiſchen und moraliſchen Uebels mit der Natur des ewigen Weſens.

Man ſagt: es iſt entweder Ohnmacht oder böſer Wille in ihm; Ohnmacht, wenn Gott das Uebel hat verhindern wollen und wenn er es nicht gekonnt hat; böſer Wille, wenn er es hat verhindern können und wenn er es nicht gewollt hat.

Ein Kind würde das verſtehen. Dazu hat man die Schuld des erſten Vaters, die Erbſünde, die zukünftigen Strafen und Belohnungen, die Fleiſchwerdung, die Unſterblichkeit, die beiden Principe des Manichäismus, den Ormuzd und Ahriman der Perſer, die Emanationen, das Reich des Lichts und der Finſterniß, die Folge der Leben, die Seelenwanderung, den Optimismus und andere Abſurditäten erſonnen, die bei den verſchiedenen Völkern der Erde beglaubigt ſind und in denen man immer als Antwort auf eine klare und beſtimmte Thatſache eine hohle Viſion findet.

Welche Partei ſoll man hierbei als die des richtigen Verſtandes nehmen? Die, meine Freundin, welche wir genommen haben. Was uns auch die Optimiſten ſagen mögen, wir werden ihnen erwidern, daß wenn die Welt nicht ohne empfindende Weſen und dieſe nicht ohne Schmerz exiſtiren konnten, man ſie hätte in Ruhe laſſen ſollen. Es wäre wol ein Ewigkeit vergangen, ohne daß dieſe Dummheit geſchehen wäre.

Die Welt eine Dummheit! Ach, meine Freundin, aber doch die ſchöne Dummheit. Nach einigen Einwohnern von Malabar iſt dies eine von den 74 Komödien, mit denen der Ewige ſich amuſirt.

Leibniz, der Begründer des Optimismus, ein ebenſo großer Dichter als tiefer Philoſoph, erzählt irgendwo, daß in einem Tempel zu Memphis eine hohe Pyramide von übereinandergethürmten Kugeln war; daß ein Prieſter, den ein Fremder über dieſe Pyramide und über dieſe Kugeln befragte, antwortete, daß dies alle möglichen Welten wären und daß die vollkommenſte ſich auf dem Gipfel befände; daß der Reiſende, neugierig, dieſe vollkommenſte der Welten zu ſehen, auf die Spitze der Pyramide ſtieg und daß das erſte, was ſeine Augen auf der Kugel des Gipfels erblickten, Tarquin war, der die Lucretia nothzüchtigte.

Ich weiß nicht, wer es war, der dieſen Zug zurückrief, den ich kannte und von welchem ich Sie glaube unterhalten zu haben.

Das Geſpräch iſt ein ſonderbares Ding, zumal wenn die Geſellſchaft ein wenig zahlreich iſt. Solche Umläufe haben wir gemacht; die Träume eines delirirenden Kranken ſind nicht verſchiedenartiger. Da indeſſen weder im Kopf eines Träumenden noch in dem eines Narren etwas Unvermitteltes iſt, ſo hat auch in der Unterhaltung alles ſeine Beziehung. Es würde aber manchmal ſehr ſchwierig ſein, die unmerklichen Ketten wiederzufinden, die ſo viel disparate Ideen herbeigezogen haben. Jemand wirft ein Wort hin, welches er von dem, was in ſeinem Kopf vorherging und folgte, ablöſt; ein anderer macht es ebenſo; faſſe es, wer es faſſen kann. Eine einzige phyſiſche Qualität kann den Geiſt, der ſich damit beſchäftigt, zu einer unendlichen Menge verſchiedener Bezüge führen. Nehmen wir eine Farbe, die gelbe z. B.: das Gold iſt gelb, die Seide iſt gelb, der Neid iſt gelb, die Galle iſt gelb, das Licht iſt gelb, das Stroh iſt gelb; wie viel andern Fäden entſpricht dies nicht? Die Narrheit, der Traum, die Ungebundenheit der Unterhaltung beſtehen darin, von einem Gegenſtande zu einem andern durch den Zwiſchenſatz einer gemeinſchaftlichen Qualität überzugehen.

Der Narr bemerkt nicht, daß er damit wechſelt. Er hält einen Halm von gelbem und ſchimmerndem Stroh in der Hand und ſchreit, daß er einen Sonnenſtrahl ergriffen habe. Wie viel Menſchen gleichen dieſem Narren, ohne es zu ahnen, und ich ſelbſt vielleicht in dieſem Augenblick.

Das Wort Nothzucht verknüpft die Schandthat Tarquin's mit der Lovelace's. Lovelace iſt der Held des Romans „Clariſſe“, und ſo waren wir von der römiſchen Geſchichte zu einem engliſchen Roman übergeſprungen. Man ſtritt viel über die „Clariſſe“. Die, welche dies Werk verachteten, verachteten es ſchlechthin. Die, welche es achteten, ebenſo übertrieben in ihrer Achtung, als die erſtern in ihrer Verachtung, betrachteten es als eine der Kraftproben des menſchlichen Geiſtes. Ich beſitze es und ärgere mich, daß Sie es nicht in Ihren Reiſekoffer mit eingeſchloſſen haben. Ich werde weder mit Ihnen noch mit mir zufrieden ſein, als bis ich Sie dahin gebracht, die Wahrheit von „Pamela“, „Tom Jones“, „Clariſſe“ und „Grandiſon“ zu ſchmecken. —

Wenn die Thiere, deren Geiſel wir ſind, über den Menſchen nachdächten, wie wir über ſie, würden ſie nicht eine Schlacht als eine beſondere Aufmerkſamkeit der Vorſehung betrachten, und würden ſie nicht untereinander ſprechen: ohne dieſe Wuth, welche die Natur dem Menſchen einſtößt, und welche ſie ihn zeitweiſe zu befriedigen drängt, würde dieſe verdammte Raſſe die ganze Oberfläche der Erde bedecken und es wäre um uns geſchehen. Wenn die Hirſche dächten, welch großes Ereigniß wäre für die Hirſche des Waldes von Fontainebleau der Tod Ludwig's XV.? Was würden ſie davon ſagen?

Und die Fiſche unſerer Gräben, denen nach dem Eſſen Brot zuzuwerfen wir uns beluſtigen, was denken ſie von dem Manna, welches ihnen im Herbſt vom Himmel fällt? Iſt da nicht irgendein ſchuppiger Moſes, der ſich die Ehre unſerer Wohlthätigkeit aneignet?

Grandval, 28. Oct. 1760.

Ich habe mich öfter gefragt, warum ich mit einem ſanften und leichten Charakter, mit Nachſicht, Heiterkeit und Kenntniſſen, ſo wenig für die Geſellſchaft gemacht bin. Darum, weil ich darin unmöglich ſo wie mit meinen Freunden ſein kann, und weil ich dieſe kalte und ſinnloſe Sprache nicht verſtehe, die man mit den Gleichgültigen ſpricht; ich bin dann ſchweigſam oder unüberlegt, die ſchöne Gelegenheit zu marivaudiren! Und warum ſollte ich mich ihr verweigern? Das Schlimmſte iſt, mit den andern lang zu ſein. Je kürzer meine Briefe mit Ihnen ſind, um ſo weniger befriedigen ſie mich; im Gegentheil, je länger ſie ſind, um ſo zufriedener bin ich damit. Ich ſagte mir: welch Vergnügen wird ſie haben, wenn ſie dies Packet empfängt. Zunächſt wird ſie es mit der Hand wiegen, ſie wird es an ſich drücken, wenn ſie allein iſt, ſie wird nicht lange allein ſein und es mit haſtiger Begierde öffnen, weil ſie glaubt, wenigſtens eine Broſchüre darin zu finden. Keine Broſchüre, aber einen Band von meiner Handſchrift in einzelnen Blättern. Man wird dieſe Blätter ordnen, man wird faſt die ganze Nacht leſen, die Hälfte davon wird noch für den andern Morgen bleiben. Am Morgen wird man vollenden und für ſich und für die liebe Schweſter die Zeilen, die am meiſten gefallen haben, von neuem leſen; denn wäre man nicht ſehr geliebt, ſo würde man es ſcheinen wollen, und wäre der Liebhaber nicht ſehr liebenswürdig, ſo wollte man, daß er ſo erſcheinen ſollte. Die Liebenden ſcheinen mir in dieſem Punkt noch rechtſchaffener und zarter als die meiſten Ehegatten.

Dieſer Band Handſchrift, den man mit ſo vielem Vergnügen empfangen und geleſen hat, was wird er enthalten? Nichts. Aber eins dieſer Nichtſe an das andere gereiht bilden die wichtigſte aller Geſchichten, die des Freundes unſers Herzens.

Die Rechnung, welche Sie ſo ſchlecht finden, iſt nichtsdeſtoweniger die aller Leidenſchaften. Ganze Jahre des Trachtens nach dem Genuß eines Augenblicks, das iſt ihre Arithmetik, und ſo lange die Welt dauern wird, werden ſie ſo rechnen.

— — — — — — — — — — — — — — —

Ob es mir recht iſt, immer bis zum Wahnſinn geliebt zu werden? Nur ſo geziemt es mir, immer zu lieben und immer geliebt zu werden. Sie wiſſen, daß die kleinen abgezirkelten Leidenſchaften mein Mitleid erregen. Ich glaube Ihnen die Gründe dafür geſagt zu haben. Fügen Sie hinzu, daß ſie ebenſo viel als die großen koſten und faſt nichts einbringen.

— — — — — — — — — — — — — — —

O die Menſchen, die Menſchen! Ich habe mit dieſem Fräulein d'Ette Bekanntſchaft gemacht. Sie ſcheint nach der Haut und den Farben eine Flamänderin. Ihr Geſicht iſt wie eine große Satte Milch, auf welche man Roſenblätter geworfen hat; ſie hat Brüſte, welche dem Kinn zum Kiſſen dienen können, und gefallſame Hinterbacken; wenigſtens nahm ich es an. Sie iſt von guter Herkunft. Der Ritter von Valory entführte ſie dem väterlichen Hauſe im Alter von 14 Jahren, lebte ein Dutzend Jahre mit ihr, entehrte ſie, machte ihr Kinder, verſprach ſie zu heirathen, verliebte ſich in eine andere und ließ ſie ſitzen. Und das nennt man honnete Leute! Sie haben ſolche Handlungen hinter ſich, ſie geſtehen ſie ein, man kennt ſie und doch gehen ſie erhobenen Hauptes einher. Sie ſprechen mit Ihnen von Tugend und Laſter, ohne zu ſtottern, ohne zu erröthen. Sie loben, ſie tadeln; niemand iſt ſchwieriger in perſönlichen Rückſichten bis zur Scrupelhaftigkeit; man muß hören, wie ſie darüber entſcheiden. Ich erſtarre darüber. Ich würde mich in ein Loch verbergen, ich würde nicht mehr ausgehen, oder, bei Begegnung meiner Bekanntſchaften, in eine Allee einbiegen und die Thür hinter mir ſchließen. Bei dem Wort Rechtſchaffenheit würde mein Geſicht ſich zerſetzen und der Schweiß mir davon herabrieſeln.

Ich ſehe das alles und breche noch Lanzen zu Gunſten der menſchlichen Gattung. Ich hatte den Baron herausgefordert, mir in der Geſchichte einen Böſewicht herauszufinden, deſſen Leben, wie glücklich es auch geweſen ſei, mir nicht die ſtärkſte Vermuthung eines ſeiner Schlechtigkeit proportionirten Unglücks darböte, und einen guten Menſchen, deſſen Leben, ſo unglücklich es geweſen ſei, mir nicht die ſtärkſte Vermuthung eines ſeiner Güte proportionirten Glücks böte.

Theuere Freundin, welch ſchöne Aufgabe, die unbekannte und geheime Geſchichte dieſer beiden Menſchen! Wenn ich ſie nach meinem Wunſch erfüllte, ſo würde die große Frage des Glücks und der Tugend ſehr vorgeſchritten ſein. Nun wir wollen ſehen.

Vor einigen Tagen begegnete mir etwas, was mir die Seele mit Bitterkeit erfüllte. Es war vor dem Eſſen. Ich nahm einen Band der Univerſalgeſchichte vom Kamin und las beim Oeffnen des Buchs auf weniger als 20 Seiten hundert Schandthaten, und der Baron ſagte ironiſch zu mir: Siehe da die Erhabenheit, die eingeborene Schönheit, die natürliche Güte der menſchlichen Gattung.

Grandval, 31. Oct. 1760.

Wind, Regen, Sturm, ein dumpfes Murren, das unſere Corridore ohne Aufhören widerhallen läßt. Ich, ich liebe dieſe Winde, dieſen Regen, den ich unſere Traufen die ganze Nacht ſchlagen höre, dies Gewitter, das mit Toſen die Bäume um uns bewegt, dieſen ununterbrochenen Baß, der um mich brummt; ich ſchlafe um ſo tiefer, ich finde mein Kopfkiſſen um ſo weicher, ich verſenke mich in mein Bett, ich wickele mich in einen Wulſt. Es macht ſich in mir eine geheime Vergleichung meines Glücks mit dem traurigen Zuſtand der Obdachloſen, die in der Nacht ohne Dach, ohne Schutzſtätte, der ganzen Ungnade dieſes Himmels ausgeſetzt ſind, die vielleicht mehr werth ſind als ich, den das Schickſal ausgezeichnet hat, und ich genieße des Vorzugs.

Tibull fühlte wie ich; aber ich bin allein in meinem Bette und er hielt die, von der er geliebt war, in ſeinen Armen, er beruhigte ſie über den Tumult der Luft um ihn herum, und dieſer Tumult erhöhte ſein Glück vielleicht nur durch ſeine Gewißheit, daß niemand es ahnte und während des Gewitters es ſtören würde. Dieſes Wetter ſchließt die Zudringlichen ein, ich weiß es. Wie oft iſt mir nicht ein Himmel, der ſich in Waſſer auflöſte, günſtig geweſen! Das Geräuſch eines knarrenden Bettes verliert ſich, verbirgt ſich, oder wird von einer Mutter auf Rechnung des Windes geſetzt. Dann kann man auf Fußſpitzen aus ſeiner Stube ſchleichen, dann kann eine Thür, indem ſie ſich öffnet, kreiſchen, ſich mit Härte ſchließen, dann kann man rücken, und einen falſchen Tritt ohne weitere Folgen thun. Ach! wenn ich in Isle wäre und wenn Sie wollten! Am andern Morgen würde man ſagen, welch abſcheuliche Nacht iſt das geweſen! Und wir würden ſchweigen und würden uns lächelnd anſehen.

Paris, 6. Nov. 1760.

(Bei Gelegenheit edelmüthiger Handlungen, welche der General Dieskau erzählt.)

Nein, theuere Freundin, die Natur hat uns nicht ſchlecht gemacht. Die ſchlechte Erziehung, das ſchlechte Beiſpiel, die ſchlechten Geſetze verderben uns. Iſt dies ein Irrthum, ſo bin ich ſehr zufrieden, ihn im Grunde meines Herzens zu finden, und ich würde ſehr betrübt ſein, wenn Erfahrung oder Nachdenken mich jemals enttäuſchten. Was würde aus mir? Man müßte entweder allein leben oder ſich ſtets von Böſen umgeben glauben. Weder das eine noch das andere ſagt mir zu.

— — — — — — — — — — — — — — —

Wo bleibt, werden Sie mir ſagen — bei dieſen Wilden — die natürliche Güte. Wer hat dieſe Irokeſen corrumpirt? Wer hat ihnen Rachſucht und Verrätherei eingeflößt? Die Götter, meine Freundin, die Götter. Die Rache iſt bei dieſen Unglücklichen eine religiöſe Tugend. Sie glauben, daß der große Geiſt, der hinter einem Berge nicht fern von Quebec wohnt, ſie nach ihrem Tode erwartet, daß er ſie richten, daß er ihr Verdienſt nach der Zahl der Kopfhäute, welche ſie ihm darbringen werden, ſchätzen wird. Sehen Sie alſo einen Irokeſen einen Feind mit einem Keulenſchlag niederſtrecken, ſich über ihn bücken, ſein Meſſer ziehen, ihm die Stirnhaut aufſchlitzen und ihm mit den Zähnen die Kopfhaut abreißen, ſo geſchieht es, ſeinem Gotte zu gefallen. Es gibt kein Land, es gibt kein einziges Volk, wo der Befehl Gottes nicht irgendein Verbrechen geheiligt hätte.

— — — — — — — — — — — — — — —

Ich glaube wohl, daß Racine Ihnen großes Vergnügen macht. Er iſt vielleicht der größte Dichter, der je exiſtirt hat. Hüten Sie ſich wohl, den Charakter der Iphigenie anzugreifen. Ihre Reſignation iſt ein Enthuſiasmus von einigen Stunden. Der Charakter iſt poetiſch und folglich etwas größer als bloße Natur. Hätte der Dichter ihn in ein epiſches Gedicht eingeführt, wo dieſe Epiſode mehrere Tage hingenommen hätte, ſo würden Sie ihn von allen Erſchütterungen, welche Sie fordern, bewegt geſehen haben. Iphigenie empfindet wol einige derſelben, aber ſtets durch Sanftmuth, Achtung, Hingebung, Gehorſam ermäßigt. Alle Ihre Einwürfe kommen darauf zurück: Iphigenie und ich ſind zwei. Der Charakter Iphigeniens war leicht zu malen, auch der von Achilles und Ulyſſes, der Klytämneſtra's noch leichter, aber der Agamemnon's, von welchem Sie nichts ſagen, wie haben Sie an dieſen nicht denken können? Ein Vater opfert ſeine Tochter aus Ehrgeiz und ſoll doch nicht gehäſſig erſcheinen. Welch ein Problem zu löſen! Betrachten Sie alles, was der Dichter dafür gethan hat. Agamemnon hat ſeine Tochter nach Aulis gerufen. Das iſt der einzige Fehler, den er gemacht hat und zwar bevor noch das Stück anfängt. Er iſt von Gewiſſensbiſſen bewegt; er ſteht während der Nacht auf; er will ſie hindern, in Aulis anzukommen; es gelingt ihm nicht; er verzweifelt bei ihrer Ankunft. Die Götter ſind es, die ihn betrügen. Durch wen läßt man die Sache ſeiner Tochter bei ihm vertreten? Durch einen wüthenden Liebhaber, der ſie mit ſeinen Drohungen verdirbt; durch eine wüthende Mutter, die ihren Gemahl unterjochen will. Mitten in dieſen Wirren überläßt man den aufgereizten Vater dem ſchlaueſten Manne Griechenlands. Dennoch ſteht er auf dem Punkt, ſeine Tochter dem Meſſer zu entreißen, als Eriphyle den Griechen und Kalchas ſeine Verfehlung anzeigt, welche nun die Tochter mit großem Geſchrei fordern. Zehn Jahre werden die Griechen vor Troja liegen; es iſt kein Häuptling in der Armee, der dann nicht einen Vater, einen Sohn, einen Bruder, einen Freund, für das den Atriden zugefügte Unrecht verloren hätte. Iſt aber das Blut der Atriden das einzig koſtbare Griechenlands? Verdankt Agamemnon, abgeſehen von jedem Gefühl des Ehrgeizes, nichts den Göttern, nichts den Griechen? Wie viel zuſammengehäufte Umſtände, den Irrthum Eines Moments zu decken! Das Geheimniß dieſer Büchſe iſt Ihnen entgangen.

— — — — — — — — — — — — — — —

Ich bitte Sie, meine Freundin, keine Vergleichung zwiſchen Grimm und mir. Ich tröſte mich über ſeine Superiorität, indem ich ſie anerkenne. Ich bin eitel auf den Sieg, den ich über meine Selbſtliebe davontrage, und man muß mir dieſen armen kleinen Vortheil nicht rauben.

Warum ſetzt das Lob in Verlegenheit? Weil es gegen die Gerechtigkeit iſt, die man ſich ſelber ſchuldet, es zurückzuweiſen, da man es verdient, und gegen die Beſcheidenheit, die man heiſcht, es anzunehmen, da man alsdann den andern ſich beigeſellen würde, ſich zu rühmen. Man iſt ohne Faſſung, wie man es immer ſein wird, wenn man antworten ſoll und nicht weiß, ob man Ja oder Nein ſagen ſoll. Ich wünſche für mich, daß dies Ihre Auflöſung wäre. —

Wie lange werden Sie in Ihrer Familie eine Fremdlingin ſein! Und die Rolle der Iphigenie erſtaunt Sie und Sie ſehen nicht, daß die Ihrige viel härter iſt? Agamemnon opferte ſeine Tochter nur einmal, und Morphyſe opfert die ihrige des Tags zehnmal. Es iſt leichter, einen großen Schmerz zu erleiden, als ſein ganzes Leben kleine Quälereien dulden, die ins Endloſe fortgehen.

— — — — — — — — — — — — — — —

Ich weiß nicht, was in meinem letzten Briefe über Laſter und Tugend ſo Leidliches geſtanden hat, daß Sie es Ihrer Frau Mutter mitzutheilen gewagt haben. Wovon handelte es ſich? Ich mache mit dem, was ich Ihnen ſchreibe, ſo wenig Anſpruch, daß das Einzige, was mir von einem Kurier bis zum andern davon übrigbleibt, dies iſt, daß ich Ihnen von allen Augenblicken eines Lebens, das Ihnen gehört, habe Rechenſchaft geben und Sie auf dem Grunde eines Herzens, wo Sie herrſchen, habe leſen laſſen wollen.

— — — — — — — — — — — — — — — —

Ich würde den Gedanken nicht ertragen können, daß ein Mann dieſen Vortheil über mich gehabt hat (Worte aus einem Briefe des Fräulein Voland) u. ſ. w. — Dieſer Mann iſt ein guter Mann, ich muß es wenigſtens vorausſetzen. Er iſt Ihnen ergeben, mit Seel und Leib, er lebt nur für Sie, er ſtudirt jede Richtung Ihres Willens. Sie ſind es, welche ſein Glück, ſeine Pein, ſeine Ruhe, ſeine Unruhe ausmachen; ſein Los iſt dem Ihrigen verknüpft. Er würde die Reiſe um die Welt machen, Ihnen einen Strohhalm zu ſuchen, der Ihnen gefiele, und wenn Sie ihm den einzigen Lohn zugeſtehen, den er ſich verſpricht, und wenn er ſich beſtrebt, ihn zu verdienen, ſo nennen Sie das, ihm einen Vortheil über ſich gewähren? Iſt das der Ausdruck? Ich beziehe mich auf Sie ſelbſt, da Sie einen gerechten Geiſt haben. Bei jedem andern Umſtand würde man ſagen: es iſt Rückgewährung, es iſt Billigkeit. Die Koketten laſſen ſich Vortheil abgewinnen; die galanten Frauen und die Frauen von Temperament auch; die Thörinnen, die Leichtfertigen, mit Einem Wort alle, die auf ihre Gunſt keinen honneten Preis ſetzen und die man beſitzt, ohne ſie verdient zu haben. So aber iſt es nicht mit den übrigen.

— — — — — — — — — — — — — — — —

Voltaire beklagt ſich gegen Grimm ſehr bitter über mein Schweigen. Er ſagt, daß die Höflichkeit wenigſtens fordere, ſeinem Advocaten zu danken. Und wer zum Teufel hat ihn gebeten, meine Sache zu vertheidigen? Er hat, ſagt er, den lebhafteſten Schmerz gefühlt. Man würde dieſem Mann kein Haar ausraufen können, ohne ihn nicht lautes Geſchrei ausſtoßen zu laſſen. Er iſt über 60 Jahre, er iſt Autor, berühmter Autor, und er iſt noch nicht an den Schmerz gewöhnt. Er wird ſich nie daran gewöhnen. Die Zukunft wird ihn nicht beſſern; er wird das Glück bis zum Augenblick erhoffen, wo ihm das Leben hinſchwindet.

— — — — — — — — — — — — — — — —

Meine Collegen haben faſt nichts gethan. Ich weiß nicht, wann ich aus dieſer Galere herausgehen werde. Soll ich dem Ritter von Jaucourt glauben, ſo iſt ſein Vorſatz, mich noch ein Jahr darin feſtzuhalten. Dieſer

Mann lebt ſeit ſechs bis ſieben Jahren in der Mitte von ſechs oder ſieben Schreibern, jeden Tag über 13—14 Stunden leſend, dictirend, arbeitend — und dieſe Poſition hat ihn noch nicht gelangweilt.

Paris, 21. Nov. 1760.

Glauben Sie wol, daß bei Gelegenheit der Krankheit der Madame Helvétius dieſe Jeſuiten, die ihren Mann ſo grauſam verfolgt haben, den Muth gehabt haben, ihm ihren Beſuch zu machen? Ich möchte Ihnen wol die Aeußerungen wiedergeben können, die er ihnen in ſeiner brüsken Bonhomie gethan hat. Es iſt kein Wort davon zu verlieren:

„Aber wie, meine Väter, Sie ſind es? Sie ſind unbegreifliche Menſchen. Sie halten ſich dazu gemacht, alles zu unterjochen, Freunde, Feinde.“

„Es thut uns leid, aber wir konnten nicht anders.“

„Ich weiß wohl, daß Sie rechtſchaffene Leute ſein würden, wenn dies von Ihnen abhinge. Es gibt viele andere Leute in der Geſellſchaft, die genau in dem nämlichen Falle ſind; es hängt nicht von ihnen ab, es ſind Schurken, denen ich verzeihe, es zu ſein, aber ich ſehe ſie nicht.“

Was denken Sie davon? Der Reſt iſt mir nicht mehr gegenwärtig, aber iſt gerade wie dieſe Probe.

Paris, 23. Nov. 1760.

Es iſt mir lieb, daß hier und da in meinem Gekritzel einige Worte ſich finden, welche Sie Ihrer Frau Mutter vorleſen können, und derentwegen ſie Ihnen die Genauigkeit dieſes Verkehrs ein wenig verzeiht, denn ohne einigen Eigennutz würde ſie mir leicht eine Leidenſchaft vergeben, welche Sie unglücklich machte.

— — — — — — — — — — — — — — —

Sie ſind alſo ſehr ſtolz auf ihre (der Mutter) gute Laune? Genießen Sie derſelben. Was mich betrifft, ſo würde ich darüber betrübt ſein. Ich könnte es nicht ertragen, den Preis meiner Anhänglichkeit, meiner Sorgfalt, meiner Zärtlichkeit, einer Unendlichkeit perſönlicher Eigenſchaften, der Genugthuung einer elenden kleinlichen Einbildung zu verdanken. Es iſt recht ſchade, daß ſie nicht alle Tage zerſetzte Wämſer wieder zu flicken hat. Dann wären Sie davon entbunden: wahr, ſanft, ehrlich, aufmerkſam, freimüthig, gehorſam, tugendhaft, uneigennützig zu ſein; Sie wären geliebt ohne alle dieſe Erbärmlichkeiten.

— — — — — — — — — — — — — — —

Der Ritter von Jaucourt! Fürchten Sie nicht, daß er ſich langweile, Artikel zu modellir Gott hat ihn dazu geſchaffen. Ich wollte, Sie ſähen, wie ſeine Phyſiognomie ſich verlängert, wenn man ihm das Ende ſeiner Arbeit oder vielmehr die Nothwendigkeit, ſie zu beenden, ankündigt. Er ſieht dann wahrhaft troſtlos aus. Vor Oſtern werde ich mit meinem Werk fertig oder todt ſein. Was mir eine unendliche Zeit nimmt, ſind die Briefe, die ich meinen trägen Collegen ſchreiben muß, um ſie zu beſchleunigen. Sie haben eine ſo harte Haut, daß ich mit beiden Sporen zudrücken muß. Sie gehen deshalb nicht geſchwinder, aber ohne die Aufmerkſamkeit, ihnen den Sporn unaufhörlich in die Seite zu ſetzen, würden ſie ganz und gar ſtillſtehen.

— — — — — — — — — — — — — — —

Ich finde, daß Sie die Frage über das Lob bei weitem vielſeitiger als ich aufgefaßt haben. Allein Sie haben mich nur gefragt, warum es in Verlegenheit ſetze. Es iſt wahr, daß Sie ein wenig barock ſind. Wie ſich auch die andern an Ihnen gerieben haben, ſo haben Sie doch Ihre natürliche Rauheit nicht abſtumpfen können. Ich bin darüber ſehr froh. Ich liebe Ihre eckige und holperige Oberfläche viel mehr als die inhaltloſe und gewöhnliche Glätte aller dieſer Leute von Welt. Wenn Sie mitten in ihr dumpfes und eintöniges Geſumme ein diſſonirendes Wort werfen, ſo frappirt es und man bemerkt es.

— — — — — — — — — — — — — — —

Frau von Epinay hatte einen Kopfſchmerz zum Umkommen. Ich ging andern Tags zu ihr und wir brachten den Abend zuſammen hin. Die Strenge der Principien ihres Freundes (Grimm) verliert ſich; er unterſcheidet zweierlei Gerechtigkeiten, eine zum Gebrauch der Souveräne. Ich ſehe das alles, wie ſie, indeſſen entſchuldige ich ihn, wie ich kann. Zu jedem Vorwurf füge ich einen Refrain: aber er iſt jung, aber er iſt treu, aber Sie lieben ihn, und dann lacht ſie.

— — — — — — — — — — — — — — —

Ich habe dieſen Morgen den Beſuch des Herrn von Buffon empfangen und werde an einem der nächſten Abende einige Stunden mit ihm zubringen. Ich liebe die Menſchen, die zu ihren Talenten großes Vertrauen haben. Er iſt Director der Franzöſiſchen Akademie und in dieſer Eigenſchaft beauftragt, drei oder vier Aufnahmereden zu halten, eine grauſame Fronarbeit. Was ſoll man von einem Herrn Watelet ſagen? Was von den Todten, was von den Lebenden? Da es nicht geſtattet iſt, ſie durch Verachtung zu beleidigen, ſo muß man ſie loben, und er ſagte: „Nun wohl, ich werde ſie gut loben und man wird mir Beifall zollen. Findet der beredte Menſch irgendein Thema unfruchtbar? Gibt es irgendetwas, worüber er nicht zu ſprechen wüßte?“ Ich lobe dies Vertrauen ganz uneigennützig, denn ich beſitze es nicht. Alles erſchreckt mich beim erſten Anblick, und ich muß hundert Ellen über einer Arbeit ſein, ſoll ich ſie nicht hundert Fuß über mir finden.

Paris, 1. Dec. 1760.

Trotz mir, trotz Ihnen, habe ich doch an dieſen „berühmten Flüchtling des Sees" ſchreiben müſſen. Er hat zwei reizende Briefe geſchrieben, einen an Thiriot, den andern an Damilaville; ſie ſind voll der ſüßeſten und verbindlichſten Dinge. Thiriot iſt beauftragt geweſen, mir die 20 Bände ſeiner Werke gebunden zuzuſtellen. Ich erhielt ſie Mittwoch; Freitag war meine Dankſagung fertig und Sonnabend auf dem Wege nach Genf. Damilaville und Thiriot erklären ſie für ſehr gut. Sie beſteht in einer ziemlich verſtändigen Kritik ſeines „Tancred", in einem Lob ſeiner Werke, vorzüglich ſeiner „Univerſalgeſchichte", von welcher ſie behaupten, daß ich erhaben geſprochen habe, in einer Entſchuldigung meiner Trägheit, in einer Mahnung, uns ein Leben zu erhalten, das ich als das koſtbarſte und ehrenvollſte der Welt betrachte: denn man hat Könige, Souveräne, Richter, Miniſter zu aller Zeit, aber es bedarf der Jahrhunderte, einen Mann wie ihn zu entdecken u. ſ. w.

Drei Männer, Herr von Limoges, Herr Watelet und Herr de la Condamine, concurrirten, in die Akademie zu treten. Es waren nur zwei Stellen offen; Herr von Limoges, dem die erſte geſichert war, hat ſich zurückgezogen, ſeinen beiden Concurrenten die Unannehmlichkeit einer Weigerung zu erſparen. Das iſt ſehr rechtſchaffen, und ſolcher Handlungen geſchehen jeden Tag Hunderttauſende. Wir haben uns, Helvetius, Saurin und ich, das Weiße aus den Augen geriſſen. Sie behaupteten geſtern Abend, daß es Menſchen gebe, die durchaus kein Gefühl der Rechtſchaffenheit, keine Vorſtellung der Unſterblichkeit hätten. Wir verfochten unſere Meinungen mit Wärme, wie es immer der Fall ſein wird, wenn man Frauen zu Richtern hat. Frau von Valory, Frau von Epinay, Frau von Holbach hatten den Vorſitz. Ich räumte ein, daß die Furcht vor der Rache der ſtärkſte Damm der Schlechtigkeit ſei, allein ich wollte, daß man zu dieſem Beweggrunde noch einen andern fügte, der aus dem Weſen der Tugend ſelbſt entſpränge, wenn die Tugend kein bloßes Wort ſein ſollte. Ich wollte, daß ihr Charakter ſich nie ganz, auch nicht in den entartetſten Seelen, auslöſchte; ich wollte, daß ein Menſch, der ſeinen eigenen Nutzen dem öffentlichen vorzöge, mehr oder weniger fühlte, daß man beſſer handeln könne, und daß er ſich weniger achtete, nicht die Kraft, ſich zu opfern, gehabt zu haben; ich wollte, daß man, wie man ſich nicht nach Belieben närriſch, ſo auch nicht ſchlechter machen könnte, daß, wenn die Ordnung etwas iſt, man nie dazu gelangt, ſie zu ignoriren, als ob ſie nichts wäre, daß, wie ſehr man auch die Nachwelt verachte, niemand wäre, der nicht ein wenig litte, wenn man ihm verſichert, daß die, die er nicht vernehmen würde, von ihm ſagten, daß er ein Böſewicht geweſen. Wir ſtritten lebhaft. Was mir aber beſonders gefiel, war, daß dieſe rechtſchaffenen Leute, nachdem der Streit ſich kaum beruhigt hatte, ohne es zu merken, die ſtärkſten Dinge zu Gunſten der Meinung ſagten, welche ſie ſoeben bekämpft hatten. Sie ſprachen von ſelbſt die Widerlegung ihrer Anſicht aus. Sokrates, an meiner Stelle, hätte ſie ihnen entriſſen, hätte dann den Widerſpruch ihrer Aeußerungen aufgedeckt und ihnen zuletzt mit ſeinem Lächeln den Rücken gekehrt. Theuere Freundin, wenn Sie von dieſer Methode mit der Feinheit, Kaltblütigkeit, Gerechtigkeit, welche Sie beſitzen, Gebrauch machen wollten, ſo würde dies niemand mehr als Ihnen gelingen und Sie würden meine Aſpaſia ſein. Jene Aſpaſia des Sokrates war nicht ſo weiſe als Sie. Ich habe tauſend Dinge zu thun. Ich ſollte auf dem Hôtel-des-Fermes, ich ſollte bei dem Kaſſirer des Herrn von St.-Julien, ich ſollte bei Frau von Epinay ſein und ich bin bei Ihnen und kann Sie nicht verlaſſen. Leben Sie wohl, meine Freundin! Ach! Sie lieben mich nicht ſo, wie ich Sie liebe. Sie nehmen den Aufſchub Ihrer Rückkunft nicht wie ich. Um ſo beſſer. Sie würden zu ſehr zu beklagen ſein, wenn Sie vor Liebe ſo krank wären als ich.

Paris, 12. Sept. 1761.

Ich habe die Seele von allen Seiten zermartert. Seit ungefähr 25 Tagen hatte ich mich nicht um mein Kind gekümmert und finde es ganz und gar verſchlechtert. Sie ſchnarrt, macht Mienen, ſchneidet Grimaſſen, ſie kennt die ganze Gewalt ihrer Launen und Thränen; ſie ſchmollt und weint um nichts; ſie hat das Gedächtniß voll von dummen Rebus; ſie iſt ſchlotterig; man kann mit ihr nicht zu Ende kommen; der Geſchmack an Arbeit und Lektüre, der ihr natürlich iſt, verliert ſich. Ich ſehe das alles und würde untröſtlich darüber ſein, wenn die Wirkung meiner Gegenwart ſeit einigen Tagen mich nicht einige Beſſerung hoffen ließe. Sie iſt groß, von Geſicht hübſch genug, zu allen körperlichen und geiſtigen Uebungen geſchickt; Urania oder ihre Schweſter hätten etwas Außerordentliches aus ihr gemacht. Ihre Mutter, die ſich ihrer bemächtigt hat, wird nie dulden, daß man etwas aus ihr mache. Nun wohl! Sie wird hunderttauſend andern gleichen, und wenn ſie einen dummen Mann hat, wie das, hundert gegen eins zu wetten, geſchehen wird, ſo wird ſie weniger unzufrieden ſein, als wenn eine beſſere Erziehung ſie ſchwieriger gemacht hätte.

Ein anderer Gegenſtand der Pein. Dieſe fürchterliche Reviſion iſt beendet, Ich habe 25 Tage hintereinander, 10 Stunden Arbeit des Tags, daran zugebracht. Meine Corſaren haben alle ihre Manuſcripte vor Augen. Es iſt eine ungeheure Maſſe, welche ſie erſchreckt. Sie überſchätzen ſelbſt meine Arbeit und ich ſage mir: alſo werde ich nichts dafür erhalten. Die Folgerung iſt richtig. Hätten ſie Luſt, dieſe Arbeit zu bezahlen, ſo würden ſie dieſelbe unterſchätzen. Ich bin meiner Logik ſo ſicher, daß ich auf nichts, ſchlechterdings auf gar nichts rechne. Sollte ich mich zufällig täuſchen, ſo würde ich nicht erröthen, es einzugeſtehen, aber ich täuſche mich nicht, ich wette, was man will.

Grimm kommt dieſen Abend in der Chevrette an. Ich hatte ihm verſprochen, in den Salon zu gehen und ihm ein flüchtiges Urtheil über die vornehmſten darin ausgeſtellten Stücke zu ſkizziren. Ekel, Verſtimmung, Melancholie haben mich verhindert, ihm Wort zu halten, und das iſt noch ein Aerger für mich.

Paris, 17. Sept. 1761.

Meine ganze Seele iſt zerſtört. Ich ſchreibe Ihnen nur, Sie zu verhindern, ſich zu beunruhigen. Sie wiſſen, welch heftigen Schmerz Ungerechtigkeit und Unvernunft mir zufügen. Nun ſtellen Sie ſich vor, daß ich eine Ueberſlutung damit ertragen mußte, die über zwei Stunden dauerte, bevor ſie verlief. Aber ſagen Sie mir, welch ein Vortheil dieſer (nämlich ſeiner Frau) daraus erwächſt, wenn ſie mir ein Gefäß in der Bruſt zerſprengt oder die Fibern des Gehirns in Unordnung bringt! Ach! wie hart ſcheint mir das Leben zu erdulden. Wie viel Augenblicke, in denen ich ſein Ende mit Freuden hinnähme! Stoßen Sie ſich nicht an dieſen Empfindungen. Sie ſind fern von mir, und das Herz iſt mir noch ganz geſchwollen. In drei oder vier Stunden werde ich in der Tiefe dieſer Seele, welche die Ungeduld und der Unwille beherrſchen und quälen, die Liebe wiederfinden, die Furien werden während des Schlafs gewichen ſein; die Zärtlichkeit und all ihr ſüßes Gefolge wird wieder ihren Platz einnehmen, und ich werde nicht mehr ſterben wollen.

— — — — — — — — — — — — — — —

Ich erhalte ſoeben ein Billet von Grimm, welches meine zu delicate Seele verwundet. Ich habe mich verbindlich gemacht, ihm einige Zeilen über die im Salon ausgeſtellten Gemälde zu entwerfen; er ſchreibt mir, daß, wenn ſie nicht bis morgen fertig ſind, es unnütz ſei, ſie zu vollenden. Ich werde über dieſe Art von Härte gerächt ſein und ich werde es ſein, wie es mir ziemt. Ich habe geſtern den ganzen Tag, heute die ganze Nacht gearbeitet. Ich werde morgen Nacht und Tag daran zubringen und um 9 Uhr ſoll er einen Band Handſchrift haben.

— — — — — — — — — — — — — — —

Die Cacouacs? So nannte man vorigen Winter alle diejenigen, welche die Grundſätze der Moral nach der Taxe der Vernunft abſchätzten, welche die Dummheiten der Regierung bemerkten und ſich freimüthig darüber erklärten, und welche Briochet, den Vater, den Sohn und den Abbé, in den Koth ſchleiften. Es fehlt nur noch, daß Sie mich fragen, wer Briochet iſt? Das iſt der erſte Marionettenſpieler, der in der Welt exiſtirt hat. Alles wohl verſtanden, werden Sie begreifen, daß ich ein verteufelter Cacouac bin, daß Sie und Ihre Schweſter es auch ein wenig ſind und daß es keinen Menſchen von Geiſt und Rechtſchaffenheit gibt, der nicht mehr oder weniger zur Clique gehöre.

Paris, 22. Sept. 1761.

Alles, was Sie für Morphyſe thun, iſt ſehr ſchön, ich lobe es. Sie liebt Sie deshalb nicht mehr; aber Ihre Pflichten ſind erfüllt und Sie achten ſich darum mehr. Und übrigens weiß ich nicht, ob man nicht dadurch eine Stärke erwirbt, die man ohnedem nicht hätte. Man fürchtet das Gute, das man gethan hat, zu verderben und erträgt um ſo leichter die üble Laune und ihre jähen Ausbrüche. Wenn ich mich wohl befinde, bin ich heiter und ſcherzhaft, befinde ich mich unwohl, verdaue ich ſchwer, ſchwillt mir die Gallenblaſe, ſo moraliſire ich.

— — — — — — — — — — — — — — — —

Ich bitte Sie, Uranien zu fragen, warum ſie ihren Kindern nicht die Augen ausſticht? Die Unwiſſenheit iſt die Mutter aller unſer Irrthümer. Iſt es gut, die Wahrheit zu kennen? Iſt es gut, die Tugend zu lieben? Iſt es wichtig, das Gute und Böſe, den Werth der Dinge des Lebens zu kennen und zu wiſſen, was man ſich und andern ſchuldig iſt? Oder iſt es beſſer, in der Finſterniß zu irren, keine beſtimmte Idee zu haben, das Gute aus Dummheit, das Böſe, man weiß nicht warum zu thun, in Verachtung zu fallen, ohne Anſehen zu leben u. ſ. w. u. ſ. w.? Hierauf ungefähr reducirt ſich die Beobachtung Uraniens. Ohne Zweifel iſt die Einſicht ein Gut, das man misbrauchen kann. Unwiſſenheit aber und Stupidität, die Gefährtinnen der Ungerechtigkeit, des Irrthums und des Aberglaubens, ſind immer ein Uebel.

— — — — — — — — — — — — — — — —

Der Herr Ambaſſadeur (Grimm) geht ſoeben ein wenig hart mit mir um. Er verlangt von mir ein Wort über die Gemälde; ich gehe ſie ſehen, komme zurück, ſchreibe, ſchreibe einen Band; ich verbringe Tage und Nächte, ihn zu befriedigen; Sie werden aus ſeinem Briefe ſehen, wie es mir gelungen iſt; ich ſchicke Ihnen denſelben. Sie müſſen wiſſen, daß ich ihm ſchrieb, mir nicht von Dankbarkeit zu ſprechen, weil dieſer Fall mir welche zu erheiſchen ſchien.

Paris, 28. Sept. 1761.

Auf, meine Freundinnen, Muth! Zerſtören Sie, reinigen Sie die

Welt von allen misthätigen Weſen. Ich ſehe, daß Sie ſich die Allmacht und die ſouveräne Gerechtigkeit angemaßt haben. Könnten Sie mir ſagen, ob Morphyſe noch lebt? Beruhigen Sie mich über alle Ihre Verwandte und alle Ihre Freunde; beruhigen Sie mich über mich ſelbſt. Bei der erſten Unzufriedenheit, beim erſten Mißverſtändniß, wird diejenige, welche es der andern an Schnelligkeit zuvorthut, bis zu dem Moment ganz allein bleiben, wo ſie, indem ſie ſich den Mord ſo vieler Leute, über die ſie kein Recht hatte und welche ſie nach einer Handlung beurtheilte, von der ſie die Reue vorausſah, den vernichtenden Act an ſich ſelbſt ausübt, ein viel ſcheußlicheres Ungeheuer, als alle, welche ſie vernichtet haben würde. So ſteht es hiermit. Sie finden, daß der Lauf der Welt ſchlecht geht; Sie ſetzen ſich an die Stelle deſſen, der ſie gemacht hat und ſie regiert und Sie machen ſeine Dummheiten gut. Sie beurtheilen die Handlungen, Sie! Sie verfügen Strafen und Belohnungen zwiſchen Dingen, die keine Beziehung aufeinander haben; Sie richten über die Güte und Bosheit der Weſen; Sie haben ohne Zweifel im Grunde der Herzen geleſen. Sie kennen den ganzen Ungeſtüm der Leidenſchaften; Sie haben alles in Ihrer ewigen Wage gewogen. Sind Sie ganz ſicher, die eine wie die andere, nicht einige ungerechte Handlungen begangen zu haben, welche Sie ſich verziehen haben, weil ihr Gegenſtand ein unbedeutender war, die im Grunde aber mehr Bosheit zeigten, als ein vom Elend oder von der Wuth eingegebenes Verbrechen? — Ich bitte Sie, meine Freundinnen, ſich unvorzüglich von Ihrem Amt als Criminalrichter des Univerſums los zu machen. Die Obrigkeiten, die von der Erfahrung, von den Geſetzen, von den Conventionen unterſtützt werden, welche ſie zuweilen zwingen und ſie bevollmächtigen, gegen das Zeugniß ihres Gewiſſens zu urtheilen, zittern noch, wenn ſie über das Schickſal eines Angeklagten den letzten Spruch zu fällen haben. Und ſeit wann iſt es einem andern Weſen als Gott erlaubt, zu gleicher Zeit Richter und Ankläger zu ſein?

Freilich, dieſer Lovelace hat eine reizende Geſtalt, die Ihnen wie jedermann gefällt und von welcher Sie ſich im Geiſt ein verführeriſches Bild gemacht haben. Freilich, er hat Seelenſchwung, Erziehung, Kenntniſſe, alle angenehmen Talente, Leichtigkeit, Kraft, Muth; freilich es iſt nichts Niedriges in ſeinem Verbrecherthum; freilich, es iſt unmöglich, ihn zu verachten; freilich ziehen Sie vor, mit Lovelace von der Hand des Kapitäns Morden zu ſterben, als mit Solmas zu leben; freilich lieben wir, alles zu allem genommen, ein halb gutes, halb böſes Weſen mehr als ein indifferentes. Wir hoffen durch unſer Glück oder durch unſere Geſchicklichkeit ſeiner Bosheit zu entrinnen und ſeine Güte gelegentlich zu nützen.

Glauben Sie, daß jemand unter dem Himmel ungeſtraft Clariſſe den hundertſten Theil des Unrechts anthun dürfte, welches Lovelace ihr zufügt? Ein Verfolger, der zugleich, indem er uns quält, uns gegen alles, was uns umgibt und bedroht, beſchützt, iſt ſchon etwas. Und über dem ahnen Sie, daß dieſer Mann, der ſich gegen eine andere verhärtete, ſich für Sie erweichte.

Die erſte Frage iſt nicht, zu wiſſen, ob die Tödtung eines Menſchen ein Gut oder ein Uebel, ſondern was gut oder böſe iſt, was Strafe oder Lohn, Gnade oder den Tod verdient; ob derjenige, den Sie mit Ihrer Autorität zerſtören, nicht durch eine einzige gute Handlung mehr Gutes in der Welt gethan hätte, als er jemals Unordnung darin anrichten könnte. Sie entſcheiden über mehrere ſehr dunkle Sachen. Wer hat Ihnen geſagt, daß es erlaubt ſei, irgendjemand das Leben zu nehmen, außer wenn er uns an das unſerige wollte? Wenn es erlaubt iſt, eines Diebſtahls halber zu tödten, ſo gibt es nichts, wofür man nicht tödten könnte; man wird für eine Nadel tödten. Wenn die von den Geſetzen angeordnete Tödtung des Menſchen nicht ein Vertrag wäre, den wir alle unterſchrieben haben, ſo wüßte ich nicht, wie man ſie rechtfertigen wollte. Wozu dienen die Geſetze, wenn Sie ſich an ihren Platz ſtellen und unbekannter Verbrechen halben wüthen? Wer wird Sie in den Augen der Menſchen rechtfertigen? Ich fürchte, daß Ihre Löſung Sie nur deshalb in Verlegenheit ſetzt, weil Sie unmögliche Bedingungen in das Problem haben eintreten laſſen. Bleiben Sie in der Natur; gehen Sie nicht aus ihrem Stande heraus; ſetzen Sie die Ordnung als nothwendig voraus und Sie werden ſehen, daß alle Ihre Phantome verſchwinden, wenn das Verbrechen unbekannt iſt, und daß nichts Ihre Züchtigung rechtfertigt. Sehen Sie nicht, daß derjenige, welcher ſich denſelben Deſpotismus, wie Sie, anmaßt, gegen Sie wüthen kann, ohne weder die Humanität und die Juſtiz, noch das Gewiſſen und die Geſetze zu verletzen? Beachten Sie wohl, daß Sie ohne Beruf, ohne Amt, über das ganze Leben eines Menſchen nach einigen Augenblicken urtheilen. Ach! dieſer Unglückliche, den Sie einer Handlung wegen vernichten, wer hat Ihnen geſagt, daß er nicht mehrere hinter ſich hat, derentwegen Sie ihn, beſſer von Ihnen gekannt, wieder auferwecken würden? Haben Sie ſich auf den Richterſtuhl nur geſetzt, um zu morden? — Sie laſſen die guten Leute in Sicherheit — Aber von dieſen handelt es ſich nicht, ſondern von der Menge, die abwechſelnd gut oder ſchlecht iſt. Wägen Sie erſt ihr Verdienſt und ihr Unverdienſt und dann thun Sie Ihren Spruch.

— — — — — — — — — — — — — —

Wiſſen Sie, wie ich mich an Grimm gerächt habe? Zunächſt hat er den Band über die Gemälde geleſen und ihn mit ſeinen und ſehr angenehmen

Ideen erfüllt gefunden. Während er ihn las, machte ich zwei andere Stücke, die ich ihm ſoeben zuſende, das eine über die Wahrſcheinlichkeit der Ereigniſſe, das andere über die Vortheile und Nachtheile der Impfung, beides Gegenſtände von zwei Denkſchriften, welche d'Alembert jetzt mit andern mathematiſchen Arbeiten veröffentlicht hat.

(Dieſe Stücke exiſtiren nicht in Grimm's gedruckter „Correspondance“, weil ſie vom 11. April 1761 bis zum 15. Juni 1762 eine Lücke hat.)

Paris, 2. Oct. 1761.

Ich werde dieſen Herbſt nicht aus Paris gehen. Verdrießlichkeit folgt ſich auf Verdrießlichkeit. Ich nutze meine Augen über Kupfertafeln ab, die von Zahlen und Buchſtaben ſtarren, und mitten in dieſer peinlichen Arbeit der bittere Gedanke, wieviel Ungerechtigkeit, Verfolgungen, Qualen, Verluſte die Frucht davon ſein werden. Iſt das nicht angenehm? Freund Grimm wird gut predigen haben, es wird deshalb nicht mehr, nicht weniger ſein; ich kann mich nicht mehr an Rauch erſättigen. Eine köſtliche Ruhe, eine ſüße Lektüre, ein Spaziergang an einem friſchen, einſamen Ort, eine Unterhaltung, worin man ſein Herz öffnet, worin man ſich ſeiner ganzen Empfindung hingibt, eine ſtarke Erregung, welche Thränen zum Rand der Augenlider bringt, das Herz klopfen macht, die Stimme abſchneidet, und in Entzücken verſetzt, ſei es, daß es durch die Erzählung einer großmüthigen Handlung oder durch ein Gefühl der Zärtlichkeit, der Geſundheit, der Heiterkeit, der Freiheit, der Muße, des Wohlſtandes ſich erzeuge. Das iſt das wahre Glück, ich werde nie ein anderes kennen.

Paris, 25. Oct. 1761.

Sie lieben es nicht, daß meine Freunde, die eigenwilligſten Menſchen von der Welt, und vor allem Grimm, der eigenwilligſte unter ihnen, mir darüber ſchmollen, daß ich mich zuweilen emancipire, meinen Willen zu thun. Auch ich liebe es nicht, aber ſeien wir gerecht. Haben ſie unrecht, eine Herrſchaft zu nehmen und auszuüben, die ich ihnen überließ? Wär' ich an ihrer Stelle weiſer, rückſichtsvoller als ſie geweſen? Iſt niemand, den ich beherrſche, ohne ein anderes Recht, als die Schwäche deſſen zu haben, der ſich beherrſchen läßt?

Paris, 28. Juli 1762.

Indem ich mich mit dem Mühſal eines andern beſchäftige,' vergeſſe ich das meinige. Ich ſage es Ihnen, ich ſage es allen Menſchen: befinden Sie ſich mit ſich ſelbſt übel, thun Sie ſchnell irgendein gutes Werk. Grimm verliert ſeine Augen eher, als Sie die Ihrigen. Hüten Sie ſich, mir von dem Mann meines Herzens Böſes zu ſagen. Der Augenblick naht, wo ich erfahren werde, was unſere Betheuerungen, unſere Wünſche, unſere gegenſeitige Hochachtung werth ſind; kurz, ob ich Freund zu ſein weiß! Wenn mein Freund blind wird, nehme ich Sie zur Zeugin meines Betragens. Lernen Sie mich, lernen Sie Ihren Geliebten kennen, denn was er für ſeinen Freund thun wird, das hätt' er auch für ſeine Geliebte gethan; und ich glaube nicht, daß er etwas für ſeine Geliebte gethan hätte, was für ſeinen Freund zu thun er nicht die Kraft gehabt hätte. Der traurige Moment für meinen Freund! Der große Moment für mich, wenn ich mich nicht irre!

(Diderot irrte ſich, Grimm wurde nicht blind. Diderot hatte ſchon, wie er ſchreibt, den Stock und Hund für ihn bereit gehalten.)

Paris, 5. Aug. 1762.

Grimm und ich haben Montag früh eine große Unterredung gehabt. Ich ſehe nicht das mindeſte, was in der Tiefe ſeiner Seele vorgeht, aber ich kann ſie nicht verdächtigen. Seit zwei Jahren haben ſich alle dunkeln Dinge zu ſeinen Gunſten aufgeklärt. Sein Betragen gleicht wie ein Tropfen dem andern, dem Grandiſſon's in den beiden erſten Bänden. Er fühlt wohl, daß er den Schein und das Urtheil der Indifferenten, um das er ſich gar nicht kümmert, gegen ſich hat. Zuletzt verſichert er, daß er, wenn wir jemals nach Rom gehen, mir das Geheimniß ſeines Betragens im Pantheon erklären wird.

Paris, 8. Aug. 1762.

Es iſt Voltaire, welcher für dieſe unglückliche Familie — der Calas — ſchreibt. Ach! meine Freundin, welch eine ſchöne Anwendung des Genies! Dieſer Menſch muß Seele, muß Gefühl beſitzen, daß die Ungerechtigkeit ihn empört und daß er den Reiz der Tugend fühlt. Was denn ſind ihm die Calas! Was kann ihn für ſie intereſſiren? Welchen Grund kann er haben, die Arbeiten, die er liebt, aufzugeben und ſich mit ihrer Vertheidigung zu beſchäftigen? Gäbe es einen Chriſtus, ſo würde Voltaire, ich verſichere es Sie, gerettet ſein.

Paris, 12. Aug. 1762.

Mir ſcheint, als ſäh und hörte ich Voltaire, wie er ſeine Augen und Hände gen Himmel erhebt und ſagt: Herr, nun läſſeſt du deinen Diener, weil meine Augen dein Heil geſehen haben. Dieſer unbegreifliche Menſch hat ein Papier gemacht, welches er „Eloge de Crébillon“ nennt. Nun, Sie werden ſehen, was für ein artiges Lob dies iſt. Es iſt die Wahrheit, aber die Wahrheit beleidigt im Munde des Neides. Ich kann eine ſolche Kleinlichkeit einem ſo großen Manne nicht hingehen laſſen. Er will alle Statuen umſtürzen. Er arbeitet an einer Ausgabe Corneille's. Ich wette, wenn man will, daß die Anmerkungen, mit denen ſie ausgeſtopft ſein wird, ebenſo viel kleine Satiren ſein werden. Möge er immerhin thun, immerhin herabſetzen, ich ſehe ein Dutzend Männer bei unſerer Nation, die, ohne ſich auf die Fußſpitzen zu ſtellen, ihn ſtets mit dem Kopf überragen werden. In allen Gattungen iſt dieſer Menſch nur der zweite.

Paris, 26. Aug. 1762.

Ich habe nicht Zeit, länger mit Ihnen zu plaudern. Ich habe drei Tage verwendet, wie ein Galerenſklave für rechtſchaffene Leute zu arbeiten, die ich ein wenig kenne. Sie haben eine wichtige Entdeckung gemacht und ich konnte ihnen den Dienſt, ſie auseinanderzuſetzen, nicht abſchlagen. Während ich aber mit ihrer Sache mich beſchäftige, blieb die meinige liegen. Ich ſchreibe ihnen von Le Breton angeſichts eines Haufens von Correcturen, auf welche man wartet. Grimm muß doch wol recht haben, daß wir über die Zeit nicht nach unſerm Wohlgefallen verfügen können, daß wir ſie zuerſt unſern Freunden, unſern Verwandten, unſern Pflichten ſchulden und daß in der Verſchwendung, die wir mit ihr für uns gleichgültige Menſchen treiben, ein fehlerhafter Grundſatz liegt. Wär' ich wahrhaft wohlthätig geweſen, warum fühlte ich Reue darüber? Entweder meine Handlung oder mein Gewiſſen muß fehlen, und ich will lieber glauben, daß es meine Handlung ſei.

Paris, 23. Sept. 1762.

Die beſtändige Folge nützlicher und mannichfaltiger Beſchäftigungen macht den Aufenthalt auf dem Lande ſo ſüß, und den der Stadt ſo widerwärtig für die, welche ſich an die ländlichen Beſchäftigungen gewöhnt haben.

Warum man, je erfüllter das Leben iſt, um ſo weniger daran feſthält? Wenn dies wahr iſt, ſo kommt es daher, weil ein beſchäftigtes Leben gewöhnlich ein unſchuldiges iſt; weil man weniger an den Tod denkt und ihn weniger fürchtet, weil man ſich unmerklich mit dem Loſe beſcheidet, welches allen Weſen gemeinſam iſt, die man unaufhörlich um ſich her ſterben und wieder erſtehen ſieht; weil man, nachdem man eine Reihe von Jahren den Arbeiten genügt hat, welche die Natur jährlich zurückführt, ſich davon losmacht und ſich daran erſättigt; die Kräfte verlieren ſich, man wird ſchwächer, man wünſcht das Ende des Lebens, wie man, hat man tüchtig gearbeitet, das Ende des Tages wünſcht; weil man, indem man im Stande der Natur lebt, ſich nicht gegen die Ordnung empört, die man als eine allgemeine und nothwendige ſich vollziehen ſieht, weil man, nachdem man die Erde ſo oft umgegraben, weniger Widerwillen hat, in ſie hinabzuſteigen, weil man, nachdem man ſo oft auf der Erde geſchlafen, um ſo mehr geſtimmt iſt, ein wenig unter ihr zu ſchlummern, weil niemand unter uns, nach ſchwerer, erſchöpfender Arbeit, nicht ſein Bett gewünſcht und den Augenblick des

Schlafengehens nicht mit höchſtem Vergnügen herannahen geſehen, weil das Leben für manche Perſonen nur eine lange Mühſal, der Tod nur ein langer Schlaf, der Sarg nur ein Ruhebett und die Erde nur ein Kiſſen iſt, auf welches den Kopf, um ihn nie wieder zu erheben, niederzulegen ſüß iſt. Ich geſtehe Ihnen, daß der Tod unter dieſem Geſichtspunkt und nach den langen Drangſalen, die ich erduldet habe, mir überaus angenehm iſt. Ich will mich gewöhnen, ihn immer mehr ſo anzuſehen.

Paris, 26. Sept. 1762.

Geboren werden in der Unmündigkeit, unter Schmerz und Geſchrei; das Spielwerk der Unwiſſenheit, des Irrthums, des Bedürfniſſes, der Krankheit, der Schlechtigkeit und der Leidenſchaften ſein; Schritt vor Schritt von dem Augenblick, wo man ſtammelt, bis zu dem fort gehen, wo man faſelt; zwiſchen Schelmen und Charlatanen aller Art leben; auslöſchen zwiſchen jemand, der uns den Puls fühlt, und einem andern, der uns beſtürzt macht; nicht wiſſen, woher man kommt, warum man gekommen iſt, wohin man geht; das nennt man das wichtigſte Geſchenk unſerer Aeltern und der Natur: das Leben.

— — — — — — — — — — — — — — —

Dies Werk (die Encyklopädie) wird mit der Zeit ſicher eine Revolution in den Geiſtern hervorbringen, und ich hoffe, daß die Tyrannen, die Unterdrücker, die Fanatiker und die Intoleranten nicht dabei gewinnen werden. Wir werden der Menſchheit gedient haben, aber wir werden ſchon längſt zu kaltem und fühlloſem Staub verwandelt ſein, bevor man uns einigen Dank dafür weiß. Warum die guten Menſchen nicht bei Lebzeiten loben, da ſie unter dem Grabe nichts davon hören? Da muß man ſich tröſten, indem man ſich das Gebet eines Muſelmanen zurückruft: O mein Gott, verzeihe den Böſen, weil du nichts für ſie gethan haſt, da ſie ſchlecht geworden ſind; die Guten haben nichts mehr von dir zu verlangen, weil du, als du ſie gut machteſt, alles für ſie gethan haſt.

(Diderot's Frau war im Herbſt 1762 ungewöhnlich krank. In mehrern Briefen beſchreibt er ihr Leiden und die Mittel, welche die Aerzte gegen ſie anwendeten. Er zeigt ſich mistrauiſch gegen die Medicin und behauptet, daß die Aerzte die moraliſchen Symptome zu wenig beachteten. Ein Kranker ſei ſehr krank, wenn er ſeinen Charakter verliere; er beſſere ſich, wenn er denſelben wieder aufnehme. Daher ſchreibt er am 5. Oct. 1762:)

Man kann nichts weiter (von dem Verlauf der Krankheit) verſtehen, außer daß der Kummer und die Magerkeit erſchrecklich zunehmen und daß die Kräfte immer mehr ſchwinden. Aber ein Symptom erſchreckt mich mehr als irgendein anderes, das iſt die Sanftheit des Charakters, die Geduld, die Stille, und, was ſchlimmer iſt, eine Rückkehr der Freundſchaft und des Vertrauens zu mir. Niemand, weder ſie noch wer um ſie iſt, ſchläft. Nur der Arzt iſt immer zufrieden. Ich denke, daß er nicht weiß, was er thut und daß das Uebel eine ganz andere als die von ihm vorausgeſetzte Urſache hat; allein ich würde nicht wagen, den Mund darüber zu öffnen. Wenn ich zufällig falſch dächte, wenn er meinen Irrthum annähme, und wenn die Aenderung der Methode ſchlimme Folgen hätte, ſo würde ich mich niemals darüber tröſten. Man muß alſo von Morgen bis Abend dem Kranken Dinge bieten, die man für ſeinen Zuſtand, wenn nicht widerſprechend, wenigſtens für fehlgegriffen und nicht für heilſam hält, die üble Wirkung davon ſehen und ſchweigen.

(Diderot fühlte ſich ſehr niedergedrückt. Das Lächeln war ihm unmöglich geworden. Er klagte über die Härte des Daſeins und machte ſich Vorwürfe, ſeinen Freundinnen den Jammer ſeiner Verzweiflung zu zeigen.)

Aber muß ich denn mir Gewalt anthun, aus Furcht, ſie zu verwunden? Und wenn ich mich zwänge, würde denn, was ich ſagte, oder vielmehr was im Grunde meiner Seele vorginge, was ich ohne ihr Wiſſen dächte, fühlte, beſchloſſe, ſie beleidigen? Gewiß verlange ich glücklich zu ſein. Iſt es meine Schuld, wenn ich an allem Fehler erblicke, die mich betrüben, wenn das ganze Leben nur eine Lüge, eine Verkettung trügeriſcher Hoffnungen iſt? Man erkennt dies zu ſpät. Wir ſagen es unſern Kindern, die es nicht glauben; ſie haben graue Haare, bis ſie davon überzeugt ſind. Leben Sie wohl! Werfen Sie dies verdrießliche Geſchwätz beiſeite. Störte ich einen Augenblick Ihr Vergnügen, Ihr Glück, Ihre Ruhe, ſo würde ich jenem dicken Mann gleichen, dick wie ſechs andere, der im Gewühl erſtickte und ſchrie: Welch verdammtes Gedränge, welche Preſſe! Ein Nachbar ſagte zu ihm: Nun, du wandelndes Bierfaß, worüber beklagſt du dich? Siehſt du nicht, daß, wenn alle Welt dir gliche, dieſe Preſſe noch funfzigtauſendmal größer wäre? — Ich, der ich vielleicht meiner ganzen Umgebung Kummer bereite, der das Leben derjenigen vergiftet, die ihm am theuerſten ſind, was fällt mir ein, gegen das Leben zu ſchreien? Schrien alle andern ebenſo laut als ich, ſo würde man ſich nicht verſtehen; es wäre der entſetzlichſte Lärm auf der Erde. Wenn alle andern ſo launiſch, ſo ungerecht, unbequem, empfindlich, mistrauiſch, eiferſüchtig, närriſch, ebenſolche Beſtien und Werwölfe wären, ſo wär' es nicht zum Aushalten. Alſo, weil wir nicht beſſer ſind als die, von denen wir ſagen, daß ſie nichts werth ſind, leiden wir ſie und ſchweigen wir. Ich ſchweige daher und leide. Adieu!

(Das Jahr 1764 fällt im Briefwechſel aus.)

Paris, 21. Juli 1765.

Wohl haben ſie geſagt, daß das Leben ein Traum ſei. Allein warum haben ſie nicht zugleich geſagt, daß es ein böſer Traum ſei? Gab es unter ihnen einige, denen die Natur einen beſſern Geiſt, eine ſanftere Seele, eine dauerhaftere Geſundheit, mehr zuverläſſige Freunde, eine beſſere Freundin als mir zugeſtanden hätte? Nein. Aber dieſe Natur iſt eine Thörin, die mit einer Hand verdirbt, was ſie mit der andern gut macht und ſich darin gefällt, die wenigen Bonbons, welche ſie ihren Kindern reicht, mit Chicorin zu miſchen. Das Syſtem zweier Grundweſen, eines wohl- und eines übelthätigen, ein auf der Erde ſo allgemein verbreitetes Syſtem, iſt nicht ſo abenteuerlich, als man auf der Sorbonne behauptet. Man muß da hindurch oder an den Jupiter Homer's glauben, der in zwei Tonnen alle Güter und Uebel des Lebens eingeſchloſſen hat, und einen aus ihnen gemiſchten Regen unaufhörlich auf die Köpfe der armen Sterblichen fallen läßt, von denen einige mehr Uebel, andere mehr Gutes erhalten, am Ende aber alle ſo ziemlich gleichmäßig durchnäßt werden. Ginge das Leben nicht ſo, wer könnte ſich entſchließen, es zu verlaſſen? Wär' es ein Faden reinen Glücks ohne anderweiten Einſchlag, wer wollte es für ſein Vaterland ausſetzen, wer es für Vater, Mutter, Weib, Kinder, Freund, Geliebte opfern? Niemand. Die Menſchen würden nur eine elende Heerde glücklicher Weſen ohne alle heroiſche Handlung ſein. Trunken würden ſie leben, raſend würden ſie ſterben.

Paris, 26. Juli 1765.

Ich ſchreibe Ihnen von Le Breton, wohin ich gekommen war, um die Blätter durchzuſehen, die ich dort laſſe. Ich werde nicht mehr in dies verdammte Atelier zurückkehren, wo ich meine Augen für Menſchen abgenutzt habe, die mir nicht einen Stock geben würden, mich zu führen. Es bleiben uns nur noch 14 Hefte zu drucken, das Werk von acht bis zehn Tagen. Dann werde ich alſo das Ende dieſer Unternehmung ſehen, die mich ſeit 20 Jahren beſchäftigt, die, weit gefehlt, mein Glück zu machen, mich öfter der Gefahr ausgeſetzt hat, mein Vaterland zu verlaſſen oder meine Freiheit zu verlieren, und die ein Leben verzehrt hat, das ich nützlicher und ruhmvoller hätte verwenden können. Das Opfer des Talents für das Bedürfniß würde viel ſeltener ſein, wenn es ſich dabei blos um ſich handelte. Man würde ſich eher entſchließen, Waſſer zu trinken, eine Brotrinde zu eſſen und auf einer Bodenkammer ſeinem Genie zu folgen; aber für Frau und Kinder, wozu entſchließt man ſich nicht? Wollte ich mich geltend machen, ſo würde ich ihnen nicht ſagen: ich habe 30 Jahre für euch gearbeitet, ſondern ich würde ſagen: ich habe für euch 30 Jahre dem Beruf der Nanur entſagt; ich habe vorgezogen, gegen meinen Geſchmack das, was euch nützlich iſt, dem, was mir angenehm war, zu thun: das iſt die wirkliche Verpflichtung, die ihr gegen mich habt und an die ihr nicht denkt.

Paris, 1. Aug. 1765.

Das Schickſal bedroht uns überall gleich ſehr; doch ſcheint es, als fürchte man es weniger da, wo es uns kein Uebel zugefügt hat; man weiß nicht, was es uns anderwärts bereitet. Wenn ich Sie von hier ſähe, wenn ich nur einen Zauberſpiegel hätte, der mir meine Freundin jeden Augenblick zeigte; wenn ſie vor meinen Augen in einem Spiegel, wie an dem Ort ginge, welchen ſie bewohnt, ſo ſcheint es mir, als würde ich ruhiger ſein. Ich würde dieſen Spiegel gar nicht verlaſſen; wie oft würde ich nachts aufſtehen, Sie ſchlafen zu ſehen. Wie oft würde ich ausrufen: Meine Freundin, nehmen Sie ſich in Acht, Sie ermüden ſich zu ſehr, kommen Sie auf dieſe Seite, ſie iſt ſchöner, die Sonne wird Ihnen ſchaden, Sie wachen zu lange, Sie leſen zu viel, eſſen Sie dies nicht, was haben Sie? Sie ſcheinen mir traurig. Sie würden mich nicht hören, aber wenn die Vernunft Sie nach meinem Wunſch geleitet hätte, würde ich ebenſo zufrieden ſein, als ob Sie mir gehorcht hätten. Es iſt ſehr ungewiß, ob mein Spiegel mir nicht manchmal mehr Schmerz als Vergnügen verurſachen würde. Es iſt ſehr ungewiß, ob ich ihn nicht eines Tages zerbräche; es iſt ſehr gewiß, daß ich, nachdem ich ihn zerbrochen, alle Stücke zuſammenleſen würde. Wenn ich darin ſähe, wie jemand Ihnen die Hand küßt, wie Sie lächeln; wenn ich fände, daß Sie mich zu ſehr und zu lange vergeſſen! Nein, nein, ich mag keinen Zauberſpiegel; meine Phantaſie dient uns beiden beſſer.

Paris, 6. Oct. 1765.

Ein Volk, welches glaubt, daß der Glaube an einen Gott, nicht die guten Geſetze es ſind, welche rechtſchaffene Leute machen, ſcheint mir nicht ſehr vorgeſchritten. Ich behandle die Exiſtenz Gottes in Rückſicht auf das Volk wie die Ehe. Dieſe iſt als ein Stand, jene als ein Begriff vortrefflich für die Allgemeinheit. Das Gelübde der unauflöslichen Ehe muß faſt ebenſo viel Unglückliche als Gatten machen. Der Glaube an einen Gott macht und muß faſt ebenſo viel Fanatiker als Gläubige machen. Ueberall, wo ein Cultus iſt, wird die natürliche Ordnung der ſittlichen Pflichten umgeſtürzt und die Moral verderbt. Früh oder ſpät kommt ein Moment, wo die Nation, die einen Thaler zu ſtehlen verhindert hat, hunderttauſend Menſchen hinſchlachten läßt. Schöne Ausgleichung! So war, ſo iſt und ſo wird zu allen Zeiten und bei allen Völkern die Wirkung einer Lehre ſein, über welche man ſich nicht einigen kann und auf welche man eine größere Wichtigkeit als auf das eigene Leben legt. Ein Engländer ließ ſich einfallen, gegen die Unſterblichkeit der Seele zu ſchreiben. Man gab ihm in öffentlichen Blättern eine grauſame Antwort in Form eines Dankes. „Wir alle, Buhlerinnen, Kuppler, Straßenräuber, Meuchelmörder, Händler, Miniſter, Souveräne, danken ganz ergebenſt dem Verfaſſer der Abhandlung gegen die Unſterblichkeit der Seele, uns darüber belehrt zu haben, daß, wenn wir nur geſchickt genug ſind, den Züchtigungen in dieſer Welt zu entrinnen, wir in einer andern nichts mehr zu fürchten haben.“

Paris, 21. Nov. 1765.

Mein Geſchmack an der Einſamkeit wächſt von Minute zu Minute. Geſtern ging ich im Schlafrock und in der Nachtmütze aus, bei Damilaville zu Mittag zu eſſen. Ich habe den Viſitenrock in Abſcheu genommen, mein Bart wächſt, wie es ihm gefällt. Noch einen Monat dieſes ſpaßhaften Lebens, und die Wüſten des Pachomius würden keinen beſſer conditionirten Einſiedler geſehen haben. Ich ſchwöre Ihnen, daß wenn der Prior der Kartäuſer, als ich mich in meinem 18. oder 19. Jahre zum Novizen anbot, mich beim Wort genommen hätte, er mir keinen zu übeln Streich geſpielt haben würde. Ich würde einen Theil meiner Zeit verwendet haben, den Beſenſtiel zu handhaben, meinen kleinen Garten zu graben, mein Barometer nachzuſehen, über das beweinenswerthe Geſchick derer nachzudenken, die in den Straßen laufen, guten Wein trinken, niedliche Weiber liebkoſen, und den andern Theil, an Gott die brünſtigſten und zärtlichſten Gebete zu richten, ihn von ganzem Herzen liebend, wie ich Sie liebe, mich mit den ſchmeichelhafteſten Hoffnungen berauſchend, wie ich es thue, und ſehr aufrichtig die Unſinnigen beklagend, welche arme Freuden des Augenblicks, vorübergehende kleine Genüſſe, der Süßigkeit eines ewigen Entzückens vorziehen, um das ich mich nicht kümmere.

Paris, 1. Dec. 1765.

Es iſt wahrhaftig recht traurig, ſich an eine Creatur gefeſſelt zu haben, bei der man ſich nicht verſprechen kann, ihr je den geringſten Vorwurf machen zu dürfen, weder den der Untreue, noch den des Ekels, noch auf Ausſchreitungen rechnen zu können; weder den Muth zu haben, gegen ſie zu fehlen, noch die geringſte Hoffnung, daß ſie gegen uns fehlen wird; ſich in der Nothwendigkeit zu befinden, entweder ſich ſelbſt zu haſſen oder ſie, ſolange man lebt, anzubeten; das iſt zum Verzweifeln. Das iſt eine ganz einzige Begebenheit, für die ich aufgeſpart war.

Dieſe Stellen aus den anderthalb hundert Briefen an Sophie werden hinreichen, uns von dem Innerſten Diderot's ein wahres hüllenloſes Bild zu ſchaffen, nach welchem wir ihn beſſer kennen und richtiger zu beurtheilen vermögen als nach den Meinungen anderer über ihn, ſeine eigene Tochter nicht ausgenommen.

Acht Jahre nach ihrem Erſcheinen ſagte Joguet in dem Artikel „Diderot“ der „Encyclopédie nouvelle“: „Wenn irgendein Name für das Anathema und die Verachtung ſeelenloſer Profeſſoren, die unſere Literaturgeſchichte verſtümmelt und entſtellt haben, gerächt werden müßte, ſo wäre es gewiß der dieſes außerordentlichen Mannes. Von allen Rehabilitationen, die in der letzten Zeit vollbracht ſind, iſt keine ſo gewichtig und ſo legitim. Keine iſt mit ſo allgemeinem Beifall aufgenommen. Sie war nicht nur, wie ſo manche andere, das Werk des wiedergeborenen, tiefern und zartern Kunſtgefühls, ſie war zugleich das Lebenszeichen der franzöſiſchen Philoſophie, die inmitten fremder Syſteme, welche ſich um ihre Herrſchaft ſtreiten, wieder erſchien und deren Vater mit Pietät und Liebe wieder begrüßt wurde. Das iſt, unſerer Meinung nach, der Sinn des leidenſchaftlichen Beifalls, der ſich vor einigen Jahren faſt von allen Seiten her zu Ehren Diderot's erhob, als ſein Briefwechſel mit Fräulein Voland und mit Falconet erſchien.“

Beglückt und gehoben durch die Liebe und den Geiſt ſeiner Sophie, ſollte Diderot nun auch durch den Tod ſeines Vaters, der in den Armen ſeiner Kinder ſanft entſchlief, ein Vermögen erben, das ihm einen freiern Genuß des Lebens ermöglichte. Er ſchrieb von hier ab bis zu ſeiner Reiſe nach Petersburg ſeine beſten, ſeine eigenthümlichſten Werke, ließ aber keins derſelben drucken. Sehen wir ihn in ſeinen frühern Arbeiten noch mit Shaftesbury, mit Voltaire, mit Montesquieu, mit Condillac, mit Bacon, in einem Verhältniß der Abhängigkeit ſeiner Bildung, ſo wird er in dieſer Periode ganz und gar ſelbſtändig. Sein Stil verliert eine gewiſſe Gereiztheit und Haſtigkeit und fängt an, eine ſanfte und heitere Behaglichkeit zu athmen.

Diderot's Reiſe nach Langres nach dem Tode ſeines Vaters. 1759.

Diderot's Vater, den er ſo innig liebte, ſtarb in hohem Alter im Juli 1759. Seine Mutter Angelika war zwölf Jahre zuvor geſtorben. Diderot reiſte nach Langres, um mit ſeinem Bruder und ſeiner Schweſter die Erbſchaftstheilung vorzunehmen. Er hat in ſeinen Briefen an Fräulein Voland ſeine Geſchwiſter und ſein Verhalten zu ihnen ausführlicher geſchildert. „Es iſt unmöglich, ſich drei verſchiedenere Charaktere zu erſinnen als meine Schweſter, meinen Bruder und mich. Meine Schweſter iſt lebhaft, thätig, luſtig, entſchieden, ſchnell zu beleidigen, langſam zu vergeben, ohne Sorge weder über Gegenwart noch Zukunft, weder durch Dinge noch Perſonen ſich imponiren laſſend; frei in ihren Handlungen, freier noch in ihren Reden; eine Art weiblicher Diogenes. Ich bin der einzige Mann, den ſie geliebt hat; auch liebt ſie mich ſehr! Mein Vergnügen entzückt ſie, mein Schmerz würde ſie tödten. Der Abbé iſt von Natur gefühlvoll und heiter. Er würde Geiſt haben, hätte die Religion ihn nicht ſcrupulös und kleinmüthig gemacht. Er iſt traurig, ſtumm, beobachtend und leicht erzürnbar. Unaufhörlich trägt er mit ſich eine unbequeme Regel umher, nach welcher er ſowol ſein Betragen als das der andern mißt. Er iſt befangen und macht befangen. Er iſt eine Art chriſtlicher Heraklit, ſtets bereit, über die Narrheit ſeinesgleichen zu weinen. Er ſpricht wenig, hört viel und iſt ſelten befriedigt.“ Diderot, ſanft, leicht, nachſichtig, machte zwiſchen ihnen eine paſſende Mitte aus. An Rechtlichkeit und Uneigennützigkeit waren die Geſchwiſter ſich gleich. Ihr Vater hatte ihnen 50000 Francs in Contracten, 10000 Livres in Korn, ein Haus in der Stadt, zwei reizende Häuschen auf dem Lande, Weinberge, Waaren und ein Mobiliar, wie es ſich für ſeinen Stand eignete, hinterlaſſen. Sie verkauften das eine der Landhäuschen; das andere, welches zugleich ein Weinkeller und Kornboden war, behielten ſie. Nachdem ſie noch außenſtehende Forderungen ihres Vaters eingezogen, belief ſich das geſammte Vermögen auf etwa 200000 Francs. Sie theilten es in drei Theile, ſodaß jeder ſeine beſondern Einkünfte hatte, der Schaden aber im Ertrag der Ernten u. ſ. w. ihnen gemeinſchaftlich zukam. Dieſe Theilung war ein Wetteifer der Liebe unter ihnen. Keiner wollte etwas vor dem andern voraushaben. Als ſie den Theilungsvertrag unterzeichneten, waren ſie drei allein. Diderot als der älteſte unterſchrieb zuerſt, reichte dann die Feder ſtillſchweigend dem Abbé, dieſer der Schweſter und hierauf umarmten ſie ſich mit Thränen in den Augen.

Diderot ſuchte Bruder und Schweſter miteinander auszugleichen und ihnen eine Einrichtung vorzuſchlagen, welche ihre ſo verſchiedenartigen Naturen und Bedürfniſſe zu befriedigen ſchien, die aber ſpäterhin doch nicht Stich hielt, weil der Abbé zu ungeſellig und zu widerborſtig war, ſodaß er ſich endlich von der Schweſter ganz und gar trennte.

Diderot hatte ſich anfänglich in Langres zurückgezogen und war gegen Abend gewöhnlich nach einem Waſſerfall gegangen, der von Terraſſe zu Terraſſe in ein Becken mit einer Fontaine auslief, das von alten Linden umringt war, zwiſchen denen Bänke ſtanden, worauf ſich abends die Liebespaare des Orts zu verſammeln pflegten. Allmählich wurde er aber in die Geſellſchaft hineingezogen. Man nöthigte ihn, ſich an den Gaſtmahlen zu betheiligen; man ſuchte alles hervor, ihm zu gefallen. Die, mit welchen er die Schule beſucht hatte, waren faſt alle geſtorben. Einige, die noch in der Nachbarſchaft lebten, kamen, ihn wiederzuſehen, was ihn ſehr rührte und erfreute. Den einen von ihnen hörte er predigen, und wie er bemerkt, gar nicht übel. Eine Frau lebte noch, welche die Freundin eines jungen Mädchens geweſen war, das er geliebt hatte und das geſtorben war. Er erinnerte ſich mit ihr der alten Zeiten. Sie hatte ihm, als er vor Jahren wieder in die Provinz gekommen war, auf dem Kirchhof, ohne ein Wort weiter zu ſagen, das Grab ſeiner Geliebten, ihrer Freundin, gezeigt.

Diderot macht von ſeinen Landsleuten eine Beſchreibung, die er auf ſich ſelbſt anwendet: „Die Bewohner dieſes Landes haben viel Geiſt, zu viel Lebhaftigkeit, die Unbeſtändigkeit einer Windfahne. Es kommt dies, wie ich glaube, von dem Wechſel ihrer Atmoſphäre, die in 24 Stunden von Hitze zu Kälte, von Stille zum Gewitter, von Heiterkeit zu Regen übergeht. Es iſt unmöglich, daß dieſe Wirkungen ſich nicht bei ihnen ſollten fühlbar machen und daß ihre Seelen eine Zeit lang in derſelben Verfaſſung bleiben könnten. So gewöhnen ſie ſich von der zarteſten Kindheit an, ſich nach jedem Winde zu drehen. Der Kopf eines Langrois ſteht auf ſeinen Schultern, wie der Hahn der Kirche auf dem Glockenthurm. Er ſteht niemals ſtill, und wenn er auf den Punkt zurückkommt, den er verlaſſen hat, ſo geſchieht es nicht, um ſich auf ihm zu verweilen. Bei einer überraſchenden Geſchwindigkeit in ihren Bewegungen, Begierden, Entwürfen, Phantaſien, Gedanken, haben ſie doch eine langſame Sprache. Was mich anbetrifft, ſo gehöre ich meinem Lande an, nur daß der Aufenthalt in der Hauptſtadt und angeſtrengter Fleiß mich ein wenig gebeſſert haben. Ich bin in meinem Geſchmack beſtändig. Was mir einmal gefällt, gefällt mir immer, weil meine Wahl immer motivirt iſt. Sei es, daß ich haſſe oder liebe, ſo weiß ich warum. Es iſt wahr, daß ich von Natur geneigt bin, die Mängel zu vernachläſſigen und mich für die guten Eigenſchaften zu begeiſtern. Der Reiz der Tugend ergreift mich mehr, als die Häßlichkeit des Laſters; ich mache mich ſacht von den Schlechten los und fliege vor den Guten einher. Findet ſich in einem Werk, in einem Charakter, in einem Gemälde, in einer Statue, eine ſchöne Stelle, ſo haften dort meine Augen. Ich ſehe nur dies, ich erinnere mich nur hieran, das übrige iſt faſt vergeſſen. Was werde ich, wenn alles ſchön iſt!“

Von Langres reiſte Diderot nach Isle auf das Landgut der Madame Voland, die jedoch diesmal dort allein war. Die Töchter waren, ich weiß nicht weshalb, in Paris geblieben. Ende Auguſt traf er ſelbſt dort wieder ein. Anfang October ging er zum erſten mal für längere Zeit nach Grandval.

Grandval.

Der Baron Holbach war ein Pfälzer von Geburt. Er war ſehr reich. Er heirathete die Tochter des Herrn von Aine, eines ebenfalls ſehr reichen Maître des requêtes. Als dieſe ſtarb, heirathete er ihre Schweſter. Seine Schwiegermutter, eine höchſt originelle Frau von vieler Herzensgüte, war nach dem Tode ihres Mannes zu ihm gezogen und leitete eigentlich ſein großes und luxuriöſes Hausweſen. Er hatte in der Stadt ein Haus in der Rue royale, welches ſeine Freunde ſcherzhaft die Synagoge zu nennen pflegten. Hier brachte er die Winterhälfte des Jahres zu. Den Sommer und Herbſt verlebte er auf dem Lande in einem Schloſſe Grandval an den Ufern der hier in die Seine einmündenden Marne, des heimatlichen Stroms unſers Diderot. Holbach beſchäftigte ſich ernſtlich mit den Wiſſenſchaften. Er überſetzte viel naturwiſſenſchaftliche Werke aus dem Deutſchen und verfaßte auch für die Encyklopädie viel Artikel über Naturobjecte, beſonders aus der Mineralogie. Ohne ein Gelehrter im ſtrengen Sinn des Wortes zu ſein, war er ein vielſeitig unterrichteter Mann, und ohne den Titel eines Philoſophen in Anſpruch zu nehmen, unaufhörlich mit Nachdenken über alle möglichen Gegenſtände beſchäftigt. In der Ausgabe der Werke Diderot's durch Brière, Thl. XII, S. 115—117, findet man ein vollſtändiges Verzeichniß ſeiner vielen Schriften,, welche er ohne ſeinen Namen durch Naigeon's Vermittelung in Holland drucken ließ. Gewöhnlich tragen ſie den Druckort London. Obwol ſie das damals herrſchende theologiſche und politiſche Syſtem auf das heftigſte angriffen, ſo hatte ihr Verfaſſer doch das Glück, perſönlich unangetaſtet zu bleiben. Seine Schriften wurden vom Parlament verurtheilt und verbrannt, gegen ihn ſelbſt aber richtete ſich kein Verdacht. Er entging auch, da er 1789 ſtarb, den Schrecken der Revolution, die er als Autor ſo emſig heraufbeſchworen hatte.

Als Menſch war er durch Redlichkeit, Sanftmuth, Wohlwollen, Sittenſtrenge ausgezeichnet. Er übte ganz im ſtillen eine außerordentliche Wohlthätigkeit mit großem Takt aus, wovon uns einige rührend pikante Züge authentiſch überliefert ſind. Seine ſchwache Seite war die Neugierde, die ihn ſehr leichtgläubig machte. Er war kein productiver Kopf, ſondern verarbeitete nur die Gedanken anderer mit einem rüſtigen Verſtande und mit eiſernem Fleiße. Der Stil ſeiner Schriften erweckt Langeweile. Man kann von allen ſagen, was Voltaire von ſeinem „Système de la nature“ ſagt: „Que dis tu de ce livre? Il m'a fort ennuyé.“

Obwol in Deutſchland, in Heidesheim, 1723 geboren, war er doch, weil er ſehr früh nach Paris gekommen, ganz und gar Franzoſe geworden. Die franzöſiſche Lebensart und Geſelligkeit ſagte ihm im höchſten Grade zu. Die franzöſiſche Küche wurde in ſeinem Hauſe wahrhaft claſſiſch beſorgt und alle Zeitgenoſſen, die bei ihm gegeſſen haben, gedenken ihrer mit Enthuſiasmus. Er gab keine großen, zahlreichen Geſellſchaften, wohl aber viele Diners und Soupers von etwa zwanzig Perſonen, ſodaß bei Tiſch immer eine mehr oder weniger gemeinſchaftliche Unterhaltung aufkommen konnte, welche die eigentliche Seele des Mahls wurde. Er lud vorzugsweiſe Männer der Wiſſenſchaft, außer ihnen auch Muſiker ein. Von den philoſophiſchen Notabilitäten jener Zeit, Condillac, Turgot, Rouſſeau, Morellet, St.-Lambert, Hume, Raynal, Helvétius, Marmontel, Diderot u. ſ. w. fehlte niemand. Diderot wurde allmählich der Mittelpunkt der Geſellſchaft des Barons, weil er ſich hier, in einem engern Kreiſe, unter Gleichgeſinnten, mit der ganzen Naivetät ſeiner Improviſation äußern durfte. Von Hauſe aus war er ſchüchtern und ſogar verlegen. Große Geſellſchaften verurſachten ihm Unbehagen; er wurde in ihnen, wie er ſelber ſagt, entweder ſtumm oder unüberlegt und ärgerte ſich hinterher über die Dummheiten, zu denen ſein Freimuth und ſeine Lebhaftigkeit ihn hingeriſſen hatten. Bei Holbach wußte er ſich geachtet und geliebt; er war der Liebling des ganzen Hauſes, auch der Frauen, auch der Dienerſchaft. Mit welcher Freude, mit welchen Liebkoſungen wurde er jedesmal empfangen! Wie betrübte er durch ſein Scheiden. Er wußte, daß man hier ihn gern ſprechen hörte. Er wußte, daß man ihm paradoxe Einfälle und kecke Ausdrücke nicht übel nahm. Was wunder alſo, daß er hier oft den höchſten Schwung ſeiner Beredſamkeit entfaltete und die Zuhörer mit Bewunderung erfüllte.

Außer den Philoſophen kamen noch genug andere Perſonen, Männer ſowol als Frauen, in das Holbach'ſche Haus, es vor doctrinärer Einſeitigkeit zu behüten und den heitern Grundton deſſelben zu beleben.

Diderot brachte von 1759 faſt jeden Herbſt vier bis ſechs Wochen in Grandval zu. Wenn er es dem Baron einmal abſchlug, ſchmollte dieſer mit ihm. Diderot wird nicht müde, ſeiner Freundin Voland jedes Jahr von neuem den Aufenthalt in Grandval als den für Leib und Seele gedeihlichſten zu preiſen. Nur ſie fehlte ihm zur Vollſtändigkeit ſeines Glücks. Man genoß als Gaſt der größten Ungenirtheit, obwol eine allgemeine Lebensordnung durchgeführt ward. Jeder Gaſt konnte ſeine Morgenſtunden nach Belieben hinbringen. Diderot arbeitete auf ſeinem reizenden Stübchen oft von früh 6 Uhr bis Mittag 1 Uhr. Zuweilen kam der Baron, öffnete die Thür, ging, wenn er Diderot beſchäftigt ſah, ſofort zurück, blieb, wenn er ihn unbeſchäftigt fand, ein Stündchen mit ihm vertraulich zu plaudern. Um 1 Uhr wurde ein reichliches Mittagsmahl gemeinſchaftlich eingenommen. Nach Tiſche ruhte man auf den Sofas mit aller Gemächlichkeit aus, trank Kaffee, rauchte und rüſtete ſich dann, einen mehrſtündigen Spaziergang in der köſtlichen Umgegend zu machen. Auf dieſen Gängen geſellte man ſich in der Regel paarweiſe und vertiefte ſich mit der Unterhaltung in ein Thema, es nach allen Seiten hinzuwenden, wie Diderot uns ſo von ſeinen ſchon erwähnten Geſprächen mit dem Vater Hoop ein Beiſpiel gegeben hat. Kam man nun aus der friſchen Luft nach Hauſe, ſo ſpielte man eine Partie Piquet, machte etwas Muſik, converſirte und ſcherzte, bis die Zeit zum Souper kam, das wiederum ſehr reichlich ausfiel. Dann ſteckte man ſein Wachslicht an, ſich nach oben auf ſein Zimmer zurückzuziehen, ſtand aber oft noch lange mit dem Lichte in der Hand, weil das Geſpräch nicht endigen wollte. Um 11 Uhr lag alles in geſundem Schlaf.

Diderot bekam dieſe Lebensart immer vortrefflich. Er ſetzte von dem guten Eſſen und Trinken, das eine heilſame Bewegung verdauen half, gewöhnlich ein Embonpoint an. Es ſchmeckte ihm ſo vortrefflich und in der Zerſtreutheit aß er mitunter auch wol mehr, als ihm gut war. Wie ſoll man aber, ruft er aus, dieſen herrlichen Aalen, dieſen zarten Rebhühnern, dieſem ſaftigen Sauerkraut, dieſem ſüßen Roſinenkuchen (baba), dieſen duftenden Torten widerſtehen? Wie ſoll man es anfangen, Frau von Aine nicht böſe zu machen, wenn man von dieſen leckern Speiſen nichts genießt? Diderot hatte einen ausgezeichneten Appetit. Eſſen und Trinken mundete ihm. Das haben kleinliche Menſchen ihm nachgetragen, als ob er ein Schlemmer geweſen wäre. Sie haben ihm die Indigeſtionen aufgetrumpft, welche er ſich durch ſeine Unmäßigkeit zugezogen. Da er ſelber es iſt, der alles dies ſeiner Freundin Sophie mit der Einfalt eines Kindes erzählt, da ſich dieſe paar Indigeſtionen durch zehn bis zwölf Jahre vertheilen, ſo iſt es in der That überſtrenge, ihm hieraus einen ſo bittern Vorwurf zu machen. Die ſtärkſte Verdauungsbeſchwerlichkeit z. B., von welcher er berichtet, hatte er ſich worin zugezogen? In Brot, das er gedankenlos genoſſen.

Diderot vergalt dem Baron die liebenswürdige Gaſtfreundſchaft, die er ihm widmete, dadurch, daß er ihm ſeine Manuſcripte durchſah. Er erzählt ſeiner Freundin ſelber, daß der Baron ihm des Abends ſeine Papiere gebracht habe, die ihm dann für den andern Morgen zu thun gegeben hätten. Einen zu großen Werth ſcheint er auf die ſchriftſtelleriſchen Producte Holbach's nicht gelegt zu haben, wenn man aus dem verächtlichen Ausdruck, ses chiffons, auf ſein Urtheil darüber ſchließen darf. Daß Diderot alſo die Holbach'ſchen Schriften kannte, daß er an ihnen kritiſch betheiligt war, iſt gewiß, allein bis zu welchem Grade wiſſen wir nicht. Er beobachtet, auch gegen die Voland, das ſtrengſte Stillſchweigen hierüber. Wenn die Schriften gedruckt ſind, nennt er ſie ihr öfter, aber als ob er ſelber zum erſten mal von ihnen hörte, wie z. B. 1768 die „Contagion sacrée“, „L'examen des prophéties“, „La vie de David“ u. ſ. w.

Holbach war der entſchiedenſte Atheiſt. Das Hauptintereſſe aller ſeiner Schriften war die Polemik gegen alle Religion, gegen den Theismus. Er war für den Atheismus begeiſtert, weil er in ihm die Grundlage aller echten Moral, aller wahren politiſchen Freiheit fand. Wir dürfen nicht zweifeln, daß Diderot hierin mit ihm völlig übereinſtimmte. Was er aber niemals öffentlich auszuſprechen, was er nie im Zuſammenhang auseinanderzuſetzen wagte, das predigte Holbach in vielen dicken populären Schriften, von denen ſich der „Christianisme dévoilé“ (1767), das „Système de la nature“ (1770) und die „Philosophie du bon sens ou les idées naturelles, opposées aux idées sur naturelles“ (1772) noch am meiſten im Andenken erhalten haben, vorzüglich das „Système de la nature“, weil es in der That als der dogmatiſche Inbegriff des damaligen pariſer Atheismus gelten kann. Holbach ſchob es Herrn von Mirabaud, dem ehemaligen Secretär der pariſer Akademie, unter, der ſchon über ein Decennium todt war. Er glaubte, daß alles Unglück der Menſchen von ihrer Verkennung der Natur herrühre. Beachteten ſie die Geſetze derſelben als ewige, als unerſchaffene, deren Nothwendigkeit ſie ſich einmal zu fügen haben, ſo würden ſie ſich nicht durch falſche Vorſtellungen Qualen bereiten, denn nur die Natur iſt das ewig durch ſich ſelbſt exiſtirende Abſolute. Die Natur iſt aber weſentlich Materie und die Bewegung der Materie eine mechaniſche. Da nun in der mechaniſchen Bewegung alles Geſchehen ein vermöge der Cauſalität durchaus nothwendiges iſt, ſo iſt, weil kein anderes Geſchehen exiſtirt, alles, was geſchieht, nothwendig. Es kann nicht nicht ſein und es kann auch nicht anders ſein. Einen Gott alſo außerhalb der Materie als ein immaterielles Weſen annehmen, welches die Materie ſchaffe, iſt ein Hirngeſpinſt, womit die Menſchen ſich ſelbſt täuſchen. Ebenſo iſt es aber auch ein Irrthum, zu glauben, daß das, was wir den Geiſt des Menſchen nennen, eine von ſeinem phyſiſchen Organismus unterſchiedene Subſtanz ſei. Das Gehirn iſt der ſogenannte Geiſt. Was wir Denken und Wollen nennen, ſind nur materielle Proceſſe des Gehirns, wie ſich dies durch die Hirnkrankheiten ergibt, die als Seelenkrankheiten erſcheinen. Angeborene Ideen ſind daher unmöglich, weil alle Vorſtellungen urſprünglich auf ſinnlichen Empfindungen beruhen. Freiheit des Willens iſt unmöglich, denn der Wille iſt nur das Reſultat einer mechaniſchen Veränderung, das Product einer gewiſſen Summe vorangegangener Bewegungen. Unſterblichkeit iſt unmöglich, denn die Seele iſt eine Fiction. Mit dem Organismus gehen auch ſeine Verrichtungen zu Grunde. Eine zerbrochene Uhr kann nicht mehr die Stunden zeigen. Hieraus folgt, daß alles, was die Menſchen von einer Belohnung und Beſtrafung nach dem Tode glauben, grundlos iſt.

Wenn kein Gott exiſtirt, wenn Freiheit und Unſterblichkeit ein Wahn ſind, ſo iſt alle Religion Aberglaube. Factiſch leugnet der Menſch auch durch ſein Handeln die Exiſtenz Gottes, da, wie Holbach meint, niemand von dieſem imaginären Weſen ernſtlich eine Hülfe erwartet. Die Religion betrügt den Menſchen durch Vorſpiegelung einer Freiheit, die er nicht hat, und zwingt ihm dadurch Reue über vergangene Handlungen ab, als ob er anders, denn geſchehen, hätte handeln können. Sie betrügt ihn endlich durch die Vorſtellung von Freuden und Leiden nach dem Tode, die ganz unmöglich ſind, weil die Unſterblichkeit unmöglich iſt.

Den Beweiſen für das Daſein Gottes widmet Holbach eine eigene Widerlegung, zu zeigen, daß ſie elende Sophiſtereien ſind. Der Atheismus iſt das einzig vernünftige, einzig wahre Syſtem, weil er auf dem Materialismus beruht. Er iſt auch nicht unmoraliſch, ſondern er erkennt, daß das Intereſſe jedes einzelnen als ein intérêt bien entendu eine Ausgleichung zwiſchen unſern Intereſſen und denen der übrigen Menſchen fordert. Holbach's Naturſyſtem vereinigt den Materialismus, den Senſualismus, den Fatalismus und Atheismus mit einer aus Egoismus wohlwollenden Moral. Durch das ganze in ſeiner antideiſtiſchen Tendenz claſſiſche Buch zieht ſich die Klage über die Blindheit der Menſchen, die offenbare Wahrheit zu verkennen, ſich durch Illuſionen zu betrügen, ſich zum Spielwerk der Prieſter zu machen und durch den Wahnſinn der Religion die Tyrannei mit dem Nimbus der Heiligkeit zu ſchmücken.

Wir haben dieſe Gedanken Holbach's hier wieder in Erinnerung gebracht, weil ſie in der That die vorzüglichſten Punkte enthalten, über welche man ſich in Grandval unterhielt. Sie bewegen ſich in dem Widerſpruch, einerſeits alles, was geſchieht, als Product einer mechaniſchen Nothwendigkeit zu erklären und doch andererſeits von den Menſchen einen andern Glauben, den Glauben an die Freiheit, zu fordern. Sie leugnen die Freiheit und appelliren doch an die Freiheit. Sie behandeln die Pfaffen und Despoten, als ob ſie die andern Menſchen aus der Freiheit ihres Willens heraus beherrſchten, ſtatt nach der Hypotheſe des Syſtems anzuerkennen, daß ſie gar nicht anders zu handeln vermocht hätten. Moralität, von der unaufhörlich declamirt wird, iſt nur denkbar, wenn Denken und Wollen nicht mechaniſche, ſondern ſpontane Acte ſind. Das ganze dramatiſche Syſtem Diderot's ſteht mit dem Holbach'ſchen Syſtem der Natur, ſo ſehr er damit ſympathiſiren mochte, in ſchreiendem Widerſpruch, denn eine mechaniſche Bewegung der Materie iſt nun und nimmer eine moraliſche Handlung, und umgekehrt. Eine Maſchine kann kein Pathos haben. Wenn dieſe Männer ſo viel Geiſt aufwendeten, Gott zu leugnen, die Religion als ein Vorurtheil, le grand préjugé, zu behandeln, ſo entſprang dieſe negative Tendenz nicht nur aus den Conſequenzen des Senſualismus und Materialismus, ſondern auch aus der berechtigten Empörung über den Zwang, der damals von Staat und Kirche gegen die Glaubens- und Denkfreiheit geübt wurde. Wenn ſie die fanatiſchen Greuel erwogen, zu welchen ſowol die jeſuitiſche als die janſeniſtiſche Partei ſich hinreißen ließ, wenn ſie die Verdammung, die Confiscation, die Verbrennung aller irgend freiſinnigen Schriften durch Henkershand erlebten; wenn ſie jeden freimüthigen oder auch nur unvorſichtigen Autor von der Baſtille bedroht, wenn ſie einen Calas hingerichtet, einen La Barre verbrannt ſahen; wenn die notoriſch unſittlichſten Menſchen die edelſten Regungen, die rechtſchaffenſten Leute, ſobald ſie ihnen unbequem wurden, im Namen des Chriſtenthums verfolgten, ſo begreift es ſich, wie ein ſolches Extrem in das entgegengeſetzte Extrem, in die abſolute Negation aller Religion, umſchlagen konnte. Die gedankenloſe Tyrannei erzog ſelber den Rachegeiſt der Revolution, der ſie vernichtete.

Diderot hat in ſeinen Briefen an Sophie Voland viele Unterhaltungen aus Grandval mitgetheilt, die uns ein anſchauliches Bild von ihnen geben. Wir erſehen daraus, daß der Abbé Galiani die Atheiſten durch ſeine Fabeln und Parabeln zuweilen in Verlegenheit ſetzte und daß Holbach's Schwiegermutter, Frau von Aine, mit ihren burlesken Aeußerungen gleichſam das luſtige Satirdrama zum Ernſt der Tragödie darſtellte. Unter dem 4. Oct. 1767 meldet Diderot ſeiner Freundin, daß Frau von Aine ein esprit fort geworden ſei. „Sie glaube, daß ihre Seele mit ihrem Leibe in der Erde verfaulen würde. — Aber warum beten Sie denn zu Gott? — Wahrhaftig, ich weiß es nicht. — Sie glauben alſo auch nicht an die Meſſe? — Einen Tag glaube ich daran, einen andern glaube ich nicht daran. — Aber an dem Tage, an welchem Sie glauben? — An dem Tage bin ich übler Laune. — Und Sie gehen zur Beichte? — Was ſoll man machen? — Sie bekennen Ihre Sünden? — Ich begehe keine. Und wenn ich welche beginge, und wenn ich ſie dem Prieſter ſagte, würden ſie deshalb weniger gethan ſein? — Sie fürchten alſo die Hölle nicht? — So wenig, als ich das Paradies hoffe. — Aber wo haben Sie das alles hergenommen? — Aus den ſchönen Unterhaltungen mit meinem Schwiegerſohn. Man müßte, meiner Treu, einen guten Vorrath von Religion haben, um mit ihm auch nur ein Krümchen zu behalten. Ja, Sie, mein Schwiegerſohn, Sie haben meinen Katechismus beſudelt. Sie werden es vor Gott zu verantworten haben. — Sie glauben alſo an Gott? — An Gott? Es iſt ſo lange her, daß ich nicht daran gedacht habe, daß ich Ihnen weder Ja noch Nein ſagen kann. Alles, was ich Ihnen ſagen kann, iſt, daß, wenn ich verdammt bin, ich es nicht allein ſein werde. Und wenn ich zur Beichte oder zur Meſſe ginge, ſo würde das doch nichts daran ändern. Es lohnt ſich nicht, ſich ſo viel um nichts zu quälen. Wäre mir das, als ich jung war, in den Sinn gekommen, ſo hätte ich vielleicht manches Süße gethan, was ich nicht gethan habe. Aber heute weiß ich nicht, warum ich nichts glaube. Es gilt mir nicht einen Pfifferling. Wenn ich die Bibel nicht leſe, ſo muß ich einen Roman leſen, ſonſt würde ich mich wie ein Hund langweilen. — Aber die Bibel iſt ein ganz guter Roman. — Wahrhaftig, Sie haben recht; in dieſem Geiſt habe ich ſie nie geleſen. Morgen werde ich anfangen. Vielleicht gibt mir das etwas zu lachen. — Leſen Sie zuerſt Ezechiel. — Ach ja, wegen dieſer Olla und dieſer Oliba und der Aſſyrier. Sie alle werden nun in einer Viertelſtunde ſchlafen und ich muß noch meine Gebete herſagen. — Allein haben Sie uns nicht eben geſagt, daß Sie nicht zu Gott beten? — Muß ich denn aber nicht für meine Kammerfrau mich hinknien? — Und wenn Sie auf den Knien liegen, wovon träumen Sie? — Ich träume von dem, was wir morgen eſſen werden. Das hält eine Weile vor, und meine Kammerfrau geht ſehr erbaut davon, denn ſie iſt fromm, ohne deshalb beſſer zu ſein.“

Wenn ich ein Maler wäre, würde ich von dieſer Scene eine Vignette zeichnen, damit dies Kapitel von Grandval zu beſchließen. Alle Gäſte ſchnarchen in ihren Betten. Nur Frau von Aine iſt noch in ihrem Zimmer wach. Sie kniet neben ihrem Bett vor einem Tiſchchen, auf welchem ein Crucifix ſteht. Neben ihr an einer andern Seite des Tiſchchens kniet ihre Kammerfrau, ein junges Mädchen, deren Züge die ſeelenvolle Andacht eines unbedingten Glaubens athmen. Wie iſt ſie erbaut durch die Frömmigkeit ihrer Gebieterin! Dieſe, eine robuſte, wohlhäbige Geſtalt, unter den grauen Haaren ein Geſicht mit den ſatten Formen und Farben der Rubens'ſchen Weiber zeigend, faltet die weichen, fleiſchigen Hände, ſchlägt die ſinnlich ſchelmiſchen Augen nieder und öffnet die rothen Lippen, Gebete zu murmeln. Sie ſpricht ein Paternoſter, ein Ave-Maria.

Und woran denkt ſie unterdeſſen, daß ihre Zoſe ſie mit Gott beſchäftigt glaubt?

Guter Gott, ſie denkt daran, was für Braten, Fiſche, Geflügel, Kuchen ſie morgen auftiſchen wird. Sie macht den Küchenzettel und vertieft ſich darin aus purer Gutmüthigkeit, ihre Kammerfrau in einem Glauben nicht zu früh zu ſtören, den ſie ſelber nicht mehr hat.

Galiani antwortete den Atheiſten in Grandval einſt folgendermaßen: „Ich ſetze voraus, meine Herren, daß derjenige von Ihnen, der von der Zufälligkeit der Welt am meiſten überzeugt iſt, nicht etwa in einer Kneipe, ſondern in einem der beſten Häuſer von Paris, beim Würfelſpiel ſeinen Gegner einmal, zweimal, dreimal, endlich beſtändig einen Paſch von ſechs werfen ſieht. Wie kurz das Spiel auch dauere, ſo würde mein Freund Diderot, der ſo ſein Geld verlöre, doch ohne zu zaudern, ohne einen Augenblick daran zu zweifeln, ſagen: Die Würfel ſind gefälſcht; ich bin in einer Mördergrube. Aha! Philoſoph, wie ſo? Weil zehn bis zwölf Würfe aus dem Becher ſo hervorgegangen ſind, daß Ihr 6 Francs verloren habt, glaubt Ihr feſtiglich, daß dies die Folge eines geſchickten Kunſtgriffs, einer ſchlauen Combination, einer wohlberechneten Gaunerei. Und indem Ihr in dieſem Univerſum viele Combinationen ſeht, die tauſend und tauſendmal viel ſchwieriger, viel verwickelter, viel andauernder, viel nützlicher ſind, vermuthet Ihr nicht, daß die Würfel der Natur gefälſchte ſind und daß dort oben ein großer Gauner iſt, der ſich ein Spiel daraus macht, Euch zu ertappen?"

Die atheiſtiſchen Philoſophen in Grandval wußten nichts zu erwidern, blieben aber Atheiſten.

Die Philoſophen und der pariſer Salon.

Die Franzoſen beſitzen eine Menge vortrefflicher Schilderungen ihrer großen Autoren. Die Form des „Éloge“, wie Fontenelle und d'Alembert ſie erſchufen, Thomas und Condorcet ſie fortſetzten, hat unſtreitig viel dazu beigetragen, die Kunſt eines ſolchen Porträtirens bei ihnen zu einer außerordentlichen Höhe zu ſteigern, wie wir ſie noch gegenwärtig an Ste.-Beuve bewundern. Eine genetiſche Entwickelung aber des geſammten literariſchen Proceſſes, in welcher die Autoren nur Momente bilden, iſt bei ihnen zurückgeblieben und muß auch noch bei den neueſten Bearbeitern ihrer Literaturgeſchichte, wie Niſard, vermißt werden. Der Hauptmangel, der daraus entſtanden iſt, ſcheint mir die Vernachläſſigung der chronologiſchen Ordnung zu ſein. Man muß zwiſchen dem Leben der Schriftſteller und zwiſchen den Werken unterſcheiden, mit denen ſie epochemachend in die Literatur eingriffen. Es ſei mir erlaubt, mit Bezug auf die Stellung Diderot's hierüber einige Andeutungen zu geben.

Wir ſehen die Literatur zuerſt aus dem Zeitalter Ludwig's XIV. während der Regentſchaft einen gleichſam noch unbefangenen Uebergang machen. Die alte Carteſianiſche Schule erreicht in Pascal, Boſſuet, Fénelon, Bayle ihre höchſte nationale Blüte, während zugleich ſchon die Spuren anderweitiger Tendenzen bemerklich werden, die ſodann im Auslande, in Preußen, durch Friedrich den Großen einen ſtärkern Nachdruck empfangen. Der entſchiedene Wendepunkt der Philoſophie erfolgt aber erſt in Paris durch Condillac, d. h. durch die bewußte Aufnahme des engliſchen Empirismus und Skepticismus. David Hume ſchrieb die erſte Abfaſſung ſeines „Essai“ in Frankreich, wo auch Bolingbroke lange Zeit lebte. Dieſe engliſche Richtung wurde durch Diderot und d'Alembert auf das ganze Reich des Wiſſens ausgedehnt und von Helvétius in der Moral auf ihre ſtricte Conſequenz fortgeführt, gegen welche Rouſſeau reagirte. Nun erſt, nachdem durch ihn aus der Mitte der modernen Philoſophie die Exiſtenz Gottes, die Freiheit des Menſchen, die Unſterblichkeit des Geiſtes wieder anerkannt und, wenn auch nicht der chriſtlichen Kirche, doch ihrem Glauben wieder gehuldigt war, folgten die Schriften Holbach's, in denen ſich der Materialiſmus zum fanatiſchen Atheiſmus geſtaltete und ſeine Moral zur Politik überging.

Jenen Uebergang aus dem Zeitalter Ludwig's XIV. in das Ludwig's XV. machten zunächſt Perrault, Lamotte und Fontenelle. Perrault ſtellte in ſeiner Parallele der Alten und Modernen dieſe bereits über jene, d. h. er riß die franzöſiſche Literatur von dem Ideal los, welches ſeit der Zeit Franz' I., ſeit der Plejade, für ſie gegolten hatte. Lamotte, 1672—1731, ging in ſeinem Tadel der Alten noch weiter und erklärte die Proſaform ſchon für das Mittel, den poetiſchen Gehalt eines Gedichts zu meſſen. Fontenelle, 1657—1757, bewegte ſich einerſeits mit Fertigkeit in allen fixirten Formen der franzöſiſchen Poeſie, war aber andererſeits in ſeiner Denkart ſchon ganz der Aufklärung zugewandt und führte die Philoſophie aus der engern Sphäre der Schule in die Kreiſe der Geſellſchaft, aus dem dogmatiſchen Lehrernſt in den epigrammatiſch ſpielenden Ton der geiſtreichen Unterhaltung. Seine „Dialogues des morts“ (1683) wurden noch von d'Alembert nachgeahmt. Sein „Entretien sur la pluralité des mondes“ (1686) nahm der Erde das Monopol, der excluſiv weltgeſchichtliche Stern zu ſein, und ſtellte das Muſter eines eleganten Dialogs über einen wiſſenſchaftlichen Gegenſtand auf. Seine „Histoire des oracles“, wozu er das Material aus dem gelehrten Werk des Holländers van Dalen ſchöpfte, nährte die Vorſtellung, daß die ſchlauen Prieſter durch Orakel und andere Inſtitutionen das einfältige Volk dupirten. Seine Lobreden, die er als vieljähriger Secretär der Académie françaiſe verfaßte, ſchmeichelten ſich durch Klarheit und panegyriſche Charakteriſtik ein. Diderot lernte ihn erſt wenige Jahre vor ſeinem Tode kennen und mußte in Thränen ausbrechen, als ihm die Eitelkeit des literariſchen Ruhms und der menſchlichen Größe ſo nahe gerückt wurde. Fontenelle bemerkte ſeine Bewegung und fragte nach ihrer Urſache. Diderot wußte ihm nur zu antworten, daß er von einem eigenthümlichen Gefühl ergriffen ſei. Bei dem Wort Gefühl hielt Fontenelle ihn an und ſagte lächelnd: „Mein Herr, es ſind achtzig Jahre, daß ich das Gefühl in die Ekloge verabſchiedet habe.“

Der erſte, bei welchem in dieſer Periode neben der Bildung des bel esprit der engliſche Einfluß ſich bemerklich machte, war Chamblain de Marivaux, 1688—1763, der, nach einigen kleinern Erzählungen, 1722 einen „Spectateur français“ nach dem Vorgange von Addiſon und Steele herausgab. Im Jahre 1743 wurde er Mitglied der Académie françaiſe. Seine vorzüglichſten und dauerndſten Leiſtungen gehörten dem Drama an; er dichtete ſeine reizenden Komödien nicht für das franzöſiſche, ſondern für das italieniſche Theater, das ihm mehr Spielraum geſtattete. In ſeinen größern Romanen: „La vie de Marianne“ (1731—41), in elf Lieferungen, und in ſeinem „Paysan parvenu“ (1735), ſchrieb er eigentlich ſchon vor Richardſon den bürgerlichen Roman. Er hatte einen Hang zur pſychologiſchen Analyſe, der ihm durch die Weitläufigkeit und Feinheit des Details den Ruf der Subtilität und den Vorwurf eines mit Antitheſen kokettirenden Stils zuzog, ſodaß man dafür den Ausdruck Marivaudage und Marivauder erfand. Diderot hatte denſelben Hang und war Marivaux auch in der Sonderbarkeit ſeiner metaphoriſchen Malereien verwandt, weshalb er in ſeinen Briefen an Fräulein Voland, wenn er ſich grübleriſch in die Metaphyſik des Herzens verliert, zuweilen fragt, ob er nicht marivaudire?

Marivaux war mit ſeiner ponitirenden Manier der Gegenſatz zur einfach fortſtrömenden Erzählungsweiſe von Prévoſt und in ſeiner züchtigen Haltung der Gegenſatz zu dem ſchlüpfrigen Ton des jüngern Crébillon. Dieſem war mit ſeinem erſten Auftreten Duclos, 1704—72, verwandt. Er war ein Lebemann, der in ſeiner Jugend ſich viel in den Kaffeehäuſern, namentlich im Café Gradot am Quai de l'Ecole, herumtummelte, wo er ſich an eine ſchroffe, ſchreiende, ſeinen Gegner niederſprechende Art gewöhnte, die ihn auch ſpäter in der beſſern Geſellſchaft nicht wieder verließ. Vor dem Diner war er ein anderer als nach demſelben, indem er nämlich beim Nachtiſch, wo andere toleranter und freundlicher werden, unzugänglicher und heftiger wurde, und oft mit rückſichtsloſen Sarkasmen verletzte, die man ihm nur ſeines Witzes halber verzieh. Er ſchonte alsdann weder Dinge noch Perſonen, war jedoch klug genug, den König von ſeinem franc parler auszunehmen. Er ſchrieb 1740 „Histoire de la baronne de Luz“ und 1741 „Confessions du comte de …“, zwei froſtige Compoſitionen, die aber viel Glück machten, weil ſie treffende Porträts aus der pariſer Geſellſchaft enthielten. Eine kleinere Erzählung von ihm 1744: „Acajou et Zirphile“, war nur ein Kunſtſtück, aus einer Wette entſprungen, phantaſtiſche Figuren des Malers Boucher in eine Erzählung zu verweben. Im Jahre 1751 gab er „Considérations sur les moeurs de ce siècle“ heraus, worin er beſonders die veränderte Bedeutung unterſuchte, welche ſynonyme Ausdrücke erhalten hatten, z. B. le ridicule, la singularité et l'affectation, oder la célébrité, la renommée et la considération und ähnliche. Ohne eigentlich etwas geleiſtet zu haben, nur als ein vielverſprechendes Talent, war Duclos 1739 in die Akademie aufgenommen und 1754 nach dem Tode Miraubaud's Secretär derſelben geworden, eine Stellung, die von hier ab ſeinen Briefwechſel mit Voltaire belebte. Als dieſer ſein Amt eines Hiſtoriographen Frankreichs freiwillig niederlegte, wurde Duclos ſein Nachfolger und ſchrieb als ſolcher 1745 ſeine „Histoire de Louis IX“. Obwol eng mit Diderot befreundet, gab er für die Encyklopädie doch nur einen Artikel: „Déclamation des anciens.“

Duclos gehörte zwar der philoſophiſchen Partei an, war jedoch ſelber weder ein Philoſoph noch ein Anhänger der engliſchen Literatur, wie dies der Fall mit Montesquieu, 1689—1755, war, der 1729 im October nach England ging, wo er, mit Cheſterfield befreundet, zwei Jahre dem Studium der engliſchen Verfaſſung lebte. Schon 1721 hatte er mit ſeinen „Lettres Persanes“ der alten Zeit den Fehdebrief hingeworfen. Er hatte den ernſten Usbek und den heitern Rica ihrem Freunde Rhedi in Jspahan das ganze damalige Paris mit ſeinen Moden, Geſellſchaften, Kaffeehäuſern, Theatern, Akademien ſchildern laſſen. Auch kritiſirten ſie mit frivolem Witz die theologiſchen Händel und ließen ſich bereits auf politiſche Themata, die Steuerpacht, die ſtehenden Heere u. dgl. ein. Im Jahre 1734 folgten ſeine „Considérations sur les causes de la grandeur et de la décadence des Romains“, worin er zeigte, wie Rom, durch die Aufopferung ſeines Patriotismus groß geworden, durch die Maßloſigkeit ſeiner Eroberungen zu Grunde ging, welche nur die Kälte des genußgierigen Egoismus und das dürftige Intereſſe des Privatrechts zurückließen. Endlich 1748 erſchien ſein „Esprit des lois“ in Genf, der in 18 Monaten 22 Auflagen erlebte und noch dazu, auch in Paris, heimlich nachgedruckt wurde. Er war eine politiſche That, denn ſeit dieſem Augenblick wurde der Begriff des Conſtitutionalismus den europäiſchen Völkern eingeimpft. Das Geſetz definirte er als den rapport nécessaire de l'essence des choses. Dies Werk war nicht etwa eine doctrinäre Expoſition; den 31 Büchern mit ihren 600 Kapiteln und Kapitelchen fehlte es an einer logiſchen Ordnung; ſtatt einer erwarteten Abhandlung fand man öfter eine Anekdote oder eine Satire; allein die geſunde innere Anſchauung hielt die fragmentariſch erſcheinende Fülle des Ganzen einheitlich zuſammen. Englands Verfaſſung wurde im ſechsten Kapitel des elften Buchs abgehandelt, obſchon darin wenig von England, deſto mehr von Kreta, Sparta, Rom und Venedig die Rede iſt. Montesquieu's Einfluß auf die franzöſiſche Literatur war ſo groß, daß er faſt dem von Voltaire gleichkommt. Diderot verehrte Montesquieu außerordentlich und entriß ſich, wie er ſelbſt erzählt, einer ſehr lieben Geſellſchaft, um ſeinem Leichenbegängniß zu folgen.

Noch war die Anerkennung der deſcriptiven Naturwiſſenſchaft zurück. Sie wurde das Werk Leclerc's de Buffon, 1707—88. Er war in ſeiner Jugend durch ſeine Bekanntſchaft mit dem Herzog von Kingſton angeregt, nach England zu gehen, wo er länger verweilte und, um ſich der engliſchen

Sprache ganz zu bemächtigen, einige naturwiſſenſchaftliche Schriften aus dem Engliſchen ins Franzöſiſche überſetzte. Im Jahre 1739 übertrug ihm der König die Oberleitung des Botaniſchen Gartens, den er zu einer bewundernswerthen Centraliſation aller Reiche der Natur umwandelte. Im Jahre 1749 erſchienen die erſten Bände ſeiner „Histoire naturelle", derenthalben er 1753 in die Académie françaiſe aufgenommen ward. In der Ausarbeitung des Stils war er peinlich und ſoll ſein berühmteſtes Werk, „Les époques de la nature", die erſte wiſſenſchaftlich begründete Geologie, achtzehnmal umgeſchrieben haben. Für die Encyklopädie übernahm er nur den Artikel „Nature", hielt ſich aber, wie Duclos, von jeder Parteiſtellung fern.

Dieſe Akademiker: Fontenelle, Marivaux, Duclos, Montesquieu, Buffon, machten, wie ich oben ſagte, einen unbefangenen Uebergang aus dem novantiken Zeitalter Ludwig's XIV. in die Periode der Aufklärung unter Ludwig XV. Neben ihnen entwickelte ſich eine nachdrücklich auf Paris zurückwirkende Bewegung von Berlin aus durch Friedrich den Großen. Sie concentrirte ſich in der berliner Akademie, deren Geſchichte wir jetzt in dem trefflichen Werk verfolgen können, welches Chriſtian Bartholomeß darüber geſchrieben hat: „Histoire philosophique de l'Académie de Prusse depuis Leibniz jusqu'à Schelling, particulièrement sous Frédéric le Grand" (2 Bde., Paris 1851). Wir ſehen daraus, daß die Akademie im weſentlichen der Leibniz-Wolf'ſchen Philoſophie anhing, welche Formey, 1711—97, durch ſeine „Belle Wolfienne" in ſechs Bänden (Haag 1752—60) auch in Frankreich zu verbreiten ſuchte. Der franzöſiſche Skepticismus, Materialismus und Atheismus fand bei ihr keinen Eingang, am wenigſten bei den deutſchen Mitgliedern Lambert, Sulzer, Wegelin. Der Marquis d'Argens 1704—70, war der erſte Franzoſe, welchen Friedrich berief. Er hatte in ſeiner Jugend in Spanien, in der Türkei, in Tunis, Algier und Tripolis, ein ſehr abenteuerliches Leben geführt, war von ſeinem Vater enterbt und Militär geworden, bis ein Sturz mit dem Pferde 1734 ihn nöthigte, den Dienſt aufzugeben. Er ging nach Holland, dem damaligen Paradies der liberalen Autoren, ſich durch Schriftſtellerei zu ernähren, und ſchrieb 1736 fünf Geſpräche über Logik, Aſtronomie u. ſ. w. unter dem Titel „La philosophie du bon sens", worin er Fontenelle's Dialog über die Mehrheit der Welten mit flüchtiger Keckheit nachahmte. Ihr folgten ſeine „Lettres Juives", worin er Montesquieu's „Lettres Persanes" zum Vorbilde nahm, indem er drei Juden: Aron Moneca, Iſaak Onis und Jakob Brito, in England, Frankreich und Genf umherreiſen und ſich ihre Bemerkungen über die chriſtlichen Europäer mittheilen ließ. Die Sittenſtrenge und erhabene Geſinnung dieſer ehrlichen Juden contraſtirte er mit der Sittenverwilderung und religiöſen Heuchelei der Nazaräer. Da dieſe Briefe Glück machten, ſo verfaßte er in ähnlicher Manier noch „Lettres Chinoises“ und „Lettres cabalistiques“. In ſeinen „Lettres philosophiques“ ſchöpfte er vorzüglich aus der Lektüre Bayle's. Jordan empfahl ihn dem Könige, der ihn 1743 mit dem Titel und Gehalt eines Kammerherrn nach Berlin berief und zum Mitglied der Akademie machte. Er überſetzte noch einige philoſophiſche Schriften aus dem Griechiſchen, unter anderm auch die Satiren des Kaiſers Julianus Apoſtata, um die Vortrefflichkeit des Heidenthums gegen die Geiſtloſigkeit der chriſtlichen Superſtition nachzuweiſen, obwol er ſelber in vielen Stücken abergläubiſch war, den Freitag für einen Unglückstag hielt, nicht mit 13 Perſonen an Einem Tiſch aß u. ſ. w. Friedrich vergnügte ſich an ſeiner angenehmen, mit Erinnerungen von ſeinen Reiſen und Abenteuern, mit Anekdoten und Witzen geſchmückten Unterhaltung und würdigte ihn auch ſeiner Correſpondenz. Als er aber ohne ſein Wiſſen ſich noch in hohem Alter mit einer Schauſpielerin vermählte, erzürnte er ſich gegen ihn. Der Marquis ging auf Reiſen in ſeine Heimat und ſtarb zu Aix, wo Friedrich ihm ein prächtiges Denkmal errichten ließ.

Im Jahre 1745 ernannte Friedrich Maupertuis, deſſen Ruf durch die Leitung der franzöſiſchen Expedition 1736 nach Lappland zur Erforſchung der Abplattung der Erdgeſtalt am Pol feſtgeſtellt war, zum Präſidenten der Akademie. Moreau de Maupertuis, 1698—1759, war anfänglich Offizier, widmete ſich dann aber den Wiſſenſchaften mit ſolchem Erfolg, daß die pariſer Académie des ſciences ihn 1723, die Royal Society von London ihn 1727 zum Mitglied aufnahm. Im Jahre 1728 ging er ſelber auf einige Zeit nach England. Im Jahre 1732 ſchrieb er eine Abhandlung: „Sur les lois de l'attraction“ und einen „Discours sur la figure des astres“, worin er als entſchiedener Anhänger Newton's auftrat. In ſeinem „Essai de Cosmologie“ ſtellte er nicht nur ein beredtes Gemälde des Kosmos auf, ſondern gab auch eine Kritik des phyſiko-teleologiſchen Beweiſes für die Exiſtenz Gottes, an welche er den Verſuch knüpfte, aus dem Begriff der Bewegung noch einen neuen Beweis zu finden, indem er die Urſache der Bewegung nach der Newton'ſchen Theorie des Stoßes, welchen Gott den Weltkörpern gegeben haben ſoll, unmittelbar in Gott ſelber verlegte. Er wollte auch ein neues Naturgeſetz entdeckt haben, das er bald le principe de la moindre quantité d'action, bald die lex minimi, bald die lex parsimoniae naturae nannte, das ſich aber aus der Wiſſenſchaft wieder verloren hat, weil es im Grunde auf das allgemeine Geſetz der Cauſalität zurückkommt, daß die Wirkung der Urſache proportionirt ſein muß. Newton hatte ſchon geſagt: „Causae non praeter necessitatem multiplicandae.“ Maupertuis ſtand einerſeits auf dem Boden der Aufklärung, andererſeits noch auf dem des Glaubens. Er verzweifelte daran, die Unſterblichkeit der Seele beweiſen zu können, aber als Chriſt glaubte er ſie. Er hielt als Moraliſt den Selbſtmord unter gewiſſen Bedingungen für erlaubt, aber als Chriſt verabſcheute er ihn. Er war überzeugt, daß die Summe der negativen Momente des Lebens, d. h. das Unglück, die Summe der poſitiven, d. h. des Glücks übertreffe u. ſ. w. Welchen großen Anſtoß er Diderot durch ſeine Abhandlung: „De naturae systemate“, gegeben, haben wir oben ſchon bei der Interpretation der Natur geſehen. Sie war mit ihren vitalen Atomen eine Conſequenz der Leibniz'ſchen Monadologie. Der König hielt ſehr viel auf Maupertuis, allein als Voltaire 1750 nach Potsdam kam, verleidete ihm derſelbe durch ſeine ſatiriſchen Ausfälle auf ihn ſeine Stellung. Friedrich ließ zwar Voltaire's Pasquill: „Diatribe du Dr. Akakia, médecin du pape“, mit welchem er einige ſeltſame Meinungen von Maupertuis in ſeiner Abhandlung: „Le progrès des sciences“, lächerlich gemacht hatte, von Henkers Hand öffentlich verbrennen, allein Maupertuis nahm ſich die Sache ſo zu Herzen, daß er erkrankte, auf Reiſen ging und zu Baſel im Hauſe ſeines Freundes Bernouilli ſtarb.

Unter ſeiner Präſidentſchaft wurden zwei ſehr entgegengeſetzte franzöſiſche Mitglieder in die Akademie aufgenommen, Lametrie und Prémontval. Die Berufung des erſtern vermittelte er ſelber, weil er ſein Landsmann aus St. Malo war. Julien Offroy de Lametrie, 1709—51, hatte unter Boerhave zu Leyden Medicin ſtudirt, wurde Regimentsarzt bei der Garde und machte einen Feldzug in Deutſchland mit. Bei der Belagerung von Freiburg wurde er krank und glaubte zu bemerken, daß mit dem Sinken ſeiner phyſiſchen Kraft auch ſeine geiſtige herabgeſtimmt werde. Sofort ſchloß er daraus, daß der Begriff Geiſt als einer von der Materie unterſchiedenen Subſtanz ein Irrthum ſei, und ſchrieb in dieſem Sinne 1745 eine „Histoire naturelle de l'âme“. Die Folge davon war, daß er ſeine Stelle als Regimentsarzt verlor, worauf er 1746 eine Satire gegen die Aerzte: „La politique de médecin Macchiavel“, ſchrieb, welche die Kunſtgriffe der Aerzte, ſich Kunden zu ſchaffen, mit bitterm Witz geiſelte und ſeine Zunftgenoſſen gegen ihn empörte.

Das pariſer Parlament verurtheilte ſie zum Feuer und ihren Verfaſſer zum Exil. Er floh 1747 nach Holland und ſchrieb ſogleich eine neue Satire gegen die Aerzte, eine Komödie: „La faculté vengée“, machte ſich aber auch für Holland, für das Aſyl der Freidenker, 1748 durch ſeine Schrift: „L'homme machine“, unmöglich. Die Holländer verurtheilten ſeine

Schrift zum Feuer und ihren Verfaſſer zum Exil. In dieſer Nothlage wandte er ſich an Maupertuis, der ihn dem Schutze Friedrich's empfahl. Friedrich ſtand damals noch in ſeiner ſkeptiſchen Periode. Er hatte, wie er an Maupertuis ſchrieb, wahrzunehmen geglaubt, „que l'académie des sciences chrétienne et dévote", und ſo war ihm die Berufung eines verneinenden Geiſtes als Sauerteig recht. Er gab Lametrie die Stelle eines Vorleſers und machte ihn zum Mitglied der Akademie. Er fand an ſeiner heitern Laune, an ſeinem kauſtiſchen Witz, ſelbſt an ſeiner Ungenirtheit Gefallen und ließ ihm viele Formloſigkeiten hingehen. Im Jahre 1748 überſetzte Lametrie Seneca's Schrift „De vita beata" unter dem Titel „La vie bienheureuse", fügte aber einen „Antisenèque" hinzu, weil natürlich Seneca's ſtoiſche Moral ſich nicht mit der epikuräiſchen ſeines Materialismus vertrug. Dieſer „Antisenèque" war es, der, wie wir ſpäter ſehen werden, Diderot zu einer ſehr ſcharfen Aeußerung gegen Lametrie bewog. Noch in demſelben Jahre 1748 ſchrieb er „L'homme plante"; 1750 „Réflexions sur l'origine des animaux"; 1751 „L'art de jouir"; und eine „Vénus métaphysique ou Essai sur l'origine de l'âme humaine". Er, der die Kunſt zu genießen geſchrieben hatte, verzehrte im nämlichen Jahre bei dem engliſchen Geſandten Tyrconnel eine ganze Trüffelpaſtete, wurde davon krank, behandelte ſich ſelbſt mit falſchen Mitteln und ſtarb am andern Morgen mit dem Wunſch, im Garten des Geſandten begraben zu werden. Statt deſſen wurde er in der katholiſchen Kirche beigeſetzt, wo ſich zu finden, er ganz erſtaunt ſein wird, wie Voltaire ſagte. Der König verfaßte ſelber ſein „Éloge", weil ein anderer es auch ſchwerlich übernommen hätte, und ließ es durch ſeinen Privatſecretär d'Arget in der Akademie leſen, was allgemeine Misbilligung nicht nur in dieſer, nicht nur in Berlin, nicht nur in Preußen, ſondern in ganz Deutſchland erfuhr. Der König trotzte aber in ſeiner damaligen Laune der öffentlichen Meinung und gab ſogar einer Courtiſane, welche Lametrie mit nach Berlin gebracht hatte, eine Penſion von 600 Livres. Und wäre nur Lametrie in Berlin glücklich geweſen, allein aus ſeinen Briefen an Voltaire und deſſen Nichte, Mademoiſelle Denis, wiſſen wir, wie ſehr er ſich beſtändig nach Frankreich zurückſehnte. Lametrie iſt für die Geſchichte der franzöſiſchen Philoſophie dadurch zu ſo großem Ruf gelangt, daß er die materialiſtiſche Doctrin mit cyniſcher Keckheit in vollkommener Conſequenz ausſprach. Die Philoſophie ſollte nach ihm nur von der Beobachtung der Natur ausgehen, wenn auch der Philoſoph in der gemeinen Wirklichkeit ſich den poſitiven Anordnungen des Staats und der Kirche zu fügen habe, bis die Farce des Lebens ausgeſpielt ſei. Atheiſten würden die beſten, die ruhigſten Bürger ſein, denn die

Geſchichte zeige, wie gerade die Theologen durch ihre Streitigkeiten über die Religion die größten Unruhen und die blutigſten Kriege hervorgerufen hätten. Die Theologen ſeien die ärgſten Feinde der menſchlichen Ruhe und Glückſeligkeit, weil ſie den Aberglauben an die Gewiſſensbiſſe unterhielten, als ob der Menſch durch gewiſſe Handlungen ſich mit einem imaginären Begriff, Pflicht genannt, oder mit einem imaginären Weſen außer ihm, Gott genannt, von welchem niemand eine Erfahrung habe, entzweien könne. Alles, was geſchieht, alles, was wir thun, iſt nur eine mechaniſche Nothwendigkeit. Wir ſind von der Natur zum Genießen beſtimmt und es iſt Thorheit, einen Genuß zu verſchieben, weil die Tugenden nur Zierden: ornemens, nicht Grundlagen: fondemens, unſerer Glückſeligkeit ſind.

Eine ganz entgegengeſetzte Richtung hatte Prémontval, 1716—64. Wir ſind ihm ſchon oben bei den mathematiſchen Arbeiten Diderot's begegnet. Als er von der Schweiz 1752 nach Berlin kam, wurde er ſelber Akademiker und ſeine elegante Frau Vorleſerin der Gemahlin des Prinzen Heinrich von Preußen. Er machte viel Aufſehen durch ſeine Beſtrebungen für den Purismus der franzöſiſchen Sprache, für welchen er ein „Préservatif contre la corruption de la langue française en Allemagne“ ſchrieb. Als Philoſoph war er ein ernſter, wenn auch oft paradoxer Denker, der 1753 in ſeinen „Lettres sur la monogamie“ in drei Bänden philoſophiſch, phyſiſch, ethiſch und hiſtoriſch die Polygamie bekämpfte. In ſeinem „Hasard sous l'empire de la providence“ (1754) verſuchte er nicht blos philoſophiſch, ſondern auch mathematiſch den Begriff des Zufalls mit dem der Vorſehung auszuſöhnen. Er beſtritt das Leibniz-Wolf'ſche Syſtem und wollte in einem eigenen Syſtem der Pſychokratie den Theismus mit dem Atheismus in der Art vereinigen, daß er den Begriff der Schöpfung verwarf, weil ein Schöpfer unmöglich eine Welt mit ſo vielen Uebeln hätte hervorbringen können. Er nahm daher eine Aſeitas aller Dinge als primitiver Einheiten an und unterſchied von ihnen die Aſeitas Gottes als der in ſich unendlichen Unendlichkeit. Er ſpottete über die Wolfianer, daß ſie ſich bemühten, den Begriff des Nichts und des Etwas u. ſ. w. zu beſtimmen, hatte aber ſelbſt eine Neigung zur Ontologie. Mit Lambert wollte er auch ein Alphabet der menſchlichen Kenntniſſe herausgeben. Er war ein affectvoller Menſch, der 1764 aus Aerger darüber ſtarb, daß der König ihm nicht die Profeſſur der Rhetorik für die Kriegsſchule gab, ſondern den auch ſchon erwähnten Touſſaint dafür berief, obwol derſelbe ihn in ſeiner Zeitung zuweilen le brigand du Nord genannt hatte. Touſſaint war zwar Moraliſt und liebte beſonders die Zeichnung von Tugenden und

Laſtern in der Manier der La Bruyère'ſchen Charaktere, aber er war auch, wie auf ſeinem Todtenbett zum Vorſchein kam, noch ein gläubiger Menſch.

Als Maupertuis geſtorben war und d'Alembert abgelehnt hatte, ſein Nachfolger zu werden, kamen auch Jaucourt, der eine ſo allgemeine Hochachtung genoß, und Diderot für die Präſidentur in Vorſchlag. Auf Diderot ging der König gar nicht ein; wegen Jaucourt, welchen die Akademie ſich von ihm erbat, ſchwankte er. Da erſchien 1765 der Reſt der Encyklopädie und mit ihm der Artikel „Prusse“ in zwei Abſchnitten von Jaucourt und Diderot. Bartholomeß (a. a. O., I, 222) erzählt, daß dieſer die Veranlaſſung wurde, daß Friedrich nicht nur von Diderot, ſondern auch von Jaucourt für immer Abſtand nahm und nie wieder einen Band der Encyklopädie öffnete. Jaucourt's Artikel war ſehr ſchmeichelhaft für Preußen und von Friedrich ſelber hatte er geſagt:

„Kaum hat er den Thron beſtiegen, ſo hat er ſich durch ſeine Geſetzgebung, durch ſeine Wiederherſtellung der berliner Akademie und durch ſeinen Schutz der Künſte und Wiſſenſchaften, worin er ſelber ſich ausgezeichnet, unſterblich gemacht. Nachdem er dem Hauſe Oeſterreich durch ſeine Tapferkeit, ſeinen Waffenruhm und aufeinanderfolgende Siege furchtbar geworden, hält er heutzutage allein durch ſeine hohen Thaten die Wage gegen die vereinten Kräfte Frankreichs, der Kaiſer-Königin von Ungarn, der Zarin, des Königs von England und des Deutſchen Reichs. Ein König, der nur Gelehrter, Dichter, Geſchichtſchreiber wäre, würde die Pflichten des Thrones ſchlecht erfüllen; wäre er aber zugleich der Geſetzgeber, der Vertheidiger, der Feldherr, der Staatswirth und Philoſoph der Nation, ſo würde er das Wunder des 18. Jahrhunderts ſein.“

Zu dieſen Worten Jaucourt's hatte Diderot im zweiten Abſchnitt des Artikels noch einen Zuſatz gemacht. Bartholomeß iſt der Meinung, daß Friedrich zwar die Gelehrſamkeit des Ritters bewunderte, daß er ihn aber zu ernſt, zu reſpectvoll gegen die geoffenbarte Religion und politiſch vielleicht zu liberal gefunden habe, denn von Jaucourt rührte die bekannte Aeußerung her, daß die Zeit der allgemeinen Monarchie glücklicherweiſe ebenſo gut für die Philoſophen als für die Könige vorüber ſei. Diderot, deſſen Unbändigkeit ihm ſchon recht geweſen wäre, der aber ſeinem Geſchmack nicht zuſagte, verdarb es mit ihm vollends durch jenen Zuſatz, der nämlich alſo lautete:

„Friedrich II. hat ſeit zwanzig Jahren dem Weltall das ſeltene Schauſpiel eines Kriegers, Geſetzgebers und Philoſophen auf dem Throne gegeben. Seine Liebe zu den Wiſſenſchaften läßt ihn nicht vergeſſen, was er ſeinen Unterthanen und dem Ruhme ſchuldig iſt. Seine Klugheit und Tapferkeit haben lange der Kraft der größten Mächte Europas widerſtanden. Ohne Pracht an ſeinem Hofe, thätig und unermüdlich an der Spitze der Armeen, unerſchütterlich im Misgeſchick, hat er die Achtung und Bewunderung ſelbſt derjenigen errungen, die an ſeinem Untergang arbeiteten. Die Nachwelt, die nicht nach dem Erfolg des Zufalls urtheilt, wird ihm unter den größten Männern einen Rang zuweiſen, welchen der Neid ihm ſchon bei Lebzeiten nicht ſtreitig machen kann. Man hat unter ſeinem Namen verſchiedene Proſawerke in franzöſiſcher Sprache veröffentlicht. Sie haben eine Eleganz, eine Stärke und ſelbſt eine Reinheit, welche man in den Productionen eines Mannes bewundern würde, der von der Natur einen ausgezeichneten Geiſt empfangen und ſein Leben in der Hauptſtadt zugebracht hätte. Seine Dichtungen, welche man uns unter dem Titel der Werke des Philoſophen von Sansſouci gegeben hat, ſind voller Ideen, voller Wärme, voller großer und kräftiger Wahrheiten. Ich wage zu behaupten, daß wenn der Monarch, der ſie mehr als dreihundert Meilen weit von Frankreich ſchrieb, ein oder zwei Jahre im Faubourg St.-Honoré oder St.-Germain umherſpaziert wäre, einer der erſten Dichter unſerer Nation ſein würde. Es bedürfte nur des leiſeſten Hauches eines Mannes von Geſchmack, um einige Körner des berliner Sandes davon wegzublaſen. Unſere Dichter, die nur Correctheit des Ausdrucks und der Harmonie beſitzen, werden in den künftigen Jahrhunderten viel von ihrem Werth verlieren, wenn die Zeit, welche den Sturz aller Reiche herbeiführt, auch unſer Volk zerſtreut, unſere Sprache vernichtet und unſerm Lande andere Bewohner gegeben haben wird. So wird es nicht mit den Verſen des Philoſophen von Sansſouci ſein. Das aufmerkſame Auge wird darin keinen fremden Firnis mehr entdecken. Die Gedanken und Vergleichungen, alles, was das wahre Verdienſt eines Gedichts ausmacht, wird dann in einem wolkenloſen Glanze ſtrahlen. Sonderbar, daß dieſer kleine Mangel ſich in den aus Proſa und Verſen gemiſchten Briefen nicht bemerklich macht. Sie ſind voller Geiſt, Leichtigkeit und Delicateſſe ohne die geringſte Spur von Exoterismus. Es hat dieſer bewundernswürdigen Flöte nichts gefehlt als ein reinerer Anſatz (embouchure)."

Diderot konnte Friedrich eher einer verlorenen Schlacht halber tadeln, als ihn ſo in ſeiner feinſten Eigenliebe zu verwunden, der franzöſiſchen Sprache vollkommen Meiſter zu ſein. Er konnte dem pariſer Kritiker nicht verzeihen, daß er in ſeinen Gedichten Spuren des berliner Sandes fand. Uebrigens geben wir Friedrich, ganz abgeſehen von ſeiner Verſtimmung gegen Diderot, recht, wenn er ihn nicht zur Präſidentur der Akademie berief, weil er nicht dazu getaugt, ſie auch wahrſcheinlich ſo wenig als d'Alembert angenommen hätte. D'Alembert beſuchte Friedrich 1763; Helvétius 1765;

beide wurden von ihm mit der größten Auszeichnung, d'Alembert auch mit wahrhafter Freundſchaft aufgenommen. Der Atheiſmus aber mit ſeiner beſtändigen Gereiztheit gegen das Chriſtenthum und mit ſeinem beſtändigen Hinſchielen auf die Republiken des Alterthums nahm Friedrich immer mehr gegen die Encyklopädiſten ein und bewog ihn ſogar zu einer Widerlegung von „Holbach's Syſtem der Natur", die er an d'Alembert ſchickte. Die Akademie von Berlin blieb der Leibniz'ſchen Philoſophie zugethan, und Formey ging ſogar damit um, in ihrem Sinne der franzöſiſchen Encyklopädie eine preußiſche entgegenzuſetzen.

Der wahre principielle Ausgang des franzöſiſchen Materialiſmus war der Locke'ſche Senſualiſmus, wie Condillac, 1715—80, denſelben von Paris aus in Frankreich einführte. Sein erſtes Werk: „Sur l'origine des connaissances humaines" (2 Bde., 1746), wurde, wie wir früher gehört haben, von Diderot zum Druck befördert. Im Jahre 1749 widerlegte Condillac in ſeinem „Traité des systèmes" die drei Syſteme, welche dem Locke'ſchen entgegenſtanden, das Carteſianiſche, Spinoziſche und Leibniz'ſche. In demſelben Jahre erſchienen von ihm in zwei Bänden „Recherches sur l'origine des idées, que nous avons de la beauté". 1754 gab er ſein Hauptwerk heraus: „Traité des sensations", worin er alle Acte der Intelligenz als eine „transformation de la sensation" entwickelte. Die Selbſtändigkeit des Ichs fiel fort. „Le moi de chaque homme n'est que la collection des sensations, qu'il éprouve et de celles, que la mémoire lui rappelle, c'est tout à la fois la conscience de ce, qu'il est et le souvenir de ce qu'il a été." Dieſe Pſychologie des Menſchen vervollſtändigte er 1735 noch durch eine Thierpſychologie in zwei Bänden: „Traité des animaux, ou après avoir fait des observations critiques sur le sentiment de Descartes et celui de Mr. de Buffon, on entreprend, d'expliqueur leurs principales facultés." — Unabhängig von Condillac war Charles Bonnet in Genf, 1720—93, ebenfalls von Locke aus zu einer ſenſualiſtiſchen Pſychologie gekommen. Er war von Réaumur 1740, nachdem er die Entdeckung gemacht hatte, daß die Blattlaus ſich ohne Begattung fortpflanze, zum Correſpondenten der pariſer Akademie der Wiſſenſchaften ernannt und gab 1745 eine „Insectologie" heraus. Infolge der Anſtrengung mit dem Mikroſkop beim Studium der Raupen erblindete er beinahe, beobachtete aber in ſeiner unfreiwilligen Muße die Blattentwickelung und veröffentlichte 1747 ſeine für die Phyſiologie der Pflanze ſo wichtigen „Recherches philosophiques sur l'usage des feuilles dans les plantes". Bis dahin war er reiner Empiriker geweſen, allein in ſeinem Zuſtande der Halbblindheit fing er an, Locke's Verſuch über den menſchlichen Verſtand zu ſtudiren, und entwarf

1748 einen „Essai de psychologie ou Considérations sur les opérations de l'âme", den er 1760 noch durch einen „Essai analytique sur les facultés de l'âme" vervollſtändigte. Aber aus dieſer Hinneigung zum Senſualismus arbeitete er ſich wieder durch ein Studium der Leibniz'ſchen „Theodicee" heraus und legte zuerſt 1762 in ſeinen „Considérations sur les corps organisés" Zeugniß davon ab. Ihnen folgte 1764 ſeine „Contemplation de la nature" und 1771 ſeine „Palingénésie philosophique ou idées sur l'état futur des êtres". Rouſſeau behandelte in ſeinen „Confessions" Bonnet fälſchlicherweiſe als einen Materialiſten und bigoten Fanatiker.

Diderot, 1713—84, d'Alembert, 1717—83, waren es, welche den neuen Standpunkt des ſenſualiſtiſchen Empirismus mit Bewußtſein über ſeinen Gegenſatz gegen die bis dahin geltende Weltanſchauung aufnahmen und ihn durch die Encyklopädie von 1750 an über alle Gebiete der menſchlichen Thätigkeit ausbreiteten. Dieſe Kriſis iſt oben in dem Kapitel von der allgemeinen Bedeutung der Encyklopädie geſchildert worden. Sofern dieſe auch ein Syſtem der Wiſſenſchaft ſein ſollte, konnte ſie nicht genügen. Sie war eine Regiſtratur aller Begriffe, denen nach einer allgemeinen Topologie ihre Heimat zugewieſen wurde. Die alphabetiſche Zerſtückelung des Wiſſens, nach welcher das Heterogenſte nebeneinanderrückt, hemmte dies einfächernde Verfahren nicht und half im einzelnen aufräumen; für den ſyſtematiſchen Zuſammenhang aber, der den Hintergrund der atomiſtiſch auftretenden Artikel ausmachen ſollte, reichte das pſychologiſche Princip des Baconiſch-Locke'ſchen Empirismus nicht aus. D'Alembert verſuchte, wie wir geſehen haben, in ſeiner Vorrede zur Encyklopädie noch eine andere Eintheilung der Wiſſenſchaften, war ſich aber nicht klar, nach welchem Princip er ſie eigentlich organiſiren ſollte. Man erkennt wol, daß er an die Stelle der ſubjectiven Eintheilung eine objective, durch den Inhalt beſtimmte ſetzen will, allein es fehlt ihm an einem feſten Kriterium für die Aufeinanderfolge, durch welches ſie auch zu einer Auseinanderfolge, zu einer ſich ſelbſt erzeugenden Einheit aller ihrer Unterſchiede geworden wäre. Der Begriff eines Syſtems fordert, daß der niedrigere Begriff dem höhern als Bedingung vorangehe. Der niedrigere Begriff wird aber oft mit dem höhern verwechſelt, weil er abſtracter iſt. Der Begriff der logiſchen Beſtimmungen z. B. iſt allgemeiner als der der phyſiſchen und pſychiſchen; dieſe aber ſind concreter und enthalten die logiſchen Kategorien in ſich. Die Arithmetik iſt univerſeller als die Geometrie, dieſe univerſeller als die Stereometrie, aber dieſe iſt concreter. Die Stereometrie iſt ohne die Geometrie, die Geometrie ohne die Arithmetik nicht denkbar. So iſt die unorganiſche Natur die Bedingung, aber nicht der Grund der organiſchen. So iſt die Pſychologie die

Bedingung der Ethik, nicht aber die Ethik die der Pſychologie u. ſ. w. Obwol die ſpäter auftretende Wiſſenſchaft ſich die frühere als Bedingung voranſchickt und inſofern von ihr abhängt, ſo ſteht ſie doch principiell höher und entwickelt ſich aus ihrem eigenen, in ſich ſelbſtändigen Princip. Das Wiſſen muß einen niedrigſten und einen höchſten, einen abſtract allgemeinſten Begriff von dem weiteſten Umfang als Anfang und einen concret allgemeinſten Begriff vom tiefſten Inhalt als Ende, als Finalprincip, in ſich ſchließen. Dieſer letzte Begriff muß der des Abſoluten an und für ſich ſein, der nicht blos die formale Grundlage der Begriffe, ſondern auch der reale Grund alles Daſeins iſt. D'Alembert war nun zwar ein ſehr vielſeitiger Mann, allein als Philoſoph nur ein unvollkommener Skeptiker. Diderot war viel reſoluter als er, ſprach ſich aber, nachdem er die Encyklopädie vollendet, öffentlich nicht weiter aus. Er wurde von Schritt zu Schritt ſkeptiſcher, bis er eines guten Tags beim entſchiedenen Materialismus und Atheismus angelangt war, mit dieſem Standpunkt aber zugleich die Garantie für die wahrhaft ſittliche, politiſche und wiſſenſchaftliche Freiheit erreicht zu haben glaubte. In ethiſcher Hinſicht opponirte er daher den Conſequenzen, die man aus dem ſenſualiſtiſchen Princip zog. Locke ſelber hatte in der Ungleichheit des Beſitzes, in dem Elende, das ſich neben dem Reichthum wie neben der Armuth aufhäuft, das größte Unglück gefunden. Der Abbé Morelly folgerte daher die Nothwendigkeit der Eigenthumsloſigkeit, der Gütergemeinſchaft. Er that dies zuerſt 1753 in einem utopiſchen Gedicht „La Basiliade“, worin er den königlichen Menſchen der Freiheit ſchilderte, ſodann 1755 in einem ſyſtematiſchen Werke: „Code de la nature“, der nicht nur von Babeuf in der Franzöſiſchen Revolution, ſondern noch von Moritz Arndt, der ihn 1813 ins Deutſche überſetzte, Diderot zugeſchrieben wurde. Morelly erblickte in dem désir, d'avoir pour soi, im Privateigenthum, die Quelle alles Unglücks der Menſchheit, aller Barbarei, aller Kriege. Er hat den Gedanken der Organiſation der Arbeit als einer ſittlichen und verſittlichenden Thätigkeit des Menſchen zuerſt ausgeſprochen.

Helvetius, 1715–71, erklärte in ſeinem Buch: „De l'esprit“ (1758), das individuelle Intereſſe, ſpeciell das phyſiſche des Geſchlechtstriebes, für das Princip aller Handlungen, wogegen Diderot, wie wir ſahen, mit Recht bemerkte, daß er den Begriff des Motivs mit dem des Princips verwechſele. Helvetius ereiferte ſich zwar gegen den Communismus, wollte aber jedem Eigenthum verſchaffen, allen Erziehung und durch ſie Bildung gewähren, und die tägliche Arbeit auf ſieben bis acht Stunden herabſetzen. Seine unaufhörlichen Anſpielungen auf Frankreichs Zuſtände unter der ſeit Montesquieu ſtereotyp gewordenen Form von Sultanen und Vezieren reizten die

Regierung zur Verbrennung ſeines Buchs wol mehr als ſeine Lehre vom intérêt personnel, die im damaligen Paris als allgemeine Thatſache exiſtirte. Forkert in Berlin machte eine Ueberſetzung davon, welche Gottſched 1760 in Leipzig herausgab. In der langen Vorrede dazu rechtfertigt er ſich, weßhalb er als Cenſor den Druck dieſes Buchs freigegeben habe, widerlegt den Materialismus mit ſehr triftigen Einwürfen und blickt im Bewußtſein der Freiheit des Heiligen Römiſchen Reichs, ſeiner Wahlcapitulationen und Landſtände, recht mitleidig auf das vom Despotismus und Pfaffenregiment geknechtete Frankreich herab.

Von Mably, dem Bruder Condillac's, 1709—85, der die Nationalökonomie zum Socialismus fortbildete, und von dem Abbé Morellet, 1727—1819, iſt ſchon früher die Rede geweſen. Dieſer ſchrieb für die Encyklopädie die Artikel „Fils de Dieu“, „Gomariste“ u. a., that ſich aber vorzüglich dadurch hervor, daß er Beccaria's Werk „Dei delitti e delle pene“ nach einer logiſchern Ordnung franzöſiſch bearbeitete. Es erlebte acht Auflagen und trug viel dazu bei, einen richtigern Begriff der Natur des Verbrechens aufzuſtellen und die Grauſamkeit der Criminalſtrafen als eine unnütze und ſogar verderbliche abzuſchaffen. In dieſe praktiſchen Conſequenzen des neuen Princips gehören auch Turgot, Raynal und St.-Lambert.

Turgot, 1727—81, war anfänglich Theologe, wandte ſich aber der Verwaltung zu und machte zuerſt durch eine „Lettre sur le papier monnaie“ Aufſehen, worin er den Wahn beſtritt, als ob der Staat an der Creirung von Papiergeld eine Quelle unerſchöpflichen Reichthums beſitze. Kann der Staat den Nominalwerth einer Kaſſenanweiſung nicht mehr realiſiren, ſo wird ſie zu einem gleichgültigen Stück Papier, während das Metallgeld immer ſeinen Metallwerth behält. Für die Encyklopädie ſchrieb er die trefflichen Artikel „Etymologie“, „Existence“, „Fondation“, „Foires“, „Marchés“, zog ſich aber, als er Intendant von Limoges wurde, von ihr zurück, weil er die fernere Theilnahme mit ſeiner magiſtralen Stellung nicht für vereinbar hielt. Im Jahre 1774 gab er ſein berühmtes Werk „Réflexions sur la formation et la distribution des richesses“ heraus, mit welchem er dem Werk von A. Smith über den Nationalreichthum noch voranging. Smith hatte ihn ſelber bei einem Aufenthalt in Paris kennen gelernt. In demſelben Jahre wurde Turgot von Maurepas zum Miniſterium der Finanzen berufen, das er nur kurze Zeit, aber ruhmreich, verwaltete. Turgot vertrat mit Gournay gegen Quesnay das Intereſſe der Induſtrie gegen die Einſeitigkeiten der Oekonomiſten oder Phyſiokraten. Raynal, 1711—96, vertrat die Polemik gegen die Sklaverei und ſtand damit der Forderung der Revolution zur Proclamirung der allgemeinen

Aufopferung der andern für ihn, die ihm auch reichlich von ſeinen Freunden und Freundinnen zutheil wurde, während er ſelber ſich niemals opferte, wohl aber Handlungen ſeines Eigennutzes als Opfer ſeiner Tugend ausmalte. Als Politiker war er Individualiſt, d. h. er ging für den Begriff des Staats von dem Begriff des abſtracten Individuums aus. Er ſchrieb 1756 für die Encyklopädie den Artikel „Économie politique“ und zeigte darin ſchon den Standpunkt der politiſchen Souveränetät jedes einzelnen, den er ſpäter im „Contrat social“ (1762) geltend machte. Er reagirte gegen die Familie als der wahren Grundlage des Staats. Die politiſche Gemeinde beſtand für ihn nur aus atomen Perſonen, die allerdings tugendhaft ſein ſollten, um durch Mäßigkeit, Arbeitſamkeit, Ordnung u. ſ. w. das Wohl des Staats zu fördern. In ſeinem Roman „Julie ou la nouvelle Héloise“ (1759) und in ſeinem pädagogiſchen Roman „Émile“ (1762) ſtellte er ſeine Anſichten ganz populär hin. In beiden finden wir nur Privatperſonen, keine Familie, keine Gemeinde, keine Genoſſenſchaft. Ein Hauslehrer, St. Preux, erzieht die Kinder des Herrn Wolmar, deſſen Frau Julie die Geliebte eben dieſes Hauslehrers iſt. Ein Hofmeiſter erzieht den Emil. Dieſer heirathet zwar eine nach denſelben Grundſätzen erzogene Sophie, weiß aber mit dieſer Muſterfrau nichts Beſſeres anzufangen, als nach Paris zu gehen, wo ſie ihm untreu wird. Er entdeckt den Ehebruch und flieht, um ſie glücklich zu machen, ſehr unglücklich unter einem fremden Namen in die Provinz, wo er als Tiſchlergeſelle arbeitet. Als er von der Frau hier aufgeſpürt wird, flieht er wieder und geräth endlich nach Afrika, wo er Sklave wird. Emil iſt immer, wie Rouſſeau, der iſolirte Menſch. Im Princip der ſubjectiven Freiheit, der unendlichen Berechtigung des einzelnen Menſchen, weil er Menſch iſt, war Rouſſeau von den Encyklopädiſten nicht unterſchieden. Auch im Poſtulat, die Natur an die Stelle der Corruption zu ſetzen, ſtimmten ſie mit ihm überein, wollten aber deshalb die Cultur nicht aufgeben. Sie wollten in der Cultur die Bildung nach den Geſetzen der Natur; ſie bekämpften die Ausartung der Cultur, wollten ſie aber nicht mit der Roheit der wilden und egoiſtiſchen Natürlichkeit vertauſchen. Diderot und d'Alembert hatten dieſe Abweichung von Rouſſeau in dem Vorwort zur Encyklopädie offen ausgeſprochen, ihn ſonſt aber ganz als den ihrigen behandelt. Er war durch ſie literariſch emporgebracht, was ihm an ſich zwar angenehm, ſeiner Gemüthsart aber verdrießlich war. Als er den Brief an d'Alembert veröffentlicht hatte, ſchickte Diderot ein Exemplar deſſelben an Fräulein Voland und ſchrieb ihr am 1. Juni 1759, daß er noch nicht ruhig genug ſei, über das Werk des großen Sophiſten ohne Unparteilichkeit zu urtheilen. Es bekümmere ihn, daß man beredt und gefühlvoll ohne wirkliche Freundſchaft und Wahrhaftigkeit ſein könne, und er beklage ihn, wenn er ſich ein Syſtem von paradoxen Begriffen zurecht gemacht habe, ſich mit ſeinem Verfahren zu verſöhnen. Rouſſeau ſchob den Encyklopädiſten die Schuld zu, ihn von ſich entfernt zu haben, während die Losreißung von ihnen ſein Wunſch war. In jenen Romanen trennte er ſich von ihnen noch entſchiedener als durch alle vorangegangenen Schritte, die ich früher erzählt habe, indem er das Bekenntniß ablegte, an Gott, Freiheit und Unſterblichkeit zu glauben. Obwol er damit gar nichts Neues ſagte, obwol er damit nur den Standpunkt des ganz gewöhnlichen Deismus ausſprach, obwol er Chriſtus, wenn er ihn auch über Sokrates ſtellte, doch nur als einen göttlichen Menſchen verehrte, obwol er ſtets ein unkirchliches Leben führte, obwol er die proteſtantiſche Geiſtlichkeit nicht weniger gegen ſich aufbrachte als die katholiſche, obwol ſein „Emile" ſo gut in Frankreich als in der Schweiz verbrannt wurde, ſo war doch die Thatſache, daß einer der Encyklopädiſten, daß einer der modernen Philoſophen, daß ein Rouſſeau ſich von den Encyklopädiſten, ſich von ſeinem Freunde Diderot trennte und ſich dem religiöſen Glauben, wenn auch nicht einer Kirche, wieder zuwandte, von einer ganz außerordentlichen Tragweite. Nun erſt war ſein Bruch mit den Encyklopädiſten völlig und für immer entſchieden. Rouſſeau floh vor der gegen ihn decretirten prise de corps 1762 nach der Schweiz und kam 1765 nach Paris zurück, wo die Regierung ihn ſo lange ignorirte, bis er durch ſeine Promenaden auf den Boulevards und im Luxembourggarten in armeniſcher Tracht die Aufmerkſamkeit der Maſſen erregte und daher 1766 mit Hume nach England ging, das er aber ſchon 1767 wieder verließ, um unter dem Namen Renou in Trye auf einem Schloß des Prinzen von Conti zu leben. Unter der Bedingung, nichts mehr über Staat und Kirche zu ſchreiben, wurde ihm 1770 der Aufenthalt in Paris wieder geſtattet, und er wohnte wieder in der Rue Platrière, die jetzt ſeinen Namen führt. Er kam nicht mehr aus der Hölle heraus, ſich von unaufhörlichen Machinationen ſeiner Feinde verfolgt zu ſehen, deren abſichtlichem Wirken er alles zuſchrieb, was ein ganz natürlicher Verlauf der Dinge war. Auch die freundlichſte Begegnung wurde ſeinem Wahnſinn verdächtig. Er ſchrieb noch ſeine „Rêveries d'un promeneur solitaire", die ſo viel reizende Schilderungen enthalten, aber auch ſo viel Beweiſe ſeines ſophiſtiſchen Egoismus darbieten. Bei einem Picknick, das er mit ſeiner Thereſe beſuchte, hatte ihn ein Mädchen gefragt, ob er in ſeiner Ehe auch Kinder gehabt habe, und Rouſſeau hatte dieſe Frage mit einem entſchiedenen Nein beantwortet. Nun quälte ihn hinterher dieſe Lüge und, um ſich von ihr zu abſolviren, ſchreibt er eine lange Abhandlung über die Fälle, in denen das Lügen erlaubt ſei. Die Unverſchämtheit einer Frage ſei einer dieſer Fälle. Hätte Rouſſeau über ſeine Kinder ein gutes Gewiſſen gehabt, ſo würde er natürlich die Frage des jungen Mädchens nicht unverſchämt, ſondern voller Theilnahme gefunden haben. Vier Jahre, 1772–76, brachte er damit zu, die Dialoge „Rousseau, juge de Jean Jacques" zu verfaſſen, in denen ſein leidenſchaftlicher Haß gegen die Encyklopädiſten alle möglichen Tonarten anſchlägt. Der zweite Dialog iſt zuweilen ſpeciell gegen Diderot gerichtet. Das Wort deſſelben in ſeinem „Fils naturel", daß der Schlechte allein ſei, beſchäftigt ihn wieder lebhaft, und am Ende des Dialogs beſchuldigt er Diderot, von ihm geſagt zu haben, daß er ſich das Notenabſchreiben wie ein Jude bezahlen laſſe, wobei er nicht verfehlt, ſich als den Armen mit Diderot als dem Reichen zu contraſtiren. Wie unglücklich Rouſſeau auch in ſeiner Vereinſamung war, denn er hatte der Reihe nach mit allen ſeinen Freunden gebrochen, ſo darf man doch nicht vergeſſen, daß er, wie aus jenen Dialogen hervorgeht, zugleich eine geheime Genugthuung darin fand, ein ſo einziger Menſch zu ſein, zu deſſen Verfolgung die ganze Welt ſich waffnete.

Nun erſt, nachdem durch Rouſſeau die Religion wieder anerkannt war, erſchienen von 1766—76 alle Schriften des Barons Holbach, der von 1723—89 lebte. Holbach war der ſchlechthin conſequente Atheiſt. Er ſchob ſeine zahlreichen Schriften nicht ſelten Verſtorbenen unter, z. B. wie Valkenaer bewieſen hat, die „Lettre de Thrasybule à Leucippe" (1766) und den „Examen des apologistes du christianisme" (1768) Fréret, der ſchon 1739 geſtorben war. Es erſchien, angeblich immer in London, factiſch in Amſterdam oder Leyden: „Le christianisme dévoilé" (1767); „L'esprit du clergé ou le christianisme primitif vengé des entreprises et des excès de nos prêtres modernes" (1767); „De l'imposture sacerdotale" (1767); „Les prêtres démasqués" (1767); „La contagion sacrée ou histoire naturelle de la superstition" (1768); „David ou l'histoire de l'homme selon le coeur de Dieu" (1768); „Examen des prophéties" (1768); „Lettres à Eugénie ou préservatif contre les préjugés" (1768); „Lettres philosophiques sur l'origine des préjugés du dogme de l'immortalité de l'âme etc." (1768); „Théologie portative ou dictionnaire abrégé de la religion chrétienne" (angeblich vom Abbé Bernier und 1775, 1776 und 1802 wieder aufgelegt); „De la cruauté religieuse" (1769); „L'enfer détruit ou examen raisonné de l'éternité des peines" (1769); „L'intolérance convaincue de crime et de folie" (1769); „Système de la nature" (1770); „Histoire critique de Jésus Christ ou analyse raisonnée des évangiles" (1770); „L'esprit du Judaisme ou examen raisonné de la loi de Moyse et de son influence sur la religion chrétienne“ (1770); „Examen critique de la vie et des ouvrages de St.-Paul“ (1770) u. ſ. w.

Alle dieſe Schriften, die, wie man ſieht, unter ſich ein großes Ganzes ausmachen und vorzüglich eine rationaliſtiſch conſequente Kritik der bibliſchen Geſchichte liefern, waren von Holbach in der Stille vorbereitet und ſtürzten nun wie ein Strom hervor, der alle Bollwerke des Glaubens zu durchbrechen trachtete. Das „Syſtem der Natur“ wird immer das Hauptwerk Holbach's bleiben, weil es die Hauptaufgabe zu löſen verſuchte, nämlich die Nichtexiſtenz Gottes zu beweiſen. Goethe hat in ſeinem Leben den lähmenden Eindruck geſchildert, welchen dies Buch auf ihn und ſeine Genoſſen in Straßburg machte. Er ſagt: „Alles ſollte nothwendig ſein und deswegen kein Gott. Könnte es denn aber nicht auch nothwendig einen Gott geben? fragten wir.“ Goethe klagt, daß das Buch ihn und ſeine Freunde beſonders dadurch getäuſcht habe, daß ſie durch daſſelbe nichts von dem eigentlichen Wirken und Leben der Natur erfuhren, und es kann auffallen, daß er Robinet's Werk „De la nature“ (1761 und 1763) nicht erwähnt, in welchem er eine ganz andere Nahrung gefunden haben würde, da daſſelbe ſchon als eine ſchwungvolle Bevorwortung der Schelling'ſchen Naturphiloſophie angeſehen werden kann. Robinet, 1735—1820, hatte übrigens kein perſönliches Verhältniß zu den Encyklopädiſten und kam erſt 1778 nach Paris, wo er königlicher Cenſor wurde, bis die Revolution die Cenſur aufhob. Er verließ Paris, um in ſeine Vaterſtadt Rheims zurückzukehren. Das Holbach'ſche Naturſyſtem wurde durch Ueberſetzungen und viele neue Auflagen weit verbreitet; 1817—24 erſchienen in Frankreich allein acht neue Auflagen. Auch in Deutſchland wurde die deutſche Ueberſetzung dreimal aufgelegt, das letzte mal in unſerm Jahrhundert, als Feuerbach und Moleſchott bei uns die Holbach'ſchen Gedanken mit Begeiſterung erneuerten. Holbach kam als Athe[illegible] nicht aus dem Gedankengange heraus, daß der Aberglaube uns unglücklich macht; daß wir abergläubiſch ſind, weil wir uns fürchten, und daß wir uns fürchten, weil wir unwiſſend ſind. Nun wollte er doch aber die Menſchen, welche der Glaube an ſupernaturale Weſen, an ein jenſeitiges Leben u. ſ. w. ſo grenzenloſen imaginären Leiden überantwortet, recht reell glücklich machen. Er wollte als ein ehrlicher Menſchenfreund nicht blos niederreißen, er wollte auch aufbauen, und dies that er in ſeinen ſpätern moraliſchen, politiſchen und ſocialen Schriften, in denen er überall denſelben Gedanken verfolgt, daß die Geſellſchaft ſelber durch ihre Einrichtungen und Geſetze das Verbrechen und das Elend hervorrufe. Sie beſtrafe das Verbrechen, zu deſſen Begehen ſie ſelber anreize. Die

Moralität des einzelnen ſei zu ohnmächtig gegen den Druck der verkehrten, unſittlichen Ordnung, in deren Mitte er leben müſſe. Dieſe, wie man ſieht, zwar nicht im Ton, wohl aber in der Richtung revolutionären Schriften waren: „La politique naturelle“ (1773); „Système social ou principes naturels de la morale et de la politique“ (1773); „La morale universelle ou les devoirs de l'homme, fondés sur sa nature“ (1776); „Ethocratie ou le gouvernement fondé sur la morale“ (1767). Von dieſem Jahre ab ſchwieg er. Man ſieht alſo, daß ſeine ganze Schriftſtellerei gerade ein Jahrzehnt umfaßt. Was Lametrie mit naiver Leichtfertigkeit verſichert hatte, ſuchte ſie in aller Breite und Förmlichkeit gründlich zu beweiſen. Mit ihr hatte ſich der negative Fanatismus, die Polemik gegen den Begriff Geiſt, der nur ein grammatiſches Subject mit lauter negativen Merkmalen ſein ſollte, erſchöpft. Holbach's Schriften ſind langweilig und voller Wiederholungen, allein ſie ſind nichtsdeſtoweniger die gründlichſten und conſequenteſten ihrer ganzen Richtung. Das Holbach'ſche „Système de la nature“ hat ſich noch jetzt in der Erinnerung erhalten, während die Widerlegungen deſſelben vergeſſen ſind, obwol zwei ſehr vorzügliche darunter waren, eine von dem Italiener Jean de Caſtillon, der in Berlin Akademiker war: „Réfutation du système de la nature“ (1771), und eine von dem Schwaben Johann Georg Holland, Lambert's Freunde: „Réflexions philosophiques sur le système de la nature“ (2 Bde., 1772).

Das Syſtem der alten Monarchie und Kirche, das noch im Beſitz der Macht war, verfolgte die Aufklärung mit allen ihm zu Gebote ſtehenden Zwangs- und Schreckmitteln, ſodaß dieſe, ſich auch ausſprechen zu können, alle möglichen Liſten anwenden mußte. Es war natürlich, daß die großen Intereſſen, die vor dem kleinlichen Lärm des Tages ſich immer entſchiedener hervordrängten, die tiefer blickenden Geiſter lebhaft bewegten und nicht nur einen regen ſchriftlichen, ſondern auch mündlichen Verkehr hervorlockten, der ſich von Epoche zu Epoche in verſchiedenen Geſellſchaften centraliſirte. Früherhin hatte der Hof die geſammte höhere Geſelligkeit in ſich abſorbirt; ſeit der Regentſchaft aber hatte ſich eine ſociale Oppoſition gegen Verſailles zu bilden angefangen, die in Paris ihren Sitz hatte. Reiche Finanzmänner wie La Popelinière, Dupin, Helvetius, Bernard, wohlhabende Schauſpielerinnen wie die Quinault, verſchwenderiſche Tänzerinnen wie die Guimard, vermögend gewordene Manufacturiſten wie der Spiegelfabrikant Geoffrin und andere, fingen an, ein Haus zu machen und die Berühmtheiten des Tages bei ſich zu ſehen. Der Reiz der geiſtigen Erregung, der guten Unterhaltung, der witzigen Plauderei, der Neugierde, der Kritik der Tagesereigniſſe überwog die Rückſichten, die man früher genommen hatte. Die

Stände fingen an, ſich in der Geſellſchaft zu miſchen. Angeſehene Fremde, engliſche Lords, Geſandte, kleine deutſche und italieniſche Fürſten brauchten ſich ohnehin nicht an die Etikette zu binden und ſuchten gern die Stätten auf, wo ſie unter Künſtlern, Gelehrten, Staatsmännern, Philoſophen ſich auf die Höhe der damaligen europäiſchen Bildung verſetzen konnten. Es wurde üblich, von dem Salon zu ſprechen; der wahre Salon wurde von klugen und gewandten Frauen geleitet. Schon die Schauſpielerin Adrienne Lecouvreur vereinigte bis 1730 um ihren Geliebten, den Marſchall von Sachſen, eine kleine, aber auserwählte Gruppe geiſtreicher Männer, wie Fontenelle, Dumarſais, d'Argental, Voltaire, den Grafen von Caylus u. a. Die eigentliche Schöpferin des Salons wurde d'Alembert's Mutter, Frau von Tencin, welche Männer und Frauen, gens de monde und gens de lettres, bis 1748 bei ſich verſammelte. Der in den pariſer Geſellſchaften unvermeidliche Fontenelle, Bolingbroke, Pont de Veyle, Mairan, Marivaux, Montesquieu, Trublet, der junge Helvetius, glänzten bei ihr. — Die Erbin ihrer Geſellſchaft war Madame Geoffrin. Sie war 1699 im Bürgerſtande geboren und heirathete einen Oberſten der Nationalgarde, der die erſte deutſche Spiegelmanufactur errichtete, ein Privilegium darauf erwarb und einen bedeutenden Gewinn daraus zog, der es ſeiner Frau möglich machte, Gelehrte und Künſtler als ihre „providence“ zu unterſtützen und jeden Montag und Mittwoch ein großes Diner zu geben. D'Alembert, Morellet und Marmontel empfingen von ihr nicht unbedeutende Jahrgelder und ehrten ſie, als ſie 1777 ſtarb, jeder durch eine kleine ihrem Andenken aus Hochachtung und Dankbarkeit gewidmete Schrift. Alles, was Paris an Einheimiſchen und Fremden Ausgezeichnetes beſaß, rechnete es ſich zur Ehre, bei ihr zu erſcheinen. Außer den ſchon genannten Philoſophen waren der neapolitaniſche Geſandte Graf Caraccioli, der däniſche Geſandte Graf von Gleichen, der ſchwediſche Geſandte Graf von Creutz, beſondere Zierden ihres Salons. Der Chevalier Jean Jacques Rutlidge verſpottete ihn 1771 in einem fünfactigen Luſtſpiel in Proſa unter dem Titel „Le bureau d'esprit“.

Madame Geoffrin hielt ihren Salon bis 1774. Ihre ſehr ſchöne Tochter, Frau von Laferté-Imbault, ſetzte ihn nicht fort, denn ſie haßte die Philoſophen. — Neben dieſem Salon ſtand der der Marquiſe du Deffand, 1697—1780. Sie war in ihrer Jugend einmal 14 Tage die Geliebte des Regenten geweſen, zog ſich, als ſie das Unglück hatte, zu erblinden, 1740 zurück und gab ſeitdem zweimal in der Woche ein Souper. Der Präſident Henault, der Dichter Pont de Veyle und der jüngere Walpole waren nacheinander ihre Verehrer. Sie war eine Frau von vielem

Geiſt und vielem Urtheil, welche wir erſt aus ihrer Correſpondenz mit Horace Walpole, den ſie von der Geoffrin zu ſich hinüberzog, genauer kennen gelernt haben. Zwiſchen 1760—70 treffen wir alle berühmten Engländer, Hume, Gibbon, Wilkes, Sterne, bei ihr. Sie wohnte in dem geiſtlichen Stift St.-Joſephe und hatte von 1754—64 die natürliche Tochter einer Madame d'Albon, Fräulein Eleonore de l'Espinaſſe, als Geſellſchafterin bei ſich, die nicht ſchön, aber höchſt unterrichtet, wißbegierig und liebenswürdig war. Als es zwiſchen ihr und Frau von Deffand zu einer Verſtimmung kam, ſchoſſen ihre Freunde zuſammen und mietheten ihr ein Quartier in der Rue Belle Chaſſe, in welches auch d'Alembert aus der fernen Straße Michel le Comte zog, wo er ſo lange bei ſeiner Pflegemutter, der alten Glaſerfrau Rouſſeau, gewohnt hatte. D'Alembert war ihr Freund, aber nicht ihr Geliebter, denn dies war erſt der Spanier de Mora, der plötzlich ſtarb, und dann der Oberſt de Guibert, an welchen ſie eine Reihe ſchön ſtiliſirter Briefe ſchrieb, welche wir noch beſitzen. Der Salon der Espinaſſe war daher der geiſtvollſte, in welchem man immer ſicher ſein durfte, die beſte Unterhaltung zu finden. Als ſie 1776 ſtarb, war d'Alembert untröſtlich über ihren Verluſt. — Helvétius gab jeden Dienstag ein großes Mittageſſen, verſtand aber nicht, das Geſpräch allgemein zu machen. Als er 1771 ſtarb, zog ſeine Frau ſich nach Auteuil auf ein Landgut zurück, wo ſie mit dem Abbé Morellet, dem ſäculariſirten Benedictiner Laroche und dem Arzte Cabanis bis zur Revolution in glücklicher Harmonie lebte. Franklin, der in ihrer Nähe, in Paſſy, lebte, war, wie wir auch aus ſeinen Briefen an ſie wiſſen, ihr großer Verehrer. — Madame Necker eröffnete ihren Salon 1765. Thomas war die Stütze deſſelben. Alle renommirten Philoſophen verkehrten bei ihr, ſie gab jeden Freitag ein Diner. Bevor ſie die Gattin des berühmten Finanzmannes wurde, war ſie Gouvernante geweſen. Sie hatte in der Unterhaltung etwas Berechnetes, was ihr den Spitznamen l'Enveloppe zuzog. — Kleinere Geſellſchaften verſammelte in jüngern Jahren Grimm bei ſich; Morellet gab bis 1777 jeden Sonntag ein Frühſtück, bei welchem auch Muſik gemacht wurde. Holbach gab ſeine großen Diners jeden Sonntag und Donnerstag. Das philoſophiſche Intereſſe concentrirte ſich in ſeinen Geſellſchaften, in welchen die extremſten Meinungen gleiche Berechtigung hatten, ſich rückſichtslos allen Conſequenzen hinzugeben, wenn man nur die Toleranz gegen Andersdenkende bewahrte.

In den pariſer Salons wurden alle Tagesereigniſſe vom größten bis zum kleinſten, alle wichtigen und unwichtigen Erſcheinungen der Literatur, alle Leiſtungen der ſchönen Künſte und des Theaters, alle Probleme der fortſchreitenden Wiſſenſchaft, alle noch ſo widerſprechenden Meinungen durchgearbeitet; ich ſage, durchgearbeitet, denn bei aller Elaſticität der dialogiſchen Form, bei aller Neigung zur Witzelei, brütete doch in den aufgeregten Gemüthern ein tiefer Ernſt. Der Kern der eigentlichen Salons war in der That ein philoſophiſcher, ein unerſättliches Bedürfniß, durch gemeinſchaftliches Denken ſich über alle höhern Intereſſen klar zu werden. Der Scherz, die Anekdote, das Wortſpiel hatten auch ihre Stelle, aber eine untergeordnete. Der Marquis von Chaſtellux war darauf erpicht, Rebus zu machen. Der Maler Boucher führte ſeine Sucht auf ihren richtigen Werth zurück, indem er von ihm ſagte: „Quantum est in Rebus inane!“ Eine geiſtreichere, gedankenthätigere, freimüthigere Geſelligkeit, in welcher die Würde ſinniger Forſchung mit der Anmuth gefälliger Einkleidung ſich paarte, hat ſelten exiſtirt. Das gute Eſſen und Trinken war Nebenſache. Wir begegnen allerdings den Diners und Soupers unaufhörlich, allein ſie ſollten doch nur die Gelegenheit für das Geſpräch ſein. Bei der jüngern Quinault verſammelte ſich z. B. eine Geſellſchaft, welche ſich La société du bout du banc nannte und zu welcher auch Grimm gehörte. Bei den Soupers derſelben ſtand in der Mitte des Tiſches ein Tintenfaß, damit jeder der Gäſte ſogleich ſchreiben konnte, und hier wurden viele pikante Broſchüren verfaßt, wie „Les étrennes de St.-Jean“, „Le recueil de ces Messieurs“ u. ſ. w. Epochenweiſe herrſchten verſchiedene Themata vor; zwiſchen 1740—50 mathematiſche und phyſikaliſche; zwiſchen 1750—60 philoſophiſche; zwiſchen 1760—70 ökonomiſche; zwiſchen 1770—80 politiſche; moraliſche und äſthetiſche waren durch alle Epochen hin gleich ſehr cultivirt, und Diderot gibt in ſeinen Briefen an Sophie Voland genug Beiſpiele derſelben. Der Vorwurf der Frivolität, welcher von Schloſſer und andern den Salons gemacht iſt, kann daher nur als theilweiſe richtig angeſehen werden, und ein Franzoſe, der Graf de Sault, hat ſie in dieſer Hinſicht ausdrücklich gegen Hettner vertheidigt (vgl. „Revue Germanique“, X, 1860, 594 fg.). Der Salon des Fräulein Lespinaſſe wagte übrigens einen Schritt, der für die ganze franzöſiſche Sitte ſo folgenreich geworden. Sie empfing zwar von Madame du Deffand eine Jahresrente, war aber doch nicht reich genug, ſich auf eine koſtſpielige Bewirthung einzulaſſen. Auch die Mittel d'Alembert's, der außerordentlich wohlthätig war, reichten dazu nicht hin. Sie entſchloſſen ſich daher, von aller Bewirthung, ein Glas Zuckerwaſſer ausgenommen, zu abſtrahiren. Dieſe ökonomiſche Neuerung that aber der Geſelligkeit nicht nur keinen Eintrag, ſondern ſteigerte ſie, und der Salon in der Straße Belle Chaſſe war der glänzendſte, was den geiſtigen Gehalt betrifft. Fontenelle in der erſten und d'Alembert in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts waren wol diejenigen Philoſophen, welche die Kunſt des Salongeſpräches zur höchſten Virtuoſität ausbildeten. Diderot war für die zerſtreuende Vielſeitigkeit und Rückſichtnahme des Salons nicht gemacht. Uebrigens muß man erwägen, daß das damalige Paris noch nicht die unüberſehliche Weitläufigkeit des heutigen beſaß. Es hatte erſt 800000 Einwohner. Die Wechſelwirkung zwiſchen den verſchiedenen Schichten und Kreiſen der Geſellſchaft war daher noch eine innigere. Die Anzahl der Perſonen, die ſich in den Salons bewegten, war, wie wir aus den Memoiren jener Zeit ſehen, nicht übergroß; einige zwanzig ſcheint ſchon das Maximum geweſen zu ſein. Maſſen, wie ſie heutzutage ohne allen geiſtigen Austauſch die Zimmer füllen und jede Individualität ſchon in der quetſchenden Enge des Raums erdrücken, exiſtirten noch nicht.

Der, welcher dieſe ganze Welt der pariſer Philoſophen und Salons beherrſchte, war nicht Diderot, ſondern Voltaire an den Ufern des Genferſees. Diderot berührte ſich zwar mit allen in dieſem Culturdrama ſpielenden Perſonen, und Morellet nennt ihn ſogar als einen der Gäſte Quesnay's, des Leibarztes der Frau von Pompadour, der den Philoſophen im Entreſol des Schloſſes von Verſailles zuweilen Diners gab. Diderot verſtand anzuregen und zu helfen; er hatte das ſeltene Talent, die Arbeiten anderer mit Selbſtentſagung zu fördern; aber er verſtand nicht zu herrſchen oder auch nur in größern Geſellſchaften ſich nach ſeinem Werth geltend zu machen. Der Spaziergang, die kleine Tafelrunde, das trauliche Kaminfeuer, das waren die ihm gemäßen Bühnen, ſeinen Enthuſiasmus zu entzügeln. Der Herrſcher der pariſer Philoſophen und Salons war eben Voltaire, deſſen unerſchöpfliche Vielſeitigkeit und unermüdliche Thätigkeit nicht nur Paris, ſondern ganz Europa beſchäftigte. Gerade dadurch, daß er ſeit der Mitte des Jahrhunderts nicht in Paris lebte, gerade dadurch, daß er der pariſer Geſellſchaft fern ſtand, wurde ihm eine Herrſchaft erleichtert, auf welche er eiferſüchtig war. Seine Correſpondenten mußten ihn, wie ſchon früher erwähnt, von allem Bemerkenswerthen in Kenntniß erhalten. Von 1760 ab beſorgte Damilaville auch für ihn Briefe und Packete portofrei bis an ſeinen Tod am Ende des Jahres 1768. Die Briefe, welche Voltaire an ihn richtete, hat Grimm in ſeine „Correspondance“ aufgenommen. Damilaville ſchrieb, um Marmontel an Riballier und Cogé zu rächen, 1767 ein anonymes Werk: „L'honnêteté théologique“, das für ein Product Voltaire's ſelber gehalten ward und mit den oft wiederholten Worten anfing: „Depuis que la théologie fait le bonheur du monde.“

Paliſſot und der Colporteur.

Die conſervative Oppoſition gegen die neue Philoſophie hatte zahlreiche Organe, aber nur mittelmäßige Talente und noch geringere Charaktere. Daher kam es, daß auch ſubalterne Naturen, wenn ſie nur Muth und Ausdauer beſaßen, zu einer Bedeutung gelangen konnten, die in keinem Verhältniß zu dem Werth ihrer Leiſtungen ſtand. Hierher gehören Fréron und Paliſſot. Fréron iſt als Herausgeber der „Année littéraire“ hinlänglich bekannt, weil er darin einen unermüdlichen Krieg gegen Voltaire führte. Weniger bekannt, wenn auch oft genannt, iſt Paliſſot de Montenoy, der aus der Verfolgung Diderot's und der Encyklopädiſten das Geſchäft ſeines Lebens machte. Er war 1730 zu Nancy geboren und ſchrieb 1751 ein Trauerſpiel: „Zaris“, das auf der Bühne ohne Erfolg blieb. Er arbeitete es ſpäter unter dem Titel „Ninus“ um. Im Jahre 1755 ſollte in Nancy dem Könige Ludwig XV. eine Statue errichtet und bei ihrer Einweihung ein Feſtſpiel gegeben werden. Paliſſot dichtete hierzu eine Comédie in Proſa: „Le cercle ou les originaux“, mit einem Prolog. Die Perſonen dieſes Stücks ſind lauter Abſtractionen, ein Mann der hohen Finanz, ein Arzt, ein Poet, ein Philoſoph u. ſ. w. Mit dem Philoſophen ſpielte Paliſſot ſehr unzweideutig auf Rouſſeau an. Der König Stanislaus von Polen, der bei der Feier gegenwärtig war, misbilligte dies als eine Verunglimpfung Rouſſeau's, deſſen Paradoxen er ſelbſt zu widerlegen verſucht hatte. Die Akademie von Nancy, deren Mitglied Paliſſot war, wollte dieſen aus ihren Regiſtern ſtreichen, was indeſſen, auf Rouſſeau's Verwendung, unterblieb.

Im Jahre 1757 bot ihm die Aufführung von Diderot's „Fils naturel“ eine willkommene Gelegenheit, ſich gegen die neue Philoſophie zu kehren. Er ſchrieb, wie wir oben erzählt haben, ſeine „Petites lettres sur de grands philosophes“, eine kleine Broſchüre, die zu einem ganz übermäßigen Anſehen gelangte. Sie war an die Fürſtin von Robecq gerichtet, welche Paliſſot patroniſirte und den Miniſter Choiſeul bewog, bei einem übeln Bankrott, worin derſelbe verwickelt war, eine Caution von 20000 Francs ſür ihn zu ſtellen. Paliſſot ſchrieb zwei Briefe, einen, worin er die Encyklopädiſten als eine für Staat und Kirche, für die Moral und den Geſchmack gefährliche, neuerungsſüchtige und anmaßende Sekte ſchilderte; und einen zweiten, worin er den „Fils naturel“ kritiſirte und einige ganz richtige Einwendungen gegen ihn machte, gegen das Neue ſeiner Tendenz und Sprache aber verſchloſſen blieb.

Im Jahre 1760 ſchrieb Paliſſot ſeine Komödie „Les philosophes“. Die Zeit war günſtig für ſie geſtimmt, weil die Oppoſition durch die Akademie unterſtützt wurde, welche den chriſtlichgeſinnten Dichter, den Marquis Le Franc de Pompignan, aufgenommen hatte, der 1734 durch ein Trauerſpiel: „Didon“, und ſpäter durch ſeine „Odes sacrées“ zu einigem Ruf gelangt war. In dieſen Oden hatte er die Atheiſten einem rohen Negervölkchen verglichen, welches den Sonnengott verhöhnte, aber:

Le Dieu poursuivant sa carrière,
Versait des torrens de lumière
Sur ses obscurs blasphémateurs.

Am 10. März 1760 hielt er ſeine Antrittsrede in der Akademie und griff in derſelben Voltaire, Buffon und die Encyklopädiſten als Feinde des Chriſtenthums an. Hierdurch reizte er Voltaire ſo ſehr, daß dieſer einige Monate hindurch jede Woche ein fliegendes Blatt gegen ihn: „Les quand“, „Les si“, „Les pourquoi“, „Les car“, „Les Ah! Ah!“ u. ſ. w. nach Paris ſchleuderte und von ſeinen Oden ſagte: „Sacrées elles sont, car personne n'y touche.“ Das Publikum amuſirte ſich daran, allein die Akademie, der oberſte Gerichtshof der franzöſiſchen Literatur, machte Voltaire doch ſo wenig eine Conceſſion, daß ſie 1761 den Abbé Trublet aufnahm, der ſich durch „Essais de littérature et de morale“ bekannt gemacht, vorzüglich aber als Mitarbeiter an dem „Journal chrétien“ die Gunſt der Königin und des Präſidenten Hénault gewonnen hatte. Paliſſot's „Philoſophen“ gelangten im April 1760 zur Annahme und am 2. Mai zur Aufführung. Ich habe oben in der Geſchichte der Encyklopädie den Inhalt dieſes Luſtſpiels nach dem Originaldruck der zweiten Ausgabe (Paris 1782, Veuve Duchesne) angegeben. Von der erſten Ausgabe beſitze ich nur einen Nachdruck (Haag, Pierre Goſſe) mit vielen Druckfehlern. Diderot, der in der zweiten Ausgabe Marphutius genannt wurde, hieß darin Dortidius. Dieſen Namen hat er in dem Abdruck des Stücks in Paliſſot's ſämmtlichen Werken (Lüttich 1772) im zweiten Bande, behalten. Bei der zweiten Aufführung ſah Paliſſot ſich genöthigt, manche Aenderungen zu machen, welche die Schärfe, richtiger die Roheit ſeines Angriffs milderten. Er nannte daher Diderot nicht mehr Dortidius, und ließ eine ganze Scene weg, auf welche Diderot in ſeinem „Neveu de Rameau“ ausdrücklich anſpielt, wenn er ihn ſagen läßt, daß er ſelber die Scene mit dem Colporteur nach der „Théologie en quenouille“ geliefert habe. Der Colporteur war eine wichtige Perſon für die Literatur jener Zeit. Er ging überall ein und aus, verbreitete alle Journale, Broſchüren, fliegende Blätter, alle erlaubten und beſonders alle unerlaubten Schriften. Er ſtudirte ſeine Kunden und Gelegenheiten, ſpeculirte auf die Neugierde, auf die Leidenſchaften, auf das Tagesintereſſe, auf den Skandal und wurde von den Schriftſtellern, den Buchhändlern, den Schauſpielern, den Parteien gebraucht, im Publikum die Aufmerkſamkeit nach einer beſtimmten Richtung hin zu erregen. Die lüſternen Romane, die biſſigen Epigramme, die ſchadenfrohen Satiren, verbarg er vor dem Auge der Polizei unter falſchen Titeln von Leichenreden, gelehrten Diſſertationen und würdevollen Autoritäten. In ſeiner Geſinnungsloſigkeit galt es ihm gleich, was er verkaufte, wenn er nur ein gutes Geſchäft machte und der Polizei nicht in die Hand fiel, nach Fort l'Evêque abgeführt zu werden. Alles Sittenverderbliche, alles Freche, Obſcöne, alles Revolutionäre wurde am beſten verkauft. Die Maſſe der kleinen niederträchtigen, witzigen oder witzelnden Schriften, welche jene Zeit hervorbrachte, iſt ungeheuer geweſen. Einen ſolchen Colporteur nun ließ Paliſſot unter dem Namen Mr. Propice in den „Philoſophen“ auftreten, um Diderot dem Spott des Publikums preiszugeben. Wie giftig ſollen die Denunciationen ſein, aber wie ſchal, wie geiſtlos, wie alles Witzes bar ſind ſie!

Cydalise.
Entrez, Monsieur Propice.
Avez Vous de nouveau?

Propice.
Je ne cours pas après,
Madame. Avez Vous là les «Bijoux indiscrets»?
C'est une gaillardise assez philosophique,
Du moins à ce qu'on dit.

Cydalise.
L'idée en est comique,
Mais cela n'est pas neuf.

Propice.
Cela se vend toujours.

Cydalise.
Passons.

Propice.

Connaissez Vous «La lettre sur les sourds»?

Cydalise.

L'auteur m'en fit présent.

Propice.

Tout son mérite y brille.
Vous ne voudriez pas du «Père de famille»?
Cela n'est pas trop bon.

Dortidius (ironiquement).

Vous Vous y connaissez.

Propice.

Mais le public le dit, et je l'en crois assez.
Pour le livre «Des moeurs» je m'en souviens, Madame,
De Vous l'avoir vendu.
(Il lit les titres.)
«Réflexions sur l'Ame.»

Cydalise.

Voyons. Je les connais. Est ce tout?

Propice.

Vraiment non.
«L'interprétation de la nature.»

Cydalise.

Bon,
C'est un livre excellent.

Dortidius.

Sublime.

Théophraste.

Nécessaire.

Cydalise.

Je le garde; quelqu'un m'a pris mon exemplaire etc. etc.

In dem andern von uns erwähnten Stück: „L'homme dangereux", ließ Paliſſot ebenfalls einen Colporteur als Mr. Pamphlet auftreten. Was in den „Philoſophen" Madame Cydaliſe, das iſt hier Herr Oronte, der in Gefahr ſteht, von Herrn Valère trotz Dorante's Warnungen betrogen zu werden, als jener Colporteur aus den Locken ſeiner Perrüke eine Broſchüre hervorholt:

J'ai cru devoir user de ces précautions.
La police a partout de nombreux espions.

Es iſt eine Satire Valère's auf Oronte. Der entlarvte Valère entflieht; Mr. Pamphlet ruft aus:

Il sort! Et mon argent?

Oronte.

Ton argent, malheureux?
Colporteur de libelle. Ah! d'un bras vigoureux
Je m'en vais te payer d'une belle manière.

(Mr. Pamphlet s'enfuit.)

Scène dernière.

Oronte

(à Julie et à Dorante, en unissant leurs mains).

Oublions, mes enfans, ce fourbe de Valère.

Marton.

Enfin tout imposteur est banni de céans,
Et nous ne verrons plus que des honnêtes gens.

Paliſſot brachte hier am Schluß dieſelben Verſe an, mit denen er die „Philoſophen" das erſte mal geſchloſſen hatte. Indeſſen ſollte im „L'homme dangereux" Valère als „imposteur" dem Philoſophen Dorante mit der Abſicht gegenübergeſtellt werden, zu zeigen, daß man zwar ſonderbare Meinungen hegen, jedoch ein braver Mann ſein könne, weshalb ſchließlich Julie auch den Philoſophen heirathet. Das Stück iſt daher zwar in ſeiner Structur ganz ebenſo gebaut wie „Les philosophes", allein in ſeiner Tendenz dieſen gerade entgegengeſetzt. Die Plattheit und Feigheit des Philoſophen Dorante, der doch noch ein honnête homme ſein ſoll, empörten Diderot, deſſen äſthetiſche Analyſe des Stücks ganz richtig iſt. Er zeigte Herrn von Sartines, daß daſſelbe nur ein modificirter Abklatſch von Molière's „Tartuffe" iſt und Oronte dort die nämliche Rolle ſpielt wie hier

Orgon. Paliſſot ſchrieb noch einige andere Luſtſpiele: „Les méprises“, „Le barbier de Bagdad“, „Les tuteurs“, „Les courtisanes“ u. ſ. w.

Es iſt ganz unſaglich, welch eine Breite die Komödie der „Philoſophen“ in der franzöſiſchen Literatur bis auf den heutigen Tag einnimmt. Paliſſot zehrte ſein ganzes Leben hindurch von ihr. Seine ſämmtlichen Werke, die in verſchiedenen Ausgaben erſchienen, drehen ſich in den wechſelndſten Wendungen um die Angriffe, welche ſie ihm bereitet, um die Widerlegungen, die er geſchrieben, um die Anerkennung, welche er erfahren. Fréron hatte ihn nicht nur Molière an die Seite geſtellt, ſondern ihn auch den franzöſiſchen Ariſtophanes genannt, was dem Publikum von Zeit zu Zeit wieder einzuprägen Paliſſot nicht vergaß. Grimm, den er auch als den Propheten von Böhmiſch-Broda verſpottet hatte, äußerte ſich in ſeiner „Correspondance“ unter dem 1. Juli 1760 ſehr empfindlich über die Aufführung der „Philoſophen“.

Er zeigt ſich empört darüber, daß man ſo würdige Männer, als Diderot und Helvetius, dem öffentlichen Hohne ausgeſetzt habe. Er findet in dieſer Nachſicht der Regierung gegen die perſönliche Satire, welche ſie ſonſt ſo unerbittlich verfolge, ein bedeutungsvolles Zeichen der Zeit. Die Philoſophie werde verleumdet und mit allen Mitteln der Chicane angegriffen. Der Hof hege die Meinung, daß der Verluſt der Flotte, der Verluſt der Schlachten von Roßbach und Minden, überhaupt alle Leiden Frankreichs in den letztern Jahren lediglich den verderblichen Einwirkungen der Philoſophie beizumeſſen ſeien.

Der Abbé Morellet ſchrieb, wie wir früher erzählt haben, gleich nach der erſten Aufführung noch in der Nacht ſeine Vorrede zu den „Philoſophen“ oder „Vision de Charles Palissot“, welche Paliſſot der Fürſtin von Robecq als „de la part de l'auteur“ in einem Exemplar zuzuſenden die Schändlichkeit hatte. Die Abſcheulichkeiten aus dem Leben Paliſſot's, auf welche Morellet darin anſpielt, hatte er, wie er in ſeinen Memoiren erzählt, durch La Condamine erfahren. Sie wurden viel ſtärker in einer andern Broſchüre hervorgehoben, welche die „Quand“ von Voltaire gegen Herrn von Pompignan nachahmte: „Les quand, adressés à Mr. Palissot et publiés par lui-même. Notes utiles ou prologue de la comédie des philosophes.“ Ich erlaube mir, nur einige Stellen daraus mitzutheilen, weil ſie auf die Schilderung, welche Diderot im „Neveu de Rameau“ von Paliſſot gemacht hat, ein aufklärendes Licht werfen. Es heißt unter anderm:

„Wenn man mehrfach von dem Verfaſſer des Buchs «De l'esprit» Geld geliehen hat und es ihm noch ſchuldig iſt, ſo kann man ſich davon dispenſiren, ſeinen Charakter und ſeine Talente zu verleumden, und um ſeine Principien zu kritiſiren, müßte man anfangen, für ihr Verſtändniß fähig zu ſein.

„Wenn man ſeine Stelle als Akademiker von Nancy Herrn Rouſſeau von Genf verdankt, ſo darf man ihn nicht mit Unverſchämtheit auf der Bühne traveſtiren. Wenn man nicht Seele genug hat, das Vergnügen zu empfinden, dankbar zu ſein, ſo iſt man dieſer Tugend wenigſtens eine äußerliche Huldigung ſchuldig.

„Wenn man einen erklärten Bankrott gemacht hat, deſſen Umſtände in einer vom Verfaſſer der «Cacouacs» (Advocat Moreau) gedruckten Denkſchrift enthalten ſind, wenn man mehrere theils geheime, theils öffentliche Diebſtähle begangen; wenn man unter anderm ſeinen Aſſociés ihren Antheil an dem Privilegium der «Gazettes étrangères» geſtohlen hat: ſo darf man einen Diener, der ſeinen Herrn beſtiehlt, nicht ſagen laſſen: «Je deviens philosophe», 1) weil man keine Albernheit ſagen ſoll; 2) weil man im Hauſe des Gehenkten nicht vom Strick ſpricht.

„Wenn man tagtäglich ſcham- und maßlos die Religion und Sittlichkeit zerfleiſcht; wenn man bei einer Gaſterei einen Betrunkenen das Chriſtenthum abſchwören läßt; wenn man ſich einen Scherz daraus gemacht hat, ihn zu Gottesläſterungen zu ſtacheln, ſo darf man die von Aberglauben freien Philoſophen nicht der Unfrömmigkeit und Irreligion zeihen, ſie, welche von der Gottheit mit Ehrfurcht reden und zwar nicht die Heuchelei Paliſſot's, aber auch nicht ſeine Frechheit haben.

„Wenn man ſeine Frau zu Nancy und Paris proſtituirt, und, als ſie keinen Gewinn mehr abwarf, hat einſperren laſſen: ſo darf man die Philoſophen nicht beſchuldigen, weder Liebende noch Gatten zu ſein; man darf ihnen nicht vorwerfen, den ſüßeſten und heiligſten Neigungen einem ſchmutzigen Eigennutz vorzuziehen; ſchwarze und gräßliche Handlungen, welche durch ihr Leben und ihre Werke Lüge geſtraft werden.“

Paliſſot ſchrieb zu ſeiner Vertheidigung damals ein Blatt, das er heimlich verkaufen ließ: „Lettre de l'auteur de la comédie des philosophes au public, pour servir de préface à la pièce.“ Er ſtellte darin die Philoſophen als eine despotiſche Sekte dar, welche mit der Fackel der Philoſophie die Geiſter, ſtatt zu erleuchten, entflamme; welche die Religion, die Geſetze und die Sittlichkeit angreife; welche den Pyrrhonismus und die Unabhängigkeit predige und, während ſie alle Autorität zerſtöre, eine allgemeine Tyrannei uſurpire, indem ſie nicht nur ihre Meinungen anſpruchsvoll verkünde, ſondern auch jedem, der ſich nicht vor ihrem Götzenbilde beuge, den Krieg erkläre. Die Encyklopädie, ein Werk, welches ein Buch der

Nation zur Verherrlichung des Jahrhunderts ſein ſollte, ſei dadurch die Schande derſelben geworden, und unter dem Namen von esprits forts hätten ſeine Proſelyten ſogar den Frauen Ideen der Anarchie und des Materialismus mitgetheilt. Durch die große Macht, welche dieſe Sekte erlangt habe, ſei die Berechtigung gegeben, ſie auf dem Theater anzugreifen und ſo daſſelbe auf ſeine urſprüngliche Beſtimmung zurückzuführen. Er habe ſich die Schwierigkeiten eines ſolchen Angriffs nicht verhehlt; auch nicht, daß man in ſeinen Figuren Porträts von Perſonen wiederfinden würde, deren Talente er achte, deren Sitten er reſpectire. Die wahre Philoſophie des Bürgers ſei der Muth, ſein Vaterland gefährlichen Irrthümern zu entreißen und ſich gänzlich ſeinem Ruhm zu widmen. Daher hätten keine perſönlichen Bedenken ihn zurückzuhalten vermocht, und er vertraue der Theilnahme von ſolchen, die noch mit Achtung von der Autorität, von den Gefühlen der Natur und der alten Sittlichkeit ſprächen. Um nun den Materialismus und die Sittenloſigkeit dieſer ſcheußlichen Sekte zu beweiſen, tiſchte er am Schluß ein Ragout von Stellen auf, die er aus Lametrie's „Vie heureuse", aus der Encyklopädie und angeblich aus Diderot's „Interprétation de la nature" aufgerafft hatte; ich ſage, angeblich, denn die Stelle findet ſich nirgends in dieſer Schrift; ebenſo wenig eine d'Alembert zugeſchriebene Stelle aus dem „Discours préliminaire"; einige Stellen über das „Gouvernement" aus dieſem Artikel der Encyklopädie, die er offenbar auf Diderot's Rechnung bringen wollte, mußten dieſen Zweck verfehlen, weil der betreffende ausführliche Artikel vom Ritter Jaucourt herrührte, den niemand mit den ſogenannten Encyklopädiſten zuſammenwerfen konnte und deſſen Name deutlich darunter verzeichnet ſteht. Voltaire hielt Paliſſot dieſe Sünden vor; er wies ihm nach, daß er Stellen aus den „Lettres Juives" von d'Argens u. ſ. w. den Encyklopädiſten untergeſchoben habe, und forderte von ihm einen öffentlichen Widerruf in den Journalen. Paliſſot entſchuldigte ſich bei ihm obenhin durch die Verſehen der Copiſten, der Buchdrucker, widerrief nicht und wußte der Eitelkeit Voltaire's dermaßen zu ſchmeicheln, daß derſelbe ihm endlich wieder in Gnaden gewogen wurde. Daher blieb nun Paliſſot auch zeitlebens ein warmer Anhänger Voltaire's und veranſtaltete ſogar eine Ausgabe ſeiner ausgewählten Werke, die er hier und da mit Anmerkungen begleitete.

Diderot irrte ſich, wenn er Fräulein Voland unter dem 28. Oct. 1760 von Grandval aus ſchrieb: „Es iſt nun ſechs Monate her, daß man über die Komödie der «Philoſophen» außer ſich war. Was iſt aus ihr geworden? Sie iſt in den Abgrund verſunken, der ſich allen ſitten- und geiſtloſen Werken öffnet, und die Schmach iſt dem Verfaſſer geblieben. Wie ſchön iſt das Wort des athenienſiſchen Philoſophen! Er ſagte zu denen, welche ihn beklagten: Nicht mich, ſondern Anytus und Melitus müßt ihr beklagen. Wenn ihr an ihrer oder an meiner Stelle ſein ſolltet, würdet ihr ſchwanken? In wie vielen Umſtänden des Lebens möchte man ſich ebenſo tröſten!“

Ich ſage, Diderot irrte ſich, wenn er Paliſſot's Komödie ſo ſchnell für immer vergeſſen glaubte, denn Paliſſot ſelber ſorgte dafür, daß ſie unaufhörlich dem Publikum wieder in Erinnerung gebracht wurde. War ſie doch die größte That ſeines Lebens, womit er ſich für die Aufrechterhaltung der „Autorität und der alten Sittlichkeit“ aufgeopfert hatte! Die ungeheuere geiſtige Regſamkeit von Paris während des 18. Jahrhunderts kam auch in einer unendlichen Menge von epigrammatiſchen Gedichten zum Vorſchein, in denen das kritiſche Bewußtſein alle Thatſachen raſtlos verarbeitete. So wurde, man weiß nicht von wem, auf Paliſſot nach der Aufführung der „Philoſophen“ ein Epigramm gemacht, welches ihn als einen „sot“ behandelte und ihn anreizte, dies Epitheton recht ausführlich auf ſeine Gegner zurückzuwerfen. Es hieß:

Un petit Grec, singe d'Aristophane,
Veut l'imiter dans ses emportemens;
Le roquet mord et de sa dent profane
Va déchirant et sages et savants.
Enfin sa main compose et fait un drame,
Fruit avorté du cerveau de Callot.
De zélateurs tout un peuple falot
Crie au miracle, et puis l'auteur s'enflamme.
La cour, dit on, protège le marmot.
D'où vient cela? Je démêle la trame.
C'est que l'auteur est à coup sûr un sot.

Er ſchrieb daher, Pope's Vorbild nachahmend, 1764 ein epiſches Gedicht: „La Dunciade ou la guerre des sots“, in drei Geſängen, das er ſpäter, bis zu zehn erweitert, in der erſten, und mit Kupfern verziert, in der zweiten Ausgabe ſeiner Werke (Bd. 3, 1772) wieder abdrucken ließ. Es ſollte im Ton die Manier der „Pucelle“ nachahmen, iſt aber ein ſo ſchwerfälliges, langweiliges, erfindungsloſes Product wie nur irgendeins. Sein einziges Pathos iſt der Haß gegen Diderot und gegen alle, die mit ihm zuſammenhängen, wie Coyer, der den „Discours sur la satire contre les philosophes“ geſchrieben hatte, Raynal, Beaumarchais u. ſ. w. Die Göttin der Dummheit, la sottise, regiert dieſe Autoren, welche ſich mit der Canaille der Literatur, mit einem Abbé Sabatier, Lincer, Baculard, Lamorlière u. ſ. w. vermiſchen. Etwas anderes, als daß ſie dumm ſeien, weiß der armſelige Paliſſot von ihnen nicht zu ſagen. Diderot muß alle Augenblicke, bald ſeiner Dramen, bald der Encyklopädie halber, herhalten. Voltaire, d'Alembert, Poinſinet, Buffon, Lebrun, vor allen Paliſſot ſelber werden als die großen Männer der Nation gefeiert. Das Gedicht ſollte, ſeiner ſatiriſchen Tendenz zu entſprechen, heiter ſein, aber es iſt nur trocken, mürriſch, witzlos, ohne Charakter, ohne Handlung. Es ſcheint nur der literaturgeſchichtlichen Remarques halber dazuſein, welche den Text beſtändig begleiten. In ihnen entledigt ſich Paliſſot ſeiner ganzen Galle. Was dem Leſer in den Verſen an Bosheit entgangen ſein könnte, das wird hier mit aller Deutlichkeit in Proſa berichtet, damit keine der unaufhörlichen Anſpielungen verloren gehe. Der Refrain bleibt auch hier einerſeits das unſterbliche Verdienſt, welches ſich Paliſſot durch ſeine Komödie „Les philosophes" um die Nation, um die Erhaltung von Thron und Altar, um den guten Geſchmack erworben habe; andererſeits der Wuſt und Jargon der unförmlichen Encyklopädie, welche die Göttin Sottiſe als ihr kühnſtes Werk ſchildert:

Elle a paru cette Encyclopédie,
Où les savants, que j'ai su réunir,
Dictent mes lois aux siècles à venir.
Sa masse énorme, immense, impénétrable,
Est à ma gloire un monument durable.
Ce beau recueil, dont envain l'on médit,
Dit à lui seul tout ce qu'on avoit dit.
Pourrait-il craindre une aveugle critique?
C'est la raison par ordre alphabétique,
C'est un chef d'oeuvre, un livre tout divin,
Un livre d'or, un livre, un livre enfin!
Par Vous, mes fils, sur l'une et l'autre scène
Je rétablis mon ancien domaine.
O doux espoir! Je pourrais aux Français
Faire abjurer Thalie et Melpomène!
Je verrais Phèdre et Tartuffe et Chimène
Ensevelis sous mes drames Anglais!

Der ſechste Geſang, „Le soupé", iſt Diderot, dem „peintre galant des «Bijoux indiscrets», tantôt cynique et tantôt moraliste", ausſchließlich gewidmet. Paliſſot beſchreibt den pariſer Salon:

Vous avez vu peut-être dans Paris
De ces bureaux ouverts aux beaux esprits.
Communément une Sibylle antique
Fait les honneurs du cercle académique.

Tous les talens confus, humiliés,
Sont étonnés de ramper à ses pieds,
Car la Sibylle est surtout despotique.
Il faut lui plaire. Écoutez ses flatteurs,
C'est Calliope, Euterpe ou Polymnie.
Stupidité, par ses admirateurs,
Est prise aussi pour le Dieu du génie.
On applaudit à ses moindres propos;
On porte aux cieux et sa galanterie,
Et du festin la noble symmetrie;
On boit, on rit, on chante, on se récrie:
C'était vraiment le paradis des sots.

Die Narren betrinken ſich. Fréron geräth mit Diderot in Streit, weil dieſer nicht dulden will, daß man einen Lemière über Voltaire erhebe:

Mais Diderot, esprit dur et chagrin,
Gourmande ainsi l'auteur folliculaire:
C'est bien à toi, Zoile hebdomadaire,
Ivre d'orgueil encore plus que de vin,
D'oser fixer le rang d'un écrivain!
Va, si tu peux, recommencer à boire,
Mais ne crois pas distribuer la gloire.
    Qu'appelles tu la gloire? dit Fréron.
Il te sied bien, d'en prononcer le nom,
Déclamateur indigeste et barbare!
Eh! quel lecteur, armé contre l'ennui,
Put achever ton Aveugle Tartare!
Du Nord envain tu mendias l'appui.
Il s'est lassé de ton jargon bizarre:
D'un pôle à l'autre on te siffle aujourd'hui.

Er wirft Diderot eine Flaſche an den Kopf, worauf dieſer nicht ermangelt, ihn voller Wuth mit ſeinen Fäuſten zu bearbeiten, bis der Reſtor Baculard Ruhe ſtiftet. Dieſe Prügelſcene iſt auch durch ein Kupfer mit porträtähnlichen Figuren verherrlicht. Zu den Worten „Aveugle Tartare" macht Paliſſot eine Anmerkung, welche literargeſchichtlich nicht unwichtig iſt. Ich habe früher erzählt, daß in der erſten Sammlung Diderot'ſcher Schriften, welche angeblich zu London 1773 erſchien, ſich ein Drama befindet: „L'humanité ou le tableau de l'indigence. Triste drame par un aveugle Tartare", welches Diderot 1749 vielleicht in Vincennes ſelbſt gedichtet haben könnte. Es findet ſich vor dem Stück eine Einleitung, in welcher der Verfaſſer, angeblich ein blinder Tatar, ganz kurz die Schickſale erzählt, die ihn nach Paris in die Mitte der Franzoſen geführt haben, deren Bildung in ſo vielen Künſten und Wiſſenſchaften er zwar bewundern muß, bei denen er aber noch das Mitleid der echten Humanität mit dem Unglück, mit dem Verbrecher, und in deren Theater er noch die Natur vermißt, die man einem künſtlichen Syſtem von äußerlichen Rückſichten geopfert hat. Das Drama ſelbſt ſchildert die Noth einer gebildeten Familie, die umſonſt alles geopfert hat, ſich ihren Unterhalt zu erwerben und, dem Hungertode preisgegeben, nicht einmal mehr einem kranken ſterbenden Sohne die nöthige Pflege widmen kann. In ſeiner Verzweiflung ſtürzt der unglückliche Vater auf die Straße und erpreßt von einem Manne Geld, für welches er Lebensmittel und Holz kauft. Der Raubanfall iſt aber bemerkt worden. Die Polizei verhaftet den Thäter und es findet ſich, daß der Staatsanwalt, der im Namen des Geſetzes die Anklage gegen ihn erhebt, derſelbe Hermes iſt, welcher ſeine Tochter Julie liebt. Es findet ſich aber auch, daß der Vater dieſes jungen Mannes eben jener Beraubte iſt und daß derſelbe den Angeklagten durch die Gnade des Königs befreit, worauf ſchließlich Hermes und Julie ſich die Hand zum ehelichen Bunde reichen. Aus dieſen Andeutungen möge man ſich eine Vorſtellung der martervollen Scenen machen, die uns mit dem Elend in ſeinen traurigſten Formen beſtürmen. Dies Stück, in kräftiger Proſa mit einer guten theatraliſchen Anordnung, hat hinter ſich eine Kritik, ähnlich wie Diderot dem „Fils naturel“ die Selbſtkritik hat folgen laſſen. In dieſer Kritik unterhält ſich eine Geſellſchaft über das Stück, das ihr vorgeleſen worden. Sie beſchäftigt ſich vorzüglich mit der Prätenſion des Tataren, die Natur dargeſtellt zu haben. Ein blonder, honigſüßer Ritter ſagt darüber:

„Ich habe erſtaunliche Studien gemacht und ich wüßte nichts, was der ſchönen Natur weniger gliche, als wir ſoeben gehört haben. Zunächſt kann man den Ort, wo die Handlung vor ſich geht, anſtändigen Leuten nicht vorführen. Von den drei Männern, welche die Hauptrollen haben, iſt der eine ein bettelarmer Held, die beiden andern gehören dem Beamtenadel. Eine ſchöne Natur! Die Frauen ſind ohne Schminke, ohne Reifröcke, ohne Manieren, ohne übliche Redeweiſe, weiter nichts als eine Mutter und eine Tochter. Die ſchöne Natur! Heißt das malen? Heißt das jene Autoren nachahmen, zart wie die Nation, die täglich den Ehebruch unter ſo lieblichen Zügen darſtellen, um nicht die kindliche Scham unſerer Helenen zu entrüſten? Ließen die Schauſpieler ſich einfallen, ein ſo ſonderbares Stück zu ſpielen, ſo würde ich ihnen wol die 20 Sous einiger Bürger garantiren, aber ich würde ihnen mein Ehrenwort geben, daß die Logen des erſten Ranges zehn Jahre hindurch leer bleiben würden. Ueberdem iſt der Autor ein Fremder und ein Fremder iſt unfähig, die ſchöne Natur zu verſtehen.“ — Die moraliſche Tendenz, durch Rührung über den Anblick der Dürftigkeit die menſchenfreundlichen Gefühle des Mitleids und der Wohlthätigkeit hervorzulocken, iſt dem Stück deutlich genug aufgeprägt, allein der blinde Tatar hat unter dem Perſonenverzeichniß zur Angabe der Scene noch folgende Worte geſagt: „Die Scene kann nur in einer großen Stadt, wie Paris, ſein, wo das ungeheuere Vermögen der einen nothwendig das äußerſte Elend der andern vorausſetzt; wo der Fortſchritt des Luxus und der Phantaſie die wahrhaften Bedürfniſſe verkennen läßt; wo die Intrigue Rang, Wohlthaten und Kronen vertheilt; wo die Härte der Seele ſich das Anſehen des Standes oder der Philoſophie gibt; und wo alles, was ſich auf das Volk und die Dürftigkeit bezieht, in Unterdrückung und Erniedrigung ſchmachtet.“

Dies Drama, das dem Inhalt wie der Form nach der Diderot'ſchen Theorie ſo ſehr entſpricht, auf dieſe aber nicht die geringſte Anſpielung macht, kann, wer immer auch ſein Urheber ſei, nicht vor 1747 geſchrieben ſein, denn einer der Kritiker ſagt: „Ich ſtelle alle dieſe Stücke, worin man uns nur tugendhafte Leute gibt, unter die ſchlechteſte Parade. Es findet ſich darin kein Witz, kein Zug, woran man ſich und die Geſellſchaft, in welcher man lebt, zu erkennen vermöchte. «Le méchant»! Bei Gott, das iſt ein intereſſantes Stück. Nichts iſt ſo gut, ſo wahr, als «Le méchant.» Es lebe «Le méchant»! Kommen Sie zum «Méchant»? Man ſpielt heute den «Méchant».“ Dieſe Komödie von Greſſet geiſelte eine Modekrankheit, über alles in einem nergelnden, verdächtigenden, ſchwarzſichtigen Ton zu reden, nicht ſowol aus Bosheit, ſondern weil man ſich einbildete, dadurch intereſſant zu ſein. Kleon, der Held des Stücks, klatſcht und verleumdet nicht, um wirklich Böſes zu ſtiften, ſondern als ein Müßiggänger, der durch das Nachtheilige, was er von Dingen und Perſonen vorbringt, unterhaltender und pikanter zu ſein glaubt. Dies Stück wurde 1747 häufig gegeben. Die Schilderung der Geſellſchaft, welche die Kritik des „triste drame“ des Tataren uns vorführt, paßt noch zu jener Zeit; die ganze Atmoſphäre iſt überdem noch royaliſtiſcher und das Stichwort: la belle nature, war durch Batteux' Schrift „Les beaux arts, réduits à un même principe“ (1746) gegeben. Später als 1749 kann das Stück auch nicht wohl geſchrieben, wohl aber muß es viel ſpäter erſt gedruckt ſein. Leſſing erwähnt es in ſeiner hamburgiſchen „Dramaturgie“ unter dem 16. Juni 1767, als er davon ſpricht, daß das bürgerliche Trauerſpiel bei den Franzoſen, trotz Diderot und Marmontel, nicht beſonders in Schwung kommen werde, weil die Nation zu eitel, weil ſie in Titel und andere äußerliche Vorzüge zu verliebt ſei. Doch könne man nicht wiſſen, was ein Genie über ſein Volk vermöge; die Natur habe nirgends ihre Rechte aufgegeben und ſie erwarte vielleicht auch dort nur den Dichter, der ſie in aller Wahrheit und Stärke zu zeigen verſtehe. „Der Verſuch“, ſagt er, „den ein Ungenannter in einem Stück gemacht hat, welches er das Gemälde der Dürftigkeit nennt, hat ſchon große Schönheiten, und bis die Franzoſen daran Geſchmack gewinnen, hätten wir es für unſer Theater adoptiren ſollen.“ Hieraus geht hervor, daß das Stück ſchon längere Zeit da war, allein bei den Franzoſen keinen Beifall gefunden hatte. Es geht daraus auch hervor, daß Leſſing es Diderot nicht zuſchreibt. Dies geſchieht aber von Paliſſot mit Entſchiedenheit in der „Dunciade“, die bei ihrem erſten Erſcheinen in weniger als einem Jahre ſechs Auflagen erlebte und in ihrer erweiterten Geſtalt ſeinen ſämmtlichen Werken einverleibt ward. Hierin machte er zu den Worten „Aveugle Tartare“, a. a. O., S. 92, folgende Anmerkung:

„Mögen diejenigen, welche Herrn Diderot aufs Wort bewundert haben, wenn ſie es können, wirklich die Rhapſodie des blinden Tataren leſen, die einer noch ſeltſamern Rhapſodie zur Einleitung dient, welche betitelt iſt: «L'humanité ou le tableau de l'indigence. Triste drame.» In keiner Sprache kennt man etwas Schlechteres, Abgeſchmackteres, Ausſchweifenderes.“

Wenn alſo die an ſich unberufenen Herausgeber der ſämmtlichen Werke Diderot's 1773 das Stück in den fünften Band aufnahmen, ſo folgten ſie darin nur der allgemeinen und durch längere Zeit beſtandenen Annahme.

Als Voltaire in dem Briefe an Paliſſot, den wir früher nach dem von Goethe gemachten Auszug mitgetheilt haben, ihm vorhielt, wie unedel es ſei, Schriftſteller auf dem Theater zu verhöhnen, die ohnedem ſchon verfolgt genug ſeien, leugnete Paliſſot in ſeiner Antwort dieſe Thatſache und rechnete das Gerede von Verfolgung zum Charlatanismus der philoſophiſchen Partei, ſich intereſſant zu machen und das große Publikum zu ihrem Gunſten zu ſtimmen. Sobald die Regierung aber ihm Schwierigkeiten bereitete, z. B. die öffentliche Verbreitung ſeiner „Dunciade“ beſchränkte, die Aufführung ſeiner „Courtisanes“ zuerſt beanſtandete, obwol er doch in ihnen die bis zum äußerſten geſtiegene verführeriſche Kühnheit derſelben angegriffen habe u. ſ. w., ſo ſchrie er über Verleumdung und Verfolgung und imputirte jedes Hinderniß den Intriguen und Cabalen der philoſophiſchen Partei. Als 1765 die letzten zehn Bände der Encyklopädie erſchienen, erregte der Artikel „Parade“, vom Grafen von Treſſan, Paliſſot's Ingrimm, weil darin ſeine Komödie „Les philosophes“ als eine erbärmliche Parade behandelt war. Der Graf hatte 1763 ihm einige verbindliche Briefe geſchrieben, die er auch abdrucken ließ. Und dieſer artige Mann ſollte gegen ihn ſich geäußert haben? Unmöglich. Er machte alſo die Hypotheſe, daß die Philoſophen, d. h. hier der

Redacteur Diderot, dem Grafen jenen Ausfall untergeſchoben hätten, und ließ dieſe Anſicht nicht nur in mehrern Journalen laut werden, ſondern ſchrieb auch einen Brief an den Miniſter Choiſeul, ſeinen Schutz anzurufen, und einen andern an den Grafen, in welchem er denſelben um eine Erklärung erſuchte. Er geſteht aber ſelbſt, keine Antwort bekommen zu haben.

Im Jahre 1769 gab er „Mémoires pour servir à l'histoire de nôtre littérature depuis François I jusqu'à nos jours" in alphabetiſcher Form heraus, worin er das meiſte von dem, was er ſonſt ſchon, namentlich in den Anmerkungen zur „Dunciade", vorgebracht hatte, wiederholte und die noch lebenden Schriftſteller freundlich oder feindlich je nach ſeinen Abſichten behandelte. Von den Verſtorbenen war Molière derjenige, den er mit dem reichlichſten Lobe überſchüttete, weil er ihn als ſein Vorbild in der Komödie und ſich ſelbſt als den Molière ſeiner Zeit anſah. Von den Modernen wurden Buffon, d'Alembert, Rouſſeau, Voltaire mit großer encomiaſtiſcher Geſchicklichkeit dargeſtellt. Bei Voltaire hob er deſſen religiöſes Gefühl hervor, weshalb die neuen Philoſophen ihn nicht als ihren Chef anſehen könnten. Der große Voltaire müſſe nicht die Schwäche haben, ſich bei den Streitigkeiten der Philoſophen für betheiligt zu halten, ſondern wie der Jupiter Homer's über allen Parteien ſtehen. Er müſſe bedenken, daß ſein Ruf von dem Beifall der Philoſophen unabhängig ſei; daß derſelbe, weit entfernt, dadurch vermehrt, viel eher dadurch vermindert werden könnte, und daß er ſchon eines koloſſalen Ruhms ſich erfreue, während die Mehrzahl dieſer philoſophiſchen Pygmäen, unwürdig, ſeiner Statue als Fußgeſtell zu dienen, gänzlich unbekannt ſeien. Wie geſchickt war dies nicht auf Voltaire's Eitelkeit berechnet! Diderot iſt eigentlich das verſchwiegene Thema des ganzen Buchs. Bald von dieſer, bald von jener Seite macht Paliſſot einen Ausfall gegen ihn, iſt aber klug genug, in dem Artikel „Diderot" ſelber ſcheinbar ſehr gemäßigt und gerecht über ihn zu ſprechen. Ueber die Encyklopädie bringt er das Urtheil Diderot's in Erinnerung, welches dieſer ſelber über die Unvollkommenheiten des Werks in dem Artikel „Encyclopédie" gefällt hatte. Bei ſeinen „prätendirten" Komödien wundert er ſich, daß Diderot ſich für den Erfinder einer neuen Gattung halte. Oder wenn ſie eine neue ſei, ſo ſei ſie von Voltaire als ein unglückliches aus Ohnmacht entſprungenes Gemiſch des Tragiſchen und Komiſchen verworfen worden. Außerdem tadelt er ſeinen froſtigen Enthuſiasmus, wie in der Lobrede auf Richardſon, ſeine Dunkelheit, ſeinen ſchwülſtigen Stil, deſſenthalb man ihn den Lykophron der Philoſophen genannt habe. Daß Paliſſot ſich ſelbſt unaufhörlich als den Retter Frankreichs, ja Europas lobt, der einzig den Muth gehabt habe, gegen die deſtructiven Lehren, gegen die tyranniſchen Anmaßungen, gegen den lächerlichen Jargon der Philoſophen aufzutreten, verſteht ſich von ſelbſt.

Goethe hat in ſeinen Anmerkungen zur Ueberſetzung von „Rameau's Neffen" (1805) die alphabetiſche Form der Memoiren Paliſſot's nachgeahmt und ihm ſelber darin einen ausführlichen Artikel gewidmet, worin er ihn mit vieler Nachſicht behandelt. Ja er ſchließt den Artikel „Rameau" mit folgenden Worten: „Wir ſind weit entfernt, Paliſſot für den Böſewicht zu halten, als der er im Dialog aufgeſtellt wird. Er hat ſich als ein ganz wackerer Mann, ſelbſt durch die Revolution durch, erhalten, lebt wahrſcheinlich noch und ſcherzt in ſeinen kritiſchen Schriften, in denen ſich der gute, durch eine lange Reihe von Jahren ausgebildete Kopf nicht verkennen läßt, ſelbſt über das ſchreckliche Fratzenbild, das ſeine Widerſacher von ihm aufzuſtellen bemüht geweſen." In der That lebte Paliſſot noch bis 1814. Er hatte ein Gütchen in Pantin bei Paris und eine Wohnung im Palais des arts, weil er Vorſteher der Mazarin'ſchen Bibliothek war.

Voltaire hielt Paliſſot, als dieſer ihm ſeine „Dunciade" zuſchickte, mit Nachdruck vor, weshalb er Diderot beſtändig verfolge, da derſelbe ein rechtſchaffener Mann von vielen Kenntniſſen ſei, der ihm nie etwas zu Leide gethan und den er ſelber nie geſehen habe. Paliſſot entgegnete hierauf, daß Diderot ihn allerdings durch zwei „lettres dédicatoires" tief verletzt habe. Das waren jene Zeilen, welche Grimm der Ueberſetzung Deleyre's von Goldoni's „Wahrem Freund" und „Familienvater" vorgeſetzt und deren Schuld, wie ich früher erzählt habe, Diderot auf ſich genommen hatte, oder die ihm wenigſtens zugeſchoben war, ſodaß Paliſſot daran glaubte. Diderot hat öffentlich ſich niemals gegen ihn gewendet. Wie er aber über ihn dachte, erſehen wir aus dem „Neveu de Rameau". Hier wirft er ihn zur Geſellſchaft der Eſpècen, in welcher alle falſchen Prätenſionen, alle anrüchigen Charaktere, alle bankrotten Lebensläufe ſich zuſammenfinden. Er nennt ſie ironiſch eine Schule der Humanität, eine Erneuung der alten Gaſtlichkeit, worin alle gefallenen Dichter, alle verſchrienen Muſiker, alle nicht geleſenen Autoren, alle ausgepfiffenen Schauſpielerinnen, alle ausgehöhnten Schauſpieler, ein Hauſe von verſchämten Armen, Plattköpfen und Paraſiten, von Rameau's Neffen dirigirt wurden. Dieſe Geſellſchaft gleicht einer Menagerie übellauniger Beſtien, die zwar munter ſcheinen, im Grunde aber heißhungeriger als Wölfe ſind, wenn die Erde lange mit Schnee bedeckt iſt; ſie zerreißen wie Tiger alles, was Glück macht. Manchmal vereinigen ſich Bertin, Méſenge und Villemorin. Dann gibt es einen Höllenlärm in der Menagerie. Da hört man nur die Namen Buffon, Duclos, Montesquieu, Rouſſeau, Voltaire, d'Alembert, Diderot und Gott weiß mit was für Beinamen begleitet. Niemand hat Geiſt, der nicht ſo abgeſchmackt iſt wie ſie. Diderot vernichtet nun Paliſſot in ſeinem Dialog nicht nur dadurch, daß er ihn in dieſe Geſellſchaft hinunterſtößt, ſondern vorzüglich dadurch, daß er ihn von Rameau als einen Stümper in der nichtswürdigen Kunſt des Paraſitenthums verurtheilen läßt, auf den er, der Virtuoſe der Pantomime, des Klatſches, der Kuppelei, der ſchmeichleriſchen Lüge, mit Verachtung herunterblickt. Rameau belehrt Diderot über die Nothwendigkeit, daß man von Schuften nichts anderes als Schuftereien zu erwarten und ſich daher nicht zu beklagen habe, wenn man ſie erfährt. Er ſagt: „Mag Helvétius laut aufſchreien, daß Paliſſot ihn auf der Bühne als einen malhonneten Menſchen hinſtellt, ihn, dem er noch Geld für die Koſten ſchuldet, die er ihm zur Cur ſeiner ſchlechten Geſundheit, zu ſeiner Nahrung und Kleidung abgeliehen hat. Hat er ſich ein anderes Verfahren von ſeiten eines Menſchen verſprechen können, der mit allen Arten Infamien beſudelt iſt, der zum Zeitvertreib ſeine Freunde die Religion abſchwören läßt, der ſich des Eigenthums ſeiner Aſſociés bemächtigt, der weder Treue, noch Glauben, noch Gefühl hat, der dem Glück per fas et nefas nachläuft, der ſeine Tage nach Verbrechen zählt und der ſich ſelbſt der Bühne als einer der gefährlichſten Schurken überliefert hat; eine Unverſchämtheit, von welcher ich glaubte, daß ſie in der Vergangenheit ohne Beiſpiel iſt und in der Zukunft ohne ein zweites bleiben wird? Nein. Es iſt alſo nicht Paliſſot, es iſt Helvétius, welcher unrecht hat. Wenn man einen jungen Menſchen aus der Provinz in die Menagerie von Verſailles führt und er ſich aus Dummheit einfallen läßt, ſeine Hand durch das Gitter des Käfigs eines Tigers oder Panthers zu ſtecken; wenn dann der junge Menſch ſeinen Arm in dem Rachen des wilden Thieres läßt, wer hat unrecht? Alles das ſteht in dem ſtillſchweigenden Vertrag geſchrieben; um ſo ſchlimmer für den, der ihn nicht kennt oder vergißt. Wie ſehr würde ich dieſen allgemeinen und heiligen Vertrag bei Leuten rechtfertigen, welche man der Schlechtigkeit zeiht, während man ſich ſelbſt der Dummheit beſchuldigen ſollte! Ja, dicke Gräfin, Sie haben unrecht, wenn Sie das um ſich verſammeln, was man bei Leuten Ihrer Sorte Eſpècen nennt, und wenn dieſe Eſpècen Niederträchtigkeiten gegen Sie begehen und Sie begehen machen und Sie dem Tadel der rechtſchaffenen Leute ausſetzen. Die Rechtſchaffenen thun, was ſie müſſen, die Eſpècen auch, und Sie haben unrecht, ſie bei ſich aufzunehmen.“ Wir wollen uns einmal ganz auf den Standpunkt der Gegner Diderot's verſetzen und demgemäß urtheilen, daß ein Wörterbuch nicht als das Werk eines Genies angeſehen werden könne; daß ſeine Redacteure, da ſie die von ihnen befolgte Eintheilung der Wiſſenſchaften eingeſtändlich aus Bacon ſchöpften, ohne Originalität erſcheinen müßten; daß ein ſolches Wörterbuch, als von ſo vielen verſchiedenen Autoren verfaßt, von Widerſprüchen wimmeln müſſe, daß der Ton ſeiner Ankündigung, ihr Appell an die Nation, nicht ohne Prätenſion geweſen ſei; daß Diderot's Dramen ſehr mangelhaft ſeien und in der franzöſiſchen Literatur nicht als neu zu gelten vermöchten, da Diderot ſelber die „Sylvie“ von Landois, die am 17. Aug. 1741 ausgepfiffen wurde, weil, wie Paliſſot ſagt, der alte Geſchmack noch dem Parterre angehörte, als die Präcedenz eines in Proſa geſchriebenen bürgerlichen Trauerſpiels anführe; endlich, daß die Bühne doch nicht die Satire ausſchließe, wie Paliſſot immer durch Ariſtophanes, Molière und Greſſet zu beweiſen ſucht — wie geſagt, wir wollen dies alles ſammt dem dunkeln, orakelnden, incorrecten Stil, welchen Diderot ſchreiben ſoll, zugeben, ſo bleibt immer die Frage, weshalb die Komödie der „Philoſophen“ einen ſo großen Anſtoß erregte?

Mir ſcheint der letzte Grund doch nicht in den äußern Umſtänden, ſondern in der parteiiſchen Zerriſſenheit der Zeit und in der Geſinnungsloſigkeit und Talentloſigkeit des Verfaſſers zu liegen. Paliſſot war ſelber zeitlebens nur ein literariſcher Colporteur, wenn er auch Membre de l'Institut und der Jury d'Opéra wurde und unzählige Nachdrücke ſeiner „Philoſophen“ und ſeiner „Dunciade“ erlebte. Er war, auch wenn er dichten wollte, nur ein Plagiator und Compilator. Es fehlte ihm an aller productiven Selbſtändigkeit, allein er war ein induſtrielles Talent, der alles, was er machte, was ihm begegnete, alle Antikritiken, die ihn trafen, zu ſeinem Nutzen zu verwerthen und ſich in den Ruf zu bringen wußte, ein ſcharfer Kritiker zu ſein, der einen guten Stil ſchreibe. Er war, wenn man ihm doch einmal eine Stellung in der Literatur geben ſoll, Voltairianer. Wie konnte er die Philoſophen angreifen? Er rächte ſich an ihnen in der Komödie „Les philosophes“. Warum begnügte er ſich nicht mit dem Erfolge, den ihm dieſelbe bereitete? Warum ſchrieb er die „Dunciade“? Warum verfaßte er die „Memoiren der Literatur“? Alles dies nur aus der gemeinſten perſönlichen Geſinnung. Die „Dunciade“ arbeitete er fortwährend um, je nachdem er loben oder tadeln wollte. In ſpätern Ausgaben brachte er Couthon, Marat, St.-Juſt mit Diderot zuſammen. Er knetete dies jämmerliche Machwerk wie ein Stück Gummi beſtändig nach ſeinen kleinlichen Abſichten um. Daſſelbe that er mit den „Memoiren“, indem er in den verſchiedenen Ausgaben, die in und außerhalb Frankreich davon erſchienen, bald Artikel wegließ, bald andere hinzuſetzte, wie er es gerade ſeiner Situation vortheilhaft erachtete. Er ſelber bleibt das Hauptthema ſeiner geſammten Schriftſtellerei, und wo er nicht von ſich redet, weil es zu unverſchämt ſein würde, da müſſen es ſcheinbar ſeine Herausgeber thun und in Vor- und Nachreden das Lob des Herrn Paliſſot mit vollen Backen ſingen. Ein ſo hämiſcher, nie von ſich loskommender Menſch konnte auch ein ganzes Leben hindurch ſeinen Haß gegen eine Perſon bewahren und ſeine Rache gegen ſie ins Endloſe erneuen. Diderot herabzuſetzen, das war der Hauptinhalt ſeines Strebens, zumal er ſich ſelbſt damit zugleich zum Helden, zum Märtyrer für die gute Sache der Nation hinaufwetterte.

Wenn er die Encyklopädie, wenn er den „Père de famille“, wenn er die „Interpretation der Natur“ u. ſ. w. gegen ihn bald ſo, bald ſo verbraucht hat, ſo darf man ſicher ſein, daß er ihm noch die „Bijoux indiscrets“ als den Haupttreffer an den Kopf wirft. Er behauptete, in den „Philoſophen“ nur der erlaubten Satire gehuldigt zu haben, da er nicht ſowol die Perſonen, als nur deren Principien angegriffen habe. In der That hatte ja auch Ariſtophanes den Sokrates und ſogar mit ſeinem Namen angegriffen, und Paliſſot wollte, wie er ſagte, die Komödie ihrer urſprünglichen Beſtimmung der Satire im Intereſſe des Wohls der Geſellſchaft zurückgeben. Aber welch ein Unterſchied! Ariſtophanes ſtellte in ſeinem Sokrates eine ganze Gattung hin. Er bediente ſich ſeiner in ganz Athen bekannten Figur, um die Inhaltloſigkeit und Gefährlichkeit einer ſophiſtiſchen, maßloſen Klügelei zu zeigen, welche alle Pietät und mit dieſer die ewige Grundlage des Staats in der Familie untergraben müßte, aber er denuncirte nicht Perſonen und Schriften, die ſchon der Verfolgung unterlagen, dem Publikum. Ariſtophanes iſt durch und durch poetiſch; ſeine Satire iſt durch und durch komiſch. In der Handlung folgt Schlag auf Schlag, begleitet von dem tiefſinnigen Chor der Wolken, der den Realismus der gemeinen Thatſachen mit dem höchſten Idealismus menſchlichen Dichtens und Denkens verknüpft. Der Bürger Strepſiades, der in Verlegenheit iſt, ſeine Gläubiger zu bezahlen, will ſeinen Sohn Pheidippides, der für die Pferderennen verſchwendet, zu Sokrates ſchicken, die Dialektik zu erlernen, vermöge deren man ſich von ſeinen Schulden losreden könne. Er ſelber iſt von Sokrates zu dumm erfunden worden. Sein alter Kopf hat es zwar verſucht, ſich in die Feinheiten der Naturphiloſophie, den Flohſprung zu meſſen und dergleichen hineinzudenken, allein es geht nicht, und ſo ſchickt er ſeinen Sohn zu Sokrates. Der Sohn erlernt nun auch die neue Trugkunſt, wendet ſie aber gegen ſeinen Vater ſelber an, indem er ihm die Berechtigung beweiſt, daß er, als der beſſer Wiſſende, ihn, den ſchlechter Unterrichteten, ſchlagen dürfe. Der alte Strepſiades, der zuerſt ſelber gegen ſeinen Sohn mit dem Atheismus, mit den grammatiſchen Subtilitäten u. ſ. w. großgethan, geht nun in ſeiner Wuth hin, die ganze Denkerei, d. h. das Gedankenatelier des Sokrates ſammt der Schwebemaſchine mit der Axt zu vernichten.

Dieſer Sokrates, der gegen Honorar „Truggewinnungsideen“ lehrte, hatte mit dem perſönlichen Sokrates weiter nichts gemein, wohingegen Paliſſot ſtets die Perſonen im Sinn hatte. Cydaliſe hat ein Buch geſchrieben, worin ſie von den Pflichten aller handeln will. Es fehlt ihr noch ein Vorwort. Sie ſinnt und ſinnt, wie ſie daſſelbe anfangen ſolle. Da fällt ihr aus Diderot's Vorwort zu ſeiner „Interpretion“ der Anfang ein: „Jeune homme, prends et lis“, welche Worte ſie mit lächerlicher Emphaſe wiederholt. Die Philoſophen reden ihr von einer neuen Art von Tragödie vor, die einer der Ihrigen erfunden habe: la tragédie purement domestique, weil der Philoſoph als Kosmopolit, als Verehrer der Menſchheit, ſich nicht mehr um die Kleinlichkeit der Staatengeſchichte zu bekümmern habe. Wer war mit dieſer gegen das Geſchick der Völker und Könige gleichgültigen Geſinnung gemeint? Diderot, der Vertheidiger des Drame domestique. Wer hatte die Schriften verfaßt, welche der Colporteur Cydaliſen anbietet? Diderot. Dieſe poeſieloſe, dürre, literaturgeſchichtklittrige Manier war das, was an Paliſſot's „Philoſophen“ abſtieß. So ſehr war er in das Perſönliche der Beziehung verſunken, daß er vor allen Dingen ſich ſelber nicht vergaß. Er läßt die Philoſophen von einem jungen Manne erzählen, der den Muth habe, ſie auf dem Theater ſpielen zu wollen. Sie beruhigen ſich über dieſe zuerſt alarmirende Nachricht durch die Reflexion, daß man ſie fürchte, daß ihr Einfluß weit reiche, daß der Beifall der Logen von ihnen commandirt werde, daß ſie die Preſſe beherrſchten, daß ſie in den Soupers das Urtheil der Geſellſchaft beſtimmten u. ſ. w. Wenn Diderot nicht nur, ſondern auch andere Helvetius als den am meiſten von Paliſſot Beleidigten hervorheben, ſo hat dies ſeinen Grund wol darin, daß Valère, der bei Cydaliſe um die Hand der Tochter wirbt, die ſchlechteſte Rolle unter den Philoſophen ſpielt und daß ihm von Paliſſot die Lehre vom „intérêt personnel“ als das Princip der Befreiung von allen moraliſchen und ſocialen Vorurtheilen in den Mund gelegt wird. Dieſer Valère wurde auf Helvétius, Cydaliſe auf Madame Geoffrin, Tortidius auf Diderot, Théophraſte auf Duclos gedeutet. Rouſſeau kam nur inſofern vor, als Crispin, der Bediente von Damis, ſich der Geſellſchaft kurzweg als einen Philoſophen anmelden läßt und nun auf Händen und Füßen hineinkriecht:

Pour la philosophie un goût, à qui tout cède,
M'a fait choisir exprès l'état de quadrupède:
Sur ces quatres piliers mon corps se soutient mieux,
Et je vois moins de sots, qui me blessent les yeux.

— — — — — — — — — — — — — — — —

En nous civilisant, nous avons tout perdu,
La santé, le bonheur, et même la vertu.
Je me renferme donc dans la vie animale,
Vous voyez ma cuisine, elle est simple et frugale.
(Il tire une laitue de sa poche.)

Bei dieſer Stelle macht Paliſſot in der Originalausgabe von 1782 die Bemerkung, daß er dieſe Scene allerdings für die Aufführung in Paris habe müſſen fallen laſſen, daß die Provinzialtheater hingegen ſich an ſie gewöhnt hätten.

Als Paliſſot ſeinen „Satirique ou l'homme dangereux" ſchrieb, der halb aus Molière's „Tartuffe", halb aus Greſſet's „Méchant" zuſammengeſtohlen iſt, benutzte er die Figur des ſpottſüchtigen Valère, ihn alle ſeine Polemik gegen Diderot ausſprechen zu laſſen, die Polemik gegen das bürgerliche Schauſpiel nicht ausgenommen:

Je ne me pique point de ce ton emphatique,
De ce style imposant, lugubre, magnifique;
Mais j'ose maintenir, que vos drames bourgeois
Outragent Melpomène et Thalie à la fois.
Que c'est mal à propos embrouiller les deux scènes,
Que tous ces lieux communs, et ces peintures vaines
De crimes révoltans, d'incroyables vertus;
Ces traits exagérés et toujours rebattus,
Aussi loin du bon sens que loin de la nature,
Sont du plus mauvais goût la preuve la plus sûre.

Der Philoſoph Dorante, der, wie ſchon oben erwähnt, hier wenigſtens ein ehrlicher Mann bleibt, ſoll doch wieder an Diderot erinnern und bei den Worten, die er zu ſagen hat: „Croyez moi, le méchant est seul dans l'univers", verabſäumt Paliſſot nicht, in einer Anmerkung den Leſer höhniſch zu belehren: „Pensée très belle de Mr. Diderot." Genug, Paliſſot bleibt zeitlebens in ſeinen Dramen wie in ſeinen ſonſtigen Schriften nichts als der literariſche Colporteur der Phraſen und Invectiven, mit denen er in ſeinen „Petites lettres sur de grands philosophes" aufgetreten war. Er verſtand nichts von der Philoſophie und wollte doch ſtets die Philoſophen verſpotten.

Le Neveu de Rameau. 1760.

Die Widerſprüche des Zeitgeiſtes geſtalteten ſich in Diderot zu einem höchſt eigenthümlichen Ausdruck. Dies war der Dialog „Le Neveu de Rameau".

Wir haben deſſelben ſchon bei der Geſchichte der Encyklopädie erwähnt, denn unſtreitig entſtand er, von außen her angeſehen, durch den Angriff Paliſſot's auf die Philoſophen. Diderot hielt ihn aber geheim, wie es ſcheint, ſelbſt vor den vertrautern Freunden, ſodaß er ihn vielleicht nur Sophie Voland mittheilte. Naigeon erwähnt ihn flüchtig in ſeinen Memoiren, ohne näher darauf einzugehen. Das Original befindet ſich unter dem handſchriftlichen Nachlaß Diderot's auf der kaiſerlichen Bibliothek in Petersburg, Nr. 381. Schiller gelangte in Beſitz einer Abſchrift, die er Goethe mit der Aufmunterung ſie zu überſetzen anvertraute. Goethe ging darauf ein und gab 1805 zu Leipzig ſeine Ueberſetzung mit vortrefflichen literariſchen Nachweiſen heraus. Hieraus wurde durch Herrn de Saur 1821 zu Paris eine franzöſiſche Ueberſetzung veranſtaltet, die ſich als Abdruck des Originals gerirte, bis 1822 das wirkliche Original nach einer Abſchrift, welche ſich damals in den Händen der noch lebenden Tochter Diderot's befand, im 22. Theil der Ausgabe Brière, S. 1—148, abgedruckt ward. Seitdem ſind mehrere Abdrücke erſchienen, der letzte durch Charles Aſſelineau, Paris 1862. Eine neue deutſche Ueberſetzung kam in Berlin 1864 heraus. Ich habe ausführlich über den Dialog und ſeine ganze Literaturgeſchichte in Michelet's philoſophiſcher Zeitſchrift „Der Gedanke", 1864, Bd. 5, Heft 1, S. 1—25, gehandelt.

Man hat Nachforſchungen angeſtellt, ob der Neffe Rameau's eine wirkliche hiſtoriſche Perſon geweſen ſei, und ſie haben ergeben, daß der bekannte Componiſt Philippe Rameau, der 1764 in Paris ſtarb, allerdings einen Neffen gehabt hat, der als eine originelle Perſönlichkeit in den pariſer Kaffeehäuſern bekannt war. Mercier im zwölften Bande ſeines „Tableau de Paris" hat eine Schilderung von ihm gegeben. Cazotte war mit ihm auf der Schule befreundet worden. Ihre Freundſchaft hatte ſich gegenſeitig erhalten. Rameau verfaßte von ſich 1766 ein komiſches Gedicht: „La Ramèide", welches er ſelber in den Kaffeehäuſern verkaufte. Grimm erwähnt es in ſeiner „Correspondance" im Juni 1766 und nennt es den unbeſchreiblichſten Gallimathias. Rameau ſei ein Narr, wenn auch ein Genie unter den Narren. Der arme Rameau wurde wenig von ſeiner Broſchüre los. Cazotte wollte ihm helfen. Er verfaßte ein anderes Gedicht: „La nouvelle Ramèide. Poëme revu, corrigée et presque refondu par M. Rameau, fils et neveu de deux grandes hommes, qu'il ne fera pas revivre."

Er ließ es zum Beſten Rameau's verkaufen, und Rameau war ihm über dieſen Scherz nicht böſe, weil er ſich gut gezeichnet fand. Cazotte hat es in ſeinen „Oeuvres badines et morales. Nouvelle édition, corrigée et augmentée" (London 1788, VI, 87—113), wieder abdrucken laſſen und eine Vorrede dazu geſchrieben, in welcher er von den Lebensumſtänden Rameau's und von ſeiner ſonderbaren Individualität einige Nachricht gibt. Er beſaß nach ihm Talent zu mehr als Einer Gattung, ermangelte aber der Durchbildung in jeder. Man konnte die Art ſeines Humors nur mit der Sterne's in ſeiner „Sentimentalen Reiſe" vergleichen. Seine Witze waren inſtinctive Aeußerungen, die aus der tiefſten Kenntniß des menſchlichen Herzens hervorzugehen ſchienen. Seine burleſke Phyſiognomie erhöhte das Pikante ſeiner Einfälle, die man von ihm um ſo weniger erwartete, als er in der Regel albernes Zeug ſprach. Er war ein geborener Muſiker, ebenſo ſehr und vielleicht mehr als ſein Oheim. Leicht fand er zu Worten, die man ihm gab, eine angenehme und ausdrucksvolle Melodie, aber ein wirklicher Componiſt hätte ſeine Erfindungen ordnen und corrigiren müſſen. Von Figur war er ebenſo ſchrecklich als komiſch, häßlich, oft ſehr langweilig, weil ſein Genie ihn ſelten inſpirirte, wenn aber die Begeiſterung über ihn kam, ſo machte er bis zu Thränen lachen. Er lebte arm, weil er ſich zu keinem beſtimmten Stande entſchließen konnte. Seine Armuth machte ihm Ehre, denn von Geburt war er nicht ohne Vermögen. Weil er aber ſeinen Vater des Genuſſes ſeines mütterlichen Erbtheils hätte berauben müſſen, ſo wollte er denſelben, der ſich wieder verheirathete und Kinder hatte, nicht in Dürftigkeit ſinken laſſen. Solche Beweiſe ſeines guten Herzens hat er bei verſchiedenen Gelegenheiten gegeben. Für den Ruhm, den er doch in keiner Gattung erlangen konnte, war er leidenſchaftlich eingenommen. Er ſtarb in einem geiſtlichen Stift, in welches ſeine Familie ihn hingegeben hatte. Er hatte hier die letzten vier Jahre ſeines Lebens zugebracht und ſich die Liebe aller, die mit ihm in Berührung namen, erworben. In der „Rameide“ ſelber läßt Cazotte ihn ſeine Geſchichte erzählen, wie er alles verſucht habe, wie er Soldat, Mönch, Muſiker geweſen ſei, wie er geheirathet und in Einem Jahre ein Kind und ein Buch gemacht, wie er dann Frau und Kind durch den Tod verloren und ſich nun dem Gott Momus ergeben habe. Schließlich beantragte Rameau im Namen dieſes Gottes, das Amt der Hofnarren wieder einzuführen und ihm ein ſolches zu geben.

Daß alſo der Neffe Rameau's, wie Diderot ihn ſchildert, mit dem wirklichen Jean Rameau, wie Mercier und Cazotte ihn uns beſchreiben, eine Porträtähnlichkeit beſitzt, iſt unzweifelhaft. Diderot hat namentlich auch zwei der Dogmen ausgebeutet, die er in den Kaffeehäuſern mit ſatiriſcher Laune predigte, wie Mercier von ihm anführt, nämlich, daß wir in unſerm Geſchick ganz von unſern Vorfahren abhängen: quisque suos patimur manes, und daß alles, was wir thun, nur den Zweck habe, etwas zwiſchen die Zähne zu bekommen. Eſſen, womöglich gut eſſen, und leicht verdauen, darum drehe ſich alles. Hierauf arbeite die ganze Geſellſchaft hin, wie ſehr ſie auch dieſen Zweck verkleide und ihm den Namen großer Tugenden gebe. Daß Diderot Rameau gekannt, daß er ſich öfter mit ihm unterhalten, daß er ihn ſogar unterſtützt hat, iſt auch kein Zweifel. Er hatte ihm Geld zu ſeiner Einrichtung gegeben, als er heirathete. Noch im „Salon“ von 1767 (Brière, IX, 273) erwähnt er ſeiner: „Quisque suos patimur manes! dit Rameau le fou.“ Nach ſeiner realiſtiſchen Manier knüpfte er an den hiſtoriſchen Rameau an, idealiſirte ihn aber zu einem genialen Typus, zum Typus einer ganzen Klaſſe von Menſchen, die unſtreitig Talente haben, allein ſie für niedrige Zwecke misbrauchen, jedoch durch dieſen Misbrauch an noch erbärmlichern Subjecten, als ſie ſelber ſind, die Geſellſchaft rächen. Sie ſchmeicheln den Reichen und Vornehmen, ſie lügen ihnen Schönheit, Grazie, Bildung, Talente an, gut bei ihnen zu eſſen und zu trinken; ſie dienen ihren Schlechtigkeiten; ſie helfen ihnen unſchuldige Mädchen verführen, ſie organiſiren die Claque, bei einem Concert, bei einem neuen Stück im Theater, bei einer neuen Broſchüre einen gemachten Beifall durchzuſetzen, um als Paraſiten auf Koſten der von ihrer Heuchelei Betrogenen leben zu können. Sie verlachen hinter ihrem Rücken ihre Gönner. Niemand kennt die Untugenden, Albernheiten, Mängel, Schwächen, Laſter, Ungeſchicklichkeiten derſelben beſſer als ſie. Sie ſtehen an Einſicht weit über dieſen dummen, ſelbſtſüchtigen, eiteln Rentiers, Bankiers, Tänzerinnen, Gräfinnen, Herzoginnen, welche ſie zu vergöttern ſcheinen. Sie würden ſich über ihre eigene Thorheit und Schlechtigkeit empören, wenn ihnen eine ſolche ſittliche Anwandlung etwas nützte, ja, wenn eine zufällige

Aeußerung derſelben ſie nicht bedrohte, einen wohlbeſetzten Tiſch, das Geſchenk eines Kleides, einer Uhr u. ſ. w. zu verlieren. Ihre dicken, bornirten Gönner behandelten ſie als Sklaven. Rameau hatte einmal gewagt, Vernunft zu haben. Wie bereute er es! Seht, hatte man geſagt, das Vieh will auch Vernunft haben! Und man hatte ihn fortgejagt.

Diderot hat in der Zeichnung Rameau's die charakteriſtiſchen Eigenheiten eines ſolchen Paraſitenthums, wie eine verderbte Geſellſchaft es hervorbringt, zu einer Einheit verſchmolzen. Um nun das Widrige einer ſolchen Corruption ertragbar zu machen, hebt er an Rameau ſein muſikaliſches Talent hervor. Er läßt ihn die damalige franzöſiſche Oper auf das treffendſte und geiſtreichſte kritiſiren und ſelbſt gegen ſeinen Onkel Gerechtigkeit üben. Es verſteht ſich, daß Diderot hier die Figur Rameau's benutzt, ſeine eigenen Urtheile ihm in den Mund zu legen. Es kommen die höchſten Fragen der muſikaliſchen Compoſition hierbei zur Sprache, ſodaß Goethe geneigt war, die Muſik überhaupt als den eigentlichen Gegenſtand dieſes Dialogs anzuſehen. Das iſt jedoch nicht der Fall, ſondern die Muſik iſt nur das ideale Gebiet, auf welchem der Neffe Rameau's ſich aus ſeiner Niedrigkeit und Verworfenheit zum erhabenſten Schwunge aufrafft und uns fühlen läßt, wie in einer Seele, die ſcheinbar ganz im Koth der Gemeinheit untergegangen iſt, doch noch ein Ort ſein kann, in welchem die Gottheit in all ihrer Majeſtät ihr ſich zu offenbaren würdigt. Durch ſeine Begeiſterung für die Muſik, durch die Tiefe, mit welcher er ſie begriffen, durch die Wehmuth, mit welcher er in der Liebe zu ihr auf ſein verfehltes Leben hinblickt, das in ihr vielleicht etwas Großes hätte leiſten können, wird er dem Philoſophen vollkommen ebenbürtig. Obwol Diderot, wie er ſagt, es nicht über ſich gewinnen kann, mit ſolchen Originalen, wie Rameau, vertraut zu werden, ſo weicht er ihnen doch auch nicht aus und mag ſich im Laufe des Jahres gern ein paar mal mit ihnen unterhalten, weil ſie in ihrer kauſtiſchen Manier der Sauerteig ſind, der die ganze Geſellſchaft aufrüttelt und jeden an ſeine eigene Individualität erinnert. Er erſtaunt oft über die Wahrheiten, welche Rameau ausſpricht.

Mit dem muſikaliſchen Talent läßt er ihn ein pantomimiſches verbinden, und auch hier hat er ſeine Figur benutzt, ſeine eigene Vorliebe für die pantomimiſche Kunſt zu befriedigen. Wir erinnern uns aus ſeinen dramaturgiſchen Anſichten, wie hoch er die Pantomime ſtellte, wie ſehr er die Pantomimen des Alterthums bewunderte, die nach Lucian's Bericht ganz allein eine Tragödie darzuſtellen vermochten. So hat er hier mit ganz unbeſchreiblicher Poeſie durch Rameau eine ganze Galerie pantomimiſcher Situationen in den ſtufenweiſen Uebergängen von einem Extrem bis zum andern vorgeführt. Rameau verwandelt ſich in alle Perſonen, von denen er ſpricht. Er drückt alle Affecte unverkennbar aus. Er ſpielt den unterwürfigen Sklaven ſo gut als den hochmüthigen Tyrannen.

Wie aber iſt es möglich, mit ſo viel richtiger Einſicht, mit ſo viel Talent, mit ſo viel Phantaſie ſo viel Leichtſinn, Schlechtigkeit, ja Verworfenheit zu verbinden? Rameau zeigt, wie er ſeine Beredſamkeit misbraucht, den Klatſch herumzutragen, den Kuppler zu machen; wie er ſeine muſikaliſche Bildung misbraucht, ſchlechten Unterricht in der Muſik zu ertheilen; wie er ſeine pantomimiſche Virtuoſität misbraucht, ſeinen ebenſo reichen und ſtolzen als beſchränkten und armſeligen Gönnern Bewunderung zu heucheln. Rameau entſchuldigt ſein Verfahren durch die Geſellſchaft ſelber, die ihn dazu zwinge, die ihn nicht anders haben wolle. Man verachte ihn, aber man könne ihn nicht entbehren. Er verachte ſeine Mäcene auch, aber er könne ihrer ebenſo wenig entbehren. Man wolle nicht das Wahre, Gute und Schöne, man wolle nur ſich. Durch den ganzen Dialog zieht ſich daher die Frage nach der Erziehung des Menſchen zur Moralität. Rameau ſchildert meiſterhaft die ganze damalige pariſer Muſik, wie ſein Oheim Ph. Rameau den Florentiner Lulli verdrängt, wie er den Franzoſen eine franzöſiſche Muſik gegeben hat, um wieder von dem Italiener Duni verdrängt zu werden. Alle Schwächen und Stärken der Componiſten, der Stilarten und Methoden kommen hierbei zum Vorſchein, aber auch die ſkandalöſen Geſchichten der Sängerinnen und Tänzerinnen. Rameau beſchreibt die verſchiedenen Moden, eine Klavierſtunde zu geben, die Idiotismen des Handwerks, ſich dabei wichtig zu machen, aber auch die Jämmerlichkeit unſerer Erziehung, indem er das Geſpräch referirt, das er mit der Mutter, der Tochter, die er unterrichtet, vor und während der Stunde hat. Das Klavierſpiel, wie es getrieben wird, iſt blos ein Mittel, ſich bemerklich zu machen, die Aufmerkſamkeit in der Geſellſchaft einen Augenblick auf ſich zu lenken, der Salongeſang ein Mittel, zu kokettiren, der Klavierlehrer ein Mittel, von allen Familien, bei denen er unterrichtet, die Neuigkeiten zu erfahren u. ſ. w. Rameau kritiſirt die pariſer Theater in ihrer unnatürlichen Geſticulation, aber er ſtellt auch die Poſitionen dar, denen alle Menſchen unterworfen ſind, wollen ſie ihre Wünſche befriedigen. Selbſt den Souverän nimmt er nicht aus, weil er, ſeiner Maitreſſe gegenüber, ebenſo wol genöthigt iſt, ſeine Poſition zu machen, als ſein Miniſter dem Souverän, als der Bittſteller dem Miniſter gegenüber. Rameau ſchildert die Künſte des Schmarotzers, ſich eine gute Mahlzeit zu ſchaffen, aber auch die innere Ergrimmtheit, mit welcher er die Demüthigungen hinnimmt, die er ſtillſchweigend von Menſchen erdulden muß, denen er ſich überlegen weiß, die nur eine espèce ſind. So geht der Dialog von jedem Element, das er zur Sprache bringt, immer auf das Moraliſche und Pädagogiſche zurück. Zwei Syſteme werden gegeneinandergeſtellt: die Erziehung zur Moralität und zur Immoralität. Diderot vertheidigt jenes, Rameau dieſes. Diderot will ſeine Tochter zur Tugend, Rameau ſeinen Sohn zum Laſter erziehen. Er vertheidigt ſein Syſtem durch den *Zuſtand der Geſellſchaft, in welcher man durch die Tugend nur unglücklich, glücklich nur durch das Laſter werden könne.* Er bemitleidet den Philoſophen Diderot wegen ſeines Aberglaubens an die Tugend und nöthigt ihm das Zugeſtändniß ab, daß thatſächlich alle Anſtrengungen der Geſellſchaft darauf hinauszulaufen ſchienen, gut zu eſſen, gute Weine zu trinken, in Paläſten zu wohnen, bei hübſchen Weibern zu ſchlafen und ſeiner lieben Perſon Weihrauch ſtreuen zu laſſen. Wer Carriere machen wolle, müſſe den Laſtern der Reichen, Vornehmen, Mächtigen ſchmeicheln. Da er ſeinem Sohn ein gutes Fortkommen wünſche, ſo werde er ihn in dieſer Kunſt unterrichten und dieſen Unterricht damit anfangen, ihm den *unſchätzbaren Werth des Geldes* begreiflich zu machen, weil es das Mittel ſei, alle Genüſſe zu erlangen. Die Einwürfe, welche Diderot ihm macht, ſind ihm lächerlich, z. B. die Pflicht, denn durch Erfüllung ſeiner Pflichten mache man ſich nur Feinde. Gewiſſen, Vaterland — Chimäre! Durch die Offenheit, mit welcher Rameau ſich zu dieſen Grundſätzen bekennt, durch die Ehrlichkeit, ſich nicht ſchlechter, aber auch nicht beſſer zu machen, als er iſt, verſöhnt er gewiſſermaßen mit ſich ſelber. Wenn er den Nachweis führt, daß er nur das wolle, was die ganze Geſellſchaft wirklich thue, obwol ſie ſich unaufhörlich verſtelle, ſo weiß Diderot ihm oft nichts zu entgegnen.

Welches Syſtem iſt es denn aber, das Rameau vertheidigt? Es iſt *das Syſtem der atheiſtiſchen, der materialiſtiſchen Philoſophie.* Rameau iſt Atheiſt. Der Götze eines perſönlichen Gottes iſt eines ſchönen Morgens für ihn in den Staub gefallen. Alles geht von der Natur, von der Materie, von der Urfaſer, von der Sinnlichkeit aus. Wer hatte denn die Conſequenzen des materialiſtiſchen Standpunkts für die Moral und Pädagogik gezogen? Helvétius, eben jener mitleidige, wohlwollende, rechtſchaffene Helvétius, gegen welchen der Schmarotzer Paliſſot ſo undankbar geweſen war, ihn und ſein Haus in einer Komödie zu verhöhnen. Hatte aber Helvétius in ſeinem Buche „De l'esprit“ nicht gelehrt, daß alles nur Empfindung, daß auch das Denken nur Empfinden, daß das jugement ein sentiment ſei, d. h. daß kein von der Materie unterſchiedener, rein ideeller Geiſt exiſtire? Hatte er nicht gelehrt, daß alle Begriffe der Moral relativ ſeien, d. h. daß die Idee des Guten und Gerechten nicht auf Abſolutheit

Anſpruch machen könne? Hatte er nicht gelehrt, daß die Erziehung es ſei, die alles aus dem Menſchen mache? Hatte er nicht gelehrt, daß der phyſiſche Genuß, namentlich der ſexuelle, das wenn auch oft verſteckte Triebrad aller menſchlichen Handlungen ſei? Iſt nun, frage ich weiter, das Syſtem der Immoralität, zu welchem Rameau ſeinen Sohn erziehen will, weſentlich von den Lehren des Helvetius verſchieden? Gewiß nicht.

Nun haben wir allerdings auch gehört, wie Diderot Helvetius zu widerlegen verſuchte, aber eben dieſe Widerlegung ſetzte den Begriff der Freiheit und der Selbſtändigkeit des Geiſtes voraus, ein Begriff, der nach den Conſequenzen des Materialismus ein ſinnloſer iſt, da nach ihm alles, was exiſtirt, nur eine mechaniſche Bewegung von Atomen iſt, die, mag man ſie auch noch ſo ſehr verkleinern, doch immer, um Atome, um überhaupt Materie zu bleiben, einen Raum einnehmen müſſen. Wenn das Wort Moralität eine Bedeutung haben ſoll, ſo muß in dem Menſchen außer der phyſiſchen Kraft noch eine andere ſein, die es ihm ermöglicht, ſich unabhängig von der Sinnlichkeit beſtimmen, ſich gegen die Natürlichkeit negativ verhalten zu können. Ohnedem iſt Heroismus, Aufopferung, Delicateſſe u. ſ. w., von denen Diderot ſo gern ſpricht, die er ſo aufrichtig bewundert, unmöglich. Iſt der Materialismus wahr, ſo iſt, was wir Moralität nennen, eine leere Einbildung. Der natürliche Menſch wird dem Egoismus ſeiner Natur folgen. Die Natur, meinte Diderot, hat den Menſchen gut geſchaffen; die Erziehung, die ſchlechten Geſetze, die wahnſinnigen Religionen haben ihn verdorben. Er ſuchte in der Geſchichte nach guten Handlungen, ſich die natürliche Güte des Menſchen darzuthun; der Baron Holbach ſuchte in der Geſchichte nach ſchlechten Handlungen, ihm zu beweiſen, daß der Menſch von Natur roh, grauſam, ſelbſtſüchtig, boshaft ſei. Die Lektüre der Voltaire'ſchen Univerſalgeſchichte hinterließ bei ihm den Eindruck, als hätten die ſchlechten Menſchen, deren immer die Mehrzahl geweſen, ſtets den Sieg über die guten davongetragen. So quälten ſich dieſe Philoſophen, ſtatt die Principien zu ſuchen, mit den problematiſchen Wahrſcheinlichkeiten der beſchränkten Empirie umher. Sie hatten eine unbeſtimmte Vorſtellung des Univerſums, welche ſie dem Gedanken Gottes entgegenſetzten, aber ſie hatten den Begriff des Abſoluten verloren. Sie ſprachen beſtändig von der Vernunft, aber ſie wußten nicht den Verſtandesbegriff von dem Vernunftbegriff, von der Idee, zu unterſcheiden. Dieſer Schritt wurde erſt von Kant wieder gethan. Wenn Diderot alſo in dem vorliegenden Dialoge die Moral gegen die Unmoral, die Macht der Freiheit gegen den Zwang des Determinismus, den Sieg des Wahren, Guten und Schönen über den Peſſimismus jeglicher Art vertheidigte, ſo widerſprach er damit

Helvetius, Holbach, dem ganzen Standpunkte des Raiſonnements, das man für Philoſophie hielt. Sollte nicht das Gefühl dieſes Widerſpruchs, in dem er ſelber befangen war, ihn beſtimmt haben, dieſen Dialog ſo geheim zu halten, daß ſelbſt ſein Adept Naigeon ihn nicht geleſen zu haben ſcheint?

So viel über den Inhalt dieſes Dialogs. Wir können aber auch ſeine Form nicht ohne eine kurze Betrachtung laſſen, denn ſie iſt eine höchſt kunſtvolle im Anſchein der größten Natürlichkeit. Ste.-Beuve in dem Artikel „Diderot" („Causeries du lundi", Bd. III) kann das Lob, welches Goethe ihr ertheilt hat, nicht begreifen. Er findet in dem Dialog nur einen Haufen kecker Behauptungen mit einem zweideutigem Schluß und billigt das Urtheil des Marquis von Chaſtellux, daß es betrunkene Gedanken ſeien, die einander nachlaufen. Das Urtheil des ſonſt ſo billigen Ste.-Beuve iſt nicht gerecht. Als Styliſt hat Diderot nichts hervorgebracht, das vollkommener wäre. Alle Gaben ſeines Geiſtes haben ſich hier zu einer Harmonie vereinigt, die unvergleichlich iſt. Der Dialog fängt gleichſam ſpielend an. Diderot macht ſeinen Abendſpaziergang nach dem Palais-Royal, trifft hier Rameau, plaudert mit ihm, lacht über ſeine drolligen Einfälle und pikanten Anekdoten, reizt ihn bald durch Fragen, bald durch Stillſchweigen zu weitern Aeußerungen und beachtet in ſeinem halb trockenen, halb neugierig taſtenden Ton immer das Local, wo er ſich unterhält, erſt den Garten des Palais-Royal, dann das Innere des Café de la régence, in welchem er Rameau eine Erfriſchung reichen läßt. Aber von dieſem ſchlendernden Hinundherreden erhebt ſich der Dialog Schritt um Schritt zu immer größerm Ernſt, zu immer höhern Fragen, zu immer wichtigern Gegenſtänden bis zu den letzten Problemen, um welche ſich unſer Menſchenleben überhaupt dreht. Diderot erkennt in dem unverſchämten polisson Rameau den großen Künſtler, er erkennt in ihm den Philoſophen. Er vernimmt, wie Rameau ſich ſelber frank und frei als einen Niederträchtigen bekennt, der ſogar ſeine allerliebſte Frau nur geheirathet hatte, um ſie abzurichten, in der Weiſe der Manon Lescaut reiche Dummköpfe auszuſaugen und den Gewinn mit ihm zu theilen. Er ſchaudert vor dieſem Abgrunde ſittlicher Entartung, aber er kann dem Unglücklichen, der ſich in ſeinen Laſtern mit naiver Unſchuld bewegt, der ein vollkommenes Bewußtſein über die Corruption der Welt hat, die ihm ſeine Exiſtenz möglich macht, ſein Intereſſe nicht verſagen. Er kann die Folgerichtigkeit der Schlüſſe, die er macht, nicht widerlegen. Die außerordentliche Kunſt Diderot's beſteht hier in der Verſchlingung der allgemeinen Ideen, die ſozuſagen den Chor des Dialogs ausmachen, mit den Reizen des Details, in welchem jeden Augenblick eine Perſon auftritt, die ihre Rolle ſpielt. Welch eine Mannichfaltigkeit von ſocialen Gemälden, welch eine Fülle von Charakteren, welch eine Unerſchöpflichkeit epigrammatiſcher Anekdoten! Die Verworfenheit des ganzen damaligen Paris concentrirt ſich in dieſen, wie es ſcheint, nachläſſig hingeworfenen Schilderungen. Diderot's Sprache iſt hier von einer Energie, einem Zauber, der unwiderſtehlich feſſelt. Es würde vergeblich ſein, durch einzelne herausgeriſſene Beiſpiele eine Anſchauung der Malerei zu geben, mit welcher Diderot hier darſtellt. Wenn man die Frage aufgeworfen hat, ob Diderot ein bloßes Talent oder ein Genie geweſen, ſo hat man ſich nur dieſes Dialogs zu erinnern, um zu wiſſen, daß er ein Genie, ein großes Genie war, denn nur einem ſolchen konnte ein ſolches Kunſtwerk gelingen. Die Ironie, welche den ganzen Dialog durchhaucht, hat ihm einen Stempel der Modernität aufgedrückt, den man mehr und mehr erkannt hat und welchen die Einleitung Aſſelineau's zu ſeiner Ausgabe ausdrücklich und ſchlagend auseinanderſetzt.

Jules Janin hat hundert Jahre ſpäter, als Diderot dieſen einzig daſtehenden Dialog ſchrieb, das Andenken an denſelben durch eine Fortſetzung: „La fin du monde et du Neveu de Rameau", gefeiert. Er hat darin umfaſſende Studien der Zeitgeſchichte vor der Revolution verarbeitet; er hat die Sprache Diderot's nachzuahmen verſucht und viele vortreffliche Scenen erdichtet. Er hat richtig erkannt, daß die Zeit, in welcher ein Rameau leben und mit einem Philoſophen, wie Diderot, über den Werth der Tugend ſtreiten konnte, zum Untergang durch eine Revolution reif war. Er hat aber Rameau ein falſches Uebergewicht über Diderot gegeben, denn er läßt dieſen von Rameau überwinden, überwinden durch die Mahnung, ſich dem Glauben der römiſch-apoſtoliſchen Kirche, den Prieſtern, der Beichte, dem Sakrament, wieder zuzuwenden. Nein, das iſt ein Irrthum Janin's. Hier hätte er höher greifen müſſen. Hier hätte er die Wiedergeburt der Ideen des Chriſtenthums durch eine tiefere Erkenntniß ihrer ewigen Vernunft, nach Abſtreifung alles Vergänglichen ſeiner geſchichtlichen Entfaltung, als die Perſpective, nicht aber eine bloße Rückkehr zu dem poſitiven Katholicismus, hinſtellen müſſen. Diderot ſelber freilich, wir können es nicht leugnen, ging einem nihiliſtiſchen Dogmatismus immer ſorgloſer entgegen, als hätte er mit ihm die Wahrheit an und für ſich ergriffen, aber bei dieſem kunſtreichen Dialog war noch ein Skepticismus in ihm lebendig, deſſen Kühnheit und ſittliche Kraft ihm die Myſterien der chriſtlichen Ideen hätte entſchließen können.

Es iſt gewiß anzuerkennen, daß Diderot eine Erziehung zur Moralität will, daß er an den Ideen des Wahren, Schönen und Guten feſthält, aber verbergen können wir uns nicht, daß er dieſe Ideen nur empiriſch aufnimmt, daß er ſie nirgends bis in ihre letzten Tiefen, bis in ihre innerſte Einheit verfolgt. Der Atheismus iſt ein Syſtem von unendlicher Bequemlichkeit, weil er eine Menge von Problemen mit Einem Schlage beſeitigt. Dieſe Probleme exiſtiren für ihn nur als Abſurditäten. Iſt aber die Löſung des Welträthſels, welche er durch die Verſicherung der Ewigkeit der Materie und der Geſetzlichkeit der Natur gibt, eine wirkliche Löſung? Erklärt er, wie die Menſchen dazu kommen, ſich ſo viel Illuſionen zu machen, welche dem Materialismus widerſprechen? Wenn die Materie das Abſolute iſt, warum denken ſie nicht alle wie Rameau? Warum fallen ſie in die Caprice, dem offenkundigen Weltlauf entgegen, ihre Kinder zur Sittlichkeit erziehen zu wollen, wie Diderot?

Die Deutſchen haben durch Brachvogel's Trauerſpiel „Narciß“ die Figur von Rameau's Neffen zu einer der beliebteſten ihres jetzigen Repertoire gemacht. Die Franzoſen haben Diderot's Dialog in die „Bibliothèque nationale“ mit einem Anhang aufgenommen, in welchem R. David eine Analyſe von der Fortſetzung J. Janin's gibt. Dieſe Ausgabe hat in Paris 1865 ſchon die vierte Auflage erlebt. Sie hat ihm auch das ausführliche Urtheil Goethe's über den Dialog aus der Edition Brière vorangeſchickt, aus welchem ich hier nur folgende Worte anführen will: „Diejenigen, welche in Diderot das Talent der Compoſition verkannt und ein ſo oberflächliches Urtheil über ihn gefällt haben, hatten alſo ſeinen «Jacques le fataliste» gar nicht oder doch nur mit den Augen geleſen? Sein «Neveu de Rameau» widerlegt ſie auf eine nicht weniger ausdrückliche Weiſe. Welcher andere Schriftſteller hätte dies Werk mit dem Stempel eines urſprünglichen und unnachahmlichen Genies bezeichnet? Aber vor allem wer anders hätte auf einem ſo leichten Grunde, der anfangs nur eine Laune der Phantaſie zu ſein ſcheint, den idealen Zuſammenhang einer ſo künſtleriſch geſtalteten Compoſition und den realen Zuſammenhang eines ſo vollſtändigen und ſo treffenden Gemäldes der ganzen menſchlichen Geſellſchaft gezeichnet?“

Éloge de Richardson. 1761.

Der conſequente Naturalismus kann keine Moral haben, denn die Natur weiß nichts von ihr. Diderot war als Philoſoph inconſequent, wenn er die Moralität feſthielt und ſich ſogar immer mehr für ſie begeiſterte. Es war der engliſche Philoſoph Shaftesbury geweſen, deſſen moraliſchen Standpunkt er ſich zuerſt angeeignet hatte, und über welchen er eigentlich nie hinauskam. Es war ein engliſcher Dichter, der ſeinen Moralenthuſiasmus vorzüglich nährte, Richardſon. Als dieſer 1761 ſtarb, widmete er ihm ein „Éloge“. „Richardſon“, ruft er aus, „iſt nicht mehr. Welch ein Verluſt für die Kunſt und für die Menſchheit! Dieſer Verluſt hat mich betroffen, als ob er mein Bruder geweſen wäre. Ich trug ihn im Herzen, ohne ihn geſehen zu haben, ohne ihn außer durch ſeine Werke zu kennen.“ Jeden Engländer, den er ſprach, fragte er zuerſt, ob er den Dichter Richardſon, dann, ob er den Philoſophen Hume kenne? Das zuſtimmende oder ablehnende Urtheil über Richardſon’s Romane machte er zu ſeinem moraliſchen Prüfſtein. Er ſchrieb über ihn, ſeine Dankbarkeit für den Genuß auszudrücken, den „Clariſſe“, „Pamela“ und „Grandiſon“ ihm gewährt hatten. Beſonders „Clariſſe“, die 1745 erſchien, hatte einen unauslöſchlichen Eindruck auf ihn gemacht. Er las dieſe Romane in engliſcher Sprache und behauptete, daß die elegante franzöſiſche Ueberſetzung nicht genüge, ihren ganzen Werth zu erkennen. Er ſchrieb dieſe Zeilen, wie er ſagt und wie wir ihm gern glauben wollen, ohne Plan, ohne Ordnung, wie ſie ihm der Tumult ſeines Herzens eingab. So ließ er ſie in dem von Prévoſt begründeten „Journal étranger“ abdrucken. Einer der Mitarbeiter, der Abbé Arnaud, gab ſie für Bemerkungen aus, die er in einem engliſchen Exemplar der „Clariſſe“ gefunden habe. Man veranſtaltete auch einen beſondern Abdruck davon, von welchem Diderot, wie er dem Fräulein Voland erzählt, zwei Exemplare kaufte, eins für ſich und eins für ſie.

Enthuſiaſtiſcheres, als dieſe Zeilen, hat Diderot nie geſchrieben; Enthuſiaſtiſcheres iſt über Richardſon nie geſagt worden. Uns kann dies Lob heutzutage nur ſehr übertrieben erſcheinen, damals aber bebte die Wirkung, die Richardſon in der Literatur hatte, noch mit friſchen Schwingungen nach. Er verließ die bis dahin übliche Form des Romans, ſich biographiſch abzuwickeln, und concentrirte ſie auf Eine Begebenheit, bei welcher die Perſonen ſucceſſiv den Einblick in ihr Leben enthüllten. Er ſchrieb nämlich ſeine Romane in Briefform, die ihm zu einem genauen Eingehen in die pſychologiſche Motivirung der Handlungen Raum gab und dadurch den Roman von der Aeußerlichkeit der Handlung auf die Innerlichkeit des Gemüths hinwandte; — eine Form, die Rouſſeau mit nicht geringerm Erfolg in ſeiner „Julie“ und Diderot, obwol einſeitig, in ſeiner „Religieuse“ nachahmte. Richardſon, der Sohn eines Tiſchlers, war zuerſt Buchdrucker. Er erwarb ſich durch ſeine Schriften Achtung und Ruhm. Als Dichter war er Realiſt. Er ſchilderte das wirkliche Leben, nahm ſeinen Gegenſtand aus der Sphäre des bürgerlichen Standes und entſprach damit der geſammten Zeitbeſtimmung; er war zugleich Moraliſt, denn er zeigte, daß die Tugend allein es iſt, die uns auch ohne Hinblick auf ein zukünftiges Daſein, in allen, auch den unglücklichſten Lagen, zu beſeligen im Stande iſt.

Erwägt man dies alles, ſo wird die Begeiſterung Diderot's für ihn begreiflich, wenn wir ſie auch heutzutage nicht mehr zu theilen vermögen, da uns im Gegentheil die Breite des pſychologiſchen Detail bei Richardſon oft langweilig erſcheint. Die Briefform begünſtigt das lyriſche Element der Empfindung und das Didaktiſche der Reflexion zu ſtark, als daß nicht das Epiſche, das eigentliche Weſen des Romans, zu ſehr dadurch beeinträchtigt würde. Bei einem kürzern Roman, wie „Werther's Leiden“, läßt man ſie ſich gefallen, bei einem achtbändigen wird ſie ermüdend.

Diderot belegt die erſtaunlichen Wirkungen, welche die Richardſon'ſchen Romane nicht nur auf ihn, ſondern auch auf ſeine Zeitgenoſſen hatten, mit anziehenden Thatſachen, weiß aber außer der Moralität des Inhalts auch die künſtleriſche Form zu würdigen.

„Was iſt“, fragt er, „die Tugend? Sie iſt, von welcher Seite her man ſie auch betrachte, ein Opfer ſeiner ſelbſt. Das Opfer, das man von ſich in der Vorſtellung bringt, iſt eine vorgefaßte Dispoſition, ſich in der Wirklichkeit zu opfern.“

Diderot entzückt an Richardſon die Kunſt, mit welcher er die Sophiſtik des Selbſtbetrugs aufdeckt, durch den wir an der Stelle von geheimen, unehrenhaften Motiven uns zu ehrenhaften Motiven zu überreden wiſſen, die ſich uns als die nächſten und erſten darzuſtellen beeilen. Es entzückt ihn die Kunſt, mit welcher Richardſon die Sprache der Leidenſchaft bei allen Ständen, bei jedem Alter, bei jedem Geſchlecht, unter den verſchiedeſſen Bedingungen zu individualiſiren verſteht, ſodaß z. B., wo die Lüge auftritt, wir ſofort bei dem erſten Ton ihren Unterſchied von der Wahrhaftigkeit herausfühlen. Er behauptet, erſt durch Richardſon eine tiefere Erkenntniß der Menſchen gewonnen zu haben, die er immer mit den von ihm geſchilderten Charakteren vergleiche. Er ehrt in ihm einen Wohlthäter der Menſchheit, weil er uns lehre, uns mit den Uebeln des Lebens zu verſöhnen und uns für die Unglücklichen zu intereſſiren. „Richardſon", ſagt er, „hat bei mir eine Melancholie hinterlaſſen, die mir gefällt und andauernd iſt. Zuweilen bemerkt man ſie und fragt: was haben Sie? Sind Sie nicht wohl? Was iſt Ihnen begegnet? Man befragt mich über meine Geſundheit, mein Vermögen, meine Verwandten und Freunde. O meine Freunde! «Pamela», «Clariſſe», «Grandiſon» ſind drei große Dramen! Entriſſen mich ernſte Pflichten dieſer Lektüre, ſo empfand ich einen unüberwindlichen Ekel. Ich ließ die Pflichten liegen und nahm die Lektüre wieder vor. Nehmt euch in Acht, dieſe bezaubernde Werke zu öffnen, wenn ihr gerade Pflichten zu erfüllen habt." Er würde, wenn es ſein müßte, für ſeine Kinder alle ſeine Bücher verkaufen, aber Richardſon würde er behalten: Richardſon würde mit Moſes, Homer, Euripides und Sophokles auf demſelben Brete ſtehen und er würde ſie einen um den andern leſen.

Er vertheidigt Richardſon gegen den Vorwurf der Breite. „Hundertmal", meint er, „habt ihr den Untergang der Sonne und den Aufgang der Sterne geſehen. Ihr habt das Geſilde vom Geſang der Vögel widerhallen gehört, aber wer von euch hat gefühlt, daß es der Lärm des Tages war, der die Stille der Nacht um ſo reizender machte? Nun gut, es iſt mit den moraliſchen Phänomenen wie mit den phyſiſchen. Der Ausbruch der Leidenſchaften hat oft euer Ohr getroffen, aber ihr wart fern davon, alles das zu erkennen, was es in ihren Accenten und Ausdrücken Geheimnißvolles gibt. Jede hat ihre Phyſiognomie; alle dieſe Phyſiognomien folgen ſich auf dem Geſicht, ohne daß es aufhörte, daſſelbe zu ſein, und die Kunſt des großen Malers und Dichters beſteht darin, euch eine flüchtige Schattirung zu zeigen, die euch entgangen war."

Diderot geht näher auf die Mannichfaltigkeit der Charaktere bei Richardſon und auf die plaſtiſche Anſchaulichkeit ein, mit welcher er ſie geſchildert hat. Mit richtigem Inſtinct fühlt er heraus, daß der geiſtreiche, durch ſeine elegante Formen ſich einſchmeichelnde Wüſtling Lovelace die bedeutendſte Schöpfung Richardſon's iſt, welche beſonders die franzöſiſchen Romandichter hundertmal nachgeahmt haben. Wir haben früher ſchon geſehen, wie dringend Diderot die Lektüre Richardſon's ſeiner Freundin empfahl. Wir finden in ſeinen Briefen an ſie wiederholte Bemerkungen über den Libertin

Lovelace. Einmal, 22. Sept. 1761, finden wir auch den Entwurf zu einem andern Schluß des Romans, wenn nämlich Miß Howe, die immer nur ſpricht, mit Lovelace in Action gebracht wäre. Clariſſe ſei nur ein Lamm, das zwiſchen die Zähne des Wolfes falle, aber Miß Howe hätte Lovelace zu ſchaffen gemacht. Clariſſe legt in einem Augenblick der Verzweiflung Hand an ſich ſelbſt. Miß Howe würde in einem ähnlichen Moment, wo man ganz außer ſich iſt, ihre Hände gegen Lovelace gekehrt haben und Clariſſe würde gerettet worden ſein.

Villemain in ſeinem „Cours de littérature française“ (1828, 15. April) hat dies „Éloge“ den Studenten gegenüber ſehr geſchickt gegen Diderot benutzt. Er führt erſt das Urtheil Voltaire's an, den „Clariſſe“ ſcheußlich langweilte, nachdem er, auf die Empfehlung der Anglomanen hin, den Roman geleſen und damit, wie er ſagt, ſeine Zeit verloren hatte. Dann führt er von Diderot die auch von uns oben citirte Stelle an, wo er die Melancholie ſchildert, in welche ihn die Lektüre Richardſon's verſetze. Hierauf führt er fort: „Das iſt ein ſehr lebhafter, etwas ſonderbarer Enthuſiasmus. Stellen Sie ſich einen Mann vor, den man über ſeine Geſundheit, über ſein Vermögen befragt, und der Ihnen antwortet: «O meine Freunde! Pamela — —.» (Man lacht.)“

La Religieuse. 1760.

Richardſon wurde von Diderot ſelber in einem ſittengeſchichtlichen Roman, in der „Religieuse“, nachgeahmt, zu welcher ſein Freund, Herr von Croismare, die Veranlaſſung gab. Eine junge Nonne der Abtei von Longchamps hatte 1758 gegen die Grauſamkeit ihrer Verwandten proteſtirt, ſie zur Ableiſtung der Kloſtergelübde zu zwingen. Ohne ſie zu kennen, hatte der Marquis von Croismare ſich für ſie verwendet, aber ohne Erfolg. Die Unglückliche wurde verurtheilt, ihr Leben in einem Kloſter zu beſchließen. Der Marquis war ein edler Charakter, ein unterrichteter Mann, ein witziger, liebenswürdiger Geſellſchafter, der in dem Holbach'ſchen Kreiſe ſchlechtweg nur der „charmante Marquis“ hieß. Privatverhältniſſe nöthigten ihn 1758, ſich auf ein Landgut in der Nähe von Caen in der Normandie zurückzuziehen. Vergeblich hatten ſeine Freunde auf ſeine Rückkehr gehofft. Schon war er funfzehn Monate abweſend.

Da verfielen ſie auf eine ſonderbare Intrigue. Sie erinnerten ſich der ritterlichen Anſtrengung, mit welcher der Marquis ſich jener unglücklichen Nonne angenommen hatte, deren Proceß verloren ging. Sie fingirten daher, daß die Nonne ihrem Kloſter entſprungen ſei, ſich in einer elender Lage befinde und ſich ihres edeln Beſchützers erinnert habe. Sie fingirten, daß ſie ſich an ihn wende, um ihr im Schoß einer Provinz eine verborgene Exiſtenz zu ſchaffen, wo ſie als Kammerfrau, als Muſiklehrerin, als Weißwäſcherin oder ſonſtwie ſich ernähren könne. Sie wünſche nur Freiheit und Ruhe.

Wir „Banditen“, wie Grimm ſich und ſeine Freunde nennt, fingirten weiter, daß die Nonne bei Madame Madin, der Frau eines Infanterieoffiziers in Verſailles, einen vorläufigen Anhalt gefunden habe, weil ſie derſelben von Jugend auf bekannt geweſen. Hierauf ließen ſie die vermeintliche Nonne, welche ſie Schweſter Suſanne tauften, zwar in Paris wohnen, allein den Briefwechſel mit ihr durch Madame Madin vermitteln. Dieſe gute Frau wußte von gar nichts. Sie hatte nur die Briefe der „Kinder

Belial's" unter ihrem Couvert abzuſenden, die des Marquis in Empfang zu nehmen und an Grimm zu befördern. Der edle Mann ging ſofort mit der wärmſten Theilnahme auf die Unglückliche ein, aber in einem andern Sinne, als ſeine Freunde erwartet hatten, die mit ihrer Fiction nichts bezweckten, als ihn nach Paris zu locken, während er wünſchte, Suſanne möchte zu ihm auf ſein Landgut kommen, wo er angemeſſen für ſie ſorgen werde. Man beſchloß daher, die fictive Nonne krank werden zu laſſen, um dadurch ihre Nichtabreiſe zu motiviren und den Marquis um ſo eher zur Rückkehr nach Paris zu veranlaſſen. Allein er kam nicht. Suſanne ſelbſt ſchrieb ihm nun einige Briefe voller Dankbarkeit und voller Hoffnung auf baldige Geneſung. Sein Intereſſe ſteigerte ſich. Er hatte eine einzige Tochter und erklärte die Erziehung derſelben der Schweſter Suſanne anvertrauen zu wollen.

Als das „Complot" erfuhr, daß er mit dieſem Entſchluß vollkommen Ernſt machen, ein Schloß einrichten, die bisherige Bonne für ſeine Tochter abſchaffen wollte, ſah es ſich genöthigt, der Intrigue ein Ende zu machen. Es ließ Suſanne ſterben. Madame Madin ſchrieb — ohne ein Wort davon zu wiſſen — den rührendſten Brief über die letzten Stunden des unglücklichen, herrlichen, von ihm ſo ſehr geliebten Mädchens, und der Marquis antwortete in einem Schreiben, das ſeinem gefühlvollen Herzen die größte Ehre machte.

Damit war die Geſchichte aus. Diderot hatte übernommen, die Memoiren der Nonne zu ſchreiben, welche ſie zur nähern Begründung ihrer Bitte dem Marquis ſchicken ſollte. Allmählich war Diderot von Begeiſterung für ſeine Heldin ergriffen worden; da man ſie aber mußte ſterben laſſen, ſo konnte von ſeiner Arbeit kein Gebrauch gemacht werden, und Grimm glaubte ſchon, ſie wäre ganz verloren gegangen. Er vorzüglich betrieb die Intrigue und geſteht, daß, obwol ſie bei Frau von Epinay oft unter Scherz und Lachen die Antworten an den Marquis verfaßt hätten, ſie doch ſämmtlich zuletzt den innigſten Antheil an Suſannens Geſchick genommen und den Edelmuth des Marquis, wie billig, auf das höchſte geehrt und bewundert hätten.

Dieſer wunderliche Briefwechſel hatte vom Februar bis zum Mai 1760 gedauert. Acht Jahre ſpäter kam Herr von Croismare wieder nach Paris und lebte bald, wie ſonſt, wieder unter ſeinen Freunden. Niemand von ihnen dachte mehr an die ihm geſpielte Myſtification. Eines Tags aber befand er ſich bei einer Freundin, die zu dem Complot gehört hatte, als zufällig auch Madame Madin hier anweſend war. Sowie er den Namen derſelben hörte, ergriff er eifrigſt die Gelegenheit, ſich nach den nähern

Umſtänden von Suſannens Tode zu erkundigen. Die gute Frau wußte, wie ſchon geſagt, von nichts, und ſo deckte ſich die Intrigue auf. Croismare ſtürmte nun zu Grimm, welchem er, nachdem er den ganzen Hergang erfahren, unter Thränen und Lachen Verzeihung ſchenkte.

Das iſt der Urſprung von Diderot's „Religieuse", wie Grimm ihn ſelber 1770, als Laharpe's Drama „Mélanie" denſelben Gegenſtand behandelt hatte, in ſeiner „Correspondance" ausführlich mit dem Abdruck aller Briefe erzählte. Dieſe Aufklärung wurde von Naigeon unter dem Titel „Suite de la Religieuse" in ſeinem Abdruck derſelben 1798 in der Geſammtausgabe zuerſt mitgetheilt und daher von den Herausgebern der „Correspondance" ſelber nicht aufgenommen. Ein Abdruck der „Religieuse" erſchien ſchon vorher 1796 bei Buiſſon in Paris. Cramer hat ſie ins Deutſche überſetzt, Riga 1797.

Auch bei dieſem verrufenen Buche wird es, wie bei allen Romanen Diderot's, erforderlich ſein, den Inhalt deſſelben in der Kürze anzugeben, um die halben und ſchiefen, nach dieſer oder jener Seite hin übertriebenen Vorſtellungen von ihm zu berichtigen.

Diderot fingirt Suſannen als die dritte Tochter einer Familie, die in anſtändigen, allein nicht gerade ſehr behäbigen Umſtänden lebt. Ihre Schweſtern werden verheirathet und die Mitgift, die man ihnen ſtiftet, ſowie die Beiſteuer, die man ihnen während ihrer Verheirathung zukommen läßt, zehren das Familienvermögen auf. Sie ſelbſt wird von den Aeltern mit Härte behandelt. Dieſe Härte klärt ſich ſpäter dadurch auf, daß ſie die Frucht eines Ehebruchs und daß ihr Vater wenigſtens mit Mißtrauen gegen die Geburt ihrer Legitimität erfüllt war. Man will ſich daher ihrer entledigen. Gewaltſam wird ſie zum Noviziat gezwungen, erklärt aber, als ſie eingekleidet werden ſoll, laut und feſt ihre Weigerung, das Gelübde zu übernehmen. Ihre Familie iſt gegen ſie empört. Die Habſucht ihrer Schweſtern vereinigt ſich mit der Verſtimmung ihrer Aeltern, welche ſie aus dem Kloſter fortnehmen, um ſie bei ſich zu Hauſe in einer dumpfen Stube unter ſchmählicher Behandlung gefangen zu halten. Die Mutter macht ihr endlich ſelbſt das traurige Geſtändniß, daß ſie das unſelige Geſchöpf einer ehebrecheriſchen Verirrung ſei, und beſtimmt ſie, wieder in ein Kloſter, das von Longchamps, zu gehen. Als der Tag ihrer Einkleidung herankommt, beſteht ſie den furchtbarſten Kampf mit ſich, wird bis zum Unbewußtſein hinfällig und läßt alles mit ſich mechaniſch geſchehen.

So wird ſie widerwillig Nonne. Zuerſt hat ſie aber eine ſehr würdige Oberin, welche ſie lieben und verehren lernt. Leider ſtirbt dieſelbe bald und es folgt ihr eine andere, mit welcher ſie ſich nach und nach entzweit, weil ſie der Willkür und Gewaltherrſchaft derſelben die Berufung auf die Kloſterregeln und die Erinnerung an die treffliche Leitung der Nonnen unter der vorigen Oberin entgegenſetzt. Die gehäſſigſten, kleinlichſten, ſcheußlichſten Verfolgungen entſpringen für ſie hieraus, indem faſt alle Nonnen ſich gegen ſie vereinigen. Durch diaboliſche Vorkehrungen zwingt man ſie, Fehler gegen die Ordnung und Disciplin des Kloſters begehen zu müſſen. Bald ſchließt man ſie in ihre Zelle oder in die Kirche ein, bald ſchließt man ſie davon aus. Man beunruhigt ſie im Schlaf; man ſtiehlt ihr das Gebetbuch, das Crucifix, den Roſenkranz; man ſtreut Glasſcherben vor ihre Stubenthür; man entzieht ihr friſche Leibwäſche und beraubt ſie der nöthigſten Gefäße, ſodaß ſie nachts wie ein geſcheuchtes Thier umherirren muß, ihre Nothdurft in irgendeinem dunkeln Winkel verrichten zu können. Man verurtheilt ſie zu kärglicher, ekelhafter Nahrung; man vermiſcht dieſe dürftige Speiſe mit Aſche und läßt ſie dieſelbe am Boden des Refectoriums kauernd verzehren. Man verbreitet die ſchändlichſten Gerüchte über ſie, man erklärt ſie endlich für beſeſſen und belaſtet ſie mit den härteſten Bußen. Ein Archidiakonus Hebert wird mit der Unterſuchung des Kloſters beauftragt und tritt der Grauſamkeit der Superiorin mit kalter Strenge und Gerechtigkeit entgegen, ſodaß wenigſtens die äußere Lage Suſannens wieder verbeſſert und vermenſchlicht wird.

Nur eine einzige Nonne, Urſula, aus einer edeln und wohlhabenden Familie, liebt ſie aufs zärtlichſte. Es gelingt Suſannen, durch ſie an den berühmten Advocaten Manouri eine Klageſchrift gelangen zu laſſen, worin ſie die Auflöſung ihres Kloſtergelübdes als eines erzwungenen beantragt. Manouri nimmt ſich ihrer auf das wärmſte an, verliert aber den Proceß. Sofort bricht die etwas verhaltene Wuth wieder gegen ſie los. Sie muß eine Ehrenbuße überſtehen und ſich gleichſam von neuem einkleiden laſſen, nachdem man ſie zuvor in einen Sarg gelegt und ſie als eine Verſtorbene behandelt hatte. Die Verfolgung wächſt, und kein Mittel des geiſtlichen Terrorismus bleibt gegen ſie unverſucht. Man droht ihr mit dem Tode, man ſucht ihre Phantaſie zu verwildern. Sie wird krank und verliert ihre Freundin Urſula. So ſteht ſie nun allein und verzehrt ſich im furchtbaren Kampf mit den Bosheiten, denen ſie ſich ſtündlich ausgeſetzt ſieht. Der Archidiakonus Hebert muß von neuem einſchreiten und theilt ihr mit, daß es dem edeln Manouri gelungen ſei, ihr in einem andern Kloſter eine Stelle zu kaufen, für welche er die Mitgift aus ſeinen eigenen Mitteln bezahlt habe.

Sie wird nun nach dem Hauſe Arpajon des heiligen Eutrop gebracht und findet hier eine freundliche Aufnahme. Die Oberin, eine wohlgenährte

Frau in den beſten Jahren, empfängt ſie mit mütterlicher Zärtlichkeit. Durch ihr Betragen, durch ihr Klavierſpiel und ihren Geſang macht ſie ſich beliebt. Im Kloſter Longchamps hatte man bei großen Faſten von ihren muſikaliſchen Talenten Nutzen gezogen, und ſie bei ſolchen Gelegenheiten geſchont, damit ihre Stimme rein und kräftig genug wäre, das elegante Publikum, das ſich dann zu verſammeln pflegte, zu entzücken. Hier erfreute man ſich an ihrem Talent ohne Nebenabſicht. Die Superiorin wurde von ihrer Schönheit und Liebenswürdigkeit vollkommen hingeriſſen und verſuchte, ſie zu wollüſtigen Erwiderungen ihrer Liebkoſungen zu bewegen. Suſanne duldete dieſe Zärtlichkeiten unbefangen, ihr Beichtvater aber, dem ſie davon Mittheilung machte, verbot ihr dieſelben, ohne ihr den Grund des Verbots zu ſagen. Sie mußte ſich nun gegen die Oberin mit ſchnöder Kälte benehmen und dadurch wurde ihr Verhältniß zu ihr geſpannt. Eine ſehr ſchöne, bleiche Nonne, Thereſe, liebte die Superiorin leidenſchaftlich und betrug ſich gegen Suſanne als Nebenbuhlerin. So war ſie hier in einer übeln Lage. In einer neuen Beichte fragte der Beichtiger abermals nach dem Verhalten der Superiorin. Suſanne verhehlte ihm nicht, welcherlei Liebkoſungen ſie ihr wieder habe aufdringen wollen, ja wie ſie nachts in ihre Zelle gekommen ſei und ſich, weil ihr fröſtelte, zu ihr ins Bett gelegt habe, ſich von ihr wärmen zu laſſen. Sie verſtehe das Betragen der Oberin nicht und halte ſie für krank. Als nun hierauf der Beichtiger die Superiorin allein ſpricht, kann Suſanne, echt weiblich, ſich nicht enthalten, zu horchen. Hier erfährt ſie das Verbrecheriſche im Betragen ihrer Oberin, die ihre Beichte mit den Worten beginnt: „Mein Vater, ich bin verdammt!“ Was ſie gebeichtet hat, wird nicht erzählt, allein Suſanne ſchreibt dem Marquis, daß ſie von dieſer Aufklärung an die Superiorin für eine abſcheuliche Frau habe halten müſſen, obwol ſie auch Mitleid mit ihr empfand, weil ſie ſah, wie ſehr dieſelbe ſie liebte.

Das Kloſter erhielt hierauf zum Gewiſſensrath einen jungen Benedictiner, der endlich durch Nachfragen Suſannens ganze Geſchichte von ihr erfuhr und ihr geſtand, im Haß gegen das Kloſterleben mit ihr zu ſympathiſiren. Die Oberin verfiel in Wahnſinn. Mit glühenden Augen irrte ſie Tag und Nacht in den Corridoren umher, faſtete, betete, heulte, erblickte Teufel um ſich her, fühlte die Qualen der ewigen Verdammniß voraus, flehte in der rührendſten Weiſe, für ſie zu beten, verfluchte ſich und ihre Geburt, magerte ab und ſtarb nach einigen Monaten. Im Kloſter betrachtete man Suſanne als die Urſache ihres Todes und haßte ſie daher, weil die Oberin immer gutmüthig, freundlich, nachſichtig geweſen war und weil man meinte, Suſanne hätte mit einiger Klugheit, ohne Schaden an ihrer

Seele zu nehmen, ihr entgegenkommen und dem Beichtiger ihre Geſtändniſſe erſparen können.

Die neue Superiorin war eine finſtere Frau. Der junge Benedictiner überredete Suſannen, mit ihm zu fliehen. Es geſchah. Sie verſtauchte ſich aber beim Sprunge von der Kloſtermauer die Füße, ſah ſich von dem Mönch mit brutalen Anträgen bedroht und flüchtete vor ſeiner libertinen Zudringlichkeit in Paris erſt zu einem Lichtzieher, dann zu einer Wäſcherin, in deren Dienſt ſie trat und von wo aus ſie dieſe traurige Geſchichte ihres Lebens, welche ſie nachts bei der Lampe ſchrieb, dem Herrn von Croismare ſchicken wollte.

Diderot wurde, während er dieſe Erzählung erdichtete, von ſeiner Phantaſie fortgeriſſen und ſtockte nur einmal, vier Wochen lang, indem er nicht wußte, mit welchen Worten er die Oberin die Beichte ihres Vergehens ſollte beginnen laſſen. Er trug endlich der Frau von Holbach ſeine Verlegenheit vor, welche ihm erwiderte, daß ihr die Sache ganz einfach ſchiene. Eine ſolche Frau, die ſchon im Beginn der Beichte nur ſich ſelber richte, könne nur ſagen: „Mon père, je suis damnée.“ Diderot fand das ganz richtig, nahm die Worte auf und hob dieſen Fall als einen Beweis des treffenden Inſtincts der weiblichen Seele hervor.

Die Geſchichte ſelber zerfällt, wie man ſieht, in mehrere Abſchnitte, denn es folgen ſich als ganz verſchiedenartige Scenen Suſannens Kampf mit ihrer Familie, ihr Aufenthalt in Longchamps als Novize, ihre Gefangenſchaft im älterlichen Hauſe, ihre Leiden als Nonne in Longchamps und ihr Kampf um eine gerichtliche Befreiung, ihr Leben im Kloſter Arpajon und ihre Flucht aus demſelben, welche ihr Hülfsgeſuch an den Marquis motivirte. Dies alles iſt untadelhaft erzählt, einfach, maleriſch, dramatiſch, würdevoll. Der Umſtand, daß Diderot die Nonne ihre Geſchichte als einen Brief an den Marquis ſchreiben läßt, hat ihn hier vor ſeiner ſonſtigen Unart geſchützt, ſich ſelbſt zu unterbrechen und über ſeine Darſtellung zu reflectiren. Es iſt eine Einheit, ein fortſtrömender Fluß in der Erzählung, die uns das große Talent Diderot's in glänzendem Licht erſcheinen laſſen. Die Unnatur des Kloſterlebens forderte zwar ſeine Kritik heraus, aber er läßt ſie nicht auswachſen, wie anderwärts, weil er ſie in die Form von Betrachtungen hüllt, welche ſich der leidenden Suſanne unwillkürlich aufdringen. Er ſtellt ſich ganz objectiv auf den Boden des poſitiven Chriſtenthums und zeigt ſich mit dem Syſtem der kirchlichen Einrichtungen innigſt vertraut. War doch die eine ſeiner Schweſtern als Nonne ſelber im Wahnſinn geſtorben! Er erkennt die Superiorität des Chriſtenthums über alle andere Religionen vorzüglich darin an, daß es die Religion des Leidens und des Schmerzes, des Mitleids und der Entſagung ſei. Man fühlt durch, wie Diderot zwar der Ungerechtigkeit, der Unmenſchlichkeit, der Heuchelei, dem leeren Ceremoniendienſt, dem Aberglauben, dem frivolen Spiel mit der Religion den unverſöhnlichſten Krieg erklärt, wie er aber im tiefſten Gemüth von dem evangeliſchen Geiſt des Chriſtenthums, von der Liebe, Aufrichtigkeit und Aufopferung, als der einzig wahren Religion bezwungen iſt.

Diejenigen, welche dies Buch geleſen haben, wie z. B. der Hiſtoriker Schloſſer, geſtehen ihm auch unbedingt zu, daß es als eine treue Schilderung des Innern der Nonnenklöſter einen claſſiſchen Werth anſprechen dürfe. Die Methoden, Nonnen zu formiren, die Geldintereſſen der Klöſter, die Eiferſucht derſelben auseinander, die Neugier und Verſtellung, die ſich unwillkürlich in jeder Nonne ausbilden, die Verirrungen der Phantaſie, welche der unterdrückte Geſchlechtstrieb hervorruft, alles dies iſt von Diderot mit unnachahmlicher Wahrheit und mit einer erſtaunlichen bis in das geheimſte Detail dringenden ſachlichen Kenntniß geſchildert worden. Bei der Darſtellung der ſinnlichen Corruption iſt er mit einer Zartheit zu Werke gegangen, die man bei ſeinem realiſtiſchen Tic vielleicht nicht von ihm erwartet. Nichts Lüſternes oder gar Obſcönes. Diderot hat immer vor Augen, daß er ein Mädchen ſchreiben läßt, welches das Laſter, von deſſen Gefahr es bedroht iſt, nur dunkel ahnt. Er läßt es nur ſo viel ſagen, als nothwendig iſt, dieſe Gefahr zu begreifen. Als die Superiorin des Hauſes Arpajon ihrem Beichtiger ſich wirklich enthüllt, läßt er in der Handſchrift eine Lücke eintreten. Welche meiſterhafte, pſychologiſch correcte, tiefergreifende Darſtellung des Wahnſinns, mit welchem ſich bei der Superiorin das Bewußtſein ihrer laſterhaften Verirrung rächt! Wie wäſcht ſie ihre Hände, aber umſonſt! Die Schuld, die Unſchuld verführt zu haben, haftet im Geiſt. Erſt Agathe, dann Thereſe, die ihr bald nachſtirbt, ſind ihre Opfer. Suſanne ſollte Thereſen folgen. Sie wurde gerettet und dieſe Rettung wurde zum Gericht über die Superiorin. Die Verdammniß des Fluchs unnatürlicher Wolluſt kann nicht erſchütternder, als hier geſchehen, ausgedrückt werden.

Weshalb aber iſt dies Buch, worin ſich kein unkeuſches Wort findet, doch dem Index infernaler Bücher zugeſellt? Man ſagt ſich, daß ein junger Menſch, ein junges Mädchen, ſelbſt eine junge Frau, ſolche libidinoſe Verirrungen, als hier andeutungsweiſe beſchrieben ſind, gar nicht wiſſen ſollten, und daß die Folgen der Lektüre eines ſolchen Buchs unberechenbar ſind. Wie wüthet Diderot ſelber in einem Briefe an Sophie Voland über die Roheit eines ſeiner Freunde, der ihm eines Tags ein engliſches Werk mit infamen Kupfern nicht verſiegelt, ſondern in einem loſen Umſchlag zugeſchickt hatte! Wenn nun daſſelbe ſeiner Tochter in die Hände fiel, wenn es ihre Phantaſie vergiftete! Aber Diderot's Nonne muß nicht nur aus einer pädagogiſchen, ſie muß auch aus einer äſthetiſchen Rückſicht verworfen werden. Als Culturſtudie, als ein pſychologiſches Nachtgemälde angeſehen, läßt ſich gegen dieſe Schilderung der lesbiſchen Liebe nichts einwenden, aber ſchön wird man auch die treueſte und äußerlich decenteſte Darſtellung unnatürlicher Regungen nicht nennen können. Nur in der trockenen Form des Juriſten, des Pädagogen oder Mediciners iſt ſie ertragbar, nicht aber als Gegenſtand der Dichtung. Die Poeſie kann auch das Unnatürliche darſtellen, aber nicht das Ekelhafte. Wenn eine Phädra ihren Stiefſohn liebt, ſo iſt das auch eine ſittliche Verirrung, aber als ein ſittliches Unglück, in welchem an ſich nichts Unnatürliches iſt, denn ſie hat dieſen Sohn nicht geboren, ſie hat ihn ſogar heirathen ſollen, bevor Theſeus ſie zu ſeiner Gattin machte. Hier aber iſt es daſſelbe Geſchlecht, das ſich mit ſexuellen Regungen begegnet. Das iſt eine Unnatur, durch deren Darſtellung, wie gelungen ſie ſei, die Poeſie ſich ſelbſt beſudelt.

Diderot's Nonne, wie vollendet ſie als eine ſittengeſchichtliche Studie ſei, iſt daher kein wahres Kunſtwerk. Naigeon meinte, man müſſe durch Wegſchneiden der üppigen Ranken helfen. Génin hat, ſolchem Rath folgend, im erſten Bande ſeiner „Oeuvres choisies de Diderot“ die „Religieuse“ in der Art abdrucken laſſen, daß er die ganze Erzählung von der unſeligen ſo liebenswürdigen Superiorin wegläßt. Dann fehlt aber der Gegenſatz zum Kloſter Longchamps und die ſchrecklichſte Erfahrung Suſannens, denn das Kloſter des heiligen Eutrop charakteriſirt mit ſeiner feinen Sinnlichkeit, mit ſeiner fleiſchlichen Tändelei, mit ſeinen geheimen Lüſten ebenſo wol eine ganze große Richtung der Nonnenklöſter, als das Kloſter Longchamps mit ſeiner ſtrengen Diſciplin, ſeiner magern Koſt, ſeiner Neigung zur Geiſel und zum härenen Bußgürtel.

Diderot war als Dichter nicht glücklich in ſeinen Thematen. Zu ſeiner Entſchuldigung bei der Nonne müſſen wir uns erinnern, daß er ſie nicht mit der Prätenſion ſchrieb, ſie drucken zu laſſen.

Diderot als Aeſthetiker überhaupt.

Wir müſſen hier in unſerer Geſchichte Diderot's einen Augenblick anhalten, eine Betrachtung über ihn als Aeſthetiker im allgemeinen anzuſtellen, weil wir jetzt an eine Epoche ſeines Lebens kommen, in welcher er ſich zehn Jahre hindurch auf das angelegentlichſte mit der äſthetiſchen Kritik, namentlich mit der Malerei, beſchäftigte. Diderot, dieſer in ſo ſeltener Weiſe univerſelle Menſch, der Mathematiker und Phyſiker, Philoſoph und Theologe, Dichter und Technologe war, beſaß für alles Schöne und für alle Künſte ein tiefes Gefühl und er beſaß auch eine bewundernswerthe Gabe, es auf das anziehendſte auszuſprechen. Die Friſche, mit welcher er über alles Natur- wie Kunſtſchöne ſich ausläßt, hat eine Magie, eine Wärme, einen Schimmer, die uns noch jetzt unwiderſtehlich feſſeln, obwol die Gegenſtände, auf welche ſeine concreten Urtheile ſich beziehen, für uns größtentheils verſchwunden ſind. Dieſe Friſche entſpringt bei ihm wol nicht allein aus ſeiner Liebe zum Schönen, aus ſeinem intimen Verſtändniß deſſelben, ſondern auch aus der Freiheit, welche ihm das äſthetiſche Gebiet geſtattete. Hier fiel der Zwang fort, den ihm anderwärts der Staat, oder die Kirche, oder der materialiſtiſche Standpunkt ſeiner Philoſophie auferlegte. Hier durfte er ſich rückſichtslos äußern, ohne zu fürchten, ſich in Conflicte zu verwickeln. Hier durfte er die menſchlichen Angelegenheiten ohne Oppoſition nach ihrer formalen Erſcheinung auffaſſen.

Der Umfang ſeiner äſthetiſchen Empfänglichkeit hatte keine Grenze. Er war für die bildende, die muſikaliſche und die poetiſche Kunſt gleich ſehr organiſirt. In ſeinen Briefen an Fräulein Voland kommen die intereſſanteſten Beſchreibungen des Genuſſes vor, den ihm Natur und Kunſt gewährten. So beſchreibt er, ſogar zweimal, den Garten und das Schloß von Marly auf das hinreißendſte, aber nicht weniger das Spiel des Deutſchen Oſbruck auf dem von ihm erfundenen Inſtrumente Pantaleone. Seine äſthetiſche Fähigkeit war jedoch ſo groß, daß er nicht blos reproductiv ſich verhielt, ſondern in der Reproduction bis zu productiven Vorſchlägen fortging, wie ein Werk anders, wie es noch beſſer hätte ausgeführt werden können. Ein Beiſpiel hiervon haben wir oben ſchon an ſeinem Vorſchlag gehabt, wie Richardſon, wenn er Miß Howe gegen Lovelace ins Spiel gebracht, Clariſſen hätte retten können.

Die Stärke Diderot's iſt das Detail, die Analyſe des einzelnen Kunſtwerks. Die Erhebung zu abſtractern Begriffen, zu einer ſyſtematiſchen Verknüpfung derſelben, verurſacht ihm Anſtrengung. Sie fehlten ihm nicht. Sie waren ihm ſchlechthin geläufig, allein es fehlte ihm an Ruhe, ſie genetiſch, Schritt vor Schritt zu entwickeln. Er wirft haſtig eine Definition hin; er zählt nummerweiſe die Beſtimmungen eines Begriffs, die Unterſchiede eines Objects her; er iſt nicht unlogiſch, aber er iſt nicht dialektiſch. Er verfährt in der Regel analytiſch, aber er iſt nicht gründlich genug in ſeiner Analyſe, um feſte, unanfechtbare Reſultate zu gewinnen. Nur zu oft ſpringt er aus einem analytiſchen Anſatz in eine dogmatiſche Behauptung über, aus welcher er ſofort Conſequenzen zieht, ohne die Ausdauer und Zuſammenſchau des Synthetikers zu haben. Anregen wird er unſer Denken immer, weil er von Geiſt überſprudelt, allein nachhaltige Befriedigung, wie Leſſing ſie uns gibt, wird er uns oft vermiſſen laſſen.

Natürlich hatte er das Bedürfniß, die Ideen bis in ihre abſtracte Allgemeinheit zu verfolgen, allein er behalf ſich oft mit einer Nominaldefinition oder mit einer Definition, wie er ſie gerade bei irgendeinem Autor vorfand. Sein Scharfſinn kritiſirt dann auch wol das Ungenügende der vorgefundenen Beſtimmungen, vergißt aber, etwas Beſſeres, Poſitives an ihre Stelle zu ſetzen. So hat er in der Encyklopädie den Artikel „Beau" geſchrieben. Er zeigt, wie mangelhaft die Definitionen von Platon, Auguſtinus, Wolf, Crouſaz, Hutcheſon und André ſind. Güte, Einheit, Vollkommenheit, Ordnung, Nützlichkeit, Harmonie, erſchöpfen ſie den Begriff des Schönen? Keineswegs. Was iſt es denn aber? Es iſt, meint Diderot, ein Verhältniß, un rapport, den unſer Verſtand entdeckt und der auch in den Dingen ſelber Realität hat. Man ſieht aus ſeinen Aeußerungen, daß er das Schöne nicht blos ſubjectiv als ein Gefühl, das wir haben, oder als eine Vorſtellung, die wir uns machen, ſondern auch objectiv als in der Beſchaffenheit der Sache liegend definiren möchte. Die Verhältniſſe ſollen es ſein, die es ausmachen. Sind es phyſiſche, moraliſche, literariſche, techniſche u. ſ. w., ſo entſteht immer eine andere Art des Schönen. Modificiren ſich die Verhältniſſe, werden ſie größer oder kleiner, ſtärker oder ſchwächer, ſo entſteht eine andere Form des Schönen. Das Object als ſolches, meint er, iſt indifferent, erſt der Rapport zu andern Objecten oder Subjecten macht es ſchön und zwar gerade zu dieſem ſpecifiſch

Schönen. Die Worte z. B.: „Qu'il mourût!" können je nach ihrem Zuſammenhang eine tragiſche oder komiſche Färbung in verſchiedenen Abſtufungen annehmen, während ſie an ſich immer dieſelben Worte ſind. Diderot glaubt daher, mit ſeinen rapports allen Anſprüchen genügt zu haben. Allein welcher Art müſſen die Verhältniſſe ſein, um gerade einen äſthetiſchen Effect zu machen? Verhältniß iſt ja ein ganz allgemeiner Begriff, der alle möglichen Rapporte unter ſich begreift. Hier lag es nun ganz nahe, die *Eigenthümlichkeit der Form* als den entſcheidenden Punkt aufzufinden, der das Object als ein äſthetiſches conſtituirt. Diderot erinnert ſich auch aller Unterſchiede in der Idee des Schönen, des Erhabenen, des Großen, des Edeln, des Niedlichen, Zierlichen u. ſ. w., allein er denkt nicht daran, ſie nach ihrem eigenen Zuſammenhang aus dem allgemeinen Begriff als deſſen verſchiedene Beſonderheiten abzuleiten. Zuweilen macht er einen Anſatz dazu, gibt aber den Verfolg bald wieder auf und ſtellt ſich zuletzt gewöhnlich mit Bemerkungen zufrieden, die er aus dem Sprachgebrauch nimmt. Einmal iſt er nahe daran, das *Erhabene*, le sublime, einerſeits, das *Niedliche*, le joli, andererſeits als die *Extreme* in der Geſtaltung des Schönen zu entdecken, macht aber einen falſchen Contraſt, indem er das Schöne dem Niedlichen entgegenſetzt. Das Schöne, ſagt er, bewundern wir, das Niedliche gefällt uns. Als ob das Niedliche nicht auch ſchön wäre! Es iſt die Schönheit des Kleinen, des Details, des Miniaturreizes. Ein Veilchen iſt nicht erhaben wie eine hundertarmige Eiche, aber iſt es in ſeiner beſcheidenen Zierlichkeit nicht ſchön? Diderot ſtreift auch diejenigen Formen des Schönen, die, wie es ſcheint, den gewöhnlichen Kategorien des Begriffs des Schönen widerſprechen, wenn ſie die Regularität, Symmetrie, Einheit fordern. Warum iſt denn, fragt er, ein Wald mit ſeinem Dickicht, ein Gewitter mit ſeinen aufgethürmten, vom Blitz zerriſſenen Wolkenmaſſen, eine Schlacht mit ihrem blutigen Getümmel doch ſchön? Er hat recht, dieſe Frage aufzuwerfen, aber er beantwortet ſie nicht. Er begnügt ſich, mit ihr die akademiſche Weisheit zu beunruhigen. Ebenſo macht er es mit dem *Häßlichen*, das ihm immer noch lieber als die charakterloſe, fade, gemeinplätzliche Schönheit iſt. Wir haben ihn ſchon in einer Anmerkung zu Shaftesbury vortrefflich über das *Monſtröſe* ſprechen gehört; er durfte nur etwas tiefer ſich einlaſſen; er durfte nur erwägen, daß das Häßliche, mit *Kant* zu reden, die *negative Schönheit* iſt, um zu erkennen, daß es in ſeinen Formen alle Formen des poſitiv Schönen umgekehrt wiederholen müſſe. Würde er dann nicht gefunden haben, daß der *Gegenſatz* des Schönen gegen ſich ſelbſt von dem *Widerſpruch* deſſelben mit ſich zu unterſcheiden iſt? Das Erhabene iſt dem Gefälligen entgegengeſetzt, aber es widerſpricht ihm nicht. Eine Ceres kann ihr majeſtätiſches Haupt mit einem zierlichen Kranz von Kornähren ſchmücken. Das *Gemeine* aber widerſpricht dem Erhabenen, das *Widrige* dem Zierlichen, Niedlichen. Eine Laus iſt klein, aber nicht joli, weil ihr zum Blutſaugen eingerichteter Kopf plump, ihr Leib geſchwollen, ihre Füße dickgegliedert und mit Haken gerüſtet ſind, die ihnen das Anſehen kleiner chirurgiſcher Inſtrumente geben. Eine Laus iſt häßlich, häßlich auch durch ihre nichtsſagende Farbe. Wie niedlich iſt dagegen ein Johanniswürmchen!

Was Diderot aber unter den franzöſiſchen Aeſthetikern des vorigen Jahrhunderts auszeichnet, das iſt der offene Sinn, welchen er auch für die *Schönheit der Natur* beſitzt. Die Franzoſen hatten über die gemachte Schönheit ihrer ſocialen Kunſt die freie Schönheit der Natur in Berg und Wald, am Meeresſtrande, zwiſchen Kornfeldern, in den Bewegungen der Thiere, faſt vergeſſen. Diderot läßt überall in ſeinen Kritiken die Anſchauung der wirklichen Natur als einen Fundamentalartikel für die Kunſt durchblicken, um ſie von der Steifheit des akademiſchen Stils zu erlöſen. Er rechnet zur Naturanſchauung auch das Studium des Volks, wie es ſich in den unbefangenen Handwerkern, in den Bauern, in den Fiſchern und Jägern, in dem Geſinde, in den Bettlern, darſtellt. Er liebte das Volk und ſeine damalige Lage jammerte ihn oft. Wenn er ein Schloß mit ſeinen ſchönen Laubgängen, mit ſeinen Blumengärten, ſeinen Raſenplätzen, ſeinen Waſſerkünſten, ſeinen Thürmen, Pavillons und Sälen beſchrieben hat, ſchauert er bei dem Gedanken zuſammen, daß rings um dieſe Herrlichkeit armſelige Strohhütten zerſtreut liegen, in deren dumpfer Enge die hart arbeitenden Bauern oft kaum eine Brotrinde haben, ihren Hunger zu ſtillen. Er behauptete, daß man dem Volk zuhören müſſe, wenn es erzähle, denn es erzähle im rechten epiſchen, im natürlichen Ton. Er forderte die Künſtler auf, die Leute in ihrem gewöhnlichen Treiben, auf der Straße, auf den Plätzen, in den Schenken, bei öffentlichen Feſten zu beobachten, wenn ſie eine Anſchauung des *naturwahren Ausdrucks der Affecte* haben wollten.

Wenn aber Diderot dem Künſtler die *Nachahmung der Natur* empfahl, ſo wollte er doch keineswegs die Kunſt zu einer bloßen Copiſtin der Natur herabſetzen. Er verhielt ſich *realiſtiſch* gegen den *falſchen Idealiſmus*, allein er war in der Kunſt ein ganz *entſchiedener Idealiſt*. Die Schilderungen, die man gewöhnlich von ſeinem Naturaliſmus als einem unbedingten macht, ſind falſch. Das Studium der Empirie war ihm nur Mittel zur Verwirklichung des wahren Ideals. Allerdings gibt es genug Aeußerungen bei ihm, in denen er von der Schönheit der

Natur ſich ſo überwältigt zeigt, daß er von nichts anderm wiſſen will. Namentlich in der Polemik gegen den todten und einförmigen Schematiſmus der ſchulmäßigen Afterkunſt predigt er dann Natur und wieder Natur. Daher kommt es denn wol, daß man ihn nicht ſelten als einen Apoſtel des puren Naturalismus in der Kunſt nimmt, allein, wenn man ihn im Ganzen auffaßt, ſo thut man ihm damit unrecht. Er weiß ſehr wohl, daß der Künſtler die Natur idealiſiren muß und daß das Genie eben die einer Seele eingeborene Tendenz dazu iſt. Am nachdrücklichſten hat er dies, wie wir ſpäter ſehen werden, bei der Kunſt des Schauſpielers auseinandergeſetzt, der ſeine Rolle nur dann gut ſpielen kann, wenn er ſich von dem Charakter, den er darzuſtellen hat, ein einheitliches Bild in ſeiner Phantaſie entwirft, das ihn beſeelt und in Gang, Geberde, Phyſiognomie, Stimme, zu einem ganz andern Menſchen macht, als er wirklich iſt. Ich will aus dem Briefe an Grimm, mit welchem Diderot den „Salon" von 1767 eröffnet, diejenigen Stellen herſetzen, die mir am zweifelloſeſten Diderot's Meinung hierüber auszuſprechen ſcheinen:

„Geſtehen Sie, daß es weder ein ganzes Thier noch einen Theil von einem Thier geben kann, welche Sie der Strenge nach zum abſoluten Muſter nehmen könnten. Es iſt eine alte Geſchichte, daß die Alten, um jene Natur zu bilden, welche ich das ideale Muſter oder die wahre Linie nenne, die Natur durchlaufen hätten, aus einer Unzahl von Individuen die ſchönſten Theile herauszuleſen, um aus ihnen eklektiſch ein Ganzes zuſammenzuſetzen. Wie hätten ſie die Schönheit dieſer Theile erkannt, vorzüglich derjenigen, die unſern Augen ſich ſelten darſtellen, wie der Bauch, die Hüften, die Gliederung der Schenkel oder der Arme, wo das poco più und das poco menò von einer ſo kleinen Anzahl von Künſtlern gefühlt wird? Sie heißen nicht ſchön nach der Volksmeinung, welche der Künſtler bei ſeiner Geburt vorfindet und die ſein Urtheil entſcheidet. Zwiſchen der Schönheit einer Form und zwiſchen ihrer Misform liegt nur die Dicke eines Haares. Wie hatten ſie den Takt erworben, den man haben muß, bevor man aus zerſtreuten ſchönen Theilen ein Ganzes zuſammenſetzen kann? Darum handelt es ſich. Und wenn ſie nun auch dieſen Formen begegneten, durch welch unbegreifliches Mittel vereinigten ſie dieſelben? Durch welche Inſpiration entdeckten ſie das wahre Maß, auf welches man ſie zurückführen mußte?

„Ich will nicht verſuchen, zu erklären, wie die Alten, die keine Antiken hatten, ſich dabei benommen haben. Das ſchönſte, das vollkommenſte Modell eines Mannes oder einer Frau würde das eines Mannes oder einer Frau ſein, die zu allen Verrichtungen des Lebens vorzüglich geſchickt, das Alter der völligſten Entwickelung erreicht hätten, ohne eine der Functionen geübt zu haben. Da aber die Natur uns nirgends dies große Modell weder ganz noch theilweiſe zeigt; da ſie alle ihre Werke mit Fehlern behaftet hervorbringt; da die vollkommenſten, die aus ihrer Werkſtatt hervorgehen, noch Bedingungen, Verrichtungen, Bedürfniſſe haben, welche ſie entſtellen; da ſie durch die bloße wilde Nothwendigkeit, ſich zu erhalten und wiederzuerzeugen, immer mehr von der Wahrheit des Urbildes, des intellectualen Bildes, ſich entfernt haben, ſo hat es niemals ein Ganzes, alſo auch keinen Theil, gegeben und kann es nicht geben, die nicht gelitten hätten."

Diderot ſetzt vortrefflich auseinander, daß auch die ſcrupulöſeſte Nachahmung der Natur nur ein Porträt, eine individuelle Schönheit hervorbringt, während das Genie die abſolute Schönheit, ein être imaginaire, erſchafft. Er ſagt zum Künſtler: „Räumen Sie ein, daß Sie, wenn Sie etwas Schönes machen, nichts von dem, was iſt, ſogar nichts von dem, was ſein kann, machen."

Der Künſtler antwortet: „Sie ſetzen mich in Verlegenheit. Das alles iſt ja nur Metaphyſik."

„Nun, du dummes Vieh, hat deine Kunſt nicht ihre Metaphyſik? Iſt dieſe Metaphyſik, die zu ihrem Gegenſtande die Natur, die ſchöne Natur, die Wahrheit, das Urmuſter hat, nach welchem du, bei Strafe, ein gemeiner Porträtiſt zu ſein, dich bilden mußt, nicht die erhabenſte Metaphyſik? Laß dieſen Vorwurf, welchen die Narren, die nicht denken, den tiefen Menſchen machen, welche denken."

Diderot beſchreibt den langſamen Weg, auf welchem ſich die Künſtler von der Anſchauung der empiriſchen Natur durch allmähliche Entfernung vom Porträt zum Ideal erhoben haben, und ruft aus: „Das Ideal der Schönheit, das nur im Kopf eines Agaſias, eines Rafael, Pouſſin, Pujet, Pigalle, Falconet exiſtirt; das Ideal der Schönheit, von welchem ſubalterne Künſtler aus der Antike oder aus den incorrecten Werken der Natur annäherungsweiſe nur incorrecte Begriffe ſchöpfen; das Ideal, welches dieſe großen Meiſter ihren Schülern nicht ſo genau, als ſie es erfaſſen, einzuflößen vermögen; das Ideal, über welches ſie ſich ſpielend hinausſchwingen können, das Chimäriſche, die Sphinx, den Centauren, den Hippogryphen, den Faun und alle vermiſchte Naturen hervorzubringen, unter welches ſie herunterſteigen können, um je nach der Zuthat von Lüge, die ihr Zweck erfordert, die verſchiedenen Porträts des Lebens, die Uebertreibung, das Monſtrum, das Groteske, hervorzubringen; das Ideal, die wahre, nicht traditionelle Linie, die faſt mit dem genialen Menſchen verſchwindet, und lange Zeit den Geiſt, den Charakter, den Geſchmack eines Volks, eines Jahrhunderts, einer Schule, ausmacht.“ Die ſklaviſchen und ſtupiden Nachahmer der Natur betrachten ſie als vollkommen, nicht als perfectibel. Sie wenden ſich zur Natur lediglich, um ſich der Copie derſelben bei ihren Vorgängern zu nähern. Vom Geſchickteſten unter ihnen hat Pouſſin geſagt, daß er ein Adler wäre in Vergleich mit den Modernen und ein Eſel in Vergleich mit den Alten.

So richtig, ſo groß dachte Diderot von der Schönheit und von der Kunſt. Er kennt auch die Grenzen der verſchiedenen Künſte ſehr wohl. Er fordert nicht von der Sculptur oder Malerei, was nur die Poeſie vermag. In dem Artikel „Art“ der Encyklopädie, den er auch geſchrieben, würde man freilich umſonſt nach einem Syſtem der Künſte ſuchen. Er handelt nur von den mechaniſchen Künſten; von den freien, meint er, brauche er nicht zu reden, da ſie ſich ſelbſt oft genug beſungen hätten, während jene in ihrer Wichtigkeit und Schönheit nur zu oft verkannt ſeien. In den „Salons“ kommt er aber häufig auf die Grenzen der verſchiedenen Künſte zu ſprechen und zeigt hier an vielfältigen Beiſpielen, wie deutlich ihm der Unterſchied der Sculptur von der Malerei und beider von der Poeſie war. Ich will hier zur vorläufigen Bewährung aus dem „Salon“ von 1765 nur anführen, was er über die Sculptur im allgemeinen ſagt: „Sie iſt eine ſtrenge, ſchwere und keuſche Kunſt. Sie ſpielt zuweilen um eine Urne oder Vaſe ſelbſt in großen und pathetiſchen Compoſitionen. Man erblickt im Basrelief Kinder, die um ein Becken umhertollen, welches das menſchliche Blut aufnehmen ſoll; aber ſie ſpielt zugleich mit einer gewiſſen Würde. Sie iſt ernſt, ſelbſt wenn ſie ſcherzt. Sie übertreibt ohne Zweifel, allein die Uebertreibung ſteht ihr eher zu als der Malerei. Der Maler und der Bildhauer ſind zwei Dichter, aber dieſer verändert ſich niemals. Die Sculptur leidet nicht das Närriſche, das Burleske, das Vergängliche, ſelten ſogar das Komiſche. Der Marmor lacht nicht. Sie berauſcht ſich jedoch mit den Faunen und Sylvanen; ſie läßt die Satyrn anmuthig den alten Silen auf ſeinen Eſel ſetzen oder die wankenden Schritte ſeines Schülers unterſtützen. Sie iſt wollüſtig, aber nie ſchmuzig. Sie zeigt häufiger und offener beide Geſchlechter in ihrer Nacktheit, weil ihr Stoff ſo kalt, ſo rebelliſch, ſo undurchdringlich iſt. Sie bewahrt ſelbſt in der Wolluſt noch etwas Auserleſenes, Zurückhaltendes, das mir verräth, wie langwierig, peinlich, ſchwierig ihre Arbeit iſt. Wenn man mit dem Pinſel irgendeinen leichtfertigen Einfall in einem Augenblick auf die Leinwand werfen und ebenſo raſch wieder vertilgen kann, ſo iſt es nicht ebenſo mit dem Meißel, der eine ſorgfältige, originelle Wahl getroffen haben muß, um den Gedanken des Künſtlers in einen harten widerſtrebenden Stoff von ewiger Dauer niederzulegen. Der Zeichenſtift iſt libertiner als der Pinſel. Der Pinſel libertiner als der Meißel. Die Sculptur ſetzt einen hartnäckigern und tiefern Enthuſiasmus voraus; ſie fordert mehr von jener ſtarken Begeiſterung, die anſcheinend ruhig iſt, mehr von jenem verborgenen Feuer, das im Innern glimmt. Sie iſt eine heftige, gewaltſame, aber ſchweigende und rückſichtsvolle Muſe. Duldet ſie keine gewöhnliche Idee, ſo duldet ſie noch weniger eine mittelmäßige Ausführung. Eine leichte Incorrectheit der Zeichnung, die man bei einem Gemälde kaum bemerken würde, iſt in einer Statue unverzeihlich. Das Manierirte, immer geſchmacklos, iſt es in Marmor oder Erz noch vielmehr als in Farbe.

„Oh! das lächerliche Ding, eine manierirte Statue.“

Man macht Diderot den Vorwurf, daß er die Poeſie zu maleriſch, die Malerei zu poetiſch habe machen wollen. Dieſer Vorwurf iſt einmal dadurch entſtanden, daß er für das Drama die vernachläſſigte Pantomime wieder emporbringen wollte; jede Scene ſollte auch ein Gemälde, eine maleriſche Gruppe, darſtellen; ſodann dadurch, daß er in ſeiner Beſchreibung der Gemälde, um ſie zu erklären, ſich oft bis zum Ausmalen eines kleinen Romans fortziehen läßt, namentlich wenn es ſich um die Genrebilder ſeines Freundes Greuze handelt.

Vergleichen wir die äſthetiſche Facultät Diderot's mit den übrigen Gaben ſeines Geiſtes, ſo müſſen wir ſie als ſeine höchſte anerkennen. Alles, was er als Gelehrter, als Mathematiker, als ſpeculativer Philoſoph, als dramatiſcher Dichter ſonſt geleiſtet hat, ſteht hinter dem zurück, was ſeine dramaturgiſchen Unterhaltungen über die Poeſie, ſein „Neffe Rameau's“ über die Muſik und ſeine Gemäldebeſchreibungen über die Malerei uns an tiefer Einſicht, an glücklichem Ausdruck und an begeiſtertem Humor bieten. Alle ſeine Artikel in der Encyklopädie werden vergeſſen ſein, wenn man jene Schriften immer von neuem zu leſen nicht müde werden wird. Heinſe in ſeiner „Beſchreibung der düſſeldorfer Galerie“, Forſter in ſeinen „Anſichten des Niederrheins“, Friedrich Schlegel in ſeiner „Vergleichung der dresdener Galerie mit der des Louvre“ ſind hierin nur ſeine Nachfolger geweſen. Seine „Salons“ wurden zwar nicht eher als während der Revolution gedruckt, aber ſie circulirten in Abſchriften. Madame Necker war eine vorzügliche Bewundererin derſelben und behauptete, erſt durch ſie die Kunſt, Kunſtwerke zu ſehen, gelernt zu haben. Nach dem Auslande gelangten ſie als Beilagen der Grimm'ſchen „Correspondance“.

Essai sur la peinture, pour faire suite au Salon de 1765. — Pensées détachées sur la peinture, la sculpture, l'architecture et la poésie. Pour servir de suite aux Salons. 1776.

Diderot hatte, wie wir vorhin bemerkten, ſelber das Bedürfniß, ſich aus der Fülle fragmentariſcher Reflexionen, die ſich ihm aufdrängten, zu allgemeinern Anſichten zu erheben. Er hat für die bildenden Künſte zweimal den Verſuch gemacht, ſich zu einem gewiſſen ſyſtematiſchen Abſchluß zuſammenzufaſſen, das eine mal 1765, nachdem er die Beſchreibung vom „Salon" dieſes Jahres vollendet hatte, in ſeinem „Essai sur la peinture", und das zweite mal zehn Jahre ſpäter 1776 in ſeinen „Pensées détachées sur la peinture etc.". Obwol wir der chronologiſchen Ordnung ein klein wenig vorgreifen, wenn wir dieſe Schriften hier ſchon in Erinnerung bringen, ſo thun wir es doch, weil ſie die allgemeinen Geſichtspunkte enthalten, die ihn bei der Betrachtung der Kunſtwerke ſelber leiteten, und weil es unmöglich iſt, ihm bei der Beſchreibung der Gemälde und Statuen, die zuſammen weit über anderhalb tauſend Nummern umfaßt, in das Einzelne zu folgen.

Der „Essai sur la peinture" wurde von Karl Friedrich Cramer, deutſchem Buchdrucker und Buchhändler zu Paris, wie er ſich ſelbſt auf dem Titel nennt, 1797 ins Deutſche überſetzt und in Riga bei Hartknoch herausgegeben. Goethe hat ihn auszugsweiſe überſetzt und mit Anmerkungen begleitet, die ſich vorzüglich auf den Begriff der Farbe beziehen.

Wenn Diderot auch in dieſen Verſuchen nach einer gewiſſen Syſtematik ſtrebt, ſo läßt er ſich doch aus den allgemeinern Beſtimmungen unaufhörlich in das bunteſte Detail fallen. Er hat ſelber ein Bewußtſein über ſein Laisser-aller und verräth es in der ironiſchen Manier, mit welcher er ſeine Kapitelüberſchriften macht. Er trägt über die Zeichnung ſeine ſeltſamen Gedanken, über die Farben ſeine kleinen Ideen, über das Helldunkel, was er zeitlebens davon verſtanden, vor. Vom Ausdruck will er ſagen, was alle Welt weiß. In dem Paragraphen von der Compoſition hofft er, daß er davon ſprechen werde. Der Gang ſeiner Betrachtung iſt, wie man ſieht, richtig geordnet: Zeichnung, Färbung, Ausdruck, Compoſition. Nun würde eine ſolche ganz ſubjective Manier unerträglich bei einem Schriftſteller werden, der ohne Neuheit der Gedanken, ohne vielſeitige Erfahrung in den Künſten, ohne genaue Kenntniß ihrer Technik wäre. Das alles aber beſitzt Diderot. Und es iſt nicht nur die Urſprünglichkeit ſeiner Individualität, die alles, was ſie ergreift, verjüngt, ſondern es iſt auch die große Welt, in welcher er lebt, die man überall durchfühlt. Es iſt Paris mit ſeinen Kunſtſchätzen, mit ſeinen Künſtlern, mit ſeinem bildungsbefliſſenen Publikum, mit ſeiner ſteten literariſchen und ſocialen Agitation, welches Diderot trägt und ihm unter dem kräuſelnden Schaum der bewegten Oberfläche doch auch die gehaltvollſten Stoffe, die belehrendſten Anregungen, entgegenbringt. Er wollte immer mit ſeinem Freunde Grimm nach Italien reiſen. Es wurde nichts daraus, allein Paris ſelber beſaß ſeit dem Eindringen der italieniſchen Kunſt durch die Florentiner viele claſſiſche Werke der italieniſchen Malerei und viele werthvolle antike Statuen und Büſten, ſodaß es Diderot nicht an Anſchauungen von Tizian, Rafael, Correggio, Baroccio, Guido Reni u. ſ. w. fehlte, von Rubens und van Dyck ganz zu geſchweigen.

Als eine Vorſtudie zu ſeinem „Essai“ kann man die ausführliche Kritik anſehen, die er 1760 von Watelet's Gedicht „Sur la peinture“ machte. Watelet war Generaleinnehmer der Finanzen. Er handelte in vier Geſängen von der Zeichnung, von der Farbe, von der maleriſchen und von der poetiſchen Erfindung. Im Jahre 1769 gab Lemierre, der Dichter des Dramas „Guillaume Tell“, ebenfalls ein Gedicht „Sur la peinture“ in drei Geſängen heraus, das Diderot auch beurtheilte. In ſeinem „Essai“ will Diderot zuerſt von der Zeichnung reden. Es iſt richtig, wenn er für ſie von der Natur ausgeht. Die Natur, verſichert er, bringt nichts Incorrectes hervor; jede ſchöne oder häßliche Form hat ihre Urſachen und von allen exiſtirenden Weſen iſt nicht eins, das ſo wäre, wie es ſein ſoll. Mit Recht bemerkt Goethe, daß es ſtatt: nichts Incorrectes, heißen müßte: nichts Inconſequentes, wie Diderot hinterher ſelber zuweilen ſagt, denn er will nur die reine Nothwendigkeit des urſachlichen Zuſammenhangs ausdrücken, die, ſo gut es geht, immer nach Einheit ſtrebt, ſodaß z. B. bei dem Buckeligen alle Knochen und Muskeln in ein heteroklites Syſtem ſich vereinigen. Kindheit und Alter ſind beinahe Caricaturen; die wahre Schönheit der Geſtalt liegt zwiſchen dieſen Extremen. Das Studium der

Muskeln unter der Haut iſt nothwendig, muß aber nicht zu lange betrieben werden, ſoll nicht der Künſtler einen zu harten Ausdruck dadurch bekommen. Das ſieben Jahre lang fortgeſetzte akademiſche Zeichnen nach dem Modell, welches der Herr Profeſſor ſtellt, gibt nicht die Wirklichkeit der verſchiedenen Zuſtände wieder, erzeugt aber die Einbildung, ſie treu copirt zu haben. Das Modell fingirt ſie nur, wie es eben geſtellt wird. „Lieber Gott“, läßt Diderot den Maler beten, „erlöſe mich vom Modell!“ Man muß das wirkliche Leben, um ſeine wahre Erſcheinung zu faſſen, beobachten, man muß es aus ſeinem Innern heraus verſtehen lernen. Die akademiſche Dreſſur erzeugt nur eine kalte, ärmliche und todte Manier. „Verlaßt dieſen Kramladen der Manier!“ Zwei Jahre zeichnen nach dem Modell und zwölf Stunden jährlichen Unterrichts über die Muskellage nach abgezogener Haut würden hinreichen. Statt der Verkleidungen der Modelle müßte man wirkliche Menſchen von der Straße her in das Atelier nehmen und ihnen den ſelbſteigenen Ausdruck belaſſen. So würde man die Zuſammenſtimmung alles Aeußern aus ſeiner innern Einheit erkennen.

Die Zeichnung gibt dem Weſen die Form, die Farbe iſt es, die ihm Leben gibt. Sie iſt der göttliche Hauch, der ſie beſeelt. Ueber die Zeichnung ſind nur die Meiſter der Kunſt gute Richter, über die Farbe kann jedermann urtheilen. Es fehlt nicht an vortrefflichern Zeichnern, allein es gibt wenig gute Coloriſten. Wie es zehn froſtige Logiker gegen Einen großen Redner, zehn große Redner gegen Einen erhabenen Dichter gibt, ſo gibt es zehn correcte Zeichner gegen Einen treffenden Coloriſten. Nicht die Wahl der einzelnen Farben als ſolcher, nur die Freiheit, Sicherheit, Kühnheit in der Behandlung des Pinſels bringt die wahre Harmonie des Colorits hervor. Was den guten Coloriſten ſo ſelten macht, iſt die Beſchränkung ſo vieler Maler durch den Meiſter, den ſie ſich zum Muſter nehmen. Sie gewöhnen ſich dadurch an eine Auffaſſung, welche ſie nicht leicht wieder verläßt und die nicht Natur iſt. Le Prince malt röthlich, ziegelfarben, Greuze graue, violette Farben u. ſ. w.

Die einzelne Farbe für ſich thut es auch nicht, denn die Farben temperiren ſich in der Zuſammenwirkung durcheinander. Ein Atlaskleid, für ſich allein gemalt, würde vielleicht gar nicht wie Atlas ausſehen, aber auf dem Grunde, von welchem es ſich abhebt, und in der Wechſelwirkung mit allen übrigen Farben des Bildes wird es zum Atlas. Wie in der Zeichnung, gibt es auch in der Farbe Caricaturen. Gewiß iſt der Regenbogen in der Malerei daſſelbe, was der Generalbaß in der Muſik. Man kann zweifeln, ob irgendein Maler auf dieſen Theil ſeiner Kunſt ſich beſſer verſteht als eine nur ein wenig kokette Frau, oder als ein geübtes Sträußermiſchen, allein nichts iſt abgeſchmackter als der Schlendrian, in der Abſtufung der Farben nur der Ordnung des Regenbogens zu folgen und ſich zum Knecht derſelben zu machen. Das Schwerſte aber bleibt, das menſchliche Fleiſch zu malen, weil es ſo unendlich viele Farben und Töne hat, da es durch Raſſe, Jugend, Alter, Geſchlecht, Beſchäftigung, Affect in zahlloſen Nuancen verändert wird. Es iſt die Verzweiflung des Malers.

Das Helldunkel iſt die richtige Vertheilung der Schatten und des Lichts. Auch hier kann es Caricaturen geben. Der Himmel verbreitet eine allgemeine Färbung oder richtiger Stimmung der Farben über alle Gegenſtände. Durch die Perſpective, die nicht dringend genug empfohlen werden kann, werden die Schatten geſtärkt oder geſchwächt und der Ton des Lichts verändert. Es entſtehen jene vielfachen Reflexe des Lichts, welche die Maler repoussoirs nennen, die intermédiaires postiches, die réveillons, die demiteintes, die boucherons, die chevilles, die bouche-trous. Auch die Schatten haben ihre Farben, ſelbſt der Schatten eines weißen Körpers. Schatten und Formen können ineinander verſchwinden. Welche Wunder von Licht und Schatten, von Dunkel und Helldunkel entſtehen nicht in einem Walde, wenn ein Sonnenſtrahl durch die dickwipfeligen Bäume bricht, auf den Aeſten und Blättern ſpielt und auf das goldene Grün des mooſigen Bodens hinſchimmert!

Einige Bemerkungen über die Zuſammengehörigkeit des Details mit dem Hauptgegenſtande führen Diderot hier zuletzt auf den Tadel eines Porträts, das man ihm von ſeinem Vater gemacht und nach Paris geſchickt hatte. Er erwähnt desſelben auch in ſeinen Briefen an Fräulein Voland faſt mit denſelben Worten. Er hätte den alten Meſſerſchmidt in ſeinem Werktagskleid mit der Schürze, eine Zange in der Hand, die Brille auf der Naſe, zu ſehen gewünſcht. Statt deſſen hatte man ſeinen Vater in der Perrüke, in einem Viſitenkleide, mit einer Doſe in der Hand, gemalt. „Ich hatte um meinen Vater gebeten, wie er alle Tage iſt, und Ihr habt mir nur meinen Sonntagsvater geſchickt“, ſchrieb er an die Seinigen. Er tadelt auch den Maler Latour wegen des Porträts, das er von Rouſſeau gemacht. Diderot hatte darin den Cenſor unſerer Wiſſenſchaften, den Cato und Brutus unſers Jahrhunderts geſucht. Er erwartete einen Epiktet in vernachläſſigter Kleidung mit zerzauſter Perrüke zu ſehen, der durch die Strenge ſeines Blicks die Literaten und die Weltleute erſchreckt. Er fand ſtatt deſſen den Verfaſſer des „Dorfwahrſager“, gut gekleidet, ſchön friſirt, auf einem Strohſtuhl.

Der Ausdruck iſt im allgemeinen das Abbild eines Gefühls und individualiſirt ſich daher ins Unendliche. Er iſt ſchwach oder gar falſch, wenn er über das Gefühl unſicher läßt. Eine Phyſiognomie wird durch das Laſter oder die Tugend umgebildet. Der Ausdruck entſcheidet oft über die Färbung. Er verſtärkt ſich durch kleine Zuthaten (accessoires), welche die Harmonie noch erleichtern, wie z. B. Wanderer, die bei einer Ruine oder einem Grabe vorübergehen, die Vorſtellung der Vergänglichkeit erhöhen.

Diderot erwähnt hier bei der Phyſiognomie eine beſondere Erfahrung, welche er ſelbſt darüber gemacht hatte. „Ich habe in der Vorſtadt St.-Marceau, wo ich lange Zeit wohnte, Kinder mit reizendem Geſicht geſehen. Im Alter von zwölf bis dreizehn Jahren waren dieſe ſanften Augen frech und brennend geworden; dieſer angenehme kleine Mund hatte ſich ſeltſam verzerrt; dieſer ſo runde Hals zeigte geſchwollene Muskeln; dieſe weichen und vollen Wangen waren von harten Erhöhungen durchſäet. Sie hatten die Phyſiognomie der Hallen und des Marktes angenommen. Sie hatten durch Zürnen, Schimpfen, Schreien, durch Streitigkeiten über einen Heller, für das ganze Leben die Miene des ſchmuzigen Eigennutzes, der Unverſchämtheit und Ergrimmtheit angenommen."

Diderot ergeht ſich in einer längern Betrachtung der Wechſelwirkung der Poeſie mit den bildenden Künſten über den Cultus der Schönheit im alten Griechenland, wo die Füße der Thetis, der Buſen der Aphrodite, die Schultern Apollo's, die Bruſt Poſeidon's, das Haupt des Zeus Artikel der Rechtgläubigkeit geweſen ſeien, gegen welche der Künſtler nicht hätte fehlen dürfen. Er vergleicht mit dieſen ſchönen Göttern die chriſtliche Religion, welche die Anſchauung des Nackten verbanne und in ihren geſchundenen, geröſteten, gekreuzigten, geräderten Märtyrern dem Künſtler nur häßliche Gegenſtände darbiete. Er wird im Ausmalen der Vorſtellung, wie das Chriſtenthum durch eine gewiſſe Hinwendung ins Griechenthum auch eine Kunſtreligion hätte werden können, cyniſch bis zur frivolen Ekelhaftigkeit. Diderot verkennt an andern Orten nicht die Schönheit des Cultus, die im kirchlichen Leben ſich entfaltet. Er betrachtet im „Salon" von 1765, Nr. 163, die Bilderſtürmer und Verächter der Proceſſionen, der Bilder, der Statuen und des ganzen Apparats des äußerlichen Gottesdienſtes als Auspfänder im Solde eines vom Aberglauben gelangweilten Philoſophen. Wenn man alle ſinnlichen Symbole unterdrückt, ſo wird, meint er, bald nur ein metaphyſiſcher Gallimathias übrigbleiben, der in jedem Kopf eine andere bizarre Form annehmen wird. Man wird ſich gegenſeitig nicht mehr verſtehen. „Dieſe abſurden Rigoriſten kennen die Wirkung der äußern Ceremonie auf das Volk nicht. Sie haben niemals die Anbetung des Kreuzes am Charfreitag, die Begeiſterung der Menge bei der Fronleichnamsproceſſion geſehen, eine Begeiſterung, die zuweilen mich ſelbſt ergreift. Nie habe ich dieſe lange Reihe von Prieſtern in kirchlichen Gewändern, dieſe jungen Akoluthen in ihren weißen Chorhemden mit breitem blauem Gürtel, Blumen ſtreuend vor dem heiligen Sakrament, dieſe Menge, die ihnen in ehrfürchtigem Schweigen vorangeht und nachfolgt, ſo viel Menſchen, die ihre Stirn zur Erde niederwerfen, geſehen; nie habe ich dieſen ernſten und pathetiſchen Geſang der Prieſter vernommen, dem eine Unzahl Stimmen von Männern und Frauen, von jungen Mädchen und Kindern antwortete, ohne daß mein Eingeweide ſich bewegte und die Thränen mir in die Augen kamen. Es liegt etwas Großes, Düſteres, Feierliches, Schwermüthiges darin. Ich habe einen proteſtantiſchen Maler gekannt, der mir geſtand, daß er in St.-Peter niemals den Papſt in der Mitte des Klerus und der Cardinäle das Hochamt hätte verrichten ſehen, ohne katholiſch zu werden. An der Thür der Kirche wurde er wieder Proteſtant." Noch mehr aber; 1769 in der oben angeführten Kritik des Lehrgedichts von Lemierre über die Malerei vertheidigt er das Chriſtenthum gegen denſelben, vertheidigt er die Darſtellung der Martyrien, die uns, wie er in den „Pensées détachées" ſagt, den Griechen als Henker und Anthropophagen würde haben erſcheinen laſſen. „Was kann", ruft er aus, „geeigneter ſein, mich mit den Uebeln des Lebens, mit dem Elend meines Zuſtandes zu verſöhnen, als das Bild der Qualen und der Standhaftigkeit, durch welche die Märtyrer die Krone erlangt haben, die jeder Chriſt anſtreben ſoll? Iſt der Menſch im Unglück, ſo werde ich ihm ſeinen leidenden Gott zeigen und ſagen: halt, ſchau her und beklage dich, wenn du vermagſt. — Bei welcher Frau würde nicht der Anblick des nackten auf den Knien ſeiner Mutter ausgeſtreckten Chriſtus die Verzweiflung um den Verluſt ihres Sohnes hemmen? Ich würde ihr ſagen: Biſt du beſſer als dieſe hier? War dein Sohn beſſer als dieſer hier? Der Chriſtianismus iſt die Religion des leidenden Menſchen; der Gott der Chriſten iſt der Gott der Unglücklichen." Diderot kommt in dieſem Thema ſo weit, an auseinandergelegenen Punkten ſich zu widerſprechen, aber nicht ſo weit, ſeine Widerſprüche zuſammenzubringen. Er erinnert daran, daß die größten Künſtler der Darſtellung von Martyrien ihre Berühmtheit danken; daß nichts ein ſolches Studium des Nackten und eine ſolche Kenntniß der Verkürzungen fordere; daß nichts eine größere Bewunderung errege, als der Anblick eines Menſchen, der ſich über alle Schreckniſſe erhebt; daß ſolche Scenen nicht weniger eine äſthetiſche Berechtigung beſitzen, als die Heiterkeit der griechiſchen Götter, die übrigens auch eine Nachtſeite an ſich haben, welche ihm nie in den Sinn kommt. Ihm ſchwebt immer nur der Olymp als ein Götterſalon vor, in welchem Hebe und Ganymed Nektar und Ambroſia credenzen. An die Schatten und Qualen des Hades, an die finſtere Macht des Schickſals, dem auch die Götter ſich beugen mußten, denkt er nicht.

Die Compoſition des Bildes muß durch ſich ſelbſt jedem Menſchen von geſundem Verſtande klar ſein. Ihre Einfachheit muß jede müßige Figur, jedes überflüſſige Beiweſen ausſchließen. Der Gegenſtand muß Einer ſein und kann nur in Einem Moment, nicht gleichzeitig in verſchiedenen, dargeſtellt werden. Der Widerſpruch in einem Zuſtande ſelber z. B., wenn jemand in ſeinen gewöhnlichen Beſchäftigungen von einer Kataſtrophe betroffen wird, iſt etwas anderes. Einem Maler, der mir zumuthet, ein Emblem oder einen Logogryphen zu enträthſeln, kehre ich den Rücken. Die Scene muß innerhalb ihrer Einheit mannichfaltig ſein und jedes Einzelne, indem es ſeiner eigenen Nothwendigkeit folgt, mit dem allgemeinen Zuſtande übereinſtimmen, wie er in einem einzigen, gegebenen Moment möglich iſt. Die Anordnung muß den falſchen akademiſchen Contraſt vermeiden. Die Vermiſchung allegoriſcher Weſen mit hiſtoriſchen Perſonen iſt widrig. Diderot kritiſirt Pigalle's Monument zu Rheims, von den Segnungen des Handels, wie es hätte dargeſtellt werden ſollen. Er kritiſirt das Unſchöne unſerer modernen Kleidung, die Erlaubtheit ihrer Aenderung und predigt die Beachtung der guten Sitten. Die Tugend lieben, das Laſter haſſen zu lehren, das muß der Zweck des Künſtlers ſein, der die Feder, den Pinſel oder den Meißel ergreift.

Jede ausdrucksvolle Compoſition muß zugleich maleriſch ſein. Es gibt unzweifelhaft undankbare Gegenſtände, aber für den gewöhnlichen Künſtler ſind ſie gewöhnlich und für einen unfruchtbaren Kopf iſt alles undankbar. Anordnung ohne Ausdruck iſt nicht ſo ſelten, als man glaubt. Die Grundidee muß alle andern beherrſchen und nur nach dem umgekehrten Verhältniß des Abſtandes abnehmen, ſodaß nichts Zweideutiges zurückbleibt. In unſerer Kunſt herrſcht Schwäche des Entwurfs und Armuth der Ideen. Die Maler haben zu wenig Poeſie der Erfindung. Je umfaſſender eine Compoſition iſt, deſto mehr bedarf ſie, zuſammengehalten zu werden, des Studiums der Natur. Man rechnete damals noch die Blumen-, Thier- und Landſchaftsmalerei zur Genremalerei, welche man der hiſtoriſchen entgegenſetzte. Beide Gattungen lagen miteinander in Streit und verachteten ſich gegenſeitig. Diderot hält die Herabſetzung des Genre gegen die Hiſtorie für ungerecht, weil es, um wahre Kunſtwerke zu liefern, mindeſtens ebenſo ſchwer, wo nicht ſchwerer ſei als dieſe, da es nicht durch die Bedeutſamkeit ſeiner Gegenſtände unterſtützt werde. Es fordert ein ſorgfältiges Studium des Einzelnen, was die Geſchichtmaler oft ungebührſich vernachläſſigen. Bemerkungen über die Drapirung, welche das Nackte unter der Bekleidung zeigen ſoll, und andere über den Zuſammenhang der Sculptur und Malerei mit der Baukunſt, führen Diderot zu einer Betrachtung über die Peterskirche, welche den Widerſpruch darbietet groß zu ſein und klein zu ſcheinen. Er meint, daß die Details, in der Nähe beſehen, rieſig ſind, aber in den Proportionen des Ganzen ſich verkleinern.

Der gute Geſchmack als die richtige Auffaſſung des Schönen in den Kunſtwerken iſt im Grunde ſo alt als die Welt, aber er iſt ſelten, weil er die Vereinigung von Gefühl, Erfahrung und Nachdenken fordert. Daher die Ungewißheit des Beifalls bei einem Werke des Genies. Es ſteht allein da. Man ſchätzt ſeinen Werth nur durch ſeinen Vergleich mit der Natur. Und wer wird bis ſo weit zurückgehen? Nur ein anderer Genius.

Dies ſind die Hauptgedanken von Diderot's Verſuch über die Malerei, die im allgemeinen vortrefflich ſind. In den „Pensées détachées“ hat er ſie wiederholt, bereichert, ergänzt und beſonders mit treffenden Beiſpielen und mit einer Menge allerliebſter Anekdoten illuſtrirt. Dieſe „Pensées“ kann er nicht vor 1776 geſchrieben haben, weil er darin zweier antiquariſcher Schriften über die Venus erwähnt, die eine von Larcher (1775), die andere von G. de Lachau, über die Attribute der Venus (1776). Man kann ſich für einen Künſtler nichts Anregenderes erſinnen, als dieſe von einer reifen Erfahrung, einem erprobten Geſchmack und einem tiefen Gefühl für das Schöne inſpirirten Gedanken. Die Künſtler könnten ſich ein Taſchenbuch daraus machen, ein äſthetiſches Brevier.

Unter dem 15. Jan. 1763 gibt Grimm in ſeiner „Correspondance“ (I, 3) einen Auszug, den Diderot aus dem Buche eines Engländers Webb über die Malerei gemacht hatte, behauptet aber, daß das, was man darin lieſt, nicht ſowol Webb als Diderot gehöre. Jedenfalls erſieht man ſo viel daraus, daß ſeine realiſtiſche Tendenz im Gegenſatz zur Abſtraction des akademiſchen Schulideals Nahrung und Stärkung dadurch empfangen hat.

Les Salons.

Wir werden nun ſehen, wie die allgemeinen äſthetiſchen Begriffe Diderot's, wie ſeine beſondere Auffaſſung der Malerei, in ſeiner Beurtheilung einzelner Gemälde zum Vorſchein kommen. Sein Freund Grimm nämlich verſtand ihn auszubeuten. Er forderte ihn auf, die öffentliche Ausſtellung von Gemälden und Statuen zu beurtheilen, um dieſe Kritik ſtückweiſe ſeiner „Correspondance" als eine beſondere Zierde zur Belehrung und Unterhaltung der fürſtlichen Perſonen, für die er ſchrieb, beizulegen. In Grimm's „Correspondance" finden wir ſchon im Jahre 1759 einen etwas kürzer gehaltenen Bericht über die Ausſtellung jenes Jahres, den Grimm, wie er ſagt, von einem Freunde erhalten hat. Wer dieſer Freund geweſen, ſagt er nicht. Der Bericht iſt vom 1. Nov. datirt und umfaßt nur S. 451—464 im zweiten Bande der „Correspondance". Er beginnt mit der Vorbemerkung Grimm's, daß man, nachdem die Gemälde ohne Geſchmack und Urtheil maßlos in den Journalen gelobt wären, es nicht ungern ſehen würde, ein gerechteres und beſtimmteres Urtheil darüber zu erhalten. „Was Sie leſen werden, iſt an mich gerichtet und wird Ihnen ohne Zweifel mehr Vergnügen machen, als alles, was ich über dieſen Gegenſtand hätte ſchreiben können." — Der Bericht ſelber beginnt mit dieſen Worten: „Da iſt ungefähr das, was Sie von mir verlangt haben. Ich wünſche, daß Sie Gebrauch davon machen können. Viel Gemälde, mein Freund, viel ſchlechte Gemälde. Ich lobe gern, ich bin glücklich, wenn ich bewundere. Ich wollte nur glücklich ſein und bewundern." Nun folgen Gedankenſtriche und die Kritik beginnt ſogleich mit einer Verwerfung der Porträts des Marſchalls d'Eſtrées und der Frau von Pompadour.

Weder im Inhalt noch in der Form der Kritik iſt ein Unterſchied von den beglaubigten „Salons" von Diderot zu entdecken. Zum Ueberfluß erwähnt er bei einem Bilde Vien's eines Urtheils darüber von ſeiner Sophie. Diderot hat wol nur einen flüchtigen Ueberblick in einigen Stunden niedergeſchrieben, allein er könnte doch ausführlicher geweſen ſein. Wir wiſſen durch Naigeon, daß Grimm die Berichte Diderot's einer Sichtung für ſeine Zwecke unterwarf. Er behandelte ſie gerade wie Le Breton die gefährlich ſcheinenden Artikel der Encyklopädie. Er caſtrirte ſie und ſchnitt von den üppigen Ranken des Diderot'ſchen Geiſtes fort, was ihm hier zu cyniſch, dort zu freiſinnig oder zu individuell erſchien. Er machte auch zuweilen Gegenbemerkungen. In dem „Supplément aux oeuvres de Diderot", das bei Belin zu Paris 1818 erſchien, iſt der „Salon" von 1761 und 1769 mit den Zwiſchenreden Grimm's abgedruckt. Man kann ſich daraus eine Vorſtellung machen, wie Grimm verfuhr. Er vergaß über der Kritik nicht die Rückſicht auf die Perſonen, für welche er ſchrieb, und modificirte danach den rein ſachlichen Diderot. Dann fährt er gewöhnlich mit der Phraſe fort: Je cède la plume à Diderot. Einen ſolchen vielleicht caſtrirten Bericht haben wir hier vor uns. Daher erklärt ſich nicht nur die außerordentliche Kürze, ſondern vorzüglich auch das Unzuſammenhängende. Es fehlen die kleinern Vermittelungen, wie ſogleich der vorhin mitgetheilte Anfang zeigt.

Es ſcheint, als wenn dieſer erſte flüchtige Bericht ſeine Entſtehung der Abſicht verdankte, dem oberflächlichen Urtheil der Tagespreſſe ein gründlicheres und unparteiiſcheres gegenüberzuſtellen; aber es ſcheint auch, als ob ein glücklicherer Erfolg dieſes Erſtlings Grimm auf den Gedanken gebracht habe, von da ab ſeiner „Correspondance" immer einen ſolchen Kunſtbericht beizulegen. Wir finden in Diderot's Briefe an Fräulein Voland wiederholt ſeine Klagen über die Härte, mit welcher Grimm gegen ihn in dieſer Beziehung verfährt. Wir finden darin ſeine Schilderung von der Anſtrengung, die er machte, ſeinen tyranniſchen Freund zu befriedigen. Tag und Nacht arbeitete er oft, ihm gefällig zu ſein. Er fühlte, wie bei dieſer Beſchäftigung ihm trotz ſeines vorgerückten Alters doch die ganze Kraft ſeiner Jugend zurückkam, wie das Feuer der Begeiſterung ihn durchſtrömte. Er gewann bei dieſer Vertiefung in die Kunſt die Einſamkeit ſo lieb, daß er tagelang nicht aus dem Schlafrock herauskam. Er hatte ein vollkommenes Selbſtbewußtſein über den Werth ſeiner Arbeit. Würde ſie gedruckt werden, ſagt er zu Fräulein Voland, ſo würde er unendliche Bewunderung ernten. Aber er ſchaudert vor dieſem Gedanken, denn er fürchtet, daß er durch ſeine Freimüthigkeit auf das Schickſal der Künſtler, die er faſt alle perſönlich kannte, die er liebte, auch wenn er ſie tadelte, einen nachtheiligen Einfluß hätte üben können. Das hätte ihn höchſt unglücklich gemacht. Nur unter der Vorausſetzung, daß ſeinen leidenſchaftlichen Ergüſſen keine Oeffentlichkeit gegeben würde, ließ er ſich mit ſolcher Unbedingtheit gehen. Es ſind von den „Salons", außer jenem verſtümmelten von 1759, das Jahr 1761, 1765, 1767, 1769 gedruckt. Von dieſen wurde der von 1765 zuerſt nach einer ſchlechten Copie aus der Grimm'ſchen „Correspondance" in Paris bei Buiſſon 1797 mit dem „Essai sur la peinture" gedruckt. Cramer überſetzte ihn danach ins Deutſche. Von dem des Jahres 1769 ſind zwölf Briefe verloren gegangen; die letzten noch übrigen fünf ſind zum erſten mal gedruckt in dem „Supplément aux oeuvres de Diderot". Hier erſchien auch der „Salon" von 1761 zum erſten mal. Naigeon ließ die „Salons" von 1765 und 1767 zuerſt in ſeiner Geſammtausgabe 1798 nach den eigenen Handſchriften Diderot's abdrucken. Es exiſtiren aber in Petersburg unter dem handſchriftlichen Nachlaß Diderot's auf der kaiſerlichen Bibliothek noch drei „Salons", der von 1771, 1775 und 1781. Der letztere iſt im Novemberheft der „Revue de Paris" von 1857, gedruckt. Die Handſchriften der „Salons", die ſich aus Diderot's Nachlaß auf der kaiſerlichen Bibliothek in Petersburg befinden, gehen von 1759—81 und ſtehen unter Nr. 384 des Katalogs verzeichnet.

Die Sitte der öffentlichen Ausſtellung von Werken der Malerei und Sculptur, welche den Namen Salon ſchlechtweg erhielt, ging von Italien aus; 1723 machte die Akademie der bildenden Künſte im Palais-Royal, wo ſie ihre Sitzungen hielt, die erſte Ausſtellung; 1727 finden wir eine ſolche im Louvre; 1737 ordnete der Generaldirector der Bauten, Orry, eine jährliche Ausſtellung an, bis man ſeit 1743 immer ein Jahr ausfallen ließ. Die Ausſtellung dauerte vier bis ſechs Wochen. Dieſe franzöſiſche Einrichtung iſt ſeitdem eine europäiſche geworden.

Gemälde richtig aufzufaſſen und gut zu beſchreiben, iſt eine ſehr ſchwere Kunſt. Diderot machte ſeinem Freunde Grimm das Compliment, daß er, wenn er etwas darin leiſte, es ihm verdanke. O überbeſcheidener Diderot! Grimm wußte es beſſer.

Schon die Alten haben Gemälde beſchrieben, aber, ſoweit wir aus den uns gebliebenen Beſchreibungen urtheilen können, ohne Kritik. Diderot vereinigte in einer ſeltenen Weiſe die anſchaulichſte Beſchreibung des Gegenſtandes mit der durchdringendſten Kritik der Art und Weiſe ſeiner Darſtellung. Er hatte einen ganz objectiven Blick. Er ſah in der Regel, ſelbſt bei ſeinen Lieblingen, ſcharf und unbeſtochen und faßte den Gegenſtand ebenſo klar, als die Manier ſeiner Bearbeitung. Von ſeiten des Gegenſtandes iſt ihm nichts fremd; Natur, Geſchichte, Mythologie, das menſchliche Leben in allen Ständen und Lagen ſind ihm vertraut. Nur einmal, bei den Bildern von Le Prince, welche ruſſiſche Gegenden und Sitten darſtellen, entſchuldigt er ſich, über die Richtigkeit kein Urtheil haben zu können. Ebenſo iſt ihm jede Art der Technik, jede Manier der Behandlung geläufig.

Aber dies würden doch nur die äußern Bedingungen ſein, Werke der Malerei und Sculptur zu kritiſiren. Die höhere Bedingung iſt das innere Verſtändniß, und hier iſt es, wo Diderot uns durch die Originalität und Friſche ſeines Urtheils überraſcht. Er hat zwar Grundſätze, allein keine ein für allemal fertige Schablone. Er iſt immer neu, weil er immer wahr iſt. Und ebendeswegen iſt auch ſein Ausdruck unerſchöpflich an neuen Wendungen und von einer reizenden Naivetät. In Lob und Tadel iſt er gleich entſchieden und in beiden zur Uebertreibung geneigt, weshalb Grimm, der Diderot's Berichte in Briefform redigirte, da, wo er nicht den Vandalismus des Streichens übte, reſtrictive Zuſätze in ſeiner „Correspondance“ machte. Diderot hat ſelber zuweilen Dialoge zwiſchen ſich und Grimm geſchrieben, in denen er ihre Meinungsverſchiedenheit darlegt.

Tremblin war ein Trödler auf der Brücke Pont-neuf. Wenn Diderot ein Gemälde verächtlich verwirft, ſo ruft er kurzweg: „Au Pont-neuf! à Tremblin!“ Will er den Tadel ſteigern, ſo ſagt er bedenklich: „Auch Tremblin wird Schwierigkeiten machen!“ Will er ganz vernichten, ſo verſichert er, daß er im Katalog zwar bei der und der Nummer gewiſſe Bilder von dem und dem Maler verzeichnet finde, daß er jedoch ſich von ihnen nichts, ſchlechterdings nichts, zu erinnern wiſſe.

Während er tadelt, erzeugt ſich in ihm nicht zu ſelten der Reiz eines beſſern Gegenentwurfs. Dieſe Skizzen ſind köſtlich, voller Leben, Energie und Sinnigkeit. Es iſt hier der Dichter, welcher malt. Oft läßt er ſich in Abſchweifungen gehen, die jedoch immer einen ſachlichen Gehalt haben und ſich meiſtens auf allgemeine ethiſche und äſthetiſche Probleme beziehen. Für gewöhnlich ſcheint er zu plaudern, allein jeden Augenblick iſt er bereit, von dieſer leichten Tonart zum höchſten Pathos überzuſpringen.

Die Kunſtwerke, die ſeinem Urtheil vorlagen, waren im allgemeinen mittelmäßig. Es gehörte der Reiz der Neuheit, das augenblickliche Intereſſe des pariſer Publikums dazu, ihnen eine ſo große Wichtigkeit zu verleihen, als mit welcher ſie bei Diderot erſcheinen; wie wenig er ſich ſelbſt darüber täuſchte, können wir aus ſeinem „État actuel de l'école française“ im „Salon“ von 1767 erſehen. Immer ſchwebt ihm die Natur, das Ideal, das große Muſter des Genies vor. Michel Angelo, Rafael, Correggio, Guido Reni, die Caracci, Rubens, van Dyck, Rembrandt, Teniers, Berghem, Wouwerman, Pouſſin, Leſueur, Lebrun bleiben ihm bei der Malerei ebenſo gegenwärtig als die Antike für die Sculptur. Er bekämpft die einſeitige Hochſchätzung der hiſtoriſchen Malerei, welche damals noch akademiſches Vorurtheil war, und iſt gerecht gegen die Genremalerei, weil der Enthuſiasmus auch in dieſen ſcheinbar kleinen Regionen, namentlich im Colorit, groß ſein kann. In Anſehung der religiöſen Malerei verräth er ſelbſt, der Ungläubige, aus ſeinem rein menſchlichen Gefühl, die tiefſte Sympathie für die Würde ihres Gegenſtandes, aus welcher heraus er die Kleinheit, Schiefheit, Fadheit, Erbärmlichkeit, Mißheiligkeit der Compoſitionen der Maler ſeinerzeit auf das treffendſte geiſelt. Hiſtoriſche Größe geht ihm ans innerſte Herz. Gegen das Allegoriſche ſträubt er ſich. Kann die Allegorie nicht einfach und erhaben ſein, ſo mag er ſie gar nicht, weil ſie zu lauter Linkiſchem und Manierirtem verführt. Mit geheimer Wolluſt, in den amuſanteſten Wendungen, zerfleiſcht er ſolche abgeſchmackte, gezwungene, leere, zweideutige, unverſtändliche Compoſitionen.

Einen ganz außerordentlichen Blick zeigt Diderot für die landſchaftliche Schönheit, beſonders wenn ſie ſich in das Wilde verliert. Alle Formen derſelben, Berg und Thal, Meer und Strand, Wald und Wüſte, Felſen und Waſſer, Pflanze und Thier; alles, was die Landſchaft belebt, Palaſt und Hütte, Hirten und Jäger, Fiſcher und Ackerer, Reiter und Wanderer; alle Metamorphoſen des Gewölks, in warmer und kalter Luft, in heiterer Ruhe wie im Gewitterſturm; alle Färbungen des Himmels, von dem falben Roth des anbrechenden Tages bis zum Sternenſchein der dunkeln Nacht, ſind ihm geläufig, und der Zauber der Beleuchtung im Großen wie im Kleinen, in den einfachſten wie in den verwickeltſten Zuſtänden iſt ihm bis in die geringſten Winkel und Schattenpartien offen.

Eine beſondere Vorliebe ſehen wir bei ihm mit dem ſteigenden Alter für die Malerei der Ruinen heranwachſen. Er verſetzt ſich gern in ihre Einſamkeit und überläßt ſich in ihren verwitternden Mauern, den ſtummen Zeugen eines zu Grabe gegangenen Geſchlechts, den Ergüſſen einer erhabenen Wehmuth. Er fühlt die Vergänglichkeit der Dinge mit einer oſſianiſchen Stimmung und blickt mit Rührung auf ſeine eigenen dahingeſchwundenen Jahre zurück, weil er wenig gelebt und nur eine kurze Jugend genoſſen habe. Loutherbourg, Robert, Vernet werden immer mehr ſeine Lieblinge.

Er wimmelt von pikanten Anekdoten und überläßt ſich gelegentlich ohne Scheu cyniſchen Wendungen; allein er wird auch für die Sculptur und Malerei, wie er es für das Drama ſchon geworden war, immer mehr zum Sittenprediger. Es iſt gar nicht zu verkennen, wie ſehr die Rückſicht auf die Erziehung ſeiner eigenen Tochter, die ihm ſo unendlich am Herzen lag, hierbei mitgewirkt hat. Zuweilen fragt er ſich, ob er nicht ein Kunſtwerk laſciver Art vernichten würde, wenn er entdeckte, daß es ſeinen Sohn oder ſeine Tochter zur Wolluſt verführte? Er behauptet, daß auch in den bildenden Künſten nur das genre honnête Ausſicht auf Dauer habe. Laſcive Werke würden über kurz oder lang immer vernichtet.

Eine ſehr anziehende Seite iſt bei ihm ſeine Begeiſterung für Homer. Wehe einem Maler, einem Bildhauer, wenn ſie aus ihm etwas dargeſtellt haben. Sie können dann ſicher ſein, daß er ſie ſchwächlich, verzerrt, albern findet, während er ſich an der Größe und Schönheit Homer's nicht erſättigen kann. Zuweilen macht er ſich auch das boshafte Vergnügen, aufzudecken, wie viel ſchwächer die Nachbildung Virgil's iſt.

Die Epoche der franzöſiſchen Malerei, mit welcher Diderot von 1759—81 zu thun hatte, lag zwiſchen der Regentſchaft und der Revolution, zwiſchen Watteau und David. Die Regentſchaft war die Zeit der Auflöſung des ſtrengen Stils, der unter Ludwig XIV. geherrſcht hatte. In der Zeit des Uebergangs von ihr zur Revolution ging die hiſtoriſche Malerei zu Grunde. Hingegen arbeitete ſich das ſociale Genrebild und die Landſchaft immer mehr hervor. Watteau, 1684—1721, der ſo jung ſtarb und die petite maison des Regenten, Lamuette, decorirte, hatte in ſeinen galanten Feſten die edelmänniſche Geſellſchaft mit der Landſchaft vereinigt. Nach ihm traten dieſe Elemente immer mehr auseinander; Greuze, 1726—1805, malte das bürgerliche Geſellſchaftsbild, Vernet, 1714—89, die Landſchaft. Die religiöſe Malerei konnte nicht mehr in einem Zeitalter des Zweifels und des Unglaubens gedeihen. Die Maler verſtanden das Chriſtenthum nicht mehr, und es iſt ein ſeltſames Schauſpiel, zu ſehen, wie der atheiſtiſche Diderot ihnen ihre Verirrungen und Fehler bei der Behandlung bibliſcher und chriſtlicher Stoffe nachweiſt. Geſchichtliche Malerei im engern Sinne konnte ſich unter der Regierung eines Ludwig XV. auch nicht erhalten. Die Franzoſen konnten ſich für den Siebenjährigen Krieg nicht begeiſtern. Nur das Porträt erhielt ſich noch in einer gewiſſen Größe durch Charles Vanloo, 1705—65; der König ernannte ihn zu ſeinem Maler. Watteau hatte die Galanterie der Cavaliere und Damen gemalt. Michelet in ſeiner „Histoire de la régence“ bemerkt ſehr fein, daß die Phyſiognomie ſeiner Frauen keineswegs eine idylliſche Zufriedenheit oder vom Glück berauſchte Trunkenheit verräth, daß ſie vielmehr die Kämpfe und Schmerzen ahnen läßt, welche ſie in ihrem oft ſo wechſelvollen Leben durchzudulden hatten. Sie weinen nur deshalb nicht, um nicht durch Thränen ihrer Schönheit zu ſchaden. Die Entfeſſelung von dieſem ernſten Hintergrunde, der die Grazie eines bal champêtre von Watteau mit einem melancholiſchen Hauch überfliegt, unternahm Boucher 1704—70. Er malte im Grunde auch Genrebilder, aber ſein Genre war die Orgie, bald in kleinem, bald in großem

Format. Er ſchwelgte mit Grazie in dem Kitzel wollüſtiger Nuditäten. Er malte die Frauen, wie Prévoſt die „Manon Lescaut" dichtete, qui était expérimentée à quinze ans. Er malte die Ausgelaſſenheit des Bacchanals, die funkenſprühende Sinnlichkeit des Balls, die ſich ins Helldunkel verbergende Schlüpfrigkeit der Boudoirs. Lancret potenzirte dieſe Ueppigkeit noch in ſeinen Chineſiſchen Figuren. Erſt mit der Revolution und dem Kaiſerthum erhob ſich die hiſtoriſche Malerei wieder durch David 1748—1825, der, nach Ste.-Beuve's Bericht, Diderot ſtets für die Ermuthigung dankbar blieb, welche er ihm, dem jungen noch namenloſen Künſtler, in ſeinem Atelier hatte angedeihen laſſen.

In der Sculptur wurden von Bouchardon 1698—1762, von Pigalle 1714—85, von Falconet 1716—91, auch von ſeinem Lehrer Lemoyne, noch immer recht bedeutende Werke geſchaffen.

Dies waren die Koryphäen der bildenden Kunſt bei den Franzoſen im 18. Jahrhundert. Aber welche Menge von Malern und Bildhauern, die nunmehr gänzlich vergeſſen ſind! Es ſcheint mir jedoch, als könnten die Franzoſen Diderot's „Salons" benutzen, um eine recht vollſtändige und intereſſante Geſchichte der Malerei und Sculptur jener Periode zu machen. Für uns iſt es, wie oben ſchon erinnert worden, unmöglich, Diderot in alle Einzelheiten ſeiner Beſchreibung zu folgen. Wir werden aus ſeinen „Salons" nur einige Bemerkungen von allgemeinem Intereſſe ausheben können. Wir fühlen jedoch, daß dieſer dem erneuten Andenken Diderot's gewidmeten Schrift etwas Weſentliches fehlen würde, wenn ſie dem Leſer gar keine Anſchauung von der Art und Weiſe gäbe, mit welcher Diderot Gemälde beſchreibt. Wir könnten für dieſen Zweck einzelne umfangreichere Darſtellungen von Lagrenée, Fragonard, Vien, Hallé, Deshays, Greuze, Parrocel, Robert u. a. benutzen, von den verſchiedenen Gattungen der Malerei und Sculptur ein Beiſpiel zu geben. Wir würden aber in Verlegenheit über die Auswahl ſein und einen größern Raum in Anſpruch nehmen müſſen, als wir nach der Porportion der übrigen Schriften Diderot's thun dürften. Daher ſcheint es uns das Gerathenſte, den „Salon" von 1759 zu überſetzen. Der Leſer empfängt dadurch ein Ganzes, das in ſeiner Kürze ihm Bilder von allen Gattungen vorführt. Diderot ſteht hier noch nicht auf der vollen Höhe ſeiner Kritik der Malerei, allein er iſt um ſo unbefangener und hat ſich ſelbſt noch nicht durch ſeine Urtheile beſchränkt. Uebrigens iſt dieſer „Salon" als eine Arbeit Diderot's in der deutſchen abbrevirten Ueberſetzung von Grimm's und Diderot's „Correspondance" (Brandenburg 1823), II, 28—44, auszugsweiſe ſchon überſetzt. Weshalb weder Depping noch Brière ihn in ihre Ausgaben aufgenommen haben, kann ich nicht ſagen. Wahrſcheinlich haben ſie gar nicht an ihn gedacht. Die feierliche Art, mit welcher Grimm 1761 die Beſchreibung des Salons durch Diderot einführt, konnte allerdings glauben machen, daß dieſer Salons der erſte ſei, den Diderot verfaßte. Im Jahre 1759 hatte aber Grimm die Probe mit ihm gemacht. Damals hatte er nur von einem Freunde geſprochen, dem er die Beſchreibung verdankte; 1761, nachdem die Probe glücklich ausgefallen, ſagt er: „C'est Mr. Diderot, qui va parler.“ Die Édition Taschereau der „Correspondance“ erklärt ſich in einer Note entſchieden für Diderot's Autorſchaft des „Salon“ von 1759. Man erblickt in dieſem erſten gleichſam die Keime ſeiner kritiſchen Eigenthümlichkeiten auf dieſem Felde.

Der „Salon“ von 1759.

Da iſt ein Porträt des Marſchalls d'Eſtrées, der die Miene eines kleinen Narren oder eines verkleideten Raufbolds hat. Da iſt ein anderes von Frau von Pompadour, noch ſteifer und noch froſtiger. Ein zimperliches Geſicht, ein gekniffener Mund, kleine Hände eines dreizehnjährigen Kindes, ein großer fächerförmiger Reifrock, ein Kleid von geblümtem Atlas, gut nachgeahmt, aber von ſchlechter Wahl. Ich liebe in der Malerei die blumigten Stoffe nicht. Sie haben weder Einfachheit noch Adel. Die Blumen müſſen wie Schmetterlinge auf dem Grunde flattern, der, wenn er zumal weiß iſt, eine Menge kleiner zerſtreuter Lichter gibt. Wie geſchickt nun auch ein Künſtler ſei, er wird aus einem Blumenbeet oder aus einem geblümten Kleide nie ein ſchönes Gemälde machen können. Dies Porträt hat $7^{1}/_{2}$ Fuß Höhe auf $5^{1}/_{2}$ Fuß Breite. Stellen Sie ſich den Raum vor, den dieſer blumenumwundene Reifrock einnehmen muß. Dieſe Porträts und einige andere, die kein Intereſſe haben, ſind von Michel Vanloo.

Von Reſtout iſt eine Verkündigung da, ich weiß nicht, was ſie will. Von demſelben ein Haman, der aus dem Palaſt des Ahasverus erzürnt heraustritt, weil Mardochai ihn nicht anbetet. So lieſt man im Katalog, aber auf der Leinwand eräth man nichts davon. Wenn die Menge, die ſich vor dem vorübergehenden ſtolzen Manne öffnet, ſich in den Staub niederwürfe, ſodaß man nur einen einzigen Menſchen aufrecht erblickte, ſo würde man ſagen: Seht, das iſt Mardochai. Der Maler hat aber das Gegentheil gethan. Ein einziger beugt das Knie, die andern bleiben ſtehen, und man ſucht umſonſt die Hauptperſon. Uebrigens kein Ausdruck, keine Sonderung der Gruppen, eine düſtere Farbe, eine nächtliche Beleuchtung. Dieſer Künſtler verbraucht mehr Oel auf ſeiner Lampe als auf ſeiner Palette.

Eine Reinigung der Jungfrau von demſelben; ich ſage nichts von ihr und damit ſage ich Ihnen vielleicht etwas Uebles von ihr.

Endlich haben wir dies berühmte Gemälde: Jaſon und Medea von Charles Vanloo, geſehen. O mein Freund, was für ein ſchlechtes Machwerk! Es iſt eine Theaterdecoration mit all ihrer Falſchheit, eine unerträgliche Farbenpracht, ein Jaſon von unbegreiflicher Dummheit. Der Blödſinnige zieht ſein Schwert gegen eine Zauberin, die in den Lüften davoneilt, die außer ſeinem Bereich iſt und die ſeine ermordeten Kinder zu ſeinen Füßen zurückläßt. Statt deſſen mußte er verzweifelnd die Arme zum Himmel erheben, mit zurückgeworfenem Haupt, mit geſträubtem Haar, mit irrem Blick einen langen Schrei aus dem geöffneten Mund ſtoßen. Und nun eine kleine, kurze, ſteife, eingeſchnürte, mit Stoffen überladene Medea, eine Couliſſenmedea; kein Tropfen Bluts fällt von der Spitze ihres Dolchs, rinnt auf ihre Arme; keine Unordnung, kein Schrecken. Man blickt hin, wird geblendet und bleibt kalt. Das Gewand um den Leib hat das Matte und den Widerſchein eines Panzers, man möchte ſagen einer Kupferplatte. Im Vordergrunde iſt ein ſehr ſchönes Kind auf den Stufen, die von ſeinem Blut benetzt ſind; aber das iſt wirkungslos. Dieſer Maler denkt ſo wenig, als er empfindet. Sein Bild gleicht einem Wagen von ungeheuerer Schwere. Wär' es ein Stück von einem Teppich, ſo müßte man dem Färber einen Ehrenſold bewilligen. Da lobe ich mir ſeine Badenden. Das iſt ein anderes Bild, wo man Frauen nackt aus dem Bade kommen ſieht, die eine, der man ein Hemde reicht, von vorn, die andere von hinten. Dieſe hat kein angenehmes Geſicht; ihre untern Hüften ſind platt; ſie iſt ſchwarz; ihr Fleiſch iſt ſchlaff. Die Hand der andern ſcheint mir verkrüppelt und zu klein, wenigſtens unangenehm; ſie hält die Finger gekrümmt; warum nicht ausgeſtreckt? Die Figur würde ſich beſſer auf die flache Hand ſtützen. Es athmet Wolluſt in dieſem Gemälde, allein vielleicht feſſelt uns weniger das Talent des Künſtlers als unſer Laſter; die Farbe hat Glanz. Die Frauen, welche die Hauptfiguren bedienen, ſind mit Beſonnenheit behandelt, natürlich und ſchön, ohne Zerſtreuung zu verurſachen.

Von Colin de Vermont iſt eine ſchlechte Anbetung der Könige vorhanden; von Jeaurat Kartäuſer in Beſchauung verſunken, die noch ſchlechter ſind. Nichts Stilles, Wildes, Nichts, das an die göttliche Gerechtigkeit erinnert, kein Gedanke, keine tiefe Anbetung, keine innere Sammlung, kein Schauer, keine Verzückung. Von alle dieſem weiß unſer Mann nichts. Wenn es ihm ſein Geiſt nicht ſagte, warum ging er nicht zu den Kartäuſern? Da hätte er geſehen, was die Phantaſie ihm verſagte. Aber glauben Sie, daß er es geſehen hätte? Wenn es wenig Leute gibt, die ein

Gemälde zu ſehen verſtehen, gibt es etwa viel Maler, welche die Natur zu ſehen verſtehen? Ich werde Ihnen nichts von vier kleinen Bildern deſſelben Malers ſagen. Da ſind Muſelmanen im Geſpräch; Frauen des Serails, welche arbeiten; eine Schäferidylle; ein Gärtner mit ſeiner Gärtnerin. Es iſt das Colorit von Boucher, ohne ſeine Anmuth, ohne ſein Feuer, ohne ſeine Feinheit. Das Coſtüm mag richtig ſein, aber von allen Theilen der Malerei lege ich darauf den geringſten Werth.

Hier iſt eine Veſtalin von Nattier, und Sie ſtellen ſich ſofort Jugend, Unſchuld, Reinheit, zerſtreutes Haar, mächtigen Faltenwurf, ein Gewand vor, das, über den Kopf gezogen, einen Theil der Stirn bedeckt. Auch ein wenig Bläſſe ſtellen Sie ſich vor, denn Bläſſe ſteht der Frömmigkeit ebenſo wohl an als der Zärtlichkeit. Nichts von alledem, vielmehr ein eleganter Kopfputz, ein geſuchter Anzug, die ganze Gefallſucht einer Weltdame bei ihrer Toilette und Augen in Wolluſt ſchwimmend, um nichts Schlimmeres zu ſagen.

Hallé hat zwei Gegenſtände von den Gefahren der Liebe und des Weins gemacht. Hier berauſchen Nymphen einen Satyr von ſchönem, hartem, gelbem, wohlgebranntem Ziegelſtein; eine Figur, die aus dem Ofen eines Töpfers herauskommt; kein Geiſt, keine Bewegung, kein Gedanke, aber das Colorit Boucher's. Dieſer Mann, den man ſehr gut den Fontenelle der Malerei genannt hat, wird ſie noch alle verderben.

Der wunderbare Teich von Bien iſt eine große Compoſition nicht ohne Verdienſt. Die ganze rechte Seite iſt mit einem Haufen bunt und geſchmacklos durcheinandergeworfener Figuren überladen, aber die Farbe ſcheint mir wahr zu ſein. Ueber den Kranken ſchwebt ſehr gut ein Engel in der Luft; hinter Chriſtus ſteht ein Apoſtel in grauer Leinwand, den Leſueur nicht verſchmähen, den er aber vielleicht zurückfordern würde; in der Mitte ſitzt ein Kranker, der Effect macht. Er iſt freilich ſtämmig und fett, und Sophie hat recht, zu ſagen, daß er, wenn er krank ſei, an einem Hühnerauge leiden müſſe. Jeſus Chriſtus, ſeinen Jüngern das Brot brechend; St.-Peter, den Jeſus nach dem Fiſchfang fragt, ob er ihn liebe; die Muſik; eine Auferweckung des Lazarus, ſind vier Bilder von demſelben, deren Verdienſt ich nicht begreife. Erinnern Sie ſich der Auferweckung des Lazarus von Rembrandt, dieſer hier und dort zerſtreuten Schüler, dieſes betenden Chriſtus, dieſes in ein Leichentuch gehüllten Kopfes, von dem man nur den Scheitel ſieht, und dieſer beiden Entſetzen erregenden Arme, die ſich aus dem Grabe hervorſtrecken? Jene guten Leute glauben, daß es ſich um nichts als um ein Arrangement von Figuren handle. Sie wiſſen nicht, daß der erſte, der wichtigſte Punkt die

Auffindung einer großen Idee iſt, daß man umhergehen, nachdenken und den Pinſel in Ruhe laſſen muß, bis man ſie gefunden hat.

Von Lagrenée iſt eine Himmelfahrt der Maria; Venus, welche von Vulcan in der Schmiede zu Lemnos Waffen für ihren Sohn erbittet; die Entführung des Cephalus durch Aurora; ein Urtheil des Paris; ferner ein Satyr, der ſich auf der Panspfeiſe erluſtigt, und einige kleine Bilder, denn die zuvor genannten ſind groß. Hätte ich das Herunterſteigen der Venus in die Schmiede von Lemnos zu malen gehabt, ſo hätte man dieſe unter gewaltigen Felſen im Feuer erblickt, Vulcan vor ſeinem Amboß, die Hände auf ſeinen Hammer geſtützt, die Göttin ganz nackt ihm das Kinn ſtreichelnd und die Arbeit der Cyklopen unterbrochen. Einige ſehen ihren Herrn an, den ſeine Frau verführt, und lächeln ironiſch; andere laſſen das glühende Eiſen blitzen, deſſen Funken unter ihren Schlägen die Amoretten verſcheucht. In einem Winkel der Werkſtatt hätten dieſe Kinder Unordnung angerichtet, und was hätte einen der Cyklopen gehindert, eins von ihnen bei den Fittichen zu erhaſchen und zu küſſen? Statt ſolcher Phantaſie blicken wir in eine große leere Leinwand, worin ſich einige müßige Geſtalten verlieren. Man beachtet weder Vulcan noch die Göttin, und ich weiß nicht, ob Cyklopen da ſind. Die einzige Figur, die man bemerkt, iſt ein in den Vordergrund geſtellter Mann, der einen an der Spitze mit Eiſen beſchlagenen Balken aufhebt. Und was ſoll ich Ihnen von dieſem Urtheil des Paris ſagen? Es ſcheint mir, daß der Ort der Scene eine entlegene, ſchweigſame, verlaſſene, jedoch reiche Gegend ſein mußte. Die Schönheit der Göttinnen mußte den Zuſchauer wie den Richter ungewiß machen und der Charakter des Paris das Werk eines genialen Treffers ſein. Mr. de Lagrenée hat nicht ſo viel Schwierigkeiten geſehen und iſt weit entfernt geweſen, die erhabene Wirkung des Ortes der Scene zu ahnen. Sein junger Satyr, der ſich auf der Panspfeiſe erluſtigt, hat mehr Buſen als ein junges Mädchen. Das übrige iſt verlorene Farbe, Zeit und Leinwand.

Ich beſinne mich nicht, weder einen heiligen Hippolytus im Gefängniß, noch einen Domine, non sum dignus, noch eine Lucretia, welche dem Brutus den Dolch reicht, noch die andern Gemälde von Challe geſehen zu haben. Sie wiſſen, mit welch verächtlicher Unaufmerkſamkeit man den mittelmäßigen Compoſitionen vorübergeht.

Von Chardin gibt es eine Rückkehr von der Jagd; Wildpretſtücke; die Rückenanſicht eines jungen zeichnenden Mädchens; ein ſtickendes junges Mädchen und zwei kleine Bilder mit Früchten. Da iſt immer Natur und Wahrheit. Sie würden dieſe Flaſchen bei dem Hals nehmen, wenn Sie Durſt hätten; die Pfirſichen und Weintrauben erwecken die Eßluſt und laſſen die Hand zucken. Chardin iſt ein Mann von Geiſt; er verſteht die Theorie ſeiner Kunſt und malt in einer ihm eigenthümlichen Manier. Seine Gemälde werden einſt geſucht ſein. Seine Behandlung kleiner Figuren iſt ebenſo frei, als wenn ſie ellengroß wären. Die Freiheit der Behandlung iſt unabhängig von der Leinwand und von der Größe der Gegenſtände. Bringe man eine Heilige Familie von Rafael auf einen noch ſo kleinen Maßſtab zurück, ſo wird man die Großheit der Behandlung doch nicht zerſtören.

Eine ſchöne Arbeit iſt das Porträt des Marſchalls Clermont-Tonnerre von Aved. Er ſteht neben ſeinem Zelt in Halbſtiefeln, mit einem Büffelkoller, den Aufſchläge ſchmücken, und mit einem ledernen Wehrgehenk. Ich wollte, Sie ſähen, mit welcher Farbenwahrheit und Einfachheit das gemalt iſt. In der Nähe ſcheint die Geſtalt ein wenig lang; aber vielleicht iſt der Mann ſo geſtaltet; iſt dies ein Fehler, ſo entſchwindet er bei einiger Entfernung. Mich ärgert nur, daß man im Felde ſo wohlgeſtriegelt ſein ſoll; van Dyck hätte die Perrüke vielleicht ein wenig zerzauſt; doch ich bin zu ſchwierig.

Latour hat mehrere Paſtellſtücke gemacht, die bei ihm geblieben ſind, weil man ihm den Platz verweigerte, den er dafür beanſpruchte.

Bachelier hat eine große und ſchlechte Auferſtehung in der Manier des Grafen von Caylus gemacht. Herr Bachelier, glauben Sie mir und kommen Sie zu Ihren Tulpen zurück. In Ihrem Gemälde iſt weder Farbe, noch Compoſition, noch Ausdruck, noch Zeichnung. Dieſer Chriſtus iſt ganz verrenkt; er iſt ein Patient, deſſen Gliedmaßen ſchlecht wieder eingerichtet ſind. Bei der Art, wie Sie dies Grab geöffnet haben, iſt es ein wahres Wunder, daß er daraus hervorgegangen, und wenn man ihn nach ſeiner Geberde ſprechen ließe, ſo würde er zu den Zuſchauern ſagen: Leben Sie wohl, meine Herren, ich bin Ihr ergebenſter Diener. Es behagt mir unter Ihnen nicht und ich gehe wieder davon. Alle dieſe Künſtler, die ſich mit dem Aufſuchen ganz neuer Methoden abquälen, haben kein Genie.

Wir haben eine Menge Seeſtücke von Vernet, einige local, andere ideal, und in allen dieſelbe Einbildungskraft, daſſelbe Feuer, dieſelbe Weisheit, daſſelbe Colorit, daſſelbe Detail, dieſelbe Mannichfaltigkeit. Dieſer Mann muß mit einer erſtaunlichen Leichtigkeit arbeiten. Sie kennen ſein Verdienſt. In vierzehn bis funfzehn Bildern iſt er immer der ganze Vernet. Nach ſeinem Wohlgefallen erhebt und beruhigt ſich das Meer, ſchwärzt ſich der Himmel, entzündet ſich der Blitz, grollt der Donner, bricht der Sturm los, gerathen die Schiffe in Flammen. Man vernimmt das Getoſe der

Wellen, das Geſchrei der Umkommenden. Man erblickt — man erblickt alles, was ihm beliebt.

Die Stücke von Madame Vien aus der Naturgeſchichte haben alles dafür zu wünſchende Verdienſt, Geduld und Genauigkeit. Ein Album nach ihrer Behandlungsart würde ebenſo unterrichten als ein Naturaliencabinet, würde mehr gefallen und nicht weniger lange dauern.

Wenn Sie neugierig ſind, Geſichter von Gips zu ſehen, ſo müſſen Sie die Porträts von Drouais betrachten. Was ſoll dieſe Falſchheit? Sie iſt unnatürlich. Dieſe Leute ſehen alſo in einer Weiſe und malen nach einer andern

Man lobt ein Martyrium des heiligen Andreas von Deshays. Ich weiß nicht, was ich davon ſagen ſoll. Es hängt für meine Augen zu hoch. Was ſeinen Hektor, hingeſtreckt am Ufer des Skamander, betrifft, ſo iſt er garſtig, ekelerregend und ſcheußlich; ein ganz gemeiner Miſſethäter, der vom Galgen gefallen iſt. Von demſelben Maler iſt ein Marſch von Reiſenden durch ein Gebirge. Ich wage nicht über die Geſtalten zu urtheilen, aber die Landſchaft ſcheint mir ſchön und hat mich mehrfach zu ſich herangelockt. Es waltet Poeſie in der Compoſition und Kraft in den Farben. Vergleicht man dies Stück mit andern deſſelben Malers, ſo möchte man leugnen, daß es von ihm ſei. O die ſchöne Einſamkeit! Ich vertiefe mich mit Vergnügen darin. Herr von N. N. ſagt, ſie ſei ein Werk der bloßen Phantaſie. Ich glaube es gern.

Hagar von Abraham verjagt, umirrend in der Wüſte, Waſſer und Brotes ermangelnd, ſich von ihrem ſterbenden Sohn entfernend, welch ein Gegenſtand! Elend, Verzweiflung, Tod! Bei Apollo, dem Gott der Malerei, wir verdammen Herrn Parrocel, den Urheber dieſer erbärmlichen Compoſition, die Leinwand ſo lange zu beklecken, bis nichts mehr darauf bleibt, und verbieten ihm, in Zukunft Stoffe zu wählen, die Genie verlangen.

Die Bilder von Greuze ſind dies Jahr nicht wunderbar. Seine Behandlung iſt ſteif und die Farbe fade und bleich. Sonſt wurde ich davon angezogen; ich kümmere mich nicht mehr darum.

Der Tod der Virginia von Doyen iſt eine unermeßliche Compoſition mit ſchönen Sachen. Ihr Mangel iſt, daß die Hauptperſonen zu groß und die Nebenperſonen zu klein ſind. Virginie iſt verfehlt. Weder Appius noch Claudius, weder der Vater noch die Tochter feſſeln, wohl aber Leute aus dem Volk, Soldaten und andere Perſonen, die ſehr gut gewählt ſind. Die Gewänder ſind von einer überraſchenden Weichheit, Pracht und Farbenkraft. Es ſind noch andere Stücke da, welche tief unter dieſem ſtehen.

Ein Feſt des Gottes der Gärten iſt auch kräftig gemalt, ekelt aber an. Dicke, trunkene, eingeſchlafene Weiber, ungeheuerliche und ſchlecht geordnete Fleiſchmaſſen; dennoch eine gewiſſe Wärme, Poeſie, ja Begeiſterung. Dieſer Mann wird ein großer Künſtler oder nichts werden. Man muß abwarten. Die Dilettanten ſagen, daß ſeine Eitelkeit ihn verderben wird, d. h. er fühlt ihre Mittelmäßigkeit und verachtet ihre Rathſchläge. Sie, Sie werden deshalb keine ſchlechtere Meinung von ihm faſſen.

Bevor ich zur Sculptur übergehe, darf ich ein kleines Bild von Boucher, eine Geburt Chriſti, nicht vergeſſen. Ich geſtehe, daß das Colorit darin falſch iſt, daß es zu viel Glanz hat, daß das Kind roſenfarben ausſieht und daß bei einem ſolchen Gegenſtande nichts ſo lächerlich iſt, als ein zierliches Bett mit einem Baldachin; aber die Jungfrau iſt ſo ſchön, ſo liebenswürdig und ſo rührend, daß man ſich nichts Zarteres erſinnen kann. Und dieſer ſchelmiſche kleine Johannes, der auf dem Rücken liegt und eine Kornähre in der Hand hält. Ich fühle mich immer verſucht, mir anſtatt der Aehre einen Pfeil vorzuſtellen. Und nun dieſe ſeelenvollen, ſo heitern, ſo lebendigen Engelsköpfe; das neugeborene Kind ſo überaus lieblich. Ich würde nicht böſe ſein, dies Bild zu beſitzen. Jedesmal, wenn Sie zu mir kämen, würden Sie es ſchlecht machen, aber Sie würden es anſehen.

Unter der großen Anzahl von Sculpturwerken habe ich nur eine Nymphe in natürlicher Größe von Baſſé, eine Büſte Lemoyne's von einem ſeiner Schüler Pajon, und eine Diana, ich glaube, von Mignot, bemerkt. Die Nymphe ſcheint mir ſeiner Schläferin nachzuſtehen, die im letzten Salon alle Welt um ſich verſammelte. Sie liegt nachläſſig hingeſtreckt, hält eine Muſchel in der einen Hand und ſtützt ſich auf den Elnbogen des andern Arms. Der Kopf hat Jugend, Anmuth, Wahrheit, Adel. Ueberall große Weichheit des Fleiſches und Detailwahrheiten, welche glauben laſſen, daß dieſer Künſtler ſich das Modell nicht erſpart. Aber wie fängt er es nur an, ſchöne Modelle zu finden? Die Büſte von Lemoyne iſt vortrefflich. Er lebt, denkt, ſchaut, hört, will ſprechen. Auch die Büſte der Diana iſt ſchön. Man könnte ſie für ein Stück halten, das ſich aus den Trümmern Athens oder Roms gerettet hat. Welch Geſicht! Welcher Kopfputz! Welcher Wurf der Gewandung! Und dieſe Haare mit dem ſchmächtigen Kranze, der ſie umſchließt. Wir haben viel Künſtler, wenig gute, keinen ausgezeichneten. Sie wählen ſchöne Vorwürfe, aber die Kraft mangelt ihnen. Sie haben weder Geiſt, noch Erhebung, noch Wärme, noch Phantaſie. Faſt alle ſündigen durch Colorit. Viel Zeichnung, keine Idee.

Der „Salon“ von 1761.

Wir haben oben in dem Auszuge, den wir von Diderot's Briefen an Fräulein Voland gaben, unter dem 22. Sept. 1761 die bittere Klage geleſen, mit welcher Diderot ſich über die Härte und Undankbarkeit Grimm's beſchwert, der ihn wieder zur Kritik des Salons aufgefordert und ſich dabei mit herriſcher Dringlichkeit benommen hatte, während die Arbeit Diderot's eine ungleich ſorgfältigere und gründlichere als jene erſte ſkizzenhafte von 1759 war.

Diderot iſt mit der Ausſtellung des Salons 1761 äußerſt zufrieden. Er hält ihn für einen der ſchönſten; faſt gar kein ſchlechtes Gemälde, mehr gute als mittelmäßige und eine große Anzahl vortrefflicher. Er motivirt ſeine Urtheile über die einzelnen Gemälde mit Beſonnenheit und Ausführlichkeit. Deshays, der einen heiligen Victor, Andreas und Benedict gemalt, lobt er diesmal als einen genialen Componiſten. Chardin tadelt er, weil er ſeit einiger Zeit nichts mehr vollende. Er arbeitet wie ein talentvoller Weltmann mit Leichtigkeit und begnügt ſich, ſeine Gedanken mit einigen Pinſelſtrichen zu ſkizziren. Er hat vortreffliche Sachen voller Naturwahrheit gemacht, wie die Gouvernante mit ihren Kindern, allein er fängt an, ſich zu vernachläſſigen. Doyen hatte einen Kampf des Diomedes mit dem Aeneas ausgeſtellt; Diderot macht einen Entwurf deſſelben, wie er nach dem fünften Buch der Ilias hätte componirt werden müſſen. Von Greuze feiert er das jetzt in der Galerie des Louvre befindliche Gemälde: L'accordée de village: der Vater der Verlobten zahlt den Brautſchatz der Tochter. Diderot hat das Bild ſehr eingehend beſchrieben. Es fiel ganz in ſeine Lieblingskategorie des Familiendramas. Von Boucher entwirft er bei Gelegenheit einer Paſtorale eine allgemeine Charakteriſtik.

„Niemand“, ſagt er, „verſteht ſich ſo wie Boucher auf die Kunſt des Lichts und der Schatten. Er iſt ganz dazu gemacht, zwei Klaſſen von Perſonen den Kopf zu verdrehen, den Weltleuten und den Künſtlern. Seine Eleganz, Tändelei, romantiſche Galanterie, Koketterie, ſein Geſchmack, ſeine Leichtigkeit und Mannichfaltigkeit, ſein Glanz, ſeine geſchmückte Färbung, ſeine Ausſchweifung, müſſen die Stutzer, die Buhlerinnen, die jungen Leute, die Weltmenſchen, die ganze Menge derer bezaubern, denen der wahre Geſchmack, die richtigen Ideen, die wahre Strenge der Kunſt fremd bleiben. Wie ſollten ſie dem Witz, den Zierathen, den Entblößungen, der Liederlichkeit, dem Epigramm Boucher's widerſtehen? Die Künſtler, welche ſehen, bis zu welchem Grade dieſer Menſch die Schwierigkeiten der Kunſt überwunden hat, und für welche dies Verdienſt, immer von ihnen erkannt wird, alles iſt, beugen ihr Knie vor ihm. Er iſt ihr Gott. Leute von einem großen, von einem ſtrengen und antiken Geſchmack machen nichts daraus.“

Der „Salon“ von 1765.

Diderot ſchreibt am 10. Nov. 1765 an Fräulein Voland: „Endlich, nach einer hartnäckigen Arbeit von vierzehn Tagen, bin ich damit fertig. Grimm, der in allem rechtlich iſt, macht ſich die Unterbrechung unſers Umgangs, den er mit vollem Grunde als die einzige uns verbliebene Wohlthat betrachtet, meine Abweſenheit von der Synagoge der Rue royale, wo ich von meinen Freunden vermißt ward, die Gefahr endlich zum Vorwurf, welcher er meine Geſundheit durch eine ſo lange Einſamkeit ausgeſetzt glaubt, zumal unter Anſtrengungen, denen man in keinem Alter ſich ungeſtraft überläßt, am wenigſten in dem meinigen, wenn man von einer Arbeit von zwanzig Jahren herkommt. Schließlich blieb er ſtarr vor Verwunderung. Er ſchwört in zwei oder drei ſeiner Briefe, daß nie ein Menſch unter dem Himmel über dieſe Materie ein ähnliches Werk gemacht hat noch jemals machen wird. Zuweilen iſt es die reine Converſation, wie man ſie am Kamin macht; ein andermal iſt es alles, was man nur von tiefer Beredſamkeit erſinnen kann. Ich fühle mich von ganz entgegengeſetzten Empfindungen gezwickt. Es gibt Augenblicke, in denen ich wollte, daß dies Werk gedruckt vom Himmel mitten in die Hauptſtadt herunterfiele; öfter noch, wenn ich den tiefen Schmerz erwäge, den es vielen Künſtlern verurſachen würde, die es nicht verdienen, ſo grauſam dafür beſtraft zu werden, daß ſie vergeblich ſich angeſtrengt haben, unſere Bewunderung zu gewinnen, würde ich troſtlos ſein, falls es erſchiene. Noch weiter bin ich davon entfernt, eine ſo verkehrte Eitelkeit in meinem Herzen zu hegen, wenn ich mir vorſtelle, daß es nicht einmal ſo viel bedürfte, das Brot armen Künſtlern zu entreißen, die in Wahrheit elende Sachen fertigen, die aber nicht mehr in einem Alter ſich befinden, wo man ſich ändern kann und die Frau und Kinder haben, dann verdamme ich zur Dunkelheit eine Production, von welcher Ruhm und Gewinn zu ziehen mir nicht ſchwer werden ſollte. Das iſt auch ein Kummer Grimm's, in ſeine Butike, wie er zu ſagen pflegt, etwas einzuſchließen, das gewiß nicht gemacht zu ſein ſcheint, ignorirt zu bleiben. Dieſer Verſuch iſt für mich eine ſüße Genugthuung geweſen. Ich habe mich überzeugt, daß mir vollkommen alle Phantaſie, alle Wärme, wie vor dreißig Jahren, geblieben iſt, mit einem Gehalt an Kenntniß und Urtheil, wie ich ſie damals nicht beſaß. Ich nahm die Feder. Ich ſchrieb vierzehn Tage hintereinander, von Abend bis zum Morgen, und habe mit

Ideen und Stil über 200 Seiten in der kleinen und gedrängten Schrift erfüllt, mit welcher ich Ihnen meine Briefe ſchreibe, auch auf demſelben Papier. Es würde das einen ſchönen Band für den Druck geben. Zugleich habe ich die Erfahrung gemacht, daß meine Eigenliebe keiner populären Belohnung bedarf, ja daß mir ſelbſt die Schätzung durch die, mit denen ich gewöhnlich verkehre, mehr oder weniger gleichgültig iſt, und daß ich zufrieden ſein könnte, wenn auf der ganzen Welt ein Menſch wäre, den ich achtete und der wüßte, was ich werth bin. Grimm weiß es und vielleicht hat er es nie ſo gewußt wie jetzt. Auch iſt es mir ſüß, zu denken, daß ich meiner Wohlthäterin, der Kaiſerin von Rußland, einige Momente der Unterhaltung geſchafft, hier und da den Fanatismus und die Vorurtheile zerſtört und gelegentlich den Fürſten, die ſich deshalb nicht beſſern werden, einige Lehren gegeben habe; es iſt nun ihre Schuld, da ſie die Wahrheit, die rückhaltsloſe Wahrheit gehört haben. Von Zeit zu Zeit male und apoſtrophire ich ſie als Arbeiter, die Unglück und Täuſchung bereiten, als Kaufleute, die mit Furcht und Hoffnung handeln."

Diderot eröffnet dieſen „Salon" durch ein Geſpräch mit Chardin über die Bildung der Maler. Der erſte Maler, den er beſpricht, iſt Charles Vanloo, der am 15. Juli 1765 ſtarb. Er gibt einen Nekrolog von ihm. Unter den Gemälden, die er für die Ausſtellung hinterlaſſen, befand ſich auch ein allegoriſches: die bittenden Künſte, die ſich nämlich an das Schickſal für ihre Erhaltung durch Frau von Pompadour wenden, welche ſie in der That beſchützte. Diderot ſchließt dieſen Artikel mit einer bittern Aeußerung über ſie, die wir nicht übergehen wollen. „Die Bittenden Vanloo's empfingen nichts vom Geſchick, das Frankreich günſtiger war als den Künſten. Frau von Pompadour ſtarb in dem Augenblick, als man ſie außer Gefahr glaubte. Nun, was iſt von dieſer Frau geblieben, die uns an Menſchen und Geld erſchöpft, die uns ohne Ehre und Kraft gelaſſen und das politiſche Syſtem Europas umgewälzt hat? Der Vertrag von Verſailles, der ſo lange dauern wird, als er kann; der Amor von Bouchardon, den man immer bewundern wird; einige geſchnittene Steine von Gai, welche die künftigen Antiquare in Erſtaunen ſetzen werden; ein kleines Gemälde von Vanloo, das man zuweilen anſchauen wird, und eine Fingerſpitze Aſche."

Gegen Boucher wird er noch ſtrenger, als er ihn ſchon 1761 beurtheilte. Er behauptet, daß die Entartung ſeiner Sitten ſich auch in ſeinen Bildern ſpiegele. Er weiß nichts von Wahrheit; auch wenn ſeine Geſtalten ganz nackt ſind, ſieht man doch immer die Schminke, die Schönpfläſterchen, die Zierathen und allen Firlefanz der Toilette. 1761 hatte er ihn noch mit Arioſto verglichen; jetzt vergleicht er ihn mit dem jüngern Crébillon, mit welchem er allerdings die Unſittlichkeit theile, ohne ſeine Unerſchöpflichkeit zu beſitzen.

Bei Lagrénée erkennt er die Fortſchritte an. Den Tod von Deshays beklagt er, weil er tragiſche Scenen mit dichteriſcher Kraft und richtigen Contraſten zu malen verſtanden habe. Er beſchreibt von ihm eine Artemiſia am Grabe des Mauſolus mit beſonderer Anerkennung. Deshays hatte eine Tochter Boucher's zur Frau, war aber liederlich und ſtarb im fünfunddreißigſten Jahre an Erſchöpfung. Diderot gibt einen Nekrolog und eine allgemeine Charakteriſtik von ihm.

Bei Bachelier tadelt er die Armuth an Erfindung und ſagt: „Es ſcheint mir, daß, wenn man den Pinſel nimmt, man irgendeine ſtarke, ſinnreiche, zarte oder pikante Idee haben und ſich irgendeine Wirkung, irgendeinen Eindruck vorſetzen muß. Einen Brief zum Forttragen zu geben, iſt eine ſo gewöhnliche Handlung, daß man ihr ſchlechterdings durch irgendeinen beſondern Umſtand oder durch eine höhere Behandlung ein Intereſſe verleihen muß. Es gibt wenig Künſtler, die Ideen haben; es gibt faſt keinen einzigen, der ihrer entbehren könnte. Ja, es iſt Chardin ohne Zweifel erlaubt, uns in eine Küche zu führen, wo die Magd, über eine Tonne gebeugt, Geſchirr reinigt; allein man muß ſehen, mit welcher Wahrheit dieſe Handlung gemalt iſt, wie das Mieder der Magd die Formen ihres Oberkörpers zeichnet und wie die Falten ihres Rockes alles zeichnen, was darunter iſt. Man muß die erſtaunliche Wahrheit aller Wirthſchaftsgeräthe, die Farbe und die Harmonie der ganzen kleinen Compoſition ſehen. Keine Mitte. Entweder intereſſante Ideen oder eine erſtaunliche Meiſterſchaft; das Beſte wäre, beides zu vereinigen, den originellen Gedanken und die glückliche Ausführung. Wenn die außerordentliche Vollendung der Technik nicht da wäre, ſo wäre das Ideal Chardin's erbärmlich. Merken Sie ſich das, Herr Bachelier!“ 1761 hatte Diderot Chardin ſehr getadelt, aber diesmal iſt er ſeines Lobes voll, weil er in ſeiner unvergleichlichen Naturwahrheit den echten Genremaler erblickte.

Challe hatte einen Hektor, welcher dem Paris ſeine Feigheit vorwirft, ausgeſtellt. Diderot citirt nun den Text Homer's von dieſer Scene und macht ſich dann darüber her, ihm über den armſeligen Reichthum ſeiner verwirrten Compoſition den Text zu leſen.

Servandoni, einen verſchwenderiſchen Maler, den alles Gold Perus nicht bereichern würde, lobt er als einen ganz vorzüglichen Künſtler. Er beſpricht ein Thierſtück von ihm, welches ihn dazu führt, die Darſtellung des Hercules überhaupt zu analyſiren, und dieſe Analyſe führt ihn wieder zur Aufſtellung eines Syſtems von Typen für die Zeichnung des Ideals der männlichen Schönheit, als deren Extreme er einerſeits den Hercules als das Ideal des arbeitenden, andererſeits den Antinous als das Ideal des müßigen Mannes annimmt, zwiſchen welchen Extremen die Geſtalt Mercur's ſich in ihrer Eleganz doch zu den athletiſchen Formen des Hercules, die Geſtalt Apollo's von Belvedere in ihrer anmuthigen Erhabenheit zu den weichen Formen des Antinous hinneigt. Diderot zeigt, wie durch Verlängerung und Verkürzung, Erweiterung und Verengung, Verſtärkung und Abſchwächung gewiſſer Theile dieſe vier Typen ineinander übergehen. Das iſt, wird man ſagen, eine Metaphyſik der Zeichnung. Nun wohl, antwortet Diderot, jede Kunſt hat ihre Metaphyſik und das Genie unterwirft ſich ihr aus Inſtinct. — Zwei Stücke Servandoni's mit antiken Ruinen entlocken ihm folgende Betrachtung: „Mit dieſen Gegenſtänden verknüpft ſich ein Gefolge von ſittlichen Ideen über die Energie der menſchlichen Natur, über die Macht der Völker. Welche Maſſen! Das ſchien ewig dauern zu ſollen. Und doch iſt es zerſtört, doch geht es vorüber und wird bald ganz vergangen ſein. Wie lange ſchon iſt es her, daß die zahlloſen Menſchen, die ſich um dieſe Monumente herumtummelten, ſich haßten, ſich bekriegten, nicht mehr ſind. Unter dieſen Menſchen war ein Cäſar, ein Demoſthenes, ein Cicero, ein Brutus, ein Cato. An ihrer Stelle ſind Araber, Tataren, Prieſter, wilde Thiere, Schlangen, Dornen. Wo die Menge lärmte, herrſcht nur noch die Stille und Einſamkeit. Die Ruinen ſind ſchöner beim Sonnenuntergang als am Morgen. Der Morgen iſt der Uebergang der Welt zum tumultuariſchen und geräuſchvollen Leben. Der Abend iſt der Moment, wo ſie ſchweigſam und ruhig wird. Gedanken und Empfindungen haben ihre Analogien."

Vernet's Landſchaften entreißen ihm einen Panegyrikus dieſes Malers, worin er ihn zuletzt dem Jupiter Lucian's vergleicht, der, müde, das klägliche Geſchrei der Menſchen zu hören, bei Tiſch aufſteht und ſagt: Hagel nach Thrazien! Und ſogleich ſieht man die Bäume entlaubt, die Ernten zerſchlagen, das Strohdach der Hütten zerſtreut. Die Peſt nach Aſien! Und ſofort erblickt man die Häuſer verſchloſſen, die Straßen leer und die Menſchen voreinander fliehend. Hierher einen Vulkan! Und die Erde erbebt unter den Füßen, die Gebäude ſtürzen, die Thiere werden wild, und die Bewohner der Städte eilen auf das Feld. Dorthin einen Krieg! Und die Nationen laufen zu den Waffen und erwürgen einander. Nach dieſem Ort eine Hungersnoth! Und der alte Bauer ſtirbt vor Hunger auf ſeiner Schwelle. Das nennt Jupiter die Welt regieren, und er hat unrecht. Das nennt Vernet Bilder machen, und er hat recht.

Bei einem Bilde von Roſlin, welches die Familie Rochefoucauld darſtellt, ſpricht Diderot vortrefflich über die Einwirkung der Maſſenbildung auf die Entwickelung der Künſtler. „Nehmt jene 60000 Arbeiter, welche unſere Manufactur von Lyon ausmachen, und zerſtreut ſie im Königreiche. Die Handarbeit bleibt vielleicht dieſelbe, aber der Geſchmack wird ſich verlieren.“ — „Alle Tage ſehe ich hier, in der Hauptſtadt, Meiſter und Schüler den großen Geſchmack verlieren, den ſie von der römiſchen Schule heimgebracht haben. Ich ſehe es, der ich den Einfluß des Aufenthalts in der Provinz kenne; ich, der mit Preißler und Witte auf derſelben Bodenkammer gelebt hat und der weiß, was aus ihnen geworden iſt.“

Dem Schlachtenmaler Caſanova ſpendet er das größte Lob, wenn er auch die Monotonie ſeiner Anordnung tadelt, in die Mitte ſeiner Schlachtbilder immer ein großes Pferd mit oder ohne Reiter zu ſtellen und von dieſem Punkt aus rechts und links die Gruppen derartig zu vertheilen, daß ſie nach dem Hintergrunde zu eine Pyramide bilden, deren Baſis der Horizont iſt. Es iſt, meint Diderot, die umgekehrte Art zu pyramidiren. Ganz ausgezeichnet iſt ſeine Beſchreibung eines Gemäldes, worin Caſanova eine Armee auf dem Marſche gemalt hat, wie ſie einen Hohlweg hinunterklimmt, über eine Brücke, unter welcher ein Strom hinſchäumt, in ein Schloß zu ziehen, das mit ſeinen ſtolzen Thürmen auf einem Felſen kühn emporragt.

Baudouin malte frivole Genrebilder, eine Bäuerin, die ihre Tochter auszankt; einen Kirſchenpflücker; einen Beichtſtuhl; eine galante Idylle; das Lever einer jungen Dame u. dgl. Er malte nicht ſchlecht, fiel aber ins Schmuzige, wenn er auch zuweilen ernſtere Regungen hatte, wie in der Stärke des Bluts, wo ein Mädchen im Findelhauſe von Notre-Dame ihr Kind wiedererkennt. — Das moraliſche Genrebild dagegen war der Ruhm Greuze's, der diesmal eine große Anzahl werthvoller Bilder, unter ihnen den undankbaren Sohn und die Beſtrafung des ſchlechten Sohnes, ausgeſtellt hatte. Diderot liebte dieſen Maler und hat die Beſchreibung ſeiner Bilder bis zu kleinen Romanen ausgedichtet, ſelbſt ein ſo unbedeutendes Bild, wie das von einem jungen Mädchen, das ſeinen todten Vogel beweint. Es iſt für ihn eine köſtliche Elegie.

Wir übergehen, was Diderot über die Bilder von Briard und Brenet ſagt, welche religiöſe Stoffe darſtellten, um etwas bei dem zu verweilen, was er bei den Landſchaften Loutherbourg's, der in dieſem Salon zum erſten mal auftrat, über die Symmetrie und die Maſſenwirkung äußert. Loutherbourg, der ein Jagdrendezvous des Prinzen Condé im Walde von Chantilly, den Anfang eines Gewitters bei

Sonnenuntergang, eine Karavane, Räuber, welche Reiſende in einer Bergſchlucht anfallen, die Nacht, einen Tagesanbruch, einen Frühling u. ſ. w. ausgeſtellt hatte, gewann zugleich ſein ganzes Herz. Gleichſam väterlich beſorgt warnte er ihn vor einer falſchen Anwendung der Symmetrie bei landſchaftlichen Objecten. „Die Symmetrie kommt nur den großen Maſſen der Baukunſt zu, der Baukunſt allein, nicht der der Natur, wie in den Gebirgen, weil ein Gebäude ein regelrechtes Werk, bei welchem die Symmetrie die Aufmerkſamkeit unterſtützt und vergrößert. Die Natur hat das Thier ſymmetriſch gemacht, eine Stirn, deren eine Seite der andern gleicht, zwei Augen, in der Mitte eine Naſe, zwei Ohren, einen Mund, zwei Backen, zwei Arme, zwei Brüſte, zwei Schenkel, zwei Füße. Zerlegt man das Thier ſenkrecht durch die Mitte der Naſe hindurch, ſo wird die eine der beiden Hälften der andern ganz gleich ſein. Hierdurch wird Bewegung und Gegenſatz in die Stellung der Glieder eingeführt, ſodaß ſie mannichfaltig ſich ändern. Hierdurch wird das Profil des Kopfes angenehmer als die Vorderanſicht, weil dort Ordnung und Mannichfaltigkeit ohne Symmetrie herrſcht; hierdurch wird der Dreiviertelkopf noch vorzüglicher als die Profilanſicht, weil er Mannichfaltigkeit und Symmetrie ausgeſprochen und verdeckt zugleich enthält. Wenn man in der Malerei einen Hintergrund mit einem Bauwerk decorirt, ſo ſtellt man es ſchräg, um ſeine Symmetrie zu entziehen, die verletzen würde; aber wenn man es von der Stirnanſicht her zeigt, ſo nimmt man einige Wolken oder Bäume zu Hülfe, um ſie zu brechen. Wir wollen nicht alles auf einmal wiſſen. Den Frauen iſt das nicht unbekannt; ſie bewilligen und verſagen; ſie enthüllen und verhüllen. Wir lieben die Dauer des Vergnügens und es muß alſo einige Fortſchritte machen können. Die Pyramide iſt ſchöner als der Kegel, der einfach, aber ohne Mannichfaltigkeit iſt. Die Reiterſtatue gefällt mehr als die Statue zu Fuß; die gebrochene gerade Linie, das Oval mehr als die Kreislinie; die Wellenlinie mehr als das Oval. Was nach der Mannichfaltigkeit uns am meiſten frappirt, iſt die Maſſe. Daher ſind die Gruppen anziehender als die vereinzelten Geſtalten; die großen Beleuchtungen ſchön; alle durch große Theile ſich darſtellende Gegenſtände ſchön. In Natur und Kunſt feſſeln uns die Maſſen. Wir ſtaunen über die ungeheuere Maſſe der Alpen und der Pyrenäen, über die Weite des Oceans, über die dunkle Tiefe der Wälder, über die Ausdehnung der Façade des Louvre, obwol ſie häßlich iſt; über das große Werk der Thürme von Notre-Dame, trotz der unendlichen Menge von kleinen Ruhepunkten, die ihre Höhe theilen und der Kunſt, ſie zu meſſen, nachhelfen, über die Pyramiden Aegyptens, über den Oceanen, den Walfiſch, die großen, vielgefältelten Röcke obrigkeitlicher

Perſonen; über die lange, buſchige, geſträubte und ſchreckliche Mähne des Löwen. Dieſe insgeheim aus der Natur geſchöpfte Idee der Maſſen mit ihrem Gefolge, dem Begriff von Dauer, Größe, Macht und Feſtigkeit, hat der einfachen, großen und breiten Behandlungsart, ſelbſt in den kleinſten Dingen, den Urſprung gegeben, denn man macht ein Umſchlagtuch breit. Die Abweſenheit dieſer Idee macht bei einem Künſtler ſeinen Geſchmack klein in ſeinen Formen, klein und zerknittert in ſeinen Gewändern, klein in ſeinen Charakteren, klein in ſeiner ganzen Compoſition. Geben Sie mir und geben Sie jenen die Cordilleren, die Pyrenäen und die Alpen und wir werden beide glücklich damit zu Ende kommen, ihren großen majeſtätiſchen Effect zu zerſtören, jene aus Schwachſinn, ich durch ein Kunſtſtück. Wir brauchen ſie blos mit kleinen runden Raſenſtücken und kleinen kahlen Plätzen zu bedecken und ſie werden ausſehen, als ob ſie von einem großen Stück Zeug mit kleinen Vierecken bedeckt wären. Je kleiner die Vierecke und je größer das Stück Zeug, deſto lächerlicher wird der Contraſt des Kleinen zum Großen ſein, denn das Lächerliche entſpringt oft aus der Nachbarſchaft entgegengeſetzter Qualitäten. Ein ernſtes Thier macht uns lachen, weil es Thier iſt und die Haltung der Würde annimmt. Der Eſel und die Eule ſind lächerlich, weil ſie dumm ſind und die Miene annehmen, als ob ſie nachdächten. Der Affe, der ſich in tauſend Wendungen dreht, wird lächerlich, wenn man ihm einen Hut aufſetzt."

Le Prince hatte Anſichten von Petersburg, plündernde Koſacken, eine ruſſiſche Bauernſtube, einen Halt von Tataren auf der Wanderung, den Ausbruch einer Horde, eine ruſſiſche Taufe u. ſ. w. dargeſtellt. Diderot lobt ſie und miſcht hier ſich ſelbſt ein, wie er, wenn er in Rußland wäre, an das Haus in der Straße Neuve Luxembourg, d. h. an Grimm, an das in der Rue neuve des petits champs, d. h. an Frau von Epinay, an das in der Rue royale St.-Roch, d. h. an Holbach, und an das in der Rue des Vieux Augustins, d. h. an Sophie Voland, denken würde.

Bei den folgenden Bildern vom jüngern Deshays, von L'Epicie, von Amand, die er ſchlecht findet, erzählt er um ſo mehr luſtige Anekdoten von Piron, von Boiſenon u. ſ. w. Bei einem bedeutenden Bilde von Fragonard, wie der Großprieſter Koreſus ſich ſelbſt opfert, um Kallirrhoë zu retten, war er in Verlegenheit, weil er durch Zufall es nicht hatte ſehen können. Er fingirt daher ein Traumgeſicht, das er die Höhle Platon's nennt, worin er das Bild Fragonard's erblickt, das er nicht geſehen, d. h. er entwirft ſelber eine ausführliche ſchöne Compoſition des Gegenſtandes. Dann läßt er Grimm, der das Bild geſehen, die Kritik deſſelben übernehmen.

Einige ſpäter noch ausgeſtellte Bilder von Reſtout geben Diderot die Veranlaſſung, ein Porträt von Anakreon und Diogenes, wie es hätte ſein ſollen, zu entwerfen, und zu einem Bilde von Greuze: ein junges Mädchen an einem offenen Fenſter, wieder eine ganze Novelle hinzuzudichten.

Die Kritik der Werke der Bildhauer können wir nur im Fluge berühren, da wir zur Charakteriſtik Diderot's genöthigt ſind, aus ſeiner Einleitung zu ihr ſchon einen längern Paſſus mitzutheilen, der Rouſſeau und Winckelmann betrifft. „Ich liebe die Schwärmer", ſagt Diderot; „nicht diejenigen, die euch eine abſurde Glaubensformel präſentiren, euch den Dolch auf die Bruſt ſetzen und ſchreien: unterzeichne oder ſtirb! wohl aber diejenigen, die, von irgendeinem beſondern und unſchuldigen Geſchmack ergriffen, nichts ihm Vergleichbares mehr ſehen und ihn aus allen Kräften vertheidigen; die nicht den Speer, ſondern den Syllogismus in Bereitſchaft haben und damit alle Welt zwingen wollen, entweder ihre Albernheit oder die Superiorität ihrer Dulcinea über alle Creaturen anzuerkennen. Dieſe ſind reizend. Sie unterhalten mich, ſie laſſen mich zuweilen erſtaunen. Haben ſie zufällig die Wahrheit getroffen, ſo entwickeln ſie dieſelbe mit einer Energie, die alles zerbricht und niederwirft. Wenn ſie in dem Paradoxen Bild auf Bild häufen, alle Macht der Beredſamkeit zu Hülfe nehmen, die kühnſten Vergleichungen nicht ſcheuen, die Phantaſie entflammen, die Seele und ihr Gefühl von allen Seiten her angreifen, ſo gewähren ihre Anſtrengungen noch ein ſchönes Schauſpiel. So iſt Jean Jacques Rouſſeau, wenn er ſich gegen die Wiſſenſchaften kehrt, die er ſein ganzes Leben hindurch gepflegt hat, gegen die Philoſophie, die er lehrt, gegen die Geſellſchaft unſerer verderbten Städte, in deren Mitte zu wohnen er brennt und worin unbeachtet, miskannt, vergeſſen zu ſein er verzweifelt ſein würde. Er mag immerhin das Fenſter ſeiner Einſiedelei ſchließen, das auf die Hauptſtadt geht; ſie iſt doch der einzige Ort der Welt, den er erblickt. Inmitten ſeines Waldes lebt er doch anderwärts. Er iſt in Paris. So iſt Winckelmann, wenn er die Werke der neuen und der alten Künſtler vergleicht. Was ſieht er nicht in dem Rumpf eines Mannes, welchen man den Torſo nennt! Die Muskeln, die auf ſeiner Bruſt ſchwellen, ſind nichts Geringeres als die Wellenbewegungen des Meeres; ſeine breiten, abgerundeten Schultern ſind ein großes Gewölbe, das man durch Laſten, die man ihm auflegt, nicht zerbricht, nur befeſtigt, und ſeine Nerven? Die Stricke der Wurfmaſchinen, die ganze Felsſtücke auf ungeheuere Entfernungen ſchleuderten, ſind im Vergleich zu ihnen nur Spinnfäden. Fragt dieſen herrlichen

Enthuſiaſten, auf welchem Wege Glykon, Phidias und andere dazu gekommen ſind, ſo ſchöne und vollkommene Werke zu machen? Er wird euch antworten: durch das Gefühl der Freiheit, welches die Seele erhebt und ihr große Dinge einflößt, durch die Belohnungen der Nation, durch die öffentliche Achtung, durch den Anblick, das Studium, die Nachahmung der ſchönen Natur, durch die Ehrfurcht vor der Nachwelt, durch den Rauſch der Unſterblichkeit, durch angeſtrengte Arbeit, durch die glückliche Einwirkung der Sitten, des Klimas und des Genies. Unzweifelhaft iſt in dieſer Antwort kein Punkt, den man beſtreiten könnte. Aber legt ihm eine zweite Frage vor, ob es beſſer ſei, die Antike oder die Natur zu ſtudiren, ohne deren Kenntniß, Studium und Geſchmack die alten Künſtler trotz aller beſondern Begünſtigungen uns doch nur mittelmäßige Werke hinterlaſſen hätten? Die Antike, wird er ohne Zaudern antworten, die Antike. Und da findet ſich der Mann, der noch ſoeben Geiſt, Wärme und Geſchmack bewies, plötzlich mitten in der Nacht im ſchönſten Toboſo. Wer die Antike für die Natur verſchmäht, läuft Gefahr, in Zeichnung, Charakter, Ausdruck und Draperie immer nur klein, ſchwach und gewöhnlich zu bleiben. Wer die Natur für die Antike vernachläſſigt, wird Gefahr laufen, kalt, leblos, ohne jene verborgenen und geheimnißvollen Wahrheiten zu bleiben, die man nur in der Natur ſelbſt wahrnimmt. Es ſcheint mir, daß man die Antike ſtudiren muß, um die Natur ſehen zu lernen. Die modernen Künſtler haben ſich gegen das Studium der Antike empört, weil es ihnen von Dilettanten gepredigt worden iſt, und die modernen Schriftſteller haben das Studium der Antike vertheidigt, weil es von den Philoſophen angegriffen iſt. Es ſcheint mir, als ob die Bildhauer noch mehr auf die Antike halten als die Maler. Sollte dies daher rühren, weil die Alten uns einige ſchöne Statuen hinterlaſſen haben, ihre Gemälde uns aber nur aus Beſchreibungen und aus den Zeugniſſen der Literaturen bekannt ſind? Es iſt ein großer Unterſchied zwiſchen einer Zeile des Plinius und dem Fechter des Agaſias. Es ſcheint mir daher noch ſchwerer, über die Sculptur als über die Malerei zu urtheilen, und dieſe meine Meinung, wenn ſie wahr iſt, muß mich noch vorſichtiger machen.“

Nach einer genauern Darlegung des Verhältniſſes der Sculptur und Malerei geht Diderot zur Beantwortung von fünf ſpeciellen Fragen fort, die wir nur andeuten können; warum nämlich die Sculptur, eine ſo keuſche Kunſt, doch oft weniger bedenklich iſt als die Malerei, und beide Geſchlechter häufiger und offener in ihrer Nacktheit zeigt; warum die Sculptur, die antike ſowol als die moderne, das Weib jenes Schleiers beraubt hat, mit welchem die Schamhaftigkeit der Natur und das Alter der Mannbarkeit die geſchlechtlichen Theile verhüllen, während ſie ihn dem Manne gelaſſen hat; weshalb die Alten ihre Figuren immer mit benetztem Linnen bekleidet haben; warum das verkürzte Bein Laokoon's länger iſt als das andere; welches die Wirkung des ſchönſten und wahrſten Colorits auf einer Statue ſein würde?

Von Falconet gibt Diderot eine allgemeine Charakteriſtik und zeichnet ihn auch als Menſchen. Er ſtellt ihn außerordentlich hoch und rühmt von ihm, ſehr entgegengeſetzte Eigenſchaften zu vereinen. Er ſei höflich und grob, leutſelig und barſch, ſanft und kauſtiſch, ſcherzhaft und ernſthaft. Er ſei ein Philoſoph, der leſe und nachdenke, der an nichts glaube, allein wiſſe, warum. Er ſei ein guter Vater und habe ſeine Geliebte, die er grenzenlos geliebt habe, ſchon lange verloren, ſeit welcher Zeit er düſter und melancholiſch geworden ſei. So eiferſüchtig er auf das Lob ſeiner Zeitgenoſſen ſei, ſo gleichgültig ſei er gegen das der Nachwelt und würde keinen Thaler darum geben, der ſchönſten ſeiner Statuen eine ewige Dauer zu ſichern, eine Meinung, über welche Diderot ſpäter, als Falconet in Petersburg war, einen Briefwechſel mit ihm hatte. Er ſtellt ihn über Pigalle, der lediglich die Natur wahr und warm nachahme, aber kein Ideal in ſich trage. Seine Freundſchaft für ihn hindert ihn jedoch nicht, ein ſchönes Basrelief, welches Alexander darſtellt, wie er dem Maler Apelles die Courtiſane Campaspe überläßt, in ſeinen Einzelheiten ſtreng zu beurtheilen.

Zum Schluß der Sculptur gibt er eine Biographie des Bildhauers René-Michel Sloz, der 1705 in Paris geboren war, bis 1747 in Rom lebte und dann nach Paris zurückkehrte, wo er 1764 in Aerger und Kummer über ſein durch Nebenarbeiten verwüſtetes Talent ſtarb.

Zuletzt kritiſirt er die Kupferſtecher. Sie ſind nach ihm die Proſaiker, welche den Dichter einer Sprache in einer andern wiedergeben. Die Farbe verſchwindet, aber Wahrheit, Zeichnung, Compoſition, Ausdruck und Charakter bleiben. Er bedauert, daß die Griechen dieſe Kunſt nicht gekannt haben, und von den Meiſterwerken ihrer Malerei eine Anſchauung zu hinterlaſſen. Er geht ſpecieller auf die verſchiedenen Methoden der Kupferſtechkunſt ein. Von Cochin erwähnt er eine Skizze, das allegoriſche Frontiſpiz zur Encyklopädie, das 1772 von Prevoſt geſtochen wurde. Die Wahrheit ſteht zwiſchen der Vernunft und Phantaſie. Jene ſucht ihr den Schleier zu entreißen, dieſe müht ſich, ſie zu verſchönen. Die Metaphyſik in ihrem Stolz ſtrebt die Wahrheit mehr zu errathen als zu ſehen. Die Theologie dreht ihr den Rücken und erwartet das Licht von oben.

Der „Salon“ von 1767.

Die Eröffnung deſſelben macht ein Brief an Grimm, in welchem Diderot, wie wir früher ſchon angeführt haben, das äſthetiſche Ideal über die bloße Nachahmung der Natur ſtellt, welche nur eine Seite der Kunſt, die Richtigkeit der Formen der Erſcheinung, in ſich ſchließt. Diderot beklagt ſeine Erſchöpfung, ſeine Unfruchtbarkeit. Er wünſcht, in Italien geweſen zu ſein. Mit tiefer Wehmuth bedauert er das oft ſo traurige Los der Künſtler und die Abhängigkeit, in welche die ſogenannten Liebhaber ſie nicht ſelten verſetzen und ihr Talent nach ihrer Laune ausbeuten. Er beſchwört Grimm, den Maitre du Houx toujours vert, wie er ihn ſcherzhaft mit Anſpielung auf eine Stechpalme in einem Siegel, das er ihm einſt zu Neujahr geſchenkt hatte, zu nennen pflegte, ſeinen Kunden Stillſchweigen über ſeine „Salons“ aufzulegen, weil er durch ſeine Freimüthigkeit niemand betrüben, aber auch ſich ſelbſt nicht in Ungelegenheit verſetzen möge. Er will zu den Feinden, die er ſchon hat, ſich nicht noch neue hinzumachen. Die Künſtler ſind leicht zu verletzen und heftiger und gefährlicher als die Weſpen. Seine rückſichtsloſen Aeußerungen über ſie würden ihm ein Ausſehen von Schlechtigkeit, Falſchheit, Schwärze und Undankbarkeit geben und ſeine Angriffe auf die nationalen Vorurtheile, auf die Laſter der Großen, auf die Ausſchweifungen der Geſellſchaft, auf die Akademie, würden hinreichen, hundert beſſer als er geſtützte Menſchen zu verderben.

Diderot eröffnet die Reihe der Maler mit Michel Vanloo, der unter anderm auch Diderot's Porträt ausgeſtellt hatte, das er ganz objectiv beſpricht, als ob er das eines andern vor ſich hätte. „Ich liebe Michel, aber ich liebe noch mehr die Wahrheit. Aehnlich genug. Er (der Diderot im Bilde) kann zu denen, die ihn nicht wiedererkennen, wie der Gärtner in der komiſchen Oper ſagen: das kommt daher, weil ſie mich nie ohne Perrüke geſehen haben. Recht lebendig! Das iſt ſeine Sanftmuth mit ihrer Lebhaftigkeit, aber zu jung, zu kleinlich, allerliebſt wie eine Frau blinzelnd, lächelnd, ſüßlich, ein Spitzmäulchen machend, das Herz nicht auf den Lippen — und dann ein Kleiderluxus, einen armen Literaten zu ruiniren, wenn der Einnehmer der Kopfſteuer ihn nach ſeinem Schlafrock einſchätzen ſollte. Das Schreibzeug, die Bücher, das Nebenwerk iſt ſo gut als möglich, wenn man farbenglänzend und harmoniſch hat ſein wollen, funkelnd in der Nähe, kräftig von weitem, vorzüglich das Fleiſch. Uebrigens ſind die Hände gut modellirt, ausgenommen die linke, die nicht richtig gezeichnet iſt. Man ſieht ihn von vorn; er hat den Kopf bloß; ſeine graue Stirnlocke und ſeine Schmachtblicke geben ihm das Anſehen einer alten Kokette, welche noch die Liebenswürdige ſpielt, das Gepräge eines Staatsſecretärs und nicht das eines Philoſophen. Die Falſchheit des erſten Wurfs hat alles übrige mitbeſtimmt. Daran iſt die tolle Madame Vanloo ſchuld, die mit ihm ſchwatzte, während man ihn malte. Sie hat ihm dieſe Miene gegeben. Hätte ſie ſich an das Klavier geſetzt und etwas geſpielt oder geſungen:

Non ha ragione, ingrato,
Un core abbadonato,

oder ein ähnliches Stück, ſo würde der gefühlvolle Philoſoph einen andern Charakter angenommen haben, der dem Porträt zugute gekommen wäre. Oder beſſer noch hätte man ihn allein ſeiner Träumerei überlaſſen ſollen. Dann würde ſein Mund ſich geöffnet, ſein zerſtreuter Blick ſich in die Ferne verſenkt, die Arbeit ſeines ſtark beſchäftigten Kopfes ſich auf ſeinem Geſichte gemalt haben und Michel hätte etwas Schönes gemacht. Mein niedlicher Philoſoph, Sie werden mir ſtets ein köſtliches Zeugniß der Freundſchaft eines Künſtlers, eines trefflichen Künſtlers, eines noch trefflichern Menſchen ſein. Was werden aber meine Enkel ſagen, wenn ſie meine triſten Werke mit dieſem lachenden, zierlichen, weibiſchen alten Gecken vergleichen werden? Meine Kinder, ich erkläre euch im voraus, daß ich das nicht bin. Ich hatte an einem Tage je nach dem Gegenſtande, der mich bewegte, hundert verſchiedene Phyſiognomien. Ich war heiter, traurig, träumeriſch, zärtlich, heftig, leidenſchaftlich, begeiſtert; niemals war ich aber ſo, wie ihr mich dort ſeht. Ich hatte eine große Stirn, ſehr lebhafte Augen, ziemlich große Züge, den Kopf ganz im Charakter eines alten Redners, eine Gutmüthigkeit, welche der Dummheit ſehr nahe kam und nach der Unbeholfenheit der alten Zeiten ſchmeckte. Ohne die Uebertreibung aller dieſer Züge in dem Kupferſtich, den man nach einer Zeichnung von Greuze gemacht hat, würde ich darin viel beſſer getroffen ſein. Ich habe eine Maske, welche den Künſtler betrügt, ſei es, daß zu vielerlei darin verſchmolzen iſt, ſei es, daß die Affecte meiner Seele, indem ſie ſich raſch einander folgen, ſich alle auf dem Geſicht ſpiegeln, und daß das Auge des Malers, das von Moment zu Moment immer einen andern Diderot findet, eine ſchwierigere Aufgabe empfängt, als er glaubte. Ich bin nie beſſer gemacht, als von einem armen Teufel Namens Garant, der mich zufällig packte, wie es einem Dummen geht, dem ein guter Witz gelingt. Wer mein Porträt von Garant ſieht, ſieht mich. Ecco il vero Policinello! Grimm hat es ſtechen laſſen, theilt es aber nicht mit. Er wartet ſtets auf eine Inſchrift, die er nicht eher haben ſoll, als bis ich etwas hervorgebracht haben werde, das mich verunſterblicht. — Und wann wird das ſein? —

Wann? Morgen vielleicht. Wer weiß, was ich vermag! Ich habe das Bewußtſein, noch nicht die Hälfte meiner Kraft angewendet zu haben. Bisjetzt habe ich nur Kindereien getrieben. Unter den guten Porträts von mir vergaß ich die Büſte von Fräulein Collot, beſonders die letzte, die meinem Freunde Grimm gehört. Sie iſt gut, ſehr gut. Sie hat bei ihm die Stelle einer andern eingenommen, die ihr Meiſter Falconet gemacht hatte und die nicht gut war. Als Falconet die Büſte ſeiner Schülerin geſehen hatte, nahm er einen Hammer und zerſchlug die ſeinige vor ihren Augen. Das war frank und muthig. Als dieſe Büſte unter den Schlägen des Künſtlers in Stücke fiel, legte ſie zwei ſchöne Ohren bloß, die ſich unter einer abſcheulichen Perrüke ganz erhalten hatten, mit welcher Madame Geoffrin mich recht abſichtlich hatte ausputzen laſſen. Grimm konnte der Madame Geoffrin dieſe Perrüke nie verzeihen. Nun ſind ſie, Gott ſei gedankt, ausgeſöhnt, und dieſer Falconet, dieſer Künſtler, der auf ſeinen zukünftigen Ruf ſo wenig eiferſüchtig iſt, dieſer ſo entſchiedene Verächter der Unſterblichkeit, dieſer Mann, der gegen die Nachwelt ſo misehrfürchtig (disrespectueux) iſt, von der Sorge befreit, ihr eine ſchlechte Büſte zu überliefern. Doch muß ich von dieſer ſchlechten Büſte ſagen, daß man darin die Spuren eines geheimen Seelenſchmerzes wahrnahm, der, als der Künſtler mich machte, mich verzehrte. Wie geht es zu, daß der Künſtler die groben Züge einer Phyſiognomie, die er vor Augen hat, verfehlt und auf die Leinwand oder in den Thon Empfindungen übergehen läßt, die in der Tiefe einer ihm unbekannten Seele verborgen ſind?“.

Wir wiederholen, daß es unmöglich iſt, von der Fülle der Gedanken, Vergleiche, Anekdoten, von denen die „Salons“ ſtrotzen, durch einen Ueberblick, auf den wir uns hier beſchränken müſſen, eine adäquate Vorſtellung zu geben. Wollten wir weiter gehen, ſo würden wir aus dem Citiren nicht herauskommen. Eine nur katalogiſirende Kürze vermag das Weſentlichſte dieſer Betrachtungen, den Reiz ihrer humoriſtiſchen Freimüthigkeit und die Unbedingtheit ihres naiven Ausdrucks nicht wiederzugeben. Wir fühlen dies vorzüglich bei dieſem „Salon“, der an fruchtbaren Einblicken, an glücklichen Wendungen, an witzigen Anekdoten, an ſchlagenden Pointen, alle andern übertrifft. Wir haben zwar Diderot ſoeben verſichern gehört, daß er biß dahin nur getändelt, nur die Hälfte ſeiner Kraft verwendet habe, allein das ſind ſo die Meinungen der Sterblichen über ſich ſelbſt. Er hatte mit dem „Neveu de Rameau“ den Moment ſchon hinter ſich, in welchem alle ſeine Talente ſich zur höchſten Production, deren er fähig war, vereinigt hatten. Dieſer ſteht der „Salon“ von 1767 am nächſten. Gehaltvolleres, Kühneres, Vielſeitigeres, Belehrenderes und zugleich Unterhaltenderes hat Diderot nicht wieder geſchrieben. Wir entſchuldigen uns eben mit dieſem vollendeten Reichthum Diderot's über die unanſehnliche Dürftigkeit unſerer Blumenleſe, durch welche wir dem Leſer nur eine ſehr entfernte und unvollkommene Anſchauung geben könnten, die wir ganz unterlaſſen würden, dürften wir ſeine Bekanntſchaft mit den „Salons“ vorausſetzen. Es iſt leicht geſagt, daß Diderot ſich in denſelben der ganzen Nachläſſigkeit einer privaten Plauderei hingebe, und vom Hundertſten zum Tauſendſten übergehe. Und gewiß hat er öfter, wenn er die Feder über ein Bild anſetzte, nicht gewußt, was er zehn Minuten ſpäter äußern, wohin der Gedanke ihn führen würde, denn es iſt das Denken und zwar ein männliches Denken, was ihn unberechenbar in ſeinen Combinationen macht. Es iſt nicht, wie man ihn nicht ſelten geſchildert findet, ein unklarer Gefühlsduſel, eine ſchwammigte Empfindelei, ein verworrener Bilderwuſt, in deren chaotiſcher Trübheit das Denken untergeht, ſondern es iſt ein recht thätiges, energiſches Denken, das auch in der Form eine gewiſſe künſtleriſche Haltung nicht vermiſſen läßt, wiewol er zuweilen ins Geſchmackloſe fällt, weil ſich Sinnlichkeit, eine gewiſſe bürgerliche Philiſterei, moraliſirende Trivialität ſeiner bemeiſtern. Es ſind das die Schwächen, die ihn von Leſſing ſcheiden. Doch iſt er keineswegs verworren, wie er oft getadelt wird. Die Uebergänge, die Abſprünge, ſind motivirt. Ich will gleich aus dem Anfang dieſes „Salon“ von 1767 ein paar Beiſpiele geben. Der erſte Artikel deſſelben über Michel Vanloo fängt mit der Erinnerung an, daß dies nicht Charles, ſondern Michel ſei, denn Charles ſei todt, und endigt mit einer Kritik von Hutcheſon's Theorie des moraliſchen Sinnes. Was liegt nicht alles zwiſchen dieſem Anfang und Ende! Und doch kommt dies Ende ganz unmerklich, ganz natürlich heran. Diderot hat ſchon bei ſeinem Porträt bemerkt, daß Michel Vanlov ein noch beſſerer Menſch, als Künſtler ſei. Er hat ihm für ſein Bild als für einen Beweis ſeiner Freundſchaft gedankt. Gegen Ende tadelt er ihn noch einmal, daß er die Haut der Frauen nicht zu malen wiſſe, und meint, daß männliche Porträts ihm beſſer gelängen. Dann ſagt er: „Ich liebe ihn, weil er einfach und rechtſchaffen, weil er das perſonificirte Wohlthun iſt. Niemand hat mehr als er die Phyſiognomie ſeiner Seele. Er hatte einen Freund in Spanien, der ein Schiff ausrüſten wollte. Michel vertraute ihm dazu ſein ganzes Vermögen. Das Schiff ging unter, das Vermögen war verloren und der Freund ertrunken. Michel vernimmt das Unglück, und das erſte Wort, das aus ſeinem Munde kommt, iſt: «Ich habe einen guten Freund verloren.» Das iſt ſo viel werth als ein gutes Gemälde.“ Und nun kommt Diderot auf die Frage, wie eigentlich in uns eine moraliſche Regung entſtehe, und dies bringt ihn auf Hutcheſon's Hypotheſe eines beſondern Moralſinnes, den er verwirft. — Beſonders lehrreich iſt in Hinſicht auf Ideenaſſociation ſeine Betrachtung eines Bildes von Vien, welches die Blatternepedimie, les Ardents, darſtellt, die im 12. Jahrhundert in Frankreich wüthete, denn wenn man die verſchiedenen Gegenſtände, welche darin verſammelt ſind, äußerlich aufzählen wollte, ſo würden ſie wie ein buntes Durcheinander erſcheinen, mit denen ein irrlichterirender planloſer Kopf ſpielt, während eine genauere Analyſe den innern Zuſammenhang aufdeckt, worin alle dieſe Dinge, die ſchlechten Heiligenbilder, welche Wunder thun, was man von den claſſiſchen Bildern der Madonna u. ſ. w. nicht vernimmt, die Schilderung eines Schauſpielhausbrandes, Hercules, die Athenienſer und Spartiaten, Rafael's Beſeſſener, Pouſſin's Mannaſammlung u. ſ. w., miteinander ſtehen. Vien's figurenreichem Gemälde nämlich war der Vorwurf der Kälte gemacht; Diderot erwähnt, daß man auch Rafael dieſen Vorwurf gemacht habe. Er fragt daher, wodurch Leben und Wärme in eine Compoſition komme? Dieſe Frage bringt ihn auf den Gegenſatz des Großen und Kleinen; das erſtere bedürfe mehr der Ruhe, das zweite der Bewegung. Der Uebergang von der Ruhe zur Bewegung bringt ihn auf den Gegenſatz der Maſſen und der Gruppen. Die Maſſen gehen in Gruppenbildung über, ſobald eine gemeinſchaftliche Handlung die einzelnen in Bewegung ſetzt. Die Leute, die im Theater noch ſoeben als ſtille Maſſe dageſeſſen haben, fangen ſofort an, tumultuariſch zu werden und Gruppen zu bilden, als ein Brand im Hauſe ausbricht und jeder ſich zu retten ſucht. In der Mannaſammlung Pouſſin's ſind alle Iſraeliten mit der gleichen Handlung, mit dem Sammeln des Manna beſchäftigt und ebendadurch entſtehen verſchiedene Gruppen. Wenn wir auf antiken Werken den Hercules und andere Heroen oft ſo ruhig dargeſtellt finden, während die Handlung, welche ſie verrichten, mehr Bewegung erfordert hätte, und wenn wir dieſe Unvollkommenheit nicht mehr dem Mangel der Kunſt zuſchreiben können, die ſchon auf einer höhern Stufe ſtand, ſo können wir den Grund davon nur in einer religiöſen Beziehung finden, ſofern ſolche Bildwerke nicht einen äſthetiſchen, ſondern einen mnemoniſchen Zweck hatten, für welchen die traditionelle, einmal geweihte, alterthümliche Form als die wirkſamere beibehalten wurde. Rafael, dieſe große Natur, iſt ein Muſter in der Kunſt der Gruppenbildung. Die Entwickelung derſelben in der Geſchichte der Kunſt iſt eine langſame. Die wahre Kunſt bedient ſich ihrer mit weiſer Oekonomie, die verfallende geht verſchwenderiſch damit um, wie der wahren Beredſamkeit die declamatoriſche folgt, welche Figuren und Apoſtrophen häuft. So leitet Diderot nun die beſondern Geſetze für die Compoſition ab, das Große und das Kleine, das Ruhige und Bewegte, die Maſſe und die Gruppen, den Contraſt der Gruppen, die Mitte der Extreme, das Quantum der Bewegung in den übermäßigen Geſtalten u. ſ. w. darzuſtellen. Wenn er auch ganz individuell ſpricht, wenn er auch, wie geſagt, den Ton der Plauderei hat, ſo fehlt ihm doch ſelten der tiefere Hintergrund. Zu jeder Abſtraction ſtehen ihm ſogleich hundert concrete Beiſpiele zu Gebote. — Ein anderes Bild Wien's, das techniſch gut behandelt war, Cäſar vor dem Standbilde Alexander's in Cadiz, empört ihn wegen der ideenloſen Nullität, mit welcher der große Cäſar darin dargeſtellt worden. Was hilft nun alle Technik! „Ihr Leute der Akademie, das iſt für euch ein ſchönes Bild? — Sehr ſchön, und für Sie? — Für mich iſt es nichts.“

Lagrénée hatte unter vielen großen Gemälden auch Zeus und Here auf dem Gipfel des Ida, eingeſchläfert durch Morpheus, ausgeſtellt. Er muß es büßen, denn Diderot citirt den Text Homer's, gegen ſeine Größe die Kleinheit, gegen ſeine Wahrheit die Falſchheit dieſer Compoſition darzuthun. Here, die mächtige Göttin, hatte an dieſem Tage ſich von der Aphrodite eigens den Gürtel geliehen, ihren Mann zu verführen, zu bezaubern, und Lagrénée malt ſie wie ein junges Mädchen, das am Buſen ihres Vaters in aller Unſchuld eingeſchlafen iſt. Noch vernichtender behandelt Diderot ein Bild deſſelben Malers, die Rückkehr des Odyſſeus und des Telemach zur Penelope. Er gibt die Hoffnungen auf, die er auf Lagrénée geſetzt hatte. Für dieſe kalte impertinente und abſurde Würde will er lieber eine Carikirung der großen Scene, wo ein Vater, ein Sohn und eine Mutter ſich nach ſo vielen Jahren und Drangſalen wiederſehen, nach der Manier der flamändiſchen Schule. Aber noch heftiger greift er ein Bild von ihm an, welches den ſterbenden, von ſeiner Familie umgebenen Dauphin darſtellte, wie der Herzog von Burgund ihm die Krone der Unſterblichkeit überreicht. Diderot entwirft vier verſchiedene Skizzen, wie dieſer Gegenſtand angemeſſener als in einem lächerlichen, höfiſchen Ceremonialſtil hätte behandelt werden können. Er trifft im Salon mit Naigeon zuſammen, der ſelber Bildhauer und Maler geweſen war und der Lagrénée's Gemälde in techniſcher Hinſicht noch weit ſchärfer als Diderot verurtheilt. Naigeon geſteht in einer Anmerkung, daß dies Geſpräch in der That ſo, wie Diderot berichtet, ſtattgefunden habe, bittet jedoch den Leſer wegen der harten Ausdrücke, deren er ſich bedient, um Nachſicht. Als er fortgegangen iſt, will Diderot ſich nach der Rue royale begeben, ſtößt auf Grimm, zieht ihn in die einſame Galerie Apollo und knüpft mit ihm ein Geſpräch über das Verhältniß des Reichthums und des Luxus zur Entwickelung der ſchönen Künſte an, aus welchem wir folgende Aeußerungen hervorheben, die uns den traurigen Zuſtand Frankreichs ſchildern, das unter Fronen und Steuererpreſſungen, unter Anleihen und Papiergeldſpeculationen der Revolution entgegenging. Wie oft kommt Diderot bei den verſchiedenſten Gelegenheiten darauf zurück, das Elend in den Provinzen, wo der Dorfgeiſtliche nicht einen Pfennig, den Armen an der Thür ſeiner Kirche zu unterſtützen, und der ausgeſogene, verlumpte Bauer unter dem Strohdach ſeiner Hütte kaum eine Brotrinde hatte, ſein Leben zu friſten, mit der ſinnloſen Verſchwendung der Hauptſtadt und des Hofes zu contraſtiren.

Diderot.

Verflucht ſei für immer, der zuerſt die Aemter käuflich machte!

Grimm.

Verflucht, der zuerſt die Induſtrie auf Koſten des Ackerbaues erhob!

Diderot.

Amen!

Grimm.

Und der, nach Erniedrigung des Ackerbaues, den Austauſch durch alle möglichen Hinderniſſe erſchwerte!

Diderot.

Amen!

Grimm.

Und der, welcher zuerſt die großen Steuereintreiber und ihre ganze zahlloſe Familie einſetzte!

Diderot.

Amen!

Grimm.

Und der, welcher unſinnigen und verſchwenderiſchen Fürſten ihre ruinirenden Anleihen erleichterte!

Diderot.

Amen!

Grimm.

Und der, welcher ihnen die Mittel ſchaffte, die heiligſten Bande für den unwiderſtehlichen Reiz zu zerreißen, ihr Vermögen zu verdoppeln, zu verdreifachen, zu verzehnfachen!

Diderot.

Amen, Amen, Amen! Im ſelben Augenblick, als die Nation von dieſen verſchiedenen Geiſeln getroffen wurde, vertrockneten die Brüſte der gemeinſamen Mutter.

Ein kleiner Theil ſchwelgte in Reichthümern, während der größere in Dürftigkeit hinſchmachtete.

Dies Geſpräch ſummt in der Seele Diderot's nach und führt ihn, in ſein Studirzimmer zurückgekehrt, dazu, eine Satire gegen den Luxus in der Manier des Perſius zu ſchreiben, die ganz vortrefflich iſt. Sie iſt dialogiſch gehalten. Sie ſchildert den Luxus, der aus wirklichem Reichthum infolge eines blühenden Ackerbaues entſteht, und den Scheinluxus, der, den wirklichen durch Surrogate nachahmend, nur eine Maſke des Elends iſt. Da aber, wie in China, der aus dem Ackerbau entſtehende Reichthum zur Uebervölkerung führt, in deren Mitte der Sinn für das Erhabene und Schöne erſtirbt, weil der Menſch, um nur nicht zu verhungern, ſich immer auf das Nützliche hin richten muß, ſo ruft Diderot zuletzt erſchreckt aus: „Wo ſoll ich leben? Wo iſt die Wohnung, die mir und meinen Nachkommen ein dauerndes Glück verſpricht? Man muß ſich reſigniren und ſich dem Schickſal unterwerfen, denn es iſt das Geſetz der Natur, gegen ein Extrem durch ein anderes zu reagiren.“

Bei einem Gemälde von Belle, der Erzengel Michael als Sieger über die aufrühriſchen Engel, meint Diderot, es ſei ſchon lange her, daß derjenige nicht mehr exiſtire, der alles das, was dieſer bedeutſame Gegenſtand erfordere, Unwillen mit Adel, Eleganz mit Kraft, engliſche Grazie mit richterlichem Ernſt zu vereinigen, zu leiſten im Stande war: Rafael.

Seinem geliebten Vernet bereitet er dagegen den höchſten Triumph. Er hatte ſieben Landſchaften ausgeſtellt. Um ſie zu beſchreiben und ihren maleriſchen Werth recht tief empfinden zu laſſen, myſtificirt Diderot den Leſer zuerſt und erzählt, daß er ſich einige Zeit in einer köſtlichen Gegend auf einem Schloß am Meere aufgehalten habe. Der Erzieher der Kinder ſeines Beſitzers habe alle ſchönen Punkte ſorgfältig erforſcht gehabt und ſich ein Vergnügen daraus gemacht, ihn zu denſelben hinzuführen. Nun beſchreibt Diderot dieſe Spaziergänge und die herrlichen Landſchaftsproſpecte, welche ſich ihnen bald auf ein von Fels und Wald umſchloſſenes Thal, bald auf einen von Bergen, Kornfeldern und Büſchen umgebenen Teich, bald im Ausblick auf das Meer, wie es am Strande von Fiſchern, in der Ferne von Segeln belebt worden, bald in der Fernſicht auf das Schloß mit ſeinen Thürmen, Zinnen und Gäſten in der wechſelndſten Beleuchtung dargeboten hätten, bis er zuletzt bei einer gewitterigen Mondſcheinnacht ſein Geheimniß plötzlich, gleichſam in einem unbewachten Augenblick, verräth, nicht wirkliche Landſchaften, ſondern Landſchaftsgemälde Vernet's geſchildert zu haben.

So hat er ſeinen Freund auf die feinſte und geiſtreichſte Weiſe gelobt, indem er das Werk ſeiner Kunſt in ein Werk der Natur ſelber verwandelte. Und zugleich hat er die herrlichſte Idylle eines Landaufenthalts gedichtet. Der Abbé, welcher die Kinder des Schloßherrn unterrichtet, dieſe Kinder ſelber, die Wanderungen mit ihnen, ein Imbiß auf grünem Raſen unter alten Bäumen, das ſinnige Brüten der Seele auf einem einſamen Abendgange, die ganze Luft-, Licht- und Tonwelt in den mannichfachſten Abſtufungen, die Geſellſchaft auf dem Schloſſe, die von der ſchönen Natur, in deren Mitte ſie lebt, nichts weiß, ſondern nur ihre ſtädtiſchen Vergnügungen in einem ländlichen Local fortſetzt — das alles iſt mit den friſcheſten Farben gemalt. In den Unterhaltungen mit dem Abbé und in ſeinen Selbſtgeſprächen entfaltet Diderot eine reizende Gedankenträumerei. Die wichtigſten Themata der Menſchheit über das Gute und Böſe, über die Nothwendigkeit des urſachlichen Zuſammenhangs, über das Wohlgefallen am Schrecklichen, über die Nachahmung der Natur, über das Genie, über das Leibniz'ſche Princip der Individualität, über die Abfolge von Poeſie und Philoſophie in den Epochen der Geſchichte, über die Ertödtung der Poeſie durch die Philoſophie der Aufklärung u. ſ. w., klingen ungeſucht in den anmuthigſten Accorden und wechſelndſten Stimmungen an. Nirgends hat ſich Diderot's Rouſſeau'ſches Element, ſeine Sehnſucht nach der einfachen Natur, mit ſolcher rührenden Aufrichtigkeit und lieblichen Schönheit ausgeſprochen.

Nachdem er das ſiebente Bild Vernet's, die Mondſcheinnacht, hinreißend beſchrieben, faßt er ſeine Anerkennung des Malers in eine begeiſterte Totalcharakteriſtik deſſelben zuſammen. Aber damit hat er ſich noch nicht erſchöpft und erzählt noch zwei furchtbare Träume, die er von einem brennenden und von einem geſcheiterten Schiff, deſſen Paſſagiere ſich an das Ufer retteten, gehabt habe, um hieran die anziehendſten Bemerkungen über die eigenthümliche Schönheit des Schattens, des Helldunkels und der Finſterniß zu knüpfen.

Dieſe Verherrlichung Vernet's iſt von nicht geringem Umfang. Sie läuft in der Édition Brière, Bd. IX, von S. 159—241. Wenn ſie als eine eigene kleine Schrift in deutſcher Ueberſetzung erſchiene, ſo würde ſie bald als das Seitenſtück zu „Rameau's Neffen“ erkannt werden, der uns die Corruption der pariſer Sitten, die Entwickelung der Muſik, den Kampf einer Pädagogik des Laſters und der Tugend, ſchildert. Weil durch Goethe's Ueberſetzung dieſer Dialog eine ſo große Popularität erhalten hat, iſt er, in Deutſchland wenigſtens, faſt zu einſeitig zur Charakteriſtik Diderot's benutzt. Wie ich aber oben ſchon geſagt habe, erreichte er in dem „Salon“ von 1767 noch eine Höhe der Production, welche der von „Rameau's Neffen“ am nächſten ſteht und ſie im Inhalt wie in der Form ergänzt, weil ſie der völlige Contraſt derſelben iſt. Sie contraſtiren, wie der künſtliche Garten und der Salon des Kaffeehauſes im Palais-Royal, worin Diderot ſich mit Jean Rameau unterhält, und das freie landſchaftliche Terrain von Meer, Berg und Wald, in welchem Diderot hier mit dem Abbé und ſeinen Zöglingen umherwandert. Dort überwiegt der ſatiriſche Ton, hier der elegiſche. Dort zeigt ſich das Genie Diderot's in der Kunſt, mit welcher er die Zerrbilder der Geſellſchaft in ihrer oft ſo lächerlichen Erniedrigung zeichnet, hier zeigt es ſich in der Kunſt, die Betrachtung im Angeſicht des erquickenden Schauſpiels einer großen und ſchönen Natur auf eine metaphyſiſche Tiefe zurückzulenken', welche die Sackgaſſen der Reflexion immer durch den Aufblick zur Menſchheit, durch den Aufſchwung zum Univerſum, durchbricht.

Wie iſt es möglich, fragt Diderot bei den Gemälden von Millet Francisque, zu welchem er von Vernet übergeht, ſolche Sudeleien aufzunehmen, wie iſt es möglich, ſie neben Loutherbourg oder Vernet hinzuhängen, wie iſt es möglich, ſo talentloſe Subjecte zur Kunſt heranzuziehen? Nachdem ſie einmal ſo weit gebracht ſind, ſchlechte Bilder zu machen, muß man es ihnen verzeihen, denn es iſt immer noch beſſer als Hungers zu ſterben, aber den Aeltern, den Lehrern iſt es nicht zu verzeihen. Exiſtirt ein anderes Leben, ſo werden ſie gewiß dafür beſtraft werden, dieſe Gemälde zu ſehen, ſie unaufhörlich anzublicken und ſie immer ſchlechter zu finden, wie die Mutter Jean Marie Fréron's ſein Journal in alle Ewigkeit leſen wird. Welche Strafe!

Wir übergehen Lundberg, Lebel, Venevault, Perronneau, Drouais, Roslin, Valade, Madame Vien, de Machy, Julliart, um einen Augenblick bei Doyen zu verweilen, welcher die Heilung jener Epidemie der Ardents 1129 durch die heilige Genoveva, der wir ſchon einmal begegneten, gemalt hatte. Diderot widmet ihm eine lange, ruhige, gründliche Auseinanderſetzung, weil er ſoviel zu loben als zu tadeln hat. Bei der Gruppirung bemerkt er, daß in jeder Compoſition eine Linie durch die Spitzen der Maſſen der Gruppen gezogen werden könne, welche er die Verbinoungslinie nennen möchte. Hat ſie zu viel Krümmungen und Winkel, ſo wird die Compoſition ſpielend und dunkel ſein; ſchlängelt ſie im Gegentheil ſich nicht genug, trifft ſie auf keinen Gegenſtand, der ſie durchbricht, ſo wird ſie eine Leere, ein Loch haben; wird dies Loch durch ein unnützes Nebenwerk zugedeckt, ſo wird ſie einen Fehler durch einen neuen verbeſſern. Diderot tadelt ſich ſelbſt, daß er ſeine Urtheile oft berichtigen müſſe, weil ihm im Augenblick die Sprache, das Wort verſage, welches die Wahrheit träfe. Der in der Einſamkeit lebende Menſch ſei hierin glücklicher, weil er ſich in der Stille ſelbſt zu vernehmen vermöge. Sein Gefühl entwickele ſich allmählich und er finde den rechten Ausdruck, welcher den andern die Augen öffne und ſie mit ſich fortreiße. Spricht er hier nicht in der That, ohne daran zu denken, zu Gunſten Rouſſeau's?

Caſanova lobt er wieder. Mit Baudouin iſt er diesmal zufriedener, obwol er vieles auszuſetzen hat und ihm wieder Moral predigt. Das Unheil, das ein frivoles Buch, ein ſchmuziges Gemälde, eine wollüſtige Statue, anrichteten, ſei unberechenbar. Die Statue der Venus Kallipygos im Garten von Verſailles ſei mit infamen Inſchriften bedeckt, welche ihre verderbliche Wirkung auf die Phantaſie der Menſchen bewieſen. Die Genrebilder aus Rußland von Le Prince haben wieder ſeinen Beifall und entlocken ihm bittere Aeußerungen über das Unäſthetiſche unſerer verſchnörkelten, gezierten, naturwidrigen Kleidung. Die Ruinenſtücke von Robert entzücken ihn. Er vertieft ſich ganz in ſie. Er beginnt ihre Beſchreibung mit einer Reflexion über das Reiſen, deſſen vornehmſte Urſache er in einem Uebermaß von Energie findet, welche den Menſchen, dem ſie einmal innewohnt, raſtlos umtreibe und deren Wirkung auf ihn er mit mancherlei Motiven verkleide. Die Ideen, welche die Ruinen in Diderot erwecken, ſind groß. Alles vernichtet ſich, verdirbt, vergeht. Nur die Welt bleibt, nur die Zeit dauert. Wohin er die Augen wendet, kündigt jeder Gegenſtand ihm ſein Ende an und mahnt ihn an das, welches ihn ſelbſt erwartet. Was iſt ſeine ephemere Exiſtenz gegen die dieſes Felſens, der verwittert, dieſes Thals, das ſich aushöhlt, dieſes Waldes, der hin- und herſchwankt? Der Marmor der Gräber fällt in Staub und ich, ich will nicht ſterben? Ein Strom wälzt die Nationen, eine nach der andern, in die Tiefe eines gemeinſamen Abgrundes und ich, ich allein verlange, an ſeinem Ufer mich feſtzuhalten und die Flut, die zu meinen Seiten ſtrömt, zu durchbrechen? Eine ſüße Melancholie beſchleicht ihn. Er verſetzt ſich mit ſeinem Freunde, mit ſeiner Geliebten unter dieſe gigantiſchen Zeugen einer einſt ſo lebendigen Vergangenheit. Die Einſamkeit, die andere langweilen würde, thut ihm wohl. „Sind die Ruinen der Aufenthalt der Unſchuld oder der Gewiſſensbiſſe? Das eine und das andere je nach der Seele, die man mitbringt. Der Schlechte flieht die Einſamkeit, der Gerechte ſucht ſie. Er iſt mit ſich ſelbſt ſehr gut daran.“ Da hätten wir denn bei Diderot nach zehn Jahren den Gegenſchlag zu den Worten, die er 1757 im „Fils naturel“ Dorval in den Mund legte und durch welche er ungeahnt ſeinen Freund Rouſſeau ſo verwundete. Da ſtehen ſie: „Le méchant fuit la solitude, homme juste la cherche.“ Er ſuchte, wie wir früher in ſeinen Bekenntniſſen an ſeine Sophie gehört haben, jetzt oft ſelber die Einſamkeit, kam wochenlang nicht aus ſeiner Stube und fand ſich durch die Zudringlichkeit der Menſchen, durch die Anforderungen ſeiner Freunde beengt und bedrängt. Bei ihm, dem geſelligſten aller Menſchen, war dieſe Stimmung eine Verſtimmung, die wol daraus entſprang, daß er fühlte, was er würde leiſten können, wenn er ſich mehr zurückzöge und nicht beſtändig andern ſich opferte. Auch das herannahende Alter ließ ihn ſolche Zumuthungen immer ſchwerer empfinden. Er erzählt bei einem Bilde, welches die preußiſche Malerin Therbouche ausgeſtellt hatte, ſelbſt ausführlich ein Beiſpiel von ſolchen Tribulationen, mit denen man ſeine Gutmüthigkeit überbürdete. Dieſe Madame Therbouche war nach Paris gekommen, weil es einmal die Pforte zur europäiſchen Berühmtheit iſt. Sie hatte Empfehlungen mitgebracht, um zur Ausſtellung zugelaſſen zu werden, und malte ein großes Bild, Jupiter und Antiope. Dies fand jedoch keine Aufnahme, ſondern nur ein unbedeutendes Gemälde: ein Mann, ein Glas in der Hand, von einem Licht erleuchtet. Vor Aerger darüber war ſie nahe daran, ſich zu erſtechen. Nun wollte ſie durchaus, um von der Akademie als Mitglied aufgenommen zu werden, ein Bild für den König malen und beſchwor Diderot, dies durchzuſetzen, der ihr die Unmöglichkeit der Gewährung ihres Wunſches umſonſt demonſtrirte. Sie hatte ihm eine Kleopatra geſchenkt und ihn ſelber ganz nackt, bis zum Gürtel, nicht ſchlecht, wie er ſagt, porträtirt. Er verſchaffte ihr, weil ſie in ihren Ausgaben verſchwenderiſch war und daher in ewigen Geldverlegenheiten lebte, durch ſeine Bekanntſchaft 5—600 Louisdor und gab ihr ſelbſt nicht unanſehnliche Zubußen. Sie entfloh endlich aus Paris und ſchickte ihre Gläubiger Diderot über den Hals. In ſeinen Briefen an Sophie Voland finden wir die nähern Data dieſes Handels, der ihm unendliche Unruhe verurſachte und über welchen er ſchließlich im „Salon" folgendes Reſultat zuſammenfaßt: „Der arme Philoſoph, der gegen das Elend voll Mitgefühl iſt, weil er es erfahren hat; der arme Philoſoph, der ſeine Zeit gebraucht und ſie dem erſten beſten ſchenkt; der arme Philoſoph hat ſich neun Monate hindurch gequält, für die preußiſche Künſtlerin Arbeit zu erbetteln. Der arme Philoſoph, deſſen lebhaftes Intereſſe man misdeutete, iſt verleumdet worden, bei einer Frau geſchlafen zu haben, die nicht hübſch iſt. Der arme Philoſoph hat ſich in der Nothwendigkeit befunden, entweder die Unglückliche ihrem traurigen Schickſal zu überlaſſen, oder die widrigſten Verdächtigungen für ihn zu beglaubigen, die zugleich von den übelſten Conſequenzen für die waren, welchen er helfen wollte. Der arme Philoſoph hat ſich darüber mit der Unſchuld ſeines Betragens beruhigt und anzügliche Reden verachtet, die einen andern, als ihn, gehindert hätten, das Gute zu thun. Der arme Philoſoph hat die Großen, die Kleinen, die Indifferenten, ſeine Freunde herangezogen und die verſchwenderiſche Künſtlerin 5—600 Louisdor verdienen laſſen, von denen nach ſechs Monaten nicht eine Stecknadel übrig war. Der arme Philoſoph hat die Preußin zwanzigmal auf der Schwelle des Schuldgefängniſſes aufgehalten. Der arme Philoſoph hat die Wuth ihrer Gläubiger beſänftigt, welche ſich an die Räder ihres Poſtwagens geklammert hatten. Der arme Philoſoph hat für die Rechtlichkeit dieſer Frau Bürgſchaft geleiſtet. Was hat der arme Philoſoph nicht für ſie gethan und was iſt die Belohnung, die er davon geerntet hat? — Doch wol die Genugthuung, das Gute gethan zu haben? — Ohne Zweifel, aber nichts nach den Beweiſen der ſchwärzeſten Undankbarkeit. Die unwürdige Preußin behauptet jetzt, daß ich ihr Glück vernichtet habe, weil ich ſie in dem Moment aus Paris vertrieben hätte, wo ſie dicht daran geweſen ſei, höchſt angeſehen zu werden. Die unwürdige Preußin behandelt unſern Lagrénée, unſern Vien, unſern Vernet als abſcheuliche Schmierer. Die unwürdige Preußin vergißt ihre Gläubiger, die unaufhörlich an meine Thür pochen. Die unwürdige Preußin ſchuldet hier Gemälde, für welche ſie den Preis erhalten hat und welche ſie nicht machen wird. Die unwürdige Preußin beſchimpft ihre Wohlthäter. Die unwürdige Preußin hat — — einen verdrehten Kopf und ein verderbtes Herz. Die unwürdige Preußin hat dem armen Philoſophen eine gute Lehre gegeben, von welcher er keinen Nutzen ziehen wird, denn er wird gut und dumm bleiben, wie Gott ihn gemacht hat."

Wir haben oben in der Einleitung zu den „Salons" geſagt, daß Diderot, der Atheiſt, der die Religionen für ein Unglück der Menſchen hielt, doch für die äſthetiſche Seite des Chriſtenthums eine tiefe Sympathie beſaß, welche ihn das Schwächliche und Verfehlte in den religiöſen Gemälden der zeitgenöſſiſchen Maler ſehr lebhaft empfinden ließ. Es iſt nur zu verwundern, daß die äſthetiſche Würdigung, da ſie, ohne zugleich eine *ethiſche* zu werden, unmöglich war, ihn ſo wenig anregte, den *wahren* Geiſt des *Chriſtenthums von ſeiner mythiſchen und ſymboliſchen Hülle* zu unterſcheiden. Weil ſein Verſtand an den Wundern Anſtoß nimmt, weil der Heilige Geiſt in der Form einer Taube ihm lächerlich iſt, weil ihm ſtets die Greuel gegenwärtig ſind, zu denen der religiöſe Fanatismus Juden und Heiden, Katholiken und Proteſtanten, Jeſuiten und Janſeniſten, hingeriſſen hat, wendet er ſich immer von der Religion ab, obwol, wie wir wiederholt von ihm gehört haben, das Chriſtenthum als die Religion der Armen, der Unterdrückten, der Unglücklichen, ihm das Bekenntniß abzwingt, daß es durch ſeine Vorſtellung der Aufopferung des Sohnes Gottes ſelbſt zur Beſeligung der Menſchen eine Kraft *abſoluter Verſöhnung mit allem Uebel, allem Leiden, ja mit dem Böſen*, in ſich trage. Ich habe von ihm oben die Stelle angeführt, wo er bei Erwähnung der Maria, welche den Leichnam ihres Sohnes auf dem Schoß hat, ausſpricht, welch ein unendlicher Troſt für den Leidenden in dieſer Anſchauung liege, weil er ſich fragen müſſe, ob er mehr Anrecht auf Glück habe als dieſe ſchmerzensreiche Mutter, und ob er denn beſſer als dieſer Sohn ſei? Gewöhnlich vergißt Diderot im „Salon“ ſeine theologiſche Kritik und verhält ſich ganz objectiv ſo, wie er bei Darſtellungen aus der griechiſchen Mythologie es auch thut. Ein Bild von Parrocel: Jeſus Chriſtus auf dem Oelberge, zeigt uns in einer kurzen, nachdrücklichen Weiſe dieſen objectiven Sinn. Er nennt das Bild ein plattes, sublime dans son genre. „In der Höhe erblickt man Engel, die ganz vergnügt mit der Lanze, dem Kreuz, der Geiſel und den andern Marterwerkzeugen der Paſſion ſpielen. In der Mitte ſteht ein großer Engel aufrecht, der zu Chriſtus zu ſagen ſcheint: Nun, warum bleibt Ihr nicht, wo Ihr wart? Ging es Euch nicht gut? Warum mußtet Ihr Euch darauf einlaſſen, für die Thorheiten anderer zu zahlen? Warum erklärtet Ihr Euerm Vater nicht rundheraus, daß dieſe Rolle nicht für Euch paßte? Dieſer Engel iſt ganz wie ein Schalksnarr gemacht. Chriſtus ſcheint von der Richtigkeit ſeines Tadels genugſam durchdrungen. Das iſt nicht der Chriſtus des Evangeliums, niedergebeugt, mit dem Tode kämpfend, von Blutſchweiß bedeckt, den bittern Kelch zurückſtoßend. Dieſe Verzagtheit iſt Herrn Parrocel eines Gottes unwürdig erſchienen. Er hat ſich darauf gelegt, den esprit fort zu ſpielen, wo es ſich darum handelte, Maler zu ſein. Wir wiſſen ſo gut als du, mein Freund, daß dieſe Fabel lächerlich iſt, aber muß man deswegen alberne Gemälde daraus machen? — Unterhalb ſchlafen drei Apoſtel in voller Seelenruhe. Und man kann ihnen die geringe Theilnahme für ihren Meiſter kaum zum Vorwurf machen, weil der Maler ihn nicht intereſſant gemacht hat. — Sie „(d. h. ſein Freund Grimm, an dem er die „Salons“ richtet) „fühlen, daß Verbindung der Gruppen fehlt. Oben ſpielen die Engel, unten ſchlafen die Apoſtel. Aber ſchneiden Sie die Leinwand nicht in drei Stücke. Ich will noch ungerner drei ſchlechte Bilder als eins.“

Loutherbourg veranlaßt Diderot zu einer Beſprechung des Horaziſchen: Ut pictura poesis erit. Die Gemälde des jungen Künſtlers, Schlachten, Seeſtücke, Ruinen, haben ſeinen ganzen Beifall. Er erblickt in ihm einen aufſtrebenden Nebenbuhler Vernet's. Er tadelt die Einförmigkeit der Staffage ſeiner Landſchaften, immer nur Hirten und Vieh, Vieh und Hirten, und hält ihm als Muſter ſinnreicher Staffage die Landſchaft von N. Pouſſin vor, welche man eine Schreckensſcene zu nennen pflegt, worin durch eine große Schlange, die aus einem Sumpf hervorkriecht, alle

Perſonen, die in verſchiedenen Situationen die Landſchaften beleben, in verſchiedenen Graden, je nach ihrer Entfernung, bedroht werden. Ein Mann im Vordergrunde erblickt die Schlange und flieht; ein anderer links hört dies und ſpringt von ſeinem Sitz auf; er hat die Gefahr verſtanden; eine Wäſcherin etwas weiter hin hört das Geräuſch und wird aufmerkſam; im Hintergrunde überlaſſen ſich Wanderer noch einer ſorgloſen Ruhe. So kommt Einheit in die Staffage.

Diderot bemerkt bei einem mittelmäßigen, aber von der Menge vielbewunderten Bilde, daß die glückliche Mittelmäßigkeit dem Künſtler den größten Erfolg ſichert, weil das Publikum ſie am leichteſten verſteht. Diejenigen, welche ſich über die Durchſchnittsbildung der Sitten und des Geſchmacks einer Nation erheben, werden Narren, bizarre und originelle Menſchen genannt; die, welche unter dieſelbe herunterſinken, ſind platt und beſchränkt. Der Fortſchritt des menſchlichen Geiſtes bei einem Volk macht den Maßſtab beweglich und mancher Menſch lebt für ſeinen Ruf zu lange. Der, welcher ſeinem Jahrhundert voraneilt, darf nur auf geringe Zuſtimmung rechnen und ſich über ſeine Vergeſſenheit Glück wünſchen, weil ſie ihn der Verfolgung entzieht.

Nachdem Diderot Amand, Fragonard, Monnet, Taraval, Reſtout abgefertigt hat, hält er einen Augenblick inne, durch einen état actuel de l'école française das Reſultat ſeiner bisherigen Betrachtungen feſtzuſtellen. Es iſt nicht erfreulich. Die Schule iſt geſunken und wird immer mehr ſinken, weil der Luxus und die ſchlechten Sitten den Geſchmack verderben. Sein Lob wie ſeinen Tadel will er nur relativ genommen wiſſen; das Lob in Verhältniß des Malers zu ſeinen Zeitgenoſſen; den Tadel im Verhältniß zu dem Titel eines Akademikers, mit welchem der Maler geſchmückt iſt. Er legt keinen Werth auf ſeine Urtheile.

Bei einem Bilde von du Rameau, der Triumph der Gerechtigkeit, das für die Chambre criminelle von Rouen beſtimmt war, tadelt er das ewige Allegoriſiren, mit deſſen hundertmal verbrauchten abſtracten Figuren ſich immer nur etwas Gewöhnliches machen läßt, wohingegen der Maler einen concreten Fall aus der Geſchichte hätte hervorſuchen müſſen, den Richtern die Schwäche der menſchlichen Natur zu vergegenwärtigen und ſie zum Mitleiden und zum Mistrauen gegen ſich ſelbſt zu ſtimmen. Er erinnert mit glühender Beredſamkeit an den Juſtizmord des Calas und warnt vor der Gefahr, ſich durch das Toben eines blinden und fanatiſchen Volks einſchüchtern zu laſſen. — Bei Renou kommt er noch einmal auf den poetiſchen Rhythmus zurück, Homer und Virgil miteinander zu vergleichen. Ich brauche nicht erſt zu ſagen, wem er den Vorzug gibt.

Zum Schluß der Gemäldekritik wendet Diderot ſich gegen Webb's Meinung, daß die Bibel und das Martyrologium der Kunſt keinen Stoff zu ſchönen Gemälden liefern könnten. Er meint, daß Webb den Mord der unſchuldigen Kinder durch Lebrun oder Rubens, die Abnahme vom Kreuz durch Annibale Carracci, St.-Paul predigend zu Athen durch Leſueur, die heilige Magdalena durch Correggio, die heilige Jungfrau durch Baroccio u. ſ. w. unmöglich geſehen haben könne. „Warum ſoll ein Hercules, der den Nemäiſchen Löwen zerreißt, für die Malerei ſchön, und Simſon, der daſſelbe thut, häßlich ſein? Warum ſoll der Chriſtus, der die Abſolution der Ehebrecherin mitten unter den beſchämten Phariſäern mit dem Finger in den Sand ſchreibt, nicht ein ebenſo ſchönes Bild ſein, als Phryne, vor dem Areopag der Unfrömmigkeit angeklagt? Wenn der Abbé Galiani meint, daß die Maler und Bildhauer die Geſtalten der antiken Götter und Heroen auf die chriſtlichen Figuren hätten übertragen und Chriſtus z. B. als einen Hercules mit dem Kreuz in der Hand darſtellen müſſen, ſo iſt das ein grober Irrthum. Kann wol der arme, wehmüthige, faſtende, betende, wachende, leidende, geſchlagene, geohrfeigte Chriſtus jemals die Statur jenes kräftigen Räubers haben, der in der Wiege damit anfing, Schlangen zu zerdrücken, und ſein übriges Leben hinbrachte, mit einer Keule in der Hand Ungeheuer zu tödten und Mädchen zu entjungfern? Kann man der jungfräulichen Mutter Maria wol die Hände, Arme, Schultern, Hüften und Schenkel der Venus Kallipygos geben? Das geht nicht. Man kann nur wie Rafael und Pouſſin handeln, die Formen der antiken Geſtalten nach ihren Proportionen für die chriſtlichen Stoffe zu benutzen, ſodaß bei dieſer Metamorphoſe nur der Unterrichtete, der Gelehrte den zum Muſter genommenen Typus durchſchimmern ſieht. Wenn man den chriſtlichen Aberglauben ſo undankbar für die Kunſt als Webb hält, ſo heißt das die Kunſt und die Geſchichte der Religion ignoriren und gar keine Vorſtellung von dem Stolz haben, mit welchem manche chriſtliche Schwärmer ſich am Fuß des Tribunals der Prätoren auslieferten; keine Vorſtellung von der prätorialen Majeſtät, von der kalten und ruhigen Wildheit der Prieſter; keine Vorſtellung davon, daß ſolche Compoſitionen mich mehr als alle Philoſophen der Welt über dieſe Art der dämoniſchen Erregtheit und deſſen, was ſie vermag, belehren. Der Patriotismus und die Theophobie ſind die Quellen großer Tragödien und furchtbarer Gemälde. Was? Der Chriſt, der ein Opfer unterbricht, die Altäre umſtürzt, die Götterſtatuen zerſchlägt, den Hohenprieſter beſchimpft, der Obrigkeit trotzt, ſollte kein großes Schauſpiel darbieten? Solche Anſichten ſcheinen mir durch die kleinen Brillen der Antikomanie geſehen."

Die Kritik der Sculpturwerke dieſes „Salon“ übergehen wir. Bei den Porträtbüſten verfolgt Diderot mit Ironie den Gedanken, welche Wuth viele Menſchen beſeelt, ihre dumme Phyſiognomie zu verewigen. Zum Schluß gibt er zwei beſondere Stücke, eine Abhandlung über die Manier und eine Erzählung von den beiden Akademien, die Ungerechtigkeiten derſelben bei ihren Preisvertheilungen zu rügen. Die Abhandlung über die Manier unterſucht die Entſtehung derſelben aus der Entwickelung des Geſchmacks der Nationen, der Schulen, der Künſtler. Die Manier als ſolche, ſobald damit der beſtimmte Typus in dem Stil ausgedrückt wird, wie wenn man von der Manier Rafael's oder Pouſſin's ſpricht, iſt kein Fehler; erſt das Manierirte iſt die äſthetiſche Sünde, weil es geſucht, gezwungen, bizarr, albern, gehaltlos, gekünſtelt iſt, wie bei den ohnmächtigen Nachahmern großer Meiſter. Weil das primitive Modell in der Natur wegen ihrer unvermeidlichen Unvollkommenheit empiriſch nicht zu finden iſt und weil es dem Geiſt der Künſtler nur mehr oder weniger unbeſtimmt vorſchwebt, ſo kann er ſich ihm nur durch Verſuche nähern, in welche ſeine Individualität eintritt und die ihm eigene Manier erzeugt, die erſt dann Tadel verdient, wenn ſie naturwidrig und affectirt wird. Das Manierirte der Zeichnung, des Colorits, des Helldunkels, des Ausdrucks, iſt die Grimaſſe der correcten Form, die falſche Uebertreibung der Größe oder Kleinheit, der Contraſte, der Nachahmung der Natur, die als übertreu ins Armſelige fällt, der Idealität, die ſich ins Gedunſene und Leere verliert. Die Uebertreibung (l'exagération) iſt noch nicht zu tadeln, ſobald ſie harmoniſch bleibt, und der ſchönen Natur nicht widerſpricht. In der Ilias ſind alle phyſiſchen und moraliſchen Phänomene größer, als ſie in einem Roman, der die Wirklichkeit reflectirt, erſcheinen können. Eben deshalb bewundern wir ſie.

Der „Salon“ von 1769.

Wir beſitzen, wie oben berichtet worden, nur einen kleinen Reſt von ihm, der mit Greuze anhebt, welcher ein großes hiſtoriſches Bild ausgeſtellt hatte, wie der Kaiſer Septimius Severus ſeinem Sohne Caracalla vorwirft, ihm in den ſchottiſchen Engpäſſen nach dem Leben geſtellt zu haben. Diderot kann ſich mit ihm nicht einverſtanden erklären, denn Greuze ging damit aus ſeinem eigentlichen Gebiet, aus der Genremalerei, heraus. In der Akademie waren aber nur die peintres d'histoires bevorzugt, die Profeſſuren und ſonſtige Ehrenfunctionen der Akademie in Anſpruch nehmen zu dürfen; die Genremaler waren davon ausgeſchloſſen.

Wollten ſie alſo die Berechtigung erwerben, ſo mußten ſie eine hiſtoriſche Compoſition riskiren. Von den Genrebildern lobt Diderot ein kleines Mädchen, das einen ſchwarzen Hund zwiſchen den Knien hält, über alle maßen. Es iſt nach ihm Greuze's Meiſterſtück; ſeit der Wiederherſtellung der Malerei hat man nichts Beſſeres gemacht als den Kopf und das Knie dieſes Mädchens. Die Künſtler ſelbſt erklären es für das beſte Werk des Salons u. ſ. w. Ich beſitze ein Kupferſtichwerk, die Galerie des Herzogs von Choiſeul, welche Baſan 1771 zu Paris herausgab, und in welchem ſich, unter andern Sachen Greuze's, auch dies kleine Mädchen befindet, das mit ſeinem Hunde ſpielt. De Launay le jeune hat es geſtochen. Darf ich nach dieſem Stich urtheilen, ſo halte ich Diderot's Lob für ganz unbegreiflich. Das Bild iſt eine höchſt gewöhnliche Compoſition, wenn ſie auch im Farbenglanz mehr intereſſiren mochte.

Die ſchlechten Bilder erwecken in Diderot eine beklommene Empfindung. Er ſpürt den Untergang der ſchönen Kunſt, welcher durch die wachſende Richtung des Tags auf das Reelle, Nützliche, Oekonomiſche beſchleunigt ward. Konnte es anders ſein bei dem traurigen Zuſtande der Verwaltung Frankreichs! Mußte nicht die Finanznoth des Hofes, der unſagliche Steuerdruck der Landleute, die Beſchäftigung mit der Nationalökonomie, der ein Boisguillebert, Vauban, Turgot, Necker ihre Kräfte widmeten, zu einer immer dringendern machen? Diderot ſagt: „Ich fürchte, mein Freund, daß die Weiſſagung des Großkanzlers von England im Begriff iſt, ſich in Frankreich zu erfüllen: daß nämlich die Philoſophie, die Poeſie, die Wiſſenſchaften und die ſchönen Künſte bei einem Volke ſich dem Verfall zuneigen, wenn die Köpfe, den Gegenſtänden der Nützlichkeit zugewendet, ſich mit der Verwaltung, dem Handel, dem Ackerbau, der Ein- und Ausfuhr und den Finanzen beſchäftigen. Ihr Freund, der Abbé Raynal, könnte ſich rühmen, der Held der Revolution geweſen zu ſein:

Saepe sinistra cava praedixit ab ilice cornix.

Inmitten dieſes Geiſtes der Berechnung verbreitet ſich der Geſchmack an ſinnlicher Behaglichkeit und der Enthuſiasmus verliert ſich. Ich werde den Geſchmack und die Sitten ſich drei- bis viermal in Frankreich ändern geſehen haben und ich werde nicht lange gelebt haben. Der Geſchmack an den ſchönen Künſten ſetzt eine gewiſſe Nichtachtung des Vermögens, eine gewiſſe Sorgloſigkeit über ſeine häuslichen Angelegenheiten, eine gewiſſe Thorheit voraus, die von Tag zu Tag abnimmt. Man wird weiſe und platt; man lobt die Gegenwart, man bezieht alles auf den kleinen Moment ſeiner Exiſtenz und ſeiner Dauer. Das Gefühl der Unſterblichkeit, die Achtung vor der Nachwelt, ſind ſinnleere Worte, die aus Mitleid lächeln laſſen.

Man will genießen; nach uns die Sündflut! Man ſpricht hin und her, man prüft, man fühlt wenig, man vernünftelt viel, man mißt alles nach dem ſcrupulöſen Niveau der Logik, der Methode, und ſelbſt der Wahrheit. Was ſollen die ſchönen Künſte, die alle auf Uebertreibung und Täuſchung begründet ſind, unter Menſchen werden, die ſich unaufhörlich mit Realitäten beſchäftigen, die von Standes wegen Feinde der Phantaſiegebilde ſind, welche ihr Hauch verſchwinden macht? Gewiß iſt die Wiſſenſchaft der Oekonomie eine ſchöne Sache, aber ſie wird uns verdummen. Schon erblicke ich unſere Enkel, den Rechenknecht in der Taſche und das Portefeuille der Finanzen unter dem Arm. Der Strom, der uns fortreißt, iſt nicht der des Genies." Gewiß nicht; es war der der Revolution.

Diderot meint, man werde in ſeinen „Salons" manchmal etwas ſuchen, was man nicht darin finde, und dagegen auch manches finden, was man nicht ſuche. Er erzählt nun einige pikante Anekdoten von der Schlechtigkeit der Prinzenerziehung und dankt ſeinen Aeltern für die Erziehung, welche ſie ihm gegeben haben. Gott bittet er, ſich der Schlechten anzunehmen. „Was ſoll man in einem vorgerückten Alter von Menſchen erwarten, denen man in ihrer Kindheit eine ſo ausſchweifende Vorſtellung ihrer Macht beigebracht hat? Ein Muſiklehrer gab einem Prinzen Unterricht. Er ſang falſch. Der Lehrer hielt ihn an und ſagte: So muß man ſingen. Man muß? ſagte der Prinz mit verwundertem Blicke zu ihm, und der elende Lehrer hatte nicht den Muth, zu erwidern: Ja, mein Herr, man muß. Glauben Sie, daß die Tonleiter von Ihnen abhängt? Es gibt noch viel wichtigere Dinge, die nicht von Ihnen abhängen, und wenn Sie nicht mit Kothſeelen zu thun haben, werden Sie noch oft dies Man muß! zu hören bekommen. — Ich bedauere, daß für dieſe verruchten Verderber jener Kinder keine Hölle exiſtirt. Es iſt alſo nur zu wahr, daß kein Ort der Strafe für ſie nach dieſem Leben da iſt, welches ſie mit ihren Schandthaten beſudelt, mit unſern Thränen getränkt haben. Sie haben uns weinen machen und ſie werden nicht weinen! Ich leide tödlich, nicht an Gott glauben zu können. Ach Gott, würdeſt du dieſe Ungeheuer, die uns beherrſchen, und die, welche ſie gebildet haben, dulden können, wenn du mehr wärſt als ein bloßes Schreckbild der Nationen?"

Die Finanznoth ließ ſich auch ſchon in der Akademie ſpüren. Diderot erzählt gelegentlich, bei der Muſterung der Bildhauerarbeiten, daß die Profeſſoren nicht mehr bezahlt, daß die Schüler keine Modelle mehr haben würden, wenn Privatperſonen ſie nicht aus einem Schamgefühl der nationalen Ehre bezahlten; daß der Verkauf des Katalogs für 12 Sous an der Thür des Salons ſeit einigen Jahren die ganze Einnahme der Akademie ausmachte.

Ueber den Bildhauer Bouchardon, der 1762 ſtarb, ſchrieb er einen eigenen Aufſatz, gegen welchen Grimm geiſtreich replicirte.

Die „Salons“ von 1771, 1775, 1781.

Dieſe „Salons“, die ich in einer Copie beſitze, welche ich in Petersburg mir von ihnen habe machen laſſen, enthalten noch viele gute Beſchreibungen und treffende Bemerkungen, namentlich der von 1775, welcher die Form eines Dialogs zwiſchen Diderot und einem Künſtler, Herrn de St.-Quentin, hat. Allein im ganzen ſtehen ſie den frühern „Salons“ ſehr nach. Das Urtheil in ihnen iſt vielleicht ſogar richtiger, allein es fehlt ihnen die Friſche, die ideale Ueberſchwenglichkeit, das Abſpringen zu allgemeinern Betrachtungen; die Wendungen der Kritik ſind ſchon ſtereotyp geworden und der Ton hat oft das Säuerliche einer kenneriſchen Sicherheit. Diderot iſt noch Kritiker, aber er iſt nicht mehr Dichter.

Um hier die Arbeiten Diderot's über die bildende Kunſt abzuſchließen, bemerke ich noch, daß ſeine ſchon bei der Encyklopädie erwähnte Geſchichte der Wachsmalerei: „L'histoire et le secret de la peinture en cire“, von ihm 1755 geſchrieben war, wie er in der Vorrede zum ſechsten Bande der Encyklopädie 1756 berichtet. Er ließ ſie in Duodez ohne Namen und Datum, 103 Seiten, mit einem falſchen Titel, in einer nur kleinen Anzahl von Exemplaren drucken, von denen Naigeon endlich eins auftrieb, das er 1798 in ſeiner Geſammtausgabe abdrucken ließ. Sie geht vom techniſchen Intereſſe aus und enthält beſonders die Geſchichte des Blumenmalers Bachelier, der 1749 ein Gemälde in Wachs gefertigt hatte, das Flora und Zephyr darſtellte.

Wir ſehen, daß Diderot in der bildenden Kunſt einen ähnlichen Kampf als in der Poeſie durchſtritt. In dieſer war es die zur Unwahrheit gewordene conventionelle Form des Dramas, gegen welche er die Wahrheit der Natur, den Realismus der Wahrſcheinlichkeit, den proſaiſchen Stil, geltend zu machen ſuchte. Er ehrte Racine und Molière im höchſten Grade, aber er empfand einen Ekel vor der innern Lebloſigkeit, zu welcher die Tragödie und Komödie heruntergeſunken waren, immer denſelben Kreis der traditionellen Charaktere und Sentenzen in den Antitheſen des Alexandriners zu durchlaufen. So langweilte ihn auch in der Malerei die hiſtoriſche Gattung mit ihren Göttern, ihren allegoriſchen Figuren, ihren Heiligen. Und noch mehr langweilte ihn die Todheit der akademiſchen Formen, in welchen dieſe Gegenſtände, die im Bewußtſein der Nation keine lebendige Gegenwart mehr hatten, immer von neuem dargeſtellt wurden. Gegen dies ermüdende Einerlei in der Vertheilung von Licht und Schatten, in der Wahl und Contraſtirung der Farben, in der Anordnung der Gruppen, in dem Ausdruck der Affecte, predigte er das Evangelium der Naturwahrheit, der Beobachtung und Nachahmung des wirklichen Lebens in ſeiner unendlichen Mannichfaltigkeit. Daß er dieſe Nachahmung nicht in dem beſchränkten Sinn einer bloßen Copirung der Natur verſtanden wiſſen wollte, haben wir uns hinreichend überzeugt. Sie ſollte nur das Mittel werden, die Verfälſchung der Natur zu vermeiden, denn das Ideal, welches den Künſtler begeiſtern ſoll, wird nicht in der Natur gefunden. Die Natur bringt das ſchlechthin Vollkommene nicht hervor, wie er im Vorwort zum „Salon“ 1767 ausdrücklich auseinanderſetzt. Es gehört dem Geiſt an. Was wir Genie nennen, iſt die productive Kraft des Künſtlers, aus dem Ideal, das ihm vorſchwebt, Geſtalten zu ſchaffen, die uns entzücken, weil ſie größer, weil ſie anmuthiger, weil ſie ſchöner ſind als alles, was wir empiriſch wahrzunehmen vermögen. Wenn Diderot die Unendlichkeit des Univerſums, die Rieſenkräfte der Natur erwägt, denen gegenüber der Menſch zunächſt ſo klein und ſchwach erſcheint, ſo erſtaunt er über die Macht des Genies in einem Vernet, der wie ein Gott Licht, Luft, Blitz, Sturm, Felſen, Wälder, Meere ſchafft. Die Oppoſition gegen die Manierirtheit des herrſchenden dramatiſchen Syſtems hatte ihn dazu gebracht, das bürgerliche Drama in proſaiſcher Rede als die fruchtbarſte, im Boden der Wirklichkeit wurzelnde Gattung zu empfehlen. Dieſelbe Oppoſition gegen die Manierirtheit des herrſchenden Syſtems der akademiſchen Malerei brachte ihn dahin, in ihr das Genrebild zu bevorzugen. Das bürgerliche Drama und das Genrebild ſind bei ihm auch darin Parallelen, daß ſie der moraliſchen Tendenz am günſtigſten ſind. Greuze wird daher, weil er gleichſam Familiendramen malt, ſein Liebling. Die moraliſche Tendenz der Diderot'ſchen Aeſthetik war ihre Einſeitigkeit, in welche ihn der Widerſpruch gegen die immer größere Entſittlichung der Zeit ſtürzte, und inſofern durchaus berechtigt. Doch war er zu gebildet und liberal, um nicht auch dem religiöſen und heroiſchen Pathos, den grotesken und burlesken Geſtalten der Komik und ſelbſt den Fictionen der phantaſtiſchen Compoſition ihr Recht zu laſſen. Die Landſchafterei aber mußte er lieben, weil ſie die Natur darſtellt. Die akademiſchen Vorurtheile konnten ihre Entwickelung am wenigſten hemmen.

Wir beſitzen nun von Diderot zwei Producte, welche ihn als Aeſthetiker noch nach zwei Seiten hin illuſtriren und welche gleich hier aufzunehmen uns am ſchicklichſten und lehrreichſten ſcheint. Das eine iſt ſein Briefwechſel mit Falconet über die Unſterblichkeit des Nachruhms und das andere ſind ſeine Anſichten über die Schauſpielkunſt, bei denen er das Studium der Natur einerſeits und die ſchöpferiſche Thätigkeit des Künſtlers aus dem Ideal heraus andererſeits als die beiden gleich ſehr nothwendigen Bedingungen eines glücklichen Erfolgs hinſtellte.

Wenn wir bei unſerer Durchmuſterung der „Salons“ die Sculptur wenig berückſichtigt haben, ſo liegt der Grund davon nicht darin, daß Diderot nicht auch ihre Werke Nummer vor Nummer recenſirt und oft mit geiſtreichen Bemerkungen begleitet hätte, ſondern darin, daß die damaligen Bildhauer, mit Ausnahme von Lemoyne, Bouchardon, Pigalle, Falconet, noch unbedeutender waren als die Maler, und daß Diderot, wenn er zu ihnen gelangt, das, was er von allgemeinern äſthetiſchen Begriffen mitzutheilen angeregt war, in der Regel ſchon bei der Beſprechung der Bilder erſchöpft hatte. Für eine genauere Geſchichte jener Periode der Kunſt bei den Franzoſen würden die Nachrichten und Bemerkungen Diderot's über die Bildhauer natürlich noch immer von Werth ſein.

Arſene Houſſaye hat 1860 in Paris ein ſehr elegantes Buch unter dem Titel „Histoire de l'art français au dix-huitième siècle“ geſchrieben, darin jedoch nicht ſowol eine Geſchichte der Kunſt in ihren verſchiedenen Epochen, als nur einzelner hervorragender Künſtler gegeben. Das Romanhafte im Leben derſelben hat ihn vorzüglich angezogen und er hat ihre Liebesgeſchichten mit reizender Anmuth erzählt. Er kennt Diderot's „Salons“ und geſteht, daß man in der Kunſtkritik mit Diderot anfangen und aufhören müſſe. Trotz dieſer Anerkennung ſcheint es mir, als habe er Diderot nicht genugſam ausgebeutet. Er führt einzelne pikante Aeußerungen von ihm an, allein er benutzt ihn nicht, wie er für eine Zeit benutzt werden kann, deren Werke ſich ſo ſehr verloren haben, weshalb, außer der Beſchreibung, welche der „Mercure de France“ von den Salons brachte, Diderot's Kritiken und Nachrichten als eine Hauptquelle betrachtet werden müſſen. Das, was in einem deutſchen Buch: „Kunſt und Künſtler des 18. Jahrhunderts“, von W. Becker und A. Görling (Leipzig, 1865), über die franzöſiſche Kunſt ſich findet, iſt weſentlich nur ein Auszug aus Houſſaye. Die Schilderung, welche darin von dem „Schöngeiſt“ Diderot gemacht wird, der mit der größten Unbefangenheit geſchauſpielert haben ſoll, beruht auch ſchwerlich auf eigener Kenntniß ſeiner „Salons“.

Briefwechſel Diderot's mit Falconet über das Verlangen, ſeinen Namen der Nachwelt zu überliefern. 1765—67.

Falconet war 1716 im Waadtlande geboren. Wie Rouſſeau und Diderot arbeitete er ſich in Paris, wo der Bildhauer Lemoyne ſein Lehrer wurde, von unten nach oben empor. Er hatte es bis zu einem jährlichen Einkommen von ungefähr 10000 Francs gebracht, wozu noch ſein Jahrgehalt von der Manufactur von Sèvres und das von der Akademie kamen, deren Mitglied er ſeit 1745 war. Seine Statue Milon's von Krotona verſchaffte ihm die Aufnahme darin. Ein Pymalion, eine Badende, ein drohender Amor, ein Chriſtus für die Kirche St.-Roch, eine Iphigenie, ein Ambroſius für das Invalidenhotel u. ſ. w. hatten ihm einen bedeutenden Ruf gemacht. Diderot ſchlug ihn der Kaiſerin Katharina vor, um die Reiterſtatue Peter's des Großen in Petersburg zu fertigen. Sein Brief an den General Betzky, in welchem er 1765 ſeinen Freund empfiehlt und die Bedingungen für den Vertrag mit ihm entwirft, iſt noch vorhanden. Er iſt ebenſo verſtändig und umſichtig als liebevoll. Der Vertrag kam zu Stande und Falconet ging nach Petersburg 1765; 1778 kehrte er nach Paris zurück. Wir ſind Falconet ſchon in den „Salons" begegnet, in welchen Diderot eine Schilderung ſeines Charakters entwirft und wiederholt ſeiner Paradoxie erwähnt, auf die Unſterblichkeit des Nachruhms nichts zu geben. Diderot widerſprach ihm hierin, wie er Sophie Boland am 21. Nov. 1765 zuerſt ſchreibt, daß er angefangen habe, gegen einige Scherze Falconet's das Gefühl der Unſterblichkeit ſehr ernſthaft zu vertheidigen, und dieſer Widerſpruch wurde Veranlaſſung zu einer Reihe von Briefen, die er vom 10. Dec. 1765 bis in das Jahr 1767 fortſetzte, wo der Gegenſtand erſchöpft war. Falconet's Briefe ſind leider nicht vorhanden, nur Auszüge derjenigen Stellen aus ihnen, gegen welche Diderot ſeine Polemik ſpeciell richtete. Es iſt dies zu bedauern, denn Falconet war ein denkender Künſtler, der wohl zu ſchreiben verſtand, wie er dies vorzüglich durch ſeine „Réflexions sur la peinture“ (1768) bewies. Die Correſpondenz Diderot's mit ihm wurde zuerſt 1830 von Paulin, III, 183—459, gedruckt, als er die von Grimm nachgelaſſenen Schriften herausgab.

Diderot, der Atheiſt, glaubte nicht an eine perſönliche Unſterblichkeit. Mit dem Tode verſchwand für ihn, was wir den Geiſt nennen, in Nichts. Um ſo leidenſchaftlicher aber glaubte er an die Fortdauer des Ruhmes bei der Nachwelt, an die Unſterblichkeit in der Geſchichte, welche nur durch eine gänzliche Zerſtörung des Erdballs untergehen könnte. Der ſchlechte Menſch kann durch den Hinblick auf das Urtheil der Nachwelt zum Verbrechen nicht ermuthigt werden, denn dem Verbrechen errichtet man keine Statuen, ·wohingegen der große, der geniale Menſch in der Zuſtimmung ſeiner Zeitgenoſſen bereits das Urtheil der Nachwelt begrüßt, denn die Gegenwart iſt ſchon der Anfang der Zukunft, wie man die Gegenwart nicht von der Vergangenheit trennen kann. Das Urtheil der Gegenwart iſt jedoch nothwendig immer einſeitig, und erſt die Zukunft, die nicht mehr mit der empiriſchen Perſon zu thun hat, kann dem Verdienſt völlig gerecht werden. Dieſe Ueberzeugung vertheidigt Diderot mit hinreißender Beredſamkeit. Sein Pathos iſt hier frei von jeder leeren Declamation, weil es aus der innerſten Tiefe ſeiner großen und ſchönen Seele ſtrömt, die ein frohes Vorgefühl der Stellung hat, welche ſie in der Arbeit des Menſchengeſchlechts und darum in der dankbaren Erinnerung derſelben einnehmen wird. Die oft ſehr energiſche und ſinnreiche Oppoſition Falconet's wirkt als eine wohlthätige Herausforderung auf ihn. Wie immer, empfangen ſeine Aeußerungen durch die treffenden Citate und congruenten Beiſpiele, die ihm aus allen Sphären zu Gebote ſtehen, einen beſondern Reiz. Die Conſequenzen ſeiner Logik erſcheinen im Schmuck eines dichteriſch belebten Ausdrucks. Beide Briefſteller gehen übrigens gegeneinander mit einer Aufrichtigkeit und Ungenirtheit heraus, die oft ſehr derb wird und ſich nur aus der Vertraulichkeit ihrer Freundſchaft erklärt.

Falconet theilte dieſe Briefe der Kaiſerin Katharina mit, die ein großes Vergnügen daran empfand. Wie aus einem Briefe Diderot's an Sophie Voland erhellt, ging er damit um, ſie drucken zu laſſen, und erbat ſie ſich deshalb von Falconet zurück. Doch kam es nicht dazu. Weshalb, weiß ich nicht.

Der Briefwechſel beginnt mit dem Vorwurf, welchen Diderot ſeinem Freunde über die Gleichgültigkeit macht, die er gegen das Urtheil der Nachwelt zeigt, weil kein wahrhaft gefühltes Vergnügen chimäriſch iſt, weil man weder ein Thor noch ein Wahnſinniger iſt, zu hoffen, daß die Nachwelt gegen uns Gerechtigkeit üben werde, weil die großen Namen über die

Verwüſtung hinaus ſind, ſeit Poſt und Buchdruck die Aufklärung des Geiſtes unvergänglich machen, und weil das Vorgefühl der Zukunft und das anticipirte Lob der Nachwelt dem großen Menſchen natürlich ſind. Wir wollen die Hauptpunkte der Differenz zwiſchen Falconet und Diderot als Theſe und Antitheſe kurz nebeneinanderſtellen.

Theſe: Die Unſterblichkeit des Nachruhms iſt chimäriſch.

Antitheſe: Die Unſterblichkeit des Nachruhms iſt eine ſehr reelle Exiſtenz, deren Vorſtellung das Herz bewegt und in der Seele des Menſchen alles ins Spiel bringt, was er von Energie erhalten hat.

Theſe: Das Urtheil der Gegenwart genügt.

Antitheſe: Es genügt nicht, weil es nicht gerecht ſein und weder den Gegenſtand noch die Perſon unbefangen auffaſſen kann. Erſt die Zukunft reinigt es von allem Zufälligen und bringt auch für die ungerecht Beurtheilten endlich die Ehrenrettung.

Theſe: Das Lob der Zeitgenoſſen berauſcht uns; was aber habe ich vom Nachruhm, wenn ich ihn nicht genieße?

Antitheſe: Ich genieße den Nachruhm, indem ich über die Enge der Gegenwart hinaus auf die Zukunft blicke.

Theſe: Der Lohn — le comptant — iſt der Zweck der Arbeit.

Antitheſe: Das läßt ſich von endlicher Arbeit, nicht von der Production idealer Werke und Thaten ſagen, die keinen Preis als den Ruhm haben, der ſelbſt ideal iſt und daher den Menſchen begeiſtert.

Theſe: Das Urtheil einer kleinen Anzahl von Kennern genügt und man kann das der Maſſe verachten.

Antitheſe: Zugegeben, ſo folgt daraus, daß dies Urtheil Weniger das des Anfangs einer wachſenden Reihe iſt.

Theſe: Der tüchtige Menſch kann das Urtheil der Nachwelt verachten.

Antitheſe: Unmöglich; über die Mißachtung der Gegenwart tröſtet er ſich durch den Blick auf die Zukunft. Für den Unterdrückten, den Unglücklichen, iſt der Appell an die Zukunft der einzige Troſt. Das Urtheil der Zoilus iſt nicht das der Nachwelt.

Theſe: Auch der Einfältige und Eitle kann ſich mit dem Ruhm der Nachwelt ſchmeicheln, wird ihn aber nicht von ihr erlangen.

Antitheſe: Dies iſt richtig, beweiſt aber nicht gegen, ſondern für die Realität des Nachruhms. Die Unſterblichkeit des Verbrechers kann auch exiſtiren, allein ſie iſt mit dem Abſcheu der Menſchheit begleitet und der Blick auf die Zukunft wird daher einen ſchlechten Menſchen niemals ermuthigen.

Theſe: Das Genie iſt die einzige Urſache großer Dinge und genügt ſich ſelbſt.

Antitheſe: Das Genie iſt nicht die einzige Urſache großer Dinge. Sich ſelbſt ſchlechthin genügende Menſchen exiſtiren nicht und das Gefühl für die Zukunft gehört den ſchönen Epochen der Menſchheit an, in denen ſie eine monumentale Kunſt erſchafft. Gerade die Sculptur wird das künſtleriſche Organ für die Verewigung des Nachruhms.

Dies ungefähr würde die Summe der weſentlichſten Gegenſätze in dieſen zwölf Briefen ſein; die Unterſuchung ſpringt jedoch von dem eigentlich philoſophiſchen Faden auch auf concrete nebenliegende Objecte ab, unter welchen beſonders drei hervorſtechen, der Kopf des Olympiſchen Zeus von Phidias, des Plinius Kunſtgeſchichte und die Beſchreibung der Gemälde des Polygnot von Pauſanias. Plinius war von Falconet verächtlich behandelt worden und Diderot nimmt ſich ſeiner Verdienſte gegen ihn an. Er fühlte wohl ſeine Verwandtſchaft mit dem römiſchen Polyhiſtor. Die Beſchreibung der Halle des Polygnot führt Diderot auf den Homer und gibt zu vielen intereſſanten Bemerkungen Anlaß, durch welche Diderot zu beweiſen unternimmt, daß dieſe Gemälde nicht das Werk einer erſt entſtehenden Kunſt ſein konnten, ſondern ſich ſchon eine andere Epoche vorausſetzten. Er hatte recht mit dieſer Behauptung. Der Philoſoph wie der Künſtler ertappten ſich hierbei gegenſeitig auf Fehlern und Irrthümern, ſodaß Diderot den elften Brief mit einer „Liste des sottises de Diderot et des inadvertances de Falconet" ſchloß.

Um nun dem Leſer von der Art und Weiſe, wie der Kampf zwiſchen ihnen geführt wurde, eine Anſchauung zu geben und die Hoheit des *ethiſch-äſthetiſchen Idealismus* unſers Philoſophen zu beurkunden, werde ich eine Anzahl beſonders prägnanter Stellen aus dem Briefwechſel als ein kleines zuſammenhängendes Ganzes vorlegen. Bei der relativen Unbekanntheit der Diderot'ſchen Schriften ſcheint mir dies der einzig ſichere Weg, dem Leſer ein ſelbſtändiges Urtheil zu ermöglichen. Ich werde aus allen Briefen einen einzigen machen.

„Es iſt ſüß", beginnt Diderot, „während der Nacht ein Flötenconcert in der Ferne zu hören, von welchem wir nur einige zerſtreute Töne vernehmen, die es unſerer Phantaſie zu verbinden gelingt und woraus ſie einen zuſammenhängenden Geſang macht, der um ſo mehr Reiz hat, als er guten Theils ihr eigenes Werk iſt. Ich glaube, daß das in der Nähe aufgeführte Concert ſeinen Werth hat, aber glauben Sie mir, mein Freund, nicht dies, ſondern das erſtere iſt es, welches berauſcht. Der Kreis, der uns umgibt und worin man uns bewundert, die Dauer, während welcher wir exiſtiren und unſer Lob vernehmen, die Zahl derer, welche das Lob, das wir verdient haben, geradezu an uns richten, das alles iſt zu klein für die Capacität unſerer ehrgeizigen Seele. Vielleicht würden wir uns für unſere Arbeiten durch die Kniebeugungen der geſammten gegenwärtigen Welt nicht genugſam belohnt finden. Zur Seite derer, welche ſchon proſternirt ſind, laſſen wir auch noch diejenigen knien, welche noch nicht ſind. Nur dieſe unbegrenzte Menge von Anbetern kann einem Geiſt genügen, deſſen Schwung immer ins Unendliche hin gerichtet iſt.

„Sie ſehen, mein Freund, daß ich über alles dies ſpotte, daß ich mich und alle die Köpfe, die ſo ſchlecht, als der meinige ſind, perſiflire. Und doch, ich geſtehe es, finde ich, wenn ich in das Innere meines Herzens blicke, dort das Gefühl, über welches ich ſpotte, und ein Ohr, mehr eitel als philoſophiſch, hört ſelbſt in dieſem Augenblick einige kaum vernehmliche Töne des fernen Concerts.

„O curas hominum! O quantum est in rebus inane!

„Das iſt wahr, allein nur, wenn man das Glück auf die Realität zurückführt.

„Ich habe es Ihnen geſagt und ich wiederhole es: unſer Eifer proportionirt ſich heimlich der Zeit, der Dauer, der Anzahl der Zeugen. Ihre Skizze machen Sie vielleicht für ſich, allein Sie beendigen dieſelbe für andere. Alſo, wenn alles unter uns übrigens gleich iſt, — gleiches Gefühl, gleiches Talent, gleiche Liebe der gegenwärtigen Achtung, gleiche Furcht vor dem Tadel der Gegenwart, — ſo werde ich, wenn ich hierzu den Gedanken der Nachwelt füge, wenn ich die Zahl derer, die mich anerkennen und die mich verwerfen, mit der unendlichen Menge der künftigen Zeugen vermehre, meine Sache gut zu machen, ein Motiv mehr als Sie haben. Sie werden der Mann des Katafalks ſein, den man heute errichtet und morgen zerſtört; ich werde der Mann des Triumphbogens ſein, den man für die Ewigkeit errichtet.

„Die Energie dieſes beſondern Antriebes iſt nur denen wohlbekannt, die ihn beſitzen. Urtheilen Sie über dieſelben nach ihren Reden und Handlungen; je mehr Werth ſie dem künftigen Leben beigelegt haben, um ſo mehr haben ſie auf das gegenwärtige gelegt. Sie ſind vor allem tauſend Meilen weit über den kleinen Ehrgeiz erhaben, einen Nebenbuhler zu übertreffen. Ich könnte es unendlich beſſer, als er, gemacht haben und könnte doch verzweifeln. Ich projectire ein Denkmal, das mich unſterblich macht. Ich will die Bewunderung des Jahrhunderts und der kommenden Jahrhunderte, und wenn ich mir eine Zeit vorſtellen könnte, wo meine Arbeit verachtet ſein wird, ſo würde aller Beifall meiner Zeitgenoſſen mich nicht über den Lärm der künftigen Verſpottung blenden.

„Das Gefühl der Unſterblichkeit, die Achtung vor der Nachwelt, ſchließt keine Art des Wetteifers aus. Beide haben überdem ich weiß nicht welche geheime Analogie mit der Begeiſterung der Poeſie. Vielleicht verkehren Poeten und Propheten mit Vergangenheit und Zukunft in dieſem Zuſtande. Sie rufen ſo oft die Todten an; ſie richten ſich ſo oft an die kommenden Geſchlechter, daß ihr Gedanke immer dieſſeit oder jenſeit ihrer Exiſtenz iſt. Es ſind dies ſeltene, außerordentliche, erſtaunliche Weſen. Es iſt nicht Krankheit, es iſt Poeſie, welche man τὸ θεῖον nennen müßte.

„Laſſen Sie mich, ſage ich Ihnen, mit Ihrem kleinlichen und ſchäbigen: Was wird man dazu ſagen? in Ruhe. Das wahre: Was wird man dazu ſagen? iſt das ewige. Ich frage nicht blos nach dem, was man morgen und übermorgen dazu ſagen wird, ſondern nach dem, was man in hundert Jahren dazu ſagen wird. Wahrhaftig, wenn Ihr: Was wird man morgen dazu ſagen? das Genie außer ſich verſetzen kann, ſo wird augenſcheinlich mein: Was wird man morgen und nach zwanzig Jahrhunderten davon ſagen? es nicht niederdrücken. Je mehr Raum ich umfaſſe, je mehr Zeugen ich anrufe, je mehr ich von der Perfectibilität des Menſchen und ſeiner Werke überzeugt bin, um ſo mächtiger iſt das Ziel, das ich mir vorſetze. Ich habe den nämlichen Gerichtshof wie Sie, und ich mache mir noch einen viel ſtrengern als dieſen. Es iſt keine Urſache ohne Wirkung. Ich trage in mir eine Urſache mehr, und wenn Sie von der Gewalt dieſer Urſache erſchreckt ſein wollen, ſo wandern Sie einen Augenblick mit Ihrer Phantaſie in der Geſchichte umher und ſehen Sie, ob mein Schweigen, wenn ich überhaupt geſchwiegen habe, ein Zeugniß für das iſt, was Sie die Wahrheit zu nennen belieben.

„Ich ſoll undankbar gegen meine Zeitgenoſſen ſein? Ich? Ich lege den größten Werth auf ihre Achtung, wenn ſie aufrichtig, verſtändig und beſtändig iſt. Woher nehmen Sie, daß dieſer Ehrgeiz, der meinen Blick über ihre und meine Exiſtenz hinausträgt, der ein Stachel mehr in meinem Sporn iſt und der auf tauſend dornigen Pfaden der einzige iſt, welcher ihr bleibt, jemals angegriffen werden könne? Um die Menſchen richtig zu beurtheilen, handelt es ſich um ihre wahre Stimme. Hier iſt die meinige. Ich ſage zu meinen Zeitgenoſſen: Meine Freunde, wenn ich euch gefallen kann, ohne mich zu verachten, ohne mich euern kleinen Einbildungen, euerm falſchen Geſchmack zu beugen, ohne die Wahrheit zu verrathen, ohne die Tugend zu beleidigen, ohne die Sitte und Schönheit zu verkennen, ich will es. Aber ich will auch denen gefallen, die euch folgen und die keine euerer Vorurtheile haben werden, und wenn ich nur euch vor Augen hätte, ſo würde ich vielleicht dieſen nicht gefallen und Gefahr laufen, euch ſelbſt vielleicht lange Zeit nicht zu gefallen. Ich habe nur Ein Mittel gefunden, mich der Dauer eueres Lobes, wenn ich es verdiene, zu vergewiſſern; es zu hoffen, wenn es mir gefehlt hat; mich zu tröſten, wenn ich daran verzweifelte, d. h. auf den großen Richter zu ſchauen, der uns alle richten wird.

„Entweder man hat eine heroiſche und beſeligende Illuſion nicht oder man geneſet nie davon. Brutus rief ſterbend aus: O Tugend, du biſt nur ein leerer Name! Voltaire wird vielleicht im Sterben ausrufen: O Gefühl der Unſterblichkeit, du biſt nur eine Chimäre! Mein Freund, verzeihen wir einem Sterbenden einen Augenblick übler Laune.

„Und was Teufel ſprechen Sie von den «petites débauchées», die ſich hinter dem Rücken ihrer Väter, Mütter, Gatten malen laſſen und die oben in einer Etuiſcheide oder unten in einer Schönpfläſterchenſchachtel das ſchmachvolle Bild eines heimlichen Ehebruchs verhehlen? Sind dieſe Seelen für das Gefühl der Nachwelt, für den Eifer und die Unſterblichkeit gemacht? Muß man auf dergleichen zurückgehen, um an die künftigen Jahrhunderte zu appelliren? Dieſer Ruf iſt der Schrei der Tugend, die unter dem Druck erliegt, der Schrei des von ſeinem eigenen Werk entzückten Genies, der Schrei des Heroismus, der Schrei des Gewiſſens nach einer erhabenen Handlung; und dieſer Schrei iſt niemals lächerlich weder in der Gegenwart noch in der Zukunft, wenn er von der Zuſtimmung eines durch die Wahrheit aufgeklärten Volks autoriſirt oder durch die Barbarei eines rohen und ſtupiden Volks entriſſen wird.

„Es iſt ein ſehr grauſamer und ſehr ungerechter Scherz, das ganze Verdienſt des Jupiter von Phidias auf das «ſchale und kalte Koloſſale» zurückzuführen. Begreifen Sie den Misbrauch, den Sie von Ihrer Heiterkeit machen und bis wie weit Sie das Opfer deſſelben ſein könnten? Nicht deshalb, mein Freund, wurde Phidias von ſeiner Zeit verehrt und von der Nachwelt gerühmt, daß er einen ungeheuern Jupiter ausgehauen, ſondern weil er Jupiter einen Kopf gegeben hatte, der den Böſen zittern machte; weil er den Jupiter des heidniſchen Katechismus gut wiedergegeben hatte, den Gott, der mit einer einzigen Bewegung ſeiner ſchwarzen Brauen den Olymp erſchütterte. Das majeſtätiſche und drohende Haupt Jupiter's kam aus dem Glauben. Und wenn Phidias die drohende Majeſtät Jupiter's nicht dargeſtellt hätte, ſo würde der Block des häretiſchen Marmors in ſeiner Werkſtatt geblieben ſein.

„Ob ich glaube, daß das Vorgefühl der Zukunft und der vorweggenommenen Gunſt des Lobes der Nachwelt dem großen Manne natürlich ſind? Ebenſo natürlich als ſein Talent, und ich würde ſehr unrecht haben, mich dem Beweiſe zu entziehen, den Sie davon geben, indem Sie ſagen, daß die Gegenwart eine nothwendige Folge der Vergangenheit iſt. Dieſe Gegenwart iſt ein untheilbarer und fließender Punkt, auf welchem der Menſch ſich ebenſo wenig als auf der Spitze einer Nähnadel erhalten kann. Seine Natur nöthigt ihn, beſtändig auf dieſem Fulcrum ſeiner Exiſtenz zu oſcilliren. Er wiegt ſich auf dieſem Standpunkt, ſich nach dem Maß der Kraft ſeiner Seele nach rückwärts oder nach vorwärts wendend. Die Grenzen ſeiner Oſcillationen ſchließen ſich weder in dem kurzen Zeitraum ſeines Lebens, noch in dem engen Bogen ſeines Kreiſes ab. Epikur, auf ſeiner Wage über die Grenzen der Welt hinausgetragen, ſtößt an den Thron Jupiter's; Horaz in der ſeinigen, in einem Abſtand von zweitauſend Jahren, eilt uns zu, ſein Werk in der Hand, und ſagt uns: Nehmt, leſt und bewundert. Ich markire Ihnen die beiden äußerſten Enden des ſchwingenden Menſchen. Wenn der lyriſche Dichter ſagt:

Vitae summa brevis spem nos vetat
Inchoare longam,

ſo hat er das Glas in der Hand, trinkt, ſchaut, ſingt, iſt in der dunkeln Nacht, vor ſeiner düſtern Lampe, nicht allein. Er fühlt nicht mehr ſeine Arme ſich mit Federn bedecken und ſeine Geſtalt die eines Schwanes annehmen, er ſchwingt ſich nicht mehr zu den hyperboräiſchen Gegenden hinauf, er ſpricht von der Gegenwart. Aber er wird nicht ſäumen, den Ton zu ändern und auszurufen:

Exegi monumentum, aere perennius,

und ſich an die Nachwelt zu wenden, ebenſo trunken, ebenſo glücklich, ſei es, daß er vollen Bechers die Unſterblichkeit trinkt, ſei es, daß er die Ambroſia der Zukunft verſchmäht und ſagt:

Nos ubi decidimus,
Quo plus Aeneas, quo Tullus divus, et Ancus,
Pulvis et umbra sumus.

„Die Nachwelt iſt es, der man alles beſtimmt, was man Beredtes gegen ſie ſchreibt. Die entſetzliche Arbeit der Schmähungen, die man an ſie richtet, iſt ein großes Zeichen der Achtung, welche man für ſie hegt. Man betet ſie an, ſelbſt indem man ſie beſchimpft. Eine Satire gegen ſie, die ihr überliefert zu werden nicht verdiente, wäre auch nicht der Mühe werth, gemacht zu ſein.

„Wenn das verführeriſche Phantom Ihnen noch nicht erſchienen iſt, ſo liegt dies nur daran, daß Sie es nicht zur Stunde der Geſpenſter erwartet haben. Nicht, wenn das Genie mit der Schwierigkeit ſeines Werkes kämpft, nicht, wenn die arbeitende Muſe ringt, nicht, wenn die Pythia ſchäumt und ſich auf dem Dreifuß windet:

Si pectore possit
Excussisse Deum

regen, geſtalten und zeigen ſich die Schatten unſerer Enkel, ſondern dann, wenn das Orakel gegeben, wenn dieſe fliegenden Blätter dem Heiligthum entronnen ſind, und die Völker ſie geleſen haben. Dieſe Schatten lieben die ruhigſten Augenblicke. Wenn die Gegenwart geſprochen hat, in der Stille, welche dem Gelärm ihres Lobes folgt, vernimmt man ihr Gemurmel. Die Schmerzen der Geburt ſind vorüber, wenn man der Mutter das Neugeborene zeigt. Ihr zärtliches Lächeln verſchmilzt auf ihrem Geſicht mit den Spuren der Mühſal; ihre Neugier erwacht nicht eher; ſie legt das Kind nicht eher auf ein Kiſſen vor ſich und bildet ſich nicht eher ein Prognoſtikon über das, was es werden wird, als bis die Familie ſich entfernt hat.

„Ich habe weder die Stärke, Ihnen zu glauben, noch die Ihnen weiter zu predigen. Ich bin ein Saulus auf dem Wege nach Damaskus, aber ich bin es auch, der da ruft: Saul, Saul, warum verfolgſt du mich? Sagen Sie mir, warum habe ich ſo viel Mühe, Ihnen zu glauben? Warum würden Sie unter hundert Menſchen kaum zwei finden, die Ihnen glaubten, wenn es nicht wäre, daß Sie, ein Menſch, gegen ein Gefühl kämpfen, das dem Menſchen natürlich iſt? Was, Sie wiſſen nichts von der Achtung vor der Nachwelt, Sie, der Sie eine rechtſchaffene, redliche Seele haben? Sie trotzen dem Urtheil der Nachwelt, Sie, der Sie einſam leben, der Sie Ihres Rufs wenig genießen, Sie, deſſen Werke zu ihrer endlichen Vollendung einer unendlichen Arbeit bedürfen? Sie ſchwören das Gefühl der Unſterblichkeit ab, dies Gefühl, durch welches hindurch Sie ſtets den Marmor, den Sie bearbeiten, anſchauen ſollten? Sie verjagen die ſüßeſte, tröſtlichſte Idee, mit welcher Sie in Ihrer Zurückgezogenheit ſich unterhalten könnten, von ihm? Entfernt vom Umgang derer, welche Sie bewundern, des Verkehrs mit denen beraubt, welche Sie einſt bewundern werden, bleibt Ihnen nur noch übrig, diejenigen von Ihnen zu entfernen, welche Sie bewundern, um allein zu ſein.

„Eines Tages ſagte Fontenelle, daß, wenn in einem Koffer eine von ſeiner Hand geſchriebene Denkſchrift läge, die ihn als den größten Böſewicht von der Welt ſchilderte, und wenn er die mathematiſche Gewißheit hätte, daß dieſe Schrift bei ſeinen Lebzeiten unbekannt bleiben würde, er ſich nicht die Mühe geben würde, den Koffer zu öffnen, um ſie zu verbrennen. Dieſe Rede verurſachte allen, welche ſie hörten, Pein, und niemand glaubte ſie, weil man ſich ſagte, daß ein gegen das Andenken, welches er hinterläßt, ſo gleichgültiger Menſch gar nicht anſtehen würde, ein Verbrechen zu begehen, wenn es ihm nützlich wäre und wenn er die mathematiſche Gewißheit hätte, daß es bei ſeinen Lebzeiten nicht bekannt würde. Man liebt dieſe Leute nicht, die ſo viel Wichtigkeit auf das Datum legen.

„Wenn es Statuen für große Verbrechen wie für die großen Tugenden gäbe, ſo würden Sie ganz andere Verbrechen ſehen. Was mich die Achtung vor der Nachwelt, das Gefühl der Unſterblichkeit lieben läßt, iſt, daß ſie dem Grunde einer ſchönen Seele entkeimen. Nicht den Fluch der Jahrhunderte, ſondern das Lob derſelben ſtrebt man an.

„Sie erweiſen mir die Ehre, mich über den Antrieb zu großen Dingen zu fragen, und ich betheuere Ihnen mit aller Aufrichtigkeit, deren ich fähig bin, daß mitten in den Verfolgungen, die ich erduldet habe, es tröſtend für mich war, gewiß zu ſein, daß eines Tages der Wechſel eintreten müßte. Ich ſah eine gerechtere Zukunft. Ich rief mir zurück, daß meinetwegen der Lauf der Welt ſich nicht ändern dürfe. Ich wiederholte mir die ſchönen Verſe Horaz':

Ploravere suis non respondere favorem
Speratum meritis.

Aber glauben Sie mir, daß meine Seele zerknirſcht war und daß ich mich hundertmal verſucht fühlte, mich der Ruhe in die Arme zu werfen und die Blinden gehen zu laſſen, welche mit ihrem Stock diejenigen ſchlagen, die ſich bemühen wollen, ihnen das Geſicht wieder zu ſchaffen.

„«Die außerordentlichen Menſchen, die ſich ſelbſt genügen.» Ich glaube nicht daran. Wir haben alle mehr oder weniger von der Kokette, die mitten im Walde Schönpfläſterchen auflegt, oder von der Betſchweſter, die eine ſaubere Toilette macht, weil man auf einen Unverſchämten ſtoßen könnte. Für Ihre Fanatiker, welche den Himmel verbrennen und die Hölle auslöſchen, ſtehe ich nicht ein. Ich werde den ausſchweifenden und augenblicklichen Schwung eines Schwärmers nicht für den natürlichen Zuſtand der Seele halten. Ihre Atheiſten haben lieber ſterben, als entehrt leben wollen. Das thun die Militärs alle Tage. Und übrigens, wer ſagt Ihnen, daß ſich nicht etwas von dem Gedanken an die Unſterblichkeit darin miſcht? Der Menſch muß eine Belohnung, ein ideales oder reales Motiv haben. Noch mehr, vereinigen Sie beide. Geben Sie ihm das Glück, ſolange er lebt, und zeigen Sie ihm die Statue, wenn er nicht mehr ſein wird. Das iſt das Mittel, alle ſeine Kraft zu entfalten. Wozu nützt es, denen, die nicht mehr ſind, Denkmale zu ſetzen, den Marmor, der ihre kalte Aſche bedeckt, mit erhabenen Inſchriften zu füllen, den Bürgern die Büſten von den Vertheidigern ihrer Freiheit darzuſtellen, die Erzählung ihrer Thaten in ewigen Schriften niederzulegen? Iſt es für die Todten, daß dies geſchieht? Nein, man richtet ſich an die Lebenden. Man ſagt ihnen: Sieh, wenn du ſo handelſt, ſo erwarten dich dieſe Ehren. Du wirſt denen als Beiſpiel dienen, welche dir folgen werden, wie ſie denen gedient haben, die ihnen gefolgt ſind. Wir werden gegen dich nicht undankbarer ſein als gegen ſie; achte das Leben, liebe den Tod!

„Die ſchöne Liſte der Helden, welche die Abtei von Weſtminſter geſchaffen hat! Wie viel Bürger haben jene Statuen, welche ganz Griechenland bevölkerten, hinſchlachten laſſen! Alexander weinte am Grabe Achill's. Ueberall ſehe ich nur Menſchen, die ſich zu den Füßen meiner beiden Phantome aufopfern.

„Wie kommt es, wenn Sie erlauben, daß die Geſchichte, in welcher man bei jeder Zeile das Verbrechen glücklich an der Seite der unterdrückten Tugend, die Mittelmäßigkeit belohnt an der Seite des verfolgten Talents, die Unwiſſenheit unter dem Purpur, das Genie unter Lumpen, die Lüge geehrt, die Wahrheit in Feſſeln findet, nicht die verderblichſte aller Lektüren iſt? Wenn das Urtheil der Nachwelt nichts iſt, ſo würde jeder geſcheite Menſch zum Hiſtoriker ſagen: du ſprichſt wundervoll, aber was hilft mir dein Lob, wenn ich viel gelitten haben und nicht mehr ſein werde? Ich ſehe, daß man mit den Todten recht anſtändig verfährt, aber ich lebe und will glücklich leben, wenn ich kann; und ich bin meiner Sache faſt ſicher, indem ich die Verwünſchungen verdiene, die ich nicht hören werde.

„Die reellen oder phyſiſchen Leiden und Vergnügungen ſind faſt nichts. Die Leiden und Vergnügungen der Meinung ſind unzählig. Ich muß entweder das Gefühl der Unſterblichkeit, den Gedanken der Nachwelt, alle idealen, anticipirten Freuden achten, oder ich muß alle Vergnügungen der Meinung angreifen. Wollen Sie mir das zumuthen?

„Wenn ich von der öffentlichen Stimme ſpreche, ſo handelt es ſich wahrhaftig nicht um jenen Haufen bunt miteinander gemiſchter Leute, der im Parterre ein Meiſterwerk tumultariſch auspfeift, Staub im Salon macht und im Textbuch nachſieht, ob er bewundern oder tadeln darf. Ich ſpreche von jener kleinen Heerde, von jener unſichtbaren Kirche, welche ſieht, nachdenkt, leiſe ſpricht, deren Stimme auf die Länge durchdringt und die öffentliche Meinung bildet. Ich ſpreche von jenem geſunden, ruhigen und überlegten Urtheil einer ganzen Nation, einem Urtheil, das niemals falſch, das niemals ungewußt iſt, einem Urtheil, welches jeder Production ihren richtigen Werth anweiſt, einem unzweideutigen Urtheil ohne Appell, wenn die Nation in Uebereinſtimmung mit den größten Künſtlern über das tiefempfundene und anerkannte Verdienſt der ältern Leiſtungen ſich in dem Spruch, den ſie über die neuern fällt, competent zeigt; denn in Angelegenheiten der Kunſt ſieht man wol bei genauerm Hinblick, daß die öffentliche Meinung, welche den Ton angibt, die der Künſtler ſelber iſt, ſowie in Angelegenheiten der Literatur die der Schriftſteller, welche die Menge unterſchreibt.

„Das Verlangen nach Ruhm ſetzt in den andern das Gefühl der Gerechtigkeit voraus und die Gerechtigkeit wird von der Gegenwart und Zukunft gefordert. Après nous le déluge! iſt ein Sprichwort, das nur für die kleinen, erbärmlichen, nur mit ihrer lieben Perſon beſchäftigten Seelen gemacht iſt. Nie wird ein großer Monarch, ein würdiger Miniſter, ein guter Vater es wiederholen. Die elendeſte und verächtlichſte Nation würde diejenige ſein, wo jeder es engherzigerweiſe zur Richtſchnur ſeines Betragens machte.

„Wir preiſen die, welche nicht mehr ſind. Kann ich umhin, nicht zu wiſſen, daß die Nachwelt uns nachahmen wird? Sind unſere Stimme und die unſerer Enkel nicht gleich ſehr berechtigt? Iſt es nicht gleich ſchön, ſich um ſie zu bewerben und ſie zu verdienen? O ihr Weiſen Athens und Roms, wenn ich euern Bildſäulen am Eingang einer einſamen Allee begegne, wenn ſie mich feſſeln und ich vor ihnen entzückt voll Bewunderung bleibe, wenn ich mein Herz beim Anblick euerer erhabenen Bilder vor Freude klopfen fühle, wenn ich den göttlichen Enthuſiasmus empfinde, der von euerm kalten Marmor auf mich übergeht; wenn, indem ich mir euere großen Thaten und die Undankbarkeit euerer Mitbürger zurückrufe, Thränen der Rührung das Auge füllen, wie ſüß würde es für mich ſein, mein Gewiſſen zu befragen und das Zeugniß von ihm zurückzuempfangen, daß auch ich mich um meine Nation und mein Jahrhundert wohl verdient gemacht habe! Wie ſüß wäre es meinem Gedanken, meine Statue inmitten der euerigen zu erheben und mir vorzuſtellen, daß man eines Tages vor ihr die köſtlichen Entzückungen empfinden werde, welche ihr mir einflößt. — Das Gefühl der Unſterblichkeit tritt nie in eine gemeine und niedrige Seele ein. Der ſchlechte Menſch, ſchon beunruhigt durch die Reden der Gegenwart, wird ſich niemals mit ſich ſelbſt über das Urtheil der Zukunft unterhalten.

„Was iſt das Werk eines Dichters, eines Redners, eines Philoſophen, eines Künſtlers? Die Geſchichte einiger glücklichen Momente ſeines Lebens, die er eiferſüchtig iſt, der Vergeſſenheit zu entreißen. Das Individuum vergeht, aber die Gattung hat kein Ende. Das rechtfertigt den Menſchen, der ſich verzehrt; das Brandopfer, geopfert auf den Altären der Nachwelt. Ohne Begeiſterung für den Ruhm, ohne den Rauſch der Unſterblichkeit, ohne Intereſſe für die Zukunft, ohne Achtung vor der Nachwelt, faſt keins der Monumente, denen ſich Väter, Söhne, Enkel nacheinander gewidmet haben; keine jener Unternehmungen, deren Vortheil der Zukunft, deren Mühſal der Gegenwart anheimfällt. Kein Achill mehr, der ſich opfert. Die Griechen kehren zurück und Ilion wird beſtehen bleiben. Ilion iſt das Symbol einer großen Sache.

„Wollt ihr die Gebäude in Trümmer fallen, die Erde ſich mit Dornen bedecken ſehen, ſo erweckt die Narrheit der Millenarier. Der Menſch, welcher arbeitet, ſetzt die Welt und ſein Werk als ewig voraus. Berechnet, daß ein Komet im Zuſammenſtoß mit der Erde in 5—6000 Jahren dieſe zertrümmert, und ſucht einen Dichter, der einen Vers macht, einen Fürſten, der eine Statue machen läßt."

Das ſind mit Diderot's eigenen Worten die Hauptgedanken, durch welche er die Liebe zum Ruhm, die Achtung vor dem Urtheile der Nachwelt, das Gefühl der Unſterblichkeit, gegen Falconet zu vertheidigen ſuchte, deſſen artiſtiſcher Egoismus gegen die Zukunft gleichgültig war. Was aus den Aeußerungen Diderot's erhellt, iſt, daß er ſelber für den Ruhm begeiſtert war, was man nach der Fahrläſſigkeit, mit welcher er ſein Talent behandelte und es in mündlichen wie ſchriftlichen Improviſationen verſchleuderte, kaum erwarten ſollte. Eine gute Handlung zu verrichten, galt ihm mehr, als eine gute Zeile zu ſchreiben. Das war die tauſendmal von ihm ausgeſprochene Maxime, nach welcher er in der That lebte und mit ſeiner rückſichtsloſen Hingebung an die Intereſſen anderer oft eine Grenze erreichte, die er, wie wir ſchon geſehen haben, vor ſich ſelber nur mühſam und künſtlich rechtfertigen konnte. Man ſtiehlt mir meine Zeit nicht, ich gebe ſie! war ſein Sprichwort, und er fiel gegen alle Vorſätze größerer Oekonomie und gegen alle Mahnungen Grimm's immer wieder mit liebenswürdiger Großmuth in die Verſchwendung ſeines Lebens zurück.

Mit dem elften Briefe hatte ſich die Betrachtung des Themas zwiſchen den Freunden erſchöpft. Es iſt noch ein zwölfter Brief vorhanden, der es nicht weiter entwickelt, ſondern die bis dahin geſandten Briefe zum Wiederleſen zurückzuſchicken bittet. Er fürchtete, wie er an Sophie geſteht, daß Falconet ſie ohne ſeine Betheiligung in Petersburg drucken ließ. In dieſem Briefe vom Jahre 1767 gibt Diderot auch Nachrichten von ſeiner Tochter, die ihn durch ihre Urtheile über Racine, Corneille, Voltaire entzückt. Er klagt über den Verfall der Wiſſenſchaften und Künſte in Frankreich, denen man die Religion, den Staat, die Sitten zum Gegenſtand zu machen verbiete. Womit, fragt er, will man, daß ſie ſich beſchäftigen ſollen? Der Reſt iſt nicht der Mühe werth. Er lobt Falconet, Voltaire gut behandelt zu haben. „Es würde meinem Falconet nicht zukommen, die letzten Augenblicke des Lebens eines Greiſes zu vergiften, der durch die unſterblichen Werke ſeiner erſten und durch die tugendhaften Handlungen ſeiner letzten Jahre ehrwürdig iſt. Mit dreißig Jahren hat er «Zaire» gemacht und mit ſiebzig rächt er Calas. Welch ein Mann, mein Freund, dieſer Voltaire! Man muß ein rechter Stoiker ſein, ſein Lob zu verſchmähen.“ Er berührt ſein Verhältniß zur petersburger Akademie und die Gründe, welche ihn von einer Ueberſiedelung dahin zurückhalten und die von uns ſchon bei der Geſchichte der Encyklopädie angezogen ſind. Er ſchließt mit einer zärtlichen Erinnerung: „Geſtern gingen wir, in der Chaumière der Rue d'Anjou Mittag eſſen, der Prinz von Galizyn, Herr de la Rivière, Grimm und ich. Die Hitze des Tages verjagte uns aus der Laube und ließ uns Luft, Schatten und Kühlung im kleinen Atelier ſuchen. Als ich eintrat, blieb ich ſtehen und ſtreckte die Arme aus, wo ich ihn arbeiten geſehen hatte, und ſagte: wo iſt er jetzt, wo iſt er, was macht er? Gewiß geht es ihm gut, wo er iſt, aber wir würden nicht unzufrieden ſein, ihn zu beſitzen.“

Diderot's Anſichten über die Schauſpielkunſt: Lettres à Mlle. Jodin und Paradoxe sur le comédien.

Blicken wir auf Diderot's bisherige Entwickelung zurück, ſo ſtellt ſich heraus, daß ihn zuerſt philoſophiſch-theologiſche Fragen beſchäftigten, auf welche die allgemein wiſſenſchaftliche Arbeit für die Encyklopädie folgte, die ihn einerſeits vorzüglich zur Geſchichte der Philoſophie, andererſeits zur Technologie führte. Als er dieſe Arbeit im Groben hinter ſich hatte, als er etwas mehr Muße für ſich gewann, ſehen wir ihn als dramatiſchen Dichter und als Dramaturgen auftreten. Würde er mit ſeinen Dramen auf dem Theater einen größern Erfolg gehabt haben, als es der Fall war, ſo kann man nicht wiſſen, wie dies auf ihn zurückgewirkt, wie es ihn angeregt hätte, als dramatiſcher Dichter fortzufahren. Da er jedoch nur einen succès d'estime davontrug, ſo zog er ſeine Stücke wieder zurück und warf ſich, durch Grimm dazu veranlaßt, auf die Kritik der Malerei und Sculptur, worin er ſo Außerordentliches leiſtete. Das Intereſſe für das Drama blieb aber bei ihm unverändert, und wenn er das Theater auch nicht mehr ſo viel als in ſeiner Jugend beſuchte, ſo erfahren wir doch aus ſeinen Briefen an Fräulein Voland, daß er die Aufführung von wichtigern Novitäten, von Stücken claſſiſcher Autoren, wie Voltaire, ſelten verſäumte. Er kannte viele Schauſpieler und Schauſpielerinnen perſönlich. Er kannte auch Tänzer, wie Marcel, Tänzerinnen, wie die Guimard. Als er einmal ſeine Bekanntſchaft mit der letztern in einem Briefe an Sophie erwähnt, fragt dieſe neugierig: Woher kennen Sie denn Mademoiſelle Guimard? „Mein Gott", antwortete er, „in meinem Alter, in meinem Stande, bei meinen Beſchäftigungen iſt das ganz natürlich. Und der Umgang mit dieſen Mädchen iſt zudem ebenſo bequem als lehrreich." — Eine ganz beſondere Freude für ihn war es, Garrick kennen zu lernen, als derſelbe auf den Reiſen, die er 1763—65 machte, auch Paris beſuchte, wo er ein halbes Jahr nach der Rückkehr aus Italien verweilte und ſich im Umgange mit den Philoſophen beſonders gefiel. Garrick war ſeiner Abkunſt nach eigentlich ein Franzoſe aus einer normänniſchen Familie La Garrique, die nach dem Edict von Nantes nach England geflohen war. Gewiß wurde Diderot durch ihn auch auf Shakſpeare aufmerkſamer, allein zu ſpät für ſeine eigene Entwickelung. Er hatte ſich ſchon zu ſehr in ſeiner eigenen Theorie befeſtigt. Von Zeit zu Zeit kritiſirte Diderot die dramatiſchen Arbeiten anderer, wie „Don Carlos“ vom Marquis von Ximenes 1759, wie „Le siége de Calais“ von de Belloy 1765, wie Voltaire's „Tancrèd“ in einem Briefe an denſelben 1760 und deſſen „Guèbres“ 1769 u. ſ. w. Seine äſthetiſchen Principien entwickelte er aber vorzüglich nach der Seite der Schauſpielkunſt weiter in einigen Briefen an Fräulein Jodin, eine Schauſpielerin, und in einigen kleinern Aufſätzen, namentlich in einem köſtlichen Dialoge: „Paradoxe sur le comédien.“

Fräulein Jodin war die Tochter eines pariſer Uhrmachers, der für die Encyklopädie mehrere Artikel über die Uhrmacherkunſt und andere Gegenſtände der Mechanik verfaßte. So hatte Diderot ihn kennen gelernt. Er ſtarb und hinterließ eine Tochter, die einen unwiderſtehlichen Drang zum Theater beſaß, welchem ſie trotz des Abrathens von Diderot folgte. Sie ging von Paris nach Warſchau. Ein Graf von Schulenburg aus Salzwedel im Magdeburgiſchen verliebte ſich in ſie und machte ſie zu ſeiner Maitreſſe. Von Warſchau ging ſie über Dresden und Salzwedel mehrere Jahre ſpäter nach Bordeaux. Diderot's Briefe an ſie, 19 an der Zahl, umfaſſen die Jahre 1765—69. Sie ſind ſehr ſtreng geſchrieben. Er hat, wie man wohl durchfühlt, weder von dem Talent noch von dem Charakter der Jodin eine große Meinung.

Die Regeln, die er ihr gibt, muß man zum Theil als ganz individuell für ſie paſſende, nicht als ſchlechthin generelle betrachten. Er empfiehlt ihr vor allem Ordnung, Sittſamkeit, Sparſamkeit. Er empfiehlt ihr Beobachtung der Natur, Vertiefung in die Rolle, Spiel in ruhigen Momenten. Er warnt ſie vor dem hoquet tragique, dem tragiſchen Schluchzen, vor der übertriebenen Declamation. Er gibt ihr zu bedenken, wie ſehr die Wirkung einer Rolle erhöht werde, wenn die Sitten einer Schauſpielerin den Tugenden, welche ſie darſtellt, wenigſtens nicht widerſprächen, und wie ſehr eine Schauſpielerin ſich durch ſittliche Feſtigkeit ohne Pedanterie auch unter ihresgleichen Unabhängigkeit und Achtung ſchaffen könne.

Viel Noth machte ihm die Mutter des Fräulein Jodin, eine beſchränkte, verſchwenderiſche Frau, welcher er ein halbes Jahr den Mittagstiſch gab. Noch mehr Noth machte ihm ein alter Onkel, den er zuletzt, weil er ihn als einen abſcheulichen Lügner entlarvte, bei ſich zur Thür hinauswarf.

Man erkennt in dieſen ernſten Briefen den erfahrenen, wohlmeinenden Berather, der aus Pietät gegen einen Verſtorbenen und aus Mitleid gegen deſſen Familie ſich derſelben annimmt, ſogar gefällig genug iſt, die Erſparniſſe der Jodin zu den beſten Zinſen unterzubringen und zu verwalten, und in ewiger Sorge vor Ueberſtürzungen und Fehltritten ſeiner Clientin lebt.

Die Schauſpielkunſt ſoll die Natur nachahmen, denn ſie ſtellt ja das wirkliche Leben dar, aber ſie kann dies nicht empiriſch, ſondern, wie alle Kunſt, nur durch Erhebung zum Ideal, welches der Künſtler in ſeinem Geiſt tragen muß. Das Drama iſt die Spitze aller Kunſt, nicht nur dem Begriff nach, nicht nur, weil es Architektur, Malerei, Muſik, Tanz zu ſeiner Unterſtützung heranzieht, ſondern auch, weil es den Menſchen ſelber zum Material ſeiner Darſtellung macht, welche die höchſte Realität, das menſchliche Handeln, zum Inhalt hat. Diderot fand ſich hier mit den Conſequenzen der materialiſtiſchen Philoſophie, welche die Negation der Freiheit fordern, im grellſten Widerſpruch, denn er mußte einräumen, daß es die ſpontane Subjectivität ſei, welche durch den Verſtand, die Phantaſie, den Willen, im Schauſpieler die Verwandlung hervorbringe, die ihn vorübergehend als einen ganz andern Menſchen erſcheinen läßt. Die nähere Bekanntſchaft mit Garrick hatte ihm das Spiel der Willkür des Geiſtes mit ſeinem Organismus in einer Weiſe vorgeführt, die ihn ſtaunen ließ. Garrick hatte, wie er öfter erzählt, im Verlauf weniger Minuten auf das täuſchendſte die verſchiedenſten Affecte ausgedrückt, die er nicht ſelber empfunden, ſondern nur aus ſeiner Seele, aus ſeiner Vorſtellung, heraufbeſchworen haben konnte. Es kann 1770 eine Broſchüre heraus: „Garrick ou les acteurs anglais. Ouvrage contenant des réflexions sur l'art dramatique, sur l'art de la représentation et le jeu des acteurs; avec des notes historiques et critiques sur les différents théâtres de Londres et de Paris. Traduit de l'Anglais."

Hierüber ſchrieb Diderot „Observations", welche Grimm zunächſt in ſeine „Correspondance" aufnahm. Diderot machte vor allem aufmerkſam, daß das engliſche Drama ein ganz anderes als das franzöſiſche ſei, und daß daher ein Schauſpieler, der eine Rolle in einem Drama Shakſpeare's zu ſpielen habe, ein ganz anderes Verfahren beobachten müſſe als ein Schauſpieler, der in einem Stück von Racine auftrete. Die Declamation eines engliſchen Schauſpielers müſſe, als einem ganz andern theatraliſchen Syſtem angehörig, eine ganz andere ſein als die eines franzöſiſchen. Der Unterſchied der engliſchen und franzöſiſchen Mimik führt ihn zur Frage nach dem

Verhältniß der *Naturwahrheit* zur **Kunſtwahrheit**. Die Kunſt ſoll die Natur nachahmen; gewiß, allein dieſe Nachahmung kann nicht zur Kunſt werden, *ohne die Natur zu verändern*. Die Sprache des Dichters und des Schauſpielers kann nicht dieſelbe mit der des gewöhnlichen Lebens ſein, ſondern wird ſich gewiſſen conventionellen Bedingungen unterwerfen müſſen. Der Grund hiervon iſt das Ideal, welches ſowol dem Dichter als dem Schauſpieler vorſchweben muß. Wenn der Schauſpieler nur nach den Eingebungen ſeines *Gefühls* ſpielt, ſo wird er bald gut, bald ſchlecht ſpielen. Wenn er aber aus der *idealen Vorſtellung* des Charakters, den er darſtellen ſoll, ſpielt, ſo wird ihn dieſelbe *ſchöpferiſch* begeiſtern. Daß ein Schauſpieler Geſtalt, Stimme, Verſtand, Phantaſie, Geſticulation beſitze, das iſt die Vorausſetzung der äußern Mittel, durch welche er wirkt, daß er ein guter Beobachter der Leidenſchaften ſei, um die äußere Erſcheinung derſelben genau kennen zu lernen, iſt nothwendig, um ihm Sicherheit für die Wahl ſeiner Mittel zu geben. Daß er aber einen Standpunkt gewinne, der ihn ſowol von ſich, als relativ auch vom Dichter unabhängig mache, um ſich ſelbſt in ſeinem Spiel berechnen und beobachten zu können, das iſt ihm nur durch das Ideal möglich, dem er nachſtrebt. Nicht die *Improviſation* des Gefühls, ſondern nur das *Durchdenken ſeiner Rolle*, nur die Ueberlegung, nur das Studium, kann ihn zur Vollkommenheit erziehen. Das Talent der Nachahmung muß er von Natur beſitzen, aber das Spiel ſelber muß zur Kunſt, zur Erzeugung eines Scheines werden, welcher die Wahrheit der Natur in einer eigenthümlichen Weiſe ausdrückt, die mit der empiriſchen Form keineswegs zuſammenfällt. Ein Schauſpieler, der im gemeinen Leben ſo ſprechen, ſo geſticuliren wollte wie auf dem Theater, würde ſich lächerlich machen. Und umgekehrt, ein Schauſpieler, der auf dem Theater ſo ſprechen und ſo ſich geberden wollte wie im gemeinen Leben, würde gar keine Wirkung hervorbringen. Der theatraliſche Zorn der Mademoiſelle Clairon, den ſie mit vollkommener Seelenruhe und ſorgfältiger Berechnung hervorbringt, und der wirkliche Zorn derſelben in ihrem häuslichen Sichgehenlaſſen ſind zwei ganz verſchiedene Erſcheinungen.

Daß die Anekdoten nicht fehlen, iſt natürlich von Diderot zu erwarten. Von ſich ſelbſt bekennt er, daß er, als ein gefühlvoller Menſch, nur ein mittelmäßiges Genie ſein könne, und erzählt einen Zug von ſich, der ihn in ſeinem Affect dem beobachtenden Künſtler gegenüber ſchildert. Sédaine hatte ſeinen „Philosophe sans le savoir“ gegeben. Das Stück ſchwankte bei der erſten Aufführung, und Diderot war darüber betrübt. Bei der zweiten ging ſein Erfolg bis in die Wolken und er war darüber vor Freude entzückt. Am andern Morgen läuft er zu Sedaine, der kalt und ſtreng war. Er geht an alle Orte, wo er ihn zu finden hoffte, und erfährt, daß er ſich am äußerſten Ende der Vorſtadt St.-Antoine befinde. Er eilt in der ſtrengſten Kälte mit einem Fiaker dorthin, redet ihn an, wirft ſeine Arme um ſeinen Hals. Die Stimme gebricht ihm und die Thränen ſtrömen ſeine Wangen hinunter. Das iſt der gefühlvolle und, ſetzt er hinzu mittelmäßige Menſch. Sédaine, kalt und unbeweglich, blickt ihn an und ſagt zu ihm: Ach, Herr Diderot, wie ſchön ſind Sie! Das iſt, meint er, der Beobachter und der Mann von Genie. — Um den Unterſchied der wirklichen Empfindung von der geſpielten recht ſchlagend zu zeigen, erzählt er, daß das Parterre bei der erſten Aufführung von „Ines de Caſtro“, als man ihre Kinder herbeiführte, zu lachen angefangen habe. Die Duclos, welche die Ines ſpielte, erzürnte ſich und rief: Lache doch, du dummes Parterre, bei der ſchönſten Stelle des Stücks! Das Parterre verſtand, bemeiſterte ſich, die Schauſpielerin ſetzte ihr Spiel und ihre Thränen weiter fort, denen bald die der Zuſchauer folgten. Glaubt man nun, daß man ſo raſch von dem Gefühl des Unwillens zu dem des Schmerzes übergehen könne? Ihr Unwille war reell, ihr Schmerz ſimulirt. — Als Voltaire eine ſeiner Rollen von der Clairon vortrefflich geſpielt ſah, rief er verwundert aus: Bin ich es, der das gemacht hat?

Ganz den nämlichen Inhalt, oft mit denſelben Worten, hat nun der Dialog „Paradoxe sur le comédien“. Er iſt eine weitere Ausführung der „Observations“. Er kann nicht vor 1776 verfaßt ſein, weil Diderot darin nicht nur ſeiner „Salons“, ſondern auch ſeines Luſtſpiels, des „Officieux persifleur“, gedenkt, das er 1776 ſchrieb. Er unterhält ſich darin mit einem Ungenannten, der nur gerade ſo viel zu ſagen hat, als nothwendig iſt, ihn wieder zur Antwort zu veranlaſſen.

Diderot wiederholt ſeine Behauptung, daß der Schauſpieler nicht durch das Gefühl, ſondern durch das Studium der Natur und durch das Ideal der Phantaſie ſich im Spiel müſſe leiten laſſen. Das Gefühl, la sensibilité, vermöge wol einzelne glückliche Momente zu erzeugen, nicht aber eine mit Bewußtſein durchgeführte Charakteriſtik. Der Schauſpieler ſolle nicht ſelbſt den Affect fühlen, den er darſtellt, ſondern bei aller Wahrheit der Darſtellung ſolle er in ſich frei davon ſein, um ihn mit voller Kraft nach dem Bilde hervorzubringen, welches der dramatiſche Dichter ſelber davon gehabt hat und welches von dem Schauſpieler ſogar noch idealiſirt werden kann. Für dieſe Anſicht beruft er ſich auf eine große Menge intereſſanter Erfahrungen, die er ſelbſt in ſeinem Umgange mit Schauſpielern gemacht hat. Er erzählt die pikanteſten Anekdoten. Unter andern führt er ein Ehepaar dialogiſch ein, das ſich haßte, allein eine Liebesſcene zu ſpielen gezwungen war. Das Spiel war vortrefflich, allein jeder Vers wurde, dem Publikum unhörbar, von einer Randgloſſe begleitet, welche ſeinem Inhalt widerſprach. Er beruft ſich auch hier auf ſich ſelbſt, daß das Gefühl das Kennzeichen eines guten Herzens, aber auch das der Mittelmäßigkeit des Geiſtes ſei. Wenn die Natur eine gefühlvolle Seele erſchaffen habe, ſo ſei es die ſeinige. Das Geſtändniß, was er von ſich ablege, ſei ein nicht allzu gewöhnliches.

Das Paradoxe der Behauptung Diderot's liegt nun darin, daß der Schauſpieler durch die Wahrheit ſeines Spiels doch unſer Gefühl beſtimmen und alſo von den Affecten, die er darſtellt, ganz durchdrungen ſcheinen ſoll. Der Interlocutor Diderot's fordert deshalb, daß der Schauſpieler ſelber von dieſen Gefühlen erfüllt ſei, daß Liebe und Haß, Muth und Furcht, Entzücken und Entſetzen, ihm unmittelbar die Haltung ſeines Körpers, den Blick des Auges, den Ton der Stimme, geben ſollen. Dies beſtreitet Diderot und ſcheint damit dem Zweck des Schauſpielers zu widerſprechen. Er verlangt, daß der Schauſpieler die Wirklichkeit ſorgfältig ſtudire; daß er ſich klar mache, was der Dichter mit einer Rolle gewollt habe; daß er ſogar über den Dichter hinausgehe, inſofern er ſich in das Ideal des ganzen Charakters verſetze, welchen der Dichter nur in bedingten Situationen geſchildert hat. Der Dichter zeichnet den Geiz, die Menſchenſcheu, die Herrſchſucht, die Spielwuth u. ſ. w., aber in ganz beſtimmten Verhältniſſen. Der Schauſpieler ſoll ſich daher den allgemeinen Charakter einer Leidenſchaft vergegenwärtigen, um ihn in einer beſondern Form mit Freiheit geſtalten zu können. Spielt er ohne ſolche Einſicht in das Weſen ſeiner Rolle, ohne künſtleriſches Bewußtſein, ſo wird er keinen Leitfaden für das beſitzen, was er in einem gegebenen Moment zu thun hat. Dem Naturaliſten, der ſich den Eingebungen ſeines Gefühls überläßt, kann die Improviſation glücken, allein ſie iſt eben nur ein glücklicher Zufall. Der Naturaliſt ſpielt daher ungleich, heute ſo, morgen ſo; der wahre Künſtler hingegen, wie eine Clairon, ein Caillot, ein Brizard, bleibt nicht nur ſich immer gleich, ſondern ſpielt immer beſſer, je tiefer er in den Geiſt ſeiner Rolle und des Dramas, dem ſie angehört, eindringt.

Diderot hat ganz recht. Man hat zwiſchen dieſer Auffaſſung der Schauſpielkunſt und zwiſchen ſeinem Dringen auf Naturwahrheit einen Widerſpruch finden wollen, zumal er auch ſtark betont, daß die Wahrheit des Theaters eine gewiſſe Convention in ſich ſchließe, die mit der nackten Realität keineswegs zuſammenfalle. Allein der Dichter copirt ja die Natur nicht ſklaviſch, ſondern er ahmt ſie mit Freiheit nach. Daſſelbe ſoll der

Schauſpieler thun. Alle künſtleriſche Darſtellung wird daher zwiſchen einem Extrem des Realismus und des Idealismus ſchweben und ſich bald der einen, bald der andern Seite zuneigen. Die Proſa wie der Vers des dramatiſchen Dichters iſt nicht identiſch mit der Sprache des gewöhnlichen Lebens, und ſo darf auch die Geſticulation und Declamation des Schauſpielers nicht die Geberde und Sprache des gemeinen Lebens ſein, wenngleich ſie die ganze pſychiſche und ethiſche Wahrheit deſſelben enthalten ſoll. Diderot widerſpricht ſich alſo nicht, wenn er die Naturwahrheit in die Kunſtwahrheit aufhebt. Die Naturwahrheit als ſolche ſetzt er nur den einſeitigen, den halbwahren oder falſchen Idealen der akademiſchen Beſchränktheit entgegen.

Von der Wirkung, welche die freie und doch überlegte Rede zu haben vermag, erzählt er aus ſeiner eigenen Erfahrung ein ſehr merkwürdiges Beiſpiel: „Ein Schriftſteller, deſſen Namen ich verſchweigen werde, war in die äußerſte Dürftigkeit gefallen. Er hatte einen Theologen zum Bruder, der ſehr reich war. Ich fragte den Dürftigen, warum ſein Bruder ihn nicht unterſtütze? Weil ich, antwortete er mir, großes Unrecht gegen ihn habe. Ich erhielt von ihm die Erlaubniß, zu dem Herrn Theologen zu gehen. Ich gehe. Man meldet mich an. Ich trete ein. Ich ſage, daß ich mit ihm von ſeinem Bruder ſprechen will. Er nimmt mich barſch bei der Hand, läßt mich niederſitzen und bemerkt mir, daß ein verſtändiger Menſch denjenigen, deſſen Sache er zu führen unternimmt, kennen zu lernen ſucht. Dann fragt er mich heftig: Kennen Sie meinen Bruder? — Ich glaube es. — Sind Sie von ſeinem Verfahren gegen mich unterrichtet? — Ich glaube es. — Sie glauben es? Sie wiſſen alſo? Und ſofort zählt mir der Theologe in größter Geſchwindigkeit eine Menge gräßlicher Handlungen auf, von denen eine immer noch empörender als die andere war. Mein Kopf verwirrt ſich, ich fühle mich niedergedrückt, ich verliere den Muth, ein ſo ſcheußliches Ungeheuer, als man mir ſchilderte, zu vertheidigen. Glücklicherweiſe läßt mir mein Theologe in ſeiner etwas weitſchweifigen Philippika Zeit, mich wieder zu erholen. Allmählich zieht ſich der Gefühlsmenſch zurück und macht dem beredten Menſchen Platz, denn ich wage es zu behaupten, daß ich es bei dieſer Gelegenheit war. Mein Herr, ſagte ich kalt zu dem Theologen, Ihr Bruder hat noch Aergeres gethan, und ich lobe Sie, mir die ſchreiendſte ſeiner Schandthaten zu verhehlen. — Ich verhehle nichts. — Sie hätten dem, was Sie ſagten, noch hinzufügen können, daß er in einer Nacht, als Sie von ſich zur Frühmette gingen, Sie bei der Kehle packte, ein Meſſer unter ſeinem Rock hervorzog und dicht daran war, es Ihnen in den Buſen zu ſtoßen. — Er iſt deſſen wohl fähig; wenn ich ihn aber deſſen nicht beſchuldigt habe, ſo iſt der einfache Grund, daß es nicht wahr iſt. — Und ich, indem ich mich plötzlich erhob und einen feſten und ſtrengen Blick auf meinen Theologen warf, ſchrie mit donnernder Stimme, mit dem ganzen Nachdruck des Unwillens: Und wenn es wahr wäre, mußten Sie ihrem Bruder nicht doch Brot geben? Der Theologe bleibt zuerſt zerſchmettert, beſchämt und ſtumm, geht auf und ab, kommt zu mir zurück und bewilligt ſeinem Bruder eine jährliche Penſion.“

Der Dialog iſt reich an vielen ſcharfſinnigen, durch glückliche Beiſpiele unterſtützten Bemerkungen über die dramatiſche Poeſie überhaupt, und wendet ſich auch dem Stande der Schauſpieler zu. Es fehlte ihm damals, nach Diderot's Urtheil, mit einigen ehrenvollen Ausnahmen, an ſittlicher Würde, weil man die Schauſpieler wie Sklaven des Publikums behandelte, und an einer Bildung, die ſchon von früh auf die Kunſt im Auge hätte. Man werde gewöhnlich Schauſpieler, wenn man ſich anderweit, in einem andern Stande, nicht hätte durchbringen können. Auch ſei zu bedauern, daß das Drama ſelber ſo viel Stoffe enthalte, welche die Schauſpieler nöthigten, mit frecher Stirn vor einer Menge von Hörern Dinge zu bieten, die ſie an ihrem eigenen Herde zu vernehmen erröthen würden. Wären die Schauſpieler in der Regel nicht corrumpirt, ſo würde kein Dichter wagen, ihnen dergleichen zuzumuthen. Er ſelber würde im Gegentheil beſtrebt ſein, eine Reinheit, Zartheit und Eleganz zu erreichen, von welcher die dramatiſche Kunſt allerdings noch weiter, als die Dichter es ahnten, entfernt ſei. Er habe es verſucht, mit ſeinem „Père de famille“ hierin eine Metamorphoſe herbeizuführen, und der Vorſtand der Polizei habe ihn aufgemuntert, dieſe Gattung weiter zu verfolgen.

Der Unterredner.

Warum thaten Sie es nicht?

Diderot.

Weil ich nicht den Erfolg erlangte, den ich mir davon verſprochen hatte. Weil ich mir nicht ſchmeichelte, es viel beſſer zu machen, fand ich keinen Geſchmack mehr an einer Laufbahn, für die ich nicht Talent genug zu haben glaubte.

Der Unterredner.

Und warum ward dies Stück, welches heutzutage den Zuſchauerraum von halb fünf Uhr füllt, und welches die Schauſpieler jedesmal ankündigen, wenn ſie ein Tauſend Thaler bedürfen, warum ward es anfänglich ſo lau aufgenommen?

Diderot.

Einige ſagten, daß unſere Sitten zu verzwickt ſeien, um einer ſo einſachen Gattung ſich hinzugeben, um Geſchmack an einer ſo weiſen Gattung zu finden.

Der Unterredner.

Das war nicht unwahrſcheinlich.

Diderot.

Die Erfahrung hat jedoch bewieſen, daß dies nicht wahr geweſen, denn wir ſind nicht beſſer geworden. Ueberdem hat das Wahre, das Ehrenhafte ſo viel Macht über uns, daß, wenn das Werk eines Dichters dieſe beiden Charaktere beſäße, und wenn der Verfaſſer Genie hätte, ſein Erfolg nur um ſo geſicherter ſein würde. Gerade wenn alles falſch iſt, liebt man das Wahre; gerade wenn alles verderbt iſt, iſt das Schauſpiel am meiſten gewürzt. Der Bürger läßt beim Eintritt in das Theater alle ſeine Laſter zurück, um ſie erſt beim Austritt wieder aufzunehmen. Dort iſt er gerecht, unparteiiſch, guter Vater, guter Freund, Freund der Tugend und oft habe ich an meiner Seite ſchlechte Menſchen vollkommen empört über Handlungen geſehen, welche ſelber zu begehen ſie nicht ermangelt haben würden, hätten ſie ſich in denſelben Umſtänden befunden, in welche der Dichter die von ihnen verabſcheute Perſon verſetzt hatte. Wenn ich anfänglich nicht durchdrang, ſo lag es daran, daß die Gattung den Schauſpielern wie den Zuſchauern fremd war, daß man gegen das, was man eine comédie larmoyante nennt, ein Vorurtheil aufgeſtellt hatte, das noch beſteht; daran, daß ich am Hofe, unter der Stadt, unter dem Magiſtrat, unter den Kirchenleuten und Gelehrten eine Wolke von Feinden hatte.

Der Unterredner.

Und wie hatten Sie ſich ſo viel Haß zugezogen?

Diderot.

Bei meiner Treu, ich weiß es nicht, denn ich habe nie weder gegen Große noch Kleine eine Satire gemacht und niemals jemand auf dem Wege des Glücks und der Ehren gekreuzt. Es iſt wahr, daß ich zur Zahl derer rechnete, die man Philoſophen nennt, die man damals für gefährliche Bürger hielt und gegen welche das Miniſterium zwei oder drei Subalternbeamte losgelaſſen hatte, ohne Tugend, ohne Einſicht, und, was ſchlimmer, ohne Talent. Doch laſſen wir das.

Ich theile dies Urtheil Diderot's über ſich ſelbſt mit, weil es den Irrthum zeigt, in welchem er befangen war. Er verharrte auf dem moraliſchen Standpunkt, während die Zeit ſchon zum politiſchen fortgeſchritten war. Er wollte mit ſeinen tugendhaften Dramen rühren, und die Zeit wollte die politiſchen Misbräuche und Ungerechtigkeiten bekämpfen.

Er wollte das Ideal eines Standes ſchildern, und die Zeit wollte das Recht des dritten Standes gegen die Vorrechte des Adels und des Klerus durchſetzen. Diderot hatte in ſeiner hierin unbewußten Genialität mit ſeinem „Père de famille“ ſelber ſchon alle dieſe Elemente berührt. Er hatte den adelichen St. Albin, den Sohn des Herrn von Orbeſſon, ſich als den Arbeiter Sergi verkleiden laſſen, um ſich einem armen Nähtermädchen Sophie nähern zu können. Er hatte eine Misheirath des Sohnes zum Gegenſtand des Zorns des Vaters gemacht. Er hatte in dem Comthur einen Adelichen vom Schlage des alten Mirabeau gezeichnet, der nicht Anſtand nahm, ſeinen eigenen Sohn jahrelang in verſchiedenen Staatsgefängniſſen ſchmachten zu laſſen. Er hatte durch die Motivirung der Kataſtrophe mit der Lettre de cachet den wundeſten Fleck des herrſchenden Despotismus bezeichnet und hatte mit ihm ſchon die Politik geſtreift; allein ein Bewußtſein über die Bedeutung des politiſchen Elements für die Bühne hatte er noch nicht. Aber auch die Zeit entbehrte deſſelben noch und erhob ſich erſt allmählich zu ihm. Die Bewunderung, welche 1765 de Belloy's Schauſpiel „Die Belagerung von Calais“ hervorrief, war, wie das Stück ſelbſt, ſchon ein bedeutſames Zeichen des nationalen Selbſtgefühls. Wir haben in den „Salons“ Diderot's Klagen über das Abſterben des äſthetiſchen Enthuſiasmus vernommen; wir haben ſeine Verwunderung über das immer allgemeinere Intereſſe geſehen, welches die nationalökonomiſchen Fragen erregten. Es war eben der politiſche Enthuſiasmus, das Streben nach der Reform des Staats im Wachsthum begriffen, das, als es immer von neuem gehemmt ward, endlich in die Revolution umſchlug. Diderot erlebte ſelber noch den dramatiſchen Uebergang vom moraliſchen Standpunkt zum politiſchen in einem Dichter, der von ihm ausgegangen war, in Beaumarchais. Dieſer hatte 1767 ſeine „Eugénie“ geſchrieben und ſich in einer Abhandlung über das genre sérieux ausdrücklich auf Diderot als auf den Dichter bezogen, deſſen Beiſpiel ihn geleitet habe. Er hatte aber mit der „Eugénie“, ſowie 1770 mit ſeinem Drama „Les deux amis ou le négociant de Lyon“, ſo gut als Diderot mit ſeinem „Familienvater“, nur einen succès d'estime. Auch ſein „Barbier de Seville“, den er 1771 ſchrieb und endlich 1775 auf die Bühne brachte, hatte zuerſt kein Glück, bis er ſeine fünf Acte in vier zuſammenzog. „Le Mariage de Figaro“ dichtete er 1781 und brachte dies Stück erſt im Todesjahre Diderot's, 1784, zur Aufführung. Es erlebte hintereinander 68 Vorſtellungen! Das war la folle journée, der Durchbruch der Revolution. Seine Sarkasmen gegen den Adel, gegen die Hofleute, gegen die Cenſur ſind in Frankreich ſprichwörtlich geworden. Im

Jahre 1791 kehrte er mit ſeinem rührenden Drama: „La mère coupable“, zum Diderot'ſchen Genre zurück.

Ein renommirter franzöſiſcher Kritiker, Alfred Michiels, hat 1842 eine „Histoire des idées littéraires au XIXe siècle et de leurs origines dans les siècles antérieurs“, und im erſten Theil derſelben im fünften Kapitel auch über Diderot und Beaumarchais geſchrieben; er ſtellt die Theorie, welche Beaumarchais 1767 ſeiner „Eugénie“ voranſchickte, weit über die des Diderot, von welcher er behauptet, daß ſie ſich einzig mit den Perſonen, den Kleidern, den Decorationen und der Pantomime beſchäftige, und ſchließt ſeine Kritik über Diderot mit der Verſicherung, daß er nur über die Inſcenirung richtige Vorſtellungen beſitze, übrigens ſich in ſeinen Aeußerungen und Forderungen beſtändig widerſpreche. Er gibt zu, daß er eine große Freiheit der äſthetiſchen Speculation beſitze: „Seulement on retrouve là le désordre accoutumé de l'auteur. Il mêle, il joint des opinions entièrement incompatibles.“ Solche Urtheile ſind es, die mich bewogen haben, die dramatiſche Theorie Diderot's ausführlicher mitzutheilen, als ich ſonſt es vielleicht gethan hätte. Man greift, ſie zu loben oder zu tadeln, gewöhnlich nur den einen oder andern Punkt heraus, ohne das Ganze zu überblicken. Die Franzoſen beſitzen eine ebenſo gelehrte als geiſtreiche Geſchichte ihres Theaters von Hippolyte Lucas: „Histoire philosophique et littéraire du théâtre français depuis son origine jusqu'à nos jours“ (3 Bde., Paris 1862). Im zweiten Bande derſelben, S. 72—76, iſt Diderot zwar kurz, allein richtiger als gewöhnlich beurtheilt worden. Lucas erkennt, daß das Stück „Le père de famille“ durch ſeine Emphaſe, Unwahrſcheinlichkeit und mangelhafte Auflöſung weit davon entfernt ſei, ein Meiſterwerk zu ſein, daß aber der Adel d'Orbeſſon's, der Schwung St.-Albin's und die Schärfe des Commandeurs es auch in den beiden letzten, etwas ſchleppenden Acten halten und daraus eins der beſten Stücke machen, welche die Franzoſen beſitzen. Und er erkennt auch an, daß Diderot in ſeinen Dramen der Macht des Reichthums und der Autorität die Macht der Natur entgegenſetzte und in dem ſchwankenden d'Orbeſſon den Fortſchritt, im Comthur die Reaction gegen ihn zeichnete. In ſeiner Theorie habe er die Richtung des Dramas auf die Socialreform noch entſchiedener markirt.

Die Verheirathung von Diderot's Tochter und der Verkauf ſeiner Bibliothek.

Diderot hatte von ſeinen Kindern nur eine einzige Tochter, Angelika, übrigbehalten, die er, wie wir in dem Kapitel von Sophie Voland berichteten, zärtlich liebte und ſelbſt in der Muſik unterrichtete, für welche ſie ein entſchiedenes Talent beſeſſen zu haben ſcheint. Als dieſe Angelika ſich der Mannbarkeit näherte, fing der Vater an, ſich über ihre Zukunft zu beunruhigen. Er wünſchte ſie gut zu verheirathen und ihr eine anſtändige Ausſteuer zu geben. Am 2. Oct. 1761 ſchreibt er zuerſt an Fräulein Voland, daß er die Veränderung vorausſehe, welche bald mit ſeiner Tochter ſich vollziehen werde. Sie werde die Augen öffnen, ihr Buſen werde ſich runden, ihre Luſtigkeit verſchwinden, und in ihren Gefühlen werde eine bis dahin unbekannte Unruhe, in ihrem Herzen eine unbeſtimmte Sehnſucht entſtehen. Sie werde des Nachts zu träumen anfangen, Seufzer erſticken, tags über verſtohlene Blicke auf die Männer werfen. „Das wird", ſetzt er hinzu, „die Zeit ſein, mein kleines Vermögen in zwei Hälften zu theilen. Das, was ich ihr abgeben werde, muß zu ihrem, das, was ich behalte, zu meinem Wohlſtande ausreichen."

Die Art, wie Diderot ſeine Tochter ſelber eines Tags mit ihrer künftigen Beſtimmung als Gattin und Mutter bekannt machte, erzählt er ſeiner Freundin unter dem 22. Nov. 1768 folgendermaßen: „Ich bin ganz närriſch, von meiner Tochter zu ſchwatzen. Sie ſagt, daß ihre Mama zu Gott betet und daß ihr Papa das Gute thut; daß meine Denkweiſe meinen Pantoffeln gleicht, die nicht für alle Welt, ſondern warme Füße zu haben angezogen werden; daß es mit den Handlungen, die uns nützlich und andern ſchädlich ſind, wie mit dem Knoblauch ſich verhalte, den man, obwol man ihn liebt, nicht ißt, weil er einen ſtinkenden Athem macht; daß ſie, wenn ſie bedenkt, was um uns her vorgeht, nicht wage, über die Aegypter zu lachen; daß, wenn ſie Mutter einer zahlreichen Familie und in derſelben ein böſes, recht böſes Kind wäre, ſie ſich nie entſchließen könnte, es bei den Füßen zu nehmen, um es mit dem Kopf in einen Ofen zu ſtecken. Und das alles in einer anderthalbſtündigen Plauderei vor dem Mittageſſen. — Ich fand ſie ſo vorgeſchritten, daß ich vorigen Dienstag, als die Mutter mich beauftragt hatte, ſie ſpazieren zu führen, mich entſchloß, ihr alles zu enthüllen, was ſich auf den Stand der Frau bezieht, indem ich mit dieſer Frage anfing: Kennſt du den Unterſchied der beiden Geſchlechter? Von hier nahm ich Gelegenheit, ihr alle jenen Galanterien zu commentiren, welche man an die Frauen richtet. Sie bedeuten, ſagte ich ihr, ſo viel: Mein Fräulein, wollten Sie wohl, aus Gefälligkeit für mich, ſich entehren, ihren Stand untergraben, ſich aus der Geſellſchaft verbannen, ſich für immer in ein Kloſter einſchließen und Vater und Mutter vor Schmerz ſterben laſſen? Ich unterrichtete ſie, wo ſie ſprechen und wo ſie ſchweigen, was ſie verſtehen, aber nur hören müſſe. Ich zeigte ihr das Recht ihrer Mutter auf ihren Gehorſam, wie ſchwarz die Undankbarkeit eines Kindes ſei, welches diejenige betrübe, die ihr Leben daran gewagt habe, es ihr zu geben; daß ſie mir Zärtlichkeit und Achtung nur als einem Wohlthäter ſchulde; daß es mit ihrer Mutter aber nicht ebenſo ſei; ich zeigte ihr, was die wahre Grundlage der Sittſamkeit ſei, die Theile ſeiner ſelbſt zu verhüllen, deren Anblick zum Laſter einlade. Ich ließ ſie mit nichts unbekannt, was ich ihr anſtändigerweiſe ſagen konnte, worauf ſie bemerkte, daß nunmehr, nachdem ſie unterrichtet ſei, ein Fehler ſie um ſo ſtrafbarer machen würde, weil ſie ſich weder mit Unwiſſenheit noch mit Neugier entſchuldigen könne. Bei Erwähnung der Bildung der Milch in den Brüſten und der Nothwendigkeit, ſie zur Nahrung des Kindes zu verwenden oder ſie auf anderm Wege zu verlieren, rief ſie: Ach, Papa, wie ſcheußlich iſt es, die Nahrung ſeines Kindes in die Bekleidung zu ſchütten! Welchen Weg könnte man nicht mit dieſem Kopfe machen, wenn man es wagte!"

Diderot fährt noch mit einigen Mittheilungen über die Tochter fort und ſchließt ſie mit den Worten: „Wenn ich dies Kind verlöre, würde ich vor Schmerz umkommen; ich liebe es mehr, als ich Ihnen ſagen kann." Um ſo mehr ſorgte er ſich, ſie glücklich zu verheirathen und angemeſſen auszuſtatten.

Diderot war kein Verſchwender, allein ſein Leben war koſtſpielig. Er trug für ſeine Frau, für ſein Hausweſen, für die Erziehung ſeiner Tochter die größte Sorgfalt, ſodaß es ihnen nie fehlte. Zuweilen ſchickte er ſie auch einige Wochen auf das Land, lebte dann, wie er zur Voland ſagt, als Witwer und aß in Reſtaurationen zu Mittag. Was er aber, nachdem er ſo für die Bedürfniſſe des Haushalts gewiſſenhaft geſorgt, übrigbehielt, das verzettelte er in einer unberechenbaren Weiſe. Er konnte ſeinen Anwandlungen, ein neues oder ſeltenes Buch, einen ſchönen Kupferſtich zu kaufen, nicht widerſtehen. Er konnte Hülfeſuchenden nichts abſchlagen und gab öfter über ſeine Kräfte. Er gab, um nur im Laufe dieſer Erzählung uns bekannt gewordene Thatſachen anzuführen, der alten Levaſſeur jährlich 200 Francs, wie Grimm auch that; er gab der Witwe Jodin, wie wir im vorigen Kapitel erzählten, ſechs Monate hindurch einen Mittagstiſch; er unterſtützte die Malerin Therbouche in jeder Weiſe; er hatte Rameau, dem Neffen, als er ſich verheirathete, das Geld zu ſeiner Einrichtung gegeben u. ſ. w. Er verborgte häufig Geld, ohne es zurückzuerhalten, ohne es zurückzufordern. Er verfuhr viel Geld in Fiakern, weil er, bei der Weitläufigkeit von Paris, ſonſt den Verkehr mit ſeinen Bekannten nicht hätte durchführen können. Er wohnte allerdings recht günſtig, nahe bei St.-Sulpice, in einem Hauſe der Straße Taranne, welches nach der Rue St.-Benoit eine Ecke bildete. Er hatte es alſo nicht weit zur Univerſität, zum Luxembourg, zum Palais-Royal und zur Bibliothek in der Rue Richelieu. Wenn wir aber ſagen, nicht weit, ſo iſt das relativ geſagt, nach dem Maßſtabe einer Weltſtadt, denn ein Kleinſtädter würde z. B. den abendlichen Spaziergang Diderot's über die Seinebrücke bis zum Palais-Royal gar nicht ſo kurz finden. Diderot ſpielte auch gern nicht nur Billard und Schach, ſondern auch Karte und verlor hierbei oft aus Zerſtreutheit. Der Beſuch von Theatern und Concerten, wenn auch ein mäßiger, koſtete doch immer Geld. Von dem, was er für ſeine Freundin Voland an Geſchenken verbraucht haben mag, wollen wir ganz wegſehen. Aus der Correſpondenz mit ihr erfahren wir freilich nur von dem Blumenſtrauß zu ihrem Namensfeſte. Die Erbſchaft von ſeinem Vater war für ihn eine große Erleichterung, allein doch nicht ausreichend, ihm über große außerordentliche Ausgaben fortzuhelfen. Er verfiel daher darauf, ſeine Bibliothek zu verkaufen, um ſeiner Tochter eine Mitgift oder, falls ſie ſich nicht verheirathete, eine Rente zu ſchaffen. Am 28. Sept. 1761 ſchrieb er an Sophie, daß ſeine Bibliothek ſo gut wie verkauft ſei. Die Herren Paleſy, de Farges und ein Dritter wollten ſie nehmen. Seine Tochter ſagt, daß ein Advocat Anteuil ſie kaufen wollte. Es wurde aber nichts daraus. Grimm vermittelte durch den ruſſiſchen Geſandten, den Fürſten von Galizyn, daß die Kaiſerin von Rußland ſie 1765 für 15000 Francs kaufte und ihn mit Belaſſen ihrer Nutznießung zu ihrem Bibliothekar mit 1000 Francs jährlichen Gehalts ernannte. Sie hatte ihm auch angeboten, nach Petersburg zu kommen, dort die Encyklopädie zu vollenden. Dies Intereſſe für ihn bewegte ihn ſo tief, daß er von hier ab den Entſchluß faßte, wenigſtens nach Petersburg zu reiſen, um ihr ſeinen Dank perſönlich abzuſtatten. Als der Fürſt von Galizyn 1767 Diderot einmal fragte, ob ihm auch ſein Gehalt ausgezahlt wäre, mußte er erfahren, daß er noch keinen Pfennig davon erhalten habe. Die Kaiſerin, hiervon unterrichtet, befahl, ihm den Gehalt ſofort auf funfzig Jahre voraus, alſo 50000 Francs, zu bezahlen, was auch in der That geſchah.

Diderot hatte auch die Freude, ſeine Tochter, noch während ſeines Lebens, an Herrn von Vandeul aus Langres zu verheirathen und mit ſeinen Enkeln zu ſpielen. Als Brière ſeine Ausgabe der Werke Diderot's veranſtaltete (1821), lebte ſie noch in Paris.

Von jener kaiſerlichen Wohlthat iſt nun unendlich oft die Rede geweſen. Von den Lebensumſtänden Diderot's iſt keiner ſo bekannt geworden. Und gewiß verdient auch das Verfahren der Kaiſerin alle Anerkennung. Allein ſo groß, ſo überſchwenglich die Dankbarkeit Diderot's ſelber war, der vor allem die hohe Geſinnung der Geberin ehrte, ſo muß man doch nicht glauben, als wenn dieſe Gabe in materieller Beziehung für Diderot ſo ganz ohne eine Schattenſeite geweſen wäre. Um die 15000, oder, wie er in einem Briefe vom 21. Juli 1765 an Sophie ſchreibt, 16000 Livres für die Bibliothek zu erhalten, hatte er eine Anweiſung auf Herrn von St.-Marc bekommen. „Ich trage ſie", erzählt er, „ſieben bis acht Tage mit mir herum, weil Intereſſen des Eigennutzes mich zu wenig in Bewegung ſetzten. Endlich befinde ich mich eines Abends 6 Uhr an der Thür des Hôtel des Fermes, erinnere mich meines Briefs und trete ein. Herr von St.-Marc war nicht in ſeinem Bureau, wurde aber, wie ſeine Leute mir ſehr artig ſagten, erwartet. In der That kam er auch, während ſie noch mit mir ſprachen. Ich gehe Herrn Colin de St.-Marc entgegen, der mich nicht verſteht. Herr Colin de St.-Marc marſchirt mit dem Hut auf dem Kopfe und ich folge ihm faſt laufend nach. Er kommt in ſeinem Bureau an, wirft ſich in einen Lehnſtuhl und läßt mich ſtehen. Ich präſentire ihm meinen Brief, er nimmt ihn, öffnet ihn und lieſt ihn, blickt einen Augenblick nach der Decke, wirft mir den Brief nach einer Ecke des Tiſches zu und ſagt mir: Ich erinnere mich hiervon nichts. Dann nimmt er eine Feder, fängt an zu ſchreiben und läßt mich ſtehen, ohne mit mir zu ſprechen. Während er, ohne mich anzuſehen, ſchrieb, declinirte ich ihm meinen Namen und berichtete ihm den Zuſammenhang. Am Ende meiner Erläuterung hält er ein, reckt ſich die eine Hand mit den Fingern der andern und ſagt mir: Ach ja, ich beſinne mich. Ich habe Ihre Wechſel erhalten. Es ſind keine Kaſſenbillete für Sie da. Alles will von dieſen Billeten. Es iſt eine wahre Raſerei, ich weiß nicht warum. Ich weiß nicht, wann ich welche haben werde. Ich werde Ihretwegen nicht jemand berauben, der welche davon hat. Kommen Sie wieder, morgen, in acht Tagen, in einem Monat, in zwei Monaten. Und hierauf fängt mein Mann wieder an zu ſchreiben und ich entferne mich. Wie gefällt Ihnen das? Muß Herr Colin de St.-Marc, weil er 100000 Livres Renten hat, mich wie einen Eckenſteher behandeln?“

Erſt nach zwei Monaten empfing Diderot in der That das Geld, das ihm auch manchen häuslichen Zwiſt bereitete. Am 8. Sept. 1765 äußert er: „Ich beſaß ein beſchränktes Vermögen. Die Nothwendigkeit, es zu der Zeit, wo eine mannbare Tochter von mir die Ausſteuer fordern würde, zu theilen, die Unmöglichkeit dieſer Theilung, ohne das Auskommen in der Provinz zu ſuchen oder ohne in Paris bittern Mangel zu leiden, beunruhigte mich und ſchien mich bis in das Alter der Schwachheit und der Ruhebedürftigkeit zur Arbeit zu verdammen. Ein unerwartetes Ereigniß bereichert mich und nimmt mir jede Sorge für die Zukunft. Bin ich deshalb glücklicher geweſen? Keineswegs. Eine ununterbrochene Kette kleiner Leiden hat mich bis zu dieſem Moment geführt. Wollte ich die Geſchichte dieſer Leiden erzählen, ſo weiß ich wohl, daß man darüber lachen würde, und ich ſelber thue dies zuweilen; aber was macht das? Meine Augenblicke ſind deshalb nicht weniger verſtört geweſen und ich ſehe noch nicht, daß die folgenden ruhiger ſein werden.“

Noch nach zwei Jahren, am 19. Sept. 1767, ſchreibt er: „Bewundern Sie nicht, wie ſchlecht wir über die Dinge urtheilen und wie ſehr wir uns über die Vortheile betrügen, die wir an ſie knüpfen? Ich habe mein Vermögen faſt in einem Augenblick verdoppelt geſehen. Ich habe die Mitgiſt meiner Tochter völlig bereit geſehen, ohne von meiner Einnahme, die mäßig genug iſt, etwas hinzunehmen; ich habe den Wohlſtand und die Ruhe meines Lebens geſichert geſehen. Ich habe mich darüber gefreut und Sie haben ſich mit mir gefreut. Nun, was habe ich bisjetzt davon gehabt? Was iſt in alle dieſem Reelles? Dieſe kaiſerliche Gabe hat mich zu einem Anlehen gezwungen; dies Anlehen hat mein kleines Einkommen vermindert, der neue Gebrauch meines Geldes, deſſen Fonds durch die Rente, die ich im voraus darauf gezogen, verkleinert worden, hat ein neues Anlehen verurſacht, und von Theilübertragungen zu Theilübertragungen würde der Fonds ſich auf die Länge in Nichts auflöſen, ohne daß ich einen Augenblick reicher geweſen wäre oder verſchwendet hätte. Das iſt wirklich ſpaßhaft. Was es aber nicht iſt, iſt, daß ich, wenn ich gegen meine Wohlthäterin nicht undankbar ſein will, zu einer Reiſe von 7—800 Meilen (Lieues) faſt gezwungen bin; daß, wenn ich dieſe Reiſe nicht mache, ich mit mir ſelbſt, vielleicht auch mit ihr, übel daran ſein werde. Alle dieſe Gedanken machen meine Qual aus."

Katharina wußte übrigens wohl, was ſie that. Ganz abgeſehen davon, daß ſie an Diderot's Bibliothek einen guten Kauf machte, demüthigte ſie durch ihr Verfahren den franzöſiſchen Hof und machte alle Freunde der damaligen revolutionären Bewegung von ihrer Großmuth Lobpſalmen ſingen, Voltaire voran. Friedrich war der Salomo, Katharina war die Semiramis des Nordens. Als ſolche ſchickte ſie einmal den franzöſiſchen Akademikern ſchöne Pelze. Das war ſehr praktiſch, Grimm aber war darüber ſo entzückt, als ob es die tugendhafteſte Handlung geweſen wäre. Diderot ſelber ſteht nicht an, am 29. Dec. 1767 nach Petersburg zu ſchreiben, daß Katharina nicht dort nur, ſondern auch in Paris ihren Ruf habe, zu welchem die aufgeklärteſten, vorzüglichſten Männer der Nation, ſeine Freunde, gehörten. Wenn Morin („Essai sur la vie et le caractère de Rousseau", 1851, S. 73) Diderot vorwirft, daß er, ein Philoſoph der Oppoſition, faſt ein Demokrat, ſich vor Katharina gedemüthigt und eine Penſion von ihr angenommen habe, ſo vergißt er, daß die Philoſophen in Katharina auch eine Philoſophin erblickten. Die damaligen Fürſten huldigten eben der Aufklärung. Befreiung von Vorurtheilen, Abſchaffung der Misbräuche, Beſchränkung der Prieſterherrſchaft, Uebung der Toleranz, Pflege der Wohlthätigkeit, Begünſtigung der Induſtrie, war auch ihre Loſung, und die Philoſophen ſtellten ſich ihnen oft mit einem Selbſtgefühl gegenüber, deſſen Freimuth in den Correſpondenzen Voltaire's nicht nur, ſondern auch von d'Argens, d'Alembert und Grimm uns erſtaunen läßt. Die sensiblerie déclamatoire der Aufklärung war das gemeinſchaftliche Pathos. Als Madame Geoffrin, eine bürgerliche Frau, 1766 auf ihrer Reiſe nach Warſchau auch nach Wien kam, wurde ſie mit der höchſten Zuvorkommenheit behandelt, benahm ſich aber ihrerſeits mit einem ſo feinen Takt, daß ſie ihre glänzende Aufnahme auch glänzend rechtfertigte. Und als Diderot in Petersburg verweilte, fühlte er ſich im Cabinet der Kaiſerin, wenn ſie mit ihm philoſophirte, ſo ungenirt, daß er hinterher ſich ſelbſt darüber verwunderte. Stockte er einmal, ſo ermuthigte ſie ihn ſelbſt, mit der Sprache herauszugehen.

Entretien entre d'Alembert et Diderot; Rêve de d'Alembert; Suite de l'entretien. 1769.

Wenn wir Diderot ein ganzes Jahrzehnt ſich vorzugsweiſe mit äſthetiſchen Forſchungen beſchäftigen ſahen, ſo ſchloſſen dieſelben natürlich nicht aus, daß er nicht fortdauernd auch allen andern Problemen mit höchſtem Intereſſe zugewendet blieb. Er gibt uns ein Beiſpiel hiervon durch einen Dialog, den er 1769 verfaßte, in welchem er die Geneſis des Organiſchen unterſuchte. Die Keime zu demſelben lagen wol ſchon in ſeiner Abhandlung über die Interpretation der Natur. Ganz beſtimmt kündigt er den Entſchluß, dies Thema gelegentlich zu bearbeiten, in dem „Salon“ von 1767 unter dem Artikel „Vernet“ an, wo bereits der Vergleich des Gehirns mit einer Spinne vorkommt. Es dürfte nicht unrichtig ſein, anzunehmen, daß die Schriften Robinet's ihm einen neuen Anſtoß zur Fortentwickelung ſeiner Anſichten gaben. Robinet hatte ein Werk von vier Bänden: „De la nature“, geſchrieben, von welchem 1763—66 eine zweite Ausgabe in Amſterdam erſchien und zu welchem er ebendaſelbſt 1768 ein Supplement unter dem Titel herausgab: „Considérations philosophiques sur la gradation naturelle des formes de l'être, ou essais de la nature, qui apprend à former l'homme.“ Ich habe in Michelet's philoſophiſcher Zeitſchrift, „Der Gedanke“ (Jahrgang 1, S. 126—146), eine Darſtellung und Kritik der Robinet'ſchen Anſichten mitgetheilt.

Diderot ſchreibt am 2. Sept. 1769 an Fräulein Voland: „Ich glaube, Ihnen geſagt zu haben, daß ich einen Dialog zwiſchen d'Alembert und mir gemacht habe. Als ich ihn wieder durchlas, fiel ich darauf, einen zweiten dazu zu machen, und er iſt gemacht. Die Unterredner ſind d'Alembert, welcher träumt, Bordeu (ſein Arzt) und die Freundin d'Alembert's, Fräulein von Espinaſſe. Es iſt nicht möglich, zugleich tiefer und närriſcher zu ſein. Ich habe nachher noch fünf bis ſechs Seiten hinzugefügt, fähig, meiner Amoureuſe (Frau von Blacy) die Haare ſträuben zu machen. Auch wird ſie dieſelben niemals ſehen! Was ſie aber überraſchen wird, iſt, daß kein Wort von Religion und kein einziges unanſtändiges Wort darin vorkommt. Nach allem dieſem glaube ich nicht, daß Sie errathen können, was es iſt."

Im nächſten Briefe vom 11. Sept. gibt er den wahrſcheinlich von Sophie gewünſchten weitern Aufſchluß:

„Ich habe einen Dialog zwiſchen d'Alembert und mir gemacht; wir plaudern darin trotz der Trockenheit und Dunkelheit des Gegenſtandes luſtig und klar genug. Auf dieſen Dialog folgt ein zweiter von viel größerer Ausdehnung, welcher dem erſten zur Aufklärung dient. Dieſer iſt betitelt «Der Traum d'Alembert's». Die Unterredner ſind der träumende d'Alembert, Fräulein de l'Espinaſſe, d'Alembert's Freundin, und der Arzt Bordeu. Hätte ich den Reichthum des Inhalts und den Adel des Tons opfern wollen, ſo würden Demokrit, Hippokrates und Leucipp meine Perſonen geweſen ſein; allein die Wahrſcheinlichkeit hätte mich in die engen Grenzen der alten Philoſophie eingeſchloſſen und ich würde zu viel verloren haben. Es iſt die höchſte Ausgelaſſenheit und zugleich die tiefſte Philoſophie. Es gehörte einiges Geſchick dazu, meine Ideen einem Träumenden in den Mund zu legen. Man muß der Weisheit zuweilen den Anſtrich der Thorheit geben, um ihr Eingang zu ſchaffen."

Diderot entwickelt hier mit einer wirklich kunſtvollen Dialektik den Gedanken, den er, wie im Kapitel von der allgemeinen Bedeutung der Encyklopädie angeführt worden, unter dem Artikel „Spinosiste" geäußert hatte, daß die Materie aus und durch ſich ſelbſt zum Leben, zum Empfinden übergehe. Die franzöſiſche Philoſophie war durch Descartes nicht minder als durch Gaſſendi zum Materialismus herangezogen, obwol dieſe Philoſophen ſelber noch auf dem theiſtiſchen Standpunkt ſtehen blieben. Descartes aber hatte ſchon die Thiere für Maſchinen erklärt. Konnte man ſich wundern, wenn Lametrie auch den Menſchen für eine Maſchine erklärte und dabei, freilich nur ironiſch, behauptete, ein Carteſianer zu ſein? Gaſſendi hatte die Atomiſtik Epikur's erneut und dadurch der Aufnahme des Locke'ſchen Senſualismus, der alle Vorſtellungen von Senſationen ableitete, vorgearbeitet. Die engliſche Philoſophie, wie Condillac ſie bei den Franzoſen einheimiſch machte, half nur, eine Richtung fortzuſetzen, zu welcher in der mechaniſchen Naturphiloſophie von Descartes und Gaſſendi, im Skepticismus von Montaigne, La Mothe le Vayer, Bayle und Sanchez längſt der Anſtoß gegeben war. Diderot befand ſich, ſolange er an der Encyklopädie arbeitete, auf einem ſkeptiſchen, richtiger kritiſchen Standpunkt, wenn er auch im ganzen dem empiriſchen Realismus huldigte. Er bevorzugte bei ſeiner Arbeit die Artikel aus der praktiſchen Philoſophie und folgte bei ihnen in der Regel ganz unverhohlen den Locke'ſchen Anſichten. La volonté générale, le bien public, ſind die fundamentalen Begriffe, auf welche er in allen politiſchen Artikeln: „Droit naturel“, „Société“, „Fondation“, „Liberté civile“, „Privilège“, „Représentans“ u. ſ. w. zurückkommt. Bei den Artikeln aus der theoretiſchen Philoſophie iſt er, mit Ausnahme des langen Artikels „Sensations“, kürzer und mit Locke, ſo großes Gewicht er ihm beilegt, keineswegs durchaus einverſtanden. Die carteſianiſche Ideenlehre machte ihm noch zu ſchaffen und er beſtreitet Locke, daß die Empfindungen einfache Perceptionen ſeien. Er hat den Artikel „Locke“ ſelber geſchrieben. Er iſt kürzer, als man erwarten ſollte, was aber wol aus Rückſicht auf die Cenſur geſchah. Er ſtimmt hier Locke in Anſehung ſeines ſenſualiſtiſchen Empirismus vollkommen bei. Jedes Wort, das ſich nicht auf eine ſinnliche Grundlage außer uns zurückführen läßt, iſt ſinnleer. Die Wörter ſind nur Zeichen der Vorſtellungen; die Vorſtellungen aber würden nicht exiſtiren, wenn ſie nicht durch die Erfahrung des Warmen und Kalten, des Schmerzes und der Freude u. ſ. w. gegeben wären. Die Vorſtellung des Warmen oder Kalten u. ſ. w. iſt nicht ſelber warm oder kalt. Dann geht Diderot zu Locke's Grundſätzen der Erziehung über und ſchließt mit folgenden Worten: „Locke hatte in ſeinem «Verſuch über den menſchlichen Verſtand» geſagt, es nicht für unmöglich zu halten, daß die Materie dächte. Kleinmüthige Menſchen erſchraken vor dieſer Behauptung. Was liegt denn aber daran, ob die Materie denkt oder nicht? Was thut dies der Gerechtigkeit oder der Ungerechtigkeit, der Unſterblichkeit und allen politiſchen oder religiöſen Wahrheiten des Syſtems? Wenn die Empfindung (sensibilité) der erſte Keim des Gedankens, wenn ſie eine allgemeine Eigenſchaft der Materie wäre, wenn ſie, durch alle Producte der Natur ungleich vertheilt, ſchwächer oder ſtärker je nach der Mannichfaltigkeit der Organiſation ſich realiſirte, welche üble Folgerung könnte man denn daraus ziehen? Keine. Der Menſch würde immer bleiben, was er iſt, und man würde ihn immer nach dem guten oder ſchlechten Gebrauch ſeiner Fähigkeiten beurtheilen.“ Aus dieſer Aeußerung geht wol eine große Geneigtheit hervor, ſich lediglich an die Materie zu halten und ſich eines être suprême, eines Dieu créateur, eines esprit infini, wie dieſe Worte noch in dem Artikel „Sensations“ figuriren, zu entſchlagen. Grimm ſpottet in ſeiner „Correspondance“ immer über Voltaire's Bedürfniß nach einem Dieu vengeur. Er tractirt dann den ſonſt ſo bewunderten Patriarchen von Ferney als ein Kind, wenn auch als ein enfant joli. Wozu, das iſt ſein ewiger Refrain, brauchen wir noch ein être suprême, da die Materie ausreicht, uns alles beſſer zu erklären, als wenn wir außer ihr noch eine Urſache annehmen, deren das Geſetz der Sparſamkeit der Natur nicht bedarf? Was ſollen wir mit einem geheimnißvollen Gott, der uns, dem offenbaren Thun der Materie gegenüber, in Verlegenheit ſetzt, wie wir ihn beſchäftigen ſollen? Was ſollen wir mit einem transſcendenten Geiſt, deſſen Eingreifen in unſere Geſchichte alle Moralität ruiniren würde? Freilich als der Atheismus Mode wurde, ärgerte er ſich wieder über die „atheiſtiſchen Kapuzinaden“ und erklärte die letzten Schriften Holbach's für ein fanatiſches Geſchwätz, den Atheismus für Kammerjungfern und Friſeure zurechtzumachen. Ja im Auguſt 1774 tadelte er ſogar ſchon die Philoſophie, den religiöſen Enthuſiasmus heruntergebracht zu haben, wenn man ihr auch das herrſchende Sittenverderben nicht ſchuld geben könne.

Diderot's Dialog mit d'Alembert iſt nun unter ſeinen nachgelaſſenen Schriften das erſte entſchiedene Zeugniß, daß er vom Skepticismus und Senſualismus der Encyklopädie bis zu einem Materialismus und Atheismus fortging, in welchem er den Spinozismus dadurch mit dem Leibnizianismus verband, daß er die Modi der Subſtanz nach Robinet als molécules, als germes, als brins, als animalcules, individualiſirte. Der Materialismus iſt darin als wiſſenſchaftlich berechtigt anzuerkennen, daß er eine immanente Entwickelung der Dinge zu geben verſucht. Sie werden erſt dann begriffen, wenn wir eine Einſicht gewinnen, wie ſie zu entſtehen vermögen. Wenn der Glaube verſichert, daß ein Gott die Welt ſchaffe und regiere, ſo bleibt ſie ebenſo gut ein Wunder, als dieſer Schöpfergott, der causa sui, der ſich ſelbſt die Urſache ſein ſoll, und der doch, wenn er die Welt continuirlich aus ſich hervorbringt, die Natur ſchon in ſeinem Weſen beſitzen, inſofern alſo an ſich auch materiell ſein muß. Die Myſtik eines Jakob Böhme und St.-Martin, des philosophe inconnu, erkennt auch die Exiſtenz der Natur in Gott an. Hierin hat ſie recht, denn die Natur iſt das Organon Gottes zu ſeiner Manifeſtation. Wenn jene Myſtik ferner eine doppelte Natur, eine in Gott und eine außer Gott, in der Art unterſcheidet, daß jene als eine himmliſche immateriell und erſt dieſe, als eine irdiſche, materiell ſein ſoll, ſo kann man hierin noch den Unterſchied von Begriff und Realität finden. Wenn ſie aber die Urſache der Exiſtenz der materiellen Natur in das Böſe verlegt, wenn die Selbſtſucht von Gott geſchaffener Geiſter die immaterielle Natur in eine materielle verwandelt, wenn dies Verbrechen der Geiſterwelt alſo den uns bekannten Kosmos als eine Corruption der himmliſchen Natur erzeugt haben ſoll, ſo fängt ſie an, unverſtändlich zu werden, denn wie das Irrationale, das Böſe, das Negative, eine ſolche productive Macht haben ſoll, Raum und Zeit und in ihnen dies ungeheuere Univerſum mit ſeinen Sonnen, Planeten und Monden hervorzubringen, das bleibt unbegreiflich. Es iſt dies, nur in einer andern Form, Manichäismus, um das Uebel in der Welt als eine Thatſache hinzuſtellen, die nichts mit Gott zu thun habe. Die wahre Natur, die himmliſche, die unräumlich-unzeitliche, die immaterielle, ſoll ohne den Kampf der Elemente, ohne Stürme und Vulkane, ohne Wüſten und Sümpfe, ohne Läuſe und Flohen, ohne Giftſchlangen und Tiger, geweſen ſein. Alle dieſe Calamitäten haben erſt die revolutionären Geiſter hervorgebracht. Die diaboliſche Infection der Natur bleibt hier die theologiſche Pointe. Die Natur wird ſelber ein diaboliſches Wunder, in welchem Vernunft anzutreffen ich nicht erwarten darf. Von ewigen Geſetzen der Natur, wie der Materialismus ſie annimmt, kann hier nicht die Rede ſein. Diderot weiß auch nicht, wie er die Exiſtenz des Uebels in der Welt rechtfertigen ſoll. In vielen Artikeln der Encyklopädie wie in ſeinen privaten Aeußerungen kommt er darauf zurück, daß ſein Daſein entweder die Ohnmacht oder den böſen Willen eines Gottes darthue, falls ein ſolcher exiſtire. Exiſtire er nicht, ſo falle die Sophiſtik der Theodicee hinweg. Man habe dann keinen Gott wegen des Verbrechens anzuklagen, ſo viele Weſen der Noth, dem Schmerz, der Qual, preisgegeben zu haben. Es iſt einmal ſo. Der Nothwendigkeit muß ich mich unterwerfen. Der Materialismus befreit ſich alſo von den Schwierigkeiten, welche der Gedanke Gottes der Welt gegenüber bereitet, ganz einfach durch ſeine Ueberflüſſigkeit, indem er die Natur als das Abſolute und damit als ewig durch ſich ſelbſt exiſtirend annimmt. Die Erfahrung läßt ihn in Natur und Geſchichte keinen Gott entdecken. In der Natur ſtoßen wir empiriſch zuletzt überall auf Materie, auf phyſiſche Kräfte; in der Geſchichte zuletzt überall auf Menſchen, auf Handlungen, welche dieſe aus ſich ohne alle Intervention einer Gottheit vollbringen. Holbach gab daher ſeinem „Système de la nature“ auch noch den Nebentitel „Ou des lois du monde physique et moral“. Geſetz nahm er ganz nach Monteſquieu in der früher von ihm angeführten Definition als dem rapport nécessaire de l'essence des choses. Wenn aber nur Nothwendigkeit exiſtirt, ſo exiſtirt auch im einzelnen nur Zufälligkeit. Sa Majesté, le hasard, wie Voltaire ſcherzt, iſt die von der blos mechaniſchen Nothwendigkeit unabtrennliche Kehrſeite. Nothwendigkeit, bloße Nothwendigkeit, iſt noch nicht Vernunft. Allerdings ſpricht der Materialismus auch von der Vernunft, allein er thut dies, wie ſein Gegentheil, die ſupranaturale Myſtik, aus Selbſtvergeſſenheit. Der Begriff der Vernunft als eines Syſtems unter ſich nothwendig zuſammenhängender Gedanken iſt ihm fremd; er nimmt das Wort nur in dem Sinn des abſtracten menſchlichen Denkens. Als ein ſelbſtändiger Inbegriff ideeller Beſtimmungen, welche dem Denken wie dem Sein inhäriren, würde ihn die Vernunft auf ein abſolutes, dieſelbe ſchlechthin denkendes Weſen zurückführen müſſen. Das Element des Logiſchen würde ihm einen Logos offenbaren, welcher der Welt ſowol immanent als transſcendent iſt und im Denken der abſoluten Vernunft natürlich auch ſich ſelbſt denkt. Der ſich ſelbſt klare, ſich ſelbſt beſitzende Gedanke, nicht das ſtarre, dumpfe, von der Schwere beſeſſene Atom iſt der Grund der Welt. Die Transſcendenz des Deismus, der ſeinen Gott als ein höchſtes Weſen der Natur und dem Menſchen entfremdet, iſt ſo falſch als die Immanenz des Atheismus, welche nichts als die Nothwendigkeit des Cauſalnexus der Atome bedeutet. Das Wort Immanenz iſt vortrefflich, die Freiheit in der Selbſtgeſtaltung der Erſcheinungen auszudrücken, ſofern ſie zugleich durch das von ihnen unabtrennliche Geſetz ihres Weſens beſtimmt wird, es hat aber keinen Sinn ohne die ſich ſelbſt gleiche Vernunft des Geſetzes, welche in ihrer Allgemeinheit allen noch ſo zahlloſen Modificationen der einzelnen Fälle transſcendent bleibt.

Mit Einem Wort, Freiheit iſt der Anfang, die Mitte und das Ende der Welt. Iſt es uns überhaupt möglich, das Räthſel des Daſeins zu löſen, ſo können wir es nur durch den Begriff der Freiheit, welche ſich der Vernunft ihrer Nothwendigkeit ſelbſt bewußt iſt. Die Natur iſt nur da, um die Freiheit möglich zu machen, und die Geſchichte iſt nichts ohne die Freiheit. Freiheit iſt die Möglichkeit, eine Handlung, unabhängig von aller Vergangenheit, aus ſich anfangen zu können. Das iſt die Kant'ſche Definition der Autarkie der Freiheit. Aber dieſe Möglichkeit iſt unmöglich, wenn ich nicht zu denken, wenn ich nicht kraft des Denkens von allem Gegebenen, Sinnlichen zu abſtrahiren und mich nach dem Begriff meiner Handlung zu beſtimmen vermag, noch ehe ich gehandelt habe. Und dieſes Denken iſt nicht Denken, wenn es nicht auch über den allgemeinen Werth urtheilt, den meine Handlung hat, alſo auf das Geſetz ſich zurückbezieht, welches das Weſen des Willens ausmacht. Die Freiheit fordert auch Autonomie. So bin ich frei! Ich verſtehe mich ſelbſt in meinem Handeln. Keine Sonne, kein Planet, kein Mineral, keine Pflanze, kein Thier vermag ſein Thun mit dem Geſetz zu vergleichen, welches in ihnen thätig iſt. Nur der Menſch vermag es. Die Natur im Spiel der Lichtſtrahlen, der Wellen und Winde, im Knoſpen der Blüten, im Taumel der ſchlafwandelnden Thiere, iſt an ſich nur das Symbol des Geiſtes, an deſſen Anblick er ſich entzückt, das aber doch, wie ſchön es oft erſcheine, für ſich als Werkzeug zu verbrauchen er ſich nicht ſcheut, denn er iſt mehr als ſie. Er iſt frei! Und weil er es iſt, muß er kämpfen. Sobald Diderot ſich in ethiſchen Betrachtungen ergeht, kennt er die Freiheit ſehr wohl. Er will keine Freiheit ohne Kraftanſtrengung. Eine faule, ſybaritiſche Genußwelt ohne Heroismus, ohne tragiſche Conflicte, ohne Aufopferung würde ihn anekeln. Der Poet in ihm iſt es, der ihm die Wahrheit offenbart. Seine Sentimentalität entſprang eben aus ſeiner Sehnſucht nach Freiheit.

Der Dialog mit d'Alembert verſucht es, den Naturalismus ganz conſequent bis zu dem Extrem durchzuführen, daß die Negation der Freiheit eingeſtanden wird. Diderot kommt hierbei auf Gedanken, in denen er ſich mit Kant auf das nächſte berührt, aber er kommt nicht ſo weit wie Kant, ſich den Begriff des Bewußtſeins als den ſpontanen Act eines ideellen Subjects zu denken. Er vermiſcht den Begriff des Bewußtſeins mit dem des Empfindens, welchen Kant unter dem Namen der Receptivität von demſelben abſcheidet. Er bleibt hier bei der Condillac'ſchen Definition ſtehen, die ich im Kapitel „Die Philoſophen und der pariſer Salon" angeführt habe. Das Ich wird auch von ihm durch das Gedächtniß erklärt, allein das Gedächtniß ſelber ſetzt ſchon das Ich voraus. Wäre der Menſch nicht von Hauſe aus Subject, ſo würde er den Inhalt ſeines Empfindens ſich nicht zum Object machen können. Wir müſſen das urſprüngliche, das unmittelbare Bewußtſein von dem ſecundären, vermittelten unterſcheiden, daß wir zum Bewußtſein unſers Bewußtſeins, zum Begriff unſers Selbſtbewußtſeins gelangen. Das Ich iſt ideell, denn es iſt ohne alle Sinnlichkeit. Es iſt ſchlechthin einfach ohne alle Qualität und Quantität. Es iſt Gedanke, aber nicht ein Gedanke, der eine Empfindung zum Inhalt hätte; als Gedanke iſt es ſich ſelbſt der Inhalt; indem es unaufhörlich ſich ſelbſt hervorbringt, iſt es nicht blos ein Gedanke, wie andere auch, ſondern es iſt zugleich abſolute Realität, eine Macht, welche in ihrer ſich ſelbſt gegenwärtigen Selbſtbeſtimmung die Wurzel aller Freiheit iſt und über alles, was ſie nicht unmittelbar ſelber iſt, übergreift. Nur als ein Ich kann der Menſch ſich gegen ſeine eigene Natürlichkeit negativ verhalten, was dem Thier unmöglich iſt. Das Ich verwandelt die Empfindung in Anſchauung, die Anſchauung in Vorſtellung, die Vorſtellung in das Wort. Als Ich ſteht der Menſch allen ſeinen Vorſtellungen frei gegenüber und kann ſie willkürlich in ſich bewegen. Er hat nur durch dieſe Freiheit Phantaſie, aber auch nur durch ſie Gedächtniß, nämlich ſeiner Vorſtellungen in der Form des Wortes ſich zu erinnern. Erinnerung der Vorſtellung an ſich, recordatio, reminiscentia, iſt noch nicht Gedächtniß, memoria. Das Wort iſt, wie Condillac und Diderot richtig erkannen, das Zeichen für die Vorſtellung, aber das vom Geiſt ſelber erſchaffene, nicht ein irgendwoher empiriſch aufgenommenes Zeichen. Das Ich beſitzt die Welt ſeiner Vorſtellungen in der von ihm ſelbſt erzeugten Form der Sprache, durch deren Vermittelung es ſich zum wirklichen Denken erhebt. Der Weg von der Empfindung bis zum Gedächtniß iſt daher viel weiter, als Diderot annimmt, und die Identität des Ichs kann nicht aus Empfindungen erklärt werden, die ſich allmählich ineinander continuiren. Nicht das Gedächtniß, welches ſchon Product iſt, erklärt das Ich, ſondern das Ich, die identiſche Subjectivität, erklärt das Gedächtniß. Das Thier iſt nur Individualität und hat nur durch Senſation vermittelte Erinnerung an Empfindungen, nicht aber freie Reproduction von Vorſtellungen, die es nicht bilden kann, oder gar von Wörtern als intelligibeln Zeichen, in denen der Menſch ſeinen Vorſtellungen die Form einer Tonanſchauung gibt. Das Thier bleibt in der Vereinzelung der actu ihm gegenwärtigen Empfindung ſtehen, während die Vorſtellung, in welche der Menſch den Inhalt der Empfindung umſetzt, Allgemeinheit und freie Beweglichkeit hat, von ihm, weil er ſich von ſeinen Vorſtellungen und weil er Vorſtellung von Vorſtellung unterſcheidet, mit allen andern Vorſtellungen in alle irgend möglichen Beziehungen gebracht zu werden. Man kann nun wie Diderot ſagen, daß der Menſch ja doch immer Menſch bleibe, möge das Denken ein Act der Materie oder ein Act des von ihr ſich unterſcheidenden Geiſtes ſein. Die Ideen des Guten, Wahren und Schönen würden dadurch nicht afficirt. In dieſem Dialog aber läßt er den Arzt Bordeu auf Grund des Determinismus den Begriff der Tugend in den der bienfaisance und den des Böſen in den der malfaisance verändern; jeder Menſch ſei unwiderſtehlich zu der einen oder andern hingezogen. Selbſtachtung, Schande, Gewiſſensbiſſe ſeien eine „puérilité, fondée sur l'ignorance et la vanité d'un être, qui s'impute à lui-même le mérite ou le démérite d'un instant nécessaire". Aber man muß dies alles bei Diderot ſelber leſen, zu ſehen, wie das Geſpräch unvermerkt zu ſolchen Behauptungen führt. D'Alembert beginnt die Unterredung mit der Unmöglichkeit, ſich ein Weſen, wie Gott, denken zu können:

A. Ich geſtehe, daß ein Weſen, welches irgendwo exiſtirt und keinem Punkt des Raums angehört; ein Weſen, das ohne Ausdehnung iſt und die Ausdehnung einnimmt; welches ungetheilt in jedem Theil dieſer Ausdehnung iſt; welches weſentlich von der Materie unterſchieden und doch mit ihr geeint iſt; welches ihr folgt und ſie bewegt, ohne ſich zu bewegen; welches auf ſie wirkt und jeden Wechſel derſelben durchmacht; daß dies ein Weſen iſt, von dem ich nicht den geringſten Begriff habe. Ein Weſen von einer ſo widerſprechenden Natur iſt ſchwer anzunehmen. Aber andere Dunkelheiten erwarten den, der es verwirft; denn, wenn das Gefühl, das Ihr bei ihm vorausſetzt, eine allgemeine und weſentliche Eigenſchaft der Materie iſt, ſo muß am Ende auch der Stein Gefühl haben.

D. Warum nicht?

A. Das iſt eine harte Zumuthung.

D. Ja, für den, der ihn zerſchlägt, zerſchneidet, zerreibt und ihn nicht ſchreien hört.

A. Ich möchte wohl, daß Ihr mir den Unterſchied angäbet, den Ihr zwiſchen dem Menſchen und der Natur, zwiſchen dem Marmor und dem Fleiſche ſetzt.

D. Gering genug. Man macht Marmor mit Fleiſch und Fleiſch mit Marmor.

A. Aber das eine iſt nicht das andere.

D. Gerade wie das, was Ihr die lebendige Kraft nennt, nicht die todte iſt.

A. Ich verſtehe Euch nicht.

D. Ich erkläre mich. Das Verſetzen eines Körpers von einem Ort an einen andern iſt nicht die Bewegung, iſt nur ihre Wirkung. Die Bewegung iſt gleich ſehr in dem verſetzten wie in dem unbewegten Körper.

A. Dieſe Weiſe zu ſehen iſt neu.

D. Nicht weniger iſt ſie wahr. Räumt das Hinderniß fort, das ſich der localen Verſetzung des unbewegten Körpers entgegenſtellt, und er wird verſetzt ſein. Nehmt durch eine plötzliche Verdünnung die Luft hinweg, die dieſen ungeheuern Eichſtamm umgibt, und das Waſſer, welches er enthält, wird ihn, indem es ſich mit Einem male ausdehnt, in tauſend Splitter zertrümmern. Ich behaupte daſſelbe von Euerm eigenen Leibe.

A. Mag ſein. Was iſt aber zwiſchen der Bewegung und der Senſibilität für ein Zuſammenhang? Wär' es vielleicht, daß Ihr eine thätige und unthätige Senſibilität anerkennt, wie es eine lebendige und eine todte Kraft gibt; eine lebendige, welche ſich durch die Uebertragung, eine todte, welche ſich durch den Druck offenbart; eine thätige Senſibilität, welche ſich durch gewiſſe Thätigkeiten charakteriſirt, die am Thier und vielleicht an der Pflanze bemerklich ſind; und eine unthätige Senſibilität, deren man durch den Uebergang in den Zuſtand der thätigen Senſibilität inne würde?

D. Prächtig. Ihr habt's.

A. Alſo die Natur hat nur eine unthätige Senſibilität, und der Menſch, das Thier, die Pflanze ſelbſt vielleicht ſind mit thätiger Senſibilität ausgeſtattet.

D. Unzweifelhaft unterſcheidet ſich ſo der Marmorblock und die Fleiſchfaſer. Ihr begreift aber wol, daß dies nicht der einzige Unterſchied iſt?

A. Gewiß. Wie ähnlich auch die äußere Form des Menſchen und der Statue ſei, ihr innerer Organismus hat kein Verhältniß. Der Meißel auch des geſchickteſten Bildhauers kann keine Epidermis machen. Es gibt aber ein ſehr einfaches Verfahren, eine todte Kraft in den Zuſtand der lebendigen übergehen zu laſſen; eine Erfahrung, die ſich täglich vor unſern Augen hundertmal wiederholt. Dagegen ſehe ich nicht recht ein, wie man einen Körper vom Zuſtand der unthätigen Senſibilität in den der thätigen übergehen läßt.

D. Ihr wollt es nur nicht ſehen. Dieſe Erſcheinung iſt ebenſo gewöhnlich.

A. Und dieſe ſo gewöhnliche Erſcheinung, welche iſt ſie, wenn's Euch gefällt?

D. Ich will's Euch ſagen, da Ihr einmal die Beſchämung haben wollt. Sie iſt da, ſo oft Ihr eßt.

A. So oft ich eſſe?

D. Ja; denn was macht Ihr beim Eſſen? Ihr räumt die Hinderniſſe aus dem Wege, welche ſich der thätigen Senſibilität des Nahrungsmittels in den Weg ſtellten. Ihr macht es Euch ſelbſt gleich; Ihr macht Fleiſch davon; Ihr animaliſirt es; Ihr macht es ſenſibel; und was Ihr ſo an einem Nahrungsmittel thut, das werde ich, wenn mir's gefällig iſt, am Marmor thun.

A. Und wie das?

D. Wie? Ich werde ihn eßbar machen.

A. Den Marmor eßbar machen? Das ſcheint mir nicht leicht.

D. Das iſt meine Sache, Euch das Verfahren dazu anzugeben. Ich nehme die Statue, die Ihr ſeht, werfe ſie in einen Mörſer und mit derben Stößen der Stampfkeule ...

A. Sacht, wenn's Euch beliebt: das iſt Falconet's Meiſterſtück. Ja, wenn es noch ein Stück Holz von Huez oder einem andern wäre ...

D. Das thut Falconet nichts. Die Statue iſt bezahlt und Falconet iſt die gegenwärtige wie die folgende Betrachtung ziemlich gleichgültig.

A. Nun zu, pulveriſirt darauf los.

D. Iſt der Marmorblock zu fühlloſem Staub gemacht, ſo miſche ich dieſen Staub mit Damm- oder Pflanzenerde, knete ſie gehörig zuſammen, wäſſere das Gemiſch, laſſe es ein Jahr, zwei Jahre, ein Säculum faulen; auf die Zeit kommt mir's nicht an. Hat ſich nun alles in eine ungefähr gleichartige Maſſe, in Humus, umgebildet, wißt Ihr, was ich mache?

A. Ich bin ſicher, daß Ihr den Humus nicht eßt.

D. Nein; aber es gibt ein Einigungs-, ein Aneignungsmittel zwiſchen mir und der Dammerde, ein Latus, wie Euch der Chemiker ſagen würde.

A. Und dieſer Latus iſt die Pflanze?

D. Vortrefflich. Ich ſäe darin Erbſen, Bohnen, Kohl, andere Gemüſe. Die Pflanzen nähren ſich von der Erde, und ich nähre mich von den Pflanzen.

A. Wahr oder falſch; dieſer Uebergang vom Marmor zum Humus, vom Humus zum Pflanzenreich, vom Pflanzenreich zum Thierreich, zum Fleiſch, ſpricht mich an.

D. Ich mache alſo vom Fleiſch oder, wie meine Tochter ſagt, von der Seele, eine wirklich ſenſible Materie. Und wenn ich die Aufgabe, die Ihr mir ſtellt, nicht löſe, ſo nähere ich mich ihr wenigſtens bedeutend; denn Ihr werdet mir zugeben, daß es von einem Stück Marmor bis zu einem fühlenden Weſen viel weiter iſt, als von einem Weſen, welches fühlt, zu einem, welches denkt.

A. Gewiß. Jedoch iſt bei alledem das fühlende Weſen noch kein denkendes.

D. Ehe wir einen Schritt weiter thun, erlaubt mir, Euch die Geſchichte eines der größten Geometer Europas zu erzählen. Dies wunderbare Weſen, was war es zuvor? Nichts.

A. Wie? Nichts? Aus Nichts macht man Nichts.

D. Ihr nehmt die Worte zu buchſtäblich. Ich will ſagen, daß, bevor ſeine Mutter, das ſchöne und verruchte Stiftsfräulein Tencin, das Alter der Mannbarkeit erreicht hatte, bevor der Soldat Latouche Jüngling war, die Kügelchen, welche die erſten Keime meines Geometers ausmachen ſollten, in den jungen, ſchwanken Maſchinen des einen und der andern zerſtreut waren, ſich mit der Lymphe abklärten, mit dem Blut umrollten, bis ſie ſich endlich in die zu ihrer Vereinigung beſtimmten Behälter begaben, in die Geſchlechtstheile ſeines Vaters und ſeiner Mutter. Da war dieſer ſeltene Keim gebildet; da, zufolge der allgemeinen Anſicht, durch die Fallop'ſchen Röhren in die Gebärmutter geführt; da an dieſelbe durch eine lange Schnur befeſtigt, wo er gemach zum Fötus fortwächſt; doch kommt der Augenblick ſeines Hervorgangs aus dem dunkeln Gefängniß; da iſt er geboren, ausgeſetzt auf der Schwelle von St.-Jean-Lerond, woher er ſeinen Namen hat; hervorgezogen aus den Findelkindern; angeſchmiegt an die Bruſt der guten Glaſerin, der Frau Rouſſeau; aufgeſäugt, groß geworden an Körper und Geiſt, Literator, Mechaniker, Geometer. Wie hat ſich das gemacht? Durch Eſſen und durch andere rein mechaniſche Verrichtungen. Hier in vier Worten die allgemeine Formel: eßt, verdaut, deſtillirt, in vasi licito, et fiat homo secundum artem. Wer der Akademie den Bildungsproceß eines Menſchen oder Thieres darſtellen wollte, brauchte nur materielle Mittel anzuwenden, deren allmähliche Wirkungen ein unthätiges, fühlendes, denkendes Weſen ſein würden, ſodann ein Weſen, welches das Problem vom Vorrücken der Nachtgleichen auflöſt, ein erhabenes, wunderbares Weſen, ein Weſen, alternd, verkümmernd, ſterbend, aufgelöſt und der Pflanzenerde zurückgegeben.

A. Ihr glaubt alſo nicht an die Präexiſtenz der Keime?

D. Nein.

A. Ach, wie lieb iſt mir das!

D. Das iſt gegen Erfahrung und Vernunft, gegen die Erfahrung, welche dieſe Keime vor einem gewiſſen Alter im Ei und zwar bei den meiſten Thieren vergeblich ſuchen würde; gegen die Vernunft, welche uns lehrt, daß die Theilbarkeit der Materie, wenn auch nicht im Verſtande, doch in der Natur ihre Grenzen hat und welche ſich ſträubt, einen ganz ausgebildeten Elefanten in einem Atom anzunehmen und in dieſem Atom einen andern ganz ausgebildeten Elefanten und ſo fort ins Unendliche.

A. Allein ohne dieſe präexiſtirenden Keime begreift ſich die erſte Zeugung der Thiere gar nicht.

D. Die Frage nach der Priorität des Eies vor dem Huhn oder des Huhns vor dem Ei macht Euch nur darum verlegen, weil Ihr vorausſetzt, daß die Thiere urſprünglich geweſen ſind, was ſie jetzt ſind. Welche Thorheit! Man weiß ſo wenig, was ſie geweſen ſind, als man weiß, was aus ihnen werden mag. Der unſcheinbare Wurm, der ſich im Koth herumbewegt, iſt vielleicht auf dem Wege, ein großes Thier zu werden; und das thieriſche, uns durch ſeine Größe erſchreckende Ungeheuer geht vielleicht dem Zuſtand des Wurmes entgegen, iſt vielleicht eine beſondere augenblickliche Hervorbringung dieſes Planeten.

A. Wie kommt Ihr darauf?

D. Ich ſagte Euch . . . Aber das würde uns von unſerer erſten Unterſuchung abbringen.

A. Was thut das? Entweder kommen wir darauf zurück oder nicht.

D. Würdet Ihr mir erlauben, einige tauſend Jahre von der Zeit vorwegzunehmen?

A. Warum nicht? Die Zeit iſt nichts für die Natur.

D. Ihr gebt alſo Euere Zuſtimmung, daß ich unſere Sonne auslöſche?

A. Um ſo lieber, als es nicht die erſte ſein wird, welche erliſcht.

D. Die Sonne erliſcht. Was wird nun geſchehen? Die Pflanzen, die Thiere werden vergehen; die Erde iſt einſam und ſtumm. Zündet dies Geſtirn wieder an und Ihr ſtellt ſogleich die Urſache her, welche zu einer unendlichen Fülle neuer Zeugungen nothwendig iſt, wobei ich nicht zu verſichern wage, ob in der Folge der Jahrhunderte unſere heutigen Pflanzen und Thiere ſich wieder hervorbringen werden oder nicht.

A. Und warum ſollten die nämlichen, aus ihrer Zerſtreuung wieder vereinten Elemente nicht auch wieder die nämlichen Reſultate geben?

D. Weil alles in der Natur zuſammenhängt und weil das, was ein neues Phänomen vorausſetzt oder einen verfloſſenen Moment zurückführt, wieder eine neue Welt erſchafft.

A. Das wird ein tiefer Denker nicht leugnen können. Allein um auf den Menſchen zurückzukommen, deſſen Exiſtenz die Ordnung der Dinge einmal gewollt hat, ſo erinnert Euch, daß Ihr mich auf dem Uebergange von einem fühlenden Weſen zu einem denkenden gelaſſen habt.

D. Ich erinnere mich.

A. Aufrichtig, Ihr würdet mich ſehr verpflichten, mich da herauszuziehen. Das Denken iſt mir etwas beſchwerlich.

D. Käme ich auch nicht zu Ende damit, was würde gegen eine Verkettung unbeſtreitbarer Thatſachen zu ſagen ſein?

A. Nichts als daß wir kurz und gut dort ſtillgeſtanden wären.

D. Und würde uns, um weiter zu gehen, erlaubt ſein, ein Princip zu erfinden, widerſprechend in ſeinen Attributen, ein ſinnleeres, unverſtändliches Wort?

A. Nein.

D. Könntet Ihr mir ſagen, was die Exiſtenz eines fühlenden Weſens in Bezug auf es ſelbſt ausmacht?

A. Die Ueberzeugung, vom erſten Augenblick ſeines Bewußtſeins an bis zum gegenwärtigen es ſelbſt geweſen zu ſein.

D. Und worauf gründet ſich dieſe Ueberzeugung?

A. Auf die Erinnerung ſeiner Handlungen.

D. Und ohne dieſe Erinnerung?

A. Ohne dieſe Erinnerung würde es nichts von ſich ſelbſt haben, denn, da es ſein Daſein nur im Moment des Eindrucks fühlt, ſo würde es keine Geſchichte ſeines Lebens haben. Sein Leben würde eine zerriſſene Folge von Empfindungen ſein, die nichts untereinander verknüpfte.

D. Sehr ſchön. Und was iſt das Gedächtniß? Woher entſpringt es?

A. Aus einer gewiſſen Organiſation, welche wächſt, abnimmt und zuweilen ſich gänzlich verliert.

D. Wenn alſo ein fühlendes, für das Gedächtniß organiſirtes Weſen die Eindrücke, die es empfängt, verbindet, durch dieſe Verbindung eine Geſchichte, nämlich die ſeines Lebens, bildet und Selbſtbewußtſein erlangt, ſo negirt, affirmirt, ſchließt, denkt es.

A. So ſcheint es mir. Nur bleibt mir noch Eine Schwierigkeit.

D. Ihr täuſcht Euch; es bleiben Euch viel mehr als Eine.

A. Aber eine Hauptſchwierigkeit. Es ſcheint mir, als ob wir auf einmal immer nur Eines denken könnten, und daß man doch, nicht etwa nur zu jenen ungeheuern Schlußketten, welche tauſend und aber tauſend Ideen in ihren Umfang einſchließen, ſondern ſchon zur Bildung eines einfachen Satzes wenigſtens zwei Dinge gegenwärtig haben müßte, den Gegenſtand, der unter dem Blick des Verſtandes zu verweilen ſcheint, während er ſich mit der Qualität beſchäftigt, welche er ihm beilegen oder abſprechen ſoll.

D. Das denke ich auch. Ich habe daher zuweilen die Faſern unſerer Organe ſenſibeln, ſchwingenden Saiten verglichen. Die ſchwingende Saite bebt, hallt noch lange nachher nach, wenn ſie angeſchlagen iſt. Dies Leben iſt es, dieſe Art nothwendigen Nachklangs, welche den Gegenſtand gegenwärtig erhält, während der Verſtand ſich mit der ihm zukommenden Qualität beſchäftigt. Aber die ſchwingenden Saiten haben noch eine Eigenſchaft, andere mit erzittern zu laſſen. So ruft ein erſter Gedanke einen zweiten, dieſe beiden einen dritten, alle drei einen vierten hervor und ſo fort, ohne daß man die Grenze der erweckten, verbundenen Gedanken bei dem Philoſophen beſtimmen könnte, welcher nachſinnt oder in der Stille und Dunkelheit ſich ſelbſt belauſcht. Dies Inſtrument macht erſtaunliche Sprünge und ein einmal erweckter Gedanke läßt zuweilen einen harmoniſchen erbeben, der von ihm durch ein unfaßbares Intervall entfernt iſt. Bemerkt man dieſe Erſcheinung an tönenden, todten und getrennten Saiten, warum ſollte ſie nicht auch zwiſchen lebendigen und verknüpften Punkten, zwiſchen continuirlichen und ſenſibeln Faſern ſtattfinden?

A. Wenn das auch nicht wahr iſt, ſo iſt es wenigſtens ſehr ſinnreich. Man möchte aber verſucht ſein, zu glauben, daß Ihr unmerklich in den Widerſpruch fallt, den Ihr vermeiden wollt.

D. Welchen?

A. Ihr wollt auf die Unterſcheidung der beiden Subſtanzen hinaus.

D. Ich verhehle mir es nicht.

A. Und wenn Ihr genau zuſeht, macht Ihr aus dem Verſtand des Philoſophen ein vom Inſtrument verſchiedenes Weſen, eine Art von Muſiker, der den ſchwingenden Saiten ſein Ohr leiht und über ihre Conſonanz oder Diſſonanz urtheilt.

D. Möglich, daß ich Veranlaſſung zu dieſem Einwurf gegeben habe, den Ihr mir vielleicht nicht gemacht hättet, wenn Ihr den Unterſchied des philoſophiſchen Inſtruments von dem Saiteninſtrument bedacht hättet. Das philoſophiſche Inſtrument empfindet; es iſt Muſiker und Inſtrument zugleich. Als empfindend hat es das momentane Bewußtſein des Tons, den es gibt; als animaliſch hat es das Gedächtniß davon. Dies organiſche Vermögen erzeugt und bewahrt die Melodie, indem es die Töne in ihm ſelber verknüpft. Gebt dem Klavier Empfindung und Gedächtniß und ſagt mir, ob es nicht, als ſeiner ſelbſt bewußt, die Arien, die Ihr auf ſeinen Taſten geſpielt habt, wird wiederholen können? Wir ſind mit Empfindung und Gedächtniß begabte Inſtrumente. Unſere Sinne ſind ebenſo viel Taſten, welche die uns umgebende Natur anſchlägt und welche oft ſich ſelbſt anſchlagen. Dies iſt, nach meinem Urtheil, alles, was in einem organiſirten Klavier, wie Ihr und ich, vorgeht. Es gibt einen Eindruck, der ſeinen Grund im Innern oder Aeußern des Inſtruments hat; eine Sinnerregung, die von dieſem Eindruck entſteht und Dauer hat, denn man kann unmöglich glauben, daß ſie in einem untheilbaren Augenblick entſtehe und vergehe. Ein anderer Eindruck, der gleichfalls ſeine Urſache im Innern oder Aeußern des Thiers hat, folgt ihr; alſo eine zweite Sinnerregung und Stimmen, welche ſie durch natürliche oder conventionelle Töne bezeichnen.

A. Ich verſtehe. Wenn alſo dies ſenſible und lebendige Klavier mit dem Vermögen begabt wäre, ſich zu nähren, um ſich wieder hervorzubringen, ſo würde es leben und entweder aus ſich oder mit ſeinem Weibchen kleine lebende und klingende Klaviere zeugen.

D. Ohne Zweifel. Iſt nach Euerer Anſicht ein Finke, eine Nachtigall, ein Muſiker, ein Menſch etwas anderes? Und findet Ihr zwiſchen dem Zeiſig und der Vogelorgel einen andern Unterſchied? Seht Ihr dies Ei? Damit ſtürzt man alle Schulen der Theologie und alle Tempel der Erde. Was iſt dies Ei? Bevor es befruchtet wird, eine gefühlloſe Maſſe. Und iſt es befruchtet, was iſt's dann? Eine gefühlloſe Maſſe, denn der Same iſt ſelbſt nur eine todte und rohe Flüſſigkeit. Wie wird dieſe Maſſe zu einer andern Organiſation, zur Senſibilität, zum Leben übergehen? Durch die Wärme. Was wird die Wärme hervorbringen? Bewegung. Was werden die allmählichen Wirkungen der Bewegung ſein? Statt mir zu antworten, ſetzt Euch und laßt ſie uns von Moment zu Moment verfolgen. Anfänglich iſt dies nur ein hüpfender Punkt, ein Fädchen, das ſich ausdehnt und ſich färbt; Fleiſch, das ſich bildet; ein Schnabel, Flügel, Augen, Krallen, die erſcheinen; eine gelbliche Materie, die ſich theilt und Eingeweide hervorbringt; es iſt ein Thier. Dies Thier bewegt ſich hin und her, ſchreit; ich höre ſeinen Schrei durch die Schale; es bedeckt ſich mit

Flaumfedern; es ſieht. Die Schwere ſeines ſchwankenden Kopfes bringt ſeinen Schnabel unaufhörlich gegen die Wand ſeines Gefängniſſes; nun iſt ſie durchbrochen; es kriecht heraus, geht, fliegt, ſtutzt, flieht, kommt näher, klagt, leidet, liebt, ſehnt, freut ſich; es hat alle Euere Affecte; es begeht alle Euere Handlungen. Würdet Ihr mit Descartes behaupten, daß dies eine rein nachahmende Maſchine ſei? Die kleinen Kinder würden ſich über Euch luſtig machen und die Philoſophen würden Euch erwidern, daß, wenn dies eine Maſchine iſt, Ihr auch eine ſeid. Geſteht Ihr ein, daß zwiſchen Euch und dem Thier nur ein Unterſchied der Organiſation obwaltet, ſo werdet Ihr Sinn und Verſtand zeigen, Ihr werdet aufrichtig ſein. Aber man wird gegen Euch den Schluß machen, daß man mit einer todten, auf gewiſſe Weiſe geſtimmten Materie, wenn ſie von einer andern todten Materie, von Wärme und Bewegung geſchwängert wird, Senſibilität, Leben, Gedächtniß, Leidenſchaften, Gedanken erhält. Es bleibt Euch nichts übrig, als die eine oder andere Partei zu ergreifen, entweder zu glauben, daß in der trägen Maſſe des Eies ein Element verborgen iſt, welches die Entwickelung nur abwartete, ſein Daſein zu offenbaren, oder vorauszuſetzen, daß ſich dies unbemerkbare Element durch die Schale in einem beſtimmten Moment der Entwickelung eingeſchlichen hat. Allein was iſt das für ein Element? Nahm es Raum ein oder nicht? Wie iſt es gekommen oder entflohen, ohne ſich zu bewegen? Wo war es? Was machte es da oder anderswo? Ward es im Augenblick des Bedürfniſſes geſchaffen? Exiſtirte es ſchon? Erwartete es eine Wohnung? Gleichartig, ſo war es materiell; ungleichartig, ſo begreift man weder ſeine Trägheit vor der Entwickelung noch ſeine Energie in dem entwickelten Thiere. Vernehmt Euch ſelbſt und Ihr werdet Mitleid mit Euch haben; Ihr werdet fühlen, daß Ihr, um eine einfach alles erklärende Vorausſetzung, die Senſibilität, als allgemeine Beſtimmtheit der Materie, oder als Product der Organiſation zuzugeben, dem geſunden Menſchenverſtand entſagt und Euch in einen Abgrund von Geheimniſſen, Widerſprüchen und Abſurditäten ſtürzt.

A. Eine Vorausſetzung! Ihr gefallt Euch darin. Aber wenn die Senſibilität eine mit der Materie weſentlich unverträgliche Qualität wäre?

D. Und woher wißt Ihr, daß die Senſibilität mit der Materie weſentlich unverträglich iſt, Ihr, die Ihr das Weſen von Nichts kennt, was es auch ſei, weder von der Materie noch von der Senſibilität? Begreift Ihr die Natur der Bewegung, ihre Exiſtenz in einem Körper, ihre Mittheilung von einem Körper an einen andern?

A. Ohne das Weſen weder der Materie noch der Senſibilität zu begreifen, ſehe ich doch, daß die Senſibilität eine einfache, einige, untheilbare und mit einem theilbaren Subject oder Genoſſen unverträgliche Beſtimmtheit iſt.

D. Metaphyſiſch-theologiſcher Gallimathias. Wie? Ihr ſeht nicht, daß alle Qualitäten, alle ſenſible Formen, womit die Materie ausgeſtattet iſt, weſentlich untheilbar ſind? Es gibt nicht mehr, nicht weniger Undurchdringlichkeit. Es gibt die Hälfte eines runden Körpers, aber nicht die Hälfte der Rundheit; es gibt ein Mehr oder Weniger von Bewegung, aber nicht mehr oder weniger Bewegung; es gibt keine Hälfte, kein Drittel oder Viertel eines Kopfes, eines Ohres, eines Fingers, ebenſo wenig als die Hälfte, das Drittel, das Viertel eines Gedankens. Wenn es im Univerſum kein Kügelchen gibt, das einem andern gleicht, in einem Kügelchen keinen Punkt, der einem andern gleicht, ſo räumt ein, daß das Atom ſelbſt mit untheilbarer Form und Beſtimmtheit begabt iſt; räumt ein, daß die Theilung mit dem Weſen der Formen unverträglich iſt, weil ſie dieſelben zerſtört. Seid Phyſiker und gebt die Hervorbringung einer Wirkung zu, wenn Ihr ſie hervorgebracht ſeht, obgleich Ihr die Verbindung von Urſache und Wirkung nicht nachweiſen könnt. Seid Logiker und ſetzt nicht für eine Urſache, welche da iſt und welche alles erklärt, eine andere Urſache, die ſich nicht begreift, deren Zuſammenhang mit der Wirkung ſich noch weniger begreift, die eine unendliche Menge von Schwierigkeiten gebiert und keine einzige aufklärt.

A. Wenn ich aber von dieſer Urſache abgehe?

D. Im Univerſum, im Menſchen, im Thier, iſt nur eine einzige Subſtanz. Die Vogelorgel iſt von Holz, der Menſch von Fleiſch. Der Zeiſig iſt von Fleiſch, der Muſiker iſt von einem anders organiſirten Fleiſch; allein beide haben denſelben Urſprung, dieſelbe Bildung, dieſelben Verrichtungen und daſſelbe Ende.

A. Und wie kommt es zwiſchen den Tönen Euerer beiden Klaviere zur Einſtimmigkeit?

D. Da ein Thier ein ſenſibles Inſtrument iſt, welches jedem andern vollkommen gleicht, mit derſelben Geſtaltung ausgerüſtet, mit denſelben Saiten bezogen, auf dieſelbe Weiſe von Freude und Schmerz, von Hunger und Durſt, von Krampf, Bewunderung, Entſetzen angeſchlagen, ſo iſt es unmöglich, daß es unter dem Pol und unter der Linie andere Töne erſchallen laſſe. Auch findet Ihr in allen todten und lebendigen Sprachen ungefähr dieſelben Interjectionen. Den Urſprung der conventionellen Töne muß man aus dem Bedürfniß und dem Zuſammenſein ableiten. Das ſenſible Inſtrument oder das Thier hat erfahren, daß, wenn es dieſen Ton ausſtieß, dieſe Wirkung außer ihm erfolgte; daß andere ihm gleiche ſenſible

Inſtrumente oder ähnliche Thiere ſich näherten, ſich entfernten, forderten, anboten, verwundeten, ſchmeichelten, und dieſe Wirkungen haben ſich in ſeinem Gedächtniß und in dem der übrigen mit der Bildung der Töne verknüpft. Und bemerkt wohl, daß es im Verkehr der Menſchen nur Lärm und Handlungen gibt. Ja, um meinem Syſtem ſeine ganze Kraft zu geben, ſo bemerkt noch, daß es derſelben unüberſteiglichen Schwierigkeit unterworfen iſt, welche Berkeley gegen die Exiſtenz der Körper aufgeſtellt hat. Es gibt einen Moment des Wahnſinns, wo das ſenſible Klavier dachte, es ſei das einzige Klavier in der Welt und die ganze Harmonie des Univerſums ginge in ihm vor ſich.

A. Darüber läßt ſich viel ſagen.

D. Gewiß.

A. Zum Beiſpiel begreift man nach Euerm Syſtem nicht recht, wie wir Schlüſſe bilden, wie wir Folgerungen machen.

D. Eben weil nicht wir ſie machen, weil ſie alle durch die Natur gemacht ſind. Wir ſprechen die Verbindung der Erſcheinungen nur aus. Bei den durch Erfahrung uns bekannten iſt ſie entweder eine nothwendige oder zufällige: nothwendig in der Mathematik, Phyſik und andern ſtrengen Wiſſenſchaften; zufällig in der Moral, der Politik und andern Conjecturalwiſſenſchaften.

A. Kann denn aber die Verbindung der Phänomene in dem einen Fall weniger nothwendig ſein als in einem andern?

D. Nein; aber die Urſache durchläuft im beſondern einen zu großen Wechſel, der ſich uns entzieht, ſodaß wir die Wirkung, welche ſich daraus ergeben muß, nicht unfehlbar berechnen können. Die Gewißheit, die wir darüber haben, daß ein heftiger Menſch durch eine Injurie in Zorn gerathen wird, iſt nicht mit der zu vergleichen, daß ein Körper, der einen kleinern ſtößt, dieſen in Bewegung ſetzen wird.

A. Und die Analogie?

D. Die Analogie iſt auch in den zuſammengeſetzteſten Fällen nur eine Regeldetri, welche ſich in dem ſenſiblen Inſtrumente vollzieht. Wenn auf ein bekanntes Naturphänomen ein anderes ebenfalls bekanntes folgt, welches wird das einem dritten folgende Phänomen ſein, mag daſſelbe durch die Natur gegeben oder der Natur in Gedanken nachgebildet ſein? Wenn der Speer eines gewöhnlichen Kriegers zehn Fuß Länge hat, wie lang wird der des Ajax ſein? Wenn ich einen Stein von vier Pfund ſchleudern kann, ſo muß Diomedes einen halben Felſen bewegen. Die Schritte der Götter und die Sprünge ihrer Pferde werden ſich nach dem Verhältniß richten, in welchem ſich der Menſch die Götter vorſtellt. Dies iſt eine vierte Saite, in angemeſſener Uebereinſtimmung mit den dreien, von denen das Thier den Widerklang erwartet, der ſich in ihm ſelbſt immer, in der Natur nicht immer vollzieht. Den Dichter kümmert dies nicht; er iſt nicht weniger wahr. Mit dem Philoſophen iſt es anders. Er muß die Natur befragen; oft gibt ſie ihm ſtatt des erwarteten Phänomens ein völlig verſchiedenes; dann ſieht er, wie die Analogie ihn verführt hat.

A. Adieu, mein Freund, Gute Nacht.

D. Ihr ſcherzt. Doch auf Euerm Kopfkiſſen werdet Ihr von dieſem Geſpräch träumen, und kommt es dann zu nichts, um ſo ſchlimmer für Euch, denn Ihr werdet Euch genöthigt ſehen, noch viel lächerlichere Hypotheſen anzunehmen.

A. Ihr irrt; als Skeptiker lege ich mich hin, als Skeptiker ſtehe ich wieder auf.

D. Skeptiker! Kann man denn Skeptiker ſein?

A. Da haben wir's. Unterhaltet Ihr mich nicht davon, daß ich nicht Skeptiker bin? Und wer weiß das beſſer als ich?

D. Noch einen Augenblick.

A. Geſchwind, denn ich bin ſehr müde.

D. Ich werde kurz ſein. Glaubt Ihr, daß es eine einzige durchſprochene Frage gibt, in Bezug auf welche ein Menſch mit gleich ſtrengem Vernunftmaß dafür und dagegen verharrt?

A. Nein, das wäre Buridan's Eſel.

D. Verhält es ſich ſo, dann gibt's auch keinen Skeptiker, denn mit Ausnahme der mathematiſchen Fragen, welche nicht die geringſte Ungewißheit zulaſſen, gibt es ein Für und Wider in allen andern. Die Wage ſchwebt nie gleich, es iſt ganz unmöglich, daß ſie ſich nicht auf die Seite neige, auf welcher wir die meiſte Wahrſcheinlichkeit erwarten.

A. Allein vormittags ſehe ich die Wahrſcheinlichkeit zu meiner Rechten, nachmittags zu meiner Linken.

D. Das heißt: vormittags ſeid Ihr Dogmatiker Für, nachmittags Dogmatiker Gegen.

A. Und wenn ich mich abends dieſer ſchnellen Wandlung meiner Urtheile erinnere, ſo glaub' ich nichts, weder vom Vormittag noch vom Nachmittag.

D. Das heißt: Ihr erinnert Euch nicht mehr des Uebergewichts der beiden Meinungen, zwiſchen denen Ihr ſchwanktet. Dies Uebergewicht erſchien Euch zu unbedeutend, ein feſtes Urtheil darauf zu fällen. Ihr beſchließt daher, Euch mit ſo zweifelhaften Dingen nicht mehr zu beſchäftigen, ihre Unterſuchung andern zu überlaſſen, nicht weiter davon zu ſprechen.

A. Möglich.

D. Nähme Euch aber jemand freundſchaftlich beiſeite und fragte Euch aufs Gewiſſen, auf welcher Seite Ihr die geringere Schwierigkeit fändet, wahrhaftig, würdet Ihr um eine Antwort verlegen ſein, würdet Ihr Buridan's Eſel realiſiren?

A. Ich glaube, nein.

D. Alſo, mein Freund, wenn Ihr die Sache recht überlegt, ſo werdet Ihr finden, daß überall unſer wahres Urtheil nicht das iſt, worin wir niemals geſchwankt haben, ſondern das, worauf wir am gewöhnlichſten zurückgekommen ſind.

A. Ich glaube, daß Ihr recht habt.

D. Und ich auch. Nun, guten Abend, mein Freund, et memento, quia pulvis es, et in pulverem reverteris.

A. Traurig.

D. Und nothwendig. Gebt dem Menſchen, ich ſage nicht einmal Unſterblichkeit, ſondern das Doppelte ſeiner Dauer, und Ihr werdet ſehen, was daraus entſteht.

A. Und was wollt Ihr, daß daraus entſtehen ſoll? Doch was geht das mich an? Mag kommen, was da kommen kann. Ich will ſchlafen. Guten Abend.

Dieſe Unterredung iſt gleichſam die Ouverture zu der Gedankenoper im „Traum d'Alembert's“. Sie beſeitigt die Einwendungen, welche man gegen Diderot's Anſicht machen könnte. Sie verwirft das Carteſianiſche Syſtem, den Dualismus der Subſtanzen von Natur und Geiſt oder, wie Descartes ſagt, von ausgedehnter und denkender Subſtanz. Sie verwirft das Bonnet'ſche Einſchachtelungsſyſtem, die Theorie der präexiſtirenden Keime. Sie verwirft das atomiſtiſche Syſtem, ſofern es eine Homogeneität der Materie annimmt. Sie ſtellt als Gegenſatz die Einheit der Subſtanz, aber als eine in ſich heterogene auf, die in ſtetem Proceß von einem Zuſtand in den andern, von einer Form in die andere, übergeht. Die Individuen ſind alſo nicht als Individuen präformirt, ſondern entſtehen als ſolche und vergehen auch als ſolche. Durch Vermittelung, durch Uebergänge, kann Alles zu Allem werden. Der Marmor kann Fleiſch werden. Der Marmor geht in den Humus, der Humus in die Pflanze, die Pflanze als Nahrung in das Thier über und wird hier zu Blut, aus welchem ſich die Nerven, Muskeln u. ſ. w. hervorbilden. Alle Eigenſchaften der Materie ſind untheilbar und deshalb mechaniſch nicht zu übertragen. Kann es von der Undurchdringlichkeit, von der Rundheit, von der Bewegung, von dem Gedanken, von einem Ohr, einem Finger eine Hälfte, ein Drittel, ein Viertel geben? Es gibt die Hälfte eines runden Körpers, aber nicht die Hälfte der Rundheit. Die Materie ſoll aber nach Diderot nicht homogen ſein, weil ſie ſonſt alle Veränderung, alle Wechſelwirkung, allen Unterſchied des Leichten und Schweren unmöglich machen würde. Das Andersartige ſoll nicht als ein ſchlechthin feſtes Daſein, ſondern ſein Daſein als ein werdendes, in ſteter Umbildung begriffenes, gedacht werden. Die Materie könnte nicht empfindend werden, wenn ſie es nicht an ſich wäre; die actuelle Empfindung iſt dem Ton vergleichbar, der in einer Saite an ſich möglich iſt, aber erſt durch die Vibration der Saite wirklich wird. Wenn ein Klavier Empfindung hätte, ſo würde es im Schwingen ſeiner Saiten ſich ſelbſt vernehmen. Das Thier iſt ein ſenſibles Klavier, deſſen Saiten von der Freude und dem Schmerz, dem Hunger und Durſt, dem Staunen und dem Entſetzen getroffen werden. Unter dem Pol wie unter dem Aequator muß es dieſelben Töne hervorbringen. Der Uebergang des Eies aus dem todten Zuſtande durch die Wärme in die Exiſtenz eines Thieres, eines empfindenden Weſens, ſcheint Diderot darzuthun, daß der Zuſtand, den wir Leben nennen, auf immanente Weiſe aus der Materie hervorgeht. Er ſagt zu d'Alembert:

„Seht Ihr dies Ei? Damit ſtürzt man alle Theologie und alle Tempel der Erde.“

Diderot denkt gerade ſo, wie unſere heutigen materialiſtiſchen Phyſiologen. Das Ei, als bloße Materie betrachtet, iſt ſinnlich todt; es beſteht aus ſo und ſo viel Procenten Stickſtoff, Kohlenſtoff, Eiweißſtoff, Phosphor, Schwefel u. ſ. w. Der Same, der ein Ei befruchtet, iſt, als bloße Materie angeſehen, auch nur, wie Diderot ſagt, eine todte und rohe Flüſſigkeit. Aber iſt denn das Ei bloße Materie? Iſt es ein formloſes, in ſich homogenes Gas? Iſt es nicht ein Product des lebendigen Organismus? Hat es nicht eine beſtimmte Form? Iſt dieſe Materie, was ſie iſt, ohne ihre Form? Man zerbreche doch ein Hühnerei und laſſe die durcheinandergeworfenen Stücke bebrüten oder ſetze ſie in einem ägyptiſchen Brütapparat der nöthigen Wärme aus, ſo wird in alle Ewigkeit kein Thier daraus hervorgehen. Oder man nehme ſo viel Procente Eiweiß, Salz, Chlor, Kohlenwaſſerſtoff u. ſ. w., um daraus eine Flüſſigkeit zu machen, welche dem in einem thieriſchen Samentropfen enthaltenen Stoffe entſpricht, und betüpfe damit ein Ei, wird man es befruchten? Nie und nimmer, d. h. es iſt in dem Ei wie in dem Samen das Leben an ſich als ein ideeller Factor mitgeſetzt. Wenn ich Froſchlaich mit Froſchſamen beſtreiche, ſo werden die Fröſche nicht auf ſich warten laſſen, aber chemiſch werde ich nie, bei aller Accurateſſe des Gewichts und bei aller Vorzüglichkeit der Qualität der Stoffe, einen Froſch hervorbringen. Diderot erkennt ſehr wohl, daß wenn ein in ſich todtes Atom A zu dem gleichartigen Atom B hinzugelegt wird, daraus nichts weiter folgt. Er fordert deswegen Heterogeneität der Materie, damit der Gegenſatz der Atome Wechſelwirkung hervorrufe. Da er aber die Form als das unterſcheidende Princip des Organiſchen zu wenig beachtet, ſo bleibt ihm, wie wir ſehen werden, zuletzt nichts übrig, als mit Robinet die Atome in ſenſible Monaden, in individuelle Keime, germes, zu verwandeln. Man kann Diderot's Satz vom Ei, in deſſen Mikrokosmus der ganze Makrokosmus ſchon mitgeſetzt iſt, auch umkehren und ſagen:

„Seht Ihr dies Ei? Damit erbaut man alle Schulen der Theologie und alle Tempel der Erde.“

Der ganze Dialog wurde zuerſt in den „Oeuvres posthumes“ (IV, 103—239) abgedruckt, nämlich S. 103—129: „Entretien entre d'Alembert et Diderot“; S. 130—223: „Rêve de d'Alembert“; S. 224—239: „Suite de l'entretien.“ Infolge des Geſprächs mit Diderot hat d'Alembert eine unruhige Nacht. Fräulein de l'Espinaſſe wacht bei ihm. Er fängt an, im Halbſchlaf laut vor ſich hin zu ſprechen, verſinkt in Träumerei, murmelt, ſpricht wieder lauter. Die Espinaſſe erſchrickt über ſeine Aeußerungen und ſchreibt ſie nieder, ſie dem Arzte mitzutheilen, ob d'Alembert nicht wahnſinnig geworden.

Der träumende d'Alembert ſagt: „Ein lebender Punkt. Nein, ich täuſche mich. Zuerſt nichts, dann ein lebender Punkt. An dieſen lebenden Punkt legt ſich ein anderer, noch ein anderer, und aus dieſen ſich folgenden Anlagerungen geht ein einiges Weſen hervor, denn ich bin ein Eins, ich kann nicht daran zweifeln.“ (Indem er dies ſagte, betaſtete er ſich überall.) „Aber wie hat ſich dieſe Einheit gemacht?“ („Ei, mein Freund“, ſagte die Espinaſſe zu ihm, „was geht Sie das an? Schlafen Sie.“ Er ſchwieg. Nach einem Augenblick der Stille fing er wieder an, als ob er ſich an jemand richtete:) „Halt, Philoſoph, ich ſehe ganz gut ein Aggregat, ein Gewebe von kleinen fühlenden Weſen, ein Thier! Ein Ganzes, ein in ſich einheitliches Syſtem, das von ſeiner Einheit Bewußtſein hat. Ich ſeh' es nicht, nein ich ſeh' es nicht. — Meine Schwierigkeit kommt vielleicht von einer falſchen Idee. — Mein Freund d'Alembert, nimm dich in Acht, du ſetzeſt nur Contiguität voraus, wo Continuität ſtattfindet. Ja, er iſt boshaft genug, mir das zu ſagen. Und die Formation dieſer Continuität? Sie wird ihn nicht in

Verlegenheit ſetzen. Wie ein Tropfen Queckſilber ſich in einen andern verliert, ſo verliert ſich eine fühlende und lebende Molecule in eine andere. Zuerſt waren zwei Tropfen, nach der Berührung iſt nur noch einer vorhanden. Vor der Aſſimilation waren zwei Molecule, nach derſelben iſt nur noch eine. Das Gefühl wird der gemeinſamen Maſſe gemeinſam. Und in der That, warum nicht? Ich werde in Gedanken freilich die Länge der thieriſchen Faſer in ſo viel Theile unterſcheiden, als mir gefällt, aber die Faſer wird eine continuirende, eine in ſich einige, ja, einige ſein. Die Berührung der beiden homogenen, vollkommen homogenen Molecule bildet die Continuität. Das iſt ein Fall der vollſtändigſten Vereinigung, Cohäſion, Identität, die man ſich vorſtellen kann. — Ja, Philoſoph, wenn dieſe Molecule elementar und einfach ſind, wie aber, wenn ſie aggregirt, wenn ſie zuſammengeſetzt ſind? — So wird die Verbindung ſich nicht weniger machen, folglich auch die Identität, die Continuität. — Und folglich habituelle Action und Reaction. — Es iſt gewiß, daß die Berührung von zwei lebendigen Moleculen etwas ganz anderes iſt als die Contiguität zweier todter Maſſen. — Gehen wir darüber hinweg. Man könnte Euch vielleicht chicaniren, allein ich kümmere mich nicht darum, ich epilogiſire niemals. Fahren wir fort. Ein Faden aus Gold, ich erinnere mich, iſt ein Vergleich, den er mir machte; ein homogenes Gewebe, zwiſchen deſſen Molecule ſich andere legen und vielleicht ein homogenes Gewebe machen, ein Geflecht ſenſibler Materie, ein aſſimilirender Contact, active Senſibilität hier, paſſive dort, welche ſich wie die Bewegung mittheilt, ohne, wie er ſehr gut geſagt hat, zu rechnen, daß zwiſchen der Berührung fühlender Moleculen und ſolcher, die es nicht ſind, ein Unterſchied ſein müſſe. Und dieſer Unterſchied, worin kann er beſtehen? Nur in habitueller Action und Reaction, die einen beſondern Charakter hat. Alles trifft mithin zuſammen, eine Art von Einheit hervorzubringen, die nirgends als im Thier exiſtirt. Wahrlich, wenn das nicht Wahrheit iſt, ſo gleicht es dieſer ſehr."

Dann fing er an, von Körnern und Stücken Fleiſch zu murmeln, die er im Waſſer verweſen ließ, von verſchiedenen Thierarten, die er ſucceſſiv entſtehen und verſchwinden ſah. Mit ſeiner rechten Hand hatte er die Röhre eines Mikroſkops und mit ſeiner linken, wie ich glaube, die Mündung eines Gefäßes nachgeahmt. Er blickte durch die Röhre in das Gefäß und ſagte: „Voltaire mag ſcherzen, ſoviel er will, aber Needham hat recht. Ich glaube meinen Augen, ich ſehe die Aalchen, o wie viel ſind ihrer. Wie ſie gehen, wie ſie kommen, wie ſie zappeln! Das Gefäß, worin er ſo viel neue, nur einen Augenblick dauernde Generationen erblickte, verglich er dem Weltall. Er ſchaute in einem Waſſertropfen die Geſchichte der

Welt. Dieſe Idee ſchien ihm groß. Er fand ſie der echten Philoſophie gemäß, welche die großen Körper in den kleinen ſtudirt, und ſagte: In Needham's Waſſertropfen geſchieht und vergeht alles in einem Augenblick, in der Welt dauert dieſelbe Erſcheinung ein wenig länger, aber was iſt unſere Dauer im Vergleich mit der Ewigkeit der Zeiten? Weniger als der Tropfen, den ich mit der Spitze einer Nadel nehme, im Vergleich mit dem grenzenloſen Raum, der uns umgibt. Eine unendliche Folge von Thierchen im gärenden Atom, eine ebenſo unendliche Folge von Thierchen in einem andern Atom, das man Erde nennt. Wer kennt die Arten der Thiere, die uns vorangegangen ſind? Wer die Thiere, die den unſerigen folgen werden? Alles ändert ſich, alles geht vorüber, nur das Ganze bleibt. Die Welt beginnt und endet unaufhörlich. Jeden Augenblick iſt ſie in ihrem Anfang und ihrem Ende; es iſt keine andere und es wird nie eine andere ſein. In dieſem unermeßlichen Ocean von Materie gleicht keine Molecule der andern, gleicht keine Molecule auch nur einen Moment hindurch ſich ſelbſt. Rerum novus nascitur ordo, das iſt ihre ewige Inſchrift.“ Dann ſetzte er ſeufzend hinzu: „O Eitelkeit unſerer Gedanken! O Armſeligkeit unſers Ruhms und unſerer Arbeiten! O Elendigkeit und Kleinlichkeit unſerer Anſichten! Es gibt nichts Solides, als zu eſſen, zu trinken, zu leben, zu lieben und zu ſchlafen.“

Um 2 Uhr morgens kam er auf ſeinen Waſſertropfen zurück, den er einen Mikrokosmus nannte. Er bewunderte den Scharfſinn der alten Philoſophen und ſagte oder ließ ſeinen Philoſophen ſagen: „Wenn Epikur, als er verſicherte, daß die Erde die Keime von allem enthalte und daß das Thier ein Product der Gärung ſei, ſich vorgeſetzt hätte, im Kleinen zu zeigen, was ſich vom Anbeginn der Zeiten im Großen macht, was hätte man ihm geantwortet? Und Ihr habt dies Bild vor Augen und Euch lehrt es nichts? Wer weiß, bis zu welchem Moment in der Folge der Thiergeſchlechter wir gekommen ſind? Wer weiß, ob dieſer unförmliche Zweifüßler, der nur vier Fuß Höhe hat, den man noch in der Nähe des Pols einen Menſchen nennt, und der nicht anſtehen würde, dieſen Namen zu verlieren, wenn er ſich noch ein wenig entſtaltete, nicht das Bild einer nur vorübergehenden Gattung iſt? Wer weiß, ob es nicht mit allen Thierarten ſich ſo verhält? Wer weiß, ob nicht alles zuletzt darauf hinausläuft, einen trägen und unbeweglichen Niederſchlag zu bilden? Wer weiß, wie lange die Dauer dieſer Trägheit ſein wird? Wer weiß, welche neue Raſſe aus einem ſo großen Haufen fühlender und lebender Punkte wieder hervorgehen kann? Warum nicht auch ein einziges Thier? Was war der Elefant bei ſeinem Urſprung? Vielleicht das ungeheuere Thier, als welches er uns erſcheint, vielleicht ein

Atom, denn beides iſt gleich ſehr möglich, weil beides nur die Bewegung und die verſchiedenen Eigenſchaften der Materie vorausſetzt. Der Elefant, dieſe ungeheure organiſirte Maſſe, das plötzliche Product der Fermentation? Warum nicht? Das Verhältniß dieſes großen Vierfüßlers zu ſeiner erſten Bärmutter iſt geringer als das des Wurms zu der Molecule von Mehl, die ihn hervorgebracht hat, aber der Wurm iſt nur ein Wurm, d. h. die Kleinheit, die Euch ſeine Organiſation verbirgt, nimmt ihm das Wunderbare. Das Wunder, das iſt das Leben, die Empfindung! Und dies Wunder iſt keins mehr. Wenn ich die todte Materie in den Zuſtand des Empfindens übergehen geſehen habe, ſo darf mich nichts mehr erſtaunen. Welch ein Vergleich zwiſchen einer kleinen Anzahl von Elementen, die in einer hohlen Hand in Gärung gerathen, und zwiſchen jenem unermeßlichen Behälter der verſchiedenen Elemente, die in den Eingeweiden der Erde, auf ihrer Oberfläche, im Schos der Meere, in der Weite der Lüfte ausgeſtreut ſind! Indeſſen dieſelben Urſachen fortbeſtehen, warum haben die Wirkungen aufgehört? Warum ſehen wir nicht mehr den Stier die Erde mit ſeinem Horn durchdringen, ſeine Füße gegen den Boden ſtemmen und ſich anſtrengen, ſeinen ſchweren Körper davon loszumachen? Laßt die Raſſe der jetzt beſtehenden Thiere vorübergehen, laßt das große träge Sediment einige Millionen Jahre thätig ſein. Vielleicht bedarf es zur Erneuung der Arten zehnmal ſo viel Zeit, als ihnen Dauer zugetheilt iſt. Wartet und haſtet Euch nicht, über die große Arbeit der Natur das letzte Wort zu ſprechen. Ihr habt zwei große Erſcheinungen, den Uebergang vom todten Zuſtande zu dem lebendigen, und die ſpontane Generation, die Euch genügen. Zieht richtige Schlüſſe daraus und zwar in einer Ordnung der Dinge, worin ſchlechthin nichts groß, nichts klein, nichts dauernd, nichts vorübergehend iſt. Hütet Euch vor dem Sophisma des Ephemeren!“

Fräulein Espinaſſe hat den Traum d'Alembert's, wie ſie ihn aufgeſchrieben, dem Doctor Borden vorgeleſen, der ſtatt des von ihr gefürchteten Wahnſinns vielmehr die tiefſten, richtigſten Einſichten darin findet. Als ſie an die letzte Stelle gekommen, fragt ſie: „Doctor, was iſt das, das Sophisma des Ephemeren?“

Borden.

Das eines vergänglichen Weſens, welches an die Unſterblichkeit der Dinge glaubt.

Espinaſſe.

Fontenelle's Roſe, welche ſagte, daß ſeit Gedenken der Roſe man noch nie einen Gärtner hätte ſterben ſehen.

Bordeu.

Ganz recht. Das iſt leicht und tief.

Espinaſſe.

Warum drückt ihr Philoſophen euch nicht immer mit ſolcher Anmuth aus? Wir würden euch verſtehen.

Bordeu.

Offen, ich weiß nicht, ob dieſer leichtfertige Ton ernſten Gegenſtänden geziemt.

Espinaſſe.

Was nennen Sie einen ernſten Gegenſtand?

Bordeu.

Nun, die Empfindung, die Bildung des fühlenden Weſens, ſeine Einheit, den Urſprung der Thiere, ihre Dauer, und alle Fragen, welche ſich daran knüpfen.

(Die Unterhaltung der Espinaſſe mit Bordeu wird an den ſchwierigſten Punkten von dem träumenden d'Alembert unterbrochen. Ich kann nur das Wichtigſte herausheben.)

Bordeu.

Dürft' ich wol fragen, welche Fragen Sie ſo klar finden, daß Ihnen eine Prüfung überflüſſig ſcheint?

Espinaſſe.

Die meiner Einheit, meines Ichs, zum Beiſpiel. Wahrlich, es ſcheint mir, daß es nicht ſo vielen Geträtſches braucht, um zu wiſſen, daß Ich bin, daß Ich ſtets geweſen bin und daß Ich nie eine andere ſein werde.

Bordeu.

Die Thatſache iſt ohne Zweifel klar, aber der Grund der Thatſache iſt es keineswegs, beſonders in der Hypotheſe derer, die nur Eine Subſtanz annehmen, und die Bildung des Menſchen oder Thieres im allgemeinen durch ſucceſſive Entgegenſetzung mehrerer empfindender Molecule erklären. Jede Molecule hatte ihr Ich vor der Anfügung, aber wie hat ſie es verloren und wie iſt aus allen dieſen Verluſten das Bewußtſein eines Ganzen reſultirt?

Espinaſſe.

Es ſcheint mir, daß die Berührung dazu hinreicht. Wenn ich meine Hand auf meinen Schenkel lege, ſo fühle ich zuerſt, daß meine Hand nicht mein Schenkel iſt, aber einige Zeit nachher, wenn die Wärme in beiden gleich iſt, unterſcheide ich ſie nicht mehr. Die Grenzen beider Theile vermiſchen ſich und machen nur noch ein Eins aus.

Bordeu.

Ja, ſo lange, bis man Euch in den einen oder andern ſticht. Dann erneut ſich die Unterſcheidung. Es iſt alſo etwas in Ihnen, welchem nicht unbekannt bleibt, ob es Ihre Hand oder Ihr Schenkel iſt, die man geſtochen hat, und dies Etwas iſt nicht Ihr Fuß, auch nicht Ihre Hand, die man geſtochen hat, und welche leidet, ſondern es iſt ein Anderes, welches weiß und nicht leidet.

Espinaſſe.

Aber ich glaube, daß das mein Kopf iſt.

Bordeu.

Ihr ganzer Kopf?

Espinaſſe.

Nein. Ich will mich erklären.

Sie vergleicht die Einheit des Ichs mit einer Spinne, welche jede Bewegung des Netzes, deſſen Fäden ſie aus ihrem Leibe gezogen hat, als die ihrige fühlt.

Der träumende d'Alembert kreuzt dieſe Betrachtung, die im Begriff ſtand, den wichtigen Unterſchied des Gefühls vom Selbſtbewußtſein zu erörtern, dem Standpunkte Kant's ſich zu nähern, und ſagt:

„Ich bin alſo ein ſolcher, weil ich ein ſolcher werden mußte. Aendert das All und Ihr ändert nothwendigerweiſe auch mich. Das All aber ändert ſich beſtändig. Der Menſch iſt nichts, als eine gewöhnliche Wirkung, das Monſtrum, nur eine ſeltene Wirkung, beide gleich natürlich, gleich nothwendig, gleich in der allgemeinen Ordnung. Und was iſt dabei erſtaunlich? Alle Weſen kreiſen ineinander, folglich auch alle Arten. Alles iſt in einem ewigen Fluſſe. Jedes Thier iſt mehr oder weniger Menſch, jedes Mineral iſt mehr oder weniger Pflanze, jede Pflanze iſt mehr oder weniger Thier. Es gibt nichts Begrenztes in der Natur. Jedes Ding iſt mehr oder weniger irgendetwas, mehr oder weniger Erde, mehr oder weniger Waſſer, mehr oder weniger Luft, mehr oder weniger Feuer, mehr oder weniger von einem Reich oder von einem andern. Alſo iſt nichts von der Natur eines beſondern Weſens. Nein, ohne Zweifel, weil es keine Qualität gibt, woran nicht ein Weſen theilnähme, und weil es das mehr oder weniger große Verhältniß dieſer Qualitäten iſt, die es uns einem andern Weſen als ausſchließlich zuſchreiben läßt. Und ihr ſprecht von Individuen, arme Philoſophen? Laßt doch euere Individuen und antwortet mir: iſt in der Natur ein Atom ſtrenggenommen einem andern gleich? Nein. Geſteht ihr nicht zu, daß in der Natur alles zuſammenhängt und daß in ihrer Kette unmöglich eine Lücke ſein könne? Was wollt ihr alſo mit euerm Individuum ſagen? Es gibt keins, es gibt keins und es gibt nur ein einziges großes Individuum: das iſt das All.

„Was iſt ein Weſen? Die Summe einer gewiſſen Anzahl von Tendenzen. Kann ich etwas anderes als eine Tendenz ſein? Nein, ich gehe einem Ende entgegen. Und die Arten? Sind Tendenzen zu einem ihnen gemeinſamen Ziel. Und das Leben? Iſt eine Folge von Action und Reaction; lebend handle und fühle ich in Maſſe, todt handle und wirke ich in Moleculen. Ich ſterbe alſo nicht? Nein, ohne Zweifel, ich ſterbe in dieſem Sinne nicht, nicht Ich, noch was es ſonſt ſei. Entſtehen, leben, vergehen, iſt Wechſel in allen Formen. Und was liegt an der Form? Jede Form hat ihr eigenes Glück und Unglück, vom Elefanten bis zur Laus."

Endlich erwacht d'Alembert und ſteht auf. Bordeu muß fort, Kranke zu beſuchen, kommt zum Eſſen zurück, findet aber Fräulein Eſpinaſſe allein, weil d'Alembert auszugehen genöthigt worden. Er nimmt mit ihr die verlaſſene Unterſuchung wieder auf.

Der ganze Dialog beſteht alſo aus drei Dialogen. Der erſte, zwiſchen d'Alembert und Diderot, der von dem Uebergang der Materie zur Empfindung handelt, gibt d'Alembert die Richtung, die er in den Anſchauungen ſeines Traumes fortſetzt. Der zweite, zwiſchen Fräulein Eſpinaſſe und Bordeu, der von Aeußerungen des träumenden d'Alembert durchbrochen wird, beſpricht die Bildung des Organiſchen. Der dritte, worin die Eſpinaſſe und Bordeu ſich allein unterhalten, iſt gleichſam das Satyrſpiel des vorhergängigen ernſten Dramas, denn er zieht ganz ungeſcheut die praktiſchen Conſequenzen, welche ſich vom Standpunkt des abſoluten Naturalismus im Widerſpruch mit den Grundſätzen der Moral ergeben. Diderot hat, wie wir gehört haben, der Form ſeines Dialogs Adel verleihen wollen und hat wol aus dieſem Grunde die Geliebte ſeines Freundes zur eigentlichen Trägerin des Geſprächs gemacht, um den Ausdrücken deſſelben, ohne ihrer wiſſenſchaftlichen Beſtimmtheit Eintrag zu thun, eine gewiſſe Grazie zu erhalten, da Bordeu, als Mediciner, geneigt iſt, ſich unbefangen bis zu cyniſchen Thatſachen und bis zu Wendungen gehen zu laſſen, die für ein weibliches Ohr bedenklich ſind. Er nimmt mit ihr den ganzen Proceß der Zeugung haarklein durch. Diderot würde in der That auch das Anerkenntniß verdienen, einen wiſſenſchaftlichen Gegenſtand wiſſenſchaftlich und doch anmuthig, einen heikligen Gegenſtand offen und doch mit allem Anſtand behandelt zu haben, hätte es ihm nicht gefallen, in die dritte Unterredung eine Epiſode einzuſchalten, welche ſich über die ſolitäre Befriedigung des Geſchlechtstriebes bei dem Menſchen verbreitet. Sie iſt es gewiß, auf die er anſpielt, wenn er ſeiner Freundin ſchreibt, daß er dem Dialog fünf bis ſechs Seiten hinzugefügt habe, welche der Frau von Blacy, ſeiner amoureuse, die Haare würden aufſträuben machen. Frau von Blacy, eine Schweſter Sophiens, war nämlich eine außerordentlich unſchuldige und ſittſame, ſchämige Frau, die, wie Diderot in mehrfachen Beiſpielen erzählt, für gewiſſe Elemente der pariſer Corruption gar kein Verſtändniß hatte. Diderot kann hier dem Prickel nicht widerſtehen, den Naturalismus auf das Aeußerſte zu treiben, und läßt Bordeu, vom Standpunkt des Naturbedürfniſſes, die Zuläſſigkeit einer ſolchen Handlung, nämlich der Manuſtupration, auf gut biogeniſch vertheidigen; ſie dürfe nur nicht willkürlich provocirt werden. Die Natur als ſolche, die ihrem Triebe folgen müſſe, ſei gleichgültig gegen die Moral. Iſt das nun Diderot's Ernſt geweſen? Wollte er ſagen, daß die ſolitäre Befriedigung des Geſchlechtstriebes dem Menſchen erlaubt ſei? Gewiß nicht. In den „Salons" betheuert er, daß, wenn er ſeinen Sohn zu den Füßen der Venus Kallipygos ſich ſelbſt befleckend fände, er die Statue zertrümmern würde. In der Encyklopädie hat er ſelber den Artikel „Manustupration" geſchrieben und erklärt ſich darin ganz mit Tiſſot's Polemik gegen dieſe unglückliche Gewohnheit, welche die Jugend verwüſtet, einverſtanden. Er erzählt ſelbſt mehrere abſchreckende Beiſpiele aus ſeiner Erfahrung an Mitſchülern u. ſ. w. Freilich wenn der Menſch nur ein etwas höher organiſirter Affe wäre, ſo würde die Maſturbation für ihn keine unerlaubte Handlung ſein, denn Affen ſehen wir vor unſern Augen maſturbiren. Für den conſequenten Naturalismus läßt ſich die Berechtigung zum brutalſten Cynismus nicht ableugnen, da für ihn der Menſch vom Thier nicht qualitativ, nur quantitativ unterſchieden iſt. Wenn nun Diderot dieſe ekelhafte, geſchmackloſe Epiſode nicht eingeflochten hätte, wäre denn dadurch dem eigentlichen Gehalt des Dialogs etwas entzogen?

Dieſer eigentliche Gehalt beſteht in dem Bemühen, ſich von dem nur mechaniſchen Atomismus loszureißen. Er erkennt, daß das Todte nicht das Lebendige hervorbringen kann. Wirkliche, in ſich unbewegte, unveränderliche Atome können weiter nichts, als ihren Ort verändern. Sie können in immer andere Lagen kommen, allein ſie müſſen den Atomen, mit welchen ſie zufällig zuſammentreffen, äußerlich bleiben. Sie können nur zu einem Aneinander, zur Contiguität, nicht zu einem Ineinander, zur Continuität, gelangen. Diderot poſtulirt daher ſelbſtthätige Molecule, die ſich ſtets verändern und die mit andern ſich verbinden, verſchmelzen, mit ihnen als fühlende Eins werden. Er operirt eigentlich mit Leibniz'ſchen Monaden, allein er vermeidet den Ausdruck, weil die Monaden Leibnizens weſentlich vorſtellende Weſen, êtres représentatifs ſind, während er ſich mit ſenſibeln Faſern, brins, mit animalcules u. ſ. w. behilft. Er unterſcheidet ſich hierin nicht von Robinet, wie wir ſchon andeuteten, allein er nennt ihn nicht, vielleicht, weil Robinet noch Gott als ſchöpferiſche Urſache beſtehen ließ. Diderot läßt ſich das Organiſche aus einem primitiven flüſſigen Zuſtande zu einem Gewebe, réseau, hervorbilden, das ſich nach den verſchiedenſten Seiten hin zu andern Geweben entwickeln kann, welche ſich für uns als die verſchiedenen Organe eines lebendigen Individuums darſtellen. Das Organ des Schmeckens, Riechens, Sehens, Hörens iſt urſprünglich nur eine kaum wahrnehmbare Faſer, welche ſich aus ſich ſelbſt nach ihrer Eigenthümlichkeit entfaltet, indem ſie zugleich von der Einheit des Ganzen getragen wird, in welcher das Nebeneinander der einzelnen Functionen zum Ineinander wird. Jedes Organ als ſolches iſt ein ſelbſtſtändiges Weſen, ein beſonderes Thier, und jedes Thier gleichſam ein Thier von Thieren. Borden vergleicht es mit einem Bienenſchwarm, der ſich in Traubenform an einen Baum gehängt hat. Alle dieſe Bienen machen ein Ganzes aus, während doch jede für ſich ſelbſt ein fühlendes Individuum iſt.

Wird nun die Tendenz einer Faſer in ihrer Entwickelung gehemmt, ſo ermangelt das Individuum eines Organs und es fehlt ihm dann eine Seite des Lebens, die es haben ſollte, wie z. B. wenn bei einem Thiere mit zwei Augen der Sehnerv zur Bildung nur Eines Auges gelangt, alſo eine cyklopiſche Form entſteht.

Wird die Tendenz einer Faſer während ihrer Entwickelung durch gewaltſame Störung bei dem Embryo in eine falſche Lage gebracht, ſo entſteht eine Abnormität, monſtröſe Verwachſung, verkehrte Lagerung der Organe, überzählige Glieder.

Zwiſchen den Verrichtungen der einzelnen Organe und zwiſchen der urſprünglichen Einheit des Individuums, das in ihnen ſich realiſirt, findet ein beſtändiger Antagonismus ſtatt, der nur mit dem Leben aufhört, weil er ſelber das Leben iſt. Das Wachen beſteht in der Herrſchaft der Einheit über die Bewegung der Sonderorgane, das Schlafen in der Unterbrechung der Herrſchaft. Die Thätigkeit der Organe geht während des Schlafs in ſich zurück, weil ſie nicht durch willkürliche Aufmerkſamkeit mit Fühlen, Schmecken, Riechen, Sehen, Hören, angeſtrengt werden. Der Tod hebt die Einheit des Ganzen auf und läßt die vereint geweſenen Moleculen in andere Verbindungen treten. Den Beweis für die Continuität der Einheit können wir nur aus dem Gedächtniß ſchöpfen, zu deſſen Identität die Allmählichkeit ſeiner Entwickelung gehört.

Da aus Todtem nichts Lebendiges entſtehen kann, ſo iſt anzunehmen, daß das, was wir todt nennen, es nur relativ iſt und ſich in ein auch für uns wahrnehmbares Leben zu verwandeln vermag. Wir ſehen, daß elementare Stoffe, Humus, Waſſer, Luft, zur Pflanze werden. Wir ſehen, daß die Pflanze, welche das Thier frißt, in dieſem zu Fleiſch und Blut wird. Wir ſehen alſo, daß Marmor Fleiſch, mithin Seele werden kann, was unmöglich wäre, wenn der Marmor nicht mit dem Lebendigen an und für ſich Eins wäre.

Dieſe Metamorphoſe iſt eine Lieblingsanſicht Diderot's. Sie beruht aber auf einem Fehlſchluß. Das Niedrigere wird nicht durch ſich ſelbſt zum Höhern, ſondern das Höhere macht das Niedrigere durch ſeine Energie zu ſich ſelbſt. Das Waſſer, die Luft, der Humus werden nicht durch eigene, blos chemiſche Veränderung zum Pflanzenſaft. Die Pflanze wird im Magen des Thiers nicht durch ſich zum Chylus, ſondern es iſt die organiſche Macht des Lebendigen, welche die Todheit der unorganiſchen Stoffe tödtet, indem es ſie mit ſich inficirt. Sie verarbeitet die Stoffe zu ſich ſelbſt, weil ſie nichts duldet, was ſie nicht ſelbſt iſt. Die Natur enthält wirklich den Gegenſatz des Todten und Lebendigen. Die Gaſe, die Luft, das Waſſer, die Mineralien ſind wirklich todt, d. h. ſie ſind ohne ſubjective Einheit. Das Mineral iſt ſchon als Kryſtall, als kryſtalliniſch geſtaltet, ein Individuum, aber ein im Werden fertiges, wohingegen Pflanze und Thier ſich in ihrer Geſtalt ſtets von neuem hervorbringen und das Thier auch während dieſes Proceſſes ſich ſelbſt empfindet. Von ſeiten der Natur ſteht der Affe dem Menſchen am nächſten. Wie aber der Affe den Menſchen aus ſich ſoll hervorbringen können, bleibt unbegreiflich. Die Anatomie und Phyſiologie können aus dem Affen immer nur wieder einen Affen realiter erzeugen laſſen. Der Menſch verhält ſich zum Affen nicht wie die Modification einer veredelten Pflanze zur wilden. Die Stufenfolge der Natur iſt durch den Begriff geordnet und iſt deshalb nicht ein continuirliches Werden der einen aus der andern, ſondern eine Entwickelung mit qualitativen Sprüngen. Man kann wol, wie Diderot ſeinem Freunde d'Alembert in den Mund legt, auf gut heraklitiſch ſagen, daß Alles in Allem iſt, daß Alles aus Allem beſteht, daß die Elemente beſtändig ineinander übergehen, allein daraus folgt noch keineswegs, daß nicht das Lebendige ein Individuum wäre, welches das Centrum ſeiner Eigenthümlichkeit in ſich ſelbſt beſäße, eine Einheit, welche Diderot auch ſelbſt zugeſteht. Dieſe Einheit iſt es auch, welche die einzelnen Organe als Momente ihrer Totalität aus ſich hervorbringt; nicht aber ſind die Organe das Prius der Einheit, als ob dieſelbe nur eine Compoſition, wie ein Bienenſchwarm, nicht eine ihre Unterſchiede aus ſich ſelbſt erzeugende und ſie in ſich haltende Identität wäre. Hirn, Magen, Herz, Lunge, Niere u. ſ. w., oder Arme, Füße, Floſſen, Flügel u. ſ. w. kommen nicht von außen her zuſammen, miteinander zu verwachſen, ſondern bilden ſich von innen her nach einem vorbeſtimmten Begriff, nach der Nothwendigkeit einer gewiſſen Stufe der progreſſiven Formation, nach einem conſtanten ideellen Typus, deſſen Zweckmäßigkeit nach innen wie nach außen eine abſolute Intelligenz vorausſetzt, die zu leugnen das Hauptbeſtreben des Materialismus iſt. Diderot fußte darauf, daß die ſpontane oder ſogenannte äquivoke Generation eine durch die Entdeckung der Infuſorien empiriſch bewieſene Thatſache ſei, was keineswegs der Fall iſt. In dem tiefſinnigen Vorwort zum „Salon" von 1767 hatte er vortrefflich auseinandergeſetzt, daß jedes Thier ein Syſtem ſei, in welchem die äußere Geſtalt nur den Proceß des innern Lebens darſtelle, das an und für ſich eine untrennbare Einheit ſei. Das Thierreich ſelber kann nur als ein Syſtem von Syſtemen aufgefaßt werden, in welchem das höchſte alle ihm vorangehenden integrirt, indem es ſie alle ihrer Einſeitigkeit nach negirt.

Daß Diderot am Ende dieſes Dialogs die Freiheit leugnet, wird uns nicht weiter befremden. Jeder Act in einem Individuum iſt ihm die nothwendige Folge aller bis zu dieſem Augenblick in ihm geſchehenen Veränderungen. Mit dieſem Satz glaubt Diderot alle Freiheit vernichtet. Und doch enthält er nur das eine Moment des Handelns, die Motivirung eines Actes, nicht aber den Act ſelber, mit welchem wir uns als von aller Vergangenheit, als von allen Umſtänden frei, ſelber beſtimmen und ihn ebendadurch zur Schuld für uns machen, ohne welche gar kein moraliſches Intereſſe exiſtirte. Doch wir wiſſen ſchon, daß Diderot hier mit ſich in ewigem Widerſpruch lebt. Er will auch hier die Moralität erhalten. Es ſoll aber nur Wohlthun und Uebelthun geben; die Belohnung ſoll zu jenem ermuthigen, die Beſtrafung ſoll dieſes hemmen. Aber auf einem ſo elaſtiſchen Begriff, wie Wohlthun, bienfaisance, läßt ſich keine Moral gründen.

Die Frage nach der Beſtändigkeit der Gattungen und Arten haben wir ſchon am Schluß des Briefs über die Blinden ebenſo getroffen, als ſie hier auftritt. Sie iſt eine natürliche Folge aus dem Princip, daß die organiſche Tendenz ſich je nach den Umſtänden im Waſſer, in der Luft, auf der Erde, auf dem Saturn u. ſ. w. modificire. Noch weiter zurück iſt ſie eine Folge der Atomiſtik, die ſich wundern muß, warum nicht täglich aus dem concursus atomorum neue Geſtalten ſich unſerer Anſchauung darbieten.

Daß Diderot kein abſtracter Atomiſtiker war, ſehen wir auch aus der

Beurtheilung einer Schrift: „Principes philosophiques sur la matière et le mouvement“ (1770), von einem Ungenannten. Ein Freund des Verfaſſers, der auch ein Freund Diderot's war, bewog dieſen zur Prüfung. Diderot bekämpft in ſeiner Kritik den abſtracten Begriff der Materie, der in ihr nur eine homogene, an ſich träge Maſſe erblickt, welche nur von außen her bewegt werden kann. Er behauptet, daß alle Materie aus an ſich heterogenen Moleculen beſtehe, die in ſich das Streben zur Thätigkeit auf andere Moleculen und damit zur Bewegung beſitzen. Alle Materie befindet ſich in nisu oder in translatione, im Triebe zur Bewegung oder ſchon im Uebergange zu ihr. Die Auffaſſung der Materie vom mathematiſch-mechaniſchen Standpunkt als eines bloßen Quantums ſei einſeitig und müſſe durch die des Phyſikers und Chemikers, welche auch die Qualität in Anſchlag bringen, vervollſtändigt werden. Die Schwere, vermöge welcher verſchiedene Körper nach Einem Centrum hinſtreben, reiche nicht aus, das Weſen der Materie begreiflich zu machen, denn die Flamme ſtrebe in die Höhe, Waſſer drücke im Verhältniß ſeiner Höhe zur Baſis nach allen Seiten und der Dampf zerbreche kraft ſeiner Ausdehnung die härteſten Körper und hebe die ſchwerſten empor (voir la vapeur élever les corps les plus pesants dans la machine à feu). Alles ſei Wirkung und Gegenwirkung; alles zerſtöre ſich unter einer Form, während es ſich unter einer andern wiederherſtelle. Verflüchtigungen, Auflöſungen, Verbindungen aller Art ſeien unverträglich mit der Annahme der Gleichartigkeit der Materie, wenn auch das Quantum derſelben an ſich gleich bleibe.

Die nur mechaniſche Auffaſſung der Materie genügt Diderot nicht, er will auch noch die dynamiſche beachtet wiſſen. Es gibt nach ihm ebenſo viel verſchiedene Geſetze, als es Mannichfaltigkeit in der eigenen und innern Kraft jedes elementaren und conſtitutiven Atoms der Körper gibt. Dieſe dynamiſche Thätigkeit geht über die Gewalt des bloßen Maſſenverhältniſſes hinaus. Wir ſehen alle Tage in den Laboratorien, daß man eine inerte Materie durch Zuſatz einer andern volatiliſirt.

Man hat Diderot ſo oft den Deutſcheſten unter den Franzoſen genannt. Man kann dieſem allgemeinen Ausdruck einen beſtimmtern Sinn unterlegen, wenn man ſieht, wie nahe Diderot als Philoſoph oft daran iſt, in eine kantiſche Löſung der Probleme überzugehen. Wenn er die Kritik der Urtheilskraft erlebt hätte, würde er nicht geſagt haben: Das war es, was ich ſuchte! Wenn er für den Sturz der alten Metaphyſik die Abſolutheit der praktiſchen Idee mit ihren Conſequenzen hätte eintauſchen dürfen, wie würde es ihn entzückt haben! Wie freudig würde er ſich zur Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft bekannt haben, er, der auf dem Lande ſeinen Atheismus immer dünn werden ſah und der nur in der Stadt, d. h. in dem corrupten Paris, ſich als ein bien athée fühlte! Und ſo würde er auch die Dynamik der Conſtruction der Materie in Kant's metaphyſiſchen Anfangsgründen der Naturwiſſenſchaften unzweifelhaft als den Anfang einer befriedigendern Löſung der Frage: Was iſt die Materie? begrüßt haben.

Ich habe ſchon oft wiederholt, daß man Diderot als den Philoſophen anſehen muß, in welchem die Widerſprüche der Zeit miteinander kämpften. Er verſuchte es, ſie bald von dieſer, bald von jener Seite zu löſen. Dann ſtellt er ſich auf einen Standpunkt und verfolgt ihn in ſeine Conſequenzen. Er ſchreckt nicht davor zurück, ſie auch dann zu ziehen, wenn ſie ins Widrige auslaufen. Dieſe cyniſchen Extreme gehören mit zur Charakteriſtik ſeiner Wahrhaftigkeit, welche nichts verſchweigen, nichts beſchönigen will. Ich habe ſie daher auch nicht unterdrückt, wie es gewöhnlich geſchieht. Bei einem hiſtoriſchen Gegenſtande hat man kein Recht, ſich die Thatſachen nach ſeinem Geſchmack auszuſuchen. Ganz falſch aber iſt es, Diderot wie einen Profeſſor zu behandeln, der über die Theologie, Kosmologie, Phyſik, Moral, Politik, Aeſthetik ein dogmatiſches Lehrgebäude beſitzen ſoll, denn wenn Diderot auch ganz entſchiedene Richtungen hat, die ſich Stufe um Stufe in ihm entwickeln, ſo beſteht doch das Intereſſante ſeiner Erſcheinung gerade in ſeinem unaufhörlichen Fortarbeiten, das ihn auch für die Anſichten anderer empfänglich erhielt. Wenn man daher ſeine Unterhaltung mit d'Alembert anführt, um zu beweiſen, daß er alle Freiheit, alle Individualität, und damit alle Geſchichte geleugnet habe, ſo vergißt man, daß er anderwärts, wo er von dem denkenden Menſchen ausgeht, nicht weniger die Freiheit behauptet. In den Briefen an Falconet macht er ſogar die naive Forderung, daß die Erde, die Geſchichte und ihre Tradition, niemals untergehen ſollen, weil ſonſt niemand geneigt ſein würde, Großes und Schönes, unvergänglichen Nachruhms Würdiges, hervorzubringen. Dieſer Glaube ſetzt doch wol eine ewige Weltordnung, nicht einen blos fermentirenden ins Unbeſtimmte experimentirenden Naturproceß voraus, der die Paradoxie jenes Dialogs ausmacht.

Einige von Diderot's kleinen Papieren.

Naigeon kannte den „Traum d'Alembert's“ und gab in ſeinen Memoiren von Diderot's Leben und Werken zuerſt einen Auszug daraus, denn das Original wurde erſt 1830 gedruckt. Er bewunderte die Phyſiologie, welche Diderot darin entwickelte. Wäre nun dieſer Dialog damals, als er verfaßt wurde, auch gedruckt worden, ſo hätte er in die Geſchichte der Wiſſenſchaft eingreifen können. Da dies aber nicht geſchehen, ſo bleibt er für uns nur ein geiſtreicher Anachronismus, über welchen die Wiſſenſchaft bereits hinausgeſchritten iſt. Aehnlich iſt es mit ſo vielen kleinern Schriften Diderot's ergangen, die ſich nur zufällig oder dadurch erhalten haben, daß Grimm ſie in ſeine „Correspondance“ aufnahm. Dieſe petits papiers, wie Diderot ſelber ſie zu nennen pflegte, ſtechen vor ſeinen Druckſchriften durch ihre Wärme, durch ihre unbedingte Offenheit und durch jene merkwürdige Verbindung des ſchärfſten geſunden Menſchenverſtandes mit einer außerordentlichen Phantaſie hervor, die ſich in allen Sphären mit gleicher Leichtigkeit und Fruchtbarkeit bewegt. Diderot wiederholt daher zwar die nämlichen Ueberzeugungen, allein er wiederholt ſich niemals in der Form. Er iſt, ſo oft er auch denſelben Gegenſtand berührt, immer wieder neu und ſtellt ihn mit einer Friſche dar, als ob er zum erſten mal an ihn heranträte. Wir müſſen hier einige ſeiner kleinen Papiere erwähnen, welche in dieſe Zeit fallen und zu ſeinen trefflichſten Leiſtungen auch in ſtiliſtiſcher Hinſicht gehören.

Die eine dieſer Schriften führt den Titel „Introduction aux grands principes ou Réception d'un philosophe“. Weil darin des „Émile“ von Rouſſeau gedacht wird, ſo kann ſie erſt in die ſechziger Jahre fallen. Ein alter frommer Offizier hatte die ungläubigen Philoſophen verſpotten wollen und unter obigem Titel einen Dialog geſchrieben, in welchem ein Weiſer, ein Proſelyt und ein Taufzeuge auftreten. Der Proſelyt verlangt, auf die Philoſophie des Tages getauft zu werden, weshalb der Weiſe ihn prüft. Der Proſelyt bekennt ſich nun zu den Anſichten, welche die

Gegner der Encyklopädiſten dieſen zuſchrieben und welche vom Publikum im allgemeinen auch für die Lehre derſelben gehalten wurden: Nichtigkeit aller Religion, alles Cultus, Unglaube an die Unſterblichkeit, Verwerfung aller Offenbarung, Verwerfung aller Autorität, Alleinherrſchaft der Vernunft, Untrüglichkeit der Sinne, Erwerbung von Vermögen um jeden Preis unter dem Vorwand wohlgeordneter Menſchenliebe, Gehorſam gegen die Natur und die Leidenſchaften u. ſ. w. Als der Proſelyt alles dies zu glauben bekennt, ſchließt der Weiſe den feierlichen Act mit dieſen Worten:

„Das nenne ich noch einen Mann. Nun, um Euch gänzlich die Freiheit zu geben, enttaufe (débaptise) ich Euch im Namen der Autoren des «Émile», des «Esprit» und des «Dictionnaire philosophique». Nun ſeid Ihr ein wahrer Philoſoph und unter der Zahl der glücklichen Schüler der Natur. Durch die Macht, welche ſie Euch wie uns gibt, geht, reißt aus, zerſtört, ſtürzt um, tretet Moral und Religion mit Füßen, empört die Völker gegen die Fürſten, befreit die Sterblichen vom Joch der göttlichen und menſchlichen Geſetze. Ihr werdet Euere Lehren durch Wunder beſtätigen und hier ſind die, welche Ihr thun werdet: Ihr werdet die, welche ſehen, blind machen. Ihr werdet die, welche hören, taub machen, und Ihr werdet die, welche gerade gehen, hinken laſſen. Ihr werdet Schlangen unter den Roſen hervorbringen und alles, was Ihr berühren werdet, wird ſich in Gift verwandeln.“

Auf dieſe Satire antwortete Diderot in einer Parodie unter der Aufſchrift „Le prosélyte, répondant par lui-même“.

Gegen dieſe Parodie veranlaßte jener Offizier einen Theologen, für ihn eine Antwort an Diderot zu ſchreiben. Sie bekam den Titel „Examen du prosélyte, répondant par lui-même“.

Auf dies Schreiben antwortete Diderot abermals: „Réponse de Diderot à l'examen du prosélyte, répondant par lui-même.“

Dieſe vier Stücke, von denen alſo nur zwei Diderot gehören, muß man wohl auseinanderhalten, um nicht, wie geſchehen, aus ſeinen Schriften zu citiren, was er nicht geſchrieben hat und was zu ſeinen übrigen Gedanken im Gegenſinn ſteht. Alle dieſe Schriftſtücke waren übrigens nur private Aeußerungen und wurden zuerſt durch Naigeon in ſeiner Ausgabe der Werke Diderot's (1798, I, 283 fg.) dem Druck übergeben.

Ueber den Inhalt der Parodie Diderot's können wir im allgemeinen weggehen, da er im weſentlichen nicht von demjenigen abweicht, den wir in ſeiner Abhandlung über die natürliche Religion kennen gelernt haben. Der logiſche Beweis ſteht über dem moraliſchen, der moraliſche über dem hiſtoriſchen; ſofern eine Religion den Glauben an geſchichtliche Thatſachen fordert, muß es erlaubt ſein, ſie logiſch, phyſiſch, moraliſch zu prüfen, widrigenfalls es gar keinen Halt gibt, den Aberglauben vom Glauben an die Wahrheit zu unterſcheiden; das Gewiſſen iſt die Offenbarung Gottes in allen Menſchen; Gott verfällt keinem confeſſionellen Fanatismus; er iſt der Gott nicht nur der Chriſten, ſondern auch der Juden, Mohammedaner, Inder u. ſ. w. In einer Anmerkung aber hat Diderot ſich über den Urſprung des Uebels mit einer ſo einfachen Klarheit ausgeſprochen, daß wir ſie hier einzuſchalten uns nicht verſagen können. Er ſagt:

„Ich habe gelehrte Syſteme, dicke Bücher über den Urſprung des Uebels geſchrieben geſehen und ich habe nichtß als Träumereien geſehen. Das Uebel hängt mit dem Guten ſelber zuſammen; man kann das eine nicht von dem andern trennen und ſie entſpringen beide aus denſelben Urſachen. Die Geſetze der Materie, welche die Bewegung und das Leben im Weltall unterhalten, ſind es, woraus die phyſiſchen Unordnungen, die Vulkane, Erdbeben, Stürme u. ſ. w. entſpringen. Aus der Empfindung, der Quelle aller unſerer Luſt, reſultirt der Schmerz. Das moraliſche Uebel, d. h. das Laſter, iſt eine nothwendige Wirkung der Selbſtliebe, die für unſere Erhaltung ſo weſentlich iſt und gegen welche falſche Vernünftler ſo viel declamirt haben. Damit keine Laſter auf der Erde exiſtiren, haben die Geſetzgeber dafür zu ſorgen, daß die Menſchen kein Intereſſe daran nehmen. — Ich weiß nicht, ob es ein Syſtem geben kann, worin alles gut wäre, aber ich weiß wohl, daß es unmöglich iſt, es zu begreifen. Nehmt den Thieren Hunger und Durſt, was wird ſie an ihre Bedürfniſſe mahnen? Nehmt ihnen den Schmerz, was wird ſie vor dem warnen, das ihrem Leben Gefahr droht? Die Leidenſchaften des Menſchen ſind eine Folge ſeiner Empfindung. Um den Menſchen leidenſchaftslos zu machen, muß man ihn zum Automaten machen. Pope hat ſehr gut nach Leibniz bewieſen, daß die Welt nicht anders ſein kann, als ſie iſt. Wenn er aber daraus geſchloſſen hat, daß alles gut ſei, ſo hat er eine Abgeſchmacktheit behauptet. Er hätte ſich begnügen müſſen, zu ſagen, daß alles nothwendig ſei."

Gegen das Ende ſeiner Prüfung ſpielt Diderot auf die Aufhebung des Jeſuitenordens durch Choiſeul an, woraus man ſchließen möchte, daß dieſer ganze theologiſche Handel 1764 ſtattgefunden hat. Er wünſcht, daß Choiſeul, dem er große Complimente als Staatsmann macht, alle Klöſter aufheben möchte, weil ſie ſo viel Menſchen aus den unterſten Schichten der Bevölkerung dem Pfluge und der Werkſtatt entziehen und die übrigen Bürger zur Ernährung eines Heeres von Müßiggängern zwingen.

Der liebenswürdige Vernet ſchenkte ihm aus Dankbarkeit eine von den Landſchaften, welche Diderot im „Salon" verherrlicht hatte, einen Schiffbruch. Dies rührte Diderot ſehr und er ſchrieb eine reizende Elegie auf ſeinen alten Schlafrock, die den Panegyrikus auf Vernet zum Ziel hatte: Regrets sur ma vieille robe de chambre ou avis à ceux, qui ont plus de goût, que de fortune" (1767).

Man hatte eine Abweſenheit Diderot's benutzt, ſein Zimmer umzugeſtalten und an die Stelle traulicher Einfachheit den Prunk modiſcher Eleganz zu ſetzen. Anſtatt ſeines ſchlichten Holztiſches hatte man ihm ein koſtbares Bureau, anſtatt ſeiner alten bergamasker Tapete eine Tapete von Damaſt, anſtatt der Kupferſtiche, die ohne Rahmen mit Nägeln an der Wand befeſtigt waren, Oelgemälde in Goldrahmen, anſtatt einiger Gipsſtatuetten von ſeinem alten Freunde Falconet eine kauernde Venus von Bronze, anſtatt der Fichtenbreter, auf welche er ſeine Bücher hinwarf und die er ſelbſt mit Büchern, mit Cicero und Virgil, ſtützte, einen prächtigen Bücherſchrank, anſtatt ſeines Strohſtuhls einen Maroquinlehnſeſſel, und endlich anſtatt ſeines kalamankenen Schlafrocks einen Scharlachſammtrock gegeben.

Dieſer alte Schlafrock, wie ſchmiegte er ſich ihm an! Er ſah maleriſch darin aus, während der neue, ſteif und ſchwer, ihn zur Gliederpuppe machte. Jedem Bedürfniß kam er gefällig entgegen. Staub von einem Buch zu wiſchen, bot er einen ſeiner Zipfel. Wollte die dicke Tinte nicht fließen, ſtellte er eine ſeiner Seiten zur Verfügung. In langen, ſchwarzen Streifen ſah man die vielen Dienſte, die er geleiſtet. Dieſe Streifen verkündeten den Literaten, den Schriftſteller, den arbeitenden Menſchen. „Jetzt", ſagt Diderot, „habe ich das Ausſehen eines Faulenzers; man weiß nicht, wer ich bin. Unter ſeinem Schutz fürchtete ich weder die Ungeſchicklichkeit eines Bedienten noch meine eigene, weder den ſprühenden Funken des Feuers noch den Sturz des Waſſers. Ich war abſoluter Herr des alten Schlafrocks, ich bin Sklave des neuen geworden. Jeden Augenblick ſage ich: Verdammt ſei, wer die Kunſt erfand, gemeinem Stoffe dadurch Werth zu geben, daß er ihn mit Purpur färbte! Verdammt ſei das koſtbare Kleidungsſtück, das ich beſchone! Wo iſt mein alter, mein demüthiger, mein bequemer kalamankener Lappen?"

Nachdem er noch einer vergoldeten Stutzuhr à la Geoffrin am Marmorkamin erwähnt hat, geht er zur Beſchreibung des Gemäldes von Vernet: Der Sturm, über, deſſen Schilderung mit der des ruhigen Arbeitszimmers effectvoll contraſtirt. Er macht einen ſehr rührenden, ihn als Menſchen hoch ehrenden Uebergang dazu:

„Von meiner erſten ſchlichten Einrichtung iſt mir nichts als ein alter Fußteppich geblieben, der, ich fühle es wohl, gar nicht zu meinem Luxus ſtimmt. Aber ich habe geſchworen und ſchwöre, — denn die Füße von Denis dem Philoſophen ſollen nie auf einem Meiſterwerk der Savonnerie herumtreten — ich werde dieſen Teppich behalten, wie der Bauer, der von der Hütte in den Palaſt des Fürſten verſetzt wurde, ſeine Holzſchuhe bewahrte. Trete ich morgens, bedeckt mit dem koſtbaren Purpur, in mein Zimmer, ſo bemerke ich, wenn ich den Blick ſenke, meinen alten Fußteppich; er ruft mir meinen erſten Stand zurück und der Stolz bleibt am Eingang meines Herzens ſtehen. Nein, mein Freund, nein, ich bin nicht corrumpirt. Meine Thür öffnet ſich ſtets dem Bedürfniß, das ſich an mich wendet, und findet bei mir die nämliche Zugänglichkeit. Ich höre es, berathe es, unterſtütze es, beklage es. Meine Seele hat ſich nicht verhärtet, mein Nacken hat ſich nicht emporgeworfen. Mein Rücken iſt gut und rund wie vordem. Es iſt derſelbe Ton der Freimüthigkeit, daſſelbe Gefühl. Mein Luxus iſt von friſchem Datum und das Gift hat noch nicht gewirkt. Allein mit der Zeit, wer weiß, was geſchehen kann! Was ſoll man von dem erwarten, der ſeine Frau und Tochter vergeſſen, der ſich verſchuldet, der aufgehört hat, Gatte und Vater zu ſein, und der, ſtatt auf den Grund eines treuen Koffers eine nützliche Summe niederzulegen, — ach, heiliger Prophet, erhebe deine Hände zum Himmel, bitte für einen Freund in Gefahr, ſage zu Gott: Wenn du in deinem ewigen Rathſchluß ſiehſt, daß der Reichthum das Herz des Denis verderbt, ſo verſchone die Meiſterwerke nicht, die er vergöttert, zerſtöre ſie und führe ihn zu ſeiner erſten Armuth zurück! Und ich meinerſeits werde ſagen: O Gott, ich unterwerfe mich der Bitte des heiligen Propheten und deinem Willen. Ich überlaſſe dir alles. Nimm alles, ja, alles, ausgenommen den Vernet. Ach, laß mir den Vernet! Nicht der Künſtler, du haſt ihn gemacht. Achte das Werk der Freundſchaft und das deinige. Sieh dieſen Leuchtthurm, ſieh dieſen Thurm, der ſich daneben zur Rechten erhebt, ſieh dieſen alten Baum, den die Winde zerriſſen haben Wie ſchön iſt dieſe Maſſe! Unter dieſer dunkeln Maſſe ſieh dieſe von Grün bedeckten Felſen. So hat deine mächtige Hand ſie gebildet, ſo hat deine wohlthätige Hand ſie mit einem Teppich geſchmückt. Sieh dieſe ungeheuere Terraſſe, die vom Fuß der Felſen zum Meere herniederſteigt! Sie iſt das Bild der Abſtufungen, welche du der Zeit auf die feſten Dinge der Welt auszuüben erlaubt haſt. Deine Sonne, würde ſie dieſelbe anders beleuchtet haben? Gott, wenn du dieſes Werk der Kunſt vernichteſt, ſo wird man ſagen, daß du ein eiferſüchtiger Gott biſt. Nimm dich mitleidig der Unglücklichen an, die auf dieſem Ufer zerſtreut ſind. Genügt es dir nicht, ihnen die Klüfte des Abgrundes gezeigt zu haben? Haſt du ſie errettet, um ſie zu verderben? Höre das Gebet deſſen, welcher dir dankt. Hilf dort den Kräften jenes, welcher die traurigen Trümmer ſeiner Habe ſammelt. Verſchließe dein Ohr den Flüchen jenes Wüthenden. Ach! er verſprach ſich eine ſo vortheilhafte Rückkehr, er hatte nach Ruhe und Zurückgezogenheit getrachtet, es war ſeine letzte Reiſe. Hundertmal hatte er unterwegs mit den Fingern den Beſtand ſeines Vermögens berechnet und ſeine Verwendung geordnet, und nun ſind alle ſeine Hoffnungen enttäuſcht, kaum bleibt ihm ſo viel, ſeine nackten Glieder zu bedecken. Sei gerührt von der Zärtlichkeit dieſer beiden Gatten. Siehe den Schrecken, den du dieſer Frau eingeflößt haſt. Sie dankt dir für das Wehe, das du ihr nicht gethan haſt. Das Kind, zu jung noch, zu wiſſen, welcher Gefahr du es mit Vater und Mutter ausgeſetzt, beſchäftigt ſich indeſſen mit dem treuen Gefährten der Reiſe und befeſtigt wieder das Halsband ſeines Hundes. Sei gnädig dieſem Unſchuldigen! Sieh dieſe Mutter, die ſoeben mit ihrem Gatten den Waſſern entrann; nicht für ſich hat ſie gezittert, nur für ihr Kind. Sieh, wie ſie es an ihren Buſen drückt, wie ſie es küßt. O Gott, erkenne die Waſſer, die du geſchaffen haſt. Erkenne ſie, wie dein Hauch ſie bewegt, wie deine Hand ſie beſänftigt. Erkenne die dunkeln Wolken, welche du verſammelt hatteſt und die zu zerſtreuen es dir gefallen hat. Schon theilen, ſchon entfernen ſie ſich; ſchon gebiert ſich der Schimmer des Tageslichts wieder auf der Oberfläche der Gewäſſer; ich weiſſage Ruhe dieſem rothen Horizont. Wie weit iſt er, dieſer Horizont! Er grenzt nicht mit dem Himmel zuſammen. Vollende, dem Meer ſeine Ruhe zu geben. Geſtatte dieſen Matroſen, ihr geſcheitertes Schiff wieder flott zu machen; fördere ihre Arbeit; gib ihnen Kräfte und laß mir mein Bild. Laß es mir als die Ruthe, womit du den eiteln Menſchen züchtigſt. Schon bin ich es nicht mehr, den man beſucht, den man zu hören kommt: es iſt Vernet, den man bei mir bewundern will. Der Maler hat den Philoſophen gedemüthigt."

In allen „Salons" hat Diderot bei Vernet's Landſchaften die Wendung variirt, ihn als den Rivalen Gottes ſelber darzuſtellen. Dadurch, daß er hier Gott zum Zuſchauer des Bildes als ſeines eigenen Werkes macht und daß er ein Gemälde vor ſich zu haben ganz zu vergeſſen ſcheint, indem er Gott für die Schiffbrüchigen anſieht, hat er dieſe ſchmeichleriſche Wendung auf ihre höchſte Potenz erhoben.

Unter den petits papiers, von denen wir jetzt ſprechen, befinden ſich auch zwei, welche das Weib und die Ehe betreffen, deren Betrachtung ſich durch das ganze Leben Diderot's hinzieht. Es iſt merkwürdig, zu beobachten, wie er die tiefſten Blicke in das Weſen des Weibes wirft, aber mit dieſer Einſicht in Widerſpruch geräth, ſobald er auf die Ehe kommt. Man kann ſich wol kaum der Reflexion entſchlagen, daß die Nichtbefriedigung, die er in ſeiner eigenen Ehe fand, und der thatſächliche Widerſpruch, in welchem er, wie das ganze damalige Paris, mit der Ehe lebte, viel Antheil an ſeiner Theorie derſelben haben. Wir haben ſoeben ſein ſchmerzliches Geſtändniß vernommen, mit welchem er ſich anklagt, Frau und Tochter vergeſſen, ſich verſchuldet und, Gatte und Vater zu ſein, aufgehört zu haben. Das war der Ausbruch einer momentanen Zerknirſchung. In den Briefen aber an Fräulein Voland finden wir die Ehe beſtändig nur als eine gleichgültige conventionelle Form behandelt, die gar nichts bedeute. Sehr natürlich ſucht er ſeiner Freundin und ſich ſelber dies Sophisma einzureden, um ihr und ſich für den Bruch ſeiner Ehe ein gutes Gewiſſen zu machen. Wenn die Mutter Sophiens den Liebenden manchmal unbequem wird, iſt er empört gegen ſie. Ein Mädchen im Alter ſeiner Freundin habe das Recht, ſich ihre Bekanntſchaften, ihren Umgang ſelbſt zu wählen. Wie ſchmerzlich iſt es, in ſeinen Briefen an ſie ihn von ſeiner Frau als der Madame Diderot reden zu hören, als ob ſie eine ihm Fremde wäre. Nach ſeiner Art knüpfte er, was ſich bei ihm über jene Themata aufgelagert hatte, an zwei andere Schriften an, an eine von Thomas und an eine von Bougainville.

Thomas, den er als Menſchen wie als Schriftſteller ſehr hoch ſchätzte, hatte zu Anfang des Jahres 1772 einen „Essai sur le caractère, les moeurs et l'esprit des femmes dans les différents siècles“ herausgegeben. Diderot beurtheilte ſeine Schrift für Grimm's „Correspondance“. Er fand in ihr viel Gelehrſamkeit, viel Feinheit, viel Verſtand, viel Stil und Harmonie, aber er vermißte darin das Feuer, welches einem Gegenſtande wie dieſer gebührt hätte. Thomas iſt ihm zu trocken, zu unpoetiſch. „Wenn man über das Weib ſchreibt“, meint er, „muß man ſeine Feder in den Regenbogen tauchen und den Staub von Schmetterlingsflügeln auf ſeine Zeilen ſtreuen. Man muß, wie der kleine Hund des Pilgers, von deſſen Pfote, wenn man ſie ſchüttelte, Perlen fielen, immer Perlen aus der Feder fallen laſſen; aber aus der des Herrn Thomas fallen keine Perlen.“ Statt ſich weiter auf eine kritiſche Analyſe einzulaſſen, gibt er ſofort ein Gegenſtück zu ihr, in welchem er, was er an ihr vermißt, bietet, was er an ihr tadelt, poſitiv beſſer macht. Phyſiologiſch, pſychologiſch und ethiſch entwirft er ſelber eins derjenigen Gemälde, in denen das Weib ſich wiedererkennen muß, weil es die ganze Scala ſeiner Zuſtände, die zwiſchen den Extremen ſeiner Natur liegen, mit Treue und mit Sympathie ſchildert.

Mit zarten Worten hebt er zuerſt die Abhängigkeit hervor, in welcher ſich das Weib von der Eigenthümlichkeit ſeines Organismus befindet. Er beſchreibt den innigen Zuſammenhang ſeiner Stärke mit ſeiner Schwäche und erläutert dieſe pathologiſche Dialektik mit einer Menge intereſſanter Anekdoten und geſchichtlicher Thatſachen, die wir beiſeite müſſen liegen laſſen. Die Biegſamkeit des weiblichen Naturells macht es einer unendlichen

Mannichfaltigkeit fähig. Der Anblick einer Maus, einer Spinne läßt es in Ohnmacht fallen, während es oft den größten Schreckniſſen des Lebens trotzt. Vor allem ſind es die Anfälle der Eiferſucht in der Leidenſchaft der Liebe, die Entzückungen der mütterlichen Zärtlichkeit, die Verlockungen des Aberglaubens, die Verbreitung epidemiſcher Volksbewegungen, durch welche die Frauen in Erſtaunen ſetzen, ſchön wie Klopſtock's Seraphinen, fürchterlich wie Milton's Teufel. Das Gefühl des Mannes erreicht dieſe Höhe nicht. Der Contraſt der heftigſten Affecte mit der Sanftheit ihrer Züge macht ſie häßlich. Die Zerſtreuungen eines geſchäftigen und kampferfüllten Lebens brechen die Leidenſchaften des Mannes, während das Weib die ſeinigen, in der Stille brütend, pflegt. Sein Müßiggang oder die Gehaltloſigkeit ſeiner Verrichtungen hält ſeinen Blick beſtändig auf Einen Punkt gefeſſelt-und, um toll zu werden, würde dem leidenſchaftlichen Weibe nur die gänzliche Einſamkeit fehlen, die es ſucht. Die Unterordnung unter einen Herrn, der ihr misfällt, iſt für es eine Qual. Es ſchaudert bei der Annäherung eines ungeliebten Gatten; es empfindet ſeine Umarmung wie eine Befleckung, von der es ſich nicht ſchnell genug wieder reinigen kann. Mehr Herr ſeiner Sinne als der Mann, iſt der Genuß der Wolluſt für das Weib bei weitem fraglicher. Die Beweglichkeit ſeiner zarten Organiſation, welche der des Mannes entgegengeſetzt iſt, täuſcht es oft in ſeiner Erwartung.

Auf dem heiligen Dreifuß in Delphi ſaß nie ein Mann, und die Rolle der Pythia ziemt nur einem Weibe, das ſich bis dahin erhitzen kann, das Nahen eines Gottes ernſtlich zu fühlen, ſich das Haar zu raufen, zu ſchäumen, zu rufen: Ich fühle, ich fühle ihn, da iſt er, der Gott, und die rechte Sprache dafür zu finden.

Undurchdringlich in ihrer Verſtellung, grauſam in ihrer Ruhe, beſtändig in ihren Vorſätzen, ohne Scrupel über die Mittel, ſie zu erreichen, beſeelt von einem tiefen und geheimen Haß gegen den Despotismus des Mannes, ſcheint unter den Frauen eine Art Verſchwörung, eine Art Ligue zu beſtehen, deren Artikel ſie kennen, ohne ſie ſich mitgetheilt zu haben. Von Natur neugierig, wollen ſie gern alles wiſſen, ſei es zum Gebrauch, ſei es zum Misbrauch. Aus Neugier proſtituiren ſie ſich in revolutionären Zeiten den Parteiführern. Wer ſie erräth, iſt ihr unverſöhnlicher Feind; lieben ſie euch, ſo werden ſie euch, ſo werden ſie ſich ſelbſt verderben, ſobald ihr ihre ehrgeizigen Abſichten kreuzt. Sie werden die Trunkenheit der Leidenſchaft vortäuſchen, wenn ſie ein großes Intereſſe haben, euch zu betrügen, ja, ſie werden ſie empfinden, ohne ſich zu vergeſſen. Der Stolz iſt mehr ihr Laſter als das unſerige.

Das Weib trägt ein Organ in ſich, welches der furchtbarſten Krämpfe fähig iſt und in ſeiner Phantaſie Wahnbilder aller Art hervorruft. In der hyſteriſchen Raſerei ſind ihm Vergangenheit und Zukunft gegenwärtig. Alle außerordentlichen Vorſtellungen gehen bei dem weiblichen Geſchlecht von der Gebärmutter aus. Nichts iſt verwandter als die Ekſtaſe, die Viſion, die Prophetie, die Offenbarung, die ſprudelnde Poeſie und die Hyſterie. Das von ihr ergriffene Weib empfindet etwas Hölliſches oder Himmliſches. Manchmal hat es mich ſchaudern gemacht, wenn ich es in der Wuth eines wilden Thieres geſehen und gehört habe. Welch Gefühl, welcher Ausdruck! Was es ſagte, war nicht von einer Sterblichen. Aber der ſtürmiſche Geiſt, den man für unbezwinglich halten ſollte, kann durch ein einziges Wort niedergeſchlagen werden. Ein Arzt, Silva, ſagte zu den Frauen in Bordeaux, die von entſetzlicher Beſeſſenheit geplagt wurden, daß ſie von der Fallſucht bedroht ſeien — — und ſie waren ſofort geheilt. Die Frauen ſind einer epidemiſchen Wildheit unterworfen. Das Beiſpiel einer einzigen zieht die Menge nach ſich. Nur die erſte iſt ſchuldig, die andern ſind krank. O Frauen, ihr ſeid ganz außerordentliche Kinder.

Mit inniger Theilnahme beſchreibt Diderot die Leiden, denen das Weib durch ſein Geſchlecht, durch ſeine Liebesbedürfniſſe, durch die Lebenslänglichkeit eines periodiſchen Mißbefindens, durch die Ehe, durch die Schwangerſchaft, Geburt, Wartung der Kinder, durch die Krankheiten des Alters, die Grauſamkeit der Geſetze, unterworfen iſt. Er zeigt, daß die Frau unglücklich in den Städten der Civiliſation, noch unglücklicher in den Wäldern iſt, wo ſie ſich der Mißhandlung durch den rohen Mann und dem mühevollſten Dienſte für ihn preisgegeben ſieht. Er läßt eine Indianerin von den Ufern des Orinoco ihr trauriges Sklavenleben ſchildern und ruft aus: O Frauen, wie beklag' ich euch!

Die Ueberzeugung dringt nur bis zu einem gewiſſen Grade in den Verſtand der Frauen. Die Vorſtellungen von Gerechtigkeit, Tugend, Laſter, Güte, Bosheit ſchwimmen auf der Oberfläche ihrer Seele. Sie haben die Eigenliebe und das perſönliche Intereſſe mit der ganzen Energie der Natur bewahrt. Mehr als wir im Aeußern civiliſirt, ſind ſie mehr Wilde im Innern, und alle ſind mehr oder weniger Macchiavelliſtinnen. Das Symbol der Frauen iſt im allgemeinen das der Apokalypſe, auf deren Stirn geſchrieben ſteht: Myſterium. Wo für uns eine eherne Mauer iſt, da iſt für ſie oft nur ein Spinngewebe. Wenn wir mehr Vernunft haben, ſo haben ſie mehr Inſtinct als wir. Das einzige, was man ſie gelehrt hat, iſt, das Feigenblatt, das ſie bei ihrem erſten Fall erhalten, mit Geſchick zu tragen. Alles, was man achtzehn, neunzehn Jahre hintereinander ihnen geſagt und wiederholt hat, kommt auf die Worte zurück: Meine Tochter, nimm dein Feigenblatt in Acht!

Diderot fragt, was denn bei einer galanten Nation eine ſogenannte Erklärung anderes als den Austauſch des Genuſſes bedeute? Die Worte: Ich liebe dich! die ſo leichtfertig ausgeſprochen werden, bedeuteten in der Wirklichkeit: „Wollen Sie mir Ihre Unſchuld und Sittlichkeit opfern; wollen Sie die Achtung vor ſich ſelbſt und die Achtung der andern verlieren; wollen Sie mit niedergeſchlagenen Blicken in die Geſellſchaft gehen, bis die Gewöhnung an die Liederlichkeit Ihnen die Schamloſigkeit derſelben erworben hat; wollen Sie jedem ehrbaren Stande entſagen, Ihre Aeltern vor Schmerz ſterben laſſen und mir einen Augenblick Vergnügen gewähren, ſo werde ich Ihnen unendlich verbunden ſein.“ Dies, ihr Mädchen, iſt der Commentar aller Schmeichelreden, die man an euch richtet. Man hat der Galanterie eine ſo große Wichtigkeit beigelegt, daß derjenigen, welche dieſen Schritt gethan hat, keine andere Tugend mehr bleibt. Iſt einmal das große Verbrechen begangen, ſo können ſie vor nichts mehr zurückſchrecken. Während wir in den Büchern leſen, leſen ſie im großen Buche der Welt. Auch macht ihre Unwiſſenheit ſie zur ſofortigen Aufnahme der Wahrheit fähig, wenn ſie ihnen gezeigt wird. Keine Autorität hat ſie unterjocht, ſtatt daß die Wahrheit beim Eintritt in unſer Gehirn einen Plato, einen Ariſtoteles, Epikur, Zeno als Schildwachen findet, ſie bewaffnet zurückzutreiben. Selten ſind ſie ſyſtematiſch, ſtets unter der Herrſchaft des Augenblicks.

Die Seele der Frauen iſt nicht ſittenreiner als die unſerige. Da aber der Anſtand ihnen nicht erlaubt, ſich mit unſerer Freimüthigkeit auszudrücken, ſo haben ſie ſich ein köſtliches Gezwitſcher zurechtgemacht, mit deſſen Hülfe man alles ganz honnet in ihrem Vogelkäfig ſagen kann. Entweder ſchweigen die Frauen oder oft haben ſie den Anſchein, als wagten ſie nicht, zu ſagen, was ſie ſagen. Man merkt leicht, daß Jean Jacques viel Zeit zu den Knien, Marmontel viel in den Armen der Frauen zugebracht hat. Sie gewöhnen uns, Anmuth und Klarheit in die trockenſten und dornigſten Materien zu bringen. Unaufhörlich richtet man an ſie das Wort und will von ihnen gehört ſein. Man fürchtet, ſie zu ermüden oder zu langweilen und nimmt eine außergewöhnliche Leichtigkeit des Ausdrucks an, die von der Unterhaltung in den Stil übergeht. Haben ſie Genie, ſo hält Diderot den Ausdruck deſſelben für origineller als bei uns.

Wenn man dieſe pſychologiſch ſo tief geſchöpfte Charakteriſtik des Weibes überdenkt, ſo bleibt kein anderer Schluß möglich, als daß daſſelbe nur durch wahrhafte Liebe die ihm gemäße Befriedigung finden könne. Da aber das Weib zugleich durch die Schwangerſchaft, die Geburt, das Säugen und Abwarten der Kinder eine gefahrvolle und mühſelige Arbeit zu übernehmen hat, welche dem Manne fremd bleibt, ſo hat die Natur ſelber hierdurch den Grund zur monogamiſchen Ehe gelegt. Der Mann ſoll der treue Gatte, der treue Vater, der Schutz ſeiner Familie ſein. Dies Thema hat Diderot in jener Zeit, wo er ſeine eigene Tochter zu verheirathen ſuchte, lebhaft beſchäftigt. Die Worte, mit denen er in der Kritik von Thomas' „Essai" die jungen Mädchen vor den Verlockungen der Galanterie warnt, hatte er, wie wir ſahen, einige Jahre zuvor an ſeine eigene Tochter gerichtet, ſie über den wahren Sinn derſelben aufzuklären. Er wußte jedoch nicht recht, wie er die Forderung der Natur, welche nichts als die Erhaltung der Gattung betreibt, und die Forderung des Geiſtes, welcher den Naturgenuß mit ſittlichen Rechten und Pflichten verknüpft, miteinander ausgleichen ſollte. Er glaubte, daß die Geſetzgebung der Staaten über die Ehe einen künſtlichen Menſchen mit dem natürlichen in Widerſpruch ſetze, und fiel darauf, dieſen Widerſpruch in einer otaheitiſchen Idylle nach ſeiner ganzen Craßheit auszumalen, indem er fingirt, daß der Almoſenier eines franzöſiſchen Schiffs auf Otaheiti in die Lage gebracht wird, nacheinander bei den Töchtern und ſogar bei der Frau ſeines Gaſtfreundes zu ſchlafen. Die äußere Veranlaſſung zu dieſer Einkleidung ſeiner Gedanken gab ihm die Reiſe Bougainville's nach der Südſee. Bougainville kam 1769 zurück und veröffentlichte die Beſchreibung ſeiner Reiſe 1771. Diderot ſchrieb nun, wir wiſſen nicht genau wann, ein „Supplément au voyage de Bougainville, ou dialogue entre A et B sur l'inconvénient, d'attacher des idées morales à certaines actions physiques, qui n'en comportent pas".

Dies Supplement wurde erſt lange nach ſeinem Tode, 1796, in den von uns öfter ſchon erwähnten „Opuscules philosophiques et littéraires" gedruckt. Es beſteht aus vier Kapiteln:

1) Urtheil über Bougainville's Reiſe.
2) Der Abſchied des Greiſes. Supplement zu Bougainville's Reiſe.
3) Unterhaltung von Bougainville's Almoſenier mit dem Otaheiter Orou.
4) Folge des Dialogs.

Es wird von der Thatſache des Kindermordes ausgegangen, der auf den Inſeln der Südſee in einem ungeheuern Umfang der Sitte einheimiſch war, weil das beſchränkte Terrain einer Inſel unter dem milden Klima leicht zur Uebervölkerung und damit zur Hungersnoth führte. Otaheiti ſelbſt wird als ein Ort geſchildert, der bis zur Ankunft der Europäer das höchſte Glück eines der Natur gemäßen Daſeins gewährte. Bougainville hatte einen jungen Otaheiter Aotourou mitgebracht, den er bald wieder zurückſenden mußte, weil er ſich in Europa höchſt unglücklich fühlte. Diderot theilt in dem angeblichen Supplement die Rede eines otaheitiſchen Greiſes Orou mit, der die Gewaltſamkeit, Härte, Grauſamkeit, Barbarei, Ungerechtigkeit, Schlechtigkeit der Europäer in ihrem Benehmen gegen die otaheitiſchen Naturkinder mit dem größten Nachdruck ſchildert. Mit Trauer blickt der Greis in die Zukunft, weil er den Untergang des ſchönen, genußfrohen Lebens der Otaheiter für bedroht hält. Dieſe Rede, ein rhetoriſches Meiſterſtück, verherrlicht den ſelbſtgenugſamen Zuſtand Otaheitis vor Ankunft der Europäer. Nahrung, Kleidung, Wohnung, ungehemmte Befriedigung des Geſchlechtstriebes, Jagd, Fiſcherei, Baden und Spiele waren das Glück aller. Die Ernten waren gemeinſam.

Der Almoſenier des Schiffs von Bougainville wurde in der Hütte Orou's einquartiert, der ihm abends ſeine Frau und ſeine drei Töchter als Bettgenoſſinnen zur Auswahl ſtellte. Der Almoſenier weigerte ſich, das Anerbieten anzunehmen, und Orou konnte dies nicht begreifen. Er fragte, ob der Almoſenier krank, ob er unfähig ſei? Keineswegs, allein er habe das Gelübde der Enthaltſamkeit gethan. Das war Orou noch unbegreiflicher und er ſetzte dem Almoſenier das otaheitiſche Syſtem der freien Liebe auseinander, welches den Mann für die Kinder, die er zeugt, zum Unterhalt derſelben verpflichtet, nur die Unfruchtbaren zu öffentlichen Mädchen preisgibt, und bei der Wahl der Gatten vor allem auf Kraft und Schönheit der Nachkommenſchaft bedacht iſt. Nach demſelben würden ſeine Töchter entehrt ſein, wenn er, der Gaſtfreund, es verſchmähte, ihnen ein Kind zu machen. Die jüngſte Tochter, mit welcher die Aeltern ihn allein ließen, flehte, weinte — und er wußte ſelbſt nicht, wie es geſchah, daß er am andern Morgen an ihrer Seite erwachte. Und ſo ſetzte er es fort, bis er auch Orou's Frau beglückte, immer ausrufend: Mais ma religion! Mais mon état!

Dieſer boshaften Idylle folgt ein Dialog von A und B über das Problem, wie ein ſo hoher Zweck als die Zeugung, zu welcher die Natur durch die mächtigſten Reize einladet, wie das größte, ſüßeſte und unſchuldigſte aller Vergnügen zur furchtbarſten Quelle unſerer Entartung und unſerer Leiden geworden iſt?

Die Urſachen werden darin gefunden, daß die Tyrannei des Mannes den Beſitz der Frau in ein Eigenthum verwandelt hat; daß Sitte und Brauch die eheliche Vereinigung mit Bedingungen überladen; daß die bürgerlichen Geſetze die Heirath einer unendlichen Menge von Förmlichkeiten unterworfen haben; daß durch die Verſchiedenheit des Vermögens und des Ranges in unſerer bürgerlichen Geſellſchaft entſprechende und nichtentſprechende Verhältniſſe entſtanden ſind; daß durch einen ſonderbaren Widerſpruch, der allen beſtehenden Geſellſchaften gemein iſt, die Geburt eines Kindes für die Nation ein Zuwachs ihres Reichthums, für die Familie öfterer und gewiſſer ein Zuwachs ihrer Dürftigkeit iſt. Auch die Fürſten haben zur Entartung der Natur beigetragen, indem ſie ihren Nutzen und ihre Sicherheit an die eheliche Inſtitution knüpften; endlich die Religionen, indem ſie Handlungen, die an ſich keiner Moralität fähig ſind, mit dem Namen von Laſtern und Tugenden belegten. Man hat in das Innere des natürlichen Menſchen einen künſtlichen eingeführt und dadurch einen Krieg erzeugt, der das ganze Leben hindurch dauert und in welchem bald der natürliche Menſch über den moraliſchen und künſtlichen, bald dieſer über jenen ſiegt. Das traurige Monſtrum wird unaufhörlich gezwickt, gerädert. Es ſeufzt, es iſt unglücklich, bald durch einen falſchen Enthuſiasmus des Ruhmes, der es erhebt und berauſcht, bald durch eine falſche Schande, die es beugt und niederſchlägt. Nur extreme Zuſtände, Elend und Krankheit, dieſe großen Exorciſten, führen den Menſchen unwiderſtehlich zum Naturzuſtand zurück. Ehe und Galanterie ſind in der Natur begründet; Koketterie vielleicht auch; Beſtändigkeit und Treue nicht. Der Mann gehorcht dem Geſchlechtstriebe direct; das Weib fürchtet die Folgen des Geſchlechtsgenuſſes, und der Mann ſucht dieſe Furcht durch Schmeichelei und Zerſtreuung zu überwinden.

Soll man alſo den Naturzuſtand dem der Civiliſation vorziehen?

In der That, meint Diderot, es iſt ſchwer, darauf zu antworten, wenn man erwägt, zu welch verwickelten Mechanismen die Staaten geworden ſind, die den einzelnen beim geringſten Zuſammenſtoß ihrer Räder zerſtören. Nur in Otaheiti, in Calabrien und vielleicht im niedern venetianiſchen Volk exiſtirt noch das Glück harmoniſcher Freiheit. Was ſollen wir thun? Sollen wir zur Natur zurückkehren, ſollen wir uns den Geſetzen unterwerfen? Gegen die unſinnigen Geſetze werden wir ſprechen, bis ſie reformirt ſind, und einſtweilen uns ihnen unterwerfen. Derjenige, der ein ſchlechtes Geſetz mit ſeiner privaten Autorität bricht, autoriſirt jeden andern, die guten zu brechen. Es iſt beſſer, ein Narr mit Narren, als ein Alleinweiſer zu ſein. Laßt uns unaufhörlich uns zurufen, daß man Schimpf, Züchtigung, Schmach mit an ſich unſchuldigen Handlungen verknüpft hat, aber laßt ſie uns nicht begehen, weil Schimpf, Züchtigung und Schmach die größten Uebel ſind. Laßt uns den guten Almoſenier nachahmen, Mönch in Frankreich, Wilder in Otaheiti. Und vor allem laßt uns ehrlich und aufrichtig bis zur Scrupuloſität mit gebrechlichen Weſen ſein, die unſer Glück nicht machen können, ohne den koſtbarſten Vortheilen der Geſellſchaft zu entſagen.

Einſtweilen alſo wollte Diderot ſich dem Geſetz unterwerfen; aber er wollte es reformiren, ohne doch recht zu wiſſen, wie, denn die Aufhebung der Ehe iſt, wie alle ſocialen Experimente darüber beweiſen, unmöglich, ohne die Familie aufzulöſen und mit dieſer Auflöſung auch die Aufhebung des Privateigenthums zu verbinden, d. h. in den Communismus zu fallen. Daß wir Diderot nicht unrecht thun, wenn wir ihn beſchuldigen, die Ehe zu misachten, erhellt aus einem merkwürdigen Briefe vom 29. Aug. 1762 an Sophie Boland. Er hatte ſeiner Freundin eine caſuiſtiſche Frage vorgelegt, ob eine Frau, die eine zahlreiche Familie hat, um ihrem Manne einen einträglichen Poſten zu verſchaffen, ſich dem, von welchem die Beſetzung deſſelben abhängt, preisgeben dürfe? Fräulein Boland hatte ſich mit ihrer Schweſter dagegen erklärt. Diderot ergeht ſich nun in äußerſter Beredſamkeit, um dieſe Proſtitution als ein hohes Opfer der Tugend hinzuſtellen, Er malt den Kampf aus, den es die redliche Frau koſte u. ſ. w. Der Fall war, wie er unter dem 31. Juli 1762 erzählt, ein wirklicher. Diderot fügt eine Betrachtung hinzu, die ich mit ſeinen Originalworten herſetze: „Comme tout se fait ici! Un poste vaque, une femme le sollicite; on lève un peu ses jupons, on les laisse retomber, et voilà son mari, de pauvre commis à cent francs par mois, Mr. le directeur à quinze ou vingt mille francs par an. Cependant quel rapport entre une action juste ou généreuse, et la perte voluptueuse de quelques goutes d'un fluide? En vérité, je crois, que nature ne se soucie ni du bien ni du mal; elle est toute à deux fins: la conservation de l'individo et la propagation de l'espèce.“ Am 29. Aug. meint er in Bezug auf dieſen Fall, wir ſeien einmal nicht mehr unſchuldig und es komme auf einen Fleck mehr oder weniger nicht an. Er ſpricht wie der ausgemachteſte Sophiſt und ärgſte Cyniker. „Il ne s'agit, que — d'une infraction de la loi civile, la moins importante et la plus bizarre de toutes; d'une action si commune, si fort dans les moeurs générales de la nation, que l'attrait seul du plaisir, sans aucune autre considération plus importante, suffit pour la justifier; d'une action, dont on loue notre sexe, et dont en vérité on ne s'avise plus guère de blamer le votre; du frottement de deux intestins mis en comparaison avec les aisances de la vie; d'une faute moins répréhensible que le mensonge le plus leger.“ Er fügt nun zu dieſem Fall noch einen andern höchſt ſeltſamen hinzu, daß nämlich eine junge Dame, die Erzieherin geweſen war, um der natürlichen Beſtimmung ihres Geſchlechts zu genügen, gern ein Kind haben und ſich einen Mann ausſuchen wollte, der ihr die Gefälligkeit erzeigte, ihr ein ſolches zu machen, das ſie dann vortrefflich erziehen wollte.

Auch hier hatte Sophie Voland ſich dagegen erklärt, und er fährt nun auf ſie los: „A présent, venons à Vous, mademoiselle. Eh bien! Vous ne voulez donc pas, qu'on ait la complaisance pour cette honnête créature, qui a le sens assez droit pour sentir, que le mariage est un sot et fâcheux état, et qui a le coeur assez bon, pour vouloir être mère, de lui faire un enfant? Vous l'appellez tête bizarre!“ Dieſe Dame mit ihrer affaire de tempérament ſieht nicht ein, daß ihr dies eine Urſache der Schande ſein könne: „Parcequ'on ne s'assujettit pas à quelques formalités de convention, qui ne signifient rien, et qui varient d'un peuple à l'autre; parcequ'on connoit la légèreté du coeur humain et qu'on craint, en faisant un voeu indiscret, de devenir parjure; parce qu'on ne veut pas accepter un tyran etc. etc.“ Diderot will nicht eingeſtehen, daß die Ehe nothwendig iſt. Er findet in dem Dialog von A und B, daß, Otaheiti im Augenblick vielleicht ausgenommen, überall die Sittlichkeit fehlt, unter welcher er den allgemeinen Gehorſam und das conſequente Betragen gegen die Geſetze verſteht, ſeien ſie nun gut oder ſchlecht. Sind die Geſetze gut, ſo ſind es auch die Sitten; ſind die Geſetze ſchlecht, ſo ſind es auch die Sitten. Werden die Geſetze, gute oder ſchlechte, nicht beobachtet, ſo iſt das der ſchlimmſte Zuſtand der Geſellſchaft, ſie iſt ſittenlos. Aber, fragte er, wie ſoll man die Geſetze beobachten, wenn ſie ſich widerſprechen? In der Geſchichte aller Völker und aller Jahrhunderte wird man die Menſchen immer dreien Geſetzbüchern unterworfen finden, dem Geſetzbuch der Natur, dem der bürgerlichen Geſellſchaft und dem der Religion. Man wird aber auch finden, daß ſie ſich gezwungen geſehen haben, wechſelsweiſe gegen dieſe drei Geſetzbücher, die nie miteinander übereingeſtimmt haben, zu verſtoßen.

Die Schilderung Bougainville's von Otaheiti hatte damals Diderot, wie ſo viele andere, bezaubert. Der Contraſt eines ſolchen, dem Anſchein nach glücklichen Naturzuſtandes mit den Gebrechen unſerer Culturzuſtände hatte ihn tief bewegt. Die Erwägung dieſes Contraſtes, bei welcher er den gräßlichen Untergrund des otaheitiſchen Geſchlechtsgenußparadieſes, den Kindermord, vergaß, ließ ihm das Leben jener Inſulaner als ein heiteres Spiel erſcheinen, das lediglich dem Geſetzbuch der Natur gehorche. Ob man auch anderwärts zu dem Naturzuſtande zurückkehren ſolle oder auch nur könne, ſchien ihm zweifelhaft, und er wollte den Gehorſam gegen die einmal beſtehenden, ob guten oder ſchlechten Geſetze unter allen Umſtänden aufrecht erhalten wiſſen. Er ſcheute die Anarchie. Er wollte reformiren, nicht revolutioniren. Man würde ihm unrecht thun, wenn man ihm ſchuld gäbe, die Liebe überhaupt zu verkennen, als ob ſie nur den phyſiſchen Genuß bezwecke. Wir haben gehört, wie er hierin gegen Helvetius proteſtirt. Auch an Falconet ſchrieb er 1767: „Ich kann unter keinen Umſtänden leiden, daß man den Menſchen auf vier Füße ſetze und daß man auf ein paar Tropfen wollüſtig vergoſſener Flüſſigkeit die Leidenſchaft zurückführe, die in Tugenden und Verbrechen die furchtbarſte iſt. Ich kann nicht leiden, daß man aus Eros, dem Herrn der Menſchen und Götter, einen kleinen, heftigen und ſtummen Tropf mache.“

Das Sophiſma, was er aufſtellt, beſteht darin, anzunehmen, daß auch für den Menſchen der Geſchlechtsgenuß ein nur phyſiſcher Act ſei. Das iſt der Standpunkt des Thieres, den er Bordeu gegen die Espinaſſe bis in ſeine ſcheußlichſten Conſequenzen ausſprechen läßt. Aber für den Menſchen exiſtirt eine ſolche nur phyſiſche Handlung gar nicht. Die ethiſche Idee ſtrebt bei ihm nach Allgegenwart. Auch eſſen und trinken kann er nicht, ohne aus dem phyſiſchen Act zugleich einen ethiſchen zu machen. Das Thier hat kein Bewußtſein über ſeinen Trieb und über die Folgen ſeiner Befriedigung. Mit blinder Wuth gibt es ihr ſich hin und kümmert ſich entweder à la Rouſſeau gar nicht um ſeine Jungen, ſofern die Natur ſie ſchon mit ihrer Geburt ſelbſtändig macht, oder pflegt ſie aus inſtinctiver Naturnothwendigkeit nur ſo lange, bis ſie, ſehr bald, für ihre Erhaltung ſelbſt ſorgen können. Diderot kennt ſehr wohl den Unterſchied der Liebe des Mannes und des Weibes. Der Mann folge dem Naturtrieb ohne weiteres, das Weib ſchaudere — frissonne — bei dem Andringen des Mannes, ſobald es durch die Erziehung oder die Erfahrung wiſſe, welche Folgen für es ſelber aus der Befriedigung des Triebes entſtehen. Seine Lage iſt eine ganz andere als die des Mannes, denn es hat monatelang die Frucht mit Beſchwerden auszutragen, es hat ſie mit Gefahr des Todes zu gebären, es hat ſie mit großer Mühſal zu ſäugen und vom Zuſtand äußerſter Hülfloſigkeit zur Selbſtändigkeit und Menſchlichkeit heranzuziehen.

Ueber dieſe ihm wohlbekannte ernſte Seite des Geſchlechtsgenuſſes ſchlüpft Diderot hinweg, allein in ihm liegt der thatſächliche Widerſpruch gegen die Roheit des eudämoniſtiſchen Naturalismus, der nur bei dem Triebe und bei der Annehmlichkeit der Empfindung ſtehen bleibt. Kinder ſind leicht zu erzeugen, ſchwer zu gebären, ſchwerer zu erhalten, noch ſchwerer zu erziehen. Die Kinder haben das Recht, von ihren Aeltern — nicht blos von der Mutter — ernährt und erzogen zu werden. Und die Aeltern haben die Pflicht, dies zu thun. Mit dieſem aus der Natur ſtammenden Recht, mit dieſer aus der Natur ſtammenden Pflicht fällt der ganze Naturalismus zuſammen, denn an die Stelle vereinzelter Perſonen, gleichſam ſocialer Atome, die ſich im Geſchlechtsgenuß zufällig einen Augenblick berühren, tritt ein ganz neues Element, die Familie auf. Das Fleiſch wird Geiſt. Es entwickelt ſich eine natürliche Einheit, die ſeeliſch und ſittlich iſt. Eiferſucht und Treue dünken Diderot illuſoriſch, weil Eiferſucht nur aus einem engen geizigen Gefühl entſpringe, Treue aber bei der Veränderlichkeit der menſchlichen Gefühle unmöglich ſei oder zu den ſcheußlichſten Zuſtänden führe. Und das ſagt Diderot, der uns ſonſt unaufhörlich predigt, daß die Tugend, welcher Art ſie auch ſei, das Opfer ſeiner ſelbſt fordere! Seiner Frau freilich war er nicht treu; ihr opferte er ſich nicht; aber ſeiner Sophie ſchwor er Treue und forderte ſie mit aller Eiferſucht.

Nicht die Natur allein darf den Menſchen beſtimmen, ſondern nicht weniger ſoll die Vernunft die Natur beſtimmen. Das wahrhafte Naturrecht des Menſchen iſt nicht die Nachahmung der thieriſchen Brutalität, ſondern das Vernunftrecht, welches die Forderungen der Natur in Harmonie mit dem Weſen des Geiſtes, zu denken und zu wollen, befriedigt. Der Geiſt der Familie iſt es, der den Geſchlechtstrieb beſchränkt und den phyſiſchen Genuß in einen zugleich ethiſchen verwandelt. Die monogamiſche Ehe kann, wie ſie es bei Diderot war, empiriſch eine verfehlte ſein, aber ihre Wahrheit iſt die Liebe und die Wahrheit der Liebe die Treue. Das Unglück des einzelnen, das der Freiheit halber möglich ſein muß, beweiſt nichts gegen die Nothwendigkeit der Idee.

Diderot hat in dieſem Aufſatz ſich einem Detail hingegeben, wie wir es bei allen Utopiſten finden, die praktiſch werden wollen. Er erinnert dadurch faſt an die cyniſchen Quengeleien des Mönchs Campanella in ſeiner „Urbs solaris“. Er hat z. B. weiße, graue und ſchwarze Schleier erfunden, ſofort durch ſie die geſunde, kranke und unfruchtbare Frau zu unterſcheiden und zu markiren! Welche Roheit! So weit kann ein zartfühlender Mann ſinken, ſobald er durch Sophiſterei ſein eigenes unrechtes Handeln vor ſeinem Gewiſſen mit einer Theorie beſchönigen will. So weit kann ein Diderot ſinken, der einen „Père de famille“, freilich ohne eine Hausfrau, geſchrieben. Wenn er in ſeine moraliſirende Ekſtaſe geräth, ſo leſen wir jeden Augenblick von einem bon fils, bon mari, bon père u. ſ. w. Aber hier leſen wir, daß jenes verſchrobene Frauenzimmer, das einen Mann lediglich als Naturwerkzeug wählen wollte, ihm ein Kind zu ſchaffen, richtig urtheilt, wenn es die Ehe für einen état sot et fâcheux hält. Die Geſchichte der Völker beweiſt uns, daß die Förmlichkeiten, mit denen ſie die Schließung und Auflöſung der Ehe nach Diderot erſchwert haben, nichts anderes als das Streben ausdrücken, durch den Schutz der Ehe, durch ihre öffentliche Anerkennung, durch ihre Heiligung, den Beſtand der Familie als des Anfangs und Gipfels aller Cultur zu ſichern. Die empiriſche Verſchiedenheit dieſer Förmlichkeiten iſt gleichgiltig, ihre Tendenz aber iſt überall dieſelbe.

Die Heiligkeit der Ehe iſt offenbar der wunde Fleck in Diderot's Leben und Denken. Er fiel hierin der allgemeinen Corruption ſeiner Zeit, welcher er ſich doch als Moraliſt entgegenſetzen wollte, zum Opfer. Sobald er aus dem Bereich dieſer Reflexionen heraustritt, wird er wieder der geſunde Geiſt, der die Dinge klar und tief erfaßt. So gibt es einen Aufſatz von ihm über eine Horaziſche Satire, der über den Zuſammenhang des Charakters eines Menſchen mit ſeiner Beſchäftigung die vortrefflichſten Bemerkungen enthält und in welchem er zugleich ſelber eine Satire ſchreibt: „Satire I sur les caractères et les mots de caractères, de profession etc. — A mon ami Naigeon, sur un passage de la I Satire du II Livre d'Horace.“

Er geht von der Bemerkung aus, daß der Menſch durch ſeine Prärogative, die Vernunft, allein ſchon der ganzen Mannichfaltigkeit entſpricht, die im Inſtinct der Thiere erſcheint. Hieraus ergibt ſich die Aehnlichkeit, welche die beſondere Geſtalt eines Menſchen mit der eines Thieres hat: der Tigermenſch, der Wolfsmenſch, der Fuchsmenſch, der Maulwurfsmenſch, der Schafsmenſch, der gewöhnlichſte, der Aalmenſch, der uns ſtets entſchlüpft, der Hechtmenſch, der alles verſchlingt, der Schlangenmenſch, der ſich in hundert Manieren windet, der Bärenmenſch, der mir nicht mißfällt, der Adlermenſch, der in den Höhen des Himmels ſchwebt u. ſ. w. Es gibt einen Naturſchrei, den man vernimmt, wenn Sarah vom Opfer ihres Sohnes ſagt: von ſeiner Mutter hätte Gott es nie verlangt. In den Werken der Kunſt vernehmen wir ihn ſelten. Hat aber ein Dichter ihn erfaßt, ſo erſtaunt und entzückt er uns, weil er uns dann das Geheimniß unſers Herzens offenbart. Es gibt einen Schrei der Leidenſchaft, den man vernimmt, wenn der Geizige, nach Anhören einer beredten Rede über das Almoſen, beim Ausgang aus der Kirche ſagt: das könnte Luſt zum Betteln machen. Um zu dem Schrei des Charakters überzuleiten, ſchiebt Diderot das Intermezzo einer Unterredung mit dem Abbé de Cannaye ein, den er fragte: „Glauben Sie, Herr Abbé, daß Madame Geoffrin Sie mit großem Vergnügen bei ſich empfängt?“ Der Abbé antwortete ihm: „Was thut mir das, wenn ich mich dort nur wohl befinde.“ Der Schrei des Menſchen nimmt eine unendliche Menge verſchiedener Formen nach der Werkthätigkeit an, die er übt, und dieſe Formen verdecken oft den Accent des Charakters. Diderot führt mehrere Aeußerungen an, die es zweifelhaft machen, ob man eine Aeußerung dem Charakter oder dem Metier beilegen ſoll, namentlich bei den Aerzten. Er erzählt von ſich ſelbſt, daß er bei einem periodiſchen Erbrechen den Doctor Thierry habe holen laſſen, der, nach Anblick ſeines Auswurfs, gerufen habe: „Sie ſind zu glücklich, Sie haben uns den glaſigten Schleim (pituite vitrée) der Alten, den wir verloren hatten, wiedergegeben.“ Diderot lächelte, achtete aber den Arzt deshalb nicht mehr, nicht weniger hoch. Es folgt ein neues Intermezzo durch ein Geſpräch, welches Diderot nach einem Diner bei Mademoiſelle Dornais mit Rulhières im Tuileriengarten gehabt hat, deſſen Pointe darauf hinausläuft, wie intereſſant es iſt, in einer Geſellſchaft Perſonen, die uns nicht vorgeſtellt ſind, aus ihren Aeußerungen zu errathen. Endlich, nachdem er faſt ſelber eine Satire geſchrieben, erläutert er die Verſe der zehnten Epiſtel des erſten Buchs von Horaz:

Imperat aut servit collecta pecunia cuique
Tortum digna sequi potius, quam ducere funem

ſehr eingehend aus der Technik des Seilerhandwerks bei den Alten.

Es iſt unmöglich, Diderot nur annaliſtiſch zu behandeln, weil er zu vielſeitig iſt. Noch verkehrter wäre es, ſeine Schriften aus abſtracten Principien zu deduciren, vielmehr muß man verſuchen, den chronologiſchen Gang ſeiner Entwickelung mit dem beſondern Inhalt ſeiner Arbeiten auszugleichen. Ich halte es daher für gerechtfertigt, wenn ich ſeine Schriften, um ſie nicht zu ſehr zu zerſtreuen, epochenweiſe zu gruppiren ſuche, und wenn ich aus dieſem Grunde hier noch einen kleinen Dialog erwähne, der vielleicht erſt in ſpätere Jahre fällt, in ſeiner ganzen Haltung aber ſich den bisher aufgeführten petits papiers anſchließt. Es iſt dies der „Entretien d'un philosophe avec la maréchale de . . . —“.

Dieſe Marſchallin war die Frau von Broglie. Die Unterhaltung hatte wirklich ſtattgefunden, und Diderot, dem ſie merkwürdig erſchien, hatte ſie ſogleich aufgeſchrieben. Sie wurde zuerſt 1777 in den „Pensées philosophiques“ franzöſiſch und italieniſch abgedruckt und 1796 in den „Opuscules philosophiques et littéraires“ wiederholt, welche der Abbé von Vauxelles zu Paris herausgab. Diderot hatte ſich darin, nach dem Maskenſyſtem ſeiner Zeit, den Namen eines verſtorbenen italieniſchen Dichters Crudeli beigelegt. Der Inhalt dieſes Dialogs betrifft den Glauben und den Unglauben. Die Marſchallin vertheidigt jenen, Diderot dieſen.

Die Marſchallin verwunderte ſich, einen Mann vor ſich zu ſehen, der nichts glaubt, und der doch nicht ſtiehlt oder mordet und der mit ſeinem Unglauben auch nichts zu gewinnen hofft, während ſie von ſich geſteht, ihrem Gott auf wucheriſche Zinſen zu leihen. Man könne Gott nicht ruiniren; den Himmel zu erreichen, ſei es mit Gewalt, ſei es mit Geſchicklichkeit, müſſe man keinen Vortheil außer Acht laſſen. Sie kann nicht begreifen, welches Motiv ein Ungläubiger haben könne, gut zu ſein, er müſſe denn närriſch ſein. Crudeli ſtellt ihr das Vergnügen entgegen, welches ein wohlerzogener Menſch an dem Thun des Guten ſelber hat, ganz abgeſehen von der Erfahrung, daß, ſein Glück in dieſer Welt zu machen, es am Ende beſſer iſt, ein ehrlicher Mann als ein Schurke zu ſein.

Die Marſchallin.

Man glaubt und man betrügt ſich täglich, als ob man nicht glaubte.

Crudeli.

Und ohne zu glauben, beträgt man ſich ungefähr ſo, als ob man glaubte.

Die Marſchallin erblickt nichts Ungereimtes darin, wenn die Religion dem Vollbringen des Guten einen Beweggrund mehr hinzufügt und einen Grund weniger im Unglauben hat, das Gute zu thun. Crudeli geſteht dies zu, ſofern der Glaube ein Motiv wäre, das Gute, der Unglaube eins, das Böſe zu thun. Aufgefordert von ihm, gibt die Marſchallin eine Definition vom Guten und Böſen: das Böſe ſei das, welches mehr Nachtheile als Vortheile, das Gute im Gegentheil das, welches mehr Vortheile als Nachtheile habe.

Sofort rechnet Crudeli die Nachtheile her, welche die Religion ſeit jeher den Völkern gebracht habe, und findet Chriſti Vorherſage, daß ſeinetwegen der Gatte ſich von der Gattin, die Mutter von ihren Kindern, der Bruder von ſeiner Schweſter, der Freund vom Freunde trennen werde, nur zu buchſtäblich erfüllt. Er meint, daß kein Miſanthrop der Menſchheit ein verderblicheres Geſchenk hätte machen können, als den Glauben an ein unfaßliches Weſen, dem man doch zugleich die höchſte Wichtigkeit beilegt.

Die Marſchallin.

Aber es muß doch etwas geben, was die Menſchen über die ſchlechten Handlungen, welche der Strenge des Geſetzes entſchlüpfen, erſchreckt! Wenn Sie die Religion zerſtören, was würden Sie an ihre Stelle ſetzen?

Crudeli.

Hätte ich auch keinen Erſatz für ſie, ſo wäre doch ſchon immer ein ſchreckliches Vorurtheil weniger.

Er behauptet nun, daß die Religion niemals die öffentliche Moral begründet habe, daß zwiſchen Heiden und Chriſten in ſittlicher Hinſicht kein Unterſchied ſei; daß er noch niemals Chriſten, wie ſie nämlich ſein ſollten, geſehen habe, und daß ſelbſt die frommſten Frauen ſündigten, indem ſie, wie eine ſeiner Nachbarinnen, ihren Anzug, der ihren ſchönen Buſen den

Blicken der Männerwelt verführeriſch offen legt, mit der Mode, ja mit den Wünſchen ihres Mannes entſchuldigten, denen ſie ſich fügen müßten. In den Schriften aller geoffenbarten Religionen iſt eine allgemeine Moral enthalten, die man ungefähr befolgt, außerdem aber für jede Nation und für jeden Cultus eine beſondere, die man in den Tempeln predigt, in den Häuſern preiſt und die man keineswegs befolgt. Die Verſuchung iſt zu nahe und die Hölle zu weit. Die Religionen ermuthigen zum Verbrechen durch die Bequemlichkeit der Abbüßungen. Sie entfremden den Menſchen der wahren Sittlichkeit, indem ſie ihn mit bizarren und chimäriſchen Pflichten belaſten. Wenn man einen Prieſter fragt, welches Verbrechen ſcheußlicher ſei, in ein geweihtes Gefäß zu piſſen, oder den Ruf einer ehrbaren Frau zu verſchwärzen, ſo würde er bei dem erſtern ſchaudern und das bürgerliche Geſetz würde die Kirchenſchändung mit dem Feuertode beſtrafen.

Die Marſchallin.

Ich kenne mehr als Eine Frau, die ſich ein Gewiſſen daraus macht, am Freitag Fleiſch zu eſſen, und die — doch ich wollte eine Dummheit ſagen. Fahren Sie fort.

Crudeli meint, es ſei mit der Religion, wie mit dem Heirathen, für den einen ein Glück, für den andern ein Unglück. Da die Religion, die ſo viele Schlechte mache, die Marſchallin beſſer gemacht habe, ſo thue ſie wohl, ſie ſich zu erhalten. „Es iſt Ihnen ſüß, ſich an Ihrer Seite, über Ihrem Haupte, ein großes und mächtiges Weſen vorzuſtellen, das Sie auf der Erde gehen ſieht. Und dieſe Vorſtellung bekräftigt Ihre Schritte. Fahren Sie fort, Madame, dieſes hehren Bürgen Ihrer Gedanken, dieſes Zuſchauers, dieſes erhabenen Muſters Ihrer Handlungen ſich zu erfreuen.“

Die Marſchallin.

Sie haben, wie ich ſehe, nicht die Wuth des Proſelytismus.

Crudeli.

Durchaus nicht.

Die Marſchallin.

Ich ſchätze Sie um ſo mehr.

Crudeli.

Ich geſtatte jedem, in ſeiner Weiſe zu denken, vorausgeſetzt, daß man auch mich in der meinigen denken laſſe. Ueberdem bedürfen diejenigen, die dazu angethan ſind, ſich von dieſen Vorurtheilen zu befreien, nicht, daß man ſie katechiſire.

Die Marſchallin.

Glauben Sie, daß der Menſch ſich des Aberglaubens entſchlagen könne?

Crudeli.

Nein, ſolange er unwiſſend und furchtſam bleibt.

Auf die Frage der Marſchallin, ob es ihm nicht widerſtrebe, nach ſeinem Tode nichts zu ſein, antwortete er, daß er kein Leben nach dem Tode hoffe, weil das Verlangen danach ihm nicht die Eitelkeit gegeben. „Wenn man glauben kann, daß man ohne Augen ſehen, ohne Ohren hören, ohne Kopf denken, ohne Herz lieben, ohne Sinn fühlen, daß man exiſtiren wird, ohne irgendwo zu ſein, und etwas zu ſein ohne Ausdehnung und Ort, ſo ſtimme ich bei.“

Die Marſchallin.

Aber wer hat dieſe Welt gemacht?

Crudeli.

Das frage ich Sie.

Die Marſchallin.

Gott.

Crudeli.

Was iſt Gott?

Die Marſchallin.

Ein Geiſt.

Crudeli.

Wenn ein Geiſt Materie macht, warum ſoll nicht die Materie einen Geiſt machen?

Die Marſchallin.

Und warum ſollte ſie ihn machen?

Crudeli.

Ich ſehe ſie es täglich thun. Glauben Sie, daß die Thiere Seelen haben?

Die Marſchallin.

Gewiß, ich glaube es.

Crudeli erzählt ihr nun von einer peruaniſchen Völkerſchaft, welche glaubt, daß eine in einem Rauchfang aufgehängte Schlange räuchere, vertrockene und nach zwei Jahren wieder auflebe. Das will die Marſchallin nicht glauben. Der Menſch, meint Crudeli, ſei doch auch eine Seele.

Die Marſchallin.

Noch eine Frage, die letzte. Sind Sie in Ihrer Ungläubigkeit ſehr ruhig?

Crudeli.

Man kann es nicht mehr ſein.

Im weitern Verlauf des Geſprächs fragt er ſie, ob ſie einen Sokrates, Phocion, Ariſtides, Cato, Trajan, Marc Aurel nicht verdamme?

Die Marſchallin.

Pfui doch! Nur reißende Thiere können das denken. St.-Paul ſagt, daß jeder nach dem Geſetz, das er gekannt hat, gerichtet werden wird, und St.-Paul hat recht.

Um zu ſagen, daß Gott, wenn er exiſtirt, einen Menſchen, der aus Redlichkeit geirrt hat, nicht auf ewig verdammen könne, erzählt Crudeli zuletzt eine Parabel:

Ein junger Mexicaner ſpazierte, ermüdet von ſeiner Arbeit, eines Tags am Ufer des Meeres. Er erblickt ein Bret, das mit dem einen Ende im Waſſer, mit dem andern am Ufer lag. Er ſetzte ſich auf dieſes Bret, und in die Anſchauung der vor ihm ausgedehnten Weite ſich verlierend, ſagte er zu ſich: Meine Großmutter hat gewiß unrecht, wenn ſie von Menſchen ſpricht, die, ich weiß nicht wann, hier, ich weiß nicht wo, von einem Lande jenſeit des Meeres gekommen ſein ſollen. Es iſt kein geſunder Menſchenverſtand in dem Geſchwätz, denn ſehe ich nicht Meer und Himmel zuſammengrenzen? Kann ich, gegen das Zeugniß meiner Sinne, eine alte Fabel glauben, deren Urſprung man nicht kennt, die jeder nach ſeiner Manier ſich zurechtlegt und die nur ein Gewebe widerſinniger Umſtände iſt, über welche ſie ſich das Herz verzehren und ſich die Augen auskratzen? Indeß er ſo vernünftelte, wiegten ihn die ſchaukelnden Waſſer, und er ſchlief ein. Während er ſchläft, wächſt der Wind, die Welle hebt das Bret, auf das er ſich ausgeſtreckt hat — und ſiehe da, unſer junger Vernünftler iſt eingeſchifft.

Die Marſchallin.

Ach! Das iſt ein Bild von uns ſelbſt. Wir ſind jeder auf unſerm Bret; der Wind bläſt und die Welle trägt uns davon.

Crudeli.

Es war ſchon weit vom feſten Lande, als er erwachte. Wie erſtaunt war unſer junger Mexicaner, ſich auf dem Meere zu finden! Und wer noch mehr erſtaunte, war er, daß ihm, als er das Ufer, auf dem er noch ſoeben ſpazierte, aus dem Geſicht verloren hatte, das Meer mit dem Himmel auf allen Seiten zuſammenzugrenzen ſchien. Der Verdacht ſtieg in ihm auf, daß er ſich geirrt haben könne und daß er, wenn der Wind ſeine Richtung behielte, vielleicht an das Ufer und unter jene Menſchen getragen werden könnte, von denen ſeine Großmutter ihn ſo oft unterhalten hatte.

Die Marſchallin.

Und von ſeiner Unruhe ſagen Sie mir kein Wort?

Crudeli.

Er hatte keine. Er ſagte ſich: Was thut mir das, wenn ich nur ankomme! Ich habe unbeſonnen geurtheilt; gut, aber ich bin gegen mich ſelbſt aufrichtig geweſen, und das iſt alles, was man von mir fordern kann. Wenn es keine Tugend iſt, Geiſt zu haben, ſo iſt es auch kein Verbrechen, ſeiner zu ermangeln. Unterdeſſen dauerte der Wind fort. Der Menſch und das Bret ſchwammen weiter und das unbekannte Ufer fing an zu erſcheinen. Er berührt es, er iſt da.

Die Marſchallin.

Wir werden uns dort eines Tags wiederſehen, Herr Crudeli.

Crudeli.

Ich wünſche es, Frau Marſchallin. Wo es auch ſei, es wird mir immer ſchmeichelhaft ſein, Ihnen meine Ergebenheit zu bezeigen. — Kaum hat er ſein Bret verlaſſen und den Fuß auf den Sand geſetzt, als er einen ehrwürdigen Greis an ſeiner Seite erblickt, den er fragt, wo er ſei und mit wem er zu ſprechen die Ehre habe? Ich bin der Fürſt des Landes, erwidert ihm der Alte. Ihr habt mein Daſein geleugnet? — Es iſt wahr. — Und die Exiſtenz meiner Herrſchaft? — Es iſt wahr. — Ich verzeih' es Euch, weil ich der bin, der auf den Grund der Herzen ſchaut und weil ich auf dem Grunde des Eurigen geleſen habe, daß Ihr in gutem Glauben waret; aber der Grund Euerer Gedanken und Handlungen iſt nicht gleichmäßig unſchuldig. — Nun rief ihm der Alte, der ihn am Ohr hielt, alle Verirrungen ſeines Lebens zurück, und bei jedem Artikel beugte ſich der junge Mexicaner, ſchlug ſich die Bruſt und bat um Vergebung. Nun ſetzen Sie ſich, Frau Marſchallin, einen Augenblick und ſagen Sie mir, was Sie gethan haben würden? Würden Sie dieſen jungen Thoren bei den Haaren ergriffen und ſich darin gefallen haben, ihn die ganze Ewigkeit am Ufer zu ſchleifen?

Die Marſchallin.

In Wahrheit, nein.

Crudeli.

Wenn eins dieſer allerliebſten ſechs Kinder, welche Sie haben, aus dem väterlichen Hauſe entwichen wäre und, nachdem es viele Dummheiten gemacht, voller Reue zurückkäme?

Die Marſchallin.

So würde ich ihm entgegenlaufen; ich würde es in meine Arme preſſen und es mit meinen Thränen benetzen, aber der Herr Marſchall, ſein Vater, würde die Sache nicht ſo ſanft nehmen.

Crudeli.

Der Herr Marſchall iſt kein Tiger.

Die Marſchallin.

Das wol nicht.

Crudeli.

Er würde ſich vielleicht ein wenig zwicken laſſen, aber er würde vergeben.

Die Marſchallin.

Gewiß. — Nach allem iſt es das Beſte, ſich ſo zu betragen, als ob der Alte exiſtirte.

Crudeli.

Selbſt wenn man nicht an ihn glaubte.

Die Marſchallin.

Und wenn man an ihn glaubte, nicht auf ſeine Güte zu rechnen.

Crudeli.

Iſt dies nicht gerade das Höflichſte, ſo iſt es wenigſtens das Sicherſte.

Die Marſchallin.

Noch Eins! Wenn Sie unſerer Obrigkeit Rechenſchaft von Ihren Principien geben ſollten, würden Sie dieſelben eingeſtehen?

Crudeli.

Ich würde mein Möglichſtes thun, ihr eine gräßliche Handlung zu erſparen.

Die Marſchallin.

Ach der Feige! Und wenn Sie auf dem Punkt wären, zu ſterben, würden Sie ſich den Ceremonien der Kirche unterwerfen?

Crudeli.

Ich würde nicht verfehlen.

Die Marſchallin.

Pfui! der verächtliche Heuchler.

In der ſchönen Parabel, welche dieſer Dialog enthält, hat Diderot ſich ſelber in ſeiner Toleranz gegen Andersgläubige, in ſeinem Skepticismus, in ſeinem Vertrauen zu Gott, falls ein ſolcher exiſtire, für ſeinen Unglauben, bei ihm Vergebung deſſelben ſeiner Aufrichtigkeit halber zu finden, gezeichnet. Sie iſt eine recht würdige Nachahmung ihres Vorbildes, der Parabel Chriſti vom verlorenen Sohn. Diderot iſt der verlorene Sohn der Speculation.

Diderot's geſellige Beziehungen.

In dieſem Jahrzehnt zwiſchen 1760 und 1770 fixirte ſich der geſellige Kreis, in welchem Diderot ſich bewegte und der nach ſeiner Zurückkunft aus Rußland ſich nicht mehr erweiterte, ſondern durch den Tod des einen und des andern ſich nur verengte. Er hatte einen ſehr ausgedehnten und mannichfaltigen Umgang, der in ſehr verſchiedenen Sphären der Geſellſchaft auseinanderging.

Die nächſte Sphäre war die ſeines eigenen Hauſes, ſeiner eigenen Familie. Er war, als er ſich verheirathete, ſeinen Aeltern ungehorſam geweſen, aber er liebte ſie mit innigſter Pietät. Er ſtimmte mit ſeinen Geſchwiſtern in religiöſer Beziehung nicht überein, allein er war ihnen zärtlich zugethan, vorzüglich ſeiner Schweſter. Daß er ſeinen Bruder wegen ſeiner orthodoxen Starrheit bemitleidete, iſt gewiß, aber ebenſo gewiß, daß er ihn ſeiner Rechtlichkeit und Aufrichtigkeit halber hochachtete und nichts unverſucht ließ, mit ihm auf gutem Fuß zu ſtehen. Wir erinnern uns z. B., daß er ihm ſeine Bearbeitung der „Moral“ von Shaftesbury widmete. — Mit ſeiner Frau lebte er die erſten Jahre glücklich, ſpäter geſtaltete ſich ſein Verhältniß zu ihr durch ſeine Verbindung erſt mit Frau von Puiſieux, dann mit Fräulein Voland zu einem äußerlichen um, in welchem er ihr jede Rückſicht zutheil werden ließ, zu der ſie als Gattin und Mutter berechtigt war, aber für ſeine geiſtigen Bedürfniſſe nicht die entſprechende Nahrung fand. Wir haben geſehen, daß er ihr für ihre Frömmigkeit und für ihren Umgang völlige Freiheit ließ und gefällig genug war, den kleinern Feſtlichkeiten, welche ſie gelegentlich arrangirte, beizuwohnen. Er ſchreibt zuweilen an Sophie Voland, wie ſehr ſie ſich verwundern würde, in demſelben Kopf die größten Ideen neben einem ſolchen Gevatterſchnack zu finden, als er in dieſen Geſellſchaften auftiſche. Die heranwachſende Tochter machte ihm das Verweilen im Hauſe wieder behaglicher und es ſcheint, daß ſeitdem auch in das Verhältniß zur Mutter wieder eine größere Wärme getreten ſei. Wir müſſen aus nicht wenigen ſeiner Aeußerungen ſchließen, daß er auf das Urtheil ſeiner Frau mehr Gewicht legte, als man erwarten dürfte. Wir leſen z. B. Urtheile über Gemälde im „Salon“, von denen wir durch ſeine Briefe an Fräulein Voland wiſſen, daß ſie urſprünglich von ſeiner Frau herrührten. Was ihr Kummer oder Sorge bereiten konnte, hielt er ihr mit aller Anſtrengung geheim. So erzählt er unter dem 20. Nov. 1770, daß er einer großen Gefahr entronnen ſei. Er hatte die Gewohnheit, nachts zu arbeiten. Vor Müdigkeit war er eingeſchlafen. Ein Licht war auf ſeine Papiere gefallen und hatte ein Feuer entzündet, das einen Theil der Bücher und Papiere, die auf dem Tiſch lagen, verzehrte, glücklicherweiſe ohne etwas Weſentliches zu zerſtören. Er erwachte darüber, löſchte ganz allein das Feuer und vertilgte alle Spuren deſſelben. Er ſchwieg über dieſen Vorfall, weil das geringſte Wort darüber ſeiner Frau, wie er verſichert, für immer die Ruhe geraubt haben würde. Wie theilnehmend und aufmerkſam er ſich bei dem häufigen Krankſein der Frau betrug, iſt früher von uns erzählt worden.

Außer dem Hauſe war das Verhältniß zu den für die Encyklopädie vereinigten Buchhändlern, namentlich das zu Le Breton, das älteſte und, trotz der mannichfachen Kämpfe zwiſchen ihnen, andauerndſte, denn es war gewiſſermaßen das, welches Diderot eine Art von Amt gab. Zu einem wirklichen Amt, ſei es des Staats, ſei es der Kirche, hätte er ſo wenig als Rouſſeau wegen ſeiner Liebe zur perſönlichen Unabhängigkeit getaugt. Die Arbeit für die Encyklopädie, wie viele Jahre ſie ihn auch feſſelte, wie viele gebieteriſche Pflichten ſie ihm auch auflegte, geſtattete ihm doch eine gewiſſe freie Dispoſition über ſeine Zeit. Durch concentrirten Fleiß konnte er Verſäumniſſe wieder einbringen, und wir wiſſen, daß er dann vom Morgen bis Abend bei Le Breton über den Correcturen, namentlich der vielen Kupfertafeln, in einem kleinen nicht zu hellen Arbeitsſtübchen ſitzen konnte, wo er ſich, wie er oft klagt, über den Zahlen und Buchſtaben bei der Beſchreibung der Maſchinen die Augen abnutzte.

Treten wir aus dieſem geſchäftlichen Kreiſe heraus, der ihn mit einer ſo großen Menge von Gelehrten aller Fächer in Berührung brachte, ſo ſind es d'Alembert, Rouſſeau, Condillac und Voltaire, die wir als ſeine älteſten wichtigern Beziehungen entdecken. Mit d'Alembert, den er hoch verehrte, blieb er zeitlebens befreundet, wenn auch d'Alembert's Rücktritt von der Redaction der Encyklopädie zwiſchen ihnen eine Menge näherer Intereſſen aufhob. Rouſſeau brach mit ihm, wie wir ausführlich erzählt haben, und Paris war auch damals ſchon groß genug, daß ſie zuſammen in derſelben Stadt wohnen konnten, ohne ſich jemals perſönlich zu begegnen. Condillac wurde Diderot dadurch entfremdet, daß er auf lange Zeit als

Prinzenerzieher nach Italien ging. Voltaire's Bekanntſchaft, den er als ein Wunder der Menſchheit verehrte, hatte Diderot geſucht und ihm deshalb ſeinen „Brief über die Blinden“ zugeſandt. Er blieb mit ihm in einer ſehr unterbrochenen, ſeltenen Correſpondenz, die vom Ende der ſechziger Jahre ab ganz einſchlief. Als Voltaire zu ſeinem letzten Triumph nach Paris kam, machte Diderot, der ihn bis dahin nie geſehen hatte, ihm ſeinen Beſuch, erregte aber nicht Voltaire's Wohlgefallen, weil er dieſen zu wenig zu Worte kommen ließ. Dieſer Menſch, meinte Voltaire, ſei nur zum Monologiſiren, nicht zum Dialogiſiren da.

Mit dem Baron von Holbach ſcheint Diderot durch die Encyklopädie genauer bekannt geworden zu ſein, wenn nicht Holbach, der gern mit allen Gelehrten verkehrte, ihn ſchon früher aufgeſucht hatte, was wir nicht wiſſen. Wir haben ſein freundſchaftliches Verhältniß zu Diderot bei der Schilderung von Grandval ſchon charakteriſirt. Der Baron, wie Diderot ihn ſchlechtweg zu nennen pflegte, war zehn Jahre jünger als Diderot. Ihr Verkehr war der der aufrichtigſten Freundſchaft und ſie ſtanden nicht an, ſich auch derb die Wahrheit zu ſagen. Wenn Diderot bei ſolchen heftigen Scenen unrecht hatte, ſo geſtand er es freimüthig ein. Da Holbach zwar gern in Geſellſchaft den cyniſchen Satyr ſpielte, außerdem aber zart, gewiſſenhaft, freigebig, wohlwollend, großmüthig war, ſo war der Umgang mit ihm angenehm und wurde noch durch ſeine große Neugier erleichtert. Es ſcheint mir gar nicht fraglich, daß Diderot in der Synagoge der Rue royale und namentlich in Grandval, wo er ſo ganz zu Hauſe war und von jedermann geliebt ward, viele der köſtlichſten Stunden ſeines Lebens verbracht hat, welche durch keinerlei Verſetzung mit andern ſtörenden Elementen getrübt waren.

Hierher rechne ich vor allem ſeine Liebſchaften, denn wenn ſie ihm auch die größten Entzückungen bereiteten, ſo wurden ſie doch auch für ihn eine Quelle größter Unruhe. Mit der Familie ſeiner Freundin Voland verſchmolz er endlich ganz und gar, auch mit ihren Schweſtern, der Madame Legendre und der Frau von Blacy, ja ſogar mit ihrer Mutter, nachdem dieſelbe ihren Widerſtand gegen ihn aufgegeben. Im Winter und Frühjahr brachte er einen großen Theil ſeiner Abende bald bei dieſer, bald bei jener Schweſter zu. Es war ſeine zweite Familie.

Hierher rechne ich ſodann ſein Verhältniß zu Grimm. Es iſt wol Zeit, der Vollſtändigkeit halber, einige Worte über dieſen ſo oft ſchon erwähnten Mann, der eine ſo große Herrſchaft über Diderot erwarb, zu ſagen. Er war als der Sohn eines evangeliſchen Pfarrers 1723 zu Regensburg geboren und ſtudirte in Leipzig, wo er ein großer Bewunderer Gottſched's war, der gerade in ſeinem Ruhm culminirte und dem er ſpäter von Paris noch zuweilen Berichte gab. Er erwarb ſich eine gute philologiſche und muſikaliſche Bildung. Ein Trauerſpiel von ihm: „Die aſiatiſche Baniſe", nach dem bekannten Roman dieſes Namens, ließ Gottſched in ſeiner „Schaubühne" abdrucken. Er wurde Secretär des kurſächſiſchen Reichstagsgeſandten, Herrn von Schönberg, kam mit dieſem nach Frankfurt am Main, dann als Begleiter ſeines Sohnes nach Paris, wo derſelbe das Regiment der deutſchen Dragoner commandirte. Hier wurde er zuerſt Vorleſer des Prinzen von Sachſen-Gotha, dann Secretär des Grafen von Frieſen, des genußſüchtigen Neffen und Erben des Marſchalls von Sachſen. Der Prediger des Prinzen von Gotha, Klüpfel, erſchloß ihm den Umgang mit Rouſſeau und Diderot. Er ſchrieb Artikel in den „Mercure de France" und unterſtützte Rouſſeau 1745 und 1752 in ſeinem Kampf für die italieniſche Muſik gegen die franzöſiſche. Eine Zeit lang war er Cabinetsſecretär des Herzogs von Orleans, der ihn an den Marſchall d'Eſtrées empfahl, an deſſen Seite er 1756 den Feldzug in Weſtfalen mitmachte. Später wurde er Geſchäftsträger der Stadt Frankfurt, dann bevollmächtigter Miniſter des Herzogs Ernſt von Gotha am franzöſiſchen Hofe. Der wiener Hof ernannte ihn 1775 zum Baron, der petersburger ſpäter zum Colonel und Staatsrath. Seine Berichte an den letztern ſeit 1789 befinden ſich noch im kaiſerlichen Hausarchiv. Beim Ausbruch der Franzöſiſchen Revolution ging er nach Gotha. Im Jahre 1795 machte ihn der ruſſiſche Hof zum ministre plénipotentiaire in Hamburg, allein er kehrte bald wieder nach Gotha zurück, wo er 1807 einſam ſtarb. Weil er in dem Streit über die franzöſiſche Muſik eine kleine Broſchüre unter dem Titel „Der Prophet von Böhmiſch-Broda" geſchrieben hatte, ſo bekam er im Holbach'ſchen Kreiſe den Beinamen der Prophet. Auch Voltaire nennt ihn ſo.

Paris beherrſchte damals die obern Schichten der ganzen europäiſchen Geſellſchaft. Das Bedürfniß, von allen irgend intereſſanten Vorkommenheiten in ihm unterrichtet zu ſein, war ein dringendes. Die Geſchichte des pariſer Hofes, das Theater, die neuen Bauten und Anlagen, die Salons, die Anekdoten von Schauſpielerinnen und Operntänzerinnen, die Kunſtausſtellungen, die hervorragenden Erſcheinungen der Wiſſenſchaft, die Beſetzung eines vacant gewordenen Platzes in der Akademie, den Skandal der Maitreſſenwirthſchaft, die neuen Romane, Memoiren, Satiren, Pamphlets, Chanſons, Impromptus, Calembourgs u. ſ. w., genug alle dieſe Nouveautés de Paris wollte man wiſſen. Der Abbé Raynal hatte ſeit 1747 eine ſolche Correſpondenz für Gotha angefangen, welche Grimm 1753 übernahm. Dieſe „Correspondance littéraire, philosophique et critique" verſchaffte ihm eine unabhängige Stellung. Alle 14 Tage, am 1. und 15. jeden Monats, gab er einen Bericht, der abſchriftlich in immer weitern Kreiſen verbreitet wurde. Die kleinen deutſchen Höfe, von Zweibrücken, von Heſſen-Darmſtadt, von Naſſau-Saarbrück u. ſ. w. waren gegen ein mäßiges Honorar ſämmtlich darauf abonnirt; 1763 trat Friedrich der Große, 1764 Katharina von Rußland hinzu.

Man muß Grimm zugeſtehen, daß er ſein Amt mit Einſicht, mit Geſchmack, mit Gerechtigkeit verwaltete. Seine Urtheile ſind eine unſchätzbare Fundgrabe für die Literatur und für die Geſchichte der Geſellſchaft geworden. Sie haben ſich faſt ſämmtlich bewährt. Ste.-Beuve in ſeinen „Causeries du Lundi“ hat Grimm jetzt dieſe Anerkennung gezollt. Man muß über die Aufrichtigkeit, Rückhaltsloſigkeit, Kühnheit, womit er ſich ſeinen fürſtlichen Abonnenten gegenüber äußerte, oft erſtaunen, wenn er auch, wie wir Naigeon haben behaupten hören, Diderot's zu üppig wuchernde Ranken in den „Salons“ beſchnitten haben mag. Servil, wie Naigeon ihn ſchildert, war er nicht. Diderot klagt einmal, daß er zwei Gerechtigkeiten zu unterſcheiden anfange, eine für die Fürſten und eine andere für die Völker, aber einen ſervilen Menſchen hätte er nicht lieben können.

Allerdings war er aber nicht nur literariſcher Correſpondent, ſondern auch politiſcher geheimer Agent einiger Regierungen, namentlich der ruſſiſchen, eine Stellung, die ihn zu Verhältniſſen und Arbeiten führte, welche Diderot ganz fremd blieben. Er mußte zuweilen auch Reiſen machen, während welcher Diderot einigemal die „Correspondance“ beſorgte, einmal in Gemeinſchaft mit Frau von Epinay. Dies Geſchäft war ihm aber ein Greuel. Er ſchreibt jedesmal mit äußerſtem Verdruß darüber. So ſagt er z. B. am 11. Sept. 1769 zur Voland, nachdem er, wie Grimm am 15. Febr. ſelbſt ſeine Kunden benachrichtigt, daſſelbe wieder einmal übernommen: „Es iſt Zeit, daß Grimm ankommt und daß ich ihm die Schürze ſeiner Butike zurückgebe. Ich bin dieſes Handwerks müde, und Sie werden zugeſtehen, daß es das platteſte Metier von der Welt iſt, alle platten Werke, die erſcheinen, zu leſen. Man könnte mich mit Gold aufwiegen, und ich gehöre nicht zu den leichten Perſonen, ſo möchte ich um nichts fortfahren.“ In der gedruckten „Correspondance“ von 1769 fehlen die Monate Mai bis October. Im Jahre 1773—75 hatte ein Zögling Grimm's, Heinrich Meiſter, die Redaction, weil Grimm in Berlin und Petersburg abweſend war. Grimm ſagt in ſeinen „Mémoires secrets et inédits“, welche 1834 zu Paris in zwei Bänden herauskamen, ſelber, daß Diderot, mit dem er gleichzeitig in Petersburg war, keine Ahnung von dem eigentlichen Motiv ſeines Aufenthalts gehabt habe.

Diderot ſchwärmte für Grimm als für einen Idealmenſchen. Die dithyrambiſche Natur Diderot's ſcheint an der kühlen Beſonnenheit Grimm's eine ihr wohlthuende Ergänzung gefunden zu haben. Er berieth mit ihm alle wichtigen Entſchlüſſe und widmete ihm das unbedingteſte Vertrauen. Zuweilen empfand er die Herrſchaft, welche Grimm über ihn ausübte, als eine Laſt; er klagte über die harten Zumuthungen, die er ſich gegen ihn erlaube; er ſcheute nicht den Zank mit ihm; er forderte Aufklärung über ſein räthſelhaftes Betragen, allein zuletzt gab er Grimm gewöhnlich recht und war wieder von ſeinem Charakter und ſeinem Geiſt entzückt. Wenn Grimm dem Andringen Diderot's ausweichen wollte, hatte er ſich die Ausflucht zurechtgemacht, daß er ihm in Rom, im Pantheon, ſobald ſie zuſammen nach Italien reiſen würden, alle Geheimniſſe ſeines Benehmens aufdecken wolle. Hierauf bezieht ſich folgende Stelle in dem Vorwort zum „Salon" von 1767:

„Die ſo oft projectirte Reiſe nach Italien wird niemals gemacht werden. Niemals, mein Freund, werden wir uns in dieſem antiken, ſchweigenden und heiligen Gemäuer umarmen, wohin die Menſchen ſo oft gekommen ſind, ihre Irrthümer anzuklagen oder ihre Bedürfniſſe auseinanderzuſetzen; unter dieſem Pantheon, unter dieſen dunkeln Gewölben, wo unſere Seelen ſich rückhaltslos öffnen, wo ſie alle jene zurückgedrängten Gedanken, alle jene geheimen Gefühle, alle jene verſtohlenen Handlungen, alle jene verborgenen Vergnügungen, alle jene hinuntergewürgten Leiden, alle jene Myſterien unſers Lebens ausſchütten ſollen, deren Mittheilung an die Freundſchaft, ſelbſt an die innigſte, die gewiſſenhafte Rechtlichkeit verſagt. Nun wohl, mein Freund, wir werden ſterben, ohne uns vollkommen gekannt zu haben, und Sie werden von mir nicht alle die Gerechtigkeit erhalten haben, welche Sie verdienen. Tröſten Sie ſich! Ich würde wahr geweſen ſein und vielleicht ebenſo viel dabei verloren haben, als Sie gewonnen hätten. Wie viel Seiten in mir, die ganz nackt zu zeigen ich fürchten würde! Noch einmal, tröſten Sie ſich, es iſt viel ſüßer, ſeinen Freund unendlich zu achten, als von ihm unendlich geachtet zu werden."

Wäre Grimm nicht der Hausfreund der Frau von Epinay geworden, ſo würde das Verhältniß zu ihm einfacher und vollſtändiger geblieben ſein. Wir haben früher bei dem ausführlichen Bericht über den Bruch Rouſſeau's mit Diderot erzählt, wie langſam dieſer dazu ſich entſchloß, einen wirklichen Umgang mit Frau von Epinay anzuknüpfen. Nur die Freundſchaft für Grimm zog ihn in denſelben hinein und er brachte nun auch viele Tage in der Chevrette, ſpäter in dem romantiſch gelegenen Landhaus Labriche bei

Frau von Epinay zu, die ihn mit ausgezeichneter Aufmerkſamkeit behandelte und den Philoſophen dafür nicht entgegenkommend genug fand. Am 19. Sept. 1767 ſchreibt Diderot an Sophie, daß Grimm ihm ein Billet voll ſehr übler Laune geſchickt habe, worin er ihn beſchuldigt, Frau von Epinay bis zur Beleidigung zu vernachläſſigen. Und doch war er in Paris nur geblieben, um für Grimm den verdammten „Salon" zu fertigen. Der Baron Holbach hatte ſeinerſeits gehofft, Diderot nach Grandval mitnehmen zu können, und machte ihm, als er es weigerte, die heftigſten Vorwürfe. „Die Ungeduld", ſchreibt Diderot, „packt mich und, beredt gemacht durch die Ungerechtigkeit aller dieſer Leute, breche ich fürchterlich gegen die Freundſchaft los, die ich als die unerträglichſte aller Tyranneien, als die Qual des Lebens ſchildere, und ſchließe mit dieſen Worten: Meine Freunde, Sie, die ich zum letzten mal meine Freunde nenne, ich erkläre Ihnen, daß ich keine Freunde mehr habe, daß ich keine mehr haben, daß ich allein leben will, weil ich unglücklich genug bin, niemand glücklich zu machen, indem ich mich denen, die mir theuer ſind, ohne Rückhalt hingebe. — In dieſem Augenblick ſchnürte ſich meine Seele zuſammen, ich vergoß einen Strom von Thränen, und der Marquis, der mir zur Seite war, nahm mich in ſeine Arme und zog mich in eine andere Allee der Tuilerien, wo dieſe Scene vor ſich ging. Er ſagte mir die ehrenhafteſten, ſüßeſten, tröſtendſten Worte, goß etwas Balſam in meine Wunden und führte mich zu den Freunden zurück, die ich abgeſchworen hatte. Ich hatte vor dem Eſſen gehen wollen, war aber, etwas beſänftigt, nun entſchloſſen zu bleiben und mit ihnen zu ſpeiſen. Was mich beſonders verletzt hatte, war ein Wort von Grimm, welcher ſagte, daß er, weil er mir nicht mehr ſchreiben könne, ohne mir die Wahrheit zu ſagen und die Wahrheit mir Schmerz verurſache, mir gar nicht mehr ſchreiben wolle. — Das, ſagte ich zum Marquis, ſind nun dieſe Menſchen, die ſich auf ihre Zartheit etwas einbilden. Sie ſetzen mich in Verzweiflung, und wenn ich mich über die Leiden beklage, welche ſie mir verurſachen, vollenden ſie dieſelben, indem ſie mir kalt ſagen, daß ſie mir keine mehr machen würden. — Indeſſen war das Mittageſſen heiter. Man unterhielt ſich über die Kleinlichkeit derer, die aus Eitelkeit Hülfe ablehnen. Man trennte ſich frühzeitig, und wir umarmten uns alle ſehr zärtlich." Trotz ſolcher harten Stöße, die von Zeit zu Zeit vorkamen, blieb aber die Freundſchaft zwiſchen Grimm und Diderot unverändert bis zu ſeinem Tode. Grimm und Sophie Voland waren die unverrückten Polarſterne ſeines Lebens. — Sehr nahe in Diderot's Herzen ihnen ſtehend erſcheint der oft ſchon erwähnte Damilaville, der auch Schriftſteller war und am 13. Dec. 1768 nach einer langen und ſchmerzlichen Krankheit ſtarb.

Diderot liebte ihn unendlich und hatte ſeinem Krankenlager viele Stunden gewidmet.

Ein ſehr intimes, jedoch ganz anders geartetes Verhältniß hatte er zu Jacques André Naigeon, der für das Fortleben ſeines Ruhms ſo wichtig geworden iſt. Er war 1738 zu Paris geboren und hatte anfänglich, wie Diderot ſelber in den „Salons" erzählt, der Sculptur und Malerei ſich gewidmet, hierauf die exacten Wiſſenſchaften ſtudirt und ſchließlich ſich ganz und gar der Philoſophie ergeben, zu welcher ihn der Umgang mit Diderot, den er im achtzehnten Jahre kennen lernte, unwiderſtehlich hinzog. Durch Diderot war er mit Herrn von Holbach bekannt geworden, der an ihm einen Collaborator ſeiner vielen Schriften erwarb. Naigeon mußte ihm nämlich Copien davon machen, die er nach Lüttich an den Buchhändler Lonçin oder nach Amſterdam an den Buchhändler Michel Rey zum Druck zu ſchicken hatte. Unſtreitig wollte Holbach ſeine eigenen Manuſcripte nicht aus der Hand geben. Es war Vorſicht von ſeiner Seite. Da er aber ſehr viel ſchrieb und aus Zerſtreutheit oder zufälliger Unkenntniß auch Fehler machte, ſo geſtattete er Naigeon die größte Freiheit der Verbeſſerung, der Aenderung, der Ausgeſtaltung. Naigeon überkam von ihm wirklich die Rolle, die man in den Literaturgeſchichten gewöhnlich Diderot bei Holbach ſpielen läßt. Er eignete ſich auch inſofern vortrefflich dazu, als er mit dem Baron in der Begeiſterung für den Atheismus und für die Propaganda deſſelben völlig übereinſtimmte. Dieſe letztere war Diderot durchaus fremd, wie Naigeon ſelber bei Gelegenheit der Unterredung deſſelben mit der Marſchallin von Broglie bezeugt. Der Abbé de Vauxelles hatte Diderot durch die Verſicherung lächerlich zu machen geſucht, daß derſelbe an der Manie gelitten habe, unaufhörlich gegen Gott zu polemiſiren. Naigeon in ſeinen Memoiren über Diderot, S. 386, erwähnt zuerſt, daß wol niemand ſo genau als er über dieſe Anſchuldigung einer *maladie habituelle, de disserter contre Dieu* urtheilen könne, da er wol 28 Jahre hindurch mit Diderot in faſt täglichem Verkehr geſtanden und mit ihm auf ihren ländlichen Spaziergängen über alle möglichen philoſophiſchen Probleme in vollkommenſter Freiheit geſprochen habe. Und in dieſer ganzen Zeit ſei die Exiſtenz Gottes nicht zweimal durch Zufall Gegenſtand ihrer Unterhaltung geweſen, obwol Diderot, wenn es darauf angekommen ſei, ſich klar und freimüthig darüber ausgeſprochen habe. Er ſei aber gegen die Einſtimmung oder Nichtübereinſtimmung der Anſichten anderer mit den ſeinigen vollkommen gleichgültig geweſen. Aehnlich berichten Morellet und Marmontel von ihm. Naigeon erzählt dann weiter, daß Diderot in der Unterredung mit andern Philoſophen den Streit über die Exiſtenz Gottes gewöhnlich dadurch vermieden habe, daß er das Geſpräch auf die Religionsgeſchichte hinlenkte, über welche er ſich dann mit aller Offenheit erging.

Naigeon litt aber wirklich an der Manie, alles zu atheiſiren, wie man von ihm geſagt hat. Er ward ein Pfaffe des Atheismus, der Großinquiſitor deſſelben, wie Chénier ſich ausdrückte. Alle ſeine Beſtrebungen hatten kein anderes Ziel, als den Materialismus zu verbreiten und den Glauben an den Atheismus und an die Nichtunſterblichkeit der menſchlichen Seele als den einzig vernünftigen darzuſtellen. Er richtete in dieſem Sinn 1790 eine Adreſſe an die conſtituirende Verſammlung, in ihrem Eingang die Berufung auf Gott ganz wegzulaſſen und ſich mit der unbedingten Preß- und Sprechfreiheit zu begnügen. In dieſem Sinn arbeitete Naigeon 1791—94 für die „Encyclopédie méthodique“ die Geſchichte der alten und neuen Philoſophie und feierte darin Diderot als einen der Hauptträger des Atheismus. In dieſem Sinn gab er ſeit 1768 verſchiedene kleinere Schriften heraus. In dieſem Sinn äußerte er ſich im Inſtitut national, dem er als Mitglied der Klaſſe der moraliſchen und politiſchen Wiſſenſchaften angehörte, bis die öffentliche Exhortation Lalande's durch den Kaiſer Napoleon ihn verſtummen machte. Er verlor durch den Tod Holbach's einen Mann, den er wie einen Vater liebte, achtete und beweinte. Unſtreitig hatte dieſer auch für ſeine Exiſtenz geſorgt. Späterhin ſah er ſich gezwungen, hierin ſeinem Meiſter Diderot ähnlich, aus Noth ſeine Bibliothek zu verkaufen. Er liebte ſeine Bücher ſehr und hatte wenigſtens die Freude, daß ihr Käufer, Didot, ſie zu ſchätzen wußte. Als das größte Unglück in der Revolution erſchien ihm, daß Robespierre den Glauben an die Exiſtenz des höchſten Weſens decretirte. Er war untröſtlich darüber. Kränklich und durch den Verlauf der Zeit, der ſeinen Erwartungen ſo gänzlich widerſprach, verſtimmt, ſtarb er 1810. Er war klein, etwas verwachſen, trug ſich aber immer ſehr ſauber, was die Veranlaſſung gab, ihn in folgenden Verſen zu verſpotten:

Je suis savant, je m'en pique,
Et tout le monde le sait.
Je vis de métaphysique,
De légumes et de lait.
J'ai reçu de la nature
Une figure de bonbon,
Ajoutez-y ma frisure,
Et je suis Mr. Naigeon.

Als Laharpe infolge einer Gefängnißhaft während der Revolution fromm wurde, verſpottete Chénier dieſen und Naigeon in einem Gedicht, das mit folgenden Verſen ſchloß:

> Partout ces deux Prométhées
> Vont formant mortels nouveaux,
> Laharpe fait les athées
> Et Naigeon fait les dévots.

Naigeon war, wie Laharpe von ihm ſagte, der Affe Diderot's. Es iſt wahr, allein doch nicht ſo ganz und gar, als er es wahr haben will, um von einem ſolchen Schüler den Schatten auf den Meiſter zurückzuwerfen. Naigeon verehrte in Diderot den *weiſeſten, tugendhafteſten und beredteſten Menſchen.* Er nährte ſich, wie Holbach und Grimm, von dem Gedankenreichthum deſſelben, den dieſer für jedermann ausſtreute, welcher ſich der Goldſtücke, die er zum Fenſter hinauswarf, bemächtigen wollte. Mit ihm verglichen, waren ſie ohne Productivität. Dafür hatten ſie andere an ſich untergeordnete Gaben, namentlich Ausdauer, wodurch ſie zu nutzen ſuchten. Naigeon war ganz zum Herausgeber der Diderot'ſchen Schriften gemacht. Er hatte 1795 die Memoiren über ihn vollendet und begann die Ausgabe 1798. Sie erſchien in 15 Bänden zweimal, erſt in Octav und 1800 in groß Duodez bei d'Etterville in Paris. Wenn Naigeon ſich auch mit fanatiſcher Beſchränktheit bemüht hat, durch Einleitungen und Anmerkungen den Atheismus Diderot's hervorzuheben, ſo bleibt ihm doch das große Verdienſt, zuerſt eine Geſammtausgabe der Werke Diderot's ſo viel als möglich auf Grund der Handſchriften Diderot's ſelber veranſtaltet und dadurch das Studium und die Würdigung dieſes Autors erſt wahrhaft möglich gemacht zu haben. Rechtlichkeit, Feſtigkeit, Moralität, Offenheit, ſind Naigeon ſchlechterdings zuzuſprechen. Er genirt ſich nicht, Diderot's hiſtoriſche Irrthümer zu rügen, ſeine erotiſchen Licenzen als unmoraliſch zu beklagen und die Heuchelei, in welche er durch den Cenſurzwang verfallen, bemerklich zu machen. Seine Schwäche war, Atheismus und Philoſophie zu identificiren, und, wie in der „Théologie portative", jede Religion als eine Monſtroſität, als ein lächerliches Vorurtheil zu verfolgen. Dieſe Sucht trieb ihn, die Artikel, welche er von Diderot aus der Encyklopädie zur Geſchichte der Philoſophie abdrucken ließ, nach der negativen Seite hin durch Zuſätze zu verſchärfen, die ſich in der gedruckten Encyklopädie nicht finden, worauf zuerſt Depping in ſeinen Notizen zu Diderot's Leben (Supplement zu ſeiner Ausgabe der Werke deſſelben), ſpäter Génin in der Einleitung zu den „Oeuvres choisies de Diderot" aufmerkſam machte.

Nächſt Holbach, Grimm und Naigeon, mit denen Diderot in einer beſtändigen, von Woche zu Woche ſich erneuenden Verbindung blieb, treffen wir viele andere Männer, mit denen er verkehrte. Es ſind einerſeits Philoſophen, andererſeits Künſtler. Unter den Philoſophen ragen Morellet, Raynal, Duclos, Marmontel, Boulanger hervor, denen ſich die dilettantiſchen Denker, wie Suard, Salverte und andere anſchließen. Von Morellet haben wir ſchon bei der Geſchichte der Encyklopädie geſprochen. Raynal iſt durch ſeine Geſchichte der Niederlaſſungen der Europäer in den beiden Indien bekannt genug, zu welcher die Grafen Aranda und Souza und der Generalpachter Paulze ihm Materialien lieferten. Marmontel verſichert, daß Diderot zwei Jahre hindurch Raynal Beiträge dazu dictirt habe. Diderot ſoll ein Exemplar beſeſſen haben, worin er das von ihm Herrührende angeſtrichen hatte. Mit Duclos, dem Secretär der Akademie und dem Nachfolger Voltaire's in dem Amt eines königlichen Hiſtoriographen, war er ſehr befreundet. Die rauhe Sprechweiſe dieſes Sittenbeobachters ſagte ihm zu. Es exiſtirt ein Brief Diderot's vom 29. Juni 1756 an einen Herrn L., der uns gänzlich unbekannt iſt, aus welchem wir erſehen, daß Diderot mit Duclos ſich vereinigt hatte, ihm eine jährliche Unterſtützung zu geben; Duclos gab 400, Diderot 100 Francs, jeder, wie er ſagt, nach ſeinem Arrangement. Dieſer uns Unbekannte beläſtigte ſie ſchon vier Jahre hindurch, klagte unaufhörlich über ſein trauriges Los, ſchob die Schuld deſſelben ſtets auf die andern, mißtraute allen, die ihm wohlwollten, und muthete Diderot die Reviſion und den Druck eines gefährlichen Manuſcripts zu. Dieſer Brief iſt es, in welchem Diderot ſeine Moral in der ſchärfſten Weiſe predigt und unter anderm von ſich ſelbſt ſagt: „Es war Ihnen nicht unbekannt, daß ich Frau und Kinder habe, daß ich im ſchwarzen Buch der Regierung notirt bin, daß Sie mich der Gefahr ausſetzten, als ein Rückfälliger behandelt zu werden, aber Sie achteten entweder alle dieſe Rückſichten nicht oder überſahen ſie. Sie halten mich für einen Blödſinnigen oder Sie ſind einer; aber Sie ſind nicht blödſinnig. Man darf nie von einem andern fordern, was man nicht ſelbſt für ihn thun würde, ohne ſich dem Verdacht der Hinterliſt und Ungerechtigkeit auszuſetzen. Ich ſehe die Zwecke der Menſchen und widme mich ihnen oft, ohne ſie zu würdigen, ſie über die Dummheit zu enttäuſchen, welche ſie bei mir vorausſetzen. Es genügt, daß ich in ihrem Gegenſtande einen großen Nutzen für ſie und für mich nicht zu viel Unbequemes darin erblicke. Ich bin nicht jedesmal ein dummer Teufel, wenn man mich dafür hält." — Marmontel, der als der Sohn eines Steinhauers ſich wie Rouſſeau und Diderot nach oben emporarbeitet, durch Voltaire in Paris ſeinen Eingang gefunden hatte und der Liebling der Madame Harenc, der Madame Geoffrin, der Madame de Pompadour geworden war, der eine Zeit lang den „Mercure de France" redigirte, moraliſche Erzählungen und beliebte Operntexte ſchrieb, viele literariſche und äſthetiſche Artikel für die Encyklopädie verfaßte, war ein aufrichtiger Freund und Bewunderer Diderot's, wie er dies namentlich durch die Schilderung bewies, die er in ſeinen Memoiren lange nach Diderot's Tode von ihm machte. Sie iſt gewiſſermaßen das heitere Gegenbild zu Rouſſeau's düſterm und carikirtem Bilde Diderot's in den „Confessions“. — Mit Boulanger, dem gelehrten Ingenieur, der 1772 ſtarb, war Diderot, wie er ſelbſt in dem Nekrolog ſagt, den er ihm widmete, innig verbunden. Die Gedanken deſſelben über die Entwickelung des Schichtengebäudes der Erde und über die Entwickelung der Mythologie der Religionen zogen ihn ebenſo ſehr an, als der edle, humane Charakter des Mannes, der bei ſeinen Brücken- und Wegebauten nur zu viel Gelegenheit hatte, das Elend und die ſchamloſe Ausbeutung der untern Volksklaſſen kennen zu lernen. Boulanger hat die Artikel „Déluge“ und „Corvée“ für die Encyklopädie geſchrieben.

Bei den Künſtlern, mit denen Diderot umging, iſt es ſchwer, eine genauere Rechenſchaft zu geben. Sein Verhältniß zu Falconet haben wir ſchon kennen gelernt. Ebenſo wiſſen wir aus den „Salons“, daß er mit Michel Vanloo, mit Chardin, mit Greuze, mit Vernet, mit Bouchardon, mit Boucher und andern befreundet war. Unter den Dichtern waren es Saurin, der in ſeinem Drama „Beverley“ den „Spieler“ Moore's für die franzöſiſche Bühne bearbeitete, Sédaine und der Abbé Lemonier, mit denen er in einen engern Rapport trat, der ſich beſonders dadurch ſteigerte, daß dieſe Herren auch an Landpartien theilnahmen, welche Diderot mit der Familie Voland machte. Es ſind noch einige Briefe Diderot's an Lemonier vorhanden, die bei Brière in Band 12 abgedruckt ſind. Sédaine hatte ihn durch ſein Drama „Le philosophe sans le savoir“ gewonnen; Lemonier durch ſeine Ueberſetzung des Terenz, die er für ihn vor dem Druck revidirte. — Wie weit er ſich mit den Muſikern und Schauſpielern eingelaſſen, iſt ſchwer zu ſagen. Aus den Dialogen „Le Neveu de Rameau“ und „Paradoxe sur le comédien“ erhellt ſattſam, wie genau er hinter den Couliſſen Beſcheid wußte.

Eine ganz beſondere Anziehungskraft übten die Frauen auf ihn. Er konnte ohne den Umgang mit ihnen nicht beſtehen und ſie ihrerſeits ſcheinen ihn auch ſehr gern gehabt zu haben, wenn wir darauf aus der Gunſt ſchließen dürfen, in welcher er bei den Damen im Holbach'ſchen Hauſe, ferner bei Frau von Epinay, bei Madame Geoffrin, bei Madame Necker, bei Madame Le Breton, bei Fräulein Boileau u. ſ. w. ſtand. Zu größern geſellſchaftlichen Vereinigungen taugte er aber nicht. Er war von Natur ſchüchtern. Das gefällt den Frauen ſchon, allein Diderot verſtummte auch leicht, wenn er ſich nicht mit Vertrauen und Offenheit äußern durfte. Das Salonleben, das eine vielſeitige Rückſichtnahme erfordert, um nicht Anſtoß zu erregen, war daher nicht nach ſeinem Geſchmack. Die kleine Tafelrunde unter guten Freunden oder das Tête-à-Tête mit den von ihm verehrten und geliebten Perſonen, das war ſeine Lieblingsgeſellſchaft und hier wurde er auch leicht der beredte, der gedankenſprudelnde Diderot.

Mit dem Hofe oder mit den eigentlich ariſtokratiſchen Kreiſen hatte er, ein durch und durch bürgerlicher Menſch, gar kein Verhältniß. Er hatte zwar viele Edelleute unter ſeinen nähern Bekannten, den Marquis St.-Lambert, den Marquis de Croismare, den Herrn de Chaſtellux, den Baron von Creutz, den Grafen von Gleichen u. ſ. w., mit denen er oft im Palais-Royal oder bei den Feuillants in den Tuilerien zu Mittag aß, allein den Geſellſchaften des Adels blieb er fern. Die Ausländer pflegten ihn aufzuſuchen und er mußte ſich auch zuweilen zu ihrem Führer durch die Merkwürdigkeiten der Hauptſtadt machen, wie er der Voland erzählt. David Hume, Garrick, der Fürſt von Galizyn, die Prinzeſſin d'Aſchkoff, die Fürſtin von Naſſau-Saarbrück, der Herzog von Gotha, der Herzog von Braunſchweig, unter andern auch der Buchhändler Nicolai aus Berlin mit dem Dichter Georg Jacobi aus Düſſeldorf und zahlloſe andere gehören hierher. Mit dem italieniſchen Geſchäftsträger, dem Abbé Galiani, kam er vorzüglich dadurch in nähern Verkehr, daß derſelbe auch bei Holbach und noch mehr bei Frau von Epinay einheimiſch wurde. Galiani galt als eine Autorität in der Numismatik und in der Kornfrage. Diderot beſorgte 1769 die Herausgabe und Correctur ſeines Werks über den Kornhandel.

Obwol Diderot an Galiani manches auszuſetzen hatte, ſo liebte er ihn doch ſehr und vermißte ihn ſchmerzlichſt, als er Paris hatte verlaſſen und nach Neapel zurückkehren müſſen. Er ſchrieb nach dieſem Weggang an einen uns Unbekannten eine kurze Biographie und Charakteriſtik Galiani's, die bei Brière, III, 116 fg., abgedruckt iſt und die mit der größten Anerkennung ſeiner gründlichen Gelehrſamkeit und originellen Phantaſie die zärtlichſte Anhänglichkeit an ſeine Perſon bekundet. Er hat dieſe freundſchaftliche Geſinnung auch für ihn ſelbſt in einem Briefe ausgedrückt, den er ihm 1773 von Paris aus nach Neapel ſchrieb und den wir noch beſitzen. Er war mit Naigeon über die Interpunktion der ſechsten Ode des dritten Buchs des Horaz in Streit gerathen. Naigeon verfocht die gewöhnliche Auffaſſung, daß nämlich

Delicta majorum, immeritus, lues,
Romane, donec templa refeceris,

geleſen werden müſſe.

Hiergegen ſträubte ſich Diderot. Wie? Der Unſchuldige ſoll für die Vergehungen ſeiner Vorfahren leiden? Eine ſolche Barbarei ſchien ihm der humanen Denkart des feinen Epikuräers Horaz nicht zu entſprechen. Man müſſe leſen:

Delicta, majorum immeritus, lues,
Romane, donec templa refeceris.

Der damalige Römer ſei ſeiner Vorvordern ſo lange unwerth, bis er, wie ſie, zur ſelben Gottesfurcht zurückgekehrt ſei, welche ſie einſt groß gemacht und den Göttern Tempel erbaut habe, die nun infolge der einreißenden Unfrömmigkeit in Verfall geriethen. Mit großem Scharfſinn ſucht er dieſe Lesart aus dem innern Zuſammenhang der Ode, aus den äußern Zeitumſtänden, aus der politiſchen Klugheit des Auguſtus, aus der Analogie der lateiniſchen Sprache, die bei Horaz auch immeritus mori ſage, aus der Analogie der griechiſchen, die ἀνάξιος τῶν πατρῶν ſage, zu begründen. Er macht hierbei eine Menge geiſtvoller Bemerkungen über die Grammatik und den poetiſchen Ausdruck überhaupt.

Galiani entſchied gegen Diderot für die alte Lesart, machte jedoch eine neue nicht ſtichhaltige Hypotheſe über die Compoſition der Ode als einer von zwei Interlocutoren im Wechſelgeſang vorgetragenen.

Diderot liebte, wie wir wiſſen, die Muſik außerordentlich und bot alles auf, ſeine Tochter gut darin unterrichten zu laſſen. Hierdurch kam er mit mancherlei Perſonen in Berührung, unter andern mit einem Deutſchen Bemetzrieder, von welchem er in der Anzeige eines Werks deſſelben: „Sur les leçons de clavecin ou principes d'harmonie“ (1771), ſelber Folgendes erzählt: „Dieſer junge Mann war, wie ſo viel andere, an mich adreſſirt. Ich fragte ihn, was er verſtünde? — Ich verſtehe Geſchichte und Geographie. — Wenn die Aeltern ihren Kindern eine ſolide Erziehung geben wollten, könnten Sie von dieſen nützlichen Kenntniſſen Vortheil ziehen; aber man kann nicht einen Schluck Waſſer dafür trinken. — Ich habe einen Curſus im Recht gemacht und die Geſetze ſtudirt. — Mit dem Verdienſt eines Grotius könnten Sie hier in einem Winkel Hungers ſterben. — Ich verſtehe noch etwas, was bei mir zu Hauſe jedermann verſteht, die Muſik. Ich ſpiele das Klavier ziemlich und glaube die Harmonie beſſer zu verſtehen als die meiſten, welche ſie lehren. — Und warum ſagten Sie das nicht gleich? Bei einem frivolen Volke, wie das hieſige, führen die ernſten Studien zu nichts; mit den Künſten der Unterhaltung gelangt man zu allem. Mein Herr, Sie werden jeden Abend $^1/_2$7 Uhr hierher kommen; Sie werden meine Tochter ein wenig in der Geographie und Geſchichte unterrichten; die übrige Zeit wird auf das Klavier und die Harmonie gewendet werden.

Sie werden jederzeit bei mir eſſen können und da man außer der Nahrung auch Wohnung und Kleidung bedarf, werde ich Ihnen jährlich 500 Livres geben. Das iſt alles, was ich für Sie thun kann. — Das war meine erſte Unterhaltung mit Herrn Bemetzrieder.“ Diderot wohnte den Unterrichtsſtunden häufig bei und überzeugte ſich ſo ſehr von der vortrefflichen Methode des Lehrers, daß er ihn erſuchte, ſie aufzuſchreiben. Dies geſchah in dialogiſcher Form, wie er ſie mit Angelika gehalten. Diderot überarbeitete dies Werk, es den Franzoſen genießbar zu machen, und ließ es drucken, 360 Seiten in Quart! Die Anzeige, die er von ſeinem Inhalt gab, beweiſt, wie tief er in das Weſen der Muſik eingedrungen war; die obige Erzählung aber beweiſt, wie raſch er handelte, wo ſein Mitleid ins Spiel kam. Von dem, was er alles gethan, wiſſen wir doch nur das Wenigſte. Ohne ſeine Correſpondenz mit Fräulein Voland würden wir gar keine ausreichende Vorſtellung von der Ueberbürdung haben, die gewöhnlich auf ihm laſtete. Wiſſenſchaftliche Unterſuchungen, Dramen, Romane, induſtrielle Pläne u. ſ. w. häuften ſich täglich in ſeinem Pult, um von ihm geleſen, beurtheilt, ins Leben gefördert zu werden.

Von dem Umgang mit der gebildeten Geſellſchaft und mit ehrlichen Leuten gab es aber für Diderot noch eine Menge Abſtufungen niederwärts bis zur Berührung mit zweideutigen Exiſtenzen, wie Jean Rameau, und mit ganz untergeordneten, bettelhaften Subjecten, die ſich ihm aufdrängten und ſeine Menſchenfreundlichkeit misbrauchten. Seine Tochter erzählt, daß einſt ein Pommadenhändler zu ihm kam, und ihn bat, ihm eine Empfehlung ſeiner Pommade zu ſchreiben. Diderot lachte, aber ſchrieb zuletzt die Empfehlung. — Sie erzählt, daß ein junger Mann ihm eine Satire brachte, die er auf ihn ſelbſt und ſeine Werke geſchrieben hatte. Diderot war erſtaunt und fragte ihn, wodurch er ihn beleidigt habe? Der junge Mann erwiderte, er ſei brotlos und habe gehofft, Diderot werde ihm einige Thaler ſchenken, damit er die Satire nicht drucken laſſe. Diderot ſinnt nach und gibt ihm den Rath, ſie dem Herzog von Orleans zu widmen, der fromm geworden ſei und ihn haſſe; das würde ihm etwas einbringen. — Der junge Mann entſchuldigt ſich mit der Unkenntniß des Prinzen und mit der Schwierigkeit, die Widmungsepiſtel zu verfaſſen. „Setzen Sie ſich“, ſagte Diderot, „ich werde ſie Ihnen machen.“ Er ſchrieb die Epiſtel; der junge Mann ging zum Prinzen, erhielt 25 Louisdor, kam nach einigen Tagen, ſich bei Diderot zu bedanken, und empfing von ihm den Rath, ſich doch ein weniger erniedrigendes Metier zu wählen. — Sie erzählt auch den Ausgang der Geſchichte, die wir oben mit Diderot's eigenen Worten von jenem jungen Manne erwähnt haben, für welchen Diderot ſich bei einem Geiſtlichen, ſeinem

Bruder, verwandt hatte, ihm ein Jahrgeld von 600 Livres zu geben. Er hieß Rivière. Diderot berichtete ihm den glücklichen Erfolg der Unterhandlung, machte ihm aber Vorwürfe, ihm nicht die volle Wahrheit geſagt zu haben, und beſchwor ihn, ſich zu beſſern. Rivière dankt ihm, plaudert noch etwas und geht dann. Diderot begleitet ihn hinaus. Als Rivière auf der Treppe iſt, dreht er ſich um und fragt: Herr Diderot, wiſſen Sie Naturgeſchichte? — Ein wenig. Ich unterſcheide eine Aloe von Lattich und einen Kolibri von einer Taube. — Kennen Sie die Geſchichte des Ameiſenlöwen? — Nein. — Das iſt ein kleines, ſehr induſtriöſes Inſekt. Es gräbt ein trichterförmiges Loch in die Erde, bedeckt es auf der Oberfläche mit leichtem Sand, zieht unbeſonnene Inſekten heran, packt ſie, ſaugt ſie aus und ſagt ihnen dann: Herr Diderot, ich habe die Ehre, Ihnen Guten Tag zu wünſchen.

Diderot ſelber erzählt unter dem 19. Sept. 1762 an ſeine Freundin folgende Begebenheit, die uns nicht nur für ihn, ſondern auch für die Zeit höchſt charakteriſch ſcheint und mit welcher wir dieſe kleine Galerie ſeiner geſelligen Beziehungen beſchließen wollen:

„Unter denen, welche Zufall und Elend mir zugewieſen hatten, war ein Mann, Namens Glénat, der Mathematik verſtand, eine gute Hand ſchrieb und des Brotes ermangelte. Ich that das Möglichſte, ihn aus der Klemme zu ziehen. Ich bettelte Kunden für ihn von allen Seiten. Kam er zur Zeit des Eſſens, ſo behielt ich ihn bei mir. Hatte er keine Schuhe, ſo gab ich ihm welche und ſchenkte ihm auch von Zeit zu Zeit etwas Geld. Grimm, Frau von Epinay, Damilaville, der Baron, alle meine Freunde intereſſirten ſich für ihn. Er hatte das Ausſehen des ehrlichſten Mannes von der Welt und ertrug ſeine Dürftigkeit mit einem gewiſſen heitern Sinn, der mir gefiel. Ich ſchwatzte gern mit ihm; er ſchien aus Vermögen, aus Ehren und ſonſtigen Reizen des Lebens ſich wenig zu machen. Vor ſieben oder acht Tagen ſchreibt mir Damilaville, ihm dieſen Mann für einen ſeiner Freunde zu ſchicken, ein Manuſcript zu copiren. Ich ſchicke ihn und man vertraut ihm das Manuſcript an. Es war ein Werk über die Religion und die Regierung. Ich weiß nicht, wie es zugegangen, aber das Manuſcript befindet ſich jetzt in den Händen des Polizeilieutenants. Damilaville gibt mir Nachricht davon und ich gehe zu meinem Glénat, ihm zu ſagen, daß er nicht weiter auf mich zu rechnen hat. — Und warum ſoll ich nicht mehr auf Sie rechnen? Ich habe mir nichts vorzuwerfen. Ich bin Ihrer Wohlthaten beraubt, aber andere laſſen mir mehr Gerechtigkeit widerfahren. — Weil Sie notirt ſind. — Was wollen Sie ſagen, mein Herr? — Daß die Polizei die Augen auf Sie gerichtet hat und man Sie alſo nicht mehr gebrauchen kann. Ich habe Sie nie etwas Cenſurwidriges abſchreiben laſſen und es hätte mir das auch nicht begegnen können. Man wird aber bei Ihnen unſchuldige und gefährliche Werke ohne Unterſchied mit Beſchlag belegen; dann hat man, es wiederzuerhalten, nichts als Laufereien zur Polizei; man ſetzt ſich nicht gern ſolchen Unannehmlichkeiten aus. — O, mein Herr, man ſetzt ſich ihnen nicht aus, wenn man nur nichts Cenſurwidriges ſchreibt. Die Polizei kommt nur dann zu mir, wenn ſie Witterung von ſolchem Wildpret hat. Wie ſie das anfängt, weiß ich nicht, aber ſie betrügt ſich niemals. — Ich, ich weiß es und Sie laſſen mich da mehr wiſſen, als ich je von Ihnen zu hören gehofft hatte. — Damit wendete ich dem verächtlichen Menſchen den Rücken zu.

„Ich hatte Gelegenheit, zum Polizeilieutenant zu gehen. Ich gehe und er empfängt mich wundervoll. Wir ſprechen von allerlei, ich ſpreche von dieſer Sache. — Nun ja, ſagt er, ich weiß, das Manuſcript iſt da, es iſt ein ſehr gefährliches Buch. — Das kann ſein, mein Herr, aber, der es Ihnen übergeben hat, iſt ein Schurke. — Nein, es iſt ein guter Junge, der nicht anders gekonnt hat. — Noch einmal, mein Herr, ich kenne das Werk nicht, ich kenne auch den nicht, der es Glenat anvertraut hat. Es iſt ein Kunde, den ich ihm nebenher verſchafft hatte. Stand ihm das Buch nicht an, ſo mußte er es ablehnen und ſich nicht mit dem elenden Handwerk eines Angebers erniedrigen. Sie bedürfen dieſer Leute; Sie gebrauchen, Sie belohnen ihre Dienſte, aber es iſt unmöglich, daß ſie in Ihren Augen etwas anderes als Koth ſeien.

„Herr von Sartine fing an zu lachen. Wir brachen darüber ab und ich ging in tiefem Nachdenken darüber weg, wie ſcheußlich es iſt, die Wohlthätigkeit eines Menſchen zu misbrauchen, um einen Spion an ſeinen Herd einzuführen. Stellen Sie ſich vor, daß Glenat dieſe Rolle vier Jahre bei mir geſpielt hat. Glücklicherweiſe habe ich ihm keine Handhabe geboten, allein wie leicht konnte mir ein indiscretes Wort über Perſonen entſchlüpfen, die um ſo mehr Hochachtung fordern, je weniger ſie dieſelbe verdienen; wie leicht konnte es geſchehen, daß dies Wort vergiftet, angezeigt ward und mir einen ernſten Handel bereitete. Iſt es nicht ein glücklicher Zufall, daß ich ſeit undenklicher Zeit nichts Kühnes geſchrieben habe? Gewiß hätte ich keinen andern zum Copiſten genommen, als den ich auch meinen Freunden empfohlen hatte. Wenn ich bedenke, daß er auf dem Punkt ſtand, bei Grimm für ſeine ganze auswärtige Correſpondenz als Schreiber einzutreten, ſo ſchaudere ich vor Entſetzen. Alle, die in Zukunft mit ſchmuzigen und zerriſſenen Manſchetten, mit Löchern in den Strümpfen, mit zerriſſenen Schuhen, mit ungekämmtem Haar, mit einem fadenſcheinigen Regenrock oder mit ſchwarzen Kleidern, denen die Nähte zu fehlen beginnen, mit der Miene und dem Ton des Elends und der Ehrlichkeit zu mir kommen werden, werden mir als Sendlinge des Polizeilieutenants, als Schufte erſcheinen, die man abſchickt, mich zu beobachten."

Am 17. April 1770 war Diderot mit allen ſeinen philoſophiſchen Freunden, Holbach ausgenommen, bei Madame Necker zum Diner. Man fiel hier darauf, Voltaire eine Statue zu errichten, welche Pigalle ausführen ſollte. Es waren hier zu dieſem Acte vereinigt: Diderot, Suard, de Chaſtellux, Grimm, de Schomberg, Marmontel, d'Alembert, Thomas, Necker, St.-Lambert, Saurin, Raynal, Helvétius, Bernard, Arnaud und Morellet. Der Patriarch von Ferney war der Gott dieſer Philoſophen. Er war für ihre Anbetung um ſo geeigneter, als er außerhalb Paris lebte und den einen und andern von ihnen vorübergehend nur als Gaſt bei ſich ſah.

Diderot hatte den Artikel über ſeine Vaterſtadt Langres für die Encyklopädie ſelber geſchrieben. Einer ſeiner Verehrer, Herr de Verſailles, machte der Stadt ein Geſchenk mit einem Exemplar der Encyklopädie. Der Magiſtrat ließ für den Saal des Stadthauſes einen Schrank anfertigen, in welchem er daſſelbe nebſt den Werken Diderot's aufſtellte und ſich 1780 mit der Bitte an ihn wandte, ſich malen zu laſſen, um ſein Porträt in dem Saale aufhängen zu können. Dieſe Bitte beantwortete Diderot damit, daß er ſeine Büſte in Bronze von dem Bildhauer Houdon ſchickte. An dem Tage, an welchem die Büſte auf dem Schrank aufgeſtellt ward, veranſtaltete der Maire mit den Schöffen im Saal ein Feſteſſen, bei welchem ein Toaſt auf Diderot ausgebracht wurde. Der Magiſtrat hatte auch ſeinen Bruder eingeladen, der zwar ablehnte, allein einige Zeit nachher unter einem Vorwande nach dem Stadthauſe kam, die Büſte zu ſehen.

Reiſe nach Bourbonne, Langres und Isles. 1770.

Wie weit ſich Diderot's Umgang auszweigte, läßt ſich gar nicht überſehen. Im Jahre 1770 im Juli reiſte er mit Grimm nach dem Bade Bourbonne, von wo er in einem Briefe an Sophie Voland einer Frau von Meaux und ihrer Tochter und eines Herrn de Salières nebſt ſeiner Frau als gemeinſamer Bekannten erwähnt. Er ſelber gebrauchte das Bad nicht, ſammelte aber Nachrichten über die Alterthümer des Orts, über die Quellen, über ihre Wirkung, über die Stadt und ihre Einwohner, die Einrichtung der Bäder, und ſchrieb über dies alles einen Brief zum Nutzen der Badegäſte, der in den „Oeuvres posthumes“ (III, 129—179) abgedruckt iſt.

Von Bourbonne reiſte er nach Langres, wo er ſeine Schweſter friſch und munter wiederſah, mit ſeinem Bruder aber vergeblich ſich zu ſtellen verſuchte.

Er beſuchte hier auch die Familie ſeines künftigen Schwiegerſohns. Seine Tochter war alſo ſchon verlobt. Doch fehlen hier alle nähern Angaben.

Von Langres reiſte er auf das Landgut der Madame Voland bei Isles, wohin Sophie inzwiſchen auch gekommen war. Im September reiſte er über Châlons zurück, wo er einige Tage bei Madame Duclos zubrachte. Er erwähnt in einem Briefe an Sophie, daß Frau von Prunevaux mit ihrer Tochter und mit einem jungen, eleganten, liebenswürdigen Mann, Herrn von Foiſſy, dem Stallmeiſter des Herzogs von Chartres, ebenfalls dorthin gekommen ſei. Er habe mit dieſen Damen, zu denen noch Frau von Meaux ſich geſellte, am Sonntag Abend das Theater beſucht. Da man ihn anweſend gewußt, ſo habe der Schauſpieler, der das Compliment an das Publikum zu ſprechen gehabt, an ihn einige Verſe der Huldigung gerichtet und er ſich währenddem in der Loge ſo tief gebückt, gebückt, gebückt, daß er ſich faſt in die Unterröcke der Damen verloren habe.

Von dieſen Damen war Frau von Prunevaux ihm gefährlich geworden. Er kannte ſie ſchon ſeit längerer Zeit und hatte mit ihr ein Verhältniß angeknüpft, denn ſchon unter dem 1. Mai 1770 theilte Grimm den Leſern ſeiner „Correspondance" eine Charade mit, welche der alte Philoſoph zur Verherrlichung der Frau von Prunevaux gemacht hatte. Sie betraf das Wort Orange und ſpielte etwas geziert mit den Worten or und ange. Grimm nennt ſie eine junge Frau von 20 Jahren; ſie war aber ſchon, wie Diderot zweimal in einigen ſpätern Briefen an Grimm ganz poſitiv ſagt, 45 Jahre alt, was auch beſſer dazu paßt, daß ſie eine ſchon erwachſene Tochter hatte. Sie muß ſehr ſchön geweſen ſein, was die geiſtreiche, kränkliche Sophie nicht war. Durch ihre Schönheit und anmuthige Koketterie muß ſie Diderot beſtrickt haben, der ihr, aus ſeinen Klagen über ſie zu ſchließen, ſehr reelle Opfer gebracht zu haben ſcheint. Sie war ebenfalls in Bourbonne geweſen, wo Diderot alſo ein Rendezvous mit ihr hatte. Hier aber machte jener Herr von Foiſſy ihre Bekanntſchaft. Sein angenehmes Aeußere und ſein feines Betragen bereiteten ihm eine günſtige Aufnahme. Diderot wußte erſt nicht, ob er es auf die Mutter oder die Tochter abgeſehen habe. Auf der Reiſe von Châlons nahmen ſie ihn mit in ihren Wagen und, in Paris wieder angelangt, geſtatteten ſie ihm täglichen freien Zutritt, fuhren mit ihm in ſeiner Equipage ſpazieren, nahmen Wildpret, das er ihnen ſchickte, an u. ſ. w. Diderot kehrte am 26. Sept. nach Paris zurück. Am 12. Oct. ſchrieb er von hier aus einen Brief über ſeine Rückreiſe an Sophie, aus welchem erhellt, daß ſein künftiger Schwiegerſohn ihn auf derſelben begleitete. Dieſer Brief iſt voll unveränderter Zärtlichkeit und erſehnt ihre Rückkehr. Anfang November treffen wir ihn in Grandval in dem uns bekannten Verlauf des dortigen Lebens.

Von hier richtete er drei Briefe an Grimm, die uns noch erhalten ſind, und in dieſen Briefen beklagte er ſich bitter über Frau von Prunevaux, die in ihrem Benehmen mit dem jungen Stallmeiſter jede Rückſicht gegen ihn aus den Augen ſetze. Er ſchrieb ihr Briefe voll Aerger und Eiferſucht. Sie nahm die Vermittelung Grimm's in Anſpruch, der den Zorn Diderot's zu beſchwichtigen ſuchte, allein wir ſehen ziemlich deutlich, daß er mit einer Enttäuſchung kämpfte. Dieſe Freundin, aussi franche, aussi bonne, aussi honnête, war doch nicht die „merveilleuse", für welche ſie ſich ausgab. Diderot vermuthete, daß er, trotz ſeiner Aufopferung, trotz ſeines Geiſtes, trotz ſeiner Berühmtheit, dem jüngern Manne werde weichen müſſen. Er iſt empört, ſo ſehr er Grimm ſchwört, daß er ganz ruhig ſei. Er widerſpricht dieſer Verſicherung auch ſelbſt durch andere Aeußerungen. Es wiederholte ſich für ihn, was er ſchon mit Frau von Puiſieux erlebt hatte. Da von hier ab der Name der Frau von Prunevaux in ſeiner Geſchichte gar nicht weiter vorkommt, ſo können wir uns annehmen, daß es zum Bruch mit ihr kam, und können ihm nur Glück dazu wünſchen, denn, wenn wir auch zu wenig thatſächlichen Anhalt haben, ihn mit völliger Entſchiedenheit zu verurtheilen, ſo genügt das, was wir aus ſeinen Briefen an Grimm entnehmen können, doch dazu, die Unverträglichkeit dieſer ſeiner Leidenſchaft mit ſeiner Liebe zu Sophie zu conſtatiren, von ſeiner Frau ganz zu geſchweigen, die er ſchon dem Fräulein Voland aufgeopfert hatte.

Wir beſitzen aus dieſem ſelben Jahre 1770 eine kleine Folge von Briefen Diderot's an den Abbé Lemonier. Der erſte derſelben iſt noch von dem 1. Aug. des Jahres 1769 vom Schloſſe Couterne bei Alençon geſchrieben, wohin er, wir wiſſen nicht wie, gekommen war. Dieſe Briefe geben uns auch eine Probe, wie Diderot bei der ſtiliſtiſchen Correctur der Werke ſeiner Freunde verfuhr. Er lobte, was er loben konnte, zuweilen in der Erregtheit des Augenblicks und aus Freundſchaft zu überſchwenglich, aber auch mit dem Tadel ging er offen heraus und ſchonte nicht im geringſten. Wie viel Zeit hat er aber auch auf ſolche Exercitien hingebracht! Und wie viel Zeit hat er auf die Cultur ſeiner Liebſchaften hingebracht, die er verſtecken mußte! In jenen Briefen an Lemonier erſucht er ihn einmal, mit ihm am Abend nach einem Ort zu kommen, wo ſie ſich ganz allein ſprechen könnten. Er müſſe ihm nämlich ſeine häusliche Lage auseinanderſetzen, wenn nicht ſein Betragen für ihn immer etwas Unerklärliches haben ſolle. Dies ſei durchaus nothwendig.

O Diderot, welche traurige Nothwendigkeit!

Merkwürdig iſt mitten in ſolchem Tumult der Affecte ſeine Rüſtigkeit zum Arbeiten, ſeine unermüdliche Aufgelegtheit, andern in allen möglichen Angelegenheiten dienſtfertig zu ſein. Dem Abbé Lemonier z. B. revidirt er nicht nur ſeine Manuſcripte, die Correctur ſeines Terenz. Er verkauft ihm auch ſein Exemplar der Encyklopädie für 950 Livres und bietet ihm, wenn ihm dies noch nicht aus der Verlegenheit helfe, von ſeinem eigenen Gelde an.

Diderot's kleine Erzählungen.

Diderot warf zwar Laharpe vor, daß er von der Manie des Erzählens beſeſſen ſei, allein er ſelber war es nicht weniger. Was erzählt er nicht alles ſeiner Freundin in ſeinen Briefen, was erzählt er nicht in den „Salons“, ja mitunter ſogar in den Artikeln der Encyklopädie. Ein echt franzöſiſcher Conteur, verſtand er gut zu erzählen. Es iſt daher nicht überraſchend, außer jener Fülle von Anekdoten und kleinen Geſchichten, die er gelegentlich mit vollen Händen ausſtreut, noch eine ganze Anzahl kleiner Erzählungen unter ſeinen Papieren zu finden, die irgendein ſociales Thema behandeln. Sie haben, wie wir ſchon bei ihm gewohnt ſind, faſt immer einen realiſtiſchen Hintergrund, dem jedoch die allgemeinere Bedeutung nicht fehlt. Ohne eine ſolche Baſis fiel Diderot ins Allegoriſche, wie in jenem Conte bleu vom weißen Vogel, übrigens ſeiner reinſten und heiterſten Dichtung. Die Kunſt dieſer kleinen Erzählungen iſt größer, als ſie ihrer Einfachheit wegen ſcheint. Eine derſelben: „Les deux amis de Bourbonne“, hatte er ſchon im Herbſt 1770 an Grimm als Beilage für ſeine „Correspondance“ gegeben. Als er aber im November in Grandval war, erbat er ſie ſich, mitten in den verdrießlichen Stürmen ſeiner leidenſchaftlichen Verirrung, noch einmal zurück, ſie umzuarbeiten, um mehr Einheit und Rundung in ſie zu bringen. Dieſe Erzählung hatte mit noch einer andern aus derſelben Zeit ein eigenthümliches Schickſal. Geßner's Idyllen waren durch Huber ins Franzöſiſche überſetzt und von den Franzoſen mit Beifall aufgenommen. Er ſuchte für ſeine neuen Idyllen einen guten Ueberſetzer und hatte ſich deshalb nach Paris gewandt. Diderot, der davon hörte, machte ihm aus Anerkennung zwei Erzählungen zum Geſchenk: „Les deux amis de Bourbonne“ und „Entretien d'un père avec ses enfants“. Geßner überſetzte ſie ins Deutſche und ließ ſie mit ſeinen neuen Idyllen 1772 zu Zürich unter dem Titel „Moraliſche Erzählungen und Idyllen von Diderot und L. Geßner“ erſcheinen. So kam es, daß ſie eher in deutſcher als in franzöſiſcher Sprache bekannt wurden. Franzöſiſch wurden ſie von Grimm's Collaborator, dem Schweizer H. Meiſter, in Zürich 1773 herausgegeben: „Contes moraux et nouvelles idylles de M. M. D... et Gessner, publiés par Meister.“

Die Kraft, welche in Diderot ſchlummerte, bedurfte immer eines Anſtoßes von außen, geweckt zu werden. Sein Freund, der Marquis St.-Lambert, hatte einige Tage nach ſeiner Aufnahme in die Akademie eine Erzählung veröffentlicht: „Deux amis. Conte iroquois.“ Sie reizte Diderot zu einem Gegenſtück, worin er ein Muſter geben wollte, die Wirklichkeit anziehend darzuſtellen, ohne einen äußerlichen Schmuck hinzuzufügen, der die Erzählung in die Länge ziehe. Er wollte ein Muſter von eindrucksvoller Kürze geben. Er benutzte dazu die Geſchichte zweier Männer Felix und Olivier aus dem Volke, die er nach Grimm im Bade erfunden hatte. Sie liebten ſich mit einer Art animaliſcher Freundſchaft, wie Diderot ſelber ſich ausdrückt. Sie ſagten es ſich nie, allein ſie handelten beſtändig ſo, als ob ſie nur eine einzige Perſon ausmachten. Alles, was ihrer Leidenſchaft von ſeiten der Geſellſchaft und der Geſetze entgegenſtand, warfen ſie ohne Bedenken nieder; ſie wagten hundertmal ihr Leben füreinander, ohne einen Augenblick zu denken, daß es anders ſein könne. Sie dienten zuſammen in der Miliz. Als ſie ſich beide in daſſelbe Mädchen verliebten, überließen ſie ſich keiner Eiferſucht. Felix, der die Leidenſchaft Olivier's bemerkte, entfernte ſich und wurde Schleichhändler. Er wurde mit den Waffen in der Hand ergriffen und zum Tode verurtheilt. Olivier hört es, macht ſich nach Rheims auf, wo ſein Freund hingerichtet werden ſollte, ſtürmt auf das Schaffot, ſchlägt auf den Henker und die Gerichtsdiener los, erregt die Theilnahme des Pöbels, rettet Felix, empfängt aber bei der Flucht einen Bajonnetſtich in die Seite, an deſſen Folgen er ſtirbt. Felix, der auf der Flucht von ihm getrennt war, nimmt die Sorge für ſeine Familie auf ſich, nachdem er ſich zu einem Kohlenbrenner vor der ihn verfolgenden Maréchauſſée gerettet. Er weiß nicht, was aus Olivier geworden, und überredet den Kohlenbrenner, mit ihm nach Rheims zurückzugehen, wo er ſeinen Freund im Gefängniß glaubte. Unterwegs haben ſie ein Gefecht mit den Gensdarmen zu beſtehen, in welchem der Kohlenbrenner fällt. Felix ladet ſeinen Leichnam auf den Rücken und trägt ihn zur Hütte des Kohlenbrenners im Walde zurück. Er überredet nach einigen Tagen die Witwe deſſelben, mit ihm durch die Wälder zu Olivier's Haus zu gehen, wo er deſſen Tod erfährt und eine Zeit lang wahnſinnig wird. Die Witwe Olivier's und die des Kohlenbrenners pflegten ihn mit rührender Treue. Nachdem er Olivier's Sohn mit der Tochter der Kohlenbrennerin verheirathet und ihnen einige Wieſen, die er beſaß, zur Mitgift geſchenkt hatte, entfernte er ſich eines Nachts, trieb ſich in den Wäldern um, wurde Wildmeiſter eines Herrn von Ranconnières, verwundete bei einem Streit deſſelben mit ſeinem Nachbar, Herrn Fourmont, über ihren Grenzſtein einen Offizier und ward wieder ins Criminalgefängniß geworfen. Die Tochter des Stockmeiſters verhalf ihm zur Flucht. Er ging zu Friedrich dem Großen und trat in ſein Garderegiment, wo er von ſeinen Kameraden, die ihn liebten, den Beinamen der Traurige empfing. Er hörte nicht auf, Olivier's Witwe zu unterſtützen.

Diderot fügt dieſer Geſchichte ein paar Briefe hinzu. Eine vornehme Dame hatte von den beiden Witwen im Walde gehört und ſie unterſtützen wollen, vorher aber bei dem Pfarrer Papin zu St.-Marien bei Bourbonne Rath darüber eingeholt. Der Pfarrer lobte ihr Mitleid, ſagte ihr aber, daß ſie ihr Geld lieber chriſtlichen Unglücklichen zuwenden möchte als dieſen ganz heidniſch lebenden Frauen, die nie bei ihm im Beichtſtuhl erſchienen ſeien und gegen ihn der Ehrfurcht ermangelten, welche man den Dienern der Kirche ſchulde.

Diderot hatte alſo eine doppelte Tendenz; eine äſthetiſche, indem er mit der äußerſten Einfachheit eine Geſchichte erzählt, in welcher die heftigſten Affecte miteinander wechſelten; eine ſatiriſche, indem er die natürliche Güte des menſchlichen Herzens einem von der Kirche geweihten Handeln entgegenſetzte.

Die Wirkung dieſer Erzählung in ihrer realiſtiſchen, knappen Manier fiel nicht nach Frankreich, ſondern nach Deutſchland. Goethe berichtet in ſeinem „Leben“, daß ſie auf den ſtrasburger Kreis einen gewaltigen Eindruck machte. Man fühlt bei ihrem Waldleben, ihren Kohlenbrennern, ihren Galgenſcenen, ihren Kämpfen mit der Gensdarmerie, ihren Leidenſchaften, ihrer Wahrheit eines mit Worten kargen Naturausdrucks ſchon eine ganz ähnliche Atmoſphäre, als ſie uns in Schiller's „Räubern“ begegnet. Die eigentliche Bezeichnung für ſie nach unſerer heutigen Sprechweiſe aber würde ſein, ſie eine Dorfgeſchichte zu nennen, wie ſie demnächſt von Peſtalozzi 1781 in „Lienhard und Gertrud“ geſchrieben ward.

Die andere Geſchichte iſt nun: „Entretien d'un père avec ses enfants, ou du danger de se mettre au dessus des lois.“ Diderot ſchildert darin ſeinen trefflichen Vater, ſeinen Bruder, den Abbé, ſeine Schweſter, ſich ſelbſt, den Hausarzt und einige Landsleute mit porträtirender Genauigkeit. Der alte Herr erzählt ſeinen Kindern, daß er eines Tages in Gefahr geweſen ſei, ſein ganzes Vermögen aufs Spiel zu ſetzen und ſie ohne Erbe zu hinterlaſſen, wenn er ſich nicht dem Geſetz gefügt hätte. Ein hochbejahrter Pfarrer Thivet in der Umgegend von Langres war geſtorben und hatte ein großes Vermögen hinterlaſſen, auf welches ein Dutzend armer Verwandter den nächſten Anſpruch hatte. Sie wählten Diderot's Vater zum Vollzieher der Erbtheilung, da er bei ſeinen Mitbürgern das unbedingteſte Vertrauen genoß und ſie ihm häufig ſolche und ähnliche Ehrendienſte, namentlich auch Vormundſchaften, übertrugen. Er reitet nach dem Dorfe, ſieht alle Papiere des Pfarrers durch und findet in einem Koffer mit alten Quittungen und Briefen ein vollſtändiges, in beſter Form abgefaßtes Teſtament von altem Datum, welches den Buchhändler Firmin in Paris zum alleinigen Univerſalerben einſetzte. Außer ſich über dieſe Entdeckung, welche die armen Leute ihrer Hoffnungen beraubt, bringt er die Nacht ſchlaflos zu und iſt oft im Begriff, das Teſtament ins Feuer zu werfen. Am Morgen reitet er nach Langres zurück, ſeinem Hauſe vorüber, zu einem Pater Bonin, der ſeiner Klugheit und Rechtſchaffenheit halber ſein ganzes Vertrauen beſaß, und ſtellt ihm den Fall vor. Bonin urtheilt, er könne das Teſtament verbrennen und die armen Verwandten erben laſſen, wenn er Firmin das ihm geſetzlich zuſtehende Vermögen aus ſeinem eigenen auszahlen wolle. Er kommt wieder zum Dorfe zurück und erklärt den Verwandten mit tiefſtem Schmerz, daß ſie enterbt ſeien. Es folgt eine Scene fürchterlicher Verzweiflung. Diderot's Vater hofft noch auf Firmin ſelber, den er ſchleunigſt von Paris kommen läßt und ſein Mitleid zu erregen ſucht. Allein dieſe Erwartung ſchlägt fehl, und Firmin erklärt trocken, daß die Verwandten ihn nichts angingen.

Ueber dieſen Fall entſpinnt ſich nun ein Geſpräch, in welchem der Hausarzt und der Abbé auf ſeiten des alten Diderot ſind, ſich dem Geſetz unterworfen zu haben, Diderot der Sohn und ſeine Schweſter dagegen die Vernichtung des Teſtaments als die richtige Handlungsweiſe vertheidigen. Mit dramatiſcher Lebendigkeit werden alle Gründe für und gegen erörtert und in einem analogen Zwiſchenfall abgeſpiegelt, indem ein Hutmacher zu Diderot's Vater kommt, von ihm Rath zu verlangen, wie er ſich bei der Beerbung ſeiner eben verſtorbenen Frau benehmen ſolle, die 18 Jahre hindurch krank geweſen ſei, ihm ſehr viel Koſten verurſacht und ihn in ſeinem Geſchäft ganz zurückgebracht habe. Das Eingebrachte ſeiner Frau würde ihn dafür entſchädigen; da er jedoch keine Kinder von ihr habe, ſo würde es geſetzlich eigentlich den Verwandten ſeiner Frau zufallen müſſen. Diderot's Vater fragt ihn, ob ihn der Gedanke, denſelben ihr Recht vorzuenthalten, nicht beunruhige? Der Hutmacher aber erklärt, lieber Langres verlaſſen und nach Genf auswandern, als die, wie ihm ſcheine, für ſeine lange und harte Aufopferung billige Entſchädigung im Stich laſſen zu wollen. Auch dieſer Fall wird mit einem paar befreundeten Geiſtlichen, die unterdeſſen genommen, durchgeſprochen, und Diderot der Sohn ſteht auch hier wieder auf ſeiten des Hutmachers. Sein Vater bleibt für die Aufrechthaltung des Geſetzes entſchieden. Der Sohn findet das Geſetz ſchlecht.

Keine Frage, daß Diderot's Vater, der ehrliche Meſſerſchmied, vollkommen recht hat, wenn er fragt, was wol aus der Geſellſchaft werden ſolle, ſobald jeder, der ein Geſetz für ſchlecht hält, ſich befugt glauben ſollte, ihm nicht gehorchen zu dürfen? Diderot verfiel dem natürlichen Mitleid, dem er das Geſetz opfern zu müſſen glaubte, wie er dies auch im Leben zuweilen wirklich gethan hat. Indem er ſeinen Vater, ihm Gute Nacht zu ſagen, umarmt, meint er, daß es, wenn alle Menſchen weiſe wären, gar keiner Geſetze bedürfe; Ausnahmen ließen ſie doch einmal zu, und da könne denn im Grunde nur der Weiſe beurtheilen, wenn er dem Geſetz zu gehorchen, wenn er ihm auszuweichen habe. Der Vater aber antwortet:

„Fürwahr, ich würde es nicht ungern ſehen, wenn in der Stadt ein oder zwei Bürger gefunden würden, welche dir glichen, aber wohnen möchte ich nirgends, wo alle ſo dächten wie du.“

Dieſe beiden Erzählungen Diderot's ſind vorzüglich bekannt geworden; es gibt aber noch einige andere von ihm, die in keiner Weiſe dieſen oft gelobten nachſtehen und ſehr intereſſante Schickſale aus der Nachtſeite der menſchlichen Geſellſchaft enthalten. Es ſind ſociale Novellen.

„Ceci n'est pas un conte.“ Dies iſt der Titel zweier Geſchichten, welche Diderot 1749 und 1751 ſelbſt als Augen- und Ohrenzeuge erlebt hatte.

Ein junger Mann, Namens Tanié, hatte ſich in eine ſchöne Elſaſſerin, Madame Reymer, verliebt. Er war ſo arm als ſie. Um aus dem Elende herauszukommen, entſchloß er ſich, nach San-Domingo zu gehen. Mit Thränen ließ er ſeine Geliebte zurück, gab ihr alle Freiheit und beſchwor ſie nur, ſich nicht formell an einen andern zu binden. Auf Domingo widmete er ſich kaufmänniſchen Geſchäften, die es ihm möglich machten, Madame Reymer jährlich eine anſehnliche Summe zu ſchicken. Sie verwendete unterdeſſen ihre Schönheit zu neuen Eroberungen, wurde im ſtillen reich und legte ihr Geld heimlich in Renten an. Nach etwa neun Jahren kehrte Tanié zurück und ward mit offenen Armen empfangen. Fünf bis ſechs Jahre lebte er glücklich. Aber Madame Reymer wollte Glanz, wollte Equipage u. ſ. w. Alles dies hätte ſie von ihrem Vermögen haben können, aber ſie verbarg es und quälte Tanié mit ihren Klagen. Da bot der Miniſter Maurepas ihm eine mercantiliſche Verhandlung in Canada an, derentwegen er zunächſt nach Petersburg reiſen mußte. Er zögerte, das Anerbieten anzunehmen, denn er mußte drei bis vier Jahre entfernt bleiben;

allein Madame Reymer trieb ihn, eine ſolche Gelegenheit, reich zu werden, nicht vorüberzulaſſen, und er ging daher auf den Wunſch des Miniſters ein. Sein Herz jedoch war durch die Härte der gewinnſüchtigen Frau gebrochen. Er reiſte in der leidenſchaftlichſten Erregung ab, kam krank in Petersburg an und ſtarb am vierten Tage an einem hitzigen Fieber. Madame Reymer tröſtete ſich durch einen neuen Liebhaber.

Die zweite Geſchichte iſt das Gegenſtück zu dieſer. Sie erzählt die Geſchichte der ſcheußlichſten Undankbarkeit eines Mannes.

Ein Fräulein de Lachaux, ſchön, arm, gebildet, fleißig, zeichnete ſich auch in der Philoſophie aus. D'Alembert und Condillac achteten ſie hoch. Diderot richtete den Zuſatz zu ſeinem „Briefe über die Taubſtummen“ an ſie. Sie verliebte ſich in einen Dr. Gardeil, der arm war und dem ſie, unter den Verwünſchungen ihrer Familie, ihr kleines Vermögen widmete. Diderot trieb mit ihm zuſammen das Griechiſche und war dadurch mit beiden in die nächſte Vertraulichkeit gerathen. Gardeil wurde vom Grafen von Herouville gebraucht, ihm die Materialien zu einer allgemeinen Geſchichte des Kriegs vorzubereiten. Fräulein de Lachaux unterſtützte ihn hierin. Sie lernte griechiſch, ſie überſetzte für ihn aus dem Xenophon und Thucydides; ſie excerpirte tauſend Schriftſteller; ſie lernte ſogar hebräiſch und ſtach zur Abwechſelung Noten in Kupfer. Sie theilte mit Gardeil eine dürftige Wohnung und opferte in der Anſtrengung für ihn ihre Geſundheit. Sie wurde leidend, blieb aber thätig.

Eines Tages kam ſie in Verzweiflung zu Diderot, weil Gardeil ſie verlaſſen, weil er ihr, daß er ſie nicht mehr liebe, auf das trockenſte, ſchneidendſte geſagt habe. Sie bat ihn, mit ihr zu ihm zu gehen. Er hatte ſich in der Straße Hyacinthe eingemiethet. Diderot mußte eine Sänfte kommen laſſen, die Unglückliche zu tragen. Sie kommen bei Gardeil an. Er wiederholt ſeine Erklärung, daß er das Fräulein de Lachaux nicht mehr liebe, daß ſie ihm widrig geworden ſei, daß er nichts für ſie thun könne, daß er ſie ihrem Schickſal überlaſſen müſſe, mit den dürrſten Worten. Diderot ſtellt ihm ſeine heiligen Verpflichtungen gegen ein Weſen vor, das ihm alles geopfert, das ſeinen Ruf für ihn in die Schanze geſchlagen, das für ihn ſich krank gearbeitet, das ſeinetwegen ſich mit ihrer Familie entzweit habe. Ohnmächtig ſinkt ſie nieder. Er kümmert ſich nicht um ſie, ſondern ſetzt ſich ruhig in ſeinen Lehnſtuhl. Der Bediente meldet die Ankunft des Grafen d'Herouville, und Diderot eilt mit ſeiner Clientin davon.

Sie fiel in eine ſchwere, lebensgefährliche Krankheit. Der Doctor Antoine le Camus behandelte ſie, verliebte ſich leidenſchaftlich in ſie, wollte ſie heirathen, aber ſie verſagte ſich ſeinen Anträgen, weil ſie, wie hoch ſie ihn achtete, doch ihn nicht lieben könne.

Le Camus und Diderot ſuchten ihr nun in ihrem Elend nützlich zu werden. Le Camus ſelbſt hatte nur wenig, unterſtützte ſie aber in zarter Weiſe. Sie verſtand vortrefflich italieniſch und engliſch. Diderot munterte ſie auf, Hume's „Essay of human understanding“ zu überſetzen. Sie that es. Er ſah die Ueberſetzung durch und verſichert, daß er nur wenig zu ändern und zu beſſern gehabt habe. Die Ueberſetzung wurde in Holland gedruckt und vom gelehrten Publikum wohl aufgenommen. Aber die holländiſchen Buchdrucker druckten zwar alles, zahlten jedoch wenig. Le Camus und Diderot ſchlugen ihr nun vor, ein livre d'agrément zu verſuchen. Sie ſchrieb in der That einen Roman: „Les trois favorites“, der aber auf den Hof bezogen werden konnte und inſofern mißlich war. Diderot in ſeiner Verwegenheit rieth ihr, der Frau von Pompadour das Manuſcript zu ſenden und ihr ihre Lage vorzuſtellen. Nach einiger Zeit brachte ein Ritter des Ludwigsordens ihr eine artige Antwort, eine Einladung nach Verſailles und hinterließ mit Delicateſſe eine Rolle von 50 Louisdor auf dem Kamin. Sie zögerte mit dem Beſuch. Es erfolgte eine neue Einladung mit der gleichen Summe, allein das Elend hatte ſie ſchon zu ſehr entmuthigt. Sie zog in den äußerſten Winkel einer Vorſtadt und ſtarb hier in einer Dachkammer auf Stroh. Le Camus drückte ihr die Augen zu.

Le Camus, der 1712 zu Paris geboren war, hat ſich durch mehrere mediciniſche Werke und durch eine franzöſiſche Ueberſetzung von Longus' „Daphnis und Chloë“ einen Namen gemacht. Gardeil ſtarb als ein reicher und geſuchter Arzt in Paris 1808.

„Sur l'inconséquence du jugement public de nos actions particulières.“ Ein junger Mann, Desroches, ohne Vermögen, hatte es zuerſt mit dem kirchlichen Dienſt verſucht, ihn aber, da er zu weltliche Neigungen in ſich entdeckte, wieder verlaſſen. Er war Juriſt geworden, aber die Erfahrung, die er bei einem Todesurtheil machte, welches das Gericht auf ſeinen Antrag ausſprach, verleidete ihm auch dieſen Stand. Der Delinquent geſtand ihm zu, vollkommen gerecht verurtheilt zu ſein, was ſeine Schuld anbetraf, bewies ihm aber, daß dies aus ſeiner Anklageſchrift nicht hervorgehe und daß er lauter falſche Schlüſſe gemacht habe. Er wurde Offizier und zeichnete ſich im Kriege 1745 aus. Keine der Kugeln traf ihn, ſein Pferd aber überſchlug ſich. Er brach das Bein und wurde auf das Schloß einer jungen Witwe de Lacarlière gebracht, wo er die ſorgſamſte Pflege fand.

Seine Beſchützerin gab endlich ſeinen dringenden Bitten nach, ihn zu heirathen. Sie war als ein vierzehnjähriges Mädchen einem alten Manne vermählt worden und hatte nur die Qualen des Eheſtandes kennen gelernt. Sie wollte daher ſich nicht gern wieder verheirathen und mit Desroches lieber in offener Freundſchaft leben. In einer feierlichen Verſammlung der beiderſeitigen Familien hielt ſie eine ernſte Anrede, die Ehe nur unter der Bedingung einzugehen, daß Desroches ihr unbedingt treu bleibe und ſie ſich ihrerſeits ganz ebenſo verpflichte. Desroches betheuerte die Liebe für ſie, die aufrichtig war, beklagte die Libertinage ſeiner Jugend und gelobte die reinſte Treue.

In den erſten Jahren lebten ſie vollkommen glücklich. Madame Desroches genas von einem Kinde und beſtand darauf, es ſelbſt zu ſäugen. Dies ſetzte ſeine Sinnlichkeit einer harten Probe aus. Eine galante Dame verſuchte es, ihn abwendig zu machen. Umſonſt, er blieb ein zärtlicher Ehemann. Aber ein Freund von ihm gerieth in eine üble Lage. Er beſann ſich auf eine vornehme Dame, mit welcher er früher ein Verhältniß gehabt, die hier ſehr nützlich ſein konnte. Er näherte ſich ihr wieder. Sie ging auf die Sache ein, ſuchte aber zugleich, ihn wieder für ſich zu gewinnen. Er fiel zurück und es entſpann ſich zwiſchen ihnen ein geheimer Briefwechſel. Die Briefe verſchloß er in ein mit Stahlplatten ausgelegtes Käſtchen. Auf einer Reiſe ließ ein Diener, der es durch ein Zimmer trug, hinfallen. Es zerſprang und die Briefe ſtreuten ſich auf dem Boden aus. Madame Desroches griff ſie auf, durchflog ſie, überzeugte ſich von der Schuld ihres Mannes, behielt die beſchwerendſten Briefe zurück und ließ das Käſtchen in die Stube ihres Mannes ſtellen, als ob es unangetaſtet geblieben ſei.

Sie wurde unwohl. Er ſchob dies darauf, daß ſie ihr Kind ſäuge. Sie wußte ihn zu veranlaſſen, aus der Provinz mit ihr nach Paris zu gehen. Eines Tages erſchien ſie vor ihm in vollem Putz, ſchöner als je, aber traurig. Sie kündigte ihm an, daß ſie alle Verwandte zu Mittag gebeten habe. Er ahnte nichts. Man aß. Er ſagte ihr Schmeicheleien und wünſchte, daß ſie nur einmal lächeln möchte, allein ſie blieb ernſt. Nach Tiſch forderte ſie alle Anweſende auf, ſie anzuhören, ſäugte ihr Kind mit mütterlicher Würde und erinnerte dann alle an die Eide, welche Desroches ihr geſchworen. Sie fragte ihn, ob er ihr den geringſten Vorwurf machen könne? Er verneinte es. Nun erhob ſie die Anklage gegen ſeine Untreue und gab die Briefe zu leſen. Er wollte ſich vertheidigen. Sie hörte ihn nicht. Zerſchmettert ſtürzte er hinaus und hoffte, daß die Verwandten ſich ſeiner annehmen würden. Aber die Frau blieb unbeweglich. Sie überließ ihm ihr ganzes Vermögen und behielt für ſich nur eine mäßige Summe. Sie zog zu ihrer Mutter.

Desroches verging vor Kummer und verſuchte tauſend Wege, ſich ihr zu nähern, ſich mit ihr zu verſöhnen. Sie wies alles ab, las keinen Brief, hörte auf keine Vorſtellung und wurde krank. Ihre Mutter ſtarb. Einer ihrer Brüder, der in die Stelle von Desroches beim Regiment eingetreten war, wurde im Kriege erſchoſſen. Das Kind ſtarb. Sie ſelbſt zehrte ſich auf und ſtarb in der Kirche, als ſie bei der Communion eben die Hoſtie empfangen ſollte. Zufällig war Desroches in der Kirche. Er wurde bemerkt. Der Pöbel wollte ihn, der die ganze Familie gemordet habe, ſteinigen. Nur mühſam rettete man ihn, aber in jedem Kaffeehauſe, wo er ſich blicken ließ, mied man ihn.

Die Erzählung zeigt nun die Wandelbarkeit des öffentlichen Urtheils in allen ihren Phaſen. Zuerſt z. B. trat ſie auf die Seite von Desroches, daß die Frau gegen ihn zu hart verfahren. Als dieſe aber krank ward, wendete ſie ſich gegen ihn und machte ihn für jeden weitern Unglücksfall in der Familie der Frau de Lacarlière verantwortlich. Diderot hat die Geſchichte dialogiſch erzählt, indem er jemand in einem Kaffeehauſe den unglücklichen, von allen gemiedenen Desroches zeigt, ihm ſeine Geſchichte erzählt und dieſen Unterredner zum Träger aller der verſchiedenen Urtheile macht, welche das öffentliche Urtheil über das Betragen von Desroches durchlaufen war.

Dieſe Erzählungen nebſt den beiden erſten ſind von K. Spazier unter dem Titel „Diderot's Erzählungen“ (Magdeburg 1799) ins Deutſche überſetzt. In ihrer Einfachheit ſind ſie doch wirklich kleine Kunſtwerke. An ſie ſchließen ſich noch einige andere Productionen Diderot's, die halb Erzählung, halb Dialog ſind, jedoch mehr nach der Seite der Reflexion hinneigen und irgendein pſychologiſches, ethiſches oder religiöſes Problem betreffen. Man wird ſie füglich der Gruppe der kleinen Erzählungen beigeſellen können, wenn man ſie nicht als fliegende Blätter ins Blaue hinein ohne Anhalt will umherflattern laſſen.

„La Marquise de Claye et St.-Alban.“ Dieſer Dialog behandelt jene ſonderbare Verſtimmung, in welche an ſich edle Menſchen verfallen können, indem ſie das Misgefühl eines einzelnen Widerſpruchs auf ihr ganzes Daſein, ja auf die Exiſtenz der Welt ſelber ausdehnen. Diderot ſchildert die Qual jener Melancholie, die ſich in der Klage der Verzweiflung gefällt, während ſie thatſächlich das ihr angeblich verhaßte Daſein genießt.

Herr von St.-Alban kommt zu ſeiner Freundin, der Marquiſe de Claye, in übelſter Laune. Voller Theilnahme ſucht ſie den Grund ſeiner Unzufriedenheit zu erkunden. Iſt er krank? Keineswegs. Er iſt kerngeſund.

Fühlt er ſich in ſeiner Familie unbehaglich? Im Gegentheil. Er betet ſeine Mutter an, weil ſie die verehrungswürdigſte, liebevollſte Frau iſt. Er liebt ſeine Schweſter unendlich, obwol er bedauert, daß er ihres Umgangs ſich nicht ſo, wie er wünſchte, erfreuen kann, da ſie verheirathet, glücklich verheirathet iſt. Oder ſeine Wohnung mißfällt ihm? Auch nicht, ſein Landhaus iſt der reizendſte Aufenthalt. Hat ſein Freund ihn gekränkt? Nichts weniger, er beglückt ihn durch ſeine reinſte Hingebung; täglich bringt er mit ihm die ſchönſten Stunden zu. Aber ſeine Nachbarn ſind vielleicht unleidlich? Etwa der Herr von Belincourt? Durchaus nicht und die Tochter des Herrn von Belincourt, Julie, liebt er ſogar ebenſo ſehr, als er von ihr wiedergeliebt wird. Wie, und ein Menſch, der ſo in der Fülle des Glücks lebt, will ſich ertränken, weil ihm das Leben verhaßt iſt? Allerdings, denn Herr von Belincourt beſteht ſammt ſeiner Tochter darauf, daß er ſich ein Amt ſuchen ſollte, thätig zu ſein. Sie machen dies zur Bedingung der Heirath. Dies iſt es, was ihn verdrießt, denn er iſt ja reich genug, amtlos leben zu können.

Die Marquiſe vertheidigt jene Bedingung. Sie vertheidigt auch das Betragen ſeiner Geliebten, die ihn nämlich bald zärtlich tröſtet, bald aber auch mit ſeinen Schwächen auslacht und ironiſch behandelt. Die Marquiſe hält die Verſuchung zum Selbſtmord nur für einen Gefangenen erlaubt, dem alle Ausſicht auf Freiheit genommen iſt. St.-Alban geſteht ihr auch, daß er mit ihr, mit ſeinem Freunde, mit Julien, mit ſeiner Mutter ſich ſtets glücklich fühle; ſowie er aber allein ſei, ſcheine ihm das Leben elend, weil ſo viel kleine Dornen es verwundeten.

Die Marquiſe.

Nun, bei Gott, ſo bleiben Sie doch bei Ihrer Mutter, Ihrer Schweſter, bei Julien, bei Ihrem Freunde. Beſchäftigen Sie ſich mit Ihrem Glück und verleumden Sie ſie nicht, wie Sie es thun, durch ungerechtes und grundloſes Murren. Vergleichen Sie ihre Leiden mit den Ihrigen. Glauben Sie, daß ſie frei von ſolchen ſind? Arbeiten Sie gemeinſchaftlich, ſie ſich gegenſeitig zu mildern.

St.-Alban.

Die Art der meinigen iſt unerträglich. Man befreie mich davon und ich werde glücklich ſein.

Die Marquiſe.

So? Wenn Sie dieſe nicht hätten, würden Sie nicht andere haben?

„Cinqmars et Derville.“ Wenn dieſe Diderot'ſchen Dialoge, wie die Platoniſchen, außer dem hypoſtatiſchen Titel der Perſonen auch einen von dem Inhalt hergenommenen pragmatiſchen hätten, ſo müßte der vorliegende vom Lächerlichen überſchrieben werden.

Cinqmars hat mit ſeinem Freunde Derville bei dem Director eines Hoſpitals geſpeiſt und ergeht ſich nach dem glänzenden Diner mit ihm im Garten. Er iſt voller Traurigkeit, welche Derville unbegreiflich findet, denn das Diner ſei vortrefflich und die Laune der Gäſte die heiterſte geweſen. Welche Scherze, welche Witze, welch Gelächter! Allein Cinqmars iſt ſchon verſtimmt darüber, daß in einem Hoſpital, wo arme kranke Menſchen verpflegt werden, ein ſolcher Luxus und zwar vom Director ſelber getrieben wird. Er iſt auch verſtimmt über die Witzelei und das Gelächter. Man hat z. B. über die Convulſionäre geſpottet; man hat ſie nachgeahmt, um ſich an ihrem Fanatismus, ihren blutigen Verirrungen, zu ergötzen. Das tadelt Cinqmars, denn lachen dürfe man nur über einen Mangel, der ganz unſchädlicher Art ſei. Sowie mit einem ſolchen der Ernſt des Lebens verbunden ſei, verbiete ſich das Lachen. Derville macht allerlei Einwendungen, allein Cinqmars hält ſeine Behauptung aufrecht. Man werde vielleicht über einen Buckeligen lachen, aber gewiß nicht, wenn er zu unſerer Familie gehöre; über einen Hinfallenden, allein gewiß nicht, wenn er fallend Schaden nähme, wenn es z. B. eine ſchwangere Frau ſei; über einen Schiffer, der beim Schifferſtechen über Bord geſtoßen werde, weil man wiſſe, daß er ſchwimmen könne, aber gewiß nicht, wenn er mit dem Sturz in Todesgefahr geriethe; man lache da, wo das Schädliche den Mangel nicht überwiege. Sonſt verletze das Lachen, denn es werde zu einem Lachen aus Schadenfreude, die ſchlechthin verwerflich ſei. Melancholiſche und Verliebte pflegten nicht zu lachen, nur zu lächeln.

Zuletzt ſpielt Diderot noch auf Paliſſot's „Philoſophen“ an, deren Tendenz er verächtlich findet, weil ſie redliche und verdiente Männer dem Hohn des Publikums preisgibt. Es frage ſich, welche Grenzen die Regierung hier der Kritik vorzuſchreiben habe, worüber Cinqmars ein andermal mit ſeinem Freunde verhandeln will.

„Mon père et Moi.“ Nicht etwa von Diderot und ſeinem Vater iſt hier die Rede, ſondern von der Tochter eines Generals, der Commandant einer Provinz war. Die Tochter hatte mit ihm ein Geſpräch über den Reichthum und deſſen Verwendung. Die Tochter iſt nicht abgeneigt, Luxus zu treiben, weil durch ihn ja viele Menſchen in Thätigkeit geſetzt werden und Gelegenheit zum Verdienſt erhalten. Auch möchte ſie wol ein großes Gebäude zu einem gemeinnützigen Zweck erbauen u. dgl. m. Der Vater bekämpft dieſe Richtung, indem er darin nicht ſowol wahrhaftes, nachhaltiges Wohlthun, als Eitelkeit erblickt. Er will, daß man den Ueberfluß ſeines Vermögens wirklich Hülfsbedürftigen und Unglücklichen perſönlich zuwende und ſich in dieſem aufopferungsvollen Thun durch das Urtheil der Welt nicht irremachen laſſe, welches den Reichen bald für geizig, bald für verſchwenderiſch erklärt. Könnte man einerſeits die ganze Summe des öffentlichen Elends, ſo würde dieſelbe andererſeits die ganze Nationalſchuld ſein und jeder einzelne würde wiſſen, welcher Theil derſelben ihm zu decken zufiele. Das, was er weniger gäbe würde, würde ein Diebſtahl ſein, den er an den Armen beginge; menſchlich, wohlthätig, großmüthig würde er erſt mit dem werden, was er darüber gäbe. Da jetzt niemand den Antheil ſeiner Schuld kennt, ſo entledigt man ſich ihrer entweder gar nicht oder ſchlecht. Man wirft einen Pfennig in den Hut des Armen und glaubt ſich ſeiner Verbindlichkeit quitt, weshalb man eher zu viel als zu wenig thun ſollte. Seinen Erben hat man nur das für ihren Stand Nothwendige zu hinterlaſſen. Es ließe ſich wol eine Einrichtung denken, welche Millionen Ungerechtigkeiten erſparen und unendlich viel Gutes ſchaffen würde. Der König brauchte nur einen Generaltarif der Auflagen und ihrer Vertheilung veröffentlichen zu laſſen. Dadurch würde man die Menſchenzahl, die Bevölkerung des einen Ortes, die Uebervölkerung eines andern, das Einkommen jedes Bürgers, die Armuth und folglich die Schuld des Reichthums kennen lernen. Die Ungleichheit des Vermögens würde verhindert. Die Steuer dürfte nur den treffen, der über die Nothdurft hinaus iſt; der, welcher darunter iſt, gehört zur Klaſſe der Armen, die nichts zu zahlen braucht, ganz abgeſehen davon, daß eine ſolche Einrichtung der Habgier und den Plackereien der Steuereintreiber einen Zügel anlegen würde, denn in unſern Provinzen auf dem Lande kann man ſehen, wie weit hier der Misbrauch gediehen iſt. Denis Diderot war alſo dicht bei dem Gedanken der progreſſiven Einkommenſteuer angelangt.

„Qu'on pensez Vous? Conte." Dieſe allegoriſche Erzählung ſpinnt dieſelbe Vorſtellung aus, welche Diderot in der Unterredung mit der Marſchallin von Broglie von einem Mexicaner vorträgt, der ſchlafend in einem Nachen über das Meer an eine fremde Küſte geführt wird, deren Exiſtenz er bezweifelt hatte.

Jemand kommt als Fremder in ein ihm unbekanntes Land, wo ihm Beamte ſagen, daß er ſich den Geſetzen des Herrſchers zu unterwerfen und je nach ſeinem Betragen Lohn oder Strafe zu gewärtigen habe. Obwol ihm die Bedingungen geſtellt werden, unter denen er exiſtiren darf, ſoll er ſich doch für frei halten. Der Regent, ein Geiſt, der in einem jenſeitigen Aufenthalt wohnt, erlaubt, daß ſeine Lieblinge zuweilen erwürgt werden, um ſeine Gerechtigkeit, Güte und Huld zu verherrlichen. Alle ſeine Unterthanen müſſen an ſeine Vollkommenheit glauben, weil ſie ſich während ihres erſten Schlafs durch einen Eid dazu verpflichtet haben. Er weiß nichts von der Verpflichtung, allein zwei Bürgen übernehmen ſie für ihn. Der Geiſt iſt zwar unſichtbar, unendlich u. ſ. w., hat aber drei Köpfe u. ſ. w. Eines Tages ſetzt der Fremde ſich auf ein Bret am Ufer des Meeres und wird auf das jenſeitige Ufer geworfen, wo er endlich den Geiſt fand, obwol nichts Poſitives darüber feſtſteht. Wenn er aber ihn fand, ſo wird er ihm geſagt haben:

„Mein Herr Geiſt, wenn Sie wüßten, was man von Ihnen drüben ſagt, ſo glaube ich, würden Sie von ganzem Herzen darüber lachen. Es iſt nicht meine Schuld, wenn ich nichts von alledem glauben wollte, was Sie für mich gethan zu haben vorgeben, und wenn ich ſelbſt an Ihrer Exiſtenz gezweifelt habe. Man hat mir dies alles in einer ſo lächerlichen Weiſe mitgetheilt, daß es in Wahrheit unmöglich war, daran zu glauben.“

Ueber die Freimüthigkeit des Fremden wird der Geiſt unſtreitig gelächelt und ihm dann mit majeſtätiſchem und ſpöttiſchem Ton geſagt haben:

„Es liegt ſehr wenig darin, mein Freund, ob Ihr oder Euersgleichen meine Exiſtenz glaubt oder leugnet. Beruhigt Euch übrigens. Iſt man einmal auf dem Wege, auf dem Ihr Euch befindet, ſo iſt es nothwendig, in jenes Land einzutreten, weil der Weg nirgends anders hinführt. Durch dieſelbe Nothwendigkeit hat der Strom des Waſſers Euch hierher gebracht. Ich könnte Euch über dies alles recht ſchöne Dinge ſagen, aber Ihr glaubt mir wol ſchon, mein Kind, daß ich andere Dinge zu thun habe, als einen Buben, wie Euch, zu unterrichten. Richtet Euch in einem Winkel ein und laßt mich in Ruhe, bis Zeit und Nothwendigkeit weiter über Euch beſtimmen. Guten Abend.“

Der Fremde wird, indem er ſich zurückzog, ſich geſagt haben:

„Ich wußte wohl, daß, wenn ein Geiſt in dieſem Jenſeits exiſtirt, derſelbe gut und nachſichtig ſein und daß ich keinen Streit mit ihm haben würde. Auf alle Fälle iſt, daß man ſich täuſcht, nur dann erlaubt, wenn man immer aufrichtig gegen ſich ſelbſt iſt.“

Was denkt Ihr davon?

Verglichen mit der ſchönen Parabel vom Mexicaner iſt dieſe Erzählung froſtig und langweilig und erinnert an den Stil der „Kaſtanienallee“. Die ſpeciellen Anſpielungen auf den Papſt, als den Knecht der Knechte, auf die Dreieinigkeit, auf die Inſpiration, auf die Taufe u. ſ. w. machen die Allegorie ſchleppend. Für das Gemüth Diderot's iſt ſie immerhin charakteriſtiſch. Alle mythiſchen und ſymboliſchen Vorſtellungen der Religion hatte ihm ſeine Reflexion vernichtet; der kritiſche Verſtand hatte ihm nur die Materie als unüberwindlich zurückgelaſſen; er war aus Ueberzeugung Atheiſt geworden. Wenn aber, gegen ſeine Einſicht, doch ein ihm undenkbarer Gott, ein Geiſt, exiſtiren ſollte, würde er ihm, als einem aufrichtig Forſchenden und Zweifelnden, ſeinen Irrthum nicht verzeihen? Vor Gott iſt ein Unterſchied zwiſchen Atheiſten und Atheiſten und ein aufrichtiger Atheiſt wird ihm immer lieber ſein als ein heuchleriſcher Chriſt.

Daß Gott, wenn er exiſtirt, denjenigen, der aus aufrichtiger Ueberzeugung ſeine Exiſtenz leugnet, mit Toleranz behandeln müſſe, war ein Lieblingsgedanke Diderot's, deſſen Keime wir ſchon in jenem Gebet' finden, das in der amſterdamer Ausgabe ſeiner Werke der „Interpretation der Natur“ hinzugefügt iſt. Wenn die Parabel vom Mexicaner dieſe Ueberzeugung poetiſcher darſtellt, ſo mag der Grund davon mit Wahrſcheinlichkeit darin liegen, daß ſie eine ſpätere und daher noch freier gewordene Geſtaltung des Themas iſt als die Allegorie „Qu'en pensez Vous?“

In dieſen kleinen Erzählungen, wie in den petits papiers und in den „Salons“, herrſcht vorzüglich jene eigenthümliche Verbindung eines ironiſchen Realismus mit einem ſehnſüchtigen Idealismus, welche Diderot eine ſo moderne Phyſiognomie ertheilt und ihn unſerm Heinrich Heine oft ſo nahe rückt. Vom Ton dieſer Darſtellungen möchte ich ſagen, was Goethe von Diderot's Kunſt der Unterhaltung als ſein Zeitgenoſſe urtheilte: „Die ſtudirten, ausgearbeiteten Reden der vollkommenſten Redner würden vor ſeinen glänzenden Improviſationen erbleicht ſein. Die Wärme, mit welcher er ſein Thema ankündigte, riß fort. Gründlich und raſch griff er ſeinen Gegenſtand an, ging von einem zum andern durch unerwartete und doch natürliche Uebergänge fort, naiv ohne Trivialität, erhaben ohne Anſtrengung, anmuthig ohne Ziererei, kräftig ohne Roheit. Ob er die Stimme der Vernunft, des Gefühls oder der Phantaſie vernehmen ließ, immer hatte das Genie das Wort. Der Weltmann verdankte ihm Einſichten, der Künſtler Inſpirationen. Niemand iſt weiter in den Geiſt ſeiner Zuhörer eingegangen, niemand hat die Seelen durch die Macht der Rede mehr unterworfen. In dieſer Gattung des Triumphs hat er kein Muſter gehabt und in ihr hat er keinen Nachfolger hinterlaſſen.“

Jacques le fataliste. 1772.

An die kleinen Erzählungen Diderot's ſchließt ſich ſein letzter Roman: „Jacques le fataliste" (oder auch „Jacques et son maître" genannt), als ein Convolut von Erzählungen an, welche durch die Geſchichte der Erzähler äußerlich zuſammengehalten werden. Man kann nicht authentiſch nachweiſen, wann er geſchrieben worden. Es geſchieht aber darin des „Bourru bienfaisant" von Goldoni Erwähnung. Da nun derſelbe im November 1771 zur Aufführung kam, ſo kann der Roman wenigſtens nicht vor dieſer Zeit geſchrieben ſein; Diderot ergeht ſich, nach ſeiner uns bekannten Weiſe, in Vorſchlägen zur Umgeſtaltung von Goldoni's Komödie, und daraus dürfte wol zu ſchließen ſein, daß der Roman wahrſcheinlich 1772 verfaßt iſt. Wenn ſeine Tochter ſagt, daß er nach der Rückkehr aus Rußland geſchrieben ſei, und wenn auf dies Zeugniß hin die Biographen Diderot dies wiederholt haben, ſo iſt kein Gewicht darauf zu legen, denn die Tochter berichtet zugleich, daß er nun auch erſt die „Religieuse" verfaßt habe, was ein ganz entſchiedener Irrthum iſt.

Er wurde in Deutſchland eher als in Frankreich bekannt, denn er erſchien 1792 zu Berlin bei Unger in zwei Bänden unter dem Titel „Jakob und ſein Herr. Aus Diderot's ungedrucktem Nachlaſſe" in einer ſehr guten Ueberſetzung von W. (d. h. Mylius). Der Ueberſetzer gibt folgende Nachricht: „«Jacques le fataliste» gehört unter die ſchätzbarſten Stücke von Diderot's ungedrucktem ſchriftſtelleriſchen Nachlaſſe. Schwerlich möchte dieſer kleine philoſophiſche Roman je in der Urſprache gedruckt werden. Es exiſtiren zwar wol zwanzig Abſchriften davon in Deutſchland, allein ſie exiſtiren nur als ein heiliges, nie durch öffentlichen Druck zu veräußerndes Depot. Dem Ueberſetzer iſt eine ſolche Abſchrift zum Behuf ſeiner Ueberſetzung blos unter dem feierlichen Verſprechen mitgetheilt worden, das franzöſiſche Original nie der Preſſe zu übergeben."

Dies geſchah jedoch ſehr bald in Frankreich. Man hatte hier den Verluſt eines Geſanges von Greſſet's „Vert-Vert. L'Ouvroir" beklagt und glaubte, der Bruder Friedrich's des Großen, der Prinz Heinrich von Preußen, ſei im Beſitz deſſelben. Das Inſtitut national wandte ſich deshalb an ihn. Er beſaß ihn nicht, ſchickte aber dem Inſtitut mit einem ſehr verbindlichen uns erhaltenen Schreiben ein Manuſcript von Diderot's „Jacques le fataliste" als Erſatz zum Geſchenk. Nun wurde er 1796 zuerſt bei Buiſſon in Paris gedruckt.

Wahrſcheinlich war er als Beilage zu Grimm's „Correspondance" nach Deutſchland gelangt. Schiller hatte ihn 1785 durch Herrn von Dalberg erhalten und daraus in der „Thalia" die Geſchichte der Frau von Pommeraye unter dem Titel „Weibliche Rache" überſetzt.

Naigeon in ſeinen Memoiren kennt ihn, iſt aber übel darauf zu ſprechen, weil er ihn für eine licenziöſe, froſtige, inſipide Compoſition hält, mit welcher Diderot Rabelais' „Gargantua und Pantagruel" und Voltaire's „Candide" habe nachahmen wollen, ohne das komiſche und graziöſe Talent zu ſolchen Darſtellungen zu beſitzen. Diderot habe ſich forciren müſſen und daher ſei ihm der Roman trotz der auf den Stil verwendeten Sorgfalt mislungen. Aber wir wiſſen ſchon, daß Naigeon für nichts als für den Atheismus Sinn hat und die künſtleriſche Seite ſeines Herrn und Meiſters nicht zu würdigen weiß. Laſſen wir alle Urtheile über den Roman zurück und ſehen wir uns zuerſt ihn ſelber an.

Herr und Diener haben ſich, man weiß nicht wie, zuſammengefunden. Sie unterhalten ſich und der Diener ſoll dem Herrn ſeine Liebſchaften erzählen. Er thut es, aber der Herr erzählt dem Diener auch die ſeinigen. Hieraus entſteht ein Doppelbild der Geſellſchaft; die Liebſchaften des Dieners bewegen ſich in den untern, die des Herrn in den obern Schichten der Geſellſchaft. Dort ſehen wir Bauermädchen, Bauerfrauen, Kammermädchen, Gaſtwirthinnen; hier ſehen wir vornehme Damen, luxuriöſe Courtiſanen, Ritter und Edelleute auftreten. Beide Gruppen ergänzen einander zu einem vollſtändigen Bilde der Geſellſchaft in der erotiſchen Sphäre. So verſchieden beide Gruppen an ſich ſind, ſo ſehen wir doch, daß das Weſen der Liebe in der einen wie in der andern daſſelbe iſt. Aus dieſem einen und ſelben Weſen entſpringen jedoch zahlloſe Modificationen. Von der noch halb unſchuldigen Sinnlichkeit und ihren komiſchen Verlegenheiten und Verwickelungen werden wir bis zu verbrecheriſchen Leidenſchaften und künſtlichen Intriguen mit tragiſchem Ausgang fortgeführt. Alle Tonarten der Liebe werden angeſchlagen.

Ein anderer Gegenſatz, der durch das Ganze hingreift, iſt der des Glaubens des Dieners an die göttliche Prädeſtination und des Unglaubens des Herrn daran. Herr und Diener widerſprechen aber jeden Augenblick durch ihre wirkliche Freiheit ihren fataliſtiſchen Meinungen.

Die allgemeine Form des Romans iſt dem „Don Quixote“ des Cervantes ſogar bis ſo weit nachgeahmt, daß öfters von den Papieren die Rede iſt, aus welchen die Erzählung geſchöpft ſei.

Herr und Diener ſind zu Pferde auf einer Reiſe begriffen, kehren in Wirthshäuſer ein und unterhalten ſich theils untereinander, theils mit den Wirthinnen und Reiſenden. Die Erzählungen werden in der Regel unterbrochen und zuweilen nicht auf komiſch erheiternde, ſondern verdrießliche Art, welche der Autor ſelber empfindet, allein mit Schadenfreude darüber ſpottet. Bald unterbricht der Herr den Diener, bald der Diener den Herrn; bald miſcht ſich ein Reiſezufall in die Erzählung, bald veranlaßt eine Erzählung den Abſprung zu einer epiſodiſchen Geſchichte; bald unterbricht Diderot ſelber die Erzählung mit Reflexionen über die Möglichkeiten, die ihm für die Fortführung ſeiner Geſchichte zu Gebote ſtanden, und perſiflirt damit die Romanſchreiber ſeiner Zeit. Und über dies Unterbrechen werden abermals unterbrechende Betrachtungen angeſtellt. Man kann nicht ſagen, daß die Unterbrechungen gezwungen wären, denn ſie ſind durch die Umſtände wahrſcheinlich, wie z. B. wenn die Gaſtwirthin Zum Hirſch in ihrer Erzählung durch geſchäftliche Fragen ihres Mannes oder ihrer Leute aufgehalten wird; oder wenn plötzlich das Pferd mit Jacques im beſten Erzählen durchgeht, weil es einen bekannten Ort wittert; oder wenn ein Bedenken im Hörer aufſteigt u. ſ. w.; allein deshalb ſind doch dieſe an ſich natürlichen Unterbrechungen dem Vortrag der Geſchichten nicht immer günſtig, zerſtücken dieſelben zu ſehr und erwecken öfter nicht ſowol eine größere Spannung, als, wie Diderot ſelber ſagt, nur eine vermehrte Ungeduld. Viele dieſer Geſchichten, namentlich die der Frau von Pommeraye, des Paters Hudſon, des Herrn von Desglands und andere, hat man ohne die Zwiſchenreden abgedruckt und ſie machen dann in ihrer Continuität eine viel epiſchere Wirkung.

Der Herr iſt mit ſeinem Diener unzertrennlich. Jacques beweiſt ſeinem Herrn, daß ihr Verhältniß durch das Schickſal einmal ſo beſtimmt worden, daß er, der Diener, der eigentliche Herr ſeines Herrn ſei; ohne ihn ſei er nichts und falle nur in Verlegenheiten und Verkehrtheiten, weshalb man von ihnen ein Sprichwort machen werde: „Jacques, qui mène son maître.“ Eine ſchwere Verwundung wirft Jacques auf das Lager. Als er zu ſich kommt, erblickt er ſeinen Herrn, der ihn abwartet und ihm auf ſeine Verwunderung erklärt, daß dies in der Ordnung ſei; wenn er, Jacques, geſund ſei, diene der Herr ihm. Nun ſehe ich, erwidert Jacques gerührt, daß Sie menſchlich ſind. Ein andermal kommt es zwiſchen ihnen zu einer heftigen Scene, indem der Herr vom Diener verlangt, daß er ihn allein laſſen und in den untern Stock des Gaſthofs heruntergehen ſolle. Sie wiederholen ihre Antitheſe: tu descendras und je ne descendrais pas, ſo lange, bis die Wirthin ſich ins Mittel ſchlägt, Jacques zum Nachgeben bewegt und ihn bei dem Arm nimmt, mit ihm hinunterzugehen. Kaum ſind ſie jedoch über die Schwelle des Zimmers, als der Herr, gerührt durch die Nachgiebigkeit von Jacques, ihm nachſtürzt, ihn und die Wirthin mit Thränen in den Augen umarmt, ſeinen Freund Jacques zurückbringt und ihm verſpricht, nie wieder auf dieſen Vorfall zurückkommen zu wollen.

Jacques erzählt allmählich ſeine ganze Lebensgeſchichte. Er iſt auf einem Dorfe aus einer Trödlerfamilie geboren, in welcher man faſt kein Wort ſprach. Für die Verſtummtheit, zu der er hier zwölf Jahre ſeiner Jugend gezwungen war, hält er ſich im ſpätern Leben durch unwiderſtehliche Plauderſucht ſchadlos; ſeinem Herrn, der gern hört, dazwiſchen nach der Uhr ſieht und eine Priſe nimmt, iſt er durch ſie angenehm. Jacques hat viel geſehen, in wechſelndem Dienſt gut beobachtet, beſitzt geſunden Menſchenverſtand in Fülle und erleuchtet ihn obenein durch häufigen Trunk aus einem Weinſchlauche, den er mit ſich führt. Er hat auch den Krieg mitgemacht, iſt bei Fontenay verwundet worden und beginnt ſeine Geſchichte mit der Erzählung, wie eine arme Bauerfrau ihn in ihr Haus aufgenommen und ihre Kinder nach einem Wundarzt geſchickt habe, ſeinen Fuß, der eine Schußwunde bekommen, zu verbinden. Später führt er dieſe Geſchichte ſo weit fort, zu erzählen, wie er aus dem Hauſe eines Chirurgen, bei dem er ſich in Pflege gegeben, als ein Hülfloſer auf einem Schloſſe aufgenommen und hier von Deniſe, der Tochter des Verwalters, zärtlich behandelt ſei.

Dazwiſchen erzählt Diderot die Geſchichte des Dichters von Pondichéry. Ein junger Mann ohne Vermögen war von der Wuth, Verſe zu machen, beſeſſen. Er legte ſie dem Urtheile Diderot's vor, der ſie nicht nur ſchlecht fand, ſondern auch die Unmöglichkeit erkannte, ſie zu beſſern, da es dem Verfaſſer an poetiſchem Talent fehlte. Er ſagte es ihm unumwunden und gab ihm den Rath, ſich erſt Vermögen zu erwerben, um dann in Ruhe ſeinen Gelüſten fröhnen zu können. Der junge Mann verſchwand. Nach ſieben Jahren kam er wieder zu Diderot; er war nach Pondichéry gegangen, reich geworden und hatte dieſelbe Luſt behalten, Verſe, und wie er nun ſelber einſah, ſchlechte Verſe zu machen. Aber er mußte ſie machen.

Jacques erzählt dagegen die Geſchichte des Karmeliters Ange, den wir ſchon aus Diderot's Jugendleben kennen. Er hatte ſich in ſeinem Orden mit Klugheit zu großem Anſehen emporgebracht, dann aber ſich in verwegene Händel verſtrickt, aus denen er mit Noth nach Liſſabon entkam, dort beim Erdbeben der Stadt ſofort ſeinen Tod zu finden.

Er erzählt ferner die Geſchichte des Herrn Le Pelletier und des Herrn Aubertot. Der erſtere hatte es ſich zur Aufgabe gemacht, die Armen zu unterſtützen, und nahm dafür alle Welt in Anſpruch. Eines Tages kam er zu einem reichen Kaufmann Aubertot und bat in der liebenswürdigſten Weiſe für ſeine Armen. Aubertot ſchlug es ab, verließ das Zimmer, wurde von Herrn Le Pelletier durch das ganze Haus verfolgt und gab ihm endlich eine Ohrfeige. Dieſer, ſtatt ſich zu erzürnen, ſagte freundlich: „Das, mein lieber Herr Aubertot, iſt für mich, aber was bekomme ich nun für meine Armen?“ Dies rührte Aubertot ſo ſehr, daß er ihm ſofort zu Füßen fiel, ihn um Verzeihung bat und ihn reichlichſt beſchenkte.

Weiter erzählt er die Geſchichte zweier Offiziere, die ſich leidenſchaftlich liebten, ſich ſchnell gegeneinander erzürnten und ſich dann duellirten, bis der eine verwundet war. Dann umarmten ſie ſich mit Thränen und der Verwundete wurde von ſeinem Freunde auf das zärtlichſte gepflegt, was nicht hinderte, daß ſie nicht nach einigen Monaten daſſelbe Spiel von neuem begannen. Hier fällt Diderot wieder mit ſeiner Erinnerung an einen Mann ein, der ihm, was er für kaum glaublich gehalten, Molière's „Médecin malgré lui“ faſt buchſtäblich dargeſtellt habe, und knüpft daran die Erinnerung an einen gewiſſen Gouſſe, der mit Aufopferung all ſeiner Habe Herrn Prémontval dazu verhalf, mit Fräulein Pigeon nach Deutſchland zu entfliehen, was wir auch früher ſchon gehört haben. Sollte man nun hieraus auf einen edeln Charakter ſchließen, ſo führt Diderot von demſelben Gouſſe an, wie er eine Anweiſung, die er ihm gegeben, durch Hinzufügen einer Null gefälſcht und einem Geiſtlichen koſtbare Bücher geſtohlen habe, um ſie ihm zu bringen. Welche Widerſprüche! Ja, um ſeine Frau zu betrügen und ſeinen Hausrath zu einem Frauenzimmer hinzuſchaffen, in das er ſich verliebt hatte, ließ er ſich künſtlich auspfänden. Aber dieſe Dirne betrog ihn. Als er in ihre Wohnung kam, hatte ſie die Möbel verkauft und ſich mit dem Gelde aus dem Staube gemacht.

Kleinere Begebenheiten und Anekdoten kreuzen dieſe Erzählungen, namentlich eine über Ahnung. Eine junge Frau hatte einen Trauring, der aus zwei Hälften zuſammengeſetzt war. Ihr achtzigjähriger Mann mußte verreiſen, ſich bei einem berühmten Arzte dem Steinſchnitt zu unterwerfen. Er ſchrieb ihr Tag und Stunde der lebensgefährlichen Operation. In dem Augenblick, in welchem ſie den Brief empfing, zerſprang ihr Trauring, der ihren und ihres Mannes Namen enthielt, mitten voneinander. Sollte ſie nicht darin eine traurige Vorbedeutung erblicken? Aber am andern Tage kam die Nachricht, daß die Operation glücklich vollendet worden.

Diderot erzählt auch noch die Geſchichte des Intendanten des Herrn von St.-Florentin, der die Frau eines Paſtetenbäckers verführte und ihren Mann durch eine Lettre de cachet wollte verhaften laſſen, aber, weil der mit der Ausführung der Gefangennahme beauftragte Beamte zufällig ein alter Bekannter des Bäckers war, ſelbſt im Bette der Frau gefangen, ſeines Poſtens entſetzt und in Bicètre eingeſperrt wurde.

Von Regenwetter überraſcht, müſſen die Reiſenden einige Tage in einem Gaſthof zubringen, in welchem die ſchmucke Wirthin ſie vortrefflich pflegt und bei einem Glaſe Champagner mit der Geſchichte der Frau von Pommeraye unterhält, deren ehemaligen Geliebten, den Marquis von Arcis, ſie im Gaſtzimmer getroffen hatten. Eine ſehr ſchöne, reiche und allgemein geachtete junge Witwe, Frau von Pommeraye, lebt ſehr zurückgezogen, wird aber von einem Freunde ihres verſtorbenen Mannes, dem Marquis von Arcis, beſtürmt. Anfänglich weiſt ſie ihn zurück, gibt ihm aber endlich nach. Einige Jahre verfließen in glücklichem Stilleben, allmählich aber empfindet der Marquis Langeweile und ſucht Zerſtreuung außer dem Hauſe auf. Frau von Pommeraye wird inne, daß er ſie nicht mehr liebt. Hierüber Gewißheit zu haben, macht ſie ihm eines Abends das Geſtändniß, daß ſie ihn nicht mehr liebe, obwol ſie keinen andern liebe. Er iſt entzückt über dieſe Offenheit, findet in ihren Worten die treue Beſchreibung ſeines eigenen Zuſtandes, bewundert ihre Großmuth und gelobt ihr, ſie zur Mitwiſſerin aller ſeiner Begegniſſe zu machen. Allein ihr Herz iſt tief verletzt und ſie ſinnt auf Rache. Sie erſpäht ein paar Courtiſanen, Mutter und Tochter, welche ſie zu ihrem Werkzeug macht. Sie läßt ſie nämlich die Rolle von der Welt zurückgezogener Frauen ſpielen und weiß bei einem Beſuch des Tuileriengartens ihren gelangweilten Liebhaber gleichſam zufällig auf die Reize der Mademoiſelle d'Aisnon aufmerkſam zu machen. Monate lang ſchmachtet der Marquis umſonſt und verzehrt ſich in Leidenſchaft, deren Glut er ihr mit einer Aufrichtigkeit ſchildert, durch welche ſie in ihrem Rachedurſt immer mehr beſtärkt wird. Alle Anerbieten des Marquis, wie glänzend, wie verführeriſch ſie auch ſeien, müſſen Frau von Aisnon und ihre Tochter auf ihre Anordnung ablehnen, bis der Marquis ſich zur Heirath entſchließt. Als dieſe wirklich vollzogen iſt, eröffnet ſie ihm, daß er ſich einer Proſtituirten vermählt habe. Der Marquis fühlt ſich vernichtet. Die junge Frau iſt in Verzweiflung. In einer gräßlichen Scene reſpectirt er ſie äußerlich als ſeine Gemahlin, verläßt ſie aber denſelben Tag und begibt ſich auf das Land, in die tiefſte Einſamkeit. Nach vierzehn Tagen kehrt er zurück. Die unglückliche Frau wirft ſich ihm zu Füßen, ſchwört ihm die treueſte Liebe und er entſchließt ſich, ſie wirklich als ſeine Frau zu behandeln, ſchickt die Mutter in ein Kloſter, geht mit der Frau aufs Land und lebt hier mit ihr ſehr glücklich.

Dieſe intereſſante Geſchichte iſt von Diderot ſehr liebevoll mit der Sauberkeit eines Gemäldes der niederländiſchen Schule ausgeführt. Sie iſt ebenſo ſehr der Mittelpunkt der ganzen Galerie von Erzählungen, als der Aufenthalt im Gaſthof Zum Hirſch der Mittelpunkt der Reiſe von Jacques und ſeinem Herrn. Ohne Unterbrechung geht es auch bei ihr nicht ab. Die Wirthin hat eine Hündin Nicole, welche ſie ſehr liebt und dadurch zu einigen komiſchen Scenen Anlaß gibt. Ihr Mann hat mit einem ihm verſchuldeten Gevatter, den er auspfänden laſſen will, einen heftigen Auftritt. Als der Bedrängte ihm endlich die Pfändung einräumt, aber die traurige Zukunft ſeiner Familie ſchildert, wie ſeine Tochter nun nach Paris gehen müſſe, ſich einen Dienſt zu ſuchen, wie ſein Sohn ſich als Soldat müſſe anwerben laſſen u. ſ. w., ſchlägt der Wirth plötzlich um und bittet, von tiefſtem Mitleid ergriffen, ſeinen Gevatter, doch um Gottes Willen ſeine Hülfe anzunehmen, was derſelbe anfänglich, durch die vorige Härte gekränkt, weigert, bis die Wirthin ihre Ausſöhnung vollſtändig macht. Jacques tiſcht eine etwas zweideutige Geſchichte von Coutelet und Gaine (Meſſer und Scheide) auf und erzählt theils die Geſchichte ſeines Großvaters, des Trödlers Jaſon, theils die des Herrn von Guerchy, welche mit der des Kameraden ſeines Kapitäns bis auf einen gewiſſen Punkt dieſelbe iſt. Der Herr dagegen erzählt in der Kürze als Gegenſtück zu der Geſchichte des Marquis von Arcis die des Herrn Desglands, der ſeiner Geliebten ſchwor, das Spiel zu meiden, dem er leidenſchaftlich ergeben war, bis er nach zehn Jahren glücklichen Zuſammenſeins ſich eines Tages von alten Bekannten doch wieder zum Spiel verführen ließ und all das Seinige verlor. Die Geliebte, obwol ſehr reich, trennte ſich von ihm und ſetzte ihm ein nur mäßiges Jahrgeld aus. Vom Gaſthof ſetzen Herr und Diener die Reiſe eine Strecke lang mit dem Marquis Arcis und ſeinem Secretär Richard fort, der Prämonſtratenſermönch geweſen war. Der Marquis erzählt die Geſchichte deſſelben, wie ein Pater Hudſon, der im geheimen den liederlichſten Lebenswandel führte, durch ſeine Entſchloſſenheit, Geiſtesgegenwart und Verſchmitztheit die Ueberwachung ſeiner Obern zunichte gemacht und den Mönch Richard nebſt einem Genoſſen ſogar in den Verdacht des vertrauten Umgangs mit einer Buhlerin gebracht habe, die von ihm zu ihrer Rolle beſtellt war.

Nun erſt folgt die Geſchichte von Jacques' Liebſchaften mit einer Nähterin Juſtine und mit einigen Bäuerinnen. Es fehlt darin nicht an lüſternen und glücklicherweiſe zugleich komiſchen Situationen, die beſonders durch die Verliebtheit von Geiſtlichen herbeigeführt werden. Hierauf erzählt der Herr ihm ſeine eigene Liebesgeſchichte, wie er von einem falſchen Spieler und geheimen Polizeiagenten, einem Chevalier St.-Ouin, auf das ſchändlichſte ausgebeutet und in ſeiner Liebe zu einer Mademoiſelle Agathe betrogen ſei, ſodaß er, weil der Anſchein gegen ihn, ſogar die Nähr- und Ziehkoſten für ein Kind, deſſen Vater der Chevalier geweſen, noch immer bezahlen müſſe. Eben zu dieſem Kinde wollte er jetzt hin, ſich doch ſelbſt einmal von ſeinem Befinden zu unterrichten.

Sie kommen an dieſem Orte an. Im Augenblick, als ſie auf das Haus zugehen, in welchem das Kind erzogen wird, tritt ein Mann aus demſelben, welchen der Herr ſogleich als den Chevalier St.-Ouin erkennt. Sofort ziehen beide den Degen und der Chevalier bleibt todt auf dem Platze. Mademoiſelle Agathe ſtürzt aus dem Hauſe und winſelt auf dem Leichnam. Der Herr aber rettet ſich durch die Flucht auf ſeinem Pferde. Das Pferd von Jacques geht mit ihm durch. Er fällt unter Räuber, die ihn zwingen, an ihren Gewaltthaten theilzunehmen, kommt aber endlich zu Herrn Desglands, wo er auch ſeinen Herrn wieder trifft. Eben bei Desglands iſt er früher als Verwundeter von Deniſe gepflegt worden, die noch immer unverheirathet iſt. Er heirathet ſie, als der Schloßwart einige Tage nach ſeiner Ankunft ſtirbt und er in deſſen Stelle tritt.

Dies iſt in farbloſen Umriſſen der weſentliche Inhalt des Diderot'ſchen Buchs, deſſen Geſchichten, die unſtreitig eine Menge von Porträtfiguren enthalten, mit markigem Pinſel einfach, anſchaulich und mit einer vollendeten dramatiſchen Lebendigkeit erzählt ſind. Jacques iſt der Fataliſt, der von ſeinem Hauptmann den Glauben ererbt hat, daß jede Kugel ihre Adreſſe habe und nur an den gelange, für welchen ſie beſtimmt ſei. Eine Tendenz hat das Buch weiter nicht. Es werden eben Liebesgeſchichten erzählt, denn, ſagt Diderot, die Erzählung von Liebesgeſchichten iſt der Kern aller Geſchichte. Wollte man den Fatalismus als Tendenz urgiren, ſo könnte man ihn nur darin finden, daß die Entwickelung der Begebenheiten ihren Ausgang ganz anders ausfallen läßt, als es dem Anſchein nach erwartet werden kann; dies unſern Verſtand überraſchende Geſchehen pflegen wir Schickſal zu nennen. Der Herr erwartet z. B., Jacques werde ſich mit der Frau des Bauern einlaſſen, die ihn mitleidig in ihre Wohnung aufgenommen hat. Keineswegs. Er erwartet, er werde ſich in die Tochter des Chirurgen verlieben, bei dem er ſich in Pflege gegeben. Keineswegs. Er erwartet, er werde die Tochter des Schloßwarts verführen. Keineswegs u. ſ. w., Jacques ſelber urtheilt, daß ſein Herr immer rathen und ewig falſch rathen werde, denn auf dem großen Rouleaux dort oben ſei es anders geſchrieben. So kann man erwarten, daß der geohrfeigte Le Pelletier das Haus Aubertot's mit Entrüſtung verlaſſen werde. Keineswegs. Man kann erwarten, daß der ſo raffinirt und ſo entſetzlich getäuſchte Marquis von Arcis für immer unglücklich ſein werde. Keineswegs u. ſ. w. Die Reiſenden begegnen einem großen Leichenzug. Jacques erblickt auf dem Leichenwagen das Wappen ſeines ehemaligen Hauptmanns. Er iſt untröſtlich vor Schmerz. Plötzlich kommt die Gensdarmerie und greift die Leichenträger an, die nach allen Seiten auseinanderſtieben. Es ſind Schleichhändler, die ihren Transport verbotener Waaren ſo maskirt hatten. Das Entgegengeſetzte ſchlägt ins Entgegengeſetzte um. Das für den Verſtand Unwahrſcheinliche geſchieht zu ſeiner Verwunderung. Wenn aber das Schickſal alles vorherbeſtimmt, wie iſt es mit der Freiheit? Hierüber raiſonnirt der Herr mit dem Diener in uns bekannten Diderot'ſchen Wendungen. Das Gute und das Böſe ſind ſich durchaus entgegengeſetzt. Das Gute iſt ewig liebenswerth, das Böſe ewig verabſcheuenswerth, wenn auch der einzelne, der das Gute oder das Böſe thut, nach der urſachlichen Verkettung der Umſtände an dem, was er thut, gleichſam unſchuldig iſt. Die Belohnung iſt die Ermuthigung, die Beſtrafung der Schrecken der Böſen. Der Uebelthäter muß öffentlich vernichtet werden und der Henker iſt der wirkſamſte Prediger für die bürgerliche Geſellſchaft. Diderot läßt daher auch einen Henker auftreten, welcher den verwundeten Jacques höchſt menſchenfreundlich behandelt, ſodaß dieſer, der ſeinen Stand nicht kennt, ihn auf öffentlicher Landſtraße dankbar umarmt.

Als der Hauptmangel der Compoſition wird gewöhnlich das Fehlen eines Plans, eines Fortſchritts der Erzählung behauptet, als ob die einzelnen Erzählungen wirr durcheinanderliefen. Es iſt wahr, daß eine Handlung, welche die beſondern Geſchichten miteinander in lebendige Wechſelwirkung ſetzte, fehlt; es exiſtirt nur eine Einheit der Reflexion; die Reiſe des Herrn und Dieners iſt nur der Rahmen für die Erzählungen. Aber ſo ganz planlos ſind ſie doch nicht aneinandergereiht, wenn Diderot auch zuweilen ſelber ſagt, daß er nicht wiſſe, was nun mit ſeinem Helden geſchehen werde, und daß man es abwarten müſſe. Hiermit will er nur die gewöhnlichen Romanſchreiber verſpotten, die es nämlich auch oft nicht wiſſen, ſich aber ſo geberden, als ob ſie es von Anfang an gewußt hätten. Man ſieht, wie er mit künſtleriſcher Berechnung die Geſchichte von Jacques und ſeines Herrn Liebſchaften, die als Dorf- und Stadtgeſchichte miteinander contraſtiren, bis ſo lange hemmt, daß ſich an ſie das Ende der Erzählung ſelber ungezwungen anſchließt.

In der Darſtellung iſt es vorzüglich die Kunſt der Individualiſirung, welche Diderot auszeichnet und worin er oft ganz ſchon als eine

Vorwegnahme Balzac's erſcheint. Ich führe als Beiſpiel eines ſolchen Details die Schilderung des ſittſamen Anzugs der Madame d'Aisnon und ihrer Tochter an, durch welchen Frau von Pommeraye den Herrn von Arcis betrügt; ferner den mit Meiſterſchaft durchgeführten Unterſchied der Sprechweiſe des Dieners und des Herrn, von denen jener ſich immer in der des Volks, dieſer in der der Ariſtokratie ausdrückt, daher auch Schriftſteller, einmal ſogar den Dante, citirt und Jacques dann die nöthige Belehrung gibt; ferner die Schilderung des Magazins des wucheriſchen Trödlers, in deſſen Hände der Chevalier St.-Ouin den Herrn liefert, als er Agathen Geſchenke machen will u. ſ. w.

Die Geſchichten Diderot's in dieſem Buch ſind Liebesgeſchichten, in denen die Frivolität nicht fehlt, die aber nicht frivol im Sinne der Libertinage ſind. In der Mehrzahl herrſcht ein ernſter Ton und ſchlüpfrige Malerei kommt ſelbſt in ſehr pikanten Scenen nicht vor. Die Satire freilich auf die Mönche iſt ein Zug, den er mit Boccaccio's „Decamerone" gemeinſam hat. Die pfiffige Liederlichkeit und ſcheinheilige Frechheit des Pater Hudſon, die perfide Kuppelei des Beichtvaters der Mademoiſelle d'Aisnon, das Geſchick, mit welchem der beliebte Pater Angin überall von ihm geſchwängerte Mädchen zu verheirathen weiß u. ſ. w., ſind mit bitterer Wahrheit gezeichnet. O die Mönche, die Mönche! Diderot vertheidigt ſich ſelbſt gegen den Vorwurf der Obſcönität, indem er meint, daß man den Alten und Todten zugeſtehe, was man den Lebenden verſage. „Votre Jacques", läßt er ſich einwerfen, „n'est qu'une insipide rhapsodie. De faits, les uns réels, les autres imaginés, écrits sans grâce et distribués sans ordre." Seine Vertheidigung wird aber zuletzt craſſer und im Ausdruck anſtößiger, als die naive Lüſternheit ſeiner erotiſchen Dorfidyllen es iſt. Ueberhaupt hat er dem kritiſchen Element eine zu große Breite gegeben. Er verſpottet die Leichtigkeit, mit welcher die gewöhnlichen Romanſchreiber ihre Begebenheiten erfinden; er verſpottet die Prunkreden voll pathetiſcher Salbung, welche ſie an ganz ungeeigneten Orten einſchieben; er verſpottet die langweiligen Charakterſchilderungen, welche ſie mit zahlloſen Prädicaten und Antitheſen entwerfen. Er zeichnet eine Theorie der Romanſchreibung, indem er ſelbſt einen ſolchen zu ſchreiben in Abrede ſtellt, da er nur wahrhafte Geſchichten erzähle. Die Schärfe ſeiner Kritik iſt beißend, leidet aber an einer gewiſſen Trockenheit, die uns zu ſehr an den Kritiker von Fach erinnert.

Gewöhnlich ſagt man, daß Diderot mit dieſem Roman Sterne habe nachahmen wollen, wie er mit den „Bijoux indiscrets" Crébillon le jeune, mit der „Nonne" Richardſon nachgeahmt habe. Man kann auch hier den

Anſtoß von außen her unbedenklich zugeben, allein das ganze Gemälde des franzöſiſchen Lebens, wie Diderot es hier geſchildert, bietet eine vollkommen ſelbſtändige Anſchauung, die mit ihrem Realismus eine an ſich ganz geſunde Tendenz verräth. Und dieſer Realismus iſt kein roher Empirismus, obwol, wie ich ſelber oben geſagt habe, die meiſten der hier erzählten Geſchichten auf Thatſachen beruhen, ſondern Diderot hat ſehr wohl eine jede bis zu ihrem ideellen Gehalt durchdrungen und ihre fataliſtiſche Pointe herausgekehrt. Als ſein Roman über Gotha nach Weimar gelangte, ſchrieb Goethe am 7. April 1780 an Merk: „Es ſchleicht ein Manuſcript von Diderot· «Jacques le fataliste et son maître», herum, das ganz vortrefflich iſt. Eine ſehr köſtliche und große Mahlzeit mit großem Verſtand für das Maul eines einzigen Abgottes zugerichtet und aufgetiſcht. Ich habe mich an den Platz dieſes Bels geſetzt und in ſechs ununterbrochenen Stunden alle Gerichte und Einſchiebeſchüſſeln in der Ordnung und nach den Intentionen dieſes künſtlichen Koches und Tafeldeckers verſchlungen. Es iſt nachhero von mehreren geleſen worden, dieſe haben aber leider alle, gleich den Prieſtern, ſich in das Mahl getheilt, hier und da genaſcht und Jeder ſein Lieblingsgericht davon geſchleppt. Man hat ihn verglichen, einzelne Stellen beurtheilt u. ſ. w.“ — 1840 erklärte der Philoſoph E. Erdmann in ſeiner „Entwickelung des Empirismus und Materialismus zwiſchen Locke und Kant“, S. 268, den Roman für ein noch unübertroffenes Meiſterſtück. — Der Kunſtphiloſoph H. Hettner aber hat auch in der zweiten, umgearbeiteten Auflage ſeiner „Geſchichte der franzöſiſchen Literatur im 18. Jahrhundert“ (1865, S. 337) dieſen Roman für den unbedeutendſten unter Diderot's größern Dichtungen erklärt. Er ſoll dem Inhalt nach ſich an Voltaire's „Candide“ anlehnen, eine Erzählung wirr an die andere reihen, durch ſeine Derbheiten verletzen und ohne allen geſunden Humor zuletzt in eine troſtloſe Oede verſumpfen. — Nach der Analyſe, die ich von dem Roman gegeben habe, bedarf es wol keiner Erklärung dieſer ſich widerſprechenden Auffaſſungen.

Reiſe nach Petersburg. 1773—74.

Diderot war mit ſeinem Leben ſo gut als fertig. Er hatte die Encyklopädie, auch die zu ihr gehörigen Kupfertafeln, beendigt. Er hatte, ſeit ſeinen Dramen, beſchloſſen, nichts mehr drucken zu laſſen. Er hatte mit Bruder und Schweſter ſich auseinandergeſetzt und ſie 1770 zum letzten mal geſehen. Er hatte den Kreis ſeiner geſelligen Beziehungen abgerundet und, was ihm ſo ſehr am Herzen lag, ſeine Tochter verheirathet. Er ſah durch das Wohlwollen der Kaiſerin von Rußland, nachdem der Unterhalt ſeines Hausweſens durch das Honorar für die Encyklopädie aufhörte, ſein Alter vor Nahrungsſorgen geſchützt und hatte, ſeiner Meinung nach, bevor er ſtarb, nur noch die Pflicht zu erfüllen, der Kaiſerin perſönlich zu danken, nachdem er ihr brieflich ſchon in Proſa und in ganz überſchwenglichen Verſen gedankt hatte. Er war ſeit 1765 ihr näher getreten und hatte manche kleine Aufträge für ſie ausgeführt. Er kaufte für ſie die Gemäldegalerie Gaignat; er beſtimmte Falconet, die Statue Peter's des Großen zu arbeiten; er bewog in ihrem Intereſſe de la Rulhière, ſeine Schrift über die Revolution in Rußland im Jahre 1762, worin Katharina nicht geſchont war, zurückzuhalten u. ſ. w. Er machte 1770 die Bekanntſchaft der Fürſtin d'Aſchkoff, die bei ihrem erſten Aufenthalt in Paris, der nur drei Wochen dauerte, von allen Notabilitäten nur ihn aufſuchte. Sie reiſte damals incognito als Madame Michalkof, holte mittags Diderot gewöhnlich mit ihrem Wagen ab und behielt ihn bis Mitternacht bei ſich, unerſättlich im Geſpräch mit ihm. Sie hat in ihren Memoiren eine ſehr lebendige Beſchreibung von dieſen Unterhaltungen gegeben, unter anderm über die Emancipation der Leibeigenen, welche Diderot für den Wohlſtand, die Bildung und Zukunft Rußlands forderte. (Vgl. „Memoiren der Fürſtin d'Aſchkoff. Zur Geſchichte der Kaiſerin Katharina II. Nebſt Einleitung von Alexander Herzen“, 2 Bde., Hamburg 1857.) Die Fürſtin behandelte Diderot mit dem ganzen Ungeſtüm ſeines Affects, der ſogar ſo weit ging, ſie ohne weiteres in manchen Dingen zu bevormunden. Er hielt ſie z. B. ab, ſich mit

Madame Geoffrin perſönlich bekannt zu machen, weil die Zeit zu kurz ſei, ſie vollſtändig kennen zu lernen, und weil die Geoffrin eine der pariſer Trompeten ſei, welche ſie aus Misverſtand verſchreien würde. Er hielt ſie auch ab, de la Rulhière, der ſich bei ihr anmelden ließ, anzunehmen, weil ſie dadurch ſeinem Buch, das er bei dem Miniſterium der auswärtigen Angelegenheiten und beim Erzbiſchof von Paris niedergelegt hatte, eine Beſtätigung ertheilen würde. Sie dankte ihm ſpäter für dieſen guten Rath, der ganz richtig war. Sie ſagt von ihm, a. a. O., I, 192: „Die Aufrichtigkeit und Wahrheit ſeines Charakters, die glänzende Größe ſeines Genies, verbunden mit dem Intereſſe und der Achtung, die er mir bei allen Gelegenheiten erzeigte, feſſelten mich an ihn, ſolange er lebte, und machen mir noch in dieſem Augenblick ſein Andenken theuer. Die Welt hat dieſen außerordentlichen Mann nicht genug gekannt. Tugend und Einfachheit bezeichnen alle ſeine Handlungen, und zu dem Nutzen ſeiner Nebenmenſchen beizutragen war ſeine vorherrſchende Leidenſchaft und ſein Streben. Wenn zu große Lebhaftigkeit ihn zuweilen zu Irrthümern verleitete, ſo war er doch aufrichtig, denn er war immer im Nachtheil dabei. Doch es iſt nicht an mir, ſeinen vielen Vortrefflichkeiten eine Lobrede zu halten; andere, beſſer Befähigte, haben das gethan.“

Zehn Jahre ſpäter war ſie, diesmals als Fürſtin, wieder in Paris und ſagt: „Ich kann die Freude nicht beſchreiben, mit welcher ich Diderot, der mich mit aller Herzlichkeit empfing, wiederſah. — Obgleich ſeine Geſundheit ſehr im Abnehmen begriffen war, kam er doch jeden Tag mit mir zuſammen. Unſere Vormittage wurden gewöhnlich damit zugebracht, die Werke der beſten Künſtler zu ſtudiren.“

Diderot hat 1770 ein vortreffliches „Portrait de la Princesse d'Aschkoff“ geſchrieben, das mit den Worten anfängt: „Die Fürſtin d'Aſchkoff iſt 14 Tage hier geweſen, während welcher ich viermal mit ihr zuſammen war, von 5 Uhr nachmittags bis Mitternacht. Ich hatte die Ehre, mit ihr zu Mittag und zu Abend zu eſſen, und bin beinahe der einzige Franzoſe, deſſen Hülfe ſie angenommen hat.“ Er ſchildert ſie nun als eine echte Ruſſin, intus et in cute, und ſucht alle Spuren auf, die ihm wahrſcheinlich machen, daß die Kaiſerin von dem Morde ihres Gemahls Peter nichts gewußt habe. Er ſchließt mit dieſen Worten: „Sie hatte die Güte, zu ſagen, ich ſei einer der angenehmſten Leute, welchen ſie je begegnet ſei; und ob ich den Weiſen oder den Narren vorſtelle, ſie habe immer bemerkt, daß ich niemals anders, als beſtändig und charakterfeſt geweſen ſei.“ Die Fürſtin war auch Präſidentin der petersburger Akademie der Wiſſenſchaften.

Eine Reiſe von Paris nach Petersburg war damals ein ſchwieriges Unternehmen. Bevor Diderot abreiſte, übergab er die Sorge für ſeinen literariſchen Nachlaß ſeinem Freunde Naigeon, denn er ſei im Begriff, eine lange und gefahrvolle Reiſe zu unternehmen, und könne nicht wiſſen, was ihm zuſtoßen werde. In der Verordnung, die er hierüber an ſeine Familie hinterließ, machte er Naigeon zur Bedingung, nichts von ſeinen Papieren zu veröffentlichen, was entweder der Ehre ſeines Andenkens oder dem Wohl anderer ſchaden könnte. Er reiſte im Mai 1773 nach dem Haag ab, wo er ſich bei dem Fürſten Galizyn aufhielt, mit welchem er von Paris her ſehr befreundet war. Er gefiel ſich auch ſehr mit ſeiner Frau, welche durch Hemſterhuis, Jacobi, Hamann und Goethe in der deutſchen Literatur zu einer ſehr großen Berühmtheit gelangte. Er lobt ihre Kenntniſſe, ihre Fertigkeit in mehrern Sprachen, ihre muſikaliſche Bildung, ihren Verſtand und ſagt, daß ſie wie ein kleiner Löwe disputire; nur ſei ſie vielleicht zu gefühlvoll, um ganz glücklich ſein zu können. Er lebe zwiſchen dem Fürſten und ſeiner Frau, wie ein guter Bruder und wie eine gute Schweſter. Er verhalte ſich häuslich und arbeite manches; wenn er ausgehe, gehe er immer an das Ufer des Meeres, das ihn zur Träumerei ſtimme. Die republikaniſche Haltung und der republikaniſche Ton der Niederländer intereſſirten ihn; die beiden Bentinck erſchienen ihm wie zwei alte Römer.

Am 22. Aug. reiſte er in Geſellſchaft des kaiſerlichen Kammerherrn, Herrn von Nariskin, über Düſſeldorf, wo er die Gemäldegalerie ſah, nach Petersburg. Die ebenſo langweilige als gefährliche Strecke zwiſchen Königsberg und Memel beſang er in einem Gedicht: „La poste entre Koenigsberg et Memel“, das ſich noch erhalten hat. Er malt darin aus, wie er auf def einen Seite in die Wüſte des Sandes zu verſinken, auf der andern von den Wellen des Meeres verſchlungen zu werden gefürchtet habe, denn zwiſchen beiden zog der Weg ſich öde am Ufer des Kuriſchen Haffs hin. Wann er in Petersburg angekommen, weiß ich nicht. Am 29. Dec. ſchrieb er Fräulein Boland, daß er ein paar Wochen von dem Newawaſſer ſehr gelitten habe, ſich nun aber beſſer befinde. Er hatte gehofft, bei ſeinem Freunde Falconet, der ihn ſo oft nach Petersburg zu kommen eingeladen, wohnen zu können; dieſer empfing ihn jedoch ſehr kühl und ſchlug es ihm ab, weil er das für ihn beſtimmte Bett ſeinem Sohne, der gekommen ſei, habe einräumen müſſen. Dies ſchmerzte Diderot ſehr und hatte eine kleine vorübergehende Entfremdung zwiſchen ihnen zur Folge. Er zog zu dem Fürſten Nariskin, der ihn die ganze Zeit ſeines Aufenthalts mit größter Aufmerkſamkeit behandelte. Nachdem er im Atelier Falconet's das Modell zur Reiterſtatue Peter's geſehen hatte, ſchrieb er demſelben am 6. Dec.

einen warmen Brief, in welchem er ihm ſeine Bewunderung über ſeine Schöpfung ausdrückte. Wir ſehen daraus, daß der Künſtler und der Menſch Falconet ihm theuer blieben. Er fing aber in demſelben Briefe einen Streit mit ihm über das Pferd der Equeſterſtatue Marc Aurel's auf dem Capitol an, über das Falconet 1771 ein Buch geſchrieben hatte, worin er daſſelbe mit einer gewiſſen Engherzigkeit herabſetzte.

Die Kaiſerin geſtattete ihm, jederzeit zwiſchen 3 und 6 Uhr freien Zutritt zu ihr zu haben. Er brachte viele Stunden in ihrem Cabinet zu und unterhielt ſich mit ihr in der freimüthigſten Weiſe über alle möglichen Gegenſtände, namentlich über die Geſetzgebung und Civiliſation Rußlands. In der Lebhaftigkeit des Geſprächs klopfte er ihr zuweilen auf die Knien, was ſie gar nicht übel nahm. Sie bezauberte ihn förmlich und er ſchwor, daß ſie die Seele eines Brutus in der Geſtalt einer Kleopatra beſäße. Zum Leben unter den Hofleuten, die ihn natürlich ebenſo ſehr beneideten als beſpöttelten, war er freilich nicht gemacht. Sie hatten von ihm nur leichte, witzelnde Unterhaltung erwartet und fanden ihn zu ernſt, zu nachdenklich. Doch gab er ihnen keine Blößen. Er war zur Kaiſerin in einem einfachen ſchwarzen Anzug gekommen. Sie ſchenkte ihm einen mit Pelz gefütterten farbigen Staatsrock und einen Muff. Von den Gelehrten, mit denen er ſich berührte, erwähnt er nur des „guten und ehrwürdigen“ Euler. Er hielt das Klima ziemlich gut aus, nur die heftige Kälte verurſachte ihm entſetzliche Schmerzen in der Bruſt. Zu ſeiner großen Freude kam Grimm auch nach Petersburg.

Die Munificenz Katharinens hätte ihn mit Gnaden überhäuft, wenn er ſie gewünſcht hätte, denn ſie war für ihn aufrichtig eingenommen, wie dies namentlich aus einem Briefe von ihr an Voltaire hervorgeht, der deswegen Diderot beglückwünſchte. Diderot erbat ſich aber nur koſtenfreie Rückkehr und ein Andenken von etwas, das ſie ſelbſt im Gebrauch hatte. Sie ſchenkte ihm einen Ring, mit einem geſchnittenen Stein, der ihm unendlich theuer war.

Am 4. März 1774, nach einem fünfmonatlichen Aufenthalt, verließ er Petersburg in einem Wagen, den die Kaiſerin eigens für ihn hatte einrichten laſſen, ſodaß er darin eſſen und ſchlafen konnte. Sie beauftragte einen liebenswürdigen, gewandten Mann, Namens Bala, mit ſeiner Führung. Bei dem Uebergang über die Dwina bei Riga war er in Gefahr, von den Eisſchollen in den Strom verſenkt zu werden. Bei Mitau wurde ihm ein Arm und eine Schulter bei der Ueberfahrt mit der Fähre faſt zerquetſcht und 30 Menſchen hatten die größte Mühe, ſeinen Wagen auf die Fähre zu bringen.

Er reiſte faſt ohne Aufenthalt bis nach dem Haag, wo der Fürſt Galizyn mit ſeiner Frau ſich außerordentlich freuten, ihn wieder bei ſich zu haben. Nach Berlin hatte er von Friedrich eine Einladung erhalten, ihr jedoch nicht Folge gegeben, wahrſcheinlich weil er fürchtete, ſich im berliner Hofleben einer zu großen Anſtrengung auszuſetzen, vielleicht auch, weil er ſeine Verehrung nicht zwiſchen Katharina und Friedrich perſönlich theilen wollte. Friedrich hatte ſich übrigens unter dem 7. Jan. 1774 in einem Briefe an d'Alembert über Diderot nicht günſtig geäußert. Er habe gehört, daß Diderot in Petersburg Langeweile errege, weil er immer die nämlichen Dinge wiederkäue. Er ſelber, ein ſo unerſchrockener Leſer er ſei, könne die Lektüre ſeiner Bücher nicht aushalten, weil darin ein ſelbſtzufriedener, anmaßender Ton herrſche, der den Inſtinct ſeiner Freiheit empöre. — Früher hatte Friedrich ſich für die Encyklopädie intereſſirt und ihr noch früher als Katharina die Fortſetzung in Berlin angeboten. D'Alembert hatte das ablehnende Dankſchreiben an ihn verfertigt. Diderot mochte vielleicht auch ſeinerſeits fühlen, daß der Inſtinct ſeiner Freiheit ſich durch eine ſo mächtige Perſönlichkeit, als die Friedrich's, genirt ſehen könnte.

Im Haag kam er über Hamburg am 15. April an und blieb bis zu den erſten Tagen des September, ſich der glücklichſten Muße und des heiterſten Umgangs erfreuend. Er ſuchte das ganze Land kennen zu lernen, wovon wir gleich noch ſpecieller ſprechen werden. Seine Frau und Tochter kamen ihm entgegen. Die Tochter fand ihn mager und verändert. „Zähle meine Sachen", ſagte er zu ſeiner Frau, „du wirſt keine Urſache zu ſchelten finden; ich habe auch nicht Ein Schnupftuch verloren."

Dieſe Angaben über ſeine Reiſe ſind in den Hauptpunkten aus ſeinen eigenen Worten in den Briefen an Fräulein Voland geſchöpft, und müſſen daher für genauer gelten als die, welche man gewöhnlich trifft, ſelbſt als die ſeiner Tochter. Sie werden durch das Zeugniß eines Schweden Björnſtähl beſtätigt, der mit ihm 1774 bei Fürſt Galizyn im Haag häufig zuſammentraf. (Vgl. „Björnſtähl's Briefe auf ſeinen ausländiſchen Reiſen an den königlichen Bibliothekar Gjörwell. Aus dem Schwediſchen von Groskind", III, 217—233, Brief 14, aus dem Haag, 31. Oct. 1774.) Er ſagt unter anderm von ihm: „Er wird von dem Prinzen und der Prinzeſſin Galizyn ſehr hoch geſchätzt. Und wer könnte ihn nicht hochſchätzen? Er iſt ſo angenehm und einnehmend in ſeinem Umgange, ſo lebhaft und munter und zugleich ſo belehrend, hat ſo viel neue Gedanken und Einfälle, daß man nicht anders als ihn bewundern kann. Allein ſo gern er redet, wenn man zu ihm kommt, ſo wenig vortheilhaft zeigt er ſich in großen Geſellſchaften, und daher kommt es, daß er in Petersburg nicht allen hat gefallen können.“

Naigeon erzählt einen Fall von ihm, wo er in einer Geſellſchaft von ruſſiſchen Großen mit Euler zuſammen war und über ein mechaniſches Problem mit den Ruſſen in Streit gerieth. Es kam dabei auf die Anwendung des Parallelogramms der Kräfte an. Diderot hielt ſeine Meinung mit Lebhaftigkeit aufrecht. Euler ſchwieg. Die Ruſſen mochten darin eine Misbilligung ſeiner Anſicht erblicken, bis er mit feſter und lauter Stimme Euler aufforderte, ſein hierin competentes Urtheil auszuſprechen, und dieſer nun erklärte, daß Herr Diderot ganz recht habe.

Er beſorgte im Haag die ſtiliſtiſche Reviſion und die Correctur einer Schrift des ruſſiſchen Miniſters, Generals Betzky: „Les plans et les statuts des différents établissemens ordonnés par sa majesté impériale Chatherine II pour l'éducation de la jeunesse et l'utilité générale de son empire; écrits en langue russe par Monsieur Betzky, et traduits en langue française d'après les originaux par Monsieur Clerc. Un bon prince est semblable à la divinité, à qui l'on ne peut rien offrir, qui ne fasse partie de ses bienfaits“ (2 Bde., Amſterdam 1775).

Diderot hatte Herrn von Angiviller verſprochen, ihm Proben von ſibiriſchem Marmor mitzubringen, und hielt Wort, indem er ihm eine in einem kleinen Kaſten wohlgeordnete Sammlung ſchenkte. Herrn Darcet, dem Chemiker, hatte er Erzſtufen verſprochen und ſie ebenſo wenig vergeſſen. In Holland bemühte er ſich, ſeltene Bücher für Bekannte aufzukaufen. Schöne Gemälde, Skizzen, Handzeichnungen führten ſeine eigene Liebhaberei öfter in Verſuchung. Es wird immer zu bedauern bleiben, daß er Holland und Italien nicht ſchon in jüngern Jahren ſah. Sein Geſchmack würde an Sicherheit und Läuterung unendlich gewonnen und ſich von der Einſeitigkeit des pariſer Localgenius freier gemacht haben.

Voyage de Hollande. 1774.

Unter dieſem Titel hat Diderot eine ſehr ausführliche Beſchreibung Hollands und Belgiens während ſeines zweiten Aufenthalts daſelbſt gemacht, die 1819 zum erſten mal gedruckt ward. Sie iſt nicht, wie man vielleicht glauben ſollte, eine chronologiſch ſich abwickelnde Geſchichte ſeiner Reiſe, ſondern eine ſehr zweckmäßig geordnete Darſtellung alles deſſen, was er ſelber an Ort und Stelle über die Niederlande erkundet hatte. Er nennt immer, wo er nach Berichten anderer beſchreibt, ſeine Gewährsmänner, woraus man erſieht, daß er ſich mit allen Klaſſen der Geſellſchaft eingelaſſen hatte. Er beginnt mit der geographiſchen Lage Hollands, des europäiſchen Aegypten, wie er es nennt, mit dem Klima, der Bodenbeſchaffenheit, den einheimiſchen Krankheiten; geht dann zur Verfaſſung, zur Religion, zur Induſtrie, zum Handel, zum Zuſtand der Künſte und Wiſſenſchaften über und ſchließt mit einer Beſchreibung der Merkwürdigkeiten der vornehmſten Städte. Die Neger und Hottentoten der auswärtigen Beſitzungen ſind nicht vergeſſen. Die öſterreichiſchen Niederlande ſind nicht ſo weitläufig beſchrieben als die vereinigte bataviſche Republik. Sie erſcheinen in einem viel ungünſtigern Lichte als Holland, deſſen freiſinnige Verfaſſung Diderot vorzüglich darin anerkennt, daß ſie die verſchiedenſten Religionsbekenntniſſe in Frieden nebeneinander zu erhalten wiſſe.

Er benimmt ſich in ſeiner Beſchreibung ganz objectiv. Man ſieht hier den ernſten, von dem innigſten Intereſſe für die fortſchreitende Entwickelung der Völker erfüllten Mann, deſſen vielſeitige Bildung es möglich macht, die verſchiedenſten Gegenſtände mit einer gleichmäßigen Gründlichkeit und Kennerſchaft aufzufaſſen und ſie in ihrem Zuſammenhange mit der Eigenthümlichkeit und dem Wohl des ganzen Staats zu würdigen. Bei Beſprechung und Beurtheilung der Gewerbe, Maſchinen, Handelseinrichtungen zeigt ſich Diderot's Vertrautheit mit der Technik in einem glänzenden Lichte. Die Sprache ſelbſt verräth in ihrer Specification der Eindrücke, daß hier kein Laie, ſondern ein Eingeweihter ſpricht. Schlicht, ſachlich, körnig, deutlich, zuweilen auch trocken, wo es am Ort iſt, ſo ſchreibt hier Diderot. Erſt am Schluß, bei der Schilderung der Städte, erlaubt er ſeiner Perſon hervorzutreten und den Leſer mit pikanten Zügen, mit Anekdoten, mit Witzworten zu unterhalten. Diderot hat ſeiner Arbeit eine Theorie der Reiſebeſchreibungen vorangeſchickt und dadurch ſelber einen hohen Maßſtab für ſie geſchaffen. Man darf nicht ſcheuen, ihn anzulegen.

Die Sauberkeit der holländiſchen Städte machte den heiterſten Eindruck auf ihn. Die Reiſe nach Harlem machte er mit dem ihm von Paris her befreundeten Grafen von Gleichen, mit welchem er zufällig zuſammentraf. Er bewunderte dies dem Meere von der Kraft des Menſchen abgetrotzte Land, das hinter ſeinen ſchirmenden Deichen die Schätze aller Welttheile zuſammenhäuft. Es erwirbt, wie Diderot ſagt, ſein Leben in der Ferne. Man ſieht in Holland keinen Bettler, in den öſterreichiſchen Niederlanden Scharen derſelben.

Er ſchließt: „Passons vite à Roye et à Senlis, quisqu'il nous reste assez de jour pour arriver à Paris. Mais voilà, je crois, ma femme et ma fille, qui viennent au devant de moi. Ah! qu'il est doux, mes amis, de se trouver entre les bras de ceux, qui nous sont chers, après en avoir été séparé si longtemps!“ Hieraus erhellt, daß er dieſe Beſchreibung nicht, wie gewöhnlich angegeben wird, 1773, ſondern 1774 machte, was auch ganz natürlich iſt, da er doch das Land erſt kennen lernen mußte, ſo ausgedehnte Reſultate gewinnen zu können.

Was ihn offenbar ganz beſonders frappirte, war, daß die Freiheit des Glaubens und des Gewiſſens, daß die Freiheit der Preſſe in Holland doch keine Frivolität zur Folge hatte. Die Buchhändler in Amſterdam und Rotterdam druckten frivole, aufkläreriſche, licenziöſe Schriften nicht für die Holländer, ſondern eben für die Franzoſen, für welche ſie durch das Verbot reizend wurden. Der Proteſtantismus ſetzte Diderot in Erſtaunen. Er beſchreibt ihn ausführlich auch in ſeinen Sekten, und man merkt, daß er eigentlich früher keine rechte Vorſtellung von ihm gehabt und ihn nicht ſowol für eine Religion, als für eine Art von Philoſophie gehalten hatte.

Plan d'une université pour le gouvernement de Russie ou d'une éducation publique dans toutes les sciences.

1774.

Die Kaiſerin Katharina hatte gewünſcht, daß Diderot ihr einen Entwurf zur Organiſation des öffentlichen Unterrichts machen möchte. Ob er dieſen ſchon im Haag ſchrieb und vollendete, wiſſen wir nicht, glauben aber, daß es erſt in Paris geſchehen, da die Herausgabe des Betzky'ſchen Werks und die Beſchreibung Hollands ihn dort genugſam beſchäftigten. Das Wort Université iſt dabei im franzöſiſchen Sinn zu nehmen, wonach es alle öffentlichen Unterrichtsinſtitute in ſich begreift; Mr. Suard theilte 1813 Guizot die 170 Seiten ſtarke Handſchrift mit. Guizot machte daraus für ſeine „Annales de l'éducation“, 1813, 15. Nov. bis 15. Dec., VIII—XI, und 1814, 15. Jan., einen Auszug. Nach Suard's Tode ging dies Manuſcript an deſſen Witwe zurück und iſt wahrſcheinlich vernichtet. Guizot's Auszüge ſind in der Édition Brière, Paris 1821, XII, 150—234, wieder abgedruckt. Sie ſtimmen nicht nur im ganzen, ſondern auch in den einzelnen Ausführungen mit der Analyſe, welche Naigeon von dieſem Werk in ſeinen Memoiren über Diderot, a. a. O., S. 352—375, gegeben hat, woraus folgt, daß ihm dem Inhalt nach dieſelbe Handſchrift vorgelegen haben muß. In dem Kataloge der von Diderot nachgelaſſenen Handſchriften zu Petersburg befindet ſich Nr. 391 die Reinſchrift des Diderot'ſchen Autographons: „Plan d'une université et d'une bibliothèque.“ Es iſt dies daraus zu vermuthen, daß Suard's Handſchrift viele Correcturen und Raſuren enthielt, welche ſich dort nicht finden. Der Zuſatz: „Plan d'une bibliothèque“, bezieht ſich darauf, daß Diderot für die einzelnen Wiſſenſchaften und Klaſſen Lehrbücher empfahl.

Die Arbeit zerfällt in zwei Haupttheile. Im erſtern gibt Diderot der Kaiſerin den Rath, bei der Organiſation der Unterrichtsanſtalten die Einrichtung der Deutſchen zum Muſter zu nehmen, welche in Volksſchule, Gymnaſium und Univerſität zerfallen. Er beſchreibt dieſelben ziemlich richtig und ſtellt die Vortheile auch von ſolchen Einrichtungen dar, die zuerſt etwas Befremdliches haben können. Durch ſeine deutſchen Freunde, namentlich durch Grimm, hatte er ſich von den proteſtantiſchen Unterrichtsanſtalten eine congruente Vorſtellung erwerben können, die ihn ſehr dafür einnahm. Als einen in der Pädagogik hocherfahrenen Mann empfiehlt er der Kaiſerin den Profeſſor Erneſti in Leipzig; an ihn ſolle ſie ſich wenden, und er bitte nur, ihm zu ſagen, daß er ihn zu nennen ſich erlaubt habe. — Im zweiten Theil entwirft Diderot den Plan einer Univerſität im deutſchen Sinn mit allen vier Facultäten. Zu oberſt ſtellt er jedoch die philoſophiſche, welcher er die juriſtiſche, theologiſche und mediciniſche folgen läßt. Er ſchließt mit Bemerkungen über die Polizei der Univerſitäten. Er ſieht voraus, daß die Zeit kommen wird, wo ſich, als iſolirte Anſtalten, Ackerbau- und Handelsſchulen an geeigneten Orten etabliren werden. Am ausführlichſten beſchäftigt er ſich mit der philoſophiſchen Facultät, die er Faculté des arts nennen will.

Er theilt ihr drei Curſe zu. Der erſte zerfällt in acht Klaſſen: 1) Arithmetik, Algebra, Wahrſcheinlichkeitsrechnung, Geometrie. 2) Die Geſetze der Bewegung, der Fall der Körper, frei oder auf einer ſchiefen Ebene, die Centrifugal- und Attractionskraft, die Mechanik und Hydraulik. 3) Der Kreis und die Kugel, das Weltſyſtem, die Berechnung der Ellipſen, die Bewegung der himmliſchen Körper oder die Aſtronomie, die Gnomonik. 4) Naturgeſchichte, Experimentalphyſik. 5) Chemie, Anatomie. 6) Logik und Kritik, allgemeine philoſophiſche Grammatik. 7) Die Mutterſprache. 8) Griechiſch, Lateiniſch, Poeſie und Beredſamkeit oder das Studium der ſchönen Künſte.

Der zweite Curſus zerfällt nur in zwei Klaſſen. Die erſte handelt 1) von den erſten Principien der Metaphyſik oder von der Unterſcheidung der beiden Subſtanzen; von der Exiſtenz Gottes, von der Unſterblichkeit der Seele und den künftigen Strafen; 2) von der allgemeinen Moral; 3) von der natürlichen Religion; 4) von der geoffenbarten Religion.

„Die Religion“, ſagt Diderot, „iſt die Heiligung des geoffenbarten und der natürlichen Moral hinzugefügten göttlichen Willens. Man könnte dieſe Lehren mit einer ſtrengen Beweisführung ſchließen, daß man, alles in allem genommen, für ſein Glück in dieſer Welt nichts Beſſeres thun könne, als ein guter Menſch zu ſein, ſei es durch eine Vergleichung mit den Uebelſtänden des Laſters, oder ſei es ſogar durch eine Vergleichung ſeiner Vortheile mit denen der Tugend. Wenn wenig Menſchen für die Erhaltung oder das Wachsthum ihres Wohlſeins von ihren Talenten Nutzen zu ziehen wiſſen, ſo iſt das Elend ein ſo mächtiger Feind der Rechtſchaffenheit, und der Verluſt des Vermögens iſt ſo häufig und für die Erziehung der Kinder von ſo verderblichen Folgen, daß ich hier die Elemente der ökonomiſchen Wiſſenſchaft oder der Kunſt des Haushalts anreihen würde, einer Kunſt, von welcher die Griechen und Römer ſo viel hielten."

Die zweite Klaſſe umfaßt Geſchichte, Mythologie, Geographie und Chronologie.

Der dritte Curſus ſoll den beiden andern parallel laufen, allen Schülern während der Dauer ihrer Erziehung gemeinſam ſein und begreift nur Eine Klaſſe für das Zeichnen und die Perſpective in ſich. Diderot wünſcht, daß dem Zeichenunterricht ſich ein Lehrer für das gute Leſen und Schreiben anſchließen möge.

„Fehlerhafte Ausſprache und ſchlechte Schrift ſind zwei ſehr analoge Mängel, d. h. Stottern für die Augen und für die Ohren."

Bei der theologiſchen Facultät kann Diderot ſich nicht entbrechen, ſich in Betrachtungen über die Schwierigkeiten zu ergehen, welche der Prieſter, ſelbſt der edle, den Regierungen bereite, weil derſelbe an eine Macht appellirt, welche über die des Souveräns hinausliegt. Naigeon iſt natürlich entzückt über dieſe Polemik. Für den Atheiſten erſcheint die Religion als Wahnſinn, weil für ihn das Subject, auf welches ſie ſich bezieht, gar nicht exiſtirt. Diderot gibt der Kaiſerin zu, daß der Atheismus immer nur die Ueberzeugung einer kleinen Schule ſein könne. Für die Maſſen ſei der religiöſe Glaube nothwendig, um ſie von noch ärgerm Wahnſinn zurückzuhalten. Die Tempel erſcheinen ihm gleichſam als Sicherheitsventile gegen die verwüſtenden Ausbrüche des fanatiſchen Irrſinns, der immer heimlich in den großen Maſſen gärt.

Diderot zeigt ſich bei ſeinem Entwurf als einen Anhänger des pädagogiſchen Realismus; obwol er die griechiſche und römiſche Sprache und Literatur leidenſchaftlich liebte, wollte er doch das Studium derſelben auf ſolche beſchränkt wiſſen, die ſich einem durch die Kenntniß des Alterthums ſpeciell bedingten Beruf oder einem wiſſenſchaftlichen Leben widmeten, weil ſie ihm außerdem zu viel Zeit auf das Erlernen der alten Sprachen zu verwenden ſchienen, eine Zeit, in welcher man ſich nur mit den Namen zu thun mache, eine Zeit, die für ſo viele mit beſſerm Erfolg auf das Erlernen anderer Gegenſtände und moderner Sprachen verwendet werden könne. Er ahnte unſere Realſchulen.

Der Entwurf Diderot's war ein abſtract rationeller, der von dem Geſichtspunkt der Nützlichkeit ausging und auf die eigenthümlichen Verhältniſſe Rußlands, die er zu wenig kannte, keine Rückſicht nahm. Hundert

Jahre ſpäter hat Rußland gegenwärtig unter dem Kaiſer Alexander II. den Entwurf eines Unterrichtsgeſetzes durch eine Commiſſion ausarbeiten laſſen, in welchem man verſucht hat, das Maß des Unterrichts in den alten Sprachen mit dem Bedürfniß des Unterrichts in den neuern, und das Maß des Unterrichts in den Sprachen überhaupt mit dem Bedürfniß des Unterrichts in den Realwiſſenſchaften auf diejenige Proportion zurückzuführen, welche durch die modernen Verhältniſſe gefordert wird. Diderot erkannte die wachſende Bedeutung der techniſchen Cultur. Rußland, der jüngſte der europäiſchen Culturſtaaten, der zur Erziehung der Barbaren Nordaſiens berufen iſt, der jetzt ſo vielen Millionen Menſchen als freigelaſſenen den Unterricht zugänglich gemacht hat, wird dazu gedrängt, ſich auf einen ganz neuen Standpunkt zu ſtellen, deſſen Embryo gleichſam in dem Diderot'ſchen Plan vorliegt.

Dramatiſche Verſuche.

Nach ſeiner Rückkehr aus Petersburg lebte Diderot bald wieder in der gewohnten Weiſe mit ſeinen alten Freunden und Freundinnen. Da ihn die Encyklopädie zu keiner anhaltenden Arbeit mehr zwang, ſo konnte er ſein Greiſenalter in ihm bequemer Weiſe mit Studiren, Spazierengehen, Plaudern verbringen. An Thätigkeit gewöhnt, beſchäftigte er ſich mit den verſchiedenſten Gegenſtänden, vorzüglich aber, wie es ſcheint, mit dem Theater, bevor er ſich für die Biographie Seneca's concentrirte. Er wollte ſeine dramatiſche Theorie zu unterſtützen, vier Stücke zuſammen herausgeben: 1) ein franzöſiſches in Einem Act und in Proſa, wahrſcheinlich die „Sylvie" von Landois; 2) Lillo's „Londoner Kaufmann"; 3) Moore's „Spieler"; 4) Leſſing's „Miß Sarah Sampſon". Er unterhielt ſich damit, Pläne zu Trauer- und Luſtſpielen zu entwerfen, wie ſie ſich unter ſeinen Papieren auf der kaiſerlichen Bibliothek zu Petersburg befinden.

Wir wiſſen aus dem Briefwechſel mit Fräulein Voland, daß er ſich damit trug, eine Tragödie: „Le Shérif", zu ſchreiben; er kam aber nicht dazu, was Grimm im Decemberheft ſeiner „Correspondance" vom Jahre 1769 ſehr bedauert. Er beſchuldigt Dorat, mit ſeinem Stück: „Sylvie et Molhésof", das er für eine freie Ueberſetzung aus dem Engliſchen ausgab, Diderot den Stoff weggenommen zu haben. Er vergleicht Diderot mit einer Biene, die unerſchöpflich Honig producire, den ſie aus Gutmüthigkeit und Leichtigkeit des Benehmens aller Welt zur Verfügung ſtelle, ſtatt den Honig für ſich ſelbſt zu bereiten. Diderot wollte den Stoff, der auf geſchichtlichen Thatſachen beruht, zu einem Trauerſpiel in fünf Acten verarbeiten; es iſt aber nur das Scenarium davon übrig. Unter Jakob II. wurden die Nonconformiſten hart verfolgt. Ein ſchändlicher Menſch wurde aus ſeinem Dorfe verjagt, weil er ſich abſcheulich betragen hatte. Er machte ſich zu einem Werkzeug der Verfolgung und wurde Sheriff in London. In dieſer Eigenſchaft kommt er nach dem Dorfe zurück und gibt es der Wuth ſeiner rohen Soldateska preis. Ein wohlhabender

Greis, der ihm ſeine Tochter zur Ehe verweigert, und ein Richter, der das Schuldig über ihn ausgeſprochen hatte, ſind der beſondere Gegenſtand ſeiner Rache. Er läßt den Vater tödten; er läßt der Tochter, die ſeinen viehiſchen Gelüſten widerſteht, die Augen ausſtechen; er läßt den Geliebten derſelben, der einſt ſein Freund war, mit dem Tode bedrohen. Dieſer ermordet ihn endlich. Das durch ihn von der Schreckensherrſchaft des Sheriffs befreite Volk erhebt ihn und die Tochter, die auf dem Grabe ihrer Mutter ſitzend getroffen wird, im Triumph. — Nach ſonſtigen Andeutungen Diderot's war es ſeine Abſicht, den Stand des Richters beſonders hervorzuheben, der durch keine Gefahr, durch keinen Nachtheil, durch den Tod ſelbſt nicht, ſich in ſeiner Pflicht wankend machen läßt.

„L'infortunée ou les suites d'une grande passion." Von dieſem Trauerſpiel iſt nur der allgemeine Plan übrig, der eine furchtbare Geſchichte aufrollt. Eine Frau hat einem Manne alles geopfert. Er verliebt ſich in ein junges Mädchen und iſt ſo grauſam, ſeiner Geliebten die Mittheilung dieſer Leidenſchaft zu machen. Sie verfällt in Verzweiflung und Wahnſinn und vergiftet ſich ſelbſt.

„Les deux amis." Ein noch ſehr unvollkommener Plan der Geſchichte von Damon und Pythias und Dionys von Syrakus, die Schiller in der Ballade von der Bürgſchaft verarbeitet hat.

„Les pères malheureux. Petite tragédie en prose et en un acte." Sie erinnert in vieler Hinſicht an das „Gemälde der Dürftigkeit", von welchem wir früher geſprochen haben. Diderot nahm den Stoff aus dem Geßner'ſchen kleinen Drama „Eraſt", aus welchem auch Marmontel ſeinen „Sylvain" geſchöpft hatte. In den Grundzügen hat er nichts verändert. Ich beſchreibe das Stück mit wenig Worten, um dem Leſer die Vergleichung mit Geßner möglich zu machen. Ein Vater hat ſeinen Sohn verſtoßen, weil er gegen ſeinen Willen ein Mädchen geheirathet hat. Der Sohn, der ſich in einen Wald zurückzieht, geräth allmählich in das äußerſte Elend, in welches ihn ein alter treuer Diener des Hauſes, Simon, begleitet. Dieſer fällt in ſeiner Verzweiflung einen Cavalier zu Pferde an, ihm Geld zu geben. Er nimmt die Hälfte der Börſe, kehrt mit einigen Lebensmitteln, die er kauft, zur Hütte der Jammernden zurück, iſt aber im ſtillen über ſeine That unglücklich. Da erſcheint zu ſeiner ſchrecklichen Ueberraſchung der Cavalier, der ſich im Walde verirrt hat, ſelber vor der Hütte und erkennt ihn. Seinen Sohn aber erkennt er ſo wenig als dieſer ihn. Er vertheidigt den alten Diener gegen den Verdacht, welchen dieſer gegen ihn ausſpricht. Es kommt nun zu einer rührenden Scene, in welcher der Cavalier den edeln Diebſtahl, den tugendhaften Raubanfall, verzeiht, preiſt und merken läßt, daß er ein ſehr unglücklicher Mann ſei, weil er einen Sohn mit großer Härte behandelt habe. Die hierdurch geweckten Nachfragen des Sohnes bringen endlich die Wahrheit ans Licht. Der unglückliche Vater findet in dem unglücklichen Vater der Hütte ſeinen eigenen Sohn wieder und iſt glücklich, mit ihm und den Seinigen ſich zu verſöhnen. Die Kinder des Sohnes haben einen großen Antheil an dem Pathos der Scenen. Diderot macht übrigens in einem kleinen Vorwort ſehr beſcheiden mit ſeiner Bearbeitung des Geßner'ſchen Dramas, das in Inhalt und Form ganz und gar ſeiner Tendenz entgegenkam, keinerlei Anſprüche.

„Térentia. Tragédie." Dieſe Tragödie in fünf Acten iſt nicht nur im Plan, ſondern auch in der Sprache wenigſtens flüchtig ſchon zum größten Theil ausgeführt; nur die pathetiſchen Hochpunkte ſind noch offen gelaſſen, weil ſie, wie Diderot ſagt, eine andere Kraft erfordern, als man bei dem Durchſkizziren eines Plans aufwendet.

Die ganze Tragödie beruht auf der bizarren Fiction Diderot's, daß er Terentia, die Frau Cicero's, die ähnliche Rolle ſpielen läßt, welche Cicero in der Catilinariſchen Verſchwörung die allobrogiſchen Geſandten wirklich ſpielen ließ, die Rolle des Verraths. Terentia iſt von Cicero verſtoßen und will ſich dafür an ihm rächen. Sie kokettirt mit Catilina, weil ſie in ihm den Revolutionär wittert. Sie verſpricht ihm ſogar, ihn zu heirathen, ihm ſeine ſtaatsgefährlichen Geheimniſſe zu entlocken. Dieſe vertraut ſie einer Freundin Fulvia an, welche ſie wiederum der Tochter Cicero's, Tullia, anvertraut, welche wiederum ihrem Vater alles verräth. So rettet Terentia Cicero zweimal das Leben; ſo rettet ſie Rom vor einer Feuersbrunſt und Plünderung, welche die Catilinariſche Verſchwörung beſchloſſen hatte; ſo rettet ſie den Staat, denn der mit ſeinen Genoſſen flüchtige Catilina wird geſchlagen und Cäſar kehrt mit ſeinem Haupt zurück. Cicero ahnt nichts von den patriotiſchen Motiven ſeiner Frau. Er ſieht nur ihre Schändlichkeit und geht, wie ſeine Tochter, verzweifelnd umher, denn er muß ſeine Frau wegen ihrer Verbindung mit Catilina des Hochverraths anklagen und zum Tode verurtheilen laſſen. Terentia ſoll ſchon hingerichtet werden. Schon ſtehen die Lictoren mit ihren Beilen bereit. Der ganze Senat iſt verſammelt. Da erſcheint Fulvia und übergibt Cato einen Brief an Cicero, den Terentia ihr anvertraut hatte, ihn Cicero nach ihrem Tode zu überhändigen. Cato lieſt ihn vor; der wahre Zuſammenhang wird nun enthüllt; die Größe Terentia's wird mit Bewunderung erkannt; der zerknirſchte Cicero decretirt, daß ihr ein Monument errichtet werden ſolle. Die Römer haben in ihm nicht nur einen pater patriae, ſie haben in der Terentia auch eine mater patriae.

Man kann ſich leicht vorſtellen, wie ergiebig dieſer Plan für Diderot's Leidenſchaft iſt, über Tugend und Laſter zu declamiren. Die Tochter Cicero's, als die von Terentia vortrefflich erzogene, edle, unſchuldige Jungfrau, hat vorzüglich dieſe Rolle überkommen und macht von der in Rom herrſchenden Sittenloſigkeit und Verworfenheit Schilderungen, wie man ſie aus einem jungfräulichen Munde nicht erwarten ſollte. Sie iſt, wie ihre Mutter, durch und durch Römerin und einmal nahe daran, die eigene Mutter, welche ſie für eine Verrätherin Roms hält, zu erdolchen. Terentia, die Hauptfigur des Stücks, ſoll durch den Adel ihrer Seele, durch ihre Charakterſtärke, durch ihren weder vor Schande noch vor dem Tode zurückbebenden Opfermuth, die Trägerin des tragiſchen Pathos ſein, weil ſie uns ebenſo viel Mitleid als Furcht einflößt. Wenn ſie nur nicht in den Scenen, worin ſie ſich gegen Catilina verſtellt, als ob ſie ihn liebe, ſich mit der Geſchicklichkeit eines geheimen Polizeiagenten benehmen müßte, ihm ſeine Umſturzplane abzuliſten! Dieſe Monſtroſität iſt unüberwindlich. Cicero iſt ihrer androgynen Entſchloſſenheit gegenüber ſchwach; ſie behandelt ihn im Bewußtſein ihrer Opferung zuweilen als einen ſehr ſchülerhaften Staatsmann. Die arme Tochter Tullia wird zwiſchen Vater und Mutter, welche ſie beide aufrichtig liebt, ſchrecklich hin- und hergezerrt. Fulvia, welche Diderot aus Salluſt's Erzählung nahm, iſt die bekannte Vertraute der alten conventionellen Tragödie der Franzoſen, und Terentia's Brief an Cicero, der durch Fulvia im Moment, wo ihre Freundin hingerichtet werden ſoll, dem Senat überliefert wird, eine recht verbrauchte kalte Maſchinerie. Wenn Diderot dies Drama, das er ſchon ſo weit ausgeſponnen hatte, doch nicht vollendete, ſo glaube ich, lag dies vielleicht in dem dunkeln Gefühle, daß er mit ihm eigentlich in diejenige Tragödie zurückfiel, die er bekämpft hatte. Für einen ſolchen Stoff, als er hier vorlag, eignete ſich auch die von ihm angewendete Proſa lange nicht ſo gut als der Alexandriner, deſſen Cäſur, Cadenz und Reim recht gemacht war, die Widerſprüche der hier in allen Perſonen kämpfenden Gefühle zu pointiren. Diderot iſt außerordentlich beredt, aber je mehr er es iſt, um ſo mehr wünſcht man dieſer feurigen Sprache die Erhebung in den Vers. Diderot mußte bedenken, daß er mit Cicero und Catilina aus der Familie in den Staat übergetreten und daß das Pathos ſeiner Perſonen nicht ein nur moraliſches, ſondern zugleich politiſches war. Er hatte kein Bewußtſein darüber, daß er mit der Wahl des Stoffs einen Fortſchritt machte.

Das iſt der tragiſche Nachlaß Diderot's. Es iſt aber auch ein komiſcher vorhanden.

„Le mari libertin puni." Dies iſt der Plan eines Vaudeville.

Die Scenen ſind ſämmtlich und zwar allerliebſt ausgeführt, nur da, wo ein Lied eintreten ſoll, iſt nur eine Proſaandeutung ſeines Inhalts gegeben. Ein alter geiziger Bankier Chriſtophe hat eine junge liebenswürdige Frau, verliebt ſich aber in deren Kammermädchen Nanette. Daſſelbe hat Jean, ſein Kammerdiener gethan, und ſie erwidert ſeine Neigung. Durch einen komiſchen Zufall entdeckt die Frau des Hauſes die Bewerbungen ihres Gemahls und beſtimmt das junge Mädchen, ſcheinbar auf ſeine Anträge einzugehen. Dies geſchieht und Herr Chriſtophe wird ſo von ſeiner Gemahlin überliſtet und entlarvt.

„Madame de Linan ou l'honnête femme. Plan d'une comédie.“ Dies Stück würde ein Drama ganz im Sinne des „Père de famille“ dargeſtellt haben. Frau von Linan hat einen wahren Freund, Herr von Linan einen falſchen. Der wahre ſucht die Gatten immer einander zu nähern, der falſche durch Uebertreibungen, Verdächtigungen, Lügen voneinander zu entfernen. Herr von Linan führt ein ſittenloſes, verſchwenderiſches Leben und behandelt ſeine tugendhafte Frau mit Härte. Sie haben eine Tochter, um welche ſich ein junger Mann bewirbt. Die Tochter aber, erſchreckt durch das Geſchick ihrer Mutter, will nicht auf die Heirath eingehen, obwol ſie den jungen Mann liebt. Endlich kommt es durch die Verſchwendung des Herrn von Linan, in welche der falſche Freund ihn fortreißt, zum gänzlichen Ruin ſeines Vermögens, während es der Frau von Linan durch den Rath ihres wahren Freundes gelingt, ihren Mann zu retten, ſeinen falſchen Freund zu entfernen und die Heirath ihrer Tochter durchzuſetzen.

Man möchte faſt glauben, daß Diderot hier die Geſchichte der Frau von Epinay vor Augen gehabt habe, in welcher Grimm ganz und gar die Rolle eines ſolchen treuen Freundes ſpielte.

„Le train du monde ou les moeurs honnêtes, comme elles le sont. Plan d'une comédie.“ Der Plan iſt ziemlich weitläufig dargelegt, ich möchte ſagen, bis an die Schwelle, ihn zum Scenarium umzuſetzen. Die Art, wie jeder Charakter behandelt werden ſoll, iſt von Diderot genau angegeben, aber der Plan erträgt keinen Auszug, weil er viele Perſonen und eine Menge kleiner Intriguen umfaßt, die nur durch eine detaillirtere Erzählung intereſſiren können. Ich beſchränke mich deshalb auf die Andeutung, daß die Hauptintrigue durch ein junges Mädchen hervorgerufen wird, das, als Mann verkleidet, mit einem andern jungen Mädchen zuſammen wohnt, welches für ſeine Schweſter gilt. Aber es ruft nicht nur die Hauptintrigue hervor, ſondern es bemächtigt ſich auch aller Nebenintriguen und verſteht ſie durch Klugheit, Schlauheit, Geiſtesgegenwart, Heiterkeit zu löſen. Diderot hat ihm den Namen „le petit chevalier“ gegeben.

Dies Stück iſt von Diderot, ſo tief er ſich in daſſelbe hineingedacht hat, nicht ausgeführt, wie ich glaube, nicht blos aus Zufall, ſondern weil es mir eher zu einer Novelle als zu einem Drama zu taugen ſcheint. Es iſt eine zu große Mannichfaltigkeit beſonderer Verhältniſſe und Perſonen darin, welche die Handlung lähmen müſſen; der Zuſchauer würde immer neugierig werden, wie ſich der petit chevalier aus allen Verlegenheiten heraushilft, allein dies Verſtandesintereſſe würde den Mangel einer eigentlichen durchgreifenden Handlung nicht zu erſetzen vermögen. Von der bodenloſen Entſittlichung unter verfeinerten Formen, die in dieſem Stücke ſpielt, will ich weiter nichts erwähnen.

Etwas Aehnliches iſt von einem Drama zu ſagen, welches zuerſt den Titel führte: „La pièce et le prologue“; dann den Titel bekam: „Est-il bon, est-il méchant?“ oder auch: „L'officieux persifleur ou celui, qui les sert tous et qui n'en contente aucun. Pièce en quatre actes et en prose.“ — Diderot ſchrieb dies Stück urſprünglich als ein gelegentliches zu einer häuslichen Feſtfeier, wie auch noch die Widmung an Frau von M. bezeugt, worin er bittet, ſein Stück als das Werk Eines Tages nicht vom Standpunkt des Geſchmacks, ſondern von dem der Freundſchaft aus zu beurtheilen. Es war anfänglich, wie es in der Édition Brière, Bd. 3, abgedruckt iſt, viel einfacher. Diderot überarbeitete es mehrmals; die letzte, vierte Bearbeitung theilte es in vier Acte und fügte Frau von Bertillac mit ihrer Tochter, Herrn von Crancey und Herrn von Tourvelle hinzu. Aus einem bloßen Divertiſſement zur Feier bei der Ankunft der Frau von Malves wollte er es zu einem förmlichen Luſtſpiel machen. Es kommen darin folgende unter ſich ganz verſchiedene Intereſſen vor. Eine Frau von Chepy erwartet eine Freundin Frau von Malves aus Paris. Zweitens, um ihre Ankunft zu feiern, wünſcht ſie ein kleines Feſtſpiel und wendet ſich deshalb an ihren alten Freund, Herrn Hardouin. Er verſpricht es. Drittens, er thut aber nichts dazu, bis er einen Freund, Herrn von Surmont beredet, es zu übernehmen. Viertens, eine Frau von Bertillac kommt mit ihrer Tochter an, um ſie den Bewerbungen des ihr misfälligen Herrn von Crancey zu entziehen. Dieſer hat aber, als Poſtillon verkleidet, ſie ſelber zur Frau von Chepy gefahren und wendet ſich an Hardouin, dem er ſich entdeckt, ihm zur Ehe mit der Tochter, die mit ihm im Einverſtändniß iſt, zu verhelfen. Er verſpricht es, wenn er ihm freie Hand laſſen wolle, und lügt der Frau von Bertillac vor, daß ihre Tochter durch Herrn von Crancey verführt ſei und ſich Mutter fühle. Er räth ihr, da Herr von Crancey ſich zurückzuziehen ſcheine, zur Beſchleunigung der Heirath durch einen Revers, in welchem ſie ſich, wenn ſie ſich zurückziehe, ein Reugeld ausſetzt. Fünftens, die Witwe eines Seekapitäns Bertrand wünſcht für ihren Sohn eine Penſion. Sie hat ſich bei den Behörden vergeblich darum bemüht und wendet ſich an Hardouin, den Freund eines in dieſer Sache einflußreichen Mannes, des Herrn Poultier im Miniſterium. Er verſpricht es und lügt dieſem, als er zum Feſt der Frau von Malves kommt, vor, daß er eigentlich der Vater des Kindes ſei, worauf dieſer ihm die Gewährung ſeiner Bitte zuſagt. Sechstens, ein normänniſcher Advocat, Herr von Renardeaux, hat einen Proceß mit einer Madame Servin, in welchem es ſich um eine Summe Geldes und um einen alten Lehnſtuhl handelt. Er kommt zu Hardouin, der von Madame Servin bevollmächtigt iſt. Hardouin lügt ihm einen Rechtsfall vor, in welchen er durch den Tod ſeiner Schweſter und eine alte Freundin derſelben verſetzt ſei, und fragt ihn um ſeinen Rath. Der Advocat findet den Fall ſchwierig und räth ihm zum Vergleich. Als er ſo weit iſt, kommt er auf den Fall der Madame Servin und zwingt den Advocaten durch die Analogie der Proceſſe zum Vergleich mit ſeiner Gegnerin. Siebentens, Frau von Bertillac möchte gern eine gute Pfründe, die ein Herr von Tourvelle zu vergeben hat, einem allerliebſten Abbé Dubuiſſon zuwenden und erſucht Hardouin um ſeine Vermittelung. Er verſpricht ſie, gewinnt das Zutrauen des Herrn von Tourvelle durch die Fiction, daß er ſelber, des Weltlebens müde, ſich in die Einſamkeit zurückziehen wolle, und durch die Schilderung des Gegencandidaten des Abbé als eines flatterhaſten Weltmenſchen. Herr von Tourvelle vergibt die Pfründe an Herrn Dubuiſſon.

So hat Hardouin alles erreicht, was man von ihm wünſchte. Er hat Herrn von Crancey die Tochter der Frau von Bertillac zur Frau, er hat dem Sohn der Witwe Bertrand eine Penſion, er hat Madame Servin den Vergleich ihres Proceſſes, er hat dem Abbé Dubuiſſon eine Pfründe, er hat Frau von Chepy das verlangte Feſtſpiel geſchafft. Aber durch welche Mittel? Er hat Crancey zum Verführer ſeiner Geliebten, die Witwe Bertrand zur Ehebrecherin gemacht, er hat einen Proceß erdichtet, den er führe, von ſich ſelbſt Lebensſattheit ſimulirt und einen Candidaten verdächtigt, den er nicht kennt. Als die von ihm befriedigten Perſonen erfahren, wie er ſie getäuſcht hat, ſtürzen ſie ſämmtlich auf ihn los und beſtürmen ihn mit Vorwürfen. Herr von Renardeaux nimmt ſich jedoch ſeiner an, hört die Klagen der Parteien und entſcheidet ſie im Sinne Hardouin's. So endet das Stück, indem zuletzt Frau von Malves als ſtumme Perſon erſcheint, und von den Kindern mit Tanz, Blumenſträußen und einigen Strophen empfangen wird. Hardouin wird in der Geſellſchaft rehabilitirt. Frau von Chepy wirft ſchließlich die Frage auf, ob er gut, ob er böſe ſei? Ihr Kammermädchen, Fräulein Beaulieu, meint, eins nach dem andern. Frau von Bertillac: „Wie Sie, wie ich, wie alle Welt.“

Dieſe Skizze wird genügen, um zu beweiſen, daß alle dieſe Intereſſen der Frau von Bertillac, der Witwe Bertrand, des Advocaten Renardeaux, des Herrn von Tourvelle, des Herrn von Surmont, nur nebeneinander hinlaufen und ſich nur äußerlich in der Perſon des Herrn Hardouin vereinigen. Es mangelt gänzlich an einer Handlung, welche die verſchiedenen Perſonen und Intereſſen miteinander in Wechſelwirkung ſetzte. Das Stück iſt nur eine Charakterſchilderung des Herrn Hardouin, der daher auch gar nicht von der Bühne herunterkommt und deſſen Gutmüthigkeit, Erfindungsgabe, Schlauheit, Ueberredungskunſt, Laune und ausdauernde Naivetät uns vorzugsweiſe intereſſiren. Er ſpielt dieſelbe Rolle, wie der petit chevalier im „Train du monde“, und er ſpielt ſie mit demſelben Jeſuitismus, der ſich um den ſittlichen Werth ſeiner Mittel nicht ſehr bekümmert, wenn es ihm nur gelingt, ſeinen Zweck zu erreichen. Lächerliche Momente entſtehen zwar dadurch, aber kein wirkliches Luſtſpiel, ſo vortrefflich auch der Dialog, ſo elegant und witzig die Sprache iſt. Nach der Theorie Diderot's würde man dies Stück in das Genre des „sérieux-comique“ rechnen müſſen. Man kann nicht weinen und man kann nicht lachen; zum Weinen iſt es zu luſtig, und zum Lachen iſt es zu ernſthaft.

Diderot hat dies Drama 1776 geſchrieben und im Privatcirkel die Rolle Hardouin's ſelber geſpielt, wie er in ſeinem „Paradoxe sur le comédien“, IV, 36, erwähnt: „Ich perſiflire zuweilen und ſogar mit ſolcher Wahrheit, daß ich den gewandteſten Weltdamen damit imponire. Wenn ich in der Scene mit dem normänniſchen Advocaten über den ſimulirten Tod meiner Schweſter mich betrübe; wenn ich in der Scene mit dem erſten Beamten im Marineminiſterium mich anklage, der Frau eines Schiffskapitäns ein Kind gemacht zu haben, ſo habe ich ganz und gar das Anſehen, als empfände ich den Schmerz und die Scham. Bin ich aber voll Schmerz, bin ich voll Scham? Ebenſo wenig in meiner kleinen Komödie als in der Geſellſchaft, worin ich dieſe beiden Rollen ſpielte, bevor ich ſie in ein Theaterſtück aufnahm. Was iſt alſo ein großer Schauſpieler? Ein großer Perſifleur, dem der Dichter ſeine Hülfe geliehen hat.“

Ich habe das Wort persifleur hier im Deutſchen ſtehen laſſen, weil ich kein völlig entſprechendes deutſches dafür finde. Wenn Diderot ſagt, daß er dieſe Scenen, bevor er ſie geſchrieben, in der Geſellſchaft geſpielt habe, ſo wiſſen wir aus ſeiner Correſpondenz mit Fräulein Voland, daß er einen Proceß der Madame Geoffrin in jener Weiſe, wie mit dem Herrn von Renardeaux, betrieben, und daß er ſich bei dem Herrn von Buc im Marineminiſterium für den Vater eines jungen verwaiſten Menſchen ausgegeben hat, den er nie geſehen hatte und dem er ſpäter eine Stelle im franzöſiſchen Guyenne verſchaffte. Wenn man daher gefragt hat, ob Diderot ſich in Hardouin ſelber conterfeit habe, ſo muß man die Frage bejahen. Freilich kritiſirt er ſich als Hardouin auch zuweilen ſehr ſcharf, allein wir dürfen nicht zweifeln, daß der leibhaftige Diderot ſich in der Stille ebenfalls die Vorwürfe nicht erſpart hat, wenngleich ſeine materialiſtiſche Theorie nichts von der Reue wiſſen wollte. Act III, Scene 12, wird ihm die wenig haushälteriſche Art, wie er mit ſeinem Talent und ſeiner Zeit umging, vorgeworfen. Er antwortet: „Wahrhaftig, ich gebe ſie allen, die Gewicht genug darauf legen, ſie anzunehmen.“ Frau von Bertillac entgegnet ihm, daß das Leben ſich dann verlaufe, ohne weder Vermögen noch Ruhm zu erwerben. Das Vermögen, meint er, würde er nicht zurückweiſen, wenn es zu ihm käme, allein er würde nicht danach laufen; um das einen Augenblick ſchmeichelhafte Gemurmel des Ruhms kümmere er ſich nicht. Act II, Scene 11, geſteht er, ſeit zwanzig Jahren zwiſchen der Klage ſeiner Freunde und ſeinen eigenen Gewiſſensbiſſen zu gehen. Act III, Scene 9, verurtheilt er ſich mit Härte: „Ich ein guter Menſch, wie man ſagt! Ich bin es nicht. Ich bin von Natur recht gründlich hart, ſchlecht, verkehrt. Hardouin, du amuſirſt dich mit allem! Es gibt nichts Heiliges für dich. Du biſt ein Hauptungeheuer. Das iſt übel, ſehr übel. Du mußt dich ſchlechterdings von dieſen ſchlimmen Gaukeleien losmachen.“

Diderot kam zu den Myſtificationen, die er ſich erlaubte, durch ſein Mitgefühl für die Lage anderer. Er ward von dem Augenblick überwältigt. In ſeiner „Holländiſchen Reiſe“ erzählt er ein Geſchichtchen von ſich, das ihn als ganz und gar in dieſer Manier zu handeln vor Augen ſtellt. In Gueverin wurden die Reiſenden ſehr genau der Contrebande halber viſitirt. Ein junges Mädchen, das nach Spaa ging, mit Gaze, Spitzen und andern Putzſachen zu handeln, verneinte, ſteuerbare Sachen zu haben. Man öffnete ſeine Koffer und fand Waaren, die verbotene werden, wenn man ſie nicht declarirt. Man belegte ſie mit Beſchlag und ergriff das beſtürzte Mädchen. „Mitten in dieſer tumultariſchen Scene“, ſagt Diderot, „hatte ich meine Beſonnenheit behalten, wandte mich an den Chef des Bureau und ſagte ihm: Sachte, mein Herr, wenn's gefällig iſt; wo haben Sie gelernt, ſich an die Frau zu wenden, wenn der Mann da iſt? — Nun ſchrie ich aus Leibeskräften einem jungen Manne, der vor dem Poſtwagen zu Fuß ging, zu: He! Kommen Sie doch, mein Herr, man bemächtigt ſich hier aller Sachen

Ihrer Frau! — Der junge Mann verſtand mich wundervoll und ſprach zu dem Chef mit aller Feſtigkeit im Ton des Titels, den ich ihm gegeben hatte. Wir alle ſtanden ihm bei. Er erbot ſich, die gewöhnliche Taxe zu bezahlen, was dem Chef, nachdem er ein wenig nachgeſonnen, billig ſchien. Wir ſtiegen wieder ein und ſetzten unſern Weg fort. Das Spaßhafte iſt, daß die improviſirte Heirath gelang. Der junge Mann folgte der jungen Händlerin nach Spaa und heirathete ſie."

Wie nun aber, wenn der junge Mann auf die ihm zugemuthete Myſtification nicht eingegangen wäre?

Von allen hier aufgeführten dramatiſchen Verſuchen iſt nur das letzte Stück: „Est-il bon, est-il méchant?" in der zweiten Ausgabe der „Oeuvres posthumes" (Paris 1834, IV, 419—517) gedruckt, die übrigen befinden ſich handſchriftlich in Petersburg, von wo ich durch die gütige Vermittelung des Herrn Bibliothekars Dr. Minzloff eine Copie derſelben erhalten habe.

Verſuchen wir es, dieſe Stücke nach der eigenen Theorie Diderot's zu klaſſificiren, ſo würden ſie folgende Abſtufung darbieten: 1) „Térentia", politiſche Tragödie, die in ihrem Bau ſich dem traditionellen Schematismus am nächſten anſchließt. 2) „Le Shérif", politiſch-bürgerliche Tragödie und zugleich Idealbild des Standes eines Richters. 3) „L'infortunée", bürgerliches Trauerſpiel. 4) „Les deux amis", Schauſpiel als drame sérieux. 5) „Les pères malheureux", Schauſpiel als drame sérieux. In dieſen beiden Stücken tritt die Conſequenz des abſtract-moraliſchen Standpunktes hervor, daß die Tugend zum Verbrechen übergeht, dort zum Tyrannenmord, hier zum Raubanfall. 6) „Madame de Linan", Schauſpiel; das drame sérieux im Uebergang zur comédie; zugleich Idealbild der Hausfrau als Gattin und Mutter. 7) „Est-il bon, est-il méchant?" Drame sérieux-comique. 8) „Le train du monde", Komödie; ſie kommt durch die Art ihrer Intriguen den heutigen Dramen des Demi-Monde von Dumas fils, von Augier, Feuillet u. ſ. w. am nächſten. 9) „Le mari libertin puni", Luſtſpiel. Wenn es in der Sprache ein wenig moderniſirt und wenn es mit den noch reſtirenden Couplets ausgefüllt würde, könnte es gleich auf dem Vaudevilletheater in Paris aufgeführt werden.

Les Éleuthéromanes ou abdication d'un roi de la fève.

Diderot hat auch lyriſche Gedichte gemacht, von denen ſich einige erhalten haben. Ein ſo gefühlvoller Menſch er auch war, ſo taugte er doch nicht zum Lyriker, weil er zu rhetoriſch war. Wenn er ſeine Empfindungen äußern wollte, fing er an, auch darüber zu reflectiren und die Reflexion ſchwächte dann die reine Thätigkeit der Phantaſie. Wir müſſen aber doch ausführlicher bei einem ſeiner Gedichte verweilen, welches durch zwei aus dem Zuſammenhang herausgeriſſene Verſe für ſeinen Ruf wahrhaft verhängnißvoll geworden iſt. Wer wüßte von Diderot, wenn er auch ſonſt nichts von ihm wüßte, doch nicht ſo viel, daß er der blutdürſtige Atheiſt geweſen, der gewünſcht habe, daß man den letzten König mit den Gedärmen des letzten Prieſters erdroſſeln ſolle! Wie tauſendfach hat man dieſe Worte wiederholt, ohne ſich darum zu bekümmern, wie Diderot dazu gekommen, ſie auszuſprechen! Daher lohnt es ſich wol, einen Augenblick dabei ſtehen zu bleiben, wie er zu dieſen Verſen veranlaßt worden.

Diderot war Mitglied einer kleinen geſchloſſenen Geſellſchaft von Männern und Frauen, die ſich durch das Los einen ſogenannten Bohnenkönig gab. Zufällig traf daſſelbe Diderot drei Jahre hintereinander. Im erſten Jahre, 1770, als er die Bohne in ſeinem Kuchen fand, machte er, wie Grimm im Januarheft ſeiner „Correspondance“ dieſes Jahres ausführlicher erzählt, während der Tafel ein Gedicht: „Le code Denis, chanson faite le jour des rois“, worin er das Geſetz gab: „Sois heureux à ta mode. Car tel est notre bon plaisir.“ — Im zweiten Jahre machte er ein Gedicht: „Le roi de la fève. Le lendemain de son règne.“ Er entſchuldigt ſich, daß er als König, wozu die Ungerechtigkeit des Geſchicks ihn beſtimmt, nichts gethan habe, als dieſe Verſe zu machen:

Vers et prose de roi sont mauvais d'ordinaire,
Et ce n'est pas un grand péché;
C'est le moindre, qu'on puisse faire
Quand on est roi.

— Im dritten Jahre dichtete er die Dithyrambe: „Les Éleuthéromanes ou abdication d'un roi de la fève“, womit er Pindar, wie er ſelber in einem kleinen Vorwort ſagt, nachzuahmen ſuchte, obwol er in ſeiner Licenz vielleicht viel weiter als die Alten gegangen ſei.

Er war es milde, König zu ſein, und ſehnte ſich, ſeine Krone niederzulegen. Das Kind der Natur, ſagt er, fühlt ſich durch jeden Zwang verletzt; es will keine Autorität, es will Freiheit. Wenn dies Gefühl in dem Menſchen erwacht, den die Grimaſſe der conventionellen Sitte äußerlich feſſelt, ſo gleicht er dem Tiger. Wenn die verborgene Wildheit losbricht, erbeben und ſchwanken die Throne der Tyrannen. Umſonſt berufen ſie ſich auf den Vertrag. Der Menſch wird niemals aus freien Stücken ſeine Rechte dem öffentlichen Vortheil zum Opfer bringen. Wenn er nur ſeinem Herzen gehorchen wollte, ſo würde er bald ſeine Sprache ändern und wie der Gaſt der Wälder zu uns ſagen:

„La nature n'a fait ni serviteur ni maître;
Je ne veux ni donner ni recevoir de lois.
Et ses mains ourdiraient les entrailles du prêtre,
Au défaut d'un cordon, pour étrangler les rois.

Der freie Naturmenſch läßt den elenden Sklaven erbleichen, der ſich aus Blindheit von den Tyrannen gängeln läßt. Diderot will nun, daß Güte, Tugend, Schönheit und Talent für ihn und ſeine Freunde die einzigen Größen auf Erden ſeien; alles andere ſei Chimäre. Er ſchließt:

Issus d'un même sang, enfants d'un même père,
Oublions en ce jour toute inégalité.
Naigeon, sois mon ami; Sédaine, sois mon frère.
Bornons notre rivalité,
À qui saura le mieux caresser sa bergère,
Célébrer ses faveurs et boire à sa santé.

Es iſt nicht zu leugnen, daß in Diderot's Dithyrambe der Naturmenſch, der darin nach Gleichheit und Freiheit lechzt, wie eine Vorwegnahme des kannibaliſchen Sansculottismus der Revolution erſcheinen kann; aber es iſt noch weniger zu leugnen, daß man Diderot ſehr unrecht thut, wenn man ihm perſönlich eine ſolche Geſinnung zuſchreibt und jene viel umhergetragenen Verſe gleichſam zu einem Dogma ſtempelt, welches er gepredigt habe. Björnſtähl erzählt a. a. O., daß Diderot dieſe Dithyrambe dem Fürſten von Galizyn und ſeiner Frau ſelber vorgeleſen habe. Dies wäre im Hauſe des Geſandten der Kaiſerin Katharina, welcher Diderot ſoeben ſeine perſönliche Verehrung bezeugt hatte, unmöglich geweſen, wenn er nicht mit jenen Gefühlen des Rouſſeau'ſchen Naturmenſchen, deſſen Willkürleben ſich gegen alle Autorität negativ verhält, hier nur ein poetiſches Spiel getrieben hätte. Er declamirte dieſe Verſe aber als abdankender Bohnenkönig zur Erheiterung ſeiner Unterthanen, deren er bei ſeiner Inthroniſirung drei Jahre zuvor das Geſetz gegeben hatte: „Sois heureux à ta mode!“ Man muß Scherz verſtehen.

Obwol nun aber das Gedicht von Diderot keineswegs in revolutionärer Abſicht, ſondern ganz gelegentlich zur Unterhaltung einer Tiſchgeſellſchaft verfaßt war, ſo athmete es doch das abſolut revolutionäre Pathos, welches, im Streben nach Unabhängigkeit, mit aller Geſetzlichkeit bricht. Es athmete das Pathos des Fürſten- und Prieſterhaſſes. Es erblickte ſchon die Revolution, wie ſie, mit blutigen Fäuſten, mit wildem Blick, mit drohendem Eiſen, an das Bett des Tyrannen tritt und ihm das Erwachen zudonnert. Es malte ſchon den empörten Unterthan, den keine Leibwache mehr zurückhält. Der wüthende Naturmenſch lebt unbezwungen im Herzen des civiliſirten, hypokritiſchen Städters. Die Franzöſiſche Revolution entfeſſelte wirklich dieſen Kannibalen, der in Paris, in Lyon, in Toulon und Marſeille auf das entſetzlichſte mordete, dem die Guillotine nicht mehr genügte, der die Füſiladen und Noyaden erfand. In dieſer Zeit erinnerte man ſich auch des Diderot'ſchen Gedichts. Es wurde am 30. Fructidor des vierten Jahres der Republik, aber ungenau, in der „Décade philosophique“ abgedruckt. Der Bürger Roederer veranſtaltete daher im folgenden Jahre 1797 am 20. Brumaire in ſeinem „Journal d'économie publique“ einen Abdruck nach zwei autographiſchen Manuſcripten der Dithyrambe.

Essai sur la vie de Sénèque le philosophe, sur ses écrits et sur le règne de Claude et de Néron. 1778.

Holbach hatte ſeinen Hauslehrer, Lagrange, vermocht, den Lucrez ins Franzöſiſche zu überſetzen. Dieſe Ueberſetzung erſchien 1768. Hierauf ermunterte er ihn, den Seneca zu überſetzen. Natürlich, je weiter man ſich vom Chriſtenthum entfernte, um ſo tiefer mußte man in das Heidenthum hineingerathen. Diderot trug immer den Horaz in einer kleinen Taſchenausgabe bei ſich. Gaſſendi hatte durch ſeine Biographie und ſein Syntagma der Lehre Epikur's ſo viel für das gethan, was man damals geſunden Menſchenverſtand nannte, daß eine Erneuung der ſtoiſchen Philoſophie, die ſchon Lipſius verſucht hatte, ihrer Moral halber nicht undankbare Mühe zu ſein ſchien. Lagrange ging auf die Ueberſetzung ein, arbeitete acht Jahre daran und ſtarb, bevor er ſie mit Anmerkungen, die er für nöthig hielt, herausgeben konnte. Naigeon gab ſie 1778 heraus. Holbach und Naigeon veranlaßten nun Diderot, das Leben Seneca's zu ſchreiben, das gegen Ende des Jahres 1778 unter dem Titel „Essai sur la vie de Sénèque le philosophe, sur ses écrits et sur le règne de Claude et de Néron“ erſchien. Eine zweite erweiterte und verbeſſerte Ausgabe wurde von ihm 1782 veranſtaltet, welche den Titel der vorigen umkehrte: „Essai sur les règnes de Claude et de Néron et sur la vie et les écrits de Sénèque; pour servir d'introduction à la lecture de ce philosophe“ (2 Bde., Bouillon).

In ſeiner Jugend hatte Diderot Seneca ſelber angegriffen. In einer Anmerkung zu ſeiner Bearbeitung von Shaftesbury's „Essai de la vertu“ hatte er nachzuweiſen geſucht, daß Sittlichkeit und Wohlſein, Unſittlichkeit und Elend, immer einander proportional wären und daß man ſich durch äußern Glanz, wie bei Tiberius, Claudius und Nero, nicht dürfe täuſchen laſſen. Bei dieſer Gelegenheit hatte er auch Seneca vorgeworfen, Reichthümer aufgehäuft, Nero's Schwelgereien begünſtigt, die Hinrichtung braver Bürger nicht gehindert und zuletzt für die Erhaltung ſeines Lebens ſeine Reichthümer umſonſt geboten zu haben. Er ſchloß die Note mit dieſen Worten: „Man wird finden, daß ich Seneca etwas hart behandle, allein nach dem Bericht des Tacitus kann man ihn nicht günſtiger auffaſſen und, um es mit zwei Worten zu ſagen, weder er noch Burrhus ſind ſo rechtſchaffene Leute geweſen, als man daraus macht."

So hatte er Seneca beurtheilt. Jetzt behauptete er, daß er damals in dem Vorurtheil der Schulen gegen ihn befangen geweſen ſei. In der Encyklopädie ſchwieg er über ihn. In dem Artikel „Römiſche Philoſophie" begnügte er ſich mit der trockenen Nennung ſeines Namens. Jetzt war er ſeiner Bewunderung voll und ſtellte ihn neben Sokrates. Er bewunderte den Menſchen, den Rhetor, den Philoſophen, den Staatsmann Seneca. Er behandelte alle, die ihn tadelten, die ihn angriffen, als ſeine Verleumder. Dieſe Ehrenrettung war ein Product ſeiner Altersſchwäche, die ſich ganz beſonders auch in der zerfahrenen, ſchlotterigen, jeden Augenblick von fremdartigen Digreſſionen unterbrochenen Darſtellung verräth. Er hatte von den Mängeln derſelben ein Bewußtſein und ſuchte ſich in einer Widmungsepiſtel an Naigeon zu entſchuldigen: „Je ne compose point; je ne suis point auteur; je lis ou je converse; j'interroge ou je reponds." Er habe die große Geſtalt Seneca's iſolirt hinſtellen können, allein es habe ihm geſchienen, als wenn er, in das Centrum des Gemäldes der ganzen Zeit geſtellt, die Schwierigkeit wie die Würde ſeiner Rolle tiefer fühlen laſſe. Der antike Gladiator werde anziehender, wenn er ſeinen Antagoniſten ſich gegenüber hätte. Dieſe Manier vertrage ſich auch beſſer mit ſeiner Nachläſſigkeit. Stelle man auf der Leinwand nur eine einzige Perſon dar, ſo müſſe man ſie mit der Wahrheit, Kraft und Farbe van Dyck's malen; und wer könne einen van Dyck machen? Das Buch, wenn es eins ſei, ſei einer ſeiner Spaziergänge. Begegne er einer ſchönen Ausſicht, ſo ſtehe er ſtill und genieße dieſelbe. Er beſchleunige oder verlangſame ſeine Schritte, je nach dem Reichthum oder der Oede der Gegenden. Immer geleitet von ſeinen Träumereien, denke er nur daran, dem Moment der Ermüdung zuvorzukommen.

Seneca kann ſehr verſchieden aufgefaßt werden, weil er, wie ſeine Zeit, die größten Widerſprüche in ſich trägt. Stärke und Schwäche, Adel und Gemeinheit, Größe und Kleinlichkeit, Talent und Trivialität, Weisheit und Sophiſtik, Beredſamkeit und leere Declamation ſtellen ſich bei ihm mit greller Gleichheit heraus. Er iſt daher recht gemacht, ſich über ihn zu ſtreiten, denn der Streit kann gar kein Ende nehmen, wenn man nicht objective Kritik zu üben verſteht. Dieſe müſſen wir Diderot hier abſprechen. Der moraliſirende Seneca entſprach ſeinem eigenen Hange, über die Liebe zur Tugend und den Haß gegen das Laſter ſich in verzückten Sentenzen zu ergehen; die ſtiliſtiſche Virtuoſität des gutgeſchulten Rhetors blendete ihn; der Witz Seneca's in der Verſpottung des Claudius, durch die Verkürbiſſung deſſelben (Apokolokyntoſis) überraſchte ihn; die ſatiriſch gefärbten Sittenſchilderungen des Verderbens ſeiner Zeit ſchrieb er dem Menſchen Seneca zu gute; die Kaltblütigkeit ſeines Todes, die er doch mit ſo vielen ſeiner Zeitgenoſſen gemeinſam hatte, imponirte ihm und er ging daher in ſeiner Vertheidigung über alles Maß hinaus. Er wirft alle Schuld der Anklagen gegen ihn auf Suilius, der ihn mit Bosheit verdächtigt habe. Hierauf habe Dion und auf dieſen wieder der Mönch Xiphilin gefußt, die aber beide nach Tacitus gelebt hätten, an den man ſich alſo halten müſſe. Er citirt nun auch oft den Tacitus, allein er interpretirt ihn auch oft künſtlich und gezwungen, um durch ihn Seneca in dem gewünſchten glänzenden Licht erſcheinen zu laſſen.

Er behandelt erſt das Leben, dann die Werke Seneca's. Zu einer ruhig fortſchreitenden Darſtellung hat er nicht mehr die Kraft. Er ſpringt jeden Augenblick aus der Geſchichterzählung heraus, auf die Franzoſen, auf die Aehnlichkeit von Claudius und Ludwig XV., auf ſich ſelbſt Seitenblicke zu werfen. Die Verbannung Seneca's nach Corſica will er nicht durch eine Liebſchaft deſſelben mit Julie motivirt wiſſen, denn Seneca ſei ein zu reiner, zu moraliſcher Menſch geweſen, einen ſolchen Handel anzuſpinnen. Seine Anklägerin ſei unglaubwürdig, denn es ſei die verworfene Meſſalina geweſen. Von Corſica richtete Seneca eine Schmeichelſchrift an Polybius, den Kammerdiener des Claudius, um durch ihn ſeine Rückkehr nach Rom zu bewirken. Dieſe Schrift, „De consolatione“, kann nach Diderot entweder nur unecht ſein oder ſie muß als Satire genommen werden, denn, wenn ſie echt oder ernſt gemeint wäre, ſo könnte die Apokolokyntoſis nicht echt ſein, weil in dieſer Claudius ebenſo herabgeſetzt als dort emporgehoben wird. Gregorovius in ſeinem ſchönen Buche über Corſica hat bei Gelegenheit des Thurms daſelbſt, der noch den Namen des Philoſophen führt, drei Kapitel über Seneca geſchrieben: Seneca morale, birbone, eroë, und gezeigt, wie dieſe Contraſte in ihm zuſammenhängen. Das hat Diderot nicht begriffen. Er war voll überſchwenglicher Dankbarkeit gegen Seneca, der ihn moraliſch erbaut hatte. Ein Menſch, der ſo ſchöne Sentenzen geſchrieben, als er aus ihm excerpirt, der die Erziehung eines vernachläſſigten Knaben, des Nero, mit ſolchem Erfolg übernimmt, daß derſelbe als junger Fürſt fünf Jahre lang zur Freude der Römer regiert, bis die Buhlerin

Poppäa ihn corrumpirt, ein ſolcher Mann ſollte ſeinen eigenen Worten durch ſeine Thaten ſo widerſprechen? Nein, antwortet Diderot, nein, und abermals nein, und ſchiebt dies Nein, wenn er mit ſeiner Begründung ins Stocken geräth, dem Gewiſſen des Leſers zu: „Mettez vous à sa place!“ Das iſt der monotone Refrain ſeiner Apologie; das iſt zugleich die Ankündigung der Schwäche oder gar Nullität ſeines Beweiſes. Bei dem Muttermorde Nero's und bei dem Briefe deſſelben an den Senat, der ihn als eine politiſch nothwendige Maßregel rechtfertigen ſollte, bemüht er ſich in aller erſinnlichen Weiſe, Seneca zu entſchuldigen. Der Mord ſei nur das Werk Nero's und ſeines Freigelaſſenen Anicetus geweſen; den Brief aber, der keine Unwahrheit enthalte, habe Seneca nicht als Philoſoph, ſondern als Miniſter geſchrieben. Seneca habe wohl eingeſehen, daß ein Widerſpruch gegen den Tyrannen vergeblich geweſen wäre; er habe daher zu dem Vorhaben des Mordes, als Nero es ihm und Burrhus eröffnete, geſchwiegen; und den Brief habe er geſchrieben, ſich in ſeiner Stellung zu erhalten, die ihm noch immer viel Gutes zu thun und Nero von manchen Scheußlichkeiten zurückzuhalten ermöglicht habe. Gewilligt habe er in den Muttermord gewiß nicht, da er der Agrippina Dankbarkeit ſchuldig geweſen ſei, die ihn aus dem Exil zum Erzieher Nero's berufen habe. Die großen Reichthümer, die Nero ihm an Geld, Landhäuſern, Aeckern u. ſ. w. geſchenkt, habe er in einer ſolchen Zeit annehmen müſſen und können, um damit Gutes zu thun. Als Philoſoph habe er den Reichthum verachtet. Wenn Xiphilin aus Dion, Dion nach Suilius erzähle, daß er mit ſeinen ſechs Millionen — ſo viel beſaß er — Wuchergeſchäfte durch ganz Italien getrieben, ſo ſei das eine einfache, abſcheuliche Verleumdung.

Die Schriften Seneca's nimmt Diderot in derſelben Ordnung durch, als Lagrange ſie überſetzt hatte. Er macht Auszüge daraus und begleitet dieſelben mit ſehr zufälligen, oft ganz perſönlichen Bemerkungen, wie wenn er bei dem dritten Kapitel der Schrift „De brevitate vitae“, das von der Zeitverſchwendung handelt, eingeſteht, daß er es nicht habe leſen können, ohne zu erröthen. „C'est mon histoire!“ Von einem Verſuch, die Philoſophie Seneca's als ein einheitliches Ganzes darzuſtellen, ihn in ſeinem Verhältniß zur ſtoiſchen Schule zu beurtheilen, ſeine „Questiones naturales“ mit den Büchern des Epikuräers Lucrez „De rerum natura“, ſeine Moral mit der des Epiktet und des Marc Aurel zu vergleichen, iſt keine Spur zu finden.

Dieſe Schrift ſollte für Diderot ſehr verhängnißvoll werden. Er hatte 1771 Laharpe tödlich beleidigt. Derſelbe hatte in dieſem Jahre bei der

Franzöſiſchen Akademie den Preis für ein Gedicht über das Thema „Des talents dans leurs rapports avec la société et le bonheur“ davongetragen, und Diderot hatte daſſelbe einer beißenden Kritik unterworfen, worin er ihm allen Schwung abſprach und ſein Gedicht einem faden Waſſer verglich, das tropfenweiſe abſickere. Wenn Laharpe nie etwas anderes als dies Stück über die Talente gemacht habe, ſo würde man einſtimmig ihm ſagen, daß er nie Talent beſeſſen. Im November deſſelben Jahres befragte eine Madame M. Diderot in einem Briefe um ſein Urtheil über die Lobrede Laharpe's auf Fénélon. Diderot antwortete ihr ausführlich in einem noch vorhandenen Briefe, worin er ihn zerfleiſchte, ihm den Beſitz der Aeußerlichkeiten des Stils zuerkannte, aber alle Seele ableugnete, und ihm rieth, einige Jahre in Rouſſeau's Schule zu gehen. Dieſe Urtheile blieben Laharpe nicht unbekannt, und ſeitdem ſann er auf Rache gegen Diderot. Als er ſeit 1786 ſeine Vorträge im Lycée über die alte und moderne Literatur hielt, benutzte er in einem langen Kapitel (Bd. 1, Kap. 2) Seneca, um durch ihn Diderot zu geiſeln und aus allen Vorwürfen, welche die Journale ihm ſeinerzeit gemacht hatten, einen einzigen Angriff zuſammenzuſchmieden. Er ſchilderte Seneca als einen eiteln Declamator ohne wahre Beredſamkeit; als einen lächerlichen Sophiſten, der mit Scheinweisheit prunkt; als einen charakterloſen Feigling, der, trotz ſeiner philoſophiſchen Schmuckphraſen, nicht den Muth gehabt habe, den verbrecheriſchen Gelüſten eines Tyrannen, der ſein Schüler geweſen, zu widerſprechen. Er zieht nun unaufhörlich Diderot's Vertheidigung herbei, ſie zu widerlegen und dem Leſer zu ſagen: Diderot bewundert in Seneca ſein Vorbild, denn er iſt ein ebenſolcher Declamator, Sophiſt und erbärmlicher Menſch. Laharpe beſchuldigt ihn ſogar, in der Art und Weiſe, wie er den Tacitus zu Gunſten Seneca's überſetze und interpretire, gelogen zu haben.

Dieſer Angriff Laharpe's auf Diderot war der Vorläufer des noch heftigern und hämiſchern, aber viel ſchlechter motivirten, den er nach ſeiner im Gefängniß erfolgten Bekehrung zur Orthodoxie gegen ihn richtete und deſſen wir ſchon bei den „Bijoux indiscrets“ erwähnt haben.

Diderot fordert am Schluß ſeines Eſſai ſeine Leſer auf, ihm zu ſagen, ob Seneca und Burrhus rechtſchaffene Männer oder feige Höflinge; ob Seneca ein Genie oder ein falſcher Schöngeiſt; ob er, ſein Biograph, Lob oder Tadel verdiene; ob er gehaltvoll ſpreche oder ein frivoler Declamator ſei; ob er Logik und Ideen beſitze oder nicht; ob er ein ſchlechtes Buch gemacht habe oder nicht. Er wirft auch eine Frage auf, die ſich auf ſeinen Apologeten der Zukunft bezieht. Ich ſetze ſie mit ſeinen Worten her: „Si quelqu'un s'avisait de prendre ma défense, comme j'ai pris celle de Sénèque, encourrait-il le mépris et l'indignation universelle?“

In den Andeutungen zur Charakteriſtik des Zeitalters Diderot's, mit welchen ich dieſe Schrift eröffnet habe, habe ich das römiſche Element hervorgehoben, das ſich in der Geſchichte der Franzoſen bemerklich macht. Ich habe weiterhin von Diderot gerühmt, daß er ſich zu einem freiern Verſtändniß der griechiſchen Kunſt, namentlich des Homer, als ſeine Zeitgenoſſen erhoben habe. Es iſt aber intereſſant zu ſehen, wie ſehr er dennoch von dieſem Element unterjocht blieb. Horaz, Terenz, Lucrez, Tacitus, Seneca ſtanden ihm zuletzt doch viel näher als die Griechen. Die moraliſirende Reflexion, die ſatiriſche Tendenz, die declamatoriſche Form der Römer trugen bei ihm den Sieg davon. Die Tragödie, die er dichten wollte, entnahm ihren Stoff aus der Uebergangsepoche der römiſchen Republik zum Kaiſerthum. Vor ihm hatten der ältere Crébillon und Voltaire bereits den Catilina tragiſch behandelt. Den Cäſarismus ſelbſt verehrte er in der Zarin Katharina, welche nach ihm die Seele eines Brutus in der Geſtalt einer Kleopatra beſitzen ſollte.

Auch die moroſe Bitterkeit, mit welcher er hier wiederholt ſeine eigenen Schwächen und Untugenden der Kritik unterwirft, iſt echt römiſch. In früherer Zeit hatte er die Tugend vorangeſtellt; jetzt, im Greiſenalter, huldigt er mit dem Stoicismus der Pflicht, die uns kategoriſch befiehlt, was wir thun ſollen. Das Vollbringen der Pflicht, das iſt die Tugend. Er bewundert jetzt Holbach's „Univerſelle Moral“, welche das Syſtem der menſchlichen Pflichten auseinanderſetzt. Der Philoſoph klärt die Obrigkeit, den Soldaten, den Prieſter, den Fürſten, den Menſchen in der Familie und Geſellſchaft über ihre Pflichten auf. Der Philoſoph lehrt die Ueberwindung des Uebels durch Reſignation, des Schmerzes durch die Tapferkeit der Geduld, des Böſen durch den Muth zum Beſſerhandeln. Uebrigens galt Diderot die Wiſſenſchaft als die einzige Macht, welche den wahren Fortſchritt der Menſchheit fördert, weshalb er in dieſem Eſſai auch die Preßfreiheit als nothwendige Folge der Denkfreiheit poſtulirte.

Diderot's Polemik gegen Rouſſeau und Apologie ſeiner ſelbſt.

Aber der Eſſai über Seneca ſollte für Diderot in noch anderer Weiſe als durch einen zwei Jahre nach ſeinem Tode auf ihn gemachten Angriff verhängnißvoll werden. Die Beſprechung der Anklage Seneca's durch Suilius hatte ihn in der erſten Ausgabe ſeiner Schrift dazu verführt, bei dem einundſechzigſten Kapitel folgende Exclamation zu machen:

„Wenn durch eine Bizarrerie, die nicht ohne Beiſpiel iſt, jemals ein Werk erſchiene, in welchem ehrenwerthe Menſchen durch einen verſchmitzten Ruchloſen unbarmherzig zerriſſen würden, der, um ſeinen ungerechten und grauſamen Anſchuldigungen mehr Wahrſcheinlichkeit zu geben, ſich ſelbſt in den ſchwärzeſten Farben malte, ſo fragt vorweg, ob ein Unverſchämter, ein Cardan, der ſich zu tauſend Schlechtigkeiten bekannte, wol ein Bürge wäre, der Glauben verdiente; was die Verleumdung koſten und was wol eine Schändlichkeit mehr oder weniger der geheimen Niederträchtigkeit eines Lebens hinzufügen würde, das ſich länger als funfzehn Jahre unter der dickſten Maske der Heuchelei verborgen hätte. Werft ſein infames Libell weit von euch und fürchtet, daß ihr, verführt durch eine tückiſche Beredſamkeit, fortgeriſſen durch den ebenſo unſinnigen als kindiſchen Beifall ſeiner Bewunderer, nicht damit endigt, ſein Mitſchuldiger zu werden. Verabſcheut den gräßlichen Menſchen, der nicht anſteht, ſeine alten Freunde zu verſchwärzen, verabſcheut den Feigen, der die Veröffentlichung ihm anvertrauter Geheimniſſe oder ſolcher, die er bei Lebzeiten in Erfahrung gebracht, auf ſeinem Grabe zurückläßt. Was mich betrifft, ſo ſchwöre ich, daß meine Augen niemals durch Leſung ſeiner Schrift beſudelt werden ſollen. Ich betheuere, daß ich ſeine Beſchimpfung ſeinem Lobe vorziehen würde. Aber hat ein ſolches Ungeheuer exiſtirt? Ich denke nicht.“

Als Rouſſeau 1758 in jener Note zum Briefe an d'Alembert ſich von Diderot losſagte, nannte er ſeinen Namen nicht, ſorgte aber, wie er ſelber erzählt, mit Gefliſſentlichkeit dafür, daß man nicht fehlgreifen konnte, wenn er meinte. Seltſam! Nach zwanzig Jahren, 1778, that Diderot, der ſo lange geſchwiegen hatte, daſſelbe gegen Rouſſeau, denn gegen ihn war jener Ausfall gerichtet, der durch ſeine „Confessions“ hervorgerufen war. Sie waren zwar noch nicht gedruckt, aber er hatte ſie verſchiedenen Perſonen mitgetheilt und ſie in mehrern Kreiſen vorgeleſen. Diderot war darin, wie er durch Duſaulx und andere erfuhr, als ein durch Grimm Verführter noch etwas geſchont, aber Grimm ſelbſt, Frau von Epinay, Frau von Houdetot, der Marquis St.-Lambert, der Baron Holbach u. ſ. w., die ſämmtlich noch lebten, waren darin preisgegeben. Der Gedanke, ihre Ruhe und ihr Glück durch Rouſſeau's indiscrete und gehäſſige Mittheilungen bedroht zu ſehen, empörte ihn. Diderot's Aeußerung war ungeſchickt, denn ſie konnte nichts ändern. Rouſſeau war todt. Die Neugier des Publikums mußte durch Diderot's Proteſtation nur noch verſchärft werden und hat gar nichts gefruchtet, da er die verleumdeten Perſonen nicht vertheidigen konnte. Bis zum Jahre 1818, wo die Memoiren der Frau von Epinay erſchienen, ſtand das Publikum immer auf ſeiten Rouſſeau's. Diderot's Invective machte natürlich ungeheueres Aufſehen. Viele Journale griffen ihn an und ſchalten ihn feige, daß er die Manen Rouſſeau's inſultire; zweideutig, daß er ſo viele Jahre mit jemand verkehrt habe, den er verachte; ungerecht gegen den beredteſten Schriftſteller der Nation, der zugleich der tugendhafteſte.

Auf dieſe Einwürfe antwortete Diderot 1781 in der zweiten Ausgabe ſeines „Seneca“ mit einer Schärfe, die von einer gereizten Stimmung nicht freizuſprechen iſt. Er kannte Rouſſeau zu lange und zu genau, um nicht gründlich über ihn urtheilen zu können, allein ſein jetziges Urtheil war ein grämliches, greiſenhaftes, durch den Journalzank überdem verärgertes. Er ſagte die Wahrheit, wenn er die Widerſprüche in Rouſſeau aufzählte, allein es wäre beſſer geweſen, dies einem andern zu überlaſſen. Er opferte ſich freiwillig ſeinem Freundſchaftsheroismus. Wenn man faſt überall, auch in der neuen Ausgabe der „Biographie universelle“, im Artikel „Diderot“ von Génin, lieſt, daß Grimm derjenige geweſen ſei, welcher Diderot zu ſeinen bittern Aeußerungen angeſtachelt habe, ſo erlaube ich mir, dies zu bezweifeln, nicht nur, weil die ganze Handlungsweiſe Grimm's keine Spur aufweiſt, daß er zu ſolchen Einflüſterungen geneigt geweſen ſei, ſondern weil er im Märzheft 1782 ſeiner „Correspondance“ eine Kritik der zweiten Ausgabe von Diderot's „Seneca“ gibt, welche beweiſt, daß er dies Werk nicht ſehr hoch ſtellte, und welche die Diatribe gegen Rouſſeau offenbar tadelt. Er lobt hauptſächlich nur die Kunſt, mit welcher Diderot Stellen aus dem Tacitus überſetzt habe, bei welcher Gelegenheit wir auch erfahren, daß Diderot der Großfürſtin von Rußland den ganzen Tacitus zu überſetzen verſprochen hatte; ſpottet über die in der Compoſition herrſchende Zerfahrenheit, die beſtändig von Rom nach Paris, von Claudius zu Ludwig XV., von den Auguren zur Sorbonne überſpringe, in ihrem dramatiſchen Enthuſiasmus die Erzählung in Frage und Antwort zerſtückele, und meint über den Ausfall auf Rouſſeau, daß derſelbe jetzt wenigſtens beſſer motivirt und dadurch vielleicht auch weniger heftig und gehäſſig erſcheine. So hätte Grimm nicht urtheilen können, wenn ihm der Angriff Diderot's auf ihren ehemaligen Freund angenehm geweſen wäre und es bleibt daher nur übrig, Diderot die ganze Schuld deſſelben tragen zu laſſen. Grimm hatte nach ſeinen „Mémoires“ (II, 359 und 399) keinen andern Wunſch gehabt, als daß Rouſſeau noch über ſeine Irrthümer enttäuſcht worden wäre. Als er geſtorben war, fuhr er nach Ermenonville hinaus, einige Blumen auf ſein Grab zu ſtreuen. Diderot war viel empfindlicher, nicht ſeinetwegen, ſondern ſeiner Freunde halber. Er ſagt ja ſelber hinlänglich, was ihn ſo in Harniſch gebracht. Es war die Undankbarkeit Rouſſeau's, der ſterbend ſeine alten Freunde, ſeine Wohlthäter, ſeinem Ruhme und der Wuth opferte, die Zukunft von ſich ſprechen zu machen, der das ganze Jahrhundert in ſein Grab zieht, ſeinen Staub zu vergrößern. Er war außer ſich über Rouſſeau's gehäſſige Vorſicht, die Veröffentlichung ſeines Werks erſt nach ſeinem Tode zu geſtatten, wo er nicht angegriffen werden konnte und wo die, welche er angriff, nicht mehr da waren, ſich zu vertheidigen. Er ſagte:

„Möge Rouſſeau das Urtheil der Welt verachten, ſoviel er wolle, ſo darf er dieſe Verachtung doch nicht bei den übrigen vorausſetzen. Man will für ſich, für die Seinigen, für ſeine Freunde und vielleicht ſelbſt für die Gleichgiltigen ein ehrenhaftes Andenken hinterlaſſen. Jean Jacques ſchreibt gut, aber ſein mistrauiſcher Charakter läßt ihn ſchlecht ſehen, wie ſein Haß gegen d'Alembert, gegen Voltaire, ſein Verfahren mit Mylord Maréchal, mit M. Duſaulx und vielen andern beweiſt. So hat er zwanzig achtungswerthe Freunde verloren. — Hätte er ſeine unwürdigen «Confessions» in Gegenwart einer Anzahl von Zeugen verbrannt, ſo würden ſeine Feinde geſchwiegen haben. Die Bewunderer ſeines Talents hätten ihn unter die erſten Schriftſteller ſeiner Nation geſtellt und die fanatiſchen Verehrer ſeiner Tugenden ihn ſogar den Heiligen zugeſellt, ohne daß jemand ein Wort dagegen geäußert hätte, mit Ausnahme etwa derjenigen, welche alle Tugend beneiden und alles Verdienſt gewerbmäßig herunterziehen. — Nicht die Manen Rouſſeau's hat man inſultirt, ſondern man hat nicht leiden können, daß ſeine Manen die Lebenden inſultirten. Ich werde mir nie einen Vorwurf daraus machen, den Wirkungen einer großen Verleumdung in dem

Augenblick zuvorgekommen zu ſein, in welchem das allgemeine Gerücht ihren demnächſtigen Ausbruch verkündigte.“

Die erſte Hälfte der „Confessions“, gefolgt von den „Träumereien eines einſamen Spaziergängers“, erſchien noch zu Diderot's Lebzeiten in Genf 1782.

Er erwähnt, daß man ſeiner großen Werthſchätzung der Werke Rouſſeau's mehrfach mit der Behauptung entgegengetreten ſei, daß es ihnen an Originalität der Ideen fehle, daß Rouſſeau's „Héloise“ von Richardſon's Romanen übertroffen werde und daß die pädagogiſchen Grundſätze Locke's vor den theils falſchen, theils übertriebenen Begriffen in Rouſſeau's „Émile“ den Vorzug verdienten. „Wie dem aber auch ſei“, meint Diderot, „Rouſſeau wird unter den Schriftſtellern ſtets das Verdienſt der großen Coloriſten in der Malerei haben, deren Productionen trotz der Incorrectheit der Zeichnung und der Vernachläſſigung des Coſtüms von den Liebhabern geſucht ſind. Der Aufenthalt in der Einſamkeit der Wälder hat ihn verderbt, denn mit einem Charakter, wie er ihn mitbrachte, und mit Motiven, wie ſie ihn beſtimmten, wird man in den Wäldern nicht beſſer. Ich ſagte vorher, was ihm widerfahren würde.

„Durch welches Wunder aber hat derjenige, der das Glaubensbekenntniß des ſavoyiſchen Vicars geſchrieben, der den Gott des Landes lächerlich gemacht hat, indem er ihn als einen angenehmen Geſellſchafter ſchildert, der den guten Wein liebte, die Courtiſanen nicht haßte und gern mit den Generalpächtern verkehrte; derjenige, der die Myſterien der Religion als abſurde und kindiſche Logogryphen und ihre Wunder als Märchen behandelte; wodurch hat er nach ſeinem Tode ſo viel eifrige Anhänger unter den Klaſſen von Mitbürgern erworben, welche durch ihr Intereſſe, ihr Gefühl, ihren Charakter ihm am meiſten entgegengeſetzt ſind?

„Die Antwort iſt leicht. Es iſt dies dadurch bewirkt, daß er ſich zum Antiphiloſophen machte; daß unter ſeinen Fanatikern diejenigen, die einen Unvorſichtigen, der die Hälfte ſeiner Blasphemien vorgebracht hätte, zum Scheiterhaufen ſchleppen würden, ihre Feinde mehr haſſen, als ſie Gott lieben; daß unter ſeinen Fanatikern diejenigen, welche den religiöſen Meinungen weder große Gewißheit noch große Wichtigkeit beilegen, noch weniger die Prieſter, als die Philoſophen haſſen; daß eine Anzahl alter Frommen der Anſicht ihrer Beichtväter folgt; daß eine Anzahl junger Frauen durch die Wärme ſeiner wollüſtigen Schilderungen verführt iſt; daß die meiſten der Weltmänner ſeine Abhandlung «Sur l'inégalité des conditions» vergeſſen haben, und daß ſelbſt diejenigen, die ſeinen Charakter und ſeine praktiſche Moral am genaueſten kannten, nichtsdeſtoweniger ſein Talent preiſen und mit ſeinen Bewunderern ſich vermiſchten.

„Wie aber, fragt man, wurde Jean Jacques, nachdem er zwanzig Jahre mit den Philoſophen gelebt, zum Antiphiloſophen?

„Gerade, wie er katholiſch wurde unter den Proteſtanten, proteſtantiſch unter den Katholiken, und wie er mitten unter Katholiken und Proteſtanten ſich zum Deismus oder Socinianismus bekannte. — Wie er in derſelben Woche zu Genf zwei Briefe ſchrieb, in deren einem er ſeine Mitbürger ermahnte und mit dem andern den Geiſt der Rache und des Aufſtandes in ihnen ſchürte. — Wie er die Sache der Irokeſen in Paris vertrat, während er in den Wäldern Canadas die unſere verfochten hätte. — Wie er gegen das Theater ſchrieb, nachdem er ſelbſt Schauſpiele verfaßt hatte. — Wie er behauptete, daß wir keine Muſik hätten und niemals eine haben würden, als wir eine zu haben glaubten, und daß wir eine hätten, als es ſo gut wie entſchieden war, daß wir niemals eine haben würden. — Wie er ſich gegen die Wiſſenſchaften losließ, nachdem er ſie zeitlebens cultivirt hatte. — Wie er den Mann, den er am meiſten achtete, verleumdete, nachdem er ſeine Unſchuld eingeſtanden, und wie er ihn wieder aufſuchte, nachdem er ihn verleumdet hatte. — Wie er, indem er gegen die Liederlichkeit der Sitten predigte, einen frivolen Roman verfertigte. — Wie er, nachdem er die Jeſuiten an die Spitze der gefährlichſten Mönche geſtellt, im Begriff war, ihre Vertheidigung in dem Augenblick zu übernehmen, in welchem die bürgerliche Autorität ſie aus dem Königreich verbannt und die kirchliche ſie von den religiöſen Körperſchaften getrennt hatte.

Er betheuerte mir eines Tages, daß er Chriſt ſei. — Ich will es gern glauben. Ihr ſeid Chriſt, wie Jeſus Jude war. — Er betheuerte, es fehle wenig, daß er an die Auferſtehung glaube. — Ihr glaubt daran, wie Pilatus, als er fragte, ob Jeſus geſtorben ſei. — Als das Programm der Akademie von Dijon erſchien, kam er, mich um Rath zu fragen, welche Partei er nehmen ſolle? — Die Partei, welche Ihr nehmen werdet, iſt die, welche niemand nehmen wird. — Ihr habt recht, antwortete er. — Was er Herrn von Malesherbes geſchrieben hat, hat er mir zwanzigmal geſagt: Ich fühle, daß mein Herz undankbar iſt; ich haſſe die Wohlthäter, weil die Wohlthat Dankbarkeit erheiſcht, Dankbarkeit eine Pflicht und die Pflicht mir unerträglich iſt.

„Woher aber dieſer ſiebzehnjährige Verkehr in der Zelle eines Mönches, den man verachtet? — Fragt einen betrogenen Geliebten um den Grund ſeiner hartnäckigen Anhänglichkeit für eine Ungetreue und ihr werdet das Motiv der hartnäckigen Anhänglichkeit eines Gelehrten für einen Mann von ausgezeichnetem Talent verſtehen. Fragt einen Wohlthäter nach dem Grunde ſeiner Anhänglichkeit und ſeines Mitleids für einen Undankbaren, und ihr werdet erfahren, daß unter allen Banden, welche die Menſchen eng verknüpfen, eins der am ſchwerſten zu zerreißenden die Wohlthat iſt, weil ſie der Eigenliebe ſchmeichelt.

„Warum aber den Tod des Undankbaren und Schlechten abwarten, um ſich über ſeine Schlechtigkeit zu erklären? — Ohne Zweifel, ſobald ſeine Schlechtigkeit ihn überlebt und ſobald die Klage, ſolange er lebte, Aufklärungen nach ſich gezogen hätte, welche dem Ruf und der Ruhe einer Anzahl guter Menſchen nachtheilig geweſen wären.

„Rouſſeau iſt nicht mehr. Obwol er von den meiſten unter uns während langer Jahre alle Hülfen der Wohlthätigkeit und alle Dienſte der Freundſchaft angenommen und obwol er, nachdem er meine Unſchuld anerkannt und bezeugt hatte, mich tückiſch und feige beſchimpfte, ſo habe ich ihn doch weder verfolgt noch gehaßt. Ich achtete den Schriftſteller, aber ich achtete nicht den Menſchen, und die Verachtung iſt ein kaltes Gefühl, das zu keinem heftigen Verfahren treibt. Meine ganze Rache beſchränkt ſich darauf, die wiederholten Verſuche, die er machte, ſich mir wieder zu nähern, zurückzuweiſen. Das Vertrauen dazu war nicht mehr da. Ich will ſein Gedächtniß nicht angreifen. Wenn aber Jean Jacques ein guter Menſch war, ſo könnte man ſchließen, — und die Boshaften haben ſo geſchloſſen, — daß er lange Zeit von Verderbten umgeben war. Er ſelbſt hat an mehrern Stellen ſeiner Werke dieſe Folgerung der Böswilligkeit ſeiner Leſer eingeflößt und je berühmter er durch ſein Talent und die vorgebliche Strenge ſeiner Sitten geworden iſt, um ſo wichtiger ſcheint es, das Stillſchweigen zu brechen.

„Ich ſchreibe keine Satire, ich ſchreibe eine Apologie und die Apologie einer ziemlich großen Anzahl meiner Mitbürger, die mir theuer ſind. Ich erfülle eine heilige Pflicht. Wenn ich ihr nicht eher nachgekommen bin und wenn ich mich hier nicht in Einzelheiten einlaſſe, die keinen Widerſpruch dulden, ſo kennen und billigen mehrere ſeiner Vertheidiger meine Gründe. Ich würde nicht anſtehen, ſie zu nennen, wenn ſie ſich erklären dürften, ohne in eine verbrecheriſche Indiscretion zu fallen, aber Rouſſeau ſelbſt hat in einem poſthumen Werk, worin er ſich ſelbſt als einen Wahnſinnigen, als einen Stolzen, als einen Heuchler und Lügner zerfleiſcht, einen Zipfel des Schleiers gehoben. Die Zeit wird das übrige thun und dem Todten wird ſein Recht geſchehen, ſobald es ohne Verletzung der Lebenden geſchehen kann.“

Dieſe Zeit iſt inzwiſchen gekommen. Die Memoiren der Frau von Epinay und viele andere Zeugniſſe ſind erſchienen. Das Urtheil über

Rouſſeau's „Confessions“ iſt von der einſeitigen Voreingenommenheit für die unbedingte Glaubwürdigkeit ſeines Berichts befreit, und wir ſelber haben in dem Kapitel, welches den Bruch Rouſſeau's mit Diderot darſtellt, auch dieſem die ihm lange vorenthaltene Gerechtigkeit actenmäßig zutheil werden laſſen. Diderot ſchrieb aber in der zweiten Ausgabe ſeines Eſſai über Seneca nicht nur die Polemik gegen Rouſſeau im Intereſſe ſeiner Freunde, ſondern auch ſeine eigene Apologie. Er hatte, weil der Klerus ſehr heftig gegen ihn aufgetreten war, nach der Rückkunft aus Petersburg, um ſein Greiſenalter nicht zu verunruhigen, nichts mehr ſchreiben, wenigſtens nichts mehr drucken laſſen wollen, die Vertheidigung Seneca's hatte ihm jedoch ein würdiger und unbefangener Gegenſtand geſchienen, dem er die Zeit eines glücklichen Landaufenthalts, wahrſcheinlich in Grandval, widmete. Wider Erwarten hatte man aber den Eſſai mit großer Bitterkeit angegriffen. Seine Freunde riethen ihm, nicht zu antworten. Dieſer Rath ſtimmte, wie er ſagt, nur zu ſehr mit ſeiner Neigung zur Ruhe und mit ſeiner Trägheit überein, als daß er ihn nicht hätte befolgen ſollen; allein infolge von Bemerkungen, welche Marmontel ihm zuſandte, fühlte er ſich veranlaßt, Kapitel 109 mit ſeiner eigenen Vertheidigung herauszugehen, die ſich als Zuſatz an diejenige anſchließt, mit welcher Marmontel im „Mercure de France“ den Angriffen im „Journal de Paris“, in der „Année littéraire“, im „Journal de littérature“ und andern zu begegnen geſucht hatte.

Man warf Diderot vor, nicht ſowol der Biograph als der Apologet Seneca's zu ſein, der mit kälterm Blute mehr Unparteilichkeit bewieſen haben würde. — Aber, meint Marmontel, auch weniger Intereſſe für die Wahrheit, weniger Unwillen gegen die Verleumdung, weniger Verachtung für die modernen Nachtreter der alten Verleumder Seneca's. Wann, fragt Marmontel, ſoll es einem Schriftſteller erlaubt ſein, warm zu werden, wenn nicht für die Tugend? Warum handelt es ſich? Darum, die Kraft einer Natur zu meſſen, die den gefährlichſten Proben ausgeſetzt und jeden Augenblick zur Wahl zwiſchen den härteſten Extremen gedrängt wird. Das war die Fatalität der Umſtände, in denen Seneca ſich befand, ſodaß es unmöglich iſt, einem Menſchen einen für die Tugend ſchwierigern und ſchlüpfrigern Weg zu eröffnen.

Man hatte Diderot vorgeworfen, daß er der ſchlechteſte Schriftſteller und der ungeſchickteſte der Apologeten ſei. Marmontel behauptete, daß die Schrift über Seneca den Mann von Geiſt, den großen Schriftſteller, den gefühlvollen Menſchen erkennen laſſe. Von dieſen drei Qualitäten will Diderot nur die letztere beanſpruchen. „Das Lob eines ehrenwerthen und einſichtsvollen Mannes wie Marmontel kann mir ſchmeicheln, aber mich nicht eitel machen. Ich habe nie begriffen, wie man in der Mitte ſo vieler Koloſſe, deren Größe uns demüthigt, ſich als etwas Beſonderes zu ſchätzen wagte. Der Haß iſt ein peinliches Gefühl, das ſich in meiner Bruſt nur gegen die Feinde des Verdienſtes und der Tugend erhebt. Da ſchlummert es. Bin ich eines ſtarken und augenblicklichen Unwillens fähig, ſo erliſcht meine Verachtung mit dem Andenken derer, die ich verachtet habe. Indeſſen bekenne ich, daß ich, wenn ich von der Natur die furchtbare Waffe eines Montesquieu erhalten hätte, ſchwer der Verſuchung widerſtanden haben würde, ſie gegen die Verkleinerer der antiken und der modernen Weisheit zu gebrauchen. Glaubte ich, daß ſie aufrichtig handelten, ſo würde ich Mitleid mit ihnen haben, allein ich halte ſie für falſch. Was ich verabſcheue, iſt die politiſche Religion, weil ſie auf die Länge die Philoſophie und die wahre Religion verderben muß: die wahre Religion, die in jenen Menſchen nur heuchleriſche Vertheidiger haben kann; die Philoſophie, die an ihnen nur kleinmüthige Freunde beſitzt."

Wir übergehen mehrere Vorwürfe, die ſich beſonders auf Nachläſſigkeiten in Diderot's Stil beziehen, bis zu dem Rouſſeau'ſchen Satze, daß eine philoſophiſche Conföderation beſtehe. Marmontel erwidert, er wiſſe nicht, was dieſe Conföderation ſei, und ſei geneigt zu glauben, daß ſie, weit entfernt, reell zu ſein, nicht einmal in dem Kopf der Kritiker exiſtire. Reell, ſo würde man zu ſehr geehrt ſein, ihr zugerechnet zu werden; reell oder chimäriſch, was könnte es den kümmern, der, wie Diderot, iſolirt lebt, der nur in ſeiner Familie oder mit einigen Freunden verkehrt, deren Achtung er ſeit dreißig Jahren zu pflegen ſich befleißigt, indem er ihr Beiſpiel und ihren Rath benutzt und für welchen die große Stadt in Wahrheit ſich auf einen ſehr engen Raum beſchränken würde, worin er aber von ſeinen Mitbürgern oder von den Fremden diejenigen ſich bewegen ſehe, welche durch Geburt und Rang oder durch Ausdehnung und Mannichfaltigkeit ihrer Kenntniſſe berühmt ſind.

Diderot fügt hinzu, daß dieſer ſeltene Mann, Holbach, auf welchen mit jenem engen, ſo inhaltsvollen Raume gedeutet wird, längſt mit dem dreifachen Lorber ſeiner Talente geſchmückt ſein würde, wenn er ſich darum beworben hätte, daß dies aber der kleinſte Theil des Lobes ſei, das er verdiene. Er vertheidigt Raynal gegen eine wegwerfende Misbeurtheilung. „Der Kritiker", ſagt er, „irrt ſich, wenn er auf unſere Geduld rechnet und einen Mann ſchmäht, der von ganz Europa gekannt und geehrt iſt, der von den Holländern Beweiſe der ſchmeichelhafteſten Auszeichnung empfangen hat, dem der Feind, um ſeinen großen Talenten Gerechtigkeit widerfahren zu laſſen, einen Neffen zurückſandte, der auf unſern Schiffen zum Kriegsgefangenen gemacht war, den Verfaſſer eines Werkes voll von Unterſuchungen, von Kühnheit, Beredſamkeit und Genie."

Er vertheidigt ſein Verhältniß zu Voltaire, von deſſen vielſeitigen Verdienſten als Dichter, Hiſtoriker, Philoſoph und Menſchenfreund er eine umfaſſende Schilderung entwirft. „Ich habe", ſagt er, „mir die Freiheit genommen, Voltaire mündlich und ſchriftlich mit aller Rückſicht zu widerſprechen, die ich den Jahren und der Ueberlegenheit des großen Mannes ſchuldig war, aber auch mit aller Freimüthigkeit, die mir zukam, und das, ohne ihn zu beleidigen, ohne von ihm mißliebige Antworten zu hören. Ich erinnere mich, daß er eines Tages mit Bitterkeit über die Brandmale klagte, welche die Obrigkeit Büchern und Perſonen aufdrücke. Aber, ſagte ich zu ihm, nimmt die Zeit nicht das Brandmal zurück, es der Obrigkeit einzubrennen? Der Schierling brachte dem Philoſophen Athens einen Tempel ein. Da ſchlang der Greis ſeine Arme um mich, preßte mich an ſeine Bruſt und fügte hinzu: Ihr habt recht und ich erwartete das von Euch. Andere haben von ihm dieſelbe Nachſicht erfahren." Diderot vertheidigt ſeine Aeußerung, daß Voltaire von der ganzen Nation Huldigungen erhalten, wie ſie ſelten ihren Fürſten zutheil geworden. Er ſchildert beſonders den Enthuſiasmus, den er im Theater hervorgerufen, erwähnt der Leichenfeier, die für ihn in der katholiſchen Kirche zu Berlin veranſtaltet worden, und weiſt den Verſuch zurück, die Feindſeligkeit des pariſer Klerus gegen Voltaire's Leiche zu leugnen. „Dennoch iſt die Thatſache wahr. In demſelben Jahre, in welchem die Großen Englands in der Weſtminſterabtei unter den Grabmälern der Könige, zur Seite der Urne Newton's, die Aſche Garrick's beigeſetzt hatten, der ſeine Berühmtheit der Darſtellung Shakſpeare'ſcher Dramen verdankt, verweigerte man zu Paris dem Nebenbuhler Corneille's und Racine's eine Hand voll Erde, einen Winkel auf einem Kirchhofe." Durch einen der Kritiker veranlaßt, hatte Marmontel Diderot's geſammte Poſition zu ſchildern verſucht: „Zwanzig bis fünfundzwanzig Jahre hat er dem Entwurf der Geſchichte der Philoſophie und der Beſchreibung der mechaniſchen Künſte gewidmet. Man hat in den Werkſtätten mitten durch alle Arten von Widerſpruch und Verfolgung drei- bis viertauſend Platten gezeichnet. Er hat Kaufleuten ein unermeßliches Vermögen geſchaffen, ſich ſelber keins, weil unter allen Umſtänden Vermögen das geweſen iſt, woran er am wenigſten gedacht hat. Von Zeit zu Zeit empfängt er im Theater den Dank einiger Thränen und Beifallsbezeigungen. Das Urtheil, welches er über ſeine andern Werke fällt, beſteht darin, daß ſie die Irrthümer angreifen, ohne die Perſonen anzugreifen, und daß ſie, wenn ſie nicht immer unterrichten, niemals verletzen." — Diderot fügt hinzu: „In Wahrheit weiß ich vielerlei, allein es iſt faſt kein Menſch, der ſeine Sache nicht beſſer wüßte als ich. Dieſe Mittelmäßigkeit iſt die Folge einer zügelloſen Wißbegier und eines ſo knappen Vermögens, daß es mir nie vergönnt war, mich einem einzigen Zweige der menſchlichen Erkenntniß zu widmen. Mein ganzes Leben hindurch bin ich gezwungen geweſen, Beſchäftigungen zu verfolgen, zu denen ich nicht geneigt war, und diejenigen beiſeitezulaſſen, zu denen mich Geſchmack, Talent, Hoffnung auf Erfolg hinzogen. Ich glaube, ein leidlicher Moraliſt zu ſein, weil dieſe Wiſſenſchaft nichts vorausſetzt, als einige Verſtändigkeit des Geiſtes, eine gutgeſchaffene Seele, häufige Selbſtgeſpräche und die ſtrengſte Aufrichtigkeit gegen ſich ſelbſt, um ſich anzuklagen, und die Kunſt zu ignoriren, ſich zu entſchuldigen." — „Da die Erforſchung der Wahrheit und die Ausübung der Tugend die beiden großen Gegenſtände der Philoſophie ſind, — wann hört man auf, ein philoſophiſcher Lehrling zu ſein? Niemals, niemals, ſo wenig als der Chriſt, der ſich eine evangeliſche Vollkommenheit vorgeſetzt hat, ein chriſtlicher Lehrling zu ſein. Es verhält ſich mit dem Chriſtenthum und mit der Philoſophie nicht wie mit einer Anzeige oder einem Anſchlagzettel."

Dieſe Bemerkungen waren von einer Schrift begleitet: „Geſchichte des häuslichen Lebens von J. Jacques Rouſſeau." Diderot ſagt, daß er ſie unterdrückt habe, obwol er die Wahrheit der darin enthaltenen Thatſachen bezeugen müſſe.

Ich kann das „Leben Seneca's" noch nicht verlaſſen, ohne nicht des Urtheils zu erwähnen, welches Diderot in demſelben über Lametrie bei Gelegenheit der Briefe Seneca's, Kapitel II, gefällt hat, weil es der Scheidebrief iſt, den er dem unmoraliſchen Atheismus, dem gewiſſenloſen Materialismus, gibt, obwol Lametrie die directe Conſequenz des Materialismus zog und Diderot nur durch Inconſequenz den Idealismus der Freiheit neben ſeinem ſonſtigen theoretiſchen Naturalismus behauptete. Lametrie hatte einen „Anti-Seneca" geſchrieben, der Diderot zu folgender Erklärung gegen ihn reizte:

„Lametrie iſt ein Autor ohne Urtheil, der von der Lehre Seneca's ſpricht, ohne ſie zu kennen; der bei ihm alle Rauheit des Stoicismus vorausſetzt, was falſch iſt; der in ſeinem «Traité du bonheur» nicht eine Zeile geſchrieben hat, die er nicht aus unſerm «Philoſophen» geſchöpft oder aus Zufall, was leider nicht oft möglich war, bei ihm aufgehaſcht hätte; der überall die Mühen des Weiſen mit den Qualen des Böſen, die leichten Mißſtände der Wiſſenſchaft mit den unſeligen Folgen der Unwiſſenheit verwechſelt; der die Frivolität ſeines Geiſtes in dem, was er ſagt, die Verderbtheit ſeines Herzens in dem, was er nicht zu ſagen wagt, erkennen läßt; der hier ausſpricht, daß der Menſch von Natur verkehrt iſt, und der anderwärts aus der Natur der Weſen die Regel ihrer Pflichten und die Quelle ihrer Glückſeligkeit macht; der ſich damit zu beſchäftigen ſcheint, den Böſewicht in ſeinen Verbrechen, den Verderbten in ſeinen Laſtern zu beruhigen, deſſen groben, aber durch die Heiterkeit des Witzes, mit welcher er ſie würzt, gefährliche Sophismen einen Schriftſteller enthüllen, der nicht die erſten Principien der wahren Moral beſitzt, dieſes ungeheuern Baumes, deſſen Gipfel in den Himmel hinauf, deſſen Wurzeln in die Hölle hinabreichen, worin alles zuſammenhängt, wo Schamhaftigkeit, Anſtand, Höflichkeit, die leichteſten Tugenden, wie das Blatt an dem Zweige befeſtigt ſind, den man entehrt, wenn man ihn deſſelben beraubt; deſſen chaotiſche und ausſchweifende Vernunft nur von ſolchen Leſern ohne Ekel angeſehen werden kann, welche den Scherz mit der Evidenz verwechſeln und denen man alles bewieſen hat, wenn man ſie lachen gemacht hat; deſſen Principien, wenn man ſie bis in ihre letzte Conſequenzen verfolgt, die Geſetzgebung umſtoßen, die Aeltern von der Erziehung der Kinder dispenſiren, den Menſchen, der muthig ſeinen übeln Hang bekämpft, in das Irrenhaus ſperren, dem Schlechten, der ſich dem ſeinigen ohne Gewiſſensbiſſe überläßt, die Unſterblichkeit zuſichern würden; deſſen Kopf ſo verworren iſt, daß Sinn und Unſinn auf der nämlichen Seite bei ihm zuſammenſtoßen, weshalb es ebenſo leicht iſt, ihn zu vertheidigen, als ihn anzugreifen: Lametrie, laſterhaft, unverſchämt, Hanswurſt, Schmeichler, war für das Leben der Höfe und die Gunſt der Großen gemacht. Er iſt geſtorben, wie er ſterben mußte, ein Opfer ſeiner Unmäßigkeit und Narrheit; er hat ſich durch Unwiſſenheit in der Kunſt, die er als ſeinen Beruf übte, getödtet.

„Ich bewillige den Titel eines Philoſophen nur dem, welcher ſich der Erforſchung der Wahrheit und der Ausübung der Tugend mit Beſtändigkeit widmet.“

Sagt Diderot hier nicht gegen Lametrie, was andere ſo oft gegen ihn geſagt haben? Er ſelber machte für ſich als Philoſophen nur beſcheidene Anſprüche, wie er bei Gelegenheit ſeines Porträts von Vanloo ſagt: „Uebrigens war er ernſt in ſeiner Haltung, ſtreng in ſeinen Sitten, einfach in ſeiner Rede. Der Mantel eines Philoſophen war faſt das einzige, was ihm fehlte; er war arm und in ſeiner Armuth zufrieden. Er liebte nicht, ſich über die öffentlichen Angelegenheiten zu unterhalten, ſondern von den Wiſſenſchaften und der Moral, von den großen Fragen der Philoſophie, über welche er indeſſen faſt nur Zweifel aufbringen zu können eingeſteht, denn, wenn man ihn fragte, was das Wahre, Gute und Schöne ſei, ſo hatte er keine fertigen Antworten und litt doch, daß man ihn Philoſoph nannte.“

Das Studium der Werke des Salluſt, Sueton und Tacitus zum Behuf ſeines Eſſai über Seneca veranlaßte Diderot noch zur Abfaſſung von 224 Maximen der abſolutiſtiſchen Regierungskunſt, denen er den Titel „Principes de politique des souverains“ gab, welche Naigeon zuerſt in ſeiner Ausgabe von Diderot's Werken drucken ließ. Sie ſind zum großen Theil in Wendungen ausgedrückt, welche er den Schriften jener Autoren entnahm. Sie machen einen düſtern Eindruck und können, da Machiavell's „Principe“ exiſtirt, keinen ſonderlichen Werth anſprechen. Verſtellung, Heuchelei, Lüge, Verrath, Gewalt, Grauſamkeit, das iſt zuletzt das, worauf nach Diderot die Kunſt des Abſolutismus hinausläuft. Der Fürſt ſoll ſich vor allem ein ſchlagfertiges Heer halten; das Volk ſoll er ſo beſteuern, daß es nothdürftig zu leben hat, weil es dann mit der Sorge für ſeine Exiſtenz ſo beſchäftigt iſt, daß es nicht an die allgemeinen Intereſſen denken kann und die Kritik des Souveräns vergißt. Sein Lob zu ſingen, bedarf es nur einiger Schmeichelei gegen die Gelehrten und einigen Geldes. Der Souverän muß ſich um das, was er ſelber im Grunde will, bitten laſſen. Er muß in Kleinigkeiten gerecht ſein, um ſich ſo das Unrecht in großen Dingen zu erkaufen. Er ſoll die Menſchen nur zu dem brauchen, wozu ſie taugen, was die Jeſuiten ſo vortrefflich verſtanden haben u. ſ. w.

Im Gegenſatz zur Tyrannei eines Claudius und Nero hatte er im Eſſai, Kapitel LXXIV, den Freiheitskrieg der Nordamerikaner gefeiert und folgende Apoſtrophe an ſie gerichtet: „Möchte nach Jahrhunderten einer allgemeinen Unterdrückung die Revolution, die ſich jenſeit der Meere vollzieht, indem ſie allen Bewohnern Europas eine Freiſtatt gegen den Fanatismus und die Tyrannei darbietet, diejenigen, welche die Menſchen regieren, über den legitimen Gebrauch ihrer Autorität unterrichten! Möchten dieſe braven Amerikaner, die lieber ihre Frauen geſchändet, ihre Kinder ermordet, ihre Wohnungen zerſtört, ihre Felder verwüſtet, ihre Städte verbrannt ſehen, und die lieber ihr Blut vergießen und ſterben, als den geringſten Theil ihrer Freiheit verlieren wollten, dem maßloſen Anwachs und der ungleichen Vertheilung des Reichthums, des Luxus, der Weichlichkeit, der Sittenverderbniß zuvorkommen und für die Aufrechthaltung ihrer Freiheit und die Dauer ihrer Regierung ſorgen! Möchten ſie, wenigſtens für einige Jahrhunderte, das Urtheil verzögern können, das allen Dingen dieſer Welt geſprochen iſt, ein Urtheil, welches ſie verdammt, ihre Geburt, ihre Zeit der Reiſe, ihren Verfall und ihr Ende zu haben! Möchte die Erde diejenige ihrer Provinzen verſchlingen, die eines Tages mächtig und wahnſinnig genug ſein könnte, nach Mitteln zu ſuchen, die andern zu unterjochen! Möchte nie in einer von ihnen geboren werden oder ſofort unter der Hand des Henkers oder durch den Dolch eines Brutus der Bürger ſterben, der eines Tages mächtig genug und genugſamer Feind ſeines eigenen Glückes wäre, um das Vorhaben zu faſſen, ſich zu ihrem Herrn zu machen!"

Politik war nicht Diderot's Feld, weil er zu ſehr Moraliſt war. Er war gebildet genug, ſo gut als andere über die Geſchichte des Tages raiſonniren zu können, allein eine tiefere Durchdringung des weltgeſchichtlichen Proceſſes fehlte ihm. Geiſtreiche aphoriſtiſche Gedanken über einzelne Völker, Begebenheiten, Fürſten, Staatsmänner haben noch weithin bis zu einer organiſchen Entwickelung der Menſchheit. Es gibt von ihm einige *politiſche Fragmente*, die am Ende des dritten Bandes der Edition Brière abgedruckt ſind, worin ſich Anſätze zu höhern Anſchauungen finden, aus denen er aber nur zu bald in die Gemeinplätzlichkeit ſeiner Declamationen gegen den Fanatismus und die Tyrannei herabfällt. Die moraliſche Erhitzung verflüchtigt in ihm den Erfolg der politiſchen Einſicht. In einem jener Fragmente glaubt er, Europa werde keine großen, gewaltſamen Revolutionen mehr erleben, weil ſeine Nationen ſchon zu gleichmäßig gebildet ſeien, und noch weniger werde ein großer Eroberer in ihm auftreten können, da die Fürſten genug zu thun hätten, die Intereſſen des Ackerbaues und des Handels in ihren Staaten zu fördern. In einem andern erblickt er das alternde Europa China ſehr ähnlich, wo die Uebervölkerung jedes Fleckchen Erde ſorgfältigſt zu bebauen zwinge, wo im Kampf des natürlichen Egoismus der einzelnen die Moral und Geſetzgebung die einzigen Wiſſenſchaften ſeien, die ein allgemeines Intereſſe hätten, und wo in der Proſa der Nützlichkeit aller Enthuſiasmus untergegangen ſei. In einem dritten Fragment bedauert er, daß die Menſchen immer ſo viel Arbeit auf die Bergwerke gewendet hätten, welche Gold bieten, ſtatt auf die Gewinnung des Eiſens ſich zu richten, aus welchem ſie alle Inſtrumente bilden müſſen, die Natur zu bezwingen u. ſ. w.

In der Ausgabe von Diderot's Werken durch Brière, III, 85, findet ſich die Notiz, daß in der Bibliothek ſeines Enkels, des Herrn von Vandeul, ein Exemplar von Raynal's philoſophiſcher Geſchichte der beiden Indien vorhanden war, in welchem Diderot alle von ihm herrührenden Stellen mit Bleiſtift am Rande bezeichnet hatte. Sie würden einen anſehnlichen Band ausmachen. Wenn man ſie zuſammen gedruckt beſäße, würde man auch Diderot's Politik beſitzen.

Diderot's letzte Tage und Tod.

Die Strapazen auf der Reiſe nach und von Petersburg hatten Diderot ſehr angegriffen und in der Bruſt wie in den Füßen Spuren zurückgelaſſen. Als er das „Leben Seneca's“ ausarbeitete, fing er an, ſich über ſeine Geſundheit zu beklagen, fand ſeinen Kopf abgenutzt, ſagte, er habe keine Ideen mehr, und war immer müde. Sich anzuziehen, war ihm eine Anſtrengung. Die Zähne wurden ihm loſe und er konnte ſich einen nach dem andern ſchmerzlos herausnehmen. Er aß und ging weniger. Drei bis vier Jahre vollzog ſich in ihm ein Zerſtörungsproceß, welchen die Fremden, die ihn aufſuchten, nicht bemerken konnten, da er in der Unterhaltung noch immer ſehr lebhaft war. Seine Freundin Voland war 1783 geſtorben. Auch ſein alter Genoſſe d'Alembert war in dieſem Jahre hingeſchieden.

Am 19. Febr. 1784 hatte er ein heftiges Blutſpeien. „Es iſt aus mit mir“, ſagte er zu den Seinigen; „wir müſſen uns trennen, in ein paar Tagen vielleicht, oder in einem Monate, in einem Jahre.“ Man ließ ihm einigemal zur Ader und er ſchien wieder zu geneſen. Am achten Tage ſeiner Krankheit verwirrten ſich im Geſpräch ſeine Gedanken; er ſprach verkehrt, ward es gewahr, fing von neuem an und ſprach wieder verkehrt. Da ſtand er auf, blickte in einen Spiegel und ſagte zu ſeiner Tochter: „Ein Schlagfluß!“ Er zeigte ihr, daß ſein Mund etwas verſchieft und ſeine Hand kalt und bewegungslos war, ging in ſeine Stube, umarmte ſeine Frau und Tochter, ſagte ihnen Lebewohl, warf ſich auf das Bett und zeigte den Ort, an welchem ſich einige Bücher befanden, die ihm nicht gehörten. Dann hörte er auf zu ſprechen. Die Aerzte, welche kamen, ſuchten ihn vergeblich zu beſtimmen, ſeinen Platz zu verändern. Er bedeutete durch Zeichen, daß man ihn ruhig möchte ſterben laſſen. Man legte ihm Zugpflaſter und Spaniſche Fliegen an und bewog ihn, etwas Milch zu trinken. Um 1 Uhr morgens ſtand er auf, ſetzte ſich in ſeinen Lehnſtuhl und nahm Brechweinſtein, der ihm verordnet war und ihn ſehr quälte. So brachte er drei Tage und drei Nächte in einem kalten und raiſonnirenden Deliriren zu. Er ſprach über griechiſche und lateiniſche Grabinſchriften, die er ſeiner Tochter überſetzte; er ſprach über die Tragödie, erinnerte ſich ſchöner Verſe aus Horaz, Virgil, fragte, welche Stunde es ſei, wollte ſchlafen gehen, ſetzte ſich ganz angekleidet auf ſein Bett und ſtand fünf Minuten nachher wieder auf. Am vierten Tage verſchwand dieſer Zuſtand mit der Erinnerung des Geſchehenen. Seine Geſundheit ſchien wiederhergeſtellt, er plauderte mit ſeinen Freunden ſo heiter wie ſonſt, hatte viel Appetit und aß ein wenig zu viel. Er ſchlief und wünſchte wieder ausgehen zu können. Endlich ging er auch wieder einige Monate hindurch täglich ſpazieren, empfand keinen beſondern Schmerz, war aber matt und ſchwach und bemerkte, daß ſeine Füße zu ſchwellen anfingen. Er conſultirte den Dr. Maloët, der ihm viel Sorgfalt widmete, allein von der Unmöglichkeit ihn zu heilen überzeugt war. Die Geſchwulſt ſtieg bis zu den Schenkeln. Nun wendete ſich Diderot an den Dr. Bacher, der wegen ſeiner gründlichen Kenntniß der Waſſerſucht berühmt war. Es war aber ſchon zu ſpät. Dr. Bacher konnte ihm nur noch die Geſchwulſt ermäßigen und die Schmerzen lindern.

Der Pfarrer von St.-Sulpice hörte von ſeiner Krankheit und beſuchte ihn. Diderot empfing ihn ſehr artig und ſprach mit ihm über ſeine vortreffliche Verwaltung der Wohlthätigkeitsanſtalten ſeines Viertels, indem er ihm noch einige Arme empfahl, welche der Pfarrer auch unterſtützte. Er beſuchte Diderot zwei- bis dreimal die Woche und ſie unterhielten ſich auch über theologiſche Gegenſtände. Diderot ſuchte dieſe nicht für die Unterhaltung, wich ihnen aber auch nicht aus. Eines Tags erlaubte ſich der Pfarrer die Andeutung, welch ſchönen Effect es in der Welt machen würde, wenn Diderot einen kleinen Widerruf ſeiner Werke drucken ließe. „Ich glaube es wohl, Herr Pfarrer“, entgegnete er, „aber geſtehen Sie, daß ich eine unverſchämte Lüge ſagen würde.“ Seine Frau hätte ihr Leben hingegeben, wenn ſie damit den Glauben ihres Mannes hätte erkaufen können, aber ſie wollte lieber ſterben, als ihn zu einer Handlung verleiten, welche ſie als ein Sacrilegium betrachtete. Mutter und Tochter ließen daher Diderot niemals mit dem Pfarrer allein.

Diderot wünſchte auf das Land gebracht zu werden. Sein alter vierzigjähriger Freund Belle nahm ihn zu ſich nach Seve und pflegte ihn mit der innigſten Theilnahme. Er that für ihn, was er nur für ſeinen eigenen Vater hätte thun können.

Diderot bewohnte ſeit 30 Jahren den vierten Stock eines Hauſes an der Ecke der Straßen Taranne und St.-Benoit. Seine Bibliothek befand ſich im fünften Stock. Der Arzt erklärte, daß er nicht mehr ohne die größte Gefahr hinaufſteigen könne, allein Diderot war zu einer Aenderung ſeiner Wohnung ſchlechterdings nicht zu bewegen. Grimm wendete ſich daher an die Kaiſerin, welche den Befehl gab, in der Rue Richelieu ein prachtvolles Quartier zu miethen, worauf Diderot in die Stadt zurückkam und etwa zwölf Tage in dem neuen Logis, das ihn bezauberte, zubrachte. Er wurde aber täglich ſchwächer. Sein Kopf blieb frei. Von ſeinem nahen Ende überzeugt, bemühte er ſich, ſeine Umgebung zu täuſchen, ſprach nicht von ſeinem Tode und ließ jeden Tag einige neue Anordnungen ausführen, z. B. das Aufhängen ſeiner Kupferſtiche. Den Tag vor ſeinem Tode brachte man ihm ein bequemeres Bettſtell. Die Arbeiter hatten Mühe, es aufzuſchlagen. „Meine Freunde“, ſagte er zu ihnen, „ihr quält euch ſehr mit einem Möbel herum, das nicht vier Tage dienen wird.“ Abends empfing er ſeine Freunde und ſprach mit ihnen über die verſchiedenen Wege, zur Philoſophie zu gelangen. „Der erſte Schritt zur Philoſophie iſt die Ungläubigkeit.“ Dies Wort war das letzte, welches ſeine Tochter von ihm vernahm.

Sonnabend, 30. Juli 1784, ſtand er auf, plauderte den ganzen Vormittag mit ſeinem Schwiegerſohn und ſeinem Arzt, ſetzte ſich zu Tiſch, aß einen Teller Suppe und nahm eine Aprikoſe. Seine Frau wollte ihn hindern, ſie zu eſſen. „Aber was zum Teufel willſt du, daß mir das für Schaden thun ſoll?“ Er aß ſie, ſtützte ſeinen Elnbogen auf den Tiſch, um noch einige eingemachte Kirſchen zu eſſen, und huſtete etwas. Seine Frau richtete eine Frage an ihn. Er ſchwieg. Als ſie ihn anſah, war er nicht mehr.

Seine Beerdigung ſtieß nur auf leichte Schwierigkeiten. Der Pfarrer von St.-Roch ſchickte einen Prieſter, bei ſeiner Leiche zu wachen, und ließ ihn nicht ohne Pomp in der Kapelle der heiligen Jungfrau zu St.-Roch beiſetzen.

Diderot hatte gewünſcht, ſecirt zu werden. Es geſchah daher. Der Kopf war ſo vollkommen geſund wie bei einem Menſchen von 20 Jahren. Eine der Lungen war voll Waſſer. Sein Herz war um zwei Drittel größer als gewöhnlich. Die Gallenblaſe war ganz trocken und enthielt 21 Gallenſteine, deren kleinſter die Größe einer Haſelnuß hatte.

Seine Frau erhielt von der Kaiſerin eine Penſion.

Allgemeine Charakteriſtik Diderot's.

Diderot's Tod erregte nicht nur kein Aufſehen, ſondern war auch bald vergeſſen. Die Zeit drängte der Revolution entgegen. Grimm's „Correspondance“ hatte 1783 den nahe bevorſtehenden Tod d'Alembert's und Diderot's vorherverkündet, aber keinem von ihnen, als ſie ſtarben, einen Nachruf, einen Nekrolog gewidmet, wie ſie ſonſt mit allen Berühmtheiten zu thun pflegte. Erſt 1786 im Novemberheft brachte ſie von Grimm's Collaborator, Meiſter, einen Aufſatz: „À la mémoire de Diderot“, den ich hier ganz aufnehme, weil er, nach meinem Urtheil, auch jetzt noch das Beſte iſt, was ſich zur allgemeinen Charakteriſtik Diderot's ſagen läßt. Er ſchildert Diderot richtig, unparteiiſch und mit Wärme, weil Meiſter ihn perſönlich lange genug gekannt hatte. Er ſagte:

„O Diderot, wie viel Tage ſind ſchon verfloſſen, ſeit dein Geiſt erloſch, ſeit die Dunkelheit des Grabes deine lebloſe Aſche bedeckt hat! Und von ſo vielen Freunden, denen du deine Nachtwachen widmeteſt, denen du die Hülfsquellen deines Talents und die Reichthümer deiner Phantaſie verſchwendeteſt, hat noch keiner ſich beſchäftigt, dir ein Denkmal zu errichten, würdig der Dankbarkeit, welche die Freundſchaft, dein Jahrhundert und die Zukunft die ſchulden!

„Welches Gelehrten Lob könnte indeſſen anziehender ſein, der Nachwelt überliefert zu werden? Es iſt wahr, daß er keine Entdeckung machte, welche die Sphäre unſerer Kenntniſſe vergrößert hätte; vielleicht hat er nicht einmal ein Werk hinterlaſſen, welches ihn in den erſten Rang unſerer Redner, unſerer Philoſophen, unſerer Dichter ſtellte; aber ich frage alle, welche das Glück hatten, ihn zu kennen, ob er deshalb weniger eine der erſtaunlichſten Erſcheinungen der Macht des Genies war?

„Wenn es Menſchen gibt, von denen es für den Ruhm des menſchlichen Geiſtes wichtig iſt, ein treues Andenken zu bewahren, ſo ſind es die, welche auf die öffentliche Achtung und Bewunderung die reellſten Anſprüche hatten, denen aber die Umſtände, eine gewiſſe Fatalität ihres Schickſals, nie erlaubte, all ihre Kraft, den ganzen Umfang ihrer Fähigkeiten, zu entwickeln. Welches Lob Virgil's könnte heute noch der Vorſtellung, die er uns von ſich durch die Aeneide, welches Lob der Vorſtellung Racine's, die er uns von ſich durch die «Phädra» und «Athalie» hinterlaſſen hat, etwas hinzufügen? Wie viel Weiſe aber, die von ihrem Jahrhundert, das ſie geboren werden ſah, wie von den folgenden Jahrhunderten gleich ſehr verehrt werden, würden unſerm Gedächtniß verloren ſein, wenn es nicht durch die Huldigungen ihrer Zeitgenoſſen geheiligt wäre? Es iſt nicht dein Lob, o Diderot, welches ich zu unternehmen wage. Kaum ſchmeicheln ſich meine ſchwachen Talente, hier einige Blumen zu ſammeln, würdig, deine Graburne zu ſchmücken. Allein auch ich habe oft das Glück gehabt, mich deinem beſcheidenen Aſyl zu nähern; auch ich habe oft die koſtbaren Gaben getheilt, welche dein Genie mit einer ſo leichten und großmüthigen Hingebung, mit einer ſo ſanften und anziehenden Wärme ausſtreute. Nicht in eitle Lobeserhebungen ſoll meine Dankbarkeit ſich ergießen, aber ich werde wenigſtens auszudrücken verſuchen, was ich geſehen, was ich gefühlt habe, und diejenigen deiner Freunde, welche dieſe flüchtigen Umriſſe ſehen, werden darin vielleicht einige Züge deines Bildes treu wiedergegeben finden.

„Der Künſtler, welcher das Ideal zum Kopf eines Ariſtoteles oder Platon geſucht hätte, würde ſchwerlich einen beſſern modernen Kopf als den Diderot's dazu gefunden haben. Seine breite, offene und ſanft gerundete Stirn trug das impoſante Gepräge eines umfaſſenden, hellen und fruchtbaren Geiſtes. Der große Phyſiognomiker Lavater glaubte darin einige Spuren eines ſchüchternen, wenig unternehmenden Charakters zu bemerken. Da er nur nach einigen Porträts hatte urtheilen können, ſo ſchien uns dieſe Auffaſſung immer einen ſehr feinen Beobachter zu verrathen. Seine Naſe war von männlicher Schönheit; der Umriß ſeines obern Augenlides zart, der Ausdruck ſeiner Augen ſanft und gefühlvoll, außer, wenn ſein Kopf zu arbeiten begann, wo ſie von Feuer glühten; ſein Mund athmete eine anziehende Miſchung von Freiheit, Anmuth und Gutmüthigkeit. Wie nachläſſig er ſich ſonſt auch trug, ſo hatte er doch von Natur in der Haltung ſeines Kopfes, und vorzüglich wenn er ſeine Rede mit Geberden begleitete, viel Adel, Energie und Würde. Es ſcheint, als ob der Enthuſiasmus die natürlichſte Art und Weiſe ſeiner Stimme, ſeiner Seele, aller ſeiner Züge geworden war. In einer kalten und gleichgültigen Situation konnte man bei ihm oft Zwang, Unbeholfenheit, Furchtſamkeit, ſogar eine Art von Affectation finden. Er war der wirkliche Diderot, er war wahrhaft nur er ſelbſt, wenn ſein Gedanke ihn außer ſich verſetzt hatte.

„Um von dem Umfang und der Fruchtbarkeit ſeines Geiſtes ſich einige

Verſtellung zu machen, genügt es, ich ſage nicht, auf alles, was er gethan hat, ſondern nur auf die Werke, welche das Publikum von ihm kennt, einen raſchen Blick zu werfen. Derſelbe Mann, der den Plan zu dem ſchönſten Denkmal faßte, das jemals ein Jahrhundert dem Ruhm und dem Unterricht des Menſchengeſchlechts widmete, der Mann, der ſelbſt einen großen Theil deſſelben ausführte, hat zwei Theaterſtücke in einer ganz neuen Gattung gemacht, denen auch der ſtrengſte Geſchmack wenigſtens große dramatiſche Effecte, und einen Stil voll Wärme und Leidenſchaft nicht abſtreiten kann, derſelbe Mann, dem wir ſo viel Stücke der ſubtilſten Metaphyſik, in ſeinen Briefen über die Blinden und die Taubſtummen, in ſeinen philoſophiſchen Gedanken, in ſeiner Interpretation der Natur, in ſo vielen Artikeln der Encyklopädie über die alte Philoſophie verdanken, eben derſelbe hat die kleinſte, genaueſte und eingehendſte Beſchreibung aller unſer Gewerbe gemacht. Jedermann weiß, wie ſehr dieſe Arbeit ſeitdem vervollkommnet iſt, kann man aber vergeſſen, daß man vor Diderot über dieſen Gegenſtand keine lesbare Zeile beſaß? Derſelbe Mann, der uns ſo viele kenntnißreiche, philoſophiſche und gelehrte Werke, ſelbſt mathematiſche Abhandlungen hinterlaſſen hat, von denen ich oft den erſten unſerer Geometer mit großer Anerkennung ſprechen gehört habe, hat noch Erzählungen und Romane beſchrieben, hat die ausbündigſten Sachen voll Originalität, Schwung und Humor gemacht und hat mit einer der beſten moraliſchen Schriften in der franzöſiſchen Sprache, ſeinem «Essai sur les règnes de Claude et de Néron» ſeine literariſche Laufbahn zum allgemeinen Nutzen beſchloſſen. Bedenkt man, daß ſo viele und in ihrer Gattung ſo verſchiedene Werke von einem Manne herrühren, der zu ihrer Abfaſſung nur die Zeit hatte, deren er nicht bedurfte, ſeine eigene Subſiſtenz und die ſeiner Familie zu ſichern, der in der Folge ihnen nur einige Augenblicke ſchenken konnte, welche ihm die Zudringlichkeit der Fremden, die Unbeſcheidenheit ſeiner Freunde übrigließ, und vor allem die außerordentliche Sorgloſigkeit ſeines Charakters, ſo wird man ohne Zweifel zugeben, daß wenig Menſchen mit einem umfaſſendern Geiſt, mit der Geſchicklichkeit eines ſeltenern und fruchtbarern Talents begabt geweſen ſind.

„Diderot's Genie glich jenen Söhnen, die, im Schos einer wohlhäbigen Familie erwachſen, den Fonds ihres Reichthums für unerſchöpflich halten und daher ihrem Verlangen keine Grenzen ſetzen und in ihren Ausgaben keine Ordnung halten. Bis zu welchem Grade der Ueberlegenheit hätte dies Genie ſich nicht erhoben, zu welchem Unternehmen hätten ſeine Kräfte nicht hingereicht, wenn er ſie auf Einen Gegenſtand gerichtet, wenn er wenigſtens die Zeit und die Anſtrengung, die er unaufhörlich für jedermann, der ſeine Hülfe, ſeinen Rath, ſeine Einſicht in Anſpruch nahm, der Vervollkommnung ſeiner eigenen Werke aufgeſpart hätte! Das, was er anfänglich aus Gutmüthigkeit, aus Gewohnheit, aus einem gewiſſen Hange ſeines Charakters that, that er hinterher aus Nothwendigkeit, aus Grundſatz, und er ſelbſt drückte ſich darüber ſehr naiv aus: Man ſtiehlt mir mein Leben nicht, ich gebe es. Was kann ich Beſſeres thun, als dem, der mich genugſam achtet, mich um einen Theil deſſelben zu bitten, ihn zu geben? Der Hauptpunkt iſt nicht, daß die Sache durch einen andern oder durch mich gemacht, ſondern daß ſie gemacht und gut gemacht werde, ſei es durch einen ſchlechten oder guten Menſchen. Man wird mich deshalb weder jetzt noch nach meinem Tode loben, aber ich werde mich ſelbſt um ſo mehr achten und man wird mich um ſo mehr lieben. Der Tauſch der Wohlthätigkeit, deren Lohn ſicher iſt, gegen die Berühmtheit, die man nicht immer und nicht ohne Unbequemlichkeit erwirbt, iſt kein ſchlechter. Vielleicht imponire ich mir durch Scheingründe und bin mit meiner Zeit verſchwenderiſch, weil ich ſo wenig Werth darauf lege; ich vergeude nur, was ich verachte; man fordert ſie als ein Nichts von mir und ſo bewillige ich ſie auch. — Als eine Art Gewiſſensbiß des Gelehrten fügte er hinzu: So muß es wol ſein, weil ich an andern tadeln würde, was ich bei mir ſelbſt billige.

„Umſtände und Gewohnheit haben gewiß einen großen Einfluß auf den Charakter, die Ausdehnung oder die Grenzen unſerer Vermögen; wenn aber die Natur ſie oft auf eine eigenthümliche Art modificirt hat, ſo iſt es umſonſt, für ſolche Sonderbarkeiten einen andern Urſprung zu ſuchen. Wenn jemals eine Fähigkeit exiſtirt hat, alle menſchlichen Kenntniſſe aufzunehmen und zu befruchten, ſo war es die Diderot's. Er war von Natur ein encyklopädiſcher Kopf. Subtile Metaphyſik, tiefer Calcul, gelehrte Unterſuchung, poetiſche Conception, Geſchmack an den Künſten und am Alterthum, an alle dieſe ſo verſchiedenen Gegenſtände heftete ſich ſeine Aufmerkſamkeit mit derſelben Energie, mit demſelben Intereſſe, mit derſelben Leichtigkeit; aber ſeine Gedanken begeiſterten ihn abwechſelnd ſo leidenſchaftlich, daß ſie vielmehr ſeines Geiſtes, als ſein Geiſt ihrer ſich bemächtigte. Seine Ideen waren ſtärker als er; ſie riſſen ihn mit ſich fort, ohne daß es ihm möglich war, ſie aufzuhalten oder ihren Gang zu regeln. Wenn ich mich der unendlichen Mannichfaltigkeit ſeiner Ideen, der erſtaunlichen Vielſeitigkeit ſeiner Kenntniſſe, des raſchen Aufſchwungs, der Wärme, des ungeſtümen Tumults ſeiner Phantaſie, des ganzen Reizes und der ganzen Unordnung ſeiner Unterhaltungen erinnere, ſo wage ich ſeine Seele der Natur zu vergleichen, wie er ſie ſelbſt erblickte, reich, fruchtbar, voll von überſchüſſigen Keimen aller Art, ſanft und wild, einfach und majeſtätiſch, gut und erhaben, allein ohne ein herrſchendes Princip, ohne Herrn und ohne Gott.

„Ich will mich hier über die Ungläubigkeit meines Jahrhunderts nicht betrüben. Der Aberglaube hat den Menſchen ſo viel Uebel zugefügt, daß man der Vernunft danken muß, endlich ſein Joch zerbrochen zu haben; aber wie gern ich auch allen Menſchen verzeihe, nichts zu glauben, ſo halte ich es doch für Diderot's Ruf, vielleicht ſogar für die Ehre ſeines Jahrhunderts, für wünſchenswerth, daß er kein Atheiſt oder daß er es wenigſtens nicht mit ſolchem Eifer geweſen wäre. Der hartnäckige Krieg, den er Gott zu machen ſich verpflichtet glaubte, ließ ihn die köſtlichſten Augenblicke ſeines Lebens verlieren, entzog ihn oft der Cultur der Wiſſenſchaften und Künſte, ließ ihn vor allem das Talent vernachläſſigen, welches ſeinen Ruf am ſicherſten begründet hätte. Er hatte ſich zum Philoſophen gemacht, während die Natur ihn zum Redner oder Dichter beſtimmt hatte. Wer will in Abrede ſtellen, daß ſie zu andern Zeiten, unter andern Umſtänden, nicht lieber einen Kirchenvater aus ihm gemacht hätte? Er wäre nicht minder geeignet geweſen, auf den Pfaden eines Calvin oder Luther zu wandeln, wenn er einer ſtrengern Haltung fähig geweſen wäre oder wenn er im Charakter nicht ebenſo viel Schwäche als Kraft und Feſtigkeit im Geiſt beſeſſen hätte.

„Alle Tugenden, alle ſchätzbaren Eigenſchaften, die keine große Folge der Ideen, keine große Beſtändigkeit der Zuneigung erheiſchen, waren Diderot natürlich. Er hatte die Gewohnheit, ſich zu vergeſſen, wie die Mehrzahl der Menſchen die, nur an ſich zu denken. Er gefiel ſich darin, andern nützlich zu ſein, wie man ſich in einer angenehmen und heilſamen Uebung gefällt. Alle Feinheit, alle Thätigkeit des Geiſtes, die man gewöhnlich aufwendet, ſein eigenes Glück zu machen, verbrauchte er für den erſten, beſten und überſchritt hierin oft alles Maß; eine recht verwickelte Intrigue, die zum Ziel zu führen ſchien, verlieh für ihn ſeinem Vergnügen der Aufopferung einen neuen Reiz. Schüchtern und ungeſchickt für eigene Rechnung, war er es nie für andere. «Iſt er gut, iſt er böſe?» iſt der Titel eines kleinen Luſtſpiels, worin er ſich ſelbſt ſchildern wollte. Er beſaß in Wahrheit mehr Sanftmuth als wirkliche Güte, zuweilen die Bosheit und den Zorn eines Kindes, vor allem aber einen unerſchöpflichen Vorrath von Gutmüthigkeit. Mit aufrichtigem Vertrauen liebte er alle Menſchen, bis er ſtarke Gründe hatte, ſie zu verachten oder zu haſſen. Selbſt wenn er ſich ſchon aus ſehr gerechten Urſachen über ſie zu beklagen hatte, lief er noch Gefahr, es zu vergeſſen. So oft er ſich ernſtlich verpflichtet glaubte, ſich daran erinnern zu müſſen, ſchrieb er ſich dies auf kleine Blätter ausdrücklich auf; allein dieſe Blätter blieben in einem Winkel ſeines Schreibſchranks und ſelten kam ihm das Verlangen, dies Regiſter zu conſultiren; ich habe ihn nur ein einziges mal danach greifen ſehen, die Vergehen zu erzählen, welche der unglückliche Rouſſeau gegen ihn begangen hatte.

„Diderot unterhielt ſich weniger mit den Menſchen als mit ſeinen eigenen Ideen. Obwol ein leidenſchaftlicher Vertheidiger des Materialismus, kann man doch behaupten, daß er in ſeiner Art zu fühlen und zu exiſtiren der entſchiedenſte Idealiſt war; er war es, ihm zum Trotz, durch den unüberwindlichen Zug ſeines Charakters und ſeiner Phantaſie. Der größte Reiz der Geſellſchaft, worin er gewöhnlich lebte, beſtand darin, daß ſie das einzige Theater war, auf welchem er ſeiner natürlichen Begeiſterung ſich ganz hingeben und ſich in ſeiner ganzen Exaltation entfalten konnte. Als das Alter ſeinen Kopf abkühlte, ſchien ihm die Geſellſchaft gleichgültig genug zu werden; oft machte ſie ihm ſogar mehr Verdruß als Vergnügen und er kehrte mit Wonne in ſeine Einſamkeit zurück. Seine Bücher, welche den Wohlthaten Katharinens zum Vorwand dienten, einige einſiedleriſche Spaziergänge, eine vertraute Plauderei, beſonders mit ſeiner Tochter, wurden ſeine ſüßeſten Erholungen. Dieſe Tochter, die er ſo zärtlich liebte und welche dieſer Liebe ſo würdig war, blieb bis zum letzten Augenblick die Erquickung und der Troſt ſeines Lebens. Sie half ihm mit unveränderlicher Geduld und Sanftmuth die langwierigen Leiden und die peinliche Langeweile einer Krankheit ertragen, deren Ausgang er lange Zeit ohne Furcht und ohne Schwäche entgegengeſehen hatte.“

Dies von Meiſter aufgeſtellte Bild Diderot's, das auch ſeine Schattenſeiten nicht verhehlt, iſt ſo vortrefflich, daß man es nicht verbeſſern, nur ergänzen kann. Ich verſuche dies in den folgenden Zügen.

Das, was an Diderot zunächſt als charakteriſtiſch auffällt, iſt eine gewiſſe Paſſivität, die immer erſt eines Anſtoßes von außen bedarf, um ſich aufzuheben und dann einer oft höchſt intenſiven, verwunderſamen Activität Raum zu machen. Es war dieſe Form ſeiner Entwickelung kein Mangel an Kraft oder Mangel an Thätigkeit, aber an Beſtimmtheit. Er war in ſich ſelbſt unaufhörlich beſchäftigt, allein um aus ſich herauszugehen, bedurfte er einer poſitiven Aufforderung durch die Gelegenheit. Wie er auf dem Collége in Paris jenem Mitſchüler, welcher die Rede nicht zu Stande bringen konnte, womit die Schlange Eva verführte, ſofort die nöthigen Verſe machte, ſo blieb er ſein ganzes Leben hindurch. Er wurde nicht aus ſpontaner Originalität, ſondern infolge einer äußern Veranlaſſung productiv. Er ſelbſt ſchildert ſich ganz richtig oft genug als einen träumeriſchen Menſchen, der ſich gern in Muße dem Spiel ſeiner Gedanken überläßt. Er lebte in einer ſteten Ideenfermentation, die, um zu kryſtalliſiren, von außen her auf einen Punkt centraliſirt werden mußte. Dieſe Indolenz, welche die Aufforderung, ſich zu manifeſtiren, gleichſam abwartete, iſt unſtreitig der wahre Grund der grenzenloſen Bereitwilligkeit, mit welcher er andern entgegenkam und ihnen ſeine Zeit, ſeine Verwendung, ſeine Arbeit, ſein Geld, je nach ihrem Anſpruch, ohne Rückſicht auf ſich opferte. Hätte er in ſich ſelbſt größere Aufgaben genährt, hätte er, aus ſeiner eigenſten Individualität heraus, künſtleriſche oder wiſſenſchaftliche Probleme zu geſtalten gehabt, deren Löſung ihm jeden Augenblick koſtbar gemacht hätte, ſo würde er für andere nicht ſo viel Zugänglichkeit, nicht ſo viel Zeit gehabt und ſich mehr in ſich abgeſchloſſen haben. Er aſſimilirt, er kritiſirt, er überſetzt, er ahmt nach, und nun überraſcht ihn im Verlauf der Thätigkeit ſein eigener Genius mit Productionen, die er ſelbſt, als er anfing, noch nicht ahnte. Die Grundform ſeiner Productivität war die Improviſation, die ihn durch Friſche, Freimuth, Fruchtbarkeit, als Geſellſchafter unter vier Augen glänzender als in ſeinen Schriften erſcheinen ließ. Hierin ſtimmen alle Berichterſtatter, die ihn perſönlich kannten, Morellet, Marmontel, Suard, Garat und andere überein. Der letztere hat uns in ſeinen Memoiren ein ſehr detaillirtes Bild von dem Sturm und Drang einer Diderot'ſchen Unterhaltung hinterlaſſen. Die unbedingte Hingabe an ſeinen Gegenſtand, der Enthuſiasmus, war die ſeinem Weſen gemäßeſte Stimmung. Madame Necker konnte ihn gar nicht genug hören und wünſchte, daß ein Secretär hinter ſeinem Rücken alles, was er ſpräche, aufzeichnen könnte. Sein vorwärts ſtrebender Geiſt war in einem raſtloſen Umbilden des Gegebenen begriffen. Nichts iſt für ſein Verhalten charakteriſtiſcher als die Anecdote, daß er eines Tages einem Bekannten ein Buch ganz außerordentlich lobte und ihm die intereſſanten Ideen, die er darin gefunden habe, auseinanderſetzte. „Aber, Herr Diderot, ich habe das Buch auch geleſen und von all den ſchönen Dingen, welche Sie mir da berichten, nichts entdeckt.“ Diderot antwortete: „Wie? Dieſe Dinge ſtehen nicht darin? Nun gut, ſo ſage ich Ihnen, daß ſie wenigſtens hätten darin ſtehen ſollen.“ So hoch wir daher Diderot's Intelligenz ſtellen müſſen, ſo erſcheint er doch von dieſer Seite nur als ein Talent, nicht als ein Genie. Er war eine genialiſche Natur, allein in der Art ſeiner Entwickelung ſtellt er nur eine Syntheſe vieler, unter ſich weit auseinandergehender Talente dar, die ihn in jedem einzelnen als Philoſophen, als Dichter, als Mathematiker, als Hiſtoriker, zu einem Schriftſteller nur zweiten Ranges macht. Montesquieu hat ſeine Größe durch die Idee des Staats, Voltaire durch die Poeſie in ihrem ganzen Umfang und durch die Geſchichtſchreibung, Rouſſeau durch die Schilderung und reformirende Kritik der Geſellſchaft, Buffon durch die

Naturwiſſenſchaft, d'Alembert durch die Mathematik, Turgot durch die Staatswirthſchaft. Diderot iſt keinem dieſer Gebiete fremd, allein er hat ſich durch alle zerſtreut und, mit Ausnahme der Technik und des Dramas, keins mit entſchiedener Nachhaltigkeit gefördert. In keiner Wiſſenſchaft hat er ein Geſetz entdeckt, in keiner Kunſt ein Ideal erſchaffen. Als er älter wurde, concentrirte er ſich jeweilig zu Effulgurationen, denen man den ſchöpferiſchen Hauch nicht abſprechen kann. Weil er aber dieſe Arbeiten nur zu ſeiner eigenſten Genugthuung hinwarf, weil er ſie von vornherein nicht für die Oeffentlichkeit beſtimmte, ſo haftet ihnen etwas Unfertiges, Privates, Hyperindividuelles, ja Bizarres an, das uns hindert, ſie bei aller Bewunderung, welche ſie uns abnöthigen, als vollkommen claſſiſche Werke anzuerkennen.

Diderot war mit einem großen Verſtande, aber auch mit einer nicht weniger großen Phantaſie begabt. Sein Verſtand faßte die Erſcheinungen der Welt mit Schärfe und Klarheit auf, unterwarf ſich ihnen mit Geduld, und war ſogar der kälteſten Abſtraction, der verwickeltſten mathematiſchen Berechnung fähig. Seine Phantaſie hingegen ſpielte mit den Erſcheinungen, erging ſich im Luxus ihrer Combinationen, erhob mit Kühnheit ihren Flügelſchlag zu den Sternen und verſenkte ſich ohne Furcht in die dunkelſten Abgründe. Hieraus entſtand bei ihm ein gewiſſer Dualismus von Verſtandesraiſonnement und phantaſtiſchem Bildwerk. Er ſprang gewöhnlich vom Begriff zur Anſchauung, von der Anſchauung zum Begriff. Er haßte die Allegorie in der bildenden Kunſt wegen ihrer Mattheit, Unbeſtimmtheit, Lebloſigkeit, allein in ſeinem „Spaziergang eines Skeptikers“, in ſeinen „Träumen Mongogul's und Mirzoza's“, in ſeinem „Weißen Vogel“ huldigte er ihr ſelber. Diderot weiß ſehr wohl, daß jede Definition das Reſultat einer Vermittelung ſein ſollte, allein gewöhnlich begnügt er ſich als Didaktiker mit einem unmittelbaren Aufſtellen von Definitionen und dem Herausziehen der nächſten Conſequenzen aus ihnen. Bald aber miſcht er in die Reihe der Schlußfolgerungen Beiſpiele, die ihm ſtets in reicher Fülle zu Gebote ſtehen. Das Detail iſt ſeine Stärke. Will er abſchließen, ſo geſchieht es oft nur durch ein Bild oder auch eine Anekdote, die er vortrefflich zu erzählen verſteht. Er wird dadurch unterhaltend wie irgendeiner, er unterrichtet auch damit immer noch beſſer, als ein lahmes Compendium, allein er bringt es nicht zu einem architektoniſch befriedigenden, wiſſenſchaftlichen Kunſtwerk. Immer werden wir ihm eine außerordentliche Anregung verdanken, ſelten wird er eine tiefe Ueberzeugung in uns begründen. Nach der Seite der Phantaſie gelangt er ebenſo wenig zu einer vollkommen freien Entfaltung. Er bedarf des Anhalts einer Thatſache, einer Tendenz, um ihr Spiel nach einer gewiſſen Richtung zu lenken. Er bringt es zu keiner großen, wahrhaft idealen Dichtung. Der Philoſoph und der Poet unterſtützen ſich zwar in ihm bis zu einem gewiſſen Grade, allein ſie hemmen ſich auch, jeden zu einer ſelbſtändigen Größe werden zu laſſen. Der Philoſoph benutzt den Poeten, unterhaltend zu werden; der Poet läßt ſich durch den Philoſophen verführen, lehrhaft, d. h. proſaiſch zu werden, und Diderot, dieſer Rieſe der Intelligenz, dieſe mächtige Phantaſie, wurde weder ein großer Philoſoph noch ein großer Dichter, ſondern blieb an der Grenze der claſſiſchen Größe ſtehen und zeigte nur, daß er ſie vielleicht hätte erreichen können. Die Vielſeitigkeit ſeiner Leiſtungen und der geiſtreiche Schimmer, der keiner von ihnen fehlt, dürfen uns nicht über den abſoluten Werth derſelben täuſchen, ſo wichtig ihre relative Bedeutung iſt. Nachdem Diderot durch einzelne, an ſich zufällige Verſuche die Erfahrung der ungeheuern in ihm ſchlummernden Möglichkeit gemacht hatte, überkam ihn ſelber das ſchmerzliche Gefühl, zwar viel gearbeitet, aber nichts Großes, Vollendetes geſchaffen zu haben. Bisher, ſagte er ſelber noch 1767, habe ich noch nicht die Hälfte meiner Kraft zuſammengenommen; „je n'ai que baguenaudé“. Als es nun aber doch zu keinem großen Werk kam, ſchob er dies auf ſeine Lage oder tröſtete ſich damit, daß das Gute, was er andern Menſchen gethan, beſſer ſei als gute Schriftwerke, die er hätte verfaſſen können. Die Form des Dialogs und des Briefes war daher in der That für ſein zwiſchen Philoſophie und Poeſie getheiltes Weſen die angemeſſenſte, weil ſie ihm mit der größten Lebendigkeit des Ausdrucks zugleich die größte Freiheit der Uebergänge geſtattete.

Diderot wurde von ſeinen Freunden der Philoſoph ſchlechtweg genannt. Er nannte ſich auch ſelbſt ſo. Und er war auch in der That ein Philoſoph, allein ein mit ſich ſelbſt in unbewußtem Widerſpruch befangener. Er war vom Senſualismus zum Materialismus, vom Theismus zum Atheismus fortgegangen und wollte doch zugleich noch die Moralität feſthalten. Dies iſt ein Widerſpruch, denn der Materialismus, der nur phyſiſche Cauſalität kennt, muß folgerichtig alle Freiheit von ſich ausſchließen. Wenn Diderot philoſophirt, metaphyſicirt, ſo thut er dies auch. Wenn er aber moraliſirt, wenn er äſthetiſche Kritik übt oder vollends wenn er dichtet, ſo vergißt er dieſe Conſequenz ſeines Standpunkts und poſtulirt die Freiheit.

In dem Artikel der Encyklopädie „Liberté“, von welchem wir früher Rechenſchaft gegeben haben, ſagt Diderot in erſter Perſon wörtlich: „Ich geſtehe, daß man gegen die Freiheit vortreffliche Einwände macht. Man macht aber ebenſo gut welche gegen die Exiſtenz Gottes, und wie ich, ungeachtet der äußerſten Schwierigkeiten gegen die Schöpfung und die Vorſehung, nichtsdeſtoweniger an ſie glaube, ſo glaube ich mich auch frei, ungeachtet der gewichtigen Einwürfe, die man ſtets gegen dieſe unglückliche Freiheit machen wird. Und wie ſollte ich ſie nicht glauben? Sie trägt alle Kennzeichen einer erſten Wahrheit. Keine Meinung iſt im menſchlichen Geſchlecht ſo allgemein. Sie iſt eine Wahrheit, zu deren Aufklärung es nicht erſt des Raiſonnements der Bücher bedarf. Freiheit ruft die Natur uns zu; Freiheit ſingen die Schäfer auf den Bergen; Freiheit die Dichter auf den Theatern; Freiheit lehren die einſichtsvollſten Männer auf den Kathedern; Freiheit wiederholen und fordern alle Conjuncturen des Lebens. Zeigt nicht die kleine Zahl derer, die aus ſonderbarer Affectation oder aus übertriebener Spitzfindigkeit das Gegentheil zu ſagen beliebt hat, durch ihr eigenes Betragen die Falſchheit ihrer Worte?“ Diderot bleibt hier alſo bei der Erfahrung der Freiheit ſtehen, obwol er anderwärts, z. B. in dem Briefe an jenen uns unbekannten L. behauptet, daß im Grunde nur phyſiſche Urſachen exiſtirten, und daß Reue zu empfinden eine falſche Philoſophie ſei. Dieſer Brief, in welchem er mit einem anſpruchsvollen und hypochondriſchen Menſchen zu thun hatte, iſt oft angezogen worden, um Diderot's Leugnung der Freiheit zu beweiſen, allein eben dieſer Brief iſt ganz der nämliche Widerſpruch, der hier bei Diderot überall uns entgegenklafft. Einmal ermahnt er ſeinen Freund zur Tugend; dann ſoll Freiheit ein ſinnleeres Wort ſein; dann ſoll der Freund das Ungerechte ſeiner Klagen, ſeiner Selbſtüberſchätzung einſehen, dann ſoll er ſein Betragen reformiren, ſich mit ſeinen Einkünften einrichten u. ſ. w., d. h. ich halte dieſen Brief für ein Product des Affects, worin Diderot alle möglichen Gründe zuſammenhäuft, ſeinen Freund zu beruhigen und in die nothwendigen Grenzen zurückzuweiſen, aber ich halte ihn nicht für eine philoſophiſche Abhandlung. Der Widerſpruch Diderot's mit ſich ſelbſt, neben der mechaniſchen Nothwendigkeit als der abſoluten doch zugleich die Freiheit zu poſtuliren, legt ſich übrigens auch hier offen genug dar. Bei keinem Franzoſen fühlt man ſtärker als bei Diderot, daß ein Deutſcher, daß ein Kant kommen mußte, die Gegenſätze von Sinnlichkeit und Geiſt, Receptivität und Spontaneität, Verſtand und Vernunft, Anſchauung und Begriff, Endlichkeit und Unendlichkeit, Nothwendigkeit und Freiheit, antinomiſch zuſammenzufaſſen und dialektiſch aufzulöſen. Ich glaube, wie ich früher ſchon äußerte, Diderot wäre Kant's größter Bewunderer geworden, denn er ſteht ihm mit ſeiner Skepſis oft ganz nahe.

Wir haben die ſtufenweiſe Entwickelung Diderot's kennen gelernt; wir haben geſehen, wie er durch den Skepticismus zum materialiſtiſchen Dogmatismus gelangte. Er wollte für die Wiſſenſchaft keine *Vorausſetzung*. Platon nannte dies *Anhypothetik*; er nannte es incrédulité. Ein Urtheil ſoll immer Reſultat eines Schluſſes ſein, ſonſt iſt es ein Vorurtheil. Der Glaube an die Exiſtenz eines Gottes ohne Beweis ihrer Nothwendigkeit galt ihm als ein Vorurtheil. Wir können ihm dies zugeſtehen, aber wir können auch fragen, ob er die Nothwendigkeit bewieſen hat, die Materie, wie er thut, als das Erſte vorauszuſetzen; ob er bewieſen hat, daß kein Gott exiſtirt? Hier finden wir in ſeiner Entwickelung, wie bei ſo vielen Materialiſten, einerſeits einen *Sprung*, andererſeits einen *Paralogismus*. Der Sprung beſteht darin, daß der *teleologiſche* Beweis für die Exiſtenz Gottes überſprungen wird; der Paralogismus darin, daß der *Natur*, obwol ſie nur blindwirkende Materie ſein ſoll, in der Anordnung der Maſſen, der Kräfte, der Formen, im Zuſammenwirken der Proceſſe, in der Wechſelwirkung der unorganiſchen und organiſchen Körper, die verſtändigſte Berechnung, die weiſeſte Oekonomie, die bewundernswürdigſte Abſichtlichkeit zugeſchrieben wird; d. h. man ſpricht von ihr als einem intelligenten Subjecte. Man ſchmuggelt durch Subreption den Gedanken in die Materie ein. Solange Diderot Theiſt war, ſtützte er ſich auf den teleologiſchen Beweis. Der Flügel eines Schmetterlings predigte ihm das Daſein eines Gottes. Späterhin, von 1760 ab, wirft er die Teleologie fort, weil ſie ihm nur *ſubjective Fictionen* zu bieten ſcheint. Wir Menſchen ſchieben allerdings der Natur auch Zwecke unter, welche ſie gar nicht kennt. Das iſt ein Irrthum, in welchen wir verfallen können. Unſer Egoismus kann ſehr kleinliche, ſehr lächerliche Zweckurſachen erfinden. Allein das Unweſen einer äußerlichen Teleologie berechtigt noch nicht dazu, die Teleologie überhaupt zu verwerfen, und läßt vor allem die *innere Zweckmäßigkeit* unerklärt. Wie kommen die Atome dazu, jene zahlloſen Syſteme zu bilden, welche wir Mineralien, Pflanzen, Thiere nennen? Wie kommen ſie, als *undenkende* und *unwollende*, dazu, Gebiß, Magen, Gedärme der Pflanzenfreſſer für die Pflanzennahrung, Gebiß, Magen, Gedärme, Tatzen der Fleiſchfreſſer für die Fleiſchnahrung zu organiſiren? Wie kommen an ſich todte Atome, die nur Subſtanzen, nicht Subjecte ſind, dazu, eine *Reihenfolge* der Entwickelung, eine Continuität in der Umbildung eines Typus zu zeigen? Iſt dieſe der Natur *immanente* Berechnung ohne ein ihr *transſcendentes Subject* erklärlich? Hier vermiſſen wir in der Geſchichte des Diderot'ſchen Philoſophirens den Beweis, daß das Univerſum in ſeiner wandelloſen Harmonie nicht das Product einer abſoluten Intelligenz iſt. Als ein ſinniger, phantaſievoller Menſch fällt er um ſo mehr in den Paralogismus, die *Weisheit der Natur* zu bewundern und ihr alles mögliche Schöne nachzuſagen, wenn er auch zuweilen mit der Möglichkeit ſpielt, daß die beſtehende Welt in einen Klumpen zuſammenſtürzen und dann durch die Action und Reaction der Atome ſich ganz andere Formen der Dinge bilden könnten, obwol nicht abzuſehen iſt, weshalb nicht, die Gleichheit der Subſtanz und der Form der ewigen Atome einmal vorausgeſetzt, gerade die nämliche Welt ſich wiederholen ſollte, und der relative Untergang der jetzigen ein ganz überflüſſiger wäre. Die Atome können immer nur nach ihrer Attraction und Repulſion mechaniſche, in ſich todte Aggregate hervorbringen. Inneres, Zweck, Leben, Seele, Geiſt, Idealität ſind für den Materialismus ſinnleere Wörter. Wollte man ausrufen: Wie groß iſt die Materie, wie bewundernswürdig iſt ihre Weisheit! ſo würde man die Abſurdität des Urtheils merken, denn das Prädicat der Weisheit, der intellectuellen Größe, iſt mit dem Subſtantivum Materie unverträglich. Bei dem Wort Natur aber haben wir uns an dieſe aus dem Polytheismus, aus dem Paganismus abſtammende Sprechweiſe gewöhnt. Die Materialiſten reden von dem Plan, den die Natur verfolgt, von der Ordnung, welche ſie feſtgeſetzt hat, von den Geſetzen, nach welchen ſie das All regiert. Sie hören nicht auf, Verſtand in der Natur vorauszuſetzen. Das hat Diderot denn auch reichlich gethan, namentlich in den „Salons“, wo er ſo oft die Schönheit der Natur bewundert. Es geht nicht anders. Wer den Geiſt als abſoluten nicht zu denken vermag, der muß ihn in dem Surrogat der magna mater, der großen Göttin von Epheſus, anbeten. War dies nun ſchon ein Widerſpruch des Materialismus mit ſich ſelber, ſo war der noch größere, in welchen Diderot fiel, der, daß er die Moralität feſthalten wollte. Moralität iſt allerdings für den Atheiſten möglich, ſofern er die Nothwendigkeit der Pflicht anerkennt, allein der Materialiſt, der conſequent zugleich Atheiſt ſein muß, kann die Möglichkeit der Moralität nicht mehr zugeben, weil er nur den mechaniſchen Proceß der materiellen Bewegung als einzige Cauſalität proclamiren darf. Denken, Wollen, Selbſtbeſtimmung, Unabhängigkeit von ſinnlichen Motiven, Handeln, Schuld, Schuldbewußtſein, ſind für ihn unmöglich. Sie ſind ein Vorurtheil. Reue über eine That, als hätte man in einem gegebenen Augenblick anders, als geſchehen, handeln können, iſt für ihn ein Wahn. Es exiſtirt für ihn keine causa finalis, nur eine causa efficiens. So raiſonnirt Diderot auch, wenn er den Arzt Bordeu als conſequenten Materialiſten reden läßt. Aber der Menſch Diderot? wie kommt er dazu, daß er ſich gleich den Daumen würde haben abhacken laſſen, wenn er damit ſeinen ſchlüpfrigen Roman der „Bijoux indiscrets“ hätte vernichten können? Er bereute alſo. Und der Aeſthetiker Diderot? Wie kommt er dazu, den Künſtlern Mangel an Ideen, an Erfindung, verkehrte Richtungen, ſchlechten Geſchmack zum Vorwurf zu machen? Wie kommt er dazu, zu behaupten, daß, wenn eine Maſchine die Madonnen Rafael's zu verfertigen im Stande wäre, wir aufhören würden, ſie zu bewundern? Er fordert alſo Freiheit, ſchöpferiſche Kraft, productive Intelligenz für die Kunſt, obwol er principiell nur die Nothwendigkeit der causa efficiens in den Atomen kennt. Und der Dramatiker Diderot? Er kann ohne die Freiheit der Perſonen nicht Eine Scene dichten, denn alles Handeln iſt Handeln nur als Product der Freiheit. Ohne That, ohne Schuld, ohne Zurechnung, iſt das Drama undenkbar. Und endlich der Moraliſt Diderot? Wie kann er das Weſen der Tugend als Aufopferung definiren, wie kann er Wohlwollen, Mitleid, Heroismus fordern, wenn der Menſch in ſeinen Handlungen neceſſitirt iſt, wenn die ganze Sprache der Moral in einem Selbſtbetrug beſteht, wenn unſer Wollen und Thun zwar ein Geſchehen, aber ein ſeelenloſes, unfreies iſt? Was für ein Intereſſe hat die Geſchichte der Menſchheit noch, auch in ihren ſchrecklichen Seiten, in den Untiefen des Verbrechens, wenn ſie kein Product der Freiheit, wenn ſie nicht der Gegenſatz der Natur iſt? Gewiß ehrt es, unſerer Meinung nach, den Menſchen Diderot, daß er an der Moralität feſthielt, aber den Philoſophen Diderot können wir nicht von dem Widerſpruch abſolviren, principiell Materialiſt und Atheiſt zu ſein und doch nicht wie ein Lametrie zu denken, den er verachtete.

Wir haben geſehen, daß Diderot eine eſoteriſche und eine exoteriſche Philoſophie hatte, daß er in jener Atheiſt, in dieſer Theiſt war. Wir haben jedoch bemerkt, daß dieſe Entgegenſetzung bei ihm erſt allmählich entſtand und ſich erſt fixirte, als er ſeine Artikel für die Encyklopädie beendigt hatte. In dem einzigen Buche, das er noch mit ſeinem Namen drucken ließ, in dem „Leben Seneca's“, ſpricht er im 56. Kapitel über den Atheiſten, daß es nur dem moraliſchen Menſchen zukomme, Atheiſt zu ſein. Es ſind das jene Worte, von denen Naigeon behauptete, daß ſie in einem von Diderot verfaßten Symbol vorkämen, von welchem er weiter nichts als jene Worte behalten habe. Er hatte gut behalten, da ſie gedruckt waren, da er ſelber Noten zu dem „Leben Seneca's“ verfaßt hatte. Er hatte alſo vergeſſen, woher er die Worte hatte, denn in dem Gebet, welches Diderot zur „Interpretation der Natur“ hinzugefügt hatte, ſtehen ſie nicht, wie Naigeon meinte. Auch dies Gebet hätte er leſen können, da es in die amſterdamer Ausgabe aufgenommen war. Man ſieht aus ſolchen Beſtrebungen Naigeon's, wie viel ihm daran lag, Diderot zum Atheiſten zu ſtempeln. Und für dieſen Zweck benutzte er auch den Unterſchied einer eſoteriſchen und exoteriſchen Form in übertriebener Weiſe, während er bei Diderot gewiß einen ſehr naiven Charakter hatte. Alles, was er ſelber, während er lebte, drucken ließ, hatte eine theiſtiſche Färbung; alles, was er von 1760 ab zu ſeiner privaten Genugthuung, höchſtens zur Mittheilung für ein halb Dutzend Freunde, ſchrieb, war atheiſtiſch. Die Unſterblichkeit, die er gegen Falconet verfocht, war nur die geſchichtliche des Ruhms, die am Ende doch nur einer kleinen Ariſtokratie des Menſchengeſchlechts zufallen kann. Er war aber kein Fanatiker für die Propaganda des Atheismus, wie Holbach und Naigeon. Er reſpectirte die religiöſe Ueberzeugung des einzelnen. Man könnte ihn nun des Widerſpruchs zwiſchen ſeiner öffentlichen und privaten Lehre bezichtigen; man könnte ihn Heuchler ſchelten. Er ſelber läßt ſich auch ſo von der Marſchallin von Broglie am Schluß der Unterredung mit ihr bezeichnen. Indeſſen müſſen wir erwägen, daß er alle die Schriften, in denen er ſich zum Materialismus und Atheismus bekannte, nicht drucken ließ, das Urtheil des Publikums alſo nicht herausforderte; ferner daß er, wie wir wahrſcheinlich zu machen geſucht haben, während der Compoſition der Artikel der Encyklopädie Skeptiker, aber noch nicht entſchiedener Atheiſt war; ferner, daß er dieſe Artikel als Depoſitar der allgemeinen Durchſchnittsbildung ſchrieb und daß ſeine Vorſicht durch die damaligen Zuſtände entſchuldigt wird, welche den Schriftſteller zur Unaufrichtigkeit zwangen, weil ſie ſeine Bücher, ſofern ſie der Orthodoxie widerſprachen, mit Confiscation und Verbrennung, ſeine eigene Perſon mit Gefängniß und Feuertod bedrohten. Diderot hielt es für nutzlos, ſich durch Provocation in ſolcher Weiſe zu opfern. Er wollte, wie er ſich ausdrückte, den Pariſern ein Verbrechen erſparen, das die Athener an Sokrates begangen hatten.

Der ganze Diderot war dualiſtiſch. In ſeiner Ausdrucksweiſe war er bald ſentimental, bald cyniſch. Er war der gefühlvollſte Menſch ſeines ganzen Kreiſes. Die Lebhaftigkeit ſeiner Empfindungen war ebenſo heftig, als ſchnell wechſelnd. Leicht wurde er gerührt; beim geringſten Anlaß vergoß er Thränen, wie alle ſeine Zeitgenoſſen. Was für eine Rolle ſpielt die Thräne nicht bei Voltaire, bei Rouſſeau! Diderot aber ſprang aus der Thränenſeligkeit auch leicht zum Lachen über. Er war zum Humor beanlagt, und konnte ſich auch gegen ſich ſelbſt ironiſch und ſatiriſch verhalten. Seinen Cynismus kann man als die Reaction ſeines Verſtandes gegen das Uebermaß ſeiner Empfindſamkeit anſehen. Er ſtellte in ihm wieder den ganzen Menſchen her und bewahrte ihn davor, in Empfindelei zu verſinken. Er lachte über die Widerſprüche, in welche er ſich ſelbſt und andere fallen ſah, und verſchmähte dann auch die Zote nicht, um der krankhaften Verweichlichung der Gefühle durch das Extrem des nackten Naturalismus entgegenzutreten. Sehr viel trug zu ſeiner cyniſchen Art, ſich zu äußern, auch der Umſtand bei, daß er ſo vieles, und gerade ſeine beſten Sachen, eben nur für ſich und ſeine Freunde ſchrieb und daher in der Vertraulichkeit ſich gehen ließ. Zuweilen entſpringt der Cynismus bei ihm aus der Conſequenzmacherei. Er kann dem Prickel nicht widerſtehen, irgendeine Seite des naturaliſtiſchen Standpunkts auf das Aeußerſte zu treiben, wie in dem Geſpräch Bordeu's mit Fräulein de l'Espinaſſe, wie in dem Supplement zu Bougainville's „Reiſe" u. a. m. Oft aber gibt er ſich ihm auch nur in aller Unſchuld hin, weil ihm gerade eine für den Fall einſchlägige Anekdote in die Erinnerung kommt. Dieſer Art ſind die meiſten Cynismen in den „Salons". Sie ſind heiterer als diejenigen, die aus dem realiſtiſchen Tic fließen, auch das auszuſprechen, was der beſſere Geſchmack nur andeuten würde. Er bekommt zuweilen Gewiſſensbiſſe über die Unſauberkeiten, die er dem Leſer zumuthet, er betheuert dann: lasciva nobis pagina, vita proba; allein er hätte oft mit einiger Feinheit ganz daſſelbe erreichen können, ohne unſer äſthetiſches und ethiſches Gefühl zu verletzen.

Wie wir alſo bei Diderot in Paſſivität und Activität, in Verſtand und Phantaſie, in Materialismus und Moralismus, in eſoteriſcher und exoteriſcher Philoſophie, in Sentimentalität und Cynismus, überall dem Gegenſatz begegnen, ſo ſehen wir auch ſein Leben ſich dualiſtiſch geſtalten. Er hatte ſeiner Familie im Hauſe eine andere außer dem Hauſe entgegengeſetzt. Dort lebte er mit Frau und Tochter, hier mit Fräulein Voland, deren Schweſtern und ihrer Mutter, ohne daß zwiſchen beiden Familien der geringſte Verkehr ſtattfand. Und ſo war er einerſeits von ganzer Seele Franzoſe, der überall, wo die Gelegenheit ſich bietet, für das Wohl, für die Ehre und den Ruhm ſeiner Nation ein ſtarkes Gefühl an den Tag legt; andererſeits aber gravitirte ſeine Dankbarkeit nach Rußland zur großen Zarin, die ſeine Verdienſte ſo zart als glänzend anerkannt hatte. Wie ſehr es ihn ſchmerzte, dieſen Dank nicht ſeinem eigenen Volke, nicht ſeinem eigenen Könige zollen zu dürfen, ſehen wir aus vielen ſeiner Aeußerungen, deren einige er auch nach ſeiner Rückkehr aus Rußland ſich ſelbſt als Hardouin in ſeinem Luſtſpiel „Est-il bon, est-il méchant?" in den Mund legte.

Als Menſch war er trotz ſeiner Schwächen gewiß einer der liebenswürdigſten, die je exiſtirt haben. Hierüber iſt eigentlich auch nur Eine Stimme. Er gehört zu den ſeltenern Schriftſtellern, die als Menſchen im Umgange bedeutender als in ihren Schriften geweſen ſind. Er war ein guter Sohn, der ſeine Aeltern zärtlich liebte. Er war ein guter Bruder. Er war ein treuer Freund und in ſeiner Freundſchaft ebenſo wahrhaftig als rückſichtsvoll. Mit Duclos, Boulanger, Raynal, Marmontel, Galiani, Grimm, Naigeon, Sédaine, Lemonnier, Salverte, Michel Vanloo, Greuze, Chardin, Falconet, Holbach und andern finden wir ihn immer in dem gleichen Verhältniß, wenn es natürlich auch in der langen Reihe der Jahre zu manchen vorübergehenden Verſtimmungen und Differenzen kam. Er hatte ein weiches und reiches Herz. Von manchen ſeiner freundſchaftlichen Beziehungen zu untergeordneten Perſonen erfahren wir nur gelegentlich, wie z. B. von jenem Belle, auf deſſen Landhaus er ſich kurz vor ſeinem Tode einige Wochen aufhielt und von welchem ſeine Tochter ſagt, daß er ſeit 40 Jahren ſein treuer, erprobter Freund geweſen ſei, der den Kranken mit der innigſten Liebe gepflegt habe. Oft iſt über ſein Verhältniß zu d'Alembert geſprochen. Dies war in jüngern Jahren ein wärmeres. Es erkaltete etwas nach d'Alembert's Abtritt von der Redaction der Encyklopädie, nicht aber, als ob Diderot ihm denſelben nachgetragen, ſondern ganz natürlich, weil damit unendlich viele Berührungspunkte zwiſchen ihnen aufgehoben wurden, wozu noch kam, daß gerade von dieſer Zeit an Diderot immer mehr in die Voland'ſche Familie hineinwuchs, deren Geſellſchaft ſeine Abende nur zu häufig ausfüllte, denn wenn er nicht bei Sophie war, ſo war er bei Madame Legendre, und wenn nicht bei dieſer, ſo war er bei Frau von Blacy. Von allen ſeinen Freunden iſt uns nur Rouſſeau bekannt, dem er ſich entfremdete, und der Anſtoß zur Entfremdung ging hier, wie wir uns überzeugt haben, nicht von ihm aus. Auch den Frauen, die einmal ſeine Achtung, ſeine Zuneigung oder gar ſeine Liebe gewonnen hatten, blieb er dauernd ergeben, wie der Frau von Aine, der Frau von Epinay, der Madame Geoffrin, der Madame Necker und andern. Er ärgerte ſich manchmal über ſie, namentlich über die Geoffrin, welche ihn öfter beſuchte und, wie er behauptete, ſeine Frau und Tochter gegen ihn aufreizte, allein er entſchuldigte ihre Uebergriffe über ihn durch die Paſſivität ſeines Betragens.

In ſeinen objectiven Beziehungen war er ein durchaus rechtſchaffener Mann. Er erlaubte ſich wol im Intereſſe ſeiner Freunde und Freundinnen zuweilen einige Myſtificationen, aber er war ein redlicher Menſch ohne Eigennutz; er hat wol in der Zerſtreutheit ſeines vielbeſchäftigten Lebens manches Rendezvous vergeſſen, woraus Rouſſeau ihm ein ſo großes Vergehen macht, allein für wichtigere Dinge hat er ſtets ein wachſames Gewiſſen gehabt. Er war pflichttreu, arbeitſam, zuverläſſig und wir haben geſehen, welche Laſten ihm nicht nur ſeine Freunde, ſondern auch ihm an ſich fremde Perſonen aufbürdeten, weil ſie Vertrauen zu ihm hatten. Als d'Alembert von der Encyklopädie zurücktrat, als man ihm, ſie zu vollenden, die Ueberſiedelung nach Berlin und Petersburg anbot, widerſtand er dem lockenden Anerbieten, weil er ſich durch den Contract mit den pariſer Verlegern für gebunden erachtete. Er hat ſich gegen Voltaire, gegen Falconet, gegen Sophie Voland, hierüber zu verſchiedenen Zeiten immer gleichmäßig erklärt. Einem gegebenen Verſprechen nachzukommen, konnte er wochenlang unausgeſetzt arbeiten. Es iſt faſt keiner ſeiner Freunde, für welchen er nicht vollkommen uneigennützig thätig geweſen wäre. Was hat er nicht für Grimm alles geſchrieben! Wie haben ihn nicht die Manuſcripte von Raynal, Galiani, Lemonnier, Holbach und andern beſchäftigt! Wenn ſeine Freundin Sophie auf dem Lande war, ſchrieb er des Nachts regelmäßig jeden Donnerstag und Sonnabend Briefe an ſie, welche den Umfang kleiner Broſchüren haben.

Er war hülfreich gegen jedermann, faſt ohne Kritik, wie die Sonne mit ihrem erwärmenden Strahl Gute und Böſe ohne Unterſchied beſcheint. Wir wiſſer von dem, was er andern mit Rath und That, mit Geld und Gut gethan hat, nur das Geringſte, aber aus dem Wenigen, das wir wiſſen, können wir einen Schluß auf den Reſt machen. Wir haben geſehen, daß er einem uns unbekannten Herrn L., den er mit Duclos gemeinſchaftlich unterſtützte, von ſeiner Seite 100 Francs Penſion; daß er der alten Levaſſeur, für die er mit Grimm ſorgte, ſeinerſeits 200 Francs Penſion gab; daß er für Fräulein de Lachaux, für die undankbare Madame Therbouche, für einen betrügeriſchen Schuft, wie den Polizeiſpion Glénat, ſich aufopferte; daß er Jean Rameau das Geld zu ſeiner Verheirathung beiſteuerte; daß er für die Ausbildung der Schauſpielerin Jodin und für die vortheilhafteſte Veranlagung ihrer Erſparniſſe ſorgte; daß er des jungen Muſikers Bemetzrieder ſich nachdrücklichſt annahm u. ſ. w. u. ſ. w. Seine Tochter ſagt, daß die Stube ihres Vaters, ſolange ſie ihn gekannt habe, einem Kaufladen geglichen habe, wo jedermann ohne weiteres aus- und eingegangen ſei. Er ſelber ſchreibt einmal an Sophie, als er mehrere Wochen lang, um zu arbeiten, gar nicht ausgeht, daß ſich dies bald verbreitet habe und alle Unverſchämten, alle Zudringlichen, ihn um ſo mehr mit ihren Anſuchen beläſtigten. Konnte er doch einmal, wie früher erzählt worden, einen Pomadenhändler nicht eher los werden, als bis er ihm, halb ärgerlich, halb lachend, eine Reclame für ſeine Pommade ſchrieb.

So viel Geld er auch für ſeine Wohlthätigkeit verbrauchte, ſo hören wir doch nie, daß er, ſeit ſeiner Verheirathung, die Hülfe anderer in Anſpruch genommen hätte. Nur, als er in Vincennes gefangen ſaß, bat er ſeinen Vater um eine Beihülfe von 500 Francs. Sonſt ſehen wir ihn an andere, z. B. an Rouſſeau, Geld leihen. D'Alembert bietet er, wenn er mit ihm die Redaction der Encyklopädie fortſetzen will, aus ſeinem eigenen Vermögen 1000 Thaler an. Als ſeine Tochter heranwächſt, als er, was ihm zu ſo hoher Ehre gereicht, ſofort daran denkt, ſie glücklich zu verheirathen und angemeſſen auszuſtatten, als er ſich für verpflichtet hält, die Hälfte ſeiner Habe mit ihr zu theilen, geräth er in Verlegenheit, ſucht aber die Hülfe nicht außer ſich, ſondern bei ſich ſelbſt. Er entſchließt ſich, was für ihn ein unendliches Opfer war, ſeine Bibliothek zu verkaufen. Und nur, als er ſie endlich an die Kaiſerin von Rußland verkauft, das von Rußland erwartete Geld aber zuerſt ausbleibt, ſieht er ſich genöthigt, von ſeinen pariſern Buchhändlern Vorſchüſſe zu borgen. Wenn er ſich von ſchlechten Menſchen gemisbraucht ſah, überkam ihn zuweilen die Furcht, daß er vorſichtig, mistrauiſch, zurückhaltend, ablehnend, kalt werden könnte, aber dann meinte er ſchließlich doch, Gott habe den Denis Diderot gut und dumm geſchaffen, und ſo hoffe er, werde er auch bleiben.

Das Elend der untern Volksklaſſen, die Noth der Bauern, das Hungerantlitz eines verſchämten Armen, die augenblickliche Pein eines Hülfeſuchenden, rührten Diderot unwiderſtehlich und er vergaß darüber ſtets von neuem ſich ſelbſt. Er ſteckte von dieſer Seite tief in den Vorſtellungen ſeiner Zeit, das Wohlthun mit dem Geldgeben zu identificiren, obwol er auch Kleider und Sachen fortſchenkte oder Leute bei ſich eſſen ließ, wie jenen heuchleriſchen Glénat, oder wie die Mutter des Fräulein Jodin oder den armen Deutſchen Bemetzrieder. Es war eine elende Zeit, in welcher Diderot lebte. Der Hof und die Kirche hatten die Menſchen verwöhnt, Penſionen zu verzehren, für welche ſie nichts thaten. Alle Welt wollte von Renten leben. Man verlangte Jahrgelder vom Könige, von den Großen, von den Miniſtern, von ſeinen Freunden und Verwandten. Man gab Geld, das war die bienfaisance, und man mußte es ſo geben lernen, daß die Gabe die perſönliche Eitelkeit der Bittenden und Bettelnden nicht verletzte, das war die bienséance. Wir müſſen uns daraus erklären, wie Diderot dazu kam, Rouſſeau anräthig zu ſein, die ihm vom Hofe in Ausſicht geſtellte Penſion anzunehmen; wie er dazu kam, in ſeinen Dramen auf das Vermögen einen ſo großen Werth zu legen und im „Père de famille" den idealiſch ſein ſollenden St.-Albin ausrufen zu laſſen: „Ah Sophie, vous ne sentirez plus les atteintes de la misère; j'ai quinze cents livres de rente!"

An Diderot wurden unzählige Perſonen als an eine Art unfehlbarer Hülfsquelle für alles Mögliche nicht nur aus Paris, aus der Provinz, ſondern ſelbſt vom Auslande her verwieſen. Sie kamen in Paris mit Empfehlungen an Mr. Diderot an. Wir hören von ihm, z. B. in ſeinen Briefen an Sophie, daß zwei junge Deutſche, Nicolai und G. Jacobi, ihm ihren

Beſuch machen; daß er zwei jungen Engländern, die an ihn adreſſirt ſind, einige Tage als Fremdenführer in Paris dient u. ſ. w. Nur mit den Fürſten war er ſchwierig. In einem Aufſatz über die Rückſichten, welche man dem Range und Stande anderer ſchuldig iſt, ſpricht er davon, daß er einmal mit dem Beſuch des Königs von Schweden bedroht geweſen ſei. Grimm erlaubte ſich deshalb manche Myſtificationen mit ihm und führte z. B. den Herzog Ernſt II. von Gotha als einen jungen Schweizer bei ihm ein. Der Herzog nahm ihn durch ſein geſetztes Weſen für ſich ein. Diderot ſagte eines Tages beim Weggehen zu ihm: „Jeune homme, retournez bientôt à Vôtre pays, pour conserver Vôtre innocence; ne Vous laissez pas gâter ici.“ Als der Herzog ihn nach einiger Zeit wiederbeſuchte, klopfte Diderot ihm auf die Schulter und bedauerte, daß er noch in Paris ſei, denn es würde ihn ſehr ſchmerzen, wenn ein ſolcher Jüngling, wie er, Schaden darin litte. Bald darauf traf nun Diderot mit dem Prinzen in einer Geſellſchaft zuſammen, wo derſelbe ohne Incognito war. Diderot bat ihn ſeiner Aeußerung halber um Verzeihung, der Prinz aber ſagte: „Der Rath, den Sie mir gegeben, iſt der ſchmeichelhafteſte, den ich je erhalten habe, ohne von einem Schmeichler ertheilt worden zu ſein.“

Die Unterhaltung mit Diderot in einem vertraulichen Cirkel oder ganz allein mit ihm war ein ſolcher Genuß, daß man ihn gern aufſuchte, denn die Improviſation war ſeine Stärke. Gewiß tragen nun auch ſeine Schriften viel von dieſem Gelegentlichen, Plötzlichen und Sprudelnden der Converſation und momentanen Inſpiration an ſich. Wenn man dies aber auf ſeine Schriftſtellerei überhaupt ausgedehnt und behauptet hat, daß er nur eine ſchöne Seite, aber kein Buch zu ſchreiben verſtanden habe, ſo iſt dieſe tauſendmal wiederholte Phraſe nur ſehr relativ wahr. Sie iſt wahr, inſofern Diderot in der That kein einziges dickleibiges Buch über irgendeinen Gegenſtand hinterlaſſen hat. Sie iſt aber unwahr, ſofern das Talent Diderot's damit herabgeſetzt werden ſoll. Das iſt aber die Abſicht, denn man will damit eine Schwäche, einen Mangel andeuten. In dem hausbackenen Sinne, in welchem dieſer Tadel gemeint iſt, würde nun Diderot unzweifelhaft, wenn er es gewollt hätte, Band auf Band haben ſchreiben können, ohne dazu einer andern Anſtrengung zu bedürfen, als die Langeweile zu überwinden, die es ihm verurſacht hätte. Wer einen Band mathematiſch-phyſikaliſcher Abhandlungen ſo, wie er über die Akuſtik gethan hat, ſchreiben konnte, der konnte unzweifelhaft auch mehr Bände über ähnliche Gegenſtände in gleicher Weiſe ſchreiben. Bücher im Zuſchnitt der herkömmlichen Kathederweisheit ſchrieb er nicht, allein es iſt nicht abzuſehen, warum ſeine an Grimm gerichtete „Abhandlung über die dramatiſche Poeſie“, warum ſeine

„Dialogen“, ſein „Verſuch über die Malerei“, ſeine „Reiſe durch Holland“, ſein „Leben Seneca's“, nicht auf den Namen von Büchern ſollten Anſpruch machen dürfen? In den Artikeln der Encyklopädie konnte er freilich keine Bücher in der wohlconditionirten Form, als man zu verlangen ſcheint, ſchreiben; das wäre ungeſchickt geweſen; indeſſen würden manche, z. B. der Artikel „Encyclopédie“ ſelber, in einem Sonderabdruck einen ganz artigen Band formiren. Von ſeinen Romanen und Dramen läßt ſich doch gewiß nicht behaupten, daß ſie nur belles pages ſeien. Kleinere Erzählungen und Abhandlungen von ihm ſind doch deswegen, weil ſie nicht viele Bogen füllen, nicht nur flüchtige Fragmente eines zufälligen Wurfs, ſondern es ſind kleine höchſt ſinnreiche Kunſtwerke, die mit Bewußtſein angelegt und durchgeführt ſind. Eine ſo idealiſche Compoſition, wie z. B. ſeine Beſchreibung der ſieben Vernet'ſchen Landſchaften iſt, ſcheint nur eine leichte Skizze zu ſein, iſt aber ein wohldurchdachtes Gedicht, eine Beethoven'ſche Gedankenſymphonie. Diderot hat eine Neigung, ſeine Erzählungen zu unterbrechen. Das epiſche Element wird dadurch in ſeinem Fluſſe wie durch Stromſchnellen aufgehalten. Es bekommt eine ſubjective Färbung. In der „Nonne“ aber hat Diderot gezeigt, daß es der vollendeten Kunſt des Erzählens ohne ſolche Epiſoden fähig war.

Ein anderer Vorwurf, der ihm gemacht wird, iſt der der Dunkelheit. Für ſeine Zeitgenoſſen iſt zugegeben, daß ihnen manches in ſeinen Schriften dunkel erſcheinen konnte, weil es für ſie neu, oder wenigſtens in einer für ſie neuen originellen Weiſe ausgedrückt war. Wenn aber gemeint wird, daß Diderot in ſich unklar und verworren geweſen ſei und ſich deshalb unverſtändlich ausgedrückt habe, ſo iſt das ein Irrthum. Man kann Diderot vorwerfen, daß er in der Analyſe oft nicht tief genug ging, daß er zuweilen wichtige Mittelglieder überſprang, allein nicht, daß er nicht deutlich geſchrieben habe. Seine Zeitgenoſſen beſchuldigten ihn z. B., daß er die Schrift über die „Interpretation der Natur“ in einer orakelnden Sprache verfaßt habe, allein heutzutage, wo die darin dargelegten Anſichten über die Methode der Naturforſchung zum Gemeingut geworden ſind, wird das gewiß niemand mehr ſagen. Er beherrſchte die Sprache in einem bewundernswürdigen Umfang. Kein Gegenſtand war ſeiner Darſtellung unzugänglich und er wagte ſich auch ganz unbefangen an alles. Er war mit der Sprechweiſe des Volks, mit der Terminologie aller Naturwiſſenſchaften und Künſte vertraut und griff ohne Bedenken zu, wo er den ihm gerade paſſenden Ausdruck fand. Charles Nodier hat in der „Revue de Paris“ in einer Abhandlung: „De la prose française et de Diderot“, ſeine ſtiliſtiſchen und ſprachlichen Verdienſte gewürdigt. Er ſchrieb nicht immer correct im Sinne der akademiſchen Claſſicität, aber er ſchrieb immer lebendvoll und anregend. Nur das Moraliſiren war eine Klippe für ihn; ſobald er auf die Tugend, auf die Sitten (les moeurs), auf das Wohlthun, auf die Dankbarkeit, Freundſchaft, Aufopferung kommt, verfällt er leicht in Declamation und kann uns durch eine Flut von paränetiſchen Reflexionen langweilen. Dieſe Sucht zur Moralpredigt hat er mit vielen ſeiner Zeitgenoſſen gemein, weil die Moral an die Stelle der Religion getreten war. Montaigne, Pascal und Bayle haben auf ſeinen Stil unſtreitig großen Einfluß gehabt. Obwol er aber deutlich und in der Regel zugleich unterhaltend ſchreibt, ſo iſt er doch ſowol durch den Inhalt der Gegenſtände, die ihn beſchäftigt haben, als durch die Eigenart ſeines Ausdrucks nicht dazu gemacht, ein Autor für die Maſſe zu ſein. Er wird immer nur einem kleinern Kreiſe von Gebildeten angehören können, weil er zwar leicht zu verſtehen ſcheint, da er ja nur Skizzen, Erzählungen, Kritiken, Briefe ſchreibt und da er ſtatt der Schulſprache eine allgemein verſtändliche, geiſtreiche Sprache ſpricht, allein ſeine Themata wie ſeine Behandlung derſelben liegen doch in einer höhern Region, als in der der ſelbſtverſtändlichen Alltäglichkeit, und fordern eine gewiſſe Vermittelung, ihnen das richtige Intereſſe abzugewinnen.

Der Paradoxie, der Unordnung, des Widerſpruchs, wird Diderot oft beſchuldigt, weil man nicht genugſam auf ihn eingeht und weil er ſeine Gedanken oft mehr hinſchleudert, als in ruhiger Entwickelung aufrollt. Er iſt auch zuweilen, wenn er ſich polemiſch erhitzt, paradox, allein gar nicht ſo häufig, daß man, wie Niſard in ſeiner Geſchichte der franzöſiſchen „Literatur“, ihn mit dem Urtheil: Diderot iſt die Paradoxie, abfertigen könnte. Diderot ſagt: Der Naturforſcher ſoll unterrichten, instruire, er ſoll ſich in Acht nehmen, zu erbauen, édifier. Das findet Laharpe paradox, thöricht u. ſ. w. Es iſt aber ganz richtig und heutzutage wird jeder Naturforſcher den Diderot'ſchen Satz unterſchreiben. Wenn die Erkenntniß der Wunder der Natur unwillkürlich in mir den Gedanken der Größe einer Intelligenz hervorruft, die ihren Plan faſſen und berechnen konnte, ſo iſt nichts dagegen zu ſagen, aber der Naturforſcher als ſolcher ſoll ſich dieſe Bewunderung nicht zum Zweck machen. Alfred Michiels, von welchem ich früher einmal Erwähnung gethan, führt in ſeiner „Histoire des idées littéraires en France“, a. a. O., folgende Stelle aus Diderot's Dramaturgie an: „Si vous obtenez de l'intérêt et de la rapidité par des accidents multipliés, vous n'aurez plus de discours, vos personnages auront à peine le temps de parler; ils agiront, au lieu de se developper. On ne peut mettre trop d'action et de mouvement dans la farce: qu'y dirait on de supportable? Il en faut moins dans la comédie gaie, moins encore dans la comédie sérieuse et presque point dans la tragédie." Hierin findet nun Alfred Michiels Diderot's gewohnte Unordnung, alles durcheinanderzumiſchen, und einen Widerſpruch Diderot's mit ſich ſelbſt, als wolle er ſagen, daß die dramatiſche Sprache und die Handlung ſich nicht miteinander vertrügen. Er erinnert Diderot daran, daß die conventionelle Tragödie durch Armuth der Handlung und durch Uebermaß der Rednerei, die ſtatt der Kataſtrophe Diſſertationen gab, zu Grunde gegangen ſei. Diderot will aber ſagen, daß von der Farce durch das Luſtſpiel und Schauſpiel bis zur Tragödie eine ſtufenweiſe Abnahme der Menge des Geſchehens und Zunahme der redneriſchen Entfaltung der Perſonen ſtattfinde. Er will nicht ſagen, daß in der Farce nicht geſprochen, in der Tragödie nicht gehandelt werden ſolle. Er will vielmehr ſagen, daß in der Farce ein luſtiger Streich den andern drängen, eine witzige Erfindung die andere ablöſen muß. Albernheiten, Misverſtändniſſe, ſeltſame Zufälle, Ohrfeigen, Prügel, Fußtritte, Capriolen, Grimaſſen, Ueberſtürzungen, müſſen in ihr Schlag auf Schlag ſich folgen. Das Wort iſt für ſie nur der flüchtige Exponent der köſtlichen Dummheiten. In der Tragödie hingegen kommt es weſentlich darauf an, daß wir den Handelnden ins innerſte Herz ſchauen, daß ihre geheimſten Gefühle und Gedanken uns bekannt werden, daß die Intereſſen, die miteinander in Colliſion gerathen, uns in ihre Berechtigung einweihen, und daß wir durch die Gewichtigkeit des Wortes begreifen, weshalb die Perſonen ſich, indem ſie handeln, zu Grunde richten müſſen. Hier iſt die pathetiſche Sprache unerläßlich, weil ſie uns erſt die Charaktere durchſichtig macht. Die Handlung darf natürlich nicht fehlen, aber ſie kann ſehr einfach ſein. Diderot will ſagen, daß action und mouvement, wie er ſich ausdrückt, von der bunten Aeußerlichkeit des Geſchehens, wie dieſelben in der Farce herrſchen müſſen, bei der Tragödie in die gedankenvolle, von den herben, großen und unvermeidlichen Widerſprüchen des Lebens bewegte Innerlichkeit überzutreten haben. Die Farce kann von dem Zufall und ſeiner Häufung den breiteſten Gebrauch machen; in der Tragödie muß jeder Zufall nothwendig ſein. Man vergleiche einmal „Mr. de Pourceaugnac" von Molière als Farce, „Les fourberies de Scapin" von eben demſelben als comédie gaie, „Le misanthrope" von eben demſelben als comédie sérieuse, und „Phèdre" von Racine als tragédie miteinander, um ſich zu überzeugen, daß Diderot etwas ganz Richtiges hat ſagen wollen. In dem Tumult der Farce iſt das Wort untergeordnet; in dem Pathos der tragiſchen, in ihrer Colliſion einfachen Handlung iſt das Wort die höchſte poetiſche Macht.

Diderot ſchreibt oft in ganz kurzen Sätzen, oft in ſehr langen Perioden. Dieſe letztern ſind es, die ihn umfaßlich erſcheinen laſſen. Er wird von der Fruchtbarkeit ſeiner Gedanken gleichſam übermannt und häuft beſonders da Schichten auf Schichten übereinander, wo er aus einem Vorderſatze eine Menge Schlußfolgerungen zieht, die immer nur mit einem que auf den Vorderſatz zurückgehen. Ein ſehr anſchauliches Bild dieſer Manier gibt z. B. die Art, wie er im „Salon" von 1767 den Landſchaftsmaler Julliart behandelt. Erſt ſchildert er ihn nach ſeinem eigenen, ſchlechten Standpunkt des gewöhnlichen Schlendrians in einer langen Periode. Dann vergegenwärtigt er ihm in einer doppelt ſo langen, was eine Landſchaft als Bild ſein ſolle, und zählt in ſeinem didaktiſchen Zorn hintereinander nicht weniger als ſiebzehn verſchiedene Requiſite immer mit il faut, que — auf, wie er es mit Luft, Waſſer, Licht, Felſen, Bäumen, Beiwerken, Staffage halten müſſe. Man könnte glauben, damit die Theorie der Landſchaft beendigt zu ſehen, allein er ſtürmt von neuem in einer Periode von ſieben bis acht Sätzen auf ihn los, ihm die höhern Forderungen der Kunſt, die Poeſie der Landſchaft, ans Herz zu legen. Man kann beim oberflächlichen Leſen ſich von dieſer Menge von Gedanken, die in derſelben Conſtruction einförmig ſich aufſtellen, leicht ermüdet werden. Sieht man aber genauer zu, ſo entdeckt ſich, daß ſie von innen aus in ihrer wie zufällig erſcheinenden Form einen ganz conſequenten Stufengang bilden, daß ſie das Weſen der Zeichnung, des Colorits, des Ausdrucks, der Compoſition vortrefflich beſchreiben. Ein Aeſthetiker könnte jeden Satz in einen Paragraphen für ein Lehrbuch verwandeln. Der pathetiſche Ton würde verloren gehen, aber der Gehalt der Gedanken ſich um ſo entſchiedener herausſtellen.

Der Vorwurf des Schwulſtes, den man Diderot auch gemacht, den beſonders Villemain noch gegen ihn gerichtet hat, kommt zuletzt, wenn man nach Belegen für ſeine Beſtätigung ſucht, darauf zurück, daß er Phantaſie, eine ganz originelle Phantaſie gehabt hat. Ich will bei dem Artikel über Julliart ſtehen bleiben, dies zu verdeutlichen. Ein recht begabter, aber nicht genialer Schriftſteller würde, nachdem er das Ideal der Landſchafterei entworfen, ſich beruhigt haben. Aber nun zeigt ſich erſt der wahre Diderot. Um Herrn Julliart bemerklich zu machen, daß ſeine Forderungen keine hyperideale, chimäriſche ſind, erinnert er an Pouſſin's Landſchaften, worin ſie erfüllt ſind, und fragt den Maler nunmehr mit brüskem Ton: „Wenn ich ein Morgenroth von Ihnen verlangte, wie würden Sie ſich dabei benehmen? Ich, Herr Julliart, der ich das Metier nicht verſtehe, würde einen Hügel vor den Thoren von Theben malen. Vor dieſen Thoren würde man die Statue Memnon's erblicken. Um dieſe Statue würde ich Perſonen aus allen Ständen gruppiren, welche die Neugier herbeigezogen hätte, die Statue bei den erſten Strahlen der Sonne erklingen zu hören. Philoſophen würden ſitzend aſtronomiſche Figuren in den Sand zeichnen; Frauen und Kinder würden hingeſtreckt theils ſchlafen, theils nach dem Ort des Sonnenaufgangs hinſchauen. In der Ferne würde man andere aus Furcht, zu ſpät zu kommen, ihren Marſch beſchleunigen ſehen. So würde ich einen Moment des Tages hiſtoriſch charakteriſirt haben.“ D. h. nachdem Diderot in dem Vorhergehenden ſich als Kritiker, als Theoretiker gezeigt hat, zeigt er ſich nun in einem poſitiven Entwurf ſelber als Maler. Er dichtet ein Gemälde. Das iſt es, was man bei ihm Schwulſt genannt hat. Nun würde er in dem vorliegenden Falle doch den Anſchein haben, zu einer pathetiſchen Uebertreibung hinzuneigen, wenn er nicht ſofort ſeine ſachliche Natur herauskehrte und, ſtatt einer ſo pomphaften Charakteriſtik, auch die einfachere beſpräche, indem er die Staffage eines Morgenroths durch Kohlenbrenner, Jäger und Bauern zeichnet, denn er hat zwar eine phantaſtiſche Seite, einen rhetoriſchen Hang an ſich, allein er iſt ein ſehr ſachlicher Menſch. Wie oft er auch in der erſten Perſon ſpricht, ſo iſt es ihm doch nie um ſeine Perſon zu thun. Er beſitzt zwar Selbſtgefühl, aber keine Eitelkeit. Er ſchreibt ohne alle Prätenſion, mit aller Naivetät einer wahrhaft ſchönen Seele und reißt uns daher in der Fülle ſeiner Gedanken nicht ins Zielloſe, ſondern bis zu einem beſtimmten Reſultat mit ſich fort, wie wir nicht ermüden, mit dem Auge einem Waſſerfall von der Stirn eines Felſens in ſeinem unaufhaltſamen Sturz bis zu dem Boden zu folgen, in welchem die ſchäumenden Wellen ſich zu beruhigen anfangen und als ein durchſichtiger See den Felſen und den Waſſerfall in ſich ſpiegeln.

Weil Leſſing ſelber einen Anſtoß dazu gegeben, ſo iſt es hergebracht, Diderot mit Leſſing zu vergleichen und, wenn dieſer Vergleich von Deutſchen gemacht wird, ihn gegen Leſſing herunterzuſetzen. Ich glaube nicht, daß dies im Sinne Leſſing's wäre. Unſtreitig ſteht Leſſing in ſittlicher Reinheit, in Keuſchheit des Geſchmacks, in Gründlichkeit des Wiſſens, in kritiſcher Schärfe über Diderot, allein an Univerſalität der Bildung, an Wärme des Gefühls, an Fülle der Phantaſie, an Leichtigkeit des Witzes, an ausgiebiger Kraft des perſönlichen Wirkens übertrifft ihn Diderot. In der Achtung vor der Wahrheit, in der Liebe zur Freiheit, ſtehen ſie ſich gleich. Ihre geſchichtliche Situation war eine ſchlechthin verſchiedene. Die franzöſiſche Literatur hatte ihr goldenes Zeitalter hinter ſich, Leſſing aber half das deutſche mit begründen. Diderot lebte in Paris, d. h. im Centrum einer ungeheuern geiſtigen Agitation, Leſſing lebte in Leipzig, Berlin, Breslau, Hamburg, Wolfenbüttel, d. h. in einem ſteten Wechſel ſeines Aufenthalts. Diderot galt als Chorführer einer Partei, Leſſing hatte zwar einige Freunde, die ſeine Tendenzen theilten, ſtand aber ſonſt ganz einſam und unabhängig da. Er hatte nicht die Collectivarbeit einiger hundert Autoren zu vertreten. Diderot mußte in dem, was er drucken ließ, ſtets die Baſtille und den Scheiterhaufen vor Augen haben; Leſſing konnte drucken laſſen, was er wollte. Die kleinen deutſchen Fürſten und der große Friedrich von Preußen machten ſich eine Ehre daraus, die Aufklärung zu ſchützen. Das Buch des Helvétius, „De l'esprit", welches in Paris verdammt und von der Hand des Henkers verbrannt ward, konnte von Gottſched 1760 ganz ruhig dem Druck überliefert werden. Er nannte ſich als Herausgeber mit allen ſeinen Titeln und ſchrieb eine empfehlende Vorrede. Ich wundere mich, daß man, ſtatt der monoton gewordenen Parallele zwiſchen Diderot und Leſſing, den erſtern nicht auch mit Herder verglichen hat, mit welchem er durch ſeine allſeitige Receptivität, durch ſeine Neigung zum Moralpredigen, durch ſein declamatoriſches Pathos und durch ſeinen Enthuſiasmus für alles, was Sache der Menſchheit iſt, ſo viel Berührungspunkte bietet.

Mag man ihn aber mit Leſſing oder mit Herder, mit Voltaire oder mit Rouſſeau, mit Montesquieu oder mit Buffon vergleichen, ſo bleibt bei allen großen ſchriftſtelleriſchen Eigenſchaften Diderot's ſein großer Mangel, der ihn jenen Männern nachſtellt, daß er ſeine Kraft nicht zuſammengenommen hat, etwas durchaus Selbſtändiges hervorzubringen, worin ein nothwendiges Moment jener Culturperiode ſeinen plaſtiſchen Ausdruck gefunden hätte, denn die Encyklopädie, die noch ſeinen größten Anſpruch vertritt, ging doch urſprünglich nicht von ihm aus. Sie wurde ihm angetragen, und nun faßte er ſie von einem höhern und weiter reichenden Geſichtspunkte. Die Beſchreibung der pariſer Kunſtausſtellungen, die wegen ihrer ſubjectiven Ausgelaſſenheit gleichſam die Kehrſeite zu den objectiv ſein ſollenden Artikeln der Encyklopädie bildet, und in der That ſo viel Schönes enthält, wurde ihm von Grimm angetragen und iſt doch nur ein Aggregat von Fragmenten, kein einheitliches Werk. Das „Leben Seneca's", das ein Kunſtwerk als Biographie und als kritiſche Reproduction der Schriften des Stoikers hätte werden können, iſt ein deſultoriſches Werk, zu welchem Holbach und Naigeon ihn aufforderten. Die Veranlaſſung, Lagrange's Ueberſetzung des Seneca, ſowie die Aufforderung, kamen alſo von außen. Diderot hätte hier Gelegenheit gehabt, die ſtoiſche Philoſophie in ihrem principiellen Unterſchied von der Platoniſchen, Ariſtoteliſchen und Epikuräiſchen und die römiſche Phaſe der Stoa in ihrem Unterſchied von der griechiſchen zu zeichnen und dadurch für die Geſchichte der Philoſophie ein bleibendes Reſultat zu gewinnen. Statt deſſen bleibt er überall im Perſönlichen und Moraliſchen hängen. Von ſeinen poetiſchen Schriften hat er ſich nur als Autor der Dramen in einem literariſchen Zuſammenhang erhalten, der ein Bedürfniß der damaligen franzöſiſchen Bühne charakteriſirt. Hier ſehen wir ihn ebenfalls zuerſt ein Goldoni'ſches Stück umarbeiten und erſt, als ihm der Vorwurf des Plagiats gemacht wird, ein zweites originelles ſchaffen, ohne damit die Kraft zu gewinnen, zu höhern Leiſtungen fortzugehen, wie unſer Leſſing that, der, nach der Vorſchule im Luſtſpiel, mit dem proſaredenden Realismus des bürgerlichen Trauerſpiels in der „Miß Sarah Sampſon" anfing, aber mit dem Idealismus des pathetiſchen Verſes im „Nathan" endigte. Diderot redete ſich allerlei ein, warum er der Bühne entſagt habe, allein der Hauptgrund war unſtreitig Mangel an nachhaltiger productiver Kraft. Hätte er dieſe beſeſſen, ſo würde er durch keinen Miserfolg abgeſchreckt worden ſein. Er ſpielte als Greis mit ſeinen dramatiſchen Skizzen. Das einzige Stück, das wir unter ſeinen nachgelaſſenen Manuſcripten vollendet finden, „Les pères malheureux", iſt doch nur die Paraphraſe eines Geßner'ſchen. Was er nun ſonſt noch geſchrieben hat, mag es bei ſeinen Lebzeiten oder erſt nach ſeinem Tode gedruckt ſein, könnte in der Literatur fehlen, ohne daß man es im großen Gange derſelben vermiſſen würde. Es iſt das für den, welcher den Menſchen Diderot liebt und ſeine großen ſchriftſtelleriſchen Eigenſchaften zu ſchätzen weiß, ein trauriges Eingeſtändniß, das man aber der Wahrheit ſchuldig iſt. Das, was in den Abhandlungen Diderot's über theologiſche Themata den eigentlichen Fonds ausmacht, iſt bei den engliſchen Freidenkern und bei Voltaire nicht weniger zu finden. Von ſeinen drei Romanen aber hat keiner eine nachweisliche Einwirkung auf die Geſtaltung dieſer Gattung geübt. Keiner von ihnen kann ſich mit Voltaire's „Candide" oder mit Rouſſeau's „Julie" vergleichen und von den „Bijoux indiscrets" möchte man ſogar, wie Diderot ſelber, wünſchen, daß ſie nie geſchrieben wären. Seine Romane haben nicht ſowol einen äſthetiſchen, als vielmehr einen culturhiſtoriſchen Werth, ſofern ſie die Entartung der Sitten am Hofe, in den Klöſtern und in der Provinz ſchildern. Diderot's Briefe an Sophie Voland haben wir als eine ungeſuchte Parallele der Selbſtſchilderung Diderot's mit Rouſſeau's „Bekenntniſſen" verglichen, allein der unermeßliche Unterſchied dieſer beſteht darin, daß ſie ein wohldurchdachtes, wenngleich manchmal hämiſch berechnetes Kunſtwerk ſind, während jene nur bunten Journalartikeln gleichen. Und um dieſe Hervorkehrung der Mängel Diderot's zu vollenden, ſo iſt ſein Stil im Guten und Schlechten, was er hat, der Vorläufer unſers Feuilletonſtils, wie Jules Janin ihn zur Claſſicität erhoben hat. Voltaire hat den Stil jeder Gattung, worin er ſchreiben will; Rouſſeau hat den Stil eines Pädagogen der Menſchheit; Montesquieu den des Staatsmannes, der auf dem Boden der Geſchichte ſteht; Buffon den der maleriſchen Naturanſchauung. Mit ihnen verglichen, hat Diderot gar keinen ſpecifiſchen Stil, ſondern ſpielt kaleidoſkopiſch in alle Stilarten hinüber. Er iſt Künſtler genug, einen Plan zu verfolgen und einen Ton einzuhalten, aber er hat ſeinen Stil nicht zu einer vollkommenen Individualität durchgebildet, die ihn von jedem andern mit Unverkennbarkeit abſchiede. Ohne dieſen Umſtand hätten ihm auch nicht ſo viel Schriften anderer untergeſchoben werden können. Als die Kaiſerin von Rußland ihm das Geld für ſein Bibliothekariat hatte auszahlen laſſen, ſchrieb er am 29. Dec. 1767 einen hyperenthuſiaſtiſchen Brief an einen ruſſiſchen Großen, wahrſcheinlich General von Betzky, worin er ſchwor, ſeine Dankbarkeit vor ſeinem Tode durch ein Werk auszudrücken, das wie eine Pyramide zum Himmel ragen und allen zukünftigen Fürſten zeigen ſollte, welche Ehren ſie vom Genie zu erwarten hätten, wenn ſie es ſich verpflichteten. Aber dies Werk iſt der alternde Diderot ſchuldig geblieben. Er hielt vielleicht ſeinen „Seneca“ dafür, wenn man die ſtolzen Worte erwägt, mit denen er am Schluß der zweiten Ausgabe die Kritik herausforderte.

Nicht ohne Wehmuth kann man eine ſo große Intelligenz, als die Diderot's, in ihrer Zerſplitterung, Halbheit und Unfertigkeit betrachten. Selbſt das, was er für die Geſchichtſchreibung der Philoſophie that, für welche er durch die Elaſticität ſeines Geiſtes, durch die Vielſeitigkeit ſeiner Kenntniſſe und durch ſeinen kritiſchen Takt gut beanlagt war, ſodaß ſeine Freunde, wie er ſelber, Werth auf ſeine hier einſchlägigen Arbeiten legten, iſt doch in ſeiner Totalität nicht über die Mittelmäßigkeit hinausgekommen. Aber ein ähnliches Gefühl der Wehmuth erweckt auch die Betrachtung des Menſchen Diderot in uns. Welch eine reiche Begabung mit den liebenswürdigſten Eigenſchaften, die uns unwiderſtehlich feſſeln, welch eine Fülle von Güte, Freundſchaft, Mitleid, Hingebung, Aufopferung! Welche Redlichkeit, Freimüthigkeit, Tapferkeit! Aber auch welche Schwäche! Diderot beſitzt nicht nur sensibilité, ſondern auch sensualité; er beſitzt nicht nur Naivetät, ſondern auch Unbeſonnenheit; ſeine Bonhomie iſt oft nicht ſowol wirkliche Güte, als nur gewährenlaſſende Sanftheit; ſeine Klugheit verſchmäht nicht die Myſtification, einen ihm erlaubt ſcheinenden Zweck zu erreichen; ſein Wohlthun hat zuweilen einen kleinen phariſäiſchen Beigeſchmack; er wird leicht von Frauen hingeriſſen und wird noch mit 60 Jahren einige Zeit ſeiner Sophie für Frau von Prunevaux, eine Frau von 45 Jahren, untreu; er iſt beredt, aber er wird auch ein Schwätzer, der Stunden auf Stunden verplaudert; er vermeidet in ſeiner Leutſeligkeit niemand, aber er läßt ſich auch in ſehr gewöhnliche Geſellſchaft fallen, wie es durch die weitern Anhängſel der Familie Voland geſchah, und verbringt damit eine übergroße Zeit. Er hat viel Verfolgungen zu dulden, aber kein eigentliches

Schickſal, wie Rouſſeau, zu ertragen gehabt. Er hielt ſich in einem gewiſſen Mittelmaß. Ohne ſeine Verheirathung, ohne ſeine Haft in Vincennes und ohne ſeine Reiſe nach Petersburg würde ſein Leben unintereſſant ſein.

Wollte man nun aber Diderot als einen gewöhnlichen Menſchen, als einen nur mittelmäßigen Autor, als einen gemeinen Sophiſten behandeln, wie würde man ſich irren, denn mitten in ſeinen Schwächen, mitten in ſeinen Skizzen, mitten in ſeinen amphiboliſchen Uebertreibungen überraſcht uns der urſprüngliche Adel ſeiner Seele, die Genialität ſeiner Erfindung, die Kraft ſeiner Beredſamkeit. Wundern wir uns daher nicht über die ſo verſchiedenartigen Auffaſſungen, die er erlebt hat, denn es iſt ſchwer, gegen ihn gerecht zu ſein, weil er, ſchätze man ihn im ganzen oder im einzelnen, leicht zu Extremen verführt. Verſuchen wir es zum Schluß, uns noch einmal ſeine ganze Entwickelung zu vergegenwärtigen und die Tendenzen zu muſtern, durch welche er ſelbſt noch bis zu uns herüberreicht. Voltaire iſt der Dichter, der Hiſtoriker und Philoſoph der Rococoperiode; Montesquieu iſt der Politiker, der den Franzoſen die Taufe der conſtitutionellen Monarchie Englands gibt; Rouſſeau iſt der Pädagoge der culturkranken Menſchheit, der ſie durch die Rückkehr zur Natur heilen will und damit die Atomiſtik der republikaniſchen Gleichheit vorbereitet; Turgot iſt der Nationalökonom, der die Einſeitigkeiten des mercantilen und agricolen Syſtems durch einen tiefern Begriff des Staats und der Theilung der wirthſchaftlichen Arbeit aufzuheben ſucht; Buffon porträtirt die Thiere und ſchreibt die Geſchichte der Revolutionen des Erdballs; Diderot, eine echt franzöſiſche, ſociale Natur, verewigt ſich durch kein großes, ſelbſtändiges Werk, ſondern durch eine Collectivarbeit, dem Vorbilde vieler folgenden, und durch das prophetiſche Ausſprechen der modernen Tendenzen.

Rückblick.

Schauen wir noch einmal auf die ganze Entwickelung Diderot's zurück, ſo zerlegt ſie ſich ſehr einfach in die Periode ſeines Jugend-, Mannes- und Greiſenalters. Das Jugendalter reicht bis zu ſeiner Verheirathung; das Mannesalter bis zu ſeiner Rückkehr aus Rußland; das Greiſenalter bis an ſeinen im Schos ſeiner Familie erfolgten Tod.

In ſeinem Jugendalter erſcheint er paſſiv. Er macht erſt in Langres, dann in Paris die Schule durch, verſucht es mit der juriſtiſchen Praxis, mit dem Hauslehrerthum, bis er jeden Anſpruch auf ein regelmäßiges Fortkommen aufgibt und ganz und gar ſeinem grenzenloſen Wiſſensdurſt auf das Ungefähr hin ſich überläßt. Er ſtudirt, was ihn reizt, Sprachen, Mathematik, Alterthum, Theologie, Medicin. Er gibt Privatunterricht und ſchlägt ſich durch, wie er kann. Manchmal denkt er daran, Schauſpieler zu werden, und übt ſich in den Frühſtunden in den noch einſamen Alleen des Luxembourg Rollen ein. Er trug einen Oberrock von Plüſch. Seine Manſchetten waren öfter zerriſſen und ſeine Strümpfe von grober Wolle hinten mit weißen Fäden geſtopft. Lange wohnte er in der Vorſtadt St.-Marceau. Er lebte nur ſeiner Selbſtbildung, brachte manche Zeit auch mit frivoler Lektüre hin und arbeitete nach außen nur ſo viel, als er bedurfte, gerade ſein Leben zu friſten. In dieſer Periode eines deſultoriſchen Studiums erwarb er ſich unſtreitig den großen Schatz vielſeitiger Kenntniſſe und Fertigkeiten, den er ſpäter ſo fruchtbar zu machen wußte. Die Ungebundenheit ſeiner Lage gewöhnte ihn zugleich an die Selbſtändigkeit ſeines Urtheils. Die engliſche Literatur in ihrer Baconiſch-Locke'ſchen Richtung wurde ſeine Führerin.

Mit ſeiner Verheirathung 1743 beginnt ſeine große, auch auf das Publikum gerichtete Thätigkeit. Zunächſt wird er, etwas Geld für das Haus zu verdienen, Ueberſetzer aus dem Engliſchen. Er überſetzt Stanyan's „Geſchichte Griechenlands“, Shaftesbury's „Moral“, James' „Mediciniſches Wörterbuch“. Den Geldbedürfniſſen ſeiner Geliebten, der Frau von Puiſieux, abzuhelfen, ſchreibt er 1746 ſeine „Pensées philosophiques“, 1748 ſeine „Bijoux indiscrets“. Dort zeigte er zum erſten mal, was er als Denker, hier, was er als Dichter leiſten könnte. Sein Denken erſchien aber nur erſt negativ als Empörung des Verſtandes über die in ſich widerſpruchvollen Vorſtellungen der religiöſen Phantaſie und über die fanatiſche Grauſamkeit einer herrſchſüchtigen Hierarchie; auch ſeine Dichtung nur als eine negative, ſatiriſche, welche die Sittenloſigkeit und die Verkehrtheiten der Zeit geiſelte. Er veröffentlichte mit Nennung ſeines Namens einen Band mathematiſch-phyſikaliſcher Abhandlungen. Sein „Brief über die Blinden“ zog ihm 1749 eine dreimonatliche Haft in Vincennes zu, die ihm für das geſammte Publikum ein höheres Intereſſe gab.

Bei der natürlichen Paſſivität Diderot's und bei der zerſtreuenden Unentſchiedenheit ſeiner vielſeitigen Bildung müſſen wir es als ein Glück für ihn erachten, daß jetzt ein Anſtoß zu einer großen Thätigkeit durch den Antrag der Buchhändler an ihn kam, welche ſich vereinigt hatten, Chambers' Encyklopädie aus dem Engliſchen ins Franzöſiſche übertragen zu laſſen. Ihr Privilegium war von 1746, allein ihre anfänglichen Arbeiten waren theils durch Zerwürfniß mit den von ihnen gewählten Redacteuren, theils durch Ungeſchick derſelben misglückt. Diderot verband ſich für dies Unternehmen mit ſeinem Freunde d'Alembert. 1750 erſchien im November der Proſpect der Encyklopädie von Diderot, 1751 der erſte Band derſelben. 1765 wurden die letzten Bände gedruckt; allein der Stich und Druck einiger tauſend Kupfertafeln ſowie die Abfaſſung und Correctur des ſie begleitenden Textes dauerte noch bis 1773.

Dies Werk iſt der Mittelpunkt von Diderot's öffentlicher Thätigkeit. Durch die Encyklopädie, welche bei allen Mängeln der Ausführung eine große, eine nothwendige Tendenz der modernen Welt vertrat, gehört er der Weltgeſchichte an. Seine mannichfaltigen Kenntniſſe, ſeine nichts ausſchließende Empfänglichkeit, ſeine improviſirende Energie, die ſchnell einen Artikel hinwarf, ſein kritiſcher Blick, ſeine Kunſt, die Mitarbeiter zu gewinnen und anzutreiben, endlich ſeine Gewiſſenhaftigkeit in der treuen Beachtung einmal eingegangener Verpflichtungen, befähigten ihn im höchſten Grade zu einer ſolchen bunten, zerſplitternden ſocialen Arbeit. Wohl hat er im höhern Alter, als er allmählich aller Gaben ſeines Talents inne geworden war, in manchen Augenblicken der Verſtimmung ſich gefragt, ob er nicht etwas Beſſeres habe thun können. Er fühlte den Schmerz, in der Reiſe ſeiner Kraft kein großes, ideales, claſſiſches, ihm allein gehöriges Werk geſchaffen zu haben, und redete ſich ein, die Encyklopädie nur aus Noth übernommen zu haben, für Frau und Kinder eine auskömmliche Exiſtenz zu ſichern. Er wünſchte, dramatiſcher Dichter oder Mathematiker geworden zu ſein. Dies war eine Täuſchung. Ohne die Encyklopädie war er ſeinem Naturell nach ebenſo gut in Gefahr, in einer ganz untergeordneten Thätigkeit mit ſtetem Aerger darüber zu verkümmern. Er ſelbſt übernahm, außer der allgemeinen Organiſation des Wörterbuchs, außer tauſend zufälligen ſupplementariſchen Artikeln, ſpeciell die Geſchichte der Philoſophie und die Technologie. Wenn er in jener, wie wir geſehen haben, es eigentlich nur zu einem geiſtreichen Compilator brachte, ſo leiſtete er deſto mehr in dieſer. Sie bleibt ſein titre de gloire.

Die Encyklopädie erregte zuerſt, als ein gigantiſches Gemeinwerk der ganzen franzöſiſchen Intelligenz und als Ausdruck der gegen den politiſchen wie gegen den pfäffiſchen Despotismus, gegen die Intoleranz und den Aberglauben, gerichteten Aufklärung ein europäiſches Intereſſe, welches durch die Angriffe der jeſuitiſchen und der janſeniſtiſchen Partei noch geſteigert ward. Es war natürlich, daß ſich daſſelbe allmählich abſtumpfte, vorzüglich da ihm ſeit der Ausgabe des ſiebenten Bandes keine Nahrung geboten ward und Diderot die letzten zehn Bände mit ſtillſchweigendem Gewährenlaſſen der Regierung 1765 auf einmal herausgab. Diderot war mit den von ihm übernommenen Artikeln am Ende des Jahres 1759 am weſentlichen, wie er ſelbſt am 1. Nov. von Grandval aus an Sophie Voland ſchreibt, fertig. Von hier ab war ſeine Thätigkeit eine mehr äußerliche. So groß dieſe Anſtrengung auch war, die ihn zuweilen wochenlang vom Morgen bis Abend bei Le Breton feſſelte, ſo fand er doch von hier ab mehr Muße, ſich auf ſich ſelbſt zu beſinnen. Die Artikel für die Encyklopädie hatten eine ſtete Ueberwachung nothwendig gemacht, cenſurgerecht zu ſchreiben. Sie nöthigten ihn außerdem, einen einfachen Lehrton einzuhalten und die bizarren Anwandlungen ſeines Gefühls und ſeiner Phantaſie zu unterdrücken. Aber in manchen Augenblicken, wo der individuelle Menſch in ihm ſich zu mächtig regte, mußte er dieſen Zwang abwerfen, mußte er ſich gehen laſſen, wie ein Muſiker, der lange genug nach den Noten anderer geſpielt hat, ſich in ſogenannten Phantaſien den Zickzackpfaden ſeiner eigenen Inſpiration anvertraut. Das, was der Encyklopädiſt Diderot in ſolch rückſichtsloſer, jeder genialen Laune huldigenden Form hervorbrachte, übergab er nun zwar dem Papier, aber nicht mehr dem Druck. Es exiſtirte von hier ab ein öffentlicher und ein kryptiſcher Diderot. Nur das Theater hatte eine Ausnahme gemacht. Er hatte es mit ihm 1757 verſucht und, wie bei den mathematiſchen Abhandlungen, ſeinen Namen genannt. Er erntete jedoch nicht den Erfolg, den er ſich verſprochen hatte. Ohne die Theorie des Dramas, di er ſeinen Stücken hinzufügte, würden dieſe noch weniger Wirkung gehab haben. Durch ſie ſtürzte er die conventionelle Poetik der Franzoſen, und dies bleibt eins ſeiner großen literariſchen Verdienſte. Seine Kühnheit ermuthigte alle ſtrebenden Geiſter, die von den ausgefahrenen Gleiſen des herrſchenden Syſtems gelangweilt und gepeinigt wurden. Auch Leſſing hat dieſe Wirkung Diderot's auf ihn dankbar anerkannt. Wie ſchwer es geweſen ſein muß, ſich gegen die Autorität zu ſtemmen, erſehen wir vorzüglich daraus daß Shakſpeare von Diderot unverſtanden blieb. Er hatte Sinn für ſeine Größe. Er verſtand vortrefflich engliſch und hätte ihn alſo in der Urſprache leſen können. Er erwähnt ein paar mal Tragödien von ihm. Er wurde mit Garrick, der den Engländern Shakſpeare auf dem Theater wieder erſchloß, perſönlich befreundet. Er vergleicht Shakſpeare einmal der koloſſalen Statue des heiligen Chriſtophorus über dem Portal von Notre-Dame, zwiſchen deſſen Beine wir hindurchgehen könnten, aber er begreift nicht, daß ein Lillo, ein Moore gegen ihn eben nur Pygmäen ſind. Dieſe hatten es mit ihrer derb realiſtiſchen Manier ihm angethan. Die Weltweite des Shakſpeare'ſchen Syſtems verwirrte ihn; er konnte ſich von der Einheit des Ortes und der Zeit noch nicht losmachen. Er, der in den antiken Tragikern, der im Homer vieles ſo ungleich beſſer, als alle ſeine franzöſiſchen Zeitgenoſſen, verſtand, blieb hier in einer kleinbürgerlichen Welt befangen und wollte das Drama durchaus für den moraliſchen Nutzen fruchtbar machen. In dieſer Zeit ſollte ein neues perſönliches Verhältniß zu einem Freunde, dem deutſchen Predigerſohn Grimm, mit welchem er ſeit dem Beginn der funfziger Jahre nach und nach näher bekannt geworden war (Grimm ſagt in einem Briefe an Frau von Epinay, 1757, daß er Diderot ſeit etwa fünf Jahren kenne), und zu einer Freundin, dem Fräulein Sophie Voland, die er etwa ſeit 1755 kannte, ihm eine neue höhere Exiſtenz bereiten und alle edlern Keime ſeiner Seele großziehen. Wie viel er ihnen auch aus der Unerſchöpflichkeit ſeines Geiſtes und Gemüths gegeben haben mag, ſo hat er doch unzweifelhaft auch von ihnen empfangen und beide bis an ſeinen Tod mit höchſter Innigkeit geliebt. Seine Briefe an ſeine Geliebte erſchließen uns ſeine Individualität bis in ihre geheimſte Verborgenheit. Wenig Menſchenleben ertragen eine ſolche mikroſkopiſche Beleuchtung, ohne nicht von ihrem Glanze zu verlieren; Diderot hat durch ſie nur gewonnen, das Höchſte, was ſich zu ſeinem perſönlichen Lobe ſagen läßt, da er ſeiner Schwächen, Untugenden nicht das geringſte Hehl hat. Getragen von dem beglückenden Bewußtſein ſolcher Freundſchaft und Liebe, verfaßte er jetzt den Roman „La religieuse“, den Dialog „Le Neveu de Rameau“, die Beſchreibung der pariſer Kunſtausſtellungen, die Briefe an Falconet über den Werth des Urtheils der Nachwelt, den Dialog mit d'Alembert über die

Entſtehung des organiſchen Lebens, ſeine kleinen Erzählungen und den humoriſtiſchen Roman: „Jacques le fataliste“, d. h. alle die Schriften, welche, obwol ſie erſt lange nach ſeinem Tode bekannt wurden, ihm bei der Nachwelt einen größern Ruhm begründen und ſichern ſollten als alle ſeine philoſophiſchen Artikel in der Encyklopädie.

In dieſer Periode ſeiner Meiſterjahre fixirte ſich bei ihm Schritt um Schritt der fundamentale Widerſpruch zwiſchen Materialismus und Moralität. Als ſpeculativer Philoſoph wollte Diderot nur die Materie als das Abſolute anerkennen. Aus ihr ſollte der Menſch als der denkende und wollende Geiſt hervorgehen. Von einem Gotte, von einem ſchöpferiſchen Geiſt wollte er nichts wiſſen. Wenn aber die Materie das Erſte iſt, ſo bleibt unbegreiflich, wie in ihrer Erſcheinung eine Ordnung, ein Plan, eine ſtufenreihige Entwickelung, eine Berechnung ihrer Maßverhältniſſe, ein zweckmäßiges Aufeinanderwirken an ſich ganz verſchiedener Potenzen, eine conſtante Form, exiſtiren kann. Rechnen ſetzt Denken voraus. Denken ſetzt ein denkendes Subject voraus. Die Materie iſt kein Subject, ſie iſt nur eine undenkende Subſtanz. Wenn das Denken ſich nicht ſelbſt betrügen will, ſo muß es nicht nur eine abſolute Subſtanz, ſondern auch ein abſolutes Subject denken. Das Abſolute iſt nicht nur abſolute Subſtanz, ſondern zugleich abſolutes Subject. Bleiben wir bei der äußern Erſcheinung ſtehen, ſo geht der Geiſt aus der Materie hervor und wir können alſo ſagen, das, was wir Geiſt nennen, ſei an ſich ſelber Materie, nämlich Nerven und Hirn. Aber der durch die Natur in ſeiner Exiſtenz vermittelte Geiſt iſt nur der menſchliche, der ſich bewußt wird, nicht Urſache der Natur, nicht Urſache ſeiner ſelbſt zu ſein. Er findet die Natur und in ihr ſich ſelbſt vor. Er unterſcheidet ſich von der Materie, er beſtimmt ſich aus ſich ſelbſt, kann alle Möglichkeiten des Denkens und Wollens auch nach ihrer negativen Seite hin verwirklichen und ſogar den Trieb zum Leben durch ſeinen Willen negiren. Er kann ſich gegen die Natur, gegen ihren Imperativ negativ verhalten. Auf der Möglichkeit der Negation des Naturwillens beruht alle Moral. Diderot hielt dieſe feſt, aber nur durch eine Inconſequenz, wie alle edelgeſinnten Materialiſten. Als Materialiſt mußte er die Freiheit leugnen: jeder Act unſeres Willens iſt für den Materialismus nur die nothwendige Summe aller ihm vorausgegangenen materiellen Vermittelungen, denn er läßt nur eine causa efficiens, keine causa finalis zu. Als Moraliſt mußte er die Freiheit fordern, weil Güte, Wohlwollen, Liebe, Vertrauen, Aufopferung ohne ſie ebenſo ſinnleere Worte ſind, als Bosheit, Miswollen, Haß, Mistrauen, Eigennutz. Der Materialismus war Diderot, wie man wol beobachten kann, vorzüglich deswegen zuſagend, weil er durch ihn zum Atheismus ſich berechtigt ſah. Die Religion, wie er ſie aus der Geſchichte und namentlich aus der ſeiner Gegenwart auffaßte, erſchien ihm als die Zerſtörung aller Moral, als Princip der entſetzlichſten Verirrungen, der furchtbarſten Qualen der Menſchheit. Menſchenopfer, Molochdienſt, Völkerhaß, Glaubenskriege, Inquiſition, Kerker, Schaffot und Scheiterhaufen für Andersgläubige, ein Jeſus, der Held der Liebe, von fanatiſchen Phariſäern und fanatiſirtem Pöbel gekreuzigt, woher dies alles, als aus dem Wahn, daß ein Gott es fordere? Daß die Freiheit des Menſchen eine unvollſtändige, alſo nicht wahrhafte ſein würde, wenn Gott ihn nicht auch frei gelaſſen hätte, ihn zu erkennen, alſo in dem Proceß des Erkennens auch zu irren, überſah Diderot. Man kann Welt und Gott nie richtig verſtehen, wenn man das Wohlſein, das Glück, nicht die Freiheit ſelber als letzten Zweck alles Daſeins erkennt. Sobald Diderot, der Epikuräer, recht tief zu philoſophiren glaubte, leugnete er die Freiheit. Er blieb daher von dieſer Seite bei der Materie, die uns nichts als Bewegung in Raum und Zeit zeigt. Sie zeigt uns empiriſch keinen Gott außer ihr, der ſie bewegte, ſondern ſie bewegt ſich nach den ihr ſelbſt innewohnenden Geſetzen. Attraction und Repulſion iſt danach das einzig Wahre. Was bleibt nun für einen Gott zu thun, wenn die Materie durch ſpontane Generation das Lebendige hervorbringt und wenn die Menſchen, wie alle andern Weſen, der Nothwendigkeit der Natur gehorchen müſſen? Er wird eine leere, überflüſſige, unbequeme, die Wiſſenſchaft der Wahrheit ſtörende Hypotheſe. Wenn der Menſch aber ſich nicht mehr zu einem Gott über ſich erheben, in ihm und ſeiner Abſolutheit ſich von ſich und aller Endlichkeit befreien kann, ſo wird er in den Cultus des Menſchen fallen, ſofern er nicht ſogar noch unter dieſen aus Hochmuth hinunterſinkt und ſeine Liebe einem Thier zuwendet, wie der Philoſoph Arthur Schopenhauer ſeinen klugen Pudel mehr liebte als die bornirten bipedes. Je mehr Diderot ſich von dem Glauben an einen allwiſſenden und allmächtigen Gott als einem Druck erleichterte, je mehr er ſich in den Atheismus vertiefte, je einheitlicher ihm die Welt als eine nur materielle erſchien, um ſo leidenſchaftlicher ſehen wir ihn ſich dem Cultus der Freundſchaft für Grimm, der Liebe zu Sophie weihen. Dieſer Cultus tritt bei ihm an die Stelle des poſitiven Verhältniſſes zu einem perſönlichen Gott. Ohne Liebe, ohne Verehrung kann er nicht leben. Seine Verehrung iſt vorzüglich Voltaire und Katharina II. gewidmet. Aber wir haben geſehen, daß einzelne Menſchen allein, wie hoch er ſie ſtellte, wie ſehr er ſich von ihnen befriedigt fühlte, ihn doch noch nicht ausfüllen. Es bleibt noch ein Winkel in ſeinem Herzen, der einer verborgenen Kapelle gleicht. Und ſo verzückt er ſich, nachdem er die perſönliche Unſterblichkeit abgeſchworen, in die Unſterblichkeit des Nachruhms, in den Cultus, welchen die Menſchheit in einer durch die Jahrhunderte hin wachſenden Progreſſion dem Genius zollt. Dies iſt die für den edeln Atheiſten nothwendige Conſequenz; er verehrt die Menſchheit, die ihn verehren ſoll; er macht ſich eine Pſeudoreligion.

Dieſe Periode Diderot's endete mit ſeiner Reiſe nach Petersburg, die er, wie beſchwerlich, wie gefahrvoll ſie für ihn auch war, für eine Pflicht ſeiner Dankbarkeit gegen eine geiſtvolle Fürſtin hielt, die ihn öffentlich ehrte, ihm die Verheirathung ſeiner Tochter ermöglichte und ſein Alter vor Nahrungsſorgen ſchützte. Mit der Rückkehr von dieſer Reiſe 1774 begann ſein ſtilles Greiſenalter. Er wurde allmählich ſchwächer, häuslicher und liebte die Einſamkeit immer mehr. Er beſchäftigte ſich viel mit dramatiſchen Verſuchen, ohne den Muth oder den Ernſt zu gewinnen, ſich noch einmal öffentlich auf das Theater zu wagen. Er ſchrieb noch mit ſprudelndem Witz den paradoxen Dialog über den Schauſpieler, kritiſirte noch einige „Salons“ und arbeitete endlich das umfaſſende Werk über Seneca's Leben und Schriften. Er, der Epikuräer, wurde zu einem milden Stoiker. Nur die „Confessions“ ſeines ehemaligen Freundes Rouſſeau, durch welche er das Glück und die Ruhe ihm ſo nahe ſtehender Perſonen bedroht ſah, verſetzten ihn in eine vorübergehende zornige Aufwallung. Faſt unbemerkt vom Publikum ſchied er aus dem Leben. Die Prieſter verſagten ihm das Begräbniß nicht, weil er nicht ſowol ſie, als nur Gott angegriffen hatte. Er hinterließ bei allen, die ihn gekannt hatten, das Lob eines fleißigen Arbeiters, eines gefälligen und höchſt wohlthätigen Menſchen, eines liebenswürdigen Geſellſchafters, eines rechtſchaffenen Mannes, eines treuen Freundes.

Muſtern wir das Reſultat ſeines Wirkens, ſo läßt ſich daſſelbe im allgemeinen dadurch ausdrücken, daß er, deſſen Leben zwiſchen die Komödie der Regentſchaft und die Tragödie der Revolution fiel, alle modernen Tendenzen in ſich trug. Er ging von dem engliſchen Geiſt aus, welcher durch die Aufnahme der Reformation das Princip der modernen Welt, die ſubjective Freiheit, in ſich durchgekämpft hatte. Die Freiheit des Gewiſſens, die Freiheit des Denkens, das Recht der freien Preſſe, war in England anerkannt. Bacon, Hobbes, Locke, Hume, Shakſpeare, Milton, Addiſon, Richardſon, Adam Smith, Newton, Clarke, Payne u. ſ. w. gingen aus dieſem Princip hervor. England beſaß in der erſten Hälfte des 18. Jahrhunderts und, wenn wir ſeine Einwirkung auf Deutſchland mit heranziehen, auch in der zweiten, die Hegemonie des Geiſtes. Als Diderot in das Gefängniß von Vincennes abgeführt wurde, ſteckte er noch geſchwind

Milton's „Paradies" in ſeine Taſche. Er war ganz von dem engliſchen Geiſt durchdrungen und wir können nur wiederholt beklagen, daß er von Shakſpeare, mit Ausnahme einiger hervorragenden Tragödien, „Macbeth" und „Hamlet", keine richtigere Anſchauung gehabt hat. Diderot nahm aber den engliſchen Geiſt nicht nur als ein Fortſetzer, ſondern auch als Fortbildner auf. Er geſtaltete ihn unter den ihm geſetzten Bedingungen auf eigenthümliche Weiſe. Die Franzoſen hatten das proteſtantiſche Princip anfänglich durch Calvin und Beza auch bei ſich aufgenommen; dann hatten ſie es durch die Hugenottenkriege, durch die Bartholomäusnacht, durch den Widerruf des Edicts von Nantes, wieder von ſich ausgeſtoßen, und die politiſche Cenſur der Parlamente wie die kirchliche Cenſur der Biſchöfe und der Sorbonne wütheten im 18. Jahrhundert bei ihnen gegen die Freiheit des Glaubens und des Gewiſſens, des Denkens und der Preſſe. Der Kampf gegen dieſe brutale Gewalt mußte die Oppoſition zum Extrem und zur Anwendung einer künſtlichen Maskirung ihrer Angriffe treiben, zu welcher Montesquieu durch ſeine „Lettres Persanes" ein ſo verführeriſches Beiſpiel gab. Der politiſche Despotismus bewirkte, daß die Franzoſen von der abſoluten Monarchie zum Republikanismus; der kirchliche, daß ſie vom Katholicismus zum Atheismus übergingen, während die Engländer bis auf den heutigen Tag dort in der conſtitutionellen Monarchie, hier in dem Deismus ſtehen geblieben ſind. Die Franzoſen verabſolutirten den Nihilismus in einer ſatiriſch verbitterten Form, während die Engländer am Poſitiven feſthielten und die nihiliſtiſchen Extreme, wenn ſie unter ihnen auftauchten, in einer humoriſtiſchen Form verlachten.

Von ſeiten der Franzoſen ſtand Diderot zwiſchen Voltaire und Rouſſeau. Mit jenem theilte er die Sympathie für die Zerſtörung alles kirchlichen und politiſchen Despotismus, mit dieſem die Sympathie für ein einfaches naturgemäßes Leben. Wie jener wollte er die Fortbildung zu beſſern Zuſtänden durch den Weg der Cultur, weil er die Menſchheit für perfectibel hielt; wie dieſer wollte er die Natur zum Leitfaden für die Arbeit des Menſchen machen. Zugleich aber unterſchied er ſich von beiden. Voltaire war, hierin mit Rouſſeau einſtimmig, Deiſt und glaubte an Gott, Freiheit und Unſterblichkeit. Diderot ward Atheiſt, weil er Materialiſt ward, wollte aber die Moralität feſthalten, deren Möglichkeit der conſequente Naturalismus leugnen muß. Durch dieſe Inconſequenz näherte er ſich Voltaire wieder und begegnete ſich mit ihm ſpeciell auf dem dramatiſchen Gebiet. Voltaire unterſtützte das Unternehmen der Encyklopädie und feuerte d'Alembert und Diderot zum Kampf gegen die Hinderniſſe an, die ihnen von der klerikalen Partei bereitet wurden. Rouſſeau hingegen ſagte ſich durch ſeinen öffentlichen Bruch mit Diderot von den Encyklopädiſten los und ſetzte die Natur der Cultur entgegen. Conſequent hielt er die Negation aller Bildung für die Rettung des Menſchen von der Corruption der civiliſirten Geſellſchaft und erblickte in dem atomiſtiſchen Menſchen, der in der wilden Natur nach Willkür umirrt, den wahrhaft freien Menſchen, indem er Ungebundenheit mit Freiheit verwechſelte. Diderot hatte epochenweiſe, wenn er ſich aus dem Wuſt der pariſer Geſellſchaft hinausſehnte, ſtarke Anwandlungen, auch unter Wilden einer glückſeligen Inſel der Südſee zu leben, allein ſein großer Verſtand, ſeine Kenntniß der Entwickelung der Künſte und Wiſſenſchaften, ſeine Ueberzeugung von der Compenſation des Glücks und Unglücks der perſönlichen Zuſtände, welche den Reichen mit dem Armen, den Vornehmen mit dem Geringen, den Gebildeten mit dem Ungebildeten, ausgleicht, ließen ihn doch nicht in den abſoluten Naturzuſtand herunterſinken und er faßte das Ideal der Freiheit, zu welcher der Geiſt ſich durch das Studium der Natur erhebt, als die Wahrheit der Natur ſelber. Es war die Erkenntniß des Weſens der Kunſt, die ihn ganz vorzüglich zum Idealismus trieb. Wir haben geſehen, daß der äſthetiſche Naturalismus, den man ihm gewöhnlich nachſagt, nur die polemiſche Seite ſeiner Kunſtauffaſſung im Gegenſatz zum akademiſchen Schulzwang, nicht aber ſeine ganze Theorie enthält. Die Rückkehr zur Natur, die er predigte, war nur das Correctiv der verfälſchten und verzerrten Natur, die man als höchſte Kunſt pries. In der Entſchiedenheit des Wirkens, in der Conſequenz der Principien, ſteht Diderot niedriger, als Voltaire und Rouſſeau; es fehlt ihm die Einfachheit des Standpunkts, die jeden von ihnen auszeichnet. Er hat daher als Schriftſteller, weder als Denker, noch als Dichter, etwas geleiſtet, das mit ſo durchſchlagender Gewalt eingegriffen hätte als die Werke Voltaire's und Rouſſeau's. Die Encyklopädie, ſo groß und wichtig ſie als ein Symptom des Zeitgeiſtes war, mußte, als eine Collectivarbeit und als ein durch Nützlichkeitszwecke beſtimmtes Organ der Aufklärung, ſeine Originalität abſorbiren. Die Artikel, welche er für ſie ſchrieb, konnten unter den vorhandenen Umſtänden nur ſeine halbe Meinung ausdrücken. Und wer konnte ſich aus den ſo heterogenen durch 17 Folianten zerſtreuten, durch Jahre voneinander in ihrem Erſcheinen getrennten Artikeln ein Bild der Totalität Diderot's machen? Gegen Montesquieu, Voltaire und Rouſſeau erſcheint Diderot unbeſtimmt, zweideutig, von Vorbildern abhängig. Er beſitzt keine Einſeitigkeit, wie ſie Voltaire und Rouſſeau untereinander zum vollkommenſten, ſich ergänzenden Gegenſatz macht. Man kann ihn nur verſtehen, wenn man erwägt, daß er, wie Sokrates, mehr mündlich als ſchriftlich lehrte, und daß ſich in ihm, wie in Sokrates, der Proceß der Zeit von der Regentſchaft bis zur Revolution in allen Phaſen ſeiner Entwickelung vollzog. Es war in Diderot, wie in Sokrates, etwas Dämoniſches. Er war nur ganz er ſelber, wenn er wie Sokrates ſich zu den Ideen des Wahren, Guten und Schönen erhoben hatte. In dieſer Ekſtaſe, die auch, nach ſeiner eigenen Beſchreibung, äußerlich an ihm ſichtbar wurde und die er zuerſt an einer Bewegung ſeines Haars auf der Mitte der Stirn und an einem alle ſeine Glieder durchrinnenden Schauer fühlte, war er erſt der wirkliche Diderot, deſſen geiſttrunkene Beredſamkeit, wie die des Sokrates, alle Zuhörer mit ſich fortriß. Wenn man Diderot entweder auf dem Voltaire'ſchen oder auf dem Rouſſeau'ſchen Standpunkt fixiren will, ſo geräth man bald in Widerſprüche, denn Diderot iſt ſelber der Widerſpruch von Materie und Geiſt, von Natur und Cultur, von Cynismus und Sentimentalität, von Unglauben und von Bedürfniß einer Religion, von ſich beſcheidender Reſignation und von revolutionärer Kühnheit, von Corruption und Sittlichkeit. Allein er iſt nicht nur der Widerſpruch, ſondern auch die in tauſend Verſuchen, in tauſend Formen unaufhörlich mit Tapferkeit, mit Aufrichtigkeit, zuweilen auch mit Leichtfertigkeit arbeitende Kraft, ihn aufzulöſen. Ohne dies Streben würde man ihn zu den Sophiſten ſeiner Zeit werfen müſſen; aber durch dies Streben, durch ſeine Wahrhaftigkeit, die ſich keinem Gott mehr anlügen mochte, nachdem er den Glauben daran durch die Wiſſenſchaft verloren, iſt er in ſeiner wunderlichen Vielgeſtaltigkeit werth geworden, neben Montesquieu, Voltaire und Rouſſeau als einer der großen Hierophanten der Revolution, als ein Träger der modernen Tendenzen genannt werden zu dürfen.

In dieſen Tendenzen reicht er über Voltaire und Rouſſeau hinaus; er reicht bis in unſere Zeit hinein. Voltaire und Rouſſeau fanden in der Franzöſiſchen Revolution das vollſtändige Ziel ihres Wirkens, Diderot's Tendenzen gehören noch unſerer Gegenwart an. Er berührt ſich jeden Augenblick mit Voltaire oder Rouſſeau, allein es iſt noch etwas Ueberſchüſſiges in ihm, das ihn von ihnen unterſcheidet und das auf ſeinem wiſſenſchaftlich durchgearbeiteten Bewußtſein beruht, aus welchem heraus ſeine ahnungsvollen Combinationen eine noch ganz andere Grundlage und Tragweite empfingen.

Um ſogleich an diejenige Tendenz anzuknüpfen, die mit ſeinem Namen am innigſten und öffentlichſten verbunden iſt, an die encyklopädiſche, ſo ſehen wir ſie, von ihm ab, in immer erneuten Geſtalten erſcheinen. Der moderne Menſch bedarf, bei der Vielſeitigkeit des Wiſſens, das ihm zugemuthet wird, eines Hülfsmittels, ſich ſchnell und genau an eine naturwiſſenſchaftliche Kenntniß, an eine geſchichtliche Thatſache, an einen äſthetiſchen

Begriff zu erinnern oder irgendeine Lücke ſeiner Vorſtellungen auszufüllen. Für dies Bedürfniß kann nur die alphabetiſche Form eine prompte Handhabe bieten. Sie zerſtückt das Wiſſen in tauſend fragmentariſche Artikel, aber dieſe müſſen zu ihrem Hintergrunde den ſyſtematiſchen Zuſammenhang haben; ihre Auswahl muß von der Anſchauung der Totalität ausgehen; ſie muß von dieſer die nöthige Proportion und die richtige Verweiſung auf die verwandten Artikel erhalten. Waren nun auch ſchon vor Diderot von andern ſolche Wörterbücher verſucht worden, ſo unterſcheidet ihn doch von ihnen das ausdrückliche, wiſſenſchaftliche Bewußtſein über die Eigenthümlichkeit der Aufgabe und über die Methode ihrer correcten Löſung. Er iſt daher der weltgeſchichtliche Menſch dieſer Tendenz. Sein Proſpect zur Encyklopädie und ſein Artikel „Encyclopédie" geben den Beweis von der Höhe des Standpunkts, den er wiſſenſchaftlich einnahm. Er war weit entfernt, die Populariſirung des Wiſſens mit Verſeichtigung, die bequeme Zugänglichkeit deſſelben mit atomiſtiſcher Zerſplitterung zu verwechſeln und kannte auch ſehr wohl die oft unvermeidliche Unvollkommenheit ſeiner eigenen Leiſtung. Dieſe encyklopädiſche Tendenz hat ſich in Deutſchland durch das Brockhaus'ſche „Converſations-Lexikon" eine bleibende Centraliſation erſchaffen, in welcher ein fortlaufender kritiſcher Proceß das Wichtige vom Unwichtigen, das der Ueberlieferung Würdige vom Ephemeren, abſcheidet. Das Neue wird zuerſt in zeitgemäßer Form durch vorläufige Auffaſſungen aſſimilirt, aber aus dieſer experimentirenden Vorarbeit wird nach einiger Zeit alles entfernt, was nur der Neubegier des Tages angehörte, was ſich nicht probehaltig erwies, was nur ein vorüberblitzendes Meteor, kein fortleuchtender Stern war. Nur der gediegene Niederſchlag des ganzen Culturproceſſes wird nach dem ihm zuſtehenden Maße dem eigentlichen „Converſations-Lexikon" ergänzend incorporirt, ſodaß es von Jahrzehnt zu Jahrzehnt in continuirlicher Selbſtverjüngung fortwächſt. Dieſe Arbeit hat das Brockhaus'ſche „Converſations-Lexikon" mit einer allmählich erlangten Virtuoſität der Formgeſtaltung derartig entwickelt, daß es verſchiedene Stufen der Ausführung abgeſetzt und den Holzſchnitt wie den Stahlſtich zur Illuſtration des Wiſſens herangezogen hat. Der aparte „Bilderatlas zum Converſations-Lexikon" gibt in methodiſcher und compendiariſcher Form, was Diderot in elf Folianten auseinanderlegte. Die „Erſch und Gruber'ſche Encyklopädie", die nun ebenfalls dem Brockhaus'ſchen Verlag angehört, ſoll mit deutſcher Gründlichkeit für unſer Jahrhundert leiſten, was die Diderot'ſche für das 18. Jahrhundert. Gründlicher iſt ſie ohne alle Frage, allein nicht in gleichem Grade einheitlich, weil ſie nicht, wie die franzöſiſche, aggreſſiv zu ſein braucht, da ſie die Revolution im Rücken hat, während die franzöſiſche durch die radicale

Negation der mittelalterigen Weltanſchauung dieſelbe vorbereitete. Sie kann ſich in den Gegenſtand der einzelnen Artikel mit gediegener Gelehrſamkeit ruhig vertiefen und macht in dem Proceß des Brockhaus'ſchen Encyklopädismus das ariſtokratiſche Extrem zu den in die Zukunft vortaſtenden Werken, der „Gegenwart“ und „Unſere Zeit“, aus. Sie iſt in ihrer ernſten Abgeſchloſſenheit kategoriſch, dieſe ſind in ihrer journaliſtiſchen Beweglichkeit problematiſch. Das eigentliche „Converſations-Lexikon“, das in ſeinen tauſendfältigen Abdrücken, Nachdrücken, Nachahmungen zu einem Weltbuch geworden iſt, ſtellt die Mitte dieſer Extreme, die zur dauernden Erinnerung berechtigten Reſultate in überſichtlicher Kürze dar.

Was aber die franzöſiſche Encyklopädie ſpeciell zu weltgeſchichtlicher Bedeutung erhebt, das iſt ihre rationelle Tendenz, und dieſe Tendenz hatte in Diderot ihr ſelbſtbewußtes Organ. Gewiß war der Gedanke, alle weſentlichen Kenntniſſe der Menſchheit nach einem beſtimmten Plan zu vereinigen und ſie durch die Form der Bearbeitung dem intellectuellen Bedürfniß gleichſam in jedem Augenblick zur Verfügung zu ſtellen, an ſich ſchon ein großer. Die Menſchheit ſchien ſich durch die Encyklopädie Rechenſchaft von all ihren Errungenſchaften zu geben. Gewiß waren viele Artikel in ihr wirkliche Fortſchritte der Erkenntniß. Manche dem Umfang nach unanſehnliche waren das Reſultat mühſamer Forſchungen geweſen. Man fand in ihr ſelbſt über untergeordnete Dinge Rath, wie der Hof in Verſailles z. B. einſt über das Weſen und die Geſchichte der Pommade ſich unterrichten wollte, auf den Vorſchlag der Frau von Pompadour die Encyklopädie holen ließ und zu ſeinem freudigen Erſtaunen die gewünſchte Belehrung fand; eine Erfahrung, die ihn ſofort toleranter gegen das verrufene Werk ſtimmte. Müſſen wir nun auch zugeſtehen, daß der Rationalismus der Encyklopädie oft oberflächlich war, daß er nicht ſowol Vernunft, als nur Verſtand enthielt, daß er in Betreff der Religion ſogar von Misverſtand nicht freiblieb, ſo iſt doch das Princip im allgemeinen anzuerkennen, denn die Wiſſenſchaft kann nur durch die Nothwendigkeit und Allgemeinheit des Gedankens ſich beſtimmen; ſie kann nur in der Vernunft ihre Autorität finden. Die Encyklopädiſten geriethen durch dies Princip als Vertreter der modernen Bildung mit der Geiſtlichkeit in Oppoſition, ſofern dieſe die Autorität des Glaubens der Kritik des Gedankens entziehen wollte. Die ganze Geſchichte der Encyklopädie zeigt uns den Kampf des Klerus gegen die Encyklopädie. Die Jeſuiten verſuchten im „Dictionnaire de Trévoux“ ein poſitives Gegengewicht zu geben. Die Theſe des Abbé de Prades, welche die Sorbonne 1751 zugelaſſen hatte, zeigte den Abfall eines Theologen von der nationalen Carteſianiſchen Philoſophie, ſeinen Uebergang zur Locke'ſchen, die Verwandtſchaft ſeiner Begriffe mit denen, welche die Vorrede zur Encyklopädie aufgeſtellt hatte. Die Biſchöfe geriethen in Aufregung, die Parlamente beunruhigten ſich, der Papſt ſchleuderte eine Bulle; die Sorbonne erfand die erbärmlichſten Vorwände, um den Fehler, deſſen man ſie von allen Seiten bezichtigte, wieder gut zu machen. Sie demüthigte ſich zur ſpeciellen Freude der Janſeniſten und erklärte ſich nun gegen den Herrn de Prades. Das Parlament erließ am 11. Febr. 1752 einen Verhaftsbefehl gegen ihn, der ausdrücklich die angeborenen Ideen der Carteſianiſchen Philoſophie in Schutz nahm. Die beiden erſten Bände der Encyklopädie wurden mit Beſchlag belegt, allein nach einiger Zeit wieder freigegeben. D'Alembert wurde autoriſirt, in der Vorrede zum dritten Bande zu ſagen, daß die Regierung ein Unternehmen von dieſer Natur nicht aufgegeben wünſche. 1758 ſah d'Alembert voraus, daß man den achten Band ſchwer würde durchbringen können, weil er die Artikel „Hérésie“, „Hiérarchie“, „Indulgence“, „Infallibilité“, „Immortalité“, Immatériel“, Hébreux“, „Jésus-Christ“, „Jésuites“, „Inquisition“, „Jansénists“, „Intolérance“ u. ſ. w. werde enthalten müſſen. Das Buch des Helvétius, „De l'esprit“ (1757), gab, wie wir uns erinnern, Anlaß zu einer ausdrücklichen Anklage von ſeiten des Staatsanwalts. Es erfolgte am 8. März 1759 jener Arrêt du conseil d'état, der das am 21. Jan. 1746 ertheilte Privilegium aufhob und den Verkauf der erſchienenen und noch erſcheinenden Bände verbot. D'Alembert, betäubt und erſchreckt von dem Sturm, der ſich aus allen kirchlichen und gouvernementalen Blättern gegen die Encyklopädie erhob, zog ſich zurück. Rouſſeau brach mit Diderot. Dieſer hielt aus. Er hielt auch aus gegen die Komödie „Les philosophes“, mit welcher Paliſſot ihn 1760 verſpottete. Er ſetzte die Arbeit in der Stille fort, die Regierung ignorirte den Druck und die 1765 erfolgte Ausgabe der letzten zehn Bände. In dieſem Jahre verſuchte der Klerus noch einmal, den Fanatismus gegen Diderot aufzuregen, indem er, wie wir erzählt haben, den Proceß des jungen de Labarre dazu benutzte. Diderot machte ſich gefaßt, ſein Leben daranſetzen zu müſſen. Seine Freunde wollten ihn zur Flucht bereden, allein er blieb, und der Erfolg rechtfertigte ſein Verfahren. Man wagte nicht in Paris, was man in der Provinz ſich erlaubte. 1770 wurde auf Antrag des Erzbiſchofs von Rheims eine große Anzahl Exemplare der drei erſten von Panckoucke neu aufgelegten Bände der Encyklopädie auf die Baſtille gebracht. Die Buchhändler beſchwerten ſich. Als Antwort vermauerte man den Eingang zu dem Local, worin die Bücher moderten. Aber ſolche Gefälligkeit erwies die Regierung dem Klerus jetzt nur vorübergehend, wenn ſie ihn brauchte. Wir haben dieſe Hauptmomente der Geſchichte der Encyklopädie uns zurückgerufen, um uns die Schwierigkeiten zu vergegenwärtigen, mit welchen das Unternehmen zu kämpfen hatte, und um gegen die Zugeſtändniſſe, welche Diderot zu machen gezwungen war, billig zu denken. Er mußte die ſchwerſten, die gefährlichſten Artikel: „Jésus-Christ“, „Jésuites“, „Immatérialisme“, „Providence“ u. ſ. w. alle ſelbſt auf ſich nehmen. Wenn er aber auch vorſichtig war, ſo wird man doch nie finden, daß er etwas gegen die Vernunft und Freiheit ſchrieb. Despotisme et superstition waren die Feinde, die er beſtändig im Auge behielt. Wie vieles von dem, was ſeine Gegner ihm als revolutionär oder frivol vorwarfen, iſt jetzt ſchon, nach hundert Jahren, eine von der Wiſſenſchaft anerkannte Wahrheit, ein Gemeingut aller Gebildeten.

Man muß den Rationalismus und Liberalismus in der Tendenz der Encyklopädie ſehr wohl von dem Materialismus unterſcheiden, zu welchem ſich Diderot als Philoſoph bekannte. Der officielle Standpunkt der Encyklopädie war der theiſtiſche, wie d'Alembert ihn in ſeinem „Discours préliminaire“ gezeichnet hatte. Ihm gemäß verfaßte Diderot auch ſeine philoſophiſchen und theologiſchen Artikel. Der Theismus war, dem Glauben der katholiſchen Kirche gegenüber, ſchon eine Häreſie, ließ aber noch die Möglichkeit einer Offenbarung offen. Der Materialismus hingegen war die Negation aller Religion, weil er alle Erſcheinungen lediglich auf phyſiſche Bewegung zurückführte. Es iſt ebenſo leicht, gegen den Materialismus zu declamiren, als es dieſem leicht iſt, gegen die Religion und ihre unſeligen Conſequenzen, den Wunderglauben, den Haß Andersgläubiger, die Prieſtertyrannei, die Unnatur des Mönchthums u. ſ. w., zu declamiren; allein in wiſſenſchaftlicher Hinſicht darf man nicht vergeſſen, daß der damalige Materialismus das unvermeidliche Reſultat der Naturwiſſenſchaft und einer auf Erfahrung begründeten Pſychologie war. Er war die Umkehrung der mittelalterlichen Weltanſchauung, welche die Natur verachtet hatte. Zum Extrem ihres Spiritualismus war er das entgegengeſetzte. Wenn man die Materie als urſprünglich durch ſich in alle Ewigkeit beſtehend annimmt, ſo hat man damit ein einheitliches Princip, deſſen Entwickelung man in der Realität nachweiſen kann. Es exiſtirt dann keine Welt außer der ſinnlich wahrnehmbaren, und es hören folglich alle Fragen auf, mit denen ſich die Theologie ſo angelegentlich beſchäftigt, was aus den Kindern werde, die abortirt oder todt geboren werden, wie ſich die Freiheit des Menſchen mit dem Vorherwiſſen Gottes vereinigen laſſe, wie es einem Gott der Weisheit und Liebe möglich ſei, ſo viel Uebel und Böſes zugelaſſen, überhaupt eine Welt zu ſchaffen, worin dies möglich geweſen, wie man ſich ein Leben nach dem Tode in purer Körperloſigkeit vorſtellen ſolle u. ſ. w. Wenn ein

Gott exiſtirt, ſo müſſen dieſe teleologiſchen Fragen aufgeworfen werden, wenn keiner exiſtirt, ſo fallen ſie einfach fort. Das Nachdenken darüber erſcheint dann als eine unfruchtbare, quäleriſche Grübelei. Grimm hat in ſeiner „Correspondance“ 1770 ſich am deutlichſten hierüber ausgeſprochen, als Voltaire und Friedrich der Große ſich Holbach's „Syſtem der Natur“ entgegenſetzten. Er behauptet, daß die phyſiſche Bewegung hinreiche, alles zu erklären, und daß durch Annahme einer abſoluten ſchöpferiſchen Intelligenz die Schwierigkeiten der Erklärung der Welt vermehrt und unlösbar gemacht würden, weil dann ein Dualismus exiſtire. Die conſequente Philoſophie könne nur materialiſtiſch ſein, alles andere ſei Kinderei. Den Vortheil der unterſchiedloſen Einheit wollen wir dem Materialismus zugeſtehen; wir wollen ihm auch gegen die phantaſtiſche Mythologie ganz bodenloſer abſtracter Transſcendenzen ſeine relative Berechtigung zugeſtehen; aber fragen wir, erklärt er uns wirklich das Univerſum? Läßt er uns in der That begreifen, wie die Materie dazu kommt, ſich harmoniſch zu gruppiren, ſich in periodiſchen Ordnungen zu erneuen, ſich organiſch zu geſtalten, an ſich ganz verſchiedene Exiſtenzen in Wechſelbezug zu ſetzen und einer höhern Einheit als Mittel zu unterwerfen? Daß die Materie in ihren Atomen nicht denkt, nicht will, iſt gewiß. Woher nun die Einheit in ihr, welche über die Mannichfaltigkeit der Erſcheinungen als ihr Geſetz übergreift? Woher die Verbindung der Geſetze untereinander? Woher der Stufengang der Entwickelung in der Natur wie in der Geſchichte? Erklärt uns dies der Materialismus, wenn er eine in der Materie thätige, ihr immanente Vernunft annimmt? Dieſe Immanenz iſt thatſächlich vorhanden; das iſt wiederum noch der Vortheil des materialiſtiſchen Monismus; allein wie iſt ſie möglich? Wie iſt ſie in die Materie gekommen? Setzt er nicht mit der der Materie immanenten Vernunft ein zweites Princip, ein ideales, das, als Gedanke, die Wahrheit der ſinnlichen Materie iſt? Darauf hat er keine Antwort. Der Theismus hat eine, denn er ſchließt von der Exiſtenz des Gedankens in der materiellen Welt auf ein denkendes Subject, weil Denken nur als Thätigkeit eines Denkenden, als Proceß, möglich iſt. Ein Gedanke kann nicht ſo, wie ein Atom, exiſtiren. Der teleologiſche Schluß des Theismus iſt ein vollkommen berechtigter und unwiderlegter. Der Materialismus erfindet ſich von Zeit zu Zeit immer eine neue Terminologie, den Zweckbegriff, den er gar nicht umgehen kann, zu verhüllen. Das Atom iſt ebenſo ſehr nur ein Gedanke als der Zweckbegriff. Das Atom iſt eine Hypotheſe des Gedankens, niemand hat es empiriſch wahrgenommen. Wenn wir die Natur in ihrer ungeheuern Maſſenhaftigkeit, in ihrer Unendlichkeit des Raums, in der zahlloſen Vielgeſtaltigkeit ihrer Sternſyſteme, in der raſtloſen Wanderung und Wandlung ihrer Gebilde, in der univerſellen Gleichmäßigkeit ihrer Geſetze, von denen wir das der Schwere und des Lichts bis in die fernſten Räume hin verfolgen können, wenn wir die unendlichen Metamorphoſen betrachten, die ein einziger Typus entwickeln kann, dann ſcheint es uns wol problematiſch, ob ein einziges Subject dies gigantiſche All, welches die Aſtronomie uns erſchloſſen hat, zu denken, zu ſchaffen, zu durchdringen, ewig zu durchwachen im Stande ſei. *Unſere Phantaſie erlahmt.* Aber im Denken müſſen wir dem Denken gehorchen. Die Unendlichkeit des Raums kann man ſich auch nicht vorſtellen, und doch muß man ſie denken. Denken wir Menſchen denn nicht, ſo beſchränkt wir ſind, das Univerſum, die Ewigkeit, die Weltordnung, die tauſendjährige Vergangenheit und Zukunft, indem wir uns weit, weit über unſere kleine empiriſche Perſönlichkeit erheben? *Wir müſſen* eine abſolute Intelligenz *denken*, wenn wir auch nicht wiſſen, wie ſie zu exiſtiren vermag. Grimm und auch Diderot, im „Essai" über Seneca, bringen das alte Gerede vor, daß die Summe der Inconvenienzen, wie ſie ſich ausdrücken, im Geſchaffenen größer ſei, als die Summe der Vortheile, d. h. daß Gott eine unvollkommene Intelligenz ſei. Der Encyklopädiſt Diderot war weiſer geweſen. Er hatte in der Encyklopädie geſagt: bevor Harvey den Blutumlauf entdeckt hatte, fand man vieles im thieriſchen Organismus überflüſſig und unvollkommen, was von da an bewundert werden mußte. Der Materialismus muß nur als die Waffe angeſehen werden, deren die rationelle Tendenz des Jahrhunderts ſich bediente, um allen unvernünftigen Wunderglauben zu zertrümmern und den Menſchen ganz auf ſeine eigenen Füße zu ſtellen. Er wurde durch die Negation eines Jenſeits der ſtärkſte Beförderer der politiſchen Freiheit.

Die Encyklopädie war der Ort, in welchem Diderot einer andern Tendenz der modernen Welt huldigte, der *Anerkennung der Induſtrie und ihrer Technik*. Hier liegt, wie wir gezeigt haben, eins ſeiner größten Verdienſte. Es war ja nicht etwa nur das ſorgfältige Beſchreiben der Gewerbe und ihrer Maſchinen überhaupt, ſondern es war das *Bewußtſein* über ihren Werth und ihre allgemeine menſchliche Bedeutung, womit er ſie beſchrieb und ſeinen Zeitgenoſſen eine ganz andere höhere Auffaſſung der Handwerke eröffnete. Ich habe nicht mit dem Urtheil zurückgehalten, daß ich die Arbeit, welche Diderot an die Technologie geſetzt hat, für ſolider und ungleich wichtiger halte als die, welche er der Geſchichte der Philoſophie gewidmet hat, obwol ſeine Freunde dieſe vorzüglich bewunderten. Man leſe den Artikel „Art" im erſten Bande der Encyklopädie, um ſich zu überzeugen, von welch hohen und neuen Geſichtspunkten Diderot für die Beſchreibung der mechaniſchen Künſte ausging; wie er einen allgemeinen Plan dafür entwirft, eine genetiſche Methode vorſchlägt, deren Vortheile auseinanderſetzt, den beſondern Unterſchied der Maſchinen, die Geometrie, die Sprache der Künſte, die ungerechte Verkennung ihrer Entdeckungen, die Ueberlegenheit einer Manufactur über eine andere, zeigt, genug, eine Philoſophie der Technik hervorbringt. Und wie viel Artikel hat er geſchrieben, die, ohne ſpeciell ein Handwerk zu betreffen, doch auf die Technik ſich beziehen, wie „Agriculture“, „Argent“, „Chasse“, „Chemin“, u. ſ. w.

Die Technik zwingt den Menſchen, mit den Kräften der Natur zu arbeiten. Er muß ſich ihren Geſetzen unterwerfen, um ſie beherrſchen zu können. Die Wiſſenſchaft von den Geſetzen der Natur iſt die unerlaßliche Bedingung, um ſie den menſchlichen Zwecken gehorſam zu machen. *Die Natur muß daher aus ſich ſelbſt erklärt werden.* Ob ſie ewig *durch ſich ſelbſt* beſteht oder ob ſie beſtändig durch einen Gott *geſchaffen* wird, *ändert nichts an ihr ſelbſt.* Ihre Geſetze bleiben die nämlichen. Inſofern kann die Naturwiſſenſchaft relativ atheiſtiſch verfahren, d. h. ſie kann für die Erforſchung der Natur von Gott abſtrahiren. Dieſen Weg hat Diderot eingeſchlagen und dieſe Tendenz iſt der modernen Naturwiſſenſchaft verblieben. Sie ſucht die Natur auf *immanentem Wege* zu erforſchen. Die Art und Weiſe, wie Diderot in der Unterhaltung mit d'Alembert und im „Traum“ deſſelben die Entſtehung des organiſchen Lebens verfolgt, iſt völlig mit unſerer modernen Phyſiologie in Einklang. Die vitalen Molecule und die Gewebelehre Diderot's ſind nicht weit von unſerer Zellentheorie, und ſeine Anſicht über den Urſprung der Arten aus der Modification einfacher prototypiſcher Formen iſt nicht weit von der Darwin'ſchen Permutationstheorie. Diderot wurde vom theologiſchen Skepticismus zum Atheismus, wie es ſcheint hauptſächlich durch die Annahme beſtimmt, daß die Infuſorien den thatſächlichen Beweis des Ueberganges der ſogenannten todten Materie in lebendige Individuen, des Unorganiſchen ins Organiſche, ablegten. Die Heterogeneſe unſerer modernen Naturforſcher, wonach ein niedrigeres Thier ein höheres, folglich der Affe auch einen Menſchen, aus ſich ſoll hervorbringen können, iſt nur eine conſequente Ergänzung der äquivoken oder ſpontanen Generation.

In der Moral war Diderot dadurch modern, daß er den Begriff des *Guten* und *Böſen* von dem einer äußern *Belohnung* und *Beſtrafung* unabhängig machte. Der Gute iſt glücklich, weil er eben gut, der Böſe unglücklich, weil er eben böſe iſt. Gutſein iſt das höchſte Glück, Böſeſein iſt das höchſte Unglück. Indeſſen ging es ihm wie *Kant*. Für die Idee der *Gerechtigkeit* fand er ſich doch nicht durch die bloße Innerlichkeit des ruhigen und des mit ſich entzweiten Gewiſſens befriedigt. Er äußert zuweilen, daß man dem Syſtem der Strafen gegenüber, durch welche man vom Böſen abzuſchrecken ſucht, ein Syſtem von Belohnungen aufſtellen müßte, zur Tugend anzureizen. Er ſucht ſich aus der Geſchichte zu überzeugen, daß der gute Menſch, auch wenn er viel zu leiden hat, doch reellerweiſe glücklicher ſei als der böſe, auch wenn er ſcheinbar in der Fülle des Glücks ſchwelge. Er fährt einmal gegen ſeine Freundin Sophie und deren Schweſtern in einer furchtbaren Weiſe los, als ſie ihrer Meinung nach in dem Richardſon'ſchen Roman „Clariſſe“ die wahre Gerechtigkeit herſtellen wollen, und ſchärft ihnen ein, daß nicht uns Menſchen, nur einem allüberſchauenden Gotte, der auch die geheime Geſchichte der Menſchen kennt, das Richteramt zukomme. Wie Kant hat er das Bedürfniß eines Gottes, der die vollkommene Gerechtigkeit übt, die wir in dem Lebenslauf der Menſchen nicht immer zu entdecken vermögen; Kant entſchließt ſich deshalb, die Unſterblichkeit und die Exiſtenz eines allwiſſenden und allmächtigen Gottes anzunehmen. Hiergegen ſträubt ſich Diderot, krümmt ſich aber in der Qual, welche ihm ſein Unglaube verurſacht; er ſchreibt 1769 an Sophie Voland und in den „Salons“ an Grimm: „Je souffre mortellement, de ne pouvoir croire en Dieu.“

Als Aeſthetiker verfolgte er eine durchaus moderne Tendenz. In der Metaphyſik des Schönen ſucht er von dem unbeſtimmten Standpunkt des ſogenannten guten Geſchmacks zu einem objectiven Begriff des Schönen und der Kunſt zu gelangen. In der äſthetiſchen Kritik ſteht er am höchſten, weil er hier am unbefangenſten, begeiſtertſten iſt und am naivſten ſchreibt. Die Aeſthetik war bis auf ihn hin hauptſächlich von der Poetik aus behandelt worden. Diderot berückſichtigte nicht weniger die bildende Kunſt. Batteux hatte ſchon die Nachahmung der Natur empfohlen, aber Diderot zeigte, daß dieſelbe nicht genüge, ſondern daß der Künſtler ſich durch die Vermittelung der Empirie und Nachahmung zum Ideal erheben müſſe, das er empiriſch in der Natur nicht finden könne, die in ihren Producten wegen der zufälligen Entſtehung derſelben mehr oder weniger unvollkommen bleiben müſſe.

Als Dichter hat Diderot einen durchaus modernen Inſtinct gehabt. Er hat das Drama mit Bewußtſein als eine mittlere Proportion zwiſchen der Tragödie und Komödie aufgeſtellt, hat ſelbſt ein paar Beiſpiele dazu componirt und durch ſie das Familiendrama begründet, das bei den häuslichern Deutſchen mehr als bei Franzoſen zündete. Die herrſchende Gattung bei allen europäiſchen Völkern iſt das in Proſa geſchriebene Schauſpiel geworden. Nicht weniger hat Diderot in ſeinen Erzählungen den modernen Inſtinct der Dorfgeſchichte und der ſocialen Novelle gehabt. Sie gehen bei ihm aus demſelben Realismus hervor, den er dem falſchen Idealismus entgegenſetzte, aus welchem er auch in der Malerei die Landſchaft und das Genrebild bevorzugte. Es iſt der nämliche Realismus, aus welchem er für das Theater nicht nur eine andere, natürlichere Sprache, ſondern auch eine andere Kleidung und Decoration verlangte, wie wir ſie jetzt nun lange ſchon auf der Bühne ſehen.

Durchaus modern erſcheint Diderot in ſeiner Auffaſſung des Weibes. Er war ſo unglücklich, ſich durch ſeine Ehe nicht befriedigt zu fühlen; er wurde ſeiner Gattin wiederholt untreu und verdient deshalb unſere entſchiedenſte Misbilligung. Er wurde ein Sophiſt in Betreff der Ehe, die er für ein ſich ſelbſt widerſprechendes Inſtitut erklärte, wenn er darüber mit ſeiner Geliebten zu reflectiren anfing. Er warf ſich in den elendeſten Hypotheſen umher, ihre Heiligkeit leugnen zu können. Er ſank in der Polemik gegen ſie zuweilen ſo weit herunter, daß er den Ehebruch unter Umſtänden zu einer tugendhaften Handlung, zu einer heroiſchen Aufopferung ſtempeln, daß er die Befriedigung des Geſchlechtstriebes für eine ſittlich gleichgültige Handlung erklären wollte, die mit dem Eſſen, Trinken und Schlafen auf gleicher Linie ſtehe. Das war ſeine Schattenſeite; ſeine Lichtſeite war der Kampf für die Gleichberechtigung des Weibes mit dem Manne, für die Emancipation deſſelben aus einem Zuſtande falſcher Rechtloſigkeit und Unmündigkeit. Er hat einer Indianerin aus den Wäldern des Orinoco eine Klage in den Mund gelegt, welche die bitterſte Satire gegen alle Tyrannei des Mannes über das Weib iſt. Er hat gegen Helvétius das Recht und die Ehre des Weibes gegen die Ausbeutung ſeiner Schönheit durch die Brutalität des Mannes mit Nachdruck vertheidigt. Er hat in der Betrachtung, zu welcher die Schrift von Thomas über die Frauen ihn veranlaßte, das Geniale und Dämoniſche des weiblichen Naturells vortrefflich gezeichnet und die Schwäche des Weibes als den Grund zur Berechtigung aller der Forderungen aufgeſtellt, welche es an die Geſellſchaft zu machen hätte. Er gelangte bis zur Anerkennung der Selbſtſtändigkeit des Weibes, aber nicht zum Begriff der Ehe, in welcher er, ſtatt einer ſittlichen Harmonie, immer nur zwei verheirathete Perſonen erblickte. Doch bemerke ich, daß er 1778 in ſeinem „Seneca“ bei Durchnahme der Briefe deſſelben an den Lucilius, Kapitel 37, ausdrücklich ſagt: „Obwol die Entſittlichung ſeit einem Jahrhundert große Fortſchritte gemacht hat, ſo ſind wir doch noch nicht ſo weit gekommen, den Ehebruch zu loben.“ Er erkannte alſo das Recht der Gatten auf Treue formell an, war aber, wie ſeine ganze Zeit, gegen ihren Bruch tolerant und kann uns mit ſeinen Sophiſtereien, wie er ſie in ſeinen Briefen den Frauen vorträgt, empören.

Diderot war hier mit ſich im Widerſpruch. Er wollte die Familie, er trug aus ſeinem älterlichen Hauſe ein hohes Bild derſelben im Herzen, er wollte durch die Poeſie wie durch die Malerei die Familienbande verherrlicht wiſſen; er hielt das Drame domestique für den Gipfel der Kunſt und begriff nicht, daß die Ehe die Bedingung der Familie, wie die Familie die Bedingung der Geſellſchaft iſt. Oder mit andern Worten, er war ein ganz moderner Menſch in ſeinem Kampf für die Emancipation des Weibes nach ſeiner perſönlichen Individualität, aber er verkannte, gerade wie die St.-Simoniſten und alle ihnen ähnliche Ritter für die Hebung des Frauenſtandes, daß die wahre Emancipation des Weibes nur durch die wahre, d. h. auf wirklicher Liebe beruhende Ehe möglich iſt, weil ſeine Individualität nur in der ſittlich geheiligten Ehre der Frauenſchaft und der Mutterwürde volle Befriedigung und angemeſſene Wirkſamkeit finden kann.

Endlich war die religiöſe Tendenz Diderot's eine gänzlich moderne, nämlich die äußere Offenbarung des kirchlichen Glaubens in die innere des Gewiſſens, die Dogmatik in die Ethik, die Theologie in die Anthropologie aufzulöſen. Diderot war als Atheiſt Pantheiſt. Er hatte den einen Gott, den abſoluten Geiſt, verloren und das All, le grand tout, die Natur zurückbehalten, die im Menſchen zur Erkenntniß ihrer ſelbſt ſich erhebt. Er war kein dogmatiſcher, ſondern ein ſkeptiſcher Atheiſt. Er bekämpfte den ungöttlichen Gott der Jeſuiten und Janſeniſten, dies monſtröſe Zerrbild des alten Jehovah, dieſen apotheoſirten Tyrannen, dieſen Moloch. Gern hätte er an einen andern Gott, an den Gott der Freiheit, der Liebe, der Wahrheit und Schönheit, geglaubt, wenn der Materialismus es ihm geſtattet hätte. Sein Atheismus hatte einen religiöſen Charakter, ſofern er berechtigt war, den Gott der Sorbonne und der Parlamente als einen falſchen Gott zu verwerfen, und ſofern wir an ihm beobachten, wie er durch ſein enthuſiaſtiſches Temperament, durch den Cultus, den er der Freundſchaft und Liebe widmete, durch ſein Streben zum Idealen, durch ſein Glauben an die Idee des Wahren, Schönen und Guten, recht eigentlich für die Religion gemacht war. Ein Franzoſe, Paul de St.-Victor, ſagte 1861, am 9. Dec., im Feuilleton der „Presse“, von ihm: „Diderot, Atheiſt, das iſt das Feuer, welches ſeinen Herd verzehrt; der Adler, welcher die Sonne leugnet.“ Wir wollen uns beſchränken, zu ſagen, daß ſein Atheismus ſittlicher, humaner und an ſich religiöſer war, als die fanatiſche Orthodoxie ſeiner Zeit, welche die Andersgläubigen nicht durch Liebe und richtigere Erkenntniß für ihren Glauben zu gewinnen, ſondern als Verbrecher durch Amtsentſetzung, durch Kerker, Schaffot und Scheiterhauſen zur Unterwerfung zu zwingen ſuchte.

Schluß.

So war Diderot in ſeiner Stärke und Schwäche, in ſeiner Größe und Kleinheit, in ſeiner Wahrheit und Irrthümlichkeit. Er nahm das proteſtantiſche Princip der ſubjectiven Freiheit, welches Frankreich durch den Widerruf des Edicts von Nantes von ſich ausgeſtoßen und damit den Zwang des Glaubens, des Gewiſſens, der Preſſe bei ſich nothwendig gemacht hatte, durch die Vermittelung der engliſchen Literatur wieder auf. Vom Locke'ſchen Empirismus ging er zum Senſualismus, von dieſem zum Materialismus, von dieſem zum Atheismus fort und erblickte in dieſem letztern die Bedingung aller wahren moraliſchen und politiſchen Freiheit. Das 16. Jahrhundert hatte durch Luther und Calvin die kirchliche, das 17. durch Cromwell, Guſtav Adolf und den großen Kurfürſten von Brandenburg die politiſche Reform durchgeſetzt; das 18. drängte zur ſocialen hin, welche ſowol den kirchlichen als den politiſchen Particularismus den allgemeinen Rechten des Menſchen unterordnete. Die Proclamation dieſer Rechte zunächſt für die Franzoſen, mittelbar aber durch ſie für alle Völker, war die größte That der erſten Franzöſiſchen Revolution, und dieſe That war allerdings durch die Arbeit der Philoſophen vorbereitet. Wenn das Hauptwerk Raynal's in Frankreich wol zwanzigmal, im Auslande mehr als funfzigmal nachgedruckt wurde, ſo iſt dies Eine Factum ein bedeutſames Symptom des Intereſſes, welches man an der Aufhebung der Sklaverei nicht blos der Neger, ſondern in allen ihren Formen nahm.

Die ſociale Reform, welche auf die Anerkennung der Humanität ausging, operirte beſtändig mit dem kirchlichen und politiſchen Factor. Gegen die inhumane Beſchränkung der Kirche berief ſie ſich auf das unabweisliche Intereſſe des Staats; gegen die inhumane Beſchränkung des Staats auf das göttliche Recht der Religion. Diderot's Artikel „Société“ in der Encyklopädie ſtellt dieſe Taktik in der naivſten Weiſe dar. Die Moral war die Waffe, welche alle gegen alle führten, aber die Moral war ſehr verſchieden. Die Moral Spinoza's ſtimmte mit der Shaftesbury's darin überein, in der Tugend ſelber das Glück zu finden. Der Eudämonismus der Encyklopädiſten und Oekonomiſten ſetzte die Tugend in die Verwirklichung des wohlverſtandenen Intereſſes eines jeden. Bei Helvétius wurde ſie zum Egoismus des conſequenten Materialismus; bei Rouſſeau zum unbeſtimmten Tugendenthuſiasmus des guten Herzens; bei Holbach zum Rigorismus des Gehorſams gegen die Pflicht. Alle dieſe Syſteme, die ſich nach- und auseinander entwickelten, ſtanden dem pelagianiſchen Syſtem der kirchlichen Werkheiligkeit gegenüber, gegen welches innerhalb der katholiſchen Kirche ſelber der Janſenismus ſich gekehrt hatte. Diderot ſtand, wie ich oft geſagt habe, zwiſchen der Regentſchaft und der Revolution, zwiſchen dem Kampf des Janſenismus mit dem Jeſuitismus und der Vernunftreligion des Convents, zwiſchen der monadologiſchen Metaphyſik Leibniz' und der Moralpolitik Kant's mitteninne. Ich habe oft berührt, daß wol keine Philoſophie Diderot in ſolchem Grade, als die Kantiſche, befriedigt haben würde, weil ſie das moraliſche Intereſſe obenanſtellte, Gott aus der Natur und Geſchichte mit wiſſenſchaftlicher Würde eliminirte und doch, im Bewußtſein der unleugbaren Beſchränktheit des menſchlichen Erkennens, in der Religion den Myſterien des Gemüths unter der Polizei des Moralregiments einen Ort offen ließ, den der Staat als res publica ſelber zu ſchützen die Pflicht habe. Diderot iſt zweimal mit der Poſt durch Königsberg gefahren. Hätte er eine Ahnung von Kant gehabt, der damals im ſtillen ſeinen Wendepunkt vom Wolf'ſchen Dogmatismus zum Hume'ſchen Skepticismus durchlebte, wie würde er zu ihm geeilt ſein! Diderot hielt neben der Natur an der Trias des Wahren, Schönen und Guten feſt, allein nur empiriſch, während Kant den Grund dieſer Ideen unterſuchte und ſie in die höhere Trias der Vernunft, der Natur und des Geiſtes umbildete. Was nicht vernünftig iſt, d. h. was den ebenſo allgemeinen als nothwendigen Beſtimmungen des Denkens nicht entſpricht, iſt nicht wahr. Was nicht, ſei es ein unmittelbares Naturſchöne, ſei es ein von Geiſt vermitteltes Kunſtſchöne, durch die Harmonie ſeiner ſinnlichen Form ein allgemeines Wohlgefallen ohne ſinnliches Intereſſe erzeugt, iſt nicht ſchön. Eine Handlung, welche nicht die vernünftige Nothwendigkeit der Pflicht als freie That realiſirt, iſt nicht gut. Kant vereinigte den Rationalismus mit dem Naturalismus und Spiritualismus zu einem Syſtem, in welchem ſie ſich gegenſeitig vermittelten. Er riß das logiſche Element vom phyſiſchen und pſychologiſchen los, um es zu verſelbſtändigen. Er riß ebenſo das moraliſche vom phyſiſchen los, um es zu verſelbſtändigen, aber er verlor niemals die Aufgabe aus den Augen, dieſe Unterſchiede in einer höhern Einheit zu verſöhnen. Das Gute blieb ihm der abſolute Zweck der Weltordnung und er kritiſirte von ſeiner Idee aus auch die Religion. Eine ſo ſtarke Polemik er auch gegen allen Glaubenszwang, gegen alles Pfaffenthum übte, ſo erkannte er doch das Chriſtenthum als diejenige Religion an, deren Vorſtellungen einen an ſich vernünftigen Gehalt beſäßen, weil ſie ſich moraliſch interpretiren ließen. Er rechtfertigte ſogar die Vorſtellung einer Erbſünde unter dem Begriff des radicalen Böſen und die Möglichkeit eines unſündlichen Idealmenſchen, wie Jeſus von Nazareth, aus dem kategoriſchen Imperativ der Pflicht, der ſich im Gewiſſen eines jeden vernehmen laſſe. Dieſe ethiſche Reconſtruction des Chriſtenthums macht ſeine Exiſtenz als Weltreligion der Humanität unabhängig von dem Buchſtaben der Tradition, über welchen der Streit der theologiſchen Kritik fortdauern wird. Kant iſt der wahre Philoſoph der Aufklärung; er beugt ſich keinem Vorurtheil; er beachtet ſorgfältig die Erfahrung; er fürchtet eine falſche Transſcendenz des Denkens, weshalb er es einer methodiſchen Controle unterwirft; er iſt politiſch freiſinnig, denn er verlangt vor allem die Herrſchaft des Geſetzes im Staate; aber er haßt das Chriſtenthum nicht und er findet die Vorſtellung eines Gottes als eines abſoluten Geiſtes nicht lächerlich. Kant vereinigt in einer mit tiefſter Beſonnenheit und Gewiſſenhaftigkeit angelegten und mit einer bewundernswürdigen Ausdauer durchgeführten Syſtematik, was die Hauptvertreter der Aufklärung bei den Franzoſen, Voltaire, Rouſſeau, Diderot, nur in tauſendfach zerſtreuten Wendungen ausdrückten. Der deutſche Baron Holbach wird allerdings, nachdem die Encyklopädie beendigt war, der Syſtematiker der franzöſiſchen Aufklärung; er wird inſofern ein Vorläufer Kant's, namentlich auch in der Kritik der Beweiſe für das Daſein Gottes, allein er iſt zugleich von fanatiſcher Wuth gegen alle Religion erfüllt, theils weil er als entſchiedener Materialiſt außer der Materie kein anderes Princip anerkennt, theils weil er mit der Hypotheſe eines Gottes außer dem Menſchen die ſittliche und politiſche Freiheit bedroht glaubt. Wenn Holbach als Materialiſt die Materie ſich durch ihre eigene Energie bewegen läßt, ſodaß ſie weder eines Schöpfers, noch, wie bei dem Newton'ſchen Impulſe der Weltkörper durch Gott, eines ſie von außen ſtoßenden Gottes bedarf, ſo reducirt ſich das Geſetz des phyſiſchen Univerſums bei ihm auf Attraction und Repulſion; das Geſetz der moraliſchen Welt, die nach ihm ja nur eine Seite der materiellen darſtellt, kann kein anderes ſein; wir benennen nur die moraliſche Attraction Liebe, die Repulſion Haß. Hier, wo Holbach unaufhörlich gegen den Despotismus declamirt, kommen alle Schwächen ſeines Princips zum Vorſchein. Hier iſt es, wo Kant unendlich höher ſteht, ſo oft er auch im einzelnen ihm verwandt erſcheint. In Kant erreichte die Kritik, welche der Proteſtantismus mit der Weltanſchauung des

Mittelalters begonnen hatte, ihr höchſtes Selbſtverſtändniß. Luther war noch Supernaturaliſt; er berief ſich auf die Schrift. Leibniz war ſchon Rationaliſt; er verſuchte durch ſeine Unterhandlungen mit Boſſuet und mit den kleinen deutſchen Fürſten den Katholicismus mit dem Proteſtantismus zu neutraliſiren; er berief ſich auf den zureichenden Grund von allem; er rechtfertigte Gott wegen der Anklage des Verbrechens, eine ſo mangelhafte, ſchmerzenreiche Welt geſchaffen zu haben, durch den Gedanken der präſtabilirten Harmonie. Kant war auch Rationaliſt, aber in einem viel höhern Sinn, denn er machte den Begriff der Vernunft ſelber zum Princip der philoſophiſchen Kritik. Dieſer Begriff ſcheint allerdings Gott überflüſſig zu machen und man hat ja die Stellen aus Kant's Schriften geſammelt, in denen er, faſt einem Holbach gleich, ſich über die Verlegenheit des menſchlichen Verſtandes, die Exiſtenz Gottes zu beweiſen, mit Schadenfreude ausſpricht. Aber dieſe Schadenfreude gilt bei ihm nicht, wie bei den franzöſiſchen Atheiſten, der Idee Gottes, ſondern der beſchränkten Wiſſenſchaft des Menſchen. Von der Kritik der praktiſchen Vernunft ab wächſt bei ihm die Tendenz, die Vernunft als die Idee des Unbedingten auch in ein unbedingtes Subject als ihren Grund zu verlegen. Die Freiheit als den reinen Willen des Guten, der ſich die Natur als Mittel unterwirft, machte Kant zur Definition des Geiſtes ſelber.

Man kann ſich kaum einen größern Contraſt vorſtellen, als Diderot in Paris und den hageſtolzen Kant in dem proteſtantiſchen Königsberg, an einer proteſtantiſchen Univerſität, unter einem proteſtantiſchen Könige, ein nach dem Glockenſchlag geordnetes Leben führend und einen ſyſtematiſchen Feldzug nach dem andern mit Bedächtigkeit organiſirend, ungeſtört in einer kahlen Gegend durch Reize der Natur, ungeſtört in einer damals noch ganz kunſtarmen Stadt durch Genüſſe von Gemälden und Statuen, ungeſtört durch Reiſen oder Reiſende, einen Tag wie den andern den einſamen Philoſophendamm nur der Verdauung halber hindurch ſpazierend. Diderot hingegen, nicht nur verheirathet, ſondern mit einer Menge geiſtvoller Frauen in ſtetem Verkehr, in einer Stadt, in welcher die Kämpfe des Janſenismus und Jeſuitismus herrſchten, in welcher das Parlament alle berühmten Schriften verbrennen, alle bedeutenden Autoren, wenn ſie nicht zeitig entflohen, irgendeinmal verhaften ließ; in einem Staate, in welchem das Gewiſſen der Könige von der Leitung ihrer Beichtväter abhing; Diderot, in unendlicher geſelliger Zerſtreutheit lebend, ſeine Gedanken nur aphoriſtiſch in brennender Eile hinwerfend, bald in der ſchönen Umgegend von Paris die Natur, bald im Theater, in Concerten, in Galerien, in Ausſtellungen, die Kunſt genießend; von ſeinen Freunden geliebt, aber noch mehr von ſeinen

Feinden gehaßt und noch in hohem Alter die Mühſeligkeiten einer weiten Reiſe auf ſich nehmend.

Und doch waren dieſe ſo verſchiedenen Naturen, dieſe in ihrer Weltlage ſo verſchieden geſtellten Menſchen innerlich viel näher verbunden, als es den Anſchein hat. Ihre ſkeptiſchen Gedanken durchliefen oft die nämlichen Bahnen. Ihr Intereſſe für die Rettung der Moralität war ein gleich leidenſchaftliches. Die Menge der Diderot'ſchen Schriften, beſonders aber die occaſionelle und individuelle Form derſelben, laſſen ihren Verfaſſer bei der erſten Auffaſſung chaotiſch erſcheinen, allein eine genauere Prüfung zeigt, daß es ihnen nicht an einer innern Einheit fehlt, welche man in die Formel des Kampfes der Natur gegen die Unnatur zuſammenfaſſen kann. Ich werde von Diderot's Bearbeitung der Shaftesbury'ſchen „Moral" ganz abſehen und gleich mit ſeiner erſten ſelbſtändigen Schrift beginnen, um an ihr, wie an allen übrigen, dieſen Inhalt nachzuweiſen.

Die „Pensées philosophiques" ſtellen die Unnatur eines Gottes, welcher die Beſeligung der Menſchen von der precären und zufälligen Kenntniß des orthodoxen Glaubens, von der oft unmöglichen Erfüllung äußerlicher Ceremonien, von der Vermittelung durch herrſchſüchtige Prieſter abhängig macht, der wahren Natur Gottes gegenüber, den man ſich als ein ebenſo gerechtes wie liebevolles Weſen denken müſſe, das weder die Grauſamkeit eines rückſichtsloſen Tyrannen, noch die Weichherzigkeit eines ſentimentalen Menſchen beſitze. Der wahre Gott kann vom falſchen nur durch die Idee der Wahrheit, Gerechtigkeit und Güte unterſchieden werden. Die „Promenade du sceptique" und die Abhandlung „De la suffisance de la religion naturelle" ſind weitere Ausführungen dieſes Gedankens. Da es ſo viele und ſo verſchiedene geoffenbarte Religionen gibt, von denen jede das ausſchließliche Vorrecht zur Beſeligung der Menſchen durch ihren Glauben zu beſitzen verſichert, ſo kann zwiſchen dem Anſpruch der wahren und falſchen Religion nur durch den Begriff der natürlichen Religion entſchieden werden. Die natürliche iſt diejenige, welche den Geſetzen der Natur und der Moral entſpricht. Was in einer ſogenannten geoffenbarten Religion wahr iſt, kann es nur ſein durch ſeine Uebereinſtimmung mit der nicht hiſtoriſchen, ſondern abſoluten Wahrheit der natürlichen Religion.

Die Moralität ſollte das Glück der Menſchen ausmachen. Was aber zeigt uns die beſtehende Geſellſchaft? Wenn die Natur durch einen Zauber ſprechen könnte, ſo würde ſie uns den Abgrund der Unſittlichkeit enthüllen, in welchem die Menſchen verſunken ſind. Dieſe Schilderung der zur Unnatur entarteten Geſellſchaft gibt die Satire der „Bijoux indiscrets". — Iſt aber unſere Moral nicht von unſerer natürlichen Organiſation abhängig?

Würden wir nicht eine andere moraliſche Auffaſſung haben, wenn wir gewiſſe Sinne, z. B. den des Geſichts, oder den des Gehörs, nicht hätten? Oder wenn wir noch mehr Sinne oder auch nur die jetzigen in andern Maßverhältniſſen beſäßen? Dieſe Frage behandeln mit bejahender Antwort die „Lettre sur les aveugles“ und die „Lettre sur les sourds et muets“.

Der eigentliche Grund unſerer Vorurtheile und des aus ihnen entſpringenden falſchen Handelns, der Grund unſerer Verirrung aus der Natur in die Unnatur, iſt die Unwiſſenheit über die Natur, welche wir daher durch die Wiſſenſchaft bekämpfen müſſen. Die Menſchen müſſen über die Geſetze der phyſiſchen und moraliſchen Welt aufgeklärt werden. Dies in dem Umfange zu thun, den die Wiſſenſchaft einſtweilen erreicht hat, iſt der Zweck der Encyklopädie als eines „Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et métiers“. Nicht die Rückkehr aus der Civiliſation zur rohen Natur, wie Rouſſeau will, kann die Löſung der ſocialen Frage ſein, ſondern die Erhebung der Cultur zur wahren, von der Wiſſenſchaft begriffenen, von den techniſchen Künſten für die humanen Zwecke bearbeiteten Natur. Die Encyklopädie ſoll vom Standpunkt der Aufklärung eine kritiſche Reviſion der geſammten Errungenſchaften des Menſchengeſchlechts ſein, um die Wiſſenſchaft durch eine gemeinfaßliche und geſchmackvolle Sprache zum Gemeingut zu machen, um durch ſelbſtbewußte Bildung Wohlſtand und Freiheit zu verbreiten, deren Gründung und Befeſtigung der politiſche wie hierarchiſche Despotismus und Obſcurantismus ſich ſo oft heuchleriſch entgegenſtellen.

Die Realität des Wiſſens aber beruht auf Erfahrung. Diderot vertheidigt daher den Empirismus gegen die Angriffe des Biſchofs von Auxerre in der „Apologie de Mr. de Prades“, außerdem das Recht der freien Forſchung, die allerdings irren könne, als ein natürliches Recht des Menſchen. Ihren Zweck, die wahre Natur zu erkennen, vermag die Wiſſenſchaft nur zu erreichen, wenn ſie dieſelbe objectiv auszulegen bemüht iſt, wozu die „Pensées sur l'interprétation de la nature“ anweiſen. Die Wiſſenſchaft darf in die Natur nicht Beziehungen legen, welche aus den egoiſtiſchen Wünſchen des Menſchen entſpringen; ſie darf die phyſiſchen Fragen nicht mit theologiſchen vermiſchen und muß für den Beweis der Wahrheit nicht durch den Zweckbegriff, ſondern nur durch das Geſetz der wirkenden Urſachen ſich beſtimmen laſſen. Allein obwol die Erfahrung vom ſinnlich erregten Gefühl ausgeht, ſo iſt doch sentir und juger nicht daſſelbe. Dies iſt der Irrthum von Helvétius in ſeinem Buche „De l'esprit“, deſſen Moral Diderot nicht minder verwirft als ſeine Pſychologie. Das Urtheil bezieht ſich nicht auf die Empfindungen als Senſationen, ſondern auf die Vorſtellung von ihnen, und vergleicht zwei Vorſtellungen miteinander, welche das vorſtellende Subject gleichzeitig feſthält, aus ihrem Vergleich einen Gedanken hervorgehen zu laſſen.

Von dem religiöſen, moraliſchen, politiſchen und pſychologiſchen Gebiet trägt Diderot den Kampf für die Natur gegen die Unnatur auch auf das äſthetiſche. Er tritt gegen die Unnatur des damaligen franzöſiſchen Dramas auf, ſich als Tragödie beſtändig in der Mythologie und Geſchichte längſtverſtorbener oder gänzlich fremder Völker mit einer verkünſtelten Diction zu bewegen, ſtatt die ſocialen Intereſſen des eigenen Volks und der Gegenwart in einer natürlichen Sprache darzuſtellen. Er thut dies theils durch ſeine Dramen, „Le fils naturel“ und „Le père de famille“, theils durch ſeine kritiſche Theorie des Dramas, welches als Drame honnête die Sitten der Nation veredeln ließ.

In den „Salons“ nimmt ſeine Kritik den Kampf für die Natur gegen die in Unnatur entartete akademiſche Kunſt der Maler und Bildhauer auf. In tauſendfachen Wendungen geiſelt er die Monotonie der mythologiſchen, die Leerheit der allegoriſchen, die Mattigkeit der hiſtoriſchen, die Erfindungsloſigkeit der heiligen Malerei. Er geiſelt die frechen Nuditäten der üppigen Schäferſcenen, die Zweideutigkeit der frivolen Genrebilder. Er preiſt dagegen die Wahrheit der Natur in den Genrebildern von Chardin, in den Familiengemälden von Greuze, in den Landſchaften von Vernet, Robert, Loutherbourg. Als Natur gilt ihm jedoch nicht das bloße Copiren der empiriſchen Natur, der rohe Naturalismus, ſondern das Hervorbringen des abſoluten Ideals, dem auch die Natur nachſtrebt, ohne es in ihrer Zufälligkeit und Bedingtheit vollkommen erreichen zu können. Die Kunſt muß inſofern, um die Wahrheit der Natur darzuſtellen, idealiſiren, wie dies die Kunſt des Schauſpielers am augenſcheinlichſten darthut, was Diderot in dem „Paradoxe sur le comédien“ ſpeciell ausführt.

Das natürliche Gefühl des Künſtlers, des thätigen Menſchen überhaupt, im Urtheil der Nachwelt ehrenvoll fortleben zu wollen, vertheidigt er gegen Falconet's unnatürliche Verachtung des Nachruhms.

Was aber iſt die Natur an ſich? Iſt ſie, wie Gaſſendi meinte, ein Conglomerat von todten Atomen, die unaufhörlich nur ihre Lage verändern, ohne aus der Contiguität zur Continuität miteinander zu gelangen? Oder exiſtiren, wie Descartes meinte, zwei Subſtanzen, eine ausgedehnte und eine denkende, die gegeneinander vollkommen gleichgültig ſind und nur durch eine dritte außer ihnen in Verbindung geſetzt werden? Oder exiſtirt, wie Spinoza glaubte, nur Eine Subſtanz, die allen Erſcheinungen immanent iſt, ſodaß dieſelben als bloße Modificationen nur als ein Schein der Veränderung ſich verlaufen? Oder exiſtiren urſprünglich, wie Maupertuis aus der Leibniz'ſchen Monadologie folgerte, unendlich viele Keime, gleichſam organiſche Embryone, die ſich zu immer neuen Geſtalten verbinden und ſich ineinander continuiren können? Für dieſe Hypotheſe entſcheidet ſich Diderot in dem „Entretien entre d'Alembert et Diderot". „Le rêve de d'Alembert" ſchildert die ſpontane Generation und den Proceß der ſexuellen Zeugung als den thatſächlichen Beweis, daß die Materie aus einem Zuſtande, den wir todt zu nennen pflegen, in den des Lebens, des Empfindens, des Denkens übergehen könne. Von einem immateriellen Denken wiſſen wir nichts. Die „Suite de l'entretien" zieht die cyniſchen Folgerungen, welche ſich vom Standpunkt des excluſiven Naturalismus ergeben. Moral und Politik werden dann nur Conjecturalwiſſenſchaften.

Ueber dieſen Naturalismus kam Diderot als Philoſoph nicht mehr hinaus, während der Menſch und Dichter in ihm gegen die Conſequenzen deſſelben für die Moral immer reagirte. Im Dialog „Le Neveu de Rameau" beſchreibt er die conſequente Moral des materialiſtiſchen Atheismus und ſetzt ihr das pädagogiſche Syſtem der Tugend entgegen, obwol man durch dieſe in der Corruption der beſtehenden Geſellſchaft ſich nur unglücklich macht, denn durch Erfüllung der Pflicht ſchafft man in ihr ſich Feinde, während die Gewiſſenloſigkeit des Laſters, wenn es nur der Macht und dem Reichthum geſchickt zu ſchmeicheln verſteht, ſich ungeſcheut allen Ausſchweifungen überlaſſen darf. Den Gegenſatz zur frivolen Weltlichkeit von Paris ſcheint die Stille des hinter hohen Mauern abgeſchloſſenen Kloſters zu bilden, aber die Verleugnung der Natur durch unnatürliche Gelübde führt hier zu noch feinern und intenſivern Formen der Eitelkeit, der Herrſchſucht, der Sinnlichkeit. Diderot's „Religieuse" malt uns den Kampf einer edeln, wahrhaft jungfräulichen Natur mit der unnatürlichen Grauſamkeit und Wolluſt, die ſich im geheimnißvollen Schos des Kloſters erzeugen. In vielen kleinen Erzählungen, beſonders in der Dorfgeſchichte „Le deux amis de Bourbonne", in dem Roman „Jacques le fataliste" ſucht Diderot zu zeigen, daß, was wir Schickſal nennen, nicht das Werk einer fataliſtiſchen Vorherbeſtimmung oder einer dem Geſchehen vorauseilenden und es geheimnißvoll lenkenden Vorſehung, ſondern das nothwendige Ergebniß eines ganz natürlichen Zuſammenhangs der Thatſachen ſei. Gegen die Meinung der Menſchen ſchlage daher zu ihrer großen Ueberraſchung das Entgegengeſetzte ſo oft in das Entgegengeſetzte um.

Wäre denn aber die Freiheit etwa ſelber die Unnatur? Wäre im natürlichen Zuſammenhang der menſchlichen Thatſachen die Freiheit kein Coefficient? Wäre die äußere Nothwendigkeit des mechaniſchen Geſchehens die wahre

Natur nicht nur der phyſiſchen, ſondern auch der moraliſchen Welt? Als Naturaliſt behauptet dies Diderot, als Moraliſt widerſpricht er dem Naturaliſten, denn in ſeinem letzten Werke, das er ſelber veröffentlichte, in der „Vie de Senèque“, ſchildert er die Unnatur der römiſchen Geſellſchaft unter halb blödſinnigen Herrſchern, wie Claudius, unter halb wahnſinnigen, wie Nero, und ſtellt ihr den Stoiker Seneca gegenüber, der, trotz des herrſchenden Sittenverderbens, trotz ſeiner ungeheuern Reichthümer, trotz ſeiner moraliſch ſo gefährlichen Stellung als Prinzenerzieher und Miniſter, dennoch der Natur bis zum Tode getreu zu bleiben ſtrebte. „Naturae convenienter vivere oportet“, lehrten die Stoiker. „La nature nous a fait pour la vertu“, das iſt die Wendung, mit welcher Diderot hier ſeinen Gedankenlauf beſchließt. Diderot ſchreibt die Apologie Seneca's, aber einer Apologie iſt nur ein freies, zurechnungsfähiges Subject würdig, das auch anders, als es gethan, hätte handeln können. Wenn Diderot ſich ſo große Mühe gibt, aus der Frage Seneca's an Burrhus, als Nero ihnen ſeinen Entſchluß zum Morde ſeiner Mutter mittheilt: „An militi imperanda caedes esset?“ die Mitſchuld Seneca's an dem Morde, die Einwilligung zu demſelben, zu leugnen, ſo liegt das ganze Gewicht ſeiner Erörterung in der Annahme der Freiheit des Philoſophen. Wenn derſelbe Diderot in dieſer nämlichen Apologie Seneca's die Revolution der Nordamerikaner gegen England mit enthuſiaſtiſchem Beifall begrüßt, ſo hat dies einen Sinn nur unter der Vorausſetzung, daß dieſer Act nicht ein natürliches Geſchehen, ſondern ein Act des Geiſtes ſei, der, im Bewußtſein ſeiner Freiheit, das natürliche Leben als Opfer dafür einzuſetzen bereit iſt.

So, glaube ich, nachgewieſen zu haben, wie in der Mannichfaltigkeit der Arbeiten Diderot's, welche die verſchiedenſten Richtungen von Voltaire und Rouſſeau, von Montesquieu und Buffon, von Condillac und Maupertuis, von d'Alembert und Robinet, von Crébillon fils und Lachauſſée, von Richardſon und Sterne, von Batteux und Marmontel, von Quesnay und Holbach, in ſich vereinigen, doch ein ſie alle verknüpfender, ſie alle beſeelender Grundgedanke vorhanden iſt. Diderot legt dem Neffen Rameau's im Dialog dieſes Namens eine Stelle in den Mund, von welcher es mir immer geſchienen hat, als ob ſie ſein eigenes Glaubensbekenntniß und ſeine Ueberzeugung von der ſtill wirkenden, unwiderſtehlichen Macht der Aufklärung am deutlichſten ausſpräche. Sie lautet: „Das Wahre, das Gute, das Schöne hat ſeine Rechte. Man beſtreitet es, aber man bewundert es zuletzt; was nicht den Stempel dieſer drei Mächte trägt, kann eine Zeit lang gefallen, zuletzt aber gähnt man dabei. Gähnt doch, ihr Herren, gähnt nach Bequemlichkeit, genirt euch nicht. Die Herrſchaft der Natur und meiner

Dreieinigkeit, gegen welche die Pforten der Hölle nichts vermögen werden: des Wahren, welches der Vater iſt, der das Gute erzeugt, welches der Sohn iſt, aus welchem das Schöne, der Heilige Geiſt, hervorgeht; dieſe Herrſchaft befeſtigt ſich unmerklich und langſam. Der fremde Gott ſtellt ſich demüthig auf den Altar neben den Götzen des Landes, nach und nach faßt er feſten Fuß; eines ſchönen Tages ſtößt er ſeinen Kameraden mit dem Elnbogen an und, blauz, barabauz! da liegt der Götze zertrümmert am Boden. Auf ſolche Art ſollen die Jeſuiten das Chriſtenthum in Indien und China eingeführt haben; und dieſe Jeſuiten haben gut reden; dieſe politiſche Methode, welche ohne Geräuſch, ohne Blutvergießen, ohne Märtyrer, ohne daß ein Büſchel Haare ausgerauſt wird, ihrem Ziel entgegengeht, ſcheint mir die beſte zu ſein."

Der Morgen aber, an welchem die Sonne der Freiheit, die von den Philoſophen der Aufklärung verkündigt war, den Franzoſen aufging, war im Widerſpruch mit Diderot's Erwartung einer der blutigſten in der Weltgeſchichte. Vom Gerüſt der Guillotine auf dem Grèveplatze rann das Blut in Strömen den Wellen der Seine zu. Alle Parteien, welche ſich vor der Revolution gebildet hatten, kamen nacheinander an die Reihe, ihr Haupt unter das Beil zu legen. Und wie oft noch ſollte das Blut in den Straßen von Paris vergoſſen werden, weil die zur Macht gelangte Partei in den Aberglauben an den Deſpotismus und Obſcurantismus zurückfiel, während nur eine charaktervolle und aufgeklärte Regierung, welche die von der Revolution geheiligten Menſchenrechte reſpectirt, bei einer mit ſo viel ſtolzen Erinnerungen geſättigten, bei einer ſo beweglichen und thatſchnellen, ſo geiſtreichen und ruhmliebenden Nation, wie die Franzoſen es ſind, Ausſicht auf dauernden Erfolg hat.

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.

[illegible]

[illegible]
[illegible]
[illegible]

Von

Magdeburg bis Königsberg.

Von

Karl Roſenkranz.

EIGENTUM DER
K. UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK MÜNCHEN

Berlin.
L. Heimann's Verlag
(Erich Koſchny.)
1873.

EIGENTUM DER
K. UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK MÜNCHEN

Seinen hochverehrten Freunden und Collegen, den Profeſſoren
der Philologie

Herren

Dr. Karl Lehrs

und

Dr. Ludwig Friedländer

als dankbare Gegengabe

in treuer Anhänglichkeit gewidmet

vom Verfaſſer.

EIGENTUM DER
K. UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK MÜNCHEN

Vorwort.

Mein Leben zerfällt in zwei Hälften. Die erſte reicht von Mageburg bis Königsberg, die zweite verläuft ſeit vierzig Jahren in Königsberg. — Dieſe Stadt iſt ſo ſehr meine zweite Heimath geworden, daß ich mich nach ihr, wenn ich einmal längere Zeit von ihr entfernt war, immer wieder zurückſehnte. Die Freude an meinem Lehramt, die Anhänglichkeit meiner Zuhörer, die Liebe meiner Collegen und die Freundſchaft ſo vieler ausgezeichneter Menſchen haben mich die bekannten Unbilden der hieſigen Localität längſt vergeſſen laſſen. — Als ich nun vor mehreren Jahren durch eine Reihe ſehr ſchmerzlicher Ereigniſſe ganz in mich hineingeſcheucht wurde, reagirte ich, nach meiner Weiſe, durch wiſſenſchaftliche Arbeiten. Mein Gemüth ſuchte aber nach einer noch anderen Genugthuung. In dieſer Stimmung fiel ich darauf, das vorliegende Buch zu ſchreiben. Als ich es im vorigen Sommer vollendet hatte, ſchien es mir nicht unwerth, auch veröffentlicht zu werden, weil es ſittengeſchichtlich, pädagogiſch und literariſch einen Beitrag zu derjenigen Entwickelung in der erſten Hälfte unſeres Jahrhunderts giebt, welche wir jetzt mit dem Namen der Romantik zu bezeichnen pflegen. Man ſieht, wie ich allmälig ganz in ſie verſinke und wie ich mich dann allmälig durch die Philoſophie aus ihr herauszukämpfen anfange. Ich ſage: anfange, denn auch hier in Königsberg dauerte der Kampf fort. Waren der

Romantik doch von hier durch Hamann, Hippel und Werner ſtarke Elemente zugeführt worden, die auf einem Dualismus zwiſchen nüchterner Verſtändigkeit und phantaſtiſcher Ueberſchwänglichkeit beruhen.

Die Perſonen, die ich erwähnen mußte, ſind großentheils dahingeſchieden; doch lebt noch eine kleine Anzahl meiner alten Freunde,. faſt von jeder Station noch der eine oder andere Repräſentat. Auch meine gute Schweſter Henriette, die Gefährtin und Vertraute meiner Jugend, habe ich das Glück, noch am Leben zu beſitzen. Meine Frau erlebte noch die Niederſchrift dieſes Buchs. An dem Tage aber, an welchem der erſte Correcturbogen deſſelben von Berlin anlangte, legten wir ſie, nach langen und ſchweren Leiden, in den Sarg.

Die ehrwürdige Anſtalt, welcher ich die Grundlagen meiner gelehrten Bildung verdanke, das Pädagogium Kloſter Lieben Frauen in Magdeburg, habe ich 1866 wiedergeſehen. Von der Straßenſeite her fand ich die zu ihm gehörigen Häuſer unverändert, im Innern dagegen große Umbauten, Erweiterungen nnd Verſchönerungen. Mein ehemaliger College, Herr Profeſſor Dr. Schulze, hatte die Güte, mich umherzuführen. Mit Wehmuth betrat ich die Stufen der großen Treppe, beſchritt ich den Claſſenſaal mit ſeinen nach dem Kreuzgang gerichteten Fenſtern und das Zimmer, worin jetzt noch, wie zu meiner Zeit, die Abiturientenarbeiten gefertigt werden. Die Menge der Claſſen, die Ausdehnung des Alumnats, der überall herrſchende Comfort der Einrichtung, gaben mir eine Anſchauung von der Blüthe, deren ſich das Kloſter gegenwärtig erfreut.

Die Ueberſchriften, welche ich den einzelnen Capiteln gegeben habe, ſollen den Inhalt derſelben nicht, wie es jetzt üblich iſt, erſchöpfen. Sie ſollen dem Leſer nur einen chronologiſchen und topographiſchen Leitfaden mit einer ungefähren Andeutung der Hauptſache darbieten. Wenn ich in der Ueberſchrift zum dreizehnten Capitel ſage: ich reiße mich von der Theologie los, ſo hätte ich mich vielleicht anders ausdrücken ſollen, nämlich: ich reiße mich von dem Beruf für den geiſtlichen Stand los. Denn das Nachdenken über die Frage, ob ein Weſen exiſtirt, wie die Menſchen es ſich unter dem Worte Gott vorzuſtellen pflegen, iſt im Grunde das Problem, welches mich unaufhörlich beſchäftigt und auf welches ich von jeder beſonderen Wiſſenſchaft aus zurückkomme. Alle ſogenannte poſitive Theologie macht die Exiſtenz Gottes ſchon zur Vorausſetzung, die Philoſophie aber hat dieſe Hypotheſe ſelber kritiſch zu analyſiren. Der Glaube beruhigt ſich bei dem Zeugniß der Auctorität; die Wiſſenſchaft, um zur abſoluten Gewißheit vorzubringen, kann des Zweifels an der Wahrheit des Glaubens nicht entbehren.

Ich habe einfach, ohne allen künſtlichen Aufputz, die Geſchichte meiner Jugend erzählt. Die Zuſammenhäufung der romantiſchen Elemente in ihr iſt von mir rein thatſächlich, ohne Tendenzmacherei, geſchildert. Ich habe der Verſuchung widerſtanden, dieſe Elemente über das Maaß meiner Wechſelwirkung mit ihnen in eine Breite auszudehnen, zu welcher die biographiſche Form ſo leicht verlockt. Ich habe daher z. B. von dem Bergbau in Eisleben nur geſagt, daß ich durch einen öfteren Aufenthalt in dieſer Stadt eine genauere Kenntniß des Berg- und Hüttenweſens erlangt habe. Der Bergmann galt nach Novalis' Ofterdingen auch als eine poetiſche Figur der Romantik. Als ich aber in Eisleben mich auf eine gründlichere Anſchauung ſeiner Arbeiten einließ, ſtand ich ſchon nicht mehr auf dem Standpunkt, in ihm mit der Romantik nur die geheimnißvolle Seite ſeines unterirdiſchen Reiches zu bewundern. Es überwog bereits die rationelle Auffaſſung. Nichts deſto weniger gehört es zu der Vollſtändigkeit meiner romantiſchen Erfahrung, daß ich auf ganz natürliche, ungeſuchte Weiſe auch den Betrieb des Bergbaus kennen lernte.

Unter den Druckfehlern dieſer Schrift ſind manche ſehr lächerliche, z. B. ein Operprimaner ſtatt eines Oberprimaners; oder boshafte, wie eine Phraſe ſtatt Phaſe der Begeiſterung. Einen Fehler aber muß ich hier ausdrücklich denunciren, weil er eine hiſtoriſche Unrichtigkeit enthält. Seite 277 ſteht: Reinhard's Garten; es muß aber heißen: Reichhard's Garten.

Eine gerechte Kritik darf ich wohl nicht daran erinnern, daß in dieſem Buche nicht mein ganzes Leben, ſondern nur deſſen erſte kürzere Hälfte vorliegt, welche zeigt, wie ich aus dem labyrinthiſchen Irrgarten der Romantik mich bis zur Freiheit der Philoſophie fortgearbeitet habe, deren Cultus in Lehre und Schrift das höchſte Glück meiner Exiſtenz ausmacht.

Königsberg, im Mai 1873.

Karl Roſenkranz.

Inhaltsverzeichniß.

Seite

I.

Neuſtadt Magdeburg. Die Colonie der Reformirten. Das Paradies der Kindheit. Die Wunderfamilie Fuorens 1

II.

Altſtadt Magdeburg. Belagerung. Meine Verwilderung durch den Krieg und ſeine Folgen 29

III.

Erweckung des höheren Sinnes in mir durch die Eindrücke der bildenden Kunſt 46

IV.

Schule der Altſtadt Magdeburg. Das Pädagogium Kloſter der lieben Frauen. Harzreiſe und die Univerſität Göttingen 73

V.

Melancholie des Jünglings. Karl Immermann 142

VI.

Berlin. Ich ſtürze mich in die heterogenſten Studien und Verhältniſſe. Der Mathematiker Gräſon. Profeſſor Zeune. Der Juriſt Müller. Die Hoffmann'ſche Romantik und mein Roman: „Graf Gundolf" 156

VII.

Meine erſte Bekanntſchaft mit der Hegel'ſchen Philoſophie durch Leopold von Henning 185

VIII.

Magdeburg. Kritik der Berliner Hof- und Dom-Agende. Berlin. Wie Schleiermacher und Steffens mich bezauberten. Die Renaiſſance 193

IX.

Seltſame Geſchichten mit den Juden Beifuß und Auerbach. Verzückung in Jean Paul's Titan 219

X.

Die Ironie der romantiſchen Schule. Otto von Ravensberg. Ich verſinke in einen ſpeculativen Myſticismus. Meine erſte und letzte Predigt 244

XI.

Halle. Pfingſtreiſe nach Schloß Mansfeld. Kampf zwiſchen Rationalismus und Supranaturalismus. Schlauch's Wanderungen Gottes und des Teufels zur Entdeckung der beſten Dogmatik. Hinrichs gewinnt mich für die Hegel'ſche Philoſophie 272

XII.

Seite
Heidelberg. Daub's Einwirkung auf mich. Mein Verkehr mit Wippermann, Wunderlich, Franz Kugler und Theodor Parow. Geiſtlich Nachſpiel zur Tragödie Fauſt. Rheinreiſe 306

XIII.

Magdeburg. Abhandlung über den Titurel. Ich reiße mich von der Theologie los 348

XIV.

Halle. Promotion. Durchgang durch den Spinozismus. Thereſe von Jacob, genannt Talvj 355

XV.

Rußmann und Bohtz. Philoſophiſches Satirſpiel. Habilitation . . 370

XVI.

Reiſe nach Berlin. Halle. Calderon's wunderthätiger Magus. Neue Bekanntſchaften. Lafontaine. Vorleſungen des Teufels über ſich ſelbſt 387

XVII.

Hotho. Varnhagen. Friedrich Lorenz. Moritz Veſſer und Heinrich Leo. Das Problem der perſönlichen Unſterblichkeit. Friedrich Richter von Magdeburg. Kritik der Schriften de tribus impostoribus. Geſchichte der Deutſchen Poeſie im Mittelalter. Pfingſtreiſe nach Dresden. Beſuch bei Tieck. Die Naturreligion. Kritik der Schleiermacher'ſchen Glaubenslehre. Encyklopädie der theologiſchen Wiſſenſchaften. Tholuck 406

XVIII.

Märchenhafte Zuſtände. Die Bergſtadt Eisleben. Der Beuchlitzer Weinberg. Die Pfarre in Giebichenſtein. Secretariat des thüringiſch-ſächſiſchen Alterthumsvereins. Neue Zeitſchrift für die Geſchichte der Germaniſchen Völker. Hofrath Dorow. Die Geſellſchaft vom ungelegten Ei. Studentencultur 443

XIX.

Die Cholera. Berlin. Hegel's letzter Geburtstag. Choleraquarantaine im Gaſthof Mailand vor Wittenberg. Halle. Hegel's Tod. Winterreiſe nach dem Harz. Halle. Die Cholera bringt mich dem Tode nahe 458

XX.

Heinrich Stieglitz. Die Geſchichte der Poeſie 466

XXI.

Uebergang in die Proſa. Entſcheidung für Königsberg. Abreiſe von Halle 477

I.

Neuſtadt Magdeburg. Die Colonie der Reformirten. Das Paradies der Kindheit. Die Wunderfamilie Fauvreau.

In der nördlichen Vorſtadt Magdeburgs, die Neuſtadt geheißen, bin ich am 23. April 1805 geboren.

Mein Vater bekleidete damals das Amt eines Steuerſecretairs am Packhof. Er war am 6. December 1757 in der Gemeinde Buchholz bei Roſtock in Mecklenburg geboren. Sein Vater war ein wohlhabender Leinweber geweſen, der ein eigen Haus mit einem großen Garten beſaß. Mein Vater war der einzige Sohn. Bis zu ſeinem ſiebenten Jahr hatte er ſehr einſam auf dem Gehöft zugebracht. Ein großer, ſchwarzer Hund war ſein vornehmlicher Spielgefährte geweſen, denn das Haus lag auf einem weitumſchauenden Hügel, wie das Vorwerk eines Gutes, ſehr allein. Mit dem ſiebenten Jahr mußte mein Vater in die nächſte Dorfſchule einen langen Weg wandern, weshalb ihn ſeine Eltern bald in die Stadt Roſtock zu einem Geiſtlichen in die Penſion gaben, wo er in allen Schulwiſſenſchaften Unterricht empfing. Dieſer Geiſtliche gehörte zu den ſtrengſten Pietiſten. Täglich wurde mehrmals gebetet. Jeder Hausgenoſſe hatte einen lederüberzogenen Stuhl, vor dem er hinkniete und auf welchem Bibel und Geſangbuch lag. Der Gottesdienſt wurde mit peinlicher Regelmäßigkeit beſucht und die Selbſterforſchung der Sündhaftigkeit mit finſterm Ernſt betrieben.

Die Mutter wünſchte, daß mein Vater ſich einer Wiſſenſchaft oder wenigſtens einem nicht handwerksmäßigen Erwerb widmen möchte und wußte es zu veranſtalten, daß er nach ſeiner frühzeitig erfolgten Confirmation zu einem Advocaten als Schreiber kam. Allein mein Großvater war ihr entgegen und beſtand darauf, daß der Sohn das Leinweberhandwerk erlernen müſſe, weshalb mein Vater im fünfzehnten Jahr Roſtock verließ und in das einſame Haus mit dem ſchönen Garten zurückkehrte.

Hier aber hatte ſich viel verändert. Mein Großvater hatte ſich mit heruntergekommenen Candidaten, mit Alchymiſten und Schatzgräbern eingelaſſen und mit ihnen ſein Vermögen allmälig in unſinnigem Streben verbracht. Mein Vater mußte mit ihm eine Reiſe nach Hamburg machen, allerlei myſtiſche, höllenzwingende Bücher bei Antiquaren aufzuſuchen. Durch eben dieſe Reiſe, ſowie durch die immer ſichtlicher werdende Zerrüttung ſeines ſonſtigen Wohlſtandes ward man auf ſein unglückſeliges Treiben aufmerkſam und das Conſiſtorium ſetzte ihn wegen Schatzgräberei und Geiſterbeſchwörung in Anklagezuſtand.

Die Mutter, von Entſetzen ergriffen, glaubte es recht klug zu machen, wenn ſie den Sohn überredete, die Schuld auf ſich zu nehmen und nach Hamburg zu fliehen. Achtzehn Jahr alt, übernahm es mein Vater, den ſeinigen in dieſer Weiſe zu retten. Dem Conſiſtorium ſollte vorgeſpiegelt werden, nicht der alte, ſondern der junge Roſenkranz habe die Schatzgräberei betrieben und die Hamburger Reiſe des Alten habe ſich bei dieſem auf die Linnenfabrikation bezogen.

Aus Furcht, in Hamburg reclamirt zu werden, hielt mein Vater ſich ſehr ſtill und wagte ſich Niemandem anzuvertrauen. Er miethete ſich bei einem Schneider ein und ſchlenderte am Tage in den Straßen umher, hoffend, der Sturm, der ihm, dem Schuldloſen, in der Heimath drohte, werde nun an dem getäuſchten, abergläubiſchen Vater vorübergehen und dann in einiger Zeit auch ſeine völlige Nichtbetheiligung an dieſen Dingen ſich ergeben, ſo daß er vielleicht nach mehreren Jahren würde zurückkehren können. Allein allmälig wurde dieſe Ausſicht zweifelhaft. Das Geld, welches die Mutter ihm mitgegeben und einige Male ſchon nachgeſandt, zehrte ſich auf. Mit der immer größeren Beſchränkung, die er ſich auferlegen mußte, ſchwand ſein Muth, und in ſolch niedergeſchlagener Stimmung fiel er eines Tages preußiſchen Werbern in die Hände, die ihn von Hamburg wegführten. So geſchah es, daß er am 26. Oktober 1776 in Greſſen bei dem Arnſtedt'ſchen, vom General von Natalis commandirten Regiment zur Fahne ſchwor.

Während er hier nun in Garniſon ſtand, entwickelten ſich die Folgen ſeiner künſtlichen Flucht. Die Mutter, den Sohn durch ihren Rath zu Hauſe mit einem in damaliger Zeit ſehr gefährlichen Proceß bedroht, auswärts aber ihn der preußiſchen Armee einverleibt und ſo wie ſo des einzigen Kindes ſich beraubt ſehend, ſtarb bald, und der Vater folgte gebrochenen Herzens ihr raſch nach, ſo daß die Gerichte die Hinterlaſſenſchaft der Eltern verſteigerten.

Als das Arnſtedt'ſche Regiment 1788 aufgelöſt wurde, kam mein Vater zum Regiment von Braunſchweig und blieb bei demſelben, bis er 1793 in dem Städtchen Burg bei Magdeburg als Kreiscontroleur angeſtellt ward. Hier heirathete er, allein die Ehe war kinderlos und, wie es ſcheint, durch Schuld der Frau unglücklich, ſo daß ſie mit dem Ablauf des Jahrhunderts getrennt werden mußte. Sehr willkommen war es daher meinem Vater, 1799 nach Magdeburg als Steuerbeamter verſetzt zu werden.

Er hatte noch vom Regiment her einen Kameraden, der Feldſcheer geweſen war und nunmehr eine Anſtellung als Packhofsinſpector in Magdeburg erhalten hatte. Dieſer Mann war in vielen Stücken das gerade Gegentheil meines Vaters. War dieſer ein ernſter, ſtiller, einfacher, aufrichtiger, bis zur höchſten Aufopferung pflichttreuer, fleißiger und beſcheidener Menſch, ſo war jener ein lebensluſtiger, jovialer, pompliebender, jähzorniger, zur Intrigue geneigter, dünkelhafter Mann, dabei jedoch äußerſt gaſtfrei, gefällig und beredt. Durch dieſe Gegenſätze des Charakters erklärt ſich wohl ihre Zuneigung. Sie bedurften einander. Der lockere Lebemann erholte ſich in dienſtlichen und geſchäftlichen Verlegenheiten Raths bei meinem Vater, während dieſer ſich durch ihn zum Genuß des Lebens anfeuern, durch ſeine übertreibende Geſchwätzigkeit unterhalten ließ. Sie nannten ſich Herr Bruder, redeten ſich immer mit Ihr an und luden ſich zuweilen ein. Mein Vater beſuchte jedoch das Haus ſeines Kameraden und Collegen nur bis zum Tode von deſſen Frau. Als Feldſcheer nämlich hatte derſelbe noch immer eine ſtille und ſehr geſuchte Praxis, nicht nur im Verbinden von offenen Schäden, im Behandeln friſcher Wunden, ſondern vornehmlich in der Kur geheimer Krankheiten. Er hatte ſich gerade für dieſe einen beſondern Ruf zu erwerben gewußt und fand an den Handlungsgehülfen des Packhofs und den vielen damals durch Magdeburg ziehenden Offizieren ein großes und dankbares Publikum, ſo daß er ein bedeutendes Vermögen erwarb.

Von großer, ſchöner Statur, mit feurigem Blick, edlen Zügen, galantem Betragen, wußte er ſich bei den Frauen ſehr beliebt zu machen, zumal er auch ein ebenſo geſchickter als leidenſchaftlicher Jäger war, deſſen Geſchenke von Haſen und Rebhühnern den Wirthinnen ſtets angenehm erſchienen. Nach dem Tode ſeiner Frau verſtrickten ihn eben dieſe chevaleresken und perſönlich liebenswürdigen Eigenſchaften in verderbliche Verhältniſſe, die wohl der Grund ſein mochten, weshalb mein Vater den Beſuch ſeines Hauſes vermied. Er hatte mehrere Kinder. Mit dieſen beſtand zwiſchen mir und meiner Schweſter ein ſteter Verkehr. Wir Kinder begriffen die eigenthümlichen Beziehungen unſerer Eltern nicht und lernten ſie erſt in reiferem Alter verſtehen.

Mit jenem Kameraden nun beſuchte mein Vater in Magdeburg häufig die Gaſtſtube eines großen Brauhauſes an der Ecke des breiten Weges und der Domſtraße der Neuſtadt gelegen, „Das rothe Haus“ genannt. Hier lernte er meine Mutter, Marie Katharine, die Tochter des Eigenthümers, Grüſon, kennen. Dieſer gehörte zur walloniſch-reformirten Gemeinde, deren Mitglieder vorzüglich in der Neuſtadt wohnten, und dort als Brauherren, als Oelpreſſer, als Holzhändler unter den Privilegien der preußiſchen Könige zu bedeutendem Vermögen und Anſehen gelangt waren. In der Altſtadt Magdeburg wohnten mehr die Fabrikanten der Réfugiés, wie man die nichtdeutſchen Reformirten damals noch zu nennen pflegte. Dieſe Fabrikanten waren meiſtentheils reine Franzoſen und betrieben vorzüglich die Seidenſtrumpfwirkerei, die Hutmacherei und Zuckerraffinerie. Die walloniſchen und franzöſiſchen Gemeinden unterſchieden ſich wenig, außer daß in letzterer eine größere Feinheit der Sprache und des Umgangs herrſchte. Jede Gemeinde hatte in der Altſtadt eine beſondere Kirche. Neben dieſen beiden reformirten Gemeinden exiſtirte in Magdeburg noch eine dritte deutſche, von der ich ſpäter Erwähnung zu thun habe.

Als mein Vater heirathete, trat er, urſprünglich lutheriſcher Confeſſion, zur reformirten über. Da meine Großmutter mütterlicherſeits ſchon todt war und meine Mutter dem Großvater die Wirthſchaft geführt hatte, ſo ſetzte ſich derſelbe nunmehr zur Ruhe, verkaufte das rothe Haus und zog zu meinen Eltern, die in der Neuſtadt am breiten Wege nicht zu fern von der hohen Pforte der Altſtadt, ein reizendes, ſehr geſchmackvoll gebautes Haus beſaßen. In demſelben bewohnte der Großvater im oberen Stockwerk nach dem Hof hinaus eine Stube und Kammer. Er war ein ſchlichter, würdiger Mann, der mit der Mutter gewöhnlich in einem patoisartigen Franzöſiſch ſprach. Im Hauſe trug er eine ſchwere Sammtkappe, eine große dunkelbraune Schooßjacke, ſchwarze Mancheſterhoſen, Knieſtiefel und eine weiße Schürze. Er war ſehr geſchickt in Holzarbeiten, weil er für den beſſern Betrieb des Braugewerks es für räthlich erachtet hatte, auch das Böttcherhandwerk zu erlernen. In einem Hintergebäude des Hofes hatte er eine vollſtändig eingerichtete Werkſtatt, worin er zu ſeinem Vergnügen alle in der Wirthſchaft vorkommenden Holzgefäße, wie Eimer, Bütten, Zober, aber auch künſtlichere Arbeiten fertigte. Er ſtand früh auf, als der Erſte im Hauſe, kam die Treppe herunter und ging in das gemeinſchaftliche, nach vorn gelegene Wohnzimmer, worin von der ganzen Familie das Frühſtück genommen wurde. Bis wir uns nun Alle verſammelten, ſpazierte er in der langen Stube auf und ab und ſang ein geiſtliches Morgenlied. Seine beiden Lieblingslieder waren: Befiehl Du Deine Wege“ und „Wer nur den lieben Gott läßt walten.“ Meine Mutter ſang dann oft mit. Nachmittags arbeitete er nicht in der Werkſtatt, die immer ſehr aufgeräumt ausſah. Die Schneidebank, die großen und kleinen Hobel, die Schraubſtöcke, der Nagelkaſten u. ſ. w. waren ſtets an ihrem Ort. Dieſe Pfälzer, wie die Wallonen auch hießen, waren in der That recht zum Erwerb gemacht. Sie hatten einen äußerſt regen Sinn für Schicklichkeit, Ordnung, Fleiß, Ausdauer, Rechtlichkeit in Handel und Wandel, und Gefälligkeit der Form. Mein Großvater war noch ein rechter Muſtercoloniſt deſſen ernſtes und doch behäbiges Weſen, deſſen Würde und Leutſeligkeit ihn allgemein geachtet und beliebt gemacht hatten.

Nach Tiſche ſchlief er oben in ſeinem Zimmer, nahm wieder den Kaffee unten mit uns und zog ſich dann wieder zurück, um einige

Stunden in der großen Nürnberger Bibel mit Luther's Erklärungen zu leſen. Dieſe Bibel, mit den ſchönen Kupfern von J. Sandrart, lag immer unter dem Spiegel auf ſeinem Tiſch. Vor ihr ſtand ein Lederſeſſel. Die Stube war ſonſt ganz einfach gehalten; ein großer nußbrauner Kleiderſchrank war das Hauptmöbel, welches für mich dadurch merkwürdig war, daß auf ihm eine Gypsbüſte Friedrichs des Großen ſtand, der von Allen im Hauſe, auch von meinem Vater, immer als ein höheres Weſen verehrt wurde. Nächſt den religiöſen Gegenſtänden hätten dieſe Menſchen gewiß keinen zu nennen gewußt, der ihnen intereſſanter und bedeutender geweſen, als der alte Fritz. Wir Kinder blickten daher zu jener Büſte immer als zu einer Art Gottheit hinauf. Nach der Lectüre der Bibel ging der Großvater entweder mit einem compère aus, in einen langen Oberrock gekleidet, ein großes ſpaniſches, ſilberbeſchlagenes Rohr in der Hand; oder er ſetzte ſich vor die Hausthür, mit den Nachbarn und Vorübergehenden zu plaudern und aus einer langen Pfeife zu rauchen.

Dieſe Hausthür war von dunkelbrauner Farbe und mit ſchönen Meſſingblechen verziert. Zu ihr führte eine breite Steintreppe von einigen Stufen. Rechts und links von dieſen waren Bänke angebracht, und neben den Eckpfählen, die ebenfalls mit Blech beſchlagen und mit einem dicken Meſſingknopf geſchmückt waren, ſtanden zwei köſtliche Linden, deren Zweige die Sitze höchſt anmuthig überſchatteten. Abends nach Tiſche, ſo lange die Jahreszeit es erlaubte, pflegte die ganze Familie hier im Genuß der freien Luft und in traulichen Geſprächen zuzubringen.

Von meinen erſten Kinderjahren iſt mir nichts erinnerlich. Bei der Berennung Magdeburgs durch die Franzoſen flüchteten meine Eltern in die Altſtadt zu guten Freunden in der Kloſterſtraße, die einen trefflichen Keller beſaßen, der in dem erwarteten Bombardement die beſten Dienſte zu leiſten verſprach. Meine Eltern erzählten oft von dieſer Flucht, wie ſie das Silberzeug in der Werkſtatt des Großvaters vergraben, ſich Geldmünzen in die Hemden eingenäht, Nachts im Keller geſchlafen hätten u. dgl. m. Kleiſt's Verrath machte der Angſt bald ein Ende. Ich lernte inzwiſchen laufen. Die Schlacht von Jena war, ſo viel ich mich entſinnen kann, in der Anſchauung meiner Eltern das größte Unglück aus der ganzen Profangeſchichte; denn obſchon die Mutter und ihr Vater für franzöſiſche Sprache und Sitte eine natürliche Vorliebe beſaßen, ſo war ihnen doch Preußen das gelobte Land geworden. Ihre Dankbarkeit gegen ſeine Gaſtlichkeit und die ihrer Induſtrie gewährte Bevorzugung hatte ſich in die innigſte Loyalität umgebildet.

Wir kamen nun unter die Herrſchaft Jérome's, da Magdeburg zum Königreich Weſtphalen geſchlagen ward. Mein Vater wurde als ein höchſt correcter Rechner auf ein Commiſſorium ſofort auf die Oberrechnungskammer nach Caſſel berufen. Die Mutter blieb mit dem Großvater und uns Kindern zwei Jahre allein. Ich erinnere mich aber auch hieran nur aus den Erzählungen der Eltern und weiß nur, daß wir dem rückkehrenden Vater entgegenfuhren und daß er mir hier gleichſam zum erſten Mal zum Bewußtſein gelangte. Ich hatte nun auch wirklich einen Vater, nachdem ich bis dahin nur von ihm reden gehört und meine Mutter bei ſeiner Erwähnung oft weinen geſehen hatte.

Ich wurde nunmehr mit meiner um faſt anderthalb Jahr älteren Schweſter in die unſerem Hauſe gegenüberliegende Cantorſchule geſchickt, wo ich in der gewöhnlichen Weiſe leſen, ſchreiben und rechnen lernte. Dieſe Schule war noch ganz in dem Styl eingerichtet, der jetzt nur als eine antediluvianiſche Tradition bei uns exiſtirt. Eine ungeheure, ſaalartige Stube. Zwei durch einen großen Zwiſchenraum getrennte Reihen von Bänken und Tiſchen, die amphitheatraliſch aufſtiegen, ſo daß der Lehrer alle Schüler überſehen konnte. Auf der einen Seite nach den Fenſtern zu, die nach einem Hof wieſen, ſaßen die Knaben, auf der andern die Mädchen. Die A-B-C-Schützen ſaßen auf einer ſehr niedrigen Bank voran, unmittelbar vor dem Lehrer. Sie hatten ſich nur mit Stillſitzen zu beſchäftigen. Am angenehmſten war es, wenn ſie ſchliefen, denn ihre faſt einzige Thätigkeit beſtand darin, daß ſie am Schluß der Schule auf einer Papptafel, die neben der Thür hing, die Buchſtaben des großen und kleinen, deutſchen und lateiniſchen Alphabets nebſt den Zahlen, auf welche der Lehrer mit einem Rohrſtöckchen wies, theils einzeln, theils im Chor herſagten. Da nun die Erwachſenen aus Ungeduld, herauszukommen, fleißig vorſagten, ſo iſt es Wunder genug, daß die Kinder überhaupt wirklich leſen lernten. Von Schulbüchern erinnere ich mich nur der Bibel, des Geſangbuchs und eines franzöſiſchen Leſebuchs. Ich habe in dem kleinen Druck meiner Halleſchen Handbibel leſen gelernt und erinnere mich noch, welch ſchwierige Leſeprobe die vielen Namen der Geſchlechtsregiſter im alten Teſtament waren.

Die Disciplin wurde in einer Zeit, in welcher das Spießruthenlaufen noch in der preußiſchen Armee beſtand, mit vielem Prügeln gehandhabt. Manche Jungen erwarben im Geprügeltwerden einen gewiſſen Ruf, indem ſie bei der Execution ſich gewaltig ſträubten, ſo daß ihre Beſtrafung für die Schule immer ein grauſenerregendes und doch ſehr unterhaltendes Feſt war, ähnlich wie Hinrichtungen die Maſſen anziehen. Die Strampelnden und Abwehrenden mußten an Füßen und Händen gehalten und über einen Reitſeſſel gelegt werden, wo ſie dann ihre weitſchallenden Bullenſinkenhiebe erhielten.

Wenn uns dergleichen barbariſch erſcheint, ſo muß man deshalb noch nicht meinen, daß in einer ſolchen Schule auch nicht viel Munterkeit und Regſamkeit hätte ſein können. Ich lernte ganz gut in der Bibel leſen und legte auch im Schreiben einen guten Grund.

Die Zeit, die mir außer den Schulſtunden übrig blieb, verbrachte ich in ſehr wilden Spielen. Ich war überhaupt ein heftiges und unruhiges Kind, das in dummen Streichen und Schlägereien ſehr ergiebig war und deshalb auch vom Großvater wie vom Vater öfters derb gezüchtigt wurde. Wir Kinder bildeten gewiſſermaßen für die Erwachſenen eine anarchiſche Räuberſchaar, gegen die man immer auf der Hut ſein mußte. Die großen Häuſer unſerer Verwandten und Bekannten, der Seiffert, Baillen, Düvigneau, Coqui, Favreau, Bonte, Ravia, Coſtenoble u. ſ. w. boten auf den Kornſpeichern, in den Holzlagern, in den Brauhäuſern, in den Stallungen, Höfen und Gärten einen ungeheuren Spielraum dar. Die ganze Jugend der Vorſtadt war ſich ungefähr bekannt, und der Platz um die Kirche herum, wo die Spritzenhäuſer ſtanden und welcher der „Thie“ (wahrſcheinlich von Thing) hieß, war ihr Sammelplatz zu gemeinſchaftlichen Spielen und Kämpfen. In lichten Haufen zogen wir nicht ſelten nach der Elbſeite zu in die Felder, thaten uns hier in den jungen Erbſen, in den Mohrrüben, in den Mohnköpfen und dergleichen gütlich und kamen dabei gelegentlich auch mit dem „Pannemann“ (dem auspfändenden Flurſchützen) in Conflict.

So erinnere ich mich, daß ich einſt gewaltig vor ihm lief, weil ich meiner hölzernen Waffen durch ihn verluſtig zu gehen fürchtete, zumal ich auch in meiner Patrontaſche geraubte Mohnköpfe trug. Aber auch in die Gärten ſtahlen wir uns. Kirſchen, Birnen, Nüſſe, Maulbeeren (die der Seidenzucht halber unter Friedrich dem Großen mehr angebaut waren), Aepfel, nichts war vor uns kleinen Communiſten ſicher, und je gefährlicher eine ſolche Obſtdieberei geweſen war, deſto ſüßer ſchmeckte uns die Frucht, wenn wir ſie endlich in einem ſicheren Winkel aufſchmauſen konnten. Vor dem Eigenthum in den Häuſern hatten wir Reſpect, aber die freiwachſenden Früchte, zu deren Genuß auch die Vögel des Himmels ſich einfanden, wurden uns als Sondereigenthum ſchwer begreiflich.

Außer den Kindern unſerer Verwandten ging ich vorzüglich mit dem Sohne eines Schloſſers um, der neben uns an, und mit den Söhnen eines Schmieds, der neben der Schule wohnte. Der Erſtere war ein guter, ſinniger Knabe, Jakob Hövel, der jedoch ſeltſamer Weiſe durch phantaſtiſche Vorſtellungen, die er von der Hölle empfangen hatte, faſt ſchwermüthig gemacht war. Melancholie bei den Kindern iſt eine Seltenheit, aber dieſer weiche Knabe litt wohl ſchon daran. Er ſprach am liebſten von den Höllenſtrafen und ängſtigte ſich vorzüglich wegen des Stuhls mit glühenden Nadeln, worauf die Lügner ſitzen müßten. Als der Lehrer in der Schule einmal von den Erdbeben erzählte, zog er ſich dieſe Vorſtellung zu Gemüth, indem er ſich grauete, unter die Erde viele Klafter tief lebendig verſchlagen zu werden und dann in gräßlicher Finſterniß erſticken und verhungern zu müſſen. Da wir Nachbarskinder waren, ſo wurde ich ſein natürlicher Vertrauter und er konnte mich ſo in ſeine Angſt hineinziehen, daß ich ebenfalls von jenen Schreckbildern mich auf das Entſetzlichſte gepeinigt fühlte und doch nicht zu meinen Eltern, nur zu meiner Schweſter davon zu ſprechen wagte. Dies war der erſte düſtere Schatten, der in den Sonnenſchein meiner Kindheit vom Innern aus hereinbrach.

Die Hölle im Jenſeits und die Hölle des vulkaniſchen Erdfeuers im Dieſſeits — dieſe beiden Vorſtellungen wurzelten ſehr tief in mir ſeit jenem Anſtoß. Wenn ich auch nicht, wie Jakob, trübſinnig dadurch geſtimmt ward, ſo machten ſie mir doch viel zu ſchaffen und reizten meine Phantaſie immer von Neuem zu weiterer Ausbildung, ſo daß mein Nachdenken zuerſt an dieſem Stoff zu haften begann und ich ſtets von Friſchem auf ihn als den anziehendſten zurückkam. Es blieb mir hiervon eine tiefe Empfindung der Vergänglichkeit unſerer Exiſtenz, denn konnte nicht allaugenblicklich die Erde mich verſchlingen? — ſowie der Verwerflichkeit des Böſen, denn welch entſetzliche Qualen warteten nicht ſeiner in der Hölle! —

Nun muß ich aber bemerken, daß in der Neuſtadt und in damaliger Zeit überhaupt noch viel Aberglauben, viel ſinnliche Färbung der religiöſen Ideen exiſtirte. Ganz ernſtlich wurde noch von den „Unterirſchken“, d. h. Unterirdiſchen, geſprochen, kleinen Männern mit ſchwarzen Mänteln und großkrämpigen Grauhüten, die unter den Viehſtällen wohnen und großen Einfluß auf das Vieh üben ſollten. Schreckliche Beiſpiele ihrer Rache wurden erzählt, wenn man ſie beleidigt hatte. Sie wanderten dann aus, kündigten dies dem Hausherrn durch einen Abgeſandten an und ſagten ihm den Tod der Thiere vorher. Der Plutus, der Gott des Reichthums, der Mehrung des irdiſchen Gutes, hat einmal ſeinen Sitz in der Erde. So wurde auch von den „Nickelmännern“ im Waſſer geſprochen. Namentlich wenn wir Knaben nach dem Elbufer an die ſogenannte Kufferecke nach der Gegend der Baſtion Cleve hin zum Baden gingen, warnte uns das Geſinde, uns doch ja vor dem Nickelmann, der in der Tiefe lauere, in Acht zu nehmen. Daß man an Hexen glaubte, verſteht ſich von ſelbſt. Von dieſem und jenem tiefäugigen alten Weibe ging die Rede, wie ſie hier oder dort nicht aus der Thür zu gehen vermocht habe und in ſchreckliche Verlegenheit deshalb gerathen ſei, weil nämlich ein Beſen vor der Schwelle gelegen habe, auf welchem ſie in der Walpurgisnacht zum Hexenſabbath auf den Brocken gefahren ſei. Einen ſolchen ſollte die Hexe nicht überſchreiten können. Da der Harz nur ſechs Meilen von Magdeburg liegt, ſo iſt begreiflich, daß dort dieſe Erinnerung des Altſaſſenſchen Heidenthums lebendiger geblieben, und es war üblich, auf die Fahrt zum Blocksberg in der Nacht zum erſten Mai am Morgen des andern Tages ſcherzhafte Anſpielungen zu machen. Wenn die bisher genannten Elemente des Volksglaubens einen mehr mythiſchen Charakter hatten, ſo daß die Aufgeklärteren ſchon nicht recht mehr daran glaubten, ſo war es doch in Betreff der Geſpenſter anders. Dieſe wagten Wenige zu leugnen. Mein Vater war ein offener Leugner derſelben, wie er auch jene andern Volksſagen als ſelbſtbewußter Rationaliſt verwarf. Die Mutter, eine nervenzarte, phantaſiereiche Frau, konnte die Geſpenſter nicht recht aufgeben.* Noch mehr verfocht ſie den Glauben an Ahnungen und wußte aus ihrem eigenen Leben ſehr merkwürdige und poetiſche Erfahrungen anzuführen. Uns Kindern gefielen dieſe Geſpenſtergeſchichten außerordentlich, beſonders die Sage von dem Reiter ohne Kopf, der in der Ritterſtraße Nachts zwiſchen zwölf und ein Uhr zuweilen auf ſchwarzem Roſſe zu ſehen ſein ſollte. Wagner's Geſpenſterbuch,* worin, wie einſt in des Carteſianers Becker's bezauberte Welt, ſolche Geſpenſterhiſtorien natürlich erklärt wurden, machte daher in unſerer Familie großes Aufſehen. Noch erinnere ich mich der Titelvignetten und Titelkupfer, wo nachtwandelnde Wirthstöchter den Fremden ſchrecken, ein Scheintodter wieder erwacht, ein Wolf einem Menſchen auf den Rücken geſprungen iſt, Fröſche ausgebrochen werden u. dgl.

Meine Mutter war eine echte Franzöſin, voll von Geiſt, Leben, Redſeligkeit und voller Religiöſität. Die Phantaſie und der Witz ſtachen bei ihr hervor. Sie war ungemein kunſtreich in allen weiblichen Arbeiten. Sie nähte und ſtickte zum Entzücken. Das Sticken trieb ſie mit Leidenſchaft und ſtickte auch Gemälde, Vögel und ſchöne Landſchaften, von denen einige eingerahmt in unſern Zimmern hingen. Auch Blumen verſtand ſie zu machen und erfand die reizendſten Bouquets, die damals auf Arbeitsbeutel u. dgl. geſtickt wurden. Ihre Hauben und Hüte garnirte ſie ſich ſelbſt und wir Kinder hatten an der ſauberen und anmuthigen Thätigkeit, welche die Blumen mit Hülfe der Stempel, Nadeln, Zangen und Eiſen hervorzauberte, immer große Freude. Aber ſo lebhaft das ſchwarze Auge der geliebten Mutter brannte, ſo freundliche Beredſamkeit ihrem Munde entſtrömte, ſo ſchön ſie uns Kindern von der ſingenden Bohne oder anderen Märchen erzählte, ſo war die Arme doch im Innerſten krank, und dieſe Krankheit ſollte ſich ſchrecklich entwickeln und ſie noch ſchrecklicher tödten. In der Verzweiflung an ärztlicher Hülfe neigte ſie dann auch zu ſympathiſchen Kuren und zu ſogenannten Beſprechungen. Sie glaubte an das Verſchwinden von Warzen durch Knoten, die in Zwirnfaden eingebunden und mit abnehmendem Mond unter eine Dachtraufe vergraben wurden; ſie glaubte an das Verſchwinden von Ausſchlägen, Balggeſchwülſten, Geſchwüren u. dgl. durch Beſtreichen mit einer Todtenhand, wobei man aber mit der Leiche allein im Zimmer ſich befinden und die Worte: „Im Namen des Vaters, Sohnes und Geiſtes" ſprechen mußte; ſie glaubte an das Beſprechen des Feuers, an das Vernageln des Zahnſchmerzes; ſie glaubte an die Macht des „böſen Blickes", an die Macht von Liebestränken; ſie ließ ſich die Geſichtsroſe, von der ſie auch zuweilen geplagt war, „beeten", d. h. wegbeten. Alte Frauen in großen dunklen Capuzen ſchlichen zur Dämmerung ein. Wir Kinder mußten die Stube verlaſſen und brachten nur heraus, daß die Frau mit Kreuzſchlagen die Roſe dreimal anhauchte und dabei die Worte ſprach:

Mutter Maria und hill'ge Ding
Stritten ſich um en' golden Ring,
Mutter Maria gewannd.
Dat hill'ge Ding verſchwand.

Das heilige Ding war eine volksthümliche Benennung für die Roſe. Der Mutter half dieſe Ceremonie wirklich. Dem Vater aber mußte ſolche Winkelpraxis verborgen gehalten werden, da er einmal in Folge ſeiner Jugenderlebniſſe ein abgeſagter Feind alles Aberglaubens war. Auf mich ging dieſe Geſinnung über und ich konnte daher auch z. B. eine Warze am kleinen Finger der linken Hand durch keinerlei Sympathie, nur durch Höllenſtein wegbeizen. Als ich in die Entwickelungsjahre kam, litt ich im Frühling und Sommer gewöhnlich außerordentlich an Naſenbluten, das oft kaum zu ſtillen war und ſehr läſtig wurde, da es oft mitten auf der Straße, auf Spaziergängen, in fremden Häuſern mich befiel. Die Mutter beſtand bei ſolchen Gelegenheiten darauf, daß ich auf kreuzweis gelegte Strohhalme das Blut niederrieſeln ließ. Ich ſpottete, älter werdend, über dergleichen und ließ mir Weineſſigumſchläge um den Kopf und die Kühlung durch einen in den Nacken gelegten Schlüſſel beſſer gefallen. Bei der Mutter hing dieſe Richtung auf die Nachtſeite der Natur auch wohl mit ihrem poetiſchen Weſen zuſammen. Sie träumte viel, träumte von vermißten Dingen, wobei ſie uns öfter in Erſtaunen ſetzte, daß ſich z. B. eine ſilberne, lang geſuchte Strickſcheide endlich in der That da fand, wo ſie dieſelbe im Traume erblickt hatte; ſie war überhaupt voll von einem echt weiblichen Ahnungsvermögen und kehrte gern die geheimnißreichen Beziehungen der Dinge hervor. Der Einfluß gewiſſer Mondesphaſen war bei ihr über allen Zweifel erhaben und ebenſo hielt ſie auf gewiſſe Tage. Die Nägel durften z. B. nur am Freitag beſchnitten werden.

Wie ich aus Gedichten ſchließe, die ich noch von ihr als Reliquie beſitze, hatte ſie ihre Mutter, die auch faſt immer krank geweſen, unenlich geliebt, ſie aber gerade in einer Zeit verloren, wo ſie eines mütterlichen Beiſtandes ſehr bedürftig geweſen. Sehr rührend ſprechen jene Gedichte die Sehnſucht nach Vereinigung mit der theuren Verſtorbenen, zugleich aber auch das Gefühl der Entſagung auf jede Lebensfreude und die Gewißheit baldigen Todes aus. Sie hatte nämlich, wie ſie uns öfter erzählte, nach dem Verluſt der Mutter in einem Traum ihr eigen Herz im Buſen mit drei ſchwarzen Punkten erblickt und ſich dies dahin ausgelegt, daß ſie nach drei Jahren ſterben müſſe. Hierüber war ſie in eine tiefe Schwermuth verfallen; denn ſo ſehr ſie nach der Hingeſchiedenen ſich ſehnte, ſo ſehr hing ſie doch am Leben. Jene düſtern Verſe entſprangen aus dieſem Kampf. Da ihre Melancholie einen gefährlichen Charakter annahm, ſo ſchickte der Großvater ſie nach Berlin zu Verwandten, wo ſie denn in anderer Umgebung, in geſelliger Zerſtreuung, im Beſuch des Theaters u. ſ. w. nach einigen Monaten von ihrem Trübſinn genas.

In unſerem Hauſe lebte damals ein Bruder meiner Mutter, David Gruſon, der zu Breslau 1848 an der Cholera als ein ſehr geſchätzter Portraitmaler geſtorben iſt. Er hatte urſprünglich das Poſamentirgeſchäft erlernt. Bei demſelben hatten die Farben und Zeichnungen der Bänder ſein Talent für die Malerei ſo lebhaft angeregt, daß er zu dieſer ſelbſt überging. So lange er damals bei uns wohnte, widmete er ſich dem Portraitiren mit großem Fleiß. Die ſchönen Farbenſtoffe, das Miſchen der Farben, die allmälige und doch ziemlich ſchnell vorſchreitende Entſtehung eines Gemäldes, endlich auch die vielen Herren und Damen, die zu ihm kamen, ihm zu ſitzen, unterhielten uns Kinder außerordentlich und gaben mir frühzeitig einen Trieb, ebenfalls zu zeichnen und zu malen. Der Onkel David war ein heiterer Mann, der gern in Mußeſtunden mit uns ſchäkerte und uns auch der Ehre würdigte, unſere kleinen Perſonen in Lebensgröße in Oel zu malen. Meine Schweſter in weißem Kleide hielt einen Blumenkorb in der linken Hand; ich, in einem gelben Nankinghabit, hielt meine linke Hand in ihrer rechten und in der rechten eine uns umſchlingende Epheuranke. Neben mir lagen meine Kinderwaffen. Ueber uns wölbte ſich ein kräftiger Eichbaum hin. In der Ferne erblickte man die Neuſtadt mit dem Thurm der Kirche. Das Bild war ſehr gut ausgeführt und fand bei allen Verwandten billige Anerkennung. Bei uns Kindern brachte es ein gewiſſes Selbſtgefühl hervor. Wir erſchienen uns durch dieſe Abſchilderung als einigermaßen diſtinguirte Weſen, und ich erinnere mich, daß ich ſpäterhin auf den ſechsjährigen, blondgelockten, pausbäckigen Knaben im Bilde öfters träumeriſch hingeſchaut habe, ob mir wohl eine Andeutung meiner Zukunft aus dieſer erſten Fixirung meiner Exiſtenz entgegenblitzen möchte. Mit dieſem Bilde ſchloß der Onkel ſeinen Aufenthalt bei uns ab, indem er ſich ſeiner höheren Ausbildung halber nach Dresden auf die Akademie begab.

Der große Familienzuſammenhang unſeres Hauſes hatte einen ſehr lebhaften Verkehr mit vielen und ſehr verſchiedenartigen Menſchen zur Folge. Als der Mittelpunkt dieſes ausgebreiteten Umganges erſchien der Markt, der zur Herbſtzeit in der Neuſtadt abgehalten ward, weil dann alle Bekannten und Freunde aus der Altſtadt und Umgegend die Vorſtadt beſuchten und bei uns einſprachen. Dieſer Markt dauerte eigentlich nur einen Tag und war vorzüglich ein Viehmarkt. Doch fehlte es nicht an Buden mit Putzwaaren, Spielzeug und Naſchwerk, die den breiten Weg hinunter aufgeſtellt waren. Zwiſchen der Reihe der Buden und zwiſchen den Häuſern wimmelte es von Viehgruppen, und das Feilſchen um Rindvieh, Pferde und Schweine ſchallte vom frühen Morgen bis ſpäten Abend dicht vor unſern Fenſtern. In unſerem Hauſe war für dieſen Tag Alles feſtlich geſchmückt. Die ein- und ausſtrömenden Gäſte wurden je nach ihrem Stande und Geſchmack bewirthet. Die näheren Freunde blieben Abends bei uns zu einem Mahle verſammelt, das in einem Saal des oberen Stockwerks abgehalten ward. Dieſer Saal war nur bei großen Feierlichkeiten für uns Kinder zugänglich. Für mich hatte er durch den Ofen, der in einer halbrunden Niſche ſtand, einen beſonderen Reiz, indem derſelbe mit einer großen Gypsſtatue der Minerva geziert war, die auf einem viereckten Würfel ſich erhob, der den eigentlichen Ofen bildete. Dieſe Göttin mit ihrem Helm, ihrem Bruſtharniſch, in der Rechten den Speer, in der Linken den Meduſenſchild, den ſie auf den Boden ſtützte, war für mich eine ganz außerordentliche Erſcheinung, die mir völlig fremdartig, wie aus einer andern Welt, entgegentrat. Wie edel und ſinnig blickte ihr Antlitz, wie ſchwermüthig das ſchlangenumgürtete Haupt der Meduſa! Wenn der Kronleuchter die Statue recht hell beleuchtete und ſich die Wellenlinien der ſchönen Geſtalt von dem dunklen Grunde der Niſche ſchärfer abheben, ſchien mir die Göttin faſt lebendig zu ſein. Wer hätte wohl damals geahnt, daß dieſe Göttin mich für mein ganzes Leben in ihren Dienſt nehmen würde! Wäre ich ein Jean Paul oder ein Bogumil Golz, ſo würde ich dieſem Markttage der Neuſtadt mit ſeinem Glanz und Rauſch, der ſich mir unter dem fröhligen Klang der Gläſer, unter dem Duft der Blumenaufſätze der Tafel, unter dem Scherz und Lachen der geputzten Herren und Damen, unter dem durch die Süßigkeiten des Mahles ſinnlich geſteigerten Behagen endlich in den lebhaften und unverſtandenen Cultus der Göttin der Weisheit verklärte, eine eigene Idylle widmen.

Zu den bedeutenderen Geſtalten aus dem Kreiſe des elterlichen Verkehrs gehörten auch zwei Nonnen, Agnes und Cäcilie, aus dem Nonnenkloſter der Neuſtadt, das nur eine Straße von uns entfernt lag. Wir Kinder durften nur um die Ecke des blauen Sterns, unſeres linken Nachbarhauſes, huſchen, ſo waren wir bald die Kloſterſtraße entlang. Jene Nonnen waren Freundinnen meiner Mutter. Große Geſchicklichkeit in allen feineren weiblichen Arbeiten und in Miniaturmalerei zeichnete ſie aus. Ich erinnere mich ihrer Züge nur dunkel, aber ihrer Freundlichkeit gegen uns Kinder und der Begleitung ihrer Liebkoſungen mit zartem Obſt, mit Blumen, Zuckerwerk, Bildern von Heiligen ſehr deutlich. Beſonders gefielen uns die ſogenannten Hauchbilder, die oft eine Art von frommen Rebus enthielten und die wir auch von dem Pater geſchenkt empfingen, der für das Kloſter Huy bei Halberſtadt jährlich einmal zum Terminiren bei uns einſprach. Das Kloſter war für uns Kinder eine eigenthümliche Welt. Wir waren zu jung, um eine Verſtellung von dem Unterſchied der chriſtlichen Glaubensarten zu haben, uns intereſſirten die phantaſtiſchen Eindrücke, die ſich uns hier in den Zellen der Nonnen, in den langen Corridoren, im Kreuzgang, in der Kapelle beim Gottesdienſt und in dem melancholiſchen Garten darboten, der mit herrlichen dunkelſchattigen Alleen hinten nach dem Elbufer zu lag. Vom Katholicismus wußten wir nur den Namen. Daß Schweſter Agnes und Cäcilie uns, denen ſie ſo viel Freiheit geſtatteten, uns, die wir von ihnen ſo geherzt und geküßt wurden, uns, deren Mutter ihre Freundin war, bei welcher ſie von Zeit zu Zeit Kaffee tranken, für Ketzer, für Verdammte hätten halten ſollen, würde uns, ſelbſt wenn man es uns geſagt hätte und wir es hätten verſtehen können, als Lüge erſchienen ſein. Um ſo weniger würden wir dies geglaubt haben, als auch die Bürger der Neuſtadt in der großen Gaſtſtube der Bierbrauerei des Kloſters täglich im friedlichſten und heiterſten Verkehr aus- und eingingen, da das „Kloſterbier“ eines vorzüglichen Rufes genoß. Für beſonders katholiſch hätt’ ich damals nur den eigenartigen Geruch gehalten, der von dem Meßräucherwerk her ſich in dem eigentlichen Kloſter überall feſtgeſetzt hatte.

Wie geheimnißvoll uns auch die Stille des Kloſters anſprechen mochte, ſo bot doch unſere eigene Verwandtſchaft uns ein Wunder dar, das alles Uebrige in unſerem Kreiſe überwunderte, das war der Couſin Favreau. So lange ich zurückſinnen kann, ſtellte ſich derſelbe regelmäßig jeden Nachmittag Schlag drei Uhr bei uns ein, mit meinen Eltern und dem Großvater Kaffee zu trinken und Schlag vier wieder zu gehen. Erſt galt dieſer Beſuch wohl mehr dem Großvater, ſeinem alten compère, mit dem er auch ſpazieren ging. Nach deſſen Tode aber übertrug er dieſe Sitte auch auf meine Eltern und harrte darin aus bis an ſeinen eigenen Tod. Er war nicht ſehr groß, trug einen einfachen braunen Oberrock und einen braunen Stock, der oben in eine ſchön gearbeitete Hand auslief, die einen Todtenkopf hielt. Er rauchte nicht, ſchnupfte aber, wie mein Vater. Dieſer Mann hatte weite Reiſen gemacht, namentlich im ſüdlichen Europa, von denen er gern erzählte, vor Allem von ſeinen Abenteuern in Ungarn. Doch iſt mir keines im Gedächtniß geblieben, wahrſcheinlich weil mir doch noch zu viel Vorausſetzungen zu ihrem Verſtändniß fehlten. Er betrieb einen großen Holzhandel, hatte eine Holzſtrecke unmittelbar an der Elbe und eine andere hinter ſeinem Hauſe am breiten Wege. Dies Haus war nur Parterrewohnung, dehnte ſich aber nach hinten zu in einen gewaltigen Hof und Garten aus. Der alte Favreau war Wittwer, ein weibliches Weſen habe ich nie in der Wirthſchaft geſehen. Zwei Söhne, Friedrich und Abraham, beſorgten mit männlichem Geſinde das ganze Hausweſen und Friedrich war ein Meiſter in der franzöſiſchen Küche. Vor dem Alten hatten wir Kinder immer eine große Scheu; ſelbſt wenn er mit uns ſcherzte, fürchteten wir ihn. Die Söhne dagegen liebten wir unendlich, und ſie boten ſtets Alles auf, uns angenehm zu unterhalten. Beide waren in der Phyſik, in der Mechanik, in allen Handwerken, im Drechſeln, Schmieden, Schnitzeln, aber auch im Gebrauch der Waffen ſehr erfahren und geſchickt. Wenn wir kamen, ſo wurden wir bald in den Garten geführt, wo Abraham mit einer Windbüchſe uns Sperlinge zuſammenſchoß, die Friedrich uns dann zum Abendbrod briet und köſtlichen Salat dazu machte mit Schwenkgabeln, die er ſelber geſchnitten, aus Pflanzen, die er ſelber gezogen hatte. Oder wir fuhren mit Abraham die Seejungfer hinauf. So hieß ein großer Schiffsmaſt, der inmitten des Hofes ſtand und oben mit einer koloſſalen aus Blech geſchnittenen Figur, einer ſich nach dem Winde drehenden Seejungfer, verziert war, deren langes ſchwarzes Haar luſtig in der Luft flatterte. An dieſem Maſte waren in der Mitte und ganz oben kleine, mit Gallerien umgebene Söller befeſtigt, zu denen man ſich in einem hölzernen Stuhl mit einem Kettengewinde hinaufziehen konnte. Es war ein nicht ganz ungefährliches Vergnügen; allein es war zu ſchauerlich ſüß, da oben auf den ſchmalen Brettern zu ſtehen und über die ganze Neuſtadt zum Elbufer hin aus der Vogelperſpective einen Blick werfen, beſonders aber der myſteriöſen Seejungfer nahe kommen zu können. Und ſo ließen wir uns denn gern von Abraham auf den Schooß nehmen und himmelan fahren. Als er ſpäter auf mehrere Jahre nach Quebeck reiſte, wollte er, Unglück zu verhüten, vorher den Ziehſtuhl und das Gewinde abnehmen, ſtürzte bei dieſer Gelegenheit ſelbſt von oben herunter, kam jedoch noch glücklich mit dem Bruch einer Rippe davon, der nach einigen Wochen verheilte.

Ging es nicht die Seejungfer hinauf, ſo warfen wir uns auf die rieſige Strickſchaukel, die unter der Einfahrt zu einer großen Scheuer befeſtigt war; oder Friedrich drechſelte uns ein Spielwerk; oder wir ergötzten uns an den Bildern einer Camera obscura, die in einer Kammer nach der Straße zu angebracht war. Die Lebendigkeit der kleinen vorüberſchwebenden Figuren hatte für uns etwas Geiſterartiges. Oder Abraham ſpielte uns auf einem von ihm ſelbſt erbauten Orgel-Fortepiano mit Pauke und Becken luſtige Märſche und Tänze. Oder er ſetzte ſich mit uns in den Wagen, den er ebenfalls ſelbſt gebaut und den er von innen aus durch einen Mechanismus bewegte, worüber wir als Kinder uns denn kindiſch freuten. Dieſer Wagen hieß auch der „ſich ſelbſt fahrende". Oder wir neckten uns mit den mancherlei Thieren umher, die es hier gab, denn gleich im Hauſe wurde man von einem angeketteten Affen begrüßt, der — in rother Livree — einen Schein-Thürhüter vorſtellte. In der Stube war in der einen Ecke ein großes Rollhaus für ein Eichhörnchen, das ſich darin drillte. In einer andern Ecke ſtand ein Häuschen für weiße Mäuſe, die mit ihren hellrothen klugen Augen allerliebſt aus den Fenſtern herausſchauten und die Treppen zierlich auf- und abtrotteten. Zwiſchendurch flog das fliegenſchnappende Rothkehlchen oder krächzte der Rabe ſein heiſeres „Jakob". Auf dem Hofe trafen wir gravitätiſche Pfauen und zierliche Tauben und ergötzten uns unbeſchreiblich an ihren Bewegungen. Hühner, Enten und Gänſe fehlten nicht; ein flügellahm gemachter Reiher ſtolzirte unter ihnen mit einſamer Grandezza umher. Daß Hunde aller Art dies bunte Spiel des Thierlebens noch erhöhten, brauche ich kaum zu ſagen, da ich ſchon erzählt habe, daß meine Vettern treffliche Schützen waren und ſo weitläufige Beſitzungen nicht ohne den nächtlichen Schutz von Hunden ſein konnten.

An Regentagen, gegen Abend nahm der vielkünſtige Abraham die Electriſirmaſchine hervor, ließ Funken aus unſeren Haaren ſprühen, ließ Puppen eine kleine Treppe auf- und abtanzen oder den Blitz in ein Papierhäuschen ſchlagen. Am erfreulichſten aber war es uns, wenn er ſich erbitten ließ, uns den magiſchen Spiegel zu zeigen. Dieſer beſtand aus einem ſtarken Vergrößerungsglaſe, das, eingerahmt, aber beweglich, frei aufgeſtellt wurde. Dahinter auf Rollen wurden illuminirte Kupferſtiche gelegt, die, mit einer Kurbel gedreht, dem ſtaunenden Auge in der Größe vollkommener Wirklichkeit erſchienen. Dieſe Rollen enthielten

Proſpecte der vornehmſten Hauptſtädte Europa's, Thierhetzen, Hofjagden, Stiergefechte, merkwürdige Gebäude und waren in jener ſinnlich kräftigen Manier gedacht und gemalt, die aus der niederländiſchen Schule noch auf die damalige handwerksmäßige Kunſt übergegangen war. Welche Luſt wir Kinder bei Anſchauung der fremden Städte, der Paläſte und Kirchen derſelben, der See- und Berglandſchaften empfunden, iſt unſäglich. Nicht ſelten trat mir in meinem ſpätern Leben, wenn ich mit Entzücken auf Reiſen eine Stadt, ein Gebäude begrüßte, dennoch unwillkürlich die Vorſtellung entgegen, daß ſie doch an Reiz die Trunkenheit hinter ſich ließen, die mir im magiſchen Spiegel ihr erſtes Bild erweckt hatte. Das iſt die Macht der „Morgenröthe im Aufgang", mit deren dämmerungſcheuchender Beleuchtung die Mittagsſonne nicht wetteifern kann.

Man wird zugeben, daß eine ſolche Fülle intereſſanter Gegenſtände, als das Dach unſerer Verwandten umſchloß, dargeboten überdies mit ſo hingebender Liebenswürdigkeit, als meine Vettern zierte, ſchon hinreichend geweſen ſein würde, Kinder unwiderſtehlich zu feſſeln. Allein durch einen noch nicht bemerkten Zug ſtellte ſich uns dies Alles in einem Tone dar, welcher unſere kindliche Einbildungskraft in ein Jenſeits ſeltſamer und dunkler Vorſtellungen hinüberriß. Der alte Favreau nämlich, den wir kurzweg den „Alten" hießen, hatte eine Art von Grabphantaſie. Er ſelbſt ſchon, wenn er, umgeben von Damaſcenerſäbeln, Piſtolen und Doppelpiſtolen, die mit Schiebeſchlöſſern verſehen, deren Griffe mit Silber in mythologiſchen Figuren ausgelegt waren, auf einem Armſtuhl am Fenſter ſaß und durch ein Leſeglas in Herder's „Ideen der Menſchheit" oder in Young's „Nachtgedanken", ſeinen beiden Lieblingsbüchern, las, machte auf uns Kinder immer einen wahrhaft ägyptiſchen Eindruck. Wir wagten dann nicht laut zu ſein und ſchlichen uns durch das Zimmer mehr, als daß wir gingen, fürchtend, daß die großen Figuren der Tapetenwände, welche venetianiſche Maſken in der Umgegend des Marcusplatzes vorſtellten, auf ſein zauberiſches Geheiß etwa gar auf uns zuſchreiten möchten. Ging man nun von ſeinem Zimmer durch eine Tapetenthür in ein längliches Gemach nach dem Hofe hinaus, ſo fand man in demſelben Oelbilder mit Lichteffecten, Köpfe von Mönchen und alten Herren, die vielleicht hiſtoriſch merkwürdig waren, was ich natürlich noch nicht verſtehen konnte. Ich beſinne mich nur auf die großen Kahlſtirnen, auf die kräftigen Formen, angeleuchtet von grellrothem Schein von Lichtern oder Lampen. Aus dieſem Gemach, das in uns Kindern immer eine düſter beklommene Stimmung erregte, trat man links in Friedrichs Werkſtatt, rechts in den Garten, oder vielmehr noch nicht in den Garten, ſondern in eine Art von Kirchhof. Auf dieſer Thür war nach außen ein Kater gemalt, der eine brennende Kerze in der Pfote hielt. Es führte aus dem Hofe auch ein großes Gitterthor in den Garten, zunächſt in deſſen heitere Partien, die ſich um einen Hügel concentrirten, auf welchem eine Venusſtatue aus Sandſtein, und in welchem eine Eremitage ſich befand. Jene kirchhofartige Anlage war nach der einen Seite hin durch einen langen Baumgang gewiſſermaßen abgeſondert. Hier ſtanden nun, aus Sandſtein gehauen, mit Oelfarbe übermalt, Säulen, Pyramiden, Obelisken, bedeckt mit myſteriöſen Figuren und Symbolen. Der Todtenkopf mit kreuzweis übereinander gelegten Knochen darunter war hier beſonders häufig. Aber auch Dreiecke, Pentagramme und Schmetterlinge als Symbole der Unſterblichkeit kamen hier vor, und den griechiſchen Tod, den Jüngling, der die Fackel umkehrt und mit dem einen Arm auf den Schlaf als ſeinen Bruder ſich lehnt, habe ich, meines Wiſſens, hier zum erſtenmal geſehen. Auf mich wirkte die Abtheilung des Gartens, in welcher kein Obſt, kein Gemüſe, keine Blumen gezogen wurden, wo nur jene Steinſäulen zwiſchen Laubbäumen und Lärchen auf moosigem Raſengrunde ernſt und myſtiſch daſtanden, mit ungemeiner Anziehung. Offenbar ſollte ſie zum andern Theil des Gartens, den die lebensluſtige Liebesgöttin beherrſchte, einen Gegenſatz bilden, und noch jetzt fühle ich lebhaft die heiligen Schauer, die mich in dieſer Umgebung durchrieſelten. Hatte ich im Umgang mit dem ſtillen Jakob die Qualen der Hölle und eines Untergangs im Erdbeben, hatte ich bei Onkel David den Reiz der reinen Farben und Formen, hatte ich im Anſchauen der Minerva unſeres Saalofens die erſte Begeiſterung für plaſtiſche Schönheit empfunden, hatte ich im Kloſter bei den Nonnen eine ſüße, tändelnde Heimlichkeit genoſſen, ſo überkam mich hier zum erſtenmal das Gefühl eines tiefen, unergründlichen Myſteriums.

Und doch war dies noch nicht das Letzte, was der Alte uns darbot.

An der Elbe hatte er, wie ich oben erzählt, eine Holzſtrecke, in welcher er einen beſonderen Verwalter hielt. Hier hatte er ein Haus mit einem flachen Dache erbaut, das getheert und von der Landſeite her mit Nußbäumen umringt war, die ihre köſtlichen Blätter und Früchte auf das Geländer und über daſſelbe hinneigten. Nach der Waſſerſeite zu war das Dach offen und gewährte eine herrliche Ausſicht auf den Elbſpiegel und auf die Segel der von Hamburg kommenden, nach Hamburg fahrenden Schiffe. Hier auf dieſem platten Dache gab der reiche Mann im Sommer einige Geſellſchaften mit ausgeſuchtem Luxus, zu denen auch meine Eltern mit uns Kindern geladen waren. So himmliſch uns nun oben im Genuß aller Weltfreuden zu Muthe war, ſo benutzten wir doch dieſe Gelegenheit, aus den überirdiſchen Regionen auch in die unterirdiſchen zu kommen, die an dieſem Tage offen ſtanden, weil ſie für den geſellſchaftlichen Apparat mitbenutzt werden mußten. Von dieſen Gemächern flüſterte man Allerlei und wir Kinder wollten wiſſen, was daran wäre. Als Hauptreſultat iſt mir Folgendes erinnerlich. In dem einen gewölbten Zimmer waren die Wände mit dichtem Gebüſch bemalt. Aus dem Dickicht ſahen Eulen und Raubthiere hervor, oder Spinnengewebe hatten ſich über Blätter und Früchte gezogen und die Spinne lauerte auf ihren Raub. Inmitten dieſer Scenerie aber ſtand ein großer Sarg, der Sarg, in welchem der Alte einſt begraben ſein wollte und in welchem er ſchon von Zeit zu Zeit ſchlief. An Leichen und Särge waren wir Kinder gewöhnt, denn in einer ſolchen Vorſtadt nimmt man an allen Vorkommniſſen in den Familien des Gemeinweſens regen Antheil. Die Leichen wurden mit Gepränge ausgeſtellt, beſonders die von Kindern und Jungfrauen. Wenn wir irgend konnten, liefen wir hin, die „ſchöne Leiche“ zu ſehen. Jedes Leichenbegängniß war für uns ein Feſt, das uns ſehr fröhlich ſtimmte, weil es dabei oft viel zu ſchauen und zu hören gab. Daß aber Jemand ſchon bei Lebzeiten ſich ſeinen Sarg machen ließ, daß er, von Raubthieren und Raubvögeln umringt, ſchon darin ſchlief, ſchien uns überſeltſam. In reiferen Jahren habe ich dann wohl eingeſehen, wie der Alte in jenen Raubthieren und Raubvögeln die Gefahren hat ſymboliſiren wollen, die dem in ihre Mitte geſtellten Leben allaugenblicklich drohen, und wie er mit dem Schlafen im Sarge wohl hat ausdrücken wollen, daß der Tod gar nicht ein nur plötzlich eintretendes, vielmehr im Proceß des Lebens ſchon immer gegenwärtiges Ereigniß ſei.

Noch Mancherlei könnte ich nun nach einzelnen Seiten hin berichten, z. B. von dem erſchütternden Eindruck, den der Anblick und das Geſchrei der Menſchen auf mich machte, die auf dem Hofe unſeres Nachbars zur Rechten, des Schloſſers, „von Rechtswegen“ geprügelt wurden. Hier wohnte nämlich im oberen Stock ein trefflicher Mann, der Friedensrichter Hecht, mit deſſen Familie wir ebenfalls Umgang hatten. Nach der damals bei uns als im Königreich Weſtphalen geltenden franzöſiſchen Verfaſſung hatte der Friedensrichter die Abmachung der kleinen Polizeiſachen, und ſo wurden denn Herumtreiber, lüderliches Geſindel kurzweg abgeurteilt und beſtraft.

Allein ich übergehe ſolche Einzelheiten, um von dem Gegenſtande zu ſprechen, der am Ende in der Phantaſie des Knaben alle anderen für ſich noch ſo bedeutſamen Anſchauungen überfluthete. Dieſer Gegenſtand war die franzöſiſche Armee. Man verſetze ſich in jene Zeiten zurück, in denen die Napoleoniſche Herrſchaft das geſammte continentale Europa umfaßte und alle Völker deſſelben an ihren Triumphwagen gekettet hatte. Man verſetze ſich in jene Zeiten zurück, in denen wir ganze Regimenter hatten nach Spanien ſenden müſſen, weshalb man in einer plattdeutſchen Litanei ſang:

Unſe Söhne mötten wi na Spanje ſchicken,
Wo ſe ſick de Näſe an de Feſtunge ſticken!

mit dem ſteten Refrain:

Wi hängen uns alle upp!
Et deit man jar to weh,
O jeh, o jeh!

Die Amme, die mich genährt hatte, war die Frau eines Soldaten Namens Stein, der in Spanien focht und blieb, wie die Sage ging, nicht in der Schlacht, ſondern im Schlaf von den Spaniern erdolcht. Meine Eltern hatten ſtets Einquartierung, zum Glück Offiziere, denen das Zimmer mit dem Alkoven, links vom Hausflur, eingeräumt war. Ich kann mich in meinem Gedächtniß irren, allein nach demſelben ſchweben mir dieſe Offiziere nur als freundliche Männer vor, die uns Kinder lieb und gut behandelten, uns einzelne Vocabeln verſprachen und uns mit Kleinigkeiten beſchenkten. Daß die Mutter und der Großvater mit ihnen ſich franzöſiſch unterhalten konnten, mag zu dieſer Freundlichkeit des Benehmens viel beigetragen haben. Durch den einen dieſer Offiziere habe ich zum erſten Male etwas von Paris gehört. Er erzählte meinen Eltern nicht nur viel davon, ſondern er zeichnete auch mit einer Feder auf Papier Plätze und Gebäude leicht und ſicher hin; Zeichnungen, die noch mehrere Jahre lang in unſerer Familie aufbewahrt blieben. Durch ſie iſt mir wohl dieſe Erinnerung erhalten und das Bild der Hauptſtadt des europäiſchen Continents als eines der bedeutungsvollſten früh in meine Seele geſenkt.

Die franzöſiſche Armee gab uns Kindern ein ſtets ſich veränderndes, mannichfaltiges und glanzreiches Schauſpiel. Ich will es hier nicht wieder ſchildern, denn Andere, unter denen ich nur Heine mit ſeinem Tambourmajor, Le Grand, erwähnen will, haben daſſelbe oft und treffend genug gemalt. Jene phantaſtiſchen Uniformen der großen Armee, jene Sappeure mit ihren Bärmützen, langen Bärten und breiten Beilen, die uns wie moderne Lictoren erſchienen, jene rieſigen Tambourmajore, die ihren goldbeknopften Stab ſo kunſtfertig zwiſchen den Fingern umwirbelten und ihn wie einen Federball emporwarfen und wieder fingen, jene Träger des Halbmonds mit ſeinen Roßſchweifen, jene Neger, die den Triangel ſchlugen — das Alles iſt bei uns ein ſchon ſtereotypes Bild geworden. Weniger hat man vielleicht andere Züge bemerkt, die ſich unſerer Knabenphantaſie ebenfalls tief einprägten. Hierher rechne ich z. B. die Häufigkeit der Duelle, die bei Streitigkeiten ſo oft angezettelt und ſofort ausgeführt wurden, indem die Kämpfer ſich in den Garten hinter den Häuſern, in eine Scheune oder in eine große Hofſtube ſich zurückzogen. Vor uns Kindern genirten ſie ſich nicht und ſtachen auf einander los, bis eine leichte Verwundung die Ausſöhnung herbeiführte. Doch habe ich dieſe Duelle nur von Gemeinen und Unteroffizieren geſehen.

Wie ich väterlicherſeits von einem echten Deutſchen, mütterlicherſeits von einer germaniſirten Franzöſin abſtamme, ſo iſt in meinem ganzen Leben eine Miſchung dieſer Elemente ſichtbar, und meine böſen wie meine guten Eigenſchaften mögen in dieſer Dualität ihren Urſprung haben. Ich mußte aber dieſe Naturirung meines Temperaments außerordentlich durch den doppelten Umſtand verſtärkt ſehen, einmal, daß die Vergangenheit der walloniſch-reformirten Gemeinde, zu der ſich die Eltern hielten, nach Frankreich als ihrem heimathlichen Boden hinwies und demgemäß auf die franzöſiſche Sprache und Literatur ein großer Accent gelegt ward; ſodann dadurch, daß ich von 1806 bis 1814 in einer Umgebung lebte, in welcher das franzöſiſche Element zwar nicht in die politiſche Geſinnung, die ſtets preußiſch blieb, wohl aber in den geſammten Lebensverkehr tief eindrang. Alle Gegenſtände des gemeinen Bedürfniſſes wurden doppelnamig. Was unter pain, unter eau de vie, unter pain blanc, unter viande u. dgl. zu verſtehen ſei, wußte in Magdeburg zuletzt faſt Jedermann. Ebenſo allgemein wurden gewiſſe conventionelle Redensarten, wie: comment vous portez vous; avez vous bien dormi; il fait beau temps u. ſ. w. Noch mehr bürgerte ſich das Franzöſiſche dadurch ein, daß urſprünglich franzöſiſche Wörter gar nicht mehr als franzöſiſche betrachtet, ſondern endlich als deutſche genommen wurden, für welche Sprachweiſe das Zeitalter Friedrichs des Großen und die ſchändliche Zurückſetzung unſerer Literatur und Sprache gegen die franzöſiſche bei unſerem Adel ſchon vorgearbeitet hatte. So ſprach man von einem Plaiſir, das man ſich machen wollte; ſo von einer Bataille, die geliefert worden; einer Affaire, die man gehabt; ſo von den Acteurs des Spectacles u. ſ. w. Daß wir Knaben das bezaubernde »Vive l'Empereur!« mit Wonne brüllten, wenn die Gelegenheit ſich dazu bot, brauche ich nicht erſt zu ſagen. Dieſer Ruf hatte dazumal etwas Electriſches, wie mir Jedermann zugeben wird, der ſich mit mir in jene Tage zurückverſetzen kann. Die ganze Zukunft ſchwebte um dieſen Namen; er war der wunderthätige Talisman, dem nichts zu widerſtehen vermochte.

Wie fern liegt dieſe ganze Zeit jetzt von uns! Welche mächtige Reaction des Deutſchthums iſt nicht gegen ſie erfolgt! Wie tief, bis zur Krankhaftigkeit tief, ſollte ich nicht ſelbſt davon ergriffen werden! Und doch habe ich erfahren müſſen, mit welcher Zähheit erſte Jugendeindrücke haften. Als ich im Sommer 1846 den lang gehegten Wunſch befriedigte, nach Paris zu reiſen, fuhr ich von Mainz mit der Mallepoſt ganz allein. Hinter dem lothring'ſchen Homburg ſchlief ich Abends ein. Plötzlich wurde ich von dem Ruf geweckt: »Eh bien, Monsieur, votre clef!« Ich erwachte beim Schein von Laternen, antwortete träumeriſch ſogleich franzöſiſch, ſtieg aus dem Wagen, der gewechſelt wurde und erfuhr nun, daß ich in Forbach, dem Grenzort angekommen, wo mein Koffer viſitirt wurde. Erſt als ich, wieder allein, nach Mitternacht im Wagen ſaß und weiter auf Metz zufuhr, machte ſich in mir die Reflexion geltend, daß mir die blauen Blouſen der Douaniers, das Benehmen der Poſtbeamten und des Conducteurs, beſonders aber das Franzöſiſchſprechen ſelber, gar nicht ungewöhnlich erſchienen ſei. Es war mir, als wäre ich durch den Traum in eine Scene meiner Kindheit zurückverſetzt worden. Und ſo fand ich mich auch in Paris außerordentlich ſchnell zurecht, weil ich überall einen Grundton meiner Exiſtenz anklingen hörte.

Mit dem Jahre 1812 beendigte ſich die glückſelige Idylle meiner Kindheit. Schon 1811 war als ein unheilverkündendes Jahr vom Volksſinn aufgefaßt, denn ein großer Komet, der mit bloßen Augen vollkommen ſichtbar war, wurde als eine Zornruthe Gottes betrachtet. Noch erinnere ich mich, wie der Großvater mich vor die Hausthür öfter am Abend berief, daß ich doch ja das Wunder ſehen möchte. An ihm ſelbſt ſollte ſich die düſtere Ahnung widriger Dinge, die durch den Irrſtern den Zug der Franzoſen nach Rußland angeregt war, zunächſt bewähren. Bei einem Spaziergang auf dem Elbeiſe mit compère Favreau war er heftig auf den Hinterkopf gefallen, wurde krank und redete mehrere Tage irre. In dieſen Tagen war uns Kindern entſetzlich zu Muthe. Der Großvater ſaß auf dem Sopha in der großen Wohnſtube und wollte bald dieſe, bald jene Geſchäfte vornehmen. Bald wollte er anſpannen laſſen, um auf den Camp zu fahren, wo wir etwas Buſch beſaßen, deſſen Weiden er ſelbſt jährlich kröpfte; bald ſuchte er ein Meſſer und rief nach unſerm Fleiſcher, dem alten Kunert, der im Spätherbſt bei unſerem Wurſtfeſt die Schweine abſtach, die der Großvater ſelber fett fütterte und am Schlachttage bewältigen half; bald verlangte er hinaus in ſeine Werkſtatt; bald verſank er in Schweigen und wir Kinder vernahmen einige Tage, wie die Erwachſenen ſich die für uns ſchauerliche Redensart zuriefen: der Tod kämpfe bereits mit dem alten Herrn, aber er ſei noch zu ſtark und leiſte ihm noch zu großen Widerſtand. Da ſtellten wir uns denn vor, wie das Beingerippe mit der großen Sichel in der einen, mit dem Stundenglaſe in der andern Hand auf den Großvater eindränge, wenngleich uns ſeine Angriffe nicht ſichtbar wären. Eines Mittwochs früh, als ich in der Schule eben meinen Spruch aufſagen ſollte, klopfte es an der Schulſtubenthür. Der Schulmeiſter ward herausgerufen, kam aber ſogleich wieder herein und rief mich und meine Schweſter, daß wir nach Hauſe kommen ſollten, weil ſoeben der Großvater geſtorben. Wir eilten hinüber und kamen dazu, wie man ihm ein weißes Tuch um den Kopf band, die Kinnladen zu ſchließen. Der Schlag hatte ihn getroffen. Die Mutter war vor Schmerz außer ſich. Wir Kinder weinten auch, jedoch miſchte ſich in unſer Gefühl mehr Aufregung von dem Außerordentlichen unſeres nunmehrigen häuslichen Zuſtandes. Wir hatten nun ſelbſt eine Leiche im Hauſe. Es war bei uns etwas „los“. Wir blieben natürlich aus der Schule, fürchteten uns, obgleich es der liebe Großvater war, der da drüben todt lag, Abends beim Einſchlafen doch ganz gewaltig und horchten mit Aengſten auf jedes Kniſtern und Poltern. Bei dem Begräbniß blieb die ſehr gebeugte Mutter mit meiner Schweſter zu Hauſe, und nur ich wurde in einer Kutſche mitgenommen.

Wie aber der Komet dem Tode des Großvaters voranging, ſo ging dieſer Tod einem noch größeren Leidweſen voran, das er, wie die Mutter hinterher ſo oft erwähnte, doch nicht überlebt haben würde.

Ich war mit meiner Schweſter bei den Kindern jenes trefflichen Mannes, des Friedensrichters Hecht, zum Beſuch, als er, nach Hauſe kommend, mit großer Aufregung uns ſofort nach Hauſe zu gehen bat, um den Eltern die Nachricht zu bringen, daß die Vorſtadt aus militäriſchen Rückſichten, um die Feſtung bei einer etwaigen längeren Belagerung noch mehr zu ſichern, zum größten Theil weggebrochen werden ſollte. Zu dieſem Theil gehörte nun ſowohl das rothe Haus als unſer gegenwärtiges Haus.

Voller Staunen über ſo unerhörte Dinge eilten wir nach Hauſe und verſetzten die Eltern in die heftigſte Trübſal. Sie liebten das Haus, deſſen Fenſter mit ihren grünen Marquiſen ſchon von außen her ſo freundlich lächelten, auf das Zärtlichſte und ſollten nun von ihm ſich trennen. Nicht blos die Mutter weinte und rang die Hände, auch der Vater — was uns neu war — weinte, und wir Kinder weinten an jenem Abend um die Wette mit. Dumpf und trübe ſchlichen ein paar Wochen hin, bis eines Morgens die Zimmerleute kamen, das Werk der Zerſtörung zu beginnen. Der Vater hatte indeſſen in der Stadt, unweit der hohen Pforte, der Jakobikirche gegenüber, bei einem Zimmermeiſter Struve, im goldenen A, eine Wohnung gemiethet und unſere Meubles und Sachen wurden nun allmälig dorthin geſchafft.

Welch ein Moment! Wenn ich daran zurückdenke, wie ich vor meinen Augen alle dieſe großen ſchönen Häuſer am breiten Weg, in der Domſtraße, in der Kloſter- und Sandſtraße unter der Axt des Zimmerers und dem Hammer des Maurers verſchwinden ſah, ſo überkommt mich noch die damalige Empfindung, daß ich auch meinem Bewußtſein Gewalt angethan fühlte. Dieſe Häuſer waren für mich ſo unendlich groß geweſen, ihre Stuben, Flure, Böden und Ställe waren uns Kindern oft ſo labyrinthiſch erſchienen. Und ſiehe da! Axt und Hammer ließen uns plötzlich in das Innerſte aller Winkel blicken. Das profane Licht drang in alle Heimlichkeit. Dieſe Häuſer waren für mich ſo feſt mit der Erde verwachſen, daß ich mir die Welt ohne eine Neuſtadt und ohne einen breiten Weg mit dieſen Häuſern gar nicht als möglich vorſtellen konnte, und doch deckten ſich die Dächer ab, und doch verlor ſich ein Giebel, ein Stockwerk nach dem andern, und die Welt ſah binnen wenigen Wochen — zu meinem Erſchrecken — ganz anders aus. Dieſe Häuſer, in denen wir ſo lange, gegen Wind und Wetter geſchützt, in allem Kriegslärm ſicher gewohnt hatten, dieſe feſten Mauern, dieſe ſtarken Balken — ſie mußten dem Eiſen weichen. Und die Häuſer nicht allein, die den Privaten angehörten, nein, auch die Schule, auch das Kloſter, auch das Rathhaus, ja auch die Kirche! Das war faſt zu viel für das kindliche Gemüth. Wäre die Stadt zerſchoſſen oder abgebrannt, das hätte ich eher gefaßt; aber dies Zerſtören inmitten der Ruhe, dieſe Vernichtung des Glücks ſo vieler Familien, wie aus Laune, war mir unfaßlich. Die verſchiedenartigſten Empfindungen wurden in mir wach. Eine Erbitterung gegen die Franzoſen ſetzte ſich bei mir feſt. Unruhe, Leichtſinn, Luſt an der Zerſtörung, eine gewiſſe Verwilderung bemächtigte ſich meiner. So ſehr ich an jenem Abend der erſten Trauerkunde mit den Eltern geweint hatte, ſo ausgelaſſen und übermüthig wurde meine Stimmung, als bei uns vom Dach herunter das Haus mit Beilen und Brechſtangen zerlegt wurde. Ich half ſelber mit zerſtören und trieb tolle Poſſen, namentlich mit gefährlichen Klettereien. Als deshalb einſt von der goldenen Sonne, uns gegenüber, die Couſine Hammer zu meiner Mutter ſchickte, weil ich zu waghalſig mit den Füßen zu den Fenſtern des oberen Stockwerks herausbaumelte, mußte ich eine ſcharfe Strafpredigt erdulden, in welcher die Mutter mir die Thränen jenes Abends als eine Lüge vorwarf und meine Luſtigkeit als abſcheulich und unmenſchlich tadelte. Ich ſuchte mich zu ſchämen, aber das Gefühl der rauſchartigen Aufregung dauerte fort, denn mit dem Anblick des allgemeinen Untergangs war Alles, was in meiner Kinderſeele als ein Feſtes und Unantaſtbares dageſtanden hatte, wankend geworden. Gewiß iſt, daß durch dies gewaltſame Verſchwinden des objectiven Daſeins meiner Kinderwelt mein Geiſt einen ungeheuren Anſtoß empfing. Das Abbrechen einer Exiſtenz und das Aufbauen einer neuen war von mir im koloſſalſten Maßſtabe empfunden und die verwüſtenden Folgen dieſes Erlebniſſes entwickelten ſich in den nächſten Jahren bis zu bedenklichen Ausartungen, wenn auch meine Intelligenz eine größere Schärfe durch die totale Veränderung gewann, die mit unſerer ganzen Lage verging.

Die Mutter krankte von hier ab. Es war gegen Ende October des Jahres 1812, als wir Kinder mit ihr in einen Kutſchwagen geſetzt waren, der uns in unſere neue Wohnung nach der Altſtadt bringen ſollte. Die Mutter war in Betten gehüllt, huſtete, fieberte, weinte. In ſtummer Trübheit ſaßen wir Kinder ihr gegenüber. Eine neue Welt that ſich mir auf.

II.

Altſtadt Magdeburg. Belagerung. Meine Verwilderung durch den Krieg und ſeine Folgen.

Eine neue Welt that ſich mir auf! So ſchloß ich meine erſte Erzählung. Eine neue Welt, denn wir wohnten nun ſelbſt in der für uns Neuſtädter Kinder myſteriöſen Altſtadt und — wir wohnten zur Miethe. Zwar unſere Wohnung war geräumig genug. Der obere Stock des Hauſes zum goldenen A bot nach vorn hin den Anblick der großen Jakobikirche und ihres von einer Mauer im Quadrat umgebenen Friedhofes dar. Links zogen ſich die Häuſermaſſen der blauen Beilſtraße, rechts die des Thränberges hin. Uns Kindern wurde eine Stube in einem hintern Seitenflügel angewieſen, neben welcher ſich das Schlafzimmer der Eltern befand. Wir hatten von hier den mit einigen Nußbäumen geſchmückten Hof vor uns, der zu den verſchiedenſten Zimmerarbeiten benutzt wurde und deshalb auch nach zwei Seiten hin mit großen Schuppen verſehen war, Balken, Bretter und Arbeiter vor Näſſe zu ſchützen.

Das war nun Alles recht gut: allein das Gefühl der Unbedingtheit des Schaltens und Waltens, das ein eigenes Haus gewährt, war dahin. Keine Veränderung konnte nun ohne den Willen des Vermiethers vorgenommen werden. Es entſpannen ſich Streitigkeiten wegen des Geſindes. Wir Kinder wußten nicht recht, wie weit wir unſere Berechtigung zum Spiel auf dem Hofe, auf dem Heuboden, im Pferdeſtall ausdehnen durften und gaben dem Hauswirth wegen unſeres Benehmens zu mancher Beſchwerde Veranlaſſung.

Für die Selbſtſtändigkeit der Familien wäre es wünſchenswerth, daß jede ein eigenes Haus beſäße. Nur in einem ſolchen werden Verbeſſerungen gern und für die Dauer vorgenommen. Nur in einem ſolchen iſt eine conſequente Erziehung der Kinder möglich, weil fremdartige Einflüſſe ſich nicht ſo unberufen eindrängen können. Nur in einem ſolchen gewinnen die Zimmer und Oertlichkeiten eine beſtimmte Phyſiognomie, weil die Eigenthümlichkeit der Bewohner Raum und Zeit hat, das Lokal mit ſich zu durchdringen und weil eine Tradition der Vorfälligkeiten entſteht, wie ſie mit dem Lokal verwachſen ſind. Und ſo ſollte auch zur Vollſtändigkeit des menſchlichen Daſeins jedes Haus etwas Natur, einen Hof und Garten haben; wenn keinen Garten, mindeſtens einen Hof mit einigem Raſen und einigen Bäumen, damit die Kinder ſich darauf tummeln mögen, damit friſche Luft geathmet und ſo manche größere wirthſchaftliche Arbeit, namentlich das Waſchen auf ebener Erde vorgenommen werden könnte; überhaupt damit auch Handarbeit mannichfaltigſter Art möglich ſei. Bei den conſervativen Engländern herrſcht bekanntlich dieſer Sinn für eigene Häuslichkeit und iſt gewiß nicht ohne Einfluß auf den gemüthvollen Untergrund, der ihre Sitte und ganze Literatur trägt. Jene großen, auf Speculation des Vermiethers erbauten Häuſer unſerer modernen Städte ſchichten bereits ihre Bewohner caſernenartig zuſammen und erzeugen im ſteten Wechſel der Ein- und Auszièhenden eine Art von flüchtiger und neuerungsſüchtiger Wirthshausſtimmung.

Wir wohnten alſo zur Miethe. Doch hatten wir noch die Ruine unſeres Hauſes in der Neuſtadt; denn es dauerte lange, bevor auch die Kellergewölbe und das Fundament ausgebrochen waren. Eine halbe Meile von der Stadt hatten wir einen Bauplatz angewieſen bekommen. Hierhin, wo die neue Neapolis erſtehen ſollte, wurden die Baumaterialien unſeres abgeriſſenen Hauſes gefahren. Der Vater miethete deshalb einen Mann, der ſich eine Hütte erbaute, worin er zum Schutz der Baumaterialien wohnte, da natürlich die Luſt zum Stehlen in jener Zeit noch größer als gewöhnlich war. Doch wurde aus Rückſicht auf das Amt des Vaters, das ihn an die Altſtadt band, der Verkauf des Bauplatzes und der Materialien beſchloſſen. Es iſt der Platz der jetzigen Apotheke der neuen Neuſtadt.

Da man uns Kinder den Winter von 1812 auf 1813 nicht zur Schule ſchickte, ſondern nur zu Hauſe beſchäftigte, ſo hatten wir zum

Hinausſchweifen in die alte und neue Neuſtadt, wie zum Herumgaffen in der Altſtadt viel Zeit übrig und wurden nicht müde, die Veränderungen zu verfolgen, die von Tag zu Tag Neues brachten. Im Frühjahr wurde auch der kleine Wald bei der Neuſtadt neben dem Vogelgeſang, kurzweg der Buſch geheißen, von den Franzoſen niedergehauen. Auch dies war für uns ein ungeheures Schauſpiel, denn dieſer Wald hatte für uns Kinder eine ſolche Ewigkeit der Exiſtenz gehabt, wie unſer väterliches Haus, wie der Elbſtrom, wie die Sterne. Wenn ſolch eine majeſtätiſche Eiche am Fuß faſt durchgeſchlagen war, wurden Stricke um die Aeſte der Krone geſchlungen und ſie nach einer Seite hingeriſſen. Der krachende Sturz des Baumes feſſelte mich nun zwar höchlich, ſchmerzte mich aber auch unſäglich. Wie oft hatten wir Kinder zur ſommerlichen Zeit im Schatten dieſer ehrwürdigen grünen Bäume geruht, geſpielt, Eicheln geleſen, Kränze gewunden! Mit Fahnen und Trommeln waren die Schulen hierher zum jährlichen Schulfeſt gezogen. Den einzelnen Baum, der ſich zu überleben anfing, fällen zu laſſen, fanden wir in der Ordnung; allein einen ganzen Wald auf den Befehl eines fremden Volkes, nur wegen kommender Möglichkeiten vom Boden vertilgt zu ſehen, das erſchien uns faſt noch barbariſcher, als die Zertrümmerung unſerer Häuſer. Denn von dieſen ſahen wir wenigſtens klärlich, daß ſie dicht vor den Kanonen der Feſtung geſtanden hatten und vermochten alſo die Nothwendigkeit ihrer Entfernung zu verſtehen. Aber auch den ſchönen Buſch und die zu ihm führende Allee zu zerſtören, dünkte uns grauſam. Wie kahl, wie proſaiſch iſt ſeitdem jene Gegend nach Rothenſee, Barleben und Glindenberg zu geworden! Magdeburg liegt ſchon in einer äußerſt unmaleriſchen, wenngleich ſehr fetten Gegend; um wie viel nöthiger iſt ihm Buſch und Wald!

Dem Gräuel der Verwüſtung hatte bisher noch die Kirche der Neuſtadt mit ihrem Thurme widerſtanden, als die Franzoſen im Sommer auch dieſen in die Luft zu ſprengen beſchloſſen. Dies Schauſpiel anzuſehen, waren Tauſende von Menſchen auf dem innerſten und höchſten Wall der Altſtadt, zwiſchen dem Krökenthor (d. h. Kerken- oder Kirchenthor) und dem Thor der hohen Pforte zuſammengeſtrömt. In banger Erwartung ſtand ich mit meiner Schweſter auf dem Balkon des Gartenhauſes der Lhermet'ſchen Seidenſtrumpfwirkerei. Immer noch wollten wir an das ſchreckliche Attentat nicht glauben. Plötzlich ertönten drei Kanonenſchüſſe, die das Signal gaben. Wie bei einer Hinrichtung vor dem zuckenden Streich ſchwieg die Menge athemlos. Da mit einem Mal ein weißer Dampf, ein gelb-rother Blitz, eine nach allen Seiten geſchleuderte Wolke von Steinen, ein fürchterlicher Krach. Man ſah die ſchieferſchwarze Spitze des Thurmes gehoben und dann ſeitwärts als einen dunklen Schatten im Pulverdampf ſtürzen. — Es war geſchehen. Das Volk ſchrie auf; der Rauch verzog ſich und man erblickte die zuſammengeſunkenen gewaltigen Trümmer, die noch viele Jahre hinterher unter dem Namen des Kirchberges dalagen.

Vor dem Sudenburger Thor, zwiſchen der Stadt und dem nahen freundlichen Dorfe Bukau, wurde das berühmte Lyceum, Kloſter Bergen, auf dem die Concordienformel einſt abgeſchloſſen worden, auf welchem Wieland ſeine Erziehung genoſſen, ebenfalls zerſtört, und auch hier ſtanden die Ruinen noch viele Jahre, bis ſie geräumt und die Anlagen des heutigen Friedrich-Wilhelmsgartens dort begründet wurden.

Ein Act der Gewalt, der Zerſtörung, der Auflöſung der bisherigen Ordnung der Dinge folgte dem andern und riß ſeine Furchen durch die empfängliche Kinderſeele. — Die Stadt mußte ſich auf anderthalb Jahre verproviantiren. Wer ſich nicht zu erhalten vermochte, durfte auswandern, was uns Kindern abermals eine ganz neue Erſcheinung war. Wir hörten unſere Eltern von dieſen und jenen uns näher ſtehenden Familien ſprechen, wie dieſelben, aller Anſtrengung ungeachtet, ſich doch nicht lange mehr würden halten können, bis wir es zu unſerer Verwunderung wirklich erlebten, daß dieſe uns wohlbekannten Menſchen eines Tages mit Torniſtern und Säcken auf dem Rücken, mit Wanderſtäben in der Hand, mit kleinen Handwagen, worin Betten und Kinder gefahren wurden, zum Thor hinauszogen, um nicht wiederzukommen.

So verſchwanden vor meinen Augen die halbe Vorſtadt, ein Wald, eine hohe Schule, eine Kirche, ganze Familien. War das nicht genug! Und doch ſollte ſich mir die gewohnte Anſchauung des Lebens noch ganz anders verkehren und erſchüttern: denn auch die Kirchen der Stadt, auch unſere walloniſche, wurden mit wenigen Ausnahmen zu Heu- und Strohmagazinen, zur Aufbewahrung von Sätteln und Waffen, ja zu Viehſtällen verwendet. Dies letztere Schauſpiel bot mir, ſo oft ich bis zum Georgenplatz den langen Weg zur Schule wanderte, die Katharinenkirche am breiten Wege, und ſo jung ich war, ſo empfand ich doch hierüber einen unendlichen Schmerz. Ochſen und Schafe da, wo gläubige Menſchen Troſt und Erhebung durch die göttliche Gnade gefunden. Miſt, ſtinkender Miſt, und — als eine Seuche einriß — Aas und Verweſung da, wo die Andacht ſonſt Alles auf's Beſte und Reinlichſte geſchmückt hatte. Ob überhaupt damals anderwärts Gottesdienſt gehalten ward, entſinne ich mich nicht und weiß nur, daß Sonntags der Chor der Glocken ſein himmelflehendes Gebet nicht mehr über die Stadt zu den Wolken emporſandte.

Und immer enger ward der Kreis gezogen, immer düſterer und verzagter wurden die Menſchen. Alle Feſtlichkeiten hörten auf. Spaziergänge außerhalb der Stadt waren unmöglich, da der Blokadezuſtand eintrat und die Wälle die Stadt mit tyranniſchem Zwang umklammerten. Man empfand das Gefühl einer großartigen Gefangenſchaft. Die Lebensmittel wurden unendlich theuer und die lieben Eltern hatten ihre Noth, auf ſo viele Monate hinreichenden Vorrath von Mehl, Butter, Häringen, Käſe, Syrup, Kartoffeln, Speck u. ſ. w. zuſammen zu ſchaffen. Die Koſt wurde einförmiger, geringhaltiger und genauer zugemeſſen. Jene Wundermänner, jene Favreau, hatten nach langem vergeblichen Sträuben ihr Haus auch mit dem Rücken anſehen müſſen. Abraham ging nach Amerika. Dem Alten und Friedrich überließen meine Eltern einen Theil der vorderen Wohnung. Viele ihrer Sachen und Maſchinen wurden auf unſeren Bodenkammern aufgeſtellt. Durch ſolche Nähe verloren dieſe außerordentlichen Menſchen nur wenig von ihrem Nimbus und wirkten für die Belebung unſeres Hausweſens ſehr anregend, zumal die kranke Mutter an Friedrichs wirthlichen Talenten einen willkommenen Anhalt fand. Auch hier im Hauſe kam der Alte Nachmittags drei Uhr, wie immer, zum Kaffee; eine wohlthuende Unerſchütterlichkeit der ſüßen Gewohnheit des Daſeins.

Magdeburg befand ſich in einer eigenthümlichen Lage. Die Heere der Alliirten zogen nach der Schlacht bei Leipzig immer weiter weſtwärts und ließen vor Magdeburg nur ein aus Ruſſen und Preußen gemiſchtes Beobachtungscorps unter Tauenzien zurück. Die Franzoſen aber waren Napoleon getreuer, als der General von Kleiſt 1806 dem

König von Preußen geweſen war. Sie ſchränkten ſich auf's kärglichſte ein, ſo daß einzelne Soldaten bei den Bürgern hungernd um Eſſen flehten. Krankheit raffte Viele hin. Friſches Pferdefleiſch wurde gegeſſen. Es fehlte eigentlich, wie ſich beim Abmarſch ergab, nicht an Vorräthen, weder an Mehl, noch an geſalzenem Fleiſch; allein im Angeſicht einer ungewiſſen Zukunft war man haushälteriſch damit umgegangen. Von Zeit zu Zeit machte man Ausfälle in die Umgegend und kehrte zuweilen mit glücklicher Beute an Gemüſe und Schlachtvieh aus den benachbarten Dörfern heim. Dieſe Gefechte verdünnten die Mannſchaft der Franzoſen und ſie zogen daher zu Schanzarbeiten die Bürger ohne Anſehen der Perſon heran. Dennoch ergaben ſie ſich nicht und capitulirten erſt, nachdem Napoleon im April 1814 abgedankt hatte, im Mai dieſes Jahres. Die Magdeburger waren entſchieden preußiſch geſinnt und dieſe Geſinnung ſtärkte ſich, ſeitdem man, wenn auch dunkel, von den Niederlagen des Weltkaiſers hörte und nachdem ſo manche ſchlachtengraue Krieger als Invaliden aus Rußland zurückkamen, haarſträubende Dinge erzählten und allerlei Pretioſen verkauften, um ſich nur raſch weiter nach Frankreich zu helfen. Die Philologen können für Leonidas' Thermopylentod und für die Schlacht bei Marathon nicht begeiſterter ſein, als wir es für Roſtopſchin's Selbſtverbrennung Moskau's und für die Völkerſchlacht bei Leipzig waren.

Monate lang ſchwebte die Stadt in todtenſtiller Angſt und heimlich verzehrender Unruhe. Bald hieß es — beſonders nachdem einmal am Ulrichsthor im Hauptgraben eine Pulverremiſe in die Luft geflogen war — die Franzoſen würden im äußerſten Falle die Stadt in die Höhe ſprengen, und vom Stern aus, einem der feſteſten Punkte am Sudenburger Thor, ſei bereits ein Theil der Stadt unterminirt. Bald hieß es, die Verbündeten würden, wie zu Wittenberg, ſtürmen und die Stadt vielleicht unter den Koſaken und Baſchkiren zum zweiten Male ein Geſchick erdulden, das ſie im dreißigjährigen Kriege unter Tilly's Panduren und Kroaten zu einem zweiten Troja gemacht hatte.

Fielen die Franzoſen aus, ſo eilten wir auf den Boden, von dem aus wir uns weit umſchauen konnten, und verfolgten mit dem Fernrohr die Bewegungen der Truppen ſo weit als möglich. Wir hörten oft das Knattern des Gewehrfeuers, den Donner des Geſchützes; wir ſahen oft Häuſer, Windmühlen, Dörfer brennen; ja im Winter, als die Verbündeten jenſeits der Elbe bis in den Biederitzer Buſch vordrangen, erblickten wir ſogar einige Male Gefechte in ziemlicher Nähe bei der Stadt. Sehr lebhaft iſt mir hieraus die Anſchauung eines Kampfes um einen Kahn mit Heu zurückgeblieben, der, da das Gefecht unentſchieden blieb und Keiner ihn dem Andern gönnte, von beiden Seiten her in Brand geſchoſſen wurde. Dieſe Stunden mit ihrer eigenthümlichen Bangigkeit waren köſtlich für uns Kinder. Wonneſchauer durchrieſelten uns, wenn Jemand in der Stube plötzlich aufhorchte, ob man nicht ſchon wieder ſchießen höre? Dann war kein Halten. Man ſtürzte auf den Boden und freute ſich kindiſch, wenn das Schießen ſich der Stadt näherte, weil man dann wußte, daß die Franzoſen geſchlagen wurden und ſich zurückziehen mußten. Wenn die Franzoſen mit einigen Kanonen in verſchiedenen Truppengattungen über den großen Anger ſich hinzogen, den Biederitzer Buſch nach Jerwiſch zu vom Feind zu ſäubern; wenn zuerſt in dem dunklen Hintergrunde des Gehölzes Alles ſtill war, dann aber mit einem Male eine Salve hervorkrachte, hier ein Pferd, dort ein Menſch ſtürzte, nun beſonders die von uns vergötterten Koſaken mit ihren Rieſenſpeeren auf kleinen Pferden pfeilſchnell auf die Franzoſen losſtürmten und, nachdem ſie mit großer Verwegenheit oft einzelne Soldaten niedergeſtochen, auch wohl mit ihren Piſtolen niedergeſchoſſen hatten, eben ſo ſchnell ſich wieder zur Flucht wandten und im Waldesdickicht verſchwanden — ſo waren wir vor Jubel außer uns.

Wenn ich ſagte: die von uns vergötterten Koſaken, ſo iſt das buchſtäblich wahr. In der landläufigen Anſchauung der heutigen Tage gilt der Koſak mit ſeiner Knute als der Repräſentant ſyſtematiſcher Barbarei und Verknechtung. Wie ganz anders damals! Der Ruſſe war unſer Kampfgenoſſe, unſer Freund, und der Koſak die naturwüchſige Poeſie des Krieges. Mit dem Wort: „Die Koſaken kommen!“ ſchüchterte man die Franzoſen ebenſo ein, wie Kinder mit dem Ruf des ſchwarzen Mannes. Die von den Franzoſen gefangen eingebrachten Ruſſen wurden von der Bürgerſchaft verpflegt. Wir mußten der Reihe nach für ſie mitkochen und die Magd trug das Eſſen ſelbſt nach dem Gefängniß. Alle Anſtrengung wurde aufgeboten, gut und reichlich für ſie zu ſorgen, namentlich ihnen ihr Lieblingsgericht, Kohl mit Speck, zu bereiten. Auf dem alten Markt, in den oberen Gemächern des alten Gildehauſes waren ebenfalls ruſſiſche Gefangene einquartiert, die ſich oft am Fenſter zeigten und denen die Schildwache es nachſah, wenn ſie durch die Eiſenſtäbe an Bindfaden kleine Leinwandbeutel herabließen, die ihnen oft mit Eßwaaren gefüllt wurden, wofür ſie ſehr freundlich mit Kußfingern dankten. Dies Geſchäft übernahmen auch wir Schulbuben, weil es uns ſchmeichelte, mit den Vaterlandsvertheidigern auf ſolche Art in unmittelbare Berührung zu kommen. Die beſte Semmel, die beſte Salzbrezel meines Frühſtücks ſparte ich gewiß für ſie auf. Große Freude machte mir Couſin Friedrich, als er einſt einem Franzoſen einen Bogen und zwei buntbefiederte, eiſenſpitzige Rohrpfeile abgehandelt hatte und ſie mir ſchenkte. Der Franzoſe hatte ſie bei der Gefangennahme einiger Baſchkiren erbeutet. Eine ſolche Waffe von einem wilden Volk, wofür die Baſchkiren galten, zu beſitzen, war für mich ein außerordentliches Ereigniß.

Unweit unſerer Wohnung lag eine Kaſerne, in welche die Sachſen einquartiert wurden, bis ſie über eine Schiffbrücke zur Schlacht bei Möckern abmarſchirten. Dieſe Truppen wurden unendlich bedauert. Sie betrugen ſich höchſt artig und ſangen Abends im Chor oft ſchwermüthige, oft aber auch luſtige Lieder. Auch ſpielten ſie theils auf dem Hofe der Kaſernen, theils auf der Straße, zwiſchen dem Abendeſſen und dem Zapfenſtreich, mit vielem Humor allerhand Spiele, wie „Jakob, wo biſt Du?“ u. dgl., woran wir Kinder uns höchlich ergötzten. Die Elaſticität des menſchlichen Geiſtes iſt zum Glück unzerſtörbar. Der einzelne Menſch kann geknickt werden, aber eine Familie, eine Corporation, eine Partei, ein Volk richtet ſich immer wieder auf und ſchöpft Hoffnung auch aus einem Nichts. Inſtinktiv ſtrebt die Natur nach Ausgleichung und durchbricht die Monotonie triſter Zuſtände mit unterhaltenden Erfindungen. So hatte unſer Nachbar zur Linken, ein Müller, einen Sohn, der das Domgymnaſium beſuchte und demnach ſchon eine höhere Cultur beſaß. Dieſer hatte ſich mit anderen jungen Leuten zuſammengethan, kleine Stücke aufzuführen und durch ſie die Phantaſie mit anderen Bildern, als den trübſeligen der nächſten Gegenwart zu erfüllen. Ich hatte noch nie eine theatraliſche Darſtellung geſehen und war daher ſehr erfreut, als ich mit meiner Schweſter, da wir Nachbarskinder waren, auch eingeladen wurde. Die Bühne war beſchränkt und ärmlich genug und anſtatt der Stühle waren großentheils Mehlſäcke verwendet. Mit feinem Takt hatten die jungen Leute ein Stück gewählt, welches rührend und doch frei von aller ſchlechten Sentimentalität, unbefangen und doch patriotiſch war. Sie führten Engel's Edelknaben auf. Ich enthalte mich der Ausmalung des gewaltigen Eindrucks, den dies erſte Schauſpiel, das ich ſah, auf mich ebenſo gut machte, als es damit jeder einigermaßen empfänglichen Natur zu gehen pflegt. —

Der letzte Tag des Jahres 1813 ſollte für mein Gemüth unerwartet eine beſondere Wichtigkeit bekommen. Der Vater hatte mich gegen Abend mitgenommen, Honigkuchen zu tragen, den er für die Feier des Sylveſters einkaufte, die unter den damaligen Umſtänden nur ſehr ſpärlich und einſam erfolgen konnte. Man zog ſich in's Innerſte der Familien zurück und vertraute ſich nur den nächſten Freunden an, denn man hatte nur Wünſche für die Preußen im Herzen und Gebete für ſie auf den Lippen. Ganz ohne Feier ſollte aber der Abend doch nicht hingehen, und würde der Kuchen auch nur durch Honigkuchen und der Punſch, da Citronen unendlich theuer waren, auch nur durch ſchwachen Grog repräſentirt. — Die Straßen waren ungewöhnlich menſchenleer; kein Fahren, Laufen, Singen, wie ſonſt am Sylveſter. Nirgends feſtlich erleuchtete Fenſter, nirgends ein Ball. Düſter und in ſich gekehrt, ſchlichen einzelne Menſchen über die Straße, durch die eine grimmige Kälte hinſtrich. Der Himmel war trübe und der Vater ſtumm und mißgelaunt. So kamen wir wieder nach Hauſe und fanden ſchon die beiden Favreau in der Schlafſtube der Eltern, in welcher, als der wärmſten im Hauſe, der Abend zugebracht werden ſollte. Während nun der Tiſch gedeckt ward, ſtand ich am Fenſter, wiſchte den Schweiß von den Scheiben, blickte in den grauen, ſchneedunklen Himmel, brütete in unbeſtimmter Nachdenklichkeit und fühlte, ſo jung ich war, tief den grenzenloſen Druck, unter dem wir Alle, namentlich aber die Erwachſenen, ſchmachteten. Der Vater erzählte, wie öde er es auf den Straßen gefunden. Da entgegnete der gute Friedrich halb ſcherzend: „Ja, für uns Magdeburger iſt jetzt die Welt mit Brettern vernagelt!“

Dieſe Redensart fiel mir ungemein auf. Den Spott des Volkswitzes auf alle Bornirtheit merkte ich noch nicht darin. Ich hielt mich an die Vorſtellung. Gelernt hatte ich bereits, daß die Welt ein unendlicher Raum ſei, worin unendlich viele Sterne ſchwebten, aber gefühlt hatte ich dieſe Unendlichkeit noch nicht. Ich ſtarrte in den Himmel hinaus, wie er ſternlos einem großen Leichentuch glich. Ich ſtellte mir die Welt vor, wie ſie weit, weit in's Unendliche hin ſich ausdehnt. Ich machte nun das Experiment, irgendwo in ihr eine ſinnliche Grenze zu ziehen. Umſonſt! Das Experiment gelang nicht, denn hinter den Brettern war ja wieder ein Raum, hinter dem Ende wieder ein Anfang. Ich mußte mir geſtehen, daß der Raum, wenn er einmal exiſtirte, nur als unendlicher exiſtiren könne. Dieſe Einſicht war mir gräßlich und der Abgrund des Univerſums klaffte mir wie ein Nichts entgegen. Ich erſchrak heftig als über eine furchtbare Entdeckung, ſchwieg ganz ſtill, war den Abend über unluſtig und wiederholte insgeheim immer den Verſuch, mir eine Grenze der Welt vorzuſtellen, mit demſelben Erfolg der Unmöglichkeit. Die Wüſte des unendlichen Raumes erfüllte mich mit kaltem Entſetzen. Hatte ſich mir die Gebrechlichkeit unſeres Daſeins durch die Vorſtellung eines immer und überall möglichen Erdbebens und die Verantwortlichkeit für unſer Handeln durch die Vorſtellung einer Hölle früherhin ſehr lebhaft eingeprägt, ſo war doch hierbei die Phantaſie ſehr thätig geweſen, mir die Qual zu vergegenwärtigen, von aufgähnenden Erdſpalten verſchlungen, lebendig begraben, zermalmt, oder von Teufeln in einem Flammenpfuhl ewig gemartert zu werden. Bei dieſer neuen Vorſtellung aber, die mir, wie es Kindern ſo im Verkehr mit den Erwachſenen geſchieht, aus einer unſchuldigen Frage zufiel, die wohl nur unter den geſchilderten Umſtänden ſo eigenthümlich zünden konnte, hatte die Phantaſie nur wenig Stoff. Sie eilte von Stern zu Stern, von Raum zu Raum, und konnte damit nicht fertig werden, konnte es zu keiner Abſchränkung bringen. Ich verſtand noch nicht, was eigentlich in mir vorging; ich ahnte nicht, daß ich zu denken und der fleiſchlichen Sicherheit des gewöhnlichen unkritiſchen Bewußtſeins mich zu entreißen angefangen hatte und beſaß noch nicht einmal das Geſchick, auszuſprechen zu können, was mir eigentlich vorſchwebte. Ich verbrachte mehrere Tage in einer gewiſſen Betroffenheit und verſuchte nur, meine Schweſter aufmerkſam zu machen, was für eine ſonderbare Redensart Couſin Friedrich am Sylveſterabend gebraucht habe. —

Allein die Zeit war nicht dazu angethan, ſolchen Grübeleien nachzuhängen. Eingeengt in eine blokirte Feſtung, abgeſchnitten vom Verkehr mit der übrigen Welt, in welcher, während uns der Alp eines eiſernen Quietismus drückte, Schlacht auf Schlacht geſchlagen wurde; umgeben von Kummer, Elend und Tod, nahmen die kleinſten Vorfälligkeiten unſere geſpannte Theilnahme und Erwartung in Anſpruch. Endlich am 24. Mai 1814 marſchirten die Franzoſen frühmorgens zum Sudenburger Thor mit klingendem Spiel ab, während faſt gleichzeitig vom Krökenthor her die Verbündeten einrückten. Uns Kindern hatte der Vater in der Mitte des breiten Weges auf dem alten Acciſegebäude ein Plätzchen zu ſichern gewußt, von dem aus wir das intereſſante Schauſpiel, das von ſchönem Wetter begünſtigt war, bequem genießen konnten. Die erſte und überraſchendſte Erſcheinung war ein Koſakenhettmann, der in rother Nationaluniform mit Blitzesſchnelle den breiten Weg heruntergaloppirt kam. Ihm folgten einige Regimenter regulärer Don'ſcher Koſaken in brauner Uniform, mit ſchwarzledernen, breiten, ſilberverzierten Gürteln, in denen ſie ſchöne Piſtolen ſtecken hatten. Sie ſtanden mehr in den Steigbügeln, als daß ſie ſaßen. Als Inſtrument diente ihnen das Tamburin, zu deſſen Klängen ſie Nationallieder ſangen. Hurrah auf Hurrah jauchzte dieſen eigenthümlichen und wirklich ſchönen Truppen entgegen und aus allen Fenſtern wehten die Taſchentücher der Damen. Es folgte ruſſiſche Infanterie und Artillerie, bis der Ruf erſcholl: „Die Preußen kommen!“ Hatte ich nun auch ſchon Preußen als Gefangene und in der Ferne bei Gefechten geſehen, ſo war doch meine Erwartung auf's Höchſte geſpannt, weil ich ſie nun in der Nähe und im Paradeanzug erblicken ſollte. Hatte mein Vater doch ſelbſt ſo lange im preußiſchen Heere gedient und hatte ich doch die Geſchichte Friedrichs des Großen nicht blos ſo oft vernommen, ſondern auch in vielen Bildern angeſchaut, auf denen mir die gewaltigen Figuren der Grenadiere immer ſehr wohl gefallen hatten. Dieſe martialiſchen Geſtalten mit ihren zugeknöpften Gamaſchen, ihren langen Schooßweſten, ihren breitſchößigen Leibröcken, mit ihren großen Patrontaſchen, ihren dreieckigen Hüten oder Blechhauben ſollten nur leibhaftig an mir vorübermarſchiren. Wie wurde ich enttäuſcht! Männer von gewöhnlichem Wuchs, zum Theil Jünglinge, im kurzen blauen, oft ſehr abgeſchabten Rock, der ſogenannten Kutka, eine kleine blaue Tuchmütze auf dem Kopf, woran ein weißes Blechkreuz mit den Worten: „Mit Gott für König und Vaterland!“ befeſtigt war — das waren die Preußen. Ich konnte mich erſt nicht recht darein finden, hörte, daß dies Landwehrregimenter ſeien und hoffte alſo auf die Linie, von der aber nichts kam, als einige Artillerie und Huſaren. Nach dem Vorbeimarſch der Truppen eilten wir auf den alten Markt, wo ſich die Bürger zur Huldigung verſammelten.

Der preußiſche Bevollmächtigte trat, vom Bürgermeiſter begleitet, auf den Balkon des ſchönen Rathhauſes und las eine feierliche Anſprache des Königs von Preußen vor, welche durch den tauſendſtimmigen Schwur der Bürger mit erhobenen Händen beantwortet wurde — eine Scene, die mich im Innerſten bewegte. Innigere Liebe, als von den Magdeburgern damals Preußens König entgegengebracht wurde, iſt kaum denkbar.

Die Jahre 1814 bis 1816 verliefen in ſteter Aufregung. Die beiden Söhne unſeres Wirthes, obwohl der eine erſt ſechszehn Jahre zählte, zogen als Freiwillige in's Feld, und ihre, wenn auch ſeltenen Briefe wurden vom ganzen Hauſe mit Andacht vernommen. Die freiwilligen Jäger nebſt den ſchwarzen Huſaren wurden die beſonderen Lieblinge des Publikums, und Körner's „Leier und Schwert“ wurde gleichſam das Geſangbuch der neuen Zeit. Das Lied: „Das Volk ſteht auf, der Sturm bricht los; wer legt noch die Hände feig in den Schooß?“ war in Aller Munde. Ein Umſchlag der öffentlichen Meinung aber ward mir unfaßlich. Carricaturen auf Napoleon füllten die Schaufenſter der Kunſthändler. Bald ritt er auf einem Krebs nach Rußland; bald ſteckte ſein Sohn, der König von Rom, in einem Tintenfaß; bald ſah man ihn auf Elba eine Compagnie Ratten commandiren; bald brach er auf der oberſten Stufe einer Leiter ein und verlor, rückwärts ſtürzend, eine Menge Kronen vom Haupte; bald floh er über eine Schneefläche zu Fuß in großen Reiterſtiefeln mit einer langen Naſe vor einem gemeinen Koſaken u. ſ. w.

Dieſe oft ſehr triviale Verſpottung zog mich, als etwas Neues, zwar an, ließ aber einen Zweifel bei mir zurück. Napoleon, dieſer große Krieger, dieſer Halbgott, dem alle Fürſten Deutſchlands gehuldigt und geſchmeichelt hatten; Napoleon, vor dem ganz Europa, das ſtolze Albion nicht ausgenommen, gezittert hatte; Napoleon, dem wir Knaben ſelbſt Vive l'Empereur! zugeſchrieen hatten — er ſollte mit einem Male nicht nur ein Tyrann, ſondern auch ein Dummkopf, ein Wicht, ein Feigling ſein? Er ſollte nur ein politiſcher Charlatan geweſen ſein? Und doch hörte ich die Erwachſenen ſelber urtheilen, daß nur der ſtrenge Winter eigentlich ſeine Armee vernichtet, nur York's Abfall ihn gelähmt habe. So ſehr ich Preuße war, ſo ahnte ich doch in dem Spott über Napoleon, wie er beinahe modiſch wurde, die in's Unwahre übertreibende, lang niedergehaltene, nun zurückſchlagende Rache des Patriotismus. Doch kam man zu keiner ruhigen Beſinnung und erſchien ſich als Unpatriot, wenn man nicht in den allgemeinen Haß einſtimmte. Ich folgte dem Strom und ſuchte dieſen Napoleon, deſſentwillen das große Moskau in Feuer aufgegangen, deſſentwillen in Leipzigs Ebenen die Völkerſchlacht drei Tage lang geſchlagen war, ebenfalls mit meinem jungen Herzen recht gründlich zu haſſen.

Der Patriotismus war zur Religion geworden und nahm ſelbſt kirchliche Geſtalt an. Landwehrpiken, Koſakenlanzen, Offizierſchärpen wurden in den Kirchen aufgeſtellt. Am 18. Oktober brannten zur Nacht Feuer auf den Hügeln, Tauſende und wieder Tauſende ſangen: „Heil Dir im Siegerkranz!“ und ſämmtliche Glocken der Stadt wurden dazu geläutet. Als Napoleon 1815 von Elba wieder losgebrochen war, wurde in der Jakobikirche, an welcher wir wohnten, von den ehrwürdigen Pfarrern Treuding und Breitung jeden Abend Betſtunden gehalten, für das Glück unſerer Waffen den Segen des Himmels zu erflehen und Troſt in die Herzen Derer zu gießen, die Söhne, Brüder oder Gatten draußen im Felde ſtehen hatten. Dieſe Abendgottesdienſte waren mir wieder etwas Neues und ich beſuchte ſie eifrig. Die Verklärung der Kirche durch das Licht der Abendſonne war oft wunderſchön. Roſig glänzten die Pfeiler von der einen Seite, während von der andern ſchwarze Schlagſchatten ſich entfalteten, die dann mehr und mehr ſich abdämpften. Nie ſchien mir die Orgel ſo ſüß, ſo wehmüthig.

ſo überirdiſch geklungen zu haben. Die Andacht der Menſchen war echt und das Gebet ein wirklich einmüthiges. Beim Schluß-Vaterunſer vermochte die Stimme des ſelbſt bewegten Geiſtlichen das Schluchzen der Frauen und Mädchen oft kaum zu übertönen.

Damals waren die Deutſchen wirklich auf dem Wege, ſich als eine Nation zu fühlen. Kein Opfer war zu groß, das nicht die Einzelnen an Arbeit, an Geld, an Gut und Blut brachten. Alle Reflexion in dieſer Hinſicht hatte aufgehört; der Egoismus war einen Augenblick vernichtet. Die Fürſten konnten lernen, wie gern die Völker für ſie kämpfen, wenn ſie nur das Bewußtſein haben dürfen, daß auch die Fürſten das Intereſſe ihrer Völker zu ihrem eigenen machen. —

Daß in einer ſo bewegten Zeit ein lebhafter Knabe wenig im Hauſe zu halten war, zumal die Mutter größtentheils krank lag und der Vater draußen auf ſeinem Bureau ſich befand, wird man begreiflich finden. Es war zu reizend, bei Allem dabei zu ſein. Da wurden dem alten Blücher die Pferde ausgeſpannt, ihn nach dem Hôtel „zur Stadt London“ hinzuziehen; da paſſirten Kalmucken oder muhamedaniſche Baſchkiren die Stadt; da gab es wegen irgend einer militäriſchen oder fürſtlichen Notabilität einen großen Zapfenſtreich; da ward ein Te Deum gefeiert; da ward Fort Scharnhorſt, eine von den Franzoſen angelegte, von den Preußen fertig gemauerte Redoute am Sudenburger Thor, mit einer prachtvoll anzuſchauenden Scheinvertheidigung eingeweiht; da brannte man im Herrenkrug am 3. Auguſt, als am Geburtstage des geliebten Königs, ein großes Feuerwerk ab, und ſo ging es fort, von Aufregung zu Aufregung.

So ſehr nun meine Knabenſeele in der lebhaften Theilnahme an all' dieſen Vorgängen ſich ausweitete, ſo darf ich doch nicht verſchweigen, daß ich in dieſer glorreichen Periode auch ſehr verwilderte. Das Herumlaufen und Herumlungern auf den Straßen und Plätzen, das zufällige Zuſammentreffen mit fremden Knaben, die Luſt an allem Geräuſchvollen und Maſſenhaften, die Anſchauung gar mancher Rohheiten und Gewaltſamkeiten blieb nicht ohne üble Einwirkung auf meine Sitten. Unter den Knaben, die in der Nähe unſeres Hauſes wohnten, fand ich leider keinen, der mir durch Bildung überlegen geweſen wäre. Mit beſonderer Leidenſchaftlichkeit trieben wir das Exerciren und Ballſpiel, wozu der Kirchhof uns einen bequemen Raum bot. Längere Zeit zogen wir auch nach der Neuſtadt hinaus, wo uns die Ruinen des Nonnenkloſters und der Kirche den Schauplatz zu großartigen Schlägereien lieferten, die endlich von der Polizei mit Gewalt unterdrückt werden mußten. Die im ſtehen gebliebenen Theil der Neuſtadt lebende Jugend hielt ſich nämlich für die rechtmäßigen Beſitzer jener Trümmer und uns Stadtknaben für Uſurpatoren. Sie fing daher an, die Ruinen zu beſetzen und uns das Spielen von Räuber und Gensd'arm u. dgl. zu verbieten. Wir wollten uns das nicht gefallen laſſen, weil die Ruinen, da wir keinen Stein entwendeten, uns ein ebenſo gemeinſames Eigenthum zu ſein ſchienen, als der Boden der Landſtraße. Da nun ſo viele meiner Verwandten, ja meine Eltern ſelbſt Grund und Boden in der Neuſtadt beſeſſen hatten, ſo dünkte es mich erſt recht eine Anmaßung der Zurückgebliebenen, uns vom Spiel auf dieſen Plätzen auszuſchließen, und ich ward daher immer mehr zum Auszug gegen die alten Neuſtädter, der in einer gewiſſen Regelmäßigkeit am Sonntag Nachmittag mit Stöcken, Schleudern u. dgl. ſtattfand. Längere Zeit hatte man mit unſerem tumultuariſchen Gebahren viel Nachſicht, bis eines Tages einem Lehrburſchen durch einen Steinwurf der Arm zerſchmettert, einem Schüler die Naſe zerſchlagen wurde und nun die Wache von der hohen Pforte zur Gefangennahme der Tumultuanten vorrückte. Ich entkam zeitig und glücklich durch das Krökenthor, während viele Andere ſich im Weidicht am Elbufer verſteckten, die Neuſtädter aber eiligſt in ihre Häuſer flohen. — Ich muß bemerken, daß in einer kriegeriſch ſo aufgeregten Zeit Manches nicht auffiel, was im tiefen und gewohnten Frieden ſtrenger Ueberwachung nicht entgeht. Pulver z. B. wußten wir uns ſtets zu verſchaffen, wandten es aber meiſt nur zu kleinen künſtlichen Vulkanen an, die wir mit Branntwein einfeuchteten, mit Eiſenfeilſpänen ausſtatteten, auf Brettern in den Gärten losbrannten und die wir „Zündskerle" zu nennen pflegten. Da aus der Werkſtatt des Großvaters Ziehbanken, Ziehmeſſer, Hobel, Meißel und Bohrer in meinen Händen waren, ſo fertigte ich beſonders an, was wir von Armbrüſten, hölzernen Dolchen u. dgl. brauchten. Ganz ruchlos aber benahmen wir uns auf den Kloſterruinen. Hier fanden wir viele Schädel und Gebeine, da der ganze Kirchhof umgewühlt und — wie wir ſelbſt beim Ausgraben geſehen hatten — den Gerippen die etwaigen Ringe, Ohrgehänge, Perlenſchnüre ꝛc. von den Franzoſen entriſſen waren. Mit dieſen Gebeinen nun prügelten wir, mit den Todenköpfen warfen wir uns; ja wenn der Froſt die Elbe mit Eis überdeckte, fanden wir ein abſonderliches Vergnügen daran, mit den Todtenköpfen zu kugeln, ſo daß ſie mit hohlem Schall auf der Eisfläche dahinkollerten.

Während dieſer durch den Krieg und den patriotiſchen Enthuſiasmus ſo ſehr beunruhigten Zeit blieb meine Bildung in der regelmäßigen Erwerbung von Fertigkeiten und Kenntniſſen außerordentlich zurück. Die franzöſiſche Kantorſchule, die ich beſuchte, war nicht ſonderlich und voll des ärgſten Unfugs. Zwei große Zimmer neben einander, von denen das eine nach der Straße, das andere nach dem Hofe zu ging. Zwiſchen beiden war eine Verbindungsthür ausgehoben, an ihre Stelle ein Katheder geſetzt und über dieſem ein Schieber befeſtigt, den der Lehrer aufziehen konnte. Im vorderen Zimmer befanden ſich die Mädchen, im hinteren die Knaben. Sollten die Claſſen combinirt werden, was mit Ausnahme des Unterrichts zu Nachmittag in weiblichen Handarbeiten, Vormittag beſtändig der Fall war, ſo wurde der ſinnreiche Schieber aufgezogen, im Gegenfall und in den Zwiſchenviertelſtunden heruntergelaſſen. Man kann ſich leicht denken, welch' unwiderſtehlichen Reiz es für beide Geſchlechter hatte, Beziehungen durch den Schieber hin anzuknüpfen, Löcher in den Schieber zu bohren, ihn ſelbſt in die Höhe zu ziehen, die Lehrer zu parodiren, wie ſie von dieſer Wetterſcheide aus nach rechts und links donnerten und tauſenderlei Narrenspoſſen zu treiben, die ſich bei den älteren Zöglingen auch in Liebeleien verloren. Der Unterricht lief in ſeiner Spitze lediglich auf das Franzöſiſche hinaus, das erlernen zu müſſen wir Deutſche uns einmal zum axiomatiſchen Vorurtheil gemacht haben. Alle übrigen Unterrichtszweige waren unter aller Kritik. Die Geographie z. B., eine der angenehmſten Wiſſenſchaften, die ſich denken läßt, wurde uns auf das Aeußerſte verhaßt gemacht, weil man das Unweſentliche zum Weſentlichen erhob. Es wurde nur politiſche Geographie gelehrt. Jede Beſchreibung eines Landes fing mit den Quadratmeilen des Flächeninhaltes und mit abſtracter Herzählung der Grenzen an. Dann folgten trockene Angaben der Gebirge und Flüſſe ohne alle Veranſchaulichung und ein Durcheinander von Produkten, von denen man ſich nur die Südfrüchte gern einprägte; endlich ein Katalog von Städtenamen mit Hinzufügung ihrer Einwohnerzahl; dieſe war uns natürlich ſehr gleichgültig, aber ſie gerade wurde unerbittlich abgefragt, während wir von merkwürdigen Einrichtungen und Gebäuden der Städte nichts erfuhren; nur, daß eine Stadt auch Feſtung war, ſchärfte man mit Nachdruck ein. Ein Glück war noch, daß als Haupt-Leſebuch die franzöſiſche Bearbeitung des Campe'ſchen Robinſon Cruſoe gehalten wurde, der meiner Phantaſie die willkommenſte Nahrung bot und ihr zuerſt den transatlantiſchen Zug einimpfte, den wir Europäer in unſerem Jahrhundert wohl mehr oder weniger alle fühlen. Ich faßte von hier ab eine Vorliebe für alle Fortſetzungen und Nachahmungen des Robinſon, unter denen mir der ſchweizeriſche Robinſon am beſten gefallen hat. Auch die Inſel Felſenburg lernte ich ſchon damals durch einen Mitſchüler, der ſie beſaß, kennen, und verſchlang ſie, trotz ihrer breiten Schreibart, mit heißer Begier, wenn ich auch in den Lebensbeſchreibungen ihrer Helden Vieles noch nicht verſtand.

Doch Alles im Leben hat ſeinen Höhepunkt, und ſo ſollte auch die Verwilderung, in die ich gerathen war, ein Ende mit Schrecken nehmen. — Vom Kutſcher unſeres Wirthes hatte ich Binſenruthen geſchenkt bekommen und ſaß damit an einem Spätnachmittage auf der Bank vor dem Hauſe, die Blätter von ihnen abzuſtreifen und ſie zu recht ſchwippen Gerten zu geſtalten. Da kam der Sohn eines Strumpfwirkers aus der Nachbarſchaft, Louis L., und bat mich um eine der ſchönen Weidenruthen. Ich ſchlug ihm ſeine Bitte ab. Er bat noch einmal. Ich blieb bei meiner Weigerung. Nun drohte er. Ich ſpottete und verlachte ſeine Reden und Geberden. Nun griff er nach den Ruthen. Ich ſchlug ihn. Da mit einem Male hatte er doch eine erwiſcht und lief damit fort. Voller Wuth, eine Gerte in der Hand ſchwingend, ſtürze ich ihm nach. Endlich gelingt es mir, ihn an der Kirchhofsmauer zum Stehen zu bringen. Zornſchnaubend, nur durch den Rinnſtein getrennt, blicken wir uns an. Ich drohe, ihm meine Gerte um den Kopf zu ſchlagen, wenn er nicht ſofort die geraubte zurückgäbe. Er hebt die Weide zum Schlag gegen mich. Außer mir, vollführe ich den gedrohten Hieb, und zwar mit ſolcher Heftigkeit, daß die glatte Ruthe ſogleich meiner Hand entgleitet.

Da — welch ein Anblick für mich! — da läßt er plötzlich aus der gehobenen Hand die Gerte fallen, bedeckt ſich mit beiden Händen die Augen, ſtößt einen furchtbaren, mich zermalmenden Schrei aus und wankt auf mich los. Ich pralle zurück. Er taumelt mir nach. Ich ſehe Blut fließen. Da, bei der Bank, dicht am Laternenpfahl, hebt er die Hand vom rechten Auge und brüllt: „Du haſt mir das Auge ausgeſchlagen!“ Schaudernd ſah ich, wie eine trübe, blutige Maſſe da hervorquoll, wo ſonſt der Stern ſeines Auges geſchimmert hatte, und noch jetzt, nach ſo vielen Jahren, ſchreibe ich dieſe Worte nicht ohne Entſetzen.

Aber damals! Ein Kainsgefühl kam über mich. Mein nächſter Gedanke war nicht, dem Unglücklichen zu helfen, ſondern recht egoiſtiſch und recht kindiſch, zu fliehen und mich zu verbergen. Doch wohin? Ich ſtürze in das Haus, eile über den Hof, wo gerade Niemand von den Zimmerleuten arbeitet, krieche in den dickſten Haufen der Stangen, Karren und Fäſſer, die auf der rechten Seite des hinteren Schuppens in buntem Gewirr ſtanden, und wühle mich unter die Hobelſpäne, die hier mehrere Fuß hoch lagen. In dieſem Verſteck, das mir wie eine Art von freiwilligem Begräbniß vorkam, lag ich in gräßlicher Angſt, bald mich anklagend, bald mich entſchuldigend.

Mit geſpanntem Ohr, in meiner Gruft, von Angſtſchweiß gebadet, lauſchte ich auf alle Vorgänge im Hauſe. Ich hörte den Zuſammenlauf und das Geſchrei der Menſchen. Ich hörte, wie die klingelnde Hausthür geöffnet ward, wie man nach einem Napf mit Waſſer, nach einem Leinentuche zum vorläufigen Verbinden des Auges rief. Ich hörte, wie man den Unglücklichen in ſeine nahe Behauſung abführte und wie man mich beſchrieb, wie man meine Nankinghoſen, meine blaue Berkanjacke, meine blanken Meſſingknöpfe, meinen weißen Ueberklappkragen als Kennzeichen des Thäters angab. Ich hörte meinen Namen rufen, hörte auch, wie die Suchenden zuweilen an meinem Verſteck vorüberſchritten. Ich lag ſtill, von unendlichen Qualen gefoltert. Ich fühlte mich in jener Hölle, vor welcher mein ſanfter Jakob ſich immer ſo ſehr gefürchtet hatte.

Die arme Mutter lag krank im Bett und der Vater war nicht zu Hauſe. Aber der Vater des Knaben erſchien nun, und ich vernahm ſeine laut klagende Stimme aus dem Schlafzimmer der Eltern, denn die Mutter hatte ſeinen Beſuch annehmen müſſen. Unterdeſſen kam auch mein Vater, und nun ſtieg meine Verzweiflung. Kinder haben ſchon eine gewiſſe pſychologiſche Berechnung. Ich wollte gewiß nur nicht bei der erſten Entdeckung, bei der erſten Mittheilung gegenwärtig ſein. Ich wollte mich ſelbſt erſt vermiſſen, bei der zärtlichen Mutter vielleicht Sorge um den Vermißten entſtehen und den Schreck und Zorn des Vaters ſich mäßigen laſſen. Doch interpretire ich dies jetzt in mein damaliges Betragen hinein, während ich damals zu gar keinem deutlichen Bewußtſein kam, ſondern in dumpfer Angſt hinbrütete. — Endlich aber, als es ganz dunkel ward und ich wohl ſchon an vier Stunden in meinem Verſteck zugebracht hatte, kam meine Schweſter mit Nanni Lhermet (ſpäter die Gattin des Kunſthändlers Sachſe in Berlin), einer Verwandten und Geſpielin von uns, die eine große Macht über mich hatte meine Wildheit mit einem Blick beſänftigen konnte. Sie riefen meinen Namen ſo klagend, ſie ſtöberten überall ſo mitfühlend umher, daß ich endlich mich zu verrathen beſchloß. Sie bedauerten mich liebevoll, halfen mich reinigen und riethen mir, nur ohne Weiteres zum Vater zu gehen, denn — Prügel würd' ich doch und Abendeſſen nicht bekommen.

Und ſo geſchah es auch. Die Eltern aber mußten für den Unglücklichen einen Arzt annehmen und, ſo lange die Behandlung dauerte, das Mittagseſſen ſchicken. — Mit Zittern macht' ich mich am folgenden Tage auf, den Kranken zu beſuchen, der mir gar nicht grollte und — auch ſeiner Schuld ſich bewußt — mir die Hand reichte.

In Folge des Schreckens und wohl auch der Vergrabung unter den Hobelſpänen wurde ich bald nach dieſem Vorfall krank. Das Fieber ſchlug in eine Hautkrankheit, ich glaube den Scharlach, aus. Ich war bis dahin noch niemals krank geweſen, und Bett und Stube zu hüten, zumal in noch ſchöner Jahreszeit, war mir daher ein ſehr ungewohnter Zuſtand, während deſſen ich denn recht in mich ging, meine Heftigkeit und Habgier verwünſchte, mich über den armen Louis erſt gar nicht tröſten konnte und die beſten Vorſätze zu einem gegen alle Menſchen ſanften, liebreichen und zuvorkommenden Betragen faßte; ernſtlich gemeinte Vorſätze, die aber natürlich, ſobald ich wieder geſund war, oft genug gebrochen wurden. Meine Lebhaftigkeit riß mich immer wieder zu den tollſten Ausgelaſſenheiten hin.

Hatte mich die ſchlechte Schule innerlich, die unruhige Zeit äußerlich verwildert, ſo bedurfte ich zur Rettung des Beſſeren in mir einer Hülfe. Und dieſe blieb auch nicht aus, denn dem redlich Strebenden ſind die Götter hold.

III.

Errettung des höheren Sinnes in mir durch die Eindrücke der bildenden Kunſt.

Habe ich im erſten Abſchnitt dieſer Erzählung eine idylliſche, mit phantaſtiſch anregenden Elementen verſetzte Kindheit, und im zweiten die Verwilderung geſchildert, welche der Belagerungszuſtand Magdeburgs mit ſeinen Folgen in mir hervorbrachte, ſo will ich jetzt eine Reihe von wohlthätigen Wirkungen anführen, die ich hauptſächlich der bildenden Kunſt verdankte.

Während ich mich, fortgeriſſen von den Unruhen der Epoche, in den Straßen der Altſtadt umhertrieb, bot ſie ſelber zunächſt mir eine Beſchäftigung dar. In der heiteren Vorſtadt war der Uebergang von der Stadt ſelbſt frei und unmerklich geweſen, in der Altſtadt dagegen fühlte ich mich von dem Harniſch der Feſtung umhüllt, deren „Werke", wie man in Magdeburg par excellence ſagt, ſich zwiſchen Häuſer und Feld wie ein künſtliches Gebirge hinlagern. Die Altſtadt Magdeburg bildet im Großen ein ungefähres Parallelogramm, das nach Süden, Weſten und Norden von den Baſteien der Feſtung, nach Oſten von dem Elbſtrom umſchloſſen wird, nach welchem hin die Ufer ziemlich ſteil abfallen und am Jakobs-, Peters- und Johannisföder Einſchnitte haben. Im Elbſtrom ſelbſt liegen zwei langgedehnte, aus der Verwachſung mehrerer Sanddünen entſtandene Inſeln, deren ſchmälere in ihrer Mitte die berühmte Citadelle trägt, welche mit ihren Kanonen den Fluß und die gegenüberliegende Stadt beherrſcht, und die Gefängniſſe der Baugefangenen und der Staatsgefangenen in ſich ſchließt. Südlich von der Citadelle ſtreckt ſich der ſogenannte Horn, nördlich der ſogenannte Werder hin. Auf erſterem befinden ſich vorzüglich Bleichen und Schießplätze, auf letzterem Kaffeegärten mit anmuthigen Baumgängen.

Die Stadt ſelbſt läßt ſich daher bequem überſehen. Eine einzige lange Straße, der ſogenannte breite Weg, zieht ſich durch ſie von Norden nach Süden hin. Von dieſer Mitte laufen die Querſtraßen einerſeits weſtlich auf die Feſtungswerke, andererſeits öſtlich auf den Elbſtrom zu. Zwei große Plätze, der alte Markt in der Mitte, der neue am Südrande der Stadt, ſowie große, in alle Stadtviertel vertheilte Kirchen erleichtern die Orientirung.

Magdeburg gehört zu den Städten, die ihre gegenwärtige Phyſiognomie aus einer weitgreifenden Zerſtörung ableiten müſſen. Wie London durch ſeine Rieſenfeuersbrunſt 1666 ſein Mittelalter nur auf wenige Reſte zuſammengedrängt und ſich daher in der Architektur einen ganz modernen Charakter geſchaffen hat, ſo iſt auch Magdeburg in ſeiner Außenſeite bis auf die Kirchen vom Mittelalter losgeriſſen. Allein auch ſelbſt die Kirchen ſind großentheils, weil ſie viel gelitten hatten, moderniſirt, und nur der Dom, wenn auch von der Süd- und Weſtſeite ſtark zerſchoſſen, in ſeiner Geſammtheit mittelalterlich geblieben. Die Pfeiler und Thürme eines ſolchen Steingiganten ragen als ein ſteter Proteſt gegen die Gemeinheit banauſiſcher Geſinnung gen Himmel und flößen auch dem geringſten Bewohner der Stadt ein gewiſſes ideales Selbſtgefühl ein. Der Magdeburger Dom wird von den Aeſthetikern nicht gerade bevorzugt, beſitzt aber die ſeltene Eigenſchaft, eine Einheit des Plans und dieſe Einheit ziemlich fertig darzuſtellen.

Die Begründung des Doms geht bis auf Kaiſer Otto I. zurück, welcher erſte Bau aber, zum Theil aus Holz, 963 niederbrannte. Der jetzige Bau wurde 1208 vom Biſchof Adelbert unternommen und durch den Werkmeiſter Boniack von der Chorſeite her angefangen, jedoch in der Hauptſache erſt 1363 vollendet. Seine Grundform iſt ein lateiniſches Kreuz, welches in der Länge fünf, in den Armen deſſelben drei

Einheiten enthält. Auf jeder Seite des Schiffs ſtehen daher fünf ſchlanke Pfeiler, ſo wie auch der Schluß des Chores fünf Seiten und an jeder Seite eine Kapelle hat. In der mittleren Kapelle befindet ſich das Grabmal Editha's, der Gemahlin Otto's I., einer engliſchen Prinzeſſin. Die dem Chor gegenüberliegende Vorhalle zwiſchen den beiden Thürmen ließ der Erzbiſchof Ernſt von Sachſen 1493 zu ſeiner Grabkapelle einrichten, ſo daß beide Monumente gewiſſermaßen Anfang und Ende des Baues darſtellen, denn die Grabkapelle des Biſchofs ſperrte den Zugang in die Kirche von der großen, reich verzierten Thorpforte her, ſo daß eine Seitenpforte dafür geöffnet ward, die letzte weſentliche, an dem Bau vorgenommene Veränderung. Einen andern Erſatz für jene Beſchränkung gab Ernſt von Sachſen auch dadurch, daß er ſein Monument von Viſcher in Nürnberg ausführen ließ. Vom Schiff der Kirche iſt daſſelbe durch ein großes Eiſengitter abgeſperrt, das — wenigſtens ſo lange ich in Magdeburg war — eigens geöffnet werden mußte, eine Umſtändlichkeit, die vielleicht dazu beigetragen hat, dies Grabmal nicht ſo bekannt werden zu laſſen, als das ähnliche des heiligen Sebaldus in Nürnberg. Unſtreitig ſteht dies als Kunſtwerk noch höher, denn es iſt freier, weicher, idealiſcher gehalten, und die Apoſtelgeſtalten daran ſind bis zu einer unübertrefflichen Charakteriſtik herausgearbeitet, während das Magdeburger Monument noch den zwar markigen, aber auch ſchrofferen und eckigeren Typus der Krafft'ſchen Schule an ſich trägt. Nichtsdeſtoweniger bleibt es ein vorzügliches Werk, das anzuſchauen mir ſtets hohen Genuß gewährte und deſſen genauer eingehende Vergleichung mit dem Nürnberger ſehr intereſſant und lehrreich ſein müßte. Da der Magdeburger Dom noch viele andere Denkmale aus Stein oder Metall, oft in Verbindung mit Gemälden, enthält, ſo konnte ſelbſt meiner noch ungeſchulten Phantaſie der große Unterſchied ihrer Behandlung von der idealen Bedeutendheit der Viſcher'ſchen nicht entgehen.

Der Magdeburger Dom hat noch einige Eigenthümlichkeiten, die ihn bemerkenswerth machen. Ich will abſehen von dem Reichthum, den das nordwärts gelegene Seitenſchiff mit ſeiner Gallerie und ſeinen Spitzgiebeln entfaltet; ich will abſehen von der freien Umgebung eines großen Platzes, der die Auffaſſung des Baues begünſtigt und der ſo vielen Kathedralen mangelt; ich will abſehen von dem impoſanten Schauſpiel, welches der Dom von der Chorſeite her darbietet, wenn man dieſelbe über Gärten und Häuſer hinweg von der Höhe des Fürſtenwalles aus anſchaut; ich will abſehen von dem ſchönen Kreuzgang, der ſich unmittelbar an die Südſeite anſchließt; ich will nur auf den Umſtand aufmerkſam machen, daß dieſer Dom wenigſtens zwei vollſtändig ausgebaute Thürme beſitzt. Zwei kleinere Thürme auf der Oſtſeite, wo Chor und Schiff ſich ſchneiden, ſind nicht vollſtändig zu Ende geführt, die Thürme auf der Abendſeite dagegen in einer Höhe von beinahe viertehalbhundert Fuß (die beſtimmte Zahl iſt mir entfallen). Die Thürme, welche das Atrium zwiſchen ſich einſchließen, beſtehen aus einem dreigliedrigen Parallelepipedon, worauf ein Polygon geſetzt iſt, das von einer Pyramide beſchloſſen wird, die in einen breiten Blumenkelch ausläuft. Die Verhältniſſe dieſer Thürme ſind nicht ſo kühn, wie die mancher anderen, es fehlt ihnen eine gewiſſe ätheriſche Leichtigkeit, jene zierliche, blumendurchwirkte Wipfelung, die wir anderwärts bewundern müſſen. Dennoch ſind die Formen edel und in ihrer Beziehung zur Totalität des Gebäudes vom ſchönſten Ebenmaß. Die Mehrzahl der Kirchen in Deutſchland hat nur einen Thurm fertig gebaut, wovon der Straßburger Münſter das bekannteſte Beiſpiel iſt; oder die Thürme ſind oft nur bis zur gleichen Höhe mit dem Dach des Mittelſchiffs fortgeführt und dann oft mit architektoniſch-heterogenen Kappenaufſätzen nur äußerlich beendet, während der Magdeburger Dom ein Vollbild der Großartigkeit ſolcher Thurmbauten gewährt. Das Dach des Atriums geht bis dahin, wo der viereckte Stamm der Thürme abſchließt. Im Glühen des Sonnenuntergangs, wenn die Fenſter des Atriums in Purpurflammen brennen und der braune Pirnaer Sandſtein, in welchem der Bau ausgeführt iſt, mit ſchönen Tinten gegen das Himmelblau abſticht, bieten die Thürme einen prächtigen Anblick dar, wogegen die Langſeite ihren ſchönſten Effect im Mondlicht zeigt.

Magdeburg iſt nicht, wie die Rhein- und Donauſtädte, aus einem römiſchen Lagerplatz hervorgegangen. Es reicht mit ſeiner Entſtehung noch in unmittelbar deutſche Zuſtände und iſt aus einem Fiſcherdorf zu einer großen Handelsſtadt erwachſen. Die Ottonenzeit iſt die Zeit ſeiner wahren Begründung, ihr folgt die kriegeriſche Zeit des Kampfes der Magdeburger Biſchöfe mit den Brandenburgiſchen Markgrafen und Biſchöfen; es folgt die Zeit der Reformation, die an Magdeburg eine lebhafte Unterſtützung fand und ſeine Zerſtörung im dreißigjährigen Kriege zur Folge hatte. Es folgt die Einverleibung des Herzogthums Magdeburg in die preußiſche Monarchie. Alle dieſe Zuſtände haben an dem Dom, an ſeinem Bau im Großen, wie an ſeinen Denkmalen, Beſchädigungen und Reſtaurationen im Einzelnen ſich reflectirt. Seine Thürme beherrſchen die große fruchtbare Ebene der langen Börde, wo die Longobarden ihren Urſitz gehabt haben ſollen. Für dies Bauwerk nun habe ich in meiner Jugend geſchwärmt und daſſelbe von Außen und Innen oftmals liebevoll betrachtet, wenngleich ich erſt in viel ſpäteren Jahren zu einer begründeteten Einſicht in die Stellung gelangte, die es in der Geſchichte der deutſchen Baukunſt einnimmt, indem es von dem Chor ab, der ſeinen Kapellengürtel noch durch einen ſchönen Umgang abſondert, bis zu den Thürmen hin, den Uebergang vom romaniſchen Styl zum germaniſchen darſtellt und in der Ornamentik byzantiniſche und deutſche Formen ſelbſt mit antiken miſcht. Von den Eltern wurde zwar als Regel angenommen, daß ich Sonntags in unſere walloniſch-reformirte Kirche ging, doch hatten ſie auch nichts dawider, wenn ich von Zeit zu Zeit auch andere Kirchen beſuchte; ja der Vater ſelbſt nahm mich zuweilen in den Dom mit, weil er zur Abwechſelung die philoſophiſche Manier in den Predigten des Conſiſtorialraths Koch, der ſich durch eine Schrift über den Magdeburger Dom und eine ſolche über das Schachſpiel auch literariſch bekannt gemacht hat, ſowie dem pomphaften Vortrag des Biſchofs Weſtermeier gern hörte. Da ging ich denn vor Allem gern in den Dom und hing mit träumeriſchen Blicken, mit romantiſch angehauchten Gefühlen an ſeinen Schwibbogen und Fenſtern, Statuen und Bildern, Fahnen und Waffen.

Während meines unruhigen Umhertreibens beſchäftigte mich auch die Individualität der Straßen. Es liegt in der Jugend ein poetiſcher Trieb, der mir ſelbſt die verſchiedenen Wochentage gleichſam perſonificirte, ſo daß mir z. B. der Montag nicht blos Zeit, ſondern ein ganz apartes Weſen war, und ich aus ſolcher Anſchauung heraus auch zu jedem Tage eine andere Stimmung mitbrachte. Die Woche war mir vom Montag bis Sonntag ein gegliedertes Ganze, das ſeine totale

Färbung für mich durch das jedesmalige Sonntags-Evangelium des Kirchenjahres empfing. Und ſo war mir denn auch jede Straße gewiſſermaßen ein anderes Individuum. Die eine, von hochgethürmten Häuſern beſetzt, erſchien ſo düſter, wie ein grämlicher, ſchweigſamer Alter; die andere, von bunten, fenſterhellen Häuſern gebildet, erſchien ſo heiter, wie eine liebliche Kokette. Gewiß wirkten auch die Namen der Straßen auf die Phantaſie; allein die Hauptſache blieb doch der wirkliche Eindruck, den die Straße nach ihrer Lage und Bauart und nach der Beſchaffenheit ihrer Bevölkerung auf mich machte und den ich ſelbſt auf einen gewiſſen ſpecifiſchen Duft jeder Straße, ſowie ich nur um die Ecke in ſie einbog, zu ſpüren glaubte. Und noch jetzt ergeht es mir ähnlich.

Die Häuſer Magdeburgs ſind zwar modern und gewöhnlich, doch beſitzt es noch eine Anzahl im ſiebzehnten Jahrhundert erbauter, mit Sandſteinornamenten, mit großen Bogenthüren und mit ſtattlichen Giebeln ausgeſtatteter. Der breite Weg und der alte Markt enthalten beſonders viel Häuſer in dieſem nicht reinen, allein immerhin kräftigen Styl, wie auch das Rathhaus mit einer Pfeilerhalle unten, einer luftigen Gallerie oben und einem ſäulengeſtützten geräumigen Balkon in der Mitte ſich recht würdig ausnimmt. Vor ihm verſetzt die einfache Sandſtein-Reiterſtatue Otto's I. auf einem von Statuen in knappen Rüſtungen umgebenen Piedeſtal in die Wiegenzeit der Stadt, ein Effect, der noch größer ſein würde, wenn die kleine Kaiſerſtatue zum Schutz nicht mit einem modernen Tempelchen überdacht wäre, deſſen wulſtige Thurmhaube und griechiſch ſein ſollende Säulchen zu dem ſchlichten Weſen der alten Bildhauerei gar nicht paſſen. Dieſe Statue erfreute ſich von den Fiſcher- und Hökerfrauen eines gewiſſen Cultus, indem dieſelben am Morgen des erſten Mai dem Kaiſer Blumenſträuße und einige Gläſer Liqueur auf den Rand der Plattform, die ihn trägt, hinſtellten. Der alte Markt war die Gegend des weltlichen Verkehrs, und die hinter dem Rathhaus nach der Elbſeite liegende mächtige Johanniskirche führte in den Urkunden den Namen ecclesia mercatorum. Der dem directen biſchöflichen Dominium unterworfene Stadttheil konnte gegen dieſen weltlichen durch ein Thor abgeſchloſſen werden, welches ſich da befand, wo jetzt der ſogenannte Schwibbogen vom alten Markt nach dem Königshof führt. Und nach ſo vielen Jahren läßt ſich wahrnehmen, daß die Stadt um den alten Markt herum die der Nothdurft des Lebens dienenden Gewerke und den Kleinhandel concentrirt, während die Luxusarbeiten, der Großhandel, das Kapital, das vornehmere Beamtenthum und das Vergnügen mehr in derjenigen Stadthälfte wohnen, die vom alten Markt bis zum neuen ſich hinzieht. Die ärmſte und in ſittlicher Hinſicht verrufenſte Gegend war die der ſogenannten Baracken zwiſchen der Stadt und den Wällen der Weſtſeite, namentlich zwiſchen dem Ulrichs- und dem Schrotdorfer Thor. Vom Wall aus gewährten ſie einen ſehr maleriſchen Anblick. Verwohnte Häuſer mit bauchigen Mauern, mit zerbröckelnden moosgrünen Dächern, mit ſchlotternden Fenſtern und Thüren. Mehrere Familien in eine Stube zuſammengepreßt, doch Blumentöpfe in den Fenſtern, Bohnen und ſpaniſche Kreſſe an Bindfaden aus erdgefüllten Schachteln emporgerankt, dazwiſchen Vogelbauer mit Wachteln und Zeiſigen. Schmale, ſchmutzige Treppen, aus den Fenſtern auf Stangen trocknende Lumpen hängend, das Glas in allen Regenbogenfarben ſchillernd, halbnackte Kinder mit Gelärm umhertollend, eisgraue Mütterchen Lieder ſummend am Spinnrade ſitzend, verdächtig ausſehende Männergeſtalten in lebhaftem Zank mit einander oder gedankenlos eine kurze Pfeife ſchmauchend, Hunde und Katzen aller Raſſen und Farben fehlten ſelbſtverſtändlich nicht. — Ob dieſer Wunderhof Magdeburgs noch exiſtirt, vermag ich nicht zu ſagen, in meiner Jugend aber reizte er mich öfter zu ſeiner Anſchauung. Dieſe Baracken ſchienen mir zwiſchen dem Wall und den ſoliden Bürgerhäuſern eine Art ſocialer Hölle abzulagern, die ſich aber in ihrem Elend mit Zigeunermuth luſtig genug benahm.

Viele Häuſer Magdeburgs hatten noch ſymboliſche Namen. Gewöhnlich war das Symbol, in Stein ausgehauen, über der Thür zu ſehen, wie z. B. der ſteinerne Tiſch, der Lindwurm, das goldene Scepter, der ſchwarze Bock, der ſchwarze Bär, der grüne Arm die fleißige Hand, die goldene Axt, der lange Hals, das Weinfaß u. ſ. w.; oder es war in Blech geformt und hing ſchwebend über dem Eingange, wie: die Stadt Braunſchweig, die Weintraube u. a. Dieſe an ſich oft roh gearbeiteten Bildwerke verfehlten doch nicht, der Phantaſie Ruhepunkte und Beſchäftigung zu verleihen, und gaben auch wohl der ganzen

Straße, worin ſie ſich fanden, den Namen. Lebhaft erinnere ich mich, daß man es als etwas Neues anſah, als nach den Befreiungskriegen das Hôtel „zur Stadt London“ am breiten Wege eingerichtet wurde und nun kein Bild der Stadt London als Schild erſchien, ſondern ein langes Brett, auf deſſen ſtreuſandblauem Grunde mit goldenen Lettern zu leſen war: „Zur Stadt London.“ Wie kahl, wie proſaiſch gegen die Stadt Braunſchweig, die in Blech ausgeſchnitten, ganz natürlich bemalt, ihre Thürme aus einem reichen Frucht- und Aehrenkranze hervorſtreckte! —

Lange Zeit führte mich mein Schulweg von dem goldenen A über den breiten Weg an der Katharinenkirche vorbei, über deren Eingange die heilige Katharina mit dem Rade, das ſie hingemartert, zu ihren Füßen und mit dem Palmſiegerzweige in den Händen ſtand. In einem Winkel am Thurme hatte ein Steinmetz ſeine Werkſtatt aufgeſchlagen. Viele Arbeiten wurden bei halbweg günſtigem Wetter im Freien ausgeführt. Dieſe Beſchäftigung zog mich ungemein an und ich konnte mit innigſter Luſt zuſehen, wie Meißel und Schlägel die Steinblöcke geſtalteten. Die Arbeiten waren meiſtentheils nur gewöhnlicher monumentaler Art, aber tiefes Entzücken durchdrang mich, wenn ich die vorgezeichnete Form, den Epheukranz, die Lampe, den Anker, die Fackel, die Kugel u. ſ. w. ſich aus dem Stein als eine palpable Wirklichkeit reinlich und glatt hervorheben ſah. Selbſt das Einhauen der Inſchriften unterhielt mich, und wäre ich noch einige Jahre dort vorübergegangen, würde ich vielleicht der Begierde nicht haben widerſtehen können, mich dieſer ſtrengen und edlen Kunſt zu widmen.

Für die Malerei wurde mein Intereſſe dadurch erhöht, daß mein Oheim David Grüſon nach mehrjährigen Studien, namentlich in Dresden, uns beſuchte und, um in den ſchleſiſchen und böhmiſchen Bädern als Portraitmaler ein ungehindertes Reiſeleben führen zu können, den größten Theil ſeiner Zeichnungen, Modelle und Oelbilder unſerem Verwahrſam übergab, aus welchem er ſie erſt im Anfang der Zwanziger Jahre, als er ſich in Breslau niedergelaſſen hatte, wieder fortnahm. Unter dieſen Schätzen befand ſich auch eine italieniſche Prachtausgabe des Vignola, aus welcher ich den Schlüſſel aller antiken und aller ihnen nachgeahmten Bauwerke, die fünf Säulenordnungen, kennen lernte.

Dieſe ſchönen Kupferſtiche ließen mich auch im höchſten Grade empfinden, wie wundervoll die einfachen Geſtalten des Würfels und der Kugel, des Prisma's und des Cylinders, der Pyramide und des Kegels ſind, aus welchen Grundformen doch am Ende mehr oder weniger alle ſichtbare Erſcheinung beſteht. Die vorzüglichſten Antiken, welche das japaniſche Palais und die Mengs'ſche Abgußſammlung zu Dresden enthält, hatte mein Oheim in trefflichen Zeichnungen mit Kreide auf farbigen Papieren copirt, ſo daß ich auch hier frühzeitig und unbefangen zu einer reichen Anſchauung der unendlichen Schönheit der menſchlichen Geſtalt und des antiken Faltenwurfs gelangte, deren unermeßlichen Werth ich erſt in ſpäteren Perioden meines Lebens nach Gebühr ſollte ſchätzen lernen. Die Primogenitur dieſer Anſchauung war ſo unverwüſtlich, daß die großen Ausſchweifungen meines Geiſtes im Studium und in der Verehrung des chriſtlichen Mittelalters ſie doch nicht zu abſorbiren vermochten.

Unter den Oelbildern griffen mir einige tief in die Seele. Wir hatten bis dahin, außer mehreren Familienportraits und Kupferſtichen, unter denen der damals ſehr beliebte vom Tode des General Wolf in der Schlacht bei Quebeck das vorzüglichſte Blatt war, nur kleine in Oel gemalte Landſchaften an den Wänden des Schlafzimmers und auf dem Flur ein lebensgroßes Bruſtbild gehabt, das einen Mönch darſtellte, der mit lüſternen Mienen einem ſchlafenden Mädchen einen Maikäfer auf den Buſen ſetzte. Jene Landſchaften mit ihren Baumgruppen, ihren Hafenproſpekten, Thurmruinen, ihren Mühlen und Viehmatten waren mir allerdings auch eine Nahrung geweſen. Denn der lungernde, in die Welt ſich erſt einlebende Kinderſinn nimmt ſich die Nahrung aus Allem, weil das ſtoffartige Intereſſe bei ihm noch überwiegt, wie denn ſelbſt ganz untergeordnete Kupferſtiche mir unvergeßlich geworden ſind, weil ich ſie täglich vor Augen hatte und weil ſie etwas Merkwürdiges darſtellten, z. B. Trenck und Stahlberg im Gefängniß, das Leichenbegängniß des edlen Herzogs Leopold von Braunſchweig, der bei einer Ueberſchwemmung ein Opfer ſeiner Menſchenliebe ward, u. dgl. Ja ſogar allegoriſche, im Kunſtwerth ganz geringe Darſtellungen prägten ſich mir ſcharf ein, weil ſie etwas Paradoxes hatten, an das zu denken der Kampf des ſpäteren Lebens mich oft bewegte. So blickte aus einem

Bilde in unſerer Schlafſtube mich von früh bis ſpät Jahre hindurch das wehmüthige Auge eines Mannes an, der mit einem Hut auf dem Kopf, im langen Oberrock, wie die Tugendhelden der Cramer'ſchen Romane gehalten, an einem Felsblock ſtand, aus welchem ein Quell ſchäumend hervorrauſchte. Unter dem Kreis, der dieſe Scene umſchloß, ſtanden die Worte: Ich ſtehe am Quell und dürſte! O wie oft iſt mir dieſe elegiſche Geſtalt wieder aufgetaucht, wie oft habe ich nicht, bald reſignirend, bald zornig, jene Worte ausgerufen! Wie oft ſtehen wir Menſchen am Quell und dürſten, weil wir nicht trinken dürfen, nicht trinken können, nicht trinken wollen, oder gar den Quell, deſſen Kryſtall uns lockt, für vergiftet halten!

Doch zurück zu jenen Oelbildern. Denn nun wurden unſere Wände, außer durch mehrere beſſere Thierſtücke, noch durch einige größere Werke geziert, die einen nachhaltigen Eindruck bei mir hinterließen. Das eine war das Portrait des italieniſchen Malers Tibaldi, Knieſtück in Lebensgröße, eine edle, ernſte Künſtlergeſtalt; das zweite war eine Copie des bekannten Portraits von Rembrandt in Dresden, die mich zuerſt auf dieſen Maler und ſeine eigenthümliche, ſchattendunkle Manier hinlenkte; das dritte eine in etwas kleinerem Maßſtabe ausgeführte Copie der büßenden Magdalena, von Battoni in Dresden; das vierte eine Copie des Chriſtus im Disput mit den Phariſäern und Schriftgelehrten, von Leonardo da Vinci, in gleicher Größe als das Original. Nach dem damaligen Zeitgeſchmack galt, wie ich oft vernehmen mußte, die Magdalena für das bedeutendſte dieſer Bilder, ähnlich wie die Mediceiſche Venus, die als Gypsſtatuette bei uns auch auf einer Conſole ſtand, für das abſolute Ideal weiblicher Schönheit genommen, wurde, bis die Meliſche Aphrodite ſie nunmehr dethroniſirt hat. Die Reue erſcheint bei Battoni ſo anmuthig, daß wir ohne die halbwilde Umgebung und ohne den im Vordergrunde liegenden Todtenkopf vielmehr eine Schöne zu erblicken glauben würden, die in einem intereſſanten Roman lieſt, und, der Sommerſchwüle zu entgehen, ſich im leichten Ueberwurf auf das weiche Moos in dieſer dämmernden Einſamkeit träumeriſch hingebettet hat. Pompeo Battoni kämpfte im letzten Drittel des vorigen Jahrhunderts mit Energie gegen den Verfall der Malerei, kam jedoch über den Standpunkt der Eklektiker nicht hinaus. Die

Weichheit ſeiner correcten Formen, die Lieblichkeit ſeines Colorits verdienen alle Anerkennung, aber der höhere Gedanke fehlte ihm. Als ich ſpäter in Dresden das Original ſeiner Magdalena zu ſehen bekam, wollte es mich faſt bedünken, als ob die Lebensgröße des Formates ſeiner ſentimentalen Auffaſſung im Wege ſtünde und als ob der kleinere Umfang, an den ich mich bei unſerer Copie gewöhnt hatte, ſeinem Pinſel hier angemeſſener geweſen wäre.

Leonardo da Vinci's Bild wurde nicht ſo geſchätzt, ich ſelbſt aber fühlte mich von ihm unwiderſtehlich immer auf's Neue angezogen. Chriſtus ſteht in der Mitte zwiſchen vier Phariſäern, kraftvollen Männergeſtalten in Kapuzen und Kappen; links im Hintergrunde ein greiſes Haupt mit grauem Barte, die gehörten Worte mit empfänglichem Sinn in ſich beherbergend; vor ihm ein ſoeben ſprechender, mit Zeigefinger und Daumen demonſtrirender ernſter Schriftgelehrter. Beide ſtellen die geheime Sympathie mit Chriſtus dar, wogegen rechts im Hintergrunde eine ſchwarzbärtige, energiſche Phyſiognomie mit hierarchiſch-finſterer Miene ſich von Chriſtus ab-, ihrem Nachbar zuwendet, der bartlos, mit pfiffigen Augen, mit herabgebogener ſtarker Naſe, mit dünnen, zugekniffenen Lippen und ſinnlich ausgerundetem Unterkinn den kühlen Zweifelmuth ausdrückt. Zwiſchen dieſen beiden zum Glauben und zum Unglauben geneigten Gruppen Chriſtus mit bloßem Haupte, in einem herrlichen, oberhalb geſtickten Purpurmantel, über den zwei Riemen, auf das Kreuz hindeutend, vor der Bruſt ſich kreuzen. Die rothe Farbe iſt hier gegen die dunkleren Farben der anderen Gewänder von außerordentlicher Wirkung, wahrhaft majeſtätiſch. Das Geſicht Chriſti hat noch einen Nachhall vom byzantiniſchen Typus, in den mandelartig geſchlitzten Augen, in der langen, ſchmalen Naſe, im reichen Gelock des nußbraundunklen Haares, das geſcheitelt auf den freien Hals herniederfällt. Die Hände ſind wunderzart und eigenthümlich gehalten, indem der Zeigefinger der rechten Hand ſich auf den Mittelfinger der linken legt, neben welchem aber auch der Zeigefinger derſelben ausgeſtreckt iſt — unſtreitig als ſymboliſche Bezeichnung der Dreieinigkeit. Der Ausdruck in den Zügen Chriſti iſt bei aller ruhigen Milde, die vorzüglich aus der offenen Stirn und den klaren Augen hervordringt, nicht ohne eine erhabene Ironie auf den Lippen, die ſoeben das Alles erklärende, Alles belebende, Alles erlöſende Wort ſprechen wollen. Das Bild iſt in mehreren Exemplaren vorhanden, das als Original geltende befindet ſich jetzt auf der Nationalgallerie in London und gilt nunmehr bei den Kunſtkennern als ein Werk von Bernardo Luini. Mir iſt bei den Bildern, die ich von da Vinci in Wien und Paris geſehen habe, weder in der Compoſition noch im Colorit etwas aufgefallen, weshalb das Original nicht von ihm ſollte herrühren können. Luini war ſein Schüler, und wie weit der Meiſter ihn hier inſpirirt habe, läßt ſich natürlich gar nicht entſcheiden. Doch beſcheide ich mich gern, daß die Macht eines Jugendeindrucks mich beſchränkt, da ich für Leonardo von dieſem Bilde aus ſtets die höchſte Verehrung empfand und darin durch Alles, was ich von dieſem reinen und univerſellen Geiſte vernahm, immer mehr beſtärkt worden bin.

Dies ſchöne Bild machte mich aber auch nach einer andern Seite hin aufmerkſam. Ich war gewohnt, Chriſtus mir durchſchnittlich als einen reifen Mann vorzuſtellen, während er hier noch dem Jünglingsalter nahe erſchien. Jene Gewohnheit entſprang nicht nur daraus, daß ich in den Kirchen und auf den Grabmälern Chriſtus in ſolcher Männlichkeit dargebildet fand, ſondern vornehmlich daraus, daß ich mich an die Sandrart'ſchen Kupfer der großväterlichen Nürnberger Bibel gewöhnt hatte. Dieſe Bibel, deren ich ſchon im erſten Abſchnitte dieſer Selbſtſchau Erwähnung gethan, iſt nicht nur als Schriftwerk durch die aufgenommenen Erklärungen des Bibeltextes aus Luthers Schriften, nicht nur durch die Darſtellung der ſächſiſchen Churfürſten, ſondern auch durch die Kupfer Sandrart's ein überaus würdiges Product des Proteſtantismus. Sandrart gehörte zwar völlig dem ſiebzehnten Jahrhundert an, allein er brachte noch in die Compoſition eine friſche Naivität und in die Zeichnung die Traditionen einer beſſeren Zeit mit. Manches iſt flüchtig, beſonders in den Schlachten, in denen er oft nur Merian nachahmt, aber gerade in Aufgaben, die eine größere geiſtige Tiefe verlangen, hat er ein ſo treffendes pſychologiſches Talent entwickelt, daß ſeine Entwürfe einen bleibenderen Werth anſprechen dürfen. Da iſt weder die falſche Ueberſchwänglichkeit eines pietiſtiſch gereizten Gefühls, noch die hiſtoriſche Dürre einer ſelbſtklugen Aufklärung, ſondern der Hauptpunkt, auf welchen es dem wahren Glauben ankommen muß, iſt mit Sinnigkeit ergriffen. Im Coſtüm und in den Beiwerken iſt auf die geſchichtliche Treue eine mäßige Rückſicht genommen, ohne dabei, wie die heutigen Franzoſen, in Pedanterie zu verfallen; das Weſentliche iſt immer die ethiſch-religiöſe Bedeutung einer Handlung geblieben, wodurch die maleriſche Motivirung ebenſo beſtimmt als mannichfaltig geworden iſt. Unwillkürlich habe ich mich oft an dieſe Bibel erinnern müſſen, theils wenn ich neuere Holzſchnitt- oder Stahlſtichſudeleien illuſtrirter Bibeln, theils wenn ich auf Kunſtausſtellungen ſo manche Fratze unſerer frommen Maler ſah. Wie leer, wie ſteif, wie verzwickt, gemüthlos, verfehlt ſind in der Regel dieſe Machwerke! wie oft habe ich bei ihrem Anblick an Sandrart denken müſſen, der das menſchlich-göttliche Intereſſe ſo lebendig als würdig zu faſſen und die ganze heilige Geſchichte von der Schöpfung der Welt an bis zu den dämoniſchen Geſtalten der Apokalypſe hin aus einem Geiſt und aus einem Style mit der Sicherheit einer glaubensvollen Anſchauung vollkommen individuell darzuſtellen wußte! Er componirte nicht mehr mit der Schlichtheit, aus welcher die Holzſchnitte der erſten Laienbibeln hervorgingen, die ſich noch an die Miniaturmalereien anlehnten. Sandrart hatte die Raphaeliſchen wie die Dürer'ſchen Bilder ſtudirt, ſich jedoch eine große Selbſtſtändigkeit und Freiheit der Phantaſie bewahrt, die nach meiner Meinung in der Behandlung der Propheten Jonas und Elias und der Parabeln Chriſti ſich wirklicher Originalität nähert. Aus ihm hatte ich mir für Chriſti Antlitz den bärtigen Typus früh angeeignet. Leonardo's jünglinghaftes Antlitz mit ſchwach unter dem Kinn ſich kräuſelndem Bart gab mir den Anſtoß auch zu einer andern Auffaſſung, welcher die wirkliche Geſchichte inſofern zu Hülfe kam, als Chriſtus in der That ſchon als Mannjüngling ſtarb. Dieſe Doppelgeſtalt, ich möchte ſagen, die Herakleiſche und Apolliniſche, trug ich viele Jahre neben einander in mir herum, bis ich inne ward, daß Chriſtus in allen Lebensaltern, in allen allgemein menſchlichen Situationen, in allen nationalen Nüancen gemalt werden müſſe, um jedem einzelnen Menſchen in jeder Lage des Lebens unter allen Völkern auch durch die Malerei Alles in Allem zu werden. Die Ewigkeit ſeines Weſens kommt für die Malerei äußerlich darin zur Erſcheinung, daß ſie ihn nicht nur als Kind und Jüngling, ſondern auch als Mann und Greis malt.

In der Umgebung ſolcher Bilder war es natürlich, daß die Malerei ſich frühzeitig in mir einen innigen Verehrer erwarb; dem daher auch zur Zeit der Michaelismeſſe die Bilderhändler unſägliche Freude bereiteten, wenn ſie auf den Durchgängen des Landſchaftsgebäudes und auf den Hausfluren der Regierungsſtraße ihre Kupferſtiche aushingen. Auch zeichnete und malte ich ſelbſt ſehr viel, leider ohne alle Anleitung, weil man für gut fand, mich vielmehr im Klavierſpiel unterrichten zu laſſen, zu welchem ich weder Neigung noch Talent hatte. Drei Jahre mühete ſich der Lehrer mit mir herum und ich lernte endlich die Noten, lernte allerlei Tänze, Märſche, Rondos mechaniſch ſpielen. Immer hoffte man, daß mit der wachſenden Geſchicklichkeit auch die Luſt kommen würde, da man bemerkte, daß ich an Muſik, namentlich an melodiſcher, großen Gefallen hatte und konnte ſich gar nicht darin finden, daß ich endlich meine Untauglichkeit und Unluſt entſchieden erklärte. Wie viel edle Zeit und Kraft vergeuden wir Moderne nicht wirklich an dem unſeligen Clavierſpiel, vor deſſen Beunruhigung man ſich aus den Städten kaum noch auf das Land hinausretten kann, weil es auch da bereits graſſirt! Leidlich Clavierſpielen gilt faſt ſchon ſo viel, wie Anſpruch auf den Namen eines gebildeten Menſchen machen, während die eigentliche Bildung oft unverantwortlich zurückbleibt und mit dem vielen Sitzen und der verweichlichenden Nervenaufregung der Grund zu vielen ſchleichenden Krankheiten gelegt wird. Die ſchönſten Stunden des Tages werden mit dem „Ueben" hingebracht und dadurch eine erſchreckende Gedankenloſigkeit, namentlich in unſeren jungen Mädchen, herangezogen. Die Clavierſpielſeuche hat auch die Cultur der einfachen Inſtrumente ſehr in Abnahme gebracht; Guitarre und Harfe, Flöte und Violine ſind viel ſeltener geworden. Ueberall dieſe Monotonie des Claviers! Und ſtöberſt Du in die entlegenſten Straßen der Stadt, in die verborgenſten Häuſer, ſiehe, ſo würde das Gehämmer der Taſten dein Ohr doch von irgend einem ungeahnten Winkel aus zu erreichen und Deine Gedanken zu beläſtigen wiſſen! Muſik iſt, wie alle Kunſt, himmliſch: aber dieſe Einſeitigkeit iſt entſetzlich. — Der Mutter zu Liebe verſuchte ich es ſpäter noch einmal mit der Muſik, indem ein trefflicher Muſiker, der in Magdeburg ſo hochgeſchätzte Regiſtrator Kämmerer, ſich der Mühe unterzog, mich im Generalbaß zu unterrichten, um durch eine wiſſenſchaftlich begründete Einſicht mein Intereſſe an der Muſik zu beleben. Wie dankbar ich ihm für ſeine Geduld und Freundſchaft war, und wie ſehr ich mich ſtachelte, ihrer werth zu ſein, ſo mußte doch auch dieſer Verſuch nach einem Vierteljahr als mißlingend aufgegeben werden. Hätte man ſtatt deſſen meiner entſchiedenen Neigung zum Zeichnen eine beſondere Aufmerkſamkeit gewidmet, ſo würde ich darin wenigſtens mehr geleiſtet haben, als geſchehen iſt. Die Eltern erblickten darin aber nur eine Erholung, die man der Schule halber ſogar beſchränken müſſe, und der Vater richtete ſich nach dieſer techniſchen Seite hin nur darauf, daß ich eine gute Hand ſchreiben lernen mußte, in welcher Beziehung er mich ſehr ernſtlich anhielt, ſo daß ich endlich auch in der Kalligraphie mich zu ſeiner Zufriedenheit auszeichnete.

Literariſch reizte mich damals nur dasjenige, was die Phantaſie befruchtete.

Bücher mit Bildern hatten bei mir, wie wohl bei allen Kindern, den Vorzug, weil ſie meine Anſchauung nährten. Ich blieb nicht verſchont mit dem Gewöhnlichen, worin die deutſche Kinderliteratur ſo ausgiebig iſt. Die erbärmlichſten Pfuſchereien, die gedankenloſeſten Aggregate ſeichter Erzählungen und tändelnder Gedichte, die elendſten Fratzen und Farbenkleckſereien werden den Kindern zugemuthet, ohne zu erwägen, wie ſehr man ihnen gerade das zwar ihrem Standpunkt Angemeſſene, aber doch nachhaltig Anregende ſchuldig wäre. Kohl erzählt in ſeinen biographiſchen Selbſtbetrachtungen, die er unter dem Titel: Aus meinen Hütten, herausgegeben, daß er nach mehreren verunglückten Schriftſtellerverſuchen mit ernſten Büchern, wie einer Geſchichte der urſprünglichen, in die mythiſche Zeit der Völker fallenden Erfindungen, bei ſeinem Verleger in Königsberg angefragt habe, was denn eigentlich in deutſchen Landen gekauft würde, worauf dieſer ihm erwidert habe: Kinderbücher. Als nun aber Kohl ein Elfenreiſemärchen mit komiſcher Romantik und niedlichen Interlinearzeichnungen in Druck gab, hatte er doch wieder keinen Erfolg, weil dieſer Verſuch wieder zu neu und geiſtreich ausfiel. Unſere polypenförmige Vielthuerei in der Kinderliteratur iſt größtentheils nur formell und tautologiſch. Das Unkraut herrſchender Plattheit erſtickt das Weizenkorn origineller Erfindung. Wie ſelten iſt es, daß ein Mann, wie Kohl, oder ein Mann von ſo gereifſter Bildung, wie der Gymnaſialdirektor Gotthold in Königsberg, ſich die Mühe nimmt, für Kinder zu ſchreiben! Wie ſelten iſt die Originalität eines Fröhlich, eines Struwelpeter Hofmann! Wie bleibt die Kinderunterhaltungsliteratur meiſtens das Werk einer diebiſchen, wohlfeilen Induſtrie, und wie ſchnell ſehen wir auf dieſem Gebiete ſelbſt ſolche Autoren ausarten und in eine plagiatoriſche Freibeuterei übergehen, die, wie Nieritz, glücklich begannen! Unter den Büchern, deren ich mich erinnere, war wenigſtens ein orbis pictus, war Salzmann's Elementarbuch, war Funke's Leſebuch, welches letztere wohl zu dem Vorzüglichſten gehört, was die deutſche Kinderliteratur in jener Zeit aufzuweiſen hatte. So war z. B. im erſten Theil auch eine Fibel. Auch war der Gedanke derſelben feſtgehalten das Gedächtniß des Buchſtabens an einen hervorragenden Gegenſtand zu knüpfen, deſſen Name mit dem des gerade einzuprägenden Buchſtabens beginnt. Dieſer Gegenſtand war nun aber auf das Sauberſte in Kupfer geſtochen. Die alte Fibel hatte in ihren Bildern, wie Jean Paul bekanntlich nachgewieſen hat, die Regel, immer einen todten und einen lebendigen Gegenſtand in Bild und Vers zuſammenzubringen, wo natürlich oft nur ein Nebeneinander herauskam und nicht immer der Zuſammenhang, den die erſten Verſe zeigen, herrſcht. Der Affe gar poſſirlich iſt, zumal wenn er vom Apfel frißt. Im Walde geht und brummt der Bär, wenn er vom Honig-Baum kommt her. Hier wird das B ſchon durch das vorgeſetzte H verſteckt. Nun aber nehme man z. B. den Buchſtaben N. Da finden wir eine Nonne und einen Nagelbohr, und im Verſe heißt es:

Die Kloſternonne muß thun Buß
Ein Nagelbohr man haben muß.

Da hört aller Zuſammenhang auf oder kann doch nur humoriſtiſch hineingedichtet werden. Das wollte Funke's Leſebuch vermeiden. Bei ihm ruft jedes Bild gleichſam mit allen Gegenſtänden und denſelben Laut in einem wirklichen Zuſammenhang zu. Zum Beiſpiel unter dem Buchſtaben Z erinnere ich mich, daß ein Zwerg dargeſtellt war, der ſich in einem Zimmer gegen Zahlung eines Eintrittgeldes einer zahlreichen Geſellſchaft ſehen läßt. Oder das W zeigte einen Wanderer, der, im Walde von einem Wolf angefallen, durch das Streichen einer Violine denſelben von ſich abhält. Der zweite, ebenfalls mit Kupfern ausgeſtattete Theil dieſes Leſebuchs, das wir ruhig immer wieder hätten auflegen können, enthielt Leſeſtücke, die ſehr anregend die freie Poeſie, die fictive Wirklichkeit und die factiſche Wahrheit ſonderten. Jene war durch zweckmäßig bearbeitete Märchen von der Prinzeſſin mit der langen Naſe, d. h. vom Fortunat, vom dankbaren Geſpenſt, von Elmire oder der Blume, die nimmer welkt, vom Rübezahl u. dergl. vertreten. Die Scheinwirklichkeit ſtellte ſich in Anekdoten von Taſchenſpielern und Bauchrednern, die proſaiſche Realität in Menzikoff's Geſchichte, in Auszügen aus Leſſep's ſibiriſcher Reiſe und dergleichen dar.

Sehr vielen Dank für die ſpielende Erwerbung einer Menge inſtructiver Anſchauungen bin ich der deutſchen Bearbeitung eines franzöſiſchen kosmographiſchen Werkes von Allain Maneſſon Mallet ſchuldig, die zu Frankfurt am Main von 1684 ab in fünf Quartbänden mit vielen, an Werth ſehr ungleichen Kupfern unter dem Titel einer Beſchreibung des ganzen Weltkreiſes erſchienen war. Sie enthielt eine Geſchichte der verſchiedenen Verſuche, ſich das Univerſum und die Stellung der Erde in demſelben vorzuſtellen; eine Meteorologie; eine Beſchreibung der Welttheile, ihrer Bewohner, der Religion und der Sitten derſelben, der vornehmſten Städte und der merkwürdigſten Gebäude und Plätze. Sie verfolgte mithin den Weg, den die Natur der Sache ſelber vorſchreibt; Uranologie, Meteorologie, phyſiſche und politiſche Geographie, Ethnographie und Culturhiſtorie folgten einander. Die Menſchheit hat immer ſolcher Ueberſichten bedurft, die Fülle neuer Erfahrungen von Zeit zu Zeit wieder mit der traditionellen Anſchauung auszugleichen, worin ja auch der vorzüglichſte Werth des Humboldt'ſchen Kosmos liegt. Indem Humboldt in der Anlage des Planes dem Platoniſchen Timäos ein Seitenſtück geſchaffen hat, unterſcheidet er ſich als der moderne Naturforſcher weſentlich dadurch, daß er die präciſen Beſtimmungen der exacten Wiſſenſchaft zu einem anſchaulichen Bilde verdichtet hat. Burnet's Archäologie der Erde, Büffon's Epochen der Natur, Bernardin's de St. Pierre Naturſtudien, Kant's Naturgeſchichte des Himmels, Kant's phyſiſche Geographie, Ritter's meiſterhafte Einleitung in ſeine Erdkunde ſind der Tendenz nach ganz daſſelbe, wie Humboldt's Kosmos, geweſen. Als eine untergeordnete Erſcheinung gehört das Mallet'ſche Buch in dieſelbe Reihe und folgte in Deutſchland der Kosmographie, die Münſter in einem Folianten, ebenfalls mit Karten, Stadtproſpecten und eingedruckten Holzſchnitten herausgegeben hatte und die wir als unſere älteſte deutſche Univerſalgeographie, als das Seitenſtück zu Sebaſtian Francke's Univerſalgeſchichte, anſehen dürfen. Die bildliche Darſtellung des Mallet'ſchen Werkes war flüchtig, doch nicht ohne Phantaſie und mit einer außerordentlichen Verſchwendung ausgeſtattet. So nahm z. B. die Abbildung eines jeden Planeten ein Quartblatt ein, auf welchem er ſelbſt oben in Pfenniggröße dargeſtellt war. Unter ihm aber breitete ſich eine Landſchaft aus, die ſeinen vermeintlichen Einfluß auf die Erde in ſymboliſchen Phänomenen charakteriſiren ſollte. So erblickte man bei dem Merkur einen Fluß, auf welchem Schiffe ſegelten, über welchen eine ſchlangenförmig gewundene Brücke Reiter und Fußgänger einer Stadt zuführte u. ſ. w., um den vom Merkur beſchützten Weltverkehr zu verſinnbilden. So erblickte man bei dem Mars eine Stadt im Belagerungszuſtande; bei der Sonne Kühe, die unter dem Schatten einer Brücke in den Fluß hinabwaten, ſich gegen die Mittagsſchwüle zu ſchützen u. ſ. w. Manche dieſer landſchaftlichen Proſpekte waren von wirklich maleriſchem Verdienſt in der Art der Vinkebrom und Lingelbach. Die Karten waren in der Manier der Vogelperſpektive. So viel nothwendig Falſches dabei vorkam, weil die Größe der Oerter, Kirchen, Bäume u. dergl. zur Terraingröße in keiner angemeſſenen Proportion ſtand, ſo erwuchſen doch auch wieder entſchiedene Vortheile. In jener Zeit war beiſpielsweiſe bei den Erwachſenen viel von St. Helena die Rede. Von dieſer Inſel gab Mallet zwei Anſichten, die eine von der Seite her, wo die Portugieſen die Kirche auf einem kleinen Plateau angelegt haben, die andere von der Vogelſchau aus, wo man die Zerklüftung der Inſel, die von Ferne ein einziger Fels zu ſein ſcheint, in viele Bergkuppen und Thäler überſieht. An Palmbäumen auf der Inſel, an vorüberſegelnden Schiffen auf dem Meere fehlt es natürlich auch nicht. So unrichtig nun in dieſem großen Kupferſtich vieles Detail war, ſo konnte ich doch merken, daß meine Vorſtellung viel genauer und charakteriſtiſcher war, als die mancher Erwachſenen! die Helena nur als kleinen Kreis auf der Landkarte kannten. Das ſiebzehnte Jahrhundert verlor ſich noch in einen Luxus mit dem Nebenſächlichen, weil es noch die Richtung auf Vollſtändigkeit der Anſchauung hatte. Die ſpätere

Zeit warf ſich mehr auf die abſtrakt begriffliche Behandlung, auf eine verſtändige Nothdürftigkeit und entfernte auch alles ſymboliſche Beiwerk als ein für den Begriff ſtörſames Moment, bis man, ſeit Rouſſeau, Baſedow und Peſtalozzi, dem intuitiven Element doch wieder größere Aufmerkſamkeit gewidmet hat. Unſere Kartographie namentlich hat ſich aus dem bloßen Linearumriß durch Vermittelung der Reliefplaſtik zu natürlich farbigten Formen mit außerordentlichem Glück durchgearbeitet, wie die Atlanten von Sydow und Berghaus beweiſen. Von der Bekanntſchaft mit dem Mallet'ſchen Buche datirt ſich bei mir die Neigung zur Geographie und Topographie.

Der urſprüngliche Büchervorrath unſeres Hauſes war arm. Bibeln, Erbauungsbücher, wie Tiede's Andachten auf alle Tage im Jahr, Witſchel's Morgen- und Abendopfer, einige Predigtſammlungen, Geſangbücher, Rechenknechte, genealogiſch-ſtatiſtiſche Kalender, Nelkenbrecher's Comptoirtaſchenbuch, das große Magdeburger Kochbuch, Stein's Geographie, einige Grammatiken der franzöſiſchen und eine der italieniſchen Sprache, Hartung's Gedichtſammlung, Moſer's Herr und Diener, Gellert's Mann nach der Uhr, eine Geſchichte der Roſenkreuzer, Duſch's moraliſche Briefe zur Bildung des Geſchmacks, ein Herrnhutiſches und ein freimauriſches Liederbuch, die Status Danielis zur Erklärung der vier Weltmonarchien, und ſonſt noch einige Almanache, wie der intereſſante Kotzebue'ſche Almanach der Chroniken, das war ziemlich der ganze Vorrath von Büchern, den wir bei den Eltern vorfanden. Und wie bei uns, war es bei den meiſten Bürgerfamilien. Für weiteres Leſebedürfniß half man ſich auf andere Weiſe, theils durch Abſchreiben, theils durch die Leihbibliotheken, deren ſteigende Vermehrung in Magdeburg den beſten Maßſtab für die Zunahme der Lectüre ſeit dem Pariſer Frieden abgab. Denn anfänglich exiſtirte nur die Hagemann'ſche Leihbibliothek auf der Tiſchlerbrücke; ihr folgte die der Creutz'ſchen Buchhandlung auf dem breiten Wege; ſodann eben dort die Rubach'ſche und ſeitdem noch manche andere. Die erſtere Manier, das Abſchreiben, dürfte heut zu Tage, wo die Kinder frühzeitig mit Büchern überſchwemmt werden, wo in den Schulen faſt jede Klaſſe ihre Bibliothek hat, wo die Heftlieferungen das Bücherkaufen ſcheinbar ſo wohlfeil machen, Vielen recht antediluvianiſch erſcheinen. Und doch war es gar ſo übel nicht weil die Aneignung eine intenſivere wurde. Der Lieblingsdichter beider Eltern war Bürger. Allein eine Ausgabe ſeiner Gedichte beſaßen ſie nicht; ſondern die beſten und berühmteſten Balladen und Lieder waren in ein Buch geſchrieben, aus welchem auch wir Kinder Lenore, den Abt und den Kaiſer u. ſ. f. kennen lernten. Alle Gedichte, Anekdoten, Räthſel, Predigten, die gerade Aufſehen erregten, wurden, wenn man ihrer habhaft werden konnte, abgeſchrieben, woraus denn eine Art Familienbücher entſtanden. Für mich hatte dieſe löbliche Sitte auch die gute Folge, daß ich mir von hier aus das Excerpiren angewöhnte. — Die andere Manier, die Benutzung der Leihbibliotheken, hatte bei uns ganz dieſelben Folgen, wie überall. Die Bücher ſollten zunächſt nur für die Eltern da ſein: allein weil dergleichen Bücher keine feſte Stelle im Hauſe haben, ſondern von den Leſenden je nach ihrer Bequemlichkeit von einem Sopha auf's andere, von einem Zimmer in's andere umhergetragen und daher als ein Freigut nicht ſtreng beaufſichtigt werden, ſo habe auch ich zahlloſe Bücher im Vorbeigehen als eine literariſche Näſcherei kennen gelernt. Die Gefahren, die mit der Zufälligkeit einer ſolchen Lectüre verbunden ſind, hat man ſo oft geſchildert, daß es überflüſſig iſt, noch Worte darüber zu verlieren. Manche Producte der heutigen Welt ſind nur aus dem Umſtande des Romanleſens zu erklären, welches uns der Lectüre der claſſiſchen Schriftſteller, der echten Poeſie, dem idealen Kunſtwerk und der objectiven Realität der Dinge entfremdet. So iſt z. B. die Ausführung des Socialſyſtems von Charles Fourier bekanntlich im höchſten Grade phantaſtiſch; es kommen Züge darin vor, die für eine wiſſenſchaftliche Darlegung unbegreiflich ſein würden, wüßte man nicht, daß ihr Autor ein unerſättlicher Romanleſer geweſen. So erblickte Metternich in der Weltgeſchichte nur eine epopée großartiger Intrigue, weil er nach Herrn von Hormayr's Bericht in keiner Lectüre, außer in der der Romane, gründlich zu Hauſe war. — Ein Glück für mich war die Doppelrichtung der Eltern in ihrer Lectüre. Die Mutter, durch ihre Kränklichkeit an das Haus gefeſſelt, behielt, bei ſorgfältig wirthſchaftlicher Thätigkeit, doch viel Zeit und las Romane aller Nationen und aller Gattungen durcheinander. Der Vater dagegen war ein Freund von Reiſebeſchreibungen, von Memoiren, großen hiſtoriſchen Werken, politiſch-ſatiriſchen Schriften. Von Romanſchriftſtellern liebte er nur Jean Paul und Walter Scott, den er ſich in einer Geſammtüberſetzung ſelbſt anſchaffte. Eine mir natürliche Achtung vor aller Realität und ein dunkler Wiſſensdrang zogen mich auf die Seite des Vaters und ließen mich allmälig jene große hiſtoriſche Beleſenheit namentlich in Reiſebeſchreibungen erwerben, ohne welche ich meinen Verſuch über die Naturreligion der wilden Völker nicht hätte ſchreiben können. Als ich mehr heranwuchs, forderte der Vater ſelbſt mich auf, ſeine Lectüre, wenn er ſie mir nützlich erachtete, zu theilen, zumal es ihm auch angenehm war, dann mit mir darüber ſprechen zu können.

Je weniger Bücher in unſerem eigenen Beſitze waren, um ſo ſtärker wirkten dieſe wenigen auf mich. Ich kann mir nach meiner eigenen Erfahrung ſehr wohl vorſtellen, wie die ſogenannten Volksbücher eben dadurch ein ſo unſterbliches Leben führen, weil auf der Spinnſtube im einſam gelegenen Pachthof, auf der Windmühle im Blachfeld, auf der Förſterei im Walde eben nur wenige Bücher exiſtiren, die man aber zu leſen nicht müde wird und bei denen man ſich in die Geſchichte ihrer Helden bis zur Illuſion der Anſchauung wirklicher Vorgänge vertieft. Da ich nun in einer zwar lebensvollen, aber bücherarmen Umgebung aufwuchs, ſo gewöhnte ich mich, auf Bücher einen großen, ſogar falſchen Werth zu legen: gerade wie ich umgekehrt ſehe, daß meine eigenen Kinder, da ich Bücher genug beſitze und ſogar ſelber deren ſchreibe, in einem Buch etwas höchſt Alltägliches erblicken.

Das Theater konnte in der Zeit, von welcher ich hier ſpreche, noch keine weitere Wirkung auf mich üben, als daß ich es mit einem Puppentheater nachbildete, bei welchem ich, meinem Triebe zum Zeichnen und Malen folgend, mich beſonders mit der Anfertigung der Decorationen und der Puppen beſchäftigte, weniger aber zum Spielen ſelber kam. Bis zu meinem ſechszehnten Jahre nämlich durfte ich das Theater nicht allein beſuchen und der Vater führte uns ſelten hin. Es war damals die ganz ſinnreiche Sitte, daß Kinder gewöhnlich zum erſten Mal am 10. Mai in das Theater mitgenommen wurden, weil dann die Zerſtörung Magdeburgs durch Tilly von Schmitt gegeben zu werden pflegte. Dies fürchterliche Ereigniß war dazumal wenigſtens für die heranwachſenden Kinder noch immer ein Gegenſtand größter Theilnahme, deſſen Spuren man gern nachſpähte und von welchem die detaillirteſten

Beſchreibungen zu leſen man nicht ſatt werden konnte. Durch das Theater wurden die Kinder recht lebhaft auf den geſchichtlichen Anfang des heutigen Magdeburgs zurückverſetzt, und ſo nahm denn der Vater am 10. Mai 1815 auch uns in daſſelbe mit, als das Stück, nachdem die Stadt wieder ſo ſchwere Kriegsnöthe überſtanden, mit beſonderem Nachdruck und mit einem mythologiſch-allegoriſchen Vorſpiel von Neuem auf der Bühne erſchien. Es machte einen großen Eindruck auf uns, das, was unſere Phantaſie ſo oft ſich vorgeſtellt hatte, nunmehr von der Hoſtovsky'ſchen Truppe mit dem Schein unmittelbaren Lebens vorgeführt zu ſehen. Der Tanz der Kroaten im Tilly'ſchen Lager entzückte uns. Als zuletzt im Hintergrunde der Dom erſchien, Tilly zu Pferde ſeinen Einzug hielt, der ehrwürdige Prediger Bake aus dem Dom, der noch unfern des Atriums ſeinen Grabſtein enthält, mit einer Schaar Hülfeflehender hervorſchritt, ſich dem Sieger zu Füßen warf und die bekannten Virgilianiſchen Worte ausrief: „Fuimus Troës, fuit Ilium!" zerſchmolzen wir in Thränen und fühlten zugleich nach Kinderart mit geheimem Stolz das Glück, einer Stadt anzugehören, in der ſo ſchreckliche Dinge geſchehen.

Dauernden Einfluß aber auf meine Bildung gewann ſchon damals der Verband unſerer Familie mit der des Hofbuchdruckers Hänel. Sie trat in der Altſtadt für uns gewiſſermaßen an die Stelle des Faureau'ſchen Hauſes in der Neuſtadt. Die Faureau'ſche Familie hatte nach Beendigung der Belagerung unſer Haus wieder verlaſſen und ſich vor der hohen Pforte ein kleines zwiſchen den Wällen gelegenes Haus mit einem Garten gekauft, in welchem nach einigen Jahren erſt der alte Mann, bald darauf auch der gute Friedrich ſtarb. Sie blieben ſich gegen uns Kinder in ihrer Güte gleich und wußten unſerem fortſchreitenden Verſtande immer neue Freuden zu bereiten. So ſtellte z. B. Friedrich an ſchönen Abenden uns ein großes Fernrohr auf dem Wall auf, durch welches wir Sterne und den aufſteigenden Mond zu ſehen liebten, deſſen Berge und Thäler ſich mir tief einprägten. So gern wir nun hinausgingen, ſo zog uns doch die Stadt, jemehr wir uns in ſie einlebten, allmälig von ihnen ab. Das Hänel'ſche Haus in der Kloſterſtraße, ein Muſter werkthätiger und wohlhäbiger, ſauberer und freundlicher Bürgerlichkeit, wurde der neue Anziehungspunkt, da überdem zwei Söhne, Albert und Eduard, ſich uns als unſere liebſten und treueſten Jugendgeſpielen zugeſellten. In dieſem Hauſe nun, woſelbſt mir jederzeit nur Liebes und Gutes widerfahren iſt, lernte ich das literariſche Handwerk an der Quelle kennen. Die verſchiedenen Arten der Lettern, die Papierſorten und Formate, Manuſcripte, Correcturen und Aushängebogen wurden mir hier geläufige Dinge. Bei einem Beſuch verfehlten unſere jungen Freunde ſelten, uns in der Druckerei herumzuführen, wo es immer etwas Neues und Intereſſantes zu ſehen gab, wo wir dem ſtillen Proceß der Bücherentſtehung lauſchten, wo wir zum Scherz unſere Namen ſelbſt ſetzten und druckten, wo uns die Handſchriften berühmter Männer gezeigt wurden und wo wir in einem Schrank alle Werke bewunderten, welche die Officin ſchon gedruckt hatte. Folgerecht iſt es denn auch mein Freund Eduard Hänel geweſen, der mich zuerſt zum Druckenlaſſen aufmunterte und 1827 ein confuſes Buch von mir bei Heinrichshofen in Magdeburg in Commiſſion gab, das er ſehr ſchön gedruckt und mir ſogar recht gut bezahlt hatte. Später, als mein unermüdlicher Freund in ſeinem weltbekannten Etabliſſement zu Berlin hinter der reizenden Villa an der Potsdamer Straße unſere preußiſchen Staatspapiere druckte und für Nordamerika Lettern goß, machte er, dem Himmel ſei Dank, ganz andere Geſchäfte, als mit meinen damaligen äſthetiſchen und poetiſchen Mittheilungen.

Zum Schluß dieſer Vergegenwärtigung aller der Hülfen, die dem höheren Menſchen in mir gegen das Verſinken in Rohheit und Trivialität Beiſtand leiſteten, muß ich hier noch eines jener contemplativen Momente erwähnen, die bei mir von Zeit zu Zeit als tiefe Erſchütterungen meines Gemüths, öfter bei ganz unſcheinbaren Anläſſen, eintraten und eine qualvolle Betroffenheit in mir erzeugten, welche mich die Beſchränktheit und Zufälligkeit meines Daſeins auf das Tiefſte empfinden ließ. In der „Stadt London“ war ein Naturalien-Cabinet zu ſehen. Ich ging hin und erfreute mich an den ausgeſtopften und in Spiritus aufgeſtellten Thieren, an den Inſekten und Conchylien außerordentlich. Aber ich fand auch eine Reihe Mißgeburten von Hunden und Katzen und eine Sammlung von menſchlichen Embryonen. Waren nun ſchon unter den Thieren manche, deren Geſtalt die Phantaſie ſehr aufzuregen vermochte, wie der ſpitzköpfige Leguan, wie die haarige Buſchſpinne, die warzige Pipa, die auf jeder Rückenwarze ihr ſchauerliches Miniaturbild zeigte, ſo war mir doch der Anblick der Thier-Mißgeburten und der Kinder in Spiritus, unter denen auch monſtrös waſſerköpfige, etwas ganz Neues. Dieſe ineinandergewachſenen Katzen, dieſe affenartigen Kindchen! Wie iſt ſo etwas möglich? wie kann die Natur, von deren göttlichen Geſetzen ich immer reden hörte, ſo ſchwanken, daß ſie ein Doppelhaupt auf einen Leib ſetzt, daß ſie Kinder mit ſo platten, geiſtloſen Köpfen, mit einem cyklopiſchen Auge exiſtiren läßt? Die gedruckte Beſchreibung gab nur an, was zu ſehen war; auch war ich zu ungebildet, mein Gefühl ausſprechen zu können. Die großen Schildkröten, die Eidechſen und Schlangen, die rieſige Vogelſpinne, die unförmlichen Mißgeburten und die ſtupiden, zuſammengekauerten Embryonen, wie ſie aus den Gläſern mit feuchtem Glanz hervorſchimmerten, fingen an, mich ſo entſetzlich zu beängſtigen, daß ich auf die Straße ſtürzte, nach Hauſe eilte, vor der Thür aber Halt machte und noch weiter zur hohen Pforte hinaus an den Strand der Elbe lief. Der blaue Himmel, der blinkende Fluß, das Grün des fernen Waldes erquickten allmälig mein Gemüth, doch nicht ſogleich. Sonne, rief es in mir, wie kannſt Du ſo hell, ſo ruhig ſcheinen, wenn es hier auf Erden ſo dunkle Räthſel giebt? wenn Schaafe mit acht Füßen, zwei Katzen mit einem Leibe, wenn ſolche Kinder möglich ſind, wie dieſe mit ihren dicken Bäuchen, ihren dummen Köpfen, ihren zugekniffenen Augen? Sind denn dieſe Kinder Menſchen, ſind ſie Geiſter, ſind ſie unſterblich?! —

Während dieſe Fragen mich dumpf bewegten, ſtieß mein Fuß an eine jener vielen hier zerſtreuten Hirnſchalen, mit denen wir zur Winterzeit ſo ruchlos geſpielt hatten. Ich nahm ſie aus dem Sande auf und betrachtete den hellgebleichten, blanken Knochen, bewunderte die feinen Zacken der Stirnnähte und ſtellte mir das Gehirn vor, das unter dieſem Knochen, den ich nun als ein ganz gewöhnliches Ding in der Hand hielt, einſt gelebt, gefühlt, gedacht hatte. Der Tod war mir als Erſcheinung nichts Fremdes. Leichen anzuſchauen war ich in der Kindheit ſchon gewohnt geworden und auf dem Kirchhofe vor unſerem Hauſe hatte ich auch jetzt das Schauſpiel des Einſargens oft genug vor Augen. Dem Todtengräber und ſeinen beiden Töchtern waren wir Kinder befreundet. Wie oft ſtand ich dabei, wenn der alte Wittich wieder ein friſches Grab grub und die Reſte des früheren Erdbewohners, der ſeine geſetzmäßige Friſt dort gelegen, herauswarf! Wie oft half ich den Töchtern dieſe Knochen in das Beinhaus tragen, wo ſie ſortirt und auf Brettern aufgeſchichtet wurden! Ein Skelett oder Todtenkopf brachte daher bei mir gar keine beſondere Wirkung mehr hervor. Heute aber, wo ich das Häßliche und mit dem Häßlichen den Anfang des menſchlichen Lebens geſchaut hatte, packte mich auch die Vorſtellung ſeines Ausgangs in den Tod. Da, wo ich mit dem Finger den kalten Knochen berührte, da hatte in den Hirnfibern das freud- und leidbewegte Blut pulſirt, da, wo ich den Rand der Augenhöhlen durchgriff, hatte das ſeelenvolle Auge geſtrahlt; da, wo dünne, zerſplitterte Wände die Naſenhöhle ſchieden, hatte lebendiger Odem geblaſen! Und nun fand ich dieſen Schädel daliegen, wie einen Stein, und warf ihn endlich, des Anſchauens müde, auch wie einen Stein wieder in den Sand. Die Sonne ſank in rother Pracht; der Fluß plätſcherte mit leiſen Wellen an das flache Ufer, ſonſt war Alles ſtill um mich her; der Abendſtern flimmerte am Firmament und träumeriſch ſchlich ich nach Hauſe, unfähig, ein Wort von dem Myſterium zu ſagen, das ich geſchaut hatte.

Die Empfindung des Widerſpruchs von Leben und Tod, von Form und Unform, wie ſie mich hier durchdrang, haben die Alten auf einigen Pompejaniſchen Bildern unübertrefflich dargeſtellt. Perſeus ſitzt mit der befreiten Andromeda auf einem Felſen am Waſſer. Sie halten ſich zärtlich umſchlungen. Andromeda, der weiblichen Neugier folgend, hat dem Geliebten abgeſchmeichelt, ihr das Haupt der Meduſa zu zeigen. Aber dies entſetzliche Haupt tödtet auch noch den, der es anſchaut. Wie ſoll er den frivolen Wunſch Andromeda's erfüllen? Er wird ihr nur das Bild der Meduſa im Waſſerſpiegel zeigen. Da ſitzen nun Beide, ſo jung, ſo ſchön, ſo liebeglühend, ſo allein in der Einöde und doch ſo glücklich und im Glück doch ſo frivol. In ſchauerſüßem Beben ſchmiegen ſie ſich aneinander und Perſeus hält das gräßliche Haupt über ihren Köpfen. Läßt ſich, wie das Häßliche die Schönheit, wie der Tod das Leben in ihrer Fülle bedrohen, herrlicher malen, als die Alten es in dieſem tiefſinnigen Bilde gethan haben?

IV.

Schule der Altſtadt Magdeburg. Das Pädagogium Kloſter der lieben Frauen. Harzreiſe und die Univerſität Göttingen.

Die Schule des Kantors der walloniſchen Gemeinde, die ich ſchon früher im Allgemeinen ſchilderte, verſank immer mehr. Die Zahl der Schüler und Schülerinnen verminderte ſich bis zu einem kleinen Reſt, der nur noch von der Familie des Kantors bearbeitet wurde und zu welchem unglücklicherweiſe auch ich gehörte. Alle Diſciplin hörte vollends auf, als der Kantor von einem Augenleiden heimgeſucht ward, die Frau nun, zwiſchen Schulzimmer und Küche getheilt, die Leitung des Ganzen übernahm und ein Sohn, der zugleich das Klempnerhandwerk betrieb, für den Vater vicarirte. Das Lateiniſche wurde nur nebenher für ſolche Schüler, die es wünſchten und die auch beſonders dafür bezahlten, von einem Candidaten Namens Schwenzler höchſt nachläſſig gelehrt. Andere, Seele und Leib verderbende Stunden, als ich in dieſer Unterrichtszeit in einem oft ſehr froſtigen Lokal verbracht habe, ſind mir kaum erinnerlich.

Mein Vater überwand endlich den Reſpect, den meine Mutter vor dem Kantor aus kirchlicher Angewohnheit hatte, nahm mich aus der Schule heraus und brachte mich Oſtern 1816 auf die Schule der Altſtadt Magdeburg, welche damals unter dem Rector Neide und dem Prorector Werkner ſtand. Dieſe Schule würden wir heutzutage eine höhere Bürgerſchule nennen. Sie bereitete vorzüglich für das praktiſche Leben vor, dem meine Eltern mich widmen wollten. Auf dieſer Anſtalt machte ich nun in der Geographie und Geſchichte, im Deutſchen, in der Mathematik und Phyſik große Fortſchritte. Von den letzteren

Wiſſenſchaften hatte ich noch ſo gut als gar keine Vorſtellung gehabt, und ich mußte darin ganz von vorn anfangen. In der zweiten Klaſſe, die mit der erſten combinirt war, wurde den ganzen Donnerſtag Nachmittag hindurch ſogenannte praktiſche Stunde in einer ſehr eigenthümlichen Weiſe abgehalten, die mich lebhaft intereſſirte und der ich für mein ganzes Leben Vieles ſchuldig geworden bin. Es wurde nämlich die Fiction zu Grunde gelegt, daß die ganze Klaſſe eine Geſellſchaft bilde, die in mannichfachem praktiſchem Verkehr ſtände. Dieſe Geſellſchaft wählte jeden Monat unter dem Protectorat des Lehrers, des zuvor ſchon genannten Prorectors Werkner, einen Vorſtand, beſtehend aus einem Ordner, der alle Papiere und Schreibmaterialien der Geſellſchaft zu verwalten und ein Journal über alle Arbeiten zu führen hatte, aus einem Secretair, der ihm und dem Protector untergeben war, aus einem Caſſirer und einem Rechnungsreviſor. Den übrigen Mitgiedern wurde eine imaginäre Verwaltung zugetheilt. So habe ich z. B. ein Haus in der grünen Armſtraße in der Art adminiſtrirt, daß ich daſſelbe vermiethete. Nun mußte ich die Vertäge entwerfen, mußte Reparaturen beantragen, die Abgaben entrichten und was ſonſt bei Leitung eines Hausweſens vorkommt in beſtimmter Friſt fungiren; bei einer Reparatur größerer Art, z. B. Anbau eines Holzgelaſſes, mußte ich die Zeichnung beifügen. Als ich dies gelernt hatte, wurde mir das fictive Landgut Wederingen zur Verwaltung übergeben, bei welchem ich eine Scheune bauen und einen Graben durch den von verſchiedenen Holzarten bewachſenen Wald ziehen laſſen mußte, von welcher Unternehmung ebenfalls die Pläne einzureichen waren. — Den Unterricht ertheilte der Prorector in der Art, daß er zu Anfang jeden Halbjahres in der Kunſt unterwies, Briefcouverts zu ſchneiden, Briefe zu ſiegeln, Adreſſen zu ſchreiben, Rechnungen zu liniiren und auszufüllen, zu quittiren, zu dechargiren, Acten zu heften und zu figuriren und an eine obere Behörde, die er repräſentirte, eine Vorſtellung im üblichen Kanzleiſtyl einzureichen. Das Material: Papier, Zwirn, Sigellack, Heftnadeln, Wachs wurden aus einer gemeinſchaftlichen Kaſſe beſtritten, die wir durch monatliche Beiträge erhielten. Die Acten der Geſellſchaft wurden vom Ordner förmlich regiſtrirt. Wenn ein Schüler abging und dadurch die Adminiſtration eines der fictiven Beſitzthümer der Societät vacant wurde, ſo trat durch Beſtimmung des Protectors oder durch Wahl ein Anderer an ſeine Stelle, der die Acten durchzuſehen und zunächſt Bericht über den vorgefundenen Zuſtand zu erſtatten hatte.

Der Gedanke zu einer ſolchen Uebung mochte noch aus der Aufklärungsperiode des vorigen Jahrhunderts ſtammen. In der Ausführung war manches Spielende, manches Pedantiſche. Allein das Nützliche war nicht zu leugnen. Wie wichtig iſt nicht dem Kleinbürger, dem Handwerker, dem Kaufmann, dem Gutsbeſitzer die Fertigkeit in jenen formellen Thätigkeiten. Wie wichtig iſt ſie heutzutage nicht für jeden Andern? Ich darf verſichern, daß wir Alle, mit einigen unverbeſſerlichen Ausnahmen, dieſe „praktiſchen Stunden“ ſehr gern hatten, daß ein munterer Geiſt in der Klaſſe herrſchte, daß die Wichtigthuerei mit unſern Häuſern und Capitalien ein komiſch-dramatiſches Leben hervorbrachte und daß wir uns beſonders geſpannt fühlten, wenn wir nach Ablauf von vier Wochen durch Stimmzettel unſern Vorſtand wieder zu erwählen hatten. Der Realismus des Weltlaufs wurde von uns hier im Kleinen vorgebildet, und ich bin überzeugt, daß Viele, gleich mir, im ſpäteren Leben dankbar auf jene Stunden zurückgeblickt haben.

Als ein Reſultat dieſer Uebungen kann man auch anſehen, daß ein Theil von uns eine Zeit lang im Sommer 1817 bei einem Feldmeſſer Namens Villaume Unterricht empfing. Es war ein freundlicher alter Mann mit ſeinem Sohne, die ſich bei dem Prorector gemeldet hatten und ein billiges Honorar forderten. Uns Knaben war das Herumſtreichen mit den Fähnchen, mit der Meßkette und Bouſſole ſchon recht. Der Alte hatte einen glücklichen Humor. Gelernt haben wir nicht viel; ich wenigſtens nicht.

Als wir die geometriſchen Vorbegriffe überliefert erhalten hatten und mit den Handgriffen bekannt geworden waren, beſtand unſere Hauptleiſtung darin, daß wir die Werderinſel aufnahmen, wo wir uns dann, wenn wir im Gedränge der Spaziergänger das Alignement vornahmen und die Meßkette weiterſchleppten, recht bedeutend vorkamen. Eine ſauber ausgeführte Zeichnung vom Werder — das letzte Reſultat dieſer Bemühung — habe ich noch lange unter meinen Papieren bewahrt gehabt, denn die Seite der Anſchauung lag mir wohl nahe, aber das Rechnen gelang mir nicht; im Rechnen bin ich immer zurückgeblieben.

Ein Theil der Schuld fällt meinem Unfleiß, ein Mangel an Intereſſe für ſolche Art der Verſtandesthätigkeit zu. Allein ein Theil der Schuld gehört auch wohl der ſchlechten Methode an, welche die einfachſte Operation durch nebenſächlichen Aufputz unzugänglich und verworren machte. Mein Vater war einer der vorzüglichſten Rechner; es wurmte ihn, daß ich ſo ſchwach darin blieb. Er wollte mich aufmuntern und ſchenkte mir daher ein ſchönes Rechenbuch in Quart, in welches er ſelbſt ein köſtliches Titelblatt mit den künſtlichſten Schriftarten gemacht hatte. Auf dunklem Grunde hatte er ſeine Lieblingsſprüche eingeſchrieben: „Fürchte Gott, thue Recht, ſcheue Niemand, ehre den König!“ Tief haben ſich mir dieſe Worte eingeprägt, mit Ehrfurcht betrachtete ich das dicke Buch; die erſte Seite brachte leidliche Rechnungen, weil ſie leicht waren, aber bald erſcholl über mich die alte Klage. In der erſten Klaſſe der Altſtadt betrog ich gewöhnlich den Rector Reide, indem ich von einem Nachbar abſchrieb, oder bewegte ihn durch meine Confuſion zu ſolchem Mitleid, daß er ſich zu mir ſetzte, die Aufgabe mit mir durchrechnete, viel Taback dabei verſtreute und endlich, wenn er fertig war, mit der ſelbſtbefriedigten Bemerkung aufſtand, ich hätte es doch nun ſchon beſſer gemacht und es würde recht bald noch beſſer gehen. In der Prima war eine große ſchwarze Tafel aufgehängt, auf welcher mit rother und weißer Farbe die verſchiedenen Städte zu oberſt aufgeſchrieben waren, die das Recht hatten, einen Cours zu machen; zur Linken waren alle wichtigen Geldſorten aufgeführt und in der Quere rubrikenweis die durchſchnittlichen Differenzen der Aequivalente in den verſchiedenen Städten. Wenn nun am Ende des Semeſters aus der ſogenannten Geſellſchaftsrechnung zur Coursrechnung übergegangen wurde, ſo verfiel ich mit einigen Andern in einen völligen Unverſtand. Einige Auserwählte, gewöhnlich Kinder aus kaufmänniſchen Häuſern, fanden ſich zu unſerem Erſtaunen zurecht, beſchäftigten und befriedigten den Rector, während wir Uebrigen die ärgſten Allotria's trieben. Manche Städte haben von dieſen Courstafeln her eine finſtere Phyſiognomie für mich gehabt, z. B. das freundliche, ſo ſchön gelegene Botzen, dem früher auch das Recht zuſtand, einen Cours zu machen. Der Hauptfehler bei der Methode, der mir das Rechnen ſo unendlich erſchwerte, ſcheint mir der geweſen zu ſein, daß man, die vier Species ausgenommen, von der Regeldetri ab, Alles in benannten Zahlen rechnen ließ, weil man glaubte, daß dadurch eine friſchere Theilnahme und für das Leben eine große erleichternde Vorbildung gegeben werde. Es ſind aber dieſe Specificationen ſehr gleichgültig. Sie ändern nichts an der Zahl und können in der Wirklichkeit doch nicht gerade ſo wieder vorkommen, als das Exempel ſie angiebt. Für ein Kind von lebhafter Phantaſie, wie ich mich wohl bezeichnen darf, wurde durch die concrete Benennung der Zahlen der Antheil an dieſen Gegenſtänden rege gemacht und die Richtung auf das Abſtracte vermindert, während die Operation an ſich gegen das Concrete völlig indifferent iſt, denn ob ich ſage: Wenn drei Birnen ſechs Pfennige koſten, was koſten ſiebzehn? oder ob ich ſtatt Birnen Aepfel, Pflaumen u. dgl. ſetze, ändert an der arithmetiſchen Beſtimmtheit nichts, die auf der 3 und 6 und 17 beruht. Namentlich aber bei der ſogenannten Geſellſchaftsrechnung verwirrte ich mich immer durch ein dramatiſches Ausmalen des Projectes. Wenn es z. B. hieß, daß zwei Kaufleute gemeinſchaftlich ein Schiff befrachten wollten, der eine aber nur mit ſo und ſo viel von dieſer, der andere mit ſo und ſo viel von einer andern Waare, womit verſchiedene Raum- und Gewichtsverhältniſſe gegeben waren, ſo beſchäftigte mich ſofort wohl die Vorſtellung der beiden Kaufleute des Schiffes und der verſchiedenen Waare, aber das Intereſſe hieran ließ das an den Zahlen zurücktreten. Die Beſtimmtheit von Gewicht, Maaß und Münze wurde nur gelegentlich ohne alle Erklärung angegeben, ſo daß ſie unendlich oft wiederholt werden mußte, ſtatt daß eine Erläuterung und eine in der Klaſſe befeſtigte Tabelle das Verfahren ſehr gefördert hätte. So habe ich z. B. Jahre lang mit Schiffs- und Liespfunden mich umhergeſchlagen, ohne einen rechten Begriff davon zu haben.

Deſto mehr Sinn hatte ich urſprünglich für alle Raumverhältniſſe, und ich machte in der Altſtadt große Fortſchritte in ihrer Auffaſſung, bis ich nach der erſten Klaſſe kam. Auf der zweiten nämlich trug der Prorector für dieſe allein eine Art praktiſcher Stereometrie vor, an welche ſich Phyſik und Mechanik anſchloß. Der Vortrag befolgte eine genaue Ordnung, war aber nur beſchreibend, nicht beweiſend, und wurde von Experimenten und Modellen unterſtützt. Ich arbeitete das ſauberſte Heft aus, wiewohl ſehr ſpieleriſch. Ich colorirte z. B. die Raumfigurationen, ich unterließ nicht, bei der Dampfmaſchine den kupfernen Keſſel roth, den einen ſeiner Kolben ſchwarz, das Waſſer blau und den Dampf grau zu malen u. ſ. w. So ſehr dies nun überflüſſig war, ſo verband ſich doch bei mir ein wirkliches Intereſſe an der Sache damit, und wie hoch iſt es nicht anzuſchlagen, wenn ein ſolches nur überhaupt erſt erregt wird. In einem Anhang zur Mechanik wurden auch die Grundſätze der bürgerlichen Baukunſt vorgetragen, an welche ſich noch als höchſter Ausläufer die Fortificationskunſt anſchloß. Ich kann mich von dieſem Unterricht nur erinnern, daß er mir der Zeichnungen halber viel Vergnügen machte, z. B. das Balkendach, das Tonnen- und Spitzbogengewölbe, die Säulenordnung, die Zeichen für Brückenkopf, ſpaniſche Reiter u. dgl. zu erlernen. Wie es möglich geweſen, in zwei Jahren, die ich auf der Schule zubrachte, von Combinationen einfacher Punkte und Linien, mit denen ich den Unterricht nach Peſtalozzi'ſcher Methode noch empfangen mußte, bis zu ſolchen Anſchauungen fortzuſchreiten, iſt mir gegenwärtig unbegreiflich, und ich kann mir dieſe Thatſache nur dadurch erklären, daß das Zeichnen eben die Hauptſache war, auf welche der Prorector hielt, denn auch in der Geographie beſchäftigte er uns vorzugsweiſe mit Kartenzeichnen.

Von dem übrigen Unterricht wirkte beſonders der eines Lehrers Schulze im Deutſchen, der eines Lehrers Bocke in der Geſchichte auf mich ein. Dieſer Letztere, der erſt anzog, trug uns die griechiſche Geſchichte vom Homeriſchen Zeitalter bis zu Alexanders Feldzuge hin mit Begeiſterung vor und hinterließ bei uns einen großen, unvergeßlichen Eindruck.

Wenn ich nun durch ſolche Anregungen viel gewann, ſo wurde ich durch einen andern Unterricht ſehr verderbt, durch den franzöſiſchen. In dieſem war ich mit noch einem Knaben, der mit mir die walloniſche Kantorſchule beſucht hatte und mit mir von ihr ausgeſchieden war, den Schülern der Altſtadt überlegen. Obwohl wir in den Realien niedrigeren Klaſſen zugewieſen werden mußten, ſo erzeigte man uns doch die Ehre, uns im Franzöſiſchen der erſten zu würdigen, in welcher wir ſogar, da viele Schüler, wie auch auf unſern heutigen Bürgerſchulen, nur bis zur Secunda überhaupt die Schule frequentirten, ein Jahr hindurch ganz allein ſaßen. Dieſe Sonderſtellung wirkte auf mich ſehr übel ein, denn ſie nährte bei mir einen Dünkel. Ich bildete mir insgeheim doch etwas darauf ein, in der Mathematik, Geſchichte u. ſ. w. zwar noch zurück, im Franzöſiſchen dagegen bereits ſo weit voraus zu ſein. Die Folge war, daß ich im Franzöſiſchen träge wurde und zurückkam, indem ich mir einbildete, ſchon genug und übergenug darin zu wiſſen. Aber es waren mit dieſem Unterricht noch viel ſchlimmere Umſtände verbunden. Der Lehrer, der in der erſten Klaſſe den Unterricht ertheilte, Illiger, war ein ächter Franzoſe, perſönlich liebenswürdig, elegant im Anzuge, galant im Betragen — ein Lebemann, der die Abende in Geſellſchaft, beim Kartenſpiel u. ſ. w. verlebte und Morgens gern lange ſchlief. Da ich nun mit jenem andern Knaben ein Jahr hindurch ganz allein den Unterricht bei ihm hatte, der viermal in der Woche Morgens auf die zweite Stunde, im Sommer alſo um acht Uhr fiel, ſo machte er es ſich bequem, kam nicht in die Klaſſe, ſondern beorderte uns ein- für allemal auf ſein Zimmer. Wenn wir aber kamen, ſo war er oft noch gar nicht aufgeſtanden. Die Haushälterin ließ uns dann in ein Vorderzimmer ein, worin er ſeine große, aber unordentlich gehaltene Bibliothek hatte, [illegible] der ſich faſt alle Schriften der franzöſiſchen Epikuräiſchen Literatur fanden. In dieſer blätterten wir nun oft, beſahen uns die frivolen Kupferſtiche, wunderten uns über die Titel, oder wir gingen auch wohl noch wieder herunter und trieben uns in dem großen Gehöft, in allen Gängen und Küchen umher, die im Untergeſchoß unbenutzt offen ſtanden, bis es uns endlich gefiel, zu unſerem Franzoſen hinaufzugehen. Er ſelbſt benutzte nun die Stunde mehr zu ſeiner Unterhaltung, als zu unſerer Belehrung und las mit uns curſoriſch erſt die meiſten der Molière'ſchen Luſtſpiele, ſodann Mercier's Tableau de Paris. Molière's Werke gefielen mir ungemein und ich ſchaffte ſie mir ſelbſt an; von Mercier hatte er ein doppeltes Exemplar, von dem er uns das eine vorlegte, während er am Fenſter uns mit dem andern folgte. Wenn uns nun auch die detaillirte Beſchreibung von Paris ganz intereſſant war, ſo verſtanden wir doch nicht nur Vieles davon noch gar nicht, oder — was noch ſchlimmer — ganz ſchief, ſondern ich brauche wohl auch gar nicht erſt zu ſagen, daß eine ſolche Lectüre für einen zwölfjährigen Knaben durchaus unangemeſſen war. Als ſpäterhin noch einige andere Schüler hinzukamen, gab er dieſe Lectüre auf und fiel in einen andern Schlendrian, indem er uns etwas dictirte und in der Stunde überſetzen ließ, währenddeſſen er in einem Roman las und ſich nicht das Geringſte um uns kümmerte. Zu den öffentlichen Prüfungen wurden wir dann unmittelbar zuvor etwas ſchärfer zugerüſtet. O wie viel Schlaffheit und Wüſtheit ging aus jenen Stunden bei uns hervor! Wir vergeudeten die edle Zeit mit lauter Nichtswürdigkeiten, und wenn ich auch einen inneren Widerwillen gegen die ſyſtematiſche Faulheit und gegen die ungeſalzenen und cyniſchen Späße hatte, ſo weiß man doch, wie ſehr in einer Klaſſe der Einzelne von dem Geiſt oder Ungeiſt der Geſammtheit afficirt wird; Jahre hindurch müſſen wir dann ſpäter, wenn wir zu beſſerer Erkenntniß und reinerem Willen gelangen, daran arbeiten, die Nachwirkungen ſolcher frühen Verdumpfungen auszurotten.

Da ich mit dieſen Confeſſionen die Entwickelung eines Lebens darlegen will, welches durch die verſchiedenſten Irrniſſe und Verſuche hat hindurchgehen müſſen, ſein eigentliches Ziel zu finden, ſo kann ich mir nicht erſparen, ſie zu einer biographiſchen Kritik vieler unſerer pädagogiſchen Einrichtungen zu machen. So rechne ich denn nach meiner Erfahrung zu den demoraliſirenden Elementen größerer Anſtalten auch den gemeinſchaftlichen Schulgottesdienſt vor Anfang der Stunden und die Schreibſtunden, wenn ſie nicht von einem Klaſſenlehrer, ſondern von einem eigens dazu angeſtellten Lehrer ertheilt werden.

Es hört ſich ganz vortrefflich an, wenn geſagt wird, daß die Schüler vor dem Unterricht ſich mit Geſang und Gebet gemeinſam zu Gott erheben und daß ſie hierdurch ſich für das Tagewerk des Lernens gleichſam die Weihe geben. Allein mit dieſem Vorhaben vergleiche man die Ausführung, wie ſie unvermeidlich ausfällt. Der wahre Zweck der Schule iſt das Lehren und Lernen. Für die Andacht exiſtirt einmal bei uns auch eine Inſtitution, die ſich dieſelbe zu ihrem beſondern Zweck macht, die Kirche. Der Schüler geht des Morgens von Hauſe weg mit dem Ueberdenken ſeiner Lectionen, ſeiner Präparationen, mit der Erwartung, wie er wohl beſtehen werde. Manches iſt noch nicht recht befeſtigt und er benutzt noch jeden Augenblick, Vocabeln zu überleſen, Städtenamen ſich einzuprägen, ein Exercitium, das er abgeben ſoll, noch einmal zu überſehen, wegen der neuen Penſa ſich noch genauer zu erkundigen u. ſ. w. Dieſe Sorgen erfüllen ſein Bewußtſein. Nun ſoll er aber, ſtatt an die Sache zu kommen, ſingen und beten. Er thut es, weil er muß, aber er iſt zerſtreut. Sein Herz iſt nicht recht dabei; ſelbſt wenn er an ſich nicht unfrommen Sinnes iſt. Da wird denn ohne rechte Sammlung und Vertiefung der Schulgottesdienſt abgemacht. Glücklich genug, wenn nicht der Vortrag des Gebets durch die Lehrer Anlaß zu Spöttereien giebt. Glücklich genug, wenn nicht ſtatt des Geſangbuchs Grammatik und Lehrbuch vor den Augen ſind! Glücklich genug, wenn nicht das Zuſammenſein der verſchiedenen Klaſſen in einem gewöhnlich ſehr beſchränkten Raume Anlaß zu Reibungen giebt! Ich ſpreche hier nicht nur meine Erfahrung, ſondern die Erfahrung aller Schüler aus, die ich über dieſen Punkt geſprochen habe. Ich erinnere mich Niemandes, der nicht ähnlich geurtheilt hätte. Die Frömmigkeit auch der Schüler iſt gewiß eine vortreffliche Sache, aber man muß ſie am rechten Ort und zur rechten Zeit cultiviren. Die Kirche müßte in ihrem Intereſſe beſonders darauf hinwirken, den Gottesdienſt nicht entwerthen zu laſſen. Sie hat eine beſondere Zeit, den Sonntag, einen beſonderen Ort, den Tempel, für den Cultus. Wenn nun der Schüler aber jeden Morgen ſchon einen „Gottesdienſt“ die Woche über in der Schule gefeiert hat, ſo wird er am Sonntag Morgen ſich oft, wenn die Kirchenglocken ihn rufen, das Zuhauſebleiben damit beſchönigen, daß er ja in der Schule ſchon genug geſungen und gebetet habe, während im andern Falle der ſonntägliche Cultus einen Reiz für ihn haben müßte, der nicht durch die peinlichen Sorgen für die irregulären Verba oder die aſiatiſchen Gebirge oder der Congruenz der Dreiecke geſtört würde. Ich halte dieſen Morgengottesdienſt nach dem, was ich auf der Altſtadt und ſechs Jahre hindurch auf dem Pädagogium in Magdeburg beobachtet habe, nicht nur für überflüſſig, ſondern auch ſowohl für die Religion, als für die Diſciplin ſchädlich. Auf dem Pädagogium verzehrte ein großer Theil der Schüler in dem weitläufigen Saal das Frühſtück während des Gebets und Geſangs. In England iſt es ſelbſt in Oxford und Cambridge unter den Studenten auch ſo.

Eine ähnliche Auflockerung der Diſciplin bringen die Schreibſtunden hervor, wenn ſie nicht von dem Klaſſenlehrer ertheilt werden. Das Schreiben iſt eines der wichtigſten Bildungsmittel und eines der einfachſten. Iſt es aber nicht fabelhaft, wie viel Zeit die Jugend damit hinbringt, um nach Jahre langem Papierverderben endlich doch nur im Durchſchnitt eine ſehr mittelmäßige Hand davonzutragen? Man ſummire einmal von jeder Woche nur zwei Schreibſtunden, ſo macht das in einem Jahr über hundert, in zehn Jahren über tauſend Stunden. Die Leichtigkeit, ſchreiben zu lernen, zeigt ſich thatſächlich bei uns darin, daß wir Griechiſch und Hebräiſch auf den Schulen ohne allen beſonderen Unterricht darin oft ganz erträglich gut und raſch ſchreiben lernen. Mit dem Deutſch- und Lateiniſch-Schreiben aber geht unſägliche Zeit verloren, weil kein Ernſt dahinter iſt, und der Ernſt fehlt, weil der Lehrer gewöhnlich mit der Anſtalt nicht enger verbunden iſt und daher der Autorität ermangelt. Da wird denn an den Buchſtaben gemalt, gekritzelt; da wird radirt, da werden Caricaturen auf den Löſchblättern gezeichnet, Zettelchen einander zugeſchoben, Federn verſchnitten, geplaudert, der Lehrer gehänſelt. So war es auch auf der Altſtadt, wo der Schreibunterricht alle Klaſſen in einen großen Saal verſammelte, zu welchem noch die Thür nach der Prima geöffnet ward. Der Schreiblehrer war ein gutmüthiger Mann, der eine ſchöne Hand ſchrieb, aber die Maſſen nicht bewältigen konnte, die einen ſyſtematiſchen Unfug organiſirten. Von Zeit zu Zeit, wenn die Noth zu groß geworden war, erſchien dann der Rector, um es natürlich in ſeiner Gegenwart mäuschenſtill zu finden.

Im Geſangunterricht erging es mir ſchlecht. Auch in ihm waren alle Klaſſen combinirt. Ein Poſitiv, das auch bei dem Morgengottesdienſt geſpielt ward, half den Geſang leiten. Schon bei den Scalaübungen entdeckte ſich, daß von der Bank aus, auf welcher ich ſaß, immer falſche Töne erklangen. Bald ermittelte es ſich auch, daß ich ſie hervorbrachte. Der Lehrer, Reyher, ein ſehr würdiger Mann, hoffte eine Weile auf Beſſerung. Umſonſt. Da ich nun etwas Clavier ſpielen gelernt hatte, wollte er mich dadurch beſchäftigen, daß ich mich an die Orgel ſetzte und Scala und Accorde ſpielen mußte. Das ging jedoch auch nur ſo lange, als die Accorde einfach waren. Als ſchwierigere Tonſätze anfingen, verſagte meine geringe Geſchicklichkeit. Nun wurde ich verurtheilt, die Bälge der Orgel zu treten. Ich that es, allein nicht ohne großen Widerwillen. Bis dahin hatten wir Schüler in dieſem Bedientengeſchäft gewechſelt. Nun wurde ich aber gleichſam der Diener der ganzen Klaſſe und mußte mich von den andern Schülern durch hänſeln laſſen. Das verdroß mich. Ich klagte es meinem Vater, der durch eine Rückſprache mit dem Lehrer mich nunmehr von der Theilnahme an dem Geſangunterricht gänzlich entbinden ließ. Da derſelbe die letzte Stunde am Mittwoch und Sonnabend Vormittag einnahm, ſo konnte dies ohne alle ſonſtige Störung geſchehen und ich gewann für mich zwei ſchöne Mußeſtunden.

Als ich einſt Vorſtand der zweiten Klaſſe in der praktiſchen Stunde war, kletterte mein Vetter Pietge und ein Schüler Rohde eines ſchönen Sommertags zum Fenſter auf das Dach eines unterhalb vorſpringenden Gebäudes hinaus. Ich hätte dies nicht leiden ſollen. Zufällig kam der Rector unten durch, erblickte die beiden Kletterer in den gefährlichſten Lagen, die ihnen die köſtlichſte Aufregung gewährten, ſchalt ſie, zwang ſie zur Rückkehr durch das Fenſter, ging aber auch ſogleich zum Prorector, über den Unfug in ſeiner Klaſſe zu klagen. Es gab nun eine heftige Scene, in welcher ich derb von ihm heruntergeſcholten wurde. Ich fühlte mich tief beſchämt.

Die Schule hatte einen großen Hof. Links lief das Klaſſengebäude; rechts waren unterhalb einige neue Klaſſen errichtet; oben wohnten die Lehrer Schulze und Illiger; geradezu war das Haus, in welchem der Prorector wohnte und der Durchgang zur Wohnung des Rectors, die auch einen ſchönen Garten beſaß; gegenüber war der Flügel der ſtädtiſchen Armenſchule, die ſehr zahlreich war und für welche der erſte Hof, gleich nachdem man durch den Thorweg getreten, als Spielplatz dienen ſollte.

Es gab zwiſchen beiden Schulen ewige Reibereien, aber auch die verſchiedenen Klaſſen lebten in ewigem Kampf, der zu endloſen Prügeleien führte.

Ich verwilderte von neuem in Geſellſchaft von Knaben, die meiſt den unteren und mittleren Schichten der bürgerlichen Geſellſchaft entſtammten.

Eine liebliche Erſcheinung war Luiſe Reide, die älteſte Tochter unſeres Rectors, wenn ſie, ein kleines Mädchen, mit ihrem Körbchen durch uns tobende Knabenmaſſen zur Schule ging.

Eine große Aufregung entſtand in der Stadt durch die Feier des Reformationsfeſtes, das mit dem höchſten proteſtantiſchen Pathos gefeiert ward.

Ich war ganz außer mir über die Feier des Abendmahls in der Johanniskirche, als hier alle lutheriſchen und reformirten Prediger zuſammen daſſelbe in beiderlei Riten genoſſen.

Im Saal der Stadtſchule declamirte ich die eine Hälfte der Cramer'ſchen Rieſenode auf Luther; Borchard, einer meiner Mitſchüler, die andere. Welche Abgeſchmacktheit!

Hier ſah ich meinen Namen zum erſten Male auf dem Programm des Feſtactes gedruckt.

Meine Eltern waren Oſtern 1817 vom goldenen A nach dem Katzenſprunge in das Haus des Tuchhändlers Defoy gezogen.

Wir Kinder verloren damit unendlich viel Freiheit. Dagegen rückten wir dem ſtädtiſchen Treiben näher, weil wir dicht am Markt wohnten.

Unſer Wirth hatte viele Kinder, denen ich an Alter und Einſicht überlegen war und mit denen ich mich überviel abgab; ihnen vorſpiegelte, daß ich zu zaubern vermöchte, deshalb öfter einen Theil meines Frühſtücks opferte, indem ich es in einer alten Waſchküche bald hier, bald dort verſteckte, um es von Louis oder Pauline, Marie u. ſ. w. finden zu laſſen.

Ich hackte das Holz zu ſogenannten Calfactoren klein; ich klopfte meine Kleider ſelbſt aus; ich putzte meine Schuhe — bis zu meiner Einſegnung. Immer werde ich meinen Eltern dafür dankbar ſein, denn ich habe gelernt, mich ſelbſt zu bedienen.

Auf demſelben Flur mit uns wohnte lange Zeit eine Familie Boyon, eine Wittwe mit einem Sohn und einer Tochter. Ihr Mann hatte dem Kaufmannsſtande angehört, dem ſich auch der Sohn Louis widmete. Die Tochter Amalia zeichnete und malte recht hübſch. Ich malte Sonntags mit ihr zuſammen Blumen, Lichtſchirme u. dgl.

Es waren ſehr gebildete, treffliche Menſchen, die auch einen Vorrath guter Bücher beſaßen, namentlich auch ethnographiſche Bildergallerien.

Sie zogen ſpäter fort in eine andere Straße. Wir blieben aber im Verkehr, bis die Mutter ſtarb und die Tochter ſich verheirathete.

Sie erbten einſt den Nachlaß eines Geiſtlichen, Namens Weiſe aus Zerbſt, unter demſelben befand ſich auch eine Bibliothek, die verſteigert werden ſollte. Ich machte, etwa 1822, den Katalog derſelben und erbat mir als Geſchenk dafür Jablonski's Lexikon der Wiſſenſchaften und Künſte.

Ich lernte hierbei recht viele Bücher kennen, Der Katalog war das Erſte, was von mir gedruckt wurde.

Louis iſt ſpäter in Danzig Buchhändler geworden und ich habe ſeinen Sohn, einen Philologen, hier geprüft.

In die von der Familie Boyon verlaſſene Wohnung zog ein Buchhalter Pfeffer ein, der in ſeinen Mußeſtunden unermüdlich im Waldhornblaſen war und häufig Sonntags Quartette gab, bei denen er auch den Wein und die Auſtern nicht ſparte.

Durch die Verlegung unſerer Wohnung von der hohen Pforte nach dem Mittelpunkt der Stadt war ich dem Umgange mit vielen meiner früheren Spielgenoſſen entrückt, die ſich auf dem Kirchhofe der Jakobikirche zuſammengefunden hatten. Nur mit Eduard Buſchmann, dem Sohne eines Töpfers, wurde, wie ſich bald zeigen wird, das Verhältniß ſogar ein lebhafteres.

Nanni Lhermet blieb nach wie vor das höchſte Ideal weiblicher Schönheit, Würde und Anmuth für mich, und wenn ich ihr einmal wieder begegnete, war ich überglücklich.

Man berathſchlagte nunmehr, ob ich nicht zum Studiren tauge und brachte mich daher Oſtern 1818 nach dem Pädagogium Kloſter Lieben Frauen, in das ich als Stadtſchüler aufgenommen ward und zunächſt nach Oberquinta unter dem ſtrengen Lehrer Nebelung kam.

Der Rector der Anſtalt war damals Stoephaſius, der einige Zeit darauf einen Ruf nach Poſen annahm.

Ihm folgte der Rector Solbrig aus Langenſalza, ein ſehr gelehrter, redlicher Mann, aber von den ſonderbarſten Manieren, die ihn vorzüglich in ſeinem Jähzorn lächerlich werden ließen, ſo daß faſt das ganze Kloſter ihn copirte.

Der Prorector Valet, der Procurator Mayer, die Lehrer Koch und Wilke waren ſchon ältere Herren.

Die jüngeren Lehrer Brederlow, Münchhof, Reuſcher u. A. wechſelten raſch, weil das Kloſter viele Pfarrſtellen zu vergeben hatte, die zu ſeinem Patronat gehörten.

Es war überhaupt eine reich ausgeſtattete Anſtalt, deren Alumnat mit faſt engliſchem Comfort im Eſſen und Trinken gehalten wurde, weshalb hier die Söhne reicher Edelleute, die Herren v. Alvensleben, v. Schulenburg, v. Bismarck, v. Zerbſt, die Söhne höherer Beamten und Rentiers zuſammenſtrömten. Der Procurator, als Phyſiker, war auch der Culinarius.

Dem Ganzen ſtand ein Probſt vor, Dr. Röttger, der ein ſtattliches Haus bewohnte, in deſſen Hof wir von den Fenſtern der Prima hineinſchauen konnten. Er war ein großer Mann von impoſanten Manieren und einer für uns Schüler hohen Beredſamkeit. Wenn er in das Kloſter kam und Einen von uns anredete, ſo erbebte man wie vor einem Gotte, namentlich aber, wenn er bei der öffentlichen Verleſung der halbjährigen Schlußcenſuren Jemand verrief und ihm einen beſonderen Tadel, zuweilen auch ein beſonderes Lob zuertheilte.

Er war an eine würdige Dame verheirathet und hatte einen Sohn, der Landwirth war und ſich als Phyſiker einen Namen gemacht hat, weil er zuerſt den Newton'ſchen Principien entgegentrat. Herr von Drieberg ſchloß ſich ihm an.

Intereſſanter war den Primanern das hübſche Kammermädchen Suschen, welches drüben in einem Hinterzimmer der Frau Pröbſtin nähete. —

Im Sommer machte das Kloſter einen ganzen Tag hindurch einen Ausflug nach einem ihm gehörigen Walde, die Kreuzhorſt; im Winter gab es einen ſplendiden Ball, bei dem auch der Champagner nicht fehlte.

Ich rückte nun ordnungsmäßig von Klaſſe zu Klaſſe. In der Quarta hatte Brederlow das Latein. Er lebte ſpäter in Halberſtadt und hat auch Vorträge über die deutſche Literaturgeſchichte drucken laſſen. Er war heftig, allein ein vorzüglicher Lehrer.

Weil ich einmal das Perfectum sustuli von Sustulere herleiten wollte, bekam ich dieſen ſelbſtfabricirten Infinitiv als Beinamen und verlor ihn erſt in Secunda.

Während ich in Quarta ſaß, wurde Strebe als Lehrer angeſtellt. Er war als Cavalleriſt freiwillig mit in den Krieg gezogen, hatte ſich das eiſerne Kreuz verdient, ſeine Studien erſt ſpäter abſolvirt und ward von dem größten Wiſſenseifer getrieben. Dieſer Mann, deſſen Gemüth eines der tiefſten und reinſten war, hat auf mich einen großen Einfluß geübt.

Er gab den Unterricht in der Religion in Quarta und erklärte uns den Katechismus des Quedlinburger Superintendenten Ziegenbein. Er faßte eine Vorliebe für mich, die ich ihm erwiderte bis zu ſeinem Tode. Er war lange Pfarrer und Superintendent zu Barleben bei Magdeburg. Ich „war und blieb“ ſein kleiner Roſenkranz.

In Tertia war Valet Klaſſenlehrer. Er hatte hier das Franzöſiſche, worin ich außerordentlich zurückkam. Das Deutſch hatte Reuſcher, ein humoriſtiſcher Mann, der es gern hatte, wenn wir ſeine Witze belachten, was wir mit einer ſyſtematiſchen Organiſation ausführten. Einſt hatte er das Thema geſtellt: „Ein Spaziergang in die Unterwelt.“ Ich hatte das tollſte Zeug geſchrieben. Er gab Proben meiner ſchriftſtelleriſchen Delirien. Die Klaſſe wieherte vor Wonne. Er ſchloß ſein Urtheil über meine Arbeit mit den Worten: „Dies iſt der ſchlechteſte rhetoriſche Eierkuchen, den Roſenkranz geliefert hat!“

In dieſen deutſchen Stunden hatte ich, da wir darin nicht certirten, einen beſtändigen Nachbar, v. Schulenburg, der mich heimlich furchtbar mißhandelte, mich kniff, ſtach, kitzelte. Da er doppelt ſo ſtark war, als ich, ſo hatte ich ein wahres Martyrium zu beſtehen.

Während ich durch Quarta und Tertia hindurchging, gab es mancherlei Nebenbeſchäftigung und Zerſtreuung.

Da ich im Lateiniſchen zurück war, ſo erhielt ich zuſammen mit meinen drei Vettern, Carl, Wilhelm und Gottlieb Hüttmann, Privatunterricht darin, Mittwoch und Sonnabend Nachmittag bei dem zweiten Prediger unſerer walloniſchen Kirche, Salzmann, der ein phlegmatiſcher, aber ſehr unterrichteter und denkender Mann war. Er blieb während zweier Jahre mein Berather auch in anderen Arbeiten, wo es auf Begriffsbeſtimmungen ankam und lieh mir manche Bücher aus der theologiſchen Moral. Er war Wittwer mit mehreren unerzogenen Kindern, denen die älteſte ſelbſt noch unerwachſene Tochter ſchon ein ſeltener Vorſtand war. In jovialer Laune genirte er ſich nicht, zuweilen nach den Stunden auf ſeinem Hofe mit uns im Schlafrock zu rappiren, was ihn in ſeine glücklichen Studentenzeiten zurückverſetzte. Ueber ſeinen Collegen, den Prediger Remy, übte er eine ſcharfe, leider begründete Kritik.

Dieſe raubte mir jedoch alle Ehrfurcht vor demſelben.

Remy war ein ſehr gewandter Redner, ein Mann von weltmänniſchen Formen, der meine Mutter ganz für ſich eingenommen hatte, indem er ihr zeitweiſe einen Beſuch machte, wobei nie verfehlt ward, ihn mit Kuchen und Wein zu bewirthen. Da nun meine Schweſter bei Salzmann eingeſegnet war, ſo wurde ich, nach dem Princip der diſtributiven Gerechtigkeit, bei Remy eingeſegnet.

Der Unterricht wurde von ihm in einer Stube unſeres Waiſenhauſes gegeben, das unter dem Waiſenvater Legromme, ſpäter unter Seuchen ſtand. Der Unterricht war ein ganz trockener im Sinne des rationaliſtiſchen Deismus. Vor der Stunde prügelten wir Knaben uns gewöhnlich und ich erhielt durch einen Wurf auf eine ſcharfe Stahlkante eine nicht unerhebliche Verletzung an der linken Bruſt, von der ich noch die Narbe trage.

Uebrigens galt ich als der beſte Schüler und meine ſchöne Couſine, Caroline Seiffert, als die beſte Schülerin. Wir beſtanden die Prüfung vor dem Conſiſtorium und der Gemeinde zur Zufriedenheit.

Als nun der Tag der Einſegnung kam, rüſtete ſich meine ſelige Mutter mit zwei Taſchentüchern, weil ſie glaubte, unendlich viel weinen zu müſſen. Aber ſelbſt ſie blieb ungerührt. Ich war nicht blos nicht gerührt, ſondern empört, als ich mich vor dieſem Schurken hinknieen mußte, ſeinen Segen zu empfangen und er mir die Hand auf das Haupt legte. Ich wußte ſchon, daß er ſich in der Kameelſtraße eine Maitreſſe aushielt, daß er, als Freimaurer, die Verwaltung der Wittwenkaſſe derſelben in ſeiner Eigenſchaft als Meiſter vom Stuhl Jahre lang betrogen hatte u. ſ. w. Bald darauf wurde er denn auch von der Loge ausgeſchloſſen und ſeiner Stelle als Prediger mit einer kleinen Penſion, die man ihm ließ, entſetzt.

Er hatte eine unverwüſtliche Lebenskraft bis in das höchſte Alter. Als ich im Herbſt 1826 mit Genthe nach Neuhaldensleben ritt, begegnete er uns als Fußgänger in grüner Blouſe und weißem Filzhut ganz wohlgemuth deſſelben Weges. Es ſind von Magdeburg bis dahin über drei Meilen. Zufällig aßen wir in der Steingutfabrik bei ſeinem Schwiegerſohn, mit dem Goethe bekannt war, zuſammen Mittag und er ſprudelte beim Wein von frivolen Anekdoten.

Eine andere Beſchäftigung folgte dem Latein, das Zeichnen und Malen. Leider erhielt ich auch in ihm, wie in dem Clavierſpiel, das immer noch fortgeſetzt ward, einen ſchlechten Unterricht, weil er wohlfeil war. Ich hatte die höchſte Luſt am Zeichnen, aber in der Zeichenſchule eines Herrn Albert, dem Sohne eines Schneiders, der ſich einen Ruf zu machen gewußt hatte, fehlte es an tüchtigen Vorlagen. Ich kam eigentlich nur dazu, Landſchaften tuſchen zu lernen, aber dies war für mich ſchon ein ganz entzückender Genuß. Gegenden vom Harz und von der ſächſiſchen Schweiz, wie der Plauenſche Grund, der Lilienſtein, Dresden von der Bautzener Straße u. ſ. w. waren meine Lieblinge. Mit einem Nachbarsſohn, Kühne, der ſelbſt Maler wurde, jedoch früh in Berlin ſtarb, malte ich um die Wette.

Ein Stück Tuſche, Berliner Blau, ein Kreideſtift, ein Blatt ſchönen Papiers bezauberten mich. Ich werde nie den Augenblick vergeſſen, als ich einſt mit meiner Schweſter auf der Michaelismeſſe mir ein großes Stück ſchwarzer Tuſche gekauft hatte und mit ihr auf dem Fürſtenwall auf einer Bank ſaß, die chineſiſchen blauen und goldenen Charaktere anzuſtaunen und ſchon alle Wunder zu ahnen, die mir dadurch möglich wurden.

Sehr viel malte ich auch für ein Puppentheater, das ich in ſeiner techniſchen Einrichtung zu großer Vollkommenheit brachte, ohne eigentlich, wie ich ſchon oben bemerkte, jemals ein Stück darauf aufzuführen. Ich malte Landſchaften, Wälder, Paläſte, Kirchen, Prachtſäle, Einſiedlerhütten und zahlreiche Figuren, vorzüglich aus der Ritterwelt.

Eine andere Liebhaberei war das Sammeln von Mineralien und Conchylien. Letztere lagen mir vorzüglich am Herzen. Ihre intereſſanten, oft ſchönen Formen, Farben und Zeichnungen entzückten mich. Ich ſparte mir von meinem Taſchengelde ab, Admirale, Perſpectivſchnecken, Teufelskrallen u. ſ. w. zuſammenzukaufen; ich klebte blaue Käſtchen, in welche ich die Exemplare mit einem Zettelchen legte, das ihren Namen enthielt, ich ordnete ſie in einem großen Kaſten, den ich aus ſtarker Pappe fertigte; ich ſtudirte Hellmuth's Naturgeſchichte, zur Gewißheit zu gelangen, welche Schätze ich beſäße. Vier bis fünf Jahre betrieb ich die Sammlung, bis ich ſie eines Tags in einer Anwandlung fürſtlicher Laune dem jüngern Kerſten ſchenkte, der gerade periodiſch mein Liebling war.

Unter meinen Mineralien prangten viele, die ich aus den Geſchieben der Elbe und von den Solenſchen Bergen bei Salze heimbrachte. Hier fand ich auch Verſteinerungen.

Aber ein wiſſenſchaftliches Verſtändniß ging aus dieſen Sammlungen nicht hervor.

Das Bücherſammeln fing an, das Intereſſe für die Naturalien zu ſchwächen.

Ein Buchbinder Curtius, der bei unſerm Nachbar Kühne eingezogen war, wußte uns Knaben den Geſchmack an ſchönen Einbänden einzuflößen und dieſe Eitelkeit vereinte ſich mit der Begierde nach Büchern.

Sehr erbärmliche Ausgaben der römiſchen Claſſiker, ſehr inhaltloſe popularphiloſophiſche Schriften, die ich vom Trödel oder auf Auctionen zuſammenkaufte, wurden über Gebühr, öfter ohne Noth, ſchön eingebunden und ich weidete mich am Anblick meines glänzenden Bücherrücks.

Eine höhere Anregung verdankte ich der Wittwe des Hutmachers Faverau nebſt ihren Töchtern Heinriette und Auguſte. Sie waren von Berlin nach Magdeburg gezogen und kauften ſich ein Haus in der Jakobsſtraße unweit der hohen Pforte. Heinriette hatte in Berlin eine kleine Mädchenſchule gehalten. Sie war ſehr gebildet und beſaß eine auserleſene Bibliothek. Wie oft habe ich von ihr Bände des Converſationslexikons entlehnt, das damals noch eine Seltenheit war! Wie oft eine Ausgabe der Schiller'ſchen Gedichte in zwei Bänden, die ich noch nie geſehen hatte! Ich konnte mich beſonders an den Gedichten, welche das Hellenenthum feiern, nicht ſatt leſen, obwohl ich ſie erſt unvollkommen verſtand. Eine Sammlung ſchöner mythologiſcher Figuren in guten Kupferſtichen, welche ebenfalls in der Faverau'ſchen Bibliothek ſich vorfand, ſteigerte meine Phantaſie für den Kreis des griechiſchen Idealismus.

Wie glücklich bin ich doch in der Stube geweſen, wo dieſe Bücher ſtanden.

Favereau's hatten einen weißen Pudel. Um ihm Bewegung zu machen und ihn zu baden, gingen wir vier, Heinriette, Auguſte, meine Schweſter und ich, Sommers oft gegen Abend vor der hohen Pforte nach dem Elbufer, indem wir uns zugleich dem Genuß der Natur mit fröhlicher Laune überließen. Es war das unſchuldigſte, heiterſte Vergnügen. Zuweilen ſprachen wir auch auf der Holzſtrecke ein, die Vetter Schwarzkopf hier am Wege wieder errichtet hatte.

Die Mutter Favreau ſtarb nach einigen Jahren. Bald darauf folgte Heinriette. Auguſte zog zu einer alten Tante Vatier auf der Werderinſel, die dort ein Haus und einen großen Garten beſaß. Hier bin ich auch oft mit meiner Schweſter geweſen. Auguſte blieb uns immer freundlich geſinnt und fütterte uns ſtets mit den ſchönſten Kirſchen, Pflaumen, Birnen, Aepfeln und Weintrauben. Nach dem Tode der Tante blieb ſie wohnen, ward aber ſehr melancholiſch und kränklich, ſo daß ſie auch nach einigen Jahren ſtarb.

Den Bruder dieſer trefflichen Mädchen, den Vetter Pierre, einen tüchtigen Ingenieuroffizier, der lange in Schleſien und am Rhein ſtand und öfter zum Beſuch kam, habe ich im Herbſt 1859 zufällig in Dresden in der Stadt Paris, wo ich logirte, mit ſeiner Familie getroffen. Er wohnte in Magdeburg.

Eine Phraſe höchſt eigenthümlicher Schwärmerei ſollte ich mit Eduard Buſchmann durchleben.

Wir hatten immer einen gewiſſen Verkehr von früher her unterhalten.

Als nun der Freiheitskampf der Hellenen ausbrach, begeiſterten wir uns leidenſchaftlich für denſelben.

Die Namen Marko Bozzaris, Ypſilanti, Odyſſeus; die Schlachten, welche dieſe Helden kämpften, wurden von uns beſungen. Buſchmann ging ſo weit, daß er in prophetiſche Träume verfiel, die er mir dann mit höchſter Emphaſe mittheilte.

Das Haus ſeines Vaters hatte einen kleinen Garten mit einem Gartenhauſe. Dies wurde uns zur Bemalung mit ſymboliſchen Figuren und Zeichen überlaſſen. Wir malten auf die Hauptwand einen

Phönix, der ſich verbrennt, aus dem Flammengrabe ſchöner wieder zu erſtehen.

Hier zeigte ſich nun zuerſt Buſchmanns Genie für Sprachenerlernung, denn er raſtete nicht, bis er ſich ein kleines neues Teſtament in neugriechiſcher Sprache verſchafft hatte, aus dem er ſofort das Neugriechiſche lernte.

Später dichtete Buſchmann auch noch viele ſchauerliche Balladen und Tragödien, die er mir immer im Vertrauen zu meiner Kritik vorlegte. Ich rappirte auch viel mit ihm.

Zu ſolchen Anregungen, die mir außerhalb der Schule zu Theil wurden, muß ich noch zwei Aufenthalte in Neuhaldensleben rechnen, wohin mich mein Vetter Grubitz Michaelis 1821 zuerſt auf acht Tage, in den Hundstagsferien 1822 noch einmal auf drei Wochen mitnahm. Sein Vater war Bürgermeiſter in Neuhaldensleben. Er bewohnte mit ſeiner Familie ein großes Haus, in welchem die ſehr gebildete Hausfrau die anmuthigſte Ordnung hielt.

Eine auserleſene Bibliothek machte mich hier mit den Werken Göthe's, Wieland's und Klopſtock's in ihrem ganzen Umfange bekannt; beſonders aber fand ich auch die großen Welthiſtorien von Müllin und von Baumgarten, ſowie das Muſée Napoleon, das mir von der Sculptur und Malerei eine ganz neue Anſchauung eröffnete.

Nachmittags gingen wir baden, oder ſtreiften in der Gegend umher, beſonders nach Althaldensleben, wo Nathuſius ſeine Fabriken angelegt hatte und für eine Art Wundermann galt, und nach Hundisburg, welches von der Familie Alvensleben an Nathuſius verkauft war. Es war das erſte Schloß, das ich ſah. Erſte Eindrücke ſind immer die mächtigſten. Ich beſang Schloß und Garten in einer Art Elegie.

Dieſe Wochen, die ich bei der liebenswürdigen Familie Grubitz zugebracht habe, gehören zu den ſchönſten, reinſten, genußvollſten meines ganzen Lebens. Grubitz war verwachſen. Er pflegte im Traum zu ſprechen, woran ich mich erſt gewöhnen mußte, da ich mit ihm in demſelben Alkoven ſchlief. Er wurde ein ſeiner Kenntniſſe wie ſeines Charakters wegen höchſt geſchätzter Rechtsanwalt in Magdeburg, iſt aber ſchon lange verſtorben. Er hatte einige Schweſtern. Die älteſte, Emilie, war ſehr hübſch, heirathete aber einen ſehr häßlichen Mann, was mir damals unbegreiflich war.

Auf dem Pädagogium ſollte ich auch durch einen beſondern Umſtand zu einer eigenthümlichen Thätigkeit gelangen.

Wir hatten eine Schulbibliothek, die unter der Verwaltung Reuſcher's ſtand. Als dieſer abging, übernahm Strebe dieſelbe. Er fand aber große Unordnung vor. Viele Bücher waren ganz zerlumpt. Es fehlte an einem Verzeichniß. Er beſchloß daher, alle Bücher durchzugehen, die zerleſenen neu binden zu laſſen und einen nach Fächern geordneten Katalog anzulegen. Die Bücher wurden in dickes graues Papier geſchlagen und auf dem Rücken mit einem gelben Zettel beklebt, der das Fach durch einen Buchſtaben, außerdem die Zahl der fortlaufenden Nummern mit den Unterabtheilungen a, b, c u. ſ. w. für die einzelnen Bände enthielt.

Die Bibliothek war aus Secunda, wo ſie geſtanden hatte, nach dem alten Refectorium der Mönche geſchafft, dort die Arbeit ungeſtört vorzunehmen. Strebe hatte mich zu ihr herangezogen. Die Hundstagsferien riefen ihn aber zu einer Reiſe ab. Er vertraute mir daher die Schlüſſel an. Ich nahm mir einen Buchbinderburſchen vom Königshof mit und arbeitete drei Wochen lang faſt jeden Tag von 6—12 und von 2—7, ſo daß ich ziemlich fertig war, als die Ferien zu Ende waren.

Die Arbeit ſelbſt war mir, da ich büchergierig war, ſehr intereſſant. Allein in den kalten Gewölben — es war ein ſehr heißer Sommer — erkältete ich mich jedesmal und legte den Grund zu jahrelangem katharrhaliſchen Leiden, von denen ich bis dahin nichts gewußt hatte.

Die Bibliothek wurde ſpäterhin nach dem Zimmer über Sexta im Vorhof geſchafft. Nach Strebe's Abgang wurde Wilke Bibliothekar. Ich blieb zur Ausgabe der Bücher drei Jahre bei der Anſtalt. Mein Nachfolger in dieſem Amt wurde W. Genthe. Hier war es, wo ich mit Wilke ſo genau bekannt ward. Er hatte auf der Univerſität Halle ſehr gute Studien gemacht. Er war ein trefflicher Philologe, ein außerordentlicher Kenner der romaniſchen Sprachen und Literaturen, ein Mann von großem äſthetiſchen Geſchmack, ein feiner witziger Kopf, aber auch heimlich ein ausſchweifender Menſch, von dem allerlei Sagen umliefen. Er regte uns in vielfacher Weiſe an, namentlich auch dadurch, daß er in religiöſen Dingen dem Skepticismus huldigte, über den er ſich zuweilen in vertrauten Stunden zu uns äußerte und den wir als etwas Furchtbares anſtaunten. Ich war ſchon Student, als er auf dem Kloſterball einen hübſchen Schüler auf ſeine Stube lockte und ihn zur Päderaſtie verführen wollte, dieſer aber Zeter ſchrie, ſo daß er ſeine Beute wieder fahren laſſen und ſelbſt das Weite ſuchen mußte. Er ging, ſehr zweckmäßig für ſeine Gelüſte, nach Kleinaſien, trat zur griechiſchen Kirche über und ſtarb als Secretair eines griechiſchen Biſchofs.

Unter meinen Mitſchülern hatte ich anfangs von Quinta her mit dem Sohn eines Landgeiſtlichen, Werner, zuſammengehalten und namentlich mit ihm das kleine Lexikon von Scheller und die griechiſche Grammatik, den kleinen Buttmann, auswendig gelernt, was mir ſehr viel Vergnügen machte. Der kleine Scheller enthält alle Wurzelwörter und deren Compoſita, ſo daß man eine treffliche Ueberſicht über die ganze Sprache gewinnt.

Ich hatte immer recht viel Anhänglichkeit von Anderen. Rufe ich mir jetzt die Schüler zurück, in deren Mitte ich lebte, ſo iſt es mir merkwürdig, wie ausgeſprochen mir damals ſchon die Individualität eines Jeden erſchien. Der große von Benningſen, der bleiche Lademann, der wilde, immer mit den Armen ſäbelnde v. Magetzki, der zierliche Willmann, der edle Richard von Zerbſt, der dicke Michaelis u. ſ. w. u. ſ. w., mit welcher Beſtimmtheit ſchieden ſie ſich mir von einander.

Das Prügeln in der Klaſſe, auf dem Spielplatz, auf der Treppe, war, wie überall unter Knaben, die Lieblingsunterhaltung. Ich wehrte mich ſo gut ich vermochte, erlag aber oft, weil ich ſchwächer war; wie ich ſchon erwähnte, vermochte ich dem dicklippigten v. Schulenburg, wenn er mich peinigte, nur einen paſſiven Widerſtand entgegenzuſetzen. Der ſtarke Heuke von der Schumacherbrücke verdammte mich und Willmann in der Cäſarſtunde bei Wilke dazu, ſeine Menagerie auszumachen. Wir ſaßen rechts und links neben ihm und oft riß er uns mitten in der Stunde, indem er uns ein Bein unterſtellte, plötzlich von der Bank, ſo daß wir auf Minuten verſchwanden. Einmal nahm er mich und kletterte mit mir die Bibliotheksleiter in Secunda zu einem Sims über der Thür empor, wo er mich abſetzte und nun, trotz meines Sträubens, die Leiter wieder fortzog, ſo daß ich noch oben ſaß, als der Lehrer hereintrat, der mich mit einem Verweiſe herunterholen ließ.

Ein großer Nachtheil erwuchs mir daraus, daß für die Verſetzungen das Fachſyſtem herrſchte. Man konnte daher in einem Gegenſtande in einer höheren, in einem andern in einer niedrigeren Klaſſe ſitzen. So war ich im Lateiniſchen zurück, aber im Deutſchen, im Franzöſiſchen, kam ich bald in höhere Klaſſen. Mir zum Verderben, denn ich war doch nun ſchon auch Tertianer, Secundaner, während ich doch in den Gegenſtänden, welche dem Gymnaſium ſeine Qualität geben, im Lateiniſchen und Griechiſchen, noch in Quarta oder Tertia ſaß. Es ſcheint nur gerecht zu ſein, Jemand nach dem Fachſyſtem zu behandeln. Aber das Klaſſenſyſtem iſt gewiß in intellectueller und ethiſcher Hinſicht das praktiſchere. Der Schüler wird gleichmäßiger ausgebildet; die Schüler derſelben Klaſſe ſind körperlich und geiſtig gleichmäßiger. Iſt der eine, was unvermeidlich, in einem Fache vorgeſchrittner, ſo gewinnt er dadurch Zeit, nachzuholen, was ihm in einem andern fehlt. Im Gymnaſium ſollte die Beſtimmung der Reife zu einer Verſetzung immer nach dem Lateiniſchen und Griechiſchen, in der Realſchule nach dem Rechnen und der Mathematik gemacht werden.

In ſittlicher Hinſicht wirkte eine Einrichtung verderblich, welche die Sittlichkeit befördern ſollte. Es gab drei Sittenklaſſen. Die zur dritten gehörigen wurden gar nicht genannt. Von der zweiten ab jedoch wurden die Namen öffentlich in einem vergitterten ſchwarzen Brett auf dem Klaſſenſaal mit Fracturſchrift ausgehängt. Da konnte man nun täglich leſen, auf welch' hoher Stufe man ſtehe. Ich gelangte ziemlich früh zur zweiten, bald ſogar, von Secunda ab, zur erſten. Ich wüßte nun in der That nicht, daß ich mich im Geringſten beſſer betragen hätte, als Andere. Oft urtheilte ich über mich ſelbſt, ſchlechter geweſen zu ſein. Aber in den Cenſuren, die ich erhielt, wurde mein Betragen ſtets außerordentlich gelobt. Und zweifelte ich zu ſehr an meinem Werth, ſo durfte ich mich ja nur, wenn der Klaſſenſaal einmal leer war, an das ſchwarze Brett ſchleichen; da konnte ich ja ſchwarz auf weiß leſen, daß ich ein außerordentlich ſittlicher Menſch war. Dadurch wurde bei mir eine gewiſſe Eitelkeit, ja eine gewiſſe Heuchelei genährt.

Was nun meine Bildung anbetrifft, ſo fing ich im Winter von 1820 auf 1821 an, mich ernſtlicher mit den Alten zu beſchäftigen.

Ich hatte bis dahin gar keine beſondere Richtung gehabt.

Alles Wiſſenswürdige in Natur und Geſchichte hatte mich faſt gleichmäßig angezogen. Ich machte mir aus den verſchiedenſten Schriften, die ich mir verſchaffen konnte, Auszüge. Ich zeichnete mir Landſchaften, Karten, Thiere, Waffen, Alterthümer ab. Von 1819 auf 1820 brachte ich einen ganzen Band zuſammen, den ich zierlich binden ließ und noch beſitze.

Aber in dieſer Zeit wurde ich durch Strebe vorzüglich zu einem Intereſſe für die ältere deutſche, durch Wilke zu einem Intereſſe für die allgemeine Literaturgeſchichte herangezogen, das der Gründlichkeit meiner Studien in den alten Sprachen ſehr nachtheilig wurde, weil es mich zu ſehr von ihrem Betrieb ablenkte und meine Mußeſtunden mit ſehr inhaltloſen Leſereien und Schreibereien erfüllte.

Durch die Freiheitskriege war eine Neigung entſtanden, unſere eigene Literatur und Sprache im Gegenſatz zur franzöſiſchen hervorzuheben.

Die romantiſche, damals herrſchende Schule, hatte das Studium des deutſchen Mittelalters in den Vordergrund geſtellt.

Fr. v. d. Hagen hatte die Nibelungen als das Evangelium deutſcher Tapferkeit geprieſen.

Strebe, ganz der patriotiſchen Richtung der Freiheitskriege und der Sentimentalität der Romantik ergeben, ging mit höchſtem Eifer darauf ein, uns Schülern Bewunderung für die Nibelungen einzuflößen.

Er errichtete ein Nibelungenkränzchen, das auf ſeiner Stube zuſammenkam. Wir laſen dort die Nibelungen, überſetzten ſie nothdürftig. Er verſuchte, uns, nach Anleitung der Grimm'ſchen Grammatik, die eben erſchienen war, die Sprache zu erklären, das Versmaß begreiflich zu machen, die Schönheiten dieſer alten Dichtung aufzufinden.

Bei Vielen ſchlug dies nicht an. Die Frau „Uote" wurde ein

Geſpött. Ich aber zwang mich zur Bewunderung, weil ich ſo viel von der Herrlichkeit dieſer alten Zeit und ihrer Poeſie hörte und las.

Im tiefſten Innern fühlte ich keine rechte Befriedigung. Dann aber glaubte ich, es läge an mir, es fehle mir der rechte Sinn für die Einfachheit, Naivetät, Urſprünglichkeit. Ich las mir dann laut die Verſe vor und bildete mir nun ein, einen Wohllaut herauszuhören, der mit dem der römiſchen und griechiſchen Dichter zu wetteifern vermöchte.

Die Hülfsmittel zu dieſen Studien waren ſehr unvollkommen.

Heinſius Teut der Bardenhain, Adelungs Magazin, Eſchenburgs Denkmäler, Graeters Iduna, Hagens und Büſchings Altteutſches Muſeum, Docens Miscellaneen, Jördens Lexikon deutſcher Dichter und Proſaiſten, Schilters Theſaurus, der ſich auf der Kloſterbibliothek vorfand, Franz Horns Geſchichte der deutſchen Poeſie, Tieks Minnelieder, Küttners Charaktere deutſcher Dichter, v. d. Hagen Grundriß zur Geſchichte der ältern deutſchen Poeſie, und ähnliche Schriften waren die Quellen, aus denen ich ſchöpfte und die ich mir größtentheils zuſammenkaufte.

Ich ſchrieb vom März bis Juli 1821 einen kurzen Ueberblick der Literatur der deutſchen Poeſie, der von 300 bis 1600 reichen ſollte, aber nur bis zum dreizehnten Jahrhundert, bis zu den Nibelungen gelangte.

In demſelben Jahre ſchrieb ich vom Auguſt bis zum November eine 84 große Quartſeiten enthaltende ſehr gelehrt ſcheinende kurze geſchichtliche Ueberſicht „der Sprache der Teutſchen“, die ſchon einen höheren Flug nahm, aber mit der Hroswitha abbrach.

Es iſt gar nicht zu beſchreiben, in welcher Einſeitigkeit ich das ganze altdeutſche Weſen auffaßte, zumal es mir an einer gründlichen grammatiſchen und hiſtoriſchen Vorbildung fehlte.

Ich trieb mich wochenlang mit dem Erforſchen der größten Kleinigkeiten umher. Namen von Titeln, von Dichtern, Beſtimmung von Jahreszahlen, Beſchreibung von Handſchriften beſchäftigten mich oft überernſtlich. Es war ein Glück, daß Cäſar und Tacitus doch nicht für die älteſte Zeit vorbeigegangen werden konnten. Die germaniſchen Stämme galten mir als die edelſten Heldengeſchlechter und die wüſte Geſchichte der Völkerwanderung wurde lange ein Mittelpunkt von

Studien, bei denen zu bedauern iſt, daß ſie ziel- und rathlos ausſchweiften.

Man muß ſich ganz in jene Zeiten der burſchenſchaftlichen Romantik zurückverſetzen, wie ſie damals das Leben beherrſchte. Als Zeune z. B. einſt mit Fichte's Sohn, dem ſpätern Tübinger Philoſophen, nach Magdeburg kam, beſuchte er die ihm befreundete Familie Laureau in der Jakobsſtraße. Dadurch wurde ich mit ihm bekannt. Man gab mich ihm zum Begleiter, ihm die Merkwürdigkeiten Magdeburgs zu zeigen. Zeune ging im kurzen ſchwarzen Rock, bloßem Hals, übergeſchlagenen Hemdkragen, langen Haaren und ſprach „reines teutſch“. Als ich ihm nun in dem Dome Tilly's Commandoſtab in die Hand gab und dabei dies Wort gebrauchte, verwies er es mir heftig und rief mir wiederholt zu: „Befehlshaberſtab. Befehlshaberſtab!“

Das vaterländiſche Muſeum, das bei Perthes in Hamburg 1810—12 im Sinne der Gegenwirkung gegen den Gallicanismus in jeder Geſtalt erſchienen war, war mir früh bekannt geworden, und hatte mich ganz der romantiſchen, der patriotiſchen und zum Theil juriſtiſchen Beſtrebung gewonnen.

Aus derſelben Quelle, der Leihbibliothek der Buchhandlung Kretſchmar am breiten Wege, ſtammte auch eine für meine Bildung überfrühe Bekanntſchaft mit den Heidelberger Jahrbüchern der Literatur, die in ihrem erſten Decennium die entſchiedenſten Träger der romantiſchen Anſchauungsweiſe waren. Goerres namentlich ſchrieb viele Kritiken darin, die mich um ſo mehr berauſchten, je weniger ich ſie zu verſtehen vermochte. Der prophetiſche Ton, der bilderreiche Styl, entzückte mich.

Mein geſchichtlicher Sinn war jedoch nicht ohne Neigung zur Univerſalität.

Da ich mir ſelbſt ſo ganz überlaſſen war und da meine guten Eltern, — ich bewundere es jetzt mit höchſter Dankbarkeit, — mir die Mittel gewährten, ſo raffte ich viele und vielerlei Bücher zuſammen. Durch Bredow's kleineres Handbuch der Weltgeſchichte hatte ich einen guten Grund auf der Altſtadt gelegt. Mein Vater ſchenkte mir einige Jahre ſpäter die ausführliche Darſtellung der wichtigeren Weltbegebenheiten von demſelben Verfaſſer, die ich oft und mit großem Nutzen durchgeleſen habe. Sie ſind ein claſſiſches Buch, das noch jetzt ein großes Publikum beſitzen würde, wenn bei uns nicht die Zerſpaltenheit der Nation in Katholiken und Proteſtanten, in Baiern, Sachſen, Preußen u. ſ. w. das Aufkommen einer einheitlichen Auffaſſung der Geſchichte zu ſehr hinderte.

In meiner Begierde nach einer immer vollſtändigeren Ueberſicht kaufte ich mir von andern Schülern, die im zufälligen Beſitz waren, oder auf Auctionen, allmälig eine Menge Compendien zuſammen. Ein Quartant, die Statua Danielis, machte mich mit den vier Monarchieen bekannt, welche die unter Melanchthon herrſchende Eintheilung der Weltgeſchichte war.

Das Compendium von Hilmar Curas, in der verbeſſerten Geſtalt von Schröckh, ſchloß ſich noch daran an.

Die Compendien von Zopf und Eſſig ſchlugen etwas andere Wege ein.

Gatterer's ethnographiſche Manier gehörte ſchon einer Periode der Göttinger geläuterten Gelehrſamkeit an.

Ebenſo iſt ein Quartant von Achenwall zu nennen.

Pölitz ſogenannte große Weltgeſchichte imponirte mir Jahre lang, obwohl ich gleichzeitig Ueberſichten, wie von Carl Stein, immer liebte.

Ich beſaß ein mit Papier durchſchoſſenes Exemplar von Kohlrauſch's vortrefflichen chronologiſchen Tabellen, denen ich Vieles einverleibte, was ich in den übrigen Büchern fand. Ich bedauere, dies Exemplar, ich weiß nicht wie, verloren zu haben. Ich hatte z. B. eine genaue Ueberſicht aller Khalifate darin aufgezeichnet.

Die höchſte Befriedigung aber gewährten mir Dippold's Skizzen, die aus Vorträgen deſſelben in Danzig entſtanden waren.

Ich las ſie wiederholt und beſitze noch die Abſchrift, die ich mir aus ihnen von der alten griechiſchen Geſchichte machte. Auch ſie ſollten zu den claſſiſchen Büchern der Nation gehören.

Daß ich ſpäter auch die Monographie Dippold's über Carl den Großen mit Andacht las, brauche ich wohl kaum zu ſagen.

Dippold's Skizzen ſtanden damals in meinem Bewußtſein als das Seitenſtück zu einem andern Buche da, das ich auch, jedoch ohne hinreichendes Verſtändniß, mehrfach las. Es waren Richter's Phantaſieen über die Religionen des Alterthums; oder Sammlung der mythologiſchen

Sagen der Hellenen, Römer und Aegyptier. Ich wurde dadurch zuerſt mit der Creuzer'ſchen Anſicht bekannt. Eine ſolche höhere, wenn auch oft irrige Auffaſſung der heidniſchen Religionen that mir ſehr Noth; denn einerſeits ſtrahlten durch Schiller's Dichtungen und durch Homer die griechiſchen Götter bei mir in ätheriſchem Glanze; andererſeits aber, wo es auf ein beſtimmteres Wiſſen ankam, beſaß ich unter meinen Büchern nur das Pantheum mythicum von dem Jeſuiten Pomey; ein ſcheußliches Buch mit noch ſcheußlicheren Kupfern. Das Handbuch der Mythologie von Moritz, das ich in der Favreau'ſchen Bibliothek, wie ſo viel Anderes, vorfand, erſchien mir dagegen ſchon als ein ideales Werk.

Auf dem Pädagogium ward für die alte Geſchichte Bredow's Handbuch in den oberen Klaſſen zu Grunde gelegt.

Für die neuere Geſchichte führte Strebe in Prima Heeren's Handbuch der Geſchichte der neueren europäiſchen Staatenſyſteme ein. Das Buch war unzweckmäßig. Es enthielt zu wenig Thatſachen und zu viel Reflexionen, die als Anhalt zu akademiſchen Vorträgen brauchbar, für Schüler, auch wenn ſie Primaner, noch nicht paſſend waren. Ueberdem war es zu theuer.

Zuletzt führte er Wachler's Handbuch der allgemeinen Weltgeſchichte ein, das ebenfalls zu wenig thatſächlichen Stoff und zu viel abſtracte Combinationen, zu viel bloße Andeutungen und zu viel über den Gymnaſialſtandpunkt hinausgreifende Literatur enthielt.

Strebe ſelbſt trug uns die nordiſche Geſchichte mit Einſchluß des Freiheitskrieges, beſonders aber die Geſchichte Englands recht gut vor. Ich beſitze noch das Heft, das ich bei ihm hierin nachgeſchrieben und ausgearbeitet habe.

Als charakteriſtiſch für die Zeit erwähne ich, daß die Schlacht von Leipzig mehrere Wochen lang bis in die kleinſten Details vorgetragen wurde. Das Terrain, die Stellung jedes Armeecorps, die einzelnen Gefechte, das Schwanken des Sieges während der drei Tage und Napoleons meiſterhafter Rückzug wurden genau durchgenommen. Wir waren darin ſo zu Hauſe, wie auf der Ebene von Troja in der Ilias.

Die Bekanntſchaft mit den alten Dichtern führte mich zuerſt zu

Ueberſetzungen in Proſa, dann in Verſen, dann zu Nachahmungen. Dies war ein ganz natürlicher Gang.

Vom Virgil überſetzte ich die Eklogen, die Georgika und zwei Bücher der Aeneis metriſch; von Horaz eine Anzahl Oden.

Dieſe Ueberſetzungen waren höchſt unvollkommen, wie ich jetzt ſehr wohl erkenne, da ich ſie theilweiſe noch beſitze.

Die hexametriſche Form fing bei mir an, zu graſſiren. Ich las zahlloſe Gedichte in dieſem Metrum: Klopſtock's Meſſias, Bodmer's Noachide, Sonnenberg's Donatoa, Kunze's, eines Predigers im Quedlinburgiſchen, Heinrich den Löwen, ein Heldengedicht in drei Bänden von 21 Geſängen, Bielefeld's Thuiskon, Voſſen's Louiſe, Baggeſen's Parthenais und vieles Andere. Küttner's Kurona, welche Idyllen aus den Baltiſchen Uferländern boten, gefielen mir ſehr. Wie hätte ich ahnen können, einſt ſelbſt dort zu wohnen und ſo oft in den Wellen der Oſtſee mich zu baden.

Einen beſonderen Gebrauch von der erlangten Fertigkeit im Hexameterſchmieden machte ich bei dem Jubiläum der funfzigjährigen Dienſtzeit unſeres Probſtes Röttger, das ſehr glänzend gefeiert ward. Wir Schüler führten Wallenſtein's Lager auf. Ich hielt einen poetiſchen Vortrag, der faſt eine Stunde dauerte, gewiß höchſt langweilig war, mir aber viel Bewunderung eintrug, eben der Länge halber und weil ich ihn ſelber verfaßt hatte. Es war eine Idylle in der Manier von Voſſen's ſiebenzigſtem Geburtstag: des Vaters Heimkehr betitelt. Ich habe nur noch eine dunkle Vorſtellung von dieſem Machwerk.

Bei dieſem Jubiläum eröffnete der Rector Selbrig die Feierlichkeiten mit einer lateiniſchen Rede. Der anweſende Gouverneur Magdeburgs, Graf von Haake, verſtand kein Latein. So oft nun das Wort hoc vorkam, z. B. hac die, ſtand er auf und verbeugte ſich gegen den Redner, weil er ſich erwähnt glaubte. Dies Quid pro quo drohte die ernſte Stimmung der Verſammlung in unwillkührliche Lachluſt aufzulöſen, bis Wilke ſich entſchloß, ihm ſeinen Irrthum artig bemerklich zu machen.

Als nun alle Anreden vorüber waren, hielt Röttger ſeine Gegenrede. Er hob an: „Der Schmerz iſt ſtumm“. Kaum geſagt, griff er aber in die Tiefe ſeiner Bruſttaſche und zog ein dickes Manuſcript hervor, das er ablas und das vom Wortreichthum eines Schulneſtors überſtrömte.

Beim Nachtiſch eines ſchwelgeriſchen Mittageſſens, an welchem auch eine Auswahl der Stadtſchüler Theil nahm, wurde ich von Wilke dem von Halle herübergekommenen Kanzler Niemeyer vorgeſtellt, der mir ſehr freundlich alles Mögliche von Unterſtützung verhieß, falls ich einmal in Halle ſtudiren ſollte. Niemeyer hatte im Magdeburgiſchen und darüber weit hinaus etwa den Nimbus, den ſpäter Humboldt in Berlin beſaß. Seine Charaktere der Bibel, ſeine Deportation und Gefangenſchaft unter Napoleon, ſeine Vorträge über theologiſche Moral und praktiſche Theologie, ſeine ſtattliche Figur und ſeine angenehme Unterhaltung machten ihn in Verbindung mit ſeiner einflußreichen Stellung zu einem der bedeutendſten Männer ſeiner Zeit.

Eine große Veränderung wurde in mir durch eine Bekanntſchaft bewirkt, die ich mit Wilhelm Volk, dem Sohn des Hofrath Volk, 1819/20 machte. Er war mir an Kenntniſſen voraus. Er beſtach keineswegs durch ein angenehmes Aeußere, aber er verſtand Jeden, wenn er es wollte, durch ein eigenthümliches Gemiſch von ſentimentaler Hingebung und von herriſchem Zwang ſich zu unterwerfen.

Seine Eltern und ſeine einzige Schweſter, Roſalie, waren die liebenswürdigſten Menſchen.

Das geſammte Hausweſen des Hofraths hatte einen vornehmen Anſtrich. Die Familie war ſehr wohlhabend und mit vielen Gutsbeſitzern im Halberſtädtiſchen, namentlich mit der Familie Heyne, verwandt.

Volks wohnten in der goldenen Apfelſtraße in der belle étage der Reſtauration Belle Alliance in unſerer Nähe, wo mein Vater Abends häufig Billard zu ſpielen pflegte.

Mit Volk verwandt und befreundet war Eduard Oppermann, der Sohn eines Oberlandesgerichtsraths, der ein herrlicher Mann war.

Wir drei wurden, da Oppermann auch in der Nähe des alten Marktes wohnte, auf dem Rückwege von der Schule bald unzertrennlich.

In der Stube des Pförtners Knopp, wo wir unſere Mützen und Mäntel ablegen und wieder holen mußten, fanden wir uns immer zuſammen, falls wir in den Klaſſen getrennt geweſen waren.

Volk brachte nun bald ein Journal unter uns zuſammen, das wir gemeinſchaftlich in der Art ſchrieben, daß wir ihm unſere Arbeiten gaben, die er dann in einen Bogen zuſammenſchrieb, den wir unter uns umlaufen ließen und ihm zuletzt zurückgaben. Er war der Redacteur, der auch zuerſt ſeine Bemerkungen machte.

Er hatte eine erſtaunliche Arbeitskraft und Hartnäckigkeit. Seine Vielleſerei übertraf die meinige noch unendlich.

Wenn von unſerer Seite Arbeiten ausblieben, ſo wußte er immer Rath, die Spalten zu füllen, namentlich durch Ueberſetzungen aus den romaniſchen Sprachen, in denen er es bald zu außerordentlicher Kenntniß brachte. Das Italieniſche betrieb ich eine Zeit lang mit ihm gemeinſchaftlich. Auch das Spaniſche fing ich mit ihm an, arbeitete Wagner's Grammatik durch, ließ es dann aber liegen.

Dieſe Zerſtreuung ſchadete meinem claſſiſchen Studium nicht weniger, als das Altdeutſche.

Damit die übrigen Schüler nicht wiſſen ſollten, wovon wir ſprächen, wenn wir in der Schule uns Mittheilungen in Betreff unſeres Journals machten, ſchlug Volk vor, es den „Tiſchkaſten" zu nennen.

Ich habe ſehr kindiſche und werthloſe Arbeiten zu demſelben geliefert. Ich erinnere mich nur noch, daß ich eine komiſch ſein ſollende „Geſchichte des Flohkönigs Albroſcher", mehrere Gedichte und ein dreiactiges Drama: „Die Bürgſchaft", nach der Schiller'ſchen Ballade verfertigte. An Ueberſetzungen werde ich es auch nicht haben fehlen laſſen. Es ſchwebt mir noch vor, daß ich Voltaire's Henriade in Hexameter zu überſetzen anfing. —

Wir nahmen ſpäterhin noch Henke in unſere Geſellſchaft auf. Dieſer Kraftmenſch, der mir ſpäter ganz verſchollen iſt, ſchrieb einen Aufſatz: „Keine Roſe ohne Dornen."

Er wollte da in die Nothwendigkeit des Uebels als eine von allem Daſein unabtrennliche beweiſen.

Volk opponirte. Henke beſchränkte ſich mit ſeinem Satze auf die „ſublunariſche Welt." Aber das Journal, nachdem es zwei Jahre beſtanden, hörte damit auf.

Ich ſelbſt wurde durch dieſen Streit zum erſten Male auf eigentlich philoſophiſche Betrachtungen geführt.

Dieſe verknüpften ſich bei mir mit dem tiefen Eindruck, den die Lectüre von Sonnenbergs Donatoa auf mich gemacht hatte. Noch beſitze ich den Auszug, den ich mir aus dieſem weitläufigen Epos fertigte. Der Kampf von Hereal und ſeiner geliebten Herkla zur Ueberwindung des Antichriſts beſchäftigte mich Monate lang und verſetzte mich in eine religiöſe Schwärmerei. Der Gedanke, daß, wenn alles Böſe getilgt werden, auch alles Uebel verſchwinden müſſe, lief bei Sonnenberg conſequent in das Aufhören aller Geſchichte aus. Dies Ende des Weltgerichts ſtellt er ſehr erhaben in einem Vaterunſer dar, welches alle erlöſten Geiſter zu Gott in der Verſion beteten, daß nun alle Bitten erfüllt wären: „Du vergiebſt uns unſere Schuld, wie wir unſern Schuldigern vergeben haben.“

Sonnenbergs Weltgericht iſt der Ausläufer der geiſtlichen Epik, die mit Miltons Paradies begonnen hatte. Ihm war in Klopſtocks Meſſias die Erlöſung gefolgt. Der Erlöſung mußte wieder das Reſultat, der Schluß der Geſchichte, im Weltgericht folgen.

Sonnenberg war Katholik und Romantiker. Er beendete ſein excentriſches Werk in Jena und ſtürzte ſich dann aus dem Fenſter. Im Herbſt 1859 hat mir Kuno Fiſcher in Jena das Haus gezeigt, vor welchem er den Tod fand.

Veit und Henke verſpotteten mich in meiner religiöſen Melancholie; ſo oft ich davon zu reden anfing, verlachten ſie mich und erfanden eigene Wendungen, mich zu verhöhnen. Wir gingen an Sonnabenden oft vor das Sudenburger Thor nach dem Militärkirchhof. Auf dieſen Abendgängen erfaßte mich dann meine Traurigkeit mit beſonderer Gewalt und reizte dann umſomehr ihre Satire zu allerlei groteskem Hohn.

Es mag dies Betragen ganz paſſend geweſen ſein, mich von meinem Gegenſtande abzubringen, aber es riß mich nur von ihm los, ohne mir ein Reſultat zu geben.

Veit liebte mich unſtreitig, wie ich ihn; aber in unſerem Verhältniß war eine Ungleichheit. Er war mir übermächtig und wünſchte, bewundert zu werden. Sein Ton fiel bald in eine ſentimentale Zärtlichkeit, bald in eine ſarkaſtiſche Krittelei oder in die halb ſchadenfrohe Myſtification von räthſelhaften Anſpielungen, ſo daß im Umgang mit ihm nicht eine einfache Gleichheit herrſchte, ſondern ſich immer — auch

Andere machten dieſe Erfahrung — eine gewiſſe Aufgeſpanntheit kundgab. Er hatte eine ganz eigene Gattung des Dereſſen, womit er unfehlbar Lachen zu erregen vermochte.

Nicht weniger verſtand er, bedeutſam zu ſchweigen, den Andern wie in Ekſtaſe anzuſtarren, zu ſeufzen, plötzlich die Hand krampfhaft zu drücken, unerwartet eine zarte Aufmerkſamkeit zu erweiſen und mit all' dieſem ſich vorzüglich Mädchen und Frauen zu unterwerfen.

Während ich ſo mit Volk, Oppermann und Henke verkehrte, wurde ich doch meinen alten Freunden nicht gerade untreu.

Mit Buchmann namentlich führte mich die Liebe zu einem Dichter wieder näher zuſammen, der auf uns Beide großen Einfluß gewann. Dies war Ernſt Schulze, der früh geſtorbene Verfaſſer der bezauberten Roſe, der Cäcilie, vieler zarten Sonnette und Epiſteln.

Schulze war der romantiſche Ausläufer der Wieland'ſchen Schule. Er hatte eine außerordentliche Sprachgewandtheit und eine blumenduftgewürzte Phantaſie, wie ſie jener weichlich-träumeriſchen Epoche unendlich zuſagte. Seine Verſe mit ihren vielen adjectiviſchen Füllwörtern, mit ihrem Sinnen und Minnen, Hangen und Bangen, mit ihrer Sonne und Wonne, mit ihren Herzen und Schmerzen ließen ſich leicht nachahmen. Statt des Hexameters wurden von uns nun freie Stanzen gemacht. Auch die Sonnette fingen an, neben den Stanzen etwa ſo gedichtet zu werden, wie wir auch neben den Hexametern zuweilen eine Sapphiſche oder Alkäiſche Ode gemacht hatten. Schulze's Dichtung hatte in ihrer Naturanſchauung einen lieblich träumeriſchen Zug, der gern in Ruinen, in Mondſchein, in Nachtigallgebüſchen, bei Elfentänzen, an Waſſerfällen verweilte.

Sie hatte aber auch einen nordiſchen Zug, der uns „Teutſchgeſinnten" ſehr zuſagte. Die Klopſtock'ſche Poeſie hatte zuerſt den Verſuch gemacht, die Edden für eine deutſche Mythologie in's Spiel zu bringen. Der Wingolf, Bragur, Tyr, Frigga, Odin, Thor, Walhalla und Niflheim hatten eine gewiſſe Popularität erlangt. Eine Zeit hindurch hatten unſere Dichter ſich ſelbſt Barden genannt. Kretſchmann hatte ſich als Barde Rhingulph benannt. Fouqué hatte nun zwar die Götterwelt der Alten bei Seite gelaſſen, hingegen ſich ganz der nordiſchen Helden- und Ritterwelt zugewendet. Seine Romane wurden mit Begeiſterung verſchlungen. Sein Zauberring, ſeine Fahrten Thiodolfs des Isländers, ſeine Geſchichte von Sintram und deſſen Gefährten, ſeine Undine, ſeine Aslauga waren faſt zu Volksbüchern geworden. Das Geſpenſtiſche, was ſchon manchmal bei ihm auftauchte, war ganz im Geſchmack der Zeit. Das eiſige Island und das glühende Italien, der rieſige Heidenrecke und der zierliche Saracene, die ſchöne ſtahlgepanzerte Walkyrie und die marmorbleiche, ſchleierumfloſſene Nonne waren die Extreme, zwiſchen denen ſich ſeine chriſtgläubigen Ritter auf ihren Wallfahrten bewegten. Fouqué hatte bei ſeiner dramatiſchen Behandlung der Nibelungenſage 1809 eine höhere künſtleriſche Begabung gezeigt, als er anfänglich unter dem Namen Pellegrin verrathen. Seine Tragödie: „Sigurd der Schlangentödter", iſt in einem reineren Geſchmack in einem ächteren Pathos gedichtet, als Viele, die ihn nur vom Hörenſagen kennen, ihm zutrauen würden.

Es iſt aber bei uns das Geſchick des Guten, oft unbekannt zu bleiben. Als Fouqué ſein 1814 geſchriebenes Rittergedicht „Corona" veröffentlicht hatte, war ich, als ich es mir endlich verſchaffte, nebſt meiner Schweſter, die ihn, wie ich, verehrte, ſo entzückt, daß ich Ende Juli 1821 einen Panegyrikus in regelrechten Stanzen darauf dichtete. Er ſchien uns Anſprüche auf den Namen eines nordiſchen Taſſo oder Arioſt zu haben.

Allein Schulze's „Cäcilie" übertraf ihn an Friſche der Phantaſie, an Innigkeit des Gefühls, an Anſchaulichkeit der Malerei und an einer Structur, die einen epiſcheren, an die Kämpfe der Ilias erinnernden Typus hatte. Wir fanden hier in Agathons Geſchichte Fouqué'ſche Elemente, aber wir fanden ſie zu höherer Idealität fortgebildet.

In der elegiſchen, duftigen Manier Schulze's habe ich nun viele Gedichte gemacht, die zum Theil wohl nur Rückklänge aus ſeiner Lectüre waren. Das pſychologiſch wahrſte entſprang bei mir dem Gefühl einer Verlaſſenheit, worin ich mich befand. Ich dichtete es im Auguſt 1822 und betitelte es: „Unſtät."

Strebe, unter welchem ich den größten Theil meiner ſtiliſtiſchen Fortbildung abſolvirte, begünſtigte, da er ein weiches Gemüth hatte, das Gefühl und die Phantaſie. Die Cultur des Gedankens trat bei ihm entſchieden zurück. Von Philoſophie war bei ihm gar nicht die Rede.

Ich erinnere mich, bei ihm von Unten nach Oben folgende Themata behandelt zu haben:

Sprich nicht von dem, was du thun willſt. Die eitle Karoline. Ein Charaktergemälde. Commentar zu Schiller's Glocke.

Schilderung einer glücklichen Inſel im Ocean.

Die Ruinen. Eine Betrachtung. Der Frühling.

Eine Viſion am Helleſpont in der Neujahrsnacht. (Wurde ſelbſtverſtändlich in Hexametern bearbeitet.)

Ueber den Unglauben. (Natürlich gegen denſelben.)

Wie wünſch' ich mir mein Leben nach dem Tode? (In Hexametern.) — Ich beſitze es noch und ſehe, daß ich einige rationaliſtiſche Anmerkungen zur Rechtfertigung der Vorſtellungen, die ich vortrug, hinzuzufügen für nöthig erachtete.

Rede Alexanders bei der Umkehr am Hydaſpis.

Charakteriſtik Attila's, November 1821. Mit Benutzung von Gibbon u. ſ. w.

Ueber die Nibelungen. Eine recht gut geſchriebene Vertheidigung ihres Werthes.

Kritik von Houwald's Drama: „Fluch und Segen“, Februar 1822. Sehr ſcharf.

Die Verdienſte Alfred des Großen um England. Juli 1822.

Muſik und Poeſie. Die Begleiterinnen des Menſchen. Ein Gedicht in freien Stanzen von ziemlichem Umfang. Es iſt ganz in der Schulze'ſchen Manier. Strebe war ſo davon entzückt, daß er es dem Probſt vorlegte, der mir eine höchſt lobende Kritik darüber ſchrieb, die nur einige Formfehler tadelte.

Dies war, im Auguſt 1822, die letzte Arbeit, die ich bei Strebe lieferte, weil er bald darauf die Anſtalt verließ.

Bei dieſer großen Einſeitigkeit, die überall das Gefühl, die Phantaſie, die geſchichtlichen Kenntniſſe in den Vordergrund ſtellte, iſt es nicht zu verwundern, wenn ich mich ſelbſt in der Werthſchätzung meiner poetiſchen Verſuche und kleinen hiſtoriſchen Skizzen beſtärkte. Wurde ich doch im Deutſchen faſt immer als der Erſte proclamirt. Zum Glück hatten wir im Lateiniſchen andere Themata.

Im Franzöſiſchen durften wir uns in Prima ſogar ſelbſt Themata wählen. Von dieſen iſt mir nur eines in Erinnerung geblieben, an das ich oft gedacht habe. Es hieß: Sous quelle forme de gouvernement voudrais je vivre, si je ne vivais pas à présent en Prusse?

Dieſe Frage beſchäftigte mich lebhaft. Mein erſtes politiſches Bewußtſein erwachte mit ihr. Jeder Gymnaſiaſt iſt durch den Enthuſiasmus für die Griechen und Römer Republikaner in der Theorie. Als Sohn ſeines Landes und Volkes aber erklärt er, unter einer gemäßigten Monarchie ſich glücklich zu fühlen. Einer ſolchen genieße er unter dem Scepter der Hohenzollern. Das iſt die politiſche Praxis, wie ſie anerzogen wird.

Nun gerieth ich in dieſer Arbeit, ich weiß nicht mehr wie, auf Polen, und führte die Nothwendigkeit aus, daß Polen zwiſchen dem deſpotiſchen Rußland und zwiſchen dem freien Preußen als eine ſchützende Zwiſchenmacht fortbeſtehen und daß Preußen, ja Deutſchland, wenn Rußland Polen etwa aller Selbſtſtändigkeit berauben wollte, Polen zu Hülfe kommen müßte, es in ſeiner Integrität zu erhalten.

Der alte Koch, bei dem ich die Arbeit eingereicht hatte, ſtrich mir meine Verſehen an und ſagte mit ironiſchem Lächeln: „Nun, lieber Roſenkranz, über Ihre Politik will ich nicht mit Ihnen ſtreiten. Suchen Sie vor der Hand nur ſo gut franzöſiſch zu ſchreiben, als die Polen es ſprechen!“

Da in den altdeutſchen Epen die Burgunder eine ſo große Rolle ſpielten, ſo ging ich an die Erforſchung ihrer Geſchichte. Ich fing aber von hinten her an. Boſo, der Gründer des Arelatenſiſchen Königreichs, feſſelte mich ſo, daß ich eine ziemlich ausführliche Geſchichte desſelben aus allen mir zugänglichen Quellen zuſammenſchrieb, die vielleicht nicht ſchlecht war. Ich habe ſie verloren. Oſtern 1823 kam ich dazu, die Geſchichte der alten Burgunder, ebenfalls quellenmäßig, zu bearbeiten. In dieſem Verſuch, ſowie in einem etwas früheren, über die Cimbern und Teutonen, ging ich dann bis auf das erſte Erſcheinen der Germanen zurück.

Doch dies Alles ſollte noch nicht Zerſtreuung genug ſein.

Ich war in meinem Gemüth fromm. Ich glaubte auf das Lebendigſte an den allmächtigen, allwiſſenden, allgegenwärtigen, allweiſen und allliebenden Gott. Ich betete zu ihm mit höchſter Inbrunſt.

In der Zeit vor meiner Einſegnung hatte ich mindeſtens alle vierzehn Tage die Predigt in unſerer Kirche beſuchen müſſen. Wir hatten einen Stuhl, zu welchem auch der alte Onkel Lefevre vom breiten Wege gehörte, der nie einen Sonntag verſäumte und mich ſofort, wenn ich gefehlt hatte, zur Rede ſtellte.

Nach meiner Einſegnung durfte ich gehen, wohin ich wollte. Oft ging ich mit meinem Vater zuſammen. Wir beſuchten im Laufe des Jahres faſt alle Kirchen. Es gehörte zum Vergnügen meines Vaters, die Gaben der Kanzelredner zu vergleichen. Koch und Weſtermeier im Dom, Dennhardt in der Heiligengeiſt-Kirche, Fritze in St. Ulrich, Jasper in St. Catharinen, Reinhard in St. Jakob, Mellin und ſpäter Mänß in der deutſch-reformirten Kirche u. ſ. w. wurden genau geprüft. Das Geſpräch darüber begleitete gewöhnlich den Genuß des Sonntagsbratens. Der Vater war dann in der beſten Stimmung. Nach der Kirche beſuchte er gewöhnlich eine der Conditoreien oder den Volkmar'ſchen Weinkeller auf dem neuen Markt, wohin er mich auch mitnahm. Nur am Charfreitag unterblieb dies grundſätzlich und wir machten einen ſtillen Gang durch das Glacis, von welchem mir unvergeßliche Eindrücke wahrer Sabbathruhe zurückgeblieben ſind. Die erſten Frühlingslüfte pflegten ſich zu regen, die erſten Lerchen mit ihrem Geſang ſich zu melden und die erſten Schwalben ſich einzufinden. Die jungen Baumknospen ſahen ſo verheißend aus und alle Menſchen, wie ſie im Sonntagsſtaate dahinſchritten, ſchienen im tiefſten Innern der Erlöſung ſich mit gerührtem Dank zu freuen, welche der Tod des Erlöſers ihnen gebracht.

Gewiß verdanke ich dem Anhören ſo vieler, oft guter Predigten, viel geiſtige Anregung. Es wurde damals aber auch ganz anders gepredigt, als jetzt, wo man ſich oft auf Paraphraſen des Bibelworts, auf Dogmen-Interpretation, auf Declamation von Geſangbuchverſen beſchränkt. Das Predigen galt für eine Kunſt und wurde im Bewußtſein der Rivalität geübt. Der Blick auf das geſammte Weltweſen machte es ſehr mannichfaltig. Dennhardt gab in der Neujahrspredigt z. B. immer eine politiſche Rundſchau Europa's.

Ich ward mit allen Reſultaten der Aufklärung bekannt. Ich glaubte nicht an Geſpenſter. Aber in meinem zehnten Jahre etwa hatte ich die Geſchichte eines Schloſſes geleſen, in welchem ein Ritter, deſſen Bild im Ahnenſaal hing, dazu verurtheilt war, die Kinder ſeiner Nachfolger durch einen Kuß dem Tode zu weihen. Es war vortrefflich geſchildert, wie der geſpenſtiſche Ritter mit trauriger Miene in einem dunklen Mantel ſich zum Bett des ſchlafenden Kindes ſchlich. Dieſe Vorſtellung ſetzte ſich bei mir feſt, ſo daß ich in unſerer Schlafſtube im goldenen A aus der Thür, die nach einer alten unbenutzten Küche führte, oft den Ritter fürchtete heraustreten zu ſehen, und deshalb das Deckbett über die Augen zog. Am Tage lachte ich mich aus. Nachts aber glaubte ich doch halb und halb an die Möglichkeit eines ſolchen Spuks.

Ich war aber nicht blos im theiſtiſchen Sinne fromm, ich war auch abergläubiſch. Ich konnte mich lange Zeit immer noch nicht von der Knechtſchaft gewiſſer Vorzeichen losmachen. Ich glaubte noch immer zuweilen, daß die Art, wie ich meine Kleider Abends vor dem Bett auf den Stuhl legte, nicht ganz ohne magiſchen Zuſammenhang mit den großen Feuersbrünſten ſei, welche damals oft ganze Quartiere der Stadt hinrafften. Ich glaubte, daß es für die Fehler, die ich im Lateiniſchen oder Griechiſchen den Tag über in der Schule machen würde, nicht gleichgültig ſei, durch welche Straße ich zum Pädagogium ging. Ich glaubte, daß ein gewiſſer Schnörkel, mit welchem ich meine Arbeiten am Schluß verzierte, einen Einfluß auf ihre Werthabſchätzung habe. Ich glaubte ſogar Ahnungen zu haben.

Dies Alles war mir auch wieder lächerlich. Aber wenn ich mich entſcheiden mußte, fühlte ich doch oft die Gewalt der abergläubiſchen Gewohnheit, denn unſtreitig iſt es die Gewohnheit, die uns in ſolche alberne Abhängigkeiten verſetzt.

Vom ſogenannten ſpecifiſchen Chriſtenthum war nichts in mir. Auch das Abendmahl hatte ich bei meiner Einſegnung nicht als einen myſtiſchen, ſondern als einen nur mnemoniſchen, zur ſtrengeren Tugendhaftigkeit anregenden Act genommen.

Im Herbſt 1822 dichtete ich zum Geburtstage meines Schulfreundes Bernhard Nöldechen aus Schönebeck, der Theologe werden wollte, eine Art Cantate, die ich meinen Eltern vorlas, bevor ich ſie verſchickte. Sie vergoſſen Freudenthränen darüber, zumal die Mutter, denn es ſchien ihnen daraus ein unzweifelhaftes Talent für das geiſtliche Fach hervorgeleuchtet.

Die Mutter beſonders wünſchte mich zum Theologen.

Ich hatte daher auch das Hebräiſche angenommen. Aber der Unterricht, den ich darin ſucceſſiv von Händler, Thiemann, Immermann und Hennig erhielt, war ein zu wechſelnder, zu unterbrochener, zu oberflächlicher. Auch lagen die Stunden — im Winter von 7 bis 8, im Sommer von 6 bis 7 Uhr — zu ungünſtig dafür. Nur zu oft trafen wir den Lehrer noch im Bette. Es verging einige Zeit, bis er ſich ankleidete. Unterdeſſen trieben wir Allotria, waren aber auch oft ſelber noch ſchläfrig und verdroſſen, in gleich übler und unheiliger Stimmung mit dem Lehrer.

Das Erlernen des Hebräiſchen an und für ſich war mir intereſſant, weil es mir eine von den übrigen mir bekannten Sprachen ganz abweichende Sprachform eröffnete.

Als ich das Hebräiſche unter Händler zuerſt anfing, lernte ich auch den Charlatanismus kennen. Händler, ein Sächſiſcher Magiſter, verſchrieb uns ein kurzgefaßtes Compendium: „Die Kunſt, in vierundzwanzig Stunden Hebräiſch zu lernen.“ Wochen und Wochen würgten wir daran!

Im Rechnen und in der Mathematik blieb ich ſchwächer, als in Sprachen, obwohl ich die Planemetrie gut lernte.

Für die Stereometrie machte ich eine wirkliche Anſtrengung und repetirte ſie mit Oppermann und mit Lettgau, der gegenwärtig Baumeiſter hier in Oſtpreußen iſt. Alle ſtereometriſchen Geſtalten entzückten mich durch ihre Proportionen.

Das Lehrbuch von Lorentz wurde dem Unterricht zu Grunde gelegt. Der elementare Unterricht wurde von Valet recht gut gegeben.

Der Unterricht in Prima fiel über ein Jahr dem höchſt gutmüthigen, edlen, aber ſchwachen Thiemann zu. Wir benutzten die Stunden nur zum Skandalmachen. Das „Beweiſen“ namentlich an der Tafel wurde zu einer Poſſenreißerei.

Ich war mir bewußt, das eigentliche Geheimniß in den Beweiſen der ſogenannten höheren Mathematik nie recht zu verſtehen. Ich lernte die Formeln der Algebra auswendig und gebrauchte ſie ganz mechaniſch.

Noch weniger begriff ich, weshalb man in der Algebra ſo ganz willkürlich ſagen durfte: Ich ſubſtituire die Werthe ſo und ſo, ich verwandle dieſe Formel in jene u. ſ. w.

Ich verwunderte mich im Stillen immer, wie aus ſolcher Willkür ſchließlich eine „exacte Evidenz“ hervorgehen konnte oder ſollte.

Zu meinem Schrecken wurde ich aber für ſo tüchtig in der Mathematik gehalten, daß ich ſogar in die Selecta unter dem Procurator Meyer verſetzt ward, die aus etwa 8 bis 9 Primanern beſtand.

Hier wurde ebene und ſphäriſche Trigonometrie getrieben.

An die Stelle von Lorenz' Lehrbuch trat Mathias', des Directors des Domgymnaſiums, Leitfaden nach analytiſcher Methode. Was dies eigentlich heiße, habe ich auf der Schule nie begriffen. Für das Berechnen mußten wir uns Vega's Logarithmiſche Tabellen anſchaffen.

Das Zutrauen, welches die Verſetzung zu meiner mathematiſchen Fähigkeit ausſprach, munterte mich auf. Ich gab mir einige Monate hindurch die äußerſte Mühe.

Aber Meyer beſchäftigte ſich bald nur mit zwei, drei der hervorragendſten Schüler, namentlich mit Roloff, dem jetzigen Apellationsgerichtsrath in Marienwerder, der für mich dadurch ſehr verhängnißvoll wurde, daß er, ein großer ſtarker Menſch, mich einſt in der Zwiſchenſtunde der Art herumtrug, daß ich mit der Handfläche und geſteiftem Arm mich auf ſeine Schultern ſtützte. Ich büßte aber bei einer ſeiner Bewegungen das Gleichgewicht ein und ſtürzte kopfüber auf den Boden. Ich hatte die Beſinnung verloren. Voller Schrecken packten mich meine Mitſchüler, legten mich hinter eine Bank an den Boden, ſetzten ſich, mich unſichtbar zu machen, mit dichtgedrängten Füßen davor und ließen mich ſo bis zum Ausgang der Stunde liegen. Ich kam allmälig wieder zu mir, ſchlich unter der Aſſiſtenz Einiger mit einer fürchterlichen Beule und entſetzlichen Schmerzen nach Hauſe und konnte erſt nach einigen Tagen die Schule wieder beſuchen.

In der Phyſik war es ähnlich. Auch in ihr gab Meyer den Unterricht, beſchränkte ſich aber, wozu faſt alle Lehrer der Mathematik und Phyſik neigen, auch hier auf eine Elite und ließ uns Uebrige treiben, was wir wollten. Gewöhnlich laſen wir Romane. Nur zuweilen richtete er an uns Pöbel einige Fragen, mit offenbarem Humor, und etwas einzuſchüchtern, damit wir nicht zu weit in den Freiheiten gingen, die uns unſer Unverſtändniß geſtattete. Ich höre noch ſeine Stimme: „Wenn das Licht aus einem dünneren Medio in ein dickeres übertritt, was geſchieht?" Hierauf oder auf die umgekehrte Frage antworteten wir ſtereotyp: „Es bricht ſich." Damit waren wir abgefunden.

In der Naturgeſchichte wurde nur bis Tertia hin Unterricht gegeben. Balet zeigte uns Kupfer von Thieren und las uns aus Büchern vor. Nach der utilitiſchen Auffaſſung der Natur, wie die Aufklärung ſie geſchaffen hatte, wurden die Vertilgungsarten ſchädlicher Thiere ſehr weitläufig vorgetragen. Ich erinnere mich, daß der Vortrag über die Mäuſe und Ratten nach Bechſtein Monate lang dauerte.

Ich hatte für die organiſche Natur vielen Sinn. Ich beſaß Stein's große Naturgeſchichte. Ich zeichnete mir aus Kupferwerken viele Pflanzen und Thiere ab.

Aber es fehlte mir an wiſſenſchaftlichem Einblick. Blumenbach's Handbuch der Naturgeſchichte hatte ich mir erſt von einem Vetter Wilhelm Hüttmann geliehen und excerpirt und kaufte mir es ſpäter ſelbſt, weil es mir am meiſten eigentliche Erkenntniß ſchaffte. Ohne weitere Anleitung und Erklärung half es mir jedoch auch nicht viel.

Mit derſelben Zeit würde man bei richtiger Auswahl der charakteriſtiſchen Formen und vorſichtiger Anwendung der vergleichenden Methode ſehr Vieles leiſten, während das Intereſſe für die Naturwiſſenſchaft auf den Gymnaſien durch den langweiligen Vortrag gewöhnlich getödtet wird. Die Schüler merken ſchon früh, daß es für die Entſcheidung der Reife zum Abgang nicht auf ſie ankommt. Mit der Geographie, die im Grunde doch auch Naturwiſſenſchaft, verhält es ſich ähnlich. Ich hatte eine große Liebe zu ihr, die ſich in dem Eifer kund gab, mit welchem ich Reiſebeſchreibungen las, aber der Unterricht darin war ſehr mangelhaft, ſelbſt bei Wilke.

Er dauerte auch nur bis Tertia. In Secunda wurde nur für die Geſchichte die alte Geographie von Griechenland und Rom genauer durchgenommen.

Die philoſophiſche Bildung erwuchs mir eigentlich unbewußt aus dem Religionsunterricht, aus der philoſophiſchen Propädeutik und aus encyklopädiſchen Werken.

Der Religionsunterricht war, wie ſchon erwähnt, auf Quarta Erklärung von Ziegenbein's Katechismus mit Auswendiglernen vieler Bibelverſe und Geſangbuchſtrophen.

In Tertia trug Valet den erſten Theil der Kirchen- und Dogmengeſchichte vor, dem in Secunda der zweite folgte.

Er hielt ſich, wie ich ſpäter erkannte, an Henke mit Zuhülfenahme ſeiner akademiſchen Hefte.

Ich hatte viele Mühe, die Namen der Ketzer, der Concilien, der Biſchöfe, Päpſte und „Ausbreiter des Chriſtenthums zu behalten. Es blieb damals dieſe ganze Welt des Monophyſitismus und Dyophyſitismus, der Neſtorianer und Arianer u. ſ. w. für mich ein Räthſel.

Ich halte eine ſolche abgeſonderte Darſtellung der Kirchen- und Dogmengeſchichte für einen Fehler auf dem Gymnaſium. Das Weſentliche davon kann in dem Vortrag der Weltgeſchichte erwähnt werden. Ja, es muß dort erwähnt werden.

In Secunda fing die Lectüre des neuen Teſtaments in der Urſprache an, die in Prima fortgeſetzt ward.

Auch ſie halte ich für einen Fehler. Sie macht den Schüler mit einem andern Griechiſch bekannt, als er es in den Claſſikern findet, mit dem ſogenannten helleniſtiſchen Idiom, das ſich in hebraiſirenden Formen bewegt.

Wer nicht auch Hebräiſch lernt, kann ſie nicht verſtehen.

Der Schüler wird zerſtreut, geſtört.

Der theologiſche Nutzen aber iſt gering. Die Lehrer machen ſich breit mit den Commentaren, welche ſie auf der Univerſität gehört haben. Händler trug uns die ganze Eichhorn'ſche Hypotheſe vom Ur-Evangelium vor.

Die Kritik einzelner Stellen führt durch die Varianten der Codices zum Skepticismus. Ich habe nichts gegen dieſen, allein ich glaube, daß das Gymnaſium noch nicht reif genug für ſein Verſtändniß iſt.

Außerdem war Niemeyer's Lehrbuch der Religionswiſſenſchaft eingeführt. Es enthielt eine kurze Geſchichte der Wiſſenſchaften überhaupt von Thales an, eine Kirchen- und Dogmengeſchichte und eine Moral und ſchloß ſich Kant'ſchen Grundſätzen an.

Redlich, kann ich ſagen, habe ich mich bemüht, aus ihm zu lernen.

Hundertfältig habe ich es in die Hand genommen. Aber es ließ mich kalt.

Am meiſten intereſſirte mich noch jene Einleitung, welche einen Ueberblick der Schickſale der Philoſophie brachte.

Die Namen, die ich hier fand, ſuchte ich mir durch Nachſchlagen in Jöcher's Gelehrtenlexikon, das ich beſaß, in Bougine's Handbuch der allgemeinen Literaturgeſchichte und zuletzt im Converſationslexikon zu beleben.

Der Trieb, mir eine vollſtändigere Kenntniß der Literatur zu ſchaffen, warf ſich erſt auf Specialwerke.

Die Encyklopädie der claſſiſchen Alterthumskunde von Schaaf, Prediger in Schönebeck, hatte 1820/21 eine neue Auflage erhalten, die ich von meinem Freunde Hänel, in deren Offizin ſie gedruckt war, zum Geſchenk empfing.

Dies Buch iſt eines der wahrhaft claſſiſchen Schulbücher, die eine Nation nicht ſowohl durch immer neue zu verdrängen, als vielmehr in neuen Auflagen nur zu verbeſſern ſuchen ſollte, um ihren Gebrauch immer allgemeiner zu machen.

Der erſte Band enthält die Geſchichte der Literatur und die Mythologie, der zweite die Archäologie der Griechen und Römer. Ich lernte viel daraus.

Für die romaniſche Literatur hielt ich mich an Bouterweck und Siſmondi, die ich in unſerer Schulbibliothek vorfand.

Es glückte mir, für einen umfaſſenden Ueberblick Meuſel's Leitfaden zur Geſchichte der Gelehrſamkeit, drei Bände, zu kaufen; ein für jene Zeit ganz vorzügliches Werk!

Wachler's allgemeine Geſchichte der Literatur, die ich mir ſpäter kaufte, iſt in vieler Beziehung nur eine Reproduction deſſelben in jener kräftig ſchimmernden Sprache, die Wachler ſich zurecht gemacht hatte und von deren Schimmer ich durch ſeine Vorleſungen über die deutſche Nationalliteratur beſtochen war.

Eichhorn's Literaturwerk lernte ich nur theilweiſe kennen, ſoweit es ſich auf das Mittelalter bezieht.

Eine unendliche Menge von Büchertiteln aus allen Zweigen des Wiſſens notirte ich mir, weil ich meinte, ich könnte ihrer einmal bedürfen. Es war gar kein beſtimmtes Ziel, das ich verfolgte.

Selbſt in Noltenii Lexicon antibarbarum, das ich einſt erhandelte, las ich die angehängte Geſchichte der aetates der römiſchen linguae mit einer ſtupiden Andacht.

Es war daher ein großes Glück, daß bei uns eine philoſophiſche Propädeutik gelehrt ward, die mir doch beſtimmtere Begriffe gab.

Brederlow trug in Secunda eine empiriſche Pſychologie und eine Rhetorik vor, welche die Poetik mit in ſich ſchloß. Ich wurde ihnen viel Aufklärung ſchuldig.

In Prima trug Solbrig die philoſophiſche Grammatik vor.

Zuletzt endlich hörte ich bei Solbrig Logik, die er nach Krug vortrug. Sie war uns Allen entſetzlich langweilig und unverſtändlich, weil der Rector, wie ich glaube, zwar den beſten Willen hatte, jedoch ſelber in dieſer abſtracten Materie nicht recht zu Hauſe war. Die Spielerei mit den Buchſtaben für die logiſchen Begriffe und mit den Kreiszeichnungen für die Urtheile und Schlüſſe zerſtörte vollends die Anſätze, die unſer Denken zur Aneignung der Kategorien und der Denkformen machte. —

Nie hätte ich damals geahnt, daß ich ſelbſt eines Tages ſogar eine ausführliche Logik ſchreiben würde. Indeſſen wurden wir wenigſtens mit der Terminologie vertraut.

Unſtreitig lebte in mir ein wahrhafter Erkenntnißdrang, allein in meiner ganzen Umgebung war Niemand, der mir zu rathen vermocht hätte. Ich war ganz mir ſelbſt überlaſſen.

Es ging mir im Philoſophiſchen, wie im Altdeutſchen. Ich verirrte mich in leere Aeußerlichkeiten, während ich innerlichſt nach dem Weſen ſeufzte.

Das Symptom, welches bei mir den Hang zur Wiſſenſchaft ſchlechthin damals verrieth, war der Encyklopädismus.

Ich hätte gern Alles gewußt. Immer weiter aber dehnten ſich die Grenzen. Immer unermeßlicher häufte ſich der wiſſenswürdige Stoff.

Ein altes Buch von Sulzer, ein anderes von dem Hamburger Büſch über allgemeine Wiſſenſchaftskunde, das ich irgendwo auflas, gaben mir den erſten Anſtoß zu dem Verſuch einer ſyſtematiſchen Ueberſchau aller Wiſſenſchaften.

Ich las und las dieſe Bücher ohne alle Kritik. Eine Wiſſenſchaft ſchien mir ſo wichtig, als die andere.

Da ſchenkte mir mein Vater zu Weihnachten 1821 Klügel's Encyklopädie der Wiſſenſchaften, prachtvoll gebunden.

Ich war entzückt, einen ſolchen Schatz zu haben.

Die Encyklopädie enthielt eine deutſche Sprachlehre von Klügel; eine Arithmetik, Geometrie, Mechanik und Statik von demſelben; eine Aſtronomie, Naturlehre und Naturgeſchichte auch, wenn ich nicht irre, von ihm. Von Andern war eine bürgerliche Baukunſt und Schiffszimmerkunſt. Die theoretiſche und praktiſche Philoſophie, halb Wolfiſch, halb Kantiſch, war wieder von Klügel. Die Geſchichte hatte Remer in Helmſtädt, die Geographie der außereuropäiſchen Länder Bruns, die Geographie Europas Stein gearbeitet. Mit dieſer ſchloß das Werk.

Man kann ſich vorſtellen, mit welchem Eifer ich an ſeine Lectüre ging.

Bald aber zeigte ſich, daß die Behandlung der Wiſſenſchaften darin eine ganz andere war, als ſie in dem Pädagogium herrſchte. Ich verſtand die Definitionen der Begriffe, welche Klügel gab, nur mühſam oder gar nicht. Die Ordnung war eine andere, als diejenige, an welche ich mich ſchon gewöhnt hatte. Die deutſche Sprachlehre ward bei uns nach dem ſogenannten kleinen Adelung, die Mathematik, wie ſchon erwähnt, nach Lorentz, die Geſchichte nach Kohlrauſch und Wachler vorgetragen.

Die Folge war, daß dies umfangreiche Werk, ſtatt, wie der Vater beabſichtigte, mich aufzuklären, mich nur noch gründlicher verwirrte und mich noch mehr zerſtreute.

Ich fiel daher auf Thorheiten. Ich wandte z. B. einſt eine ganze ſchöne Ferienzeit dazu an, zu Remer's Weltgeſchichte ein Regiſter zu fertigen, das ich dann, quasi re bene gesta, ſchön einbinden ließ und neben der Encyklopädie auf das Bücherbrett hinſtellte.

Das ganze Werk wurde mir endlich verhaßt. Ich entdeckte allmählig ſo viel, daß es eigentlich einem ſchon antiquirten Standpunkt der Bildung angehöre, mich alſo mehr hemmen als fördern müſſe. Dieſe Ueberzeugung wuchs, als ich in Berlin ſtudirte. Als ich dieſe Stadt Oſtern 1826 verlaſſen wollte, verkaufte ich die ganze Encyklopädie einem Antiquar, der unter den Colonnaden der Alexanderbrücke ſein Gewölbe hatte. Der ſchöne Einband bewirkte, daß ich es leidlich bezahlt erhielt. Als ich 1828 um Michaelis wieder nach Berlin kam, ging ich eigends nach der Colonnade hin, die ausgeſtellten Bücher des Antiquars mir anzuſehen. Und ſiehe, da ſtand die Encyklopädie noch in einem Glasſchrank in aller Pracht, welche der geſchickte Curtius ihr gegeben.

Ich fand alſo keine Befriedigung, wie ich ſie ſuchte.

1823 kaufte ich mir daher ein Taſchenconverſationslexikon in vier Bänden, das zugleich eine ſyſtematiſche Generalkarte aller Wiſſenſchaften enthielt.

Dies Werk war ſchon mehr im modernen Geiſt abgehalten und gab mir manche gute Anregung.

Da es aber alphabetiſch abgefaßt war und die ſyſtematiſche Ueberſicht nur die Namen der Wiſſenſchaften tabellariſch ohne Entwicklung der Begriffe angab, ſo vermehrte auch dies Buch nur meine Verworrenheit.

Ich weiß nicht, wo ich es gelaſſen habe, aber manchmal habe ich mir ſeinen Beſitz zurückgewünſcht, weil es in der That einer höheren Auffaſſung huldigte.

Wenn ich jetzt nach ſo langer Zeit auf jene Irrſale meines Jugendſtrebens zurückblicke, ſo erkenne ich als einen Hauptfehler, daß ich ſo Vieles immer von Neuem aufnahm, ohne es wenigſtens bis zu einem gewiſſen Grad zu erledigen.

Hätte ich mir ſelbſt für alle Wiſſenſchaften die erſten Hefte, die ich für ſie ſchrieb, ſo angelegt, daß ich zu den fundamentalen Beſtimmungen die weiteren Kenntniſſe, die ich erwarb, mit einer gewiſſen Leichtigkeit hätte hinzuſchreiben können, etwa ſo, wie ich es lange mit Kohlrauſch's chronologiſchen Tabellen wirklich machte, ſo hätte ich viel gediegenere Kenntniſſe ſammeln, viel ſchärfere Begriffe bilden müſſen.

Wie unendlich oft wiederholen wir nicht auf Schulen, auf Univerſitäten, im Lernen und Lehren, denſelben Kreis. Man erwäge, daß im Thatſächlichen Vieles ſich doch nicht ändern kann, wenn gleich die Anſichten darüber ſich ändern.

Die Ilias und Odyſſee ſind, was ſie ſind, mag man ihren Urſprung ſo oder ſo erklären.

Die römiſchen Könige ſind, was ſie ſind, mag man, was wir von ihnen wiſſen, als Hiſtorie oder als Mythe anſehen.

Eben ſo iſt es mit Begriffen. In der Geometrie ſind der Punkt, die Linie, der Winkel, das Dreieck u. ſ. w. in ihrer Beſtimmtheit über alle Verſuche hinaus, welche die Geometer gemacht haben und machen werden, uns die Geneſis dieſer Raumformen zu erklären.

In der Poetik ſind das Epos als heroiſches, ſei es religiöſes oder nationales, als romantiſch erotiſches und als idylliſches feſte Begriffe, in welcher Ordnung oder aus welcher Ableitung heraus man ſie auch darſtellen möge.

Dieſe einfache Subſtanz ſollte man feſtzuhalten verſuchen.

Statt deſſen beſteht ein großer Theil gerade unſeres gelehrten Wiſſens darin, von zahlloſen Büchern zu wiſſen, in denen die Gegenſtände unſerer Erkenntniß in der That oft nur ſo verſchoben ſind, wie die bunten Glasſtücke und Perlen in einem Kaleidoskop, wenn man es ein wenig dreht.

Man frage ſich doch, welches denn zwiſchen ſo vielen Grammatiken, Lehrbüchern der Arithmetik und Geometrie, der Naturlehre, der Geographie und Geſchichte, der Logik u. ſ. w. der wahrhafte Unterſchied ſei? Man wird, ganz Unweſentliches abgerechnet, keinen zu finden vermögen.

Es wäre alſo ganz überflüſſig geweſen, ſolche Bücher zu ſchreiben.

Oft unterſcheiden ſie ſich nur durch das größere Ungeſchick und den ſchlechteren Styl.

Die Kenntniß der Literatur hat nur dann einen Werth, wenn ſie mit Kritik verbunden iſt und wenn ſie in eine Geſchichte des Erkenntnißprozeſſes übergeht, der in ſeinen Wandlungen ſeine Selbſtkritik vollzieht.

Davon aber wußte ich damals nichts, und ſtopfte mein Hirn mit einer Menge inhaltloſer Namen voll.

Wie es möglich geweſen, daß ich ſo Vieles zugleich habe betreiben können, begreife ich jetzt kaum, und erkläre es mir nur durch meinen großen Fleiß.

Im Sommer ſtand ich zwiſchen vier und fünf Uhr auf und dieſe ſtillen Stunden bis nach ſechs Uhr, wo Kaffee getrunken wurde, hatten etwas himmliſch Ideales. Ich ſehe noch, wie die erſten Strahlen der Morgenſonne beim Aufſtehen hoch oben auf dem Giebel von Kerſtens Hinterhauſe glänzten, bevor ſie ſenkrechter herunterſtiegen, das rege Leben des Marktgetümmels zu wecken.

Und Abends hörte ich in unſerer großen Schlafſtube zur Winterzeit alle meine Lieben — oft nur mit Ausnahme der guten kranken Mutter — ſanft im Schlummer athmen, während ich noch bis Mitternacht arbeitete. Die Füße froren mir oft, der Kopf glühte. Der Schirm einer kleinen Studirlampe war niedergeſchlagen, Schatten zu verbreiten. Heut zu Tage würde ein junger, an Gaslicht gewöhnter Menſch glauben, ſich die Augen dabei zu verderben.

Noch eine andere Bemerkung über die Vereinfachung des Schulunterrichts kann ich mir hier nicht verſagen. Sie betrifft die Ausgaben der Claſſiker. Ich halte nämlich für wünſchenswerth, daß ſie von den Schülern nur in ganz einfacher Geſtalt beſeſſen werden. Der Lehrer möge ſich mit den verſchiedenen Lesarten der Handſchriften, mit den verſchiedenen Conjecturen und Auslegungen, mit den Parallelſtellen bei demſelben Autor und bei andern, gründlich bekannt machen, aber für den Schüler iſt dieſer ganze kritiſche Apparat ein verderblicher Luxus, der ihn die Sache zu ſehr aus den Augen verlieren läßt. Ich beſaß den Virgil in der Heyne'ſchen, den Horaz in der Jeune'ſchen Ausgabe. Wie oft habe ich da nicht das Argumentum, die Animadversiones, die Excursus geleſen, ohne etwas Anderes, als Zerſtreuung davon zu tragen. Das Verſtändniß wurde oft von der Wahrheit abgelenkt. Die Bemerkungen waren oft ſo überraſchend trivial, daß ich mich zweifelnd fragte, ob ich ſie auch recht verſtanden?

Selbſt beim Platon, den ich nur in der Schäfer'ſchen Ausgabe von Tauchnitz beſaß, konnte ich nicht unterlaſſen, die angehängten Griechiſchen Scholien nachzuſehen, weil ich mir einbildete, in ihnen die rechte Tiefe Platons erſchloſſen zu finden.

Darüber wurde dann dem Studium des eigentlichen Textes Zeit, Kraft und Vertiefung entzogen. Ich habe auf dem Gymnaſium, abgeſehen von den Wörtern und Redensarten, von Platon, der in Prima bei Koch geleſen wurde, nichts verſtanden, trotz oder vielmehr wegen der Scholien.

Was der gute kranke Koch, auf deſſen Stube wir uns verſammelten, zur Erklärung ſagte, verſtand ich noch weniger als die Scholien.

Wenn nun heutzutage ſogar elementare Leſebücher, die nicht zum Selbſtunterricht, ſondern für die Schule beſtimmt ſind, mit Anmerkungen überladen werden, die Alles und Jedes erklären, ſo halte ich das für einen höchſt unpraktiſchen Mißgriff. Der Schüler wird bequem, denkt nicht nach, lernt nicht das Lexikon gebrauchen und nicht ſeine anderweitig erlernten Kenntniſſe in's Spiel ſetzen. Er vergißt daher ebenſo ſchnell, als er lernt.

Wenn es nach dem bisher Erzählten den Anſchein gewinnen muß, als ſei ich ganz in das Bücherweſen aufgegangen, ſo ſorgte doch das Leben dafür, daß ſich auch der Sinn für die Wirklichkeit entwickeln konnte.

Bald war es die Familie, die zu Feſtlichkeiten ſich vereinte, z. B. wenn der Bruder meiner Mutter, Philipp Grüſon, Profeſſor der Mathematik in Berlin, mit ſeiner Frau zum Beſuch kam; oder wenn es eine Hochzeit von Verwandten gab; oder wenn, wie eine Zeitlang bei Onkel Hüttmann, eine Tanzſtunde arrangirt war; oder wenn wir Kinder Winterszeit als Anhang zu einem Kartenkränzchen mitgenommen wurden; das mein Vater mit einigen Steuerbeamten hielt und wo wir namentlich ſehr gern zum Steuerdirektor Daubert in der Acciſe am breiten Wege gingen, weil hier große Höfe und Bodenräume waren, in denen wir uns recht austoben konnten. Sommers hatten die Familien ein Gartenkränzchen, das in verſchiedenen Gärten der Stadt, zuweilen auch vor dem Ulrichsthor, im Gummert'ſchen Garten, abgehalten wurde. Die Herren kegelten dann, während wir Kinder alle möglichen Spiele trieben und die Mütter für die leibliche Pflege ſorgten.

Aber auch das öffentliche Leben ließ es nicht an Aufregung fehlen.

Zuweilen kam der König nach Magdeburg. Da gab es denn großen Zapfenſtreich, große Parade, Illumination, auch des Domes (an welchem der deshalb bewunderte Glaſermeiſter Beck die Lampen bis zur Blumenkrone des Thurmes hinaufbrachte). Feuerwerk auf dem Anger vor dem Biederitzer Buſch. Das waren immer köſtliche Tage.

Zuweilen waren es auch ſchreckliche Dinge, welche die Phantaſie in Anſpruch nahmen. Magdeburg, als eine Feſtung, hatte auch ſogenannte Baugefangene, die in graugelber Kleidung, mit Ketten belaſtet, zu öffentlichen Arbeiten verwendet wurden und denen man daher oft in den Straßen begegnete. Was erzählte man ſich nicht Alles von dieſen finſtern Geſellen! Früherhin war der Uebergang über den Hof der Citadelle erlaubt. Wie ſcheu blickten wir da nicht in die Caſematten, in denen die Gefängniſſe der Verbrecher waren!

Wie furchtbar war das Entſetzen, wenn man zufällig über den Hof kam, während eine Prügelſtrafe vollſtreckt ward und der Sträfling mit abgezogenen Oberkleidern das Hemd heruntergeſchlagen, auf den nackten Rücken die Kantſchuhiebe mit ſtummem Grimm oder lautſchreiend empfing! Es war nur in der Ordnung, daß dieſer Durchgang ſpäter verboten ward.

Eines Tags kam ich mit meinem Vater über die Strombrücke. Unweit vor uns ging ein Strafgefangener, von einem Soldaten begleitet. Plötzlich ſchwang ſich der Gefangene über das Geländer, ſeinen Tod im Waſſer zu finden. Es entſtand ſofort ein allgemeines Halloh. Kähne ſtießen von den in der Nähe gelegenen Waſſermühlen ab. Der Gefangene war zwar untergeſunken, aber die Mächtigkeit des hier zuſammengezwängten Stromes hatte ihn wieder emporgebracht. Genug, er ward wieder aufgefiſcht und war zwar bewußt- aber nicht leblos.

In einem Eckhauſe, bei welchem mein Schulweg mich oft vorbeiführte und in welchem ein Schulkamerad Ziegler als Penſionär lebte, war eine gräßliche That geſchehen. Zwei alte Damen, die hier zu ebener Erde wohnten, waren beraubt und ermordet gefunden. Der Mörder hatte ſie theils mit Betten erſtickt, theils mit der Spitze einer Kaffeetrommel ſchrecklich getödtet. Bald wurde der Mörder ermittelt. Es war ein Soldat, der Bruder unſerer Waſchfrau, die auf dem rothen Horn wohnte und eine durchaus rechtliche Frau war. Sie war außer ſich über die Beſchimpfung ihrer Familie.

Oft begegneten wir nun dem Unglücklichen Mittags in der Kloſterſtraße, wenn er vom Inquiſitoriat mit einer Wache wieder nach der

Univ. Bibl. München

Citadelle zurückgeführt wurde. Man hatte ihm zwei Hörner von Holz auf den Kopf geſetzt, an welchem ſich Schellen befanden. Endlich wurde er zum Tode durch das Rad verurtheilt. Er war reumüthig und ſehnte ſich zu ſterben. Das Schaffot ward vor dem Krökenthor aufgerichtet. Man durfte es Tags zuvor beſehen. Ich ermangelte nicht, mit einigen Kameraden hinzugehen, um von der Vorrichtung zum Rädern einen Begriff zu bekommen, denn die Balken mit den Austiefungen zum Zerbrechen der Knochen waren ſchon befeſtigt. Ich konnte die ganze Nacht nicht ſchlafen. Am andern Morgen herrſchte eine feierliche Dumpfheit in der Stadt. Ich lief noch nach dem breiten Wege, wo der Zug vorüber kam, der in ſeiner Mitte den bleichen, langbärtigen, elenden, armen Sünder auf einer Schleife hatte, die mit einer Kuhhaut bedeckt war. Ich ſchauderte, ich weinte, ich wollte dem Zuge folgen, aber ich konnte es doch nicht über mich gewinnen und ſchlich wieder nach Hauſe, wo ich in einer unbeſchreiblichen Seelenangſt zubrachte, bis die rückkehrenden Menſchenmaſſen, die ſich erzählend durch die Straßen drängten, das Geſchehenſein der Hinrichtung ankündigten.

Erſt allmälig legte ſich bei mir die Aufregung.

Auch eine mehrere Jahre ſpäter erfolgende Hinrichtung durch das Beil konnte ich mich nicht entſchließen, anzuſehen.

Von dem mannigfaltigen Aberglauben, der ſich bei dieſen Gelegenheiten in Betreff der fabelhaften Wirkungen kund gab, welche ein Stückchen in das Blut der Hingerichteten eingetauchtes Zeug oder gar ein Haar oder Knochen von ihnen haben ſollte, kann man ſich jetzt kaum noch eine Vorſtellung machen. Sie bildeten wochenlang das Tagesgeſpräch.

Die Feſtung hatte auf ihren beiden Thoren einen kurzen Thurm. In dem nördlichen wurde ein großes Feuerwerk zubereitet, das am 3. Auguſt, dem Geburtstage des Königs abgebrannt werden ſollte. Durch irgend einen Zufall entzündete es ſich. Der Thurm flog in die Luft und das explodirende Pulver ſchleuderte die großen Sandquaderſteine, mit denen er an den Ecken eingefaßt war, weit umher. Der Krach war ungeheuer. Alle Fenſter erbebten. Es war Morgens etwa um 9 Uhr. Wir Schüler ſtürzten mit den Lehrern auf den Spielplatz, bis wir den Grund erfuhren. Als ich Mittags nach Hauſe kam, hörte ich, daß mein Vater ſich gerade, weil er Holz auf einer Holzſtrecke beſtellt hatte, auf dem außen vorüberführenden Wege befunden hatte. Einer der mächtigen Quaderſteine war unweit von ihm durch das Dach eines Hauſes niedergeſchlagen, das einem Bäcker gehörte.

Er war ganz unbeſchädigt davon gekommen. Bei ſolchen Gelegenheiten mag man nun von Zufall reden, ſo viel man will, ſo wird man ein Dankgefühl für die Gunſt des Zufalls nicht unterdrücken können. Bei uns aber, da wir alle fromm waren, verwandelte ſich dies Gefühl in den gerührteſten Dank gegen Gott und wir umarmten und küßten den lieben Vater mit Inbrunſt, daß er einem ſchrecklichen Tode entgangen und uns gleichſam neu geſchenkt war.

Eine eigenthümliche Welt wurde mir auch durch den Umgang erſchloſſen, in dem ich mit Jacob Simon, dem Sohn eines jüdiſchen Wattenfabrikanten am breiten Wege, trat. Es war ein vortrefflicher Menſch, den ich ſehr geliebt habe, obwohl wir in ſpäteren Jahren außer allem Verkehr kamen.

Seine Eltern waren ebenfalls ganz ausgezeichnete Menſchen; der Vater aufgeklärt, die Mutter orthodox. Zwei Schweſtern, Emma und Julie, waren ſehr liebenswürdige Mädchen; die ältere etwas ſentimental, die jüngere, die nach orientaliſchem Typus ſchön war, ſchalkhaft und mit großem muſikaliſchen Talent ausgeſtattet. Der erſte Commis, Fröhlich, gehörte gleichſam zur Familie. Es war ein kleiner beweglicher Mann, der an Bildungseifer mit den Kindern ſeines Prinzipals um die Wette ſich bemühte. Er war ein Rigoriſt in der Moral, aber gegen Andere voller Freundlichkeit und Dienſtfertigkeit. Ein eigener trockener Witz ſtand ihm zu Gebot.

In dieſer Familie lernte ich nun erſt alle die Widerſprüche kennen, in welche das moderne Judenthum inmitten einer chriſtlichen Bevölkerung verfällt. Welche ſeelenzerreißende Kämpfe entſpinnen ſich daraus! Ich dachte anfänglich gar nicht an den confeſſionellen Unterſchied. Ich kam und ging mit höchſter Unbefangenheit und wurde ſtets mit der größten Freude empfangen. Ja, man trug mich auf Händen und widmete mir eine Zärtlichkeit weit über mein Verdienſt, die mich rührte, indem ſie mir ſchmeichelte. Nie iſt es mir im entfernteſten eingefallen, meinerſeits das chriſtliche Element hervorzukehren. Erſt nach mehreren

Jahres, ſehr allmälig, wurde ich inne, wie die Mutter, feſthaltend am moſaiſchen Glauben, ſich zu grämen anfing, als die Kinder zum Chriſtenthum ſich hinzuneigen begannen und wie der Vater, wenn er auch als aufgeklärter Mann tolerant war, doch ſehr empfindlich berührt ward, als ſein Sohn entſchieden zum Chriſtenthum übertrat und ſich taufen ließ.

Emma, die älteſte Tochter, ließ ſich ebenfalls taufen, um einen chriſtlichen Beamten zu heirathen.

Julie mußte der Mutter verſprechen, wenigſtens ſo lange ſie lebe, in dem Glauben der Synagoge zu verharren. Als die Mutter endlich gebrochenen Herzens ſtarb, wurde auch ſie Chriſtin und heirathete ebenfalls einen chriſtlichen Beamten.

Fröhlich hatte ſich in Emma verliebt. Als ſie einem Chriſten die Hand gab, wurde er menſchenſcheu und ſtarb plötzlich. Er hatte in den letzten Jahren ſeines Lebens viel Sonderbarkeiten gezeigt. So gehörte es zu ſeinem größten Vergnügen, zur Sommerzeit mit Sonnenaufgang nach dem Biederitzer Walde zu gehen, einen Band von Jean Paul in die Taſche zu ſtecken, ſich einen recht einſamen Fleck aufzuſuchen, auf einen Baum zu klettern und in dieſer vogelartigen Situation ſich Jean Paul laut vorzuleſen.

Mein geliebter Jacob war von großer Empfänglichkeit. Schnell reizte ihn Alles. Schnell aſſimilirte er. Schnell ahmte er nach. Aber es fehlte ihm an Ausdauer, um es in einer Kunſt oder Wiſſenſchaft zu etwas Bedeutenderem zu bringen. Auch neigte er in der Ausführung zu extremen Formen.

Er hatte, wie die meiſten Juden, muſikaliſches Talent; er lernte zuerſt die Violine, dann auch das Clavier. Erſtere ſpielte er gut. Auch dem Cello wandte er ſich zu.

Alle Sprachen lernte er leicht. Mit Leidenſchaft warf er ſich auf das Griechiſche, als Primaner auch auf die Kunſtgeſchichte, in welcher er mir mit dem Studium Winkelmann's imponirte, den ihm ſein Vater ſchenkte. An Geld zu Büchern und Kunſtgenüſſen ließ dieſer überhaupt es ihm nicht fehlen.

Es ſteckt im modernen Juden ein ungeheurer Drang nach Bildung, denn durch ſie kann er thatſächlich beweiſen, daß er werth iſt, in geſellſchaftlicher Beziehung jedem Andern gleichgeſtellt zu werden. Der Jude entwickelt daher eine ungemeine Rührigkeit. Das energiſche Naturell ſeiner Race unterſtützt ihn in ſeinem Bemühen. Hat er aber einen gewiſſen Grad von Fertigkeit erreicht, durch den es ihm gelingt, ſich mit Erfolg geltend zu machen, ſo wird er oft ſtehen bleiben. Seinen Arbeiten auf dem Gebiete der Kunſt und Wiſſenſchaft haftet daher oft im Inhalt etwas Eklektiſches, in der Form etwas Aeußerliches an. Die reine, ſich in ſich vertiefende Originalität, die continuirliche Tendenz in's Unendliche, iſt daher unter den jüdiſchen Talenten eine ſeltene und in Erwägung aller Umſtände, welche den Juden in älterer Zeit hemmten, um ſo ruhmvoller anzuerkennende.

Aus den vielfachen Studien meines Freundes Simon iſt zuletzt nichts beſonderes hervorgegangen, ſo große Erwartungen ich oft von ihm hegte. Er iſt geſtorben, ohne etwas Anderes, als ein paar Bände Predigten, zurückzulaſſen.

In ſeiner Jugend war er der heiterſte Menſch, der für das Komiſche vielen Sinn hatte, ſo daß ich mich kaum erinnern kann, mit irgend Jemand mehr als mit ihm gelacht zu haben. Ich mußte oft über ſein Lachen lachen.

Wurde ich ſo mit dem jüdiſchen Element in eine Berührung geſetzt, die ſich in meinem Leben noch unendlich oft wiederholen ſollte, da ich ſtets mit vielen ungetauften und getauften Juden und Jüdinnen Umgang gehabt habe, ſo wurde ich nach einer andern Seite auch einmal wieder, jedoch ſehr vorübergehend, mit dem Katholicismus der mir in meiner Kindheit vom Neuſtädter Nonnen-Kloſter her nicht fremd war, in ein näheres Verhältniß gebracht. Eine Couſine von mir, die Oberamtmann Schulz, eine reiche Wittwe, war mit dem Hauptpfarrer der katholiſchen Kirche, Döleker, ſehr befreundet. Durch ſie lernte mich dieſer Mann kennen und fand an mir einen gewiſſen Geſchmack, weil ich mich des Mittelalters wegen auch der äſthetiſchen Seite des Katholicismus zuwendete, die ja in der Romantik ſtets außerordentlich gefeiert ward. Die Burgen nicht nur, auch die Klöſter, und die gothiſchen Kirchen, der Cultus der Meſſe, der Mariendienſt, waren ja Lieblingsgegenſtände der Romantiker. Der Pfarrer Döleker hatte die Güte, mich mit der Einrichtung der Kirche genau bekannt zu machen. Er wies mir auch den Mechanismus des Beichtſtuhls. Er ſchloß die großen Schränke auf, in denen die Prachtgewänder des fungirenden Prieſters hingen und erklärte mir ihre Farben, ihren Schnitt, ihren Gebrauch. Er borgte mir auch den Prudentius, nachdem ich ihm einige Bekanntſchaft mit Boethius verrathen hatte.

Aber dieſe Eindrücke hafteten nicht tief. So poetiſch mir das katholiſche Element immer von Außen her erſcheint, wenn ich nicht ſelbſt dabei betheiligt bin, ſo beklommen macht es mich, wenn ich mich innerhalb ſeines magiſchen Kreiſes ſtellen ſoll. Dann empört ſich ſofort mein Verſtand gegen alle Wunder ſeiner Heiligen, gegen den Exorcismus ſeiner Sacramente, gegen die Apotheoſe der Maria. Mein Freiheitsgefühl aber empört ſich gegen die Abhängigkeit des Laien vom Prieſter. Ich war zu tief aus der reformirten Kirche hervorgegangen, als daß ich zwiſchen mir und Gott irgend eine menſchliche Vermittelung hätte ertragen können. So ſehr ich daher die berechnete Ordnung des Kirchendienſtes, die Symbolik des Cultus in ihren Kleidern, Gefäßen, Rauchopfern. Weihwaſſern und Ceremonien, ſo ſehr ich kirchliche Baukunſt, Malerei und Muſik bewunderte, ſo empfand ich doch dies Alles nicht anders, als ich auch die Schönheit des antiken Helleniſchen Cultus genoß, deſſen Wirklichkeit mich noch weniger zu befriedigen vermocht hätte. Mein Erſtaunen, meine zuſtimmenden Aeußerungen über Zweckmäßigkeit und Schönheit deſſen, was der gefällige Mann mir zeigte, erreichten bald eine Grenze, wo ich fühlte, daß ich unwahr zu werden anfing. Ich hörte daher bald auf, zumal auch meine Neugier geſättigt war, den Herrn Pfarrer zu beſuchen. Einige Jahre ſpäter ſollte ich allerdings ſelbſt einmal von Innen heraus in eine katholiſirende Anwandlung verfallen. Sie hing mit meinem theologiſchen Studium zuſammen, wurde aber bald überwunden.

Aus dem bisher Geſagten erhellt ſchon, daß das kirchliche Leben mich in meiner Jugend viel beſchäftigte. Von Hauſe aus gehörte ich der reformirten Kirche an; dieſe ſtellte ſich mir aber in dreifacher Geſtalt dar: als walloniſche am Petersberge, wo ich getauft und confirmirt ward und in welche die Familie meiner Mutter, das zahlreiche Geſchlecht der Gruſon's, eingepfarrt war; als franzöſiſche in einem nicht ſehr großen Gebäude auf einem von Häuſern eingeſchloſſenen Hofe im

Jacobiviertel, und als deutſch-reformirte am breiten Wege, in der Nähe des Sudenburger Thores. Die Familien dieſer drei Kirchen, die ſogenannten Coloniſten oder Réfugiés, waren aber alle unter einander verwandt. Unſer Wirth, Defoy, war ein Vorſteher der deutſch-reformirten Kirche. In dieſen drei Kirchen betrachtete ich mich daher als zu Hauſe, und ein Beſuch des Gottesdienſtes in der franzöſiſch- oder deutſch-reformirten Kirche ward ſelbſt von der Mutter ziemlich ebenſo gerechnet, als wenn ich in die walloniſche ging. Ueberall fand ich in dieſen Gemeinden Verwandte und Bekannte aus den Familien Coqui, Cherinet, Kavia, Seiffert, Bonte u. ſ. w.

Die lutheriſche Kirche war mir durch die Jacobikirche ganz vertraut geworden, weil wir über fünf Jahre ihr gegenüber gewohnt hatten und ich durch unſern Wirth, den Zimmermeiſter Struve, der die Holzbau-Reparaturen beſorgte, ſowie durch die Familie des Todtengräbers und Glockenläuters Wittich ganz mit allen Einzelheiten mich befreundete. In der Zeit der Erhebung gegen Frankreich hörte ich hier auch oft die Predigten der alten Pfarrer Treuding und Breytung im Abendgottesdienſt. In die katholiſche Kirche kam ich nur ſelten, mit Ausnahme der geſchilderten Epiſode. Sie war mir mehr als maleriſches Schauſpiel merkwürdig. In die Synagoge der Juden bin ich aber trotz meiner genauen Bekanntſchaft mit dem Simon'ſchen Hauſe gar nicht gekommen.

Nun ſollte ich aber auch noch eine evangeliſche Secte kennen lernen. Unter meinen Schulkameraden waren drei Brüder Nöldchen, Söhne eines Salinen-Inſpectors aus Schönebeck. Sie zeichneten ſich durch Talent und Betragen aus, und ich ſowohl als Volk und Simon wurden mit ihnen befreundet. Der zweite von dieſen Brüdern, Julius, wurde von Volk vorzüglich geliebt, während ich mich mehr zu Bernhard, dem älteſten, hingezogen fühlte. Julius hatte gegen mich immer ein ſonderbar neckendes Benehmen, das mir zuweilen albern erſchien. Er vernachläſſigte ſich auch oft, aber epochenweis trat er wieder mit merkwürdiger geiſtiger Energie hervor, ſowie auch ſeine ſeltſamen Neckereien gegen mich, die ſogar in cyniſche Töne herunterfielen, gewiß nur ein barocker Ausdruck ſeiner Anhänglichkeit an mich waren.

An einem Sonntage, wo die Kloſterſchüler zur Kreuzhorſt gewallfahrtet waren, ging ich mit Volk und Oppermann vor der hohen Pforte das Elbufer entlang hinter dem Trümmerberg der Neuſtädter Kirche bis zu dem dicken Weidicht. Dies liebten Oppermann und ich beſonders. Wir gingen gern dorthin, zogen uns aus, badeten in dem flachen Uferwaſſer, gruben uns nackt in den warmen Sand und ergötzten uns in tauſendfältigem Muthwillen, wie junge Wilde von Otaheiti oder Nukahiva. Oppermann konnte unerſchöpflich in burleſken Späßen ſein. Volk theilte unſere Badeluſt nicht. Jener Nachmittag war ſchwül; der Himmel war verſchleiert. Ein traurig gedämpftes Licht lag mit falber Erſtorbenheit auf allen Gegenſtänden. Es kam keine Laune unter uns auf. Wir kehrten bald wieder um, wurden müde in der Hitze und ſetzten uns zum Ausruhen auf einen Kahn, der am Ufer lag, indem wir den Blick über den Strom bis nach dem ſchräg gegenüberliegenden Herrnkrug ſchweifen ließen. Da gewahrte Volk in der Ufernähe eine todte Waſſerratte, die auf dem trägen Spiegel unbeweglich zu liegen ſchien, weil das Schwanzende unterhalb von einem Stein feſtgehalten werden mochte, oder weil die Wellenbewegung hier zu ſchwach war. Sofort ſchlug er vor, dieſen Gräuelanblick zu tilgen und das Thier mit Steinen zu bewerfen, bis es unterſänke. Es geſchah; wir ſchleppten Steine zuſammen und brauchten faſt eine Viertelſtunde, bis das Waſſer über den Leichnam hinſpülte. Es war ein wunderlich widriges Beginnen, das uns nicht aufheiterte. Mißgeſtimmt ſchlichen wir nach Hauſe, wo ich noch von 6 bis 8 Uhr tüchtig arbeitete, aus der trüben Läſſigkeit, die mich gefeſſelt hielt, herauszukommen.

Am andern Morgen, als ich zum Küſter kam, erfuhr ich, daß Julius, weil er ſich nicht recht wohl gefühlt, nicht mit zum Kreuzhorſtforſte gezogen war. Am Nachmittag hatte er aber Luſt zum Ausgehen verſpürt und war mit noch einem Schüler nach dem Herrnkrug gewandert. Hier hatte die übermäßige Hitze ſie zum Baden verlockt und Julius war ertrunken — gerade in derſelben Zeit, als wir am gegenüberliegenden Ufer uns bemüht hatten, jene Thierleiche mit Steinwürfen unter das Waſſer zu verſenken.

Wir Alle waren ſchwer von dem Unglück betroffen, Volk aber beſonders, da er Julius ſo ſehr bevorzugt hatte. Er wurde eine Zeit lang ganz melancholiſch und wollte nun durchaus in unſerem Spaziergang, in unſerer unluſtigen Stimmung und in unſerem kindiſchen Beginnen, weil es der Zeit nach mit dem Tode des hoffnungsvollen Jünglings zuſammentraf, etwas Ahnungsvolles, Myſtiſches ſehen.

Mein Nationalismus ſträubte ſich gegen ſolche Annahme, allein Volk hatte eine ſo große Uebermacht über mich und ſein Schmerz ging mir ſo nahe, daß ich ſeinen leidenſchaftlichen Ergüſſen gegenüber verſtummte.

Der Wohnort Nöldechen's, Schönebeck, iſt von Magdeburg zwei Meilen entfernt. Das Salzwerk mit einer großartigen Gradiranſtalt war allein ſchon eines Ausfluges werth. Die Solenſchen Berge lockten mich wegen ihrer Mineralien, weil ich mehrfach, wie ſchon erwähnt, verſteinerte Muſcheln auf ihnen fand. Wir wanderten daher zuweilen Sonntags hin und her. Bei Schönebeck aber liegt eine Herrnhuter-Colonie, Gnadau, die wir auch gelegentlich beſuchten. Mit dem Herrnhuter Geſangbuch war ich aus dem kleinen Bücherapparat meines elterlichen Hauſes bekannt. Die Namen der über den ganzen Erdboden verſtreuten Herrnhutiſchen Gemeinden waren mir ganz geläufig; der ſüßliche Ton in der Liederdichtung der Brüder ein unverſtandenes Räthſel. Daß aber eine einfache Geſellſchaft frommer Menſchen zu einer ſolchen Ausbreitung und Macht gelangen konnte, war mir an der Secte höchſt merkwürdig. Ich betrat daher Gnadau das erſte Mal mit wahrer Ehrfurcht. Wir beſahen uns das Bethaus. Die einfache Tracht der Brüder und Schweſtern, das ſtillfreundliche Betragen derſelben, ihre Betriebſamkeit in Induſtrie und Handel, die überall herrſchende Ordnung und Sauberkeit machten einen ſehr wohlthätigen Eindruck auf uns. Wir tranken im Gaſthauſe vortrefflichen Kaffee und kauften für unſere Schweſtern noch in einer Conditorei einige Näſchereien zum Geſchenk.

Nach dem Tode von Julius wandte Volk ſeine Neigung theils dem jüngſten Nöldechen, Wilhelm, vorzüglich aber einem Mitſchüler, Klee, zu, mit welchem auch ich, nachdem Volk abgegangen, ebenfalls ſehr innig mich verband und das ganze Leben über in Freundſchaft blieb, zumal wir durch ſeine Verheirathung ſogar weitläufig verwandt wurden. Klee gehörte zu den frühreifen Menſchen. Er war klein von Geſtalt, aber ſehr lebhaft und von den angenehmſten Sitten. Mit ſechszehn Jahren war er in Oberprima und nach Volk's und Oppermann's Abgang war er, als ein ausgezeichneter Lateiner, längere Zeit der einzige Oberprimaner. Klee vergötterte Jean Paul, dem ich damals noch keinen rechten Geſchmack abgewinnen konnte, obwohl Strebe ihn uns ſehr empfahl und mein eigener Vater ſich aus der Lectüre ſeiner Romane ein Feſt machte. — Von Jean Paul wurde Klee zu Jacobi's Philoſophie geführt, worauf ich ſpäter zurückkommen werde. Ich bewunderte Klee's Faſſungskraft, daß er Jean Paul ſo gründlich zu verſtehen ſchien, während mir mehrere Anläufe, die ich damals machte, gänzlich mißglückten. Noch mehr aber bewunderte ich Klee, als er eigentlich philoſophiſche Schriften förmlich zu ſtudiren begann, denn ich ſelbſt bildete mir ein, daß ſie für mich noch viel zu ſchwer ſeien. Klee wollte Juriſt werden und im letzten Semeſter ſeines Schulaufenthaltes fing er an, das Naturrecht von Schmalz vorzunehmen, um ſich für die Univerſität damit vorzubereiten.

Auf unſern Spaziergängen referirte er mir von ſeinen Studien. Ich bekenne, daß mir dieſe Definitionen von Perſon und Sache, von Erwerbung des Eigenthums, von der Verſchiedenheit der Verträge, vom Verbrechen und den Strafarten u. ſ. w. unendlich dunkel waren. — Schmalz war Kantianer, und ſo kam denn das Princip der Kant'ſchen Philoſophie, die Unterſcheidung von Erſcheinung und von Ding-an-ſich, unter uns zur Sprache, mit welcher auch der Rector Solbrig uns jeweilig imponirte. Ich gerieth über ſolche Beſtimmungen in Beängſtigung. Der Kant'ſche Ausdruck, daß unſere Vernunft geſetzgebend ſei, wollte mir durchaus nicht einleuchten, theils weil ich vom Religionsunterricht und von den vielen Predigten her, die ich hörte, Gott als den alleinigen Geſetzgeber anzuſehen gewohnt war, theils weil ich, in meiner großen Liebe zur Natur, trotz des ſchlechten Unterrichts, den ich in ihrer Wiſſenſchaft empfing, doch überall in ihr, ſowohl in ihrer phyſikaliſchen, als in ihrer organiſchen Geſtalt, die allgemeinſte und folgerichtigſte Geſetzmäßigkeit zu erkennen und zu verehren gelernt hatte. Wie es nun möglich ſein konnte, daß unſer Selbſtbewußtſein die Geſetze enthalten ſolle, nach denen die Erſcheinung ſich zu richten habe, war mir damals ganz unverſtändlich. Ich begriff ſehr wohl, daß die Geſetze unſeres Denkens, die uns in der Philoſophie der Sprache und in der

Logik vorgetragen wurden, die nothwendige Form ſein müßten, in welcher wir die Erfahrungs-Thatſachen zu erfaſſen genöthigt ſeien, aber ich begriff nicht, wie man, Gott und der Natur gegenüber, behaupten dürfe, daß unſere Vernunft geſetzgebend ſei! Im Stillen wunderte ich mich, da ich doch ſonſt meinen Gefährten nicht eben nachſtand, über meine Beſchränktheit. Ich vermuthete auch hier, wie in der Mathematik, ganz aparte Geheimniſſe, die zu durchdringen mir verſagt ſeien. Ich rückte mitunter, wenn mir die Widerſprüche zu klar ſchienen, mit meinen Einwürfen dreiſt hervor. Dann aber fing Klee an, die Wörter Subject und Object, transſcendent und transſcendental, Begriff und Idee, Verſtand und Vernunft mit ſolchem Nachdruck ſpielen zu laſſen, daß ich einſah, mich in Demuth fügen zu müſſen.

In dieſen Geſprächen mit Klee über das Naturrecht wurde mir die Nothwendigkeit, mich mit der neueren Philoſophie zu beſchäftigen, zum erſten Male klar.

Mit welch' erhöhter Ehrfurcht ſtaunte ich nun erſt den Prediger Mellin an, wenn ich ihm auf der Straße begegnete oder wenn ich eine Predigt bei ihm hörte; denn dieſer dicke, wohlhäbige Mann hatte ja ein vielbändiges Wörterbuch der Kant'ſchen Philoſophie geſchrieben. Er war alſo im Beſitz aller der Dinge, die für mich ſo quäleriſche Räthſel waren. Was mußte aber nicht Kant ſelbſt erſt für ein Rieſe geweſen ſein!

Die erſten Gedanken, die ich gehabt hatte, waren, wie ich erzählt habe, bei mir aus dem Erſchrecken über die Unendlichkeit der Welt entſprungen. Ich wußte nicht, daß es Gedanken waren.

Eine zweite Hauptanregung ward mir durch den Streit gegeben, den Henke's Aufſatz: „Keine Roſe ohne Dornen“ in unſerem Journal hervorgerufen. Bei dieſer Angelegenheit war das innere Verhältniß des Negativen zum Poſitiven lebhaft zur Sprache gekommen, aber in einer noch ganz eudämoniſtiſchen Faſſung der Begriffe von Luſt und Unluſt. Unwillkürlich hatten wir auch die Veränderung der Dinge berühren müſſen und bei dieſer Wendung war mir ganz deutlich geworden, daß das Quantum der Materie an ſich im Weltall nicht vermehrt und nicht vermindert werden könne, ſich alſo, wie es ſich auch im Beſondern durch chemiſche Proceſſe und Formgeſtaltung verändere, gleich bleiben müſſe. Ohne anzunehmen, daß eine neue Schöpfung zur gegebenen neue Materie hinzufüge, kann die Materie an ſich weder größer noch kleiner werden. Dies war mir mehrere Wochen lang eine ganz intereſſante Betrachtung.

Eine weitere Hauptanregung zu tiefem Nachſinnen hatte mir die erwähnte Lectüre von Sonnenberg's Donatoa gegeben. Der Gedanke der Zukunft der Geſchichte hatte ſich dadurch bei mir feſtgeſetzt. Welche Kämpfe ſtehen unſerem Geſchlecht noch bevor? Wird die Geſchichte ſich in's Unendliche hin fortpflanzen? Wird ſie ein Ende haben durch eine Zerſtörung dieſes Planeten? Wird ſie gleichſam von Innen aus durch Selbſtvollendung des Menſchengeſchlechts ſich abſchließen? Haben auch andere Geſtirne eine Geſchichte? Darf die Geſchichte des Menſchengeſchlechts ſich für den Mittelpunkt des Univerſums halten, auf welche die Geſchichte anderer Welten, wenn ſie eine haben, ſich nur ergänzend bezieht? O Heroal und Herkla, ihr hohen Menſchen der Zukunft, wie trug ich Euch in meinem Herzen, wie erſcheint ihr mir in meinen Träumen! Wie malte ich mir die Majeſtät des Weltgerichts aus!

Aber dieſe Gedanken waren noch zu gewaltig für meine damalige Bildung. Sie drückten mich nieder; ſie machten mich melancholiſch. Volk und Henke ironiſirten mich. Es mag mir zum Glück geweſen ſein. Ich ſchlug ſie mir endlich aus dem Sinn oder barg ſie wenigſtens tief, tief in meiner Seele, wo ſie von Zeit zu Zeit ſich zu regen verſuchten, wie die erdumwälzenden Titanen, über welche die neuen Götter Berglaſten hingethürmt hatten.

So weit war ich in Leben und Wiſſenſchaft gekommen. Ich war immer geſund geweſen, aber nun ſollte — im Frühjahr 1822 — eine ſchreckliche Krankheit mich eine Zeit lang gänzlich niederwerfen und einen wichtigen Abſchnitt bei mir bilden. Es war um Pfingſten. Ich hatte in der Frühe einen Freund, der in die Ferien ging, auf dem Wege nach Oſchersleben begleitet und kam Mittags ſehr erhitzt nach Hauſe. Bei Tiſche wurde mir außerordentlich unwohl, ſo daß ich aufſtehen mußte, ohne etwas genießen zu können. Man ſchickte zum Arzt. Dies war nicht mehr jener alte, joviale Hausfreund Heyne, ſondern ein junger, ernſter Mann, Namens Weitſchenk. Er verordnete einen Aderlaß und Bettruhe. Den andern Tag erklärte er den Ausbruch eines gaſtriſch-nervöſen Fiebers. Ich lag mehrere Wochen, magerte zum Skelett ab und mußte doch noch, als ich genas, Bitterwaſſer trinken, was mich andauernd ſchwächte, ſo daß, als ich die erſten Ausgänge verſuchte, mein guter, lieber Vater mich unter den Arm nahm, mit ihm den Fürſtenwall zu beſuchen, der die einzige Promenade innerhalb der Stadt iſt und die reinſte Luft bietet.

Seit dieſer Krankheit habe ich eine Geneigtheit zu gaſtriſchen Affectionen behalten, und bis ich mich verheirathete, verlief ſelten ein Jahr ohne eine ſolche.

Als ich, mit Noth dem Tode entronnen, wieder zu Kräften kam, was ſehr allmälig geſchah, war ich in allen meinen Gefühlen unendlich reizbar geworden. Meine romantiſche Excentricität ſteigerte ſich. Meine Handſchrift veränderte ſich. Ich habe dieſe Thatſache noch ganz deutlich vor Augen. Ein Freund unſeres Hauſes, der Regiſtrator Kämmerer, hatte mir zur leichten Lectüre während des Fiebers den Gil Blas geliehen, den ich mit großem Vergnügen las und mir darüber ein kritiſches Referat in meine mir noch vorliegenden Excerptbücher ſchrieb. Dies Urtheil hat noch die Züge meiner älteren Handſchrift. Einige Wochen darauf überſetzte ich metriſch aus Euripides Iphigenie in Tauris die Wiedererkennungs-Scene zwiſchen Iphigenie und Oreſt; dieſe Ueberſetzung hat die umgewandelten Züge.

Meine Stimmung war eine ſo zu ſagen hyperidealiſche, die ſich ganz dem Mittelalter zuwandte. Einige Bücher, auf die ich verfiel, nährten meine Schwärmerei, wie Tieck's Phantaſus, Tieck's Octavian, die Bekanntſchaft mit des Knaben Wunderhorn, mit der Wilkina- und Niflungaſage, eine im burſchenſchaftlichen Sinne abgefaßte Sammelſchrift: Des Knaben Luſtwald, worin die Herrlichkeit des alten deutſchen Reiches, das Zunftweſen, das Turnen, der Schlangentödter Sigfried u. ſ. w. überſchwänglich geprieſen war. Wohlthätiger wirkte eine andere Sammelſchrift aus Wien: Beiträge zur Bildung für Jünglinge, in welcher die Gedichte eines gewiſſen Ottenwalt mich im höchſten Grade anſprachen, weil ſie meine eigenſten Empfindungen ausdrückten. Mittelmäßige Schriften können uns, ſofern ſie uns über uns aufklären helfen, doch ſehr förderlich ſein. Von dieſem Ottenwalt, der eine Fahrt in's Gebirge ſo reizend beſchrieb und die Wehmuth und Sehnſucht des

Jünglingsherzens mir ſo ganz aus der Seele ſchilderte, erwartete ich einen großen Dichter der Nation. Ich ſchrieb mir Vieles aus ſeinen Gedichten ab, das ich oft wieder las. Oſſian's nebelgraue Sagen in der Stollberg'ſchen Ueberſetzung entzückten mich nicht weniger und förderten die ſentimentale Auflöſung meines Gemüths über alle Schranken.

Da war es denn ein Glück, daß ich auch zur Lectüre eines Buches kam, durch welches ich doch einigermaßen wieder auch einem höheren Gedankenleben zugeführt ward, wenn es auch theilweiſe dem romantiſchen Dämmer entſprungen war. Dies Buch war Steffens treffliche Schrift: Die gegenwärtige Zeit und wie ſie geworden. Steffens war ein herrlicher Menſch, eine geniale Natur. Wenn man aus dem Kreiſe der Schelling'ſchen Schule einen Philoſophen nennen ſoll, der Natur und Geſchichte mit wirklich intellectueller Anſchauung auffaßte und das höchſte Talent beſaß, ſeine Anſchauung auch vortrefflich auszudrücken, ſo darf man Steffens nennen. Sein Fehler war eine zu große Breite. Er hatte ſich nicht in der Gewalt und wiederholte ſich auch zu häufig in gewiſſen Lieblingswendungen. Seine Bücher ſchwellen gewöhnlich zu ſehr auf und trieben zu viel üppige Wildſchößlinge, allein Alles kam bei ihm aus dem tief bewegten Geiſt und dem vollen Herzen. Er hatte ſich in Deutſchland, in Preußen eingelebt und begleitete die verſchiedenen Wandlungen der Zeit als ein aufmerkſamer Beobachter. Das ebengenannte Buch rollte zuerſt ein farbenhelles Gemälde der Weltgeſchichte auf, worin der Nationalcharakter der verſchiedenen Gruppen der europäiſchen Völkerfamilie und die Hauptepochen ihrer Entwickelung zwar nicht immer richtig, aber doch im Ganzen treu ſkizzirt ſind, um ſchließlich die Gegenwart einer eingehenden Kritik zu unterwerfen. Ich wurde hier zum erſten Mal mit der Wichtigkeit der Frage der Preßfreiheit bekannt gemacht. Später habe ich eingeſehen, daß Steffens Werk eine Wiederholung und Nachahmung der Fichte'ſchen „Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters", jedoch von einem andern Standpunkte aus, war. Fichte erblickte in dem Stadium zwiſchen der Revolution und den Freiheitskriegen in der Gegenwart das Zeitalter der abſoluten Sündhaftigkeit und geißelte ſeine Gebrechen mit ſcharfer Satire. Steffens, zwiſchen dem Freiheitskriege und der Reſtauration, fühlte ſich von der Erhebung der Nation, welche Fichte durch ſeine Reden ſo mächtig hatte fördern helfen, ermuthigt, war aber nicht ohne Beſorgniß über den Gang, den die Entwickelung im Frieden einſchlagen würde.

Der Horizont meines Blickes wurde durch Steffens ſehr erweitert, allein das hinderte nicht, daß ich nebenher in den elendeſten Subjectivismus verfiel und in ihm viel Stimmung und Zeit verſchleuderte. — Meine Schweſter hatte eine Freundin, die Tochter eines Brauers auf der Stephansbrücke. Da ich nun meine Schweſter, wenn ſie dort zum Beſuch war, Abends abholte, oder umgekehrt, wenn Fräulein Caroline bei meiner Schweſter geweſen war, dieſe nach Hauſe brachte, ſo wurde auch ich mit ihr und ihrer Familie, und dadurch mit einem Vetter derſelben, dem Sohne eines Predigers aus der Gegend von Brandenburg, Kerſten, bekannt, der unter ſeinen Verwandten für ein Genie galt und der bei einem Beſuch in Magdeburg eine ſchwärmeriſche Zuneigung zu mir faßte. Er war noch auf dem Gymnaſium in Brandenburg und ſollte Theologie ſtudiren. Wir traten in Briefwechſel, voll von himmliſchen Freundſchaftsverſicherungen. Da aber kein realer Gehalt vorhanden war, der uns ernſtlich verbunden hätte, ſo artete der Briefwechſel bald in's Leere aus. Ohne das Intereſſe der hübſchen Caroline Heyer an unſerer Correſpondenz würde dieſelbe auch gewiß ſehr bald in's Stocken gerathen ſein. Kerſten bezog ein Jahr vor meinem Abgang vom Pädagogium die Univerſität Berlin, wo er bei einer Schweſter wohnte. Als ich nun Oſtern 1824 dorthin kam und ihn beſuchte, zeigte ſich ſogleich, daß wir uns eigentlich nichts zu ſagen hatten. Ich fand gar keinen tieferen Berührungspunkt mit ihm heraus und er ſchien mir überhaupt ein ganz anderer Menſch, als der zu ſein, an welchen ich ſo viel überſchwängliche Briefe gerichtet hatte. Es waren etwa zwei Jahre, daß wir uns perſönlich nicht geſehen hatten, und in der Jugend ſind zwei Jahre eine lange Zeit, während welcher die Individuen ſich ſchnell umgeſtalten. Gewiß machen faſt alle Jünglinge ähnliche Erfahrungen und verwundern ſich über den Contraſt ihrer Vorſtellungen mit der Realität. Die halb künſtlich geſpannte, idealiſirte Correſpondenz hatte uns über unſer eigenſtes Weſen getäuſcht. Nachdem Kerſten meinen Beſuch erwidert hatte, war unſer Umgang beendet. Wenn wir uns zufällig einmal ſahen, grüßten wir freundlich, aber ohne weitere Anziehung auf einander zu üben.

Viele meiner Bekannten verließen vor mir das Pädagogium, theils um die Univerſität zu beziehen, theils um ſich dem Kaufmannsſtande, dem Baufach oder ſonſt einem Betriebe zu widmen. Zu den Erſteren gehörten außer Bernhard Nöldechen, der ſich der Theologie ergab, Wolf und Oppermann, die Oſtern 1823 nach Göttingen abgingen, die Rechte zu ſtudiren. Das war nun ein großes Ereigniß für uns, und faſt noch mehr für mich, den Zurückbleibenden, als für meine Freunde, mit denen ich in Briefwechſel trat. Es war Alles ſo unerhört, was ſie mir ſchrieben, daß der lebhafteſte Wunſch entſtand, ſie zu beſuchen und dies fabelhafte Göttingen ſelber zu ſehen. Meine guten Eltern gewährten mir die Mittel, in den Hundstagsferien 1823 dieſen Wunſch zu befriedigen. Ich machte mich mit Simon und Klee unter der Anführung des Lehrers Wilke zu Fuß nach dem Harz auf, den ich ſo oft am Horizont als eine dunkle blaue Linie geſehen hatte. Wir beſuchten zuerſt den Unterharz, Ballenſtädt, Blankenburg, Quedlinburg, Thal, die Roßtrappe, das Selkethal, den Falkenſtein. Dann wandten wir uns durch das Rübethal der Richtung auf den Brocken zu, beſahen unterwegs die Biels- und Baumannshöhle mit ihren ſeltſamen Tropfſteinbildungen, ergötzten uns an den Schnarcherfelſen zwiſchen Schierke und Elend und gelangten über die Heinrichshöhe auf den Brocken, wo indeſſen die Ausſicht ſowohl am Abend als am andern Morgen durch trübes, mitunter regneriſches, kaltes Wetter ſehr verkümmert ward. Das Bewußtſein aber, uns auf dem höchſten Punkt von ganz Norddeutſchland zu befinden, tröſtete uns hierüber, wie über alle ausgeſtandenen Strapazen. Auf dem Brocken ſahen wir nun ſelber jene ungeheuren, wild umhergeſtreuten Granitblöcke, die ſeinen Gipfel zu einem geeigneten Schauplatz für den Sabbath der Hexen machten, welche der Volksaberglaube, d. h. die Verzerrung, welche die alte Religion der Deutſchen unter dem Chriſtenthum empfangen hat, am erſten Mai hier tanzen läßt. Ich trennte mich hier mit Simon von Wilke und Klee, die eine andere Tour einſchlugen, und wanderte mit ihm nordweſtlich über den Rehberger Graben auf Nörthen und Göttingen zu.

Der Harz war damals noch nicht ſo gangbar, wie heutzutage, wo man ſogar die Roßtrappe in einem recht bequemen Zickzackpfade gemächlich beſteigen kann und wo aller Orten ſtattliche Hôtels dem Reiſenden allen möglichen Comfort bieten. Die Berliner haben den Harz ganz umgearbeitet. Mit Ausnahme der Gegend von Ellrich iſt das Wilde ſeiner Phyſiognomie, was er damals noch hatte, ſehr verſchwunden. — Wie hätte ich mir träumen laſſen, einige vierzig Jahre ſpäter im Eingang des Bodethals Kellner im ſchwarzen Frack, die Serviette unter dem Arm, vor den Thüren rieſiger Gaſthäuſer, wie das Zehnpfund-Hotel, wie der große Waldkater u. ſ. w. herumſpazieren zu ſehen! — Der Harz iſt ein reizendes Gebirge, das, nach meiner Meinung, ſich vorzüglich dadurch auszeichnet, daß es eine ſo große Mannichfaltigkeit der verſchiedenſten Formen vereinigt. Die Anmuth der Vorberge, wie des Ziegenrückens u. ſ. w. iſt eben ſo groß, als die einiger Thäler, namentlich des Selkethales mit ſeinen ſchönen Bäumen. Das Bodethal wirft bei der Roßtrappe eine gigantiſche Felſenmaſſe auf. Der Ilſenſtein bei Stolberg-Wernigerode bietet wieder eine ganz andere Geſtalt dar, und die Blechhütte von Thale, die Eiſenhammer von Mägdeſprung, die Marmorſchneidemühlen des Rübelandes, die Kohlenbrennereien von Andreasberg, die Kupfer- und Silberwerke von Goslar und Clausthal geben uns eine Kenntniß der verſchiedenſten Betriebszweige eines Berg- und Waldlandes. Da nun der Harz inmitten einer großen Ebene als ein iſolirtes Gebirge liegt, ſo öffnet er nach allen Weltgegenden hin die anziehendſten Fernſichten, und wie wir von Magdeburg nach dem Brocken auszuſpähen liebten, ſo ſuchten unſere Blicke von ſeiner Spitze den Magdeburger Dom. Man kann ſich vorſtellen, mit welcher Befriedigung ein ſo ganz auf die Romantik präparirtes Gemüth, als das meinige, die fürſtlichen Schlöſſer und Gärten am Unterharz, die Burg des Falkenſteins, die Ruinen der Lauenburg, die Teufelsſteine zwiſchen Halberſtadt und Quedlinburg u. ſ. w. aufnahm. Es war die höchſte Zeit, daß ich all dergleichen als greifliche Wirklichkeit zu ſchauen bekam.

Ich wanderte, den Torniſter auf dem Rücken, den Ziegenhainer in der Hand, mit meinem Gefährten in Göttingen ein, wo unſere Freunde, die in der breiten Weender Straße wohnten, uns freundlich beherbergten. Wir hörten nun von nichts, als von Duellen und von Schlägereien mit den Nachtwächtern und Pedellen erzählen. Heinrich Heine hat das damalige Göttingen — denn er ſtudirte gerade dort — in einigen

Aufſätzen humoriſtiſch, aber treffend geſchildert, ſo daß ich mich enthalte, ihn ergänzen zu wollen. Unſere Freunde waren aber, bei allem Reiz, welchen das ſtudentiſche Treiben für ſie hatte, ſehr fleißige Leute, die auf den pünktlichen Beſuch der angenommenen Collegia hielten. Auch waren ſie von allgemeinem Intereſſe beſeelt, ſo daß ſie nicht blos auf ſogenannte Fachcollegien ſich beſchränkten, ſondern auch philoſophiſche Vorträge hörten. Es war für mich von hoher Bedeutung, mit ihnen in die Auditorien gehen zu können.

Ich beſuchte mit meinen Freunden die Collegia, welche ſie hörten. Mit Röldechen ging ich in die theologiſchen. Hier hinterließ der alte Eichhorn, der gerade bei der Kritik der Hypotheſen über den Verfaſſer der Moſaiſchen Geneſis ſtand, bei mir einen großen Eindruck. Er wußte ſo überzeugend zu ſprechen, als ob er beim Niederſchreiben des letzten Textes zugegen geweſen ſei. Es war unmöglich, ſeinen Beweiſen zu widerſtehen. Und dieſen Mann hatte ich bis dahin nur als allgemeinen Literarhiſtoriker bewundert, während ich nun vernahm, wie er mit dem Hebräiſchen und Arabiſchen ganz vertraut war. Röldechen nahm mich aber auch in ein Collegium mit, welches er aus beſonderem Intereſſe für die Mathematik hörte. Dies war eine Vorleſung über Mathematik von Thibaut, welche von ſehr vielen Studenten aus allen Fakultäten beſucht ward, weil Thibaut es verſuchte, die mathematiſchen Beſtimmungen genetiſch zu erklären. Ich ſchaffte mir ſpäter ſein Lehrbuch an und lernte auch Manches daraus, ohne jedoch die erwartete Befriedigung zu finden. Er ging nicht philoſophiſch genug zu Werke, ſondern wollte durch Beweglichkeit der Linie die Geſtaltabänderung erklären. Mit Wolf und Oppermann ging ich ein paarmal, den großen Romaniſten Hugo zu bewundern. Er galt für den Matador unter den damaligen Göttinger Berühmtheiten. Auch Blumenbach, mit deſſen Lehrbuch der Naturgeſchichte ich bekannt war, wurde in der Phyſiologie beſucht. Er handelte gerade vom Pulsſchlage und ermangelte nicht, ſein Auditorium durch ſcurile Späße aufzuheitern, z. B. durch eine launige Kritik der Verſuche, das Wort Puls durch ein deutſches Wort, Praller u. dgl. zu erſetzen. Das beſuchteſte Auditorium hatte damals der Hiſtoriker Sartorius, wo ſich wohl an dreihundert Studenten zuſammenfanden. Mit großer Ehrfurcht kam ich zu Heeren, da ich deſſen ſeine hiſtoriſche Schriften, namentlich ſeine berühmte Preisſchrift über die Urſachen der Kreuzzüge, ſowie und Strebe ſein Handbuch der neueren Staatengeſchichte in Prima eingeführt hatte. Er hatte einen ganz vorzüglichen Vortrag. Er ſprach in der Ethnographie, die Welt bei ihm hörte, gerade über die Inſel Madagaskar und entwarf ein ſo anſchauliches Bild von ihr, daß ich ganz entzückt war. Von den eigentlichen Philoſophen wurden Schulze in der Anthropologie und Bouterwek in der Religionsphiloſophie beſucht. Bouterwek hatte ich bis dahin nur als Literarhiſtoriker und als Verfaſſer eines Romans: Donamar, kennen gelernt. Wie imponirte es mir, ihn nun über den Pantheismus reden zu hören! Er war der eleganteſte Docent in Diction, Manieren und Kleidung. Die Aeſthetik war ſein ſtärkſtes Collegium, aber auch die Religionsphiloſophie erfreute ſich zahlreicher Zuhörerſchaft, ſelbſt an dem berüchtigten Grabentiſch dicht vor dem Katheder.

Die Profeſſoren laſen alle in ihren Häuſern. Jeder hatte ſich ſein Auditorium nach Gelegenheit und nach ſeinem Geſchmack eingerichtet. Die Individualität des Docenten, der oft nur aus ſeiner Studirſtube durch eine Tapetenthür in ſeinen Hörſaal trat, wurde dadurch zu einer viel breiteren und behäbigeren Erſcheinung gemacht.

Nicht weniger, als dieſer erſte Einblick in die akademiſche Lehrthätigkeit, von der ich damals nicht die geringſte Ahnung hatte, ihr ſelber das ganze Leben hindurch anzugehören, feſſelte mich die Bibliothek. Durch mein mehrjähriges Amt bei der Schulbibliothek des Kloſters war ich mit dem Formalismus des Bibliothekweſens wohl vertraut. Aber die rieſenhaften Verhältniſſe, die mir hier entgegentraten, überwältigten mich. Ein Saal nur für die Folianten der Kataloge! Und nun die Lokalität der Benutzung. Ich, ein Fremder, ich, noch ein Gymnaſiaſt, durfte frei in den Bücherſälen umhergehen und die Titel der Bücher leſen. Ich durfte ein Buch ſogar zum Leſen herausnehmen, mich damit an einem mit grünem Tuch behangenen Tiſch ſetzen und hatte weiter keine Verpflichtung, als es, nach gemachtem Gebrauch, auf dem Tiſch liegen zu laſſen. Ich wollte es kaum glauben, als ich auf dieſe Weiſe Grimm's Ausgaben des Hildebrand- und Hadubrand-Liedes, wonach ich ſo lange geſchmachtet hatte, in den Händen hielt. Wir ließen uns zwar auch von einem Bibliothekdiener die Merkwürdigſeiten der Bibliothek zeigen, aber ich habe ſie bald vergeſſen, denn ich hatte nur Sinn für das, was ich von Schriften zur altdeutſchen Literatur ſehen konnte. Ich wagte es, nach einigen Beſuchen, den Profeſſor Beneke, der zugleich Bibliothekar war, um manche Nachweiſung anzugehen, welche er mir mit großer Freundlichkeit ertheilte.

So verliefen vierzehn Tage in angeſtrengteſter Thätigkeit. Ehe wir aber von Göttingen ſchieden, ſollte noch ein größerer Ausflug nach Caſſel gemacht werden.

Wir vier, Wolf, Oppermann, Simon und ich miętheten uns einen Wagen, der uns erſt mitten in der Nacht bis zu einer Vorſtadt brachte. Das Thor der eigentlichen Stadt war geſchloſſen und wir mußten froh ſein, in einer Ausſpannung unter Fuhrleuten auf Stroh ein Lager zu finden, bis wir am Morgen nach dem Hof von England fuhren. Es war Sonntag und wir hatten den Nachmittag, als wir Wilhelmshöhe beſuchten, das Vergnügen, die Waſſer ſpringen zu ſehen. Wir beſahen auch die Löwenburg mit ihrer künſtlichen Mittelalterphyſiognomie und was ſonſt Merkwürdiges ſich darbot. Mir war Caſſel deshalb beſonders intereſſant, weil mein Vater, wie ich erzählt habe, hier drei Jahre als Beamter Jerome's gelebt hatte. Ich konnte nun das Theater ſeiner Schwelgerei mit eigenen Augen ſchauen, auch das Marmorbad, in welchem er Kraftbäder, wie ein Tiberius auf Capri, genommen haben ſollte.

Oppermann hatte auf dieſer Fahrt einen köſtlichen Humor. Er perſiflirte mich und Simon beſtändig, wenn wir in romantiſche Schwärmerei verfallen wollten, mit den treffendſten und barockſten Witzen. Es regte ſich darin ſchon die Ironie gegen die Romantik, die von Göttingen durch Heine ausging.

Ueber Clausthal, Goslar, Stollberg-Wernigerode und Halberſtadt, von hier ab in dem damals noch ſchauerlich unbequemen Poſtwagen, kehrte ich mit Simon nach Magdeburg zurück.

V.

Melancholie des Jünglings. Karl Immermann.

Die Reiſe nach Göttingen hatte mir einen großen Stoff neuer Anſchauungen gegeben, den ich aber damals nicht weiter verarbeitete. Ich verfiel in eine ganz melancholiſche Stimmung. Buſchmann war Oſtern nach Berlin, Rötſcher, Pelt und Oppermann nach Göttingen abgegangen. Eben hierhin ging Michaelis auch Klee ab. Ich fühlte mich mit Simon vereinſamt. Das Pädagogium war in einem tiefen Verfall. Hennig liebte es, ſtatt mit uns hebräiſch zu treiben, den größten Theil der Stunde mit uns über die andern Lehrer zu ſprechen und uns durch ſeine hämiſch witzige Kritik zu corrumpiren. Er erſchütterte unſere Achtung und unſer Vertrauen allmälig bis dahin, daß wir uns recht mißbehaglich fühlten und uns danach ſehnten, aus dieſem Zuſtand herauszukommen. Ich halte dieſe Bekrittelung der anderen Lehrer von einem Lehrer mit Schülern, welche er durch ſeinen Vorgang auffordert, ihm alle von ihnen ausgeſpäheten Schwächen und Lächerlichkeiten ſeiner Collegen zuzutragen, für eine pädagogiſche Sünde. Selbſt wenn ſie die Wahrheit trifft, nützt ſie dem Schüler nichts. Wohl aber raubt ſie ihm die Ehrfurcht vor aller Autorität und reizt ihn zu einem falſchen Uebermuth.

Ich ſuchte nach einem höheren Anhalt, als mir die Schule bot. Ich war von der Lectüre und Nachahmung Ernſt Schulze's zu Schiller fortgeſchritten. Cotta veranſtaltete in jener Zeit die erſte Geſammtausgabe ſeiner Werke in Duodez. Mein Vater pränumerirte ſofort darauf. Es war ein nationales Ereigniß, von welchem man jetzt, wo Schiller's Werke für ein paar Thaler zu kaufen ſind, gar keine Vorſtellung hat. Ein Schauſpiel: die Bürgſchaft, hatte ich nach Schiller's Ballade in drei Acten ſchon hinter mir. Buſchmann war ſchon zur Tragödie vorgeſchritten. Ich wollte nicht zurückbleiben und nichts Geringeres, als eine Nachahmung des Wallenſtein verſuchen. Wo aber den Stoff hernehmen? Da für mich die germaniſchen Stämme der Völkerwanderung damals ſo hoch ſtanden, ſo iſt es nicht zu ſehr zu verwundern, daß ich darauf kam, die Geſchichte des weſtgothiſchen Königs Wamba zu dramatiſiren. Der Contraſt dieſes tapfern und edlen Mannes mit ſeinem pietiſtiſchen Vorgänger Reckared, ſein Kampf gegen die Saracenen, welche Spanien ſchon mit einer Landung bedrohten, ſein früher Untergang, ſchienen mir ſehr günſtige Momente darzubieten. Ich fing im Herbſt 1822 mit einem Vorſpiel an: das Lager der Weſtgothen vor Toledo. Es war ein Abklatſch des Schiller'ſchen Wallenſteiniſchen Lagers. Ein Volksſänger, welcher die Thaten des jugendlichen Oſtgothen Theoderich gegen Byzanz pries, und ein Soldatenlied, als Pendant zu dem Schiller'ſchen Reiterliede, fehlte natürlich auch nicht. Das Stück ſelbſt aber bekam ich nicht fertig, weil ich noch nicht hinlängliche Erfahrung für dramatiſche Arbeit hatte. Da es im Drama vor Allem auf Handlung ankommt, ſo muß der Dichter den Plan des Ganzen, Act vor Act, Scene vor Scene, fertig machen, bevor er an die Ausführung geht. Dieſe muß er in continuirlicher Folge niederſchreiben, weil immer Scene aus Scene entſpringen ſoll. Jedes Wort, das geſprochen wird, geſtaltet ſich zu einer Bedingung für den weiteren Verlauf. Nun entwarf ich auch einen Plan, ließ mich aber verführen, diejenigen Scenen, die eine vorzügliche Wirkung verſprachen, außer dem Zuſammenhang zu bearbeiten. Ich fing die Ausführung z. B. mit einem, nach meinem Sinne, prachtvollen Monolog Wamba's an, der den Schluß des dritten Actes ausmachen ſollte. Wenn ich ihn mir mit wanderſchütterndem Pathos vordeklamirt hatte, bildete ich mir ein, die Zuhörer müßten ebenſo davon ergriffen werden, als ich es ſelbſt war. Im weiteren Verlauf der Arbeit ſteckte ich jedoch ſo oft, daß ich ſie zuletzt aufgab.

In eben jener Zeit war ich auch mit Novalis bekannt geworden. Galt er doch in der romantiſchen Schule für den Propheten, in welchem Philoſophie, Religion und Poeſie ſich auf das Tiefſte vereinigten.

Die Hymnen an die Nacht, die Lehrlinge von Sais und Heinrich von Ofterdingen übten auf mich einen grenzenloſen Zauber. Auch die ſchwärmeriſche Myſtik der religiöſen Lieder Hardenbergs ging mir zu Herzen. Die Fragmente deſſelben beſchäftigten mich dermaßen, daß ich nach meiner encyklopädiſchen Art ſpäter damit umging, aus ihnen die verſchiedenen Wiſſenſchaften herzuſtellen. Ich kaufte mir Novalis Werke und fing an, die Fragmente mit Nummern und mit Buchſtaben zu verſehen, welche die jedesmalige Wiſſenſchaft bezeichnen ſollten, wohin das Fragment gehörte. Bald aber zeigten ſich unerwartete Schwierigkeiten. Einmal wußte ich oft nicht in welche Kategorie ein Satz eigentlich zu bringen ſei. Novalis durchbrach mit ſeinem Standpunkt die Grenzen, welche die Wiſſenſchaft der Aufklärung für die verſchiedenen Gebiete des menſchlichen Erkennens gezogen hatte, mit revolutionärer Ahnung. Sodann aber zeigte es ſich, daß ich die Fragmente, die ich einer gewiſſen Provinz als gemeinſam zuweiſen konnte, unter ſich ſelbſt wieder ordnen mußte, wenn ſie einen Zuſammenhang gewinnen ſollten.

Hier befand ich mich in größter Verlegenheit, weil ich offenbar noch nicht gebildet genug war, das Rechte zu treffen.

Ich wußte ja noch gar nicht, daß ich hier mit Schelling'ſcher Naturphiloſophie zu thun hatte. Das bloße Zuſammenſtellen der Sätze gab auch noch nicht, was ich eigentlich in einem dunklen Drange erſehnte, nämlich eine Erkenntniß, denn es fehlte die Entwickelung. Ich hatte in den Sätzen mit lauter Reſultaten zu thun, die mich unendlich frappirten, mir in ihrem Urſprung jedoch unklar blieben. Z. B Novalis ſagt: „Das Thier iſt eine brennende Pflanze“. Ungefähr verſtand ich dies, aber ich wußte doch nicht, was ich wiſſenſchaftlich daraus machen ſollte. Ich wurde leider bei dieſem Myſticismus durch gar manche Einwirkungen lange feſtgehalten.

In damaliger Zeit war es ein Amtmann Eisfeld, der wegen eines Staatsvergehens auf der Citadelle ſaß, jedoch die Stadt beſuchen durfte und meinem Vater empfohlen war. Dieſer Mann kam nun öfter Sonntags zu uns und ließ ſich auch mit mir ein. Seine Hauptidee war, in den Tönen einer Sprache auch die Bedeutung der Wörter wiederzufinden, d. h. das ſogenannte onomatopoetiſche Prinzip auf die geſammte Wortbildung auszudehnen. Dies iſt ein Irrthum, der ſich von Zeit zu Zeit immer wieder erneuerte. Die Verſuchung im einzelnen Laut als dem einfachſten Element des Wortes eine Verwandtſchaft mit dem Inhalt der Vorſtellung zu finden, welche das Wort bezeichnet, liegt nahe. Schon zu Plato's Zeit, wie uns ſein Dialog Kratylos zeigt, hat es nicht an ſolchen Experimenten gefehlt. Innerhalb einer einzelnen Sprache, oder, wenn man weiter gehen will, innerhalb eines Sprachſtammes, der ſich in mehrere Sprachen verzweigt, wird ſich eine gewiſſe Analogie der Lautgeſtaltung für gewiſſe Gruppen von Vorſtellungen befeſtigen können, allein in anderen Sprachen werden dieſelben Vorſtellungen durch ganz andere, oft entgegengeſetzte Laute ausgedrückt werden. Die Klangnachahmung ſelber hat nur einen beſchränkten Umfang für alles Hörbare. Das Sichtbare, welches nicht zugleich hörbar iſt, wie die Farbe oder die in ſich ruhende Geſtalt, geht ſchon über die Klangnachahmung hinaus. Der noch höhere Kreis aber von rein pſychiſchen Affecten und der noch abſtractere von reinen Verſtandesbegriffen iſt ſchon völlig gleichgültig gegen ſeine Lautform. Der Amtmann Eisfeld hatte ſich aus einem beſchränkten Sprachgebiet einen Vorrath von Wörtern geſammelt, mit dem er mir zuerſt imponirte; weil mir überhaupt der ganze Gedanke durch ihn als ein neues Problem entgegengebracht wurde. Ich ward ihm bald unbequem, weil ich etwas Hebräiſch wußte; während er nur die alten Sprachen, das Romaniſche und Deutſche zur Beweisführung verwenden konnte. Wären die Vorſtellungen mit gewiſſen Lauten urſprünglich homogen, ſo müßten folgerecht alle Sprachen im Grunde die nämlichen Laute für die nämlichen Vorſtellungen erzeugen, was keineswegs der Fall iſt.

Eisfeld legte einen großen Nachdruck auf die Vocale. Gerade für ſie aber konnte ich ihm aus dem Hebräiſchen nachweiſen, daß der Vocal gegen die Beſtimmtheit des Conſonanten als ein ſehr flüſſiges, verwandelbares Moment untergeordnet iſt. Die Vocale ſchwanken in einander hinüber. Ich brachte ſchließlich aus dieſen Sonntagsunterhaltungen, die ſich einige Monate hindurch erneuerten, nichts als eine geſchärfte Aufmerkſamkeit auf die muſikaliſche Seite der Sprache heraus. Die Art und Weiſe aber, wie Eisfeld ſeine Anſicht vortrug, hatte etwas Geheimnißvolles, was mit den Myſterien des Novalis ſich ſehr wohl vertrug.

Da Novalis ſelber für die Fortſetzung ſeines Heinrich von Ofterdingen ein Programm hinterlaſſen hatte, ſo ſtand der Entſchluß, dieſen Roman fortzuſetzen, ſehr bald bei mir feſt. Es fiel mir gar nicht ein, daran zu zweifeln, daß ich dies vermöchte. Da ich mich ſo viel mit dem Mittelalter beſchäftigte, ſo ſchien mir dieſe Aufgabe recht für mich gemacht, mein Wiſſen vom Orient und Occident an den Mann zu bringen und in eben ſo ſchönen Worten und Perioden, wie Novalis, Begebenheiten, Charaktere und Gegenden zu ſchildern. Ich wollte die Fortſetzung gleich im Morgenlande beginnen laſſen. Das Kaſchemirthal war damals der Ort, wohin man den paradieſiſchen Anfang der Menſchheit zu verlegen pflegte. Dieſe Scenerie wurde auch ausgeführt, da ich in Reiſebeſchreibungen wohl bewandert war. Ich ließ Ofterdingen hier, an den Ufern des Behatſtromes, in dem Palaſt eines indiſchen Fürſten als Gefangenen auftreten und hier mit der uralten Weisheit des Morgenlandes, von welcher ich durch Friedrich Schlegel's Buch von der Weisheit und Sprache der Inder, die höchſte Vorſtellung hegte, mit Brahmanen in Verkehr treten. Ueber dieſen glänzenden Anfang kam ich aber nicht hinaus. Novalis hatte ſeinen Heinrich zu einem idealen Culturmenſchen machen wollen, der auch dem Handel, überhaupt dem werkthätigen Leben, nicht fremd bleiben ſollte. Auch die Arbeit ſollte als ein prieſterliches Amt idealiſirt werden. So ſollte nun Heinrich bei mir mit einer Karavane als der Urform des orientaliſchen Völkerverkehrs weiter gelangen, ich weiß nicht mehr wohin, aber dabei blieb es auch.

Es war dies im Herbſt 1822 nach meiner Krankheit. Die weiche Stimmung, welche ihre Schwäche bei mir zurückgelaſſen hatte, harmonirte mit der Sehnſüchtigkeit der romantiſchen Muſe. Es war mir aber faſt gleichzeitig noch ein anderes Element eingeimpft worden, welches ſich mit dem Myſtiſchen und Orientaliſirenden von Novalis nicht vertrug. Dies war das Heinſe'ſche. Heinſe war von Wieland ausgegangen. Von dieſem hatte ich Oberon, Idris und Zenide, Geron den Adlichen, Pervonte, Muſarion und noch einiges Andere geleſen, weil es mit meiner Vorliebe für die mittelalterliche Dichtung zuſammenhing.

Auch von ſeinen Nachahmern, Müller und Alxinger, hatte ich die Rittergedichte geleſen. Daß ſie mich im Innerſten recht ergriffen hätten, müßte ich lügen. Nun gerieth ich aber auf Heinſe's Briefwechſel mit Gleim und Wieland. Der wilde Drang dieſes Kraftgenies entzückte mich. Seine Beſchreibung der Bilder der Düſſeldorfer Gallerie namentlich der Amazonenſchlacht von Rubens, ſeine Schilderung des Rheinfalls u. ſ. w. riſſen mich hin. Als ich daher auf einer Auction Ardinghello in der Originalausgabe kaufen konnte, zögerte ich nicht. Ich verſchlang ſeine Lectüre. Der Erdgeiſt fuhr in alle meine Sinne. Die Macht der bildenden Kunſt, die Schönheit der antiken Statuen, entſchleierte ſich zuerſt meinem Blick, aber auch der Genuß, welchen der Reiz der nackten Geſtalt gewährt. Heinſe unterrichtete mich, hier mit ganz anderen Augen zu ſehen, als ich bis dahin gewohnt war, wo ich entweder ganz unbefangen geblieben war, oder dem weiblichen Geſchlecht gegenüber bei näherer Berührung mit ihm, z. B. beim Tanz, mich mit Verſchämtheit benommen hatte. Er malte nicht mit ſchelmiſcher Lüſternheit, wie Wieland, ſondern predigte das Naturevangelium mit einer gewiſſen Andacht und Kühnheit, die mich verwirrte. Er machte nicht viel Worte, aber er entflammte die Sinnlichkeit durch die Offenheit und Keckheit ſeiner üppigen Situation. In den vielen Betrachtungen über die Sculptur, welche ſeinem Ardinghello einverleibt ſind, zog er das Winkelmann'ſche Kunſtideal zu einem naturaliſtiſchen Zerrbilde herunter. Er trat aber mit einer ſolchen Sicherheit, ich möchte ſagen, Unſchuld und Begeiſterung auf, daß ich ihn damals weit über Wieland ſtellte, deſſen Agathon ich wiederholt angeleſen hatte, ohne ihn je zu Ende zu bringen.

Man kann ſich vorſtellen, in welche Kämpfe ich verſtrickt wurde. Heinſe predigte Natur, Novalis predigte Natur. Bei jenem aber wurde ſie Fleiſch in der ſchönen Göttin der Liebe, während ſie bei dieſem in einer mir zwar unbegreiflichen, eben deßwegen aber um ſo ſpannenderen Verklärung endigen ſollte. Ich ſchwankte zwiſchen dem ſanften Druck einer warmfühlenden Mädchenhand und zwiſchen dem ekſtatiſchen Seherblick der Augen der himmliſchen Sophie unglückſelig hin und her. Jetzt iſt es mir nicht mehr zweifelhaft, daß in der Religion, wie Novalis ſie faßt, auch die Wolluſt, ſelbſt in der Form des Schmerzes, ein ſehr bedeutender Factor iſt. Seine Hymnen an die Nacht, die ich ſo oft mit tauſend unbeſtimmten Ahnungen las, ohne ſie je recht verſtehen, zu ſchauen, athmen eine ungeheure Wolluſt, die ſich nur im Zeugen von Welten, wie eine indiſche Gottheit, genug thun könnte.

In dieſer Noth erſchien mir eine außerordentliche Hülfe. Es war die nähere Bekanntſchaft mit Göthe's Schriften. Von dieſen hatte ich bis dahin nur oberflächlich Notiz genommen. Der Cultus unſeres ganzen Hauſes war Schiller zugewendet, der uns auch auf dem Theater zugänglich war, wohingegen von Göthe auf einer Provinzialbühne, wie die Magdeburger, damals gar nichts aufgeführt wurde. Wolf hatte ſich den Fauſt gekauft, eine auf ſchlechtem Papier mit lateiniſchen Lettern ſchlecht gedruckte Originalausgabe von 1809 in Duodez. Kurz zuvor, ehe er nach Göttingen abging, borgte er ſie mir Ende April 1823, nachdem er mir Wunderdinge von dem Gedicht mitgetheilt hatte. Ich brachte zwei Tage hinter einander an der Lectüre zu, die mich, wie auf Flügeln, in eine neue Welt erhob. Ohne, daß ich ein Bewußtſein darüber gehabt hätte, ergriff mich die Situation, von welcher Fauſt ausgeht, die Verzweiflung des Idealismus, deſſen Magie Geiſter beſchwört, und der Uebergang von hier zum Realismus der Wirklichkeit, wie ſie einmal iſt, auf das Tiefſte. Hier ſchlugen Worte an mein Ohr, die mich ermuthigten, durch äußerſte Entzweiung hindurch Verſöhnung zu hoffen. Von hier ab habe ich, wie man weiter ſehen wird, der ganzen Fauſtliteratur eine ſtete Aufmerkſamkeit zugewendet.

Ich fing aber auch an, ruckweiſe mehr von Göthe zu leſen. Es mag das auch ganz gut geweſen ſein, da er mir viel ſchwerer als Schiller zu faſſen war. Göthe's Productionen ſind von einer ſo großen Mannichfaltigkeit, daß ein Gymnaſiaſt, der noch dazu, wie ich, durch tauſend andere Eindrücke zerſtreut wurde, ſie ſich nur im geringen Grade aneignen kann. Zu Göthe's Romanen kam ich erſt in Berlin. Bald nach dem Fauſt las ich in einer alten Ausgabe von 1787 Gedichte, die Mitſchuldigen, Iphigenie, den Triumph der Empfindſamkeit und im Herbſt die Elegien. Was mir ſogleich auffiel, war die ganz andere Behandlung der griechiſchen Mythologie, als bei Schiller. Bei dieſem iſt ſie zur höchſten denkbaren Wiedergeburt durch das Humanitätsideal gelangt.

Noch jetzt, in meinem Greiſenalter, kann mich die maleriſche und zugleich ſeelenvolle Weiſe, wie Schiller die griechiſchen Götter uns vergegenwärtigt, mit einer unausſprechlichen Wonne erfüllen. Bei tauſend Anläſſen kommen mir ſeine Worte in's Gedächtniß. Auch ein Gymnaſiaſt, welcher mit der Ilias und Odyſſee viel Arbeit hat, wird überwältigt und auf die Höhen der Menſchheit geriſſen, wenn er den Schluß des Spazierganges lieſt:

„Und die Sonne Homers, ſiehe, ſie lächelt auch uns.“

Die melancholiſche Stimmung, von der ich oben ſprach, wurde durch unſere häuslichen Zuſtände ſehr gefördert. Meine gute, geliebte Mutter war immer kränklich geweſen. Wir waren daran gewöhnt. Ihr Geiſt erhob ſich immer ſiegreich über ihre Leiden. Sie las viel; zuletzt einen Roman von Benzel-Sternau: der alte Adam, eine neue Familiengeſchichte. Um ſich mit uns darüber unterhalten zu können, mußten wir Kinder ihn auch leſen. Der Jeſuitismus, deſſen Schleichwege darin mit großer Sachkenntniß geſchildert werden, intereſſirte ſie auf das Lebhafteſte. Wir ſprachen von dem Jeſuiten Obrimann endlich wie von einer Perſon, die wir ſelber gekannt hätten. Der Haß, mit welchem ich ſtets gegen die Jeſuiten erfüllt geweſen bin, hat bei mir hier ſeine erſten kräftigen Wurzeln geſchlagen. Die Mutter wurde nun ſo krank, daß ſie das Bett nicht mehr verlaſſen konnte. Sie litt an einem Blutkrebs in der Milz. Ich ziehe einen Schleier über die ſchrecklichen Stunden, die wir voll Angſt und Sorgen verlebten. Meine Schweſter und eine Wartefrau nahmen nun mit der Kranken die eine Hälfte der Wohnung ein, ich mit dem Vater die andere. Unſere ganze Hausordnung änderte ſich nun, bis die arme Dulderin Ende Januar 1824 erlöſt wurde. Sie war um Mitternacht geſtorben. Der am Morgen herbeigerufene Arzt erklärte, daß ſie wirklich todt ſei. Am Nachmittag trug ich mit der Frau Torges, der Wärterin, den Leichnam aus dem Wohnzimmer in eine große anſtoßende Stube, wo wir ihn auf eine große Matratze legten und mit einer weißen Decke umhüllten. O, wie furchtbar war mir dieſer Gang! Ich hatte den Leichnam am Kopfende gefaßt und blickte nun auf die lieben Augen hinunter, die ſich für immer geſchloſſen hatten auf die lieben Lippen, die für immer verſtummt waren. Nie habe ich ſpäter in Kirchen oder Bildergalerien Gemälde von der Grablegung Chriſti ſehen können, ohne an dieſe ſchmerzliche Scene erinnert zu werden. Die Mutter hatte ſtets eine große Angſt vor dem lebendig Begrabenwerden geäußert. Als nun die Nacht kam, befiel mich in den ſchlafloſen Stunden der Zweifel, ob die Mutter auch wirklich todt ſei, obwohl der Arzt ſie dafür erklärt hatte. Ich ſchlief mit dem Vater in derſelben Stube. Ich wagte aber nicht, ihm meine Beſorgniß zu äußern. Oft war ich verſucht, eine Lampe zu ergreifen, die wir ſchwachbrennend in eine Ecke geſtellt hatten. Ich hätte aber durch mehrere Zimmer oder durch die Küche über den Hausflur gehen müſſen und damit Alles allarmirt. So lag ich denn, bis der Morgen dämmerte. Kaum hörte ich aber, daß meine Schweſter und die Magd aufgeſtanden waren, ſo litt es mich nicht mehr im Bett. Ich ſtand auf und ſchlich mich ſo unbemerkt als möglich nach dem Leichenzimmer. Mit Bangigkeit und Schaudern trat ich ein. Mit Thränen näherte ich mich dem Leichnam. Bebend erfaßte ich die Decke, die wir über ihn gebreitet hatten und hob ſie zitternd ab. Nun beugte ich mich, Augen und Lippen, ſowie die Finger der hingeſtreckten Hände ganz genau zu unterſuchen, ob auch nicht irgend eine Bewegung der Lage ſichtbar wäre, die eine Regung des Lebens verriethe. Außer einer Veränderung der Farbe des Geſichts, die noch bleicher geworden war, konnte ich aber nichts entdecken, was mich beunruhigt hätte. Nachdem ich der Mutter zum letzten Mal die kalte Hand geküßt, die mich ſo oft geſtreichelt hatte, deckte ich den Leichnam wieder zu und ſchlich mich wieder zur Hinterſtube zurück. Dem Vater ſagte ich nie etwas von dieſem fürchterlichen Gange, und meiner Schweſter erſt, nachdem der Tag des Begräbniſſes vorüber war.

Während der monatelangen Dauer der Krankheit der Mutter war von außen her eine ganz neue Anregung an mich gekommen. Der Kloſterpforte gegenüber in der Kloſterſtraße war das Haus des Kriegsraths Immermann. Dieſer treffliche Mann hatte drei Söhne. Mit dem jüngſten, Hermann, rückte ich von Klaſſe zu Klaſſe. Der mehrere Jahre ältere Bruder Ferdinand war in der oberen Klaſſe einer der ausgezeichnetſten Schüler, zu dem wir mit Bewunderung emporblickten. Er machte ſeine Studien in Halle, kam zurück und wurde noch in Prima unſer Lehrer für das Deutſche. Auch das Hebräiſche überkam er. Der älteſte Bruder, Karl, war Auditeur in Münſter. Hier hatte er 1822 drei Trauerſpiele herausgegeben, die ſofort eifrig von uns

Schülern geleſen wurden. Es war: „Die Schlacht von Ronceval“, „Laura und Petrarca“, „Edwin“; das letztere ein Stoff aus der angelſächſiſchen Geſchichte. Man konnte unſchwer die Muſter auffinden, denen Immermann nachgeſtrebt hatte. Das Thal oder die Schlacht von Ronceval war im Styl von Ludwig Tieck's Romantik, Laura und Petrarca nach Göthe's Taſſo, Edwin nach Shakeſpeare's hiſtoriſchen Dramen gedichtet. Daß aber ein Magdeburger, ein ehemaliger Schüler des Pädagogiums, ſich mit ſolchen Productionen hervorwagte, war eine für uns ganz außerordentliche Thatſache. Das proſaiſche Magdeburg hatte einen Dichter hervorgebracht. Ein Vetter von mir, Heinrich Zſchokke, war freilich auch ein Magdeburger. Er hatte einen Abellino, ein Seitenſtück zu Schiller's Räubern, drucken laſſen. Dieſer Abellino, der große Bandit, wie er im Nebentitel hieß, wurde ſogar noch zuweilen gegeben. Aber Zſchokke war lange ſchon ſeiner Vaterſtadt entfremdet. Er war Schweizer Bürger geworden. Dieſer Carl Immermann dagegen kam jetzt von Münſter als Criminalrath nach Magdeburg und wohnte wieder bei ſeinem Vater, dem Kloſter gegenüber; wir ſahen ihn bei ſeinem Bruder Ferdinand aus- und eingehen. Wir trafen ihn öfter, da dieſer zu ebener Erde nach der Straße hinaus wohnte, im Zwiegeſpräch mit demſelben vor dem Fenſter; wir vernahmen von Hermann die Einzelheiten ſeiner Lebensweiſe und gelegentliche Aeußerungen. Er war ſehr fleißig. Wenn ich Mittwoch und Sonnabend Morgens zwiſchen ſechs und ſieben Uhr in der Finſterniß des Winters zu ſeinem Bruder ging, die hebräiſche Bibel zu überſetzen, ſo ſah ich ſchon immer ſein Licht ſchimmern. Ich wußte, daß er dann, ſich im Engliſchen zu üben, den Ivanhoe von Walter Scott überſetzte. Er dichtete auch zu einem Familienfeſte ein kleines Luſtſpiel: „Die Prinzen von Syrakus“, worin er ſich ſelbſt mit ſeinen Brüdern ſchilderte. Es war ganz in der Art des Tieck'ſchen „Zerbino“ mit der beliebten Ironie und mit ganz ungeheuerlichen Wortſpielen componirt, deren wir uns alsbald bemächtigten. Die perſönliche Erſcheinung Immermann's hatte eine gewiſſe Herbheit an ſich. Man fühlte, daß in dieſer kräftigen Geſtalt ein ernſter Geiſt waltete, der alles Unbedeutende, Gemeine von ſich abſtieß und zum unerbittlichen Spott dagegen neigte.

Die Folge der ſo unmittelbaren Nähe dieſes Mannes, mit welchem ich weiterhin noch in engere Berührung kommen ſollte, war, daß ich nun noch mehr Verſe als ſonſt machte. Die Melancholie, die in mir brütete, lagerte ſich auch um die Weihnachtszeit 1823 in einer Anzahl Elegien ab, worin ſich der Ton des Schiller'ſchen Spaziergangs mit dem Ton der Göthe'ſchen Elegien vermiſchte. Als ich 1847 in einem Bande meiner Studien auch eine Auswahl aus meinen Gedichten unter dem Titel: „Metamorphoſen des Herzens" drucken ließ, habe ich unter der Ueberſchrift: „Antik-romantiſches Aufdämmern" fünf von jenen Elegien aufgenommen.

Aber trotz dieſer Elegien, trotz meiner melancholiſchen Stimmung, trotz des Kummers über die Todeskrankheit der lieben Mutter machte ſich im Laufe des Winters bei mir auch die Luſt am Komiſchen geltend. Ich ſchrieb eine Satire auf mich ſelbſt. Ich hatte ſo Vieles angefangen und ſo Weniges vollendet. Jeder neue große Eindruck hatte mich zur Nachahmung gereizt. Ich hatte nach Voß Idyllen in Hexametern, Alcäiſche Oden nach Horaz, Stanzen und Sonette nach Schulze, eine nordiſche Erzählung mit eingemiſchten Verſen, nach der Manier von Fouqué's Zauberring, gedichtet. Ich hatte die Hermannsſchlacht in der Nibelungenſtrophe beſungen. Ich hatte im Winter ein Trauerſpiel nach Schiller's Wallenſtein angefangen. Ich hatte Novalis' Ofterdingen vollenden wollen. Und was hatte ich nicht außerdem von Arbeiten zur Geſchichte der Völkerwanderung und unſerer altdeutſchen Literatur unternommen! Wenn nicht noch ſauber geſchriebene Trümmer aller dieſer Tendenzen vor mir lägen, würde ich es jetzt kaum für möglich halten. Ich kann nur bedauern, ſo viel Kraft und Zeit an ſo unfruchtbare Themata verſchwendet zu haben, aber der Wahn, in dieſem Wuſt der Völkerwanderung und des Mittelalters den friſchen Spuren des germaniſchen Geiſtes zu begegnen, ließ mich die Dürftigkeit des Inhalts überſehen. Ich gewann wenigſtens die Freiheit, mein Treiben von ſeiner formellen Seite her zu verſpotten. Ich dichtete nach der Art der kleinen Körner'ſchen, damals ſehr beliebten Luſtſpiele auch ein ſolches: „Der Projectmacher", in Alexandrinern. Ich theilte es meinem verehrten Lehrer Ferdinand Immermann mit. Und als dieſer daſſelbe recht beifällig aufnahm, bat ich ihn, es als Andenken von mir zu behalten, was er auch that.

Es herrſchte damals in Magdeburg, wie an ſo vielen anderen Orten, eine heftige Gährung, die nicht recht wußte, was ſie wollte. Die Freiheitskriege waren vorüber, die Burſchenſchaft, die von einem deutſchen Kaiſer träumte, wurde polizeilich verfolgt; die weichlichſte Empfindelei wucherte in aller Breite empor; Clauren und van der Velde wurden die Helden der Literatur, wenn auch Körner, Fouqué und Arnim neben ihnen noch viel geleſen wurden. Mein Freund Eduard Hänel, der älteſte Sohn des Hofbuchdruckers in der Kloſterſtraße, wollte gern etwas für diejenigen thun, die höher hinausſtrebten, als der Horizont des „Magdeburger Wochenblatts“, damals der einzigen Zeitſchrift neben der einzigen Zeitung, der Faber'ſchen, es erlaubte. Er begann eine Zeitſchrift: „Phantaſus“, gedruckt auf ſchönem Papier mit ſchöner Titelvignette. Aber bald zeigte ſich, daß es an productiven Kräften in Magdeburg fehlte, das Unternehmen zu halten, und es ging nach einem halben Jahre wieder ein. Ich ſelbſt habe nichts darin drucken laſſen. In den letzten Monaten friſtete das Blatt ſich nur durch Auszüge aus andern Zeitſchriften und aus Büchern.

In jene Elegien hauchte ich allen Schmerz einer redlich ſtrebenden Jünglingsſeele, welche mit Bangen in ihre Zukunft blickt. Einerſeits lachte die Welt mich an. Ich ſehnte mich, die Luſt, welche ſie bieten kann und welche ich ſo oft von den Dichtern geſchildert geleſen hatte, ſelbſt zu erfahren. Andererſeits ſtieß mich der Zuſtand der Welt, ſo weit ich ihn ſchon in Erfahrung gebracht hatte, zurück. Er empörte mich durch die Niedrigkeit der Geſinnung, die ich bei ſo vielen Mitlebenden wahrzunehmen glaubte. Wie Hölderlin hielt ich die Griechen für das einzige Volk, welches frei und glücklich und in ſchöner Ausgeſtaltung ſeiner Sitte und Religion exiſtirt habe. Dies war unſtreitig eine Nachwirkung der Beſchäftigung mit den alten Claſſikern, ſo wie der Lectüre der Gedichte Schiller's und ſeiner Briefe über die äſthetiſche Erziehung des Menſchengeſchlechts. Vom Chriſtenthum war nichts, als eine trübe Confuſion in mir, die ich in einen Winkel meines Bewußtſeins zurückſchob. Ich war allerdings Romantiker, ſofern ich mich für die Poeſie des Mittelalters leidenſchaftlich intereſſirte. Das Ritterthum war es, deſſen Glanz mich anzog. Die Burgen und Dome wurden äſthetiſch bewundert, aber es verſtand ſich ſo zu ſagen von ſelbſt, daß der Glaube des Mittelalters mir als Aberglaube galt. Ein Magdeburger iſt ein geborener Antipapiſt. Die Schriften von Herder, von Meiners, von Heeren, von Meuſel ließen noch keine andere Auffaſſung bei mir aufkommen, trotzdem daß ich Calderon, Taſſo und die Jeſuiten Friedrich Spee und Jakob Balde als Poeten höchlich verehrte. Die Dogmen von der Trinität, die ſubtilen Unterſcheidungen der Homoiuſie und Homouſie u. ſ. w. waren für mich ein undurchdringliches Dunkel. Ich hatte in der Kirchengeſchichte alle dogmatiſchen Streitigkeiten als einen Kampf von Meinungen äußerlich in mein Gedächtniß aufgenommen, blieb aber im Innern vollkommen gleichgültig gegen ſie. Als ich mich daher zum Abiturienten-Examen meldete und angeben ſollte, was ich auf der Univerſität ſtudiren wolle, erklärte ich mich für die Philologie. Ich ſtaunte, daß ich trotz meiner Unſicherheit und Verworrenheit, wie ich ſie wenigſtens lebhaft genug emfand, aus der Prüfung mit einem glänzenden Zeugniß hervorging. Man beſchenkte mich auch mit einer Prämie, welche mich in meinen philologiſchen Studien hülfreich und anſpornend begleiten ſollte. Es war die deutſche Ueberſetzung von Dodwell's Reiſen in Griechenland. Da ich ein Bücherliebhaber war, ſo erfreuten mich die beiden ſtattlichen Bände.

Ich muß aber das Geſtändniß ablegen, daß ich dieſelben, obwohl ich ſie aus Pietät bis dieſen Augenblick bewahrt habe, nie durchzuleſen vermochte. Ich ſetzte gar manchmal an. Es ſchien mir eine Verpflichtung, die ich überkommen hätte. Allein die trockenen topographiſchen Unterſuchungen, die von Hypotheſen ſtarrten und ſich in's Kleine verloren, ermüdeten mich bald.

Man könnte nun nach dem Vorigen erwarten, daß ich, wie meine nächſten Freunde, nach Göttingen gegangen wäre, aber mein Vater ſchickte mich nach Berlin, weil dort ein Bruder meiner verſtorbenen Mutter, Philipp Grüſon, Profeſſor war und weil er mich in deſſen Hauſe am beſten aufgehoben glaubte. Er bezahlte für mich ein Jahrgeld. So fuhr ich denn Ende April 1824, neunzehn Jahre alt, zwei Tage lang mit einem Hauderer, wie damals üblich, über Brandenburg, Potsdam nach der preußiſchen Hauptſtadt.

VI.

Berlin. Ich ſtürze mich in die heterogenſten Studien und Verhältniſſe. Der Mathematiker Grüſon. Profeſſor Jeune. Der Juriſt Müller. Die Hoffmann'ſche Romantik und mein Roman: „Graf Gundolf.“

So war ich denn in Berlin. Ich wohnte in der neuen Friedrichsſtraße in einem großen Gebäude, welches zu den Pertinenzen des Cadettenhauſes gehörte, an welchem mein Oheim, ein alter Akademiker, auch Profeſſor war. Er war außerdem auch Lehrer an der Bau-Akademie und an der Univerſität. Ich bezog eine Stube nebſt Kammer nach dem Hofe hinaus, welcher an den des Cadettenhauſes grenzte, von dem er durch eine Mauer getrennt war. Ich vernahm nun jede Stunde den Trommelwirbel, welcher hier die Glocke vertrat und erblickte die Cadetten, wie ſie ſich mit Turnübungen an Barren und Reck tummelten.

Zunächſt beſchäftigte mich die Stadt und ihre Umgebung. Berlin war damals weder ſo groß, noch ſo prächtig, als heute. Ich habe 1849 eine Topographie von Berlin geſchrieben, welche gewiſſermaßen den Uebergang aus jener älteren Periode in die neuere ſchildert. Auf mich wirkte es damals auf zweierlei Weiſe ein. Einerſeits drückte es auf mich mit ſeinen langen, gleichförmigen Straßen bis zur ödeſten Langweiligkeit. Andererſeits hatte das Hervortreten antiker Formen, wie der Colonaden am Alexanderplatz, wie am Opernhauſe, an der Hauptwache, am Brandenburger Thor etwas Idealiſches für mich, das mich entzückte. Statuen gab es nur erſt wenige, aber es gab doch welche, und das war ſchon etwas Erbauliches. Mein Lieblingsgang war durch das Gewühl die Königsſtraße entlang bis zur Kurfürſtenbrücke, dann dem mächtigen Bau des Schloſſes gegenüber, die Burgſtraße hinauf, über die Herkulesbrücke nach dem Garten von Monbijou, deſſen Schlößchen damals das ägyptiſche Muſeum unter der Direction von Paſſalaqua in ſich ſchloß. Es war ein anmuthiger, ſchattiger Aufenthalt. Die eine Langſeite des Gartens zieht ſich am Ufer der Spree hin. Gegenüber am Kupfergraben wohnte Hegel. Mit der Stadt beſchäftigten mich auch die Bewohner, deren verſchiedene Typen ich allmälig unterſcheiden lernte. Das Militär und die Bureaukratie überwog noch. Die Demokratie kündigte ſich erſt in einzelnen Zügen an, welche noch ein Decennium brauchten, bevor ſie ſich zu ihrem erſten Berliner Typus, dem Eckenſteher Nante Strumpf, verdichteten.

Theater hatte Berlin damals erſt zwei, das königliche und das Actien-Theater am Alexanderplatz, das ſogenannte Königsſtädtiſche. Hier machte in den Opern Henriette Sonntag Furore. In der Wiener Poſſe aber waren es zwei ausgezeichnete Komiker, Schmelka und Spitzeder, die mich unwiderſtehlich anzogen. Da ich dem Theater nahe wohnte und da ſeine Preiſe nicht ſo hoch, als die des königlichen waren, ſo gewöhnte ich mich ſtark hierher. Für die Reinheit meines Geſchmacks war dies nicht gerade zuträglich. Ich behielt eine Vorliebe für dieſes Theater, deſſen ganzer Zuſchnitt für mich etwas Gemüthliches hatte und habe es auch bei ſpäteren Aufenthalten in Berlin immer wieder aufgeſucht. Ich habe die berühmte Hähnel, welche nach der Sonntag aufkam, darin die Opern Bellini's und Donizetti's ſingen gehört und mich an der Komik von Pohl und Beckmann mit äußerſtem Behagen ergötzt. Bei meinen Verwandten begegnete ich in dieſer Neigung einer recht ſcharfen Oppoſition. Sie ließen nur die königliche Bühne gelten, und die Königsſtädter erſchien ihnen als eine Neuerung, welche — mit Ausnahme des Geſanges der vergötterten Sonntag — nur untergeordnete äſthetiſche Bedürfniſſe befriedigen könne. Es war die Gewöhnung, welche ſie in einem Hofopernſänger, in einem Hofſchauſpieler ſofort auch einen höheren Künſtler, als in den von Herrn Director Cerf angeſtellten Sängern und Schauſpielern der Königsſtadt erblicken ließ. Das königliche Theater ſtand auch zu jener Zeit auf einer außerordentlichen Höhe. Ich habe damals noch die Schröder, die Unzelmann, die Stich, ich habe Beſchort, Lemm, Wolf, Rebenſtein, Krüger, Ludwig Devrient, wenigſtens in ihren Hauptrollen, geſehen. Schiller, Calderon, Shakeſpe[illegible] machten den Kern des Repertoires aus. Neben ihnen ſtanden aufg[illegible] Stücke von Raupach und Auffenberg. Gern glänzte als Kom[illegible]. Die große Oper war mir zu theuer. Ich konnte ſie nur ſelten beſuchen. Doch habe ich die Milder und Blum in einigen ihrer Hauptrollen gehört. Manchmal ſpielte auch Devrient in kleinen Rollen der Oper mit, z. B. im Don Juan, wo er den Alkalden mit ganz unübertrefflicher Laune gab. Ich enthalte mich, mehr über dieſe Epoche zu ſagen, weil ſie tauſendmal beſchrieben iſt. Erwähnen mußte ich ſie, da ich immer ein großer Freund des Theaters geweſen bin und ihm viele der genußreichſten Stunden meines Lebens verdanke. In Berlin hatte der Beſuch des Theaters für mich auch noch den beſonderen Reiz der Anweſenheit intereſſanter und berühmter Perſönlichkeiten, die man hier bequem von Angeſicht zu Angeſicht anſchauen konnte. So traf es ſich z. B., daß wir Studenten bei einer Aufführung von Molière's „Tartüffe“ Hegel in einem Sperrſitz erblickten und nun erlebten, daß er Devrient eben ſo gut beklatſchte, als wir Studenten im Parterre.

Auf der Straße unterhielt mich das bunte Durcheinander der Menſchenmaſſen, die vom Alexanderplatz bis zum Brandenburger Thor hin wogten. Mein Weg zur Univerſität führte mich ſtets über die Kurfürſtenbrücke durch das Schloß nach den Linden. Die Schaufenſter der Kunſthändler boten eine unerſchöpfliche Quelle intereſſanter Anſchauungen. Die äſthetiſche Seite des Lebens war in Berlin ſchon viel mehr ausgebildet, als in meiner Vaterſtadt Magdeburg. In meinem elterlichen Hauſe waren die Hauptkategorien gut und ſchlecht, wahr und falſch, nützlich und ſchädlich geweſen. Hier fiel mir zunächſt im Kreiſe meiner Verwandten auf, daß ſie beſonders die Kategorien angenehm und unangenehm, ſchön und häßlich gebrauchten. Als ich aber längere Zeit in Berlin gelebt hatte, erkannte ich wohl, daß dies überhaupt die Kategorien waren, welche ſich im Urtheil der Berliner vorwiegend geltend machten.

Mein Oheim, Dr. Grüſen, cumulirte verſchiedene Aemter, den Aufwand für ſeine große Familie zu beſtreiten. Ihre verſchiedenen Titel gingen in dem Titel eines Geheimen Rathes unter. Er trug dieſen Titel mit mehr Recht, als ſo manche Andere. Er hatte einſt den Auftrag ausgeführt, für den Hof ein neues Syſtem zum Chiffriren und Dechiffriren der geheimen Berichte zu entwerfen und war dafür zum Geheimen Hofrath ernannt worden. Er war Mathematiker und für ſeine Wiſſenſchaft von höchſter Begeiſterung erfüllt. Ich vermochte ihn als Fachmann nicht zu beurtheilen, aber ich glaube, daß er urſprünglich eine genialiſche Natur war. Die Nothwendigkeit eines großen Erwerbs hatte ihn gezwungen, ſich vorzüglich dem Unterricht zu widmen. Es blieb ihm faſt nur der Sonntag zu ſelbſtſtändigen Studien übrig. Auch als Schriftſteller war er ſehr thätig geweſen, ohne über eine gewiſſe brauchbare Mittelmäßigkeit ſich zu erheben. Von andern Mathematikern habe ich ſpäter gehört, daß in den Schriften der Akademie ſich eine Arbeit von ihm befindet, welche vortrefflich ſein ſoll. Dieſe Urkunde ſeines ausgezeichneten Talents führt den Titel: „Vereinfachung der Euklideiſchen Geometrie.“ Er ſelber hat ſie nie gegen mich erwähnt und ich muß zu meiner Beſchämung geſtehen, daß ich ſie nie geleſen habe. Von Gemüth war er ein heiterer, kindlicher Mann mit bequemen Umgangsformen. Er ließ ſich anfänglich viel mit mir ein, mir ein höheres Intereſſe für die Mathematik einzuflößen. Er hatte einige Monate zuvor, eh' ich nach Berlin zu ihm kam, den einzigen ſchon erwachſenen Sohn durch einen plötzlichen Tod verloren und übertrug nun die Liebe zu dieſem gleichſam auf mich, als einen willkommenen Erſatz. Er ſchenkte mir einen Leitfaden der Mathematik, den er für ſeinen Unterricht hatte drucken laſſen, ſowie ein größeres Werk in drei ſtarken Bänden, welches den Titel trug: „Die Mathematik nach der Erzeugung der Begriffe.“ Dieſer Titel gefiel mir außerordentlich, denn er ſchien mir Aufſchluß über ſo viele Räthſel zu verſprechen, die ich bis dahin auf der Schule in der Aneignung der Mathematik getroffen hatte. Doch fing ich, auf ſeinen Rath, mit der Durcharbeitung des Leitfadens in den Frühſtunden, bis zum Kaffee, an. Mai und Juni ſetzte ich dieſes Studium ziemlich regelmäßig fort und gewann dadurch eine größere Annäherung an ihn. Mit dem größeren Werk machte ich ſpäter einige Male Anſätze, es zu bewältigen, aber vergebens, trotz der Einhülfe, die er mir ab und zu gewährte. Ich fand gar nicht, was ich nach dem verlockenden Titel erwartet hatte. Nach dieſem ſollte wenigſtens etwas Aehnliches darin vorkommen, als ich von Thibaut in Göttingen gehört hatte; aber ſtatt einer genetiſchen Ableitung der arithmetiſchen und geometriſchen Begriffe fand ich, wenn auch in anderer Ordnung und mit anderen Wendungen, im Grunde doch wieder die alten kategoriſchen Definitionen, die von Formel zu Formel, von Form zu Form einen Sprung machten. Der Beweis war auch größtentheils apagogiſch oder, wie es mir vorkam, künſtlich. Es ſollte z. B. eine gerade Linie auch als ein Winkel gefaßt werden können, der dann ein geſtreckter genannt wurde. Dies wurde ſo bewieſen: Man poſtulirte einen rechten Winkel; dann poſtulirte man, daß die Verticale ſich über 90 Grad hinaus bewegte. Dieſe Bewegung wurde continuirlich fortgeſetzt, bis der Punkt eintrat, wo die Verticale den Winkel überhaupt aufhob, d. h. horizontal geworden war. Dieſer Winkel, der kein Winkel mehr war, mußte dann mit der Horizontale des urſprünglichen Winkels zuſammenfallen. Ich habe mit meinem Oheim noch ſehr viele Geſpräche über viele mathematiſche, mechaniſche und phyſikaliſche Begriffe gehabt, die mir immer anziehend und auch lehrreich waren, aber ich habe leider ein eigentliches Studium der Mathematik von jenem Sommer ab aufgegeben, weil ich, wie man ſehen wird, in ganz andere Bahnen fortgeriſſen ward. Unſere Lieblingsunterhaltung wurden die Kegelſchnitte, die er nach Lacroix bearbeitet hatte. Ich habe erſt in viel ſpäteren Jahren, als ich ernſtlicher mit der Aſtronomie und mit den Formen der organiſchen Natur mich zu beſchäftigen anfing, ihre unermeßliche Wichtigkeit beſſer verſtehen gelernt, allein ich habe auch zuvor ſchon nie aufgehört, ſie zu bewundern. So unvollkommen meine mathematiſche Bildung geblieben iſt, ſo verdanke ich ihr doch die Ueberzeugung, daß die Exiſtenz ſolcher Formen und, was die quantitative Beſtimmtheit angeht, ſolche Formeln; wie die analytiſche Geometrie ſie darbietet, unmöglich ein Werk des Zufalls ſein können, ſondern eine berechnende Intelligenz vorausſetzen. Wie ſollten zufällige Aggregate von Atomen ein Syſtem von Ordinaten und Coordinaten hervorbringen können! Und doch ſind auch ſolche Verhältniſſe, wie die lebendige Wechſelwirkung der koniſchen Sectionen ſie entwickelt, nur ein Moment in dem ungeheuren Formenſpiel der Natur!

Mein Oheim hatte eine große, aber unförmliche Bibliothek. Er hatte ſich in jüngeren Jahren zuweilen verleiten laſſen, den geſammten Büchernachlaß verſtorbener Collegen anzukaufen, wodurch er mit einem

Wuſt auch ſehr untergeordneter, ja werthloſer und außerdem ſehr heterogener Schriften belaſtet wurde. Er beſaß alle Hauptwerke ſeines Faches in der reinen wie in der angewandten Mathematik und war in ihnen vollkommen zu Hauſe. Er beſaß aber auch eine Menge Lehrbücher aller Gattungen, welche denſelben Inhalt nur mit formellen Modificationen wiederholten. Dann fanden ſich aber auch ſeinem Fach ganz fremdartige vor, wie Krünitz' technologiſche Encyklopädie, Campe's und Reſewitzen's Reviſionswerk der Erziehung, Jakob Twinger von Königshofen Straßburger Chronik, Carmer's Preußiſches Landrecht in einer Folio-Ausgabe, die gar prachtvoll in Leder gebunden war, Wiegleb's natürliche Magie und was weiß ich. Von deutſchen Claſſikern war auch nicht ein einziger vorhanden, denn mein Oheim las nur die franzöſiſchen. Aber auch von dieſen beſaß er nur Racine, den er ſehr liebte und aus welchem er mir manchmal einige Scenen mit großem Pathos vorlas, mir zu beweiſen, daß die franzöſiſche Sprache die deutſche, für welche ich ſo eingenommen war, an Wohlklang übertreffe. Die Schilderung vom Untergang Hippolyt's in der Phädra galt ihm faſt als der Gipfel aller Verskunſt. Zu ſeiner Erholung pflegte er aus der Schleſinger'ſchen Leihbibliothek die gewöhnlichſten Romane zu leſen.

Da ich ein großer Bücherliebhaber war, und die Bibliothek ſich in nicht geringer Unordnung befand, welche durch Wohnungswechſel herbeigeführt war, ſo bat ich um die Erlaubniß, ſie beſſer aufzuſtellen. Bei dieſer Arbeit lernte ich ſie zugleich ihrem ganzen Umfange nach kennen. Sie enthielt weſentlich nur mathematiſche Werke. Von philoſophiſchen fand ich nur Leibnitz. Wolf und Kant nebſt einigen Ausläufern deſſelben, wie Kieſewetter, Fries, Jeniſch, Bendavid, Mellin, deſſen ganzes Wörterbuch der Kant'ſchen Philoſophie vorhanden war. Die organiſche Natur war auch nicht durch ein einziges Buch vertreten. Die Schriften von Kepler, Newton, La Place, Le Gendre, Poiſſon, Euler u. ſ. w. kamen mir hier im Original zu Geſicht, ſo daß ich mir von ihnen wenigſtens eine allgemeine Vorſtellung machen lernte, was immer bei ſo wichtigen Erzeugniſſen der Wiſſenſchaft ein nicht gering anzuſchlagender Gewinn iſt. Die Principien der Naturphiloſophie, z. B. von Newton, ſind Vielen nur vom Hörenſagen bekannt. Wie wichtig iſt es aber, von der Anordnung des Stoffes und von der Art ſeiner Behandlung durch eigene Einſicht einen Ueberblick erhalten zu haben. Von dieſen Autoren war Euler mit ſeinen Briefen an eine deutſche Prinzeſſin derjenige, welcher eine Darſtellung der Phyſik begründete, die populär war, ohne doch den wiſſenſchaftlichen Charakter zu verlieren. Schriften, wie die von Poiſſon, waren mir wegen meiner mangelhaften Vorbildung undurchdringlich, aber die ſchön geſchriebene Méchanique céleste von La Place konnte ich mit in ihren Hauptideen mit Nachhülfe durch die Erklärungen meines gern belehrenden Oheims aneignen.

Von Geſchichte enthielt die Bibliothek nichts, außer einem Abriß der Geſchichte der Philoſophie von Deslandes und eine von Formey. Nur was ſich berechnen ließ, war, oft überreich, vertreten. Zeitrechnung, Kalenderweſen, Mortalitätscalcul, Geodäſie, Gnomonik, Nautik, Tontinenrechnung, Berechnung von Schiffslaſten, von Maaßen und Gewichten, nichts fehlte. Von Allem, was man damals unter dem Namen der angewandten Mathematik zu befaſſen pflegte, empfing ich die vollſtändigſte Ueberſicht. Außer dieſen Büchern der Fachwiſſenſchaft fand ich aber noch eine große Menge von Zeitſchriften des achtzehnten Jahrhunderts, franzöſiſche ſowohl als deutſche. Meine literariſche Neugier wurde durch ſie eben ſo ſehr gereizt, als mein armer Kopf ohne ſonderliche Reſultate zerſtreut. Namentlich war es die Bibliothek der ſchönen Wiſſenſchaften, ſowie Nicolai's allgemeine deutſche Bibliothek, die ich immer von Neuem zu durchblättern und hier und da zu haften nicht müde werden konnte. Doch wurden zum Glück die Schriften der Berliner Akademie die anziehendſten für mich. Die franzöſiſchen Jahrgänge derſelben ließ ich bald liegen, wohingegen die deutſchen ſeit 1811 mich lebhaft zu feſſeln anfingen, ſo daß ich während der zwei Jahre, die ich in Berlin als Student zubrachte, viele ihrer Abhandlungen geleſen habe. Die Arbeiten von Hirt über ägyptiſche Mythologie, von Karl Ritter über Geographie eröffneten mir ganz neue Geſichtspunkte. allein die höchſte Bewunderung erregte mir Schleiermacher. Indem ich dieſen Namen hier zum erſten Male nenne, erfüllt mich das Andenken an dieſen wunderbaren Mann mit Dankbarkeit und Wehmuth. Ich konnte damals nicht im Entfernteſten ahnen, wie tief er in mein Geſchick eingreifen ſollte. Ich fand in den Schriften der Akademie Abhandlungen von ihm über Anaximenes, über Diogenes von Apollonia, über den Werth des Sokrates als Philoſophen, über Auswanderungs-Verbote, über den Begriff der verſchiedenen Staatsformen, über die Kunſt des Ueberſetzens, in einer Sprache, die mich hinriß. Alle dieſe Themata waren mir auch dem Inhalte nach ziemlich neu, allein die elegante und doch gründliche Art und Weiſe ihrer Behandlung eröffnete mir eine Schönheit und Klarheit der deutſchen Sprache für die wiſſenſchaftliche Darſtellung, wie ich ſie nie, auch bei Novalis nicht, bis dahin gefunden hatte. Die Abhandlung über den Werth des Sokrates als Philoſophen konnte ich nicht genug leſen. Ich war in der Auffaſſung dieſes Philoſophen an das Bild gewöhnt, welches Eberhard für den Standpunkt der Aufklärung von ihm entworfen hatte. Da war er der praktiſche Mann, der die Methaphyſik von ſich ablehnt und ſich auf die Tugendlehre wirft, rechtſchaffene Menſchen mit gutem Gewiſſen zu bilden. — Welche ganz andere Anſchauung gab Schleiermacher von ihm! Ich ſah nun, daß Sokrates ein ſpekulatives Genie geweſen und daß der Tiefſinn der Ideen, die Platon von ihm vortragen läßt, nicht blos Dichtung, ſondern auch Wahrheit ſei. Da Schleiermacher den Xenophontiſchen Sokrates als den Philiſter, welchen eben die Aufklärung in ihm verehrte, dem Platoniſchen ſcharf entgegenſetzte, ſo verfiel ich darauf, gleichſam die Probe zu machen, indem ich von Jedem die Schrift las, worin ſie Sokrates in derſelben Situation behandeln. Jeder hat ein Sympoſion geſchrieben. Als ich die Lectüre beendet hatte, ſtand es mir feſt, daß nur der Platoniſche Sokrates der wahre ſein könne. Sokrates endigt bei Platon im Geſpräch über Tragödie und Komödie mit Ariſtophanes, während er bei Xenophon erſt zum Nachtiſch Seiltänzerkünſte bewundert und dann einer Hetäre ſeinen Beſuch macht. — Das war meine erſte Bekanntſchaft mit Schleiermacher, von dem ich bis dahin wenig mehr als den Namen gewußt hatte. Wie ganz anders blickte ich nun auf ihn, wenn ich ihm auf der Univerſität begegnete! Mein Oheim, der als Akademiker oft genug perſönlich mit ihm zuſammentraf, mußte mir von ihm mittheilen, was er nur irgend wußte. Es war im Grunde wenig, aber es war Alles lobwürdig. Endlich entſchloß ich mich, eines Sonntags Morgens den weiten Weg zur Dreifaltigkeitskirche zu wandern, ihn predigen zu hören. Da war es, wie man weiter ſehen wird, um mich geſchehen. Er bezauberte mich ganz und gar.

Durch die weitverzweigte Familie meines Oheims kam ich in Berlin mit vielen Menſchen unvermeidlich in vorübergehende Berührungen, die ich unerwähnt laſſen will. Hingegen hatte ich geraume Zeit hindurch ein näheres Verhältniß zu Zeune und ſeiner Familie. Ich hatte ihn, wie erzählt, ſchon in Magdeburg kennen gelernt, erhielt von Couſine Favreau eine Empfehlung an ihn, beſuchte ihn und wurde von dem trefflichen Mann auf das Freundlichſte aufgenommen. Sonntags Nachmittag oder gegen Abend ſollte ich immer willkommen ſein. Er war Director des Blindeninſtituts bei der Georgenkirche am Alexanderplatz und wohnte alſo nicht weit von mir. Er machte mich mit der Unterrichtsweiſe der Blinden bekannt, die ſich mit Sicherheit in Haus und Garten bewegten. Das war ganz intereſſant und belehrend, aber die Hauptſache zwiſchen ihm und mir war die altdeutſche Literatur. Er hatte auch eine Ausgabe der Nibelungen in Duodez veranſtaltet. Das größte Zimmer ſeiner Wohnung war mit den ſchönen Kupferſtichen geſchmückt, welche Cornelius zu den Nibelungen gezeichnet hatte. Es hieß der Nibelungenſaal. In einer Ecke ſtand eine Lanze oder, wie Zeune ſagte, Gere, die von einem der Minneſänger herſtammen ſollte. Für die Koryphäen der altdeutſchen Literatur, wie Lachmann, galt Zeune nur als ein Dilettant, wie er denn auch als Fachmann eigentlich Geograph war. Seine Gäa, ein Handbuch der Erdbeſchreibung, ſchloß ſich den Beſtrebungen von Ritter und Gutsmuths an. Unſer Lieblingsgeſpräch war der Kampf gegen das Welſchthum. Zeune ſtreifte in demſelben, wie ich früher ſchon angedeutet habe, an das Pedantiſche, ohne jedoch in's Geſchmackloſe zu fallen. Ich war damals ſehr geneigt, ihm beizuſtimmen. Ich überzeugte mich zwar, daß die Terminologie der Wiſſenſchaften als ein gemeinſames Gut der gebildeten Völker ihre Griechiſche oder Lateiniſche Abkunft nicht verleugnen könne. Was ſollte wohl aus dem wiſſenſchaftlichen Verkehr werden, wenn jede Nation die allgemeinen Begriffe nur in ihrer Sprache darſtellen wollte! Wie verworren und wie weitläufig würde der ganze Erkenntnißprozeß werden! Jeden Augenblick müßte man von einer Sprache in die andere überſetzen und würde doch oft ungewiß ſein.

ob man das Rechte getroffen habe. Ebenſo muß man zugeben, daß viele Franzöſiſche Wörter ſich bei uns als techniſche Ausdrücke eingebürgert haben. Es gehört hierher das Gebiet des Kriegsweſens, der Diplomatie, der Formen des geſellſchaftlichen Lebens, der Kleidermode, des Haarſchnitts, der Kochkunſt, der Tanzkunſt und der Finanzverwaltung. Es würde dies nicht möglich geweſen ſein, wenn die Franzoſen nicht in allen dieſen Richtungen ſeit Ludwig XIV. den Vorgang gemacht und durch ihn auch den Vorrang behauptet hätten. Durch Friedrich den Großen und durch die Einwanderung ſo vieler reformirter Familien aus Frankreich iſt, wie es mir auf meinen Reiſen erſchienen iſt, in Norddeutſchland eine größere Anzahl Franzöſiſcher Worte im Umlauf, als in Süddeutſchland. In Norddeutſchland iſt beſonders merkwürdig, wie ſich ſogar das plattdeutſche Idiom mit Franzöſiſchen Wörtern geſättigt hat. Man ſollte glauben, daß der bäuerliche Stand ſich eine größere Reinheit der Sprache bewahrt haben müſſe, weil doch zunächſt die Aufnahme des Franzöſiſchen nur von Seiten der höheren Stände, namentlich des Adels, erfolgen konnte, allein es iſt ganz unglaublich, wie viel Franzoſenthum in die bäuerliche Sprache eingedrungen iſt. Die Wörter ſind oft ſehr komiſch, bis zur gegentheiligen Bedeutung, corrumpirt z. B. reuniren ſtatt ruiniren. Oder es wird auch dem Franzöſiſchen Ausdruck der Deutſche, der daſſelbe ſagt, hinzugefügt z. B. Plaiſeervergnögen. Nur ſelten kommt es vor, daß das Fremdwort zwar ungefähr dem Klange nach gebraucht, aber durch ein deutſches oft ganz ſinnig erſetzt wird, z. B. Schoßweg für Chauſſee, denn die Chauſſee kann nicht, ohne daß Geld dafür geſchoßt wird, befahren werden. Wenn man nun auch allen oben angeführten Umſtänden Rechnung trägt, ſo bleiben doch unzählige Fälle zurück, in denen wir Deutſche ganz ohne Noth unſre Mutterſprache verleugnen und uns in Franzöſiſche Tracht kleiden. Man achte auf ſich ſelbſt und man wird erſtaunen, wie jeden Augenblick ein Franzöſiſches Wort uns über die Zunge läuft. Man wird bei näherem Betracht auch finden, daß es ganz überflüſſig gebraucht werden, daß man ein ebenſo gutes, ja vielleicht bezeichnenderes Deutſches Wort dafür hätte ſetzen können. Wir glauben aber, mit dem Franzöſiſchen Wort uns gebildeter, eleganter, treffender auszudrücken. Wir ſagen z. B. es ſei Jemand von einer Reiſe retour gekommen oder retournirt. Wäre denn zurück nicht wirklich dasſelbe? Das Deutſche klingt uns nicht vornehm genug. Wir hören auf unſeren Bällen die Commandowörter: à droite, à gauche, en avant, chaine, changes les dames u. ſ. w.

Wie gemein würden wir uns vorkommen, wenn wir rechts und links, vorwärts u. ſ. w. ſagten, während der Franzoſe doch bei dem Worte: à droite ſich in der That weiter nichts, als auch rechts, verſtellen kann. Dieſe Ueberſchwemmung des Deutſchen mit Franzöſiſchen Wörtern, ja Redensarten, muß bei den Franzoſen den Dünkel nähren, daß ſie uns an Bildung weit überlegen ſeien, weil wir doch ſonſt nicht in ihrer Sprache reden würden. Zuweilen müſſen wir ihnen wegen ſolcher grundloſen Verachtung unſrer volksthümlichen Sprache ſelbſt verächtlich, oft geradezu lächerlich erſcheinen. Man ſtelle ſich einen Franzoſen vor, der in einer Deutſchen Stadt von einer Geſellſchaft hört, welche den Namen: „Deutſche Reſſource" führt. Erſt kommt alſo ausdrücklich das Deutſche, aber dann kommt die eigentliche Sache franzöſiſch.

In unſeren Tagen wird die Zeit, welche wir zum Leſen von unſeren Geſchäften übrig haben, zu einem viel größeren Theil, als früher, durch die Beſchäftigung mit Zeitſchriften aufgezehrt. Die Tageblätter ſind es daher ganz vorzüglich, welche den Vorrath der Wörter verbreiten, deren ſich das Publikum zu bedienen pflegt. Sie vorzüglich haben es in der Gewalt, der Mutterſprache die ihr gebührende Herrſchaft zu ſichern. Sie vorzüglich können die Befreiung des Deutſchen Geiſtes und noch mehr der Deutſchen Geſinnung von dem Druck der Vermiſchung befördern.

Obwohl ich durch meine Abkunft mütterlicher Seits, ſowie durch die erſten zehn Jahre meines Lebens, die ich ſteter Berührung mit Soldaten der Napoleoniſchen Armee verbracht hatte, ſtark in das Franzöſiſche Element eingetaucht war, ſo theilte ich doch von ganzem Herzen die vaterländiſchen Geſinnungen der deutſchen Puriſten. Moritz Arndt beſonders hatte mich durch ſeine Schrift: „Anſichten und Ausſichten der deutſchen Geſchichte" noch mehr, als Klopſtock durch ſeine Gelehrtenrepublik, für die Pflege der Reinheit unſerer Sprache eingenommen: Ich war ſogar einige Male bis zur Albernheit darin vorgegangen. Ich hatte z. B. einmal aus dem Herodot die Beſchreibung der Schlacht der Thermopylen, welche mir als das innerſte Heiligthum ſeiner Geſchichte erſchien, für mich überſetzt. Ich hatte dabei aber auch die Eigennamen der Griechiſchen Krieger gedeutſcht; wodurch die Begebenheit ſich wie ein Stück aus einer Deutſchen Chronik ausnahm. Mit Profeſſor Zeune konnte ich jedoch über dies Thema mich ſo unterhalten, daß, was ich darüber vorbrachte, auch für ihn nicht ohne Intereſſe zu ſein ſchien. In der Geographie war ich ebenfalls durch die vielen Reiſebeſchreibungen, die ich geleſen hatte, nicht übel orientirt. Der Unterricht der Blinden in ihr durch Vermittelung von Reliefkarten richtete meine Aufmerkſamkeit zuerſt auf die Wichtigkeit, welche die plaſtiſche Darſtellung der Bodenform überhaupt für die geographiſche Anſchauung einnimmt. Ich fiel nun eines Tages auf eine Arbeit, worin ich die Geographie mit dem Deutſchthum, wie es mir ſchien, ſo zu verknüpfen gedachte, daß Zeune ſich darüber ſehr freuen mußte. Ich beſaß ſchon mehrere Jahre die Ueberſetzung, welche Rühs von dem mythologiſchen Theil der jüngeren Edda gemacht und mit einer ausführlicheren Einleitung über die Geſchichte von Norwegen und Island begleitet hatte. In der Geſchichte des Mittelalters war ich damals ſehr zu Hauſe. Die Werke von Rühs, von Hallam, von Luden waren eifrig von mir geleſen und excerpirt worden. Das Studium der Mythen, welche Snorre Sturleſon uns in der jüngeren Edda aufbehalten hat, gab mir von ihnen eine viel genauere Vorſtellung, als die gewöhnlichen Schilderungen, wie ſie nach dem Vorgange Klopſtocks in der Bardenpoeſie landläufig geworden waren. Ich habe mich zu verſchiedenen Zeiten viel mit dieſer Sagenwelt beſchäftigt, weil mir ihr Verhältniß zu den übrigen Religionen des Ariſchen Stammes dunkel blieb; bald erinnerte ſie mich durch märchenhafte Züge an die Indiſche Mythologie, bald durch manche ausgeführtere Geſtalten an die Griechiſche. In der innerſten Organiſation aber war doch wieder ein ganz verſchiedener, origineller Geiſt thätig, der ſich in den Kampf der Aſen und Einheriar gegen Loki und die mit ihm verbündeten Mächte der Hel und Niflheim concentrirte. Ohne die Geſänge der älteren Edda, die ich erſt durch Mone 1827 kennen lernte, laſſen ſich die compendiariſchen Ueberlieferungen Sturleſons nur ſehr unvollkommen verſtehen. Auf meinem damaligen Standpunkt jedoch genügte er mir ſchon und ich ſchätzte ihn außerordentlich hoch.

Noch muß ich bemerken, daß mir damals, in meiner deutſchthümelnden Epoche die Art und Weiſe, wie Johannes von Müller den erſten Band ſeiner Schweizergeſchichten verfaßt hatte, als unübertreffliches Muſter deutſcher Geſchichtſchreibung galt, dem nachzuringen die würdigſte Aufgabe ſei. Er ſchien ſich einem Tacitus, deſſen Styl ich vergötterte, am nächſten anzuſchließen. Von Tacitus hatte ich die Germania und den Agrippa, wegen meiner Forſchungen für die Völkerwanderung, mehrfach geleſen. Auch ſeine weniger beachtete Schrift über die Grammatiker hatte ich durchgenommen, weil ich daraus des Tacitus eigene Anſichten über den Styl kennen zu lernen glaubte.

In der Bibliothek meines Oheims fand ich unter ſo manchen Zufälligkeiten, die ſich ihrem mathematiſchen Kern angeſetzt hatten, die Reiſe eines Herrn von Troil, eines Franzoſen, nach Island, mit Kupfern. Das Buch brachte mich auf den Gedanken, die Geſchichte Islands zu ſchreiben. Um Kritik war es mir dabei nicht zu thun, nur um Uebung im hiſtoriſchen Styl und um Verherrlichung der alten Scandinavier. Gedacht, gethan.

In Müller'ſchen Perioden mit Hinneigung zu Archaismen, wurde vor allem eine maleriſche Beſchreibung der norwegiſchen Fjorde und Thäler, ſowie der Eisgefilde, der Vulcane und heißen Quellen Islands gemacht. Dann kam die Geſchichte der Einwanderung der Normänner in das wunderſame Eisland. Für die weitere Geſchichte fand ſich aber bald, daß ich eigentlich nur von Sämund Sigfuſon und von Snorre Sturleſon etwas zu erzählen wußte. Als ich ſehr rührend erzählt hatte, wie der letztere in ſeinem Beruf als Lagmann erſchlagen worden, ergoß ich mich in eine pathetiſche Schilderung der Ruinen, die bei Reikiawik von ſeiner Wohnung übrig geblieben waren. Ich fand ſie bei Troil ausführlich beſchrieben und abgebildet. Damit aber war mein Vorrath von Kenntniſſen, ſowie mein Antheil an der Geſchichte Islands erſchöpft. Und wirklich iſt auch die ganze ſpätere Zeit höchſt einförmig.

Hungersnöthe oder heftigere Ausbrüche des Hekla ſind darin die einzig hervorragenden Begebenheiten. Die Glanzzeit Islands, in welcher ſeine Seehelden bis nach Byzanz fuhren, hat Snorre noch ſelber in ſeiner Heimskringla vortrefflich beſchrieben. Dies Werk lernte ich aber erſt zwanzig Jahre ſpäter kennen. Mit dieſer flüchtigen, lediglich auf den Pomp des Styls hinauslaufenden Arbeit ſchloß ſich aber auch, ich weiß ſelber nicht wie, mein Verkehr mit Zeune ab. Ich machte wohl noch zuweilen einen Beſuch, aber die näheren Beziehungen, die ich anfänglich zum Zeune'ſchen Hauſe gehabt hatte, ſtarben gemach ab, weil die Perſönlichkeit Schleiermachers mich von Michaelis ab immer mehr zu unterjochen begann.

Von meinen älteren Freunden fand ich nur Eduard Buſchmann in Berlin, wo er ſchon ſeit länger als einem Jahr Philologie ſtudirte. Er hatte ſich ſchon in das Sanskrit geſtürzt und bereits ſolche Fortſchritte darin gemacht, daß er zu Bopp in ein näheres Verhältniß getreten war. Wir liebten uns noch immer und ſind auch zeitlebens treue Freunde geblieben. Damals aber war unſere Lage zu ungleich. Ich konnte ganz ſorglos leben und hatte Geld nicht nur zum Nothwendigen, ſondern auch zum Entbehrlichen. Die perſönliche Freiheit und Unabhängigkeit, deren ich mich durch die Güte meines Vaters erfreute, begünſtigte bei mir die Befriedigung ſo vieler neu entſtehender Bedürfniſſe. Buſchmann war genöthigt, ſeiner Subſiſtenz wegen viel Privatunterricht zu ertheilen.

Da er nun bei ſeinem ungeheuren Wiſſensdrang doch auch noch viel Collegia mit großer Gewiſſenhaftigkeit hörte, ſo blieb ihm zu einem freien Umgang nur ſehr wenig Zeit übrig. In den Ferien kam er auch nur ſelten und auch nur auf kürzere Friſten nach Magdeburg. Da wir uns nun weder in gemeinſamen Collegien begegneten, da er zudem weit von mir am Ende der Leipziger Straße wohnte, ſo ſprachen wir uns damals nur ſelten und flüchtig. Ich ſtaunte ihn immer von Neuem an, ſo oft ich ihn wieder geſehen hatte, denn die Fortſchritte, die er in den Sprachen machte, waren koloſſal. Er übertraf mich auch in der Genauigkeit, mit welcher er die Sprachſtudien betrieb. Ich wollte durch das Erlernen einer Sprache immer nur gern an die Lectüre ihrer Schriftſteller herankommen und hatte ganz in dieſem Sinn das Engliſche mit einem jungen Berliner Kaufmann, Namens Baudein, angefangen, mit welchem ich den Vicar of Wakefield las. Buſchmann aber konnte ſich für die bloßen Wörter und Formen einer

Sprache intereſſiren. Wenn ich bedenke, daß er ſo viele, Amerikaniſche, Afrikaniſche und Polyneſiſche Sprachen gelernt hat, die gar keine Literatur beſitzen, ſo erkenne ich, wie nöthig ihm dies Talent war. Als er ſein Triennium vollendet hatte, ging er nach Mexiko, wo er drei Jahre hindurch Hauslehrer bei einem Herrn von Uslar war, der dort einer norddeutſchen Bergwerksgeſellſchaft vorſtand. Im Sommer lebte die Familie in einem Landhauſe im Thal von Oaxaca, wo Buſchmann die Sprache der Otomiten, eines alten herabgekommenen aztekiſchen Indianerſtammes erlernte.

Als er über Paris nach Magdeburg zurückkam, wo er ſich bei ſeinen Eltern einige Wochen aufhielt, war ich glücklicher Weiſe auch zu Hauſe.

Wenn ich ihn nun von ſeinen Erlebniſſen zu Land und Meer, von Mexiko, von den Spaniern und Indianern u. ſ. w. erzählen hörte, ſo mußte ich meine Rolle des Erſtaunens in noch höherem Grade, als früher, wieder aufnehmen. Die Art und Weiſe vollends, wie er die politiſchen Kämpfe in Centralamerika auffaßte und beurtheilte, war mir etwas ganz Neues. Eine kleine Schrift, welche er über die Revolution in Mexiko drucken ließ, erſtaunte mich noch mehr; denn ihm waren die Standpunkte der politiſchen Parteien ganz geläufig, während ich die größte Mühe hatte, auch nach ſeinen mündlichen Erläuterungen, die Sachlage deutlich zu faſſen. Er ging wieder nach Berlin und wurde hier der wiſſenſchaftliche Gehilfe erſt von Wilhelm, dann, nach deſſen Tode, von Alexander von Humboldt.

Jedermann weiß, welche Verdienſte er ſich um die durch mehrere Aufſätze erweiterte Ausgabe der „Anſichten der Natur“ und um die des Kosmos erworben hat. Zu letzteren hat er auch das muſterhafte Regiſter gemacht.

Von dem Antheil, den er an den Arbeiten Wilhelm von Humboldt's gehabt hat, beſitzt man keine Vorſtellung und es iſt auch ſchwer, denſelben abzuwägen.

Da ich mich ſpäter, als ich nicht mehr in Berlin lebte, doch noch häufig wochenlang darin aufgehalten habe, ſo habe ich, wenn ich Buſchmann zuweilen aufſuchte, Einblicke in die ſinnreichen Methoden thun können, welche dieſer Sprachforſcher ſich erfinden mußte, um aus Kateſtämmen, oder Orts- und Perſonennamen, aus Waarentarifen und ähnlichem dürftigen Material fruchtbare Reſultate zu ziehen. W. v. Humboldt wollte mit Buſchmann ein Lexikon der aztekiſchen Sprache herausgeben. Die erſten fünf bis ſechs Bogen davon wurden auch gedruckt. Ich habe ſie durch eine zufällige Veranlaſſung geſehen. So grenzenlos gelehrt Buſchmann war, ſo hatte ihn doch ſeine große Thätigkeit immer gehindert, Muße zu finden, ſich den Doktorgrad der Philoſophie zu erwerben. Als ich nun ſchon Profeſſor in Königsberg war, ſandte er mir einige ſchriftliche Arbeiten, aber auch zwei ſchon gedruckte Bogen des Lexikons, ſie meiner Fakultät vorzulegen, um promovirt zu werden. Ich übernahm gern die Erfüllung ſeines Wunſches und die Königsberger Fakultät wird es ſich immer zur Ehre ſchätzen können, Buſchmann graduirt zu haben. Er wurde ſpäter Bibliothekar der königlichen Bibliothek zu Berlin und Mitglied der dortigen Akademie.

Konnte ich mit Buſchmann wegen ſeiner eigenthümlichen Lage und wegen ſeiner ganz anderen Zielen zuſtrebenden polyglottiſchen Tendenzen meine früher ſo innige Verbindung mit ihm nicht erneuern, ſo ſchloß ſich mir dagegen unerwartet ein junger Mann an, den ich das Jahr zuvor oberflächlich in Göttingen geſehen hatte. Es war ein Juriſt, Wilhelm Müller, der einzige Sohn wohlhabender Leute in Neuhaldensleben. Er hatte ſchon zwei Jahre ſtudirt und ging alſo der Beendigung ſeiner akademiſchen Laufbahn entgegen. Er war von Herzen ein ſeelenguter, aber zu einer extremen Sentimentalität neigender Gefühlsmenſch. Die Wiſſenſchaft als Wiſſenſchaft intereſſirte ihn nicht. Er wollte, wie die meiſten Studirenden, durch ſie nur hindurchgehen, um ſich für ein Staatsamt vorzubereiten. Er nahm z. B. bei Hegel das Naturrecht an, vernachläſſigte jedoch bald deſſen Beſuch, weil er Hegel's Vortrag zu ungenießbar und wegen des ſchwäbiſchen Dialekts, wie er behauptete, ſogar unverſtändlich fand. Er liebte mich ſchwärmeriſch. Ich durchſtrich in ſeiner Geſellſchaft die Umgegend von Berlin. Pfingſten machte ich mit ihm eine Fußreiſe nach Potsdam. Die Gaſthöfe waren überfüllt. Wir kamen endlich in einem kleineren Hauſe unter und machten hier bei Tiſch die angenehme Bekanntſchaft des Juſtizraths Pinder aus Naumburg, der in Geſellſchaft ſeines älteſten Sohnes Reinhold ebenfalls die Herrlichkeiten der reizenden Havelſtadt genießen wollte.

Wir gefielen uns gegenſeitig ſo ſehr, daß wir drei Tage hindurch, die vom ſchönſten Wetter begünſtigt waren, alle Partieen zuſammen unternahmen. Dieſe Tage, in denen der Genuß von Kunſtwerken aller Art mit dem der Gärten und landſchaftlichen Proſpekte, woran Potsdam ſo reich iſt, abwechſelte, gehören zu den ungetrübteſten und entzückendſten meines Lebens. Ich behielt von hier ab eine Vorliebe für Potsdam und bin ſpäter, ſo oft als ich konnte, mehrmals auch unter höchſt ſonderbaren Conjuncturen, dort geweſen. Potsdam war, wie Berlin, damals noch eine viel einfachere Stadt, als gegenwärtig. Ich habe es Schritt vor Schritt wachſen geſehen. Als ich 1849 mit meinen Söhnen auch einmal einen herrlichen Tag daſelbſt verlebte, traf es ſich, daß wir nach einem tüchtigen Marſch an einem Tiſch vor demſelben Kaffeehauſe uns erfriſchten, wo ich damals mit Freund Müller, Rath Pinder und ſeinem Sohne ein köſtliches Gabelfrühſtück eingenommen hatte. Sie waren alle drei todt. Nur ein junger Bruder Reinhold's, der nun auch ſchon verſtorbene Rath Pinder im Cultusminiſterium, der die Angelegenheiten der Künſte in demſelben vertrat, lebte noch. Ich wurde mit ihm dadurch befreundet, daß wir in einigen philoſophiſchen Vorleſungen Banknachbaren wurden.

Wenn es nun auch ein glückliches Loos iſt, ſo geliebt zu werden, als Müller mich liebte, und wenn es auch ganz unterhaltend war, mit ihm durch die Kornfelder bei Lichtenberg und Pankow zu ſpazieren oder im Rummelsburger See zu baden und nachher ein gutes Gericht Aal mit einigen Flaſchen Joſty'ſchen Biers zu verzehren, ſo konnte ich mir doch eine gewiſſe Inhaltloſigkeit dieſes Umgangs nicht ableugnen. Ich ſuchte daher nach einem Mittel, geiſtigere Stoffe in unſere Unterhaltung zu ziehen. Mit meinen altdeutſchen, mittelalterlichen Neigungen durfte ich bei ihm, der ganz auf das Praktiſche gerichtet war, nicht kommen. Ich ſchlug daher vor, die Inſtitutionen mit mir durchzuleſen und ſie mir, wo ich ſie nicht verſtände, zu erklären. Von dieſem Buch hatte ich ſo viel durch meine juriſtiſchen Freunde gehört, daß ich vor Begierde brannte, mir ein klares Bild von ihnen zu machen, um der ganz verworrenen Vorſtellung von ihm, die mich quälte, den Abſchied geben zu können. Es wurde ausgemacht, daß ich an beſtimmten Tagen, wenn ich um fünf Uhr Nachmittags aus einem Collegium kam, mich bei ihm in der Charlottenſtraße, wo er bei einem Deſtillateur wohnte, einfinden ſollte. Dies wurde in der That trotz der ſchrecklichen Hitze auf dem kleinen Zimmer ausgeführt, und wenn wir auch nicht ganz zu Ende kamen, ſo verdanke ich doch dieſer curſoriſchen Leſung der Inſtitutionen eine gewiſſe Vertrautheit mit der römiſchen Definition der Grundbegriffe des Privatrechts, die mir hinterher eine große Erleichterung bei dem Studium der praktiſchen Philoſophie gewährte. Was Euklid für die Mathematik, das ſind die Inſtitutionen für die Rechtswiſſenſchaft.

In den oberen Räumen des Univerſitätsgebäudes war die zoologiſche Sammlung aufgeſtellt, die ich von Zeit zu Zeit durchlief, mich zu überzeugen, daß all die Thiere, die ich beſchrieben geleſen oder auch in Abbildungen geſehen hatte, wirklich exiſtirten. Ein weiteres Reſultat kam aber für mich nicht heraus. Dagegen überraſchte mich im mittleren Stock die Giuſtinianiſche Gemäldegallerie, welche dem König gehörte, hier aber aufgeſtellt und zu gewiſſen Stunden dem Publikum geöffnet war. Sie iſt ſpäter dem Muſeum einverleibt worden. Dieſe Gallerie feſſelte mich unwiderſtehlich. Ich beſaß ein tiefes Gefühl für Schönheit in allen Formen der Natur, wie der Kunſt. Noch jetzt überwältigt mich der Geiſt eines wahrhaft ſchönen Gegenſtandes mit einer unbeſchreiblichen Rührung. Wenn ich auf dem Katheder von großen Kunſtwerken Analyſen mache, ſo wird es mir oft ſchwer, Thränen der höchſten Beſeligung zurückzudrängen. Die Stimme zittert mir, und ich reiße meine Zuhörer mit Feuerworten in den Strom der Bewunderung, welche meine ganze Seele erfüllt. Die erſten Jugendeindrücke haften gewaltig in uns, und ſo habe ich jene Gemälde, obwohl ſie größtentheils nicht zu den Werken des rein claſſiſchen Styls, ſondern der eklektiſchen Richtung angehören, immer geliebt und ſie, ſo oft ich dieſelben ſpäter im Muſeum unter ganz anderen Umgebungen wieder erblickte, ſtets mit Freude und Dankbarkeit begrüßt. Ich war damals noch durch keine Theorie eingenommen und gab mich auch den Caracci's mit rückhaltloſer Unbefangenheit hin. Wenn ich ſchüchtern in den Saal trat und nun langſam von Bild zu Bild einen Umgang hielt, ſo erſtaunte ich, daß ein ſolcher Genuß mir ſo ganz frei geboten ward. Ich ſchwelgte in Wonne und vermied es ſorgfältig, mit irgend Jemand in ein Geſpräch mich zu verwickeln, um die Seligkeit dieſes Anſchauens durch nichts Fremdartiges zu ſtören.

Die Univerſität ſelber gefiel mir außerordentlich, und ſie ſchien mir der Götter würdig, die oben auf ihrem flachen Dache ſtanden. Ich hatte nur drei Privatcollegia angenommen und daher Zeit genug, als Hoſpitant alle die großen Männer von Angeſicht kennen zu lernen, welche damals die Zierden der Univerſität waren. Ich machte keinen Unterſchied zwiſchen den Fakultäten. Rudolphi, Link, Ermann, Karl Ritter waren mir ebenſo wichtig, als Savigny, Böckh, Lachmann, Heinrich Ritter. Ich war ohne alle Führung und überließ mich mit Sorgloſigkeit meinen Bedürfniſſen. Ich dachte an keinen Plan und glaubte in den drei Jahren, die man gewöhnlich der akademiſchen Bildung zu widmen pflegt, eine Ewigkeit vor mir zu haben. Ich ſollte und wollte auch Philologie ſtudiren. Ich nahm aber nur ein einziges philologiſches Collegium an, die Erklärung einiger Bücher Herodot's, den ich ſehr liebte, bei Profeſſor Bernhardy. Die erſten Wochen, ſo lange die Einleitung dauerte und die Kunſt der kritiſchen Interpretation mir noch etwas Neues war, ging es ganz gut. Als Bernhardy jedoch weiterhin einen unaufhörlichen Zweikampf mit Schweighäuſer's Ausgabe des Herodot eröffnete, verlor ich alle Luſt. Ich wollte Herodot und nicht Schweighäuſer, deſſen Conjecturen der gelehrte Profeſſor Stunde für Stunde mit höhniſchem Ton abſtrafte. Ich blieb daher weg und hatte nun noch mehr freie Zeit. Um doch aber etwas zu thun, mein Gewiſſen zu beſchwichtigen, fiel ich auf ein ganz ſonderbares Auskunftsmittel. Ich beſaß von der Schule her die alte Borheck'ſche Ausgabe des Herodot. Dieſer ſind die Indica des Kteſias angehängt. Indien gehörte zu den von der Romantik verehrten Wunderländern und hatte meine unbedingte Gunſt. Wie anziehend alſo, zu erfahren, was Kteſias vor zweitauſend Jahren den Griechen darüber berichtet hatte. — Nachdem ich in der Frühe zunächſt ſo manche andere Studien getrieben hatte, ſetzte ich mich zu derſelben Morgenſtunde, wo ich bei Bernhardy hätte erſcheinen ſollen, hin, den Kteſias zu leſen, und überſetzte auch die Abſchnitte von den Wunderthieren und Wundermenſchen ſchriftlich, weil ſie in den Gedichten des Mittelalters vom Alexander und im Herzog Ernſt wieder vorkommen.

Ich glaubte auch Philologie zu treiben, wenn ich bei Friedrich von der Hagen ein Publikum über Gothiſche Grammatik hörte. Man kann ſich vorſtellen, daß dieſer Mann mir unendlich wichtig war, da ſeine Nibelungen, ſein Grundriß der altdeutſchen Literatur und ſeine Zeitſchrift: „Das deutſche Muſeum" mir ſchon ſo viel Zeit gekoſtet hatten. Auch ſeine Briefe in die Heimath hatten mich für ihn nach anderer Seite hin eingenommen. Sie ſind inhaltreicher, als ſo viele italieniſche Reiſebeſchreibungen, und ich verdankte ihnen namentlich über die Entwicklung des Romaniſchen und Deutſchen Bauſtyls viel neue Aufklärung. Ich beſuchte ihn und er nahm mich auch ſehr freundlich auf. Da er mich in der Literatur des deutſchen Mittelalters gut unterrichtet fand, zeigte er mir im Verlauf des Geſprächs einige alte Drucke und Handſchriften, mit denen er ſich gerade ſpeciell beſchäftigte. Ich gewann aber kein Verhältniß zu ihm, weil er bei dem Vortrag zu ſehr im Formellen ſtehen blieb und weil ich ſchon bald nach meiner Ankunft in Berlin einen Anſtoß nach einer ganz andern Seite hin empfangen hatte. Ich war nämlich kaum einige Tage heimiſch geworden, ſo eilte ich, mir Mone's Ausgabe des Otnit zu kaufen. Das Gedicht gefiel mir ganz wohl, vorzüglich der Zwerg Elberich. Nun fand ich aber auch eine Einleitung Mone's, die mir eine ganz neue Auffaſſung unſeres alten Epos brachte. Mone verwarf die poetiſche, er verwarf die hiſtoriſche Erklärung. Jene war durch Grimm, dieſe durch Göttling vertreten, welcher in Otnit den Odenat der Königin Zenobia hatte wiederfinden wollen. Gegen beide Hypotheſen ſtellte er die mythologiſche auf, welche Otnit mit Odhin identificirte, Odhin ſelber aber mit Oſiris, Adon, Attys in eine Verbindung brachte, die zuletzt aus einer gemeinſamen Quelle, aus der aſiatiſchen Urheimath der Völker ſtammen ſollte. Ich werde hierauf zurückkommen, wenn ich erzählen werde, wie ich in Heidelberg mit Mone ſelber in Berührung kam. Jetzt begnüge ich mich mit der Bemerkung, daß ein junges, ſtrebendes Gemüth durch jede neue Perſpective, die ſich ihm für die Erforſchung der Wahrheit öffnet, lebhaft ergriffen wird. Vom Schimmer der mythologiſchen Hypotheſe geblendet, verſchwendete auch ich nun viel Zeit und Kraft, in unſerer Heldenſage die Spuren der germaniſchen Götterwelt aufzuſuchen. Da es mir nicht an Phantaſie fehlte, ſo war ich in dieſer unglücklichen

Tendenz durch Häufung ſcheinbarer Analogien leider oft nur zu glücklich, mich zu betrügen.

Eine andere Oppoſition gegen v. d. Hagen lag für mich in Lachmann. Ich verſuchte, auch bei ihm zu hören, aber ſeine trockne, kauſtiſche Manier hatte für mich, trotz der Gediegenheit ſeines Wiſſens, nichts Anſprechendes. Ich las aber jetzt ſeine Schrift über die urſprüngliche Geſtalt des Gedichts von der Nibelungennoth. Sie wendete die Wolf'ſche Hypotheſe über die Entſtehung des Homer auf unſere alte Sage an. Daß die Heldenſage bei einem Volk durch ihre lebendige Ueberlieferung von Geſchlecht zu Geſchlecht mannichfaltigen Abänderungen unterliegt, und daß dieſe Schwankungen erſt zu verſchwinden beginnen, wenn die Lieder aufgeſchrieben werden, war mir ganz begreiflich geweſen. In dieſem Sinn hatte ich Wolf's Prolegomena verſtehen zu müſſen geglaubt. Ich hatte aber daran nie gezweifelt, daß die Ilias und Odyſſee aus der ſchon vor ihnen vorhandenen Tradition als ein einheitliches Kunſtwerk ebenſo componirt wären, wie die Tragiker die umlaufenden Sagen von den Atriden und Laiden auch zu ſelbſtſtändigen Formen verarbeiteten. Für die poetiſche Kraft des Dichters der Nibelungen verhielten ſich die Lieder, die er vorfand, nur als Stoff, auch wenn er ſie theilweiſe aufnahm und gerade durch eine ſolche Aufnahme hier und dort in thatſächliche Widerſprüche verfiel. Daß ein ſolches Werk aber, wie die uns vorliegenden Nibelungen, nur im Sinne eines Aggregats aus poetiſchen Atomen ſollte aufgefaßt werden können, ſchien mir ganz unmöglich. Gerade was ich als eine Arbeit des Dichters erkannte, Harmonie in die Sage zu bringen, mußte ich als unecht verwerfen hören. Ich war auf dem Gymnaſium durch die Interpretation des Virgil und beſonders des Horaz mit der Kunſt der Dubitation, Emendation und Conjectur hinreichend vertraut geworden, die Nützlichkeit einer ſolchen Kritik zu würdigen. Da aber Lachmann von der Seite her Recht hatte, daß die Nibelungen nach ihren ſo verſchiedenen Elementen als freies, gemeinſames Gut der Deutſchen Heldenſage und ihres volksmäßigen Geſanges exiſtirt haben mußten, bevor ſie durch die Vermittelung der Schrift zum Abſchluß gelangten, ſo war doch nicht ſo leicht mit ihm fertig zu werden. Ich trug mich eine Zeit lang mit dem Gedanken, ſeiner Schrift eine andere entgegenzuſetzen, welche den

Titel führen ſollte: „Ueber die urſprüngliche Geſtalt des Gedichts von Reineke Fuchs.“ Auch hier waren ja die einzelnen Fabeln von dem Wolf, vom Bock, dem Haſen, dem Hahne, dem Bären, dem Dachs, dem Kater, dem Pferde u. ſ. w. in ihrem Verhältniß zum Fuchs Jahrhunderte lang in mannichfacher Wandelung überliefert worden, bevor ſie zu ſolchen Totalitäten, wie im mittelhochdeutſchen Reinhart oder im niederdeutſchen Reineke von einem Dichter zuſammengefaßt wurden. Eine ſolche Einheit des Plans, eine ſolche gleichmäßige Geſtaltung aller Theile des Ganzen in einer individuellen Sprache konnte doch nur die That eines einzigen Genies ſein. Dieſe Schrift konnte ganz ernſthaft verfaßt werden, allein doch nicht vermeiden, als eine Parodie von Lachmann's Hypotheſe zu erſcheinen. Lachmann aber ſtand mir ſo unendlich hoch, daß ich bei allem Leichtſinn dies nicht wagte und den Gedanken, nachdem er mich einige Zeit beſchäftigt hatte, nur zu ſehr fallen ließ, denn ich hätte in ſpäteren Jahren wohl Gelegenheit gehabt, von ihm Gebrauch zu machen.

Lachmann iſt für mich ein ſehr verhängnißvoller Menſch geweſen. Ich hatte in der Vorrede zu ſeiner Auswahl mittelhochdeutſcher Gedichte das überſchwängliche Lob von Wolfram's Parcival geleſen. Die Scene aus demſelben, welche er hatte abdrucken laſſen, Parcivals erſter Beſuch des kranken Anfortas auf der Burg des Grals, hatte ſich mir tief eingeprägt. Es ſtand bei mir feſt, daß hier etwas ganz Außerordentliches exiſtiren müſſe. Die geheimnißvollen Andeutungen, die ich im deutſchen Muſeum und ſonſt noch über den heiligen Gral geleſen hatte, entzündeten meine Phantaſie mit einer krankhaften Lüſternheit nach einer genaueren Bekanntſchaft mit jenem Schätze. Ich kaufte mir jetzt ſofort auch Docen's Fragmente des älteren Titurel, die er 1810 in Berlin herausgegeben hatte. Sie nützten mir damals zu weiter nichts, als meine Spannung und Verwirrung zu ſteigern. Ich habe mich, wie vielleicht kein Anderer, durch alle Irrgänge unſerer damaligen Romantik hindurchwinden müſſen. Da der Durchbruch meines Gralcultus aber durch die Intervention, welche Schleiermacher meinem ganzen Denken gab, noch einige Jahre verzögert ward, ſo will ich mich hier nur auf die Bemerkung beſchränken, daß Lachmann merkwürdiger Weiſe bei dem Parcival im geraden Gegenſatz zu ſeiner Behandlung der Nibelungen die geſtaltende Kraft des Künſtlers auf die Spitze getrieben hat. Wolfram hat die Parcivallage nicht erfunden. Sie iſt eine ganz undeutſche. Er ſelber hat zwei verſchiedene franzöſiſche Darſtellungen gekannt, von denen er die eine als die echte der andern als einer verfälſchten vorgezogen hat. Und dennoch ſoll von Wolfram nach Lachmann die Sage ſo originell aufgefaßt, er ſei ſie mit ſeinem ſittlichen Ernſt, mit ſeinem religiöſen Sinn ſo ſelbſtſtändig umgedichtet haben, daß das franzöſiſche Original in dieſer deutſchen Wiedergeburt gleichſam verſchwunden ſei. Da wir das franzöſiſche Vorbild Wolfram's nicht kennen, ſo iſt hierüber kein ſicheres Urtheil möglich. Wenn die Erfindung Wolfram's bei dem Parcival in ſo hohem Grade, als Lachmann annimmt, thätig geweſen wäre, warum iſt dann ſein Wilhelm von Oranie gegen den Parcival gehalten, faſt langweilig zu nennen? Wenn Wolfram aus franzöſiſchen Vorlagen ein gutes Gedicht ſchaffen konnte, warum ſollte man dann dem Dichter der Nibelungen nicht zugeſtehen, als ein wahrhafter Künſtler die rhapſodiſchen Elemente der Volksſänger zu einer organiſchen Einheit umgedichtet zu haben, die vor ihm nur als eine ungefähre Anlage vorhanden war? Weil bei der Homeriſchen Odyſſee die Einheit eines mit künſtleriſcher Abſichtlichkeit geſchloſſenen Ganzen ſchwer zu verkennen iſt, ſo hat ſich die Atomiſtik vorzüglich an die Ilias gehalten. Wie iſt es aber möglich, zu glauben, daß eine Beſchreibung, wie Homer ſie von dem Schilde des Achilleus macht, nicht aus dem Genie eines Dichters entſprungen ſei, der das Ganze vor ſich hatte? Homer ſchildert in der Ilias die Kämpfe der Helden. Der größte derſelben, Achilleus, ſoll jetzt wieder in das Schlachtgetümmel eintreten, dem er grollend ſich lang entzogen hat. Er ſoll mit dem künſtlichſten Schilde ausgerüſtet ſein, welches ſorgliche Mutterliebe ihm zuwendet. Aber auf dieſem Schilde bildet der Feuergott alle Hauptſcenen des friedlichen Lebens der Menſchen ab, Ackerbau, Weinleſe, Jagd, Tanz, Hochzeit. O wie ſchön contraſtiren dieſe reizenden Gemälde mit den blutigen Kämpfen der Krieger und wie wird durch ſie innerhalb der Ilias die Totalität des ganzen Menſchenlebens, Friede und Krieg, vor Augen geſtellt!

Profeſſor v. d. Hagen und Profeſſor Lachmann waren ganz entgegengeſetzte Naturen. Dies ſpiegelte ſich auch in ihrer äußeren Erſcheinung ab. Jener war ſchwarzhaarig und die Locken ſeines Hauptes ſchüttelten ſich langwallend bis auf ſeine Schultern herab. Seine Sprache war zwar volltönend, aber nicht ohne eine gewiſſe Dumpfheit. Dieſer war blond und hatte eine ſchroffe, ſchneidende Stimme. Der dritte Profeſſor, den ich in ſeinem Hauſe aufſuchte, war Friedrich von Raumer. Er wohnte damals in einem Hauſe auf dem Durchgang von dem Spittelmarkt nach dem Dönhofsplatz. Er hatte 1823 ſeine Geſchichte der Hohenſtaufen herauszugeben angefangen. Mein Vater, der große Geſchichts- und Reiſewerke bevorzugte, hatte ſogleich daſſelbe zu leſen begonnen und wurde auf das Aeußerſte dafür eingenommen, weil ihm eine ſolche Schilderung des deutſchen Mittelalters noch nicht vorgekommen war. Ich durfte mit der Lectüre nicht zurückbleiben. Daß ich in Berlin einen ſolchen Mann hören müſſe, war ſelbſtverſtändlich. Der Vater hatte mir aufgetragen, ihm, wenn es ſich ſchicklich machte, ſeinen Dank und ſeine Bewunderung auszuſprechen, was ich auch that, da Raumer mich ſehr freundlich empfing. Ich habe dann auch ein ganzes Jahr lang erſt die Geſchichte des reformatoriſchen Zeitalters bis 1648, dann die des revolutionären bis auf das Napoleoniſche Kaiſerthum mit höchſtem Intereſſe gehört. Bei dem letzteren Collegium, im Winter-Semeſter von 1824 auf 1825, waren auch die Polen ſtark vertreten. Wir ſaßen in dichtgedrängten Reihen. Das Collegium über das Mittelalter im Sommer 1825 entſprach aber meinen zu hoch geſpannten Erwartungen nicht, ſo daß ich es auch nicht annahm. Raumer hatte nicht viel Zuhörer in demſelben und machte es ſich öfter bequem, indem er aus Büchern, z. B. Manſo's Geſchichte der Oſtgothen, ja aus ſeinen eigenen Hohenſtaufen recht lange Abſchnitte verlas. Aus dem Antrittsgeſpräch mit ihm hatte ich erfahren, daß er ein Handbuch merkwürdiger Stellen aus den lateiniſchen Geſchichtſchreibern des Mittelalters herausgegeben hatte, welches er mir zur größeren Vertrautheit mit dem Styl der Quellenſchriften empfahl. Ich ſchaffte es mir ſogleich an und verſchlang es gleichſam, da es eine chronologiſch geordnete Sammlung der Hauptbegebenheiten von der Völkerwanderung bis 1204 enthielt. Auf dem Gymnaſium hatte ich ein Buch kennen gelernt, das mir ſehr gefallen hatte. Es war von dem Profeſſor Hegewiſch in Kiel; Charaktere und Sittenſchilderungen zur deutſchen Geſchichte aus den

Geſchichtſchreibern des Mittelalters. Hegewiſch fing mit Eginhard's Leben Karl's des Großen an und hörte mit der vortrefflichen Sachſen-Chronik Bruno's auf. Er hatte zu jedem Schriftſteller eine kritiſch-literariſche Einleitung gemacht und dann ein bedeutſames Capitel zur Ueberſetzung ausgewählt. Das Buch war 1785 erſchienen und ſeitdem, mit Ausnahme einer Bearbeitung Otto's von Freyſingen, nichts Aehnliches verſucht worden. Ich fiel daher darauf, Raumer's Handbuch zu überſetzen und kam damit bis auf Ermoldus Nigellus. Die ſchön geſchriebene Arbeit habe ich mit beſonderer Gunſt aus dem Untergang ſo vieler meiner Papiere gerettet und blicke jetzt mit Wehmuth auf dieſelbe, denn auch ſie wurde durch die Kataſtrophe, in welche Schleiermacher mich hinriß, abgebrochen. Ich war damals ſehr ernſtlich auf hiſtoriſche Studien, natürlich nur für das Mittelalter, gerichtet. Und ſo finde ich denn unter den Trümmern meiner Studien aus jener Zeit auch einen Auszug aus einem Handbuch der Diplomatik, welches ein Benedictiner Gruber im vorigen Jahrhundert herausgegeben hatte.

Von der Wichtigkeit, welche Raumer's Hohenſtaufen für jene Epoche hatten, kann man ſich jetzt kaum eine genügende Vorſtellung machen. Die Regierungen hatten durch die Carlsbader Beſchlüſſe die Burſchenſchaft, welche ſich mit dem Wiederbau eines deutſchen Kaiſerreichs trug, geächtet. Profeſſoren und Studenten, welche dieſe Richtung theilten, wurden als Demagogen verfolgt. Die Mainzer Commiſſion übte einen ſcheußlichen Terrorismus. Gegen ein Werk ſolider Wiſſenſchaft aber, wie Raumer's Hohenſtaufen, konnte man doch, ohne ſich vor ganz Europa zu proſtituiren, nichts einwenden. Man mußte es dulden. Ja, man ſah es vielleicht gern, daß die politiſche Begeiſterung ſich in den Enthuſiasmus hiſtoriſcher Forſchung verwandelte. Raumer's Werk diente auch bald den Dichtern zur Fundgrube tragiſcher Stoffe. Schon Klinger hatte Konradin's Geſchichte dramatiſirt. Jetzt begann es von Hohenſtaufen-Tragödien zu wimmeln, unter denen die von Raupach obenan ſtanden. Waren die Deutſchen hiermit aus dem hiſtoriſchen Studium in die äſthetiſche Verarbeitung ſeiner Reſultate übergegangen, ſo konnten die Regierungen ihnen das kindliche Vergnügen überlaſſen. Im Streit der Journale über die Dichter- und Schauſpieler verpuffte alle Gefahr. Spätere Hiſtoriker haben die Geſchichte der Hohenſtaufen gründlicher als Raumer geſchrieben, aber keiner hat die Wirkung erreicht, die er ausübte. Ohne es zu wollen, war Raumer der Hiſtoriker der damaligen Romantik.

Ich ſage, der damaligen, um auszudrücken, daß man die Romantik überhaupt von derjenigen Geſtalt unterſcheiden müſſe, welche ſie zu jener Zeit in Deutſchland gewonnen hatte. Heut zu Tage verſtehen die Meiſten unter Romantik nur eine verwerfliche Richtung der Phantaſie. Sie verfolgen die Romantik ſchlechtweg als eine nicht ſein ſollende Tendenz. Arnold Ruge hat dieſen negativen Begriff zuerſt in den Halleſchen Jahrbüchern aufgeſtellt. Julian Schmidt und Rudolph Gottſchall ſind ihm darin gefolgt. Ich habe mich, um für dieſe Sphäre nicht in's Nebelhafte zu gerathen, immer an Schiller's Unterſchied der naiven und ſentimentalen Dichtung gehalten. Die naive fühlt ſich mit der Natur in unmittelbarer Harmonie, die ſentimentale hat mit der Natur gebrochen und kann nur durch Ueberwindung des Bruches zur Verſöhnung mit der Natur zurückkehren. Statt des Wortes Natur muß man freilich, wie ich glaube, Realität, Wirklichkeit überhaupt ſetzen, um nicht in eine überflüſſige Beſchränkung zu gerathen. Jedes dieſer Ideale hat ſein Recht. Es iſt nicht abzuſehen, warum das ſentimentale oder romantiſche Ideal nicht eben ſo gut als ſein Gegentheil, das naive, ſolle exiſtiren dürfen. Sehnſucht, Wehmuth, Ahnung, Geiſterſchauer, dämoniſche Stimmungen liegen auf der Seite des ſentimentalen Ideals. Schiller ſelber hat es ſchon ausgeſprochen, daß mit dieſen Gefühlen oft eine Krankhaftigkeit des Gemüths verbunden iſt, der gegenüber das naive Ideal uns die poſitive Heiterkeit eines geſunden Muthes zeigt. Romantik iſt ein Element aller Kunſt, weil das Weſen des Geiſtes, die Freiheit ihn mit Nothwendigkeit dazu führt, ſich der Natur, aus welcher er herkommt, entgegenzuſetzen. Die Romantik ſtellt der Kunſt die tiefſte Aufgabe, weil ſie ſich in die tiefſte Entzweiung des Geiſtes einlaſſen muß. — Wie will man Dichtungen, wie Dante's göttliche Komödie, Cervante's Perſiles und Sigismunda, Shakeſpeare's Hamlet, Göthe's Werther und Fauſt, anders als romantiſch nennen? Sind ſie, weil ſie romantiſch ſind, häßlich? Die Häßlichkeit entſteht mit der Ausartung des Sentimentalen in die Sentimentalität als Empfindelei, als leeres und ſelbſtſüchtiges Spielen mit der Empfindung, als phantaſtiſche

Uebertreibung. In dieſe Phaſe war die deutſche Poeſie damals allerdings eingetreten. Als Sturm- und Drangperiode hatte die Romantik ſich bei uns zuerſt der Plattheit und Nüchternheit der Aufklärung entgegengeſetzt. Heinſe, Maler Müller, Lenz, Klinger bezeichnen dieſe Periode. Göthe und Schiller gaben der Romantik den wahren Gehalt der Aufklärung zurück und wurden eben dadurch unſere claſſiſchen Dichter. Göthe iſt in ſeiner Lyrik, in ſeinem Drama und Roman weſentlich romantiſch, unterſcheidet ſich aber von den Stürmern und Drängern durch das Maßvolle einer edlen Form. In der Stella, im Triumph der Empfindſamkeit, in dem vergötterten Satyr, in den Göttern, Helden und Wieland, im Fauſt ſelber, zeigt er uns noch Excentricitäten genug, die ganz im Sinne der Sturm- und Drangperiode componirt ſind. Schiller's Lyrik enthielt ganz naive oder antik gedachte Producte, aber die Anzahl der romantiſch gefühlten Compoſitionen iſt die bei weitem überwiegende. Manchmal hat er antike Mythen mit romantiſchem Duft durchhaucht, wie z. B. in der Klage der Ceres. Der holde Lenz iſt erſchienen; die Erde hat ſich verjüngt, aber die ſchöne Natur befriedigt die Göttin nicht. Ihr Mutterherz iſt gebrochen und ſie ſehnt ſich nach der Tochter, die unten im Reiche der Schatten weilt. — Aus dem Eleuſiniſchen Feſt hingegen ſtrahlt uns die Freude an der Natur aus jedem Wort entgegen. Die thurmgekrönte Göttin, deren Wagen von Panthern und Löwen gezogen wird, hat durch Ackerbau und Städtegründung die Geſittung der Menſchen herbeigeführt, aber die Feier dieſer Wohlthat wird nicht als ein Gegenſatz der Cultur zur Natur, ſondern als die folgerichtige Vollendung der Natur ſelber ausgeſprochen. Schiller hat ſeinen Spaziergang Elegie betitelt, aber dieſe Elegie iſt ganz antik gedacht. Sie breitet ſich zu einem Panorama aus, in welchem der Dichter vom Gipfel des Berges im Glanz der ſinkenden Sonne die Wechſelwirkung von Natur und Geſchichte anſchaut. Da iſt nichts von moderner Verdrießlichkeit, nichts von Weltſchmerz zu ſpüren, ſondern ſo wie's iſt, ſo iſt es recht, und die Sonne Homers, ſiehe, ſie lächelt auch uns. Wie man Schiller's Dramen, die bürgerlichen wie die politiſchen, anders als romantiſch nennen will, iſt mir unerfindlich. Im Roman hat er aber wohl durch ſeinen Geiſterſeher einen ſtarken Schritt zur Romantik in der Geſtalt gethan, die man jetzt vorzugsweiſe vor

Augen hat, wenn man ſie verwirft. Dieſe Geſtalt war diejenige, in deren Entwickelung meine Jugend fiel.

War die Sturm- und Drangperiode von Frankfurt und Straßburg ausgegangen, war die claſſiſche Poeſie, die ideale Verklärung der Romantik die That Weimar's geweſen, ſo wurde die Romantik in krankhafter Manier von Jena und Berlin aus verbreitet. Ludwig Tieck, Novalis, Friedrich Schlegel, Achim von Arnim, Hoffmann, Werner, Fouqué waren ihre Koryphäen. Welch einen Einfluß Göthe's Wilhelm Meiſters Lehrjahre, ſowie die Spukgeſchichten nebſt dem Märchen von der Schlange in ſeinen Erzählungen der Ausgewanderten auf die romantiſche Schule gehabt haben, liegt zu offenkundig da, es leugnen zu können. Nicht weniger tief griffen Schiller's Braut von Meſſina, Maria Stuart und Jungfrau von Orleans ein. Das, was die Modernen an der romantiſchen Schule vorzüglich bekämpfen, iſt nicht ſowohl das poetiſche Element in ihr, als ihre Hinneigung zum Feudalismus und Katholicismus des Mittelalters. In dieſes aber hatte ſich der Geiſt jener Epoche verſenkt, weil er von dem Bedürfniß getrieben wurde, ſich durch die Vergegenwärtigung deutſchen Lebens in ſeiner früheren Selbſtſtändigkeit und Herrlichkeit gegen die Uebermacht des galliſchen Siegers zu ſchützen. Das patriotiſche und religiöſe Pathos wurde von jenen Männern mit Begeiſterung geltend gemacht. Man muß die Verirrungen, in welche ſie damals verfielen, nicht zum abſoluten Maaßſtab für ihre poetiſchen Leiſtungen machen. Wir kennen jetzt das nach allen Richtungen durchforſchte Mittelalter viel gründlicher als ſie, allein es lebte in ihnen eine Kraft der Liebe zu unſerer Nation, der wir viel ſchuldig geworden ſind. Es ſoll doch Jemand unternehmen, heut zu Tage ſolche Vorrede zu ſchreiben, wie Arnim ſie des Knaben Wunderhorn, Görres ſie ſeiner Sammlung von Minne- und Meiſterliedern vorſetzte. Welch' innige Vertiefung in unſer geſammtes Volksleben gehört dazu, um daſſelbe mit ſo lebendigen Farben, als hier geſchehen, zu ſchildern! Eben dieſe Vergangenheit mit ihren Burgen und Rittern, mit ihren Klöſtern und Mönchen, mit ihren Städte-Republiken und zünftigen Bürgern, mit ihren Domen und Prieſtern, mit ihrem Glauben an Wunder und Zauberei war unwiederbringlich dahin. Die Glorie, in welcher die Berliner Romantik das Mittelalter erſcheinen ließ, mußte daher eine Reaction zur Folge haben, welche das Ideal der Gegenwart in ſeinem abſoluten Recht gegen den Feudalismus und gegen die Hierarchie durchſetzte. Das iſt der Urſprung von Ruge's und Echtermeyer's bekanntem Manifeſt gegen die Romantik in den Halleſchen Jahrbüchern.

Was mich ſelber betrifft, ſo habe ich alle guten wie alle ſchlechten Seiten der damaligen Romantik durchlebt. Ich bin von keiner ihrer Verirrungen frei geblieben. Ich habe ihren Verkehrtheiten mit einer Inbrunſt nachgehangen, die einer beſſeren Sache würdig geweſen wäre. Ich habe, als ich ſehr langſam zum Bewußtſein über den wahren culturgeſchichtlichen Werth des Mittelalters kam, einen furchtbaren Kampf zu beſtehen gehabt, der das eigentlich Bedeutungsvolle meiner Geſchichte iſt.

Nach dem Kampfe, wie die Deutſchen ihn gegen Napoleon geſtritten hatten, ſchien es unglaublich, daß ſie einerſeits von der ſüßlichen und gemein realiſtiſchen Romandichtung Clauren's, andererſeits von der träumeriſchen und ſpukhaften Welt von Tieck's Phantaſus und Hoffmann's Serapionsbrüdern ein Genüge hätten finden können. Und doch war dem ſo. Und gerade in Berlin culminirte dieſer Opiumrauſch. Man trieb ſich mit den albernſten Narrheiten als mit poetiſchen Wichtigkeiten herum. Ich erinnere mich z. B., daß zwei meiner ſchönen Couſinen eines Tages auf den Einfall kamen, die Lectüre einer Hoffmannſchen Schauergeſchichte, welche ſie mit Freund Müller und mit mir gemeinſchaftlich laſen, dadurch zu erhöhen, daß am hellen Tage in einem abgelegenen Zimmer neben der Bibliothek die Fenſterladen geſchloſſen und Spiritusflammen angezündet wurden, weil durch ſie unſere Geſichter einen geſpenſtiſchen, bläulichen Schimmer empfingen. So erklärt ſich denn, daß ich ſelber darauf verfiel, eine ſolche ungeheuerliche Erzählung zu ſchreiben. Mai und Juni hatte ich jeden Morgen zwei Stunden Mathematik getrieben. Im Juli warf ich dieſe Studien, deren Fortſetzung ich leider nicht wieder aufnahm, bei Seite und machte mich daran, einen Roman: „Graf Gundolf", zu ſchreiben, mit welchem ich Auguſt über auch zu Ende kam. Es war die Geſchichte zweier Brüder, in deren entgegengeſetztem Naturell ich den Zwieſpalt meiner eigenen Seele conterfeite. Die Erfindung war ſehr ſchwach. Die Reflexion überwog. Poetiſch genommen, war das Beſte wohl die Beſchreibung einer Epiſode aus dem Leben Agrippa's von Nettesheim, die ich in den Roman verflochten hatte. Ich entnahm ſie aus dem erſten Band von Meiner's Lebensbeſchreibungen berühmter Männer aus dem Zeitalter der Reformation. Dieſe Biographie iſt ſehr vollſtändig und mit einer großen Menge ſehr anziehender Beweisſtücke aus Agrippa's Schriften ausgeſtattet, ſo daß ſie mir eben ſo viel Belehrung als Vergnügen gewährt hatte. Agrippa war ganz und gar eine Figur im Hoffmann'ſchen Geſchmack, wie ich ſie zu den übrigen Zauberweſen brauchen konnte. Ich beſchränkte mich zunächſt auf das Abenteuer ſeiner Jugend, als er einmal franzöſiſcher Hauptmann war und im ſüdlichen Frankreich auf dem ſogenannten ſchwarzen Schloß eine Belagerung durch aufrühreriſche Bauern auszuhalten hatte.

Ich ſchickte den Roman einige Monate ſpäter an die Arnold'ſche Buchhandlung in Dresden, welche ſich auch bereit erklärte, ihn zu drucken, falls ich auf Honorar verzichtete. Ich ging natürlich darauf ein. Während dieſer Verhandlungen aber, die ſich etwas hinzogen, war ich tiefer in Schleiermacher gerathen. Ich wurde von Reue ergriffen, ein ſo abnormes Product, wie dieſer Gundolf war, drucken zu laſſen. Dieſe Reue war das erſte Symptom meiner verdüſternden Stimmung, die ſich meiner ſo lebensluſtigen, heiteren Natur immer ſteigend bemächtigen ſollte. Ich ſchrieb daher nach Dresden, mir das Manuſcript ſofort auf meine Koſten zurückzuſenden, was auch geſchah. Zu verbrennen, wie ich es ſpäter ſo oft mit meinen Arbeiten gethan habe, wagte ich das Manuſcript noch nicht. Dazu hing ich ihm noch zu ſehr an. Ich ergriff einen Ausweg, es von mir zu entfernen, indem ich es meiner Schweſter ſchenkte, die ein ebenſo geſchicktes und wirthſchaftliches Mädchen, als in der geſammten romantiſchen Literatur, mit Einſchluß Calderon's, beleſen war. Sie heirathete ſpäter den Dr. Wilhelm Genthe. So kam das Manuſcript durch ſie in ſeine Hände. Er machte es zum Ausgang eines Romans, den er in Magdeburg 1831 unter dem Titel: „Graf Gundolf" herausgab und mir zueignete. In der Zueignung ſagt er, daß ich wohl bekannte Stellen mit Bleiſtift anzeichnen würde. Dies bezieht ſich auf die Fragmente, die er aus meinem Roman dem ſeinigen einſchaltete.

VII.

Meine erſte Bekanntſchaft mit der Hegel'ſchen Philoſophie durch Leopold von Henning.

Ich hatte Philologie ſtudiren wollen. Was aber hatte ich gethan? Ich hatte etwas Herodot getrieben, den Kteſias überſetzt, zwei Monate hindurch Mathematik ſtudirt, durch die Bibliothek meines Oheims eine oberflächliche Bekanntſchaft mit der geſammten mathematiſchen und phyſikaliſchen Literatur gemacht, eine Geſchichte Islands verfaßt, die nichts als eine pomphafte Stylübung war, ein Drittel von Raumer's Handbuch, merkwürdige Stellen aus den lateiniſchen Geſchichtsſchreibern des Mittelalters überſetzt und zuletzt einen ſchwülſtigen, phantaſtiſchen Roman gedichtet. Daneben hatte ich noch eine Reihe kleiner Arbeiten gemacht, welche ſich auf die Geſchichte der deutſchen Sprache und Literatur bezogen. Ich hatte z. B. einen genauen Auszug aus Adelung's Werk zur Geſchichte der deutſchen Sprache und Literatur von 1801 gemacht; ich hatte Göthe als Lyriker gegen einen Oeſterreicher, Herrn v. Spaun, vertheidigt, der in einem Wiener Converſationsblatt ſieben lyriſche Gedichte als unlogiſch, ungrammatiſch, nachläſſig und ſtylwidrig corrigirt hatte; ich hatte den Fauſt von Maler Müller gegen eine Verunglimpfung in der Jenaiſchen Literatur-Zeitung in Schutz genommen u. ſ. w. Unfehlbar würde ich nun mit einem ſo chaotiſchen Durcheinander gänzlich in's Wüſte gerathen ſein, wenn ich nicht eine Grundlage gewonnen hätte, über deren Bedeutung ich nicht das geringſte Bewußtſein gehabt hatte.

Dies war die Bekanntſchaft mit der Hegel'ſchen Philoſophie. Bis ich nach Berlin kam, hatte ich kaum den Namen Hegel gehört. Von der Stellung, die er zur deutſchen Philoſophie oder gar zur Philoſophie überhaupt einnahm, hatte ich nicht die geringſte Vorſtellung. Ich wollte ja auch nicht Philoſophie ſtudiren und betrachtete daher die ſpeciell philoſophiſchen Collegia nur als Nebenfächer. Es mußte doch aber, dem Herkommen nach, ein Collegium angenommen werden, welches in die Philoſophie einleitete.

Mein Oheim war Kantianer und gegen Hegel durchaus eingenommen, weil derſelbe ſich über Newton ſehr bitter ausgelaſſen hatte. Allgemein vernahm ich die Verſicherung, daß Hegel gar nicht oder doch ſehr ſchwer zu verſtehen ſei. Es wurde aber ein junger Profeſſor, Leopold von Henning, als ein Docent gerühmt, der die Gabe beſitze, Hegel für Anfänger verſtändlich zu machen. Er hatte Encyklopädie der philoſophiſchen Wiſſenſchaften angekündigt. Was konnte ich Beſſeres thun, als mich an ihn wenden und mir Hegel's Encyklopädie, die von 1817, welche er vorausſetzte, anſchaffen. Ich glaubte zuerſt, dies Buch eben ſo gut leſen zu können, als ich andere philoſophiſche Bücher geleſen hatte. Ich war doch nicht unvorbereitet. Ich hatte von der empiriſchen Pſychologie, von der philoſophiſchen Grammatik, von der formalen Logik durch die Schule eine nicht zu verachtende Ueberſicht mitgebracht. Meine allgemeine Bildung war eine ſehr ausgedehnte, und es war mir eigentlich keine Wiſſenſchaft ganz fremd geblieben, da ich, wie man ſich erinnern wird, ſtark in die encyklopädiſche Zerſtreuung gefallen war. Auch hatte ich von Platon und Cicero, von Leſſing und Herder doch ſo Manches geleſen und auch, wie ich glaubte, verſtanden. Aber dies Buch von Hegel war mir ein Räthſel. Zu den Einleitungen zu den Haupt-Abſchnitten, ſowie in den Anmerkungen fand ich mich nothdürftig zurecht, allein die Paragraphen, welche Hegel's eigenes Syſtem darſtellten, waren mir ganz unzugänglich. Sie ſtießen mich jedoch nicht ab, ſondern reizten mich, ihren Sinn zu entziffern. Eine ganz neue, von mir kaum geahnte Welt ſchien ſich mir aufzuthun. Zuweilen glaubte ich eine Verwandtſchaft mit den Fragmenten von Novalis zu entdecken, die ich auch als höchſte Offenbarung des Geiſtes verehrte, ohne ſie verdaut zu haben.

Ich hörte daher das Collegium mit größtem Fleiß und betheiligte mich an den philoſophiſchen Unterhaltungen, welche ſich für Freiwillige daran knüpften. Leopold von Henning, ein großer, ſchlanker Mann, voller Lehreifer, Geduld und Freundlichkeit, gewann bald meine ganze Zuneigung. Wenn ich etwas nicht verſtand, ſchob ich es auf die Schwäche meiner Faſſungskraft, gerade wie ich bei der Empfindung der Langenweile oder gar des Mißbehagens, die mich im Studium der altdeutſchen Gedichte zuweilen überkam, die Schuld nicht ihnen, ſondern der Mangelhaftigkeit meiner Einſicht zurechnete. Nach Allem, was ich von ihrer Vortrefflichkeit las, durfte ich nicht daran zweifeln.

So lebte ich mich ganz unbefangen in ein unbedingtes Vertrauen zu Hegel's Philoſophie hinein, worin mich Buſchmann, der mir ſo viel voraus war, mit geheimnißvollen Andeutungen, wie er ſie liebte, beſtärkte. Müller's Abneigung gegen Hegel's Naturrecht verſchlug wenig bei mir, da er nur ein praktiſches, kein philoſophiſches Intereſſe beſaß. Meinem Oheim war es zuletzt angenehm, von der neuen Lehre, die ſo viel Aufſehen zu machen begann, durch mein Referat eine nähere Vorſtellung zu bekommen; ſowie es ihm auch Vergnügen machte, mit mir darüber zu ſtreiten. Leopold von Henning hatte ſeiner Darſtellung auch eine kurze Geſchichte der Philoſophie einverleibt, die mir ganz neue Geſichtspunkte gab. Ich bekam durch ihn, ſo zu ſagen, alle Stichwörter der Hegel'ſchen Philoſophie überliefert und hatte an der ſyſtematiſchen Gliederung des Ganzen die größte Freude.

Conſequent hätte ich von dieſer Propädeutik Henning's zu Hegel's Vorleſungen ſelber weiterhin übergehen müſſen. Dies geſchah aber nicht, weil ich allmälig ganz in Schleiermacher verſank. Ich habe daher bei Hegel nur einige Male hoſpitirt, mich zu überzeugen, wie er, dem glatten, gewandten Vortrag Schleiermacher's gegenüber, ſich in mühſame und ſchleppende Perioden erging, die er ſeltſam umherwarf, mit Huſten und Tabacksſchnupfen unterbrach und eine Sprache redete, die mir Sterblichem verſchloſſen ſchien. Ich bewunderte die Studenten, welche lautlos, als ob die Sphinx ihren myſteriöſen Mund geöffnet habe, zu ſeinen Füßen ſaßen und offenbar, was er ſagte verſtehen mußten, da ſie von dem nach meiner Meinung ſich wiederkäuenden Vortrage ſogar ganz ordentliche Hefte nachzuſchreiben vermochten. So kümmerte ich mich denn um Hegel bei allem Reſpect vor ihm nicht weiter, ſondern blieb bei dem redegeläufigen Herrn von Henning ſtehen. Von der inneren Differenz zwiſchen Hegel und Schleiermacher hatte ich noch weniger eine Ahnung. Ich glaubte, die ſchönen philoſophiſchen Abhandlungen des Letzteren, die ich in den Schriften der Akademie gefunden hatte, ganz naiv mit Hegel's Philoſophie vereinigen zu können. Noch weniger aber konnte ich eine Ahnung haben, wie ſehr mein ganzes Schickſal durch dieſe beiden Männer beſtimmt werden ſollte. Wie wenn in dem Winkel eines Gebäudes ein unbeobachteter Funke gezündet hat und ſich nun die verzehrende Gluth zuerſt heimlich durch die Balken ſchleicht, bis ſie plötzlich in helle Flammen ausbricht; ſo war der Funke der dialektiſchen Methode und der Begriff des Geiſtes ſtill und unbewacht in meine Seele gefallen und glimmte im Verborgenen raſtlos nagend weiter. Die ganze Signatur meines Lebens wurde in jenem fröhlichen Sommer feſtgeſtellt, während ich auf ganz andere Ziele loszugehen wähnte. Ich möchte einige bekannte Verſe aus Göthe's Wilhelm Meiſter in Bezug darauf ſo parodiren:

Wer nie ſich mit dem Zweifel maß,
Wer nie die unruhvollen Nächte
In ſeinem Bette grübelnd ſaß,
Der kennt euch nicht, ihr Geiſtesmächte!

Ihr führt in's Denken ihn hinein,
Verſprecht den Himmel ihm auf Erden,
Dann überlaßt ihr ihn der Pein,
Wie Alles ſoll Gedanke werden.

Durch Herrn von Henning kam aber noch ein anderer Sauerteig in mich, der das Verhältniß zu meinem Oheim die ganzen zwei Jahre über, die ich in Berlin zubrachte, immer von Neuem in Gährung verſetzte. Dies war die Göthe'ſche Farbenlehre, über welche von Henning Vorleſungen hielt. Dieſe ſchienen mir von meinen damaligen philologiſchen und hiſtoriſchen Zwecken ſo weit ab zu liegen, daß ich ſie nicht annahm, nur zuweilen darin hoſpitirte und mich damit begnügte, mir eine Brochüre zu kaufen, welche er über dieſen Gegenſtand herausgegeben hatte. Dieſe Brochüre verfehlte ich nicht, meinem Oheim mitzutheilen und verſetzte ihn dadurch in einen wüthenden Affect. Er war der gutmüthigſte Menſch von der Welt, aber die Verachtung, mit welcher in jenem Büchlein von Newton geſprochen wurde, empörte ihn grenzenlos. Als ich ihm nun gar aus Hegel's Encyklopädie die Stellen vorlas, worin ſich derſelbe über Newton ausgeſprochen, gerieth er vollends außer ſich. Er hatte von dieſer Polemik längſt gehört, ſich aber nicht beſonders darum gekümmert. Nun er ſie durch mich kennen lernte, überſtiegen ſie noch bei Weitem das Maaß der Verwegenheit, welches er darin vorausgeſetzt hatte. Alle Jugend iſt zur Neuerung und damit zur Oppoſition geſtimmt. Ich war daher ſchon von dieſer Seite geneigt, für Göthe Partei zu nehmen, um mich für die Langeweile zu rächen, die ich bei der Phyſik des Procurators Meyer erduldet hatte. Dazu kam aber die unendliche Verehrung, die ich für Göthe hegte und das Vertrauen, welches mir von Henning zu Hegel's Philoſophie eingeflößt hatte. Es wäre Vermeſſenheit geweſen, wenn ich gegen meinen Oheim perſönlich hätte ſtreiten wollen. Dazu war er mir in der Kenntniß der exacten Wiſſenſchaften zu entſchieden überlegen. Ich begnügte mich, nicht unbeſcheiden zu ſein, die Gründe gegen Newton's Optik nach den Aeußerungen des Herrn von Henning zu wiederholen. Daß das Geſpräch ſich häufiger zwiſchen uns erneute, hatte unter Anderem eine ganz zufällige Urſache. Ich trank, wie ſchon erwähnt, den Morgenkaffee mit der Familie gemeinſchaftlich in einem großen Zimmer, von deſſen Decke ein ſchöner kryſtallener Kronleuchter herabhing, der in den Strahlen der aufgehenden Sonne oft die reizendſten Regenbogenfarben ſpielte. Die unſchuldige Freude an der Pracht dieſes Schauſpiels genügte, mit zwei, drei Worten auf die unſelige Farbenlehre zu kommen. Mein Oheim hatte nun einmal ſeine Unterhaltung daran, den Frevel eines bloßen Dichters und bloßen Philoſophen gegen einen mathematiſch ſo hochſtehenden Phyſiker zu verſpotten und zu züchtigen. Hatten wir Beide Zeit, wie öfter am Sonntag, ſo wurde auch wohl ein Band von Newton's Optik aus der Bibliothek hervorgeholt, damit ich die unübertrefflichen Definitionen und Propoſitionen Newton's ſelber anhören und bewundern ſollte.

Ein halbes Jahrhundert iſt ſeit dieſen Geſprächen verfloſſen, und wenn man die Phyſiker befragt, ſo ſollte man glauben, daß Göthe's Farbentheorie als der Einfall eines poetiſchen Dilettanten längſt beſeitigt und Newton's Optik unverrückt aufrecht erhalten ſei. Ich werde mich hier nicht weiter auf dieſen Streit einlaſſen, über den ich in ſpäteren Jahren mich wiederholt habe äußern müſſen. Ich will hier nur die Erfahrungen andeuten, die ich damals machte.

Die vornehmſte war, daß mein Oheim Göthe's Farbenlehre nie geſehen hatte. Er, der eine ſo reiche Bibliothek geſammelt hatte, worin auch viel überflüſſige Spreu vorhanden war, hielt Göthe's Werk für unwerth, darin einen Platz einzunehmen. Dieſe Erfahrung der Unkenntniß der Göthe'ſchen Auffaſſung aus ſeinen eigenen Experimenten und Beſchreibungen habe ich hinterher, mit ſeltenen Ausnahmen, wiederholt gemacht. Da nun Göthe ſeine Behauptung nicht a priori, vielmehr auf Grund der Erfahrung aufgeſtellt hatte, ſo erſchien es mir immer als eine unverzeihliche Nachläſſigkeit ſeiner Gegner, ſeine Experimente zu ignoriren. Ich ſelber befand mich damals in dem gleichen Falle, wie mein Oheim. Auch ich hatte Göthe's Farbenlehre noch nie geſehen. Als ich ſie einige Jahre ſpäter in Halle kennen lernte, nahm mich der hiſtoriſche Theil nicht weniger in Anſpruch, als der ſyſtematiſche. Göthe zeigt darin, daß ſeine Anſicht durch die ganze Entwickelung der Optik als ein conſtantes Element ſich hindurchzieht und inſofern als Reſultat vieler ſie vorbereitenden Beobachtungen und Gedanken erſcheint. Umſonſt ſehen wir uns nach einem Werk um, durch welches dieſe Geſchichte widerlegt wäre. Die exacte Phyſik hätte eine Gegengeſchichte liefern müſſen, vornehmlich um die urkundliche Darſtellung zu entkräften, welche Göthe von Newton ſelber gegeben hat.

Der Haupteinwand meines Oheims, wie ſeiner Fachgenoſſen, war, daß Göthe nicht hinreichend mathematiſch gebildet geweſen ſei, Newton zu verſtehen. In der Phyſik handelt es ſich aber doch zuerſt um Thatſachen, zu deren Wahrnehmung gute Sinne und geſunder Menſchenverſtand erforderlich ſind. Beide Gaben konnte man Göthe doch gewiß nicht abſprechen. Die Rechnung, dieſer Stolz der Mathematiker, muß doch in der Phyſik von Thatſachen ausgehen. Sind dieſe irrig aufgefaßt, ſo hilft alle Rechnung nicht nur nichts, ſondern kann nur Verwirrung erzeugen, welche den Schein exacter Forſchung annimmt. Wo wäre denn aber in Newton's Optik die Mathematik? Newton verfährt hauptſächlich logiſch. Die Angabe über Größenverhältniſſe der Farbenſäume, über die Geſchwindigkeit des Lichts, über den Grad des Einfallswinkels und die ſich daran knüpfenden ſehr einfachen Berechnungen wird man doch nicht für große Mathematik ausgeben können. Newton geht von der Thatſache der Exiſtenz des Spectrums, nicht aber von einer algebraiſchen Formel oder gar von einer geometriſchen Figur aus. Er hat ganz recht, ſo zu verfahren, aber das Gerede von den Schwierigkeiten, welche ſeine hohe mathematiſche Bildung für das Verſtändniß ſeiner Optik erzeuge, iſt nur erfunden, die gedankenloſe Menge glauben zu machen, daß der wahre Begriff der Optik von der Mathematik abhängig ſei, während ſie doch eine phyſikaliſche Wiſſenſchaft iſt, in welcher der Calcul nur eine ſecundäre Rolle zu ſpielen vermag.

Fragte ich meinen Oheim, wer Göthe's Farbenlehre widerlegt habe, ſo wurde ich auf einen Artikel in Gehler's phyſikaliſchem Wörterbuch und auf die Schrift eines Berliner Gelehrten, Fiſcher, verwieſen. Fand ich hier eine Widerlegung? Keineswegs! Es wurde auf Göthe's Vermeſſenheit, ſich Newton entgegenzuſtellen, geſcholten. Es wurde ſeine Unfähigkeit behauptet, Newton richtig verſtehen zu können. Es wurde Newton's Theorie als die allein mögliche wiederholt und endlich der Farbenkreiſel als das Experiment angeführt, welches zeige, wie die ſieben Farben durch die Schnelligkeit der Bewegung für das Auge ſich zur weißen Farbe neutraliſirten.

So ſehr ich die wirkliche Genialität meines Oheims im Fache der Mathematik, und ſo ſehr ich ſeine Begeiſterung für Newton reſpectirte, ſo konnte er mich doch nie überzeugen, daß das einfache Licht eine Zuſammenſetzung von ſieben Farben, und daß zur Erzeugung der Farbe außer dem Licht nicht noch ein daſſelbe trübendes Agens nothwendig ſei. Die Interferenz von Licht und Licht kann wohl Verdunkelung, nicht aber Farbe hervorbringen.

Noch eines Punktes muß ich hier erwähnen, der mir für den Gang der Wiſſenſchaft ſehr merkwürdig erſcheint. Wir finden bei Newton auch ſchon der Aether. Zur Zeit aber, als ich mit meinem Oheim diſputirte, war dieſe Hypotheſe bei den Männern der exacten Forſchung nicht nur vergeſſen, vielmehr völlig in Mißcredit gekommen, weil Oken in ſeiner Naturphiloſophie den Aether wieder gelehrt und das Licht als die Spannung einer Aetherſäule zwiſchen einem Planeten und ſeinem Centralkörper definirt hatte. Oken aber galt meinem Oheim und ſeinen akademiſchen Genoſſen für ein wiſſenſchaftliches Monſtrum. Göthe's Verdienſte um die Hebung der deutſchen Literatur konnte man nicht fortleugnen, und ſo wurde über ſeine Farbenlehre mitleidig als über die Verirrung eines Dichters geſprochen. Für Oken aber, der nur Naturforſcher ſein wollte, hatte man nur Verachtung. Seine Aether-Hypotheſe wurde lächerlich gefunden. Und wie ſteht es jetzt? Der Aether iſt der augenblickliche Liebling der exacten Wiſſenſchaften geworden. Sie können ihn zwar nicht wahrnehmen; ſie können ſeine Atome weder ſehen, noch wiegen, noch meſſen. Aber nichts ſoll gewiſſer ſein, als die Exiſtenz des Aethers. Seine Atome ſollen wirkliche Atome, alſo materiell, und doch ſollen ſie ſich nicht attrahiren, ſondern repelliren. Ihre Bewegung ſoll es ſein, die wir als Licht empfinden. Was würde mein Oheim wohl zu dieſem Aether ſagen, der, obwohl aus Atomen beſtehend, doch alle ſinnlich wahrnehmbare Materie allgegenwärtig durchdringen ſoll? Ich glaube, er würde ſich zu ſeiner Anbetung bekehrt haben, weil man mit den fictiven Atomen, die imponderabel ſein ſollen, ſo ſchön rechnen kann.

VIII.

Magdeburg. Kritik der Berliner Hof- und Dom-Agende. Berlin. Wie Schleiermacher und Steffens mich bezauberten. Die Renaiſſance.

Nach der Mitte Auguſt reiſte ich mit Müller nach Hauſe. Er blieb einige Tage bei uns. Dann wanderte ich mit ihm nach dem mir ſo lieb gewordenen Neuhaldensleben, wo ich eine Woche bei ihm zubrachte. Zufällig traf es ſich, daß Karl Immermann dort zum Beſuch bei einer ſehr gebildeten Dame, der Frau Mertens, anweſend war. Ihre beiden Söhne waren mir vom Gymnaſium her befreundet. Auch Bernhard Nöldechen war bei Verwandten zum Beſuch gekommen. So fand ſich eine kleine Schaar Studenten zuſammen. Freund Grubitz war nicht zu Hauſe, weil er anderweit verreiſt war. Frau Mertens veranſtaltete nun einige äſthetiſche Abende, wo Immermann als Vorleſer in der Tieck'ſchen Manier glänzte. Ich hatte bis dahin Immermann zwar oft genug geſehen, aber ich war ihm perſönlich fern geblieben. Jetzt machte ich auch ſeine Bekanntſchaft, in deren Folge ich ihn von nun ab auch zuweilen in Magdeburg, ſo lang er dort war, beſuchte. Ich konnte ihm auch kleine Gefälligkeiten erweiſen. Ich nahm einmal ein Säckchen mit Diamanten im Werthe von mehreren tauſend Thalern nach Berlin mit, welche er im Auftrage der Frau Gräfin von Ahlefeld an die Frau Profeſſor Dieffenbach, ich weiß nicht, in welchem Zuſammenhang, ſchickte. Ich beſorgte ihm von der königlichen Bibliothek ein Exemplar der Werke von Gryphius, deſſen Trauerſpiel „Cardenio und Celinde" er umarbeiten wollte. Ich beſtellte für ihn eine Büſte Göthe's bei Rauch, deſſen Atelier im Lagerhauſe, dicht bei meiner Wohnung war, und was ſolcher kleinen Liebesdienſte mehr waren, die mich auch in eine oberflächliche vorübergehende Correſpondenz mit ihm brachten. Von einem Dichter, wie Immermann, einige Zeilen zu erhalten, war aber für einen Studenten immerhin ſchon ein Ereigniß. Die Geſpräche mit ihm drehten ſich damals beſonders um die Theorie der Tragödie, weil er eine Abhandlung über den raſenden Ajax des Sophokles ſchrieb, um von der philoſophiſchen Fakultät in Halle, wo er ſtudirt hatte, zum Doctor promovirt zu werden. In der Kunſt der proſaiſchen Erzählung verehrte er Cervantes, in der poetiſchen Erfindung Göthe, in der theatraliſchen Technik und dramatiſchen Sprache Shakeſpeare als ſeine Muſter. Es konnte nicht fehlen, daß wir jungen Leute mit Ehrfurcht und Staunen zu einem Manne aufblickten, der in einem verhältnißmäßig kurzen Leben eine ſo reiche Folge bedeutender Dichtungen ſchuf. Wir begleiteten ſeine Entwickelung Schritt vor Schritt mit ſteigendem Antheil. Jedes ſeiner Werke: Die Papierfenſter eines Eremiten, Periander und ſein Haus, die ſchelmiſche Gräfin, Das Trauerſpiel in Tyrol, Friedrich II., der Hohenſtaufe, Das Auge der Liebe, ſeine Gedichte u. ſ. w. wurden von uns mit einer gewiſſen Andacht geleſen und beſprochen. Seine Freundſchaft mit Heinrich Heine, der einmal auf ein paar Tage ihn in Magdeburg beſuchte, ſein Streit mit Platen, ſein Verhältniß in Düſſeldorf zu Grabbe, ſeine Beſtrebungen daſelbſt für die idealere Geſtaltung der deutſchen Bühne wurde von uns Magdeburgern ſtets mit wärmſtem Intereſſe verfolgt. Im perſönlichen Verkehr konnte er ſehr heiter und liebenswürdig werden, hatte aber eine Neigung zu ſarkaſtiſchen Wendungen und eine gewiſſe Strenge der Haltung, der gegenüber man wohl fühlte, daß man ſich zuſammen zu nehmen habe und ſich nicht in Trivialitäten fallen laſſen dürfe, wollte man ſich nicht ſeinen Epigrammen ausſetzen. Er hat unter ſein Portrait geſchrieben:

> Das Leid, die Freude einer Welt empfinden,
> Und unerſchüttert, in geheimem Stand
> Verborg'ne Dinge ſchau'n, dazu ſchuf
> Mein Stern mich in der Laune ſeiner Bahn.

In dieſen Verſen ſcheint ſich mehr der Criminalrichter jener Zeit, der den inquiſitoriſchen Proceß bei verſchloſſenen Thüren zu führen hatte, als der Dichter auszuſprechen.

Indem ich weiterhin nur noch einmal Veranlaſſung haben werde Immermann's in beſtimmter Beziehung auf mich zu erwähnen, kann ich nicht umhin, einen Uebelſtand in unſerer Literatur zu berühren, der durch die Zerſplitterung derſelben hervorgerufen wird. Wir beſitzen von den Schriften unſerer hervorragenden Geiſter ſehr ſelten wirkliche Geſammtausgaben, die uns in den Stand ſetzen, uns von ihnen mit leichter Zugänglichkeit eine adäquate Anſchauung ihres Wirkens zu machen. Wir ſind unermüdlich, Blumenleſen aus unſern Claſſikern zu drucken, in denen ein Dutzend ihrer Gedichte und einige Fragmente ihrer Proſa in herkömmlicher Weiſe wiederholt werden und eine höchſt einſeitige Vorſtellung von ihnen befeſtigen. Wollen wir aber einen Geiſt ſeiner Totalität nach zu unſerer Anſchauung bringen, ſo müſſen wir uns hierhin und dorthin wenden, ſeiner Schriften habhaft zu werden. Von Immermann exiſtirt, ſoviel ich weiß, keine Geſammtausgabe, nur eine Auswahl aus ſeinen Schriften. Viele kennen jetzt nur noch ſeinen Münchhauſen, der allerdings als ſein ſelbſtſtändigſtes Product gelten muß. Aber auch hier hat man ſich zuletzt auf die Dorfgeſchichte vom Hofſchulzen, ſeiner anmuthigen Tochter Lisbeth beſchränkt. Verdient denn aber, was Immermann ſonſt noch geleiſtet hat, nur noch die Aufmerkſamkeit des Literaten vom Fach, der ſich damit nur kritiſch zu thun macht? Bei den Franzoſen und Engländern iſt dies ganz anders.

Sie haben von allen ihren Autoren, welche die Mittelmäßigkeit durchbrechen und den Fortſchritt der Nation nach irgend einer Seite hin entſchieden fördern halfen, Geſammtausgaben. Es iſt von mir zu dieſem Wort oben noch das Prädikat „wirklich" hinzugefügt. Zuweilen nämlich beſitzen wir Geſammtausgaben, die es thatſächlich doch nicht ſind. Von Göthe z. B. wird man der Meinung ſein, daß von ſeinen Werken eine Geſammtausgabe exiſtirt, da er ja ſelber eine ſolche veranſtaltet hat. Göthe ſelber hat ganz richtig darin nur dasjenige aufgenommen, was er als eine Aeußerung ſeiner poetiſchen oder wiſſenſchaftlichen Productivität anſehen durfte. Gehört aber in weiterem Betracht ſein Briefwechſel nicht zu ſeinem vielſeitigen und erſprießlichen Wirken? Finden wir in Voltaire's Werken nicht ſeinen Briefwechſel mit d'Alembert, mit Friedrich dem Großen? Man hat nicht ermangelt, die kleinſten Billete Göthe's drucken zu laſſen, aber eine chronologiſch nach der Epoche, welche dieſe Correſpondenzen bei ihm bezeichnen, wohlgeordnete Ausgabe aller ſeiner Briefe giebt es nicht. Ich meine das ſo, daß ſich ſeine Briefe mit Merk, mit Lavater, mit Sömmering, mit Jacobi, mit der Gräfin Stolberg, mit Frau von Stein, mit Schiller, Reinhard, Boiſſerée, Zelter, abgeſchloſſen als chronologiſche Gruppen einander folgen ſollten. — Ich nenne hier nur die vorzüglichſten Sammlungen. Sehr leicht würden ſich kleinere als Ergänzungen oder Uebergangsglieder zwiſchen ihnen einſchieben laſſen. In jedem dieſer Briefwechſel tritt eine Hauptangelegenheit der Göthe'ſchen Thätigkeit und Sinnesweiſe hervor: Phyſiognomik, Anatomie, Spinozismus, Liebe, Poeſie, Farbenlehre, Baukunſt, Muſik — Alles umrahmt von dem reichen Weltleben, in deſſen Mitte der Dichter ſich ſtets fortſtrebend bewegte. In jedem tritt eine beſondere Seite ſeines Charakters, in jedem eine beſondere Stufe ſeines Alters hervor. — Als ein gelungenes Beiſpiel, wie man die Werke eines Dichters in ihrer Geſammtheit behandeln kann, möchte ich die Ausgabe anführen, welche die Cotta'ſche Buchhandlung in Stuttgart von Platen's Schriften in Einem Bande veranſtaltet hat. Jetzt hat ſich die Concurrenz auf den Druck unſerer Claſſiker geworfen. Man kann den ganzen Schiller für einen einzigen Thaler kaufen. Ob man aber dieſe Ausgabe auf ſehr dünnem Papier mit einer die Augen verderbenden Kleinſchrift mehr als kaufen, ob man ſie auch leſen wird, iſt mir ſehr zweifelhaft.

Man verzeihe dieſe Abſchweifung, die ſich mir bei dem Andenken an Immermann aufdrängte.

Ich machte in den Ferien einen Ausflug nach Quedlinburg, wo ich im Gaſthaus „zur Hölle" mich feſtſetzte und von hier aus Streifereien in die Umgegend unternahm. Wolf hatte hier einen Onkel, welcher die Apotheke des Ortes beſaß. Er war unverheirathet, recht wohlhabend und ich brachte mit Wolf einige Abende bei ihm in großer, etwas burſchicoſer Heiterkeit zu, welche der vortreffliche Weinkeller des alten jovialen Herrn manchmal zur Ausgelaſſenheit ſteigerte. Mit Wolf, unter Führung eines Vetters von ihm, Adolf Heine, der die Wege gut kannte, beſtiegen wir eines Tages den damals noch recht wilden Hexentanzplatz, kletterten — oft auf Händen und Füßen — das Gerölle der ſogenannten Schurre in's Bodethal hinab, gingen daſſelbe bis zum Bodekeſſel aufwärts, kamen dann oberwärts auf die Roßtrappe zurück und ſtiegen dann den Weg nach Thale hinunter. Dieſe Partie mit den weithin ragenden, wildgezackten Felſen, in deren Mitte der Bodefluß ſich ſchäumend hinwälzt, mit dem Gegenſatz von Thalenge und offener Fernſicht über eine große, fruchtbare, von kleinen Städten und Dörfern überſäete Ebene iſt unſtreitig einer der ſchönſten Punkte des Harzgebirges. Dennoch gewährte mir ein Gang, den ich ein paar Tage ſpäter ganz allein machte, einen viel größeren, unauslöſchlichen Eindruck, weshalb ich ihn beſonders erwähne. Ich ging früh von Quedlinburg aus, ging nach der Lauenburg, von welcher damals noch maleriſche Ruinen übrig waren, verlor mich in dieſer Umgebung in phantaſtiſche Träumereien, wanderte dann nach Gernrode, beſtieg den Stubenberg und kam ſpät Abends über den Kamm der Kalkhügel, die ſich von hier nach Quedlinburg hinziehen, zurück.

Wie ſelten ſind ganze ſelige Tage in unſerem Leben! Dieſen Tag rechne ich zu ihnen. Ich war jung, voll von Gedanken, die mich angenehm beſchäftigten, von innigſter Empfindlichkeit für alle Schönheiten der Natur, die mich umgaben, und ſchlürfte die balſamiſche Luft der Wälder und Felder mit Wonnegefühl. Das Wetter war herrlich und der Uebergang der Farben der Landſchaft vom Strahl der Morgenſonne bis zum Roth des glühenden Abendhimmels von bezauberndem Wechſel. Alles ſchien mein Entzücken zu theilen, und ſelber der alte, weitläuſige Gaſthof, worin ich wohnte, mit ſeinen langen Corridoren, dunkelſchattigen Zimmern und alterthümlichen Möbeln erſchien mir des Pinſels eines Callot-Hoffmann nicht unwürdig. Von Quedlinburg ging ich, auch allein, nach Hädersleben auf dem Huy, einem Vorberg des Harzes, wo Strebe damals Pfarrer war. Ich blieb einige Tage bei ihm und lernte ſeine Frau und deren Schweſter, Tante Auguſte, kennen, die mir im Laufe des Lebens noch manchmal die zärtlichſte Pflege angedeihen ließ. Als ich auf dem Rückmarſch durch Egeln kam, war in der Stadt gerade eine heftige Feuersbrunſt ausgebrochen, deren angſtvolles Schauſpiel zu dem Frieden der Natur, aus welchem ich kam, wie der Peſſimismus zum Optimismus contraſtirte.

Als ich von Berlin nach Hauſe gekommen war, fand ich den Vater bei dem dritten Bande der Raumer'ſchen Hohenſtaufen, den ich auch ſofort durcharbeitete und auch die Karte Europa's vom zwölften Jahrhundert, die ihn begleitet, abzeichnen mußte. Während ich hiermit noch beſchäftigt war, vertiefte ſich der Vater ſchon wieder in ein anderes, neues Werk, Sieber's maleriſche Fußreiſe durch die Inſel Kreta, worin ich ihm ebenfalls nachfolgte. Ich erwähne dies Buch, weil es uns ſo viel Vergnügen und Belehrung gewährte, daß wir es ſpäter noch gar manchmal mit Dankbarkeit gegen den Verfaſſer in unſern Unterhaltungen von Neuem durchwanderten. Alles, was ſich auf Griechenland bezog, hatte damals noch wegen des Kampfes, welchen die Hellenen gegen die Türkei beſtanden hatten, ein doppeltes Intereſſe. Kreta liegt nicht auf dem Wege, den die Touriſten auf Reiſen nach Griechenland zu nehmen pflegen. Wir wußten nur das Allgemeinſte von dieſer ſchönen und großen Inſel, der Wiege des Zeus und der bewunderten Geſetzgebung des Minos. Sieber ſchildert die Inſel mit ihren Bergen und Thälern, ihren ſchattigen von Oleanderbüſchen bedeckten Buchten, ihren Eichenwäldern, Weinbergen, ihren Klöſtern, Schaafheerden und ſchiffkundigen Bewohnern ſo anſchaulich, daß man völlig einheimiſch darin wird. Die große Bedeutung der Griechiſchen Kirche, deren Studium mich ſpäter recht ernſtlich in Anſpruch nehmen ſollte, wurde mir hier zum erſten Mal enthüllt.

Doch der größte Theil der Ferien in Magdeburg wurde durch das Intereſſe hingenommen, welches der Streit über die Einführung der Hof- und Domagende von Berlin damals in der ganzen Geſellſchaft hervorrief. Die Magdeburger waren gute Royaliſten.“ Sie verehrten den König mit aufrichtiger Hingebung, aber mit der Zumuthung, die vom Könige und einem ſeiner Adjutanten ſelbſt verfaßten Agende anzunehmen, konnten ſie ſich nicht vertragen. Es entſtand ein heftiges Hin- und Herreden darüber. Die Geiſtlichen, welche geneigt ſchienen, ſie ihren Gemeinden zu empfehlen, wurden angefeindet. Da das Reformationsfeſt 1817 die Union der Lutheriſchen und Reformirten Kirche zu ihrem eigentlichen Inhalt gehabt hatte, ſo kann man die Agende als den erſten rohen Verſuch betrachten, dieſer Union einen beſtimmteren Ausdruck zu geben. Die eigentliche Aufgabe wäre geweſen, ein neues Glaubensbekenntniß zu ſchaffen, worin die zwiſchen jenen beiden Confeſſionen obwaltenden Gegenſätze aufgelöſt und aus welchem eine neue ihm entſprechende Form des Cultus abgeleitet wäre. Statt deſſen ſollte der Formalismus eines blos liturgiſchen Werks die Baſis einer unirten evangeliſchen Landeskirche abgeben. Als Privatmann gehörte der König der reformirten Confeſſion an; als König ſtand ihm für die proteſtantiſche Kirche in ſeinem Staat die biſchöfliche Macht als Aufſichtsrecht zu. In der reformirten Kirche iſt das liturgiſche Element ein ganz untergeordnetes; in der lutheriſchen iſt es ſehr ausgebildet, aber auf ganz individuelle Weiſe, ſo daß in verſchiedenen Gemeinden die mannigfaltigſten Abweichungen vorkommen. Die Reformirten bedurften einer ſolchen Agende gar nicht und die Lutheraner ſträubten ſich gegen die Uniformirung, welche die Eigenthümlichkeit der Form bedrohte, an welche ſie ſeit lange gewöhnt waren. Der König verwickelte ſich daher mit beiden Confeſſionen in einen Kampf, für welchen es keinen Richter gab. Die Folge davon war, daß er, der ſich den Beinamen des Gerechten erworben, durch die Oppoſition, die überall erwachte, gereizt und ſelbſt zur Ungerechtigkeit und Härte hingeriſſen wurde. Die Entſtehung der ſogenannten Altlutheraner im Unterſchied von denen, welche die Agende annahmen, war hievon die Folge. Scheibel in Breslau trat als gewichtiger Vorkämpfer für ſie auf. Mein Vater war eigentlich ein wahrhaft evangeliſcher Chriſt, der den Gedanken der Union mit Freuden begrüßt hatte. Er war urſprünglich Lutheraner geweſen, aber, als er meine Mutter heirathete, ohne alles Bedenken über die dogmatiſche Differenzen zur Reformirten Kirche übergetreten. Da er aber auch ein treuer Anhänger des Preußiſchen Königthums geworden war, ſo fand er ſich durch jenen Streit ſchmerzlich berührt und wußte nicht recht, was er daraus machen ſollte. Ich bat ihn, mir ein Exemplar der Hof- und Domagende zu verſchaffen, was er auch that.

Nun warf ich mich dahinter und ſchrieb binnen einigen Wochen eine ausführliche Kritik derſelben, die ganz zu ihren Ungunſten ausfiel. Sie ſchien mir ein höchſt unerquickliches Aggregat von Gebet und Geſang zu ſein. Bei den Gebeten tadelte ich, daß ſie abgeleſen werden ſollten. Ein Gebet muß urkräftig aus dem Herzen kommen, wenn es zum Herzen dringen ſoll. Ein abgeleſenes Vaterunſer dünkte mich die beſeligende Kraft ſeiner Worte zu ertödten. Ebenſo ſtieß ich mich daran, daß die Antiphonien von einem Chor geſungen werden ſollten. Ich hatte in lutheriſchen Kirchen bei feſtlichen Gelegenheiten wohl Cantaten aufführen und von den Geiſtlichen, oft nicht ohne feierliche Empfindung die Worte der Einſetzung des Abendmahls abſingen gehört, aber die paſſive Haltung der Gemeinde einem Chorgeſange gegenüber ſtreifte für mich faſt an die katholiſche Meſſe. Auch wollte ich den Herrn Zebaoth, deſſen Heiligkeit vom Chor geprieſen wird, nicht dulden, weil er uns Chriſten doch ein gar zu entlegenes an den Sternendienſt der Kleinaſiaten erinnerndes Weſen ſei. An Inhalt und Form der Gebete fand ich vielerlei auszuſtellen, was mir jedoch entſchwunden iſt. Ich erinnere mich nur, daß ich mich auch z. B. gegen die Bitte auflehnte, Gott ſoll alle königlichen Länder und das königliche Kriegsheer beſchützen; er ſoll ein Heiland aller Menſchen, beſonders aber der Gläubigen ſein u. ſ. w. Die erſtere Stelle kam mir, Gott gegenüber, zu ſpeciell vor, und bei der zweiten behauptete ich, daß der Zuſatz heißen müſſe, beſonders derer, die noch nicht ſo glücklich ſind, von der Wahrheit des Evangeliums erleuchtet zu ſein. Daß Gott ein Heiland aller Menſchen ſein ſoll, war mir ganz aus der Seele geſprochen, daß aber die Gläubigen, die durch ihren Glauben ſchon ſelig ſind, noch einer aparten Bevorzugung empfohlen wurden, widerſtand mir. So wollte es mir auch nicht in den Sinn, daß Gott die Soldaten und Beamten lehren ſolle, ſtets, wie Chriſten, ihres Eides eingedenk zu ſein. Hat nicht, entgegnete ich, Chriſtus ausdrücklich das Schwören verworfen? Die Rede eines Chriſten ſoll Ja und Nein ſein; was darüber iſt, iſt vom Uebel. Und nun ſoll Gott, im Widerſpruch mit dieſen Worten, das Militair und die Bureaukratie lehren, wie Chriſten, ihres Eides zu gedenken? Iſt es nicht auch vielleicht, fügte ich hinzu, ganz unklug, ſie jeden Sonntag daran zu erinnern, daß ſie ihren Eid brechen können? Ich ſtellte dies, da ich Student war, mit der Unterſchrift der Reverſe in Parallele, durch welche wir uns beim Eintritt in die Univerſität verpflichten mußten, uns in keine verbotene Verbindung einzulaſſen. Ich fand dies aber ſo überflüſſig als gefährlich; überflüſſig, weil Niemand im Staat ohnedem ſchon einer verbotenen, geheimen Geſellſchaft angehören darf; gefährlich, weil man durch den Revers dem Studenten eine Wichtigkeit beilegte, die in ihm eine Macht fürchtete, an die er ſelber bis dahin wohl nie gedacht hatte.

Als ich mit meiner Kritik fertig war, übergab ich ſie dem Vater. Er las ſie, tadelte die Heftigkeit einiger meiner Ausdrücke, wollte ſie aber erſt genauer prüfen, bevor er mir über ihren Inhalt ſeine Meinung mittheilte. Wir haben aber nie wieder darüber geſprochen und ich weiß nicht, was aus ihr geworden iſt, denn nach ſeinem Tode habe ich ſie unter ſeinen Papieren nicht gefunden. Ich denke, er hat ſie vernichtet, weil ich ſpäter Theologie ſtudiren wollte und weil er die Exiſtenz eines ſolchen Schriftwerks für mein Fortkommen als gefährlich erachten mochte. Als ich es verfaßte, hielt ich mich noch für einen Philologen.

Ich hatte meine Arbeit noch ohne alles theologiſche Pathos ganz in dem Sinne aufgeklärter Humanität gemacht, worin ich erzogen war und welchem bis dahin auch die Romantik nichts angehabt hatte. Meine Eltern verkehrten mit Menſchen der verſchiedenſten religiöſen Ueberzeugung, ſofern ſie ſonſt rechtſchaffene Leute waren, mit gleicher Freundlichkeit. In der Neuſtadt waren Mönche und Nonnen in unſerm Hauſe aus- und eingegangen und ich war mit meiner Schweſter im Nonnenkloſter von den Schweſtern Cäcilie und Agathe nur mit Liebkoſungen gehätſchelt und mit Zuckerwerk und Bildern beſchenkt. Mein

Verkehr mit der jüdiſchen Familie Simon wurde nur mit allgemein menſchlichen Augen betrachtet. Niemals war von ihrem Glauben die Rede und höchſtens wurde erwähnt, daß ſie den Mazzekuchen anders backen, als Chriſten ihren Oſterfladen. Es gab im Kreiſe unſerer Bekanntſchaft einige Perſonen, über deren religiöſen Standpunkt zuweilen geſprochen wurde. Da war z. B. Profeſſor Seiffert. Er war Mönch geweſen, hatte das Kloſter verlaſſen, geheirathet und ernährete ſich von einem doppelten Unterricht. Er unterrichtete theils in der Miniaturmalerei, die er wohl in einem Benedictiner-Kloſter erlernt haben mochte; theils in der lateiniſchen Sprache, über welche er eine größere und kleinere Grammatik herausgegeben hatte, die ſehr geſchätzt wurden und von einer großen Beleſenheit in den römiſchen Claſſikern zeugten. Er galt als eine kirchliche Merkwürdigkeit, weil er Mönch geweſen war und ſich ſäculariſirt hatte. Da war ein Freund meines Vaters, Bokel, ein kleiner buckliger Mann mit einem großen Kopf, hoher Stirn, unterbuſchigen Augenbrauen, grauen Augen mit ſcharfem Blick, mit einem etwas negerartigen Munde, aber mit einer höchſt einnehmenden Stimme und mit höchſt geſchmackvoller Diction. Alles, was er ſagte, hatte ein eigenthümliches Gepräge und verrieth ſich als ein Product tieferen Nachdenkens. Er neigte zur Satire, ohne boshaft zu ſein. Zu gewiſſen Zeiten ward er Sonntags als Mittagsgaſt eingeladen und ich lauſchte dann ſeiner Rede, die ſich ſo hoch über den gewöhnlichen Bildungsdurchſchnitt erhob, mit geſpannter Aufmerkſamkeit. Er war in der neueren Literatur ſehr bewandert und wußte über Dichter ganz originell zu ſprechen. Nun wußten wir durch den Vater, daß er nie eine Kirche beſuchte. Er hatte ſich in religiöſer Hinſicht ganz an Klopſtock hingegeben. Der Meſſias deſſelben war bei ihm an die Stelle der Bibel getreten. Er las ihn immer von Neuem, indem er die zwölf Geſänge auf die zwölf Monate des Jahres vertheilte. Er behauptete, daß Klopſtock das in den Evangelien zerſtreute und verſchieden gefaßte Bild des Erlöſers zu einer lebendigen Einheit zuſammen geſchmolzen und durch ſeine Pſychologie wie durch ſeine Poeſie zu einer Vollendung erhoben habe, die nicht mehr übertroffen werden könne. Er hielt Klopſtock für eben ſo wohl inſpirirt als die Apoſtel. Wenn er beim Glaſe Wein des Nachtiſches manchmal auf dies Thema kam, ſo wurde er begeiſtert. Der Satiriker, der gerne mit Heiterkeit ſpottete, verſchwand in dem Enthuſiaſten, und nicht nur wir Kinder, auch der Vater, hörten ihm dann mit einer gewiſſen Andacht zu, als ob er im Beſitz einer höheren Religioſität ſei. Doch auch dieſer Mann galt eben nur als eine Merkwürdigkeit, in welcher wir beſonders die Macht bewunderten, welche ein Dichter, wie Klopſtock, über das menſchliche Gemüth auszuüben vermochte. Da war ferner Vetter Brennecke, ein alter Candidat der Theologie, der von den Zinſen eines Capitals ganz behaglich lebte. Auf dieſen Vetter, wenn er zuweilen vorſprach, blickten wir Kinder mit einer gewiſſen Scheu, weil ſein Hauptbeſtreben darauf gerichtet war, in der Geſchichte Chriſti die größten Irrthümer nachzuweiſen. Wenn Freund Bokel Chriſtus in den Glorienſchein des Klopſtock'ſchen Meſſias ſtellte, ſo zerarbeitete ſich der kritiſche Verſtand des Vetters Brennecke, aus der Bibel ſelber den Beweis zu führen, daß Chriſtus nach ſeiner Kreuzigung noch 27 Jahre auf Erden gelebt habe. Er war Jahre lang mit einem gelehrten Buch hierüber beſchäftigt, das er endlich auch drucken ließ und großen Anſtoß damit erregte; denn, wenn Chriſtus durch die Kreuzigung nicht geſtorben war, ſo fiel damit auch die Auferſtehung vom Oſtermorgen, ſein geheimnißvolles Erſcheinen bei ſeinen Jüngern und die Himmelfahrt hinweg. Darüber ſchüttelten Vater und Mutter bedenklich den Kopf, behandelten den gelehrten Vetter übrigens nur als eine Merkwürdigkeit, als einen Theologen, der ſich durch ſeine Studien verwirrt habe. Da er ſeine Ueberzeugung mit Aufrichtigkeit ausſprach und ſich für ihre Begründung auf das Neue Teſtament ſelber ſtützte, ſo mußte man ihn immer noch als Proteſtanten gelten laſſen. Er proteſtirte gegen einen Irrthum der ganzen Chriſtenheit, den er entdeckt zu haben glaubte. So könnte ich noch manche Figur aus meiner Erinnerung heraufbeſchwören, zu zeigen, wie ſich die Toleranz in Preußen befeſtigt hatte. Nunmehr aber trat, zunächſt durch den Streit über die Agende, eine kritiſche Unruhe in die Geſellſchaft. Es wurde zwiſchen wahrem und falſchem Glauben unterſchieden, und die Cultusformen wurden auf die Dogmen, von denen ſie ausgingen, zurückbezogen.

Mein Intereſſe an der Theologie erwachte, und ich glaubte, als ich Mitte October nach Berlin zurückkehrte, recht klug zu handeln, wenn ich ihr Studium neben dem der philoſophiſchen Wiſſenſchaften verſuchte. Wie ich dieſes mit dem der Encyklopädie eröffnet hatte, ſo nahm ich nun bei Marheinecke ein Collegium über theologiſche Encyklopädie, außerdem aber bei Schleiermacher Exegeſe der Pauliniſchen Briefe an die Koloſſer, Epheſer und Teſſalonicher, ſo wie der theologiſchen Moral an. In der Philoſophie fuhr ich bei Raumer mit der Geſchichte des Zeitalters der Revolution, bei Herrn von Henning mit der Logik und Metaphyſik fort, glaubte aber die Gelegenheit nicht vorbeigehen laſſen zu dürfen, ein Publicum über Religionsphiloſophie bei einem Dr. von Kayſerling dreiſtündig anzunehmen.

Ich beſuchte alle dieſe Collegia mit regelmäßigem Fleiß, ſtürzte mich aber, nach meiner Gewohnheit, neben ihrem Betrieb in eine Arbeit, die mir viel Zeit koſtete und mit welcher ich zuletzt doch nicht zu Ende kam. Ich fand am ſchwarzen Brett eine Aufforderung der philoſophiſchen Fakultät an ihre Studirenden, die Geſchichte Heinrichs VII., des Lützelburgers, aus den Quellen darzuſtellen. Sofort zweifelte ich gar nicht, daß dies Thema für mich ganz wie gemacht ſei und beſchloß, um den dafür ausgeſetzten Preis zu concurriren. Damit Andere mir nicht zuvor kommen möchten, eilte ich auf die Königliche Bibliothek und ſchleppte mir von ihr die nöthigen Folianten zuſammen. Unter den Quellenſchriftſtellern für Heinrich VII. iſt Albertus Muſſatus, der ſogenannte zweite Livius, von beſonderer Wichtigkeit. Ich war ſo glücklich, ihn zu erhalten. Reuberi Scriptores Rerum Germanicarum und andere ſecundäre Quellen wurden mir auch zugänglich. Ich hatte keine Anleitung zu ſolchen kritiſch hiſtoriſchen Arbeiten, traute mir aber zu, Herr des Stoffes werden zu können, der in lateiniſcher Sprache dargeſtellt werden ſollte, was mir keine Schwierigkeit machte und ſogar angenehm war, da ich es mit lauter lateiniſchen Autoren zu thun hatte. Von der Mühſamkeit einer ſolchen geſchichtlichen Forſchung hatte ich anfänglich noch gar keine Vorſtellung. Als ich den trefflichen Albertus Muſſatus in die Hand nahm, entdeckte ich im Anhange des Folianten ein Trauerſpiel deſſelben: Ecerinus, welches die Geſchichte des berüchtigten Ezzelino in einer dem Seneca nachgeahmten Form behandelte. Das war mir eine ganz neue Entdeckung. Noch nirgends hatte ich von dieſer, wie mir ſchien, ſo merkwürdigen Thatſache gehört.

und am liebſten hätte ich gleich hierüber eine Abhandlung geſchrieben, welche dieſe erſte Vereinigung der Form des antiken Dramas mit einem mittelaltrigen Gegenſtande in das würdigſte Licht ſetzen ſollte. Doch unſtreitig ging der Kaiſer vor: Ich las und las, aber das Leſen allein fruchtete mir nicht. Ich mußte die Quellen vergleichen, Uebereinſtimmung und Widerſprüche zwiſchen ihnen ausfindig zu machen. Da Heinrich nicht lange regiert hatte, ſo war dies Geſchäft, wie es mir vorkam, nicht zu ſchwierig. Ich fiel auf den ganz richtigen Gedanken, mir zunächſt Annalen anzulegen, dieſe wieder in Monate, dieſe abermals in Wochen zu theilen und nun alle Thatſachen aus den Quellen, für welche ich neben einander Columnen herſtellte, einzutragen. So glaubte ich der Wahrheit bald auf den Grund zu kommen. Doch wie oft gerieth ich wegen verſchiedener Angaben der chronologiſchen Daten, weiterhin ſogar wegen der Perſonen, die als Träger einer Thatſache angegeben wurden, in Verzweiflung. Um einen allgemeinen Leiter zu haben, hielt ich mich an Häberleins deutſche Reichsgeſchichte. Man muß bedenken, daß die Geſchichte des Luxemburgers damals noch ſehr zurück war. Barthold's ausführliche Monographie über ſeinen Römerzug erſchien erſt zehn Jahre ſpäter. Albertus Muſſatus verdient als Zeitgenoſſe des Kaiſers gewiß das größte Vertrauen, aber es hätte doch der Aufgabe der Fakultät nicht entſprochen, ihn ohne Controle zu laſſen. Auch reicht er nicht für die Anfänge des Luxemburgers und noch weniger für ſein Ende hin, über welches ich, je mehr ich las und verglich, immer unſicherer wurde, ob er nämlich durch eine Hoſtie vergiftet worden oder nicht? Um die koloſſale Arbeit zu bewältigen, ſtand ich, in einem ſehr harten Winter, jeden Morgen um fünf Uhr auf und opferte mich der Lectüre und dem Excerpiren lateiniſcher Chroniſten bis zum Kaffee. Die Folge meines Ueberfleißes war, daß ich nach Neujahr 1825 ein paar Wochen krank wurde. Ich erholte mich zwar raſch von dem fieberhaften Zuſtande, aber ich mußte die Arbeit aufgeben. Ich that dies zwar mit dem glücklichen Leichtſinn der Jugend, doch nicht ohne Schmerz, weil die zuſammenhängende Darſtellung, nachdem ich die dornigen Vorarbeiten ziemlich im Rücken hatte, mir als der ſchönſte Lohn dafür erſchienen war. Ich hatte aber durch mein Unwohlſein zu viel Zeit verloren, um den rechtzeitigen Termin der Ablieferung der Arbeit einhalten zu können.

Doch es war auch wohl ein anderes, ganz entgegengeſetztes Intereſſe, das mich unerwartet gepackt hatte und das mich gegen den Eifer, mit welchem ich die hiſtoriſche Arbeit begann, gleichgültiger werden ließ. Henrik Steffens, dieſer von mir ſo hoch verehrte Mann, war nach Berlin gekommen. Er hatte ſeine norwegiſche Heimath beſucht, ſich mit der Rückkehr nach Breslau, wo er damals Profeſſor war, verſpätet, konnte dort ſeinen regelmäßigen Curſus nicht mehr eröffnen und wollte den Ausfall der Honorare durch Vorleſungen in Berlin erſetzen, zu denen ihm auch die Erlaubniß ertheilt ward. Er richtete zwei Cyclen ein; einen dreiſtündigen in der Univerſität zur Mittagszeit, einen dreiſtündigen für die Berliner Ariſtokratie zur Abendzeit in dem Saal des Gouvernementshauſes. Dies war ein Ereigniß für die gebildete Welt Berlins, das ich nur mit den ſpäteren Vorleſungen Alexanders von Humboldt über den Kosmos zu vergleichen wüßte. Nicht nur die Studenten, auch die Profeſſoren, wurden von der regſten Theilnahme ergriffen. Steffens kündigte Naturphiloſophie als Theil der allgemeinen Bildung an. Wenn man durch den Flur der Berliner Univerſität in das Kaſtanienwäldchen nach hinten hin ausſchreitet, ſo befindet ſich zur Linken ein Auditorium, welches amphitheatraliſch aufgerichtete Bänke hat und in der Mitte von vier hölzernen Säulen getragen wird. Es diente zu Vorleſungen, die mit Demonſtration verbunden ſind, und, zu meiner Zeit wenigſtens, zu den Uebungen des homiletiſchen Seminars, was ich äußerſt zweckmäßig fand, weil dadurch die Kirchen mit der unvollkommenen Beredtſamkeit der Studenten verſchont blieben. Hier eröffnete Steffens ſeine Vorträge. Der Saal war gedrängt voll. Der größte Theil der Zuhörer mußte ſtehen. Als Steffens ſich endlich zum Katheder hindurchgearbeitet hatte, konnte ich ihn die ganze Stunde nicht ſehn, weil ich hinter eine jener Säulen gepreßt war. Um ſo wunderbarer, um ſo geiſterhafter wirkte ſeine Sprache auf mich ein. So etwas hatte ich noch nie vernommen. Kraft und Wohlklang der Stimme vermählten ſich hier mit einer Fülle der Phantaſie, mit einem Reichthum von Kenntniſſen, mit einer Friſche urlebendigſter Erzeugung, daß ich zum höchſten Entzücken fortgeriſſen wurde. Steffens ſprach ganz frei und überließ ſich mit völlig naiver Genialität dem begeiſterten Drange ſeiner Gedanken. Ich habe ja viel vortreffliche Lehrer gehabt, aber einen ſolchen Genuß, wie Steffens, hat mir keiner gewährt. Ich mußte Schleiermacher's Methode für die wahrhaft wiſſenſchaftliche Bildung vorziehen, aber die maleriſche und pathetiſche Manier ſeines Freundes Steffens war für mich damals überwältigend. Er mußte, da auch in der zweiten Stunde der Saal überfüllt war, nach Nummer VIII wandern, wo ich neben dem Katheder ein Plätzchen erhielt, von welchem aus ich ihn nur ſeitwärts anſehn konnte, dafür aber mir gegenüber auf der erſten Bank die intereſſanten Köpfe und Mienen der Profeſſoren Ermann, Link und Anderer hatte, welche Steffens zuweilen als ſeine Gegner polemiſch heranzog. Leopold von Henning, den ich auch in den beiden erſten Stunden bemerkt hatte, wollte uns Studenten in der Logik gegen Steffens einnehmen. Er ſprach ſehr kühl von den zwar funkelnden, aber nur blendenden Blitzen rhetoriſchen Schwulſtes, jedoch ohne Steffens Namen zu nennen. Wir verſenken uns hier, pflegte er zu ſagen, in die Nacht des reinen Gedankens. Da dieſer reine Gedanke für mich damals noch voller Finſterniſſe war, mit deren Aufhellung Herr von Henning ſich allerdings redlich abmühete, ſo verfing ſeine Warnung bei mir nichts. Dem Inhalt nach trug Steffens, wie ich ſpäter erkannte, ausgewählte Capitel aus ſeiner Anthropologie vor. Da er aber frei ſprach, ſo gewann Alles eine eigenthümliche, zuweilen gewiß ihm ſelbſt überraſchende Geſtalt, zu welcher der Blick in das Auge der Gegner, die er vor ſich hatte, beitrug. Gerade in ſolchen polemiſchen Ergüſſen wurde er höchſt intereſſant. Ich erinnere mich namentlich einer Stunde, worin er die Hypotheſe beſtritt, daß am Nordpol in der Urzeit ein großes Thal mit tropiſcher Flora und Fauna ſich befunden habe und durch Maſſenerhebung aus dem gluthflüſſigen Innern der Erde vernichtet ſei, was ſeiner Anſicht von einem feſten, magnetiſchen Eiſenkern der Erde widerſprach. Die Wogen ſeiner Beredtſamkeit brauſten donnernd über das nach ſeiner Meinung fictive Werk des Plutonismus hin und er ſchloß triumphirend die Stunde mit der Frage an die Zuhörer, ob man den Urhebern jener Hypotheſe nicht ſagen müſſe:

Flectere si nequeo superos, Acheronta movebo. Manchmal verlor er ſich in Viſionen. Er hatte vom Gehör und von deſſen unendlicher Bedeutung — dies war eine oft wiederkehrende Phraſe bei ihm — gehandelt. Schon hatte es voll geſchlagen. Schon entſtand die in den Auditorien bekannte Unruhe des Aufbruchs. Steffens ſelber nahm ſeinen Hut in die Hand, ſprach aber fort. Dann ſetzte er ſich den Hut auf, ſprach aber fort. Er malte nämlich aus, wie die unendliche Bedeutung des Ohrs ſich ſchließlich darin zeige, daß wir bei dem Eintritt des jüngſten Gerichts den Schall der Poſaune in den Gräbern vernehmen würden. Er vergaß offenbar Alles um ſich her und verſenkte ſich ganz in das Gemälde der Nacht des Grabes, des in ſie hinein dröhnenden Poſaunenſchalls und der nun entſtehenden Bewegung. Bei Raumer, Schleiermacher, Marheinecke ſchrieb ich ganz gute Hefte nach. Bei Steffens verſuchte ich anfänglich auch nachzuſchreiben, überzeugte mich aber bald von der Unzulänglichkeit meiner Notizen, welche mir überdem die rückſichtsloſe Hingabe an ſeinen Vortrag verdarben. Ich wollte nachher zu Haus die Hauptſache niederſchreiben, aber auch dieſer Verſuch mißlang, weil der Inhalt ohne die Fülle der redneriſchen Ausführung zu ſchwierig darzuſtellen war. Ich begnügte mich daher zuletzt mit epigrammatiſchen Andeutungen; z. B. die Urgebirge ſtellen uns in ihrer Bildung den Titanenkampf der Erde vor; oder die Ewigkeit des Kuſſes u. dgl. Ich wußte wohl im Allgemeinen, daß Steffens aus der Schelling'ſchen Philoſophie herkomme, aber eben dieſe Philoſophie hatte ich noch gar nicht ſtudirt. Durch Novalis Schriften hatte ich ihr Princip auch ſchon kennen gelernt, allein ohne ein hiſtoriſches Bewußtſein über dieſen Zuſammenhang zu haben. Für den romantiſchen Standpunkt, auf welchem ich mich befand, war Steffens Naturphiloſophie eben recht. Die Parallele, welche ſie beſtändig zwiſchen den Stufen der Entwicklung der Natur und denen des Geiſtes zog, regte mich mit geheimnißvollen Ahnungen an; daß Natur und Geiſt an und für ſich Eines, oder, wie man ſagte, daß ſie identiſch ſeien, glaubte ich zu verſtehen. Das Abſolute offenbart ſich ſowohl in der Natur als in der Geſchichte. Eben deswegen iſt es an und für ſich ihre Indifferenz. Die Differenz fällt nur in die Erſcheinung.

Ich hatte noch die Vorſtellung, daß Hegel mit Schelling denſelben Standpunkt einnahm und wunderte mich daher, wenn ich Herrn von

Henning in der Logik und Metaphyſik gelegentlich gegen Schelling polemiſiren hörte. Ich hatte, trotz meines mangelhaften Verſtändniſſes, noch ein ſehr günſtiges Vorurtheil für die Hegel'ſche Philoſophie. Die große Wichtigkeit der Kategorien von Qualität und Quantität, von Weſen und Erſcheinung, von Begriff und Realität, fing mehr und mehr an, mir aufzudämmern, aber die Uebergänge von Kategorie zu Kategorie, auf deren Dialektik vom Katheder her gerade ein ſo großer Nachdruck gelegt wurde, blieben mir noch außerordentlich dunkel. Das Collegium wurde mir immer ſchwerer und ich beſchloß es mit einer Ermüdung, die an ſtarke Abneigung grenzte. Neben Steffens Naturphiloſophie, in welcher Metalle und Felsarten, urweltliche Pflanzen und Thiere, die Sinne in ihrer Wechſelwirkung mit einer ihnen correlaten Welt, die Temperamente und Anlagen des Menſchen, die Anfänge der Geſchichte durch die Raſſenbildung, dem erſtaunten Auge vorſchwebten, konnte mir die Welt des logiſchen Begriffs mit ihrer Dialektik nur als eine öde Abſtraction erſcheinen. Von logiſcher Behandlung war allerdings bei Steffens nichts zu finden. Er hatte natürlich das Bedürfniß derſelben, aber er konnte es immer nur auf Umwegen, durch Analogie, befriedigen. Ich war daher gar nicht im Stande, der Aufforderung meines Oheims zu genügen, ihm doch von Zeit zu Zeit über Steffens Vorträge zu berichten. Was ich daraus vorbrachte, wurde von ihm als Phantaſterei geſcholten und er gab mir Fries' mathematiſche Naturphiloſophie, die 1822 erſchienen war, in die Hände, mir zu zeigen, wie man dieſen Gegenſtand wiſſenſchaftlich behandeln müſſe. Ich blätterte das Buch durch, kam aber erſt, aus ganz anderen Urſachen, im nächſten Winter dazu, es wirklich durchzuleſen und zu excerpiren. Ich hielt nun meinem Oheim gegenüber, der ganz in Newton und Kant abgeſchloſſen war, mit meinem Enthuſiasmus für Steffens zurück, ließ demſelben aber für mich im Stillen um ſo mehr die Zügel ſchießen. Ich ſchaffte mir die kleinen Schriften deſſelben an, die er 1821 aus Zeitſchriften geſammelt hatte. Aus ihnen wurde mir Vieles klarer, weil ſie mich mit der wiſſenſchaftlichen Bildungsgeſchichte von Steffens, mit der ſucceſſiven Entſtehung ſeiner beſondern Anſichten, bekannt machten. Was man auch, wie ich es ſpäter ja auch ſelber gethan habe, an Steffens Philoſophie auszuſetzen habe, ſo wird ihm doch immer zugeſtanden werden müſſen, daß er für die Natur einen tiefen Blick beſaß, der ſtets auf ihre Totalität und Einheit hingerichtet war. Als ein ganz ausgezeichnetes Beiſpiel ſeines urſprünglichen Naturſinnes will ich aus jener Sammlung nur den Aufſatz über die Farben nennen, welcher durch die Forſchungen des Malers Runge hervorgerufen war. Das Studium von Steffens begleitete mich bis ſpät in den Frühling von 1825, indem ich aus der Werkmeiſter'ſchen Leihbibliothek in der Jägerſtraße, die einen Reichthum wiſſenſchaftlicher Schriften beſaß, wie er in ſolchen Anſtalten ſich ſelten findet, auch noch ſeine Caricaturen des Heiligſten erlangte, die ich mit andächtiger Hingebung las und excerpirte. Meine Liebe zu Steffens iſt ſich immer gleich geblieben. Ich habe ſein letztes größeres wiſſenſchaftliches Werk, die Religionsphiloſophie, zwölf Jahre ſpäter in den Berliner Jahrbüchern ſtreng beurtheilt, aber die Liebe zu dem Verfaſſer wird man in dieſer Kritik nicht vermiſſen.

Den größten Contraſt zu den poeſiereichen Schilderungen der Natur von Steffens bildete das Collegium über Religionsphiloſophie, welches Herr von Keyſerling las. Ich hatte daſſelbe noch in dem naiven Glauben angenommen, daß jede Wiſſenſchaft doch ein ganz beſtimmtes Gebiet beherrſche, daß ihr allgemeiner Begriff feſtſtehe, daß ihre Ausführung eine eigenthümliche ſein könne, daß ſie jedenfalls aber alle weſentlichen Elemente der Wiſſenſchaft überliefern müſſe. Auf dem Gymnaſium gewöhnen wir uns, die Reſultate der Forſchung als ein abgeſchloſſenes, zur Geltung gelangtes Ganze überliefert zu erhalten, wie ich auf ſolche Weiſe die empiriſche Pſychologie, die Poetik, die philoſophiſche Sprachlehre und formale Logik überkommen hatte. Auf der Univerſität tritt aber die Forſchung ſelber an uns heran und der Lehrer iſt berechtigt, uns in neue Bahnen fortzuleiten. In der Philoſophie wird die Orginalität ſolcher Beſtrebungen den Docenten ſogar zum Ruhm ausſchlagen, wenn er durch ſie ein in der That vorhandenes Bedürfniß der Wiſſenſchaft befriedigt. Herr von Keyſerling hatte ſoeben einen Abriß ſeiner Religionsphiloſophie drucken laſſen, den er ſeinen Vorträgen zu Grunde legte. Das konnte um ſo mehr Vertrauen einflößen. Die mündliche Erörterung konnte von dieſen elementaren Beſtimmungen mit u[illegible] größerer Sicherheit und Freiheit in das Detail ſich einlaſſen. Aber wie fand ich mich getäuſcht! Herr von

Keyſerling kam nicht über das, was er hatte drucken laſſen, hinaus. Er wußte offenbar nicht mehr von ſeinem Gegenſtande. Wir waren nur etwa ſechs bis ſieben Studenten in einem kleinen Auditorium, welches in dem nach der Akademie zu gelegenen Flügel des Univerſitätsgebäudes nach der Straße hinaus lag. Herr von Keyſerling, zwar noch Privatdocent, allein ein Mann von ſchon vorgerückterem Alter, pflegte ſpät zu erſcheinen. Ueber einen blauen Leibrock mit goldbeſponnenen Knöpfen trug er einen großen, ſchweren, braunen Flauſchrock, mit welchem er ſich nachläſſig auf den Lehnſeſſel hinwarf, ſeine goldene Uhr herauszog, auf den Tiſch legte, ſein Buch mit einigen Papierrollen eröffnete und nun in ſeiner monotonen Weiſe zu ſprechen anhub, indem er uns Studenten keines Blickes würdigte, ſondern gewöhnlich auf das bunte Treiben hinausſchaute, welches die Straße an dieſem frequenteſten Punkte Berlins belebte. Er erging ſich in den wenigen Kategorien, die ihn beſchäftigten, mit Geläufigkeit und unendlichen Wiederholungen, ſo daß nach einigen Wochen ſchon einige der Studenten wegblieben und ich zuletzt oft nur mit einem einzigen älteren Theologen, Olleroth, einem ſtillen, ernſten Commilitonen, allein mich einfand, mehr aus Mitleid, als aus Intereſſe.

Das ganze Collegium war nichts, als eine heftige Polemik gegen eine Aeußerung Hegel's über Schleiermacher's Dogmatik. Hegel hatte 1822 in einem Vorwort zu dem Buche eines ſeiner Schüler, Hinrichs, die Religion im innern Verhältniß zur Wiſſenſchaft, ohne Schleiermacher's Namen zu nennen, das Princip des Gefühls der Abhängigkeit des Menſchen von Gott angegriffen, auf welches Schleiermacher ſeine Glaubenslehre begründete. Hegel hatte darin geſagt, daß, wenn es ſich ſo verhielte, der Hund der beſte Chriſt ſei, da in ihm das Gefühl der Abhängigkeit am ſtärkſten ſei und auch, wenn dem Hungrigen ein Knochen vorgeworfen werde, Erlöſungsgefühle dem Hunde nicht fremd blieben. Hiergegen empörte ſich nun Dr. von Keyſerling, und dies war der eine Punkt, der mich wegen meiner Verehrung Schleiermacher's bei ihm feſthielt. Er ſuchte dieſen durch die Jacobi'ſche Philoſophie zu unterſtützen. Er ſtellte den Begriff Gottes als den des Unbedingten, den der Welt und des Menſchen als den des Bedingten auf, das alſo nothwendig von dem Unbedingten abhängen müſſe. Dieſe Kategorie des

Unbedingten und des Bedingten war es, die er nun ausführlich hin- und herwälzte. In der entſetzlichen Langenweile, welche dieſe dürftige Metaphyſik bei uns hervorbrachte, fing ich an, zu erkennen, daß der Begriff Gottes doch noch ganz andere Kategorien erfordere. So lieb mir Schleiermacher's Vertheidigung war, ſo regten ſich doch gerade bei den nachdrücklichen Accentuationen der Abhängigkeit des Menſchen von Gott Erinnerungen an Stellen des Neuen Teſtaments, worin die Freiheit des Menſchen als der Zweck der Religion hervorgehoben wird. Chriſtus ſagte, wir ſollen die Wahrheit erkennen, denn ſie werde uns frei machen. Die Liebe zu Gott und zu den Menſchen als das Princip der Religion ſoll alle Furcht, alſo das Gefühl der Abhängigkeit, austreiben. Wir ſind nicht Knechte Gottes, ſondern Kinder ſeines Hauſes. Wir ſind Brüder Chriſti, welche durch ihn zur herrlichen Freiheit der Kinder Gottes erzogen werden u. ſ. w. Dergleichen Stellen, wie geſagt, fielen mir ein, aber ich vermochte doch noch nicht, gegen die gewaltige Kategorie des Unbedingten, die jede Stunde als ſchweres Geſchütz vorgeführt wurde, den rechten Hebel einzuſetzen. Ich tröſtete mich, daß bei Schleiermacher ſich Alles wohl noch ganz anders verhalten werde, als Herr von Kayſerling ſelber wiſſe. Allmälig ging ihm offenbar der Stoff aus, und doch war noch nicht einmal der Februar erſchienen. Ein Halsübel, das ihn ſchon vor Weihnachten einmal glücklich von einigen Wochen Vortrag dispenſirt hatte, war nicht ſo gefällig, ſich wieder einzuſtellen. Da fiel er auf einen neuen Punkt, der mich wieder anzog. Er brachte eines Tages große Papierſtöße mit und fing an, die Streitigkeiten über die Agende, deren Gegner Schleiermacher war, vorzunehmen. Da ich ſelber über die Agende geſchrieben hatte, ſo freute ich mich, weiter und gründlicher darüber nachzudenken, um mich mit Herrn von Kayſerling in beſter Uebereinſtimmung finden zu können. Da er nun hier aus der Tagespreſſe friſches Material genugſam empfing, ſo lavirte er ſich bis Anfang März noch mit Anſtand durch. Dieſer Mann, ein oſtpreußiſcher Baron, hatte gewiß den redlichſten Willen, aber es fehlte ihm theils an Gelehrſamkeit, theils an Lehrgeſchicklichkeit, und ſo iſt der Verlauf ſeines weiteren Lebens ein höchſt trauriger geworden, den er ſelber in einem Bändchen Denkwürdigkeiten bis in das Einzelne hin beſchrieben hat.

So unvollkommen Hermann von Keyſerling's Religionsphiloſophie war, ſo blieb mir doch ein Stachel von ihr zurück, der ſich immer tiefer in meine Seele ſenkte. Dies war das Problem, ob der menſchliche Geiſt Gott ſo wiſſen könne, wie er an ſich iſt? Daß ein Abſolutes, oder, wie der Glaube es nennt, ein Gott ſei, wurde nicht in Frage geſtellt, wohl aber, ob wir das Wiſſen des Abſoluten von ſich ſelber zu unſerem eigenen, alſo unſer Wiſſen zu einem abſoluten machen könnten? Hegel, ſo hörte ich verſichern, bejahte dieſe Frage; von Keyſerling verneinte ſie. Er geſtand den Menſchen allerdings die Möglichkeit eines Wiſſens von Gott, aber eines nur relativen, approximativen zu. Suchte ich für dieſe Frage in Hegel's Encyklopädie Aufſchluß, ſo fand ich mich in der Antwort, die ich herausleſen konnte, unbefriedigt. Die Philoſophie, hieß es, habe nur mit dem Abſoluten zu thun, deſſen abſolute Form der Begriff ſei. Religion und Philoſophie hätten denſelben Gegenſtand, nur daß er für jene als Vorſtellung, für dieſen als Begriff im Bewußtſein erſcheine. Das klang ſehr beruhigend. Ich vermißte aber in der Encyklopädie ein Kapitel, welches ausdrücklich von Gott handelte. Ich erfreute mich an dem Gedanken, daß in dem Syſtem der Wiſſenſchaft jede Beſtimmung eine Stufe in der fortſchreitenden, immer wahrhafteren Definition des Abſoluten ſein ſollte. Wenn ich aber am Ende anlangte, wo alle vorangehenden Definitionen ſich in eine einzige, letzte, ſchlechthin abſolute aufheben und vereinigen ſollten, ſo traf ich, ſtatt des abſoluten Subjectes, nach welchem ich mich ſehnte, den Begriff der Philoſophie aufgeſtellt. Und in dieſem Begriff war weiter kein beſonderer Inhalt gegeben, vielmehr hieß es, daß das abſolute Wiſſen, zu welchem der Geiſt hier gelangt ſei, ſchon in allen früheren Stufen ſeine Entwicklung gefunden habe, alſo nur ein Rückblick auf ſie eintreten könne. Herrn von Henning's Logik und Metaphyſik zeigte mir doch immer nur eine Dialektik von Begriffen, und ich konnte mich, was er auch ſagte, ſchlechterdings nicht überzeugen, daß ich in ihm mit der Natur Gottes ſelber zu thun hätte. Ich fing daher an, den Commentar, den er uns zu den Paragraphen des erſten Theils der Encyklopädie vortrug, mit ſtetem Zweifel zu begleiten, ob er Recht habe, oder ob ich ihn unrichtig verſtände. Ich gab, beſſer folgen zu können, endlich auch das Nachſchreiben auf, fand aber in meinem Heft, ſo weit es läuft, ſchon bei Paragraph 17 ein ſehr komiſches Intermezzo. Statt Henning's Erläuterungen ſteht ein heftiger, ſehr ſchwülſtiger Erguß gegen die Hegel'ſche Dialektik. Ich ſpotte über ihren Dreiſchlag der Begriffsmomente; ich erblicke mich in dieſen Abſtractionen auf einem öden Felſen, der von unfruchtbaren Winden umtobt wird; ich ſpotte über den Spott, mit welchem die empiriſchen Wiſſenſchaften von dem ſpekulativen Hochmuth herabgeſetzt wurden; man meine Fauſt zu ſein und ſei ſelber nur ein trockener Wagner, der Famulus eines Pſeudo-Fauſt; ich dürſtete nach Leben und Liebe. Doch hoffte ich immer noch weitere Aufklärung und hielt das Collegium gewiſſenhaft aus. — Es iſt keine Frage, daß Steffens mir unendlich mehr zuſagte und daß von ihm aus jene Reaction gegen die Hegel'ſche Logik ihre vorzüglichſte Nahrung empfing. Wenn Steffens darüber ſprach, daß ſich jetzt eine neue Anſicht der Natur vorbereite, deren höhere Ahnungen die Wiſſenſchaft ſchon als ein Frühlingsgefühl durchziehe, ſo war es mir, als brächen tauſend Knospen in meinem Gemüth hervor. Wenn ich aber von Herrn von Henning vernahm, wie das Sein nicht das Sein, ſondern das Weſen, das Weſen nicht das Weſen, ſondern der Begriff ſei, ſo wurde mir oft ganz troſtlos zu Muthe. Daß die Kategorien durch ſich ſelber von Innen her zuſammenhängen möchten, hatte meinen völligen Beifall, aber das Wie dieſes Zuſammenhangs blieb mir oft räthſelhaft. Schleiermacher's Verfahren ſagte mir unendlich mehr zu, und ich ließ von Oſtern 1825 bis Oſtern 1826, mit Ausnahme vorübergehender Anregungen durch Geſpräche mit Dieſem und Jenem, das Studium der Hegel'ſchen Philoſophie völlig ruhen.

Ich hatte den Winter hindurch ſo gut wie gar keinen Umgang. Müller war zwar noch in Berlin, allein ich verkehrte viel weniger mit ihm, je mehr er in die Familie meines Oheims Eingang gefunden hatte, wo er durch ſeine Freundlichkeit und Gefälligkeit ſich bald zu einem allbeliebten Gaſt gemacht hatte, der bei Allem dabei ſein mußte. Es wurde in dem Hauſe meines Oheims viel Muſik gemacht. Wenn junge Leute der Bauakademie, die bei meinem Oheim Zutritt hatten, Violine oder Flöte zur Begleitung des Claviers zu handhaben wußten, oder wenn ſie geſangluſtig waren, ſo hieß man ſie willkommen. Ich ſuchte mich dieſem Treiben ſo viel als möglich zu entziehen und bekam auch im zweiten Jahre eine Stube nach der Straße hinaus, die dicht neben der Bibliothek lag und in welcher ich von dem muſikaliſchen Lärm nichts mehr vernahm und lieber die eintönigen Hammerſchläge des Ciſeleurs hörte, der mir gegenüber im Lagerhauſe die Statue Blücher's für Breslau bearbeitete.

Ich fand mich mit der Geſelligkeit, die zuweilen ſtark in's Rauſchende überging, durch Compoſitionen von Gelegenheitsgedichten ab, die mir bei meiner großen Leichtigkeit, Verſe zu machen, nicht ſchwer wurden. Ich dichtete in jenem Winter zu ſolchem Zwecke auch zwei kleine dramatiſche Impromptu's: „Oberon und die drei Perlen" zu einem Polterabend und „Federico und Cäcilie", ein Singſpiel, zur Geburtstagsfeier einer älteren Verwandtin, die auf ein paar Wochen zum Beſuch gekommen war.

Müller vergnügte ſich in dieſem Geſellſchaftstumult [illegible], als er ſich in eine meiner Couſinen leidenſchaftlich verliebte. Als er Oſtern 1825 die Univerſität verlaſſen wollte, in die Praxis überzugehen, machte er ihr einen Heirathsantrag, fand aber keine Erhörung. Bleich, zitternd, Thränenſtröme vergießend, ſtürzte er eines Abends in mein Zimmer, mir dieſen unglücklichen Ausgang mitzutheilen. Er jammerte mich und ich entſchloß mich, ihn nach Hauſe zu begleiten, um den Wahnſinn ſeiner grenzenloſen Verzweiflung einigermaßen beſchwichtigen zu helfen. Er wohnte ſehr weit von mir, in der Mauerſtraße. Da es ein naßkaltes, windiges Wetter war, durch welches wir gingen, ſo ließ er eine kleine Bowle Punſch machen, die ungeheure Spannung des Gemüths, worin wir uns befanden, etwas zu löſen. Müller war ein ſo guter, liebevoller Menſch, wie ich wenige gekannt habe. Ich hatte mich aus Grundſatz bei ſeiner Liebſchaft, die mir nicht entgangen war, ganz neutral verhalten und ſtand daher ſeinem Affect mit reinem Antheil gegenüber. Hundertmal, wie alle Leidenſchaftlichen, wiederholte er mir daſſelbe, erzählte mir in aller Breite die Geſchichte ſeiner Empfindungen, fiel mir zwiſchendurch um den Hals, verlor ſich in die Vergegenwärtigung von Schönheit und Liebenswürdigkeit ſeiner Angebeteten, ermüdete ſich aber eben mit dieſem pathetiſchen Erguß, ſo daß ich nach Mitternacht ihn beruhigter verlaſſen konnte. Wie traurig war mir dieſer Gang durch die ſtillen Straßen zwiſchen den hohen, finſtern Häuſern unter dem wolkendunklen Himmel! Müller reiſte nach zwei Tagen in ſeine Heimath ab. Er konnte aber ſeinen Schmerz nicht überwinden und ſtarb nach einem Jahre an der Auszehrung.

So ſehr ich mich nun auch zurückzog, ſo konnte ich doch bei der Breite der geſelligen Verhältniſſe, mit denen ich mich ungeſucht berührte, nicht vermeiden, vielerlei oberflächliche Bekanntſchaften zu machen. Zu dieſen gehörte auch ein franzöſiſcher Sprachmeiſter. Er klagte mir, daß ſeine Beſchäftigung ihm noch nie die Muße gegönnt habe, eine Abhandlung zu ſchreiben, um auf Grund derſelben von einer Univerſität zum Doctor der Philoſophie promovirt zu werden, durch welchen Titel er ſich in ſeiner Stellung, namentlich bei Schulen, höchſt vortheilhaft verbeſſern würde. Dies reizte mich zu dem Vorſchlag, ihm eine ſolche Abhandlung zu verfertigen. Ich verlangte dafür nichts, als, im Fall des Gelingens, ein Exemplar ſeines Diploms. Der Mann, ein Familienvater, that mir leid, aber die Eitelkeit, meine Kräfte an einer ſolchen Aufgabe zu verſuchen, hatte wohl größeren Antheil. Die Verantwortlichkeit für die Täuſchung ſchob ich ſeinem Gewiſſen zu. Nun kam es darauf an, ein Thema zu finden, welches doch mit dem Treiben eines franzöſiſchen Sprachlehrers in den Augen einer Fakultät homogen erſcheinen konnte. Ich verfiel auf den Begriff der Renaiſſance. Wie oft hatte ich nicht von der Zeit der Wiederherſtellung der Künſte und Wiſſenſchaften geleſen. Die Göttinger Profeſſoren gaben ja viele Jahre hindurch eine große Geſchichte derſelben ſeit jenem Zeitpunkt heraus: Bouterweck, die Geſchichte der Poeſie und Beredtſamkeit; Buhle, die Geſchichte der Philoſophie u. ſ. w. Das war ein Thema, worin ich mit der nöthigen Vorſicht gegen die Vorurtheile der Gelehrten eine glänzende Apologie des Mittelalters anbringen konnte, für das ich noch immer ſchwärmte.

Mit Hülfe von Meuſel's Leitfaden zur Geſchichte der Gelehrſamkeit konnte ich die Arbeit mit dem Vorrath von Namen und Jahreszahlen verſehen, welche den Fakultäten als Beweis poſitiver Kenntniſſe bei den Bewerbern um akademiſche Würden ſo angenehm ſind, weil ſie doch einen gewiſſen Anhalt dafür bieten, daß ſich dieſelben mit dem Gegenſtande eingehender beſchäftigt haben. Ich griff nun jenen Ausdruck zunächſt von der Seite an, daß er nur eine relative Berechtigung habe, denn man verſtehe unter ihm das Studium und die Nachahmung der antiken Kunſt und Literatur, als ob dieſe der abſolute Inbegriff aller wahren Kunſt und Wiſſenſchaft ſei, was doch eine viel zu weit gehende Behauptung ſei. Sodann behauptete ich, daß das Germaniſche Mittelalter niemals aufgehört habe, ſich, obwohl in beſchränktem Maaße, mit der antiken Literatur zu beſchäftigen. Freilich ſeien es vorzugsweiſe Römiſche Autoren geweſen, denen man Aufmerkſamkeit ſchenkte. Terenz ſei ſogar von einer Nonne, Hroswitha, nachgeahmt; Virgil, Lucan, Ovid ſeien beſtändig geleſen. Bei den Hiſtorikern ſei das Beſtreben, dem Livius oder Salluſt oder Curtius nachzueifern unverkennbar. Bei den Philoſophen ſtehe Seneca als Muſter voran; doch verriethen ſich auch die Spuren der Lectüre Cicero's. Ariſtoteles habe die Philoſophie lange nur in lateiniſcher Ueberſetzung beherrſcht, aber endlich ſei man doch auch zur Kenntniß des Originals übergegangen. Scotus Erigena habe ſchon unter Karl dem Kahlen das Werk des Areopagiten über die Hierarchie aus dem Griechiſchen überſetzt. An Lateiniſchen Lehrgedichten über die mannichfaltigſten Lehrgegenſtände, ſogar über das Schachſpiel, ſei kein Mangel. Hierauf ſpielte ich den Haupttrumpf aus, daß man doch dem Mittelalter nicht deswegen Kunſt und Wiſſenſchaft abſprechen könne, weil es die Alten nicht copirt habe. Vielmehr ſei die Selbſtſtändigkeit anzuerkennen, mit welcher es in der Scholaſtik eine ihm eigenthümliche Philoſophie, in der Epik, Lyrik und in den Myſterien eine ihm eigenthümliche Poeſie hervorgebracht habe. Hier, wo ich die meiſten Kenntniſſe beſaß, ließ ich mich nun weitläufiger aus. Ich fragte, ob man denn ohne dieſe Fülle origineller Schöpfungen, die ſich unabhängig von den Vorbildern der Griechen und Römer entwickelt hätten, nicht einer unendlichen Armuth und Einförmigkeit preisgegeben ſein würde, wenn ſtatt jener Urſprünglichkeit Philoſophen und Dichter immer nur Sclaven der Alten hätten bleiben ſollen? Dante ſei gewiß ein großer Dichter. Er ſei 1321 geſtorben, müſſe alſo ohne Widerrede zum Mittelalter gerechnet werden. Wolle man nun ihn und auch Petrarca ihrer Originalität halber verwerfen?

Dann ging ich auf die übrigen Künſte über.

Von der Muſik ſei es klar, daß eine Nachahmung der antiken unmöglich geweſen ſei, da wir zu wenig von ihr wüßten. Und doch habe gerade dieſe Kunſt aus den Anfängen des Mittelalters heraus einen ſo gewaltigen Aufſchwung gewonnen. Für die Baukunſt bezweifle wohl Niemand mehr, daß das Mittelalter Großes in ihr geleiſtet habe, ſeitdem das Vorurtheil gegen die Gothik überwunden ſei. Und nicht nur Kirchen habe das Mittelalter gebaut, ſondern auch Burgen von außerordentlicher Schönheit, wie das Alhambraſchloß in Spanien, wie die Marienburg in Preußen. Mit der Architektur habe ſich zugleich von den decorativen Elementen derſelben und von den Grabmonumenten aus eine allerdings ſtrenge Sculptur hervorgebildet, die nur, um ſich zur höchſten Reife zu vollenden, von der Nachahmung der Antike zu früh unterbrochen wurde. Für die Malerei könne man die Glasmalerei, Freſken, muſiviſche Werke und Miniaturbilder anführen. Die ſo wichtige Erfindung der Oelmalerei könne man dem Mittelalter nicht ſtreitig machen. In der Bearbeitung von Waffen, Rüſtungen, Zeugen, Teppichen habe das Mittelalter dem Alterthum nicht nachgeſtanden.

Dies ungefähr war der Gedankengang, dem ich mich mit Begeiſterung überließ und den ich ſehr raſch zu Papier brachte, da er ſchon lange in mir gährte. — Der Sprachmeiſter wurde auf Grund dieſes ſtudentiſchen Elaborats von einer der kleineren Deutſchen Univerſitäten wirklich zum Doctor promovirt, was mir natürlich viel Vergnügen machte. Um die Fiction aufrecht zu halten, daß ein franzöſiſcher Sprachmeiſter der Verfaſſer ſei, war ich zum Schluß noch einmal auf die franzöſiſche Literatur eingegangen, welche das Princip der Nachahmung der Alten auf die Spitze getrieben habe. Sie habe dadurch auch eine große formale Reinheit gewonnen, aber in der Freiheit und Friſche der Production ſei ſie auch ſeitdem durch pedantiſche Einſeitigkeit verkümmert und habe ihr goldenes Zeitalter hinter ſich. Seit Leſſing und Winkelmann werde Niemand, außer den Franzoſen, glauben, daß ſie die Alten nicht nur erreicht, ſondern ſogar übertreffen hätten. Das Reſultat des Ganzen war alſo, daß der beliebte Ausdruck: Wiederherſtellung der Künſte und Wiſſenſchaften, inſofern unrichtig ſei, als ob im Mittelalter nur Barbarei geherrſcht habe, und weder Kunſt noch Wiſſenſchaft vorhanden geweſen ſei; während doch thatſächlich eine große bildende Kunſt, die noch in tauſenden von herrlichen Denkmälern vor Augen ſtehe, eine umfangreiche und bedeutende Poeſie und eine nicht zu unterſchätzende Wiſſenſchaft exiſtirt hätten, welche letztere der antiken Philoſophie ſo wenig fremd geweſen ſei, daß ſie vielmehr die Ariſtoteliſche als den claſſiſchen Zeugen der menſchlichen Vernunft zur Auctorität auch für die Kirche erhoben habe. Jener Ausdruck ſei aber auch inſofern ſchief, als er mit der Wiederherſtellung nur die Nachahmung des antiken Standpunktes ohne originelle, ſchöpferiſche Thätigkeit bezeichne, gegen deren Erfindungsloſigkeit die ſelbſtſtändige Productivität des Mittelalters noch im Vortheil ſei.

Dieſe Arbeit war für mich wohlthätig, weil ſie mich zum erſten Male veranlaßte, mich aus einer grenzenloſen Zerſtreuung zu concentriren und wenigſtens für eine der vielen Regionen, in die mein wiſſensdurſtiger Geiſt ſich auslegte, zu ſammeln. Ich war nur zu ſehr mir ſelbſt überlaſſen. Meine Empfänglichkeit war ganz univerſell, und viele Umſtände trugen dazu bei, mich bald hier- bald dorthin zu ziehen. Die Antiquare wurden mir beſonders gefährlich. Gleich bei der Univerſität, auf der Seite nach der Hauptwache zu, hielt ein Bücherverkäufer unter freiem Himmel ſeinen Markt; auf dem unteren Sims des Schloſſes, an der Ecke der Stechbahn, ſtellte ein alter Büchertrödler ſeine Lockungen aus; in der Neuen Königsſtraße war es die Handlung des Bücher-Antiquars Franz, die mich bald bei ſich heimiſch machte. Ich kämpfte oft längere Zeit mit meinen Gelüſten, in der Regel aber erlag ich der Verſuchung und gab mehr Geld aus, als ich geſollt hätte. Ich kaufte auch gar Manches, was ich ſehr wohl entbehren konnte, z. B. Feßler's Geſchichte von Spanien, Machiavelli's Florentiniſche Geſchichte, ſein Leben des Caſtruccio Caſtracani, eine alte Ausgabe des Decameron und was es ſonſt Ueberflüſſiges gab. Dazu kamen noch andere Zerſtreuungen, die mich mit neuen Gedanken erfüllten. Ich ſelber, ein obſcurer Student, würde es wohl z. B. nicht gewagt haben, einer öffentlichen Sitzung der Akademie der Wiſſenſchaften beizuwohnen, aber an der Seite meines Oheims wagte ich mich in den Saal. So kam es, daß ich Wilhelm von Humboldt nicht nur zu ſehen bekam, ſondern ihn auch ſeine berühmt gewordene Abhandlung über die Bhagavatgita vorleſen hörte, in welcher er beweiſen wollte, daß dem Indiſchen Pantheismus ein Monotheismus zu Grunde gelegen habe. Solche Eindrücke verwiſchen ſich nicht.

IX.

Seltſame Geſchichten mit den Juden Beifuß und Auerbach. Verzückung in Jean Pauls Titan.

Während ich mich in ſo mannichfaltigen Beſchäftigungen umherwarf, fing eine Veränderung meiner ganzen Sinnesart ſehr allmälig an, mich zunächſt kaum unbewußt zu durchdringen. Es war die Einwirkung Schleiermacher's. Schon hatte ich ihn als Ueberſetzer Platon's, als Philoſophen, als Prediger zu bewundern angefangen. Nun ſollte ich ihn auch als akademiſchen Docenten kennen lernen. Die Exegeſe der Pauliniſchen Briefe war mir etwas ganz Neues. Die Sprachkenntniß und der kritiſche Scharfſinn Schleiermacher's intereſſirten mich, allein im Ganzen ließ mich das Collegium kalt. Das über theologiſche Moral hingegen riß mich je länger je mehr hin. Ich hatte geglaubt, mich gut auf daſſelbe vorzubereiten, wenn ich noch in den Ferien Schleiermacher's Grundlinien zur Kritik aller bisherigen Sittenlehre durchmachte. Schon der Titel dieſes Buches verſprach eine ganz andere Ethik, als ſie bis auf Schleiermacher exiſtirt hatte. Ich geſtehe, daß das Buch dieſer Erwartung leider nicht entſprach. Ich maß die Schuld jedoch mir zu, weil ich zu wenig Kenntniß von den Philoſophemen beſaß, über welche Schleiermacher urtheilte. Für die des Alterthums war ich noch ungefähr orientirt; allein für die engliſchen Moraliſten, auf welche Schleiermacher weitläufiger eingeht, für Kant und Fichte, war ich ohne feſten Anhalt. Am beſten verſtand ich noch die letzte Abhandlung, worin Schleiermacher den Unterſchied eines ſyſtematiſchen und tumultuariſchen Verfahrens auseinanderſetzt.

Ich überzeugte mich bald, daß das Collegium ganz unabhängig von dieſer Kritik durch ſich ſelbſt verſtanden werden konnte. Schleiermacher's Verfahren war ein Gemiſch von conſtructiver und heuriſtiſcher Methode. Das Heuriſtiſche überwog der Form nach in allen Detailunterſuchungen, aber dem Ganzen lag ein voraus beſtimmender Plan zu Grunde. Es wurde eine Definition gegeben, dann eine Eintheilung gemacht, hierauf ein Kanon aufgeſtellt, der als Maaß für alle beſonderen Beſtimmungen gelten ſollte, die unter einen allgemeinen Begriff ſubſumirt werden durften. Dann wurde gefragt, wie das Ganze auf das Einzelne, und umgekehrt, wie das Einzelne auf das Ganze wirke. Bei der Analyſe der Wirkſamkeit wurde einmal die extenſive, dann die intenſive Seite durchgenommen. Schließlich wurde die Continuität eines ſpecifiſchen Proceſſes innerhalb eines andern erforſcht und die Grenze geſucht, wo er erlöſche. Dieſer Schematismus war nicht ſchwer zu faſſen. Für einen Studenten iſt es aber äußerſt vortheilhaft, mit ſolchen Kategorien bekannt und in ihrer Anwendung geübt zu werden. Die Anregung, welche Schleiermacher dadurch unſerem Denken gab, war außerordentlich. Bei der Hegel'ſchen Dialektik, wie ich ſie von Herrn von Henning vortragen hörte, fand ich meine Selbſtthätigkeit ausgeſchloſſen. Wenn die Qualität in die Quantität, wenn das Weſen in die Erſcheinung, wenn das Allgemeine in das Beſondere überging, ſo blieb ich zur Rolle eines paſſiven Nachdenkers verurtheilt. Hier wurde ich ſelber mit herangezogen. Die Frage, was für ein Kanon ſich wohl für irgend ein Gebiet werde finden laſſen; die Frage, wo ein gewiſſer Proceß anfange, wo er culminire und wo er endige; die Frage, ob und wo eine Thätigkeit in eine andere übergehe, die Entdeckung der Schwierigkeiten, die ſich bei ſolchen Analyſen entgegenwerfen, die Verſuche, ſie zu beſeitigen — das Alles verſetzte uns Zuhörer in den lebhafteſten Antheil und forderte uns heraus, auch ſelber auf die Löſung bedacht zu ſein. Jedenfalls lag dieſe Methode meinem damaligen Bildungspunkt unendlich näher, als die feierliche Objectivität der Hegel'ſchen Dialektik, die mir oft unbegreiflich war, wenn ſich auch die Wahrheit ihrer Kategorien bei mir unvermerkt einſchmeichelte und befeſtigte. Zu einer wirklich kritiſchen Vergleichung des einen und des andern Verfahrens war ich natürlich noch ganz unfähig und dachte um ſo weniger daran, als ſich zu ihm noch das intuitive Verfahren von Steffens geſellte, den man wohl als die perſonificirte intellectuelle Anſchauung des Schelling'ſchen Syſtems betrachten kann. Ein Student weiß gar nicht, was mit ihm Tag für Tag, Stunde für Stunde in ſeinem Bewußtſein vorgeht. Er lebt im Genuß der intereſſanten Gegenwart. Er freut ſich der großen Unterſchiede, die ſich in der Lehre der Wiſſenſchaft für ihn aufthun, allein erſt nach und nach, erſt wenn ſich die neue Geſtalt des Bewußtſeins, in die er mit ſorgloſer Hingebung eintritt, zu verdichten, erſt wenn ſie ihm Verlegenheiten zu bereiten anfängt, kommt er dazu, ihre Bedeutung zu ahnen. Schleiermacher ſprach nicht poetiſch, nicht pathetiſch, wie Steffens, aber wie er ſo da ſaß, den Kopf gewöhnlich durch die eine Hand ſtützend, vor ſich nur Papiere mit den Hauptſätzen, alles Uebrige aber erſt im Augenblick aus freiem Denken ſchaffend, immerfort arbeitend, immerfort klar und anmuthig redend, war er ein Lehrer von unvergleichlicher Kraft und Würde, dem der treffende Ausdruck nie verſagte. Nicht ſelten wurde er geradezu trocken; da wir aber jeden Sonntag uns überzeugen konnten, welcher gewaltigen Beredtſamkeit er fähig war, ſo rechneten wir es ihm zum Verdienſt, den didaktiſchen Stil des Katheders nicht, wie es von Steffens geſchah, mit den Effecten der Beredtſamkeit zu vermiſchen.

Das Collegium, welches ich unter dem Titel theologiſche Moral hörte, iſt von Jonas unter dem Titel: Chriſtliche Sitte, herausgegeben. Da auch Schleiermacher's philoſophiſche Ethik durch Schweizer veröffentlicht iſt, ſo kann man jetzt wohl erkennen, wie er die Principien von dieſer auf jene übertragen hat, denn es iſt nicht zweifelhaft, daß, was er hier das organiſche Handeln nennt, dort zum wirkſamen, und, was hier als ſymboliſirendes auftritt, dort zum darſtellenden wurde. Es geht aus den Mittheilungen von Jonas hervor, daß er mit der Stellung des reinigenden Handelns vielfach geſchwankt hat. Als ich die Moral hörte, theilte er jedoch ſchon das wirkſame Handeln in das reinigende und verbreitende, oder, wie er auch ſagte, erweiternde. Die philoſophiſche Sittenlehre habe ich nach ihrem Erſcheinen ausführlich in den Berliner Jahrbüchern für wiſſenſchaftliche Kritik 1836 beurtheilt und von der theologiſchen will ich nur ſo weit ſprechen, als ſie ſich auf den Gang meiner Bildung bezieht. Ich wurde durch ſie nicht nur, was die Form, ſondern auch was den Inhalt betrifft, in eine ganz neue Welt verſetzt. Da Schleiermacher überall die Einwirkung der chriſtlichen Sitte auf die volksthümliche unterſucht, ſo wurde ſeine Ethik zu einer Kritik der in Europa herrſchenden bürgerlichen und politiſchen Verfaſſung der Völker. Wie wurden wir überraſcht, wenn plötzlich aus dem reinigenden oder verbreitenden Handeln eine brennende Frage der Gegenwart hervorſprang, z. B. über die Erlaubtheit der Todesſtrafe, über das Recht der Intervention in einem andern Staat u. dgl.! Gar Manches kam mir ſonderbar, ja gezwungen vor, wie wenn die Ehe oder das Syſtem der Tugenden, der Beſonnenheit und Beharrlichkeit, der Langmuth und Demuth zum darſtellenden Handeln gemacht wurde. Eben deshalb aber fing es an, mein Nachdenken zu beſchäftigen. Wie Kant in ſeiner Tugendlehre jedem Capitel caſuiſtiſche Fragen anhängt, ſo kamen auch bei Schleiermacher viele Probleme vor, die er unentſchieden ließ und dem Forum des eigenen Gewiſſens überwies, z. B. ob ein Chriſt Aequilibriſt werden dürfe.

Die nächſte Wirkung der Schleiermacher'ſchen Kategorien war, daß ich ſie in meinem eigenen Handeln zu entdecken ſuchte. Je mehr ich aber ſuchte, deſto weniger fand ich. Die weitere Wirkung gegen Ende des Semeſters war daher der Zweifel, ob ich überhaupt bis dahin ein Chriſt geweſen ſei? Ich war zwar getauft, ich war im Chriſtenthum unterrichtet, confirmirt, ich war zum Abendmahl gegangen und hatte viele Predigten gehört, aber ich hatte nie daran gedacht, mein Handeln zu einem ſpecifiſch chriſtlichen zu machen. In meiner Erziehung war immer nur von Tugend überhaupt, nicht aber von chriſtlicher Tugend, von Sitte überhaupt, was ſich ſchicke oder nicht ſchicke, nicht aber von chriſtlicher Sitte die Rede geweſen. Als ich auf Tertia ſaß, gelangte ich zuerſt zu einem gewiſſen Bewußtſein über meine Untugenden und über die Verſuchungen, aus denen ſie entſprangen. Ich fiel daher auf den Gedanken, einen ganz individuellen Dekalog für mich auszuſinnen. Es war nicht ſchwer, den nöthigen Vorrath zu zehn Laſtern zu finden, die mir Gefahr drohten. Ich ſchrieb ſie mit römiſcher Zifferbezeichnung auf ein Quartblatt von Velinpapier. Dies legte ich in einen ſchönen, mit eingepreßten Figuren und Golddecoration verzierten Lederkaſten, der von einem verbrauchten Reißzeuge herrührte und inwendig mit rothem Tuch ausgeſchlagen war. Er ſchien mir würdig, eine Bundeslade für meine Geſetzestafel zu bilden und ich verwahrte ihn in einem Schubfach meines Pultes, ihn vor profanen Augen zu ſchützen. Jeden Sonntag früh nahm ich ihn heraus, las die Geſetze durch und prüfte mich über mein Verhalten zu ihnen. Manchmal war ich recht pharisäiſch mit mir zufrieden, häufiger aber mußte ich erröthen, bald gegen dieſe, bald gegen jene Regel verſtoßen zu haben. Dann bat ich Gott um Verzeihung und faßte den aufrichtigen Vorſatz der Beſſerung. Dies heimliche Judenthum cultivirte ich ungefähr zwei Jahre hindurch. Während dieſer Zeit hatte ich mich jedoch ſehr verändert. Neue Verſuchungen waren entſtanden, neue Fehler hatten ſich eingeſchlichen; manche Unſitte ſchien überwunden. Ich hätte alſo meinen Dekalog verändern, vielleicht erweitern müſſen. Die Romantik, in die ich nun ſchon hineingerathen war, endigte die Reflexion mit der Verwerfung des ganzen Inſtituts als eines philiſtröſen Pedantismus. Ich verbrannte meine Geſetztafel. Ich verfiel nun darauf, im Gegenſatz gegen die moraliſche Kleinmeiſterei, mit welcher ich mich controlirt hatte, mich einem recht unbeſtimmten Ideal von Größe der Seele, Hoheit der Geſinnung, Adel des Herzens und wie ich es ſonſt benennen mochte, hinzugeben. So erhob ich mich gemach zu dem Dünkel, mich ſogar für beſſer als viele der Alltagsmenſchen zu halten. Dieſe romantiſche Vornehmheit ſpiegelte ſich in den Elegieen, deren ich oben Erwähnung gethan habe.

In dieſer Verfaſſung kam ich nach Berlin. Hier beſchäftigten mich anfänglich tauſend neue Eindrücke ſo lebhaft, daß ich an mich ſelbſt wenig dachte, was eigentlich immer ein glückſeliger Standpunkt iſt. Ich hielt mich im Allgemeinen für einen guten Menſchen, war ganz in die vielen intereſſanten Gegenſtände, die auf mich eindrangen, verloren und ließ mich mit heiterem Sinn gehen. Gerade dieſe Sorgloſigkeit war es, die mich disponirte, in unüberlegter Weiſe zu handeln und Dummheiten zu begehen, die zuweilen recht ſchlimm hätten auslaufen können. Da ich aber ſchon glücklich war, mit der Angſt über den Ausgang davon zu kommen, ſo vergaß ich ſie bald wieder und verfehlte nicht, nächſtens in andere zu verfallen. Es war nicht Bosheit, aber es war Uebermuth, Ausgelaſſenheit, Mangel an Umſicht, vorſchnelles Zutrauen zu meiner Kraft, verkehrte Aufopferung für Andere. Ich hatte z. B. einſt für meinen Vater ſechshundert Thaler in Berlin einzuziehen. Ich that dies, ſchickte ihm aber das Papiergeld in einem

Briefe ohne Werthangabe. Andern Tages fiel mir ein, daß ich gar keinen Beweis in Händen hatte, den Auftrag ausgeführt zu haben. Ich ſchrieb in höchſter Unruhe an meine Schweſter, mir Nachricht zu geben, ob mein Brief angekommen ſei. Er war angekommen. Da mein Vater das Geld empfangen hatte, ſo war er zufriedengeſtellt geweſen und hatte nicht einmal daran gedacht, mir Vorwürfe über mein leichtfertiges Verfahren zu machen. — Eines Abends war ich in luſtiger Geſellſchaft eine Wette eingegangen, als Dame verkleidet in den Straßen zu ſpazieren. Unter großem Jubel ſtaffirte man mich aus. Ich ging in der tollen Laune des Augenblicks, allein bis heute kann ich die Marter nicht vergeſſen, welche dieſe Dummheit mir verurſachte, als ich, nachdem ich mich ernüchtert hatte, in dem Menſchengewühl der Neuen Königsſtraße hinſchritt und jeden Augenblick ſchon wegen meiner alle Frauenzimmer überragenden Größe von einem Polizeicommiſſär als verdächtig angehalten zu werden fürchtete.

Man kann ſich vorſtellen, wie auf einen jungen Menſchen, der mit zwanzig Jahren noch ſo viel Unbeſonnenheit verband, der ſittliche Ernſt eines Schleiermacher einwirken mußte. So raſch jedoch ging es nicht mit mir, denn obſchon ich guten Willen entgegenbrachte, ſo wurde ich doch durch die Arbeit über Heinrich VII., dann durch Steffens Naturphiloſophie, dann durch die Arbeit über die Renaiſſance von einer Vertiefung in Schleiermacher's Ideeen noch abgehalten. Erſt in den Ferien, als ich dazu kam, die Moral in ihrem Zuſammenhange zu wiederholen, ſpürte ich ihre Kraft. Der theoretiſche Affect, der mich durch das Collegium begleitet hatte, ſchlug in den Verſuch praktiſcher Bewährung um. Ich fand hier allerdings eine große Schwierigkeit. Schleiermacher ging auch in der Ethik vom Gefühl aus. Luſt und Unluſt oder deren Indifferenz wurden die Factoren, die Alles in Bewegung ſetzten. Die Unluſt z. B. am Nichtchriſtlichen wurde als Princip des reformatoriſchen, oder, wie Schleiermacher ſagte, reinigenden Handelns aufgeſtellt. Worin beſtand denn aber das Chriſtliche ſelber? Hier wurde, namentlich in allen caſuiſtiſchen Fragen, das Zurückgehen auf die Vorſtellung Chriſti empfohlen. Ich hatte nichts dagegen; allein die Vorſtellung Chriſti im Allgemeinen reichte doch für den beſonderen Fall noch nicht aus. Es mußte in ſeinem Leben die Weiſung, die

Parabel, das Begegniß aufgeſucht werden, welches Aufſchluß gewähren konnte. Directe Auskunft war aber oft unmöglich. Es mußte alſo die indirecte, die Vermittelung, die Ableitung eintreten.

Ich hielt nun für das Gerathenſte, mir alle vorzüglichen Schriften Schleiermacher's anzuſchaffen und die Ferien auf ihr Studium zu verwenden. Zuerſt las ich die Monologe. Sie ſind eigentlich ein Lehrgedicht in fünffüßigen Jamben. Ihre Wirkung auf mich war unbeſchreiblich. Sie entrückten mich auf eine ſchwindelnde Höhe. Ihre Betonung der eigenen Kraft, ihr Cultus der Individualität, ihr Preis der Phantaſie als einer Göttergabe, von welcher ſo wenig Menſchen den rechten Gebrauch zu machen wüßten, ihre Gleichgültigkeit gegen die Altersſtufen im Verhältniß zur ewigen Jugend des Geiſtes, ihre Unerſättlichkeit in der Aneignung des Univerſums, ihre ſittliche Vornehmheit, dies Alles war meinem damaligen Zuſtand höchſt willkommen. Ich erheb mich zu einer idealen Ungebundenheit, die ſich in Schleiermacher's Worte zuſammen faßte, worin er mit Verachtung der herkömmlichen Moral ausruft:

Was ſie Gewiſſen nennen, kenn' ich nicht mehr!

Die Reden über die Religion, deren Lectüre der der Monologe folgte, thaten dieſem Standpunkt ethiſcher Genialität keinen Abbruch. Das Princip der Individualität war auch in ihnen der Ausgang, die Anſchauung des Univerſums das Ziel. Das war eine ganz andere Religionsphiloſophie, als die des Herrn von Kayſerling, die mir ſehr herabſtimmend ſtets nur die Bedingtheit, Endlichkeit der menſchlichen Natur vorgehalten hatte. Schleiermacher ſchien mir die Entſtehung der Religion wie der Religionen in ihrem innerſten Geheimniß belauſcht zu haben. Und welch' eine edle philoſophiſche und doch auch poetiſche Sprache! Es kam mir vor, als hätte ich noch nie gewußt, was Religion ſei und als erführe ich es zum erſten Mal durch einen ihrer Propheten. Ich hatte die Religion nie verachtet, konnte mich alſo nicht zu den Gebildeten unter ihren Verächtern zählen, an welche Schleiermacher ſeine Reden gerichtet hatte. Alles aber, was er gegen die Aufklärung ſagte, welche in Allem, auch in der Religion, nur die beſchränkten Zwecke einer egoiſtiſchen Nützlichkeit verfolge, war mir aus der Seele geſprochen. Die Verwechſelung des Eudämonismus mit der göttlichen

Seligkeit lag ſchon hinter mir. Ich dürſtete danach, wie Schleiermacher es ausdrückt, ewig zu ſein in jedem Moment.

Den Reden folgte die kurze Darſtellung des theologiſchen Studiums. Sie wurde mir, trotz ihrer meiſterhaften Faſſung, ſchwer und ich nahm auch ſchon an manchen Begriffen Anſtoß, z. B. an der Aufſtellung eines theologiſchen Ideals als eines Kirchenfürſten, worin ein Maximum theoretiſcher Bildung ſich mit einem Maximum praktiſcher Virtuoſität vereinigen ſollte. Es ſchmeckte mir dies etwas nach Papismus.

Zuletzt gelangte ich an die Dogmatik, welche Schleiermacher in zwei ſtattlichen Bänden 1821 und 1822 unter dem Titel: Der chriſtliche Glaube nach den Grundſätzen der evangeliſchen Kirche im Zuſammenhange dargeſtellt, herausgegeben hatte. Hier ſtand ich vor einem großen ſyſtematiſchen Lehrgebäude, wie ich noch keines durchgemacht hatte. Ich kannte hiſtoriſch die Eintheilung der kirchlichen Dogmatik in Theologie, Anthropologie, Soterologie und Eſchatologie, aber ich hatte noch nie eine Dogmatik Schritt vor Schritt durchdacht, nicht einmal das kleine lateiniſche Handbuch der dogmatiſchen Inſtitutionen von Morus, das ich ſchon lange beſaß. Es war mir immer zu langweilig vorgekommen. Ich kann auch nicht ſagen, daß mir das Schleiermacher'ſche Werk ſehr einladend erſchienen wäre. Ich begnügte mich zunächſt, mir von ſeiner Eintheilung durch Leſung der groß gedruckten Paragraphen eine vorläufige Ueberſicht zu verſchaffen, denn es ſtand jetzt bei mir feſt, Theologie zu ſtudiren und im Sommerſemeſter die Dogmatik bei Schleiermacher zu hören. Am 25. April trat ich aus der philoſophiſchen Fakultät in die theologiſche über. Das Studium der Philologie wollte ich noch nicht ganz aufgeben und nahm daher im Sommerſemeſter bei Böckh die philologiſche Encyklopädie an, ein ganz ausgezeichnetes Collegium. Hätte ich dieſe Encyklopädie ſtatt der philoſophiſchen im erſten Semeſter hören können, ſo wäre ich vielleicht der Philologie treu geblieben. Um Ernſt mit der Theologie zu machen, nahm ich auch Exegeſe des Hebräerbriefs und den erſten Theil der Kirchengeſchichte bei Neander an. In dem letztern Collegium war mein Nachbar zur Rechten der Licentiat Rheinwald, der Neander bei der Correctur und bei der Fertigung der Inhaltsangaben ſeiner im Druck befindlichen Kirchengeſchichte behülflich war und nur aus dieſem Grunde zu genauerer Vergleichung dem Vortrag beiwohnte. Ich wurde mit ihm bekannt und er hat mich noch ein paar Jahre vor ſeinem unglücklichen Tode hier in Königsberg beſucht. Er war ein Verwandter Schelling's und wußte von dieſem ſowohl als von Hegel recht intereſſante Einzelheiten zu erzählen. Durch Rheinwald wurde ich veranlaßt, einem theologiſchen Leſeverein beizutreten, und lernte nun die damals gangbaren theologiſchen Zeitſchriften, die Streitigkeiten der Berühmtheiten auf dieſem Felde und ihre Manieren kennen. Bei vielen meiner Commilitonen war es auch üblich, Thee bei Neander zu trinken, aber ich konnte mich nie entſchließen, den Aufforderungen dazu Folge zu leiſten. Es überkam mich in der Kirchengeſchichte, wenn Neander von den neuen Bekehrungen heidniſcher Fürſten, von den Verfolgungen der Chriſten und von der Glorie der Märtyrer handelte, immer ein Katakombengeruch. Neander, ſelber ein zum Chriſtenthum bekehrter Jude, kam mir mit ſeiner ungeheuren Gelehrſamkeit in der Exegeſe und in den gnoſtiſchen Syſtemen, mit ſeiner wahrhaft evangeliſchen Sanftmuth und Aufrichtigkeit, mit ſeiner Vernachläſſigung der äußern Erſcheinung, immer wie ein Mann vor, der ſich aus der Epoche des Urchriſtenthums nach Berlin in das neunzehnte Jahrhundert verirrt hatte.

Wie ganz anders erſchien mir Schleiermacher, der, trotz ſeiner großen Gelehrſamkeit, doch zugleich als Prediger wirkte, der alle politiſchen und kirchlichen Kämpfe der Gegenwart mit lebendiger, tief in ſie eingreifender Theilnahme begleitete und der, außer der Theologie, die Philoſophie nach allen Seiten hin förderte. Als Akademiker ſtand ihm das Recht zu, auch philoſophiſche Vorleſungen zu halten. Er trug, ohne, wie die meiſten Profeſſoren, einen beſtimmten Cyklus zu haben, je nach ſeinem Bedürfniß oder auch nach dem ihm kund gegebenen Verlangen der Studirenden Geſchichte der Philoſophie, Dialektik, Pſychologie, Ethik, Pädagogik, Politik und Aeſthetik vor. Dieſe letztere war ich ſo glücklich, im Sommer 1825 Morgens von 7 bis 8 Uhr zu hören. Ich kann wohl ſagen, daß ſie der höchſte Genuß geweſen iſt, den mir je ein Collegium bei Schleiermacher gewährt hat. Die frühe Morgenſtunde brachte mir eine noch unzerſtreute Sammlung des Geiſtes bei ihm wie bei uns mit. Lommatzſch hat nach ſeinem Tode dieſe Vorträge drucken laſſen. Sie haben ſich in dieſer Geſtalt wenig bemerkbar gemacht, weil unterdeſſen die Aeſthetik von andern Geſichtspunkten aus ſchon weiter vorgeſchritten war. Damals aber waren ſie eine im Inhalt wie in der Form durchaus originelle Leiſtung, wie man überhaupt Schleiermacher zugeſtehen muß, daß er auf allen Gebieten, in die er ſich einließ, neu und anregend thätig war. Nie wanderte er im Schlendrian der breit getretenen Heerſtraße. Er war in einem ſteten Suchen nach der Wahrheit, in einem unaufhörlichen Streben nach Fortgeſtaltung begriffen. Auch ſeine Mängel und Schwächen haben ſtets viel Lehrreiches, namentlich in der Theologie, in welcher er viel ſelbſtſtändiger als in der Philoſophie war, wo Platoniſche, Fichteſche und Schellingſche Elemente ihn ſtärker bedingten. Es läßt ſich ihm in unſerm Jahrhundert kein Theologe an Productivität vergleichen. Die Ausdehnung ſeiner Arbeiten war jedoch zu groß, um jeder einzelnen diejenige Vollendung zu geben, durch welche ſie nachhaltiger hätte eingreifen können. Die Herausgeber ſeines ſchriftlichen Nachlaſſes haben ſich unſtreitig viel Verdienſte erworben, allein ſie ſind oft in Verlegenheit geweſen, den Stoff, welchen ihnen ſo verſchiedene Geſtaltungen derſelben Wiſſenſchaft aus verſchiedenen Jahrgängen darboten, einheitlich zu durchdringen und zu einer vollkommnern Gliederung durchzuführen. Aus dem Beſtreben, nichts, was ihnen werthvoll ſchien, aufzuopfern, iſt für ein und denſelben Gegenſtand die Aufnahme der abweichenden Entwürfe und Ausführungen entſtanden, durch welche Schleiermacher in ſeiner Fortbildung hindurchſchritt. Die Breite dieſer Wiederholungen, die zugleich eben ſo viel Differenzen enthalten, hat theils eine gewiſſe Unkenntlichkeit des Ganzen, theils eine ſkeptiſche Wirkung im Einzelnen hervorgebracht. Der Tod riß Schleiermacher hin, bevor er ſelber, wie bei der Dogmatik, die Gliederung abſchließen und die Darſtellung harmoniſch ausprägen konnte. Er hat hierin das Schickſal ſeines Collegen Hegel getheilt. Ich werde von der Aeſthetik nichts weiter ſagen, da nunmehr jüngere Kräfte, wie Dilthey, daran gegangen ſind, Schleiermacher in ſeiner Totalität zu ſchildern. Ich hatte in dieſem Collegium einen Nachbar, Sengebuſch, von dem ich weiter gar nichts weiß. Da das Leben der Studenten damals in Berlin durch die Verfolgung der Genoſſenſchaften ganz atomiſtiſch war und die Weitläufigkeit des Wohnens in der Stadt engere Zuſammenhänge ſehr erſchwerte, ſo hatte ich in Berlin faſt keinen andern Verkehr mit Studenten, als den, welchen die Nachbarlichkeit im Collegium hervorrief. Ich kam auf dieſe Weiſe auch mit recht tüchtigen jungen Leuten, namentlich Würtembergern, zuſammen, ohne daß dieſe Berührungen weitere Folgen gehabt hätten. So weiß ich denn von jenem Sengebuſch nichts weiter zu ſagen, als daß er eine durchaus idealiſche Natur war. Er war ein ſchöner, kräftiger Jüngling mit ſchwarzem, lang herabwallendem Lockenhaar, hoher Stirn, ſchwärmeriſchen Augen, weicher Stimme, eigenartig im Ausdruck. Wir freuten uns, in der Bewunderung Schleiermacher's innigſt zuſammenzutreffen. Wenn wir vor und nach dem Collegium die Gedanken Schleiermacher's wiederholten und den Zauber der Sprache und Dialektik nachkoſteten, ſo zweifelten wir nicht, unter dem Schatten der Kaſtanien hinter der Univerſität eben ſo hoch zu ſtehen, eben ſo glücklich, eben ſo begeiſtert zu ſein, als einſt Platon's Schüler in dem Garten ſeiner Akademie. Es war die reinſte philoſophiſche Trunkenheit, die man ſich vorſtellen kann. Wir verhielten uns zum Collegium wie zwei Liebhaber der Malerei, die vor einem Gemälde ſtehen, deſſen Schönheit ihre ganze Seele erfüllt und die nicht müde werden, ſich immer auf neue Schönheiten, welche der liebende Blick entdeckt, aufmerkſam zu machen. Nachdem ich ſpäter als Docent und Schriftſteller mich hervorgethan, habe ich von manchen meiner damaligen Commilitonen, namentlich von einigen Würtembergern, die inzwiſchen Diakonate überkommen hatten, freundſchaftliche Zuſchriften empfangen. Von dieſem wunderbaren Sengebuſch aber habe ich nie wieder etwas vernommen.

Ich hörte in jenem Sommer fünf Tage hinter einander von 7 bis 1 Uhr ſechs Stunden Collegia. Nachmittag und Abends hatte ich frei. Die Dogmatik trug Schleiermacher in zwei auf einander folgenden Stunden, mit einer Zwiſchenpauſe, von 8 bis 10 Uhr vor. Bei aller Rüſtigkeit meiner Jugend, bei aller Verehrung für Schleiermacher, bei allem Intereſſe für den Gegenſtand war es doch, zumal in der Sommerwärme, nicht leicht, hier durchzukommen. Es waren beſonders zwei Punkte, die mich abſpannten. Der eine war, daß ich das ganze Lehrgebäude gedruckt in Händen hatte. Wären nur die Lehrſätze gedruckt geweſen, ſo hätte der Beweis eine größere Theilnahme herausgefordert. Je ſorgfältiger ich mich präparirte, um ſo weniger Neues konnte mir der Vortrag bringen. Lehrbücher ſollten immer nur kurz abgefaßt ſein in der vortrefflichen Art, wie Schleiermacher's kurze Darſtellung des theologiſchen Studiums in der erſten Ausgabe gehalten iſt. Der zweite Punkt war, daß Schleiermacher in ſeinen Erläuterungen auf die Polemik, die gegen ihn eröffnet war, weitläufiger ſich einließ. Es waren hier die Generalſuperintendenten von Gotha und Weimar, Bretſchneider und Röhr, die er bekämpfte. Namentlich gegen den Letzteren war er aufgebracht. Anfänglich waren mir die ſcharfen, auch wohl witzigen Gegenäußerungen Schleiermacher's etwas Neues, aber bald ſtumpfte ſich dieſer Reiz ab und der Name Röhr wurde mir hier eben ſo verhaßt, als es den Sommer zuvor der Schweighäuſer's in Bernhardy's Collegium über den Herodot geworden war.

Wie in der Ethik und Aeſthetik gab ich mich Schleiermacher auch in der Dogmatik mit unbedingtem Vertrauen hin. Ich hatte vorerſt genug zu thun, mich ihres ganzen großartigen Baues zu bemächtigen. Auch hier war es ja eine ganz neue Welt, die ſich mir aufthat. Das Princip des Abhängigkeitsgefühls des Menſchen von Gott, das mir bei Herrn von Kayſerling oft ſo langweilig geworden war, erſchien mir hier, wo auch Begriffe, wie Schöpfung und Erhaltung der Welt, aus ihm abgeleitet wurden, doch in ganz anderem Licht. Ich nahm vorerſt die Seite der Einheit des Menſchen mit Gott aus ihm heraus. Wir ſollen durch das Bewußtſein Gottes continuirlich in unſerem Gefühl beſtimmt werden. Das ſei Frömmigkeit, die weder ein Wiſſen noch ein Thun ſei, aber ſowohl in jenes als in dieſes übergehen könne. Dies Verhalten des Menſchen ſchien mir myſtiſch zu ſein. Da aber die Urſächlichkeit dieſes Beſtimmtwerdens in Gott fällt, der allmächtig und allwiſſend, ewig und allgegenwärtig iſt, ſo folgerte ich, daß die Myſtik zugleich Pantheismus ſein müſſe. Unter dieſem Namen verſtand ich die ſtetige Gegenwart Gottes im Menſchen. Nach den Reden Schleiermacher's über die Religion, wie nach Allem, was ich bis dahin von der Hegel'ſchen Philoſophie verſtanden zu haben glaubte, konnte nur ein pantheiſtiſcher Myſticismus den Menſchen beſeligen.

In dieſem Sinne ſchrieb ich einen Aufſatz über Myſtik, den ich 1848 im fünften Bande meiner Studien habe abdrucken laſſen. Dort iſt die Jahreszahl falſch angegeben. Nicht 1826, ſondern 1825 iſt er verfaßt, wie auch aus dem Journal, was ich über meine Arbeiten geführt habe, hervorgeht. Dieſer Aufſatz iſt ein rechtes Prachtſtück der Romantik, in deren über meinem Geiſt zuſammenſchlagenden Wogen ich verſunken war. Auch eine Stelle aus Jacob Böhme, die ich irgendwo aufgeleſen haben mußte, wird ſchon citirt.

Dieſer ſtolze Pantheismus, der ſich offen, ja herausfordernd als Pantheismus bekennt, dieſe Myſtik im Sinne einer abſoluten, wiewohl geheimnißvollen Einheit Gottes mit dem Menſchen war noch möglich, ſo lange ich mich im erſten Theil der Dogmatik befand, in welchem Schleiermacher von dem Gegenſatz abſtrahirt, der in unſerem frommen Gefühl als der der Sünde und Gnade vorkommt. Je weiter ich in den zweiten Theil vordrang, deſto mehr fühlte ich mich von ganz neuen Vorſtellungen bedrängt. Das Reſultat der Ethik war für mich geweſen, daß ich nur erſt ein ſehr oberflächlicher, noch kein ſpecifiſcher Chriſt ſei. Nunmehr aber ſchrie es mich aus jeder Seite des weiten, dicken Theiles der Dogmatik an: Du biſt ein Sünder! Durch die Sünde biſt Du von Gott getrennt.

Doch um den Seelenzuſtand, in den ich nach und nach verfiel, verſtändlicher zu machen, muß ich hier noch einige Veränderungen erwähnen, die in meinen perſönlichen Verhältniſſen eingetreten waren.

Ich war im Laufe des Winters mit drei jungen Männern aus Weſtphalen bekannter geworden, die in Berlin dem Studium des Baufaches oblagen und viel mit meinem Oheim verkehrten. Sie hießen Mette, Willmans und Bömke. Der erſtere war Katholik. Der zweite, aus Halle in Weſtphalen, leitete die Arbeiten für die Fundamentirung des Muſeums, welche die Legung eines Pfahlroſtes erheiſchte. Von den Fenſtern ſeiner Wohnung am neuen Packhof hatte man einen reizenden Ausblick auf den Luſtgarten, links vom Dom, geradezu vom Schloß, rechts vom Zeughaus eingerahmt. Bömke wohnte nicht weit an der neuen Promenade. Er war ein tiefer Menſch, der ſehr gut Engliſch verſtand und auf philoſophiſche Geſpräche ſich einzulaſſen geneigt war. Er war der einzige Sohn eines Predigers in Dortmund. Er liebte die Unterhaltung bei einem Glaſe Bier oder Wein, und wir pflegten von Zeit zu Zeit gemeinſchaftlich ein Lokal zu beſuchen. Von dieſen

Geſprächen blieb alle Theologie fern. Sie betrafen die Weltereigniſſe, die Baukunſt, das Theater, oder ergingen ſich auch in Erzählungen der Schickſale uns bekannter Perſonen, bis wir gewöhnlich mit dem endigten, was die Studenten „ſchlechte Witze“ zu nennen pflegen. Bömke hatte einen Hang zur Schwermuth, der ſich bei ihm in ſeiner Liebe zu Thomſon's Jahreszeiten und zu Young's Nachtgedanken abſpiegelte, aus denen er häufig Citate anführte, aber eben deswegen vielleicht beſaß er vielen Sinn für das Komiſche und konnte uns durch neckiſche Einfälle, die er ſelber herzlich belachte, ungemein erheitern. Er behauptete z. B., wie eine Krähe hüpfen zu können, was er dann, die Pfeife in der linken Hand, mit Geſtikulation ausführte, die uns bis zu einem krampfhaften Lachen erſchütterte. Wir genoſſen in ſolchen Stunden, was die Deutſchen vorzugsweiſe Gemüthlichkeit zu nennen pflegen. Bömke war auch ſehr muſikaliſch, war ein Virtuoſe auf der Flöte und war daher auch in der muſikſchwärmeriſchen Familie meines Oheims ſehr beliebt. Dieſe hatte ſich ſeit Michaelis 1824 dadurch ſehr erweitert, daß ein Schwiegerſohn nach Berlin gezogen war. Er hieß Filhès und ſtammte von Reformirten ab, die urſprünglich von Carcaſſone im ſüdlichen Frankreich nach Deutſchland eingewandert waren. Er war ein recht wohlhabender Mann, deſſen ganzes Leben im Kaufen und Verkaufen von Beſitzungen verlief. Erſt hatte er ein großes Grundſtück in der Stadt, das er ererbt hatte, verkauft, um ein Rittergut in Schleſien zu kaufen. Dies verkaufte er, um ein Gut im ſogenannten Oderbruch zu kaufen. Das verkaufte er wieder, im Sommer 1824, kam nach Berlin und lebte ein paar Jahre in der Stadt, bis er eine große Beſitzung im Thiergarten kaufte, die er wieder an den in Berlin wohlbekannten Herrn Heinzelmann verkaufte, der dort das Elyſium begründete. Filhès kaufte ein anderes großes Grundſtück in der Nähe, das einen weitläufigen Complex von Gebäuden enthielt, die als Sommerwohnungen vermiethet wurden. Ein bedeutender Garten dehnte ſich hinter ihm bis zum Schaafgraben aus. Es war dies ein höchſt angenehmer Ort, in welchem ich, bei meinem ſpäteren häufigen Aufenthalt in Berlin, viele heitere Stunden verbracht habe. Aber auch dieſe Beſitzung verkaufte er endlich wieder, um eine andere in der Karlsbadſtraße zu kaufen, wo der Tod ſeinem Kaufen und Verkaufen ein Ziel ſetzte. Da er nur mit dem Abſchneiden von Coupons, mit dem Einziehen von Miethszins, mit der Aufſicht über die Cultur ſeiner Gemüſefelder, mit der Reparatur und Verſchönerung der Wohnungen zu thun hatte, ſo blieb ihm viel freie Zeit. Man kam ihm ſelten ungelegen. Eine liebenswürdige Frau und drei talentvolle Töchter, von denen die jüngſte, Bertha, ſich als pädagogiſche Schriftſtellerin einen Namen gemacht hat, gaben der Geſelligkeit dieſes Kreiſes eine wohlthuende Mannichfaltigkeit.

Oſtern 1825 kam Simon von Göttingen nach Berlin. Wir ſchloſſen uns ſogleich wieder eng aneinander. Er ſtudirte damals Philoſophie sans phrase und hatte in Göttingen den Winter hindurch bei Krauſe Philoſophie der Geſchichte gehört. Von dieſem Manne empfing ich durch ihn die erſte Vorſtellung. Er ſchilderte mir die edle hochſinnige Perſönlichkeit deſſelben, aber auch die bedrängte, knappe Lage, in welcher er ſich befand. Die Ariſtokratie der Göttinger Hofräthe wollte einen Mann, der für einen entarteten Schellingianer galt und der ſich mit den Freimaurern überworfen hatte, nicht aufkommen laſſen. Krauſe hatte nur wenig Zuhörer, die er bei ſich in ſeinem Wohnzimmer verſammelte. Er war ſehr muſikaliſch und Simon erzählte mir, daß er ſelbſt Claviere baute. Ich war nun ſehr lüſtern nach der Philoſophie der Geſchichte, aber die Berichte über ſie, welche ich Simon abfragte, waren ſehr verworren und ungenügend. Ein Heft hatte er nicht nachgeſchrieben. Es ging nur ſoviel daraus hervor, daß Krauſe auf allen Planeten, ja Geſtirnen, die Exiſtenz einer Menſchheit vorausſetzte, die ſich nach der Analogie der Altersſtufen ausleben ſollte. Die Unterhaltung über dieſen Gegenſtand brachten mir zwei Abhandlungen über eben denſelben in's Gedächtniß, die ich im Sommer zuvor in den Schriften der Berliner Akademie bemerkt hatte. Sie waren von M. Weguelin. Die erſte Abhandlung ſtand im Jahrgang 1770, die zweite in dem von 1772. Ich nahm ſie nun vor und fing an, ſie zu überſetzen. Nachdem ich mit den Principien fertig war, begnügte ich mich für das Uebrige mit der Ueberſetzung der Capitelüberſchriften, welche die Hauptgedanken des Inhalts ziemlich vollſtändig ausdrücken. Dieſe Arbeit habe ich in meiner Abhandlung über das Verdienſt der Deutſchen um die Philoſophie der Geſchichte 1835 als Beilage abdrucken laſſen. Sie verdient wohl, in der Geſchichte der Wiſſenſchaft ein Andenken zu bewahren. Ich muß jedoch bemerken, daß in ſpäteren Bänden der Schriften der Akademie noch vier Abhandlungen Weguelin's über denſelben Gegenſtand gefolgt ſind. Weguelin, ein Würtemberger von Geburt, hat den Verſuch gemacht, die Geſetze der Phyſik auf den Proceß der Geſchichte zu übertragen. Er unterſcheidet todte und lebendige Kräfte, die er auch als Centripetal- und Centrifugalkraft behandelt. Für die Form der Begebenheiten unterſcheidet er die Aſſimilation als die qualitative Seite von der Verkettung der Thatſachen als der quantitativen. Die Geſchichte ſtrebt einerſeits nach der Verähnlichung der Erſcheinungen, andererſeits nach der Erweiterung der Herrſchaft eines Princips. Was mich beſonders anzog, war, daß Weguelin für die Geſetze, die er zunächſt in ſehr abſtracter Weiſe aufſtellt, hinterher recht anſchauliche Beiſpiele bringt, welche den Beweis liefern, daß er wirklich die Geſchichte vor Augen hat. Zu den todten Kräften der Geſchichte rechnet er z. B. die Gewohnheit, deren Mechanismus die Sitte der Völker fixirt; zu den lebendigen Kräften die Eigenthümlichkeit des Talents, des Charakters, die Erfindung des Neuen u. ſ. w. Das Wohl der Staaten verlangt die Ausgleichung der centripetalen und der centrifugalen Kräfte. Ueberwiegen jene, ſo entſteht die Despotie; überwiegen dieſe, die Anarchie. Dieſe ſchätzbare Arbeit liegt in den Memoiren der Berliner Akademie, die damals noch Franzöſiſch ſchrieb, begraben. In unſerer Zeit, welche den Gegenſatz der todten und der lebendigen Kraft zum Schlüſſel der geſammten Wiſſenſchaft zu erheben beſtrebt iſt, würde Weguelin vielleicht mehr Glück gehabt haben.

Simon brachte von Göttingen, durch Voik beſtimmt, auch noch den Betrieb des Spaniſchen mit. Er wollte eine Ueberſetzung der Chronik von den Kriegen der Abencerragen und Zegris herausgeben. Er überſetzte die Proſa. Ich ſollte, da Verſe mir leicht wurden, die Ueberſetzung der darin vorkommenden Romanzen übernehmen. Drei oder vier hatte ich auch überſetzt, als Simon plötzlich an heftigen Congeſtionen erkrankte, die ihm ein gar nicht zu ſtillendes Naſenbluten verurſachten. Dieſer Zufall ſtellte ſich zuerſt ſehr unangenehm bei einem Concert ein, welches er in ſeiner ſchönen, geräumigen Wohnung in der Heiligengeiſtſtraße veranſtaltet hatte. Er ſpielte nämlich Violine und

Violoncell ſehr gut und hatte ſich mit einigen andern Muſikern zu einem Quartett verbunden, zu dem er mich auch als Zuhörer einlud. Etwa nach einer Stunde fing das Naſenbluten an. Die üblichen Hausmittel wurden verſucht, verfingen aber nichts, und das Concert mußte aufgegeben werden. Simon conſultirte einen Arzt und reiſte ein paar Tage ſpäter, Mitte Juni, nach Marienbad ab. Es kam dies plötzlich und unerwartet, denn ein paar Wochen zuvor, um Pfingſten, hatte ich noch mit ihm eine Fußreiſe nach Freienwalde gemacht. Wir waren dort im Gaſthof mit zwei Theologen zuſammengetroffen, die ich aus dem Collegium von Marheineke her kannte.

Der eine, Berkau, war ſchon etwas in Jahren vorgerückt. Er hatte längere Zeit in Griechenland als Philhellene gekämpft und wußte Mancherlei daher zu erzählen. Der andere, Schröder, war ein weiches Gemüth, das ganz in die Orthodoxie aufging. Er war ein guter Menſch, der ſpäter in Weſtpreußen als tüchtiger Prediger wirkte und mir, als ich ſchon Profeſſor in Königsberg war, aus Anhänglichkeit zärtliche Briefe ſchrieb, in denen er mich beſchwor, mich doch durch die Speculation nicht vom wahren Glauben, der allein die Seligkeit ſichere, abtrünnig machen zu laſſen. Sein Lieblingsdichter war der Wandsbecker Claudius, von dem er oft recht paſſende Verſe citirte. Hatten wir den Tag über in der ſchönen Berg- und Waldgegend uns müde gelaufen, ſo ließen wir Abends Tiſch und Stühle vor das Wirthshaus ſetzen, ſaßen und plauderten zuſammen, bis die Sterne am Himmel erglänzten und Schröder mit den Verſen von Claudius ſchloß:

Schwarz ſteht der Wald und ſchweiget,
Und aus der Wieſe ſteiget
Ein weißer Nebel wunderbar.

Bei dem Rückmarſch nach Berlin wurden wir auf der obdachloſen Chauſſee von einem furchtbaren Gewitter mit einem wolkenbruchartigen Regen überfallen, der ſich dann in einen allgemeinen Landregen auflöſte, ſo daß wir, bis auf die Haut durchnäßt, in Berlin ankamen. Mir ſchadete das weiter nichts, aber Simon bekam wohl den Anſtoß zu dem Leiden, welches ihn in der folgenden Woche zur Abreiſe nach Marienbad zwang.

Kaum war er fort, ſo begann für mich ein neues, höchſt eigenthümliches Verhältniß. In der philologiſchen Encyklopädie bei Böckh hatte ich einen Nachbar gehabt, der ſich Beifuß nannte. Er war ein Jude aus Hamburg und wohl ſchon dreißig Jahre alt. Dieſer Mann fehlte nach Pfingſten. Da erſchien eines Tages ein anderer Jude, Auerbach, aus der Provinz Poſen, der mir noch bejahrter ſchien, bei mir, mich zu bitten, Herrn Beifuß, welcher krank liege, zu beſuchen. Ich ging zu ihm. Er wohnte ebenfalls in der neuen Friedrichsſtraße in einem jener großen Miethhäuſer, worin Hunderte von Menſchen zuſammengedrängt ſind. In einem kleinen Zimmer nach dem Hof hinaus fand ich den Kranken fiebernd im Bett liegen. Sein Kopf war mit einem weißen Tuch turbanartig umwunden. Seine ſchwarzen Augen funkelten wie Kohlen. Er ſagte mir, daß er bemerkt habe, ich ſchriebe ein gutes Heft und erſuchte mich um die Gefälligkeit, ihm daſſelbe, damit er nicht zu ſehr aus dem Zuſammenhang käme, vorzuleſen. Ich ging darauf ein. Manchmal verſagte ihm heftiger Kopfſchmerz die Anſtrengung und dann ſprach ich mit ihm, ihn zu zerſtreuen, über Allerlei, von dem ich glauben konnte, daß es ihn unterhielt. Als ich ihm mittheilte, daß ich bei Schleiermacher Aeſthetik höre, wurde er ſehr neugierig auf dieſelbe und ich mußte ihm von ihr, ſo gut ich konnte, berichten. Bald wurde dieſer Bericht eben ſo regelmäßig fortgeſetzt, als die Vorleſung von Böckh. Seine Krankheit zog ſich in die Länge. Er hatte auch bei Hegel Naturphiloſophie angenommen. Da Hegel den Paragraphen ſeiner Encyklopädie folgte, ſo konnte er hier eher den Beſuch verſchmerzen. Auf ſeine Bitte machte ich das Experiment, bei Hegel für ihn nachzuſchreiben. Einige Stunden ſetzte ich es zwar durch, allein meine Nachſchrift fiel bei dem mir ſo gänzlich ungewohnten Vortrag Hegel's ſehr ungenügend aus, abgeſehen davon, daß es mir auch zu ſchwer fiel, nachdem ich Vormittags ſechs Stunden hinter einander gehört hatte, am Nachmittag in der Sommerwärme ſo viel Zeit zu opfern. Dies Experiment wurde alſo aufgegeben. Als ich mit Herrn Beifuß bekannter wurde, theilte er mir ſeine Abſicht mit, zu promoviren, um ſich in Berlin der Journaliſtik zu widmen. Er hatte ſchon längere Zeit ſich an mehreren Zeitſchriften betheiligt und ließ mich dieſe Aufſätze, meiſt äſthetiſchen Inhalts, nach und nach leſen. Sie nahmen mich ſchon für ihn ein. Er war mir an Welterfahrung und an Reife des Urtheils entſchieden überlegen, wenn ich auch in den Wiſſenſchaften und in Kenntniß der alten Sprachen ihm offenbar voraus war. Es entſpann ſich dadurch eine wunderliche Situation, ſofern ich ihm gegenüber unwillkürlich die Rolle eines Belehrenden überkam, während ich doch im Allgemeinen mich ihm, als dem Aelteren, unterzuordnen geneigt war. Er imponirte mir nicht nur durch ein gewiſſes herriſches Weſen, das immer ſtärker hervortrat, je mehr ſeine Geneſung fortſchritt, ſondern vorzüglich durch ſeine große Kenntniß der Engliſchen Sprache und Literatur, ſowie dadurch, daß er Jean Paul einen abgöttiſchen Cultus darbrachte, der ihn endlich ſo weit geführt hatte, mit ihm einige Briefe zu wechſeln, die ich mit Ehrfurcht in die Hand nahm. Die gemeinſamen Studien, denn ſo kann ich es wohl am beſten nennen, dehnten ſich immer weiter aus.

Ich las mit ihm Stiedenroth's vortreffliche Pſychologie, auf welche er durch eine Empfehlung derſelben durch Göthe aufmerkſam geworden war. Der Genuß dieſes mit außerordentlicher Sorgfalt ſtyliſirten Buches, ſo wie die ſich daran knüpfende Beſprechung ſeiner eigenthümlichen Begriffsbeſtimmungen machten uns ein außerordentliches Vergnügen. Nachdem wir mit Stiedenroth fertig waren, konnte Beifuß ſchon wieder aufſtehen, wenn er auch noch das Zimmer hüten mußte. Nun wollte er ſich im Lateiniſchen üben und fiel, ich weiß nicht mehr warum, auf die Lebensbeſchreibung der Römiſchen Kaiſer von Suetonius. Ich hatte die drei erſten auf dem Gymnaſium geleſen und fand daher keine Schwierigkeit, ſie mit ihm durchzugehen. Er fing an bei Correcturen, die ich machen mußte, bei entſtehendem Streit über den richtigen Ausdruck der Ueberſetzung, zänkiſch zu werden, und dieſe Unart nahm zu, je geſunder er wurde.

Von ſeiner Heftigkeit war ich ſchon zuweilen in ſeinem Verhalten zu Herrn Auerbach Zeuge geworden. Dieſer mußte für ihn allerlei Gänge und Geſchäfte beſorgen, die ſich, wie ich allmälig inne wurde, auf ſeine Subſiſtenzmittel bezogen. Mir war das Zugegenſein bei ſolchen Scenen ſehr peinlich, die beiden Juden genirten ſich aber nicht im Geringſten. Auerbach war auf einer Talmudſchule im Poſen'ſchen gebildet, hatte ſich, als er zu andern Vorſtellungen gelangte, von ihr losgeriſſen, war nach Berlin gekommen, empfing hier kleine Unterſtützungen von reichen jüdiſchen Familien und wollte durchaus ein Philoſoph nach dem Muſter Spinoza's werden, der ſich ja auch erſt durch den Wuſt des Rabbinismus hatte durcharbeiten müſſen. Hätte er nur auch, wie Spinoza, die Kunſt verſtanden, Gläſer zu ſchleifen, um ſich ſelbſt einen, wenn auch kärglichen Unterhalt zu ſchaffen! So aber war ſeine Lage höchſt bedauerlich. Ein unbefriedigtes, hoch hinaus wollendes Streben fand ſich nach allen Seiten durch Mangel an elementaren Vorkenntniſſen, durch Mangel an zweckmäßigem Unterricht, auch Mangel an den nöthigen Hülfsmitteln gehemmt. Ich habe ſpäter hier in Königsberg noch mehrfach mit ähnlichen Unglücklichen zu thun gehabt, welche der Meinung waren, man könne eben Philoſophie ſtudiren und ſich durch ſie berühmt machen, ohne ſonſt in den poſitiven Wiſſenſchaften ſich umgethan zu haben. Auerbach faßte ein grenzenloſes Zutrauen zu mir, das ich als Geſinnung ſchätzte, ohne ihm eigentlich helfen zu können. Beifuß lohnte ihm für ſeine Mühewaltungen durch eine gewiſſe Nachhülfe und Leitung, die er ihm für ſeine Cultur zuwendete. Ich kann dies am Beſten durch ein Beiſpiel verdeutlichen. Auerbach borgte von mir Wilhelm Meiſters Lehrjahre, von denen er ſo viel gehört hatte und von denen er ſich wahrſcheinlich, dem Titel nach, beſondere Förderung verſprach. Hier mußte ihm nun Beifuß erklären, was unter Exequien, Sarkophag, Sphinx u. dgl. zu verſtehen ſei. Auerbach ſchrieb ſolche ihm räthſelhafte Wörter auf Zettel, welche er Beifuß vorlegte. Man kann ſich hiernach vorſtellen, wie wenig Nutzen ihm das Hoſpitiren in Vorleſungen der Profeſſoren, zu denen er theils aus Wiſſenstrieb, theils aus Langeweile, großen Hang hatte, bringen konnte, ja wie es ſeine Verwirrung ſteigern mußte. Er wollte immer ſchon auf der Höhe der Bildung ſtehen. Als er mir den Wilhelm Meiſter zurückbrachte, ſollte dies doch nicht geſchehen, ohne mir ein gewiſſes Reſultat ſeines Eindrucks auf ihn zu geben. Er faßte dies in dieſe Worte zuſammen, die er wohl zehnmal wiederholte: „Herr Roſenkranz, ich ſage Ihnen, Jott, in welchem Aether muß doch dieſer Göthe leben, daß er hat ſchreiben können ein ſolchen Wilhelm." Mitunter beklagte er ſich bei mir mit Thränen in den Augen über die Härte der Behandlung, die er von Beifuß zu erdulden hatte, allein dieſer ſtand in der That ſo hoch über ihm, daß er, wie er ſich auch verletzt fühlte, doch immer wieder, im Gefühl ſeiner geiſtigen Abhängigkeit, als ſein gehorſamer Meſchores fungirte. Ueber die religiöſen Kämpfe, die mich gleichzeitig im Innerſten bewegten, ſprach ich nie ein Wort mit ihm, aber ſonſt war ich über den Gang meiner Bildung, über meinen Geſchmack und Neigungen ganz offen. Hier ſchlug nun Beifuß gegen mich einen immer vornehmeren, oft ſarkaſtiſchen Ton an, in welchem nicht ſelten auch ein vollkommen begründeter Tadel enthalten war, ſo daß ich nichts zu entgegnen wußte. Sobald er eine Unwiſſenheit oder falſche Auffaſſung entdeckte, über die er hinaus war, konnte ich mich auf herbe Zurechtweiſung gefaßt machen. Mit ſcharfem Verſtande, mit witzigen Worten wurden Halbheiten meines Betragens, Schiefheiten meines Urtheils getadelt. So fand ich eines Tages auf ſeinem Tiſch einige Hefte von Baaders Schriften. Es waren die Fermenta cognitionis und der Blitz als Vater des Lichts. Als ſich nun herausſtellte, daß ich von Baader bis dahin nur den Namen kannte, erfolgte ſeinerſeits ein höhnender Ausbruch über meine Unwiſſenheit. Ich bat ihn, mir die Brochüre über den Blitz zu leihen, was er auch that, jedoch im Voraus bezweifelte, ob ich ſie auch werde verſtehen können. Hierin hatte er auch ganz Recht, aber doch öffnete mir dieſe Lectüre den Blick in eine mir ganz neue Denkungsart und machte mich immer begieriger, Jacob Böhme's Schriften, auf welche Baader ſich berief, kennen zu lernen.

Unter ſo intenſiven, mannichfaltigen Anregungen vergingen faſt drei Monate. Beifuß war inzwiſchen ganz geſund geworden. Ich reiſte im September nach Magdeburg. Als ich Mitte October nach Berlin zurückkam und Beifuß aufſuchte, fand ich ihn nicht mehr in der kleinen Stube mit dürftigen Möbeln. Er wohnte Unter den Linden, freilich auch nach dem Hof hinaus, aber in einem großen, elegant möblirten Zimmer. Seine Kleidung war verfeinert und ſeine Stellung die eines Mannes, der in Berlin wachſenden Einfluß gewinnen werde. Er empfing mich freundlich, jedoch mit einer gewiſſen Herablaſſung zum Studenten, den er vor ſich erblickte. Er war Mitarbeiter an der „Schnellpoſt“, einem Journal geworden, welches den theatraliſchen Angelegenheiten gewidmet war und dem ſogar Hegel einige Kritiken beigeſteuert hat, die in dem zweiten Theil ſeiner vermiſchten Schriften wieder abgedruckt ſind. — Beifuß bedurfte meiner nicht mehr, um ſich zur Promotion vorzubereiten. Er hatte dieſen Gedanken als überflüſſig aufgegeben. Er verkehrte jetzt mit Rellſtab, mit Saphir, mit Schauſpielern, mit Hegel ſelbſt wie er mir ſagte, wenn er darunter auch wohl nur ein paar Beſuche verſtand, die er ihm im Intereſſe der „Schnellpoſt“ gemacht hatte. Genug, er imponirte mir durch die Stellung, die er über Nacht in der Berliner Geſellſchaft gewonnen hatte. Wenn ich ihn jetzt beſuchen wollte, fand ich ihn entweder nicht zu Hauſe oder er ſagte mir nach einer kurzen Unterhaltung, daß er ſehr beſchäftigt ſei. Ich zog mich daher zurück. Doch ſchenkte ich ihm noch zu ſeinem Geburtstag, den ich zufällig durch Auerbach erfahren hatte, ein ſchön gebundenes Exemplar einer Geſammtausgabe Shakeſpeare's in Einem Bande, das huldreich angenommen wurde. Die Beziehungen zwiſchen uns ſtockten von hier ab gänzlich bis auf einige kleine Anleihen, die er durch Auerbach bei mir machen ließ, anfänglich auch, obwohl nach längeren Friſten, als er verſprochen, zurückgab, endlich aber eine größere ſchuldig blieb. Als ich ihn im nächſten Jahre von Halle aus brieflich darum zu mahnen wagte, weil ich das Geld zu einer Reiſe in die Sächſiſche Schweiz verwenden wollte, bekam ich eine Antwort, welche den Styl, worin ich ihm geſchrieben, ironiſch durchhechelte, aber das Geld bekam ich nie zurück. Dieſer gewiß talentvolle, aber eitle und zur Behauptung einer nachhaltigen Wirkſamkeit nicht genugſam ausgerüſtete Mann ging einige Jahre ſpäter in einem unordentlichen, ſtets von Geldverlegenheiten bedrängten Treiben zu Grunde und ſtarb in einem Hamburger Hoſpital.

Durch Beifuß war ich beſtimmt worden, mich auch nach Jean Paul umzuthun, deſſen er ſo oft mit Bewunderung erwähnte. Obwohl mein Vater Walter Scott allen übrigen Romanſchriftſtellern vorzog, ſo las er doch auch Jean Paul mit Vergnügen. Die Elemente der zeitgenöſſiſchen Atmoſphäre mögen es ihm erleichtert haben, ſich in Stimmungen, Charakteren, Bildern, Anſpielungen dieſes Autors zurecht zu finden. Ich war daher auch nicht gerade unbekannt mit ihm geblieben, allein ich bekenne, daß ich ihm bis dahin keinen ſonderlichen Geſchmack hatte abgewinnen können. Er war mir zu dunſtig. Der Aufwand der Phantaſie, mit welchem er auch die einfachſten Vorgänge, die geringſten Empfindungen ausmalte, erſchien mir oft unnatürlich. Die Erfindung der Situation, die er zu Grunde legte, dünkte mich eher ſonderbar, als wahrhaft intereſſant. Ich hatte daher nur ſo viel von ihm geleſen, mir von ſeinem Styl, von ſeiner Manier überhaupt, im Unterſchiede von andern Autoren, eine Vorſtellung machen zu können. Beifuß trieb mich, ſofort das größte Werk Jean Paul's, den Titan, in Angriff zu nehmen. Dies geſchah. Die Wirkung war eine außerordentliche. Albano und Ceſara, Spener und Schoppe, Liane und Linda, Roquairol und Rabette verkörperten ſich für meine Einbildungskraft zu einer ſo plaſtiſchen Deutlichkeit, wie ich ſie von Jean Paul gar nicht erwartet hatte. Die reizenden landſchaftlichen Gemälde, der Wechſel der erhabenen und komiſchen Scenen, die philoſophiſchen Betrachtungen boten mir eine unendlich reiche Nahrung. Ich ſprach, wie ich im Leſen vorrückte, auch mit Beifuß über die Compoſition. Was mich aber bei dieſem Roman im Innerſten traf, verhehlte ich ihm, denn es hing mit der Qual zuſammen, welche Schleiermacher's Glaubenslehre allmälig in mir zu bereiten anfing. Dies war die Entdeckung, daß ich, abgeſehen von der äußeren Verſchiedenheit der Lage, in meinem Weſen die größte Aehnlichkeit mit Roquairol beſäße. Schleiermacher zeigte mir, daß in mir die Sünde exiſtire, daß ſie mich von Gott entfremde. Der abſoluten Heiligkeit Gottes gegenüber hatte ich nie angeſtanden, mich als einen ſündigen Menſchen zu erkennen und zu bekennen, aber von einer ſolchen Unaufhörlichkeit der Sünde, von einer ſolchen totalen Infection meines Gemüths mit dem Böſen, als ſeine Dogmatik mir zumuthete, war ich weit entfernt geweſen. Im Gegentheil hatte ich bis dahin mich vieler Momente meines Lebens erfreut, in denen ich mich für durchaus ſelig hielt. Vor Wonne wußte ich den entzückten Ueberſchwang meines Gefühls oft kaum zu bändigen. Und gerade in ſolchen Momenten hatte ich keinen beruhigenderen Ausweg gefunden, als die Verklärung meines Gefühls durch die Erhebung zu Gott, dem ewigen Urquell alles Wahren, Schönen und Guten. Nur die innigſte Dankbarkeit gegen ihn ſchien mich vor dem Uebermaaß retten zu können, mit welchem die himmliſchen Gewalten ſich meiner bemächtigten. Selbſt die Poeſie des Titan, die eine ſo tiefe Wunde in mir aufreißen ſollte, war doch ſo wundervoll, daß ihr Genuß mich mit den ſüßeſten Empfindungen durchdrang. — Gern ging ich in jenem Sommer nach der ſogenannten Rouſſeauinſel im Thiergarten. Sie liegt abſeits von den lärmenden Fahrwegen, von den breiten Spazierpfaden, wo ſich die bunten, plaudernden Menſchenhaufen bewegen, in lieblicher Einſamkeit innerhalb eines kreisförmigen Gewäſſers, an deſſen Ufer ſchöne große Bäume ſich hinziehen, wie man ſie dem Berliner Sande kaum zutrauen ſollte. Eine kleine Brücke führte zu ihr hinüber. Zwiſchen Trauerweiden und Birken, unter überhängenden leichten Gebüſchen ſtand auf ihr eine Bank mit einer rohen Lehne von Baumzweigen. Hierher flüchtete ich mich, die köſtlichſten Stellen des Titan noch einmal zu leſen. Die Sonne warf ſchon lange Schatten auf den Raſen; ihr dunkel glühendes Gold zitterte zwiſchen den Blättern; fern her rauſchte das Rollen der Wagen, welche die Thiergartenſtraße oder die Charlottenburger Chauſſee belebten; Hunde bellten, Menſchenſtimmen näherten und entfernten ſich wieder; ſilberne Wolken ſchoben ſich, wie überirdiſche Ahnungen, über die Wipfel der Bäume und ſpiegelten ſich in dem trüben, melancholiſchen Waſſer, auf deſſen Oberfläche hier und da die gelbe Blüthe einer Lilie träumeriſch ſich hinlagerte. War dies Alles nicht himmliſch! Mein Herz wollte vor Wehmuth und Sehnſucht zerſpringen.

Je mehr ich aber in das Verſtändniß des Titan eindrang, um ſo mehr glaubte ich in der Geſtalt Roquairol's den Schlüſſel zu der Form zu finden, welche das Böſe als ein wahrhaft teufliſches in mir angenommen habe. Ich verdächtigte alle Regungen meiner Seele, in ihnen den bitteren Beigeſchmack der Sünde zu finden. Ich hatte zwar kein Verbrechen begangen, welches der bürgerlichen Geſellſchaft ein Recht zu meiner Beſtrafung gegeben hätte; auch konnte man mir keine grobe Laſterhaftigkeit vorwerfen; ich konnte ſogar behaupten, daß ich in der That immer das Gute gewollt hätte; allein ich glaubte nunmehr immer ſchärfer die Täuſchungen zu entlarven, mit denen ich mich über die Selbſtſucht betrogen habe, die zuletzt das entſcheidende Princip meines Handelns geweſen ſei. Ich beſchuldigte mich, die Aufgabe meines religiöſen Wandels nicht ernſt genug genommen, unreine Gelüſte hinter vornehmen Motiven verſteckt, Fehltritte durch die Zufälligkeit der Umſtände zu leicht entſchuldigt zu haben. Verdüſterte ich mir ſo den

Rückblick auf meine Vergangenheit, ſo machte ich mein Verhalten in der Gegenwart zu einem unſicheren, beängſtigten. Hat man erſt angefangen, die Lauterkeit ſeiner Geſinnung zu bezweifeln, hat man erſt einige Uebung in der caſuiſtiſchen Kunſt erworben, für ſein Handeln die Fundamente des Egoismus in den geheimen Falten ſeines Herzens aufzuſpüren, ſo iſt für die Selbſtanklage keine Grenze mehr. Roquairol war ja auch in ſeiner Reflexion ein Tugendheld, er war ja auch der Freund eines Albano, der Geliebte einer Rabette geworden, und doch zeigt Jean Paul, daß er im Innerſten unwahr, verlogen, ein bloßer Komödiant der Sittlichkeit war und daß die Bildung ſeines äſthetiſchen Geſchmacks ihm in ethiſcher Hinſicht nicht nur nichts nützte, ſondern durch Verfeinerung der Sinnlichkeit eher ſchadete. Meine Verhältniſſe waren ganz andere, als die des Hauptmannes in einer höfiſchen Umgebung, allein zur Interpretation der meinigen nach der Analogie blieb Stoff genug übrig. — Natürlich ſiegte zunächſt die jugendliche Kraft und Luſt noch über die Hypochondrie. Man hatte mich gern in der Geſellſchaft gehabt, weil ich heiter und durch Erzählen, Diskutiren, luſtige Einfälle und Eulenſpiegeleien unterhaltend war. Zu allen größeren Unternehmungen wurde ich aufgefordert. In Charlottenburg, Pankow, Schönhauſen, Treptow, in der Haſenhaide, im Wellank'ſchen Weinberg und wo ſonſt noch wurden Partieen arrangirt, bei denen wir junge Männer mit den jungen Damen alle herkömmlichen Spiele im Freien vornahmen, groteske Improviſationen aber, zu denen ich geneigt war, ſich großen Beifall und Dank verdienten. In ſolchen Stunden vergaß ich mich völlig. Erwachte ich dann am andern Morgen, ſo wurde die Kritik an mein Betragen vom vorigen Tage gelegt und ich beendete ſie dann gewöhnlich mit dem Geſtändniß, daß ich, nach der Sprache Schleiermacher's in den Monologen, von meinem Urbilde zu einem Zerrbilde ſtark heruntergeſunken ſei. Die Geſundheit im Leben eines Volkes wird hauptſächlich durch alle Menſchen unterhalten, die ſo glücklich ſind, in die Arbeit ihres Tagewerks aufzugehen und nicht Zeit haben, ſich in Grübeleien über ihre Seelenzuſtände zu verlieren. Mit der mikroſkopiſchen Selbſtbetrachtung kommt die Verdrießlichkeit und Ungewißheit. Ich ſuchte mich noch mehr, als ich aus Liebe zur Wiſſenſchaft ſchon gethan, von dem großen geſellſchaftlichen Verkehr abzuziehen, weil er meiner Sinnlichkeit und Eitelkeit zu viel gefährliche Nahrung zu bieten ſchien.

X.

Die Ironie der romantiſchen Schule. Otto von Ravensberg. Ich verſinke in einen ſpeculativen Myſticismus. Meine erſte und letzte Predigt.

Die traurige Beſchäftigung mit der Reflexion auf meine Sündhaftigkeit war aber nur die eine Seite des Gegenſatzes, in welchen Schleiermacher mich ſtürzte. Die andere Seite war die Gnade. Unter ihr verſtand er die Theilnahme an der Erlöſung von der Sünde, welche durch Chriſtus in der Kirche geſtiftet worden iſt. Ich war ja auch Glied einer Kirche, und ſo hätte ich alſo den Factor der Gnade auch in meinem religiöſen Bewußtſein finden müſſen. In dem Sinne war dies auch der Fall, daß ich in den Momenten, in welchen mir die Gebrechlichkeit und Sündigkeit meines Verhaltens zum Bewußtſein kam, mich der Heiligkeit Gottes gegenüber, ſeiner Gnade mit dem unbedingten Glauben anvertraute, daß er mir als dem Bereuenden meine Sünde vergeben werde. Mit unendlicher Erquickung hatte ich dann bei dem Gottesdienſt die Segensworte des Predigers vernommen, daß Gott ſein Angeſicht auf mich erheben und mir Frieden geben wolle. An Chriſtus hatte ich hierbei niemals gedacht. Daß ich mit ſolchem Glauben mich zu Gott wenden konnte, erkannte ich wohl als geſchichtlich durch ihn vermittelt, aber zu ſeiner Perſon hatte ich kein religiöſes Verhältniß. Ich hätte nicht vermocht, mein Gebet an ihn zu richten. Ich war im reformirten Bekenntniß erzogen. Nun ſagt man gewöhnlich, daß nach demſelben das Sacrament des Abendmahls nur ein mnemoniſcher Act ſei. Ich geſtehe aber, daß der Ritus der reformirten Kirche bei der Spendung dieſes Sacraments mir die Beziehung auf Chriſtus viel lebhafter und ſchöner auszudrücken ſcheint, als die Form in der Lutheriſchen Kirche, die ich in ſpäteren Jahren auch perſönlich erfahren habe. In der reformirten Kirche erinnert der einfache Altartiſch lebhafter an die urſprüngliche Einſetzung, obwohl dieſe unſtreitig in ganz anderer Form, als man ſich vorzuſtellen pflegt, ſtattgefunden haben wird; denn Chriſtus wird mit ſeinen Schülern auf einem Teppich am Boden geſeſſen und — wie die Araber noch heutigen Tags — mit den Händen ohne Gabel und Meſſer gegeſſen haben.

In der reformirten Kirche wird wirkliches Brod, in kleine Stücke zerſchnitten, auf einem Teller hingeſtellt. Man empfängt keine Oblate mit dem Bilde eines Lammes, das die Siegesfahne hält. Der Geiſtliche reicht uns ein Stück Brod, das wir ſelbſtſtändig ergreifen und in den Mund ſtecken, während nach dem Lutheriſchen Ritus die Oblate uns vom Prediger in den Mund geſteckt wird, was mir noch als eine ganz katholiſirende Bevormundung vorkommt. Desgleichen reicht uns der Geiſtliche den Kelch und wir führen ihn ſelbſt zu unſern Lippen, während nach dem Lutheriſchen Ritus der Geiſtliche uns, wie ein Kind, mit dem Wein tränkt. Der Geiſtliche vermittelt auch hier durch Darreichung des Brodes und Weins und durch das ſie begleitende Ausſprechen der Einſetzungsformel die Gegenwart Chriſti; allein ich bleibe ihm gegenüber perſönlich eben ſo frei, als die Apoſtel es Chriſtus gegenüber waren. Ich lege den höchſten Werth auf dieſe ſymboliſche Handlung. Wir bekennen uns durch ſie öffentlich vor der Gemeinde als Sünder, wir bekennen durch ſie, daß wir durch die Gnade Gottes Vergebung der Sünde erwarten, und wenn wir mit dieſer demüthigen Hingebung das Sacrament genießen, kann es fruchtbar in uns zu unſerem Heil wirken. Da wir aber Alle in der Gemeinde, arm oder reich, alt oder jung, roh oder gebildet, von demſelben Brode eſſen, aus demſelben Kelche trinken, ſo bekennen wir uns auch Alle als Brüder in dem Bewußtſein, daß vor Gott kein Anſehen der Perſon gilt. Endlich indem wir Brod und Wein als den Leib und das Blut Chriſti genießen, bekennen wir, daß die Natur für Gott nichts Fremdes, wohl gar der Gemeinſchaft mit ihm Feindſeliges, und daß die Verſöhnung mit ihm eine rückhaltloſe, abſolute ſei. Wenn der Glaube das Brod zum Leibe, den Wein zum Blute des Gottmenſchen umwandelt, ſo iſt damit von der Sinnlichkeit alles Niedrige, Verächtliche hinweggenommen.

Der Menſch ſtellt ſich nicht nur vor, daß Gott ſich mit ihm verſöhne, ſondern dieſe Vorſtellung wird zur lebendigen, unausſprechlichen Empfindung. Aller Druck der Natur und Geſchichte zerſchmilzt in dieſem feierlichen Act, der uns irdiſche Menſchen mit dem Himmel abſoluter Verſöhnung durchdringt.

Die Schwierigkeit, in die mich der zweite Theil der Schleiermacher'ſchen Dogmatik verſetzte, war, um ſie in den einfachſten Worten auszuſprechen, folgende:

Die Frömmigkeit ſollte das Gefühl der Abhängigkeit des Menſchen von Gott ſein. In der Wirklichkeit dieſes Gefühls ſollte immer der Gegenſatz von Sünde und Gnade vorhanden ſein. Die Abhängigkeit von Gott als Gott überhaupt ſollte nur empfunden werden können, ſofern der Menſch von jenem Gegenſatz abſähe. Es war alſo ein künſtliches Product, das Reſultat einer Abſtraction. In dem wirklichen frommen Gefühl ſollten Sünde und Gnade immer ineinander ſein, nur ſollte bald die eine, bald die andere Seite überwiegen. Das Gefühl der Gnade aber ſollte durch die Beziehung auf Chriſtus als auf das Urbild der Menſchheit vermittelt ſein, d. h. an die Stelle der Abhängigkeit von Gott trat das Gefühl der Abhängigkeit von Chriſtus. War das Gefühl der Abhängigkeit von Gott das Werk einer Abſtraction, ſo war das Gefühl der Gnade das Werk einer Reflexion auf Chriſtus. Das Gefühl ſollte weder ein Wiſſen noch ein Thun ſein; es war aber klar, daß es als frommes von einem Wiſſen abhing, als allgemeines von dem Gedanken des Abſoluten als der Bedingung alles endlichen Seins; als beſonderes von der Vorſtellung, welche ſich der religiöſe Menſch von dem Menſchen Chriſtus machen kann. Die Frömmigkeit war alſo im Princip nicht Gefühl, ſondern Bewußtſein, und dieſer Widerſpruch kam bei Schleiermacher auch dadurch zum Vorſchein, daß er das Gefühl unmittelbares Selbſtbewußtſein nannte. Das Gefühl der Sünde wird als chriſtlich ſpecifiſches in mir entſtehen, wenn ich durch Vergleichung meines Zuſtandes mit der Vorſtellung von Chriſtus mich als im Widerſpruch mit ihm entdecke. Umgekehrt wird ſich das Gefühl der Gnade erzeugen, wenn ich in dieſer Vergleichung mich mit ihm, und zwar auch durch ihn in Uebereinſtimmung finde. Die Vorſtellung Chriſti wird folglich hier zur weſentlichſten Macht.

Das verſtand ich auch ganz wohl, und ſchon ſeit der Ethik im verfloſſenen Winter hatte ich angefangen, dieſe Richtung auf Chriſtus immer eifriger zu cultiviren. Ich hatte deshalb das Johanneiſche Evangelium, welches Schleiermacher am höchſten ſtellt, mit einem Commentar durchgemacht. Ich hatte auch ſeine kritiſche Betrachtung des Lukasevangeliums geleſen. Verſtand und Phantaſie mußten arbeiten, um in ergänzender Wechſelwirkung das Bild Chriſti immer deutlicher vor meine Seele zu führen. Röhr's Geographie von Paläſtina wurde zu Hülfe genommen, um für die Localität einen ſicheren Anhalt zu haben. Die Kreuzfahrtlieder der Dichter des Mittelalters, die ich bis dahin lediglich als hiſtoriſche Denkmäler betrachtet hatte, wurden jetzt von Neuem mit bewegtem Sinn geleſen. Wie ich die Liebesnoth, von der ich, wie jeder junge Menſch, zu leiden hatte, in verſchwiegene Sonette und Lieder aushauchte, ſo fing ich auch an, meine Sehnſucht nach Chriſtus in Verſe zu ergießen. Wenn ich in jener Zeit Abends noch ſpät vor dem Prenzlauer und Landsberger Thor, durch die ich zunächſt in's Freie gelangen konnte, auf den Feldern einſam umherirrte, ſo hatte ich im Geiſt keinen andern Begleiter, als Chriſtus. War er doch mit ſeinen Jüngern ſo gern durch die Ackerfluren gegangen und hatte von ihnen ſo viel ſchöne Gleichniſſe entlehnt. Aber auch in meinem Zimmer wollte ich mir ſeine Geſtalt lebendiger vergegenwärtigen. Es war damals in Berlin eine Induſtrie aufgekommen, Reliefbilder nach guten Muſtern von Chriſtus, von Maria, von den Apoſteln, vom Abendmahl ꝛc. in Gyps zu formen. Da ſie nicht theuer waren, ſo konnte ich mir dieſen Luxus geſtatten und mein Zimmer mit ihnen ſchmücken. — Meine leidenſchaftliche Natur war auf dem beſten Wege, in Schwärmerei überzugehen. Schmidt's Geſchichte des Myſticismus im Mittelalter, Heinroth's Anthropologie, welche die Geiſteskrankheiten aus der Sünde ableitete, die myſtiſchen Schriften des Hofraths Eckartshauſen, die Broſchüren Baader's, die Bekanntſchaft mit Görres' in Flammenworten geſchriebenem Buch: „Europa und die Revolution“, die Verſenkung in die ſentimentale Aufgeſpanntheit des Jean Paul'ſchen Titan, endlich die hinreißenden Predigten Schleiermacher's, die mich immer gewaltiger bewegten, waren wohl Elemente genug, religiöſe Schwärmerei zu fördern.

Noch bewegte ich mich ganz in dem Schleiermacher'ſchen Gedankenkreiſe und dachte an nichts, als mich immer tiefer in ihn einzuleben. Ganz paſſiv jedoch konnte ich mich nicht hingeben. Wie ich aus dem Studium des erſten Theils der Dogmatik mit der Abhandlung über die Myſtik herausgetreten war, ſo ſchrieb ich Anfangs September, als ich den zweiten Theil im Rücken hatte, eine Abhandlung über die Geſtaltung der proteſtantiſchen Kirche in der Zukunft. Dies war eine ſeltſame Verbindung Hegel'ſcher Kategorien mit Schleiermacher'ſchem Inhalt. Ich bewies zuerſt dialektiſch, daß der Gegenſatz, in welchen der Proteſtantismus als Lutheriſche und Reformirte Confeſſion übergegangen ſei, ſich nothwendig in eine höhere Einheit auflöſen müſſe. Der Proteſtantismus werde ſich nicht in eine atomiſtiſche Anarchie zerſplittern, wie man oft aus ſeinem ſubjectiven Princip der Glaubens- und Gewiſſensfreiheit gefolgert habe, denn eben durch dieſe ſei der Gedanke in ſeine Rechte eingeſetzt; der Gedanke aber könne nicht anders, als ſich eine objective Geſtalt geben, in welcher der Buchſtabe überwunden ſei. Die negative Kritik, deren Zerſtören des Falſchen unvermeidlich ſei, müſſe nicht nach extremen, ſondern nach den poſitiven Bedürfniſſen gemeſſen werden, die ſich in ihr ausdrücken. Da nun die Religion in der Form des Gefühls erſcheine, ſo müſſe auch die neue, höhere Geſtaltung der proteſtantiſchen Kirche in dem frommen Gefühl eines beſtimmten Proteſtanten zur Exiſtenz gelangen. Es müſſe ein Menſch da ſein, der den neuen Glauben als individuelles Gefühl beſitze. Indem er dies in ihm als geſchichtliche Thatſache vorhandene Gefühl ausſpreche, werde er Religionsſtifter. Dies ſei durch Schleiermacher geſchehen, und man könne alſo über die Zukunft der proteſtantiſchen und damit der chriſtlichen Kirche überhaupt nicht zweifelhaft ſein.

Nun bewies ich nach Hegel's Logik, daß das Allgemeine durch das Beſondere ſich im Einzelnen realiſiren müſſe. Der chriſtliche Glaube, das Allgemeine, ſei nach den Grundſätzen der Evangeliſchen, d. h. ſowohl der Lutheriſchen als der Reformirten Kirche, alſo nach ſeiner proteſtantiſchen Beſonderung, von Friedrich Schleiermacher, dieſem einzelnen Proteſtanten des neunzehnten Jahrhunderts, im Zuſammenhange dargeſtellt. Die neue Religion ſei nicht neu in dem Sinne, als enthalte ſie etwas, das nicht ſchon in Chriſti Selbſtbewußtſein gelegt wäre, ſondern nur inſofern, als ſie den abſoluten Inhalt dieſes Bewußtſeins von Irrthümern gereinigt und in einer Weiſe ausgeſprochen habe, welche mit der heutigen Bildung im Einklang ſei, welche nicht mehr an Engel und Teufel oder an Wunder glauben könne. Den Dämonen und Wundern hatte ich ſchon in der Abhandlung über die Myſtik den Abſchied gegeben, indem ich eine wahre und falſche unterſchied und zur letztern eine magiſche rechnete. Das Feſthalten Schleiermachers an dieſer Seite der Aufklärung war mir immer eben ſo willkommen geweſen, als ſein Proteſt gegen ihre einſeitige und verſtandesdürre Moraliſation der Religion.

Dieſe Abhandlung war ſchon beſſer, d. h. einfacher und logiſcher geſchrieben, als die über Myſtik, in welcher die Nachahmung von Steffens, Schleiermacher und Hegel ganz verſchiedene Tonarten durcheinander hatte laufen laſſen. Die romantiſche Ziererei, die ich darin mit Behagen zur Schau trage, war verſchwunden. Am ſchwarzen Brette war uns ausdrücklich geſagt, daß wir uns im Fall privater wiſſenſchaftlicher Bedürfniſſe oder Arbeiten an den Dekan der Facultät wenden ſollten. Ich ſiegelte alſo meine Abhandlung mit einem Schreiben ein, worin ich um kurze Beurtheilung bat. Ich wollte nur wiſſen, ob ich auf rechtem Wege ſei oder mich irre. Ich gab die Schrift bei dem Dekan ab, reiſte aber ein paar Tage darauf nach Magdeburg. Hier verlor ich ſie bald aus dem Sinn. Als ich zurück kam, war ein Wechſel im Dekanat eingetreten. Der Dekan hatte wahrſcheinlich erwartet, daß ich wieder zu ihm kommen würde, von ihm ſeine Belehrung zu empfangen. Ich hingegen wartete immer auf eine Citation. Da ſie nicht erfolgte, nahm ich an, daß meine Arbeit kein Intereſſe zu erregen vermocht habe und kümmerte mich nicht weiter darum. Es erging mir mit ihr, wie mit meiner Arbeit über die Agende ein Jahr zuvor. Ich habe ſie nie wieder zu Geſicht bekommen.

Der Aufenthalt während der Herbſttage in Magdeburg bei meinem herrlichen Vater und bei meiner vortrefflichen Schweſter, ſowie der Verkehr mit meinen alten Bekannten daſelbſt, hatte mich einigermaßen wieder beruhigt. Nach Berlin ging ich diesmal nicht allein zurück, ſondern Simon und Veit kamen mit mir. Sie mietheten ſich in der Dorotheenſtraße ein für Studentenverhältniſſe ſehr elegantes und geräumiges Quartier. Dies ermöglichte ihnen, im November mehrere Wochen hindurch einen Beſuch bei ſich aufzunehmen, von dem ich damals nicht ahnen konnte, wie aus ihm für mich gerade eine neue Freundſchaft eingeleitet werden ſollte, die ſich durch mein ganzes Leben forterhalten hat. Wolf hatte uns ſchon in Magdeburg von einem ganz außerordentlichen jungen Mann erzählt, den er in Göttingen kennen gelernt habe. Es war dies ein dort promovirter Doctor der Philoſophie, Bohtz aus Stettin. Eines Tages entdeckte er mir auf der Univerſität, daß derſelbe in Berlin eintreffen und einige Zeit bei ihm verweilen werde. Er kam und überbot noch durch ſeine Erſcheinung die Vorſtellung, die ich mir von ihm gemacht hatte. Er ſprach ſehr gut, hatte aber vorzüglich ein ſo lebhaftes, ſo energiſches Mienenſpiel, eine ſo dramatiſirende Geſticulation und eine ſo merkwürdige Manier kritiſcher Superiorität, daß er bald uns Alle zu ſeinen Bewunderern gemacht hatte. Er hatte nichts Bitteres, Herriſches, wie Weiße es herauskehrte, ſondern Humoriſtiſches, heiter Parodirendes. Er ſteckte offenbar ſelber noch in einem Werdeproceß, wodurch er uns Studenten homogen war, allein er ſtand doch ſchon auf einer viel höheren Stufe der philoſophiſchen, namentlich der äſthetiſchen Bildung. Wenn wir nicht in's Theater gingen, brachten wir nun die Abende gemeinſchaftlich bei Wolf und Simon zu. Bohtz führte Manuſcripte bei ſich, die er vorlas. Außer allgemein äſthetiſchen Aphorismen, die ſich an Jean Pauls Vorſchule der Aeſthetik und an Solgers Erwin anſchloſſen, deſſen Studium er uns dringend empfahl, waren es beſonders Commentare zu den Fröſchen und zu den Vögeln des Ariſtophanes, von denen er auch große Stücke gut überſetzt hatte. Dies war eine große Anregung für mich. Ich kannte von Ariſtophanes noch ſo gut wie nichts und hatte ſelbſt die Wolken noch nicht geleſen. Ich verdankte es Bohtz, die hohe ſittliche Geſinnung und den unvergleichlichen Humor ſeiner großartigen Komik mit Inbegriff ihrer cyniſchen Formen richtig aufzufaſſen gelernt zu haben. Er verſtand es meiſterhaft, Bouterweck und Schulze in Göttingen zu copiren und dieſe beiden Philoſophen komiſche Dialoge mit einander halten zu laſſen. Er copirte auch andere Perſonen oder erfand ideale Masken, und konnte uns Stundenlang mit phantaſtiſchen Vermummungen und wunderlichen

Capriccios unterhalten. Er liebte auch, grauſige, geſpenſtiſche Töne anzuſchlagen, nur mußten wir ſeinen Productionen lauten Beifall zollen, ſonſt wurde er verſtimmt und konnte dann zuweilen recht lange ganz ſtumm da ſitzen, indem er nur die Stirn runzelte, die Augen umher rollte, ſeufzte, brummte, bis er etwa plötzlich ein helles Lachen aufſchlug. Als er mich ein paar Mal beſuchte, war er ruhiger und ließ ſich auf mein Studium ein, indem er mir de Wette's Schriften dringend an's Herz legte.

Als er wieder abgereiſt war, folgte der Anſpannung, in die er uns verſetzt hatte, zunächſt eine natürliche Abſpannung. Ich hatte nur zwei Collegia, Apoſtelgeſchichte und Kirchengeſchichte, bei Schleiermacher angenommen, denn ich hatte für nichts weiter Sinn, als für ihn. Anfänglich hörte ich noch bei Böckh ſein ausgezeichnetes Collegium über die Platoniſche Republik, brach es aber ab, als es zur ſpeciellen Erklärung kam, was ſehr unrecht von mir war. In dem Hauſe meines Vetters Fuhſes war ich mit dem Sohn eines Predigers Mannowski im Oderbruch bekannt geworden, der in Berlin auch Theologie ſtudirte. Er veranlaßte mich, einem theologiſchen Kränzchen beizutreten, worin gewiſſermaßen die handwerksmäßige Seite der Theologie cultivirt ward. Ich kann mich ſchlechterdings auf nichts Beſonderes aus ihm erinnern, auch von Arbeiten nicht, außer einer Predigt, welche ich über den Text ſchrieb: Das Reich Gottes kommt nicht mit äußerlichen Geberden, ſondern iſt inwendig in Euch. Es war von mir dabei auf eine Verherrlichung des myſtiſchen Standpunkts abgeſehn, den ich gegen meine theologiſchen Commilitonen direct zu äußern nicht Luſt hatte. Er hätte in die ſonſtige Gelehrſamkeit der Unterhaltung nicht gepaßt. Ein Kränzchen von ganz entgegengeſetzter, ſchlechthin idealer, romantiſcher Tendenz wurde durch eine Bekanntſchaft Veit's herbeigeführt. Es war dies der Referendarius des Kammergerichts, Otto Jacobi, urſprünglich aus Ravensberg in Weſtphalen. Er lebte mit einer hochgebildeten Mutter und mit einer ſehr muſikaliſchen, liebenswürdigen Schweſter ein außerordentlich glückliches Stillleben. Hatte er ſeine Geſchäfte abgethan, ſo gehörte alle übrige Zeit dem Betrieb und Genuß der Literatur und Kunſt. Ich ſage abſichtlich, dem Betrieb, denn Jacobi dichtete und componirte. Er war ein durch und durch braver, gemüthlicher, im Innern und Aeußern reinlicher, ſauberer Mann. Sein Streben war dem Vorſatz nach gigantiſch. Er wollte nichts weniger, als die ganze deutſche Kaiſergeſchichte von Karl dem Großen bis zum dreißigjährigen Kriege in einem Cyklus von Tragödien durchführen. Die Hohenſtaufen, mit denen ſo Viele damals ſich abmüheten, waren nur ein Moment in dieſem Rieſenpanorama. Raſtlos ſtudirte er ſein Leben lang Deutſche Geſchichte, raſtlos reiſte er in den Ferien des Kammergerichts nach Süddeutſchland, nach der Schweiz, nach Italien, den Schauplatz ſeiner Dramen an Ort und Stelle zu ſtudiren; raſtlos arbeitete er an den fünfaktigen Trauerſpielen; raſtlos ließ er, unter dem pſeudonymen Namen Otto von Ravensberg, diejenigen von ihnen auf ſeine Koſten drucken, von denen er ſich vorzüglichen Erfolg verſprach; raſtlos ſuchte er dies oder jenes Stück bei dem Hoftheater in Berlin zur Aufführung zu bringen und ließ ſich keinen ſauren Gang verdrießen. Alles umſonſt. Er brachte es zu Nichts. Sein edles Bemühen, ſein Talent wurde zugeſtanden, allein ſeine Leiſtungen verloren ſich, weil ſie, es mit einem Wort zu ſagen, zu kraftlos waren. Seine Figuren waren Bleiſtiftzeichnungen ohne die Wärme eines Colorits, das ſie auch im Lampenlicht des Theaters als mögliche Menſchen hätte können erſcheinen laſſen. Wir ſahen uns in ſpäteren Jahren zuweilen wieder, wir ſchrieben uns auch zuweilen; aber es war immer eine gewiſſe Beklemmung zu unterdrücken ſchwer, welche das Geſpräch über ſeine großen Unternehmungen bei mir hervorrief. Es war mir unmöglich, ihm, dem guten, liebevollen, emſig beſtrebten Menſchen, in's Geſicht zu ſagen, daß ſeine Dichtungen zu ſchwächlich wären. Eben ſo wenig konnte ich mich entſchließen, gegen das Publikum unwahr zu ſein und ſie in öffentlicher Kritik aufzuloben. Schlecht war nicht das Prädikat, das ihnen gebührt hätte; ſo gut aber waren ſie auch nicht, einen höhern und allgemeinen Antheil zu erregen. Sie waren eben mittelmäßig. Wehmüthiges Loos! Als ich 1853 mit einem Sohn meines Collegen Bobrik, damals Profeſſor der Philoſophie in Zürich, von dieſer Stadt auf den Hütli gegangen war, ſchritten wir auf dem Plateau des Berges, auf welchem das Gaſthaus ſteht, am Rande umher, die fernen Felshörner der Alpenkette zu muſtern. Ein Mann ſtand in tiefe Betrachtung des in dunkle Wälder abſinkenden Thales verloren. Um ihn nicht zu ſtören, gingen wir hinter ſeinem Rücken durch. Plötzlich höre ich meinen Namen rufen, drehe mich um und erblicke Jacobi, der mit ausgebreiteten Armen auf mich zukommt. Er hatte meine Stimme gehört und mich daran wieder erkannt. Wir hatten uns ſeit 1849 nicht geſprochen und brachten nun den Nachmittag und Abend mit einander zu. Auf der Limmatbrücke ſchied ich von ihm, ihn nie wieder zu ſehen, denn er ſtarb einige Jahre darauf. In jenem Kränzchen, von dem ich oben erzählte, war er der glänzende Mittelpunkt, denn ſeine große Tragödie ſtellte die kleinen Producte, mit denen wir Andere uns hervorwagten, gänzlich in Schatten. Ich brachte nichts zu Stande, als eine blaſſe Nachahmung Oſſians und als eine epiſch ſein ſollende Bearbeitung der Geſchichte von Alboin und Roſamunde. Immer noch konnte ich nicht davon loskommen, in der Völkerwanderung poetiſche Stoffe zu ſuchen, und habe nun in meinem Alter erlebt, daß der Dichter Lingg dieſen Knäuel wirrer Völkergeſchichten in der That zu einem koloſſalen Epos verarbeitet hat. Es läßt ſich aus dieſer fürchterlichen Geſchichte kräftiger, aber roher Naturvölker, die ſich mit einer alten Civiliſation und mit einer dogmatiſch ſchon abgeſchloſſenen Religion berühren, bei allem Aufwand von Phantaſie keine rechte poetiſche Befriedigung gewinnen.

Ich wurde in meinem Innerſten immer unglücklicher, vermochte jedoch nicht, den verworrenen Zuſtand, der mich durch die unabläſſige Reflexion auf den Gegenſatz von Sünde und Gnade bedrängte, gegen meine Freunde zu äußern. Noch weniger vermochte ich über das Verhältniß zu ſprechen, welches ich zur Perſon Chriſti zu gewinnen ſtrebte. Ich nahm an dem theologiſchen wie an dem äſthetiſchen Kränzchen nicht den Antheil, den ſie herausforderten, und ſehe dies auch jetzt noch daran, daß ich ſo wenig der Erinnerung Werthes aus ihnen gegenwärtig habe. Nur zwei Punkte treten mir noch entgegen. In dem erſtern war die Hauptſache das Geſpräch über den Glauben. Ich erkannte nur zu deutlich, daß mir der Glaube, wie die Kirche ihn vorausſetze, fehle. Ich konnte das Wunderbare nicht, wie meine glücklicheren theologiſchen Commilitonen, als empiriſche Thatſache hinnehmen. Ich machte mir deshalb Vorwürfe, ich flehte zu Gott, mir den Glauben zu ſchenken; ich war auch mit genugſamer Phantaſie ausgeſtattet, das, was man die Poeſie des Wunders nennen kann, in mir nachzubilden; allein zuletzt, nach unſeligem Schwanken, konnte ich doch, wollte ich mich in meinem Gewiſſen nicht ſelbſt betrügen, die Wundergeſchichte nicht glauben. Hierin ſagte Schleiermacher mir durchaus zu. Die Apoſtelgeſchichte konnte mich in meinem Rationalismus nur beſtärken. Schleiermacher dröſelte alle Wundergeſchichten in ihr entweder durch ſubtile Textkritik auf, indem er fragte, aus welcher Quelle der Berichterſtatter die Erzählung wohl geſchöpft haben könne, oder er fand eine pſychologiſche Auflöſung, oder er ſprach auch, nachdem er verſchiedene Anſätze zur Bewältigung des Irrationalen gemacht hatte, ſein non liquet aus. Aus dem Streit der Anhänger Schleiermachers und Neanders war in der ganzen theologiſchen Studentenſchaft eine heftige Gährung entſprungen. Sie gewann von Seiten der Oppoſition des Glaubens gegen die Wiſſenſchaft in Hengſtenberg für das alte Teſtament, in Tholuck für das neue eine beſondere Geſtalt. Hengſtenberg habilitirte ſich damals erſt und ich habe ſeiner Probevorleſung vor der Univerſität über Hiob noch ſelber beigewohnt. Von Tholuck wurde unter den Studenten wie von einem Berliner Saulus geſprochen, den die Bekehrung der göttlichen Gnade zu einem neuen Paulus gemacht habe. Der ganze Kreis, in welchem er lebte, war von einer ungeheuren Exaltation ergriffen. Ich hörte außer Schleiermacher als Prediger auch Strauß, Theremin, Ehrenberg an der Domkirche, Ritſchl an der Marienkirche, Couard an der Georgenkirche, mitunter auch Marheinecke. Es waren dies tüchtige Kanzelredner mit ſehr verſchiedener Begabung. Wenn Tholuck aber zuweilen predigte, ſo war es, als vernähme man einen Urchriſten, der die Begeiſterung ſeines Glaubens mit einer ſolchen Innigkeit, mit einer ſo flammenden Beredtſamkeit ausſprach, der ich nichts zu vergleichen wüßte. Schleiermacher war der Prediger einer großen Gemeinde, die ſich aus ganz Berlin, aus den verſchiedenſten Ständen und Altern, zu ihm fand. Er war der Prieſter der romantiſchen Bildung. Er predigte einen Sonntag ſchon ganz früh um ſieben Uhr, den nächſten um neun Uhr. Da ich ſo weit von der Dreifaltigkeitskirche entfernt wohnte, beſuchte ich nur dieſe letzteren Predigten. An den Zwiſchenſonntagen ging ich in andere Kirchen. Schleiermacher hatte die ſehr zweckmäßige Einrichtung getroffen, daß er für die eklektiſche Verſammlung dieſer Sonntage an dem Eingang der Kirchenthüren einen Abdruck der Lieder, welche geſungen werden ſollten, auf einem Blatt vertheilen ließ, welches das Geſangbuch erſetzte. Ich ſammelte allmälig ein Heft von ihnen, das ich noch beſitze. Die Kirche war in der Regel überfüllt, ſelbſt als Schleiermacher wegen eines Umbaues in der Dreifaltigkeitskirche einige Monate 1825 in der großen Deutſch reformirten Kirche auf dem Gensd'armenmarkt predigte. Schleiermacher beſchäftigte zunächſt den Verſtand, aber im Verlauf der Predigt wußte er in die innerſte Tiefe der Seele hinabzudringen und das Gefühl mit nachhaltiger Wirkung zu erſchüttern. Tholuck iſt als Prediger durch verſchiedene Phaſen hindurchgegangen, die ich in Halle ſich zu immer vollkommnern Leiſtungen entfalten ſah. Damals aber war er ganz in der Gewalt des Gefühls, ſich als einen Wiedergebornen betrachten zu dürfen. Dies unendliche Glück, durch den Glauben von der Verwerfung vor dem heiligen Angeſicht Gottes zu ewiger Seligkeit gerettet zu ſein, brach aus ihm mit einer Energie hervor, die, ſo lange man ihn hörte, keinen Widerſtand duldete. Wenn man dieſen hochaufgeſchoſſenen jungen Mann mit dem bleichen Geſicht, mit den ſchwimmenden Augen, mit ſchlottrigem Gange, erblickte, ſo ahnte man nicht, welche Kraft in der Seele dieſes ſchwächlichen Leibes, welche markige Stimme in dieſer hagern Bruſt wohnte. Seine Gebete namentlich waren überwältigend. In Mannewski's Kränzchen wurden Wunderdinge von ihm erzählt. Marheinecke ſtand ſowohl Schleiermacher als Neander gegenüber. Er war ein ſchöner, großer Mann, mit einem vornehmen Anſtande, den wir Studenten daher den Cardinal zu nennen pflegten. Er repräſentirte den Standpunkt des confeſſionellen Chriſtenthums in Verbindung mit der Philoſophie, hatte im Vergleich mit ſeinen genannten Collegen nicht gerade viel Zuhörer, außer in der Symbolik, d. h. in der Geſchichte und vergleichenden Kritik des katholiſchen und proteſtantiſchen Lehrbegriffs.

Die Hauptſache in dem äſthetiſchen Kränzchen wurde der Begriff der Ironie. Er beſchäftigte in dieſer Sphäre die ganze Zeit, aber ſpecieller hatte Bohtz uns mit der Beſtimmung bekannt gemacht, welche Solger ihm gegeben hatte. Sie war uns jedoch ſchwer durchdringlich. Wir wurden von Solger auf die beiden Schlegel, beſonders auf Friedrich zurückgewieſen. Es gelang Simon, ein Exemplar des Schlegel'ſchen Athenäums, der eigentlichen Geburtsſtätte der Ironie, antiquariſch aufzutreiben. Die gemeinſame Lectüre deſſelben war für uns drei, Simon, Volk und mich, ein Göttergenuß. Wir ſchwelgten in der Aneignung und Wiederholung der Hauptpointen. Schleiermacher fanden wir hier als den Hierophanten der neuen Zeit geprieſen, und was wir von ihm ſelber antrafen, war ganz in dem titaniſchen Sinn der Monologe oder in dem ſymboliſchen ſeiner Novelle: Die Weihnachtsfeier. Wir erbauten uns an der höhniſchen Manier, mit welcher Schmidt-Werneuchen, Kotzebue, Merkel, Nicolai, überhaupt die Philiſter der Aufklärung abgetrumpft wurden. Bernhard Nöldechen nahm an dieſen tumultuariſchen Unterhaltungen zuweilen lebhaften Antheil und hatte ſich die Verſpottung der philanthropiſchen Pädagogik zur beſondern Zielſcheibe ſeiner Sarkasmen erleſen, in denen er die nach romantiſchem Maaßſtabe innere Armſeligkeit der Peſtalozziſchen Richtung und die Auswüchſe ihrer naturgemäß ſein ſollenden Methode durch Caricaturen, die er mit dramatiſcher Lebendigkeit vorführte, auf das Ergötzlichſte perſiflirte. Man kann ſich keinen größern Contraſt vorſtellen, als den zwiſchen dieſen Orgien geiſtigen Uebermuths und zwiſchen den trockenen, nach Gelehrſamkeit haſchenden, öfter ſchon in eine gewiſſe Salbung übergehenden Geſprächen meiner Fachcommilitonen im theologiſchen Kränzchen. Es iſt kaum nöthig, zu ſagen, daß der Begriff der Ironie von uns in allen erdenklichen Wendungen gebraucht und durch Beziehung auch auf das Unbedeutendſte zuletzt ganz trivialiſirt wurde. Alles Excentriſche war uns willkommen. Volk ermüdete nicht, für immer neuen Stoff in dieſem Artikel zu ſorgen. Er hatte mir Tieck's Geſammtausgabe von Maler Müller's Werken geſchenkt; er ſchaffte Klinger's Theater an, er überſetzte aus der Literatur der Romaniſchen Sprachen, worin er wohl bewandert war. Das erſte Buch, das er 1829 drucken ließ, war eine Ueberſetzung des Portugiſiſchen Preistrauerſpiels: Oſmia. Eine Sympathie für den Katholicismus, zu welchem er in höherm Alter förmlich übertrat, machte ſich jetzt ſchon bei ihm bemerklich. Er veranlaßte uns z. B., Weihnachten die eigenthümliche Feier deſſelben nach dem katholiſchen Brauch in der Hedwigskirche in der noch ganz nächtlichen Morgenfrühe zu beſuchen.

Simon ſtudirte Philoſophie und hörte auch bei Hegel Geſchichte der Philoſophie. Nach Neujahr aber kündigte er uns ſeinen Entſchluß an, nicht nur Chriſt zu werden, ſondern auch Theologie zu ſtudiren. Er wandte ſich an Hoßbach, einen Schüler Schleiermachers, welcher Prediger an der Jeruſalemer Kirche war. Dieſer unterrichtete und taufte ihn Mitte März. Nöldechen, Volk und ich waren die Taufpathen. Ich werde über dieſen ganzen Hergang, der viel Aufregendes und Schmerzliches mit ſich brachte, nichts weiter ſagen, als daß ich mich völlig neutral zu ihm verhielt und durch ihn noch tiefer in mich zurückgeſcheucht wurde. Solger hatte mir den Weg gezeigt, wie die Ironie gar wohl mit der Myſtik zuſammen beſtehen könne, ja daß die höchſte Myſtik nicht ohne abſolute Ironie denkbar ſei. Er faßte ſogar den Begriff des Opfers unter den der Ironie. Ich gerieth nun immer tiefer in die Abgründe myſtiſcher Schriften. In der Bibliothek meines Oheims hatte ich von einem alten Venetianiſchen Philoſophen ein Buch über die Pythagoräiſche Zahlenlehre, ein anderes von Hofrath Eckartshauſen, eine Zahlenlehre der Natur, gefunden. Dies letztere kehrte zur Kabalah mit ihren Sephiroth zurück. Burnet's Archäologie und ich weiß nicht welche andere Schriften in der Bibliothek, worin die Zahlenmyſtik verhandelt war, reizten meine Neugier, ohne ſie aufzuklären. Die Vermiſchung ſcharfer Abſtractionen mit ganz phantaſtiſchen Conceptionen hat in der Kabaliſtik eine wüſte Speculation erzeugt, deren wiſſenſchaftlicher Gehalt gering iſt. Ich habe auf Veranlaſſung von Studien zur Geſchichte der Philoſophie in ſpätern Jahren wiederholte Anſätze gemacht, ihr etwas abzugewinnen; ich habe den auf dieſem Felde Epoche machenden Werken von Frank und von Molitor, beſonders dem letztern, große Aufmerkſamkeit gewidmet, allein das letzte Reſultat des Mühens war auch hier, trotz der modernen Einkleidung, welche dieſe Forſcher dem Gegenſtande gegeben haben, die Sehnſucht, mich aus dem Labyrinth dieſer Zwittergeſtalten eines träumeriſchen Verſtandes herauszuretten und durch die Verſenkung in eine ganz empiriſche Forſchung zu erfriſchen. Aehnlich erging es mir ſchon damals, ohne daß ich ein Bewußtſein über dieſen pſychologiſchen Vorgang hatte. Nachdem ich mich längere Zeit in den geheimnißvollen vier Welten der Kabalah, in den Seltſamkeiten des Adam Kadmon, in gewaltſamen

Verbindungen von Zahlen mit moraliſchen Eigenſchaften u. ſ. w. umhergetrieben, fiel ich eines Tages mit Begierde über Fries' Mathematiſche Naturphiloſophie her. Mochte ſie auch gegen den Glanz der Schelling'ſchen Naturphiloſophie, wie Steffens dieſelbe mit der Fülle ſeiner reichen Anſchauung ausſtattete, nüchtern erſcheinen, mochte ſie auch, um das Prädikat mathematiſch zu rechtfertigen, der Erſcheinung der Thatſachen gar manchen Zwang anthun, ich athmete hier doch die Luft der Wiſſenſchaft. Ich hielt dieſe Studien geheim, nicht weil ich ihrer mich geſchämt hätte, ſondern weil ſie allen anderen Bildungselementen, in deren Umgebung ich lebte, zu fremdartig waren, als daß ich auch nur einiges Verſtändniß für ſie hätte erwarten dürfen. Es wäre mir ſehr ſchwer geweſen, von ihnen zu ſprechen. Die vortreffliche Darſtellung der Gnoſtiker, die ich von Neander in ſeiner Kirchengeſchichte empfangen hatte, machte mir es leichter, mich in dieſen myſtiſchen Regionen zu bewegen. Ganz konnte ich doch aber dieſe dunkle Seite meines Treibens nicht verbergen, weshalb mir Simon den Spitznamen des Schwarzkünſtlers ertheilte, den ich in dieſem Kreiſe den Winter über behielt.

Geht man die Geſchichte der Deutſchen Myſtik bis auf Jacob Böhme zurück, ſo ſtellt ſich in Gichtel und in der von ihm geſtifteten Secte die praktiſche Conſequenz dar, außerhalb welcher ſporadiſche Anſätze zu ihrer theoretiſchen Fortbildung mit großer Zufälligkeit auftreten. Ihr Hauptgedanke iſt immer, die göttliche Dreieinigkeit als den Urtypus alles Geſchöpflichen vorauszuſetzen und die Wiederholung des Ternarius sanctus in allen Erſcheinungen zu ſuchen. Dies finden wir z. B. im Syſtem der Ewigkeit 1767 von Berger, einem Schleſiſchen Arzt. Wir finden es auch bei Eckartshauſen. Von dieſem Mann giebt es ein aſketiſches Buch: Gott iſt die reinſte Liebe; außerdem aber zwei wiſſenſchaftlich ſein ſollende Werke, die zu Leipzig 1794 und 1795 erſchienen, myſtiſche Vorboten der damals eben von dieſer Stadt aus beginnenden Schelling'ſchen Naturphiloſophie. Das eine hieß: Zahlenlehre der Natur; das zweite: Probaſeologie oder praktiſche Zahlenlehre der Natur. Weil in der Trinität die Einheit und Dreiheit zuſammen gefaßt ſind, ſo liegt die Anwendung der Pythagoräiſchen Zahlenlehre der Auslegung dieſes Dogmas nahe.

Die Eins, die Monas oder Henas, wird, als die Urzahl und Unzahl, aus welcher alle andern Zahlen ſtammen, mit Gott dem Vater verglichen; die Zwei, die Dyas, worin die Monas ſich zum erſten Mal wieder erzeugt, mit Gott, dem eingebornen Sohn; die Drei, die Trias oder der Ternarius, worin 1 + 2 geeint ſind, mit Gott, dem heiligen Geiſt; die Vier, Tetras oder Quaternarius, ſoll dieſe drei als Ganzes in ſich zuſammenſchließen, und wegen der vier Elemente, wegen der vier Weltgegenden, wegen der vier Jahreszeiten und der vier Temperamente, wegen der vier Altersſtufen, wegen der vier Monarchien, die Fundamentalzahl der irdiſchen Welt ausmachen. Dieſe vier Grundzahlen werden ſodann in geometriſche Geſtalten überſetzt. Die Eins wird zum Kreiſe, die Zwei zum Winkel, die Drei zum Triangel, die Vier zum Quadrat. Drittens werden die Zahlen und Formen mit metaphyſiſchen Kategorien verknüpft. So gelangt man zur Einheit, die Alles in ſich faßt und, als in ſich unendlich, über alle Mannichfaltigkeit hingreift; zum Unterſchied, worin die Endlichkeit wurzelt; zur Rückkehr aus dem Gegenſatz in die Einheit, zur Reduction und zur Vollkommenheit, weil im Quadrat alle Seiten und Winkel einander vollkommen gleich ſind. Mit der Fünf, Pentas, beginnt eine neue Tetras, die ſich in der Zehnzahl, der Dekas, vollendet. Bis zu ihr hin reichen die Analogien nothdürftig aus, obwohl die Willkür der Beziehung und die Härte der Vorſtellungen, die man in den Zahlen erblicken ſoll, ſchon ſehr widerſtrebend wird. Eckartshauſen geht bis zur Zahl 16. Dieſe erſten 16 Zahlen nennt er die Progreſſivzahlen. Die Kabalah nimmt nur zehn an, welche ſie mit Kleidern der Gottheit, als des in ſich unendlichen Einen, des Enſoph, vergleicht, die immer gröber werden, bis ſie zuletzt als Materie erſcheinen. Die Kabalah iſt in der That ein emanatoriſches Syſtem. Das Wort Sepiroth, deſſen ſie ſich zur Bezeichnung der Stufen der Emanation bedient, iſt der Plural von sephar, d. h. Zahl, welches Wort in dem Arabiſchen sifra und in dem davon abſtammenden jetzt bei uns eingebürgerten Worte Ziffer wieder erſcheint. Eine wiſſenſchaftliche Befriedigung kann die Beſchäftigung mit der Zahl nur in der ſogenannten Theorie der Zahlen gewinnen, wie Fermat ſie zuerſt entworfen hat. Hier hört die Spielerei auf, durch welche die Myſtik blendet. Wir erkennen ſofort, daß irgend eine Zahl, die in der Reihe der Zahlen ihren ganz beſtimmten Platz einnimmt, ihrem concreten Urſprung nach nur als Summe oder Product, d. h. durch Addition oder Subtraction, durch Multiplication oder Diviſion entſtehen kann und daß hierin der Urſprung der arithmetiſchen oder der geometriſchen, ſowie der potenzirenden Progreſſion der Zahl liegt. Die Zahl Neun z. B. kann auf ſehr verſchiedenem Wege entſtehen, denn 8 + 1, 6 + 3, 7 + 2, 4 + 5, 12 — 3, 18 — 9 u. ſ. w., oder 2×4+1 oder 3×3 u. ſ. w. geben 9. Nun kommt aber die Myſtik und belehrt uns, daß in der Neunzahl der Ternar ſich dreimal wiederholt habe und damit zu ſeiner höchſten Offenbarung gelangt ſei. Indem ſich dieſe Totalität wieder als Einheit ſetze, ſei die Zehnzahl die höhere Conſtruction der Vierzahl; die Dekas ſei das Pleroma. Darunter ſoll man ſich nun etwas recht Hohes, Herrliches, Ueberſchwängliches vorſtellen, und eben durch dieſe Forderung wird das, was von Gedankenanſatz noch darin iſt, gänzlich verdorben. Die Zahl als Zahl iſt nur eine quantitative Beſtimmung, qualitative Eigenſchaften werden ihr angedichtet. Als Größe hat die Zahl auch qualitative Eigenſchaften der Quantität ſelber, wie z. B. die Primzahlen ihre eigene Qualität haben. Dieſe machen das Studium der Zahlentheorie ſo außerordentlich intereſſant, aber es ſind dies keine realiſtiſchen Functionen der Zahl, wie die Myſtik in ſie hinein interpretirt. Ariſtoteles hat in ſeiner Metaphyſik das Falſche an der Pythagorik ſchon gründlich nachgewieſen, weil die Zahl als Zahl nicht Urſache der vier Weltgegenden u. ſ. w. ſei. Es iſt aber merkwürdig, wie auch die Irrthümer in der menſchlichen Geſellſchaft fortleben, weil ſie für eine gewiſſe Bildungsſtufe die ihrem Bewußtſein entſprechende Form darbieten.

Fries' Mathematiſche Naturphiloſophie war wohl einigermaßen ein Gegenhalt gegen die Abwege der Myſtik, in die ich zu verfallen drohte, allein doch nicht in dem Grade, als man erwarten könnte. Fries unterſchied auf's Schärfſte zwiſchen Naturwiſſenſchaft und Anthropologie. Für die erſtere forderte er die Vereinigung von Speculation, Mathematik und Empirie; die erſtere ſollte ſich als Vernunftwiſſenſchaft mit dem Begriff des Weſens beſchäftigen, welches den verſchiedenen Zuſtänden eines Dinges als das immer gleiche zu Grunde liege. Die zweite ſollte es mit der Geſtalt und Bewegung, die dritte mit der beſtimmten ſinnlichen Form der Dinge zu thun haben. Die Naturwiſſenſchaft ſollte nur Somatologie ſein, d. h. ſich nur mit Körpern und mit deren Verhältniſſen befaſſen. Alles, was aus der Empfindung des Menſchen hervorgeht, nannte er äſthetiſch. Das Gute und Schöne war für ihn die äſthetiſche Idee, unter welche er auch die Religion ſubſumirte, deren Glauben ſich nach ihm in die noch höhere Stufe der Ahnung verlor. Die Anthropologie als die Wiſſenſchaft von der Erkenntniß des Menſchen in ſeinem Denken und Wollen war ihm durch den Begriff der Vernunft und des Verſtandes der Schlüſſel der geſammten Wiſſenſchaft. Da er nun die Idee, die er äſthetiſche nannte, aus dem Gefühl ableitete, ſo konnte ich ganz wohl die Schleiermacher'ſche Dogmatik, die vom Gefühl der Abhängigkeit alles endlichen Seins vom unendlichen ausging, damit vereinigen. In der Naturwiſſenſchaft ſelber jedoch wurde es mir nicht möglich. Daß er die Mathematik zu den Propyläen der Naturwiſſenſchaft machte, gefiel mir ganz wohl. Er hatte ſich eben hiermit auch den Beifall meines Oheims gewonnen, durch welchen mir ſein Buch als Antidoton gegen Steffens empfohlen worden war. Er unterſchied in der Mathematik drei beſondere Wiſſenſchaften: Syntaktik, Arithmetik, Geometrie. Auch dies ſagte mir zu. Die erſtere hatte er offenbar hereingenommen, weil ſie ſeit Hindenburg's Bearbeitung am Ende des vorigen Jahrhunderts eine Zeit lang Epoche machte und auch auf Schelling's Naturphiloſophie, wie wir jetzt mit Beſtimmtheit aus ſeinen Briefen wiſſen, als er in Leipzig ſich aufhielt, einen großen Einfluß übte. Sie iſt aber nur ein Moment der Arithmetik ſelber, denn die Combination und Permutation der ſyntaktiſchen Elemente ſetzt nicht nur den Begriff der Größe überhaupt, ſondern auch den der Reihe und damit des quantitativen Werthes der Stelle voraus. Wenn ich vier Elemente habe:

a, b, c, d,

ſo iſt a das Erſte, b das Zweite u. ſ. w. Sie ſollen, der Hypotheſe nach, ganz gleichgültig gegen einander ſein. Ihre Combination ſoll ſie nur in eine andere Ordnung verſetzen. Ich kehre ſie z. B. um:

d, c, b, a.

Es ſind an ſich dieſelben Größen, allein d, vorher das vierte und damit letzte Glied der Syntaxis, iſt nunmehr das erſte, c, das dritte, iſt das zweite u. ſ. w., aber b und c empfangen mit ihrer veränderten Stellung einen veränderten Werth.

Um zu wiſſen, wie viel Elemente vorhanden ſind, bedarf ich der Cardinalzahl; um zu wiſſen, welche Stellung ſie zu einander haben, der Ordinalzahl. Ohne die Zahl komme ich alſo nicht ab. Die Syntaktik iſt nichts, als die intuitive Form zur Veranſchaulichung der äußeren Mannichfaltigkeit, in welche das in ſich einfache Daſein übergehen kann.

Nächſt der mathematiſchen Grundlage unterſchied Fries die Mechanik, die Stöchiologie und die Morphologie, unter welche letztere er die organiſche Natur ſubſumirte. Hier war es nun, wo ich durch ihn zum erſten Male mit dem Gegenſatz der ſogenanten efficienten und der finalen Cauſalität bekannt wurde, der mich in immer wachſendem Grade bis auf dieſen Augenblick durch ſeine unermeßlichen Conſequenzen auf das Lebhafteſte beſchäftigen ſollte. Fries behauptet, daß die Naturwiſſenſchaft ſich jeder Einmiſchung des Zweckbegriffs zu entſchlagen, daß ſie nur nach der directen cauſalen Nothwendigkeit zu verfahren habe. Dieſe Anſicht gilt auch gegenwärtig wieder als die allein zuläſſige. Man muß ſich ihre Berechtigung klar machen, um den Werth zu erkennen, der ihr von den Naturforſchern beigelegt wird. Die wirkende Urſache enthält den realen Zuſammenhang zwiſchen Daſein und Daſein; die Zweckurſache dagegen ordnet im Voraus ein Daſein einem anderen als eine Urſache unter, durch welche die Realität von dieſem vermittelt wird. Sie iſt inſofern der ideelle und ideale Grund, aus welchem das Daſein desjenigen Daſeins, das als Mittel für die Verwirklichung des Zweckes dient, erſt recht verſtändlich wird. Aber die Entſtehung der Realität des Mittels wird hierdurch nicht begreiflich. Sie erſcheint vielmehr als ein von dem Zweck für ſich unabhängiges, gegen ihn an ſich gleichgültiges Daſein. Die Elemente der Mineralien geben den Stoff her, aus welchem die Pflanze ſich erbaut, aber ſie ſind vollkommen gleichgültig gegen dieſe Verwendung. Die Pflanze bietet den herbivoren Thieren die ihnen gemäße Nahrung, aber eben ſie wächſt nicht, um von ihnen gefreſſen zu werden. Ob ſie gefreſſen wird oder nicht, iſt ein für ſie zufälliges Schickſal. Thier und Thier verhalten ſich auf gleiche Weiſe. Das Schaaf lebt unmittelbar für ſich, nicht für den Wolf. Die Wärme, welche die Sonne erzeugt, wird als Quell des Lebens geprieſen. Wo aber kein Leben iſt, wie auf dem Monde, da ſcheint die Sonne umſonſt. Man ſoll alſo nicht ſagen, daß die Sonne den Zweck habe, das Leben anzufachen und zu erhalten. Sie iſt, als Sonne, ſchlechthin gleichgültig gegen dieſe Wirkung.

Von Unten nach Oben hat alſo jener Kanon Recht. Umgekehrt aber läßt ſich die Natur ohne die Zweckurſache nicht begreifen. Betrachten wir ein fleiſchfreſſendes Thier, ſo ſehen wir, daß es durch und durch zum Fleiſchfreſſen organiſirt iſt. Daſſelbe gilt von Pflanzenfreſſern im Verhältniß zu den Pflanzen, ſowie von den Pflanzen im Verhältniß zu den elementaren Stoffen. Der Wolf entſteht nicht aus dem Schaaf, aber ohne das Daſein warmblütiger Thiere vorauszuſetzen, ſind die Extremitäten, das Gebiß, die Eingeweide der carnivoren Thiere unerklärlich. Ich konnte mich daher mit dem Ausſchließen der Teleologie aus der Naturwiſſenſchaft nicht befreunden, vollends nicht in der Betrachtung eines Organismus in ſich ſelbſt. Hier ſchien mir die Wechſelwirkung der Organe eine ſo ſehr durch den Zweck beſtimmte zu ſein, daß ich in dem Auszug, den ich aus Fries machte, die gegentheiligen Verſicherungen überall mit Fragezeichen begleitet finde. Nach Fries ſollte der Zweckbegriff lediglich der äſthetiſchen Weltanſicht zufallen; ſie ſollte, wie er ſich ausdrückte, den Werth der Dinge beſtimmen.

Ein junger Menſch iſt darin glücklich, daß er mit allem Neuen, was ihm in den Wurf kommt, ſich bald möglichſt in's Gleiche zu ſetzen ſucht. Die Veränderungen ſeines Bewußtſeins folgen ſich noch ſchnell. Immer Neues drängt ſich ihm zu, über welchem er, was ihn bis dahin in Anſpruch nahm, eine Zeit lang, zuweilen auch für immer, liegen läßt. So nahm ich auch die Philoſophie von Fries auf. Er war für mich, den Studenten, eben ſo gut ein Profeſſor, der Recht haben konnte, als Schleiermacher oder Hegel. Ich lebte noch in einer unkritiſchen Unſchuld und wußte noch nichts, weder von der bitteren Verachtung, mit welcher Hegel, noch von der hartnäckigen, oft höhniſchen Bekämpfung, mit welcher Herbart Fries begegnet iſt. Noch weniger konnte ich im Geringſten ahnen, welche Stellung ich ſelber im weiteren Verlauf meines Lebens zu dieſen Philoſophen einnehmen würde.

Ich hatte in dieſem Winter viel Zeit für mich, da ich, nachdem ich die Platoniſche Republik bei Böckh aufgegeben hatte, nur zwei

Stunden — von 9 bis 11 Uhr — bei Schleiermacher hörte. Und doch erarbeitete ich nichts Nennenswerthes. Es war ſchon etwas, daß ich, der myſtiſchen Zahlenlehre halber, den kleinen Timäus in's Deutſche überſetzte. Das Bedürfniß, über die Perſon Chriſti zu größerer Klarheit und Beſtimmtheit zu gelangen, brachte mich dazu, das Matthäusevangelium commentiren zu wollen. Ich ging auch nach der reſoluten Art, die mir eigen war, ſofort mit dem Vorrath von kritiſchen Wendungen daran, wie ich ſie beſonders dem Lucasevangelium von Schleiermacher abgelernt hatte. Als ich aber mit der Verſuchungsgeſchichte fertig war, ließ ich die Arbeit fallen, weil ich gerade durch ſie immer mehr dazu gedrängt ward, mir von dem Leben Chriſti eine einheitliche Vorſtellung zu ſchaffen. Ich wollte alſo eine Harmonie der Evangelien herſtellen. Ich hielt mich für dieſelbe lediglich an meine eigene Lectüre des neuen Teſtaments und benutzte außerdem nur die Nachweiſungen, welche Hug, Profeſſor der katholiſchen Fakultät in Tübingen, in ſeiner Einleitung zu den Neuteſtamentiſchen Schriften gab. Ich hatte mir dieſelbe zugelegt, weil ich für Hug ſchon lange durch ſein Werk über den Urſprung der Buchſtabenſchrift vortheilhaft eingenommen war. Das Leben Chriſti iſt nun in der That höchſt einfach. Die Schwierigkeiten für ſeine Darſtellung liegen in der großen Verſchiedenheit der drei erſten ſogenannten ſynoptiſchen Evangelien und des vierten Johanneiſchen Evangeliums. Jene ſind aus verſchiedenen Berichten kunſtlos zuſammengefügt, während dies mit tiefer Abſichtlichkeit auf dem Grunde einer philoſophiſchen Idee und mit unverkennbarer Beiſeitelaſſung aller von den Synoptikern ſchon beigebrachten Thatſachen und Aeußerungen als ein hiſtoriſches Kunſtwerk componirt iſt. Obwohl ich dieſe Differenz genügend kannte, ſo kehrte ich mich doch für meine Zwecke nicht daran, ſondern ſetzte den Werth aller vier Evangelien auf Eine Note. Ich verfuhr gerade ſo, wie ich den Winter zuvor bei der Geſchichte Heinrichs des Luxemburgers gethan hatte. Ich folgte der Zeit und dem Ort und regiſtrirte die Handlungen und Reden Chriſti bald aus dieſem, bald aus jenem Evangelium, indem ich nur da, wo dieſelbe Thatſache oder Aeußerung von mehr als Einem überliefert wird, die Uebereinſtimmung oder Abweichung des andern Berichts ganz kurz bemerkte. Ich enthielt mich aller Kritik, denn ich wollte nur wiſſen, was von der Perſon Chriſti wirklich geſchrieben ſteht. Es kam mir nur darauf an, Chriſti öffentliches Leben Jahr für Jahr, womöglich Woche für Woche, zuletzt Tag für Tag ſeinem objektiven Verlauf nach zu verfolgen. Ich polemiſirte daher nicht gegen die Wunder; ich unterſuchte nicht, woher ein Evangeliſt ſeine Kunde wohl geſchöpft haben könne; ich verdächtigte den Text keiner Interpolationen; ich bevorzugte keinen der Synoptiker vor dem andern, wie es ſpäter mit dem Markusevangelium geſchehen iſt, ſondern ich benahm mich mit naiver Gläubigkeit, weil ich nur das Intereſſe hatte, mir die Perſönlichkeit Chriſti ſo, wie ſie thatſächlich erſchienen war und wie ſie ihr Bewußtſein mündlich geäußert hatte, ſo lebhaft, ſo anſchaulich als möglich zu vergegenwärtigen. Ich war mir dabei wohl bewußt, daß es eigentlich unmöglich ſei, bis zu einer vollkommenen Unmittelbarkeit der Vorſtellung Chriſti durchzudringen, weil er offenbar Aramäiſch geſprochen habe, während wir Berichte von ihm nur im Helleniſtiſchen Idiom vor uns haben. Eine Veränderung im Bewußtſein Chriſti anzunehmen, einen Fortgang von der beſchränkten Meſſiasidee der Juden bis zur Vorſtellung eines Erlöſers der Menſchheit zu verfolgen, fiel mir nicht ein. Ich wollte nur wiſſen, was man denn, nach den Evangelien, von der Perſon Chriſti als einem hiſtoriſchen Individuum wiſſen könne.

Mein Bedürfniß bei dieſer Arbeit war nicht ſowohl ein wiſſenſchaftliches, als ein gemüthliches. Die Wirkung dieſer Beſchäftigung war aſketiſch. Die Heiligkeit Chriſti, die Unerſchöpflichkeit ſeiner Liebe zu den Menſchen, die Strenge ſeiner Wahrhaftigkeit, die Gleichgültigkeit ſeines Verhaltens gegen Hab und Gut, ſeine Verachtung des Reichthums prägten ſich mir tief ein. Ich erkannte, wie in der unbedingten Hingabe an ſeine Perſon das Princip der mönchiſchen Abſtraction nahe gelegt ſei, auf Eigenheit des Willens, auf Beſitz, auf Befriedigung des Geſchlechtstriebes zu verzichten, um der Gemeinſchaft mit ihm ganz würdig zu ſein.

Die Neigung zur Myſtik und die durch Schleiermacher ſelber hervorgerufene Vertiefung in die Vorſtellung der Perſon Chriſti waren offenbar ſchon Symptome, daß mir ſein Standpunkt nicht genügte. Doch war ich weit davon entfernt, dies zu ahnen. Ich fühlte nur, daß ich unter dem Einfluß der Berliner Verhältniſſe immer unglücklicher werden würde, und bat meinen Vater, mich Oſtern 1826 nach Halle zu ſchicken, was er auch that. — Ich hatte zu Schleiermacher gar kein unmittelbares Verhältniß. Ich hatte Collegia bei ihm angenommen und von ihm teſtiren laſſen. Sonſt hatte weder ich zu ihm, noch er zu mir ein Wort geſprochen, und daher erkläre ich mir, daß das Scheiden von ihm mir nicht ſchwer ward. Auch hatte die Apoſtelgeſchichte ſo wenig als die Kirchengeſchichte mich in ſolches Entzücken verſetzt, wie die theologiſche Moral und die Aeſthetik. Jene ließ die große Geſtalt des Paulus zu ſehr unter kleinen kritiſchen Bedenken verſchwinden und dieſe war nicht ſowohl Kirchen- als Dogmengeſchichte. Sie war reich an vielen einzelnen feinſinnigen Zügen, aber der geſchichtliche Tiefblick ließ ſich nur ſelten verſpüren. Das Mittelalter zumal ſchien er mir nicht richtig zu verſtehen.

Ich brachte nun wieder einige Wochen in Magdeburg zu, blieb aber diesmal trübſinnig und verſchloſſen, ſo daß meine gute Schweſter ihre Noth mit mir hatte und ich in der Gereiztheit meiner religiöſen Selbſtquälerei manchmal recht ausſchweifende, ja ungerechte Forderungen an ihr Betragen machte. Den ganzen vergangenen Winter über hatte ich ſehr viel geleſen, ſehr viel mit Commilitonen durchgeſprochen, vor Allem ſehr viel gebrütet, aber ſehr wenig gearbeitet. Ich wollte nun doch ein gewiſſes Reſultat gewinnen. Wie ich ein Jahr zuvor, als Student der Philoſophie, das Experiment gemacht hatte, doch ſchon zum Doctor der Philoſophie promovirt werden zu können, ſo wollte ich jetzt verſuchen, wie es mir wohl mit der höchſten Leiſtung des geiſtlichen Berufs, der Predigt, glücken würde. Ein Schwiegerſohn meines Oheims, Hergetius, war Pfarrer und Superintendent an der Hauptkirche zu Wanzleben, einer kleinen Stadt, zwei Meilen weſtlich von Magdeburg. An ihn ſchrieb ich, mir einen Sonntag zu verſtatten. Er beſtimmte mir den Sonntag nach Oſtern, wo ich am Vormittag über das Evangelium vom ungläubigen Thomas predigen ſollte. Dies Thema war mir ganz recht, denn ich konnte bei ihm den Kampf ſchildern, der in mir ſelber zwiſchen Glauben und Zweifel ſtürmiſch genug hin- und herwogte. Ich verſetzte mich ſelbſt an die Stelle des Apoſtels Thomas und pries mit glänzender Beredtſamkeit die Wonne des Glaubens, in welche der Zweifel ſich auflöſt, wenn auch wir die Hände in die Hände des gekreuzigten und wiedererſtandenen Heilandes legen. Die Predigt wurde mir ganz leicht, eben ſo leicht memorirte ich ſie, und Freitag nach Oſtern wanderte ich, das Manuſcript in der Taſche, nach Wanzleben. Ich wohnte bei meinen Verwandten. Das Zimmer, in welches ich logirt ward, lag der Kirche gerade gegenüber, die von den Gräbern des Friedhofs umzäunt war.

Ich übergab meine Predigt zur Durchſicht. Am Sonnabend gegen Mittag ließ mich der Superintendent auf ſein Arbeitszimmer rufen und erklärte mir, daß er mit der Predigt zwar zufrieden ſei, daß ſie jedoch, da die Liturgie bei ihm eingeführt ſei, bedeutend abgekürzt werden müſſe. Er habe ſich ſelbſt der Mühe unterzogen, am Rande die Stellen, welche ausfallen könnten, mit Bleiſtift anzuſtreichen. Das war mir höchſt unangenehm, aber ich mußte mich fügen. Das Geſcheiteſte wäre geweſen, die Predigt ſofort mit den Auslaſſungen noch einmal abzuſchreiben, ſie als Ganzes einheitlich vor mir zu haben, ſtatt jeden Augenblick über eine etrepirte Lücke zu ſpringen. Darauf fiel ich nicht, ſondern machte mich daran, die caſtrirte Predigt zu memoriren. Gegen Abend wollte ich die Probe machen, ob ich ſie inne hätte und mich zugleich auf der Kanzel orientiren. Ich bat alſo meinen Vetter um den Schlüſſel zur Kirche, ging hinein und ſchloß die Thür wieder hinter mir zu. Da war ich nun allein in dem großen Gotteshauſe. Laut hallten meine Tritte. Mit klopfendem Herzen öffnete ich die Thür zur Kanzeltreppe und ſtieg hinauf. Als ich oben anlangte, erſchien mir der grüne Flauſchrock, den ich trug, ganz profan für den Ort. Ich erblickte an dem Pfeiler, der die Kanzel trug, das Bild des dornengekrönten Chriſtus, ein Rohr als Scepter in den gebundenen Händen haltend. Ueber mir, am Schalldeckel, ſchwebte der heilige Geiſt als Taube. Links von einem kleinen Pulte, welches zum Auflegen der Bibel diente, ſtand eine Sanduhr. Die Sonne warf ihre langen rothen Lichter durch die Fenſter; die Pfeiler zeichneten ſchwarze Schatten auf die weiß getünchte Mauer; die Kappen der Gewölbe fingen an zu dunkeln. Ich blickte mit einem gewiſſen Schauer auf die leeren Bänke unter mir und auf das große Crucifix am Altar, deſſen Chriſtus mir das einzige Weſen ſchien, welches jetzt meine Worte vernehmen ſollte, denn ich recitirte nun die Predigt mit lauter Stimme, zu ſehen, wie ich wohl die Kirche damit fülle. Die Aufmerkſamkeit auf meine Gedächtnißarbeit ließ mich augenblicklich das ganz Abnorme meiner romantiſchen Situation vergeſſen. Als ich jedoch das Amen endlich geſprochen hatte, war ich froh, die Kanzel verlaſſen zu können. Als ich mich umdrehte, hinabzuſteigen, blickte mich das Bild des gekreuzigten Chriſtus vom Altar her ſo ſchmerzlich, ſo wehmüthig an, daß ich noch einen Moment ſtehen blieb und die Thränen mir in die Augen traten.

Es war inzwiſchen in der großen Kirche immer dämmeriger geworden. Es wurde mir etwas unheimlich und mit Haſt drehte ich den knarrenden Schlüſſel in der ſchwarzen, eiſenbeſchlagenen, großen Pforte, die mich wieder in die freie Luft entließ. Ich ſagte beim Abendeſſen nichts von meinen Empfindungen und von meinem Gebahren in der Kirche, ſondern erzählte nur, daß ich mir Alles recht genau angeſehn hätte. Da ſich die Kunde, daß ein Verwandter des Superintendenten predigen werde, im Orte verbreitet hatte, ſo ſah ich am andern Morgen ſchon von den Fenſtern meiner Stube die Neugierigen zahlreich in die Kirche ſtrömen. Der Superintendent nahm mich in die Sakriſtei, von wo der Küſter mich bei dem letzten Liederverſe zur Kanzel führte. Wenn man ſo zum erſten Mal vor einer großen, uns unbekannten Menge ſteht und noch dazu mit der Anmaaßung, ihr die höchſte Wahrheit verkündigen zu wollen, die allein den Menſchen zu beſeligen vermag, ſo iſt dies für jeden Empfänglichen gewiß ein Augenblick tiefſter Bewegung. Und doch kann man dem Gefühl ſich nicht überlaſſen. Als der letzte Ton der Orgel verklungen war, half es doch nichts, ich mußte zu ſprechen anfangen. Ich that es. Das Manuſcript meiner Predigt lag in der Bibel, feſt gehalten durch ein ſeidenes Bändchen, unter welches es hindurch geſchoben war. Als ich den Text verleſen hatte, ſchwankte ich eine Secunde, was ich thun ſollte. Sollte ich die Bibel aufgeſchlagen mit dem Manuſcript auf das kleine Pult oder ſollte ich ſie zur Seite auf den Rand der Kanzel nach rechts hin legen. Ich entſchloß mich zu letzterem und klappte die Bibel zu. Nun konnte ich nicht durch Hinſchielen auf das Manuſcript mich unterſtützen, aber auch nicht durch etwaige Miſchung erlaubter und verpönter Stellen verwirren. Ich predigte alſo ganz frei. Es dünkten mich aber nur zehn Minuten vergangen zu ſein, als ich ſchon fertig war. Es half wieder nichts, als, nachdem einmal das Amen unwiderruflich geſprochen war, die Kanzel zu verlaſſen. In höchſter Aufregung gelangte ich zur Sakriſtei, wohin der Superintendent mir folgte. Hatte ich wirklich geſprochen, was ich ſprechen ſollte, oder hatte ich nur einige Fragmente der Predigt citirt? Ich wußte es nicht. Zu meinem Staunen erfuhr ich, daß ich die normalmäßig mir zugeſtandene Friſt innegehalten und die Predigt, wenn auch mit einigen freien Variationen, glücklich zu Ende gebracht hatte. Seit dieſer Zeit habe ich entweder, nach vorangängiger Ueberlegung, ganz frei geſprochen oder ich habe einen vollkommen ausgearbeiteten Vortrag abgeleſen. Memorirt habe ich nie wieder. Denn wenn ich es auch wiederholt verſuchte, ſo tödtete doch die Abhängigkeit von der ſchon im Voraus fixirten Rede die Freiheit meines Bewußtſeins. Das Memoriren machte mich unſicher und ich gab es daher immer wieder auf, wenn die Erkenntniß der Mängel, die mit einem freien Vortrag verbunden waren, mich zeitweiſe zu einer neuen Aufnahme des Auswendiglernens veranlaſſen konnte. Mein Gedächtniß ſelber war ſehr gut, aber wo es nicht blos auf Namen und Jahreszahlen ankam, war mein Geiſt zu thätig, um nicht eine Form, in die er einen Stoff redigirt hatte, bei ſeiner Reproduction je nach der Stimmung, nach den Umſtänden, nach hinzuſtrömenden neuen Gedanken umzugeſtalten. So wie ich eine Entwicklung von Begriffen nach einer ſchon vorher abgeſchloſſenen Ausdrucksweiſe gedächtnißmäßig darſtellen will, wird Alles todt, weil das Intereſſe, die ſchon fixirte Form zu vergegenwärtigen, das Intereſſe an dem Inhalt entſeelt.

Der Superintendent fertigte mir ein förmliches Zeugniß über meine Predigt aus. Wenn er auch Manches tadelte, worin ich gegen die Geſetze der Homiletik verſtoßen haben ſollte, ſo fiel es doch im Ganzen recht günſtig aus, ſo daß ich meinem guten Vater eine Freude damit machen konnte.

Ich reiſte nach der Predigt nicht ſogleich wieder ab, ſondern blieb noch einige Tage bei meinen gaſtfreundlichen Verwandten. Hergetius war philologiſch und muſikaliſch ſehr unterrichtet. Er war ſehr ehrgeizig und geneigt, ſich mit Brochürenſchreiben in alle Kirchenhändel der Zeit zu miſchen. Der Aerger, den er in der Regel davontrug, ſchien, wie bei ſo vielen Menſchen, ein Bedürfniß für ihn zu ſein.

Seine Bibliothek war in einem kleinen Wartezimmer vor ſeiner Amtsſtube aufgeſtellt. Mit ihr beſchäftigte ich mich ſofort in allen Stunden, die nicht in der Familie verbracht wurden. Und ſiehe da, ich fand unter ſeinen Büchern eines, welches der Genius der Romantik mir huldvoll hier entgegenzubringen ſchien. Ich fand die Geſammtausgabe der Werke Jacob Böhmes in Amſterdam 1682, vier ſtarke Oktavbände mit hübſchen ſymboliſchen Titelkupfern. Wie glücklich war ich, den Philoſophus Teutonicus, von deſſen Herrlichkeit und Weisheit die Romantiker nicht genug zu ſagen und zu ſingen wußten, nunmehr gleichſam von Angeſicht zu Angeſicht zu ſchauen, nachdem ich bis dahin nur Fragmente von ihm citirt gefunden hatte. Ich entlieh die Werke erſt von meinem Vetter, konnte mich aber nicht wieder von ihnen trennen und kaufte ſie ihm ſpäter ab.

Wie viel Zeit und Kraft habe ich nicht epochenweiſe im weitern Verlauf meines Lebens an das Studium dieſes Theoſophen geſetzt! Ich will hier im Voraus nur hervorheben, daß daſſelbe überhaupt zwar anregen, aber nicht bilden kann, weil Böhme zwar ein tiefer, aber wiſſenſchaftlich ungebildeter Menſch war. Es erging mir mit ihm, wie mit dem Studium der Völkerwanderung, zu welchem mich die Erforſchung der geſchichtlichen Wurzeln unſerer Heldenſage verleitete. Wenn auch einzelne Charaktere, Begebenheiten, ſittenbilderiſche Momente darin ganz intereſſant ſind, ſo iſt das Ganze doch ein Chaos kriegeriſcher Kämpfe. Edle Züge der Germaniſchen Race brechen aus ihm allerdings ſowohl in Handlungen als in den Beſtimmungen der Geſetzbücher hervor, die wir noch in Lateiniſcher Sprache übrig haben. Allein die Wildheit einer ungebändigten Kraft, die ſich namentlich in leidenſchaftliche Rachſucht austobt und die fürchterlichſten Gräuel verführt, waltet vor. So gähren auch in Jacob Böhme's Gemüth die tiefſten Anſchauungen mit ungeheurer Gewalt. Er kann ſich ihrer gar nicht erwehren und beſchreibt nun, was ſeiner Phantaſie vorſchwebt, in einer ſeltſamen Sprache, welche ſich aus Anſätzen zu einer wirklichen Gedankenformation und aus Bildern miſcht, deren Stoff Böhme von überall her ohne alle Kritik, ohne allen Geſchmack auffaßt. Dieſe Miſchung iſt es, die ihn den Romantikern empfahl. Die Befriedigung, mit welcher Ludwig Tieck über Böhme ſpricht, zeigt, daß er ihn Allen verzicht, was für Philoſophie gilt. Das Geheimnißvolle, das Aegyptiſche, möchte ich ſagen, was bei Böhme dadurch entſteht, daß er Lateiniſche, Griechiſche und Arabiſche Wörter, aus der Ueberlieferung der Alchymie, mit halbem Verſtändniß oder gar mit gewaltſamer Umdeutung gebraucht, trug dazu bei, das Wohlgefallen an ihm zu ſteigern. Man vermuthete hinter ſolchen Wörtern ganz abſonderliche Tiefen der Einſicht. Dazwiſchen ſpielen dann die Vorſtellungen vom Himmel und Hölle, von Gott und Teufel, von einer paradieſiſchen und einer irdiſchen Natur, mit den wunderlichſten Schlaglichtern. Selbſt die Geſchichte der Bibel verarbeitet er mit theoſophiſcher Zuverſicht zu allegoriſchen Verbildlichungen, bei denen zuletzt alle Sinnigkeit, womit ſie etwa noch anfangen, in's Leere, Willkürliche, Abgeſchmackte ausgeht. Er hat eine gewiſſe genialiſche Größe, welche den Buchſtaben der Schrift oder der kirchlichen Bekenntniſſe nicht im geringſten reſpectirt, denn er will immer das Ewige als unmittelbar gegenwärtig anſchauen. Die Geburt aller Dinge aus Gott iſt ihm kein Geſchehen, das für uns in eine unvordenkliche Zeit fiele, ſondern ſie iſt ihm vollkommen in aller Erſcheinung offenbar. Die ſieben Quellgeiſter der Gottheit, aus denen er alles natürliche Leben ableitet, arbeiten gleichſam vor ſeinen Augen. Wenn die glänzende, kalte, finſtere Kohle die Luft gierig im Verbrennen in ſich ſaugt und feuerhauchend verglüht, ſo erblickt Böhme in dieſem Proceß die Concurrenz aller kosmogoniſchen Mächte. Dieſe vertrauliche Nähe, in welche er ſich das Abſolute rückt, hat mich immer von Neuem an Böhme herangezogen. In ſeinen Streitſchriften und theoſophiſchen Sendbriefen gewinnt er, dem öden Buchſtabenglauben gegenüber, oft eine erhabene Begeiſterung, die Verleugnung der Manifeſtation Gottes in Natur und Geſchichte zu bekämpfen. Er hat eigentlich nur den einen Gedanken von dem Urſprung, von der Zerſtörung und Wiedergeburt aller Dinge, aber er wälzt ihn in unendlichen Umſchreibungen und Wiederholungen umher, die zuletzt ermüden. Für einen jungen Menſchen iſt die Bekanntſchaft mit ihm höchſt gefährlich. Viel beſſer für ihn iſt es, wenn er Platon ſtudirt, der ihm mit der Tiefe des Inhalts zugleich eine gebildete Form entgegenbringt. Wenn ein Mann, wie Hegel oder Schelling, wie Baader oder Feuerbach, von einem höheren Standpunkt aus an Böhme's Schriften herantritt und aus der barbariſchen Umhüllung ſeiner Sprache den ideellen Kern herausſchält, ſo kann man ſich daran erfreuen. Wenn man aber eben dieſe barbariſche Geſtalt um ihrer philoſophiſchen Barbarei willen zum Gegenſtand der Bewunderung macht, wie es in der damaligen Romantik geſchah, ſo kann daraus nur trübe Phantaſie entſtehen, welche ſich gegen wahrhafte Bildung hemmend verhält. Mir ſollte der Durchgang auch durch dieſe Krankheit der Romantik nicht erſpart bleiben.

Ich hatte nun die ideale Verklärung des Herrnhutbianismus, der die Grundlehre der Schleiermacher'ſchen Glaubenslehre ausmacht, in mich aufgenommen. Wie konnte ich damit die Böhme'ſche Theoſophie vereinigen? Bei Schleiermacher findet ſich die Trinität am Ende der Dogmatik als eine Collectivvorſtellung, als eine Syntheſe des combinirenden Verſtandes; bei Böhme geht Alles von der Trinität aus, alle Creatur ſpiegelt ſie wieder; auch in der teufliſchen Verzerrung entdecken ſich noch ihre Rudimente, um die einſtige Wiedergeburt zum ewigen Freudenreiche der Gottheit zu ermöglichen. Mit ſolcher Antitheſe in Kopf und Herzen bezog ich die Univerſität Halle, welche damals der Vorort der rationaliſtiſchen Theologie war.

XI.

Halle. Pfingſtreiſe nach Schloß Mansfeld. Kampf zwiſchen Rationalismus und Supranaturalismus. Schlauch's Wanderungen Gottes und des Teufels zur Entdeckung der beſten Dogmatik. Hinrichs gewinnt mich für die Hegel'ſche Philoſophie.

Ich bekam in Halle eine Wohnung, die mitten in der Stadt gelegen war, in Klein-Schmieden. Dies iſt ein Platz, der dicht am Markte liegt, von welchem eine breite, kurze Straße zu ihm führt. Außerdem münden drei Straßen auf ihn. Die Steinſtraße hatte ich meinem Fenſter gerade gegenüber. Rechts, wo ich hinausſah, erblickte ich den rothen Thurm mit der Hauptwache und einen Theil des Marktes. Ich hatte ein großes dreifenſtriges Zimmer mit einem Alkoven in der belle Etage des Hauſes eines Schankwirthes Thiem. Mit Ausnahme des unteren Stocks, worin ſich die Gaſtwirthſchaft befand, war das ganze Haus an Studenten vermiethet. Es beſtand aus einem Vorder- und Hintergebäude, zu welchem man durch Galerien gelangte, die vom Vorderhauſe über den Hof auf deſſen entſprechende Stockwerke hinführten. In dem meiner Wohnung correlaten wohnte Genthe, ſo daß wir, zu einander zu kommen, nur über die Galerie zu gehen hatten. Wir Beide verkehrten nicht mit den übrigen Studenten, die ſämmtlich Hanſeaten waren und zu Landsmannſchaften gehörten. Ich war ſchon in dem dritten Jahre meiner Studien und daher über die Zeit hinweg, in welcher der junge Student als ſogenannter „Fuchs“ den lebhafteſten Reiz empfindet, in eine Verbindung zu treten. Genthe war im zweiten Jahre ſeiner Studienzeit. Wir hielten uns als Renonce zur Burſchenſchaft, die zwar nicht als anerkannte, ſtatutariſch geſchloſſene Verbindung exiſtiren durfte, aber als eine freie Vereinigung geduldet wurde. Genthe's Mutter war Zſchokke's Schweſter. Dieſer Zuſammenhang brachte uns in ein Verhältniß zu den Schweizern, die ſämmtlich der burſchenſchaftlichen Tendenz anhingen. Ich war durchaus auf den Betrieb der Wiſſenſchaft gerichtet, vermied daher die Theilnahme an den größeren Gelagen, ſchloß mich jedoch keineswegs gegen die akademiſche Geſelligkeit pedantiſch ab und geſtehe, daß die ſchönen Lieder, die bei unſern Zuſammenkünften geſungen wurden, für mich etwas tief Ergreifendes hatten. Der Sinn für Freiheit, Freundſchaft, Liebe, Brüderlichkeit, Mannheit, Vaterland iſt darin oft mit ſo vielem Adel in ſo warmen Worten ausgedrückt, daß die Seele eines gutgearteten, ſtrebenden Jünglings ganz davon erfüllt werden muß. Dazu kommen die ſchönen Melodieen, welche dieſe Lieder ja auch außerhalb des Kreiſes der Studirenden bei der Nation beliebt und theilweiſe zu Volksliedern gemacht haben. Keine andere Nation kann ſich in dieſer akademiſchen Sangesluſt mit den Deutſchen meſſen.

Ich fand unter den Studirenden eine Unzahl von ehemaligen Bekannten aus Magdeburg, wie Münich, Schwalbe, Willimann, Behrendſen, Werner u. A. Ich berührte mich mit ihnen in Collegien, in

Reſtaurationen, in öffentlichen Gärten. Ich machte mit Einigen auf ein paar Tage eine Fußreiſe nach Leipzig, das Treiben der weltberühmten Meſſe kennen zu lernen; um Pfingſten eine Fußreiſe über Seeburg und Eisleben nach Mansfeld, wo das Schloß der alten Grafen mich ſehr intereſſirte; ein Theil der ſtarken Trümmermauern wird auf den Sachſenherzog Wittekind als Erbauer zurückgeführt. Auch dadurch kam ich in manchen äußeren Verkehr, daß ich einige Monate hindurch Unterricht bei einem Stallmeiſter nahm, mich in der edlen Reitkunſt zu vervollkommnen. Aber alle dieſe Beziehungen griffen nicht tief. Ich blieb den Sommer über ſchwermüthig und ich hing am liebſten auf einſamen Spaziergängen, zu denen die anmuthigen Umgebungen der Saale einladen, meinen Grübeleien nach.

Wie es geſchehen, daß ich an die Lectüre Dante's gerieth und dadurch zu dem Stoff myſtiſcher Elemente, die ich in meinem Geiſte herumwälzte, noch immer neuen Zuſatz empfing, weiß ich nicht mehr. Ich habe eben nur die Erinnerung, daß ich mehrere Wochen hindurch wenn ich, in Schweiß gebadet, von der Reitſchule kam, mich ſofort, nachdem ich mich kaum umgezogen, auf das Sopha warf, mit Dante durch Hölle, Fegefeuer und Himmel zu wandern, und daß dieſe Lectüre mich in der Annahme beſtärkte, alle Vorſtellungen von einer jenſeitigen Welt für phantaſtiſch zu halten. Dante ſtellt z. B. die Hölle als ein trichterförmiges Gefängniß dar, deſſen unterſte Verengung eiſig iſt und wo Judas Iſcharioth auf dem Eiſe ausgeſtreckt liegt. Symboliſch konnte ich mir ja nun dieſe Conſtruction ganz wohl als ein Bild der ſich immer mehr in ſich verengenden Selbſtſucht gefallen laſſen. Ich konnte eine ideale Wahrheit in der Dichtung erblicken. Judas, der Verräther der aufopferndſten Liebe, zum Mittelpunkt des Infernums gemacht und die ſelbſtiſche Iſolirung ſeiner Geſinnung, die ihn bis zum Selbſtmord trieb, durch eine Eiszone ausgedrückt zu ſehen, aber von Realität dieſer Dante'ſchen Vorſtellungen konnte doch ſo wenig die Rede ſein, als von der Realität des Teufels, der mir in den Schriften Böhme's auf jeder Seite begegnete.

Ich will hier eines Tages erwähnen, der eben ſo vollendet für mich war, als der Gang von Quedlinburg nach Gernrode. Es war ein wunderſchönes Wetter. Ich ſehnte mich aus der ſtaubigen Stadt in's Freie und entſchloß mich plötzlich, ganz allein nach Merſeburg zu wandern, wo ich noch nicht geweſen war. Es iſt zwei Meilen von Halle entfernt. Der Weg dahin wird durch eine Chauſſee gebildet. Er iſt nicht beſonders maleriſch; doch führt er durch fruchtbare Fluren und über einige Brücken. Das lachende Grün der Felder, die weiche Luft, die goldene Sonne, der blaue Himmel erfüllten mich bei jedem Schritt vorwärts mit immer ſeligeren Empfindungen. Eine für mich neue Stadt, die noch dazu, wie Merſeburg, eine ſo ehrwürdig alte iſt, hat auch ihr Intereſſe. Ich beſah den Schloßgarten, den Dom und in deſſen Kreuzgang den Raben, der hier noch in einem großen Käfig zum Andenken an eine unglückſelige Begebenheit ſtiftungsmäßig gehalten wird. Bei herrlichem Mondſchein langte ich gegen Mitternacht wieder in Klein Schmieden an. Warum ſollte, was die Menſchen Himmel nennen, nicht ſchon jetzt wirklich ſein können? Uns erſcheinen die Geſtirne in der gleichen Glorie ihres Lichtſchimmers. Wir träumen uns auf ihnen ſelige Welten. Muß nicht die Erde den übrigen Planeten, wenn ſie Bewohner haben, ebenfalls in ſolcher Glorie erſcheinen? Auf dem Mond vernimmt man nicht den Angſtſchrei der Thiere, welche wir zu unſerem Nutzen tödten, nicht das Gewinſel neugeborener Kinder, nicht das Seufzen und Wimmern der Kranken und Sterbenden, nicht das Geheul Irrſinniger, nicht die Klagen der Hungrigen, nicht das Knattern des Gewehrfeuers und den Donner der Kanonen, womit wir uns gegenſeitig in den Maſſenmord ſtürzen, und noch weniger erblicken wir die Bewegung der Geſten und der Geſichtszüge, in denen ſich die Leidenſchaft ausprägt. Für ihn erſcheint die Erde gerade ſo als ein friedlicher, ſeliger Stern, wie der Mond für die Erdbewohner. Himmel, ſagte ich mir, iſt überall, wo Seligkeit, Hölle überall, wo unſelige Zerriſſenheit des Geiſtes herrſcht. Die letztere hatte ich auch hinreichend kennen gelernt, aber konnte ſie hindern, mich auch nicht blos glücklich, ſondern ſelig, d. h. mit Gott Eins zu fühlen? Was ſollte mich denn von ihm trennen, wenn ich mich ihm völlig hinzugeben von innigſter Sehnſucht durchdrungen war? Warum ſollte ich denn außer Gott, warum ſollte die Erde, trotz ihrer Hölle, nicht auch der Himmel ſein? O wie oft habe ich hier in Oſtpreußen, hier bei Königsberg, als noch die prachtvollen Wälder der Wilkien beſtanden, im Samlande, in

Buchten und Schluchten des Meeresufers, in den köſtlichen Thal- und Waldgründen, die ſich hinter ihnen erheben, auf einſamen Wanderungen die Wonne der Seligkeit gefühlt!

Statt der Offenbarung Gottes in Natur und Geſchichte, damit aber auch die Seligkeit zu genießen, reden ſich die Menſchen ein, daß noch eine ganz andere Wonne exiſtiren müſſe, von welcher ſie nur keine Vorſtellung hätten. — Die Qual, welche durch Schleiermacher in mich gekommen war, lag doch hauptſächlich darin, daß ich der Gnade Gottes gewiß werden wollte. Gnade iſt das Verhalten eines Subjekts gegen ein anderes. Von Gott als Subjekt konnte ich durchaus keine directe Erfahrung machen; eben ſo wenig von Chriſtus, durch welchen die Gnade vermittelt ſein ſollte. Es war unmöglich, mir ein objektives Zeugniß, eine äußerliche Beglaubigung zu ſchaffen, daß ich mich im Zuſtande der Gnade befände. Sobald ich verſucht wurde, dieſem Bedürfniß nachzugeben, erkannte ich, daß ich auf dem beſten Wege zu völlig abergläubiſchen Vorſtellungen war. Was blieb alſo als objektiver Halt übrig? Nur die Beſchaffenheit meiner Empfindungen ſelber. Das Wahre, das Gute, das Schöne, ſie allein konnten mich beſeligen; ſie allein konnten mir die Gewißheit geben, mit ihnen in Gott ſelber zu leben, mit ihm Eins zu ſein.

Der Inhalt jeder drei Ideen allein genügte mir nicht, ſondern erſt das perſönliche Verhältniß zu dem abſoluten Subjekte, welches dieſe Ideen als ſein eigenſtes Weſen ewig denkt und will. Eben daher übermannte mich das Gefühl der Seligkeit am gewaltigſten auf meinen einſamen Wanderungen, und tauſendmal habe ich mir auf ihnen die Worte jenes Volksliedes zugerufen, welche ſagen:

Wenn Gott mich freundlich grüßet
Aus blauer Luft und Thal,
Mein Herz voll Dank zerfließet
Im warmen Sonnenſtrahl.

Es war nicht Pantheismus, was mich in ſolchen Stunden beſeelte, als hätte ich mich für Gott gehalten, ſondern es war Liebe zu Gott, das Gefühl der abſoluten Vereinigung mit ihm, das durch nichts gehemmt, vielmehr durch Alles in meinem Zuſtande gefördert war. Ich war auch noch kirchlich fromm und beſuchte ſehr häufig den Gottesdienſt der reformirten Gemeinde im Dom, wo zwei vortreffliche Prediger, Blanc und Rienäcker, mich oft unendlich erquickten, beſonders der letztere. Es waren zugleich gelehrte Männer. Blanc hatte ein Handbuch des Wiſſenswürdigſten für Hauslehrer herausgegeben, das ſehr viel gebraucht ward. Er hat ſich ſpäter durch ſeine Forſchungen über Dante einen ehrenvollen Namen für die Italieniſche Literatur gemacht. Ich wurde mit ihm perſönlich bekannt und habe ihn ſtets als einen der edelſten, liebenswürdigſten Menſchen verehrt. Rienäcker neigte ſich zu archäologiſchen Studien und überſetzte ſogar das Werk eines Engländers über Athen mit Anmerkungen.

Halle hatte auch ſeinen Antheil an der Romantik geſucht. Schleiermacher und Steffens waren hier Profeſſoren geweſen. Reinhard's, des Muſikers Haus und Garten in Giebichenſtein hatte eine Zeitlang einen geſelligen Mittelpunkt für die Romantik abgegeben, worin Tieck hervorſtach. Louiſe Brachmann hatte ſich hier in den Fluthen der Saale ertränkt. Ein Denkmal auf einer kleinen Inſel erinnerte an ſie. Das nur zwei Meilen entfernte Bad Lauchſtädt bildete den Uebergang zur Weimar'ſchen Gruppe. Damals, als ich Student in Halle wurde, war von den Berühmtheiten der früheren Periode nur noch die Frau Händel-Schütz übrig, die als Wittwe im Hauſe ihres Schwiegervaters, des Philologen Hofrath Schütz lebte und ihm die Wirthſchaft führte. Sie war immer noch eine ſtattliche, ſchöne Frau. Hinter dem Haus war ein Garten mit ſchönen, großen Bäumen und in dieſem war das Bett der Penelope und des Odyſſeus nachgeahmt, indem die Aeſte in einigen Bäumen ſo ausgehauen waren, daß ein Bettgeſtell hineinpaßte, um hier laue Sommernächte unter dem Duft der Lindenblüthen wollüſtig zu verträumen. Ich habe dieſe Einrichtung ſelber geſehen und mußte dabei, wie bei ſo manchen andern, nicht wohl mittheilbaren Vorkommniſſen in dieſem Hauſe, lachen, wie ſich die Romantik darin mit der Antike verbunden hatte. —

Halle war damals noch nicht ſo ſchmuck, wie heutigen Tages. Das Erbauen von Landhäuſern in Giebichenſtein hatte erſt einen ſparſamen Anfang genommen. Die heutige Leipziger Straße, die nach den Bahnhöfen führt, hieß damals noch Galgenſtraße, weil vor dem Galgenthor, in welches ſie mündete, der Galgen geſtanden hatte. Ein Sandſteinmonument, auf welchem Chriſtus am Kreuz zwiſchen den beiden Schächern dargeſtellt war, bezeichnete die Stelle. Die Univerſität war noch in dem nomadenhaften Zuſchnitt, wie Göttingen und Jena, daß die Studenten von Auditorium zu Auditorium in die Häuſer der Profeſſoren wanderten. Im Gebäude der Rathswaage auf dem Markt hatte ſie den erſten Stock gemiethet. Die Zimmer nach vorn heraus dienten zu den Verſammlungen des Senats, nach hinten zu, den Hof entlang, zog ſich ein großer Saal, der zum Abhalten der größten Collegia benutzt ward. Man kann ſich nichts Oederes, Düſtereres, Proſaiſcheres, als dieſen Saal vorſtellen, der von dem Vorflur nur durch eine Bretterwand abgeſchieden war. Die Romantik hat auch ihn verewigt. Achim von Arnim hat ein Trauerſpiel: Cardenio und Celinde, oder Halle und Jeruſalem, gedichtet, worin das ganze damalige Studentenleben Halle's, durch eine Disputation im Saal der Rathswaage, geſchildert iſt. Rechts vom Eingang des Thorwegs der Waage ſtand ein kleiner Vorbau, in welchem ſich ein Papierladen befand. Hier thronte die ſogenannte Papierfritzin mit ihren Töchtern.

Ich war nach Halle gegangen, Theologie zu ſtudiren. Ich nahm bei Tholuck die Dogmatik an, weil ich eingeſehn hatte, daß ich mit der Schleiermacher'ſchen zum Examen nicht ausreichen würde. Sie war zu individuell, um nicht zu ſagen, zu heterodox. Tholuck war an Stelle des verſtorbenen Knapp gekommen und erfreute ſich auch einer dichtgedrängten Zuhörerſchaar. Er gab ſich viele Mühe und ging, namentlich für den Begriff der Freiheit, auch auf philoſophiſche Begründung ein. Bei dem Schwiegerſohn Knapp's, Profeſſor Thilo, hörte ich den zweiten Theil der Kirchengeſchichte. Die Plätze der Auditorien wurden von den Amanuenſen der Docenten vermiethet. Gegen Erlegung von zehn Silbergroſchen klebten ſie einen Zettel mit dem Namen auf die Tiſche. Im Winter zahlte man ihnen außerdem für die Beſorgung von Blechleuchtern und Talglichten bei abendlichen Vorleſungen.

Tholuck las auch ein zweiſtündiges Publikum über die Meſſianiſchen Weiſſagungen, das ich ebenfalls hörte. Da ich das Hebräiſche vernachläſſigt hatte, ſo mußte ich mich endlich entſchließen, ein großes Hebraicum zu hören und nahm den Jeſaias bei Geſenius an. Er war ein ausgezeichneter Lehrer und gehörte zu denen, die auch zu Scherz und Humor aufgelegt ſind. Wegſcheider, deſſen Name ſo oft mit dem ſeinigen zuſammen genannt werden, war ganz das Gegentheil. Er war die Säule des dogmatiſchen Rationalismus. Ich habe bei ihm nur zuweilen hoſpitirt und ihn immer ſo gelehrt als langweilig gefunden. Er bemühete ſich, ſeine Zuhörer für die Trockenheit ſeiner Lehre dadurch ſchadlos zu halten, daß er Stellen aus Werken ſeiner Gegner, beſonders von ſpeculativen Philoſophen, wie Schelling, zum Beſten gab. Der Unſinn dieſer Fragmente leuchtete den Studenten jedesmal eben ſo ſehr, wie Wegſcheider ſelber, ein und es war Ton, dies durch ein beifälliges Grunzen kund zu geben. Ich beſuchte auch ſonſt als Hoſpitant die übrigen damaligen Celebritäten Halle's, wie Schütz, Reiſig, der mir gegenüber wohnte, Mühlenbruch, Sprengel, fühlte mich aber vorzüglich zu Hofrath Gruber hingezogen. Dieſer wahrhaft humane, liebenswürdige Mann las auch ein Publikum über Deutſche Literaturgeſchichte, welches ich eine Zeitlang verſuchte, bis ich mich überzeugte, daß ich gar nichts darin lernen konnte. Gruber war durch und durch ein Eklektiker, der ganz dazu gemacht war, ein ſolches encyklopädiſches Werk zu unternehmen, wie er es mit dem Bibliothekar Erſch angefangen hatte. Ich war durch jenes Collegium mit ihm in Berührung gebracht und habe von unſerer erſten Unterhaltung ab ſtets die freundlichſte Aufnahme gefunden. Er geſtattete mir, ſeine gute Bibliothek, die größtentheils vor ſeinem Arbeitszimmer aufgeſtellt war, ſtundenlang zu durchmuſtern und borgte mir auch, um was ich bat. Ich habe ihn daher ſtets als meinen Gönner dankbar verehrt.

Gruber las Anthropologie, Geſchichte der Philoſophie und Aeſthetik, außerdem einige literariſche Publica. Er hatte das Verdienſt, den Studirenden vielerlei poſitive Kenntniſſe in einer äußerlich geſchmackvoll zugerichteten Form zu überliefern. Wer Vieles bringt, wird Jedem Etwas bringen! Das galt von ihm und ſo gehörte er zu den geliebten Lehrern. Neben ihm ſtanden noch drei ordentliche Profeſſoren der Philoſophie: Tieftrunk, Gerlach und Hinrichs. Tieftrunk war ein alter Kantianer, der Logik vortrug und ſich durch ſeine Cenſur des proteſtantiſchen Lehrbegriffs, ſo wie durch ſeine Ausgabe der kleinen Schriften Kant's, die er in drei Bänden ſammelte, einen gewiſſen Namen gemacht hatte. Er konnte als ein Muſtermann der Aufklärung gelten. Er lebte ſchlicht und recht, beſaß ein kleines Haus in der Galgenſtraße und huldigte in ſeiner Sitte dem Princip der Spartaniſchen Einfachheit und Abhärtung. Ein Steckenpferd von ihm war das Beſtreben, die Terminologie der Logik durchaus Deutſch zu geſtalten. Meine Vertrautheit mit den Beſtrebungen der Puriſten brachte mich ihm von dieſem Punkt aus bald näher. Ich durfte ihn zuweilen beſuchen. Wir plauderten dann über dies Thema und ergötzten uns an Verſuchen. Dieſe gingen bei ihm nicht weniger, als bei Krauſe in's Komiſche, z. B. wenn er für: ſich orientiren, ſich oſtnen geſagt wiſſen wollte, oder für Reflexion: Gewiſſen vorſchlug. Er verſtand aber Scherz, ich kam ganz gut mit ihm aus. Gerlach dagegen blieb mir ganz fremd. Er repräſentirte den Jacobi'ſchen Standpunkt. Er trug Fundamentalphiloſophie, Logik und Pſychologie vor. Deſto inniger ſchloß ich mich allmälig an Hinrichs an. Er war der erſte Profeſſor, der die Hegel'ſche Philoſophie in Halle vortrug. Er war ein geborner Oſtfrieſe, der Sohn eines Predigers in Jever, hatte in Straßburg und Heidelberg die Rechte ſtudirt, war aber hier von Hegel zur Philoſophie hinübergezogen und hatte ſich nach deſſen Abgang in Heidelberg als Privatdocent habilitirt. Von hier war er zuerſt nach Breslau, dann 1824 nach Maaß' Tode als Profeſſor nach Halle berufen. Ich habe eben erzählt, daß ich von ihm zuerſt durch Herrn von Kayſerling hörte, der unaufhörlich gegen ihn polemiſirte. Die Studenten betrachteten ihn als eine Curioſität und ſeine Collegen waren gegen ihn ſyſtematiſch eingenommen, weil ſie die Hegel'ſche Philoſophie für einen Geiſt und Seele verderblichen Widerſinn hielten. Es liefen mancherlei Anekdoten von ihm umher, ihn lächerlich zu machen, und die Abgeſchloſſenheit ſeiner kräftigen Individualität war nicht dazu angethan, ihn mit ſeiner Facultät in ein freundliches Vernehmen zu ſetzen. Die Schroffheit, mit welcher er auf dem Katheder den Rationalismus der Theologen und den Kantiſchen Kriticismus verfolgte, aus welchem Gruber, Tieftrunk und Gerlach ihre wiſſenſchaftlichen Kategorien ſchöpften, konnte die Bitterkeit und Verſtimmung gegen ihn nur ſteigern. Die Folge war, daß er auch ſeinerſeits ſich gegen Halle vergrollte, immer ſich fortwünſchte, ſelbſt ſpäterhin, als der Junghegelianismus ſich dort aufthat, ſich niemals recht behagte und, ſofern es ihm irgend möglich war, Reiſen machte, die er öfter zu längeren Aufenthalten in Wien, Jever, Paris, in Badeorten u. ſ. w. ausdehnte.

Ich war neugierig, den Mann kennen zu lernen, von dem ich ſo viel Schlimmes ſagen gehört hatte. Ich hoſpitirte bei ihm Nachmittags 4 Uhr bei dem Anfang ſeiner Aeſthetik und wurde ſofort ſo ſehr von ihm angezogen, daß ich, obwohl ich die Aeſthetik ſchon bei Schleiermacher gehört hatte, das Collegium annahm und es mit eben ſo viel Nutzen als Vergnügen hörte.

Unter den wenigen Zuhörern befand ſich auch Karl Hahn, ein Schwager von Hinrichs, der bei ihm wohnte. Er warf ſich auf das Altdeutſche und iſt als ein ſehr tüchtiger Bearbeiter deſſelben in Prag geſtorben, wo er Profeſſor geworden war. Es war ſehr natürlich, daß ich mit ihm bekannt wurde. Mit Hinrichs ſelber kam ich jedoch den Sommer über in kein perſönliches Verhältniß. Deſto mehr beſchäftigten mich ſeine Schriften, die ich mir anſchaffte.

Hinrichs hat viel geſchrieben, aber wenig Glück mit ſeinen Büchern gehabt, ſelbſt dann, als er einen gewandten Styl gelernt hatte und es darauf anlegte, auch von dem größeren Publikum verſtanden zu werden. Er war ein Doppelmenſch. In der Unterhaltung war er reich an den intereſſanteſten Anſchauungen, Charakteriſtiken, Anekdoten; ſo wie er aber ſchrieb, ſchien dieſe ganze Fülle der Bildung, die er in ſich aufgeſpeichert hatte, zu verſchwinden. Hier und da brach ſie zuweilen mit leiſen Andeutungen, mit blaſſer Färbung hervor, um ſogleich wieder einer eigenthümlichen Trockenheit Platz zu machen. Hinrichs war nicht ohne künſtleriſchen Sinn für die wiſſenſchaftliche Darſtellung. Er arbeitete mit gewiſſenhafter Genauigkeit, er trug ſich immer mit großen Problemen, allein es fehlte ſeinen Schriften an jenem poetiſchen Hauch, an jener ſprachſchöpferiſchen Originalität, die wir bei den Philoſophen, welche die Wiſſenſchaft bahnbrechend gefördert haben, auch da bewundern, wo ſie ſich in die kühlen Fluthen der Abſtraction verſenken. Je tiefer ſein Geiſt war, um ſo hemmender wurde für ſeine Aeußerung der Mangel an ſtyliſtiſcher Leichtigkeit und Klarheit. Ich kann dies merkwürdige Mißverhältniß zwiſchen der Lebendigkeit ſeines unmittelbaren Weſens und zwiſchen der Fahlheit ſeiner immer die Methode herausſchwankenden Schreibweiſe durch einen Fall erläutern, bei welchem ihm dieſe Zwieſpältigkeit zum Bewußtſein kam. Er war bei mir. Auf dem Tiſche lag ein Band von Göthe's Werken, die Wanderjahre, aufgeſchlagen. Hinrichs zog ihn an ſich heran. Seine Augen fielen auf dieſe Worte: „Der Reitknecht ging im Hofe hin und her.“ Er las ſie und ſagte nun: „Wie ich dazu kommen ſollte, jemals dieſe und ähnliche Worte zu ſchreiben, wäre mir unmöglich zu denken. Ich brächte ſie nicht aus der Feder.“ Auf dem Katheder hatte er demgemäß zwei Tonarten: eine ſcholaſtiſche, an der Dialektik der Methode ſich fortſpinnende, und eine erzählende. Da er frei vortrug, ſo fiel er bald in die eine, bald in die andere; die Ausgleichung war ſelten.

Hinrichs war von kleiner Statur, aber wohlgebaut. Er trug das dunkle, herabwallende Haar geſcheitelt. Sein Geſicht hatte Aehnlichkeit mit dem Portrait Spinoza's, das ſich vor der Ausgabe der Werke deſſelben von **Paulus** findet, nur daß Naſe, Mund und vorzüglich Kinn viel gerundeter waren. Er hatte ſchöne Hände. Seine Ausſprache des Deutſchen war etwas vom frieſiſchen Dialekt gefärbt. Trotzdem, daß er von Hauſe aus kräftig organiſirt war, litt er doch häufig an Krankheiten. Er hatte für die Bedürfniſſe einer andern Individualität gar keinen Sinn und konnte daher, ohne es zu wiſſen und zu wollen, in Verlegenheit ſetzen. Als ich mit ihm bekannt wurde, kam es vor, daß ich mir die Freiheit nahm, ihm, wenn er mich zur Unzeit beſuchte und ich von Arbeiten gedrängt war, geradezu zu ſagen, daß ich jetzt nicht Zeit für ihn habe, nachdem die Andeutungen für meine Bedrängniß umſonſt geweſen waren. Dann nahm er den Hut, ſtand auf, wollte gehen, ſtand ſtill, ſprach weiter, ergriff endlich die Thürklinke, ſprach aber nun auf der Schwelle zuweilen noch eine halbe Stunde. Da ich umgekehrt mich ſehr leicht in jede fremde Individualität verſetzen kann, ſo beſtand zwiſchen uns perſönlich ein ſehr gutes Vernehmen, denn bei ſeiner außerordentlichen Gutmüthigkeit nahm er es mir gar nicht übel, wenn ich, der Jüngere, in äußerlichen Dingen mir allmälig eine Art Regierung über ihn erlaubte, Richtung und Maaß einzuhalten. Seine Frau hat mir oft die Verſicherung gegeben, ich ſei der einzige Gelehrte geweſen, in deſſen Umgang er ſich ſtets behaglich gefühlt habe. Seinen Hauptgrund hatte dies zunächſt aber wohl darin, daß ich ihn endlich wie einen Bruder liebte, wie auch er mir bis zum Grabe ein treuer Freund geblieben iſt.

Doch ich will nicht vorgreifen und komme auf ſeine erſten Schriften zurück, die mich im Sommer 1826 beſchäftigten. Es war dies zunächſt die Schrift: über die Religion im innern Verhältniß zur Wiſſenſchaft, die er 1822 herausgegeben und zu welcher Hegel ein empfehlendes Vorwort geſchrieben hatte. Sie ſollte, wie der Titel in aller Breite angab, eine Darſtellung und Beurtheilung der Verſuche ſein, welche Jacobi, Kant, Fichte, Schelling über den Begriff der Religion gemacht hatten. Sah man aber das Buch an, ſo fand man nirgends den Namen dieſer Philoſophen, nirgends den Titel einer ihrer Schriften, nirgends ein Citat aus denſelben, ſondern eine ſtreng dialektiſche Entwickelung des Standpunkts der Religion des Gefühls, des Verſtandes u. ſ. w., ſo wie der ihm correlaten Form der Wiſſenſchaft. Es war der erſte Ausläufer der Hegel'ſchen Phänomenologie, wie ich ſpäter wohl einſah. Das Buch iſt nur durch die größte Anſtrengung zu bewältigen. Als ich damit fertig war, wagte ich den erſten Beſuch bei Hinrichs zu machen, ihn zu fragen, ob die hiſtoriſche Beziehung der fünf Standpunkte, die er unterſchied, von mir richtig aufgefaßt wären. Wem ſollte wohl eine ſo mühſame Arbeit zu Gute kommen? Ich glaube nicht, daß mehr als ein Dutzend Menſchen ſich den Kopf daran zerbrochen haben. Hegel's Vorwort war ein Manna gegen die geſtaltloſe Wüſte dieſer unfruchtbaren Speculation. Hinrichs hatte unterſuchen wollen, wie Glaube und Wiſſen in ihrem Unterſchied von einander doch Eins ſein können. Er hatte ſich überzeugen wollen, ob dies möglich ſei. Er erklärte, von der Speculation nichts mehr wiſſen zu wollen, wenn ſie ihm das Opfer des Glaubens abfordere. Er war alſo im Voraus entſchloſſen geweſen, dem Glauben ſeines Inhalts wegen den Vorzug vor dem Wiſſen zu geben. Er behauptete nun, ſich glücklicher Weiſe überzeugt zu haben, daß die Wiſſenſchaft die abſolute Wahrheit des Glaubens der Religion des abſoluten Geiſtes zur abſoluten Form der Gewißheit erhebe und durch ihre Methode den abſoluten Beweis für die abſolute Wahrheit des Glaubens führe. Hinrichs ſchloß ſeine Unterſuchung mit dem Urtheil, daß das Abſolute der Geiſt und der Geiſt das Abſolute ſei. Das Prädikat ſei alſo dem Subjekt vollkommen adäquat geworden. Statt dieſes tautologiſchen Urtheils hätte er aber ſagen oder vielmehr das Urtheil finden müſſen: Gott iſt der abſolute Geiſt. Das Urtheil lautet umgekehrt: Der abſolute Geiſt iſt Gott. Hier iſt auch die Einheit von Subjekt und Prädikat, aber das Subjekt und das Prädikat ſind in ihrer Identität verſchieden. Hinrichs unterſchied den Weltgeiſt als den menſchlichen Geiſt der Weltgeſchichte vom abſoluten Geiſt; das that Hegel auch, denn die Weltgeſchichte fällt bei ihm in den Ausgang des objektiven Geiſtes. Der abſolute Geiſt erſcheint bei ihm als Kunſt, Religion und Philoſophie. Geht nun, was abſoluter Geiſt genannt wird, in dieſe Erſcheinung auf oder iſt derſelbe, wenn auch dem Weſen nach mit ihm identiſch, doch als Subjekt noch von ihm für ſich unterſchieden? Hinrichs, das ſieht man wohl, bejaht dieſe Frage, aber die nur phänomenologiſche Art und Weiſe ſeiner Abhandlung läßt den Zweifel hierüber beſtehen. Hätte Hinrichs ſtatt ſeiner Kritik der von Jacobi bis Hegel durchlaufenen Standpunkte eine ſpeculative Theologie in der Weiſe geſchrieben, wie der jüngere Fichte ſie ſpäter verſuchte, ſo konnte er eine große Wirkung hervorbringen. Ja auch wenn er nur die Geſchichte in ihrer thatſächlichen Wirklichkeit berückſichtigt hätte, ſtatt ſie in eine Folge dialektiſcher Stufen aufzulöſen, würde er tiefer eingegriffen haben. Als das Wunderbarſte mußte den Gegnern Hegel's erſcheinen, daß jeder Standpunkt bei Hinrich's ganz nach der Trichotomie des Hegel'ſchen Begriffs ſich entwickelte, Jacobi, Kant, Fichte, Schelling alſo ihr Princip unbewußt nach der Hegel'ſchen Methode ganz concret geſtaltet hätten.

Den Begriff der chriſtlichen Religion als der abſoluten entwickelte Hinrichs in einem Buche, deſſen Titel dieſen Inhalt zunächſt nicht erwarten ließ. Dies waren ſeine äſthetiſchen Vorleſungen über Göthe's Fauſt, die er 1825 „als einen Verſuch zur Anerkennung wiſſenſchaftlicher Kunſtbeurtheilung" herausgab. Sie waren der Anfang einer Richtung in der Hegel'ſchen Schule, welche die allgemeine geiſtige Bedeutung des Inhalts eines Kunſtwerks in übertriebener Weiſe zu bevorzugen, als die der höchſten Norm äſthetiſcher Betrachtung geltend machen wollte. Hinrichs drückte dies auch ſo aus, daß die Kunſt den Gedanken in der Form der ſinnlichen Vorſtellung darſtellen und die Kunſtkritik daher aus dem Element der Vorſtellung auf den in ihr enthaltenen

Gedanken zurückgehen müſſe. Hieraus ſollte dann die Einheit von Inhalt und Form begriffen werden. Man wird ſehen, wie ich auch dieſer Tendenz meinen Tribut zollen mußte, aber es iſt klar, daß ſie eine einſeitige iſt, welche die ſchöpferiſche Thätigkeit der Phantaſie in der Geſtaltung des Kunſtwerks nicht zu ihrem Rechte kommen läßt. Hinrichs entwickelte ſehr gut den Proceß der Entzweiung ſowie der Verſöhnung des menſchlichen Geiſtes mit dem göttlichen. Gott Vater mit den Engeln im Vorſpiel, Fauſt, Mephiſto, Gretchen, die Walpurgisnacht geben ihm den Anhalt, die Hauptpunkte der chriſtlichen Dogmatik philoſophiſch zu erörtern. Das Pathos von Fauſt, Mephiſto und Gretchen wurde phänomenologiſch abgeleitet, und dieſe Ableitung gerade war es, die mich damals ſehr lebhaft ergriff, weil ich die Phänomenologie ſelber noch nicht kannte. Kein Capitel der Schleiermacher'ſchen Glaubenslehre hatte mir mehr Scrupel gemacht, als das von der Rechtfertigung vor Gott. Wer ſollte zu einer objectiven Ueberzeugung gelangen, daß Gott, ſofern ich meine Sünde innig bereute, mir dieſelbe vergeben wolle? Wie ſollte ich es anfangen, den hier vielleicht möglichen Täuſchungen zu entgehen? Dieſe Qual, die mich auch in Halle auf den Feldern des Saalethals oft unſelig umhergetrieben hatte, fing an, ſich zu erleichtern. Der Zuſtand meiner Zerriſſenheit wurde mir verſtändlicher. Ich fand ihn in dem Bewußtſein Fauſt's abgeſpiegelt und durfte, wie er, auf die Verſöhnung hoffen, weil die Entzweiung ſelber ſie zu verbürgen ſchien.

Während ich ſo dieſer Schrift viel Dank ſchuldig wurde, war ihr Erfolg für die Hegel'ſche Philoſophie nach Außen hin ein ſehr ungünſtiger. Die Reduction der poetiſchen Vorſtellung auf den Gedanken als ihre ſie bewegende Seele, wie Hinrichs ſich ausdrückte, wurde als eine neue Scholaſtik aufgefaßt. Platen, in der Philoſophie ein Anhänger Schellings, ſprach dies ſehr bitter in einem Chor ſeines romantiſchen Oedipus aus und ertheilte Hinrichs den Namen eines „Obertollhausüberſchnappungsnarrenſchiffes.“

Das dritte Buch von Hinrichs erſchien während meines Aufenthalts in Halle. Er nannte es: „Grundlinien einer Philoſophie der Logik, als einen Verſuch zur wiſſenſchaftlichen Umgeſtaltung ihrer bisherigen Principien.“ Dies Buch war in jedem Betracht ein verfehltes. Von einer Philoſophie der Natur, der Sprache u. ſ. w. war man zu hören gewohnt, aber eine Philoſophie der Logik klang abſurd, weil die Logik immer als Philoſophie behandelt worden. Wenn Hinrichs die Principien derſelben umzugeſtalten verſuchte, wie er auf dem Titel verſicherte, ſo mußte er in ſeiner Vorrede dem Leſer ſelber ſagen, daß dieſe Umgeſtaltung nicht von ihm, ſondern von Hegel ausgehe. Aber indem er dies ausdrücklich zugeſtand, wollte er doch für ſich das Verdienſt in Anſpruch nehmen, die Logik aus einem todten Leichnam zu einem lebendigen Organismus umgebildet zu haben. Das war, Hegel gegenüber, eine Anmaßung, denn dieſer hatte die ſpeculative Regeneration der Logik nicht etwa nur verſucht, ſondern wirklich geleiſtet. In der Behandlung ſelber war Hinrichs vollends unglücklich. Er wollte ein genetiſches und ein immanentes Denken unterſcheiden. Jenes lief auf den Inhalt der logiſchen Formen, dies auf eine Theorie des Erkennens hinaus. Wenigſtens hätte dieſe den Anfang machen ſollen, ſtatt der Lehre vom Begriff zu folgen. Die Bezeichnung: immanentes Denken, war ſehr übel gewählt, denn das Immanente ſteht dem Transcendenten gegenüber, ſollte hier aber dem Genetiſchen entgegengeſetzt ſein, deſſen Gegenſatz der Formalismus der mechaniſchen Compoſition iſt. Noch ſchlimmer jedoch war es, daß Hinrichs die Logik wieder von der Metaphyſik losriß, oder vielmehr dieſe unter der verbrauchten Kategorie der Dingheit mit der Lehre vom ſubjectiven Begriff ganz unnatürlich verband; ich ſage unnatürlich im Sinne der Hegel'ſchen Logik, welche den Begriff des Dinges zu der ontologiſchen Kategorie der Weſenheit rechnet. Und doch war überall und mit Emphaſe von der Identität des Denkens mit dem Sein die Rede. Da ich zwar Hegel's große Logik noch nicht ſelber ſtudirt, jedoch die Grundgeſtalt der Logik durch Herrn von Henning ſchon ausführlich überliefert erhalten hatte, ſo ſetzte mich das Buch von Hinrichs in die größte Verlegenheit. Es verwirrte mich. Ich nahm im Winter Hinrichs Vorleſungen über die Logik an, allein ſie vermehrten meine Verwirrung. Es konnte nicht anders ſein. Die Zugeſtändniſſe, welche Hinrichs der herkömmlichen Weiſe des Vortrags der Logik offenbar gemacht hatte, konnten durch allen Aufwand an Dialektik den innern Zwieſpalt ſeiner Auffaſſung nur verſtärken. Das Collegium ſchleppte ſich traurig hin. Trotz aller Polemik gegen die formale Logik konnte man doch zuletzt, auch aus den Dictaten, die Hinrichs gab, nichts Anderes herauserkennen, als die Lehre vom Begriff, Urtheil und Schluß, ganz ähnlich wie in der gewöhnlichen Logik, nur ſchärfer und dialektiſcher formulirt. Dazu kam noch manche Sonderbarkeit, die von Gegnern Hegel's, wie z. B. Bachmann in Jena, benutzt wurde, ſeine Philoſophie lächerlich zu machen. Hegel hatte in ſeiner Logik ganz richtig geſagt, daß die Wiſſenſchaft als Syſtem mit dem Begriff des Anfanges ſelber anfangen müſſe. Hinrichs wollte dies überbieten und ſchrieb eine ſich ſelbſt einleitende Einleitung zum Begriff des Anfangs. Ueber meine Unruhe und Verwirrung kam ich erſt im Sommer 1827 hinaus, als ich ſie Daub mittheilte und dieſer ganz entſchieden das Buch als einen Mißgriff, als eine gefährliche Verirrung bezeichnete.

Ein anderes Collegium von Hinrichs über die Geſchichte der Philoſophie wirkte dagegen ſehr wohlthätig auf mich, weil ich bis zu ihm bin einer tieferen und zuſammenhängenderen Erkenntniß derſelben entbehrt hatte. Die äußern Umſtände, unter denen ich dies Collegium hörte, verdienen wohl erwähnt zu werden, weil ſie ein Bild der barbariſchen Zuſtände geben, welche den Cultus der Wiſſenſchaft damals noch auf unſere Univerſitäten begleiteten, Zuſtände, wie ich ſie auch in Königsberg auf dem alten Albertinum theilweiſe noch Jahre lang durchzumachen gehabt habe. Man ſtelle ſich das große düſtere Auditorium auf dem Hof der Waage vor. Nachmittags von 4 bis 5 Uhr war die Heizung des Morgens ſchon ſehr verflogen. Die Atmoſphäre war oft eiſig. Von Ueberziehern wußten wir Studenten damals ſo wenig als von Ueberſchuhen. Wir ſaßen da in unſern oft durchfeuchteten Flauſchröcken mit durchnäßten Stiefeln. Wir waren nur etwa ſechs bis ſieben an der Zahl auf der erſten Bank, vor uns ſchaurige Beleuchtung mit qualmenden Talglichtern, die wir alle Augenblicke zu ſchneuzen hatten. Hinrichs auf dem Bretterkaſten des Katheders hatte rechts und links ebenfalls Talglichter, mit deren Pflege er ſich beſchäftigen mußte. Das Stearinlicht war noch nicht erfunden. Von den Wachslichtern, welche Auguſt Wilhelm Schlegel in Bonn auf ſilbernen Armleuchtern brannte, war als von einem beiſpielloſen Luxus unter uns eine märchenhafte Tradition vorhanden. Ueber die Reihe unſerer Talglichter hin blickte Hinrichs in eine Wüſte, die ſich zuletzt in ein geſpenſtiſches Dunkel verlor. Regen und Schnee ſchlagen klirrend an die Fenſter und der Wind drang oft empfindlich durch die loſen Scheiben. Das Collegium war aber ſo intereſſant, daß wir Studenten, mit Ausnahme eines einzigen, welcher erkrankte, Stunde für Stunde mit dem Profeſſor voller Andacht aushielten. Wie hat ſich dies Alles jetzt geändert! Ueberall ſind große, ja ſchöne Gebäude, auch in Halle, entſtanden, welche der Wiſſenſchaft eine wohnliche, würdige Stätte bieten. Wenn ich jetzt zur Winterzeit um fünf Uhr in mein Auditorium hierſelbſt trete, ſo finde ich es von zwei großen, zierlichen Oefen angenehm erwärmt. Doppelfenſter ſchützen es gegen den Grimm der Atmoſphäre. Schwere dunkelgelbe Vorhänge verbergen ſie noch oben ein. Einige zwanzig mit Glocken von Milchglas bedeckte Gaslampen erhellen den Raum mit einem ſtrahlenden Lichte, wie wir es in Halle damals auf keinem Ballſaal zu Stande brachten. Kleiderhaken laufen die Wand entlang, Ueberzieher in Empfang zu nehmen. Eiſerne Geſtelle ſind bereit, triefende Schirme aufzunehmen. Der Docent auf dem Katheder kann das Pult deſſelben durch einen Mechanismus nach Bedürfniß mit leichter Hand ſich bequem höher oder niedriger ſtellen. In ſeinem Rücken hängt eine ſchwarze Tafel mit einem Blechkaſten, worin er Schwamm und Kreide findet, falls er etwas durch Zeichnung zu illuſtriren hätte. Welch' ein Comfort gegen jene für das jüngere Geſchlecht bereits antediluvianiſche Armſeligkeit!

Ich wurde durch Hinrichs Lehre und Schriften ganz in das Studium der Philoſophie hineingezogen. Alles, was ich von dem Hegel'ſchen Syſtem in Berlin ſchon in mich aufgenommen hatte, fing an unter der Decke der Schleiermacher'ſchen Weltanſicht, welche ſich darüber gelagert hatte, wieder lebendig emporzukeimen. Ich nahm nur noch bei dem Kanzler Niemeyer ein Collegium über praktiſche Theologie an, beſuchte es jedoch nur vier Wochen lang. Dagegen hörte ich ein ausführliches Collegium über Experimentalchemie bei Schweigger mit großem Fleiß, weil ich inne geworden war, daß mir im Bereich der Naturwiſſenſchaften gerade in der Chemie poſitive Kenntniſſe ſehr mangelten. Schweigger legte das Handbuch der Chemie von Döbereiner in Jena zu Grunde. Er war von Geburt ein Nürnberger, liebte ſeine Wiſſenſchaft mit Begeiſterung und ſchloß ſich in vielen Punkten der Schelling'ſchen

Naturanſicht an, namentlich in der Mythologie. Er verſuchte in einer gelehrten Schrift nachzuweiſen, daß die Alten bereits den Begriff des Magnetiſmus und der Elektricität, überhaupt den der Polarität gekannt und für die Tradition durch Symbole und durch ſymboliſche Figuren dargeſtellt hätten. Zu dieſen Figuren rechnete er vorzüglich den Herakles und die Dioſkuren. Schweigger war eine ſinnige, kindliche Natur, die mich ſehr anzog. Er wurde beim Experimentiren durch einen Schwager, den Apotheker Bach, unterſtützt. Wenn manchmal, ſei es durch ein Verſehen im Maaß der erforderlichen Quanta, ſei es durch zufällige Umſtände der Temperatur oder der Erſchütterung, die von ihm vorherverkündigten Proceſſe ausblieben, ſo war es rührend, ihn zu ſehen, wie er vor den Retorten und Miſchgläſern daſtand, auf Hülfe ſann, die Verwandlung herbeizuführen, und, wenn ſie dennoch verſagte, mit lächelndem Munde, doch mit wehmüthigem Ton, die ſchwarzen Locken ſeines Albrecht Dürer-Geſichts ſchüttelnd, zu uns ſagte: „Es mag ihm nicht.“

Unter den Schriften, die ich las, muß ich die Studien von Daub und Creuzer als eine für mich Epoche machende hervorheben. Sie enthalten vorzügliche Arbeiten von Daub, von Marheinecke und Böckh, von Creuzer, von Görres, von Schneider u. A. Mit großer Gediegenheit des Inhalts verbinden ſie Schönheit der Form. In der Geſchichte unſerer Journaliſtik folgen ſie dem Athenäum. Sie ſind aus den Principien der damaligen Romantik entſprungen, aber das claſſiſche Alterthum und was mit ihm in der Kunſt und Wiſſenſchaft zuſammenhängt, war darin ſchon ſtärker vertreten. Ich wurde durch ſie mit einer Menge neuer Kenntniſſe und Anſichten bereichert. Die Aufſätze von Daub über theologiſche Gegenſtände, unter denen ſich auch eine Einleitung in die Dogmatik befindet, brachten den heftigſten Gegenſtoß gegen Schleiermacher's Theologie in mir hervor. Ich hatte außer dem Collegium, welches ich den Sommer über bei Tholuck über Dogmatik hörte, mich auch mit Wegſcheider's Inſtitutionen bekannt gemacht, die damals in Halle das unbeſtrittenſte Anſehn genoſſen. Durch die Widerſprüche, in welche ſo verſchiedene, ja entgegengeſetzte Anregungen mich ſtürzen mußten, wurde ich immer unglücklicher. In unſäglicher Melancholie ſchweifte ich nicht ſelten auf den Bergen des Saalethales oder im Walde der Dölhauer Haide umher. Endlich im Herbſt 1826 raffte ich mich zuſammen und ſchrieb, um für mich zur Klarheit zu kommen, eine Kritik der Schleiermacher'ſchen Glaubenslehre. Sie ward mir ſehr ſauer, aber ſie wirkte ſehr wohlthätig auf mein Gemüth.

Doch kaum war ich etwas ruhiger geworden, ſo ſollte ich in eine ganz neue Welt geworfen werden. Ich bekam von der Bibliothek der Univerſität das Kritiſche Journal für Philoſophie geliehen, welches Schelling mit Hegel in Jena herausgegeben hatte. Von Schelling hatte ich ſchon verſchiedene Schriften, von Hegel aber noch nichts, als ſeine Encyklopädie geleſen. Seine Kritik von Kant, Fichte und Jacobi, ſeine Darſtellung des antiken Skepticismus im Verhältniß zum neueren, ſeine Auseinanderſetzung des Naturrechts, bezauberten mich gerade ſo, wie früher Schleiermacher's philoſophiſche Abhandlungen. Ich konnte mich den ganzen Winter über nicht daran erſättigen. Wenn ich das Buch der Bibliothek zurückgegeben hatte, holte ich es nach einigen Wochen wieder.

Nun wurde ich immer begieriger auf Hegel und ließ mir ſeine Schrift über die Differenz von Schelling und Fichte, ſowie ſeine Phänomenologie des Geiſtes von Jena und Bamberg kommen. Das Studium dieſer letzteren bewirkte bei mir eine Revolution, die ich mit Nichts vergleichen kann, was ich im Gange meiner Bildung Aehnliches erfahren habe. Ich widmete ihr im November und in der erſten Hälfte des Dezembers alle Zeit, die ich erübrigen konnte. Wenn meine Commilitonen mich beſuchten, ſo ließ ich ſie in meinem Zimmer gewähren, bat mir aber aus, mich an meinem Tiſch unbehelligt zu laſſen. Sie öffneten den ihnen wohlbekannten Wandſchrank, in welchem meine Speiſekammer war, holten Brod und Butter, auch wohl Schinken hervor, mit welchem meine Schweſter mich zeitweiſe verſorgte, klingelten nach einer Flaſche Bier, ſtopften ſich eine Pfeife, ſchauten zum Fenſter nach den hübſchen Mägden am Röhrbrunnen des Platzes hinaus und beluſtigten ſich, ſchlechte Witze auf mich zu machen. Ich hielt mir zuweilen die Ohren zu und hatte für keine Duellgeſchichten, Fuchsweihen und was es ſonſt Wichtiges in der Studentenwelt gab, Sinn. Ich befand mich die ganze Zeit in einer intellectuellen Ekſtaſe. Natürlich verſtand ich Vieles noch gar nicht oder verſtand es auch falſch. Aber der Geſammteindruck war überwältigend und riß mich auf bis dahin ungeahnte Höhen. Und noch in dieſem Augenblicke behaupte ich, daß es bis jetzt keine tiefere Auffaſſung und ſchönere Darſtellung des Geiſtes giebt, als dieſe Phänomenologie. Die Schule Hegel's hat ſich ganz begreiflich vorzugsweiſe an die Encyklopädie und Rechtsphiloſophie gehalten, wer aber den eigentlichen Hegel kennen lernen will, der muß dies unvergleichliche Werk der Phänomenologie ſtudiren. Unvergleichlich? Nicht doch. Es giebt zwei Werke, die ſich auf dem Boden der Philoſophie mit ihr vergleichen laſſen: Platon's Republik und Kant's nicht genug zu bewundernde Kritik der reinen Vernunft. Auch ſie graben ſich tief in die Myſterien des Geiſtes und beweiſen in dem ruhigen Fortſchritt vom Niedern zum Höhern eine unendliche Kunſt der Darſtellung. Der Standpunkt aber, welchen Hegel einnimmt, iſt ein beiden überlegener und demgemäß mußte auch die Form eine vollendetere werden. Die Phänomenologie iſt, wie Kant's Kritik, in keine Schulkategorie zu zwingen, wie wenn man gefragt hat, ob ſie Logik oder Pſychologie oder Philoſophie der Geſchichte ſei? Sie iſt von dieſem Geſichtspunkt aus ein hybrides Werk. Sie iſt incommenſurabel und ich habe ſie in dieſem Betracht mit Dante's Comedia divina und mit Byron's Pilgerfahrt Harold's auf dem poetiſchen Gebiet verglichen, die auch gegen die formalen Gattungsbegriffe incommenſurabel und doch poetiſche Rieſenwerke ſind. Nachdem ich mich mit ſchweren Mühen durch das ſeltſame Buch hindurch gerungen hatte, war ich ein neuer Menſch. Ich beſaß für Natur und Geſchichte, auch für meine eigene kleine Individualität und Vergangenheit, einen ganz neuen Maaßſtab.

In den glücklichen Jahren unſeres Deutſchen Studentenlebens, wo man ſich mit unbedingter Freiheit allen Impulſen überlaſſen, in der ſorgenfreien Muße zumal, welche ich der Freigebigkeit eines guten Vaters verdankte, die mir alle wünſchenswerthen Mittel zu meinen Studien heranzuziehen erlaubte, fiel ich nun bald auf eine Arbeit, die Anſchauungen, die mir als neuer Stern am Himmel der Wiſſenſchaft aufgegangen waren, an einem concreten Gegenſtand zu erproben. Man ſagt jetzt gewöhnlich, daß Hegel durch die Phänomenologie des Geiſtes mit der Romantik der damaligen Naturphiloſophie öffentlich gebrochen habe. Das iſt auch richtig, aber ich ſelber hatte hierüber noch kein klares Bewußtſein. Denn theils betrachtete ich Schelling noch immer als einen völlig gleichen Sinnesgenoſſen Hegel's theils ſteckte ich ſelber noch tief in der Romantik und hatte an meinem Hausgenoſſen Genthe einen intimen Umgang, der mich noch lange recht lebhaft und gründlich in der Sphäre der krankhaften Romantik feſthalten ſollte. Genthe war der Sohn eines Magdeburger Stadtchirurgen. Seine Mutter war eine Schweſter Zſchokke's, die mit Recht ſtolz darauf war, einen ſo berühmten Bruder zu beſitzen. Die Lectüre ſeiner Schriften und die Unterhaltung über ſie und ihren Verfaſſer machte früh die Nahrung Genthe's aus und reizte ihn an, im Schriftſtellerthum eine höchſte Befriedigung zu erblicken. Er war ein außerordentlich begabter Menſch von ſcharfem Verſtande, glänzendem Gedächtniß, ſchnell fertigem Witz, leichtgeflügelter Phantaſie. Er hätte viel mehr leiſten können, als geſchehen, wenn er nicht einen Hang zu Curioſitäten der Literatur, ein übermäßiges Wohlgefallen am Barocken gehabt und ſich mit ſeinen Arbeiten nicht zu bald befriedigt hätte. Wenn ſie nur gedruckt wurden, dann war er ſchon glücklich. Cervantes und Jean Paul waren ſeine Ideale. Von Letzterem war es aber vorzüglich die Kleinmalerei, die aus beſchränkten Zuſtänden etwas Anderes zu machen und ſich durch Ironie, Parodie, Humor aus dem Druck und der Enge des Moments zu retten verſteht, wodurch er angezogen wurde. Da durch den Tod ſeines Vaters, der bei ſeinem Abgang vom Gymnaſium eingetreten war, ſeine Mittel knapp waren, ſo ſuchte er durch Unterricht ſich Geld zu erwerben und übernahm aus dieſem Grunde auch die Stelle eines Amanuenſis bei der Univerſitätsbibliothek. Auf dem Gymnaſium war er mein Nachfolger in der Schulbibliothek geweſen und hatte eine große Bücherliebe eingeimpft empfangen. Auch hier war es das Aparte, Seltene, was für ihn beſonderen Werth hatte. Ein ſolcher Trieb läuft leicht Gefahr, ſich in Ueberſchätzung von Einzelheiten zu verrennen.

Auch auf anderen Gebieten, als dem literariſchen, trat dieſe Neigung zum Seltenen, Aparten bei ihm hervor. Als er in ſpäteren Jahren dazu kam, ſich einen kleinen Weinvorrath im Keller zu halten, waren es immer ganz abſonderliche Sorten, die ſein Vergnügen ausmachten. Oder er reiſte auch nach Orten, die ſonſt außerhalb der gewöhnlichen Reiſeziele des Touriſten lagen, z. B. nach Kopenhagen. Als er, kurz vor ſeinem Tode, mich hier in Königsberg noch einmal beſuchte, hatte er ſich wieder eine ganz aparte Unterhaltung zugelegt.

Er hatte angefangen, Schiller'ſche Gedichte in's Plattdeutſche zu übertragen. Wir kamen nicht aus dem Lachen heraus, als er beim Glaſe Wein uns z. B. die Theilung der Erde und andere Gedichte mit urkomiſchem Pathos in dieſem Idiom vortrug. Im Kleinverkehr des Geſprächs wimmelte er von wunderlichen Redensarten, die er von fünf zu fünf Jahren mit neu erfundenen erſetzte. Man kann ſich kaum verſchiedenere Naturen vorſtellen, als er und ich waren. Speculative Philoſophie, mein Hauptſtudium, war ihm ein Greuel. Er nahm nur obenhin von ihr Notiz, hauptſächlich ſeinen Witz an ihrer Verſpottung zu üben. Seine Mutter hatte einen Mops mit einem ernſten, etwas doggenartig ausſehenden Kopf. Von dieſem Mops behauptete er ſcherzhaft, daß er der denkendſte aller Hunde ſei und wohl der Hegel derſelben genannt zu werden verdiene. Wenn der Mops auf dem Fenſterbrett ſaß und auf die Straße ſchaute, ſo konnte er denſelben eine humoriſtiſche Hundephiloſophie vortragen laſſen, welche die Schlagwörter der Hegel'ſchen Schulſprache auf das Drolligſte verwendete. Ich behielt leicht den Gang eines abſtracten Raiſonnements, er behielt die Pointen guter Anekdoten. Ich war von den tiefſten und ſchmerzlichſten religiöſen Kämpfen bewegt. Ihm, obwohl er auch als Theologe immatrikulirt war, auch theologiſche Collegia hörte, war mein Zuſtand völlig fremd. Er empfand das innigſte Mitleid mit mir, ehrte auch meine jeweilige Verzweiflung durch ſtille Schonung, entbehrte aber eines inneren Verſtändniſſes dafür. Da ich damals heftig zwiſchen den äußerſten Extremen ſchwankte, ſo wirkte die Nähe einer ſolchen Gemüthsart, wenn ſie mich auch nicht befriedigen konnte, inſofern wohlthätig, als ſie mich vor einem einſeitigen Verſinken in Pietismus oder Atheismus, in dialektiſche Ueberſpanntheit der romantiſchen Scholaſtik bewahrte. Wir laſen im Sommer 1826 Dante's divina Comedia zuſammen, und hierbei wurden wir uns gegenſeitig über unſere verſchiedene Stellung zur Religion und Philoſophie ganz klar. Genthe intereſſirte lediglich die poetiſche Form, mich nicht weniger der theoſophiſche Inhalt. Genthe liebte mich grenzenlos und behandelte mich perſönlich auch mit aller Zärtlichkeit eines

Liebenden, wozu freilich kam, daß er ſich auch in meine Schweſter verliebt hatte und ſich mit ihr um Weihnachten verlobte. Weil er nun für Poeſie und Aeſthetik die lebhafteſte Theilnahme hatte und weil ich für ſeine unverwüſtliche Komik ihm Empfänglichkeit entgegenbrachte, ſo vertrugen wir uns doch ſehr gut. Ein Hauptgegenſtand unſerer Geſpräche war die Kritik der Jean Paul'ſchen Vorſchule der Aeſthetik, eine noch beſſere Definition des Lächerlichen und des Humors zu finden. Dieſe Unterſuchungen führten uns auch auf die Komik des Ariſtophanes. Hinrichs wollte nämlich in ſeiner Aeſthetik den Humor nur als ein Product der chriſtlichen Weltanſchauung gelten laſſen. Ariſtophanes ſollte ſich nach ihm nur auf dem Standpunkt der Satire befunden habe. Hiervon konnten wir uns, je mehr wir von Ariſtophanes laſen, je vertrauter wir mit ſeiner Manier wurden, durchaus nicht überzeugen, und ich war ſchon durch Solger in Berlin zu einer günſtigeren Auffaſſung gelangt.

Man wird es nach dem Geſagten begreiflich finden, daß meine literariſchen Studien durch Genthe nicht nur keinen Abbruch erlitten, vielmehr recht vielſeitig und lebhaft angeregt wurden. — Als ich die Univerſität Halle bezog, war ich ſchon geneigt, mich in meiner Melancholie faſt ausſchließlich auf religiös-philoſophiſche Studien zu beſchränken. Durch den Verkehr mit Genthe aber wurde der Reiz literariſcher Forſchung wieder hervorgelockt. Die Bekanntſchaft mit Hofrath Gruber trug das Ihrige dazu bei, und ſo nahm ich auch das Altdeutſche von Zeit zu Zeit wieder auf. Hier lag mir nun vor Allem der Parcival im Sinn. Lachmann's Preisworte deſſelben brannten in meiner Seele. Ich hatte ſo Vielerlei über den Gral geleſen, daß ich keine Ruhe hatte, das Original kennen zu lernen. Die Univerſitätsbibliothek beſaß zum Glück die Müller'ſche Sammlung, welche Veldeck's Eneidt, Grimhilden's Rache, den Parcival und Konrad's von Würzburg Trojaniſchen Krieg enthält. Genthe reiſte in den Weihnachtsferien nach Magdeburg. Ich war allein und warf mich nun mit jener ſtaunenswerthen Energie, die wir in der Jugend aufzubieten vermögen, hinter die Lectüre. Ich verſchlang gleichſam Wolfram's Verſe. Dann ging ich an eine Ueberlegung, in welchen Verſen die Hauptpunkte der Compoſition zu ſuchen ſeien. Dieſe ſchrieb ich mir ſodann ab. Vor Ritternacht, oft darüber hinaus, kam ich nicht zu Bette. Was ſollte ich aber weiter mit der neuen Eroberung anfangen? Ich wußte es nicht.

Der Sylveſter war inzwiſchen gekommen. Ich hatte unter den alten Schulkameraden, die auch in Halle ſtudirten, einen treuen Menſchen, Namens Minich, einen Theologen, der zu Oſtern das Kandidatenexamen ablegen wollte und dem zu Liebe ich in feſtgeſetzten Stunden mit ihm Kirchen- und Dogmengeſchichte repetirte. Er wohnte neben der Moritzburg auf einer der Dachſtuben der ſogenannten Reſidenz. Er hatte große Angſt vor der Prüfung, weil ſein Gedächtniß nicht beſonders prompt war. Er hatte die Thür ſeiner Schlafkammer mit großen Bogen beklebt, auf welchen nach der Kammerſeite zu die Namen der Kirchenväter, der Päpſte, die Jahreszahl ihrer Regierung und die ökumeniſchen Concile verzeichnet waren. Nach der Zimmerſeite zu waren die verſchiedenen Confeſſionen des Proteſtantismus, ihre Stifter, Reichstage und Religionskriege chronologiſch mit großen Buchſtaben verzeichnet, damit er Namen und Zahlen immer vor Augen haben konnte. Am Sylveſterabend veranſtaltete Minich für ſeine Freunde einen großen Punſch, bei dem ſtark getrunken, viel geraucht und geſungen wurde. Spät kam ich nach Hauſe, ſchlief ſchlecht und wachte mit den bekannten katzenjämmerlichen Empfindungen auf. Es war ein friſcher, kalter Wintermorgen. Statt, wie ich ſonſt wohl gethan hätte, zu Niemeyer in die Domkirche zu gehen, lief ich zum Thor hinaus in die Seebenſchen Berge. Tauſend Gedanken wälzten ſich in meinem wüſten Kopfe durcheinander. Ich verſuchte, mir die Capitel der Phänomenologie des Geiſtes von der erſten Stufe der ſinnlichen Gewißheit bis zur letzten des abſoluten Wiſſens zu recapituliren. Je wohler mir aber auf den ſchneebedeckten Bergen ward, um ſo mehr drängte ſich mir das Bild Parcival's auf, das ich in den Wochen zuvor ſo tief eingeſogen hatte. Plötzlich kam ich auf das Problem, welche Stelle dann ein Menſch, wie Parcival, in der Stufenreihe der Phänomenologie einzunehmen hätte und ſofort dämmerte mir die Bedeutung auf, welche dieſe myſtiſche Geſtalt für das mittelalterliche Ritterthum haben könnte. Parcival wächſt bei ſeiner Mutter Herzelaude in lieblicher Waldeinſamkeit als ein vollkommen Rouſſeau'ſcher Wildling auf. Als er zufällig die Entdeckung einer ganz anderen Welt macht, kann die Mutter ihn nicht mehr zurückhalten. Er beginnt ſeine abenteuerlichen Züge und bildet ſich auf ihnen allmälig zu einem vollkommenen Ritter aus. Er gelangt in die Burg des Grals, er erblickt den ſeltſamen Cultus deſſelben, aber, von Staunen überwältigt, fragt er nicht nach dem Geheimniß, das ſich ihm offenbart. Hätte er gefragt, ſo würde er an Stelle des kranken Anfortas ſelber zur Würde eines Gralkönigs gelangt ſein. Erſt als er von der Burg wieder abreitet, erſt als der Knappe, der die Thorflügel hinter ihm zuwirft, ihn eine Gans ſchilt, wird er inne, ein Verſehen gemacht zu haben. Nun beginnt bei ihm die Entzweiung mit Gott und er fällt in einen völligen Unglauben an deſſen Vorſehung. Sein Oheim Trevricent giebt ihm eine ausführliche Aufklärung und Parcival arbeitet ſich nun ſchrittweiſe zur Verſöhnung mit Gott hindurch und gelangt durch die Reinheit ſeiner Geſinnung zum Königthum im Gral. Ueber den Gral ſelber blieb ich noch ſehr im Unklaren, aber der Proceß des Bewußtſeins in Parcival lag mir offen. Natürlich mußte ſich die Hegel'ſche Dialektik für mich auch in dieſem Stoff bewähren. Unmittelbare Einheit, Entzweiung und Verſöhnung ſtellten ſich zu deutlich heraus. Es kam nur darauf an, die beſonderen Momente dieſer Stufe zu entdecken, und das gelang mir ſchneller, als ich erwartete. So dauerte es nicht die erſte Woche des neuen Jahres 1827 und die Grundzüge einer Abhandlung über Parcival waren fertig. Ich war ſo glücklich, Hegel's Phänomenologie mit Wolfram's Parcival verknüpft zu haben! Einen nicht geringen Antheil an der Inbrunſt, womit ich arbeitete, hatte aber der Zuſtand meines eigenen Gemüths. Auch ich war nach einer in religiöſer Beziehung ungetrübten Jugend in die furchtbarſte Entzweiung zwiſchen Glauben und Wiſſen gerathen. Schleiermacher's Dogmatik, de Wette's größeres Werk über die chriſtliche Ethik, das ich mir im Sommer angeſchafft und durchſtudirt hatte, Tholuck's Collegium über Dogmatik und ſein Roman: „Die wahre Weihe des Zweiflers“, den er gegen de Wette's Roman „Theodor“ richtete, hatten mich durch die vielen Widerſprüche zwiſchen ihnen nur immer unglücklicher gemacht. — Die Bekanntſchaft mit Hinrichs und ſeinen Schriften hatten angefangen, mir wieder einigen Halt zu geben, aber erſt die Phänomenologie Hegel's ſchwemmte gleichſam meine ganze Vergangenheit weg, erhob mich über meinen empiriſchen Menſchen und ſtellte mich auf einen ganz neuen Boden. Die Ahnung, daß auch ich, wie Parcival, vom Zweifel zur Verſöhnung werde durchdringen können, hauchte ich meiner Darſtellung ein. Wie wunderlich auch dies Beginnen war, ſo war es doch ein ſittlich und religiös reines und zum höchſten Ziel treibendes

Als Genthe nach Neujahr von Magdeburg zurückkam, brachte er mir von meinem Freunde Eduard Hänel eine Aufforderung mit, die auch an ihn ergangen war, ihm etwas zum Druck zu geben. Hänel faßte ſeinen Beruf als Buchdrucker vielſeitig auf. Nachdem er längere Zeit in Hamburg und England verweilt hatte, den Farbendruck zu ſtudiren, in welchem er ſich ſpäter zu Berlin für den Druck unſerer Staatspapiere auszeichnete, war er bei der Buchhandlung Heinrichshofen in Magdeburg als Volontär vorübergehend eingetreten, um auch das Geſchäft des Verlags und Sortiments fachmäßig kennen zu lernen. Unter der Firma Heinrichshofen verlegte er nun einige Druckwerke, die er bezahlte und in ſeiner Officin druckte. Genthe hatte einen ganzen Roman fertig liegen. Er verrieth ſchon in ſeinem Titel: „Don Enrique von Toledo“ die Nachahmung des Cervantes, aber er enthält in der That viel Eigenartiges, viel tief und wahr Empfundenes, viel gut erfundene Züge, und war in einer ruhigen, vortrefflichen Proſa erzählt. Hier und dort war auch ein Gedicht eingeflochten. Genthe widmete dies Buch mir und meiner Schweſter. Er hat poetiſch nie wieder etwas Beſſeres hervorgebracht. Dies erſte, längſt vergeſſene Buch blieb auch ſein Beſtes. Was ſollte ich aber Freund Hänel anbieten? Ich hatte mich auch wieder mit einem Roman getragen, den ich „Weiſhart“ betitelte. Ich hatte es auf dieſem Felde mit einer Fortſetzung des Ofterdingen verſucht. Ich hatte in Tieck-Hoffmann'ſcher Manier einen Roman, „Graf Gundolf“, geſchrieben. Jetzt wollte ich die Idee der Religion recht univerſell darſtellen. Es fehlte mir aber an dichteriſcher, an epiſcher Erfindung. Die Reflexion überwog in mir. Es blieb bei einer Skizze. In den Begebenheiten und Gefühlen dieſes Weiſhart ſchlug ein Theil meiner Berliner Erfahrungen nieder. Das war der Hauptgewinn, den ich davon hatte.“ Für einen Andern war das Product wenig genießbar. Natürlich konnte dieſe Skizze kein Buch füllen. Ich mußte alſo noch für weiteren Druckſtoff ſorgen. So ſchrieb ich denn eine Abhandlung über den Begriff des Romans, die ich der Skizze veranſchickte. Dann machte ich eine Auswahl aus meinen Gedichten und gab zuletzt eine Abhandlung über Wolfram's Parcival, die, trotz ihrer phänomenologiſchen Einkleidung, welche die ganze altdeutſche Schule billig mit Staunen erfüllen mußte, doch noch, am Ende des Büchleins, das Geſcheiteſte darin war.

Dieſe bunte Sammlung betitelte ich recht proſaiſch: „Aeſthetiſche und poetiſche Mittheilungen von Karl Roſenkranz.“ Eine Widmung fehlte ſelbſtverſtändlich auch nicht. Sie war an meine Freunde Volk, Simon, Genthe und Nöldechen gerichtet. Zum erſten Male genoſſen wir nun, Genthe und ich, die Freuden und Leiden der Correcturbogen und zur Oſtermeſſe waren unſere literariſchen Erſtlinge in elegantem Umſchlag für den Buchhandel fertig. Hänel gab Jedem von uns funfzig Thaler Honorar, und ſo waren wir über die ganze Angelegenheit ſehr vergnügt. So ſehr war die ganze Zeit noch in die Romantik verſunken, daß meine ſchwachen Experimente von den Journalen nicht ohne Gunſt und Ermunterung aufgenommen wurden. — Eine Folge wenigſtens hatte mein Buch, die Erwähnung verdient. Ich hatte einen Landsmann Schulze in Magdeburg, mit dem ich auch einigermaßen verkehrte. Er war Juriſt. Ein ernſter, ſittlich und religiös tiefer Sinn und rege Theilnahme an der Literatur zeichneten ihn vortheilhaft aus. Dieſer treffliche Menſch wurde durch meine Abhandlung über den Parcival veranlaßt, ſich genauer mit ihm zu beſchäftigen und hat ihm in der Folge den beſten Theil ſeines Lebens gewidmet. — Ein Beamter fürchtete damals ſich mißliebig zu machen, wenn er neben ſeinem Beruf merken ließ, daß er literariſche Allotria treibe. Man verübelte ihm dies als eine Beeinträchtigung ſeiner Amtspflichten.

Immermann hatte ſich freilich darüber hinweggeſetzt, indeſſen gerade die Art und Weiſe, wie die höheren Vorgeſetzten in Magdeburg eine ſolche Unſchicklichkeit beſprachen, ſchüchterte die jungen Leute ein. Mein Freund Volk hat, auch als er ſchon wohlbeſtallter Regierungsrath in Erfurt war, auf keiner ſeiner vielen Schriften ſeinen Namen genannt. Er ſchrieb anonym oder pſeudonym. Zuletzt hatte er den Namen Ludwig Clarus angenommen, um damit zwei Damen, Luiſe und Clara, zu verherrlichen, denen er ſich zum Ritter geweiht hatte. Mein wackerer

Freund Schulze nannte ſich San-Marte, und unter dieſem Namen hat er ſich durch eine große Thätigkeit, welche ſtets Wolfram von Eſchenbach und dem Gral zugewandt blieb, einen wohlverdienten Ruhm erworben.

So war nun mein Triennium zu Ende, d. h. die Zeit, welche ein Theologe gewöhnlich zu ſtudiren pflegt. Hinrichs aber hatte mir ſo viel von Daub in Heidelberg vorgeſprochen, wie derſelbe der größte Deutſche lebende Theologe ſei, der Schleiermacher bei Weitem überbiete, daß ich die größte Sehnſucht hatte, dieſen Mann perſönlich kennen zu lernen. Nicht wenig trug natürlich auch das Verlangen dazu bei, das romantiſche Heidelberg zu ſchauen und die Orte zu beſuchen, in denen die Geſchichte des Deutſchen Mittelalters vorzüglich geſpielt hatte. Ganz ſpeciell aber war es die Unruhe, die mich über den Titurel erfaßt hatte. Den Druck von 1477 konnte ich mir nicht verſchaffen. Auf der Heidelberger Bibliothek aber waren zwei Handſchriften vom Titurel, eine ältere und eine jüngere. Was für Entdeckungen ließen ſich da vielleicht machen? Die große Güte meines lieben Vaters ſetzte meiner Ueberſiedelung nach Heidelberg kein Hinderniß entgegen.

Ich könnte nun noch Mancherlei von dem Studentenleben in Halle erzählen, allein ich will es übergehen, da daſſelbe in ſeiner damaligen Geſtalt oft genug geſchildert worden iſt, ich auch, obwohl ich viel Bekannte hatte, doch verhältnißmäßig zurückgezogen lebte. Nur eines Studenten will ich noch gedenken, weil er mir für die Signatur der ganzen Zeit zu charakteriſtiſch erſcheint. Es war ein Pommer, ein Theologe, ein hochgewachſener, blaſſer Menſch, mit grauen, erloſchenen Augen und langen Haaren. Er konnte in's Unendliche hin trinken, ohne betrunken zu werden, weshalb er den Namen Schlauch empfangen hatte. Nur unter dieſem habe ich ihn gekannt. Für gewöhnlich war er ſtill und in ſich verſunken. Wenn er aber einige Gläſer oder auch Flaſchen getrunken hatte, fing er an, geſprächig zu werden. Die fahlen Augen begannen zu phosphoresciren und plötzlich pflegte er uns dann zu fragen, ob er uns nicht etwas erzählen ſolle? Das war ſeine Leidenſchaft. Er erzählte mit der höchſten Behaglichkeit, indem er die Perſonen der Geſchichte oft ganz dramatiſch mit einander reden ließ. Allmälig hatte er gewiſſe Themata, auf die er immer wieder zurückging, ſie jedoch bei einem neuen Vortrag auch nach Laune, Gelegenheit und Bedürfniß veränderte, wozu vorzüglich die Epiſodenerfindung beitrug. Gern hörte man ihm zu und es war unter uns ausgemacht, daß wir, da er ein armer Schlucker war, ſtets die Zeche für ihn bezahlten. Dieſer akademiſche Rhapſode, Schlauch geheißen, hatte nun vorzüglich einen Cyklus von Geſchichten ausgebildet, den er: „Reiſen unſeres Herrgotts mit Herrn Satanas zur Erkundung der beſten Dogmatik“ betitelte. Früherhin habe ich ſelber noch gar Mancherlei daraus vortragen können. Leider ſehe ich jetzt, daß ich faſt Alles vergeſſen habe und mich darauf beſchränken muß, eine allgemeine Vorſtellung von dieſem echt Halle'ſchen Studentenwitz zu geben.

Er fing damit an, den Satanas ſich bei dem Herrgott über die ſchlechte Behandlung beklagen zu laſſen, die ihm jetzt von den Rationaliſten zu Theil werde. Er ließ den Herrn mit „Sie“ vom Satan tituliren, während er von ihm per „Er“ tractirt wurde. Gott fragte, womit er ſeine Klage beweiſe? Sie erlauben, antwortete der Teufel, daß ich Ihnen zunächſt aus Wegſcheider's dogmatiſchen Inſtitutionen die mich betreffenden Stellen mittheilen darf. Nachdem dies geſchehen, erkennt Gottvater die Berechtigung ſeiner Beſchwerde an, will ſich aber ſelber von dem Zuſtande der Dogmatik auf den Deutſchen Univerſitäten überzeugen und ſchlägt dem Satanas vor, mit ihm eine Reviſionsreiſe zu machen. Dieſer macht allerlei komiſche Einwendungen, nimmt jedoch ſchließlich an. Sie werfen ſich nun in die Maſke zweier Studenten und fangen ihre Wanderung auf der Erde an. Vor den Menſchen verkehren ſie mit einander im Duzcomment, für ſich allein jedoch wieder per Sie und per Er. Hierdurch entſtand eine ſehr wirkſame Abwechſelung. — Schlauch war nun in der Erfindung ergötzlicher Verlegenheiten, in welche die Reiſenden gerathen, unerſchöpflich. Sie kommen z. B. in ein Wirthshaus, worin nur ein Bett vorhanden iſt, welches ihnen als ein zweiſchläfernes angewieſen wird. Als ſie nun zur Ruhe gehen wollen, behauptet Gottvater, daß er unmöglich mit dem Satan daſſelbe Bett theilen könne. Dieſer ſucht zu beweiſen, daß er als ermüdeter Fußreiſender daſſelbe Recht darauf habe. Gottvater will aber nur dogmatiſche Gründe gelten laſſen. Er citirt Bibelſtellen, Auctoritäten der Theologie. Satanas opponirt mit andern Stellen. So diſputiren ſie, bis zuletzt Satanas überführt wird, daß er mit der Gnade zufrieden ſein müſſe, auf dem Teppich vor dem Bett ſchlafen zu dürfen. — Zum Kranklachen für uns Studenten waren nun die Scenen, worin Schlauch Gottvater und Satanas ihre Nachſchriften von Vorleſungen der Profeſſoren, bei denen ſie hoſpitirten, vergleichen ließ, oder worin Satanas dem Herrgott die Entdeckung glaubte mittheilen zu müſſen, daß die Menſchen nicht blos nicht mehr an ihn, ſondern ſogar nicht mehr an Gott ſelber glaubten.

Bei ſolchen Bemerkungen drückte ſich Satanas immer mit einer gewiſſen Schüchternheit aus, denn Schlauch verſtand nicht ohne Kunſt das Verhältniß der beiden Hauptperſonen ſeiner luſtigen Schnurren ſo zu halten, wie es die Bibel im Eingang des Hiob darſtellt. Satan blieb immer ein Diener des Höchſten. Er war in der Oekonomie des Heils von ihm als der Verſucher der Menſchen angeſtellt, Gottvater behandelte daher ſeine dünnen Einfälle mit Nachſicht. Die Pointe des Ganzen wurde im Winterſemeſter die Frage nach dem Verhältniß der rationaliſtiſchen Dogmatik von Wegſcheider zur ſupranaturaliſtiſchen von Tholuck, wobei Schlauch nicht verfehlte, beide Profeſſoren, die auch in ihrer äußeren Erſcheinung völlige Extreme waren, auf dem Katheder ſelber vorzuführen und draſtiſch zu copiren. Was meinen Sie, ließ er Satan den Herrn fragen, wenn ich dem verſtockten Wegſcheider in meiner infernalen Figur einmal auf ſeinem Studirzimmer erſchiene, ihn von meiner Perſönlichkeit zu überzeugen? — Würde Ihm gar nichts helfen, brummte Gottvater; dieſer Verblendete würde Ihn nur für eine Sinnestäuſchung halten. — Aber, fuhr Satan fort, bei Profeſſor Tholuck ſollte ich mich doch wohl bedanken, ſich, nach Kräften wenigſtens, meiner perſönlichen Exiſtenz angenommen zu haben. — Er iſt und bleibt doch, entgegnete der Herr, ein dummer Teufel. Sieht Er denn nicht, daß dieſer Tholuck ſich ſogleich an Luther's Beiſpiel erinnern und Ihm das Tintenfaß an den Kopf werfen würde?

Manche von meinen damaligen theologiſchen Bekannten haben hinterher theils große Carrière gemacht, theils im Kampfe der Syſteme ſich wunderlich genug umhergeworfen. Ich gerieth jedoch mit Keinem von ihnen in Conflict, wahrſcheinlich weil ich zu ſehr mit mir ſelber und mit der Philoſophie beſchäftigt war. Nur ein einziger Student verleidete mir im Winter gar manche Stunde. Es war ein Philologe, ein Verwandter von mir. Er war ein Plaggeiſt unſerer ganzen Familie. Ich habe hinterher noch öfter die Beobachtung machen können, daß in großen, vielverzweigten Familien ſehr gewöhnlich ein mißrathenes Subjekt vorkommt, welches unaufhörlich die unangenehmſten Verlegenheiten erzeugt und ſich Jedem zur Unzeit und zur peinlichſten Beläſtigung aufdrängt. Als Menſchen verabſcheut man ſolche Buben, aber der Ehre der Familie halber hilft man ihnen, ſo gut es geht, fort, manchmal auch nur aus Ekel, um ſie los zu werden. An Beſſerung iſt ſelten zu denken. In ſpäteren Jahren habe ich jedoch erlebt, daß ein ſolcher Verwahrloſter dem Rauhen Hauſe bei Hamburg übergeben und dort wirklich zu einem ſittlichen Menſchen umgewandelt wurde. In der Regel verräth ſich das böſe Genie ſolcher Individuen ſchon auf der Schule. Auch jener Student war als Schüler bereits von Gymnaſium zu Gymnaſium geſchickt. Mein Vater hatte ihn endlich in Magdeburg aufgenommen. Als er hier aber in einer Nacht ein Attentat auf eine hübſche Magd machte, und dieſe am Morgen bei meinem Vater klagbar ward, warf ihn dieſer, der in ſolchen Dingen keinen Spaß verſtand, ſofort aus dem Hauſe. Er machte dann in Berlin bei der Univerſität das Abiturientenexamen und wurde immatriculirt. Ich vermied ſeinen Umgang und berührte mich nur einige Male mit ihm bei Verwandten. Nach einigen Monaten wurde er relegirt. Seine Mutter kam nach Berlin und bewirkte durch ihre Bitten, daß das Miniſterium ihm die Erlaubniß gab, eine andere Univerſität beziehen zu dürfen.

Darüber war es Michaelis 1826 geworden, wo er nach Halle kam. Bevor er aber hier noch immatriculirt wurde, betrank er ſich mit Sinnesgenoſſen und warf eine geleerte Kümmelflaſche durch ein Fenſter des Senatszimmers auf der Waage. Er wurde als der Thäter ermittelt und zu ſechs Wochen Carcer verurtheilt, nachdem es ſeinem Vater, der ſelber in Halle ſtudirt hatte, mit vieler Mühe gelungen war, die ſchon für ihn beſchloſſene Excluſion rückgängig zu machen. Dieſer Student, ein großer, ſtarker, nicht unbegabter Menſch, wurde meine Qual. Da ich ihm nach einer in Berlin mit ihm gemachten Erfahrung kein Geld borgte, ſo entlieh er Bücher von mir, namentlich einen ſchön eingebundenen Tacitus, um ſie, wie ich ſpäter erfuhr, zu verkaufen. Er kam von Zeit zu Zeit zu mir, wenn er ganz ausgehungert war und ſtopfte ſich dann mit Brod und Bier bei mir voll. Er verdarb mir durch ſeine Planmacherei, in die Armee zu treten, oder nach Rußland zu gehen u. ſ. w. ſchöne Stunden. Als ich in den Weihnachtsferien dem Studium des Parcival oblag, ſchloß ich mich, aus Furcht vor ſeinem Beſuch, ein, was ich ſonſt nie thue. Seit ich Halle verlaſſen, habe ich ihn nicht wieder geſehen. Ich hörte, daß er bald auch Halle hatte meiden müſſen und nach Kiel gegangen war. Er war inzwiſchen mündig geworden und ſein Vater weigerte ſich, die Schulden, die er ſtets von Neuem anhäufte, zu bezahlen. Er ſank daher in äußerſte Dürftigkeit herab, die ihn zwang, zeitweiſe durch niedrige Handleiſtungen bei den Studenten ſich zu ernähren. Manchmal raffte er ſich auf, ihnen einen Vortrag im Saal einer Kneipe zu halten und nahm dafür eine Pränumeration von ihnen auf, welche ſie ihm theils aus Mitleid, theils des Jocus halber gewährten. So ſoll er unter Anderem ein Luſtſpiel vorgetragen haben, worin er die Caricatur eines Preußiſchen Lieutenants ſchilderte, den er jeden Augenblick die unſinnige Kraftformel: „Haar und Karbatſchenſtiel" anbringen ließ. — Ich bin, da ich als Profeſſor zwar nicht ſo excentriſche, aber doch ähnliche dem Untergang zutaumelnde Subjekte kennen gelernt habe, über die Unverwüſtlichkeit derſelben oft erſtaunt und kann ſie mir nur dadurch erklären, daß ſie, von Mutter Natur urſprünglich mit einer gewiſſen Ueberfülle ausgeſtattet, viel urſprüngliche Kraft in ſich bergen. Ihr Leichtſinn läßt ſie in den Tag hinein leben. Sie kommen ſelten zu einer tieferen Empfindung ihrer moraliſchen Unwürdigkeit. Stärkere Anwandlungen der Reue werden durch den Trunk geſcheucht. Das unfreiwillige Faſten, welchem ſie ſich periodiſch unterwerfen müſſen, wirkt reinigend auf ihre Geſundheit. Wenn ſie wieder zu Geld gelangen, genießen ſie mit einer Luſt, die man geſehen haben muß, ihre thieriſche Intenſität zu faſſen. Sie ſind in ihrem Müſſiggang doch ſtets mit Entwürfen von anſtändig ſcheinenden Plänen beſchäftigt, durch deren Vorſpiegelung ſie von der Gutmüthigkeit der ehrlichen Tröpfe Nutzen zu ziehen hoffen. Die Fußwanderungen, zu denen die Noth ſie zwingt, erhalten ihre Rüſtigkeit noch bis zu einem gewiſſen Punkt, wo ſie, phyſiſch und moraliſch ausgehöhlt, plötzlich zuſammenbrechen. — Ich hatte jenen Verwandten faſt aus dem Gedächtniß verloren, ſollte aber 1848 ganz unerwartet an ihn erinnert werden, als ich nach Berlin berufen ward, in das Miniſterium zu treten. Er war, wie dies häufig bei ſo verlorenen Menſchen der Fall iſt, nach mancherlei Irrfahrten doch wieder in ſeine Heimath zurückgekommen. Er preßte ſeinen Eltern ab und zu Geld ab und lebte zuletzt als Winkelſchreiber in Magdeburg. Daß ich es ſo weit bringen ſollte, ſogar Miniſter zu werden, verſetzte ihn in die äußerſte Wuth gegen mich. Er hatte mich als Gymnaſiaſt und Student gekannt, und nun ſetzte er ſich hin, Alles, was er von mir und meiner Familie wußte, in der ſcheußlichſten Weiſe zu entſtellen und mich durch die infamſten Verdächtigungen und Verleumdungen, durch die elendeſten Schmähungen, in demokratiſch radicalen Blättern zu discreditiren. Er rächte ſich dafür, daß mein Vater ihn, ſeiner Lüderlichkeit halber, aus dem Hauſe geworfen, und daß ich ihm in Halle Wohlthaten erzeigt hatte. Er ſtarb bald darauf in cyniſcher Verkommenheit.

Von Halle nach Magdeburg ſind nur eilf Meilen Wegs. Man konnte ſie mit der Poſt oder auch mit Journalieren zurücklegen, die vom Gaſthof zum goldenen Ring am Markt in den früheſten Morgenſtunden abfuhren und gegen zehn Uhr in Magdeburg anlangten. Das war für uns Studenten die gewöhnliche Reiſegelegenheit. In der Haupt- und Reſidenzſtadt des Herzogthums Anhalt-Bernburg wurde eine Stunde Mittag gemacht. Die Geſellſchaft war ſehr gemiſcht, oft ſehr langweilig oder geradezu unangenehm. Als ich nun gegen Oſtern in dieſer Weiſe nach Hauſe fuhr, ſuchte ich nach einem Thema, welches mich die langen Stunden im Stillen beſchäftigen und von meiner Umgebung abziehen könnte. Bald fiel ich auf ein ſolches. Karl Immermann hatte mir zum Dank dafür, daß ich ihm das Original von Gryphius Theater aus Berlin beſorgt hatte, ſeine Bearbeitung von deſſen Trauerſpiel, Cardenio und Celinde, geſchenkt. Es verſteht ſich nach Allem, was ich früher über mein Verhältniß zu Immermann geſagt habe, daß ich ſeine Arbeit damals für eine ſehr bedeutende hielt. Ich beſchäftigte mich nun auf der ſo proſaiſchen Fahrt von Halle nach Magdeburg mit dem Gedanken zu einer kleinen Schrift, durch welche ich das Publikum in ein beſſeres Verſtändniß der Dichtung einführen wollte, und zauderte auch nicht, gleich in der erſten Woche meines Aufenthalts im väterlichen Hauſe die Abhandlung zu Papier zu bringen. Was that ich aber? Verſtändigerweiſe hätte ich auf Gryphius ſelber zurückgehen müſſen, was in ſofern keine Schwierigkeiten bot, als Ludwig Tieck das Stück 1817 im zweiten Theile ſeines Deutſchen Theaters hatte abdrucken laſſen, woher es mir auch bekannt war. Sodann hätte ich die Behandlung zu beſprechen gehabt, welche Achim von Arnim zu Anfang dieſes Jahrhunderts dem Stoff unter dem Titel: Halle und Jeruſalem, hatte angedeihen laſſen. Dieſe weitläufige Compoſition war wohl einer der wildeſten Schößlinge der Romantik. Das Halle'ſche Studentenleben wird darin getreulich conterfeit, denn Cardenio ſtudirte in Halle. Die Zauberin Liche wurde in eine intriguante Kriegsräthin umgewandelt. Die Miſſionsanſtalt des Halle'ſchen Waiſenhauſes machte die Brücke von Halle nach Jeruſalem, wo der ewige Jude zu größerem Effekt herbeigezogen wurde. Zuletzt hätte ich zeigen müſſen, wie Immermann wieder mehr auf die pſychologiſchen Motive zurückging, welche Gryphius in ſeinem Vorwort mehr andeutet, als ausführt. Nichts von alle dem! Ich interpretirte, in der Manier von Hinrichs Erklärungen zum Fauſt, lauter Kategorien der Hegel'ſchen Phänomenologie in die Perſonen hinein. Ich glaubte, etwas recht Schönes zu Stande gebracht zu haben, aber meine Bekannten, denen ich das Machwerk vorlas, lachten mich geradezu aus. Beſonders meine halb naturphiloſophiſche Conſtruction der Hexe Liche verfiel ihrem Spott. Ich hatte das Schriftchen drucken laſſen wollen, kühlte mich aber bald ab, und endete damit, es noch vor meiner Abreiſe von Magdeburg den Flammen als eine Verirrung zu übergeben.

XII.

Heidelberg. Daub's Einwirkung auf mich. Mein Verkehr mit Wippermann, Wunderlich, Franz Kugler und Theodor Parow. Geiſtlich Nachſpiel zur Tragödie Fauſt. Rheinreiſe.

Nach Heidelberg konnte man damals nicht ſo raſch, wie heutiges Tags, gelangen. Ich fuhr mit der Schnellpoſt zunächſt bis Caſſel. Als ich einſtieg, war ich von dem Abſchiedsfrühſtück ſehr ermüdet, welches ich mit Bell, Simon und Genthe unter Oberleitung meiner guten Schweſter genoſſen hatte. Ich ſchlief bald ein und erwachte erſt in Nordhauſen. Ein freundlicher Herr, mir gegenüber, begrüßte mich mit einem Scherze. Es war Herr von Olfers, der nach Braſilien ging. Wir kamen bald in's Geſpräch und logirten in Caſſel in demſelben Hôtel. Ich ſaß Mittags an der Wirthstafel neben ihm. Er unterhielt ſich zuweilen querüber mit einem ganz ſtattlich ausſehenden Mann, der einen ſtark wattirten großen grünen Oberrock, nach Art der Engländer, trug. Ich entnahm daraus ſo viel, daß derſelbe nach Caſſel gekommen, im numismatiſchen Cabinet Münzen nachzuſehen, die ihm für die Römiſche Geſchichte von Wichtigkeit waren. Ich vermuthete alſo einen Alterthumsforſcher. Ich erfuhr nach Tiſch durch Herrn von Olfers, daß es Auguſt Wilhelm von Schlegel geweſen war. Ich erwähne dies, weil es natürlich für mich ein Ereigniß war, auch dieſen Koryphäen der Romantik perſönlich geſchaut zu haben. Olfers ging auf Cöln weiter, ich über Marburg, Hanau nach Frankfurt, wo ich, für meine Verhältniſſe viel zu elegant und viel zu theuer, in dem neu eröffneten Hôtel zum Ruſſiſchen Kaiſer auf der Zeile logirte. Von hier miethete ich mit einem Gießner Studenten, einem Juriſten, einen kleinen Wagen, auf welchem wir an einem entzückenden Frühlingsmorgen die reizende Bergſtraße über Darmſtadt nach Heidelberg fuhren, wo ich Abends im Gaſthof zum Prinzen Karl an der Ecke der Hauptſtraße und des Kornmarktes abſtieg.

Ich unterlaſſe es, den Eindruck zu ſchildern, den das Thal von Heidelberg mit der ſchönen Ruine des Schloſſes auf mich machte. Es iſt dies tauſendfältig von Andern geſchehen. Ich war überſelig, mich in dieſem Mittelpunkt der Romantik zu befinden, und konnte mich an den Bergen, welche die Stadt überragten, an den blühenden Mandel- und Kaſtanienbäumen, an dem Neckarſtrom, der durch die ſchöne Brücke rauſchte, nicht erſättigen. Ich miethete an der Ecke des Marktes und der Mittelbadgaſſe bei dem Kupferſchmied Dreßler im dritten Stock eine Wohnung, von deren Fenſtern aus ich eine unvergleichliche Ausſicht genoß. Vor mir hatte ich den großen Markt mit der Hauptkirche und den Röhrbrunnen. Gegenüber winkten die Häupter der grünen Weinberge. Nach links blickte ich die Hauptſtraße hinab bis zum Mittelthorthurm, der noch ſtand, aber, während meiner Anweſenheit in Heidelberg, abgeriſſen wurde. Nach rechts ſchweifte der Blick über das Karlsthor auf die röthlich ſchimmernde Terraſſe des Schloſſes. An ſonnigen Tagen war die Wohnung zum zerſchmelzen heiß, und bei Nachtgewittern, die nicht zu ſelten waren, erglühete ſie vom infernaliſchen Schein der Blitze wie eine Hölle. Die blendende Helligkeit des elektriſchen Lichtes deckte dann die entfernteſten Gegenſtände mit zauberiſcher Deutlichkeit auf.

Glückliche Jugend! Mit welcher Kraft und Raſchheit bildet ſie den Menſchen um! In Wochen, in Monaten, vollzieht ſie die erſtaunlichſten Prozeſſe, während im Alter die Zeit als ſolche zwar immer ſchneller zu fliehen ſcheint, aber die Seele ſich nicht mehr verwandelt. Einer nach dem andern von den Menſchen, mit denen wir eigentlich gelebt haben, ſtirbt uns ab. Wir werden die großen Umwälzungen der Natur und Geſchichte gewohnt. Wir ſuchen die kleinen Eigenſchaften, zu denen wir es gebracht haben, zu erhalten und erwarten als nächſtes und wichtigſtes Ereigniß nur noch den Tod. Um uns herum verändert ſich Alles. Wälder verſchwinden, die Straßen der Städte ſchmücken ſich mit neuen Häuſern, die Kleidung und Sitte der

Menſchen nimmt ungeahnte Geſtalten an, neue Namen erklingen in Wiſſenſchaft und Kunſt, neue Helden werden vergöttert, aber wir ſelber erleiden keine neue Metamorphoſe. Dieſe elegiſche Betrachtung drängt ſich mir beim Eintritt in meine Heidelberger Epoche zu unwillkürlich auf, wenn ich die Erſchütterungen meines Bewußtſeins überdenke, welche ich dort in wenigen Monaten durchlebte. Ich feierte dort ganz allein meinen zwei und zwanzigſten Geburtstag. Ich glaubte noch immer, mich für ein Predigtamt vorzubereiten und beſchäftigte mich doch, wie man ſchon weiß, mit ganz andern Dingen, wenn dieſelben auch nicht ganz ohne Zuſammenhang mit der Theologie waren. Hinrichs hatte mir ein Exemplar ſeines neueſten Buchs: über das Weſen der antiken Tragödie, dargeſtellt an der Sophokleiſchen Oedipodie, mit einem Empfehlungsſchreiben an Daub, F. Schloſſer und Creuzer mitgegeben. Ich machte daher dieſen Herren meinen ehrfurchtsvollen Beſuch. Sie nahmen mich freundlich auf, aber, außer zu Daub, gewann ich kein Verhältniß zu ihnen, was auch ganz natürlich war, da ich als Theologe immatrikulirt war und keine Collegia bei ihnen hörte, ſondern nur zuweilen bei ihnen hoſpitirte, eine nähere Vorſtellung von ihrer Perſönlichkeit und Methode zu erlangen.

Da ich noch einige Wochen vor dem Anfang der Collegia gekommen war, ſo benutzte ich die Zeit, mich topographiſch zu orientiren. Ich lief nach allen ſchönen Punkten der Umgegend. Der Blick vom Kaiſerſtuhl ließ mich die ganze Scenerie umfaſſen, auf welcher von Straßburg bis Frankfurt ſich ein großer und wichtiger Theil der Deutſchen Geſchichte abgeſpielt hatte. Welche Erinnerungen umſchwebten nicht die Städte Speier und Worms! War doch hier, am Rhein, auch der Schauplatz der Nibelungen, die ſo tief in mein jugendliches Gemüth eingeſenkt waren! Wie wunderbar gemahnte es mich, den Weg, den man zum Kaiſerſtuhl auffteigt, noch den Römerweg genannt zu hören, denn zuletzt ſtößt man in dieſen Gegenden doch überall auf die Spuren der einſtigen Römerherrſchaft. Dieſe einſamen Gänge, worin ich die erſten Eindrücke einer mir neuen Stadt und Gegend, unbeirrt durch fremde Reflexion, mit Begierde in mich aufzunehmen geliebt habe, worin ich, nach Art der Romantiker, die Wirklichkeit als Märchen genoß, worin ich die ſucceſſiv auftauchenden Gegenſtände nach der ungefähren Kenntniß, die ich von ihnen mitbrachte, zu enträthſeln ſuchte, gehörten ſtets zu meinen höchſten Genüſſen. So wanderte ich auch eines Morgens früh nach Schwetzingen, den dortigen Schloßgarten zu ſehen. Es war ein unvergleichlich ſchöner Frühlingstag. Beim Hingang hatte ich die blauen Linien der Vogeſen, beim Rückgang am Abend die dunkeln des Odenwaldes vor Augen. Ich ſchwelgte in Wonne. Natur und Geſchichte drängten ſich in üppigſter Fülle an mich heran und mein Herz erzitterte von tauſend hohen Ahnungen, wie auf jenem Gang von Quedlinburg nach dem Stubenberge oder von Halle nach Merſeburg.

Dieſe Zeit vor Anfang der Collegia benutzte ich auch, um zwei Bücher durchzumachen, die ich mir ſogleich am dritten Tag nach meiner Ankunft gekauft hatte.

Das eine war die Ausgabe des Lohengrin von Görres, das andere der Judas Iſchariot von Daub. Der Lohengrin war mir jetzt des Grals halber wichtig. Das Gedicht ſelber entſprach nicht meinen hochgeſpannten romantiſchen Erwartungen. Es ließ mich über die myſteriöſe Seite des Grals ohne weiteren Aufſchluß, da es ſich in die Sagengeſchichte von Cleve und ſogar in die hiſtoriſche Zeit von Heinrich dem Finkler und ſeinen Kämpfen gegen die Avaren verliert. Deſto mächtiger und nachhaltiger war der Eindruck, welchen die köſtliche Einleitung von Görres bei mir hinterließ. Welch ein Rieſe mannichfaltigſter Kenntniſſe, welch ein Genie fruchtbarſter Combination, welch ein ſprachgewaltiger Darſteller iſt doch dieſer Görres geweſen! Er gehörte damals zu den Schriftſtellern, die ich vergötterte. Hier in Heidelberg hatte er ſein herrliches Buch über die Deutſchen Volksbücher, hier hatte er ſeine Aſiatiſche Mythengeſchichte, hier ſein Heldenbuch von Iran verfaßt! Daub hat mir erzählt, wie Görres in einer äußerlich faſt dürftig zu nennenden Lage ſtets mit heiterm Humor hier unverdroſſen ſeinen koloſſalen Arbeiten oblag. Als er alt wurde, artete die Romantik bei ihm aus, und ich ſelber bin es geweſen, der ſeine Geſchichte der chriſtlichen Myſtik hart angriff. Aber was er in ſeiner Heidelberger Periode ſchuf, war zwar enthuſiaſtiſch, wie Alles, was er ſchrieb, aber es war noch ohne die Verbitterung, die ſich ſpäter bei ihm feſtſetzte, und ohne jene falſche Ueberſchwänglichkeit, die ihn in den Aberglauben hineingerathen ließ. Ich kann dies nicht deutlicher machen, als wenn ich zwei Arbeiten von ihm vergleiche, welche denſelben Gegenſtand haben. In den Studien von Daub und Creuzer findet ſich von Görres eine Einleitung in die Weltgeſchichte, deren tief geſchöpfter Inhalt ſich in hinreißend ſchöner Diction entfaltet. Die heutigen Hiſtoriker und Geſchichtsphiloſophen wiſſen nichts mehr davon und würden auch, wenn man ſie darauf hinwieſe, es gar nicht der Mühe werth halten, ſich darum zu kümmern. Aber es ſoll ihm deshalb ſein Ruhm unverkümmert bleiben. Es gab für mich damals nur noch eine Abhandlung, die ich eben ſo hoch ſtellte. Es iſt das Vorwort, mit welchem Arnim die Volksliederſammlung eröffnete, die er mit Brentano unter dem Titel: „Des Knaben Wunderhorn“ herausgab. Görres' Abhandlung iſt eine von Poeſie durchhauchte concentrirte Anſchauung der Weltgeſchichte, die von Arnim eine eben ſolche von dem Weſen der Deutſchen Geſchichte. Es herrſcht darin die innigſte Empfänglichkeit für die Eigenart und Sitte unſeres Volkes, wie ſie nur aus der größten Liebe zu ihm und aus der ſorgſamſten Beobachtung hervorgehen konnte. Es iſt jetzt Mode geworden, auf jene Männer mitleidig herunterzublicken, weil ſie Romantiker waren. Ich habe die Krankheiten der Romantik ſchwer genug durchmachen müſſen, aber nie werde ich vergeſſen, wie ohne jene Romantik wir Deutſche uns niemals unter der Franzöſiſchen Gewaltherrſchaft ſo tief auf unſere wahre Individualität zurückbeſonnen, Achtung vor unſerer Vergangenheit, Vertrauen zu unſerer Kraft gewonnen hätten. Als Görres ſpäter in München Weltgeſchichte vortrug, ließ er die Einleitung dazu drucken. Wie geiſtreich auch hier noch einzelne Züge ſind, ſo iſt doch das Ganze in der Grundauffaſſung verfehlt. Die Scheidung der Völker in Semiten, Hamiten, Japhetiten, nach Anleitung der Moſaiſchen Sage, ſoll ihm hier mit einer abenteuerlichen Zahlenmyſtik den Schlüſſel zur Weltgeſchichte geben. Ich habe Görres in München auf dem Katheder geſehen. In einem großen Auditorium ſaßen ein Dutzend katholiſcher Theologen in ihren ſchwarzen Röcken, außerdem eine kleine Anzahl Belgiſcher Studenten. Görres, ein ſchlanker, magerer Mann, ſchritt feſten Fußes auf das Katheder. Er hatte nicht einmal ein Blättchen vor ſich, ſondern ſprach ganz frei. Seine Stimme hatte einen wunderbar vibrirenden Ton von großer

Kraft, jedoch ohne Modulation. Sie ſtrömte in immer gleichem Wogenſchlag weiter. Er ſtand und ſtemmte die Arme trotzig auf die Ecken des Pultes. Sein Blick war nach dem Fenſter gerichtet. Die Zuhörer beachtete er nicht. Er ſchien in eine Viſion verloren. Er entwarf eine prachtvolle, wie man nicht anders von ihm erwarten konnte, ſehr günſtige Schilderung vom heiligen Bernhard von Clärvaux und von den Wundern ſeiner Beredtſamkeit, durch welche er das Feuer der Kreuzzüge entzünden half. Er hätte ſelber ſofort Aehnliches zu leiſten vermocht. Während er ſo in unnachahmlichen Worten die Vergangenheit, als hätte er ſie ſelbſt erlebt, hervorzauberte, ſpuckte er unaufhörlich, wie ein Matroſe, ſobald er einen Satz beendigte, quer über die ganze Hälfte des Zimmers rechts nach dem Fenſter hin, was mich zuerſt ſehr ſtörte, woran die Zuhörer jedoch ſich offenbar ſo gewöhnt hatten, daß ſie es gar nicht mehr bemerkten, wie es mir ſelber in Berlin mit Neander ergangen war, der auch unausgeſetzt, obwohl leiſe, vor ſich hinſpuckte.

Der Hauptaffect zur Einleitung von Görres zum Lohengrin bei mir war, daß ich auf die Bedeutung von Byzanz für die Cultur des Mittelalters mit ganz andern Augen, als bis dahin, aufmerkſam wurde. Jetzt iſt dies auf den verſchiedenſten Gebieten anerkannt, aber in meiner Jugend war dieſe Erkenntniß mit Ausnahme der Geſchichte der Philologie, noch außerordentlich zurück.

Daub's Judas Iſchariot, oder das Böſe im Verhältniß zum Guten, hatte ich gleich den dritten Tag nach meiner Ankunft in Heidelberg in Angriff genommen. Das Buch wurde mir leicht und ſchwer. Leicht, ſofern ich die einzelnen Abſchnitte: Judas und Chriſtus, die Widerſacher Chriſti, das Evangelium als Wunder, Kaiphas und Chriſtus oder das Evangelium, endlich die Wunder des Teufels gar wohl zu verſtehen glaubte; ſchwer aber, ſofern ich mich ſträubte, die eigentliche Tendenz des Buches anzuerkennen. Dieſe ging, wie ich mir ſchließlich nicht verhehlen konnte, auf die Conſtruction eines Beweiſes dafür hinaus, daß das Böſe ſein Princip in einem intelligenten Urböſen habe. Daub ſtellte zuerſt den Begriff des Geſetzes auf. Ihm entgegen ſollte dann das Geſetzwidrige als das Widernatürliche, Unvernünftige, ein ſeinem Princip nach Uebernatürliches ſein. Daub wollte alſo die ſupranaturaliſtiſche Auffaſſung des Böſen rechtfertigen. Tiefe Blicke in den Abgrund des Böſen, vortreffliche Ausführungen einzelner Seiten deſſelben, z. B. der Lüge, glänzende Ausſchweifungen, z. B. über Kant's Kriticismus, über Leſſing's Nathan, ſowie die geiſtvolle, markige Sprache, feſſelten mich ungemein, allein das Ganze war für mich unfaßlich. Daub ſelber hatte das Werk handſchriftlich zu Ende geführt, aber er hat nur zwei Hefte drucken laſſen; das dritte, worin die Rettung des Teufels als Perſon, um es kurz auszudrücken, zum unzweideutigen Vorſchein kam, hatte er zurückgenommen, was er nicht hätte thun ſollen, da er damit den Werth der vorgängigen Unterſuchung ſchmälerte. Daß er es aber that, war durch Hegel's Anweſenheit in Heidelberg veranlaßt worden. Gerade während derſelben — 1816 bis 1818 — wurde das Buch in Heidelberg gedruckt. Daub wurde durch Hegel zu einer erneuten Aufnahme des Studiums ſeiner Philoſophie bewogen, und mit dieſer konnte jener Supranaturalismus nicht mehr beſtehen. Um den Urſprung des Böſen aus der Freiheit des Menſchen zu begreifen, bedarf es keines fictiven Lucifers außer ihm, in welchem der Proceß der Geneſis des Böſen doch zuletzt gerade nur eben ſo, wie in der Seele des Menſchen, ſich zu vollziehen vermag. Die Vorſtellung eines Teufels außer dem Menſchen, als eines grundböſen, der ihn zum Böſen verſuche, iſt nur die mythiſche Projection des Vorganges der Selbſtſucht im eignen Gefühl, Bewußtſein und Willen. Daub's Judas iſt das extremſte Product der romantiſchen Theologie. Daher wurde auch Leſſing's Nathan, das poetiſche Evangelium der religiöſen Toleranz, darin ſcharf cenſurirt und des Indifferentismus gegen das Chriſtenthum beſchuldigt. Daher werden auch Verbildungen der Natur, wunderliche Geſtalten derſelben in der antediluvianiſchen Zeit u. ſ. w. dem Wirken des Teufels zugeſchrieben. Alle Monſtroſität wird ihm als Urſacher aufgebürdet. Was hat der Teufel mit den unſchuldigen Dickhäutern zu thun, die vor tauſenden von Jahren in der damals üppig wuchernden Flora der Erde hauſten?

Zu meiner großen Verwunderung entdeckte ich auch, daß eine lange Diatribe über Raum und Zeit offenbar gegen den Anfang der Hegelſchen Phänomenologie gerichtet war. Hier war Daub dicht daran geweſen, das Endliche in der Bedingung ſeiner Exiſtenz zu faſſen, aber ſein theologiſcher Dogmatismus hatte ihm damals noch die richtige

Auffaſſung unmöglich gemacht. Ich ſelber habe mit Daub nie über ſeinen Judas zu ſprechen gewagt, da er die Hypotheſe, auf welcher derſelbe beruhte, zur Zeit, als ich mit ihm verkehrte, aufgegeben hatte. Ich wußte aber von ſeiner Frau, daß er einen Kampf auf Leben und Tod durchgemacht hatte, als er, in Folge eines Studiums der Hegel'ſchen Logik, ſich von der wiſſenſchaftlichen Unhaltbarkeit ſeiner Hypotheſe überzeugte. Was ich jetzt hier mit vollkommener Einſicht in Daub's Verirrung ſage, war mir damals natürlich noch nicht ſo klar, ſondern konnte es erſt allmälig werden. Zuerſt mußte mir das gewaltige, wunderſame Buch imponiren und mich namentlich auch durch ſein hohes ſittliches Pathos heilſam erſchüttern.

Ich glaube, daß es hier der Ort ſein wird, über mein Verhältniß zu Daub eine allgemeine Vorbemerkung zu machen. Ich habe, als Krüger in Hamburg mit Bewilligung Daub's die Entwickelung, welche derſelbe von den Hypotheſen über die Willensfreiheit zum Druck befördert hatte, in den Berliner Jahrbüchern für wiſſenſchaftliche Kritik, 1835, im Anfang des Jahrgangs, bei einer Anzeige dieſes Buches eine Charakteriſtik von Daub als Schriftſteller gegeben. Ich habe dann im Frühjahr 1837, als Daub im Jahre zuvor geſtorben war, Erinnerungen an Carl Daub zu Berlin drucken laſſen und Daub darin als Menſchen wie als Lehrer geſchildert, ſo weit ich ſelbſt Gelegenheit hatte, ihn kennen zu lernen. Die Einwirkung ſeiner großartigen Perſönlichkeit auf mich war, wie man auch hier ſehen wird, außerordentlich geweſen. Ich ſtellte ihn hoch über alle gleichzeitig lebenden Theologen, auch über Schleiermacher, und habe dies auch öffentlich wiederholt ausgeſprochen. Ich geſtehe jedoch jetzt, nachdem Schleiermacher's geſammte wiſſenſchaftliche und homiletiſche Thätigkeit uns vorliegt, daß ich ihn doch als den genialeren, productiveren und vielſeitigeren Theologen und Philoſophen anerkennen muß. Es iſt Alles wahr, was ich über die ſpeculative Tiefe, über die gelehrte Bildung und über die wiſſenſchaftliche Kunſt Daub's geſagt habe, allein Schleiermacher iſt eigenthümlicher, fruchtbarer, und, um es ſo zu nennen, dogmatiſch liberaler geweſen. Daub's Einwirkung auf unſere Theologie iſt längſt vorüber; auf die Umgeſtaltung unſerer Kirche hat ſie ſich gar nicht erſtreckt; Schleiermacher's Einfluß dauert noch immer fort und iſt auf allen

Gebieten der theoretiſchen wie praktiſchen Theologie, ſowie in der Philoſophie, Geſchichte derſelben und in der Pädagogik noch überall ſichtbar. Der Gegenſatz beider Männer kam ſchon äußerlich zur Erſcheinung. Der eine lebte in Berlin in einer nach allen Richtungen hin unbeſchreiblich anregenden Thätigkeit, die nur einem ſo genialen Menſchen in ſolcher Ausgiebigkeit und Mannichfaltigkeit möglich war. — Dieſe beiſpielloſe Expanſion, welche die verſchiedenſten Formen des Wirkens und Darſtellens mit Virtuoſität, wie es ſchien, ſpielend auseinander hielt und die ich als unmittelbarer Zeuge derſelben nicht genug anzuſtaunen vermochte, wurde von Zeit zu Zeit durch Reiſen unterbrochen, welche die Fülle der perſönlichen Verbindungen in das Grenzenloſe zu erweitern drohte. Daub lebte einſam im Heidelberger Thal, ein Jahr wie das andere. Creuzer und Thibaut waren faſt ſein einziger Umgang. Daub concentrirte ſich ganz in die Intenſität ſeines contemplativen Denkens. Reiſen machte er nicht, brauchte es auch inſofern nicht, als die Reiſenden, die das ſchöne Heidelberg lockte, zu ihm kamen. — Ohne ſeine große Gelehrſamkeit und philoſophiſche Bildung hätte er, nach ſeinem Judas zu urtheilen, ein Theoſoph, wie Jacob Böhme, werden können.

Daub hatte in Paulus den ſchärfſten Contraſt neben ſich. Paulus war in Heidelberg, was Wegſcheider in Halle, das gefeierte, unbeſtrittene Haupt der rationaliſtiſchen Theologie. Alle Badenſer, Schwaben und Schweizer hörten bei ihm, während Daub's theologiſche Collegia nur von ſehr wenigen Zuhörern, meiſt Norddeutſchen, beſucht wurden. — Paulus war, in Verbindung mit Voß, der erklärte Gegner von Daub. Sie hatten ihn des Cryptokatholicismus verdächtigt und es war deshalb in Karlsruhe zur Unterſuchung gekommen, die 1826 zu Gunſten Daub's geendet hatte. Voß, der in dieſem Jahre ſtarb, hatte noch auf dem Todtenbett das Urtheil erfahren. In dieſem Jahre hatte auch Paulus die traurige Geſchichte der Mißheirath ſeiner einzigen, ſchönen, gelehrten Tochter mit Auguſt Wilhelm von Schlegel erleben müſſen. Heine hat ſie unter dem Mythus von Oſiris und Iſis erzählt. War es nicht ſchon an ſich eine Monſtroſität, daß der nüchterne, kahlverſtändige Paulus Schwiegervater eines Romantikers, wie Schlegel, werden ſollte. Paulus rächte ſich für den Schimpf, welchen der impotente Romantiker ſeiner

Tochter angethan, durch eine energiſche Verfolgung der romantiſchen Schule, die er in der mannichfachſten Form betrieb. An einem literariſchen Lexikon, das er „Geiſterrevue" betitelte, ſoll ſeine Tochter ſelber ſtarken Antheil gehabt haben. Göthe, gegen welchen die Schlegel, nachdem ſie ihn zuerſt vergöttert, ſich polemiſch gewendet hatten, wurde darin beſonders gefeiert. — Für Gutzkow, als er der Gottesläſterung halber angeklagt wurde, trat Paulus öffentlich in die Schranken, ohne ſeine Verurtheilung hindern zu können. Schelling und Hegel verfolgte er in Brochüren unter dem Namen: „Magis Amica Veritas", gegen Schelling riß ihn die Leidenſchaft bis zu dem unwürdigen Schritt fort, daß er ſich ein Heft der Vorleſungen deſſelben in Berlin kaufte und dieſe Nachſchrift mit einer boshaften Einleitung und vielen hämiſchen gelehrten Anmerkungen drucken ließ. Schelling verklagte ihn, verlor aber den Proceß und Paulus erreichte, was er wollte. Er legte Schelling in Berlin lahm. Der geheimnißvolle Reiz, der bis dahin ſeine Offenbarungsphiloſophie umſchwebt hatte, war durch jene Veröffentlichung vernichtet. Schelling hörte auf zu dociren.

Ich habe Paulus, der noch ſehr rüſtig war, oft genug geſehen, aber ich habe nichts bei ihm gehört, da ich in Halle den Rationalismus genugſam kennen gelernt hatte. Ich hoſpitirte nur einige Male in ſeinen Vorleſungen, mich zu überzeugen, wie er in ſchwäbiſchem Dialekt von den Pfiffen der Pfaffen und von dem Abendmahl als einer Zuſammenkunft ſprach, bei der man eben auch gegeſſen und getrunken habe. Auch zu Umbreit und Ullmann, mit welch letzterem ich ſpäter in Halle befreundet wurde, hatte ich kein Verhältniß. Eben ſo wenig zu Schwarz, deſſen berühmte Pädagogik ich verſuchte, aber entſetzlich langweilig fand. Der Profeſſor der Philoſophie, Erhardt, ließ mich ganz kalt. Niemals wurde unter uns Studenten von ihm geſprochen. Die bedeutende mediziniſche Fakultät lag mir damals zu fern. Ich habe bei ihren Koryphäen nicht einmal hoſpitirt, wie ich es doch gerne that, große wiſſenſchaftliche Auctoritäten auch perſönlich kennen zu lernen. Die Juriſten Mittermaier, Zachariä, Thibaut dagegen habe ich wiederholt beſucht. Ihre Hörſäle waren überfüllt. Daub empfahl mich an Thibaut, ſo daß ich dieſem auch in ſeinem Hauſe meine Aufwartung machte und von ihm, ein für alle Male, zu den Concerten eingeladen wurde, die er an beſtimmten Tagen in einem Saal ſeiner Wohnung aufführte. Ich machte auch Gebrauch von ſeiner Güte, zumal auch Daub dieſe Concerte beſuchte, in denen Volksmelodieen und ausgewählte Stücke der altitalieniſchen Kirchenmuſik vorgetragen wurden. In den Pauſen des Geſangs bewirthete Thibaut ſeine zahlreichen Gäſte mit Wein. Er war für mich eine höchſt anziehende Perſönlichkeit. Für zwei ſehr verſchiedene Gegenſtände war er begeiſtert, für die Reinheit der Tonkunſt, wie der Titel ſeines berühmten Buches lautete, und für die Herſtellung eines einheitlichen nationalen Rechtes. Da ich bald ein paar Juriſten zu meinen näheren Bekannten zählte, ſo mußte ich oft auf eine Beſprechung der Juriſten eingehen.

Genthe hatte mir beim Abgang aus Halle Hegel's Rechtsphiloſophie zum Andenken geſchenkt, und es war mir ganz angenehm, meine friſch aus ihr erlernte Weisheit an den Einſichten meiner geſchulten Freunde prüfen zu können. Ich habe auch nicht verfehlt, meinen älteſten Sohn, der Juriſt war, nach Heidelberg zu ſchicken, Mittermaier und Vangerow zu hören. Von der philoſophiſchen Fakultät war es nur ein Mann, mit dem ich in nähere Berührung trat. Dies war Mone. Er war für mich wegen des Studiums der Handſchriften wichtig, derentwegen ich nach Heidelberg gekommen war, weil er das Amt des Oberbibliothekars bekleidete. Mone hatte ein Collegium angekündigt, das allen meinen Wünſchen entgegenzukommen ſchien. Es war betitelt: „Geſchichte der Cultur und Literatur des Mittelalters." Die Anlage war in ihren Grundzügen wirklich großartig, allein die Ausführung entſprach nicht den durch ſie erregten Erwartungen. Sie verlief ſich in eine ſehr ſummariſche Ueberſicht der Literatur, bei welcher die gelehrte Bildung zwar erwähnt, allein gegen die Volkspoeſie ganz vernachläſſigt wurde. Für mich war nun zwar die Bevorzugung der nationalen Dichtung ganz willkommen, allein auch ſie kann ohne genauere Berückſichtigung der Lateiniſchen Geſchichtſchreibung und Dichtung nicht gründlich verſtanden werden.

Mone hat einige Decennien ſpäter in ſeiner Geſchichte der Hymnen der Römiſchen Kirche ſehr ſchöne Kenntniſſe auch in der Lateiniſchen Literatur des Mittelalters bekundet und namentlich auch den großen Einfluß nachgewieſen, welche die Hymnen der Byzantiniſchen Kirche auf die der Römiſchen geäußert haben. In jenem Collegium kam jedoch nichts davon vor. Es wurden wohl auch Namen, wie Saxo Grammaticus, genannt, aber es wurde nicht darauf eingegangen. Recht lebendig wurde Mone nur bei den Liedern der alten Edda, bei den Triaden der Celtiſchen Barden, bei den Liedern des Finniſchen Stammes. Von der Deutſchen Dichtung erhielten wir zu unſerer Verwunderung nur eine magere Nomenclatur in ſehr allgemeinen Kategorien. Mone war Katholik, behandelte aber die Religion der nichtchriſtlichen Völker mit wahrhafter Ehrfurcht, und war weit davon entfernt, in ihr etwa nur verwerflichen Aberglauben zu erblicken. Er war ein Schüler und Anhänger Creuzer's und hatte zur Vervollſtändigung der Symbolik deſſelben die Geſchichte des Nordiſchen Heidenthums in zwei Bänden geſchrieben. Dieſem Buche bin ich viel Anregung ſchuldig geworden. Ich wurde dadurch von dem Irrthum befreit, die Zauberei der Naturvölker nur als Verirrung der Unwiſſenheit aufzufaſſen. Sie iſt in den primitiven Entwickelungen der Religion die erſte rohe Aeußerung des Idealismus des Geiſtes, die von ihm ſelber zunächſt noch unbegriffene Reaction ſeiner Freiheit gegen die Nothwendigkeit der Natur.

Ich habe früher erzählt, wie die Bekanntſchaft mit Mone's Otnit auf mich wirkte, die Auseinanderſetzung jedoch mit ſeiner Theorie bis hierher verſpart, wie ich ſie aus ſeinem eigenen Munde vernahm. Sie beſtand in der Behauptung, daß die Heldenſage eines Volks die Wiederholung ſeiner Götterſage ſei. Ich konnte mich von der Wahrheit dieſes Satzes nicht überzeugen. Daß zwiſchen der Götterſage und Heldenſage eines Volkes verwandte Züge vorkommen können, iſt durch ihre gemeinſchaftliche Abſtammung aus dem Geiſte des Volkes begreiflich. In der Germaniſchen Sage iſt zwiſchen Baldur's Schickſal und dem von Sigurd oder Siegfried eine unverkennbare Aehnlichkeit darin, daß Beide das Opfer eines tückiſchen Verrathes werden. Das iſt aber auch Alles; denn ſobald man die Analogie weiter verfolgen will, verfällt man in's Gezwungene, wo nicht Abgeſchmackte. Mone betrachtete die Sonne als den großen Wanderer, der den Tag, das Jahr, den Thierkreis durchläuft. Dieſer große Wanderer ſtirbt täglich am Abend, um am Morgen wieder aufzuſtehen. Er ſtirbt auch mit dem Winter, um im Frühjahr ſich wieder zu verjüngen. Die Germanen ſind daher, wie die Sonne, Wandervölker und verachten den Tod, weil ſie der Wiedergeburt zu neuem Leben gewiß ſind. Baldur's Tod geht dem Weltuntergange voran, aber Baldur überdauert ihn und wird der Gott der neuen Erde und des neuen Himmels. Wo iſt denn aber bei Sigurd, nachdem er geſtorben, von einer Rückkehr deſſelben die Rede? In der Indiſchen Heldenſage wird Karna durch eine Liſt, in der Perſiſchen Ruſthm durch einen meuchleriſchen Mord, in der Griechiſchen Achilleus durch einen Pfeilſchuß getödtet. Sind deswegen Karna, Ruſthm, Achilleus mit Sigurd daſſelbe? Sind ſie, wie man jetzt oft hört, aus einer gemeinſamen Ariſchen Urſage entſprungen? Sind ſie, in der Religion jener Nationen, die heroiſchen Repräſentanten der Sonne? Keineswegs. Die Religionen faſſen alles Phyſiſche zugleich ethiſch auf. Hierdurch wird eben die Mythologie möglich. Je reiner und mannichfaltiger ihre ethiſche Individualiſirung ausfällt, um ſo reicher und ſchöner wird die Poeſie der Mythenſchöpfung der Völker, deren ganzes Gemüth ſich darin legt. Wenn man vermeint, mit der Reduction der Mythen auf einen Naturproceß die Religion begriffen zu haben, ſo irrt man ſich. Wind, Wolke, Blitz, Regen ſind nur äußerliche Grundlagen, nicht die Sache ſelber. Mone trug uns vor, daß ein Held, wie die Sonne, nicht ohne Kampf untergehen könne. Geht dann aber der ſchöne Baldur, die Freude aller Aſen, durch Kampf unter? Wird er nicht in übermüthigem Spiel der Götter von dem blinden Hödur durch Loki's Verrath getödtet? Stirbt Siegfried im Kampf? Wirft Hagen ihm nicht den Speer meuchlings in die Schulter, als er ſich bückt, um zu trinken? Mone hatte noch eine beſondere Theorie vom Heldenliede, daß es nämlich Brautfahrt, Hochzeit und den ihr folgenden Untergang des Geſchlechts, die Noth, darſtelle. Dieſe Theorie war lediglich von den Nibelungen abſtrahirt, denn bei Gudrun ſehen wir ſogleich, daß die Hochzeit der Noth erſt nachfolgt. In Baldur's Geſchichte hat ſeine Gattin gar keinen Antheil an ſeinem Tode. Mone hatte einige tiefe Blicke in die Bedeutung des Weibes für die Mythenbildung gethan. Man findet ſie in der Einleitung, die er zu Groote's Ausgabe des Triſtan verfaßt hat, aber er hat dieſe Pſychologie und Ethik des weiblichen Naturells mit ſeiner ſonſtigen Theorie nicht ausgeglichen. In der Triſtanſage kommt auch Brautfahrt, Hochzeit und Untergang vor, aber in einer Weiſe, welche Mone wohl ſehr ſtarke Bedenken gegen ſeine Hypotheſe hätte einflößen können. Iſt nicht Liebe das eigentliche Thema aller wahren Dichtung? Warum ſie in ſolche Kategorien, wie Brautfahrt, Hochzeit, Noth zerlegen? Der Kampf kommt natürlich auch ganz unabhängig von der Liebe zum Weibe vor, wie der Kampf des alten Hildebrand mit ſeinem Sohn, oder wie der Kampf der Helden in Chrimhildens großem Roſengarten, oder wie Alphart's Fahrt auf die Warte u. ſ. w.

Für die Gralſage konnte mir Mone keine Hülfe leiſten, da er mit ihr ſich nicht ſpeciell beſchäftigt hatte. Er ließ mir aber durch den Bibliothekdiener Bachmann die beiden Handſchriften des Titurel, nach dem mein Verlangen ſtand, zur Benutzung im Arbeitszimmer der Bibliothek überweiſen. Ich bekam dadurch für die erſten fünf Tage der Woche eine feſte Einrichtung. Von 9 bis 10 Uhr hörte ich Moral bei Daub, von 10 bis 11 Uhr Literaturgeſchichte des Mittelalters bei Mone, von 11 bis 1 Uhr arbeitete ich auf der Bibliothek, von 1 bis 2 Uhr ging ich zu Tiſch, von 2 bis 5 Uhr brachte ich auf meinem Zimmer zu, von 5 bis 6 Uhr hörte ich Anthropologie bei Daub, von 6 bis 7 Uhr ging ich häufig auf das akademiſche Leſekabinet, deſſen Mitglied ich geworden war. Dann ging es mit Bekannten in's Freie oder, wenn Regenwetter war, in das Kaffeehaus neben der Brücke, das damals nach ſeinem Beſitzer de Dupriz genannt wurde. Hier las man Zeitungen, hier rauchte und plauderte man oder ſchaute träumeriſch auf den Strom und die Berge. — Als ich nach einigen Monaten mit dem Durchleſen und Excerpiren der koloſſalen Handſchriften fertig war, blieb ich doch meiner Tagesordnung getreu, weil die Bibliothek zu viel Schätze enthielt, die mir damals von höchſter Wichtigkeit waren.

Da ich ſo regelmäßig erſchien, ſo hatte ich bald an dem langen Arbeitstiſche einen beſtimmten Platz. Und mir gegenüber ſaß nun der herrliche Menſch, den ich hier kennen lernte und den ich ſo unbeſchreiblich geliebt habe, Franz Kugler. Wir hatten uns im Collegium bei Mone getroffen. Da derſelbe nur ſechs bis ſieben Zuhörer hatte, ſo waren wir ſchon aufmerkſam auf einander geworden. Als wir uns aber auch in der Bibliothek zuſammenfanden, entſtand raſch ein Austauſch zwiſchen uns, der unſern Umgang und unſere das ganze Leben hindurch bewahrte treue Freundſchaft zur Folge hatte. Kugler excerpirte weniger, als daß er die Zeichnungen der Handſchriften durchzeichnete. Wir theilten von hier ab die Reſultate unſerer Lectionen und Arbeiten einander mit. Das Rolandslied, Veldeck's Eneidt und der Wälſche Gaſt waren hervorſtechende Punkte in Kugler's Arbeiten. Kugler war ein Stettiner von Geburt und hatte auch ſchon, wie ich, in Berlin ſtudirt. Er war Philologe, befand ſich aber nicht weniger als ich in der größten Gährung, die jedoch bei ihm völlig anders bedingt war. Er war eine durch und durch künſtleriſche Natur. Er dichtete, zeichnete, ſpielte mehrere Inſtrumente, componirte. Er hatte ſich auch ein Fortepiano gemiethet. Unter zwei gekreuzten Hiebern nebſt den Fechthandſchuhen hing ein Waldhorn an der Wand. Sein Stock war zugleich eine Flöte, und wenn wir manchmal ſpät Abends von dem Schloß herunterkamen, ging er ſcherzhaft vor uns her, einen Marſch blaſend. Er wußte noch nicht recht, was er mit der Ueberfülle ſeiner Anlagen und Neigungen machen ſollte. Zuweilen wanderte er, die Zeichenmappe unter dem Arm, Freitag Nachmittag weg und trieb ſich bis Sonntag Abend in der ganzen Gegend umher, Skizzen für ſein Album zu ſammeln. Einmal war er verſchwunden, ohne daß ich wußte, wohin. Nach einigen Tagen kam er zurück und vertraute mir, daß er in Mannheim geweſen war, wo er zuvor eingeleitet hatte, unter fremdem Namen auf dem Theater — ich habe vergeſſen, in welcher Rolle — aufzutreten. Der Verſuch war aber mißglückt und er war nun ſehr zufrieden, dieſe Erfahrung gemacht zu haben, die ihn von einer falſchen Richtung befreite, zu welcher er auch Talent zu haben glaubte. Kugler beſaß viel mehr poetiſche Geſtaltungskraft, als ich, und wurde nicht, wie ich, durch theologiſche und philoſophiſche Skepſis gemartert. Kunſt und Literatur waren die Gebiete, auf denen wir uns mit gleich leidenſchaftlicher Liebe zu ihnen begegneten. Wir waren am liebſten allein und kletterten gern in unerſchöpflichem Geſpräch in der Einſamkeit der Berge und Wälder umher. Auch in den Trümmern des Schloſſes verweilten wir gern und machten es zum Mittelpunkt unſerer Ahnungen über die Geſchichte der Baukunſt, welche Kugler in ſeinem Mannesalter mit ſo großem Erfolg cultiviren ſollte. Kugler war ein anſcheinend ſtiller, innerlich aber ſtets vom höchſten Ringen nach Schönheit und Güte bewegter Menſch. Seine Sanftmuth, ſeine Sinnigkeit, ſeine künſtleriſche Plaſtik contraſtirte ſcharf gegen meine Heftigkeit, Unruhe und Reflexionsſiechheit, die Alles der Herrſchaft des Hegel'ſchen Begriffs unterwerfen wollte. Eben unſerer großen Verſchiedenheit halber ergänzten wir uns in gegenſeitig vollkommener Weiſe.

Daß ich Kugler fand, war für mich ein außerordentliches Glück, weil ich durch ihn die eine Seite meines Weſens, die ſchlechthin auf den Genuß und die Erforſchung des Schönen gerichtet iſt, lebendig auswirken konnte. Es ſollte aber noch die andere Seite, die rein ſpekulative und politiſche, für mich ihre Repräſentanten finden. Ich hatte, auf Anrathen meines Hauswirthes, meinen Mittagstiſch in der Penſion, wie er es nannte, eines Schneidermeiſters Gallmann in der Fiſchergaſſe genommen. Seine Frau und eine recht hübſche Tochter beſorgten die Küche. In einem großen, hellen Zimmer nach der Straßenſeite ſtand eine lange Tafel, an der einige zwanzig Studenten Platz fanden. Es waren lauter Norddeutſche, Weſtphalen zumeiſt und Hanſeaten, deren Dialekt und Sitten mir von Berlin und Halle her ſchon geläufig waren. Meiſter Gallmann beſorgte die Aufwartung bei Tiſch. Das Eſſen war ganz vorzüglich. Es wurde nicht, wie in Göttingen, Berlin und Halle zu geſchehen pflegte, nach der Karte, ſondern gemeinſchaftlich gegeſſen, und zwar von jedem Gericht ſo viel man wollte. Zwiſchen Suppe und Braten gab es ſtets ein ſaftiges, kerniges Rindfleiſch mit Salat, wie ich es ſchöner weder vorher noch nachher wieder zu genießen bekommen habe; nach dem Braten gab es einen Nachtiſch von köſtlichen Kuchenſorten, in deren Abwechſelung Frau Gallmann ſehr erfinderiſch war. Wein wurde bei Tiſch nicht getrunken, auch nicht Bier, ſondern nur Waſſer, da wir Abends in Wein oder Bier uns genug zu thun pflegten. — Wenn man die Treppe des Hauſes heraufkam und in den Flur trat, ſo hatte man einen eigenthümlichen Anblick. Es war damals unter den Studenten, die etwas renommiren wollten, Ton, ſich große Hunde zu halten. Eine Anzahl ſolcher Köter kam nun auch hier zuſammen, weil ihre Herren ſie von den Küchenabgängen füttern ließen. Damit ſie nicht in die Stube dringen ſollten, wurden ſie von einem ſtarken, aber verwachſenen Sohne Gallmann's in Empfang genommen, der ihnen ein Seil um den Hals ſchlang und dies durch einen Ring an der Mauer zog. Von da ab habe ich mir den Zwerg Alberich in den Nibelungen immer unter der Figur dieſes Gnomens vorſtellen müſſen, wie er die Koppel der gewaltigen Beſtien mit nerviger Fauſt und Herrſcherblick zuſammenhielt. An dieſem Tiſch erfuhr ich nun zur Genüge, was gerade unter den Studenten, wie man zu ſagen pflegt, los war. Ich hatte nicht die geringſte Luſt, mich an dieſen Angelegenheiten zu betheiligen. Die Boruſſen bildeten damals in Heidelberg ein ſehr angeſehenes Corps, welches auch den Geburtstag Friedrich Wilhelms III. am 3. Auguſt durch einen großen Commers in Neckargemünd zu feiern pflegte, wohin das Corps unter Muſik auf einem ausgeflaggten Schiffe fuhr und ebenſo am Abend von dort zurückkehrte. Allein ich war nur noch auf Kunſt und Wiſſenſchaft gerichtet und widerſtand den Anforderungen, als bemooſtes Haupt in das Corps zu treten.

An unſerem Mittagstiſch präſidirte ein Weſtphale, Wippermann aus Lemgo, ein Juriſt, der ſchon hoch in den dreißiger Jahren war. Er genoß ein reichliches Familienſtipendium, bei deſſen Vermächtniß der Stifter keine Friſt des Genuſſes feſtgeſetzt hatte, weil er das Triennium wohl als ſelbſtverſtändlich dafür angenommen hatte. Wippermann aber ſuchte darauf, es unbeſchränkt zu beanſpruchen. Er hatte ſchon in Göttingen und Jena ſtudirt und lebte nun ſeit einigen Jahren in Heidelberg. Er hatte das Recht ganz tüchtig ſtudirt, war aber ein Lebemann geworden, der gern dem Wein huldigte. Zunächſt neben Wippermann ſaß ein anderer Juriſt, Wunderlich, der Sohn eines reichen Senators und Weinhändlers von Lübeck. Er war auch faſt dreißig Jahre alt, hatte ebenfalls in Jena ſtudirt, dort Wippermann's Bekanntſchaft gemacht und war mit ihm nach Heidelberg gezogen. Er war ein höchſt liebenswürdiger, durchaus ideal angelegter Menſch, der mit dem realiſtiſchen Wippermann des Abends zu kneipen ſich gewöhnt hatte. Wippermann ſaß allein an der Querſeite des Tiſches obenan, neben ihm an der einen Ecke ſaß Wunderlich, ihnen gegenüber an der andern Ecke kam ich zu ſitzen. So machte es ſich von ſelbſt, daß wir drei, als die Aelteſten am Tiſch, uns auch vorzugsweiſe unterhielten, und hiervon war wieder die Folge, daß wir auch oft für den Abend uns verabredeten oder auch wohl Sonnabends gleich nach Tiſch einen kleinen Wagen miethen, nach Ladenburg oder ſonſt wohin zu fahren. Bald fanden Wunderlich und ich ein ſo großes Gefallen aneinander, daß wir häufig am Abend auch ohne Wippermann kneipten, weil er auf vielerlei Themata nicht eingehen mochte, da es ihm vorzüglich nur um angenehme Unterhaltung zu thun war. Auch verleitete er uns wohl, mehr zu trinken, als wir eigentlich mochten. Ich erinnere mich, daß, als Meliſſe, ſchwarze Johannisbeeren und Waldmeiſter im ſchönſten Wuchſe ſtanden, von ihm kleine Trinkgelage mit Maitrank in der ſogenannten Steppei am Neckar arrangirt wurden. Der Invalide im Schloßgarten mußte uns die Kräuter pflücken, Wippermann kaufte Orangenſchale und Zucker, übergoß in einer Bowle dies Material mit Rheinwein und bereitete, wenn der Wein die Kräuter ausgelaugt hatte, den Maitrank. Er präſidirte beim Trinken mit vieler Laune und komiſcher Grandezza. Da noch einige andere Studenten von unſerem Tiſch an dieſen Improviſationen Theil nahmen, ſo arteten ſie nach einigen Stunden, wenn das erſte Feuer verraucht war, in ſehr große Gewöhnlichkeit aus, die mir mehr als langweilig war. Ich habe das ſeltene Glück gehabt, niemals, bis in mein jetziges hohes Alter hin, an Kopfſchmerz zu leiden, aber von dem Waldmeiſter, der, wie Wippermann ſcherzte, bald Meiſter wird, bekam ich Kopfſchmerz und Zittern in den Händen. Ich erklärte daher, nach einigen im Maitrank vergeblich gemachten Verſuchen, mich zu gewöhnen, daß ich mich an ſolchen Gelagen nicht weiter betheiligen werde. Ich hatte zu meiner Tagesarbeit einen freien Kopf, klare Augen und eine feſte Hand nöthig. Von hier ab geſchah es, daß ich meine Abende zwiſchen Kugler und Wunderlich zu wechſeln pflegte, ohne das Zuſammenſein mit Wippermann zu vermeiden. Waren wir drei zuſammen, ſo wurde gewöhnlich über die Philoſophie von Fries und Hegel geſtritten, denn Wippermann ſowohl als Wunderlich waren von Jena her für Fries eingenommen. Der Begriff der Cauſalität ſpielte in dieſen Geſprächen die Hauptrolle. Wippermann war aber von dem Standpunkte der Fries'ſchen Philoſophie längſt zum Materialismus und Atheismus übergegangen, wenn er auch für die Erkenntnißtheorie ſich noch der Fries'ſchen Kategorien bediente. Wunderlich hingegen war geneigt, ſich auf Schelling's Seite zu ſchlagen und wurde darin durch deſſen Vorleſungen über die Methode des akademiſchen Studiums, die ich ihm zu leſen gab, außerordentlich beſtärkt. Die Einheit von Sein und Denken, von Realismus und Idealismus, von Natur und Geiſt, von einem parallelen Stufengange der Entwickelung beider wurde ihm in einem ganz anderen Lichte dargeſtellt, als er ſie bisher durch die Polemik von Fries, Salat u. ſ. w. aufgefaßt hatte. Wippermann ging nicht darauf ein, ſondern blieb dabei ſtehen, daß er den Spinozismus und Pantheismus in der Identität des Realen und Idealen feſthielt. Die wahre Identität erblickte er in der Materie. Wenn wir über die Cauſalität hin und her geſtritten hatten, ſo pflegte er mich zuletzt einer komiſchen Katecheſation zu unterziehen. Er nahm ſein Taſchentuch, faßte es an einem Zipfel, ließ es frei ſchweben und fragte mich, ob es ſich von ſelbſt bewege? Ich antwortete: Nein. Bewegt es die Luft? Ja. Bewegt die Luft ſich ſelbſt? Nein. Was bewegt die Luft? Die Wärme. Bewegt die Wärme ſich ſelbſt? Nein. Was bewegt ſie? Entweder die Friction oder das Licht. Iſt Friction oder Licht ohne Materie möglich? Nein. Alſo, war nun der Schluß, geht die Bewegung von der Materie aus. Wodurch aber bewegt ſich die Materie? Durch die Schwere. Iſt die Schwere eine Kraft außerhalb der Materie? Nein. Sie iſt alſo in der Materie unmittelbar enthalten? Ja. ſofern die Materie in die Vielheit verſchiedener Quanta zerfällt. Alſo, war nun der letzte Schluß, bewegt die Materie ſich ſelbſt und iſt das Alles bewegende Princip. Dies ſuchte er auch durch die Wirkung des Weins nachzuweiſen. Iſt der Wein etwas Materielles? Ja. Iſt das Gehirn etwas Materielles? Ja. Wirkt der Wein auf das Gehirn? Ja. Kann dieſe Wirkung, da ſie die von Materie auf Materie iſt, eine andere als materielle ſein? Nein. Iſt jeder Wein dem andern gleich? Nein. Wird alſo nicht die Wirkung einer Sorte eine andere ſein, als die einer andern? Gewiß. Wird folglich der Rüdesheimer eine andere Wirkung haben, als der Geiſenheimer? Ja. Kann der Wein aber die Vorſtellung einer Zahl, einer Figur, eines Verhältniſſes, wie Gleichheit und Ungleichheit, Centrum und Peripherie, Größer oder Kleiner u. dgl. m. verändern? Nein, die einzelnen Vorſtellungen als ſolche ſcheinen unveränderlich. Wenn der Wein ſie nicht in ſich ſelber zu verändern vermag, ſo kann er vielleicht ihre Richtung im Gehirn ändern, indem er das Blut, und durch daſſelbe die Nerven in eine ander Bewegung verſetzt?

Nun behauptete Wippermann, an ſich ſelbſt die verſchiedene Wirkung des Weins zu beobachten. Nach gewiſſen Sorten finde er ſich z. B. zu den höchſten Ideencombinationen aufgeregt, die ihm das Einſchlafen erſchwerten, ſo daß er, weil ſie ihm auch zu bedeutungsvoll erſchienen, ſie gern aufgezeichnet hätte. Er fing dann an, auf großen Bogen mit großer Schrift zuerſt ganz leidliche Sätze zu ſchreiben. Da ihm dies jedoch im Zuſtande der Halbtrunkenheit, worin er ſich befand, zu langſam ging, auch zu mühſam war, ſo folgten zunächſt nur einzelne Wörter und, da auch dieſe zu ſchreiben ihm läſtig wurden, ſo malte er zuletzt in Umriſſen einzelne Figuren hin, die ihn an ſeine ſublimen Einfälle erinnern ſollten. Da war ein Baum, ein Haus, ein Kopf, eine Leiter, ein Hundeſchwanz u. ſ. w. Aber was bedeuteten ſie? — Wir ſollten ihm zuweilen helfen, nach der Richtung, die er in den noch ganz ausgeſchriebenen Sätzen genommen, dieſe Hieroglyphen zu deuten, was natürlich für uns nur willkommener Stoff zu ſchlechten Witzen war, uns und ihn, da er Spaß verſtand, zu amüſiren. Wenn man einen ſolchen Bogen von Wippermann vor ſich hatte, ſo konnte man deutlich den Uebergang der Seele vom wachen Bewußtſein zum Träumen beobachten.

Da wir unſerem ſokratiſirenden Silen nicht beſtreiten konnten, daß wir, wenn wir die Abſicht haben, uns in eine recht heitere Stimmung zu verſetzen, nicht ſchweren Portwein, ſondern perlenden Champagner trinken, ſo geſtanden wir die Veränderung in der Richtung unſerer Vorſtellungen durch den Wein zu. Aber weiterhin geriethen wir in Widerſprüche, die uns zu immer neuen Streitigkeiten ohne Reſultat führten. Es war beſonders die Teleologie als eine Form der Cauſalität. Wippermann leugnete die Erſcheinung nicht, welche wir Zweck nennen, aber er behauptete, daß auch ſie ein Product der Nothwendigkeit der materiellen Cauſalität ſei und wollte den Schluß von ihr auf die Exiſtenz der Freiheit nicht gelten laſſen. Wunderlich war nicht abgeneigt, die Freiheit anzuerkennen, aber durch ein ausſchweifendes Vorurtheil für die Germaniſche Race, als für diejenige, welcher allein weltgeſchichtlich die Idee der Freiheit zukomme, gab er Wippermann Veranlaſſung, ihn zu widerlegen. Wunderlich behauptete, daß nur den Germanen der wahre Begriff der Freiheit, allen andern Racen aber der der Knechtſchaft angeboren ſei. Die Geſchichte des Deutſchen Kaiſerthums war ihm nichts, als die Geſchichte der Vernichtung der urſprünglichen Freiheit des Deutſchen Mannes durch die abſichtliche Einſchleppung des Römiſchen Rechts und der Imperatorenwürde. Da er einer Republik, Lübeck, angehörte, ſo konnte man ihm nicht verargen, daß er für dieſe Staatsform eingenommen war. Und zwar war er es hauptſächlich aus einem ethiſchen Grunde, weil ſie allein die Verantwortlichkeit für alle Glieder des Staates möglich mache, während der Monarch, auch in der Engliſchen Verfaſſung, unverantwortlich ſein ſoll. Den Griechen und Römern ſprach er den Beſitz der wahren Freiheit ab, weil ſie Sclaven gehabt haben und daher auch aus dem Republikanismus, dem ſie nur vorübergehend ſich ergaben, in den Despotismus fielen. Er war manchmal mit Ruſſen längere Zeit nur deshalb umgegangen, um an ihnen die Aeußerungen des ihnen angeborenen ſclaviſchen Sinnes zu ſtudiren. War aber die Unfreiheit den Nichtgermanen, die Freiheit den Germanen angeboren, ſo war ja die Freiheit etwas Phyſiſches, Materielles, und man konnte dem Nichtgermanen keinen Vorwurf machen, wenn er von Hauſe aus die Knechtſchaft liebte. — Wunderlich bemühte ſich ſehr um die Statiſtik der Miſchung der Racen, um aus den Procenten derſelben Schlüſſe auf ihre Tauglichkeit für freie Staatsformen zu machen. Da nun die Franzoſen durch die Beimiſchung ſtarker Elemente Germaniſcher Stämme wie der Weſtgothen, Burgunder, der Franken und Normannen noch mehr Deutſches Blut in ſich aufgenommen hatten, als die Romaniſirten Bretoniſchen Celten durch die Angelſachſen und Normannen, ſo hielt er ſie für vorzüglich befähigt, den politiſchen Fortſchritt zu leiten. Er war auch Mitarbeiter an einer Neuen Pariſer Zeitung, die zu Paris in Deutſcher Sprache erſchien. Das enthuſiaſtiſche Intereſſe Wunderlich's für das Deutſchthum war zwiſchen ihm und mir ein ſtarkes Band. Meine ſpeciellen Kenntniſſe aus dem Gebiet des Deutſchen Mittelalters dienten dazu, uns Bauſtoff für unſere Reflexionen zu ſchaffen. Er folgte in der Politik im Allgemeinen Luden, deſſen Buch er mir auch zu leſen gab. Luden's Deutſche Geſchichte kannte ich ſchon vom Gymnaſium her. Von Hegel's Rechtsphiloſophie wollte Wunderlich als eingefleiſchter Jenenſer nichts wiſſen. Er hielt ſie, weil ſie die vollkommenſte Form der Souverainetät des Staates in die fürſtliche Erbmonarchie ſetzt, für ſervil.

Unvermeidlich kamen wir in unſern Geſprächen von der Betrachtung einzelner juridiſcher oder politiſcher Begriffe auf ihre Entwickelung in der Geſchichte und dann auf die Frage, ob in ihr ein Zweck vorhanden ſei, zurück. Hier war es, wo die religiöſe Faſſung dieſes Begriffs als göttliche Vorſehung zu den lebhafteſten und ſpitzfindigſten Erörterungen führte. Wippermann leugnete conſequent den Begriff der Zweckmäßigkeit. Für ihn gab es nur mechaniſche Nothwendigkeit, weil die Materie für ihn das Abſolute war. Wunderlich wollte die Freiheit des Menſchen erhalten wiſſen. Er konnte ſein Dogma von der Prädeſtination der Völker durch ihre natürliche Individualität ſehr wohl mit der Annahme der Freiheit des Willens dadurch vereinigen, daß er zugab, in ihr nur eine Schranke, keine Grenze zu ſehen. Sie blieb dann das pſychiſche Princip der nationalen Originalität. Hiermit war ich im Grunde auch ganz einverſtanden. Jede Race, jedes Volk, jeder Stamm, ja jede Familie hat eine ſeeliſche Beſonderheit, aus welcher ihr eigenthümliches Schickſal entſpringt. Die Natur iſt innerhalb ihrer ſelbſt eine Totalität, welche gegen die Geſchichte des Menſchen ſich von ihrer Seite her ganz gleichgültig verhält, während das Handeln des Menſchen von der Geſetzmäßigkeit der Natur abhängig bleibt, obwohl es von ſeiner Seite als eine ſpontane Thätigkeit den Urſprung ſeiner Cauſalität aus ſich ſelber entnimmt. Jede Handlung des einzelnen Menſchen, ein Product ſeiner Freiheit, ſteht aber im Verhältniß zum Handeln aller übrigen. Jede wird ein Moment der Geſchichte, d. h. alle Menſchen haben eine ſolidariſche Verantwortlichkeit für den gemeinſamen Zweck der ganzen Menſchheit. Der Einzelne handelt innerhalb ſeines beſchränkten Standpunkts, aber die That, die er vollbringt, gewinnt ihre wahre Bedeutung nur im Zuſammenhang der Totalität. Was bleibt nun einem Gott zu thun übrig? Die Cauſalität der Natur ſcheint ihn eben ſo auszuſchließen, als die der Geſchichte. Die Religion läßt ihn daher auf zweierlei Weiſe thätig ſein. Einmal ſoll er den Plan der ganzen Entwickelung entwerfen, ſo wird er zur Vorſehung. Sodann ſoll er durch ſeine Macht zuweilen plötzlich in den Verlauf des Naturproceſſes im Intereſſe eines menſchlichen Geſchehens eingreifen. So entſteht die Vorſtellung des Wunders. Das Wunder in dieſem ſupranaturaliſtiſchen Sinne leugneten wir alle drei. — Ich war durch meine Erziehung ganz und gar von den Grundſätzen der Aufklärung durchdrungen. Das Studium der Theologie, namentlich der exegetiſchen, hatte mir viele heftige Anwandlungen gebracht, das Wunder glauben zu wollen; aber das Studium der dogmatiſchen Theologie, welche den Beweis ſeiner Möglichkeit liefern ſollte, hatte dieſe Anläufe immer wieder zerſtört. Man glaube jedoch nicht, daß ich ſchon damals zu einer völlig abgeſchloſſenen Theorie in dieſer Hinſicht gelangte. Nur die Fundamente zu ſpäter befeſtigten Ueberzeugungen wurden gelegt. Es war ein Widerſtreben gegen den Eudämonismus, der mich damals vorzüglich gegen den Wunderglauben in Oppoſition warf. Jedem Menſchen, der in bittere Noth geräth, würde es angenehm ſein, durch die außerordentliche Veranſtaltung der Allmacht eines mitleidigen Gottes daraus erlöſt zu werden. Daß die Menſchen in ſolcher Erwartung beten, d. h. daß ſie von dem Gott ein Wunder, das für ihn ja eine Kleinigkeit, zu ihrem Nutzen erbitten, iſt Thatſache. Dieſen egoiſtiſchen Glauben verwarf ich. Hingegen nahm ich an, daß Gott in dem realen Zuſammenhang ſowohl der Natur mit der Geſchichte, als der Handlungen der Menſchen untereinander, innerhalb der Geſchichte theils durch ſeine Gerechtigkeit, theils durch ſeine Gnade auf eine unſerem Verſtande unbegreifliche Weiſe die Wahrheit der Geſchichte vermittele. Ich verehrte in der Entwickelung der Geſchichte ſelber den in ihren Schickſalen ſich offenbarenden Gott. In dieſem Sinne war die Geſchichte für mich voll von den wunderbarſten Ereigniſſen, obwohl ſie nicht Wunder im Verſtande eines transſcendenten Mirakels, ſondern auf immanente Weiſe durch Natur und Freiheit hervorgebracht, und inſofern für uns vollkommen begreifliche Thatſachen ſind.

Wippermann machte ſich ein beſonderes Vergnügen aus der Kritik der Verſehung, wie ſie vom Eudämonismus genommen zu werden pflegt. Hierin konnte ich ihm nur beiſtimmen. Die Zeitungen lieferten ihm zu ſeinem ſpöttiſchen Gebahren faſt täglich ausreichenden Stoff.

Es war z. B. geſagt worden, daß bei dem Scheitern eines Schiffes durch die Gnade der Vorſehung die Menſchen größtentheils gerettet ſeien. Warum aber, fragte er, hat die Vorſehung nicht lieber das Schiff überhaupt, oder von den Menſchen alle gerettet? Oder wenn ein Verbrechen mit vielem Scharfſinn, unter Combination zahlloſer Nebenumſtände, glücklich vollbracht war, ſo fragte er, ob auch hier die Vorſehung Alles im Voraus gewußt und angeordnet habe, oder ob man etwa zwei Vorſehungen, eine göttliche und eine teufliſche, annehmen ſolle?

Ich ſollte mit dieſem höchſten Problem ſpäter noch in ganz anderer Härte zu ringen bekommen. Damals war die Beſchäftigung mit ihm noch überwiegend theoretiſcher Art. Da ich mich noch mit Theologie beſchäftigte, lebte ich auch in der Einbildung, Theologe werden zu wollen. Ich arbeitete aber faſt gar nichts. Die Zerſtreuung, die ſich mir täglich aufdrang, war zu groß. Da war es der Abbruch des Mittelthorthurms, der uns reizte, vor Beginn ſeiner Ausführung ihn noch einmal zu beſteigen und die herrliche Ausſicht von ihm auf Stadt und Thal noch einmal zu genießen. Wir ließen uns aus dem nahe gelegenen Hôtel „zum König von Portugal“ Wein heraufbringen und ſchwärmten nun in jenem poetiſchen Uebermuth, wie er nur bei der ſorgloſen Jugend möglich iſt. Der alte Wippermann war, trotz ſeines Materialiſmus, trotz ſeiner Verſtändigkeit, bei ſolchen Gelegenheiten köſtlich. Er hielt eine Rede aus dem Stegreif, worin er dem Mittelalter der Stadt, das mit dem Mittelthorthurm ſeinen gänzlichen Abſchied nahm, ein Pereat, und der neuen Zeit, die ſich nun frei und ohne Anſtoß zwiſchen Stadt und Vorſtadt bewegen werde, ein Vivat ausbrachte. Da war es die Feier des Frohnleichnamstages, die, bei günſtigem Wetter, von der ganzen Stadt begangen wurde und der ich von früh bis ſpät in allen Wendungen, welche ſie nahm, beiwohnte. Die Parität der Confeſſionen vereinigte hier die Menſchen zur glücklichſten Heiterkeit.

Vor der von den Jeſuiten erbauten Kirche, worin der Hauptgottesdienſt ſtattfand, war die Bürgerwehr aufgeſtellt, unter ihr auch Meiſter Gallmann in blanker Uniform. Er war Proteſtant, aber ſo oft vom Altar in der Kirche aus das Signal durch einen Glockenzug gegeben wurde, ſchoß er mit Vergnügen zu Ehren des Tages, zu Ehren ſeiner katholiſchen Mitbürger, ſein Gewehr ab. Bei der Proceſſion auf der Straße gingen die ſchauluſtigen Proteſtanten unbedeckten Hauptes auf den Bürgerſteigen faſt eben ſo andächtig, als die Katholiken in der Mitte der Straße, von Altar zu Altar. Alle Fenſter waren mit Damen beſetzt, und Nachmittags ging es zu Fuß, zu Wagen, zu Schiff nach Ziegelhauſen, wo großer Tanz war.

Da kam ein andermal eine Schaar von Wallfahrern durch die Stadt. Sie übernachteten in ihr und den Aermſten wurde die katholiſche Capelle in der Marktkirche zum Nachtlager eingeräumt. Um Unzucht zu verhüten, brannte, wie ich vom Fenſter meiner Stube ſehen konnte, die ganze Nacht Licht darin. Wippermann vertheidigte die Wallfahrten, welche Wunderlich aus ſittlichen und aus volkswirthſchaftlichen Gründen angriff. Er behauptete, die Wallfahrten ſeien für das Volk daſſelbe, was die Badereiſen für die ſogenannten Gebildeten. — Da kam auch der acht Tage lang dauernde Jahrmarkt, der auf dem Markt und in der Hauptſtraße meine Wohnung mit ſeinem Geſchrei und mit ſeinen Sängern und Leierkaſten, die außerdem von der Stadt verbannt waren, umtobte. Zu ſtudiren war bei dem Lärm unmöglich. Ich reagirte gegen ihn durch eine poetiſche Arbeit. Ich fiel darauf, die Parteien der Theologie, Myſtiker, Rationaliſten, Supranaturaliſten mit Fauſt als ſpeculativem Philoſophen durch Mephiſtopheles zuſammen zu hetzen. Fauſt, der Repräſentant des wahren Chriſtenthums, triumphirte über die Parteien, weil Glaube und Wiſſen in ihm verſöhnt ſind. Ich ſtand jeden Morgen früher als gewöhnlich auf. Es war dann noch ziemlich ſtill. Bis ich gegen 9 Uhr in's Collegium ging, hatte ich immer eine Anzahl Verſe fertig gebracht. Bis zum Sonnabend hatte ich die Arbeit, die mir das größte Vergnügen gewährte, beendet. Ich machte nun eine ſaubere Abſchrift und lud am folgenden Sonnabend meine nächſten Bekannten zu einem Fäßchen Bier ein, das ich auf meiner Stube auflegen ließ, um ihnen meine Satire vorzuleſen. Da ich hier mit dieſem geiſtlichen Nachſpiel zu Fauſt, wie ich das kleine Drama ſpäter nannte, einigen Effect erzielte, ſo war ich keck genug, es auch Daub mitzutheilen, der jedoch mit Fauſt nicht zufrieden war. Er fand ihn noch zu ſentimental, zu ſchwächlich. Darin hatte er auch ganz Recht, denn dieſer Fauſt war doch am Ende mein Conterfei.

Wenn die große Stoffzufuhr der mannichfaltigſten Anregungen mich in Heidelberg zu keiner eigenen wiſſenſchaftlichen Arbeit kommen ließ, ſo war die kurze, jedoch intenſive Concentration meiner ganzen Stimmung in dieſer poetiſchen Compoſition, dem romantiſchen Boden, auf dem ich mich befand, durchaus entſprechend. Sie förderte mich entſchieden in der Befeſtigung des Standpunkts, zu dem ich bis dahin gelangt war. Die erſte rohe Aſſimilation ſo vieler neuer Vorſtellungen und Gedanken, die mich außerhalb des theologiſchen Gebiets bewegten, mußte ich dem Geſpräch mit Kugler und Wunderlich überlaſſen.

Uebrigens muß ich bemerken, daß wir Studenten im Allgemeinen, obwohl wir jeden Abend außer dem Hauſe zubrachten, doch auf einen fleißigen und regelmäßigen Beſuch der Collegia hielten. Ich erinnere mich z. B., daß, als der berühmte Schauſpieler Eßlair in Mannheim Gaſtrollen gab, wir uns ſo einzurichten wußten, daß der Collegienbeſuch nicht darunter litt. Als er an einem Sonntag in Wallenſtein's Tod auftrat, ging ich am frühen Morgen mit einer ganzen Schaar Commilitonen zu Fuß nach Mannheim. Am Tage trieben wir uns in der Stadt und Umgegend umher, alles Merkwürdige zu beſehen. Das Andenken an Sand's Hinrichtung gab unſerer Unterhaltung vorzügliche Nahrung. Der Scharfrichter Braun, der ihn hingerichtet hatte, wohnte auf einem Berge, links von der Landſtraße, wenn man von Heidelberg nach Rohrbach geht. Wenn wir unten auf dem Wege dahin vorbeikamen, gab der Anblick ſeines Hauſes öfter Veranlaſſung, von ihm zu ſprechen. Er war ſchwermüthig geworden, weil er es ſich zu Gemüth zog, einen ſo frommen, edlen Menſchen, der aus patriotiſcher Schwärmerei ein Verbrechen begangen hatte, hingerichtet zu haben. — Die Bilder von Sand's Ermordung Kotzebue's, von ſeiner Kerkerhaft, von ſeiner Hinrichtung waren überall verbreitet. Die Geſchichte Sand's war bei den Heidelbergern das conträre Seitenſtück zu der Geſchichte des Räuberhauptmanns Schinderhannes geworden, der mit ſeiner Bande die Stadt einmal förmlich belagert hatte, ſo daß die Bürger aus Angſt zwei Nächte illuminirten. — Unſer Meiſter Gallmann war voll von Anekdoten aus dem Leben des Schinderhannes. Er war als Bürgerwehrmann ſelber auf dem Schaffot bei ſeiner Execution gegenwärtig geweſen, und wenn er hiervon erzählte, ſchien das der intereſſanteſte

Moment ſeines ganzen Lebens geweſen zu ſein. Den Kopf des Räubers kann man noch jetzt in Spiritus auf der Heidelberger Anatomie ſehen. Gallmann war aber auch nach Mannheim gegangen, die Hinrichtung Sand's mit eigenen Augen zu ſchauen und konnte uns daher das ganze rührende Detail erzählen. Mannheim iſt eine ſchöne Stadt mit breiten Straßen und ſtattlichen Häuſern. Um ſo greller ſtach gegen dieſe heitere und glänzende Localität die Erinnerung jener traurigen Geſchichte ab, deren Vorgang wir uns an Ort und Stelle vergegenwärtigten. Zur Tragödie von Wallenſtein's Tod war es immerhin eine paſſende Vorbereitung.

Nach dem Theater begab ich mich mit einem Theil der Studenten in den „Hof von Zweibrücken“, wo wir übernachteten, aber früh am Montag Morgen mit einem ſogenannten Bagagewagen nach Heidelberg zurückfuhren, ſo daß ich Schlag 9 Uhr auf meinem Platz im Collegium ſaß.

So war Mai, Juni und Juli verfloſſen, als eine Kataſtrophe nach der andern eintrat, die geſammte Geſellſchaft in meinem nächſten Verkehr gewaltſam zu ändern. Wunderlich hatte ſeinem Vater von Zeit zu Zeit einen Bericht über die Reſultate ſeiner Studien gegeben. Er hatte ihm nun auch geſchrieben, daß er geneigt ſei, die Schelling'ſche Philoſophie anzunehmen, weil ſie den Gegenſatz des Realismus und Idealismus durch die Indifferenz des Abſoluten zur Identität auflöſe, indem die Natur durch den Menſchen zur Geſchichte übergehe, die Geſchichte aber durch die Kunſt in die Natur zurückgehe. — Auf dieſen Brief, auf den er großes Gewicht legte, hatte er, gegen ſeine hochgeſpannte Erwartung von ſeinem Eindruck, keine Antwort erhalten. Eines Mittags nun, zu Ende Juli, fehlte Wunderlich bei Tiſch. Gallmann ſagte uns auf unſere Erkundigung, daß er für die ganze nächſte Zeit habe abſagen laſſen, weil ſein Vater gekommen ſei. Wir erfuhren durch ihn ſelber am andern Tage den genaueren Zuſammenhang. Sein Brief hatte ſeinen Vater erſchreckt. Der Sohn, der nun ſchon ſo lange ſtudirte, ſollte praktiſcher Juriſt in Lübeck werden und beſchäftigte ſich leidenſchaftlich mit der verrufenen Schelling'ſchen Philoſophie? Das ging nicht. Der Alte ordnete ſeine Angelegenheiten, ſetzte ſich auf, kam zum Sohn und erklärte ihm, nicht eher zu weichen, als bis er promovirt habe. Es blieb dem Sohn nur der Gehorſam übrig. Er aß nun mit dem Vater im „König von Portugal“ und begleitete ihn Abends am Neckarufer in der Richtung auf Handſchuchsheim. Sein Vater war ein dicker, wohlbeleibter Herr, dem der Gang auf den Schloßberg zu ſauer wurde. Wunderlich nickte uns ſtillſchweigend zu, wenn wir ihm mit ſeinem Vater begegneten. Er überredete ihn, einen Ausflug nach Baden, Baſel und Straßburg zu machen, um ungeſtört arbeiten zu können. Während dieſer paar Wochen vollendete er ſeine Vorbereitung zum Examen, das er glänzend beſtand, denn er hatte ſeine Wiſſenſchaft nie vernachläſſigt. Die Hanſeaten erwarben mit der Promotion zum Doctor der Rechte ſofort die Befugniß, in ihrer Heimath als Rechtsanwälte die Praxis üben zu dürfen. Ich gratulirte ihm noch in der Eile. Wir umarmten uns, da wir uns aufrichtig liebgewonnen hatten, zum erſten und zum letzten Male, ſchieden von einander und haben ſpäter nie die geringſte Beziehung zu einander gewonnen.

Wie mir Wunderlich verſchwand, ſo ſollte es auch mit Wippermann gehen. Dieſer amüſirte ſich nach der Ankunft von Wunderlich's Vater über die Halbgefangenſchaft, worin er den Sohn halte, über den Belagerungszuſtand, in welchen er ihn verſetzt habe, über die ſchlaue Speculation des republikaniſchen Weinhändlers, und wie er ſonſt ſich ausließ, ohne zu ahnen, daß das Schwert des Damokles bereits auch über ſeinem Haupte hing, ſeinem Genußleben ein Ende zu machen. Auch er war eines Tages im Anfang Auguſt verſchwunden, ohne wieder zum Vorſchein zu kommen. Er hatte ganz plötzlich nach Lemgo abreiſen müſſen, weil ſich dort, wie er Gallmann in aller Eile noch mitgetheilt hatte, ein Familienrath verſammelte, durch einen gemeinſchaftlichen Beſchluß eine Beſtimmung der Friſt für die Vergebung des Stipendiums herbeizuführen, da Wippermann's in's Endloſe fortgeſetzte Studium die nachwachſenden Aſpiranten der Familie von dem Genuß des Stipendiums ausſchloß. Er wollte nun ſchleunigſt und mit Nachdruck interveniren, allein es wird ihm nichts geholfen haben, denn er kehrte nicht zurück und ich habe von ihm nie wieder etwas gehört.

Seltſam genug ſollte ich aber auch meinen herrlichen, geliebten Romantiker Kugler verlieren. Es war zwiſchen dem Senat und zwiſchen den Schwaben und Schweizern ein Streit ausgebrochen. Die Studenten drohten mit Arbeitseinſtellung, wenn man ihren Forderungen nicht nachgäbe. Ein Theil von ihnen wanderte ſogar nach Mannheim aus. Der Senat ſuchte die Unruhe dadurch zu entkräften, daß er plötzlich am ſchwarzen Brett Badeferien ausſchrieb. Kugler hörte zwar, ſoviel ich mich entſinne, weiter kein Collegium, als das bei Mone, weil er vorzüglich der ſchönen Natur und der Handſchriften halber gekommen war. Da er ſich jedoch an beiden ſchon erſättigt hatte, ſo fiel er darauf, ganz fortzugehen, um noch in der ſchönen Jahreszeit eine große Fußreiſe durch Schwaben und Baiern zu machen. Ich begleitete ihn bis Neckargemünd, von wo er weiter auf Heilbronn marſchirte. Da ſtand er vor mir in der Tracht, wie er ſich ſelber gezeichnet und in Kupfer auf den Umſchlag ſeiner erſten Gedichtſammlung geſtochen hat, auf der Vorderſeite im Revers, auf der Rückſeite im Avers. In dieſem gelbbraunen Rock, den Torniſter auf dem Rücken, den Stock in der Hand, prägte er ſich mir für's Leben ein. Wir ſchieden auf das Zärtlichſte, mit Thränen in den Augen, haben aber das Glück gehabt, uns ſpäter oft in Berlin, wo Kugler erſt Profeſſor, dann Miniſterialrath wurde, wieder geſehen zu haben.

Als ich auf dem Rückwege zur Burg von Neckarſteinach aufblickte, fielen mir unwillkürlich Kugler's ſchöne Verſe ein, mit denen er die Burgen bei Jena, Saaleck und Rudelsburg beſungen hat:

An der Saale hellem Strande
Stehen Burgen ſtolz und kühn,
Ihre Dächer ſind gefallen
Und der Wind ſtreicht durch die Hallen, —
Wolken ziehn darüber hin.

Während ich nach Neckarſteinach emporblickte, ahnte ich gar nicht, daß man ſich dort oben mit mir beſchäftigte. Und doch hatte ich dazu, recht in der Weiſe der damaligen Romantik, Veranlaſſung gegeben. Als die Badeferien die Collegia eine Zeit lang unterbrachen, war ich eines Tages früh Morgens nach Neckarſteinach gewandert, denn ich liebte es, ab und zu ganz allein umherzuſtreifen, theils um meinen Gedanken nachzuhängen, theils um die ſchöne Gegend unzerſtreuter zu genießen. Ich kam in glühender Hitze auf der Burg an, wo ſich eine kleine Gaſtwirthſchaft befand. Das Bellen eines kleinen Hundes meldete mich. Ich trat in das große, dunkle, kühle Hauptzimmer der zwiſchen den Ruinen hergerichteten Wohnung, und fand Mutter und Tochter mit Plätten beſchäftigt. Der Dialekt verrieth mir ſogleich, daß ſie aus Sachſen ſtammten, und ich führte mich, da ich der Provinz Sachſen entſproſſen, als halben Landsmann ein. Die Mutter erzählte mir in kurzen Umriſſen, wie es gekommen, daß ſie vom Königreich Sachſen bis hierher in den Odenwald, in eine ganz märchenhafte Umgebung verſchlagen ſeien. Ich beſtellte mir einen Eierkuchen und eine Flaſche Wein und ging in die Weinlaube, welche mir die Tochter in dem kleinen Garten zeigte. Man hatte von hier eine ganz entzückende Ausſicht auf das gegenüberliegende Ufer und auf eine kleine Würtembergiſche Grenzveſte, den Dillsberg. Das Mädchen kam und deckte den kleinen Tiſch, um welchen drei Bänke umherliefen. Es war eine hübſche Blondine mit blauen Augen, ganz wie das Bild der Kirchengängerin von Blanc, das in Norddeutſchland ſo viel Verbreitung fand. Ich erfuhr, daß ſie Karoline Schneegaſt hieße. Nachdem ich gegeſſen und getrunken, ſtreckte ich mich im Schatten des Weinlaubes auf die Bank und ſchlief. Als ich nach einer Stunde erwachte, ging ich, mir Kaffee zu beſtellen. Während ich dieſen erwartete, fiel ich darauf, den poetiſchen Moment auch durch ein Gedicht zu verherrlichen. Ich brachte heraus, daß ich, wenn ich Sch als Einen Buchſtaben nähme und ebenſo von Schnee nur ein e ſetzte, die Buchſtaben in Karoline Schneegaſt gerade das Material zu einem anagrammatiſchen Sonnet hergeben. Ich beſang die reizende Gegend und die freundliche Aufnahme, die ich in der alten Ritterburg genoſſen. Ich verſicherte zum Schluß, wie ich ſtets mit Freude und Wehmuth daran zurückdenken würde. Von dem Mädchen ſagte ich kein Wort, aber ich ſchrieb die Buchſtaben ihres Namens als Akroſtichon in horizontaler Lage, ſo daß mein Kunſtſtück nicht überſehen werden konnte. Sie erſchien mithin als die vorzugsweiſe Gefeierte. Raſch ſchrieb ich das Sonnet mit Bleiſtift auf ein Stück Briefpapier. Als ich nun fortging und das gute Mädchen mich noch etwas begleitete, mir einen bequemeren Weg nach dem Orte zu zeigen, wo ich mit einem Boot auf das jenſeitige Ufer überſetzen wollte, drückte ich ihr die Hand, dankte noch einmal für die gütige Bewirthung, verſprach, da es mir ſo ſehr gefallen, meinen Beſuch zu wiederholen und übergab ihr zum Andenken an mich das leidige Gedicht, unter welchem mein Name nicht vergeſſen war.

Das war ſo ganz im Geſchmack von Sternbald's Wanderungen, ächt romantiſch, aber höchſt leichtſinnig; denn es war von meiner Seite nur poetiſches Spiel ohne tieferen Hintergrund. Auch hatte ich der anmuthigen Karoline kein Wörtchen von Liebe geäußert. Als ich 1838 bei einem Beſuch in Halle eines Mittags bei meinem Freunde Hinrichs aß, fragte mich ſeine Frau, die aus Heidelberg gebürtig und dort vor einiger Zeit zum Beſuch geweſen war, ob ich eine Karoline Schneegaſt kenne? Ich bejahte die Frage, da ich den Namen, weil er von mir anagrammatiſch verarbeitet war, nicht vergeſſen hatte. Nun erfuhr ich zu meinem Schrecken, daß das arme Mädchen immer auf meinen Wiederbeſuch gewartet und, als ich nicht gekommen war, wieder und wieder das Blatt vorgenommen hatte, wo ihr Name ſo deutlich zu leſen war. Sie hatte dann ab und zu Norddeutſche Studenten nach mir gefragt und von ihnen gehört, daß ich in Halle lebe. Genug, ſie hatte die Hoffnung lange nicht aufgeben können, daß ich eines Tages wieder auf der Burg erſcheinen würde. Als Frau Profeſſor Hinrichs jene Frage an mich richtete und mir nun der Moment auf Neckarſteinach lebhaft zurückkam, wurde mir ganz ſo zu Muthe, wie Tieck in ſeinem blonden Eckbert die Scene ſchildert, in welcher dieſer ganz unerwartet nach der kleinen Hütte mit dem Papagei und dem Hunde Stromian gefragt wird. Ich verwünſchte alle Romantik, alle Anagrammenkunſt und Sonnettenſchmiederei.

Solche einſamen Gänge in Wald und Berg, die mich unwiderſtehlich anzogen, waren zuweilen nicht ohne Gefahr der Verirrung, wie ſie mir namentlich auf dem Rückwege von der ſogenannten Glashütte in der Nacht, trotz des hellen Mondſcheins, begegnete. Wenn man ſo ganz allein im Dickicht des Waldes geht, keinen menſchlichen Laut, kein Hundegebell mehr hört, kein Licht oder Feuer blinken ſieht, das Raſcheln des dürren Laubes vernimmt, das aufgehäuft zwiſchen den Stämmen modert, durch auffſteigende weiße Nebel in Thalſpalten geneckt wird, ſo erfährt man, wie die Sagen von Wald- und Berggeiſtern haben entſtehen können. Ich verirrte einmal ſogar in der Geſellſchaft eines aus Heidelberg gebürtigen Studenten, Namens Nagel, der zu mir eine abſonderliche Zuneigung gefaßt hatte und mir, wo er nur konnte, wie mein Schatten anhing, obwohl ich umgekehrt für den guten Menſchen kein tieferes Intereſſe gewinnen konnte. Wir waren nach der Hirſchgaſſe gegangen und kamen von ihr, weil wir nicht am Neckar, ſondern durch die Berge zurück wollten, ſtatt auf Heidelberg ganz entgegengeſetzt auf Schriesheim heraus. Wir hatten zuletzt ſchlechterdings nicht mehr gewußt, welche Richtung wir einhalten ſollten. Wir trafen endlich einen Wegweiſer, der aber, trotz des Mondſcheins, uns nichts half, weil er im Schatten ſtand. Zum Glück waren aber im Odenwalde die Namen auf den Armen der Wegweiſer eingeſchnitten. Nagel machte einen krummen Buckel, ich ſtellte mich darauf und taſtete nun mit den Fingern den Namen glücklich heraus, ſo daß wir uns wieder orientiren konnten.

Während ich mit Kugler, Wunderlich und Wippermann in einer gewiſſen Regelmäßigkeit gelebt hatte, war auch zwiſchen mir und Daub allmälig ein engeres Verhältniß zu Stande gekommen. Da er am Sonnabend Nachmittag nicht las, ſo wurde derſelbe ein für allemal mir von 4 bis 6 Uhr zum Beſuch freigeſtellt. Daub bewohnte ein eigenes Haus in der Hauptſtraße, deſſen Hinterfront nach der Neckarſeite zu gerichtet war. Wir waren zuweilen im Garten, gewöhnlich aber auf ſeiner Studirſtube. Er bewohnte zwei freundliche Manſardzimmer, von denen das eine nach der Straße, das andere nach dem Garten lief. In dem letzteren hauſte er. Vor ſeinem langen Sopha hatte er ein Tiſchchen ſtehen, auf welchem ſich der Kalender, ein Neues Teſtament im Urtexte und Hegel's Phänomenologie des Geiſtes befanden, die er für das bedeutendſte aller philoſophiſchen Bücher hielt. Er rauchte ſehr ſtark. Niemals hat eine menſchliche Perſönlichkeit ſo energiſch auf mich eingewirkt, als Daub. Ehrfurcht, Bewunderung und Liebe verſchmolzen ſich in meinen Gefühlen. Ich kam mir, ſeiner hohen Geſinnung, ſeiner gediegenen Bildung, ſeinem tiefen Ernſte gegenüber, oft ganz kleinlich und erbärmlich vor. Seine große Güte und aufmunternde Freundlichkeit ließen mich allmälig meine anfängliche Beklommenheit überwinden. Waren wir erſt im Zuge, ſo verlor ſich bei mir oft der Profeſſor und Kirchenrath, der mir beim Eintritt in die Stube zunächſt vorſchwebte. Es war endlich kein Gegenſtand, den wir nicht beſprochen hätten. Was zwiſchen uns als ein gleichſam äußerliches Band wurde, war die Correctur der zweiten Ausgabe der Hegel'ſchen Encyklopädie, die in Heidelberg bei Mohr herauskam. Alle Veränderungen und Zuſätze wurden durchgeſprochen. Ich konnte Daub viel von Berlin und Halle, von dem dortigen Zuſtande der Philoſophie und Theologie erzählen, wogegen er mir wieder von Hegel, von Jacobi, von Jean Paul, von Görres u. A. Mittheilungen machte.

Was mir zuerſt befremdlich vorkam, das war die ungeheure Gleichgültigkeit, welche Daub gegen die Tagesliteratur beſaß. Die Zeitungen las er Abends im Muſeum, aber auf das Leſecabinet, Journale zu leſen, was doch faſt alle ſeine Collegen thaten, kam er nicht. Literariſche Neuigkeiten ließ er ſich vom Buchhändler nicht zuſenden. Ich ſteckte deſto tiefer in der Gegenwart und hatte überhaupt einen polyhiſtoriſchen Hang zur Gelehrſamkeit, wovon Daub ganz frei war. Selber im ſchönen Heidelberg, konnte ich nicht widerſtehen, mit dem Antiquar Wolf in der Nähe der Univerſität anzubinden. Ich kaufte zuerſt ein ſchönes Exemplar der Studien von Daub und Creuzer, dann die Lateiniſche Quartausgabe der Werke des Carteſius bei ihm. Nach dieſem Anfang war ich verloren, denn nun ſprach ich bei Wolf von Zeit zu Zeit ein. Ich habe dieſe Neigung zum Antiquariat, die ich mir in Berlin angewöhnt hatte, nie wieder los werden können, und, von der Gelegenheit verführt, viel Geld unnütz darin verthan. — Meine Beſchäftigung mit dem Titurel auf der Bibliothek war für Daub ſo gut wie gar nicht da. Dieſe ganze Literatur des Mittelalters, die mir ſo ſchwer am Herzen lag, war ihm völlig gleichgültig. Aber auch, was, nach meiner Meinung, ihn aus der Gegenwart hätte intereſſiren ſollen, ließ er ungeleſen. Görres hatte z. B. eine Flugſchrift über Voß nach deſſen Tode herausgegeben. Ich hatte ſie mir ſogleich gekauft, geleſen, ihm davon erzählt und ſie ihm angeboten. Obſchon ihn dies ſo nahe perſönlich anging, ſo lehnte er doch mein Anerbieten ab, weil er, da er Voß ſowohl als Görres genugſam gekannt, ſich ſchon vorſtellen könne, wie dieſer die Sache angegriffen habe. Noch mehr erſtaunte ich, als er gar kein Verlangen zeigte, das Werk von Carové über die alleinſeligmachende Kirche kennen zu lernern. Auch dies hatte ich mir angeſchafft und mit Begierde verſchlungen. Carové, ſelber ein Katholik, war doch zugleich principiell ein Hegelianer, und ſetzte ich voraus, daß eine ſolche Erſcheinung ihn höchlich intereſſiren müßte. Den Gipfel erreichte meine Verwunderung eines Tages, als ich entdeckte, daß er Novalis' Schriften noch nicht geleſen habe, die für mich eine ſo unendliche Wichtigkeit gehabt hatten. Was las er denn aber? Es waren nur große Werke. In jenem Sommer z. B. war David Hume's Engliſche Geſchichte, die er im Original las, ſeine Hauptlectüre.

Doch hatte ſich Daub, wie ich jetzt glaube, zu ſehr in ſich verloren, um auf ſeine Zeitgenoſſen nachdrücklicher zu wirken. Es kam dies in einer Arbeit zu Tage, welche er in jenem Jahre verfaßte. — Hegel hatte 1827 die Berliner Jahrbücher für wiſſenſchaftliche Kritik begründet, während gleichzeitig Hengſtenberg die Evangeliſche Kirchenzeitung ſtiftete. Die philoſophiſche Tendenz und die pietiſtiſch-orthodoxe Partei hatten durch dieſe Zeitſchriften ſehr wichtige Organe gefunden. Daub wurde als das Haupt der ſpeculativen Theologie zur Theilnahme an den Jahrbüchern aufgefordert, nahm ſie an und ſollte über die zweite Ausgabe von Marheineke's Grundlehren der chriſtlichen Dogmatik gleichſam eine Normalkritik liefern. Marheineke hatte ſich alle Mühe gegeben, die Trichotomie des Hegel'ſchen Begriffs in ſeiner neuen Bearbeitung durchzuführen, und dieſem Streben, nach meinem Bedünken, ſogar zu viel von wahrhaft prieſterlicher Salbung der erſten Auflage geopfert. Daub hätte nun zeigen ſollen, wie die dogmatiſche Theologie von der Stufe, auf welche ſie durch die Schelling'ſche Philoſophie erhoben war, durch die Hegel'ſche Philoſophie zu einer neuen fortgetrieben werden mußte. Er mußte die Veränderung entwickeln, welche hierdurch in der Faſſung der Dogmen unvermeidlich wurde. Er wollte dies auch unſtreitig, allein er vergrübelte ſich in eine breite, für das größere Publikum ganz ungenießbare Arbeit über die Selbſtſucht in der dogmatiſchen Theologie der jetzigen Zeit. Er ahmte den Styl Hegel's in der Phänomenologie nach. Von Marheineke und von ſeiner Arbeit, deren Titel über ſeinem Artikel ſtand, ſagte er kein Wort. In Berlin war man aber damals voll von Bewunderung für Daub's Tiefſinn und druckte die endloſe Recenſion wenigſtens zum Theil ab, denn man überzeugte ſich bald, daß es unmöglich war, ſie ganz aufzunehmen.

Daub hat ſie ein paar Jahre ſpäter als ein eigenes Buch erſcheinen laſſen. Ich ſtaunte natürlich damals dieſe myſteriöſe Abhandlung, welche bald dem Rationalismus, bald dem Supranaturalismus in ihren geheimſten Wendungen nachſpürt, als ein Meiſterwerk an, allein ich erkenne jetzt vollkommen das Unfruchtbare dieſer Manier. Daub hat ſpäter noch zwei Abhandlungen drucken laſſen, eine in den Studien von Ullmann und Umbreit, über den Begriff des Logos, eine andere in Bruno Bauer's Zeitſchrift für ſpeculative Theologie und Philoſophie, über den Begriff der Tradition. Beide waren mit gleicher Unzugänglichkeit behaftet. Die letztere war wohl gegen Strauß' Leben Jeſu gerichtet, aber ſo abſtrus, daß nur Wenige ſie geleſen und noch Wenigere dieſe Abſicht gemerkt haben. Die Tiefe des Gedankengehalts und die ſtellenweiſe Trefflichkeit des Ausdrucks waren von einer undurchdringlich ſcholaſtiſchen Kruſte überdeckt.

Als mündlicher Lehrer war Daub viel faßlicher. Ich habe in meinem oben erwähnten Schriftchen: „Erinnerungen an Karl Daub“ eine Schilderung ſeiner Vortragsweiſe verſucht, die ich hier nicht wiederholen will. In der Anthropologie am Nachmittage hatte er viele Zuhörer aus allen Fakultäten. In der theologiſchen Moral am Vormittag kaum ein Dutzend. Dies Collegium war vorzüglich durchgearbeitet. Die Begriffe der Sittlichkeit, der Perſönlichkeit des Willens, des Geſetzes, der Freiheit, der Nothwendigkeit und der Einheit, dieſer beiden letzteren wurden ohne alle ſupranaturale Geheimnißthuerei, wie ſie Judas Iſcharioth erwarten laſſen konnte, Schritt vor Schritt mit einer Klarheit und Würde entwickelt, in der ſich eine eben ſo große didaktiſche Meiſterſchaft, als hohe und reine Geſinnung kund gab. Als es zum Böſewerden des Willens kam, erinnere ich mich, daß wir vor der Stunde bebten, worin es nun, wie wir nach der Entwickelung wußten, zur wirklichen Begehung der böſen That und der durch ſie bewirkten abſoluten Vereinſamung des böſen Subjekts kommen mußte. Mir war ſo zu Muthe, wie ich mir ungefähr die Stimmung in einem göttlichen Weltgericht vorſtellte.

Judex ergo cum sedebit
Nil inultum remanebit
Quidquid latet, apparebit.

Quid sum misertunc dicturus,
Cum nec justus sit securus?

Die Geburt des Böſen in der menſchlichen Seele iſt mir ſeitdem vollkommen begreiflich geworden und dieſem Verſtändniß verdanke ich, daß ich ſeitdem die Gewißheit der Freiheit des Willens nie wieder verloren habe. Das Collegium war im Grunde ein rein philoſophiſches. Das theologiſche Element in ihm beſchränkte ſich auf den Nachweis, daß die Lehre Daub's mit den Ausſprüchen der Neuteſtamentiſchen Schriften übereinſtimme.

Durch Daub ſollte ich nun mit einem Studenten bekannt werden, der ſchon ein Jahr lang ſein Zuhörer geweſen war. Daub lud mich zuweilen am Sonntag zum Mittageſſen ein. Nach Tiſche gingen wir mit der Familie in den Garten, wo ich bis gegen 6 Uhr mit der höchſt liebenswürdigen Kirchenräthin und ihrer Tochter Julie zu plaudern pflegte.

Es mochte im Anfang Auguſt ſein, als ich an einem ſolchen Mittag Gans und Brandis bei Daub traf. Sie kamen aus Nord und Süd, Gans von Berlin, Brandis aus Rom. Ich blieb von hier ab mit beiden trefflichen Männern in guten Beziehungen und habe Brandis noch 1846 zu Bonn in ſeinem ſchön gelegenen Hauſe beſucht. An dieſer Mittagstafel fand ich auch einen Studenten, welchen Daub mir als den Sohn des Profeſſors der Theologie Parow aus Greifswald vorſtellte, indem er zugleich den Wunſch ausſprach, daß wir mit einander bekannter werden möchten. Ich brachte auch ſogleich den Abend mit dieſem Theodor Parow zu und er trat gleichſam in die Lücke ein, welche mir der Weggang von Wunderlich und Kugler geriſſen hatte. Parow war ein hochbegabter, vielſeitig gebildeter Jüngling, der mir namentlich in der Mathematik und im Griechiſchen überlegen war. Er war groß, ſchlank, an ſich ſtarkgliedrig, aber er war krank. Schon ſeine fahle Geſichtsfarbe ſprach mit ihren Falten und Runzeln ein ungeheures Leiden aus. Oft litt er an unerträglichem Kopfſchmerz, den ich gar nicht kannte, außer nach ſchlechtem Punſch oder Wein. Er neigte auch zur Klage und ich hatte ihn oft zu tröſten. Parow war eine jener unglücklichen nordiſchen Naturen, die einen Drang zum Höchſten beſitzen, in dieſem Streben jedoch ſich überſpannen und daher zuletzt nichts Rechtes vor ſich bringen. Ihr productives Vermögen ſteht in einem Mißverhältniß zu den Forderungen, welche ſie an ſich machen. Sind ſie nun obenein, wie Parow, ungeſund, ſo erzeugt ſich bald ein trauriger Zuſtand, der zwiſchen Exaltation eines rieſigen Kraftgefühls, eines alle Grenzen überſtrömenden Selbſtgefühls, und zwiſchen Niedergeſchlagenheit, Zweifel, Kleinmuth, ja Verzweiflung hin- und herſchwankt. Der Wechſel dieſer zerrütteten Contraſte ſpiegelte ſich bei Parow auch in ſeiner Lebensweiſe. Manchmal durchwachte er halbe Nächte und ſchlief dann in den Sonnenſchein hinein, was mir ſtets unmöglich geweſen iſt. Manchmal genoß er weniger Speiſe und Trank, als ein Anachoret, und dann konnte er wieder, wie ein Ausgehungerter, maſſenhaft eſſen und trinken. Mir waren die geiſtigen Kämpfe Parow's keineswegs fremd. Ich krankte ja auch an herben Widerſprüchen, aber ich war geſund, konnte angeſtrengt ohne Erſchöpfung arbeiten und reagirte gegen die Qualen romantiſcher Entzweiung durch Arbeiten, die theils einen realiſtiſchen Charakter hatten, theils, wenn auch unvollkommen, zu einem gewiſſen Abſchluß gebracht wurden, während bei Parow Alles Fragment blieb. Als er, nach vielen Leiden und nach vielen vergeblichen Experimenten, eine Stellung im Leben zu gewinnen, 1837 ſtarb, gab 1838 ſein Schwager Mätzner, der ſpätere Director einer höheren Töchterſchule in Berlin, ein ausgezeichneter Pädagoge und gründlicher Kenner der Altfranzöſiſchen Sprache und Literatur, eine Gedächtnißſchrift für den ſo früh Heimgegangenen heraus, worin er den Lebensgang Parow's beſchrieb und Fragmente aus ſeinem Nachlaß mittheilte, die uns ein Bild ſeines ringenden, in die letzten Tiefen ſich verſenkenden Geiſtes darſtellen. Daub hielt mit Recht viel auf Parow. Er hoffte, daß aus ſeiner Trübſinnigkeit allmälig größere Leiſtungen hervorgehen würden. Ich ſelber fand an ſeinem Umgang zwar kein ſo unbedingtes Behagen, wie im Verkehr mit Wunderlich und Kugler, aber er feſſelte mich doch als eine ſehr bedeutende und intereſſante Erſcheinung, zumal ihm auch das Lachen humoriſtiſcher Selbſtverſpottung nicht fremd war.

Um uns recht auszutauſchen, ſchlug ich ihm vor, am nächſten Sonntag, bei gutem Wetter, mit einem Einſpänner nach Speier zu fahren, deſſen Dom, den ich ſo oft von fern ſah, mir ſchon lange im

Sinn lag. Dies geſchah auch. Wir kutſchirten unſer Miethsfuhrwerk ſelber und hatten Zeit genug, uns gegenſeitig Alles, was uns von unſerem Leben und Streben wichtig ſchien, mitzutheilen. So ein Reiſetag, wo die perſönlichen Ergüſſe immer wieder durch Anſchauung ſehenswürdiger Gegenſtände, von den kleinen Aufmerkſamkeiten auf Pferd, Weg, Unterkunft im Gaſthof u. ſ. w. unterbrochen werden, bringt zwei junge Seelen raſch aneinander, bis zur rückhaltloſen Vertraulichkeit nahe. Alle Fremdheit war von uns gewichen, als wir bei funkelndem Sternenlicht wieder in Heidelberg einfuhren.

Parow war durch Daub zwar auch zum Studium der Hegel'ſchen Philoſophie herangezogen, trug aber viele Elemente in ſich, welche derſelben widerſtrebten. Sie führten ſich beſonders auf den Einfluß eines Philoſophen Muhrbeck in Greifswald zurück, der als Schriftſteller zwar wenig bekannt geworden iſt, durch ſeine perſönliche Lehre dagegen begeiſternd auf einen kleinen Kreis empfänglicher Jünglinge einwirkte. Um ſo vorurtheilsfreier konnten unſere Unterhaltungen ſich mit Hegel beſchäftigen.

Es folgte aber eine trübe Zeit. Wochenlang ſtrömten ſtarke Regengüſſe herab. Ich konnte nur ſelten auf die Berge hinaus. Das Nervenfieber verbreitete ſich epidemiſch in der Stadt und auch die älteſte Tochter meines Wirthes erkrankte ſchwer daran, kam jedoch zuletzt, als man ſie ſchon aufgegeben hatte, glücklich durch. Parow wurde durch ein Duell verſtimmt, das er ſchon vor einigen Monaten contrahirt, allein nicht ausgeführt hatte. Er hing, wie man ſtudentiſch ſagt, mit einem Andern. Endlich aber mußte er doch losgehen. Er war in allen gymnaſtiſchen Künſten wohl geſchult, mußte aber, da er das Fechten ſeit einem Jahre liegen gelaſſen, ſich noch ein paar Wochen wieder einſchlagen, denn das Duell war auf Hieber abgeſchloſſen. Das Duell wurde in dem Lokal der Hirſchgaſſe ganz regelrecht abgemacht. Parow hatte das Unglück, einen Hieb quer über den Mund zu erhalten, der ihm die Oberlippe ganz, die Unterlippe zum Theil ſpaltete. Die Wunden wurden ſofort vernäht und Parow in ſeine Wohnung zurückgeſchafft. Er fieberte ſtark. Ich übernahm es, die Nacht über bei ihm zu wachen. Parow ſollte ſich vor allen Dingen ruhig verhalten, allein er konnte es nicht laſſen, ſchlechte Witze zu machen und ſelber über ſie zu lachen, wodurch die Heilung der Wunde verzögert und nach dem Verlauf des Heilungsproceſſes eine recht augenfällige Narbe zurückgelaſſen wurde.

Parow war jetzt anderthalb Jahre in Heidelberg und wollte es verlaſſen. Ich bekam eine Aufforderung, mich zum October in Magdeburg zur Cantonreviſion zu ſtellen, die für mich entſcheidend war, wenn ich mir, da ich ſchon im dreiundzwanzigſten Lebensjahre ſtand, das Vorrecht des Freiwilligendienſtes erhalten wollte. Auch erſchien mir ein Aufenthalt während des Winters in Heidelberg nicht gerade reizend. Genug, ich beſchloß, mit Parow abzugehen. Nur von Daub zu ſcheiden, wurde mir ſehr ſchwer, aber das Vorhaben einer Rheinreiſe half mit ihrer Spannung auch darüber hinweg. Mitte September verließen wir Heidelberg auf einem Einſpänner, der uns bei herrlichem Wetter nach Frankfurt am Main brachte, von wo wir zu Schiff nach Mainz fuhren. Von hier ab begann die abenteuerlichſte Reiſe, die man ſich vorſtellen kann. Wir hatten uns gar keinen Plan gemacht, ſondern hielten es für ſehr weiſe, je nach den Umſtänden, je nach den Lockungen des Augenblicks, je nach dem Vortheile der Gelegenheit zum Fortkommen uns einzurichten. Wir ſetzten uns zunächſt im „weißen Roß“ zu Mainz feſt und ſchweiften nun von hier zu Fuß bald auf das linke, bald auf das rechte Rheinufer über. Dampfſchiffe gab es auf dem Rhein nur erſt ſehr wenige; ſogenannte Jachten beförderten den Verkehr der Reiſenden. Mit einer ſolchen Jacht fuhren wir endlich nach Coblenz, wo alle Gaſthöfe ſo überfüllt waren, daß wir mit Mühe im „ſchwarzen Bären“, hoch oben, eine Unterkunft fanden. Von Coblenz marſchirten wir auf dem linken Rheinufer bis Andernach, wo wir wieder bei einem ſehr freundlichen Wirth, dicht am Ufer des Fluſſes, einen ſo ſchönen und wohlfeilen Wein fanden, daß wir uns etwas feſt tranken und auch einen Abſtecher auf das Gegenufer machten. Der Wirth ſchien an unſerer Geſellſchaft Gefallen zu finden und trank Abends in einer Laube mit uns um die Wette. Es waren himmliſche Abende, denn Alles, was ein romantiſcher Sinn begehren konnte: der alte Rheinſtrom, Berge, Wälder, Ruinen, fröhliche Herzen, köſtlicher Wein, Blumenduft — was konnte ich mir Romantiſcheres wünſchen? Doch mußten wir endlich den Torniſter wieder auf den Rücken nehmen und weiter ziehen. Wir gingen, als die Gegend flacher wurde, wieder auf eine Jacht, mit welcher wir, an Bonn vorüber, eines Abends ſehr ſpät in Cöln anlangten und im Gaſthof „zum heiligen Geiſt“ logirten, wo wir ein großes, ſchönes Zimmer nach dem Rhein hinaus erhielten. — Cöln war damals noch weit von dem entfernt, was es jetzt geworden iſt. Der Dom namentlich war noch ganz von andern Gebäuden umſchränkt und von ſeinem Bau nur erſt der hohe Chor vollendet. Die Schädel der heiligen drei Könige, die höchſte Reliquie Cölns, ſchien uns Ungläubigen eine große Merkwürdigkeit, daß wir einen Preußiſchen Thaler daran ſetzten, ſie zu ſehen. Es amüſirte uns ſehr, daß der Küſter, als er mit einem ſeidenen Tuche uns einen der ſtark gebräunten Schädel vorhielt, zu uns ſagte: „Meine Herren, Sie ſehen hier die Schädel, von denen unſere frommen Vorfahren geglaubt haben, daß ſie den Königen aus dem Morgenlande angehört haben.“ — Alſo die frommen Vorfahren hatten daran geglaubt. Er, unſtreitig ein aufgeklärter Mann, diſpenſirte ſich von dieſem Glauben. Obwohl wir Romantiker nun gerade eben ſo ungläubig waren, ſo galt uns doch die Legende wieder als vortreffliche Poeſie, und ich kaufte auf dem Heumarkt von einem Tiſche, auf welchem deutſche Volksbücher feil geboten wurden, ein Exemplar der vier Heimonskinder, deren Sage mit der Geſchichte der Stadt Cöln ſo eng verflochten iſt. Ich kaufte auch das Volksbuch vom ewigen Juden, denn ein Volksbuch mit ſeinem ſchlechten Papier, mit ſeinem nachläſſigen Druck und mit ſeinen rohen Holzſchnitten war für meinen damals romantiſchen Geſchmack etwas Unſchätzbares, das ich in meinem Torniſter, wie ein Handwerksburſche, gern bis nach Hauſe ſchleppte. Parow theilte dieſe Neigung nicht. Das Mittelalter lag ihm fern und er konnte, obwohl er auch Verſe machte, Kirchen und Burgen, die wir zu ſehen bekamen, nur vom maleriſchen Standpunkt auffaſſen. Ihre hiſtoriſche Bedeutung blieb ihm fremd.

Wir hatten zu unſerer Rheinreiſe das ſchönſte Wetter gehabt; in Weſtphalen aber verfolgte uns der Regen. Wir wurden oft bis auf das Hemd durchnäßt und fuhren einmal eine Strecke, um in dem Schmutz der Chauſſee nur fortzukommen, ſogar mit Extrapoſt, weil das Lungern im Gaſthof zu Hagen, wo wir nicht aus dem Zimmer heraus kennten, uns endlich eben ſo viel Geld koſtete. Wir kamen doch vorwärts. In der Nähe von Elberfeld wurden wir ſo heftig von einem Regen und Sturm durchpeitſcht, daß wir uns ſchon am Nachmittag in den Gaſthof „zum Deutſchen Hauſe“ flüchteten, wo wir eine ſehr behagliche Stube und äußerſt freundliche, wohlwollende Bedienung fanden. Wir legten uns ſofort zu Bett, um uns zu durchwärmen. Gegen Abend fühlten wir uns wieder menſchlich. Parow ſtand auf und ſchnupperte im Hauſe herum, wo ihm ein köſtlicher Duft aus der Küche in die Naſe prickelte. Er brachte mir die Nachricht, daß man Rebhühner brate. Sofort ſtand auch ich auf und wir begaben uns nach Unten in die Gaſtſtube, wo wir bei gutem Rheinwein einen ſehr heiteren Abend verlebten. Am andern Morgen wanderten wir bei ſchönem Sonnenſchein weiter, der aber nicht lange anhielt. Parow wurde ſehr unwohl und fing an, ſich lebhaft nach Hauſe zu wünſchen, ſo daß die Gegenſtände ihm wenig Intereſſe mehr ablockten. Von Caſſel und Göttingen ab waren mir die Gegenden ſchon bekannt, weshalb ich auf ein längeres Verweilen und genaueres Eingehen nicht drang. Wir gingen über den Harz, welchen Parow noch nicht kannte, aber, außer dem Ilſenſtein bei Stolberg-Wernigerode, ließ ihn die Scenerie ziemlich gleichgültig, weil er, von Kopfſchmerz und Verdauungsbeſchwerden geplagt, ganz in ſich verſank. Um ihn zu zerſtreuen, war ich, während wir zu Hagen im Gaſthof vergeblich auf beſſeres Wetter gewartet hatten, auf den Einfall gerathen, uns dadurch zu unterhalten, daß wir Verſuche mit der Hegel'ſchen Methode anſtellten. Wir fingen alſo an, alles Mögliche, wie es uns gerade in den Sinn kam, oder wie die Umgebung und die Umſtände es uns aufdrängten, in die Dreitheilung des Begriffes als das Abſtracte, Negative und Concrete, oder als das Allgemeine, Beſondere und Einzelne, oder als Sein, Weſen und Begriff u. ſ. w. zu claſſificiren. Ich will nur ein Beiſpiel dieſer Unterhaltung geben, mit welcher wir uns den Weg verkürzten. Wir nahmen alſo eines Tages die Kleidung vor. Nun wurde vom nackten, unbekleideten Menſchen angefangen, dann zum halb, endlich zum ganz bekleideten fortgegangen. Es waren drei unverkennbare Stadien. Nun wurde die Kleidung ihrem Stoff nach durchgenommen. Es wurden die rohen Thierfelle, die ſchon bearbeiteten, ſchon geformten Felle und die von Menſchen durch Weben hervorgebrachten Stoffe aufgefunden. Hierauf ging es an die Form. Das Hemd erſchien uns als die Urform. Schneidet man daſſelbe vorn in der Mitte von oben nach unten durch, ſo erhält man den Oberrock; ſchneidet man es quer in der Mitte durch, ſo erhält man die Jacke. Die Jacke iſt folglich der Gegenſatz des Vollhemdes, das negative Moment, das bald verlängert, bald verkürzt werden kann. Wird ihr hinten ein Schooß angefügt, das Geſäß zu decken, ſo entſteht der Leibrock. Wir erkannten daher philoſophiſch die Berechtigung dieſes ſonderbar erſcheinenden modernen Kleidungsſtücks. Nun hatten wir aber eigentlich erſt die Oberkleidung gefunden, eigentlich erſt den Mann bekleidet. Wir machten uns weiter an die Unterkleidung und an die Modification, welche der weibliche Körper erheiſcht. Hier geriethen wir jedoch bei den Hoſen in's Enge und verfielen in Streitigkeiten, die oft ſo poſſirlich ausarteten, daß ſelbſt mein melancholiſcher Theodor herzlich mit mir lachen mußte. Bei der Fußbekleidung waren durch Sandalen, Schuhe und Stiefel die drei Momente gleich gefunden worden, allein mit den Hoſen kamen wir nicht überein, obwohl im Orient auch die Frauen welche tragen.

Wie zuletzt über die Hoſen, hatten wir anfänglich viel über den Mantel geſtritten, ob er ſchon als eigentliche Kleidung anzuſehen ſei. Schließlich waren wir überein gekommen, ihn als das charakteriſtiſche Moment der Halbbekleidung anzuſehen, die wirkliche Bekleidung aber erſt damit anzufangen, daß der Mantel durch Einſchneiden von Löchern zum Durchſtecken des Kopfes und der Arme zum Hemde umgeformt wäre. Schlechtes Wetter kann Fußreiſende in der That zu den ſonderbarſten Experimenten bringen. Zuweilen ſpielten wir Schach. Was mir aber jetzt, indem ich mich dieſer langweiligen Stunden erinnere, ſehr auffällt, iſt, daß wir uns die ganze Zeit über gar nicht um die Lectüre der Zeitungen kümmerten, was heut zu Tage gewiß unmöglich wäre.

Wir kamen endlich über Quedlinburg und Halberſtadt, von wo wir wieder mit der Poſt fuhren, nach Magdeburg, wo Parow mich verließ. Wir unterhielten noch mehrere Jahre einen Briefwechſel, dem jedoch eine recht zuſammenhaltende Seele fehlte, da unſere Lebensläufe ſehr verſchiedene Wendungen nahmen. Parow machte mehrfache Anſüge, eine öffentliche Thätigkeit zu gewinnen, wurde aber durch Krankheit beſtändig wieder unterbrochen. Sein edler Geiſt kämpfte ſich herrlich mit ſeinen Leiden ab, bis er denſelben 1837 unterlag. Ich habe ihn in der Zwiſchenzeit noch einmal bei einem Aufenthalt in Berlin wiedergeſehen, als er dort Hauslehrer bei dem Banquier Eberty war. Ach! wie ſchmerzlich bewegte mich ſein Anblick. Seine Geſichtszüge waren noch ruinenhafter, als vormals. Kopf- und Zahnſchmerzen marterten ihn. Je idealer ſein Streben war, um ſo tiefer fühlte er die Hemmung, welche die Natur ihm auferlegte. Er hatte auch noch Vorleſungen bei Hegel gehört, allein nicht den gehofften Erfolg von ihnen gehabt. Hegel ſchien ihm zu ſehr darauf bedacht geweſen, ſich verſtändlich zu machen. Ueber ſolche elementare Belehrung war Parow aber ſchon fort, und die blitzenden Schlaglichter, die Hegel zu werfen im Stande war, kamen ihm zu ſelten, um ihm größere Anregung zu ſchaffen. —

XIII.

Magdeburg. Abhandlung über den Titurel. Ich reiße mich von der Theologie los.

So war ich alſo wieder in Magdeburg bei meinem herrlichen Vater, bei meiner geliebten Schweſter. Aber es hatte ſich ſeit dem Tode der Mutter viel verändert. Mein Vater war nach dem breiten Wege in die belle Etage des Hauſes gezogen, welches, Goethe's Mutter gehörend, der Schulſtraße gerade gegenüber lag. Vorn war es wegen der Ausſicht auf das bunte Straßentreiben ganz unterhaltend und inſofern für ein Greiſenalter wohl gemacht. Im Innern aber war es beſchränkt und ich fand, um allein zu ſein, nur ein Stübchen nach dem Hof hinaus, der von den Nachbarhäuſern ſo umbaut war, daß ich aus den Fenſtern gleichſam in einen großen Schornſtein hinaufblickte. Das

Zimmer war ſehr dunkel, ſonnenlos, und heizte ſich überdem ſchwer. Um von ihm zu den anderen Zimmern zu gelangen, mußte ich über eine offene Gallerie gehen. Welch ein Contraſt gegen meine Wohnung am Markt zu Heidelberg!

Nach dem regelrechten Lauf der Dinge hätte ich nun mein theologiſches Examen machen ſollen. In der That glaubte ich, in der Exegeſe, Kirchen- und Dogmengeſchichte, in der Dogmatik und Moral genug zu wiſſen, um es leidlich beſtehen zu können. An meiner Fähigkeit, zu predigen, zweifelte ich nicht; allein ich beeilte mich nicht. Da auch in der Philoſophie examinirt wurde, ſo durfte ich mich mit dieſer ausdrücklich beſchäftigen. Und das geſchah nun im vollen Maaße. Ich kaufte vor Allem Hegel's dreibändige Logik, die ich noch gar nicht kannte, deren Wichtigkeit mir aber ſchon lange eingeleuchtet hatte. — Michelet's Syſtem der Moral, welches gerade als eine der erſten Arbeiten aus Hegel's Berliner Schülerſchaft Aufſehen machte, wurde ebenfalls angeſchafft. Ebenſo Rixner's dreibändiges Handbuch der Geſchichte der Philoſophie. Ich hatte mich bis dahin mit dem ſogenannten kleinen Tennemann beholfen, einem in literariſcher Hinſicht muſterhaften Lehrbuche. Tennemann ging von der kritiſchen Philoſophie aus. Rixner war ein moderirter Schellingianer und, wie ich wußte, von Hegel ſelber empfohlen. Er empfahl ſich mir beſonders dadurch, daß er die Hauptſtellen der Originalſchriften, auf die es ankam, im Urtext aus denſelben abdrucken ließ. Für das Alterthum und das Mittelalter hatte er ſogar ausführliche Urkunden angehängt. Ich lernte durch ihn z. B. Parmenides, Heraklit, Empedocles, Abälard u. A. zuerſt in ihrer eigenen Sprache kennen. Dies war mir unſchätzbar und ich arbeitete dieſe Data gemeinſchaftlich mit Freund Simon durch, der Michaelis Berlin verlaſſen hatte und wie ich, bei ſeinen Eltern in freier Muße lebte, ſich auf das Candidatenexamen vorzubereiten. Ich habe ſeit jener Zeit eine Reihe von Lehrbüchern der Geſchichte der Philoſophie erlebt, allein ich glaube, daß das Rixner'ſche verdient hätte, erhalten, wenn auch berichtigt und verbeſſert zu werden. Bei der ungeheuren Breite, welche die philoſophiſche Literatur gewonnen hat; bei der Schwierigkeit, viele Werke aus eigener Anſchauung kennen zu lernen, da ſelbſt Univerſitätsbibliotheken ſie oft nicht beſitzen, ſind Originalauszüge, wie Rixner ſie liefern, von außerordentlichem Werth. Man empfängt durch ſie ein authentiſches, concretes Bild, durch welches man einigermaßen in den Stand geſetzt wird, die Darſtellung der Geſchichtsſchreiber, in welche ſich ihre eigene philoſophiſche Denkart einmiſcht, zu controliren. Ich will aus meiner eigenen Erfahrung die Eleaten hervorheben. Wer hätte nicht von ihnen gehört und geleſen! Aber wie ganz anders erfaßte ich ſie, als ich die Hexameter las, in denen Xenophanes und Parmenides ihre Weltanſicht ausgeſprochen hatten. Wie naiv und verſtändlich erſchien mir der Standpunkt dieſer hochſinnigen Menſchen in ihren poetiſchen Worten!

Anfangs November fiel mir bei einem Beſuch der Creutz'ſchen Buchhandlung eine Novität in die Hände: **Ségur: histoire de la grande armée.** Ich blätterte darin, las, haftete und wurde ſo angezogen, daß ich das Buch auf der Stelle kaufte und mit nach Hauſe nahm. Es entſtand hierdurch eine eigenthümliche Eintheilung meiner Zeit. Den Vormittag wendete ich vorzüglich einer Abhandlung über den Titurel zu, der Nachmittag wurde dem Rixner'ſchen Handbuch der Geſchichte der Philoſophie gewidmet. Mit einbrechender Dämmerung ging ich ſpazieren. Dann wurde, bei der Zurückkunft, mit Vater und Schweſter geplaudert. Nach dem Abendeſſen pflegte der Vater früh ſchlafen zu gehen und auch meine Schweſter gegen halb zehn Uhr ſich auf ihre Stube zurückzuziehen. Ich blieb in der großen Wohnſtube allein zurück, weil ich mit dem Vater in einem Alkoven ſchlief, der neben ihr ſich befand. Alles wurde nun ſtille. Auch der Straßenlärm verſtummte allmälig, nachdem das in der Nähe gelegene Theater ſeine Beſucher entlaſſen hatte. Dann las ich die Geſchichte der großen Armee mit einer unſäglichen Andacht. War doch dieſelbe der größte Vorgang, den ich bis dahin ſelber erlebt hatte. Napoleon und Ney wurden Gegenſtände meiner höchſten Bewunderung. Wie koloſſal waren die Leiden, wie ſchmerzlich die Empfindungen, welche Napoleon ſeit dem Brande von Moſkau durchzumachen hatte!

Von dem Muth, von der Geiſtesgegenwart, von der militäriſchen Genialität, von der Unerſchöpflichkeit des raſtlos arbeitenden Geiſtes Napoleon's bekam ich erſt jetzt eine genauere Anſchauung. Ich reinigte mich von einer gewiſſen Verachtung, die ich ſehr natürlich aus den

Freiheitskriegen gegen ihn eingeſogen hatte. Dies nächtliche Zuſammenleben mit Napoleon gab mir damals eine geheime Kraft, mich zu einem Schritte zu ermuthigen, der nun unvermeidlicher für mich wurde und der mir doch noch ſehr unklar war. Ich fühlte nämlich bereits ſehr ſchmerzlich den Widerſpruch, in welchen ich durch meine Beſchäftigung ſchon ſeit einem Jahre mit dem officiellen Aushängeſchild meiner Exiſtenz gerathen war, Candidat der Theologie zu werden. Titurel, Hegel's Logik, Geſchichte der Philoſophie, Geſchichte der großen Armee — das waren ſchöne Vorbereitungen für das theologiſche Examen! Es graute mir vor dem Augenblick, wo ich mich bei dem Conſiſtorium melden ſollte. Sehr trübſinnig ſchlich ich öfter zum Krökenthor nach der alten Neuſtadt hinaus. Dieſe öde Fläche, hier und da noch mit Trümmern bedeckt, ſagte meiner melancholiſchen Stimmung zu. Hier, wo Alles mich unwirthlich anſtarrte, hatte ich eine ſo glückliche, genußreiche Kindheit durchlebt. Und jetzt irrte ich hier mit Gefühlen und Vorſtellungen umher, die zwiſchen jener heiteren Bilderwelt des Kindheitsparadieſes und der unbeſtimmten Zukunft, der ich entgegenging, eine tiefe Kluft geriſſen hatten. Ich konnte nicht ahnen, wie bald und auf welche Weiſe ſich dieſe bangen Zweifel löſen ſollten.

Einſtweilen ſtürzte ich mich Morgens wieder in die Arbeit. Je mehr ich aber über den Titurel nachdachte, um ſo mehr drang ſich mir die Erkenntniß auf, daß ich in Betreff ſeines Werthes meine Illuſion opfern mußte. Ich war mit den geſpannteſten Erwartungen nach Heidelberg gegangen, Schätze in ihm aufzufinden, allein ich konnte mir nicht verhehlen, daß das Gedicht gar nicht die außerordentliche Bewunderung verdiene, von der ich überall hatte leſen müſſen. Ich mußte mir geſtehen, daß das Gedicht ſehr langweilig ſei, wagte dies aber, da ich es immer noch mit Wolfram ſelber als urſprünglichem Dichter zu thun zu haben glaubte, der von einem ſpäteren Verſifex nur überarbeitet ſei, nur ſchüchtern zu äußern. Die Traditionen des allgemeinen Vorurtheils laſteten noch zu ſchwer auf mir. Ich erkannte deutlich genug, daß von meinen Zeitgenoſſen wohl nur ſehr wenige, vielleicht nur Docen, den Titurel ſelber geleſen haben konnten. Fr. Schlegel hatte den Titurel mit Dante's göttlicher Komödie verglichen. Ich unterſuchte dieſe Parallele und ſie fiel gänzlich zum Nachtheil des Titurel aus. Noch deutlicher erkannte ich, daß die Bewunderung, mit welcher man von dem geheimnißvollen Gral zu ſprechen ſich gewöhnt hatte, ein Product purer Gedankenloſigkeit ſein müſſe, wagte jedoch auch dieſe Einſicht nur ſehr beſcheiden zu äußern, wie es mir auch als einem jungen, erſt auftretenden Manne zukam. Der Gral ſollte bekanntlich die Schüſſel ſein, aus welcher Chriſtus das Abendmahl geſpendet hatte. Dieſe Schüſſel ſollte als ein Kleinod gehütet werden. Das konnte doch nichts Anderes heißen, als ſie ſollte, wie das heilige Grab, nicht in die Hände von Ungläubigen gerathen. Die Hut forderte alſo einen ſtreitbaren Orden. Dafür ſpendete der Gral den Mitgliedern deſſelben Nahrung und Kleidung. Er wurde alſo ein magiſcher Fetiſch, wie der Sampo im Finniſchen Kalewala, der Salz, Mehl und Geld auswirft. Um aus einer ſolchen Grundlage ein Epos zu machen, hätten die Saracenen wenigſtens einen Angriff auf den Berg Montſalvatſch, wo ſich der Gral befand, machen müſſen. Davon iſt aber keine Spur vorhanden. Im Gegentheil ſehen wir die chriſtlichen Helden mit den Muhamedaniſchen im freundlichſten Verkehr und ſehen ſie ſogar mit ihnen gegen die Griechen kämpfen. Der Hauptheld in dem ganzen mittleren Theil des Gedichtes iſt der junge Tſchionatulander, der Geliebte Sigunens, der Fürſtin von Catalonien. Aber eben dieſer Held hat gar kein Verhältniß zum Gral. Es handelt ſich bei ihm nur um ſeine Liebesgeſchichte, die in ihrer Miſchung von Sinnlichkeit und Enthaltſamkeit, von launiſchem Eigenſein und ritterlicher Tapferkeit wohl ein Aeußerſtes mittelalterlicher Romantik iſt. — Der dritte Theil des Gedichts wird hauptſächlich durch Parcival's Geſchichte ausgefüllt, die jedoch, da ſie bereits von Wolfram vorweggenommen war, hier nur in einem verkürzten Maaßſtabe erzählt werden konnte.

Die Stadt Genua hat noch heut zu Tage eine Schüſſel aus Serpentin, il sacro catino, welche für diejenige gilt, aus welcher Chriſtus das Abendmahl geſpendet habe. Im Widerſpruch hiermit erzählt der Titurel, daß Parcival den Gral von Europa nach Aſien gebracht habe, weil die Sünde im Abendlande überhand genommen habe. Chriſtus ſuchte die Ungläubigen, die Zöllner und Sünder auf, ließ ſich mit ihnen ein, hielt ſich durch ihre Berührung und Gemeinſchaft nicht für befleckt; denn ſie zu erlöſen, war ja der Hauptzweck ſeiner Miſſion.

Der Gral aber, das Beſitzthum einer ritterlichen Ariſtokratie, hielt ſich für zu vornehm, unter den Sündern zu verweilen. Ein Wunder verſetzte ihn, nachdem er bis Arles gebracht worden, durch die Lüfte über das Meer nach Aſien, wo die Religion, d. h. im Sinne des Mittelalters, die Hierarchie in voller Integrität unter der Herrſchaft des Prieſterkönigs Johannes florirte. — Wenn ich in meiner Abhandlung behauptete, daß im Titurel die damalige chriſtliche Weltanſchauung vollſtändiger, als in irgend einem andern Deutſchen Gedicht geſchildert ſei, und wenn ich dies ausdrücklich durch Auszüge dogmatiſchen Inhalts zu beweiſen ſuchte, die ich in der Form von Beilagen anhängte, ſo iſt das nicht unwahr und kann auch meine Vergleichung mit Dante rechtfertigen. Allein ſie bleibt gänzlich auf dem Niveau der allgemeinen ſcholaſtiſchen Theologie, ohne die ſcholaſtiſche Lehre, wie es Dante thut, zu einer ſelbſtſtändigen, von innen heraus durchdrungenen Faſſung zu erheben. Die Vergleichung ſchlug alſo völlig zum Nachtheil des Titurel aus. Die verherrlichende Ueberſchwänglichkeit, mit welcher die Romantik von ihm zu reden ſich gewöhnt hatte, war ein Irrthum, den einzugeſtehen mir damals ſehr ſchmerzlich wurde, deſſen Bekenntniß abzulegen ich aber doch genöthigt war, wenn ich nicht meiner Ueberzeugung widerſprechen wollte. Dies war mein erſter Bruch mit der Romantik.

Dieſer Bruch war jedoch nur ein erſt unbewußter. Es dauerte noch Jahre und Jahre, bevor ich mich aus der romantiſchen Confuſion herausarbeiten konnte. Nur durch eine Wechſelwirkung mit der Bewegung des jungen Deutſchlands kam ich dazu. Dies kehrte ſich gegen die Romantik, ſteckte aber, ſo gut als ich, noch ſelber darin. Es war eine Scene in Gutzkow's Wally, durch welche mir das ganze Verſtändniß klar wurde. Im Titurel wird erzählt, wie Tſchionatulander jedes Mal, wenn er von Sigunen Abſchied nimmt, ſich in einen Kampf zu ſtürzen, ſie bittet, ſich ihm ganz nackt in all ihrer natürlichen Schönheit zu zeigen. Sie gewährt ihm dieſe Bitte, indem ſie nur die Mitte des Leibes mit einem Schleier verhüllt, übrigens ihm ſogar geſtattet, ihren Buſen und ihre Hüften zu betaſten. Dieſe Scene ahmte Gutzkow in ſeiner Wally, unter ſonſt völlig abweichenden, ſehr bedenklichen Umſtänden, nach. Ich hatte mir damals, als ich in der Analyſe des Epos an dieſe Scene gekommen war, durch eine Erinnerung an eine ähnliche in Friedrich Schlegel's Lucinde zu helfen geſucht, war aber noch weit davon entfernt geweſen, dieſe Nuditäten anzugreifen.

Als ich mit meiner Abhandlung fertig war, ſchrieb ich ſie ſauber in's Reine und ließ ſie vom Buchbinder ganz ſtattlich wie ein Buch einbinden. Hierüber war Weihnachten herangerückt, als Briefe von Genthe aus Halle eintrafen, in denen er meldete, daß er zum Doctor der Philoſophie promovirt ſei. Er wollte die akademiſche Laufbahn einſchlagen und forderte mich auf, das Gleiche zu thun. Dieſer Vorſchlag traf mich in einem Moment, wo mir nichts erwünſchter erſcheinen konnte. Simon und Volk machten mir alle Bedenken gegen einen ſolchen Schritt geltend, aber ich war ſogleich entſchloſſen, ihn zu wagen, denn ich fühlte mich durch ihn plötzlich von dem geheimen Druck befreit, der ſeit einigen Monaten mich ſchwer belaſtete, weil mein ganzes Treiben am Morgen mich mit dem Titurel, Nachmittags mit der Geſchichte der Philoſophie, Abends mit Napoleon zu beſchäftigen, in der That eine höchſt ſonderbare Vorbereitung zum Candidatenexamen war. Die Abhandlung über den Titurel konnte ich freilich nicht zur Promotion einreichen, da ſie Deutſch geſchrieben war, aber ich konnte ſie einer Lateiniſchen Abhandlung über die Perioden der Deutſchen Literatur in Lateiniſcher Sprache, die ich mir ſofort entwarf, als einen Beweis beilegen, wie ernſtlich und umfaſſend ich mit dieſem Gegenſtand mich beſchäftigt hatte. Nun war kein Halten mehr. Der gute Vater gab mir einige hundert Thaler und ich reiſte gleich nach den Feiertagen in der ſchon geſchilderten Landkutſche nach Halle ab.

Es war eine traurige, langweilige Fahrt! Nur zwei Perſonen fand ich noch als Reiſegefährten, eine unbekannte, ſehr triviale Dame, die ſich unaufhörlich mit Eſſen und Trinken beſchäftigte, und einen Bekannten, den Dr. Rättig, Cuſtos an der Univerſitätsbibliothek, mit welchem ich denn wenigſtens über Bücher, über Halle und über die äußerliche Procedur meines vorhabenden Promotionsexamens plaudern konnte. Nun begegnete uns ein kleines Ereigniß, das mich, wäre ich abergläubiſch geweſen, wohl hätte ſtutzig machen können. Wir verfuhren uns. Auf den Feldern lag weit und breit Schnee. Es war bitter kalt. Der Mond ſtieg zur Nacht auf. Wir Paſſagiere verſanken in Schlaf. Plötzlich wachten wir alle drei faſt zugleich dadurch auf, daß wir fühlten, der Wagen ſtehe ſtill. Aber der Kutſcher auf dem Bocke ſchlief feſt. Wir weckten ihn endlich durch Pochen und Zuruf auf und fragten, wo wir wären. Er wußte es nicht. Der Wagen ſtand einem einſamen Gehöft gegenüber, auf deſſen von Mauern umſchloſſenem Hof die Hunde zu bellen begannen. Wir waren von der Chauſſee auf einen Feldweg abgekommen. Es blieb nichts übrig, als im Gehöft Leute zu wecken, um zu erfahren, wo wir uns befänden. Der Kutſcher mußte abſteigen und Lärm machen. Es dauerte ziemlich lange, bis ſich Jemand regte und verdroſſen Antwort gab.

Wir waren anderthalb Stunden von der Chauſſee entfernt, mußten umkehren und gelangten mit den ſehr ermüdeten Pferden Nachts zwiſchen zwei und drei Uhr in Halle an. Ich ſtieg im Gaſthof „zur Stadt Zürich“ ab und legte mich ſogleich zu Bett, denn ich war durch und durch erſtarrt und mein Kopf wüſt und leer. — Das war mein wenig verheißender zweiter Anfang in Halle.

XIV.

Halle. Promotion. Durchgang durch den Spinozismus. Thereſe von Jacob, genannt Talvj.

Am andern Morgen eilte ich zu Genthe. Dieſer wohnte in der Rathhausgaſſe im Hauſe der Frau Staatsrath von Jacob. Er hatte zu ebener Erde eine Stube und Kammer gemeinſchaftlich mit einem Landsmann Loof inne, welcher Mathematik und Phyſik ſtudirte. Ich fand in demſelben Hauſe im zweiten Stock eine Wohnung, ein großes, helles Zimmer mit Alkoven, das nur den Uebelſtand hatte, ſich ſchwer ausheizen zu laſſen.

Die Frau Staatsrath war die Wittwe des kürzlich verſtorbenen Staatsraths und Profeſſors v. Jacob, der längere Zeit in Ruſſiſchen

Dienſten geſtanden hatte. Er war es, der mich noch zwei Jahre zuvor als Prorektor zum akademiſchen Bürger vereidigt hatte. Er hinterließ drei Töchter. Die jüngſte war an den Muſikdirektor Löwe in Stettin verheirathet geweſen und bereits todt. Julian, ein Sohn derſelben, ward von der Großmutter erzogen. Die zweite Tochter, die augenblicklich verreiſt war und erſt im Frühjahr ſichtbar wurde, Emilie, war eine ſehr liebenswürdige, höchſt muſikaliſche, mehr nach Innen gewendete Perſönlichkeit. Die dritte älteſte Tochter, Thereſe, war ein außerordentlich begabtes, geiſtvolles und zur lebhafteſten Unterhaltung geneigtes Frauenzimmer. Sie verſtand die meiſten der lebenden Europäiſchen Sprachen und hatte durch einen jungen Wallachen, der das Haus ihres Vaters frequentirte, ſogar Serbiſch gelernt. Dies ſetzte ſie in den Stand, die Serbiſchen Volkslieder zu überſetzen und ſie mit einer vortrefflichen Einleitung herauszugeben. Sie hatte ſich als Schriftſtellerin den Namen Talvj gegeben. Als ich ſie kennen lernte, war ſie ſchon eine literariſche Celebrität.

Ich kann wohl ſagen, daß ich nur die angenehmſte Erinnerung an die mit ihr verbrachten Stunden behalten habe. Die Frau Staatsrath bat mich, als ich meinen Antrittsbeſuch machte, ſo oft es mir beliebe, zum Thee herunterzukommen. Ich wartete indeſſen gewöhnlich eine ausdrückliche Aufforderung ab, der ich immer gern Folge gab, denn das Geſpräch war ſtets anregend und ich lernte auch manche intereſſante Menſchen kennen, welche mit Thereſe verkehrten. Der nächſte von dieſen war der Amerikaniſche Profeſſor der Theologie Robinſon aus Boſton, der ſogar den Januar hindurch in einem Zimmer neben dem meinigen wohnte, dann aber auszog, weil er ſich, etwas ſpäter, mit Thereſe verlobte. Robinſon war ein ſehr ernſter, ſehr gelehrter, aber durchaus freundlicher Mann. Seine republikaniſche Sitteneinfalt und Ungenirtheit waren gerade nicht im Geſchmack der Frau Staatsräthin und es gab von dieſer Seite manche drollige Scenen. Robinſon hat ſich durch ſeine Topographie von Paläſtina einen bleibenden Namen in der bibliſchen Literatur erworben. Als er ſich 1838 deshalb in Paläſtina aufhielt, hatte er ſeine Frau von Boſton mit nach Deutſchland herübergebracht, wo ſie in Dresden mit ihren beiden Töchtern verweilte. Hier hielt ich mich in demſelben Jahre zufällig einige

Tage auf. Ich wohnte in der Neuſtadt, im Hotel zur Stadt Wien. Sie las meinen Namen in dem Fremdenrapport und gab mir durch ein Billet Nachricht, daß ſie nur wenige Häuſer von mir entfernt wohne. Ich eilte alsbald zu ihr und verlebte mit ihr einige genußreiche Stunden, in denen wir Altes und Neues in kaleidoskopiſchem Wechſel durchliefen. Ich habe ſie nicht wiedergeſehen, aber wir haben noch einige kleine Schriften ausgetauſcht.

Doch zurück aus dieſen ſchönen Erinnerungen zu meiner Promotion. Ich ſchrieb Vormittags binnen ein paar Wochen eine Lateiniſche Diſſertation über die Periodiſirung der deutſchen Nationallitteratur. Die Nachmittage und einen Theil des Abends verwendete ich auf einen Auszug aus Kants Kritik der reinen Vernunft, der praktiſchen Vernunft, und der Urtheilskraft. Ich wußte, daß Profeſſor Tieftrunk, ein Kantianer, mich unfehlbar hierin examiniren würde, denn er hatte mir bei meinem Beſuche, den ich ihm machte und in welchem ich ihm mein Vorhaben kund gab, dies ſelber in Ausſicht geſtellt. Dekan der philoſophiſchen Fakultät war gerade der Profeſſor der Geſchichte, der Oberbibliothekar Voigtel. Er war ein ſehr ehrgeiziger Mann, der viel auf äußerliche Formen hielt. Er war kein Forſcher, hatte aber einmal einen Genealogiſchen Atlas verfaßt und für deſſen Widmung vom Könige von Dänemark den Dannebrogorden erhalten, deſſen Decoration er bei Gelegenheit geltend zu machen nicht verfehlte.

Als ich meine Papiere eingereicht hatte, ſetzte er zum Examen den zweiten Februar 1828 feſt. Nach damaliger Sitte mußte ich Vormittags die ſogenannte Bellaria einſenden d. h. einige Torten und diejenigen Weinſorten, die mir vom Dekan nach vorgängiger Rückſprache als wünſchenswerth bezeichnet waren. Das Examen fand in ſeinem großen Bibliothekzimmer ſtatt. Torte und Wein ſtanden auf einem langen Tiſch, um welchen herum die Profeſſoren mit mir Platz nahmen. Zuerſt waren nur Voigtel und Tieftrunk anweſend. Dann kamen noch ſucceſſive Schütz, Schweigger und Jacobs, der Philologe, der damals außer an der Univerſität auch Profeſſor am Pädagogium war. Gruber und Hinrichs, auf die ich eigentlich gerechnet hatte, kamen nicht.

Voigtel, Tieftrunk und Schütz examinirten in Lateiniſcher, Schweigger und Jacobs in Deutſcher Sprache. Bei Schweigger hatte ich Chemie gehört, bei den andern aber nur, aus Neugierde, zuweilen hoſpitirt. Jacobs war mir völlig fremd. Bei allen Prüfungen kommt es auch auf Glück an. Wie grenzenlos iſt das Uebergewicht des Examinators über den Examinanden! Wenn ich in meinem ſpätern Leben hunderte von jungen Leuten examinirt habe, ſo bin ich immer der Gefahr eingedenk geweſen, mit welcher ich dieſe Stunden durchlebte. Ich hatte aber inſofern Glück, als in der Prüfung, welche der Herr Oberbibliothekar, der als Dekan den Anfang machte, mit mir anſtellte, ein Moment vorkam, der ganz zufällig ein günſtiges Vorurtheil für mich erwecken konnte. Voigtel ließ mich unter anderm die Geſchichte der Phönicier erzählen. Ich fing an und ſagte, ſie wären vom rothen Meer nach der Küſte des Mittelmeeres gewandert. Dies beanſtandete Voigtel. Ich beharrte bei meiner Behauptung. Können Sie dies beweiſen? Ich bejahete. Aus welcher Quelle? Aus dem Herodot. Ich ſah, wie der alte Hofrath Schütz bei dieſen Worten, indem er ein Glas Rothwein ſchlürfte, ſchmunzelte. Das ermuthigte mich noch mehr. Nun, ſagte Voigtel, indem er ſich an ſeine Collegen richtete, wir wollen doch ſehen, ob der Candidat den Beweis führen kann? Hiermit wandte er ſich zu einem Fache ſeiner Bibliothek und holte ein Exemplar des Herodot herab. Mit höhniſcher Miene übergab er mir daſſelbe und forderte mich auf, die Stelle beizubringen.

Daß ſie im Herodot ſtand, wußte ich, aber den Ort konnte ich nicht mit Genauigkeit angeben. Ich wußte nur noch, daß ſich die Stelle in einem der erſten Bücher und zwar gleich zu Anfang eines Capitels finden müſſe. Dieſer letzte Umſtand war offenbar der für mich günſtigſte. Fand ich die Stelle nicht, ſo war ich blamirt. Ich hatte dann nicht nur nach Voigtels Meinung falſche Antwort gegeben, ſondern auch eine Kenntniß der Quellen mir angedichtet, die ich nicht beſaß. Es war ein verhängnißvoller Augenblick. Doch ich hatte, wie geſagt, Glück. Nach einigen Minuten lachten mir die Worte Herodots: die Phönicier, gekommen vom rothen Meer, entgegen. Ich reichte den Herodot, nachdem ich ſie geleſen, an Voigtel, der ſofort einen Ton anſtimmte, als ob er nichts Anderes erwartet hätte, im Herodot zu finden. Tieftrunk und Schütz wechſelten verſtohlen lächelnde Blicke und ich war auch bei ihnen durch dieſen kleinen Triumph über den eitlen Mann in guten Credit gekommen. Voigtel kürzte nun ſein Examen ab. Meine Abhandlung über den Titurel, welche ich meiner Lateiniſchen Diſſertation beigegeben hatte, lag auf dem Tiſch. Auch eine nur flüchtige Durchſicht derſelben konnte wohl erkennen laſſen, daß ich in der Geſchichte des Mittelalters gut zu Hauſe war. Er deutete alſo auf dieſelbe und ſagte, er wolle, durch ſie bewogen, das Mittelalter überſpringen und nur noch einige Fragen aus der neuern Geſchichte an mich richten, die ich ziemlich richtig beantwortete. Dann überließ er mich dem Philoſophen Tieftrunk, der ſich ausführlich auf die Kant'ſchen Kritiken einließ und eine ſehr gute Art zu fragen hatte. Die vortreffliche Ueberſicht, die Kant ſelber von ſeiner Kritik der reinen Vernunft gemacht hat, kam mir hier außerordentlich zu Statten. Hofrath Schütz, der Philologe, legte mir die Wolken des Ariſtophanes vor. Ich mußte eine Scene überſetzen und interpretiren. Wenn ich zuweilen ſtockte, drängte er auch nicht, gewährte mir Muße zum Nachdenken, nahm das Glas, nickte mir zu und ſagte: Interim aliquid bibamus! Bei Schweigger beantwortete ich die Fragen nach den poſitiven Beſtimmungen der chemiſchen Stoffe und Prozeſſe ſehr mangelhaft. Doch nahm die Sache bald eine Wendung, die mir vortheilhaft war, nämlich auf die Geſchichte der Chemie. Nachdem ich den Zuſammenhang von Stahls Phlogiſton einerſeits mit der Alchemie, andererſeits mit Lavoiſier glücklich zu Stande gebracht hatte, erklärte er ſich für befriedigt, da ich ja nicht Chemiker von Fach ſei, ſondern nur eine allgemeine Bildung zu documentiren habe, wie ſie einem Philoſophen wohl gezieme. Nun aber kam Jacobs an die Reihe. Dies war ein fein gebildeter Mann, der bald nachher von Halle nach Lübeck kam. Was wollte er von mir? Ich war ſchon etwas wüſt im Kopf, wie es den meiſten Examinanden gegen Ende zu ergehen pflegt, nachdem ſie in wenigen Stunden durch ſo viele Gebiete, gegenüber ſehr verſchiedenen Perſönlichkeiten, ſich haben hindurchbewegen müſſen. Ich erwartete natürlich ein philologiſches Thema. Statt deſſen kam ein philoſophiſches, woran ich gar nicht gedacht hatte, nämlich die Sprachphiloſophie. Hatte ich auch ſtets ein Intereſſe dafür gehabt, waren mir auch die Hauptmomente ihrer bisherigen Geſchichte nicht unbekannt geblieben, ſo hatte ich doch auf der Univerſität mich nie ſpeciell mit ihr beſchäftigt. Allein hier kam mir nun zur Hilfe, daß ſie uns auf dem Gymnaſium einmal ein ganzes Semeſter hindurch ausführlich vorgetragen war. Die Erinnerung hieran ermuthigte mich, was bei einem Examen von unendlichem Werth iſt. Auch machte ich im weitern Verlauf die Erfahrung, wie unſchätzbar es in der Wiſſenſchaft ſei, durch einen Unterricht darin mit ihrem Material, mit ihrer Terminologie, mit ihren Hauptproblemen und mit den verſchiedenen Verſuchen zu ihrer Löſung vertraut geworden zu ſein. Die Fragen, welche mir Profeſſor Jacobs verlegte, überraſchten mich nicht. Ich fand ſie vielmehr ganz in der Ordnung und bemühete mich ſie ſo gut es ging zu beantworten. Da er Deutſch mit mir verhandelte, ſo wurde der Ausdruck meiner Gedanken mir erleichtert und ich gerieth zuletzt mit ihm mehr in eine Unterhaltung gemeinſchaftlichen Nachdenkens, die ihm ſelber Vergnügen zu machen ſchien. So kam ich auch hier glücklicher durch, als ich es hätte erwarten können.

Das Examen war beendet. Die Lichter brannten herunter. Ich wurde nun in ein anderes Zimmer verwieſen, wo ich in Gegenwart eines Pedells eine ängſtliche Viertelſtunde zubrachte, während die Herren Profeſſoren über den Ausfall der Prüfung beriethen. Dann wurde dem Pedell geklingelt, der gleich darauf zurückkehrte, mich hereinzuführen. Voigtel empfing mich mit Feierlichkeit, mir den glücklichen Ausgang zu verkünden und nahm, wie es damals üblich war, ſofort die Vereidigung vor, worauf mit Glückwünſchen und Champagner geendet ward.

Weil ich zuweilen geſtritten hatte, ſetzte man mir in mein Diplom die Worte: et postquam in consessu ordinis examine rigoroso studium philosophiae acerrimum comprobaverat.

So war ich denn Doctor der Philoſophie und Magiſter der freien Künſte und richtete mein Augenmerk auf den nächſten Schritt, den ich zu thun hatte, nämlich mich bei der Univerſität zu habilitiren. Doch ſollte darüber noch ein halbes Jahr vergehen, das von den mannichfaltigſten Erlebniſſen erfüllt wurde.

Ich erkannte ſehr wohl, daß, wenn ich in der Philoſophie vorwärts kommen wollte, das Studium der Hegel'ſchen Logik unvermeidlich und daher die nächſte Aufgabe in einer Zeit ſein müſſe, wo ich nochganz frei über dieſelbe verfügen konnte. Ich widmete ihm daher die Monate Februar und März. Obwohl ich in ihr bereits den Unterricht des Herrn von Henning erhalten hatte, ſo war ſie mir doch ſehr ſchwer zu bezwingen und es blieben, auch nachdem ich alle drei Bände abſolvirt hatte, genug Stellen zurück, die mir noch völlig dunkel waren. Eine beſondere Hemmung erwuchs mir durch die Logik, welche Hinrichs herausgegeben und die ich auch bei ihm gehört hatte. Ich habe ſchon oben von ihr geſprochen. Sie war, wie billig man ſie auch beurtheilen mochte, eine Anbequemung an die formale Logik des herkömmlichen Curſus. Der Grundbegriff der Hegel'ſchen Logik war darin fallen gelaſſen. Die Ontologie, welche Hegel die objective Logik nannte, war mit der ſubjectiven, mit der Lehre vom Begriff, ſogar in unklarer, gezwungener Weiſe äußerlich vermiſcht. Der Begriff ſelber war aus ſeiner ſubjektiven Form nicht zur objektiven und abſoluten als Idee erhoben und, um die Verwirrung zu vollenden, war noch ein zweiter Abſchnitt hinzugefügt, der offenbar der Phänomenologie d. h. der Wiſſenſchaft vom Begriff des Bewußtſeins, angehörte. Jetzt ſehe ich dies Alles nur zu klar ein, damals aber war Hinrichs, trotz Daub's Zuſtimmung zu meinem Bedenken, noch eine ſo große Autorität für mich, daß ich irre wurde, zumal wenn ich den zuverſichtlichen Ton ſeiner Vorrede vernahm, worin er ſich geradezu als den Regenerator der Logik bezeichnete. Es hat viele Jahre gedauert, bevor ich deutlich den Zuſammenhang begriff, in welchen Hegel's Logik zu Kant's Kritik der reinen Vernunft ſteht. Aus dieſer iſt ſie Schritt vor Schritt erwachſen. Es iſt dies vorzüglich aus dem zweiten Theil, aus der Lehre vom Weſen, erkennbar. Hier hat Hegel noch viel Kampf zu beſtehen gehabt, bevor er zu der einfacheren und logiſcheren Form durchdrang, die er ſpäter in der zweiten Ausgabe ſeiner Encyklopädie aufſtellte. Weil wir Menſchen denkende Subjecte ſind, ſo blieben die meiſten dabei ſtehn, die Beſtimmungen des Denkens, gewöhnlich ſeine Geſetze genannt, als nur ſubjective Functionen zu betrachten und jene Beſtimmungen nicht an und für ſich zu nehmen, wie ſie durch ihren eigenen Inhalt ein Syſtem ausmachen. Die Kategorien haben aber ein inneres Verhältniß zu einander. Qualität und Quantität, Weſen und Erſcheinung, Inhalt und Form, Subſtantialität und Cauſalität, Allgemeinheit und Beſonderheit

u. ſ. w. hängen durch ihren eigenen Begriff mit einander zuſammen. Hat man dieſe Einſicht einmal erreicht, ſo wird man auch begreifen, daß das abſtracte Denken von einem relativ niedrigſten bis zu einem relativ höchſten Punkt ſich entwickeln müſſe. Ich ſetze das Wort relativ hinzu, um anzudeuten, daß jede Beſtimmung als ſolche abſolut, ſchlechthin nothwendig und wahr iſt, daß ſie aber, als nur ein Moment der totalen Vernunft, das, was ſie iſt, nur durch ihre Beziehung auf alle andern Kategorien ſein kann. Wenn die Philoſophie auch in ihren Disciplinen eine ſelbſtſtändige Wiſſenſchaft iſt, ſo iſt ſie es durch die Logik, von welcher alle realen Wiſſenſchaften, um Wiſſenſchaft zu ſein, abhängig ſind. Die Denkbarkeit eines Gegenſtandes iſt das abſolute Kriterium der Wahrheit und Gewißheit. Die Denkbarkeit ſelber iſt aber an den Begriff der Kategorien gebunden. Daher kommt es, daß das Logiſche, obwohl es nichts Materielles iſt, doch die Herrſcherrolle in der Wiſſenſchaft übt. Bleibt man beim Begriff des Allgemeinen, Beſonderen und Einzelnen ſtehen, d. h. beſchränkt man die Logik auf die Lehre vom Begriff, Urtheil und Schluß, ſo läßt man die ontologiſchen Kategorien als Vorausſetzungen außerhalb ſtehen, wie Kant es in ſeiner analytiſchen Logik machte. Ohne ſie kann man im Begreifen, Urtheilen und Schließen nichts anfangen. Alſo, ſchloß Hegel ganz richtig, müſſen ſie vorher entwickelt werden. Die Ontologie, die Lehre von Sein und Weſen, muß der Lehre vom Begriff vorausgehen. Der Begriff aber iſt nicht blos eine Form unſeres ſubjectiven Denkens, ſondern dieſe Form hat in der uns gegenſtändlichen Welt reale Exiſtenz. Das Logiſche iſt aller Realität immanent.

Als ich Hegels Logik durchgearbeitet hatte, wurde mir klar, daß ich noch eines andern Studiums bedürfe, um ſie richtig verſtehen zu können. Dies war das Spinoza's. Die Schriften des Carteſius hatte ich mir in Heidelberg gekauft und wenigſtens die wichtigſten Abhandlungen darin über die Methode, die Affecte und Leidenſchaften geleſen. Von Spinoza aber hatte ich bis dahin nur durch die Geſchichte der Philoſophie, ſo wie durch ſeine Schilderungen von Bayle, Jacobi, Schelling, Göthe, eine Vorſtellung. Hegel aber gab ſich zu ihm eine ganz entſchiedene Stellung. Er geſtand Spinoza den Begriff der Subſtanz zu, allein er behauptete, daß das Abſolute nicht nur als

Subſtanz, ſondern zugleich als Subject gefaßt werden müſſe. Dies hatte ich oft genug vom Katheder her gehört; das hatte ich auch in Hegels Vorrede zu ſeiner Phänomenologie geleſen; das fand ich nun in der Logik ſelber weiter begründet. Ich wurde jedoch gerade durch dieſe Auslaſſungen in immer größere Verwirrung geſtürzt. Der Begriff der Subſtanz konnte doch nur ein allgemeiner ontologiſcher Begriff ſein. Von einer beſonderen Subſtantialität konnte die Logik doch nicht handeln. Es war aber unzweifelhaft, daß auch Hegel in der großen Logik von der Subſtanz in dem Sinne ſprach, darunter das Abſolute an und für ſich, alſo in gemeinem Deutſch, Gott zu verſtehen. War dies der Fall, ſo bedeutete ſeine Polemik gegen Spinoza die Ablehnung des Pantheismus und die Forderung, die Subſtanz zugleich als Subject zu ſetzen, die Anerkennung des Theismus. Dies war mir, da ich den Glauben an die Perſönlichkeit Gottes nicht verloren hatte, ganz recht. Allein wie ſollte ich damit vereinigen, daß der Begriff der Subjectivität ſich in die logiſchen Formen des Allgemeinen, Beſonderen und Einzelnen auflöſte? Es blieb mir nichts übrig, als Spinoza ſelber zu ſtudiren; um zu wiſſen, wie ich mit Hegels Polemik gegen ihn daran ſei. Es glückte mir auch, ein ſchönes Exemplar der Ausgabe ſeiner Werke von Paulus zu kaufen. So warf ich mich denn mit aller Begierde in dies neue Studium.

Während ich ſo für mich in die Abgründe der Metaphyſik verſank, wurde ich nebenher von einer ganz andern Welt, nämlich von der Komiſchen, umſpielt. Hierzu gab Genthe die Veranlaſſung. Als ich ihn wiederſah, war er damit beſchäftigt, eine Schrift über das einzige uns aus dem Alterthum erhaltene Satyrdrama, den Kyklops des Euripides, drucken zu laſſen, die eine Ueberſetzung deſſelben mit einer hiſtoriſch kritiſchen Einleitung enthielt. Nach ſeiner communicativen Art zog Genthe nicht nur mich, ſondern auch den Phyſiker Loof, der ſehr gut Griechiſch verſtand, in ſeine Beſchäftigung hinein. Das Drama wurde ſo oft Abends ſowohl Griechiſch als Deutſch durchgenommen, daß einzelne Stellen daraus bald zu ſprichwörtlicher Anwendung unter uns dreien ſich fixirten, die wir, nach Art junger Leute, die Kreuz und Quer anbrachten. Für einen vierten wäre dieſer Jargon, der uns köſtlichen Spaß bereitete, ganz ungenießbar, eine hermetiſch verſchloſſene Welt, geweſen. Als der Kyklops beſeitigt war, kam ein anderes Thema an die Reihe. Genthe hatte ſich ſchon ſeit längerer Zeit auf die Geſchichte der Macaroniſchen Poeſie geworfen und alle Denkmale derſelben geſammelt. Er hatte eine grenzenloſe Vorliebe für dieſe groteske Poeſie. Theophilo Folengo, ein Italieniſcher Mönch, der Hauptdichter dieſer Gattung, wurde von ihm vergöttert. Ihm zu Liebe ließ ich mich nun zwar auch auf dieſelbe ein, vermochte jedoch ſein Behagen an dieſen Späßen und Künſteleien nur in ſehr mäßigem Grade zu theilen, obwohl ich ihm bei der Abfaſſung einer einleitenden Betrachtung und literariſchen Geſchichte, ſo viel ich konnte, hülfreich war. Das Macaroniſche verbindet die Lateiniſche Sprache mit einer neueren und behandelt die Wörter der letzteren nach dem Zuſchnitt der Lateiniſchen Grammatik. Dies iſt ein Scherz, mit welchem ſich Mönche in der Muße eines Kloſterlebens wohl unterhalten können. In kürzerem Umfange, wie in dem bekannten Deutſch-Macaroniſchen Gedicht: Floia, kann man ſich auch wohl daran ergötzen. Karl Immermann hatte dies Gedicht unter dem Namen Acander wieder herausgegeben und von hier hatte Genthe den Anſtoß zu ſeiner Schwärmerei für dieſe ſpielende Dichtung empfangen. Er hat ſie ſein ganzes Leben über bewahrt und auch die Deutſche Uebertragung von Folengo's Mückenkrieg (Moschea) herausgegeben.

Für den Verlag ſeiner Schriften hatte Genthe einen Verleger in dem Buchhändler Reinecke gefunden. Dieſer Mann, ein ächter Sachſe, hatte im ſchon vorgerückten Alter noch eine junge Frau geheirathet. Sie war eine Magdeburgerin und ich hatte ſie als Schuljunge oft geſehen, da ihre Eltern im oberen Stock der Franzöſiſchen Schule wohnten, die ich frequentirte. Durch Genthe wurde ich auch mit Reinecke bekannt. Er lud uns öfter auf den Sonntag zu kleinen Mittageſſen ein und wußte uns Mancherlei von den Deutſchen Autoren zu erzählen. Er hatte als Commis lange in Dresden conditionirt und hier Schiller zuweilen im Theater geſehen, was geradezu die größte aller ſeiner Erinnerungen war. Dieſer Enthuſiasmus kleidete ihn gut. Er wurde auch mein Verleger; bis ich von ihm zu Anton überging.

Genthe ſchrieb im Frühjahr auch noch einen Roman: Don Fernando von Toledo, in zwei Bändchen, die er Reinecke zum Verlage aufredete. Es waren einige hübſche Erſindungen darin, aber das Ganze war flüchtig und ſtand ſeinem erſten Roman außerordentlich nach. Die romantiſche Willkür erlaubte ſich die unmotivirteſten Combinationen. Es war ſogar eine Anzahl Märchen darin eingeſchaltet, die aus einer Franzöſiſchen Sammlung des vorigen Jahrhunderts überſetzt waren. Im zweiten Theil hatte Genthe die Hegel'ſche Terminologie zum Gegenſtande ſeines Spottes gemacht. Hier fanden ſich einige glückliche, heitere Wendungen, die von Hinrichs, Loof und mir füglich belacht wurden, die jedoch dem großen Publikum, vor allem dem Roman leſenden, gänzlich unverſtanden bleiben mußten. Das Buch kam daher ſchon als Maculatur zur Welt. Genthe verließ uns bald darauf, Reiſen nach Thüringen und in die Mark zu Verwandten zu machen.

In meinen äußeren Verhältniſſen gingen auch mancherlei Veränderungen vor. Mein Zimmer war nur durch eine Bretterwand von der Nachbarwohnung getrennt. Profeſſor Robinſon, ein ſtiller Mann, war Ende Januar ausgezogen. Während des Februars wohnte ich ganz allein in der weitläufigen Etage. Hier hatte ich zuweilen romantiſch ſchauerliche Momente zu durchleben. Wenn ich öfter ſpät in der Nacht die dunkle Treppe hinaufgetaſtet war, hatte ich, oben angelangt, zur Rechten den Blick auf eine große Kammer, deren Thür zur obern Hälfte aus einem Glasfenſter beſtand, welches den vollen Einblick geſtattete. In dieſer Kammer war einige Monate zuvor ein Dachdecker geſtorben, der einen unglücklichen Fall gethan hatte. Mir war die traurige Scene mit allen Einzelheiten öfter geſchildert worden. Kam ich nun herauf, ſo wurde die Erinnerung an dieſen Vorgang zuweilen ſo lebendig in mir, daß ich, vorzüglich bei Mondſchein, mich nicht enthalten konnte, dicht an die Thür zu treten und in die leere Kammer zu blicken, gleichſam als ob ich den in Todesſchmerzen ſich Krümmenden und Angſtſeufzer Ausſtoßenden noch gegenwärtig antreffen müßte. Hier habe ich an mir ſelber beobachtet, wie nahe ſolche Situationen daran ſind, in Viſionen überzugehen und Spukgeſtalten entſtehen zu laſſen. Ich blieb mir aber, auch wenn mich Geſpenſterſchauer durchrieſelten, völlig klar. Zog ich dann den Schlüſſel, die große Flügelthür des Saales zu öffnen, den ich durchſchreiten mußte, zur Thüre meines Zimmers zu gelangen, ſo hallten meine Tritte geiſterhaft durch den öden

Raum. Hier hatte der Staatsrath von Jacob Concerte und Bälle veranſtaltet. An den Wänden liefen noch rothgepolſterte Divane ringsum, auf denen man ſich den reizenden Flor der Damenwelt vorſtellen konnte. Den Fenſtern gegenüber, in Mitten der linken Wand, ſtand der Ofen, ganz ebenſo geſtaltet, wie der im Saal meines elterlichen Hauſes. Es war dieſelbe lebensgroße Gypsſtatue der Minerva, mit Helm, Speer und Schild, die mir hier entgegen ſchimmerte. Ich begrüßte ſie immer als eine mir wohlwollende Göttin. Was die Seele Alles in ſolchen Momenten empfindet, iſt unbeſchreibbar. Die Romantik eines Arnim, Heinrich von Kleiſt, Tieck hatte nicht verfehlt, ſolche zwiſchen Wachen und Traum verdämmernde Momente zu belauſchen und hatte das Grauen, welches ſie begleitet, oft vortrefflich beſchrieben. Obwohl ich ein ganz rationaliſtiſch aufgeklärter Menſch in ſolchen Dingen war, ſo hat es mir doch nicht an myſteriöſen Anwandlungen und nicht an Erlebniſſen gefehlt, die mich bis zum Abgrund führten, wo die Nachtſeite des Lebens ſich unſerer mit unheimlicher Gewalt zu bemächtigen droht. Ich bin, wie geſagt, in ſolchen Augenblicken, immer Herr meines Bewußtſeins geblieben. Oft ſind es an ſich höchſt einfache Vorgänge, welche uns in unſerem Innerſten zu erſchüttern, und uns bis zu der Grenze zu führen vermögen, wo wir unſere Ohnmacht, eine Welt mit ſolchen Zuſtänden zu durchdringen, ſchmerzlich empfinden. Ich habe oben z. B. erzählt, wie ich bei meinem im Duell verwundeten Freunde Parow Nachtwache hielt. Während er im Alcoven fieberhaft ſtöhnte, trafen noch ganz andere Laute mein Ohr. Parow wohnte nicht weit von dem Irrenhauſe. Es war eine wunderſchöne, mondhelle Nacht. Ich konnte das Gebäude und die Fenſter deutlich ſehen. Da ertönte nun von einer der Zellen das wüthende Geſchrei eines tollen Weibes, das ſich in Schimpfwörtern gegen eine verhaßte von ihr nur vorgeſtellte Perſon Luft machte. Pauſenweiſe erſtarb das Gebelfer, dann brach es wieder los, bis es mit der aufgehenden Sonne verſtummte. Alles um mich herum lag in Lethe bringendem Schlummer, nur der Verwundete hier mit ſeinen Seufzern, die Wahnſinnige dort mit ihren heiſern Flüchen, klangen als ſchrille Diſſonanzen durch die Harmonie, die ihren beſeligenden Hauch über alles Daſein auszubreiten ſchien. Peſſimismus und Optimismus rangen in meiner jungen Seele mit einander und ich flüchtete mich in Göthes Verſe, die eigends für mich gemacht ſchienen:

Fülleſt wieder Berg und Thal
Still mit Nebelglanz,
Löſeſt endlich auch einmal
Meine Seele ganz.

Was von Menſchen nicht gewußt
Oder nicht bedacht,
Durch das Labyrinth der Bruſt
Wandelt in der Nacht.

Anfangs März zog in die Zimmer neben mir ein Baron von Münchhauſen ein. Er war etwa dreißig Jahre alt, in ſeinen Sitten ein feiner Cavalier, die mit dem erwüchſigen Benehmen des Amerikaniſchen Robinſon zuweilen komiſch kontraſtirten, wenn wir zum Thee bei der Frau Staatsrath zuſammentrafen. Dieſer junge Mann war hypochondriſch. Er glaubte ſchwindſüchtig zu ſein. Er hatte alle Aerzte aufgegeben und behandelte ſich ſelbſt homöopathiſch nach Hahnemann'ſchen Grundſätzen. Er konnte daher in keinem öffentlichen Gaſthaus ſpeiſen, ſondern mußte eigends für ſich kochen laſſen, hauptſächlich ſchlichte Bouillon und Rindfleiſch. Glaubte er mitunter in der Bouillon ein Fäſerchen Peterſilie oder Zwiebel zu entdecken, ſo gerieth er außer ſich. Seine Cur ſchien ihm dann rückgängig gemacht und er verſank, wenn er ſich ausgetobt hatte, in eine menſchenfeindliche Schwermuth. Um ſeine Bruſt zu ſtärken, blieb er in ſteter Bewegung. Er ritt ſpazieren, er rappierte, er hielt ſich einen Unteroffizier, der im Auditorium des Staatsraths, das am Ende des Hofes in einem Hintergebäude lag, mit ihm exerciren mußte. Das war aber nicht genug. Sowie er auf ſein Zimmer kam, warf er ſich in einen Seſſel, ergriff ein Buch, und fing an, laut zu leſen. Da uns nur eine Bretterwand ſchied, ſo wurde mir dies oft bei meinem Studium der Hegel'ſchen Logik ſehr läſtig und ich entſchloß mich, am Anfang April in das große Zimmer zu ebener Erde zu ziehen, welches bis dahin ein Candidat inne gehabt hatte. Es war damit die Berechtigung verbunden, den Garten zu benutzen, zu welchem man durch ein Seitengebäude vom Hof aus gelangte. Da es auch an einer großen Gartenſtube nicht fehlte, ſo brachte ich, ſo bald es wärmer wurde, einen großen Theil des Tages darin zu, faſt immer mit dem Studium Spinoza's beſchäftigt. Die Frau Staatsrath und ihre Töchter kamen niemals in den Garten. Sie genoſſen die friſche Luft nur in einer Spazierfahrt, welche regelmäßig Nachmittags erfolgte.

Das weitläufige Anweſen der Frau Staatsräthin wurde durch einen Hausmeiſter, Namens Milradt, in Ordnung gehalten. Er hatte die untere Wohnung auf dem linken Flügel des Hofes inne. Dieſer Mann war von Geburt ein Danziger, von Profeſſion ein Schneider, von Amtswegen Nachtwächter und im Hauſe das Factotum, ohne deſſen Beirath die Frau Staatsräthin kein Geſinde, keinen Kutſcher, kein Kammermädchen anſtellte. Er ſchloß mit den Miethern die Verträge ab, zog den Miethzins ein, beſorgte die Aufwartung der Inſaſſen, die Reinigung und Lüftung der Zimmer, die Reparatur der Möbel. Er war ein ſehr verſtändiger Mann, der viel erfahren hatte. Er ſtellte in ſeiner Familie gleichſam das vereinigte Deutſchland dar. Er, ein geborner Weſtpreuße, hatte eine Frau aus dem Reich, d. h. aus Bayreuth, geheirathet. Er ſprach den ſcharfen Preußiſchen Dialekt, der, gegen die Naturwüchſigkeit der anderen Deutſchen Dialekte gehalten, nach der Erlernung des Deutſchen klingt. Seine Frau ſprach den Fränkiſchen Dialekt und die einzige Tochter, Louiſe, ſprach den Halliſchen d. h. Thüringſchen Dialekt. Das Concert dieſer drei Mundarten zu hören, machte mir das größte Vergnügen. Die Tochter, Louiſe, ein nicht gerade ſchönes, aber ſehr anmuthiges, wohlunterrichtetes, gutgeſittetes Mädchen, kam Nachmittags nicht ſelten in die Gartenſtube, dort, bei offnen Fenſtern und Thüren zu nähen. Vormittags gab ſie in mehreren Schulen Unterricht. Wir gewöhnten uns aneinander und es genirte mich nicht, in ihrer Gegenwart zu leſen und zu ſchreiben. Natürlich plauderten wir auch dazwiſchen und gingen auch im Garten zuſammen, die aufgeblühten Blumen zu muſtern. Da ſie mit dem Candidaten, deſſen Stube ich bezogen hatte, verlobt war und auf dem Sprunge ſtand, ihn zu heirathen, ſobald er von einer Adjunctur, die er übernommen hatte, zur Pfarre gelangen würde, ſo war unſer Verkehr vor aller Verſuchung gewahrt, in Liebeleien zu verfallen. Wir leiſteten uns eben gute Geſellſchaft. Dies treffliche Mädchen ſollte ſchon im nächſten Jahre, in Folge einer heftigen Erkältung, binnen wenigen Wochen hingerafft werden. Ich beſuchte die arme Louiſe, da ich aus dieſem Hauſe verzogen war, noch ein paar Mal. Wie wehmüthig iſt doch ein ſolches Sterbelager einer Jungfrau, einer Braut! Ihre Augen brannten von dem Zehrfieber; ihre Wangen glühten von dem trügeriſchen Roth des Todes; ihre ganz vermagerte Hand zitterte in der meinigen. Ich konnte nur mühſam die Thränen zurückhalten, aber ſie ſelber war ſtill und ergeben, wie meine Couſine Lefevre in Magdeburg, an deren ganz ähnlichem Sterbebette ich auch geſeſſen hatte.

Genthe war fort. Der Baron von Münchhauſen ging Ende Mai auf ſeine Güter. Mit Hinrichs fing ich an, weite Spaziergänge in die Umgegend von Halle zu machen. Die Hinterfront eines Seitengebäudes ſeiner Wohnung begrenzte die eine Seite des Gartens, in welchem ich mich größtentheils aufzuhalten pflegte. Durch ein kleines Fenſter konnte er mir zurufen und ſich mit mir verabreden.

Mit Loof, dem Phyſiker, einem fleißigen, braven Menſchen, der in der unteren Wohnung, mir gegenüber, geblieben war, hatte ich meine beſonderen Geſpräche über Naturphiloſophie, namentlich über Licht und Wärme. Es war ein ganz idylliſcher Zuſtand, der aber unerwartet von ſehr ſtürmiſchen Momenten gefolgt und durchkreuzt werden ſollte, die mir große Noth machten, weil ich, um mich im Lehrvortrage zu üben, einige Studirende bewogen hatte, drei Mal in der Woche früh von 7 bis 8 Uhr zu mir zu kommen, ihnen Religionsphiloſophie vorzutragen. Zu dieſem Geſchäft bedurfte ich der Ruhe und Sammlung eben ſo ſehr, als zu dem Studium Spinoza's. Es ſollte aber eine Unruhe in meine Idylle von einer Seite hereinbrechen, von welcher ich ſie niemals erwartet hätte.

XV.

Mußmann und Bohtz. Philoſophiſches Satirſpiel. Habilitation.

Um das, was ſich nun ereignete, einigermaßen begreiflich zu machen, muß ich ſchon etwas weiter ausholen. Das Jahr 1828 ſchien dazu beſtimmt, die Univerſität Halle mit einer Fluth von Docenten in der philoſophiſchen Fakultät zu überſchwemmen. Bis dahin war ein einziger Privatdocent der Philoſophie vorhanden geweſen, Dr. Luther, ein Nachkomme von Martin Luther. Er war ein Anhänger Gerlach's, wohnte ſehr romantiſch in einem der alten Thürme am Roſenthal, litt an den Augen, mit denen er unaufhörlich zwinkerte, ſchrieb viel für ſich, war aber — eine Seltenheit in Halle — nicht druckſüchtig und machte die Pädagogik zu ſeiner Specialität. Als Docent hatte er faſt gar keine Wirkung. Wir vermieden uns nicht, wenn wir gerade aufeinander trafen, aber wir ſuchten uns auch nicht. Er heirathete ſpäter eine wohlhabende Wittwe, wurde aber ganz melancholiſch und erhängte ſich in der Döhlauer Haide.

Nun kam 1828 im März zunächſt Dr. Georg Mußmann von Berlin nach Halle und etablirte ſich ſofort als Privatdocent der Philoſophie. Er war der Sohn eines Schmiedes aus der Umgegend von Danzig. Er hatte als Freiwilliger noch den Feldzug von 1815 gegen Frankreich mitgemacht. Hierauf hatte er ſtudirt, war dann Lehrer und Erzieher des älteſten Sohnes des Profeſſors der Mathematik, Pfaff, in Halle geworden, von hier nach Berlin gegangen, hatte dort ſeine Studien fortgeſetzt und zugleich der Tochter eines reichen Rentiers Unterricht ertheilt, der damit endete, daß er mit ſeiner liebenswürdigen

Schülerin ſich verlobte. Er gewann den Preis für eine Schrift über den Idealismus, welche von der philoſophiſchen Fakultät aufgegeben war. Dieſer Erfolg ermuthigte ihn, ſelbſt Lehrer der Philoſophie zu werden. In Berlin aber war Alles ſchon von Hegelianern überfüllt. Er wandte daher ſein Augenmerk auf Halle, kam hierher, miethete ſich eine reizende Wohnung am Markt bei der Frau Conditor Schellings, etablirte ſich als Privatdocent und fing bereits im Mai an, ein Publicum über die Geſchichte der alten Philoſophie zu leſen. Noch in Berlin hatte er ſchon ein Lehrbuch der Pſychologie herausgegeben und, kaum angelangt in Halle, ließ er ein Compendium der Logik drucken, das ein noch ſtärkerer Abfall von Hegel's Logik war, als Hinrichs Philoſophie der Logik. Mußmann hatte die Ariſtoteliſchen Beſtimmungen mit Hegel'ſchen, er hatte die metaphyſiſchen und logiſchen Kategorien mit pſychologiſchen derartig durch eine völlig barocke Sprache zuſammengeſchweißt, daß man aus dem krauſen Gewirr keinen reellen Nutzen ziehen konnte, auch wenn man mit gutem Willen an das Buch heranging, wie auch ich es zuerſt unbefangen verſuchte.

Mußmann war auf eine Umgeſtaltung der Philoſophie gerichtet. Er ſchrieb noch ein Compendium, eine Geſchichte der chriſtlichen Philoſophie, worin er, nach Schelling und Hegel, mit unverkennbaren Worten auf ſich als den Vollender der Philoſophie hindeutete. Mußmann hatte viel gelernt, hatte auch in untergeordneten Dingen gegen Hegel zuweilen nicht Unrecht, aber es fehlte ihm alle Productivität. Eine Schrift über das akademiſche Studium, in welcher er mit Schelling's claſſiſchen Vorträgen über denſelben Gegenſtand zu rivaliſiren ſuchte, konnte, gegenüber Schelling's Größe und Kühnheit, nur ſeine Kleinmeiſterei und anmaßliche Schwäche aufdecken.

Mußmann hatte natürlich Hinrichs ſeinen Beſuch machen müſſen. Durch dieſen wurde ich mit ihm bekannt. Wir machten uns ein paar formelle Viſiten. Er ſchenkte mir auch ein Exemplar ſeiner Pſychologie, aber wir kamen uns nicht näher. Ich verſtand nicht, was er eigentlich wollte. Daß er ſich für den größten Philoſophen hielt, war aus ſeinem Urtheil über alle andern Philoſophen leicht zu erkennen. Wie er es aber ſein wollte, war ihm, wie es mir ſchien, ſelber unklar. Er war gutmüthig, gefällig, arbeitſam, aber die Eitelkeit, originell zu ſein, war der hervorſtechende Charakterzug an ihm. Da er der Lehrer des Dr. Karl Pfaff geweſen war, ſo wurde ich durch ihn auch mit dieſem bekannt. Pfaff war Hiſtoriker. Er war ein junger, ſchöner Mann, der in ſeiner Erſcheinung wirklich ein geniales Weſen offenbarte, welches zu Mußmann's erquälter Genialität den ſchneidendſten Contraſt bildete, wie denn Pfaff auch der unerbittlichſte Kritiker der Leiſtungen Mußmann's war. Dieſer ſo hochbegabte Jüngling verfiel leider einer wüſten Lebensart, die ihn ſeinen gut vorbereiteten Studien entfremdete und ihn allmälig durch ein Jahr langes Krankenlager dem Untergang nahe brachte. Dr. Karl Pfaff erhielt wegen ſeiner vornehmen Manieren den Beinamen des „Spaniſchen Geſandten.“

Als ich nun eines Morgens im Gartenhauſe dem Studium Spinoza's oblag; kam durch die Büſche plötzlich unſer Hausmeiſter und führte mir einen Fremden zu, der kein Anderer, als der mir wohlbekannte Dr. Bohtz war, der, als er mich erblickte, ſofort mit tauſend Capricien auf mich zuſtürzte, mich umarmte und umtanzte, ſo daß der Nachtwächter Milradt vor Erſtaunen über dieſe ſeltſame Scene ganz verblüfft daſtand. Bevor noch irgend etwas Weiteres unter uns geſprochen war, hatte er einen Band des Spinoza ergriffen, zu ſehen, was ich triebe. Sofort ſchrie er: Roſenkränzchen ſtudirt den großen Judenphiloſophen! Ha ha! Sagen Sie, Roſenkränzchen, verſtehen Sie wirklich den Spinoza? Hören Sie, was Bouterweck von ihm ſagte. Und nun warf er ſich in die mir bekannte Copirung Bouterweck's und ließ dieſen den Pantheismus Spinoza's ſchelten. Kaum war er damit fertig, ſo ſprang er in die mir ebenfalls ſchon von ihm geläufige Caricatur des Aeneſidemus Schulze und ließ dieſen Alles, was Bouterweck vorgebracht hatte, als ungewaſchenes Zeug, als äſthetiſche Schönfärberei widerlegen. Ich lachte aus vollem Halſe. Als er ſich etwas ausgetobt hatte, lenkten wir auf das rühige Fahrwaſſer perſönlicher Mittheilungen über unſere Erlebniſſe ein.

Auch er war nach Halle gekommen, Docent der Philoſophie zu werden. Nun, ſagte ich, das wird intereſſant; Sie ſind nun, mich eingerechnet, der dritte Privatdocent, der ſich hier aufthun will. Und wer iſt der zweite? Dr. Mußmann, antwortete ich. Kaum hatte ich dieſen Namen genannt, ſo verwandelte ſich Bohtz in dieſen und copirte ihn in ſeinen Geſten und in ſeiner Sprachweiſe. Als ich hierüber mich verwunderte, erfuhr ich, daß er und Mußmann, einſchließlich des Dr. Paff, alte Bekannte waren.

Bohtz bezog nun in der Rathhausgaſſe, wo ich wohnte, nur wenige Häuſer entfernt, ein Quartier bei der Wittwe des Profeſſors König. Es lag zu ebener Erde nach hinten hinaus, wo man unmittelbar vor den Fenſtern den Garten vor ſich hatte. Es war ein alterthümliches Haus. Die unteren Zimmer waren gewölbt. Durch ein einfenſtriges Vorgemach trat man bei Bohtz in ein ziemlich großes Zimmer, das mit ſeinen Schwibbogen einer Capelle nicht unähnlich ſah. Für den Sommer war es eine ganz poetiſche Wohnung. Wegen ihrer gothiſchen Gewölbe und einſamen Lage bekam Bohtz unter uns den Spitznamen Dr. Fauſt, und die alte Rieke der Frau Profeſſor König, welche ſeine Aufwartung beſorgte, den Namen des Famulus Wagner. Die tollſte Wirthſchaft hub nun an. Meinem Hausgenoſſen Loof war eine ſo elektriſche Natur, wie die des Dr. Bohtz, noch nicht vorgekommen. Er fiel von einer Verwunderung in die andere, und Bohtz, als er den Effect ſeiner Komödie merkte, that ſein Möglichſtes, ihn darin zu erhalten. So dauerte es nicht zu lange, daß Loof von ihm gleichſam einexercirt wurde, ihn bei ſeinen Pantomimen und Rollenfächern durch eine entſprechende, von Zeit zu Zeit mit gewiſſen Stichwörtern eingreifende Manier zu unterſtützen. Auch für Hinrichs war dieſe excentriſche Natur ein ganz neues Schauſpiel. Die Streitigkeiten zwiſchen den Philoſophen Bouterweck und Schulze, in deren Vortrag Bohtz wirklich Außerordentliches leiſtete, ergötzten ihn ungemein.

Nach und nach bildete die Caricatur Mußmann's die dritte Figur, die mehr und mehr Geſtalt gewann. Mußmann überkam in dieſen Poſſen die Rolle, als Hegelianer durch das abſolute Wiſſen die Streitigkeiten von Bouterweck und Schulze zu entſcheiden. Hier wurde nun die Hegel'ſche Terminologie von Bohtz auf das Barockſte verwendet. Es konnte nicht ausbleiben, daß die Verſpottung auch bis in cyniſche Elemente herunterſank. Augenblicklich aber beluſtigten wir uns an dieſen komiſchen Expectorationen unſterblich. Bohtz war entweder ſehr ſchweigſam, ſehr einſilbig, oder er ſprudelte über. Zum Glück bot der ſtille, von Hinterfronten eingeſchloſſene Garten bei uns das Haupttheater für dieſe Scenen, ſo daß man ſich ungenirt gehen laſſen konnte, denn außerhalb des Hauſes war es mit Freund Bohtz oft ſchwierig, ihn in ſeiner Lebhaftigkeit zu bändigen. — Ich hatte z. B. meinen Mittagstiſch, ſeit ich wieder in Halle war, im Gaſthof „zur Stadt Zürich" genommen. Als Bohtz im Anfang Juni anlangte, folgte er mir dahin nach und wurde mein Tiſchnachbar. Sobald ihm nun etwas an einem der Tiſchgäſte auffiel, konnte er die Kritik nicht laſſen, raunte ſie mir in's Ohr, machte Witze darüber und ſetzte mich zuweilen in gelinde Verzweiflung. Die Eitelkeit Mußmann's war für ihn eine unerſchöpfliche Fundgrube zur Satire und zuweilen miſchte ſich einige Bosheit in dieſelbe, obwohl er himmelweit davon entfernt war, Mußmann irgend ſchaden zu wollen. Es war ihm nur um den Scherz und Spaß zu thun. So verſprach er uns einſt, Mußmann dahin zu bringen, ſein Leben für verfehlt zu erklären, weil er eigentlich hätte Bildhauer werden ſollen. Wie fing er das an? Er duzte ſich mit Mußmann.

Bohtz.

Höre, Mußmann, ich glaube heute früh eine Entdeckung gemacht zu haben, die ich Dir nicht verſchweigen kann.

Mußmann.

In der That, mein Lieber, was könnte das ſein?

Bohtz.

Ich habe die Vorrede zu Deiner Pſychologie geleſen.

Mußmann.

Nun, in der That, Du haſt wohl Druckfehler darin entdeckt?

Bohtz.

Ach, von ſolchen Lappalien rede ich nicht. Es handelt ſich um etwas Großes.

Mußmann.

Alſo iſt es die Größe meiner Auffaſſung des pſychologiſchen Problems?

Bohtz.

Nein, nein, es iſt ganz etwas Anderes.

Mußmann.

In der That, mein Lieber, Du ſpannſt meine Erwartung ſehr hoch. Was kann es ſein?

Bohy.

Ich glaube in Deinem Styl etwas Plaſtiſches entdeckt zu haben.

Mußmann.

Das freut mich; denn in der That, mein Lieber, bemühe ich mich, anſchaulich zu ſchreiben. Hegel hat wohl zuweilen ein Bild, allein im Ganzen ſchreibt er viel zu abſtract.

Bohy.

Gewiß. Aber, Mußmann, ſollteſt Du nicht überhaupt Anlagen zur Plaſtik haben? Könnte das Gerundete, Vollgeſtaltige des Styls nicht die Folge davon ſein?

Mußmann.

In der That, mein Lieber, habe ich daran noch nicht gedacht. Die pſychologiſche Wiſſenſchaft würde nicht widerſprechen, wenn mein Talent, ohne zur Reife gekommen zu ſein, ſich gleichſam in meinen Styl geflüchtet hätte.

Bohy.

Siehſt Du, das iſt es, was ich meine. Bedenke doch, daß Du in der Umgebung einer Schmiede aufgewachſen biſt, in welcher Hämmer und das Eiſen tauſendförmig geſtalten. Sollte alſo nicht von Hauſe aus etwas Hephäſtiſches in Dir angelegt ſein?

Mußmann.

In der That, mein Lieber, fällt mir ein, daß ich gern Figuren aus Brodkrume geknetet habe.

Bohy.

Nun, ſieh' einmal, das iſt ja ein ganz unverkennbares Zeugniß Deines plaſtiſchen Talents. Wer weiß, was für ein großer Bildhauer aus Dir hätte werden können.

Mußmann.

In der That, mein Lieber, ich möchte jetzt ſelber wohl glauben, daß, wenn ich zeitig einen Lehrer, wie Rauch, gefunden hätte, meine plaſtiſche Begabung ſich vortheilhaft hätte entwickeln können.

Wir Andern hatten Mühe, während dieſe Komödie ſich abſpielte, ernſthaft zu bleiben. Sie ſchloß damit, daß Mußmann „in der That", wie er nämlich zu ſagen pflegte, uns aufforderte, doch bei der Lectüre ſeiner Schrift etwas darauf zu achten, ob auch wir einen ſolchen plaſtiſchen Grundzug entdeckten. Loof, der mit Bohtz immer unter einer Decke ſpielte, ermangelte nun nicht, zu verſichern, daß er „in der That“, wenn er das Eigenthümliche von Mußmann's Schreibart bezeichnen ſolle, kein anderes Wort, als plaſtiſch dafür finden könne. Er müſſe Bohtz' Entdeckung völlig beiſtimmen. Wenn Bohtz manchmal noch ſpät Abends im Schlafrock zu mir kam, traf es ſich wohl, daß er den Hausſchlüſſel vergeſſen hatte. Dann blieb, bei der Taubhörigkeit ſeiner Aufwärterin, nichts übrig, als ihm auf meinem Sopha ein Lager zurecht zu machen. Es hing ihm eben ein burſchicoſes, tumultuariſches Element an. — Meine Beſchäftigung mit Spinoza, welche die äußerſte Concentration forderte, wußte ich nur dadurch zu ſchützen, daß ich ausmachte, den Vormittag über allen Beſuch auszuſchließen. Eine gewiſſe ſyſtematiſche Ordnung in meinen Spaziergängen, wie im Sommer zuvor, herzuſtellen, war unmöglich. Es blieb dem Zufall überlaſſen, ob ich allein, oder mit wem ich ging. Ein paar Gänge mit Bohtz zeichneten ſich durch ihre Romantik aus. — In Merſeburg ſpielte ein Wandertheater, welches ſeine Zettel auch in Halle anſchlagen ließ. Als ich eines Mittags mit Bohtz zum Eſſen ging, ſahen wir, daß „Don Juan“ angezeigt war. Sofort beſchloſſen wir, da ſchönes Wetter und Abends Mondſchein war, gleich nach Tiſch hinüber zu wandern. Es geſchah. Die Aufführung der Oper war ſcheußlich, allein gerade dadurch beluſtigte ſie uns auf's Höchſte. Als wir, nachdem Don Juan im obligaten Feuerregen von den Teufeln geholt war, uns wieder auf der Merſeburger Chauſſee befanden, brach unſere ſo lange zurückgehaltene Lachluſt hervor und Bohtz copirte und caricirte nun die Caricaturen der Schauſpieler. Dies hielt die erſte Meile hindurch vor. Nun aber war er überreizt und fiel in eine Furchtſamkeit, Aengſtlichkeit und Graulichkeit, die ich zwar an ihm ſchon von Berlin her kannte, in ſolchem Grade aber noch nicht beobachtet hatte. Bald glaubte er Schritte von einem uns Nachſchleichenden zu hören; bald glaubte er einen Schwarm Feldmäuſe vor uns wimmeln zu ſehen; bald glaubte er in der Ferne einen Feuerſchein zu erblicken. Ein Wagen, der raſch uns entgegenfuhr, machte ihn zittern und er wich ihm bis zum äußerſten Rande der Chauſſee aus. Es war eine krankhafte Nervenüberreizung, von welcher ich, trotz meiner guten Nerven, zuletzt faſt angeſteckt worden wäre. Ich mußte ihn endlich unter den Arm nehmen, denn er fühlte ſich ganz erſchöpft. Hingegen war ein anderer Gang nach Lauchſtädt, dem bekannten Badeorte, einer der köſtlichſten, den ich je in meinem wanderreichen Leben gemacht habe. Wir waren gleich früh Morgens aufgebrochen. Die Erinnerungen an Göthe und Schiller, deren Namen mit dem Theater von Lauchſtädt ſo eng verknüpft ſind, umſchwebte uns den ganzen Tag. Wir hatten die wundervollſten Geſpräche. Ein frugales Mittageſſen, das wir in einer Laube des Gaſthauſes mit einer Flaſche Wein verzehrten, aus welcher wir den Manen Göthe's und Schiller's eine Libation darbrachten, ſchien uns ein Göttermahl. So oft wir uns im ſpäteren Leben wiedergeſehen haben, iſt uns das Andenken an dieſen „vollkommen“ zu nennenden Tag zurückgekommen. Wenn ich mit Bohtz allein war, fiel unſere Unterhaltung gewöhnlich auf Kant, Tieck und Daub. Kant machte Bohtz in der Vernunftkritik ſchwer zu ſchaffen und ich wunderte mich oft, daß ich ihm, der mir faſt in Allem voraus war, ihm, der Solger's Erwin ſo inne hatte, durch meine Auseinanderſetzung hülfreich werden konnte. Mit Tieck war Bohtz ſeit zwei Jahren, die er in Dresden verlebt hatte, ſehr genau bekannt geworden. Sie paßten vortrefflich zu einander. Bohtz unterrichtete Tieck's älteſte Tochter, Dorothee, im Griechiſchen. Mit Tieck wurde über Euripides, welchen derſelbe ſehr liebte, über Ariſtophanes, über den Begriff der Ironie u. ſ. w. geſprochen. Wenn die Abendgäſte ſich entfernt hatten, mußte Bohtz, der gleichſam zur Familie gerechnet ward, noch dableiben, und nun hechelte man die Eigenheiten, Sonderbarkeiten, Manieren der Gäſte durch, indem man ſie oft copirte. War von Philoſophie geſprochen, ſo mußte Bohtz ſeine Göttinger Profeſſoren ſpielen und durch Bouterweck und Schulze die vorgebrachten Albernheiten abtrumpfen laſſen. Ich dagegen mußte Bohtz von Heidelberg und beſonders von Daub erzählen, etwa wie ich es 1837 in dem Büchlein über ihn gethan habe. Bohtz hatte zwar urſprünglich auf dem Standpunkt von Jacobi, Fries, de Wette, Salat, Jean Paul geſtanden, war aber noch durch Solger gemach auch zur Aufnahme Schelling'ſcher Ideen herübergezogen und fing an, Daub als den größten romantiſchen Theologen zu verehren.

Bohtz ſah bald, daß neben Mußmann und neben mir ein Aufkommen in Halle ſchwierig ſein dürfte, weil wir als Privatdocenten uns Concurrenz machen mußten. Er faßte daher den Entſchluß, ſich in Göttingen zu habilitiren. Um ſich für die öffentliche Diſputation, die er auch dort zu beſtehen hatte, vorzubereiten, bat er mich, das Lateiniſchſprechen mit ihm zu üben. An feſtgeſetzten Tagen ging ich den Auguſt über mit ihm nach Tiſch in ſeine Wohnung, wo wir bei einer Taſſe Kaffee bis vier Uhr de rebus omnibus et quibusdam aliis Lateiniſch diſputirten. Die Fenſter des Gothiſchen Studirzimmers ſtanden offen; die Weinranken und Blumen nickten vom Garten herein und Bohtz erheiterte unſer ſcholaſtiſches Geſchäft mit irgend einer ſeiner Schnurren. Wir kamen z. B. die Steintreppe im Hauſe herauf. Er ſchrie nach ſeinem Famulus Wagner, Fräulein Riecke. Sie war harthörig und er mußte daher ſehr laut mit ihr verkehren. Schlurfte ſie nun, ein altes, hochgewachſenes Frauenzimmer, von oben herab, ſo rief er wohl zuerſt: Riecke, ich ſchieße mich todt. — Ei, Herr je, der Herr Doctor werden doch nicht? — Ja, Riecke, es iſt beſchloſſen. Erſt aber machen Sie uns noch einmal einen recht guten Kaffee. — Na ja, da werden der Herr Doctor wohl auf beſſere Gedanken kommen.

Bohtz ging wirklich Ende Auguſt nach Göttingen, wo er noch jetzt, indem ich dies ſchreibe, als ordentlicher Profeſſor der Philoſophie lebt. Wir ſind immer Freunde geblieben und haben uns von Zeit zu Zeit in Halle, in Berlin oder Dresden auch wieder geſprochen. Ich wurde tief in die Streitigkeiten unſerer philoſophiſchen Bewegung verwickelt, während Bohtz ihnen fern blieb und ſich in immer engeren Kreiſen einer ſtillen, aber fruchtbaren Thätigkeit erfreute. Als Schriftſteller hat er ſich nur durch ein paar ſehr geſchätzte Abhandlungen über das Tragiſche und Komiſche, wie durch eine vollſtändige und revidirte Ausgabe von Bürger's Werken bekannt gemacht.

Die Geſchichte unſerer Philoſophie war ſeit Kant von ſatiriſchen Reactionen begleitet. Nicolai hatte Kant's Apriorität und Apoſteriorität in einigen Romanen verſpottet. Fichte verſpottete wiederum Nicolai, indem er ſeinen Lebenslauf a priori deducirte. Falk verſpottete die ganze philoſophiſche Bewegung in ſeinem ſatiriſchen Taſchenbuch. Schelling verſpottete Jacobi im Anhang zu ſeinem Denkmal der Jacobi'ſchen Schrift von göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung. Was Wunder, daß ich darauf verfiel, den Extract der Witze, mit denen wir uns umtrieben, in ein großes ſatiriſches Bild zuſammenzufaſſen. Ich konnte damals noch etwas zeichnen. Ich entwarf ein großes, ſymboliſch-allegoriſches Bild der Geſchichte unſerer Philoſophie von Kant ab. Binnen einigen Nachmittagen, im Beiſein der ſanften Louiſe, die ganz verwundert meinem Beginnen zuſchaute, malte ich mit ſchwarzer Kreide und Rothſtift auf einige zuſammengeklebte Bogen ein abenteuerliches Bild, von welchem mir jedoch faſt Nichts in der Erinnerung geblieben iſt, als nur, daß Kant auf einer Wolke ſchwebte, welche die Transſcendenz andeuten ſollte. Ueber ihm war wieder eine Wolke, aus welcher eine Hand — es ſollte die Jehova's ſein — ihn an ſeinem Haarzopf feſthielt. —

Kant war als eine Analogie Friedrichs des Großen mit ſeinem dreieckigen Hut und mit ſeinem Rohrſtock gemalt, durch welchen ich den kategoriſchen Imperativ ausdrückte. Unterhalb Kant breitete ſich eine große Landſchaft aus. Rechts nach Oben hin erblickte man die Oſtſee. Um ſie zu markiren, ließ ich einen Seehund neugierig auf das Ufer ſchauen. Unten in die linke Ecke hatte ich einen Weinſtock mit ſchönen Trauben gemalt, das geſegnete Schwabenland anzudeuten. Auf dieſem Terrain waren nun die großen und kleinen Philoſophen in verſchiedenen Gruppen mit charakteriſtiſchen Stellungen und ſymboliſchen Beiverſen vertheilt. In der Mitte des Vordergrundes erblickte man die Scene, welche Schelling am angeführten Orte beſchreibt, wie Jacobi, indem er ſich die Augen verbindet, Anſtalt macht, über den großen Graben vor ihm zu ſpringen. Krug war als an einer Brochürendiarrhöe leidend dargeſtellt, ſpähete aber zugleich a priori mit einem Operngucker nach der Entdeckung von Jeſuiten. Schelling brachte einer vollbrüſtigen Iſis ein Rauchopfer dar u. ſ. w. u. ſ. w. Ich mußte zu allen den kleinen Künſten greifen, welche die ſatiriſche Malerei von jeher für ſolche Compoſitionen hat in Anwendung bringen müſſen, namentlich auch zu Büchern mit ihren Titeln. Als das Bild fertig geſchmiert war, verſammelte ich Hinrichs, Bohtz und Loof vor demſelben im Gartenhauſe, wo ich es an einer Wand mit Nägeln befeſtigt hatte, nahm eine Fiſchbeingerte von Louiſens Nähtiſch, tippte damit immer auf die Gegenſtände, die ich erklären wollte und hielt nun eine

Rede in bänkelſängeriſcher Manier. „Hier, meine Herren, ſehen Sie die wahrhaftige und getreue Abſchilderung der Deutſchen Philoſophie. Hier, in der Mitte, erblicken Sie einen kleinen Mann, den großen Kant von Königsberg, wie es ihm gelungen iſt — nicht durch ein Wunder, ſondern durch ſeine drei Poſtulate — in den Himmel zu kommen“ u. ſ. w.

Iſt bei ſolchen ſatiriſchen Bildern der erſte Prickel der Ueberraſchung vorbei, ſo werden ſie bald ſchaal. Nachdem ich meine bänkelſängeriſche Erklärung noch einmal an einem andern Tage mit einigen Varianten wiederholt hatte, wurde das Bild bei Seite gelegt. Ich weiß nicht, was aus ihm geworden iſt.

Es waren eben Späße, mit denen wir uns beluſtigten, uns von der angeſtrengten Arbeit der Vormittage zu erholen. Es waren harmloſe Hanswurſtiaden. Eines Nachmittags gegen fünf Uhr ging ich mit Hinrichs zu Bohtz, ihn zu einem Spaziergang abzuholen. Wir fanden die Thür ſeines Vorzimmers verſchloſſen, hörten ihn aber in ſeiner Stube ſehr laut reden. Wir fragten die alte Riecke, ob er Beſuch habe? Nein, ſagte ſie, der Herr Doctor ſind allein und ſprechen mit ſich ſelber. Wir möchten nur in den Garten gehen; die Fenſter wären dorthin offen und wir könnten ihm dann zurufen. Wir gingen leiſe in den Garten und lauſchten zurückhaltend, was es gäbe. Wir ſahen Bohtz vor einem Tiſche, auf welchem eine Reihe Bücher aufgeſtellt war. Jedes gehörte einem lebenden Philoſophen. Wir entdeckten bald, daß er eine Schule fingirte. Die Bücher betrugen ſich wie lebendige Philoſophen auf der Schulbank. Salat ſaß neben Schelling, Köppen neben Jacobi, Fries neben Reinhold, Bouterweck neben Schulze, Mußmann neben Hegel. Jeder ſpielte ſeine Rolle. Bohtz examinirte. Sag' einmal, Schulze, was iſt das Ding-an-ſich? Schulze behauptet, es ſei gar nichts. Nun wurde Mußmann aufgefordert, ihm zu ſagen, was das Ding-an-ſich ſei. Er antwortete, er könne weder mit Kant's Ding, noch mit Hegel's Ding ſich einverſtanden erklären. Sein Ding ſei ein ganz anderes Ding. In der That ſei es kein gewöhnliches Ding. In der That unterſcheide es ſich von den Dingen aller andern Philoſophen auf das Vortheilhafteſte u. ſ. w. Bohtz ſpielte den Schulmeiſter eben ſo komiſch, wie die Schüler. Als Salat ihm einmal ein paar zu ſchlechte Antworten gab, wurde er aus der Schule herausgeworfen, d. h. Bohtz packte das von ihm verfaßte Buch und ſchleuderte es auf den Boden. Bei dieſem Anblick mußten wir laut auflachen. Faſt erſchrocken wandte er den Kopf nach dem Fenſter, lachte aber auch aus voller Kehle, als er uns erblickte und ſcherzte, welche Noth er in ſeinem Privatſeminar mit den berühmten Philoſophen habe.

Inzwiſchen ging ganz leiſe, ganz allmälig eine große Veränderung in mir vor, die unſtreitig ſchon lange vorbereitet war, nunmehr aber zum Durchbruch kam. Das Studium der Hegel'ſchen großen Logik und das ihm folgende des Spinoza gaben mir eine Befriedigung, die mich unendlich beglückte. Ich erkannte, daß ich in dasjenige Element gekommen ſei, welches meinem Streben die rechte Nahrung böte. — Es vollzog ſich in mir eine Umwälzung meiner bisherigen religiöſen Denkungsweiſe. Ich konnte nicht mehr daran zweifeln, daß das Abſolute in der Natur und Geſchichte ſich offenbare. Dies widerſprach ja auch keineswegs dem chriſtlichen Glauben, welcher die Gottheit ſelber in menſchlicher Geſtalt zur Wirklichkeit der Erſcheinung kommen läßt. Ich fand im Neuen Teſtament, in den Ausſprüchen Chriſti, namentlich nach dem Johanneiſchen Evangelium, die ausdrückliche Lehre, daß die Erkenntniß der Wahrheit uns frei mache und daß, was man Seligkeit nenne, weſentlich in dem Zuſtande beſtehe, der in uns durch das Leben in der Wahrheit und Freiheit hervorgebracht werde. Die Bergpredigt ſpricht von der Seligkeit ganz unzweideutig als von einem für uns ſchon jetzt möglichen Zuſtande. Die Hegel'ſchen Lehren von dem Zuſammenhang des Unendlichen mit dem Endlichen, des Jenſeits mit dem Dieſſeits, des Göttlichen mit dem Menſchlichen, hatten ſchon längere Zeit in mir gewühlt. Durch das Studium Spinoza's wurde gleichſam der letzte Vorhang weggezogen, der mir das Allerheiligſte noch durch angewöhnte Vorſtellungen verhüllte. Sein Satz, daß die Seligkeit nicht die Belohnung der Tugend, ſondern die Tugend ſelber ſei, traf mich auf das Tiefſte. Die Seligkeit kann uns alſo nicht von Außen kommen. Kein Gott kann ſie uns ſchenken. Sie iſt der Zuſtand, der das Erkennen des Wahren, das Schauen des Schönen, das Vollbringen des Guten begleitet. Was man ſich außerhalb der Einheit mit dem Wahren, Schönen und Guten als Seligkeit vorſtellt, iſt eine ganz unbeſtimmte Phantasmagorie, in welche ſich mehr oder weniger ein ſinnlicher Zug einſchleicht, wie die Beſchreibung genugſam darthut, welche die verſchiedenſten Religionen von der Seligkeit im Jenſeits gemacht haben. Spinoza ſagt ſogar paradoxer Weiſe, daß wir nicht ſelig ſind, weil wir tugendhaft handeln, ſondern daß wir tugendhaft handeln, weil wir ſelig ſind. Die Noth der Endlichkeit, durch welche, wie Chriſtus ſagt, jeder Tag ſeine eigene Plage hat, kann uns nicht hindern, ſelig zu ſein. Nicht wollüſtige Extaſe in einem Lichtmeer mit muſicirenden Engeln kann die Seligkeit ſein, ſondern allein das Leben in der Wahrheit, Schönheit und Freiheit. Die Schönheit auszuſchließen, fand ich keinen Grund, denn das, was die Menſchen ſich ungefähr bei dem Worte Himmel vorzuſtellen pflegen, iſt weſentlich auch vom Genuß überſchwänglicher Schönheit erfüllt. Ohne den abſoluten Inhalt des Wahren, Schönen und Guten iſt unſer Leben nur ein ſinnliches, oberflächliches, geiſtloſes, unſeliges.

Verhält es ſich aber ſo, dann iſt, ſo ſchien es mir, ein Leben nach dem Tode, die ſogenannte Unſterblichkeit, etwas ſehr Gleichgültiges, ja Ueberflüſſiges. Von dieſer Unſterblichkeit hatte ich zwar nun ſehr viel gehört, aber ein deutliches Bild konnte ich nirgends gewinnen. Sie kam auf eine Fortſetzung des dieſſeitigen Lebens mit dem Unterſchiede hinaus, daß dieſelbe durch Befreiung von allen Uebeln der lieben Endlichkeit ein ſehr angenehmer Zuſtand ſei. Mein Vater z. B. war gewiß ein wahrhaft frommer Mann. Für die Unſterblichkeit aber, an die er feſt glaubte, war ihm die Hauptſache, durch ſie mit ſeiner Frau wieder vereinigt zu werden. Ein Himmel ohne die Geſellſchaft meiner Mutter wäre ihm kein Himmel geweſen.

Iſt das Gute, weil es dies iſt, zugleich in ſich ſelig und iſt dies allein die Seligkeit, außer welcher alles Andere, was man ſich als ſolche vorſtellt, Wahn und Täuſchung, ſo folgt, daß auch das Böſe unmittelbar mit der Unſeligkeit behaftet iſt und daß es nicht erſt des Apparates einer Hölle bedarf, es zu ſtrafen. Weil das Weſen Gottes in der Wahrheit und Freiheit, oder, wie die chriſtliche Religion es nennt, in der Liebe beſteht, ſo entzweien wir uns durch das Böſe mit ihm. Das Gefühl dieſer Entzweiung iſt Verdammniß, gegen deren unendlichen Schmerz alle ſinnliche Qual, wie die Phantaſie dieſelbe in den Bildern von der Hölle vorſtellt, verſchwindet.

Der Glaube an Unſterblichkeit ſchien mir damals ſogar eine Hemmung für die Verwirklichung der wahren Freiheit, denn die Menſchen, ſo glaubte ich wahrzunehmen, entleerten durch die Vorausſetzung eines Jenſeits das Dieſſeits von dem vollen Ernſt, von der rechten Achtung der Gegenwart, von der Aufmerkſamkeit auf die Qualität des Inhalts ihres Treibens. Beſonders aber ſchien es mir, als wenn der Aberglaube ganz vorzüglich durch den Glauben der Unſterblichkeit befördert würde. Wie grauſam hat man Thiere, Sclaven und Frauen am Grabe von Männern hingeſchlachtet, um ſie denſelben im Jenſeits zur Begleitung zu geben! Wie ſehr ſtützt ſich der Aberglaube an Geſpenſter, an den Verkehr mit Geiſtern auf den Glauben der Unſterblichkeit! Würde der Aberglaube an Seelmeſſen, würde die Tyrannei eines Pfaffenthums ohne ihn möglich ſein? Hat für einen despotiſchen Polizeiſtaat dieſer Glaube einen andern Werth, als den des phyſiſchen Zwanges, die Maſſen durch den Terrorismus oder auch Quietismus der Zukunft nach dem Tode zu bändigen?

Der gläubige Menſch ſtellt ſich vor, er werde nach dem Tode zu einer unmittelbaren Anſchauung der Gottheit gelangen; er ſtellt ſich ein Local vor, wenn er vom Himmel ſpricht. Dies ſchien mir, zumal Angeſichts unſerer heutigen Aſtronomie, ganz unmöglich. Wie kann ich Gott, den abſoluten Geiſt, das abſolute, allgegenwärtige Subject, als eine endliche Perſon in einem endlichen Raum mir gegenüber haben? Und was hindert mich, hier und jetzt ſchon mit ihm in Einheit zu leben? Nur das Böſe in mir iſt es, das mich von ihm entfernt, mich von ihm ausſchließt. Durch das Wahre, Schöne und Gute aber lebe und webe ich in ihm. Warum ſoll die Erde ſchlechter ſein als andere Geſtirne? Warum ſoll mein Verhalten zu Gott, um mit ihm mich verſöhnt zu wiſſen, erſt auf den Tod warten? Warum ſuchen die Menſchen, wenn ſie ſo gewiß ſind, durch den Tod den Uebergang zur Seligkeit zu machen, dies, wie ſie ſich auszudrücken belieben, elende Leben ſo lange als möglich zu erhalten?

Mit voller Ueberzeugung ſtimmte ich Spinoza bei, daß wir Gott, ſofern wir ihn erkennen, nur zu lieben vermögen und daß unſer Denken als Wahres, unſer Wollen als Gutes, von ſeinem Denken und Wollen nur der Form nach verſchieden ſein kann. In dieſen Vorſtellungen habe ich mich über fünf Jahre lang, wie man ſehen wird, immer mehr befeſtigt. Ich habe von jener Epoche her das Bedürfniß der Unſterblichkeit für meine Perſon ganz verloren. Ich habe wegen des Glaubens an ſie ſpäter ſchwere philoſophiſche Kämpfe durchgemacht, aber ich müßte lügen, wenn ich behaupten wollte, daß das Aufhören meiner Exiſtenz mit dem Tode, dem ich nun ſo nahe gekommen bin, mir als ein Unglück erſchiene. Da ich mich in jener Epoche Jahre lang gewöhnte, den Zweck des menſchlichen Lebens unmittelbar in ihm ſelber zu finden, da mir das, was die Orthodoxie aller Confeſſionen Seligkeit nennt, mit dem Hervorbringen und dem Genuß des Wahren, Schönen und Guten zuſammenfiel, da ich für die Begründung der Sittlichkeit allem Eudämonismus längſt den Abſchied gegeben hatte, ſo wurzelte ſich dieſe Gleichgültigkeit gegen eine Fortdauer meiner Perſon nach dem Tode ſo tief bei mir ein, daß ich ſie nicht wieder verloren habe, obwohl ich jetzt keineswegs mehr, wie damals, mich erdreiſte, die Nichtunſterblichkeit beweiſen zu können. — Aus der Vorſtellung des Pantheismus, von einem Aufgehen unſerer Seele in die Einheit des Alls, in ein Verſchwimmen des Ichs in eine Weltſeele konnte ich durchaus nichts machen. Soll einmal Unſterblichkeit ſein, ſo muß ſie die Individualität und das Selbſtbewußtſein in ſich ſchließen. Gegen die Kant'ſchen Poſtulate der praktiſchen Vernunft ſchien mir Spinoza's Ethik unendlich erhaben.

Ich ſchrieb nun eine Lateiniſche Diſſertation über die Philoſophie Spinoza's. Der Buchhändler Reinecke nahm ſie in Verlag, ſo daß ich die Koſten für ihren Druck nicht zu beſtreiten brauchte. Er verkaufte ſie für ſechs Silbergroſchen. Sie hat aber Glück gehabt und wurde, wie ich höre, ſpäter antiquariſch mit einem Thaler bezahlt. Am 28. Juli 1828, einem heißen Sommertage, vertheidigte ich ſie öffentlich. Drei Magdeburger Landsleute, ein Theologe Dannhauer, ein Philologe Heſſe und der Phyſiker Loof waren meine beſtellten Opponenten. Ich hatte für ſie auch fünf Theſen angehängt. Doch fand keine Verabredung unter uns ſtatt. Es war wirklich eine freie Diſputation. Als ich mit ihnen fertig war, forderte ich, dem Gebrauch gemäß, die Profeſſoren auf, mir zu opponiren, falls ich ihnen dazu Anlaß gegeben hätte. Der Profeſſor der Kirchengeſchichte, Guericke, trat gegen mich auf. Er griff eine Theſe an, in welcher ich geſagt hatte, daß die Einrichtung eines Königthums bei den Juden mit ihrer Theokratie im Widerſpruch geſtanden habe und daß folgerichtig der Jüdiſche Staat an dieſem Widerſpruch zu Grunde gegangen ſei. Guericke machte mir wohl eine Stunde lang zu ſchaffen. Ich war von der Richtigkeit meiner Behauptung ſo durchdrungen, daß ich mich durchaus nicht ergab. Guericke, ein ſtrenger Lutheraner, that dies eben ſo wenig. Wir ermüdeten uns endlich gegenſeitig. Der Streit war halb philoſophiſch, ſofern es auf den Begriff der Theokratie ankam; halb hiſtoriſch, ſofern das Verhältniß des Prophetenthums zum Königthum auch thatſächlich durchgenommen werden mußte. Daß ich gegen einen gelehrten und orthodoxen Theologen mich muthig und tapfer gehalten hatte, brachte in einer Univerſität, wie das damalige Halle, wo die theologiſchen Intereſſen noch alle andern überwogen, mir ſchnell eine gewiſſe Popularität zu Wege. — Kaum hatte ich in den bekannten Lateiniſchen Höflichkeitsphraſen Guericke für ſeine Oppoſition gedankt und das Vergnügen ausgedrückt, welches eine Fortſetzung unſeres Streites mir privatim gewähren würde, trat zu meinem Schrecken, als ich die Zuhörer außerhalb der Schranken zur Oppoſition aufforderte, noch ein ganz Unbekannter auf. Er trieb ſich aber nur eine Viertelſtunde lang in Aeußerlichkeiten umher, denn es war ihm gar nicht, wie ſich gleich darauf ergab, um eine ernſtliche Bekämpfung, ſondern nur darum zu thun, von mir ein Zeugniß zu erhalten, daß er mir opponirt habe, weil er eines ſolchen bedurfte, um ein Stipendium zu erhalten, das eine ſolche Bedingung in ſich ſchloß. Es herrſchte damals in Halle die Sitte, daß der Doctor, welcher ſich habilitiren wollte, auf ein Zimmer in der Waage, wo man ſich verſammelte, einige Torten nebſt genügendem Weinvorrath ſchicken mußte. Es wurde vor und nach der Disputation getrunken. Was übrig blieb, fiel den Pedellen anheim. Für den Abend hatte ich meine Freunde zu einem frugalen Imbiß nach dem Weinberge von Seeben eingeladen.' Auch in der Converſation haben wir unſern Silberblick. An dieſem Abend war es Karl Pfaff, der durch eine Fülle von Gedanken, durch ſchlagenden Ausdruck und glücklichen Witz uns Alle, ſelbſt Mußmann, zur Bewunderung hinriß. Ich weiß nicht mehr, was er vorbrachte, aber ich weiß, daß wir die größten Erwartungen von ihm zu hegen anfingen.

Als Dekan der philoſophiſchen Fakultät fungirte bei meiner Habilitation der Profeſſor Wahl, ein ſehr gelehrter Orientaliſt, von welchem die Sage ging, daß er auch Alchymiſt ſei. Ich habe zu dieſem wunderlichen Manne weiter kein Verhältniß gehabt, allein er hat auf mein Studium einen unglücklichen Einfluß geübt. Er gab damals Boyſen's Ueberſetzung des Koran mit einer Biographie Muhamed's und mit erläuternden Anmerkungen von neuem heraus, die ſich allerdings theilweiſe auf die richtige Lesart, theilweiſe aber auf den Inhalt beziehen. Wahl tritt hier als ein fanatiſcher Gegner Muhamed's auf. Er ereifert ſich in ſeinem Zorn bis zu Schimpfreden. Betrüger iſt das gelindeſte Wort, das er von Muhamed gebraucht. Wir hatten damals noch keine andere Deutſche Ueberſetzung. Ich ſchaffte mir daher das dickleibige Wahl'ſche Werk an, da mir die Kenntniß des Koran zu wichtig war. Ich verdankte alſo auch Wahl dieſe Kenntniß, allein ich ſog zugleich eine Menge ſchiefer Vorſtellungen durch ihn ein. Ich fand zwar ſeine Wuth gegen Muhamed lächerlich; ich ärgerte mich über ſeinen beſchränkten Standpunkt; ich begriff nicht, wie ein Mann, der ſich auch mit der Ueberſetzung Firduſi's beſchäftigte, für die Poeſie des Koran gar kein Auge zu haben ſchien; allein ſchließlich ging doch ein großer Theil ſeiner verächtlichen Behandlung des Koran und des Islam überhaupt auf mich über. Es hat noch Jahrzehnte bedurft, bis ich durch immer erweitertes und vertieftes Studium der Cultur und Sitte der Muhamedaniſchen Völker die theologiſche Befangenheit, um nicht zu ſagen feindſelige Geſinnung gegen den Islam, welche Wahl's Behandlung des Koran mir eingeimpft hatte, durch eine gerechtere und liberalere Auffaſſung überwinden lernte.

Was nun meine Arbeit über Spinoza betrifft, ſo lag ihr Schwerpunkt darin, daß ich Spinoza als die Mitte zwiſchen Descartes und Leibnitz faßte. Spinoza hob den Dualismus der Carteſianiſchen Subſtanz in den Monismus der Einen Subſtanz auf, in welcher Ausdehnung und Denken nur Attribute ſind. Er nennt die Subſtanz Gott. Inſofern iſt ſein Syſtem Pantheismus oder, da eine Welt im Unterſchiede von Gott bei ihm nicht exiſtirt. Akosmismus, Weltloſigkeit, wie Hegel es betiteln wollte. Aber zu Anfang des dritten Buches ſeiner Ethik, wo er zur Unterſuchung des Urſprungs der Affecte übergeht, ſtellt er den Satz auf, daß jedes Ding in ſeinem Weſen zu beharren ſtrebe. Um Thun und Leiden, Freude und Trauer, Liebe und Haß erklären zu können, konnte er den Begriff des Individuums, wenn er ihn auch nur als einen bloßen Modus der Subſtanz nahm, nicht umgehen. Hierin erblickte ich den Keim der Leibnitz'ſchen Monade. Sie war es, welche gegen die Nothwendigkeit der Ein und Alles beſtimmenden Subſtanz die Freiheit der Individualität errettete. Ich kann wohl ſagen, daß das Studium Spinoza's für meine weitere Entwickelung zur größten Wohlthat für mich wurde, weil die Wirkſamkeit Spinoza's in unſerem Jahrhundert zu einer immer größeren Macht und Wichtigkeit gelangt iſt. Da ich ſeine Philoſophie vier Monate hindurch Tag und Nacht zum Gegenſtand meines Nachdenkens gemacht hatte, ſo gewann ich hiedurch eine gewiſſe Sicherheit in Anſehung der fundamentalen Beſtimmungen, um die es ſich bei dieſem großen Philoſophen handelt. Ich vermochte die ſo verſchiedenen Schilderungen, die man von ihm zu entwerfen nicht aufgehört hat, aus ihm ſelber zu beurtheilen. Ich war dadurch auch ausgerüſtet, Hegel's Polemik gegen Spinoza, daß die Subſtanz als Subject gefaßt werden müßte, richtiger zu verſtehen.

XVI.

Reiſe nach Berlin. Halle. Calderon's wunderthätiger Magus. Neue Bekanntſchaften. Lafontaine. Vorleſungen des Teufels über ſich ſelbſt.

Hinrichs trieb mich unaufhörlich an, nach Berlin zu reiſen, die perſönliche Bekanntſchaft Hegels und der dortigen Hegelianer zu machen. Es ſei dies für mein Fortkommen nothwendig. Mir wollte das gar nicht einleuchten, denn ich hatte ja noch nichts geleiſtet, aber ſeine Autorität war damals ſo groß über mich, daß ich mich endlich dazu entſchloß. Ich ging Michaelis 1828 über Magdeburg nach Berlin. Es war eine durch und durch verfehlte Reiſe. Von den widrigen Abenteuern der bunteſten Art, die ich auf ihr erlebte, ließen ſich leicht Bogen füllen. Ich unterdrücke die Erzählung derſelben, da ſie ohne weitläufiges Detail gar kein Intereſſe haben können. Als Großvaterchronik an langen Winterabenden laſſen ſie ſich eher verarbeiten. Ich erwähne alſo nur, daß ich natürlich vor Allem Hegel beſuchte. Was ſollten wir aber zuſammen reden? Ich hatte ihn zwar als Student ſchon genug geſehen; ich hatte ihn auch ſchon auf dem Katheder einige Mal ſprechen gehört; allein ich hatte nie ein Collegium bei ihm gehört und war ihm alſo ein wildfremder Menſch, der ihn plötzlich an ſeinem Schreibtiſch ſtörte. Ich wüßte ſchlechterdings nicht zu ſagen, was ich in der Viertelſtunde Unterhaltung mit ihm geſprochen hätte. Ich erwähnte Hinrichs und Daub's, ich erwähnte meiner Habilitation, aber ich war ſchüchtern und er, der von ſo vielen Menſchen überlaufen wurde, gewiß herzlich froh, als ich wieder aufſtand, mich zu empfehlen. Wie hätte ich ahnen können, daß ich zehn Jahre ſpäter in Berlin ſeiner Familie das Verſprechen geben würde, ſeine Biographie zu ſchreiben und wie hätte er ahnen können, daß dieſer junge, friſch gebackene Doctor der Philoſophie aus Halle, der etwas verlegen vor ihm ſaß, ſein Biograph werden würde! — So wunderbar ſind unſere Lebensläufe.

Ich blieb nun acht Tage in Berlin und war recht froh, als ich über Wittenberg wieder nach Halle zurückgekehrt war.

Am liebſten hätte ich nun noch einige Jahre dem Studium der Wiſſenſchaft gewidmet, bevor ich als öffentlicher Lehrer aufgetreten wäre. Das war aber unmöglich. Mein Vater betrachtete meine Habilitation als den Abſchluß meiner Studien. Ich mußte, nach ſeiner Meinung, nunmehr im Stande ſein, mich ſelbſt zu unterhalten, nachdem ich ſo viel Geld gekoſtet hatte. Das Privat-Docententhum iſt aber zunächſt ein ſehr problematiſches Experiment, ſeine Subſiſtenz zu gewinnen. Ich verglich es für meinen Vater mit dem Candidatenthum, das ja auch auf andern Erwerb zu ſinnen hat, bevor man zu einer Pfarre gelangt.

Der Vater ſetzte mir daher, bis ich eine Profeſſur erlangen würde, noch ein mäßiges Jahrgeld aus. Was ich darüber hinaus verbrauchte, ſollte ich mir ſelber verdienen. — Das Leben war damals noch einfacher, bedürfnißloſer, wohlfeiler, als jetzt, und ſo konnte ich mit jenem Zuſchuß wenigſtens die nothwendigſten Ausgaben beſtreiten. Es half alſo nichts. Ich mußte den Verſuch machen, als öffentlicher Lehrer zu wirken.

Was ſollte ich aber vortragen? Worin wußte ich wirklich etwas? Hier zeigten ſich nun zwei Extreme, von denen ich ausgehen mußte, weil ſie die Subſtanz meiner bisherigen Bildung in ſich ſchloſſen. Es war die Beſchäftigung mit der altdeutſchen Literatur einerſeits, mit der Theologie andererſeits. Ich kündigte daher ein Publicum über die Nibelungen und ein Privatcollegium über die Religionsphiloſophie an. Als der Tag heranrückte, wo ich das erſtere Mittwoch Nachmittag fünf Uhr eröffnen ſollte, wurde ich von der äußerſten Unruhe ergriffen. Nach Tiſch lief ich auf die Merſeburger Chauſſee, allein zu ſein und meine Gedanken zu ordnen. Um fünf Uhr ging ich auf die Waage, wo ich im größten Auditorium das Katheder beſtieg, auf welchem ich Geſenius, Tholuck, Hinrichs als meine Lehrer ſitzen geſehen hatte. Das Auditorium war bis zu den letzten Bänken gefüllt, weil die Burſchenſchaft die Nibelungen zu den Traditionen ihres Studiums zählte.

Gott weiß, wie ich meinen Vortrag durchbrachte. Aber ich mußte den Studenten doch zugeſagt haben, denn als ich andern Tages die Religionsphiloſophie um dieſelbe Stunde eröffnete, fand ich auch zwar eine kleinere Zuhörerſchaft, doch wenigſtens über Hundert. Das letztere Collegium brachte ich auch ziemlich in derſelben Stärke glücklich durch, während das erſtere, ſobald ich nach Neujahr zur Interpretation ausgewählter Capitel überging, immer mehr zuſammenſchmolz. Dieſe erſten, meine Erwartung weit übertreffenden Erfolge gaben mir die Zuverſicht, mich in dem Glauben an meinen Beruf zum akademiſchen Lehrer nicht geirrt zu haben. Dies iſt für den Anfang einer ſo problematiſchen Laufbahn unſtreitig das Wichtigſte. Dieſe beiden Collegia, die Nibelungen und die Religionsphiloſophie, habe ich in den nächſten Jahren ganz ebenſo wiederholt. Den hiſtoriſchen Stoff, der mir aus dem fortgeſetzten Studium der Religion in einem größeren Maaße zuwuchs, lagerte ich zuletzt in einem zweiſtündigen Publicum über Mythologie ab, das ſich ſchnell eine große Popularität erwarb, ſo daß auch ältere Männer aus der Stadt es beſuchten. Für den Sommer ſetzte ich als Publicum eine einſtündige Vorleſung über die Deutſchen Volksbücher und ein vierſtündiges Privatcollegium über die Ethik an; mit dieſer Wiſſenſchaft hatte ich mich doch wenigſtens nächſt der Religion am Ausführlichſten und Gründlichſten beſchäftigt und durfte alſo hoffen, meinen Zuhörern darin einigermaßen etwas Befriedigendes zu bieten. Ich las es früh Morgens in einem kleinen Auditorium auf der Reſidenz und hatte auch nur etwa zehn bis funfzehn Zuhörer darin, die mir aber treu blieben.

Man ſieht, daß ich mich mit Vorleſungen nicht übernahm und daher Zeit genug zu meiner Selbſtbildung übrig behielt. Die ungemeine Leichtigkeit, in Halle etwas zum Druck zu bringen, fing an, auf mich ihre Wirkung zu äußern und mich in dieſem Betracht an einen gewiſſen Leichtſinn zu gewöhnen, den ich zu meinem Verderben nicht wieder los geworden bin.

Reinecke hatte mit meiner Diſſertation über Spinoza ein ganz leidliches Geſchäft gemacht. Wenn ich kein Honorar begehrte, war er ſehr bereit, von mir weiter zu verlegen.

Ich gab ihm zunächſt meine Abhandlung über den Titurel. Ich fügte aber noch eine Unterſuchung über die geiſtlichen Ritterorden hinzu. Dies war meine erſte geſchichtsphiloſophiſche Arbeit. Das Mittelalter mußte im geiſtlichen Ritterthum ſein höchſtes Ideal erblicken, weil es die Extreme des Mönchthums und des Ritterthums in ſich vereinigte. Ich blieb aber nicht bei dieſer Vereinigung ſtehen, ſondern glaubte auch ihre Auflöſung zeigen zu müſſen. Dies führte mich von Seiten des Mönchthums zum Jeſuitismus, der die Kunſt verſtanden hat, das Mönchthum zu verweltlichen. Sein Ziel iſt nicht mehr ein particuläres Geſchäft, wie bei den übrigen Orden, ſondern die Eroberung der Weltherrſchaft. Dieſer Gedanke hat etwas dämoniſch Begeiſterndes. Der Jeſuitismus tritt daher in der Form weltmänniſch auf. Er wirft allen Cynismus der Möncherei bei Seite. Er macht ſich in der Tracht ſalonfähig. Er baut nicht mehr einſame, düſtere Klöſter, ſondern palaſtartige Profeßhäuſer und Collegien mitten in das Gewühl der Weltſtädte hinein. Er nennt ſich nicht mehr Congregation, ſondern Societät. Er organiſirt ſich militäriſch und unterwirft den Einzelnen einem unbedingten, kritikloſen Gehorſam gegen die Befehle ſeiner Oberen. Er cultivirt die Wiſſenſchaft, um durch Einſicht Meiſter der Bewegung bleiben und die Maſſen durch ein Voraus ſeiner Bildung leiten zu können. Er iſt den Künſten nicht abhold; ſeine Kirchen mit einer gewiſſen koketten Ueppigkeit ausſchmücken und in ihnen der Phantaſie der Gläubigen einen ſinnlichen Vorgeſchmack des Himmels geben zu können. Nun führte mich aber die Erinnerung an die Tradition der Freimaurer, mit den Templern im Zuſammenhang geſtanden zu haben, von den Templeiſen des Grals zur Erwähnung des Freimaurerordens. Ich ſtellte ihn ganz richtig als denjenigen hin, deſſen Tendenz als die der Aufklärung und Humanität, der des Jeſuitismus entgegengeſetzt ſei. Ich behauptete demgemäß auch, daß ſeine Religion des Weltbaumeiſterthums Deismus ſei. Ich glaube noch jetzt, daß das nicht unrichtig iſt, allein die Art, wie ich mich ausdrückte, hatte wohl einen Anflug von romantiſcher Abgeneigtheit gegen den Theismus, wie er als Deismus Gott in dem Abſtractum eines höchſten Weſens verehrte. Genug, mir wurde meine nicht gerade polemiſch gemeinte Aeußerung zwar nicht in Halle, aber in Leipzig ſehr übel genommen. Der dortige Profeſſor der Philoſophie, Wendt, ſchrieb in einigen Journalen gegen mich. Ich ſchwieg, und das war ſehr weiſe, denn ich hätte von dieſem unbedeutenden Anlaß aus leicht in eine höchſt unangenehme Stellung gerathen können. Ich habe einige Jahre ſpäter aus dem Leben des Philoſophen Krauſe geſehen, wie gefährlich es iſt, ſich mit einem ſo mächtigen Orden, als dem der Freimaurer, in einen Conflict gebracht zu finden, der bei ſeinen Mitgliedern die Vorſtellung verbreitet, daß man ihrem Inſtitut feindſelig geſinnt ſei. Da bei uns die meiſten Buchhändler Freimaurer zu ſein pflegen, ſo iſt eine ſolche Situation für einen angehenden Schriftſteller doppelt gefährlich.

Die zweite Schrift, die ich 1829 bei Reinecke drucken ließ, war eine weitere Wirkung des großen Intereſſes, welches ich fortwährend an der Fauſtſage und Fauſtdichtung nahm. Ich verfolgte ihre Spuren durch die geſammte Literatur. So war ich dazu gekommen, in Calderon's Magico prodigioso daſſelbe Thema, wie im Deutſchen Fauſt zu erkennen. Sobald dies geſchehen, ließ es mir keine Ruhe, mich daran in ähnlicher Weiſe, wie Hinrichs am Göthe'ſchen Fauſt, als Commentator zu verſuchen. Hinrichs war mir noch eine ſtarke Auctorität. Wenn er aber in ſeiner Auslegung der Göthe'ſchen Tragödie die Perſonen faſt zu bloßen allegoriſchen Repräſentanten der Idee gemacht und das eigentlich äſthetiſche Element über dem philoſophiſchen einer Expoſition der Begriffe Wiſſenſchaft, Glaube, Zweifel, Volksſitte, Gemeinde, vernachläſſigt hatte, ſo verfuhr ich in meiner Nachahmung ſchon menſchlicher. Doch blieb noch ein gutes Stück Scholaſticismus hangen. Ich erzählte z. B. den Fortgang des Drama's in preciöſer Manier, daß ich von dem anſchauenden Bewußtſein, vulgo Publicum, ſprach, welches auf der Scene dieſen oder jenen Vorgang erblicke. Als Gruppe daher einige Jahre ſpäter, 1831, ſeine Komödie: die Winde, gegen die Hegel'ſche Philoſophie herausgab, hatte er ganz Recht, mich zu verſpotten. Er ließ einen katholiſchen Roſenkranz, der auf einem Tiſch lag, durch dieſe Verſe erklären:

Der Roſenkranz hier, käm', Ihr Herrn,
Zum anſchauenden Bewußtſein gern;
Er betet pünctlich jede Stunde
Sich ſelbſt im Stillen in die Runde,
Daß ſich mehre des Abſoluten Heil
Und werd' auch Ungläubigen zu Theil.

Ich nannte meine kleine, anſpruchsloſe Schrift: „Ueber Calderon's Tragödie vom wunderthätigen Magus. Ein Beitrag zum Verſtändniß der Fauſtfabel.“ Dieſer Zuſatz muß irgend einem Schriftſteller Veranlaſſung gegeben haben, ſich eine beſondere Schrift darunter vorzuſtellen. Genug, ich habe in vielen literariſchen Ueberſichten zur Fauſtliteratur von mir zwei Schriften angeführt gefunden, obwohl ich nur dieſe eine habe drucken laſſen, wenn ich auch ſpäter noch verſchiedene Abhandlungen über Göthe's Fauſt geſchrieben habe. Ich proteſtirte öffentlich ein paar Mal gegen meine Autorſchaft eines gar nicht exiſtirenden Büchleins. Es hat mir aber nichts geholfen. Ich traf den Titel immer von Neuem. Da es gar nicht exiſtirte, konnte es Niemand geleſen haben, allein, um nicht der Unvollſtändigkeit bezüchtigt zu werden, ſchrieb Einer es immer wieder dem Andern nach.

Calderon's Tragödie war ganz dazu gemacht, mich damals zu befriedigen. Sie behandelte die Legende vom Märtyrer Cyprianus. Zu Anfang des Drama's tritt er noch als Heide auf, der jedoch durch die Philoſophie zum Zweifel an der Wahrheit des Polytheismus gelangt iſt. Er führt den Beweis aus, daß Gott nur Einer ſein könne. Hier wird er von einem Dämon unterbrochen, der als ein Reiſender erſcheint, mit ihm ſich in philoſophiſche Diſputationen einläßt, und ihn, gegen das Verſprechen der Hingabe ſeiner unſterblichen Seele, welches durch ausdrücklichen Vertrag beſiegelt wird, in die Magie einzuweihen verheißt. Er zeigt ihm die Kraft der Magie z. B. dadurch, daß er einen Berg verſetzt. Er reizt aber auch ſeine Sinnlichkeit durch ein ſchönes, junges Mädchen, Juſtine, die ſchon Chriſtin geworden iſt. Sie widerſtrebt ihm. Der Dämon verſucht, ihn durch ein Trugbild zu täuſchen. Tief erſchüttert durch dieſen Vorgang, wendet Cyprianus ſich ſelber dem Glauben Juſtinens zu, wird aber eben deswegen vom Römiſchen Statthalter in's Gefängniß geworfen. Hier trifft er mit Juſtine zuſammen, die aus gleichem Grunde gefangen worden. Jetzt vereinigen ſich ihre Seelen durch die Gemeinſchaft ihres Glaubens, der alle ſinnliche Begier von ihnen abſtreift und ſie zur höchſten Andacht erhebt. Sie werden zuſammen hingerichtet. Gott zwingt den Dämon, auf einer Schlange reitend, über dem Schaffot zu erſcheinen und die Heiligkeit der Liebenden allem Volk zu verkünden. Dies ungefähr ſind die Grundzüge der Tragödie, deren philoſophiſcher Tiefſinn mich unwiderſtehlich anzog. Durch den Uebergang des Cyprianus vom heidniſchen Volksglauben zum chriſtlichen Weltglauben vermöge der Vermittelung der Philoſophie war ſie einer phänomenologiſchen Behandlung durchaus günſtig. Hegel's Phänomenologie beherrſchte mich noch völlig, doch hatte ich mir die erſte Rohheit ihrer Anwendung auf einen concreten Stoff ſchon in der Analyſe von Immermann's Cardenio und Celinde abgearbeitet, wie ich früher erzählt habe. Ich habe mich daher ſehr gefreut, als ich nach vielen Jahren in der claſſiſchen Geſchichte des Spaniſchen Drama's von Herrn von Schack meine kleine Schrift noch mit einer mich überraſchenden Anerkennung erwähnt fand. Ich kann mich jetzt nicht genug wundern, daß ich in der äſthetiſch-literariſchen Einleitung, die ich ſchrieb, bei Erwähnung des Engliſchen Fauſt von Marlowe nicht darauf eingegangen bin, den Gegenſatz in der Geſtaltung der Fauſtfabel, Verſchreibung der Seele an den Teufel gegen Dienſtleiſtungen deſſelben, von dem katholiſchen und proteſtantiſchen Standpunkt aus genauer zu erörtern. Die Tendenz Calderon's iſt, zu zeigen, wie gegen die Macht des chriſtlichen Glaubens ſogar das Recht eines förmlichen Vertrages mit dem Teufel hinfällig wird, und wie die Liebe Gottes den Teufel ſelber zwingt, Zeugniß für die Wahrheit des Glaubens abzulegen.

Meine äußeren Verhältniſſe änderten ſich allmälig. Bolz war nach Göttingen, Loeſ nach Berlin gegangen. Geuthe war ein Verſuch, ſich in Halle zu habilitiren, mißglückt. Er war bei der Disputation durch einen unerwarteten Angriff ganz außer Faſſung gebracht worden. Er gab den Gedanken an eine akademiſche Laufbahn auf, ging zunächſt nach Magdeburg, wo er am Pädagogium Kloſter Lieben Frauen ſein Probejahr abſolvirte und dann nach Eisleben verſetzt ward, wo er als Lehrer am Gymnaſium bis zu ſeinem Tode 1865 gewirkt hat. Ich zog Oſtern 1829 aus dem Hauſe der Frau von Jacob in das einer Wittwe Deibald in der kleinen Ulrichsſtraße und kam dadurch in eine neue Bekanntſchaft, die mir ganz unerwartete Anregungen bringen ſollte. Auguſt Lafontaine nämlich, der bekannte Romandichter, wohnte jetzt in dieſem Hauſe zu ebener Erde. Er hatte etwa zehn Jahre zuvor ſein reizend gelegenes Landhaus bei Giebichenſtein verkauft und ſich bei der Wittwe Deibald in Penſion gegeben. Er bewohnte ein großes Zimmer, hinter welchem eine Schlafkammer lag. Die Repoſitorien ſeiner Bibliothek machten den einzigen Schmuck des Zimmers aus, in deſſen Mitte ein großer viereckiger Tiſch ſtand, der mit Büchern, Zeitungen und Papieren bekramt war. Er ſelber ſaß gewöhnlich auf einem großen Lehnſtuhl am Fenſter, wo er fleißig las und rauchte. Er war ein großer, behäbiger Mann, leutſelig, freundlich, zum Disputiren und Scherzen aufgelegt. Die Güte ſeines Herzens war unerſchöpflich und man konnte ihn als Menſchen nur lieben und verehren, wie dies auch von allen ſeinen Freunden geſchah. Als ich ihn kennen lernte, war er ſchon zweiundſiebzig Jahre alt, aber, eine gewiſſe Schwäche des Gedächtniſſes abgerechnet, noch durchaus voll geiſtiger Friſche. Das Gehen fing an, ihm beſchwerlich zu werden. Er machte nur noch kleine Spaziergänge in der nächſten Umgebung, bis auch dieſe, weil ihm die Füße zu ſchwellen begannen, aufhörten. Er lebte theils von den Zinſen des Capitals, das er aus dem Verkauf ſeines Grundſtücks erhalten hatte, theils von einer Präbende, die er als Canonicus bezog. Dies war der Titel, unter welchem man mit ihm verkehrte. Er hatte ſein Predigeramt ſchon 1802 aufgegeben und ſeitdem theils der Poeſie, theils dem Cultus der Wiſſenſchaften in freier Muße gelebt. Als ich ſein Hausgenoſſe wurde, hatte er die meiſten ſeiner Freunde ſchon durch den Tod verloren. Die Profeſſoren Wegſcheider, Voigtel und Gruber waren faſt allein übrig geblieben und der letztere beſonders, der auch ſeine Biographie geſchrieben hat, beſuchte ihn häufig. Er ſelber ging zu Niemand. Einfach in ſeinen Sitten, lebte er wie ein antiker Philoſoph. Das Humanitätsideal der Aufklärung war in ihm auf die liebenswürdigſte Weiſe verkörpert. Hatte ich zwei Jahre zuvor durch Daub in Heidelberg mich in einen Mittelpunkt der Romantik verſetzt gefunden, ſo trat mir nun in Lafontaine das achtzehnte Jahrhundert mit der ausgeſprochenſten Energie ſeiner revolutionären Tendenzen entgegen. Lafontaine hatte als Feldprediger der Preußiſchen Armee die Wirkungen der Franzöſiſchen Revolution in nächſter Nähe geſehen und für die ſittlichen Bedürfniſſe, die ihr zu Grunde lagen, eine unleugbare Sympathie eingeſogen. Seine erſten Romane bewegten ſich auch auf Franzöſiſchem Boden in den Schickſalen ariſtokratiſcher Familien. Lafontaine behandelte die Vorurtheile der Ariſtokratie mit feiner Satire. Er läßt z. B. ſeinen Quintus Heymeran von Flaming eifrige genealogiſche Studien machen, die ihn zu der Ueberzeugung führen, daß die Celtiſche Race die vorzüglichſte in Europa ſei. Er läßt ihn conſequent eine Ehe nur mit einer Celtin als wünſchenswerth ſuchen. Aber Flaming verliebt ſich ſchließlich in eine Negerin. Er verliebt ſich nicht nur in ſie, ſondern er heirathet ſie auch. Und er heirathet ſie nicht nur, ſondern lebt auch mit ihr ſehr glücklich. Dieſe Schalkheit war ächt Lafontainiſch. Die Geſetze, die Triebe, die Rechte der Natur waren die Hauptkategorien, auf die er fußte. Seine Naturkinder erfahren die Macht der Natur, welche ſie zum Widerſpruch mit dem Syſtem der conventionellen Schranken führt. Wenn ſich nun die Reſultate zeigen, d. h. wenn die jungen unſchuldigen Mädchen durch ihre jungen unſchuldigen Liebhaber auf dem natürlichſten Wege von der Welt in intereſſante Umſtände verſetzt ſind, ſo bricht der ſentimentale Jammer los. Frühe Gräber und heiße Thränen, welche ihren Raſen benetzen, pflegen das Ende auszumachen.

Der Contraſt zwiſchen Lafontaine und mir war ein ungeheurer. Ich war zwar durch Hegel's Phänomenologie bereits principiell von der Romantik losgeriſſen, aber ich ſteckte doch noch tief in ihr. Wenn Lafontaine durch Grube gehört hatte, daß ich ein Hegelianer ſei, daß ich über Spinoza, über den Titurel und Dante, über den Fauſt und Calderon geſchrieben habe, daß ich ein Collegium über die Nibelungen leſe, ſo konnte er meinen Beſuch zuerſt nur mit einem mißtrauiſchen Vorurtheil empfangen. Und ebenſo brachte auch ich aus den Erinnerungen des Schlegel'ſchen Athenäums zunächſt nur Vorurtheile gegen ihn als einen längſt antiquirten ſentimentalen Romanſchreiber mit. Aber es ſollte unter uns ganz anders kommen. Erſtlich war ich mit Lafontaine in der Anerkennung des Humanitätsideals durchaus einverſtanden. Seine Denkweiſe war ja im Weſentlichen dieſelbe, wie bei meinem Vater, wie bei meinem Oheim. Ich war ja ganz rationaliſtiſch erzogen und erſt allmälig in die Romantik hineingerathen. — In meinen Vorleſungen über Religion und Ethik war ich weit davon entfernt, der Vernunft das Geringſte vergeben zu wollen, wenn ich auch oft die Beſchränktheit des Kant'ſchen Standpunktes bekämpfte. Feudale Anmaaßung, Ungleichheit der Bürger vor dem Geſetze, Preßzwang, Cenſur, Aberglauben, Pfaffenherrſchaft, haßte ich von ganzem Herzen ſo gut als Lafontaine. Es war die Zeit dicht vor der Julirevolution, deren Ausbruch Lafontaine noch erlebte. Als er ſah, daß ich zwar ein Hegelianer, allein kein Obſcurant, kein Serviler ſei, faßte er bald große Neigung zu mir, wie ich ſie kaum verdiente. Er ließ nun Manches, das ihn in meinen Aeußerungen befremdete, hingehen, oder ſtritt darüber mit mir in naivſter Offenheit. Zweitens aber liebte Lafontaine die Griechen im höchſten Grade. Im Homer, in den Tragikern, in Platon, in Xenophon und Lucian war er gründlich zu Hauſe. Er las ſie beſtändig im Original. Als er Romane zu ſchreiben aufhörte, warf er ſich ſogar auf die Kritik des Textes der Tragiker. Er behauptete, daß die Abſchreiber die Poeſie derſelben oft nicht verſtanden und durch höchſt proſaiſche Lesarten entſtellt hätten. Er glaubte nun, dieſe beſſeren Leſarten vorſchlagen zu können. Seine gelehrten Freunde ſuchten vergeblich ihn abzuhalten, die Reſultate ſeiner Studien zu veröffentlichen. Warum ſollte ich nicht ſo gut, als ein Zunftphilologe, das Recht der Textemendirung haben? Warum ſoll mein poetiſches Gefühl ſchlechter ſein, weil ich nicht den Titel Profeſſor habe? So pflegte er zu ſagen. Den Abmahnungen ſeiner Freunde zum Trotz hatte er 1822 den Agamemnon, 1824 die Choëphoren des Aeſchylus, 1826 die Hekuba des Euripides herausgegeben. Er hatte erwartet, wenigſtens heftig angegriffen zu werden, allein man zog gegen den Neuerer das Mittel des Todtſchweigens vor. Das ärgerte ihn. Gegen ſeine älteren Freunde, die ſelber wohlbeſtallte Profeſſoren und Kritiker waren, äußerte er ſich weniger hierüber, aber gegen Jüngere ließ er ſeinem Unmuth freien Lauf. — Er hatte ſich für ſeine Griechiſchen Lieblinge Animadverſarien angelegt. Er buchte auch die Fehler, die er in Wieland's Ueberſetzung des Lucian zu finden glaubte. Da er ſelber ein Neuerer war, ſo intereſſirte er ſich auch lebhaft für alle Forſchungen, welche die Philologie von Seiten der Geſchichte betrafen. Gegen mich, einen Philoſophen, der nicht Philologe von Profeſſion, nur ein Dilettant der Philologie war, äußerte er ſich, wenn ich auf ſein Erſuchen Abends zu ihm kam, ohne allen Rückhalt. Er verglich ſich ſcherzhaft auch wohl mit der Lage, in welcher ſich Göthe durch ſeine Farbenlehre der Zunftwiſſenſchaft gegenüber befand. — Dieſe Studien Lafontaine's gaben ein reiches, mannichfaltiges Material zu unſerer Unterhaltung. Zuweilen wurde auch wohl ein Chor aus Aeſchylus durchüberſetzt. Sokrates in den kleinen Platoniſchen Dialogen im Verhältniß zu Xenophon's Memorabilien kam auch häufig auf's Tapet. Vor Allem aber wurde Lucian bevorzugt, nicht nur, weil er ſelber ihn damals täglich las, ſondern auch, weil ich ihn noch gar nicht kannte. Ich hatte nur eine allgemeine Vorſtellung von ihm, wie man ſie aus Literaturgeſchichten überkommt. Lafontaine ließ mir nun einen Band nach dem andern und dann ſprachen wir darüber. Wie dankbar muß ich ihm bis auf den heutigen Tag dafür ſein, denn ich bekam dadurch eine viel genauere Anſchauung der Auflöſung des Polytheismus und der Stellung der Philoſophie zu derſelben. Lucian wurde aber auch der Schriftſteller für mich, durch welchen ich den Kampf des

Gedankens mit den Vorſtellungen meines religiöſen Glaubens viel beſſer verſtehen lernte. Bei Ariſtophanes, den ich ſchon kennen gelernt hatte, waltet dieſer Kampf auch ſchon. Ariſtophanes aber iſt Romantiker. Er ſteht ſelber noch auf Seiten der alten Sitte und des alten Glaubens. Er will die Aufklärung durch cyniſche Uebertreibung ihrer Conſequenzen lächerlich machen. Lucian hingegen ſteht umgekehrt auf Seiten der Aufklärung und macht die Romantik des Wunderglaubens lächerlich. Parny's Guerre des Dieux, den ich zufällig in dieſer Zeit bei einem Antiquar kaufte, ſchloß ſich dieſer Lectüre höchſt ſympathiſch an. Die Vorſtellung ſucht den allgemeinen Inhalt der Religion für das Bewußtſein faßlich auszudrücken. Hierin liegt ihre Berechtigung und ihr hoher Werth. Allein gegen die Kritik des reinen Gedankens kann ſie ihre Form nicht erhalten. Sobald dieſe Entdeckung gemacht iſt, wird es nicht ſchwer, ſie gerade dadurch, daß man ſie ganz buchſtäblich nimmt, in's Lächerliche zu ziehen. Was Lucian mit den Griechiſchen Göttern, das that Parny mit den Perſonen der chriſtlichen Trinität in Verbindung mit den Vorſtellungen von der Mutter Maria und den Engeln. Lucian iſt aber viel anmuthiger und bei weitem weniger frivol, als der Franzoſe.

Lafontaine erzählte nach Greiſenart gern von den früheren Ereigniſſen ſeines Lebens. Die Erinnerungen an den Feldzug in Frankreich, an eine Reiſe mit dem Kanzler Niemeyer nach Wien, ſowie an die Schickſale ſeiner Romane ſtachen darin hervor.

Aus den erſteren ſchien mir der Eindruck, den er vom Beginn der Schlacht bei Valmy empfangen hatte, faſt der höchſte Moment ſeines Lebens. Der Morgen der Schlacht war gekommen. Die Preußen ſtanden den Franzoſen auf einem niedrigeren Terrain gegenüber. Sie gaben das übliche Signal zum Beginn des Kampfes durch ein paar Kanonenſchüſſe. Die Franzoſen erwiderten mit keinem Schuß, aber plötzlich fing die ganze Armee die Marſeillaiſe zu ſingen an. Dieſer ganz unerwartete geiſterfüllte Gegengruß machte, wie Lafontaine verſicherte, einen furchtbaren Eindruck. Wenn er, wie mehrmals geſchah, auf dies Ereigniß zurückkam, ſo gerieth er in die höchſte Aufregung, ſtand auf und ſang die Marſeillaiſe. Als er am 19. April 1831 ſehr ſchwach wurde und wir, auch nach den Andeutungen des Arztes, ſeinen

Tod fürchteten, der in der That bald nach Mitternacht eintrat, war von ſeinen Freunden Profeſſor Gruber noch bis nach eilf Uhr zugegen und hat in ſeiner Biographie die Thatſache mitgetheilt, daß Lafontaine, den wir in ſeinem Lehnſtuhl ſitzen gelaſſen hatten, weil er zu unruhig war, im Bett auszuhalten, ſich auf einmal erhob und den erſten Vers der Marſeillaiſe ſang. Erſchöpft lehnte er ſich in die Kiſſen zurück und ſprach nichts mehr der Erwähnung Werthes. Gruber giebt als Urſache an, er hätte uns zeigen wollen, daß er noch genug bei Kraft und Stimme ſei, ſingen zu können, und über ſeinen Zuſtand zu beruhigen. Das ſieht ihm ähnlich; allein ich habe nur die Vorſtellung behalten, daß eben das Ereigniß, das ihn im Leben auf das Tiefſte gepackt hatte, ſich ihm zum Schluß noch einmal vergegenwärtigte.

Die Reiſe mit dem Kanzler Niemeyer nach Wien war ein komiſches Cabinetsſtück und wäre werth geweſen, von einem Jean Paul beſchrieben zu werden. Sie machte mir ſo viel Vergnügen, daß ich Lafontaine zuweilen abſichtlich darauf zurückbrachte. Niemeyer war ſein Freund geweſen, aber das hinderte Lafontaine nicht, die Schwäche deſſelben, überall als berühmter Mann eine hervorragende Rolle zu ſpielen, von ihrer lächerlichen Seite zu faſſen. Die kleinen Züge, durch welche dieſe Schilderung erſt volles Leben erhielt, kann ich hier nicht wiedergeben. Zum Theil habe ich ſie ſogar vergeſſen. Ich begnüge mich, eine kleine Probe zu geben.

Wenn die Reiſenden in einem Gaſthof abgeſtiegen waren und ihren Namen in das Fremdenbuch eingezeichnet hatten, ſo erſtaunte Niemeyer, wie ſehr er von der Bedienung bei Seite gelaſſen, Lafontaine dagegen von Kellnern, Stubenmädchen, Wirth und Wirthin auf das Freundlichſte und Aufmerkſamſte, faſt wie ein alter verehrter Freund, bedient ward. Natürlich, ſagte Lafontaine mit ſchelmiſchem Schmunzeln, Niemand kannte in Süddeutſchland den Profeſſor der Theologie, den Kanzler der Univerſität Halle, aber meine Romane, einen oder den andern, hatten ſelbſt die Kellner und Kammerkätzchen geleſen. Glauben Sie mir, ich war einmal berühmt. In Wien ſteigerten ſich die Contraſte zwiſchen Niemeyer und Lafontaine. Jener machte die Runde bei allen Berühmtheiten und Fürſtlichkeiten, dieſer zog ſich in den Genuß des behaglichen Wiener Stilllebens zurück und verkehrte im

Prater und im Augarten wochenlang ganz gemüthlich mit Bürgern, die gar nicht nach ſeinem Namen fragten, was ihm eben recht war. Endlich wurde Lafontaine gleichſam entdeckt. Niemeyer war, wie gewöhnlich, ausgefahren, Lafontaine allein zu Hauſe geblieben, als eine fürſtliche Equipage vorfuhr, dem Kanzler der Univerſität Halle den ſchuldigen Gegenbeſuch zu machen. Lafontaine entſchloß ſich, ſeinen Bedienten zu ſpielen. Er entſchuldigte die Abweſenheit Niemeyer's, aber in einer ſo intereſſanten Weiſe, daß der Fürſt ſich mit ihm längere Zeit einließ und einige Tage ſpäter Niemeyer die größten Complimente machte, was er für einen ausgezeichneten, wahrhaft gebildeten Bedienten beſitze.

Bei ſeinen literariſchen Erinnerungen beſchuldigte er ſich vorweg des ſträflichen Leichtſinns, mit welchem er ſeine Romane geſchrieben habe. Er hatte eine Epoche gehabt, in welcher er ſo geleſen war, daß die Buchhändler nicht genug von ihm drucken konnten. Da kam es denn vor, daß er, weil man ihm das naſſe Manuſcript zur Druckerei wegholte, beim Schreiben des zweiten Bandes vergeſſen hatte, was im erſten Alles angelegt war. Er hatte z. B. im erſten Theil einen Ring theilen und den beiden Hälften eine beſondere Bedeutung geben laſſen. Während des Niederſchreibens des zweiten hatte er dieſen Umſtand ganz vergeſſen. Glücklicher Weiſe erinnerte ihn die Aeußerung einer Dame, welche den erſten Theil ſchon geleſen hatte, wieder daran, indem ſie ihm ihre große Neugier kund gab, zu erfahren, was aus dem Ringe werden würde. Zur Zeit, als ich mit Lafontaine verkehrte, las er einen ſeiner Romane, die er vergeſſen hatte, in Holländiſcher oder Franzöſiſcher Ueberſetzung. So, behauptete er, wären ſie ihm wirklich neu und könne er ihren Werth unbefangen ſchätzen.

Lafontaine war ein feiner Beobachter des Zeitgeiſtes. Er hielt ſich die Augsburger Allgemeine Zeitung ſelber, weil ſie ihm das vorzüglichſte Organ der allgemeinen Weltanſchauung, auch für das Culturleben, zu ſein ſchien. Als wir einſt über die Fortſchritte geſprochen hatten, welche der literariſche Verkehr gemacht habe, ſchenkte er mir das Exemplar des Vertrages, den er 1798 mit der Allgemeinen Jenenſer Literaturzeitung, damals unter Bertuch und Hufland, geſchloſſen hatte, Recenſionen für das ſchönwiſſenſchaftliche Fach zu liefern. Ich habe dieſen Vertrag zum Andenken an Lafontaine bis jetzt aufbewahrt. Man kann ſich jetzt kaum eine Vorſtellung von ſolchem Pedantismus und Egoismus einer Redaction machen, als er auf den acht Folioſeiten dieſes mit fünf Siegeln beurkundeten Vertrags zum Vorſchein kommt.

Von Lafontaine's außerordentlicher Gutherzigkeit könnte ich mancherlei Thatſachen anführen. Um ihre Art und Weiſe zu ſchildern, will ich mich auf ein paar Beiſpiele beſchränken. Wenn es im Sommer ſehr heiße Tage gab, ſo pflegte er ſich damit zu beſchäftigen, aus Selterwaſſer, Zucker und verſchiedenen Weinſorten erfriſchende Getränke zuſammenzubrauen. Glaubte er nun eine recht ſchöne Miſchung erfunden zu haben, ſo lief er damit zu mir und brachte mir ein großes Glas voll. Wenn es mir recht mundete, ſo freute er ſich wie ein Vater, der ſeinen ſchmachtenden Sohn erquickt hat. Einmal hatten wir ſcharf über die Beweiſe für das Daſein Gottes disputirt. Er verwarf ſie ganz nach der Kant'ſchen Theorie. Ich ſuchte gerade den ontologiſchen Beweis aufrecht zu halten. Endlich gingen wir auseinander. Ich hatte anfänglich im oberen Stock des Hauſes gewohnt, war aber nach Unten gezogen, ſo daß nur der Hausflur uns trennte. Ich ging ſofort in mein Schlafzimmer, zog mich aus und legte mich nieder. Kaum lag ich, ſo hörte ich die Thür meines Arbeitszimmers, das vor dem Schlafzimmer lag, ſich öffnen. Ich horchte auf, wer da noch kommen könnte, da die Hausthür nicht geklingelt hatte. Bald klopfte es an meine Schlafſtubenthür. Ich ſpringe auf, den Riegel, den ich vorgeſtoßen hatte, wegzuziehen. Als ich, im Hemde, öffne, ſteht Lafontaine vor mir, einen brennenden Wachsſtock in der einen Hand. „Mein junger Freund," ſagte er, „ich habe da zwar eifrig disputirt, daß man das Daſein Gottes nicht beweiſen könne. Seien Sie aber verſichert, daß ich an ihn glaube und noch eben recht innig zu ihm gebetet habe. Ich kann nicht ſchlafen gehen, ohne Ihnen dies geſagt zu haben. Nun ſchlafen Sie ruhig." Dabei liefen ihm die Thränen über die Backen. Er drückte meine Hand, die ich ihm mit bewegtem Gemüth reichte und verſchwand. Welch eine himmliſche, rührende, liebevolle, wahrhaft religiöſe Seele, dieſer Lafontaine! Welch eine humoriſtiſche Scene für einen Maler, wie Chodowiecki, ich im Hemde, barfuß, Lafontaine im Schlafpelz, mit dem Wachsſtock in der Hand, wie Beide zwiſchen Thür und Angel!

Einerſeits die unausgeſetzten Studien für die Religionsphiloſophie, bei denen ab und zu auch Jacob Böhme wieder vorgenommen wurde, andererſeits die Beſchäftigung mit Lucian, welche Lafontaine veranlaßte, brachten mich auf einen ſonderbaren, höchſt romantiſchen Einfall. Jacob Böhme ſtand mir immer noch unendlich hoch. Der Teufel ſpielt, wie man weiß, eine große Rolle bei ihm. Ich hatte aber niemals an einen perſönlichen Teufel geglaubt, weil ich erkannte, daß wir Menſchen, auch ohne Vorausſetzung eines ſolchen Subjectes, das Böſe aus unſerer Freiheit auf das Vollkommenſte hervorzubringen, daß wir ſelbſt leider das Diaboliſche zu erzeugen im Stande wären. Daub's Judas Iſchariot war für mich eben dadurch ſo wichtig geworden, daß ich ſah, wie Daub's Verſuch, die orthodoxe Satanologie zu retten, geſcheitert war. Lucian's Verſpottung der ſchönen Götter Griechenlands eröffneten mir die tiefſten Einblicke in den Proceß des Untergangs der mythiſchen Vorſtellungen einer Religion. Im Uebermuth ſatiriſcher Laune fiel ich eines guten Tages darauf, Vorleſungen des Teufels über ſich ſelbſt zu ſchreiben. Es war eine Anwandlung ähnlicher Art, wie die, aus welcher ich im Sommer 1827 das geiſtliche Nachſpiel zu Fauſt, im Sommer 1828 das ſatiriſche Gemälde auf die Geſchichte der Deutſchen Philoſophie entworfen hatte. Mit großer Leichtigkeit ſchrieb ich binnen einer Woche drei Vorleſungen. Weiter kam ich nicht, wahrſcheinlich, weil ich hiermit auch das Weſentliche des flüchtigen Einfalls erſchöpft hatte. Wie Diderot mit ſeinen petits papiers, amüſirte ich mich und meine nächſten Freunde damit. Was aus dem Manuſcript geworden, weiß ich nicht. Der Teufel, könnte ich ſagen, von dem es handelte, hat es geholt. Hierher, nach Königsberg, habe ich es nicht mehr gebracht. Doch beſitze ich noch eine ziemlich lebhafte Erinnerung davon, aus welcher ich eine kleine Vorſtellung der Manier geben kann. Ich ließ den Teufel etwa ſo beginnen:

Meine Herren!

Indem ich die Ehre habe, das erſte Mal zu Ihnen zu ſprechen, werde ich zunächſt die Motive darlegen, die mich zu dieſem außerordentlichen Schritt bewegen, damit wir uns gegenſeitig über unſer

Verhältniß ganz klar werden. Meine Herren! Einige von Ihnen erinnern ſich unſtreitig noch der Erzählungen, welche unſer gelehrter Commilitone Schlauch vor mehreren Jahren hier in Halle über meine Wanderungen zur Entdeckung der beſten Dogmatik in Gemeinſchaft mit Serenissimo unternommen hatte. Ich wurde, wenn ich auch die Bemühungen einiger Profeſſoren um die Erhaltung des Glaubens an meine Exiſtenz dankbar anzuerkennen hatte, doch keineswegs befriedigt. Ich wohnte hierauf incognito auch den Vorträgen bei, welche der Profeſſor Hinrichs hierſelbſt über Göthe's Fauſt zu halten pflegt. Er nahm eine Miene an, als ob er ganz und gar mit meinem Weſen vertraut ſei. Er deducirte ſogar meine Nothwendigkeit. Dieſe Bemühungen ſchmeichelten mir und da Hinrichs ein Hegelianer iſt, glaubte ich, die Hegel'ſche Philoſophie an der Quelle ſtudiren zu müſſen, weil ich von ihr die größte Unterſtützung hoffte. Ich begab mich alſo nach Berlin, den großen Hegel ſelber zu hören. Aber wie wurde ich enttäuſcht! Denken Sie, meine Herren, dieſer Philoſoph erdreiſtete ſich, mich in einen bloßen Begriff aufzulöſen, den er mit Emphaſe die Negativität nannte. Die Zuhörer ſchienen ganz hingeriſſen von dieſer dialektiſchen Taſchenſpielerkunſt. Ich war über dieſe Frechheit empört. Arme Jugend, ſagte ich zu mir, wie betrügt man dich! Aber dir ſoll geholfen werden. Ich ſelber werde ſie über mich belehren. Aber nicht in Berlin, in Halle werde ich dies thun, denn Berlin iſt ſchon zu verweltlicht. Hier in Halle iſt noch claſſiſcher Boden für die Theologie; hier iſt noch ein wahres Bedürfniß vorhanden, ſich über meine Perſon zu orientiren. Hier ſchlagen noch Herzen in bangen Zweifeln über mein Sein oder Nichtſein. Hier iſt noch ein Publicum, welches von dir ſelber mit Erbauung die Berichtigungen empfangen wird, welche der traurige Zuſtand des locus de diabolo in der heutigen Dogmatik erfordert. Hier, in Halle, wirſt du einem tief gefühlten Bedürfniß entgegenkommen. Ich bin zwar nicht von einer Facultät zum Doctor der Theologie promovirt worden, allein ohne unbeſcheiden zu ſein, glaube ich mich berechtigt, mich als Mitglied der theologiſchen Facultät betrachten zu dürfen. Fragen Sie ſich ſelbſt, was man in der Anthropologie, Soterologie und Eſchatologie der Dogmatik ohne mich anfangen will.

Ich habe dieſes Collegium als ein Privatcollegium angekündigt, denn es iſt mir um ſolide Zuhörer, denen die Sache Ernſt iſt, nicht um den Beifall einer Menge zu thun, die ich leicht mit redneriſchem Floskelthum zu gewinnen vermöchte. Ich verachte auch das Geld keineswegs, da ich, wie einmal der Welt Lauf iſt, beſtändig ungeheure Summen verbrauche und daher, trotz der Mittel, über die ich verfüge, nicht mit Unrecht von Volkes Gnaden der „arme Teufel“ genannt zu werden pflege. Ich habe den Reinertrag dieſes Collegiums zur Unterſtützung meiner alten Freunde, der Jeſuiten, beſtimmt. Lange waren dieſelben höchſt ungerecht unterdrückt. Erſt ſeit einiger Zeit dürfen ſie ſich wieder frei hervorwagen, allein ohne Geld, das glauben Sie mir, würden ſie wenig ausrichten. Mit Geld aber, mit immer mehr Geld, werden ſie die Welt ſich unterthan machen, denn das Geld iſt kosmopolitiſch. Alle Nationen, alle Confeſſionen ſind von gleicher Liebe zu ihm beſeelt.

Wenn Sie mir aufmerkſam folgen, ſo werden Ihnen die albernen Vorurtheile gegen meine Perſon wie Spinnwebe zerreißen. Sie werden den organiſchen Zuſammenhang der dogmatiſchen Paragraphen mit Klarheit durchſchauen. — Ich werde nämlich, um nunmehr zur Sache zu kommen, erſtens von meiner Entſtehung durch mich ſelbſt, zweitens von der Modalität meiner Wirkſamkeit, drittens von den wunderbaren Wirkungen derſelben handeln. Ich werde dabei mit aller Aufrichtigkeit zu Werke gehen. Um ſogleich einen Mißverſtand abzuſchneiden, bemerke ich, daß ich mit den ſoeben gebrauchten Worten: Entſtehung durch mich ſelbſt, keineswegs leugnen will, von Serenissimo erſchaffen zu ſein. Dies hat ſeine volle Richtigkeit. Ich will damit nur ſagen, daß ich, ſofern ich Teufel bin, mich ſelbſt hervorgebracht habe und hervorbringe. Dieſe meine ſpecifiſche Qualität verdanke ich mir ſelber. In der modernen Sprache ausgedrückt, könnte ich ſagen, ich entſtand in demſelben Augenblick, als ich den Muth hatte, Revolutionär zu werden u. ſ. w.

So ungefähr ließ ich den Teufel über ſich ſelbſt dociren.

XVII.

Hotho. Varnhagen. Friedrich Lorenz. Moritz Beſſer und Heinrich Leo. Das Problem der perſönlichen Unſterblichkeit. Friedrich Richter von Magdeburg. Kritik der Schriften de tribus impostoribus. Geſchichte der Deutſchen Poeſie im Mittelalter. Pfingſtreiſe nach Dresden. Beſuch bei Tieck. Die Naturreligion. Kritik der Schleiermacherſchen Glaubenslehre. Encyclopädie der theologiſchen Wiſſenſchaften. Tholuck.

Während dieſes zweijährigen ſtillen Verkehrs mit Lafontaine erfuhr mein Leben im Innern wie im Aeußern die heftigſten Umwandlungen. Ich war Oſtern 1829 über Magdeburg nach Berlin gereiſt und hatte mich dort mit einer meiner ſchönen Couſinen verlobt. Hierdurch wurde ich veranlaßt, jedes Jahr die großen Herbſtferien in Berlin zuzubringen. Ich lebte dann mit meiner Braut in den Zerſtreuungen der Hauptſtadt und in kleinen Excurſionen in deren Umgegend, wozu Familienverhältniſſe den Grund legten, namentlich nach Potsdam, wo eine Schweſter meiner Braut an einen Oberbaurath Berring verheirathet war. Aber ich kam durch dieſen Aufenthalt auch mit faſt allen Berliner Hegelianern, ſowie allmälig mit Hegel ſelber und mit Marheineke in nähere perſönliche Beziehung. Unter den Hegelianern war einer, der für mich die größte Anziehungskraft ausübte. Es war Hotho, der Kunſthiſtoriker. Er ſowohl als ſeine von mir hochverehrte Frau, eine Tochter des Geheimen Raths Uhden, haben mir mein ganzes Leben hindurch ſo unendlich viel Liebes und Gutes erwieſen, daß ich gegen Beide nie dankbar genug ſein kann. Ohne daß ich meinerſeits jemals das geringſte Verdienſt mir um ſie hätte erwerben können, haben ſie mich mit einer

Uneigennützigkeit und Zartheit, wie ich ſie ſonſt von Niemandem erfahren habe, in reinſtem Wohlwollen gehegt und gepflegt. Hotho hat den Gang ſeiner Bildung in einem Buche geſchildert, welches er mir 1835 zugeeignet hat. Es führt den Titel: Vorſtudien für Leben und Kunſt. Es iſt ſelber ein ausgezeichnetes Kunſtwerk, in welchem eine Analyſe von Mozart's Don Juan, eine Darſtellung der Niederländiſchen Malerei und eine Schilderung Hegel's beſondere Glanzpunkte bilden, welche das Buch zu einem damals ſehr viel geleſenen machten. Es wird ſeinen Werth auch ferner behaupten. Hotho war, wie ich, aus den Kreiſen der Reformirten hervorgegangen; er war, wie ich, in die unvermeidliche Romantik gefallen; er hatte, wie ich, Verſe und Dramen gedichtet, aber er war urſprünglich Juriſt geweſen und war, da er nur in Berlin ſtudirte, einer der eifrigſten Zuhörer Hegel's geworden, der ihn zum ausſchließlichen Studium der Philoſophie hinüberzog, in welcher er ſich der Aeſthetik widmete. Welch eine Fülle von gediegenem Wiſſen, welch eine geſchmeidige Phantaſie, welch ein tiefer, ſittlicher Ernſt, welch eine unendliche, mich ſtets bezaubernde Feinſittigkeit und perſönliche Anmuth fand ich in dieſem neuen Freunde vereinigt. Er ſtand ſchon auf einer viel höheren Stufe der Geſammtcultur, als ich, und ich wurde durch jedes ſeiner Worte, durch jeden ſeiner Briefe, durch Alles, was er drucken ließ, ſtets auf das Wohlthätigſte angeregt. Wenn wir drei Menſchen, Hotho, ſeine Frau Louiſe und ich, in ſeiner Wohnung, dicht am Garten von Monbijou zuſammen waren, ſo habe ich geradezu die höchſte Seligkeit geiſterfüllter Freundſchaft und Geſelligkeit genoſſen. So wie ich nur Hotho's Studirzimmer betreten, ſo wie ich nur in ſein liebes Geſicht geblickt, ſo wie ich nur den Ton ſeiner Stimme vernommen hatte, ſo war ich elektriſirt. Alle Muſen und Grazien umſchwebten mich. Hotho und ſeine Frau wirkten magiſch auf mich ein und verſetzten mich ſofort in idealiſche Ekſtaſe, deren Sturm und Drang ich in meiner aufſprudelnden Rede oft kaum zu bändigen wußte. Wie ſchonend, wie entgegenkommend, wie Alles zum Guten auslegend haben dieſe herrlichen Menſchen die Unarten meiner ungeſtümen Lebhaftigkeit ertragen und mir, wenn die Gewalt meiner Affecte mich hinriß, das Gefühl des Maaßes und der Harmonie eingeprägt.

Ich wurde nun auch der Societät für wiſſenſchaftliche Kritik präſentirt und von ihr als Mitglied aufgenommen, wie die nächſte Nummer ihres Journals verkündete. Ich wohnte auch einer Sitzung derſelben im Hôtel du Nord bei und ſtaunte Hegel an, als er mit Varnhagen wegen eines Werkes, welches ſich auf die Feldzüge der Freiheitskriege bezog, in einen lebhaften Streit über die Darſtellung einer Schlacht gerathen war. Varnhagen, der Offizier geweſen war, konnte als Sachverſtändiger gelten. Er ging ſcharf gegen Hegel's Anſichten heraus, aber dieſer war ſchwer zu überzeugen, daß er Unrecht haben ſollte und ſchien mit ſeinen Gründen unerſchöpflich zu ſein. Der Streit wurde zuletzt für die Uebrigen peinlich, bis Herr von Henning, der den Krieg ſelbſt mitgemacht hatte, mit ſeiner glücklichen Gabe zu calmiren, zu vergleichen, zu begütigen, die beiden Kämpfer zu einem heiteren Austrag brachte. Ich habe in ſpäteren Jahren manchmal mit Varnhagen mich dieſer Scene wieder erinnert, allein er verſicherte mich, daß die Heftigkeit, wie ich ſie damals an Hegel geſehen, nur ein geringer Grad derſelben geweſen ſei und daß ſein Zorn und ſein Schelten in der That fürchterlich habe werden können. Mit Varnhagen trat ich damals noch in keinen beſonderen Verkehr; erſt als er das Buch zum Andenken Rahel's herausgegeben und mir geſchenkt hatte, fing eine Correſpondenz unter uns an. Zwiſchendurch beſuchte ich ihn auch manchmal. — Daß ich mit meinen alten Freunden, Buſchmann und Kugler, in Verbindung blieb, habe ich ſchon erwähnt. Man könnte vielleicht erwarten, daß Kugler auch mit Hotho einen Zuſammenhang gehabt hätte. Dies war aber nicht der Fall. Schon die äußere Weitläufigkeit der Stadt trennt in Berlin Menſchen, die ſich ſonſt in ihren Beſtrebungen ſehr nahe berühren. Kugler heirathete eine Tochter des bekannten, höchſt verdienten Criminalrathes Hitzig und wohnte in deſſen Hauſe in der großen Friedrichsſtraße, unfern vom Halleſchen Thore; Hotho wohnte dicht am Garten von Monbijou. Kugler hielt ſich von der Hegel'ſchen Schule entfernt, ohne ſie vermeiden zu wollen. Er verkehrte mit mir und Droyſen auf das Innigſte und nahm eben ſo an unſern Arbeiten, wie wir an den ſeinigen, Theil. Hotho war in der damaligen Hegel'ſchen Schule der Hauptrepräſentant der Aeſthetik. Er hatte in der Societät für wiſſenſchaftliche Kritik die ſpecielle Redaction dieſes Fachs übernommen und lieferte in die Jahrbücher eben ſo gehaltvolle als elegant ſtyliſirte Kritiken, von denen namentlich eine über Heinrich von Kleiſt das größte Aufſehen machte, weil ſie einer der erſten öffentlichen Angriffe auf die Schwächen und Auswüchſe der romantiſchen Schule von Seiten der Hegel'ſchen Philoſophie war. Die wahrhafte Romantik ſuchte Hotho dagegen in Göthe's Romanen nachzuweiſen. In ſeinen zuvor erwähnten Vorſtudien gab er dann eine Analyſe der Tieck'ſchen Poeſie, welche der Anfang einer ſich immer mehr erweiternden Oppoſition der Hegel'ſchen Schule gegen die romantiſche wurde. Ich folgte 1838 in den Halleſchen Jahrbüchern mit einer Abhandlung: Ludwig Tieck und die romantiſche Schule. Ihr folgte dann in denſelben Jahrbüchern das bekannte Manifeſt von Ruge und Echtermeyer gegen die Romantik, aus welchem abermals das umfaſſende Werk von Julian Schmidt über die romantiſche Poeſie hervorging. Den Standpunkt für die in allen dieſen Arbeiten herrſchende Auffaſſung hatte Hegel ſelber durch ſeine Kritik von Solger's nachgelaſſenen Schriften in den Berliner Jahrbüchern gegeben.

Ich wohnte in Berlin als Chambregarniſt gewöhnlich bei einer Wittwe Golde am Alexanderplatz, wo ich ein großes, helles, wanzenfreies Zimmer im dritten Stock mit einer ſchönen Ausſicht theils auf den Alexanderplatz, theils auf die Brücke hatte, die von ihr zur Neuen Königsſtraße führt. Ich habe hier Gelegenheit gehabt, das Kleinleben der Berliner nach vielen Seiten hin kennen zu lernen. Die Mannichfaltigkeit der Erwerbszweige, mit deren Hülfe man ſich durchzubringen ſucht, war mir ganz intereſſant zu beobachten. Die Komik, die ſich oft daraus ergab, ergötzte mich. Ich hatte z. B. einen Stiefelputzer, der zugleich am Königsſtädter Theater Statiſt war. Es machte mir nun den größten Spaß, Morgens mit ihm über den vorigen Theaterabend zu plaudern und ihn von ſeinem Standpunkt aus die Stücke wie die Aufführungen beurtheilen zu hören. Daß er nur Statiſt war, hinderte ihn nicht, ſich doch für einen Künſtler zu halten, und er ſetzte mir manchmal im reinſten Berliner Jargon auseinander, wie ohne ſeine Mitwirkung in der und der Scene der ganze „Krempel“ unmöglich geweſen wäre. — Madame Golde hatte eine kleine Schule, d. h. es kamen ſieben bis acht kleine Kinder zu ihr, welche ſie im Stillſitzen, im Leſen, Schreiben und Zählen unterrichtete. Sie hatte aber auch eine wunderſchöne Tochter, Nanni geheißen, welche ſich auch außerordentlich geſchmackvoll zu kleiden verſtand. Sie war ſtets mit einem jungen Manne von elegantem Aeußern verlobt, mit welchem ſie die öffentlichen Promenaden, Concerte, Theater, Kaffeegärten u. ſ. w. Arm in Arm beſuchte. Jedes Jahr aber, wenn ich wieder kam, war die Verlobung des vorigen Jahres aufgelöſt. Es wurde mir nun von der Mutter eine famoſe Geſchichte erzählt, wie das Betragen des jungen Mannes ihre Tochter gezwungen habe, ihm den Abſchied zu geben. An ſeine Stelle war aber ſchon wieder ein anderer junger eleganter Mann getreten, auf den man die größten Hoffnungen baute.

Wenn ich ſo durch meinen wiederholten längeren Aufenthalt in Berlin mit den dortigen Hegelianern, Michelet ausgenommen, verwuchs, ſo erweiterten und veränderten ſich auch meine perſönlichen Verhältniſſe in Halle. Die Frau Staatsrath von Jacob ſtarb. Fräulein Thereſe verheirathete ſich mit Profeſſor Robinſon. Sie bezogen eine Wohnung in der Märkerſtraße, wohin ſie mich, bis ſie nach Amerika abreiſten, noch manchmal zum Thee einluden. Mußmann wurde zum außerordentlichen Profeſſor ernannt, heirathete und ſtarb einige Monate nachher. Erdmann ſagt in ſeinem Grundriß der Geſchichte der Philoſophie ganz richtig von ihm, daß er, nachdem er in Berlin Hegel's Größe mit Ueberſchwänglichkeit geprieſen, in Halle damit endete, auf das Kleinlichſte daran herumzumäkeln. Lorentz, ein Rheinländer, der in Berlin bei dem Miniſterialrath Johannes Schulze Hauslehrer geweſen war, habilitirte ſich als Privatdocent der Geſchichte, vorzüglich der Deutſchen. Er war ein offener, braver Menſch. Wir gewannen uns lieb und ſind zeitlebens Freunde geblieben. Als er viele Jahre ſpäter von Petersburg nach Bonn hin durch Königsberg kam, hat er mich noch mit Frau und Kind auf einige Tage beſucht. Moritz Beſſer aus Zeitz habilitirte ſich als Privatdocent für Naturrecht und Nationalökonomie. Er war ein äußerſt liebenswürdiger Menſch, der auch einen poetiſchen Fond hatte. Wir befreundeten uns auf das Innigſte und ſind auch Freunde geblieben. Lorentz wie Beſſer hielten ſich von Seiten der Philoſophie zu Hegel, was unſern Verkehr weſentlich belebte und förderte. Beſſer gab 1830 ein Naturrecht heraus. Er war mit Echtermeyer bekannt, weil dieſer ſein Landsmann aus Zeitz war. Durch ihn wurde ich nun auch mit Echtermeyer bekannt, der damals Lehrer am Pädagogium war und ſich ebenfalls zur Hegel'ſchen Philoſophie hielt. Echtermeyer iſt von Arnold Ruge in ſeinen Memoiren: Aus früherer Zeit, ausführlicher geſchildert worden, ſo daß ich darauf verweiſen kann. Er war ein reiner, ſinniger Menſch, deſſen tiefes und poetiſches Gemüth für mich eine ſtarke Aehnlichkeit mit dem meines geliebten Kugler hatte. Durch Echtermeyer wurden wir wieder mit Dr. Adolf Stahr bekannt, der ebenfalls Lehrer am Pädagogium war und philoſophiſch ſich ebenfalls an Hegel anſchloß.

So ſchlang ſich unter uns Jüngern Bekanntſchaft in Bekanntſchaft. Mit Ritſchl, der ſich ebenfalls als Privatdocent für Philologie habilitirte, wurde ich erſt etwas ſpäter genauer bekannt und im weiteren Verlauf befreundet, ſo daß wir bis dieſen Augenblick uns noch deſſelben freundſchaftlichen Verhältniſſes erfreuen. — Leo war in Folge einer eigenthümlichen Kataſtrophe von Berlin über Jena faſt gleichzeitig mit Arnold Ruge nach Halle gekommen, wo er bald als mündlicher Lehrer ein ganz neues Leben in die hiſtoriſche Wiſſenſchaft brachte und zunächſt ſein Lehrbuch der Geſchichte des Mittelalters ſchrieb. Er verkehrte anfänglich beſonders mit Reiſig und Ritſchl. Mein Studium über die Poeſie des Mittelalters brachte mich allmälig in eine wiſſenſchaftliche Beziehung zu ihm, die immer mehr auch eine freundſchaftliche wurde, vorzüglich nachdem wir uns Beide verheirathet hatten und auch unſere Frauen ſich eng aneinander anſchloſſen. Trotz der großen Kluft, die ſich ſpäter zwiſchen uns durch meinen Nationalismus und Liberalismus aufthat, ſind wir doch Freunde geblieben. Damals war Leo noch ein Anhänger Hegel's, correſpondirte mit dieſem und ſchrieb fleißig für die Berliner Jahrbücher die Kritiken. — In Raumer hatte ich einen Hiſtoriker kennen gelernt, der zwar durch ſeine Geſchichte der Hohenſtaufen der dichtenden und malenden Romantik einen großen Stoff geliefert hatte, ſelber aber kein Romantiker war. In Leo dagegen fand ich einen Hiſtoriker, der durch und durch Romantiker war oder, richtiger ausgedrückt, wurde; denn in der Periode, in welcher wir uns kennen lernten, lag er noch mit ſich im Kampf und wurde eben dadurch eine um ſo anziehendere Erſcheinung. Man kann ſich den Unterſchied des damaligen und des ſpäteren Leo hauptſächlich durch die verſchiedene

Behandlung klar machen, welche er der Geſchichte des Jüdiſchen Volkes in Vorleſungen, die er darüber herausgab, und im erſten Bande ſeiner Univerſalhiſtorie angedeihen ließ. Dort ſteht er auf dem Standpunkt de Wette's, hier auf dem Hengſtenberg's. Seine Darſtellung der Geſchichte des Herodiſchen Hauſes im erſteren Buche wird immer ein Meiſterwerk bleiben. Leo ſchloß ſein im Inhalt wie in der Form claſſiſches Werk über die Italieniſche Geſchichte in Halle ab. Die Niederländiſche Geſchichte, die er hier einige Jahre ſpäter herausgab, ſteht derſelben, wie ich glaube, ſchon bedeutend nach. Seine offene Parteinahme für die Spaniſche Politik und für Alba's Fanatismus ſtießen mich ab. Er ſchrieb nun noch ein Luſtrum hindurch ſein großes Lehrbuch der Univerſalgeſchichte, welches ſehr ungleiche Theile enthält. Hier war es nun, wo ſeine Polemik gegen die Deutſche Reformation, wie gegen die Franzöſiſche Revolution mich noch weiter von ſeinen Anſichten entfernte. Ich wußte aber, wie dies Alles in ihm zuſammenhing. Leo war es ernſtlich um hiſtoriſche Wahrheit zu thun und er fiel in ein, nach meiner Meinung, ſelber wieder unwahres Extrem nur deshalb, weil ihn das Extrem einer ſeichten Lobhudelei der Reformation und der Revolution, wie ſie ſich von Seiten des Liberalismus oft breit machte, anekelte. Als ich noch perſönlich mit ihm in Halle verkehrte, brach der barocke Cynismus, dem er ſpäter ſo oft in Journalartikeln huldigte, erſt in der mündlichen Unterhaltung blitzartig hervor, eine wohlthätige und kräftige Anregung zu geben. Seine Leidenſchaftlichkeit, von der ich mit Staunen einige ſehr wilde Ausbrüche erlebte, hatte für mich eine gewiſſe originelle Größe, wie ich ſie noch niemals erfahren hatte. Ich war auch noch ſehr leidenſchaftlich, aber wie zahm erſchien mein Affect gegen den Sturm und Drang des Leo'ſchen. Wie ſehr ich oft ganz anders dachte, als er, ſo fühlte ich doch, daß er mich, ſobald ich mit ihm zuſammen war, beherrſchte. Ich kam dann gegen ſeine Entſchiedenheit, Beredſamkeit, Ironie und Satire nicht auf. Er war dann immer ſo neu, ſo intereſſant für mich, daß ich ihn bewunderte und hinterher, wenn ich wieder mit mir allein war, gegen ſeine Uebermacht durch Verſe reagirte, die ich ihm zuſchickte. Ich finde unter den wenigen vergilbten Papieren, die mir aus jener romantiſchen Zeit verblieben ſind, z. B. noch den Entwurf einiger Verſe, die ich ihm am 2. Juni 1830 ſandte, als ich von ihm Rückert's Ueberſetzung der Makamen Hariri's geliehen erhalten hatte und ihm das Buch zurückſchickte. Ich ſetze ſie zur Charakteriſtik jener Epoche hierher und bemerke nur noch, daß ich damals mit der Ausarbeitung meiner Geſchichte der Deutſchen Poeſie im Mittelalter beſchäftigt geweſen war und darauf anſpiele.

Ich ſchrieb alſo:

„Hiemit ſende ich Ihnen den zierlichen — manierlichen — Ebu Seid von Serug zurück — und preiſe das Glück — was ihn mir gerade jetzt gegönnt. — Denn wenn man immer Einem Volk nachrennt — und darüber dies endlich am meiſten verkennt, — ſo wird einem die Welt ſo klein, — daß man nicht länger möchte darinnen ſein — und hätte man beſtändig vom beſten Wein. Und ſo hat mich die ſtets gleiche Unruhe und die ſtets wechſelnde Ruhe in Damask und Merjad, in Mekka und Bagdad, über die Maaßen ergötzt, wenn mich auch zuweilen verletzt, daß Ebu Seid immer daſſelbe Meſſer wetzt, ſeiner Koſt wegen ſich wenig in Unkoſten ſetzt und den Durſtigen immer daſſelbe Getränk vorſetzt, daß der Reiche ſolle geben dem Armen vom Ueberfluß in ſeinem Leben.

Aber die wunderbaren Geſtalten, worin ſich der Alte weiß zuſammenzufalten und die er plaſtiſch verſteht auseinander zu halten, ohne in ſeiner Rolle je zu erkalten; die Weite der Weltbetrachtung, die kühne Menſchen- und Gottesverachtung, die pfiffige Befrachtung mit dem ungerechten Gut der Gerechten. — Das Grauen von trüben Mächten, welche durch ſonnige Tage ſich flechten. — das Morgenroth ſchönerer Tage, als das Abendroth ſpäterer Klage; — das Colorit, ſchön prangend, alle Sinne umfangend, mir immer noch im Rhythmus anhangend, daß ich im Deutſchen noch lange nicht bin wieder anlangend; — des Reimes klingende Wellen, wie ſilberne Blüthen emporquellen, wie ſich Sterne zu Sternen geſellen; — die ſpielende Sicherheit, edle Geſchmeidigkeit, Tüchtigkeit, Richtigkeit — es iſt unbeſchreiblich und unſagbar, nur von eines Rückert's Rücken ertragbar.

Unwidertreiblich will ich nun ſchließen, und Ihnen ſollen meines Dankes Blumen ſprießen, daß Sie dieſen Genuß mich ließen genießen.“

Während ſich meine perſönlichen Verhältniſſe auf die angedeutete Weiſe in Berlin und Halle erweiterten, ſollte ſich in der letztern Stadt eine ſehr eigenthümliche Situation geſtalten, welche durch ihre Conſequenzen in meine ganze Folgezeit eingriff. Ich hatte in Magdeburg, als meine Eltern der Jacobikirche gegenüber wohnten, unter den Knaben, mit denen ich ſpielte, auch Friedrich Richter, der ſich ſpäter von Magdeburg zubenannt hat, als Genoſſen gehabt. Ich war zwei Jahre älter, beſuchte eine andere Schule und ſtand daher mit ihm nur in loſem Verkehr. Er war der Sohn eines originellen Mannes, der ſich als Schaafzüchter in Sachſen ein Vermögen erworben und von dort nach Magdeburg zurückgezogen hatte, wo er ſein Geld in vielerlei kleinen Geſchäften anlegte. Friedrich Richter war ein ſehr mannichfaltig begabtes Kind. Anfänglich ſollte er Muſiker werden und lernte die Violine ſpielen. Schon hatte er hier einen guten Grund gelegt, als ſein Vater den Plan änderte und ihn zum Apotheker beſtimmte. Er kam als Lehrling nach Calbe an der Saale, wo er einige Jahre verblieb. Dann trat er zu Magdeburg in die große Heukenkamp'ſche Apotheke am Markt ein. Die Hintergebäude derſelben gingen auf einen kleinen Platz hinaus, der vor der Wohnung meiner Eltern lag. Hier war es nun, wo zwiſchen uns dadurch ein Verkehr ſich anſpann, daß Richter ſich in der Cultur des Deutſchen Styls üben wollte und Sonntags während der Kirche oder wenn er ſonſt abkommen konnte, mich beſuchte, mir ſeine Arbeiten vorzulegen und meinen Rath einzuholen. — Richter hat dem Publikum in mehrfachen Schilderungen, namentlich in einem Anhang zu ſeinen Vorträgen über die perſönliche Fortdauer 1854 ſeine Biographie erzählt. Aus dieſer habe ich erſehen, daß damals ſchon ein ſtarker Zug in ihm ſich geregt hat, ſich für eine außerordentliche Miſſion beſtimmt zu halten. Er ſagt, daß er in der Apotheke, in ſchlafloſen Nächten, den Ruf vernommen habe: „Mache dich auf! Gott hat einen Plan mit dir!“ d. h. er gab, als ich Oſtern 1824 nach Berlin zur Univerſität abging, die Apothekerkunſt auf, um noch das Gymnaſium zu beziehen. Durch den Verkehr mit Leuten aus allen Ständen, wie die Apotheke ihn mit ſich bringt, hatte er eine große Kenntniß des Details des Lebens erworben. Er hatte gelernt, die verſchiedenſten Menſchen nach ihrer Eigenthümlichkeit zu behandeln.

Er war aber auch über die Verhältniſſe eines Gymnaſiaſten, welcher ſich der Disciplin zu fügen hat, ſchon herausgewachſen. Er intereſſirte ſich z. B. ſehr für das Talent einer Sängerin bei der Magdeburger Oper, die eine Katholikin war, welcher Umſtand vielleicht die erſten Keime in Richter erweckte, Katholicismus und Proteſtantismus zu vereinigen. Er ſchrieb zu Gunſten jener Sängerin Theaterkritiken für das Magdeburger Wochenblatt, verwickelte ſich dadurch in Streit und ſah ſich genöthigt, das Gymnaſium zu verlaſſen, ohne das Abiturientenexamen gemacht zu haben. Er ging nun 1826, als ich in Halle war, nach Berlin, machte das Examen bei der dortigen Prüfungscommiſſion, ſtudirte Theologie und hörte bei Marheineke und Hegel. Dort ſah ich ihn Michaelis 1828 wieder, als ich nach Berlin gereiſt war, Hegel's perſönliche Bekanntſchaft zu machen. Ich wohnte im Gaſthof „zum ſchwarzen Adler“ in der Heiligengeiſtſtraße. Richter ließ mir keine Ruhe, bei ihm zu logiren. Er wohnte bei dem Küſter der Jeruſalemer Kirche. Ich erfahre nun aus dem, was er über mich hat drucken laſſen, daß er das für ihn Wichtigſte von meinen damaligen Aeußerungen zunächſt mit Kreide an ſeine Kammerthür ſchrieb, wie einſt mein guter Münich in Halle die Kirchenväter, Päpſte und Concilien. Er ſchwärmte für mich und kam Oſtern 1829 zu mir nach Halle, wo ich ihm neben meiner Wohnung ein Zimmer hatte miethen müſſen. Dies brachte uns in ſehr enge Gemeinſchaft. Er hörte auch meine Vorleſungen. Ich war neben denſelben das ganze Jahr hindurch bis Oſtern 1830 mit einer Arbeit beſchäftigt, welche dem Geſichtskreiſe Richter's gänzlich fern lag, nämlich mit meiner Geſchichte der Deutſchen Poeſie im Mittelalter. Richter nahm mit Dr. Beſſer auf meiner zweiten Stube den Mittagstiſch, den uns meine Wirthin bereitete. Dies waren ſehr vergnügte Stunden. Nach Tiſch gingen wir auf meine Arbeitsſtube, Kaffee zu trinken und etwas gemeinſchaftlich zu leſen, wobei Richter uns aus ſeinen bei Hegel und Marheineke nachgeſchriebenen Heften öfter recht intereſſante Mittheilungen machte. Zuweilen gingen wir auch, nach Verabredung, Abends zuſammen vor's Thor in einen Garten. Einmal ging ich, bei wunderſchönem Wetter, mit Richter allein nach dem Petersberge, der anderthalb Meilen von Halle ſich als eine iſolirte Bergkuppe erhebt, die von einer Ruine bekrönt iſt. Man ſieht ihn in der Flachlandſchaft von überall, etwa ſo, wie die Landeskrone bei Görlitz. Dieſer Gang war ein eben ſo vollendeter, an Naturgenuß, wie an geiſtiger Unterhaltung überſchwänglich reicher, wie der mit Bohtz nach Lauchſtädt. Unſer Hauptthema war der Unſterblichkeitsglaube. Ich fand, wie ich ſchon gebeichtet habe, damals denſelben überflüſſig, weil ich außer dem Leben in Wahrheit, Güte und Schönheit, keines Himmels, außer der Qual des Gewiſſens keiner Hölle mehr bedurfte, weil der Werth der Gegenwart mir unendlich erhöht ſchien, wenn wir nicht erſt auf den Tod warteten, zur Vollkommenheit zu gelangen; endlich weil es mir unmöglich blieb, mir von der Art und Weiſe unſerer Fortexiſtenz eine Vorſtellung zu machen. Den Inhalt der Eſchatologie löſte ich in den Prozeß der Geſchichte auf. Ich ſuchte Tod und Auferſtehung als perennirende Momente in der Idee der Wiedergeburt zu vereinigen. Zu der Wirkung, welche Spinoza ein Jahr zuvor auf mich gehabt hatte, kam jetzt noch die eines Buches von Blaſche, einem Sächſiſchen Pädagogen, welches den Titel führt: Das Böſe im Einklang mit der Weltordnung. Es beſtärkte mich in meinem Glauben, das Gericht Gottes ſich ſchon in der Geſchichte vollziehen zu ſehen. Wie ich damals gedacht, und was und wie ich zu Richter geſprochen habe, iſt in einem Buch enthalten, welches 1834 zu Heidelberg unter dem Titel: „Erfahrungen eines jungen Magiſters" erſchien. Ich erfuhr von ſeiner Exiſtenz zuerſt durch eine briefliche Mittheilung Richter's, worin er ausdrücklich hervorhob, wie merkwürdig es ſei, daß der Inhalt faſt ganz mit den Geſprächen übereinſtimme, die wir 1829 in Halle geführt hätten. 1854 hat er drucken laſſen, daß nur Jemand, der ihn ſehr genau kenne, nur Jemand, der ſeine Correſpondenzen und Tagebücher benutzt habe, Verfaſſer des Buches ſein könne. Ich zweifle nicht im Geringſten, daß er ſelber der anonyme Autor iſt. Das Verhältniß, worin er in einer Jean Pauliſirenden Einkleidung ſeinen Helden Quartus zu einem Privatdocenten Sextus Kranz treten läßt, iſt auf ein Haar das, in welchem wir ſtanden, und zu den mir in den Mund gelegten Aeußerungen kann ich mich noch jetzt als zu den meinigen bekennen. Daß Richter das Weſentlichſte von dem, was ich mit ihm geſprochen, oft noch bis ſpät in die Nacht hin aufzeichnete, hat er mir ſelber einmal in Halle geſagt.

Die erſten Monate hindurch war mein Verhältniß zu Richter ein ganz ungetrübtes, gemüthliches. Allmälig aber trat die Verſchiedenheit unſerer Meinungen und Charaktere hervor. Ich war nur auf die Wiſſenſchaft und Kunſt gerichtet. Was durch ſie mittelbar in der Weltverbeſſerung hervorgebracht werden würde, ließ ich als problematiſch dahingeſtellt ſein. Richter hingegen hatte einen Hang zum Praktiſchen. Er wollte auf die Menſchen direct einwirken. Die Reſultate der Wiſſenſchaft ſollten durch ihn die Geſinnung der Menſchen reformiren. Dieſe Neigung zeigte ſich in meiner nächſten Nähe zuerſt darin, daß er anfing, ſich für die Bildung eines kleinen Kreiſes junger Mädchen zu intereſſiren, welche Nachmittags bei der Tochter meiner Wirthin Schneidern und Putzmachen lernten. Er konnte dem Drange nicht widerſtehen, mit ihnen Geſpräche anzuknüpfen und ihnen Wilhelm Meiſter's Lehrjahre vorzuleſen und pauſenweiſe zu erläutern. Richter war in allen ſolchen Situationen von einer Geſchicklichkeit, die großes pädagogiſches Talent verrieth. Er hatte auch ſchon viel durchgemacht und war ſogar ſchon einmal ein ganzes Jahr hindurch verlobt geweſen. Auch einen Roman, „Celöſtine“, in Jean Paul'ſcher Manier, hatte er bereits geſchrieben. Nun wollte er auch als Träger einer neuen Aera des Geiſtes auftreten. Er concipirte den Plan eines großen Romans: „Der Himmel, wie er iſt.“ In demſelben wollte er die chriſtlichen Confeſſionen, außerdem Religion und Kunſt mit einander verſöhnen. Er konnte aber ſpäter nur ein Programm dazu unter dem Titel: „Der Vorhof zum Himmel, wie er iſt“, zum Druck bringen. Auf eigene Koſten ließ er im Auguſt und September 1829 ſieben Predigten, die er in Berlin und Magdeburg gehalten hatte, unter dem Titel: „Gott unter Menſchen“ drucken und ſtellte in der Vorrede dazu den Plan, den er verwirklichen wollte, in einer Reihe von Sätzen zur öffentlichen Prüfung auf. Dieſe aufgeregte, haſtige Weiſe, die Wiſſenſchaft, die nach meiner Anſicht noch in den ſchwierigſten Kämpfen begriffen war, zu populariſiren, ſtieß mich ab. So ſehr ich Richter liebte, ſo ſehr ich ſeine Begeiſterung für die Veredelung des religiöſen Glaubens ſchätzte, ſo vermochte ich doch dieſem herausfordernden Ton, der ſich an das große Publicum wandte, keinen warmen Antheil zu ſchenken und fing an, mich in ſatiriſchen und ironiſchen Formen dagegen auszuſprechen, wodurch ich Richter oft verletzte, ſo daß er ſich, wie er mir andern Tages manchmal geſtand, über mein hartes Gebahren heimlich ausweinte. In der Reaction gegen mich fing er nun an, nach der Art ſolcher auf ſichtbare Wirkſamkeit gerichteten Naturen, mich des Mangels an Muth zu zeihen, offen und entſchieden hervorzutreten. Eines Tages kam es daher zwiſchen uns ſchon, zu einem Bruch. — Richter hatte ein Bad im Reil'ſchen Badehauſe genommen. Er hatte längere Zeit im Warteſaal harren müſſen. Da fand er nun über dem Sopha die Bilder von Luther und Melanchthon hängen. Sofort, nach ſeiner ſchwärmeriſchen Anlage, wurde ihm klar, daß er zum Luther, ich zum Melanchthon der neuen Reformation beſtimmt ſei. Ich ſollte die eſoteriſche Rolle der Bearbeitung der theologiſchen Wiſſenſchaft übernehmen, während er ſich der exoteriſchen, der praktiſchen Bearbeitung der Maſſen gewachſen glaubte. Mit ſtrahlendem Angeſicht kam er auf meine Stube, fiel mir um den Hals, weinte und konnte vor Erregung kaum das Wort finden. Als er endlich ſich ausgeſprochen hatte, ich aber ſeine Emphaſe ziemlich kühl anhörte, kränkte ihn mein Verhalten ſchmerzlich. Je mehr er ſich erhitzte, um ſo kälter wurde ich und ſagte endlich: „Nun ja, wir müßten auf den Jahrmärkten mit einer Bude à la Reformation umherziehen, mit einem Bureau für die Angelegenheiten der Wiſſenſchaft, mit einem zweiten für die des Kirchenthums.“ Dieſe ſarkaſtiſche Ablehnung eines Bündniſſes mit ihm, das er mir ſo enthuſiaſtiſch angetragen, verwundete ihn im Innerſten. Da wir uns aber perſönlich liebten, ſo überwanden wir nach einigen Tagen die Verſtimmung und er hielt ſich mit ſeinem Andringen zurück. Dennoch hatte ſich die Vorſtellung, daß wir Beide zuſammen zur Reformation der Zeit berufen ſeien, bei ihm ſo feſt geſetzt, daß er ſpäterhin, wie er in jener Druckſchrift 1854 ſagt, mich dadurch heranziehen wollte, wenn er zuerſt allein die That vollbrächte, denn er hielt es für einen Mangel an Muth bei mir, daß ich ihm nicht ſofort beipflichtete. In dieſer Auffaſſung hat er ſich dann von mir ſo zu ſprechen gewöhnt, als ob ich ein Apoſtat ſeiner Sache geworden ſei. Hierin hat Richter mich aber gänzlich verkannt. Mir war das Bedürfniß eines ſolchen tumultuariſchen Handelns, als worin er ſich ſtürzen wollte, völlig fremd. Ein Verſprechen, ihm darin zu helfen, habe ich ihm nie gegeben. Meine

Ueberzeugungen habe ich nie verhehlt, aber Lärm damit zu machen oder unreife, noch ſehr zweifelhafte Anſichten auf den Markt der Oeffentlichkeit zu bringen und mit Oſtentation die Sympathie der Maſſen dafür herauszufordern, iſt mir zuwider. In Richter hingegen waltete jenes prophetiſche Element, welches eine ganze Zeitlage von dem Individuum auf ſich beziehen läßt, um den großen Schlag auszuführen, zu dem es ſich von Gott prädeſtinirt glaubt. Der Sectirer Edelmann hat dies Gefühl, als er ſich zum erſten Mal Berlin näherte, im vorigen Jahrhundert in dieſe Kraftworte zuſammengefaßt, die mir immer für den Affect ſolcher Naturen höchſt treffend erſchienen ſind:

Gieb mir heute, gieb mir heute
Der Propheten Geiſt,
Der die Leute, der die Leute
In die Wahrheit reißt;
Gieb mir Eifer, gieb mir Luſt,
Einen Harniſch vor die Bruſt,
Eine Kraft, die Alles niederreißt.

Richter erzählt am angeführten Ort, daß er, nach Erwägung aller Zeitumſtände, die zu erforſchen er eigens eine Reiſe durch Deutſchland unternahm, noch 1848 nicht daran habe zweifeln können, wie Gott ihn berufen habe, ſeinen Finger auf die Zunge der Waage zu legen.

Doch will ich nicht weiter vorgreifen, und bemerke daher nur, daß Richter, noch bevor ſein akademiſches Triennium abgelaufen war, plötzlich ſchon im Herbſt 1829 von Halle nach Magdeburg abreiſte und nicht zurückkam, ſo daß ich ihm ſeine Sachen nachſenden mußte. Er ſchickte eine Abhandlung nach Jena und ließ ſich zum Doctor der Philoſophie promoviren, wie mir ein großes Schild ſchon an der Hausthür verkündigte, als ich ihn in Magdeburg 1830 wieder aufſuchte. Es war mir nun klar, daß das engere Zuſammenſein mit mir, das er erſt ſo lebhaft gewünſcht hatte, ihm für ſeine großartigen Entwürfe hemmend, ja drückend geworden war.

In der Verſchiedenartigkeit unſerer Individualität lag der Keim zu unſerem ſpäteren Mißverhalten. Ich erkannte im weiteren Verlauf meiner wiſſenſchaftlichen Bildung, daß ich die unbedingte Negation der Unſterblichkeit nicht feſthalten könne. Ich geſtand hier dem Glauben eine myſtiſche Berechtigung zu, während Richter auf dem polemiſchen Standpunkt beharrte. Sein Streben ging auf Maſſenwirkung aus. Er beobachtete die Zeitumſtände, um ihre Gunſt oder Ungunſt für ſeine Thätigkeit zu berechnen. Er beſaß ein vorzügliches rhetoriſches Talent, das ihn ſehr wohl zum Volksredner geſchickt gemacht hätte. — Eine neue Sammlung Predigten, die er unter dem Titel: „Der Gottmenſch" zuſammenfaßte, beurkundete dies. — Aber ſein Drang, für eine reformatoriſche That einen localen Ausgangspunkt zu gewinnen, führte ihn zu falſchen Vorausſetzungen und zu localen Beſchränktheiten, welche der Allgemeinheit ſeines eigentlichen Thema's widerſprachen. — Als 1831 die dreihundertjährige Feier der Zerſtörung Magdeburgs bevorſtand, brachte ihn dies zu der Vorſtellung, daß die radicale Wiedergeburt der Menſchheit, die er beabſichtigte, von Magdeburg ausgehen müſſe. Er arbeitete während des Jahres 1830 eine Schrift aus, welche ihn den Magdeburgern als den Propheten der Neuzeit inſinuiren ſollte. Er machte einen Auszug aus Gerhard's „Chronik der Stadt Magdeburg" und fügte eine Cenſur der Sitten der Magdeburger, ſowie eine Art Nachweis hinzu, daß Magdeburg der Ausgangspunkt einer großen weltgeſchichtlichen Reform werden müſſe. Er betitelte das Buch: „Magdeburg, die Stadt Gottes auf Erden" und benannte ſich von hier ab auf dem Titel ſeiner Schriften Richter von Magdeburg. Dieſe Manier war gar nicht nach meinem Geſchmack und erſchien mir als eine ſchwärmeriſche Ueberſtürzung. Sie war aber auch nicht nach dem Geſchmack der Magdeburger, die es dem jungen Doctor der Philoſophie ſehr übel nahmen, ſie mit catoniſcher Strenge zu cenſuriren. Für die hohe Ehre, die er ihrer Stadt zugedacht hatte, zeigten ſie nicht die geringſte Empfänglichkeit. Sie ſpotteten nicht nur über ihn, ſondern gingen zu einer ſo ernſten Verſtimmung gegen ihn fort, daß er 1831 Magdeburg aufgab und ſich nach Breslau wandte, dem er nunmehr dieſelbe Rolle, wie Magdeburg, zutheilte und als Prophet darin auftrat, auch ein Journal mit dieſem Titel herausgab. Aber auch Breslau bewährte ſich nicht als das erhoffte Jeruſalem, und ſo ſollte 1848 Berlin die Stadt ſein, von wo Richter ſeine Reform glaubte bewerkſtelligen zu können. Da er jedoch immer auf eine Initiative der Vorſehung wartete, die ihn ſpeciell berufen ſollte, die Bewegung der Lichtfreunde, der Deutſchkatholiken, der Diſſidenten überhaupt, zu concentriren, ſo verlief auch dieſe Epoche für ihn ohne das gewünſchte Reſultat.

Durch alle Aeußerungen, welche Richter ſeit unſerer Trennung in Halle über mich hat drucken laſſen, tönt der Vorwurf, daß, wenn ich nur gewollt hätte, Alles anders gekommen wäre. Ich weiſe dieſe Beſchuldigung zurück, denn ich habe ſtets nur die Wiſſenſchaft im Auge gehabt. Suchte ich auch in dieſer eine Form zu gewinnen, welche ſie für alle Gebildete genießbar machen ſollte, ſo war mir doch der Hang, das Publicum zu bearbeiten, um eine Maſſenbewegung zu erzeugen, gänzlich fremd. Richter's Gehülfe zu werden, wie er es ſich träumte, hätte ich meine Eigenthümlichkeit der ſeinigen opfern müſſen, wozu gar kein Grund vorhanden war. Ich meinerſeits habe von Richter nie die geringſte Unterſtützung meiner Wirkſamkeit gefordert. Mir iſt aus dieſem geſammten Diſſenſus eine lange Reihe von Unannehmlichkeiten und Verbitterungen erwachſen, die mich oft ſchmerzlich bewegt haben. Was ich mit Richter erlebte, ſollte ich oft auch mit Andern erleben, daß ſie mir die Schuld zuſchoben, ihr Schickſal gemacht zu haben. Wenn ich nur gewollt hätte, ſo lautete der Refrain, ſo wäre es anders gekommen. Man kam an mich heran, man ſuchte meinen Beiſtand. Ich ging auf eine Theilnahme ein, wie ſie die perſönlichen Umſtände, die Noth des Augenblicks, die mir zu Gebote ſtehenden Hülfsmittel und meine wiſſenſchaftliche Bildung ermöglichten. Im weiteren Verlauf mußte aber nur zu oft eine Grenze meiner Theilnahme eintreten, die ich nicht überſchreiten durfte, ohne höhere Pflichten zu verletzen. Ich war doch nicht allmächtig, aber man genirte ſich nicht, mir eine Macht zuzuſchreiben, die ich gar nicht beſaß. So lange ich freundlich, entgegenkommend, förderlich war, ſo lange war ich ein humaner, liebenswürdiger Menſch. Sobald ich aber ablehnend zu werden anfing, ſobald ich mich, weil ich das fremde Treiben nicht mehr billigen konnte, zurückzog, ſobald ich wohl gar die Ausſchreitungen, in die man ſich fallen ließ, ſcharf zu tadeln und das Verkehrte der Hypotheſe, die man in Betreff meiner an Sympathie und Thätigkeit machte, als entſchiedenen Irrthum zurückwies; ja, da war es aus. Da wurde ich für ſchwach und treulos erklärt; da wurde mir das Mißlingen, das ich vorausſagte, als Schuld zugeſchoben; auf meine Individualität aber, auf meine Bedürfniſſe, auf meine Stellung, auf meine ſonſtigen Verpflichtungen wurde keine Rückſicht genommen. Jeder hatte nur ſeine Sache im Sinn und wollte eine Nothwendigkeit der Begrenzung meiner Theilnahme für dieſelbe nicht gelten laſſen.

Wenn Richter in dem Büchlein von den Erfahrungen eines jungen Magiſters dem Publicum die Geſpräche mitgetheilt hat, die ich 1829 in Halle mit ihm geführt habe, ſo ſollte er auch die zufällige Veranlaſſung werden, daß ich die religiöſe Ueberzeugung, die mich damals beſeelte, zu Anfang des Jahres 1830 ſelber öffentlich ausſprach. Dies hing wunderlich zuſammen. Ich war in der Feſtwoche zu Weihnachten 1829 zum Beſuch bei meinen Lieben in Magdeburg geweſen. Der Vater hatte ſich penſioniren laſſen, war aber noch immer mit kleinen ſtatiſtiſchen Arbeiten zur Verbeſſerung unſerer mercantilen Geſetzgebung beſchäftigt, die er dem Handelsminiſterium als freiwillige Beiträge von Zeit zu Zeit einſandte. Daß er noch mehr als ſonſt las, war natürlich. Er war für ſein hohes Alter noch recht rüſtig und beſuchte mit mir ſogar noch zuweilen den Volkmar'ſchen Weinkeller am Neuen Markt. — Da empfing ich von meiner Schweſter in den erſten Tagen des Februars 1830 einen kurzen Brief, der mich beſchwor, ſogleich zu kommen, wenn ich den Vater noch lebend treffen wolle, da er plötzlich ſehr ſchwach geworden ſei. Wer mir bis hierher gefolgt iſt, wird ermeſſen können, welch ein furchtbarer Schmerz mir der Gedanke war, meinen geliebten Vater verlieren zu ſollen. Ich ſetzte mich ſofort auf die Poſt und eilte im heftigſten Froſtwetter nach Magdeburg. Als ich ankam, fand ich den Vater, der im Bette lag, ſchon ſo krank, daß er mich nicht erkannte, was mir entſetzlich war. Am andern Morgen aber hatte er noch einige Stunden vollkommenen Bewußtſeins. Er nahm Abſchied von mir. Ich konnte ſeine liebe, ſchon ſtark geſchwollene Hand nur mit Küſſen bedecken und mit Thränen überſtrömen. In der folgenden Nacht, vom ſechsten auf den ſiebenten Februar, ſchlief er ſanft gegen Morgen ein. Seine Grabſtätte konnte nicht neben der meiner Mutter bereitet werden, weil unterdeſſen die Kirchhöfe aus der Stadt nach Außen hin verlegt waren. Der Anfang war ſoeben erſt am erſten Januar 1830 gemacht und das Grab meines Vaters war erſt das neunte. Dieſe Veränderung hatte natürlich noch andere im Gefolge, denn der Sarg konnte nun nicht mehr getragen, ſondern mußte gefahren werden. Ach! wie lang wurde mir der Weg durch die öden Feſtungswerke am Krökenthor nach dem mit Eis und Schnee bedeckten Friedhof, der gegenwärtig wie ein großer Park ausſieht, damals aber höchſt ungaſtlich als eine kahle Ebene mich anſtarrte. So wunderbar iſt das menſchliche Leben! Wie hätte mein Vater, als wir in der Neuſtadt wohnten, ſich jemals können einfallen laſſen, daß er unſerem Hauſe ungefähr gegenüber einſt würde begraben werden! Standen doch hier nichts als hohe, ſtattliche, vom Reichthum des Lebens geſättigte Häuſer.

Volk, Simon und Genthe begleiteten mich in einer Kutſche zur Beſtattung des lieben Todten. — Während der ſchmerzlichen Unruhe dieſer Tage war mir durch Genthe ein Manuſcript in die Hände gerathen, welches Richter gehörte und auf einer Auction in ſeinen Beſitz gelangt war. Es war das ein Quartband in Leder, aus der Bibliothek des Prinzen Eugen von Savoyen, wie ein Stempel und ein eingeklebter Kupferſtich auf der Innenſeite des Vorderdeckels bezeugte, der das Wappen des Prinzen darſtellte und die Worte enthielt: Ex bibliotheca Eugenii Principis Sabaudiae. Wie es von da auf jene Auction gekommen, iſt mir gänzlich unbekannt. Es enthielt zwei verſchiedene Schriften über denſelben Gegenſtand, nämlich über den Gedanken, daß die Religion nichts als ein Selbſtbetrug der Menſchen, und daß die Stifter der Weltreligionen, Moſes, Chriſtus und Muhamed, Betrüger ſeien. Die eine Schrift, offenbar die ältere, einfachere und gemäßigtere, war Lateiniſch unter dem Titel: De impostura religionum; die andere, weitläufigere, fanatiſchere Franzöſiſch unter dem Titel: Le Livre des trois imposteurs, abgefaßt. Die eine mag am Anfang, die andere am Ende des ſiebzehnten Jahrhunderts entſtanden ſein. In einem Augenblick, wo mein Gemüth von den tiefſten religiöſen Empfindungen am Sarge und am Grabe meines ſo unbeſchreiblich geliebten Vaters heftig durchbebt wurde, packte mich die Lectüre dieſer verrufenen Schriften auf das Gewaltigſte. So unumwunden hatte ich die Sprache des Materialismus und Atheismus noch nicht vernommen. Ich konnte mir jedoch nicht verhehlen, daß ich keineswegs ein orthodoxer Chriſt im Sinne der kirchlichen Bekenntniſſe ſei, wenn man ſie buchſtäblich verſtehen wolle. Hierdurch entſtand ein Kampf in mir, der die Schrift:

Der Zweifel am Glauben; Kritik der Schriften de tribus Impostoribus, hervorrief, welche ich nach ihren Grundzügen noch in Magdeburg niederſchrieb und in Halle vollendete, ſo daß Freund Reinecke ſie noch auf die Oſtermeſſe bringen konnte. Mich intereſſirte nur der Inhalt, der eine beſtimmtere Ausführung der Ueberzeugungen war, welche ich 1827 von Wippermann in Heidelberg zuerſt eindringlicher vernommen hatte, als ſie uns in der Form von literariſchen Berichten anzuſprechen pflegen. Ueber die Unſterblichkeit ließ ich mich, ſo offen ich ſonſt mit meiner Heterodoxie verging, nicht aus, weil ſie in den betreffenden Schriften ſelber nicht beſonders betont wird. Strauß hat meine kleine Schrift, wie er mir einmal in einem Briefe erzählte, eine Zeit lang als ſein theoſophiſches Taſchenbuch mit ſich herumgetragen. Wenn er aber in einer der Anmerkungen zu ſeiner chriſtlichen Glaubenslehre dieſelbe in dem Sinne erwähnt, als ob ich damals einer größeren Kühnheit des Zweifels gehuldigt hätte, ſo kann ich dies nicht finden. Durch Schwankungen bin ich allerdings eben ſo gut, wie er ſelber, fortgegangen und es wäre lächerlich, mir einzubilden, als ob ich jetzt etwa, nach ſo vielen Jahren, nach ſo heißen Kämpfen, Natur und Geſchichte vollkommen durchſchaute, als wenn ich nicht noch immer durch den Zweifel zu neuem Nachdenken und Prüfen angeregt würde, aber von dem Standpunkt der kritiſchen Freiheit, auf welchem ich damals ſtand, bin ich nicht wieder abgefallen. Richter und Strauß haben mir meine wiſſenſchaftliche Beſchränkung der Negation der Unſterblichkeit als einen Moderatismus zum Vorwurf gemacht, der eine Inconſequenz ſei. Weil ich aber die Schwierigkeiten nie unterſchätzte, welche das Problem der Unſterblichkeit in ſich ſchließt, ſo hatte ich mich auch niemals in einer Druckſchrift für den Unglauben an die Unſterblichkeit ausgeſprochen, obwohl ich ſein Bekenntniß, wenn es von mir gefordert wurde, perſönlich nicht verhehlte. Ich hatte alſo nichts zurückzunehmen und nur die Polemik Richter's gegen mich, als ob ich einem Vertrage gegen ihn untreu geworden ſei, zwang mich 1836 zu einer offenen Darlegung meines Verhältniſſes zu dieſer Frage. Alles, was die Theologie von Ludwig Feuerbach ſpäter Negatives vorbrachte, hatte ich in der Kritik jener berüchtigten Schriften in der concentrirteſten Geſtalt vorgenoſſen.

Die Arbeit jedoch, welche mich ſeit Oſtern 1829 unausgeſetzt beſchäftigt hatte und welche ebenfalls Oſtern 1830 zum Abſchluß gelangte, war die Geſchichte der Deutſchen Poeſie im Mittelalter. Jahre lang hatte ich mich mit ihr in aller Breite von den verſchiedenſten Punkten her wie mit einem Räthſel bemühet, deſſen Auflöſung ich ſuchte. Vergeblich blickte ich nach einem Buche umher, das mir als Ariadnefaden in dem Labyrinth ihrer Erſcheinungen hätte dienen können. Einzelne Gegenſtände waren zwar von vorzüglichen Forſchern eingehend beleuchtet worden, allein die Maſſe des Ganzen war eine formloſe, chaotiſche. Die Behandlung, welche ich mit den Gedichten von der Gralſage vorgenommen, brachte mich auf den Gedanken, ſie auf die Totalität des Stoffes auszudehnen. Ich hatte dabei eine Nebenabſicht. Mir ſchien das, was Hegel in der Phänomenologie des Geiſtes in den beiden Capiteln vom unglücklichen Bewußtſein und von der Welt des ſich entfremdeten Geiſtes mit Beziehung auf das Mittelalter geſagt hatte, zu einſeitig und ungenügend, weshalb ich den Verſuch machen wollte, es zu ergänzen und zu vervollſtändigen. Der Verfolg der Geſchichte des Bewußtſeins, wie ſie in den poetiſchen Erzeugniſſen des Mittelalters ſich abſpiegelt, wurde daher mein leitender Geſichtspunkt. Handſchriften, Drucke, Chronologie, Biographie blieben für mich untergeordnete Momente. Ich war mit ihnen, ſo weit es damals möglich war, ziemlich vertraut, aber ich machte dieſen großen empiriſchen Apparat, über den ich gebot, nur zu einer materiellen Vorausſetzung, die Seele des Bewußtſeins darin aufzuſuchen. Für den Zweck, die literariſchen Reſultate meiner vieljährigen Studien nützlich und fruchtbar zu machen, war dies die größte Verkehrtheit. Ich hätte es nicht ſchlimmer anfangen können, mein Buch für das größere Publicum unzugänglich und ungenießbar zu machen. Es gehörte meine ganze Befangenheit in Hegel's Phänomenologie dazu, ein ſolches Verfahren für das ſchönſte zu halten. Die Kühnheit, mit welcher ich vorging war nur dem jugendlichen Enthuſiasmus möglich. Da ich aber die Thatſachen, um die es ſich handelte, kannte, ſo gab dies meiner Darſtellung einen realiſtiſchen Zug, der ſie nicht in's Leere ausirren ließ. Und da ich dieſe Thatſachen ſo lange mit ſo vieler Liebe gehegt hatte, ſo entſprang daraus ein dichteriſcher Hauch, der die Geſtalten des Bewußtſeins, wie ſie ſich entwickelten, farbenhell für die Phantaſie erſcheinen ließ. Dieſer maleriſche Duft war es, welcher den Leſer meiner Abſtractionen, meiner zuerſt vielleicht ſonderbar ausſehenden neuen Kategorien, mit dem Nachdruck objectiver Wahrheit erfüllte und allmälig eine Wirkung hervorbrachte, welche meine Erwartung übertraf. Von Hegel hatte ich keine directe Erwähnung gemacht, da eine beſtimmte Anknüpfung an ihn nicht möglich war. Noch war ich ſelber nicht als eines jener Monſtra verrufen, welche man Hegelianer zu nennen pflegte. Noch hatte Lachmann meine kleine Schrift über den Titurel in der Halleſchen Literaturzeitung zwar nicht beiſtimmend, aber doch anerkennend recenſirt. Das Vorurtheil, daß ich einen hiſtoriſchen Gegenſtand durch Anwendung der Hegel'ſchen Philoſophie verdorben haben müßte, war daher noch nicht ſtark genug, dem Aufſehen meines Buches in unbefangenen Kreiſen, die nicht zur Schule der exacten altdeutſchen Philologie gehörten, hemmend entgegenzutreten. Ferdinand Wolf, der Scriptor der kaiſerlichen Hofbibliothek in Wien, gab in den Wiener Jahrbüchern einen Auszug, der mit Begeiſterung für mich geſchrieben war und mich mit dem trefflichen Manne in ein perſönliches, freundſchaftliches Verhältniß brachte, das bis zu ſeinem Tode fortgedauert hat. Ohne mein Buch, ohne meinen Namen zu nennen, wurden meine Auffaſſungen in den folgenden Decennien überall wiederholt und Echtermeyer hat noch in den Halleſchen Jahrbüchern bei Gelegenheit von Laube's Deutſcher Literaturgeſchichte ein ausführliches und intereſſantes Beiſpiel davon bemerklich gemacht. Im Brockhaus'ſchen literariſchen Converſationsblatt zu Leipzig erſchien freilich eine Beurtheilung, welche dem Publicum die Augen öffnete, daß es hier mit einem Mißproduct der widerſpruchvollen Modephiloſophie zu thun habe. Sie machte den Mangel eines literariſchen Apparats zum Grund einer völligen Verwerfung meines Buches. Allein dieſer ganz geſchickte Angriff hat doch die im Stillen fortdauernde Wirkſamkeit meiner Arbeit nicht aufhalten können. Es ſteckte ein zu ſachlicher Kern in ihr, welcher dem Bedürfniß, jene hingeſchwundene Welt in ihrem Weſen zu begreifen, zu hülfreich entgegenkam. Ich ſelber ſchloß mit ihr eine große Periode meiner Entwickelung ab. Was ich ſpäterhin auf dieſem Gebiet noch gethan habe, iſt im Vergleich zu ihr nicht der Rede werth. Aber ich machte nun auch bald die Erfahrung, was es auf ſich hat, wenn man, dem Publicum gegenüber, nicht in demſelben Fach, in welchem man ſich ihm zuerſt präſentirt hat, fortarbeitet. Die Erwartung, daß dies geſchehen werde, iſt eine zu natürliche, als daß der Uebergang eines Schriftſtellers zu andern Fächern ihm nicht für die Bequemlichkeit, ihn in ſein Tagesbewußtſein unterzubringen, ſtörend werden müßte. Diejenigen namentlich, die als Fachmänner zuerſt eine Aufmerkſamkeit auf den Neuling gewendet hatten, ihn als Zunftgenoſſen zu begrüßen und weiterhin neben ſich zu hegen, laſſen ihn bald als ein Meteor fallen, welches ihre Atmoſphäre nur zufällig und vorübergehend gekreuzt habe. Sobald es ſpäter durch meine Anſtellung als Profeſſor der Philoſophie feſt ſtand, daß die Philoſophie mein Fach ſei, wurde mein Name nicht mehr neben den übrigen genannt, wurden meine Arbeiten ignorirt, wurden Citate derſelben, die Andere gemacht hatten, bei neuen Auflagen geſtrichen. Ich wurde nunmehr eben als ein Laie betrachtet, der als Philoſoph das Recht verwirkt habe, mitſprechen zu dürfen.

Obwohl ich kryptiſcher Weiſe durch Hegel'ſche Philoſophie der Begriffloſigkeit der Romantik in meinem Buche entgegenzutreten verſuchte, ſo fand daſſelbe doch bei den Romantikern ſelber noch die günſtigſte Aufnahme, weil ich auch noch tief in dem romantiſchen Elemente ſteckte. Ich kämpfte ſchon mit ihm, allein ich hing ihm noch mit Begeiſterung an. Dieſer Zuſtand fand einen ſehr beſtimmten Ausdruck durch eine Reiſe, die ich Pfingſten nach Dresden unternahm, mich etwas zu zerſtreuen. Ein Student der Theologie, Gloſter aus Oldenburg, der ſich mir näher angeſchloſſen hatte, begleitete mich. Es war ein ſchöner, liebenswürdiger, junger Mann, der ſich dem Orientaliſchen Sprachſtudium widmen wollte und deshalb Michaelis von Halle nach Erlangen ging, unter Rückert's Leitung das Arabiſche und Perſiſche zu ſtudiren. Er machte auch recht hübſche Gedichte. In Halle erſchien er als ein Bild blühendſter Geſundheit, in Erlangen aber verfiel er einem ſchrecklichen Siechthum, welches ihn zwang, ſeine wiſſenſchaftlichen Pläne aufzugeben und ſich mit einer Pfarre auf der Inſel Nordernay zu begnügen. Merkwürdiger Weiſe kam er aber von hier als Pfarrer eines Patronats des Grafen Dohna doch in die Nähe von Dresden. Wir brauchten damals drei Tage, dahin zu gelangen. Den erſten Tag kamen wir nach Leipzig, wo wir im Hôtel de Pologne mit einem Italieniſchen Profeſſor der Magie, Conte di Petorelli, gemeinſchaftlich einen Hauderer nach Dresden mietheten. Die Unterhaltung mit ihm und ſeinem Gehülfen verkürzte uns die langdauernde Fahrt. In Oſchatz übernachteten wir. Am dritten Tage kamen wir gegen Mittag nach Meißen, wo wir die Porzellanfabrik und den Dom beſahen, von deſſen Thurm wir eine herrliche Ausſicht auf das Elbthal genoſſen. In dem großen Saal eines Gaſthauſes wurde ein heiteres Mittagsmahl an einer zahlreichen Wirthstafel eingenommen. Beim Deſſert unterhielt der Graf, um Reclame für ſich zu machen, die Geſellſchaft mit einigen Proben ſeiner Kunſt. Endlich langten wir Abends in Dresden an, wo wir im bekannten kleinen Rauchhauſe logirten. Hier hatte ein wunderſchönes Frauenzimmer, angeblich die Frau ſeines Gehülfen, bereits Quartier für den Grafen beſtellt. Sie hatte bei ſeinen Vorſtellungen an der Caſſe den Billetverkauf zu beſorgen. Uns wurde nicht zu wohl in dieſer etwas zweideutigen Geſellſchaft und wir ſuchten uns, ſo viel wie möglich von ihr zu iſoliren. — Ich werde natürlich nichts von Dresden und ſeinen Kunſtſchätzen ſagen. Ich bin ſpäter noch dreimal in Dresden geweſen und habe die reizende Stadt nie ohne die vielſeitigſte Anregung verlaſſen.

Ich komme nun zur Romantik zurück. Ich hatte ein Exemplar meiner Geſchichte der Deutſchen Poeſie des Mittelalters in Kalbleder binden laſſen und eilte damit zu Ludwig Tieck, es ihm ehrfurchtsvoll und dankbar zu überreichen. Tieck empfing mich mit der größten Freundlichkeit. Da ich durch Solger ganz genau mit ſeinem Hausweſen bekannt war, ſo orientirte ich mich raſch mit dem Local, wie mit den Perſonen. Die Erinnerung an Solger brachte mich ſchnell auch der älteſten Tochter Tieck's, Dorothea, näher. Mit der jüngeren, Franziska, kam ich durch Scherz und Lachen auch bald in gute Beziehung. Mit der Mutter blieb ich bei dem Austauſch der gewöhnlichen Höflichkeiten ſtehen. Ebenſo mit der Gräfin von Finkenſtein. Nur mit der Frau Profeſſor Solger hatte ich einige tiefer gehende Geſpräche, welche ſich auf ihren verſtorbenen, von mir hochverehrten Mann bezogen. Es traf ſich, daß Tieck's Geburtstag in meine Anweſenheit fiel. Ich wurde zu ſeiner Feier eingeladen. Sie iſt mir unvergeßlich geblieben. Tieck las Göthe's kleine Singſpiele vor. Ich ſchweige auch hierüber, denn ſeine Kunſt, zu leben, iſt ebenfalls oft genug geſchildert worden. — Ich brachte die ganze Pfingſtwoche in Dresden zu. Ich ſchwelgte in dem Reichthum äſthetiſcher Genüſſe und im Entzücken über die perſönliche Bekanntſchaft mit dem Haupt der romantiſchen Schule. Als bei der Abreiſe der Hausknecht ſchon mein Felleiſen ſchnürte, ergriff mich die Zärtlichkeit und Dankbarkeit gegen Tieck ſo heftig, daß ich nicht ohne ein poetiſches Lebewohl von ihm ſcheiden wollte. Da es aber raſch gehen mußte, ſo ſchrieb ich eine Ode im Alcäiſchen Metrum, das mir ganz geläufig war und nicht durch Reimſchwierigkeiten verzögern konnte. Das iſt der Humor des Lebens! In antiker Form huldigte ich dem romantiſchen Dichter. Obwohl ich nun ſpäter von ihm mich in gar manchem Betracht entfernte, ſo bin ich doch ſtets perſönlich ſein Verehrer geblieben und habe ihn auch noch in Berlin beſucht, als er dort, ſchon gelähmt, in der großen Friedrichsſtraße wohnte. Ach, wie wehmüthig war es mir, ihn hier eigentlich vereinſamt zu finden! Alle jene Frauen, in deren Mitte ich ihn zuerſt geſehen hatte, waren todt. Nur Franziska lebte noch. Sie war verheirathet, aber nicht in Berlin, und es war ein Zufall, daß ich ſie einſt traf, als ſie auf ein paar Tage zum Beſuch gekommen war. Tieck iſt der einzige Dichter, welchen Berlin in der claſſiſchen Epoche hervorgebracht hat. Wird man ihm nicht ein Denkmal ſetzen, damit doch unter den Feldherren und Fachmännern, welche durch Monumente verherrlicht ſind, auch ein Dichter repräſentirt ſei?

Ich kann meine Geſchichte der Deutſchen Poeſie im Mittelalter nicht verlaſſen, ohne noch eine Bemerkung hinzuzufügen, welche die Stimmung der Zeit charakteriſirt. Ich ſchrieb ſie in dem Gefühl, mit ihr für die Nation zu arbeiten, ein Gefühl, das mir von hier ab verblieben iſt. — Der Horizont eines Faches oder einer Schule iſt mir immer zu eng geweſen. Als ich nun, voll von meinem Unternehmen, meinen Freunden mittheilte, daß ich ein Werk für die Nation ſchaffen wolle, fanden ſie dieſe Kategorie bei einer gelehrten Arbeit höchſt ſonderbar und fingen in ihrer alten Weiſe an, mich deshalb zu verſpotten. In meiner nächſten Umgebung war es nur Moriz Beſſer, der mich verſtand. Sein Studium der Volkswirthſchaft war geeignet, ihm den nationalen Standpunkt der Arbeit überhaupt aufzuſchließen. Aber er war auch ſonſt ein für die Poeſie und ihre Geſchichte zugängliches Gemüth. Ich wollte ſogar mit ihm gemeinſchaftlich eine eigenthümliche Arbeit ausführen. Ich hatte bei dem Antiquar Lippert ein Exemplar der Nordiſchen Geſchichte des Saxo Grammaticus gekauft und wurde durch die Lectüre der erſten acht Bücher deſſelben zu dem Entſchluß angeregt, ſie mit Beſſer in's Deutſche zu überſetzen. Wir wollten immer ein um das andere Buch vornehmen, ſo daß auf Jeden vier Bücher fielen. Die Verſe der alten Lieder, welche Saxo citirt, wollten wir aus den Horaziſchen Metren, worin er ſie verkünſtelt hat, in alliterirende Skaldenmaaße übertragen. Leider wurde dies für die Auffaſſung der Nordiſchen Sagengeſchichte ſehr nützliche Unterfangen durch Beſſer's Abgang nach Petersburg im Keim erſtickt, denn für mich allein war es zu zeitraubend. Wenn Dergleichen nicht im erſten Stadium der Begeiſterung durchgeſetzt wird, ſo iſt es ſchwer, es pauſenweiſe zu verwirklichen. Ich habe dies ſpäter bei einer ähnlichen Arbeit erfahren. Mone gab den Reinhardus vulpes heraus. Ich ſchrieb 1834 eine Recenſion deſſelben für die Halliſche Literaturzeitung und faßte eine große Liebe zu dem Gedicht. Als ich nun ſpäterhin ſah, wie Wenige daſſelbe geleſen hatten, ſo wollte ich es der Nation durch eine Deutſche Ueberſetzung zugänglich machen. Das Verſtändniß der Wolfs- und Fuchsſage mußte dann auch unendlich an Klarheit gewinnen. Da Göthe den Sächſiſchen Reineke de Voß im antiken Metrum populär gemacht hatte, ſo war dieſe Form des Gedichts kein Hinderniß. Es iſt aber nicht nur in Hexametern, ſondern in elegiſchem Versmaaß abgefaßt. Ich machte nun den Fehler, daſſelbe nachbilden zu wollen. Das war aber bei der Schwierigkeit, das mönchiſche Latein treu und doch poetiſch zu überſetzen, ſehr ſchwer. Die Arbeit, die ich nur von Zeit zu Zeit, wenn mein Amt und die Philoſophie mir einmal Muße und Stimmung gönnten, durch Jahre fortſchieben konnte, ging langſam und ſtockte endlich ganz. Da wurde mir plötzlich klar, daß ich den Pentameter ganz aufgeben und nur Hexameter dichten ſollte, wodurch der epiſche Charakter der Sage ſich offenbar noch vortheilhafter herausſtellen mußte. Als ich nun aber die Umgeſtaltung mit den ſchon gemachten Verſen vornehmen wollte, fand ich ſehr begreiflich große Schwierigkeiten, da ich mir Mühe genug hatte geben müſſen, die Pentamehr herauszubringen. Darüber wurde ich verdrießlich, und die ganze ſchöne Arbeit unterblieb.

Von meinen älteren Freunden lebte damals Wilhelm Klee als Regierungsreferendarius zu Merſeburg einige Jahre in meiner Nähe. Wir veranſtalteten durch briefliche Verabredung Zuſammenkünfte am Sonntag Nachmittag in einer Schänke bei der langen Brücke, die ziemlich in der Mitte zwiſchen Halle und Merſeburg über die Saale führt, ſo daß Jeder die Hälfte des Weges zu machen hatte. Jean Paul, Heinrich Jacobi, Tennemann's große Geſchichte der Philoſophie blieben die Hauptthemata unſerer Unterhaltung. Klee hat ſpäter lange in Poſen als Regierungsrath gelebt. Er wurde kirchlich orthodox und hat auch als Schriftſteller in dieſem Sinn gewirkt. Wir blieben aber, trotz unſerer großen Differenzen auf dem kirchlich-politiſchen Gebiet, immer Freunde. Ich ſah den guten Menſchen, deſſen aufrichtige Frömmigkeit nichts Düſteres an ſich hatte, zuletzt 1849 in Berlin, wo er ſich einige Tage aufhielt und ich noch am letzten Abend mit ihm einem Concert in Sommer's Local beiwohnte. Ich ſollte ihn nicht wiederſehen, denn er ſtarb einige Jahre ſpäter an einem Hirnleiden.

Die Julirevolution erſchütterte 1830 ganz Europa und äußerte auf das jüngere Geſchlecht einen gewaltigen Einfluß, der von Heine wohl am Treffendſten geſchildert iſt. Beſſer überſetzte Delavigne's Nationalhymne in Deutſche Verſe. Bei meinem Aufenthalt in Berlin im September wurde ich Augenzeuge der revolutionären Bewegung, welche ſich hier als ein Rückſchlag der Pariſer in den Maſſen vollzog. Ich war mit meiner Braut und einer Schweſter derſelben nach Tivoli, einem damals ſehr beliebten Vergnügungsort am Kreuzberge, gefahren. Wir fanden die ſonſt ſo ſtark beſuchten Gärten und Hallen trotz des ſchönen Wetters menſchenleer. Als wir eben beim Abendbrod ſaßen, bemerkten wir eine eigenthümliche Unruhe. Die wenigen Menſchen, die im Local vorhanden waren, ſprangen von ihren Sitzen auf. Man drängte ſich um einzelne Perſonen, die aus der Stadt kamen und den Zuſtand in derſelben geradezu als den Ausbruch einer Revolution ſchilderten, die zu einem Kampf mit den Truppen führen würde. Tauſende von Menſchen ſeien mit wildem Geſchrei vom Thiergarten die Linden herab nach dem Schloßplatz gezogen. Sie hätten die Laternen geſchlagen und Steinwürfe gegen die Fenſter des Schloſſes gerichtet. Bäckerläden würden geſtürmt. Der Generalmarſch werde geſchlagen. Schon fange man an, Barricaden zu bauen. Ich war in der größten Verlegenheit. Sollte ich die Unſrigen in der Stadt in Ungewißheit laſſen, was aus uns geworden? Der Kutſcher weigerte ſich, zu fahren, da er fürchtete, daß man ihm die Pferde ausſpannen und ſeinen Wagen auf eine Barricade werfen werde. Meine Begleiterinnen waren voll unbeſchreiblicher Angſt in dieſer für ſie ſo neuen und drohenden Situation. Ich entwarf endlich einen Fahrplan, der uns von dem Hauptſtrom der Bewegung ſo viel wie möglich entfernen mußte, und bewog den Kutſcher, gegen das Verſprechen eines hohen Trinkgeldes, zu fahren. Mit Noth und Mühe, nicht ohne Gefahr, kamen wir auf Umwegen durch das in allen Straßen wogende Gewühl nach Hauſe. Als es Mitternacht war, wagte ich mich zu Fuß in meine Wohnung am Alexanderplatz. Hier fand ich die Truppen marſchbereit aufgeſtellt. Sie hatten ihre Gewehre in Piquets zuſammengeſetzt und gingen zwiſchen ihnen in fieberhafter Spannung umher, jeden Augenblick zum Antreten commandirt zu werden. Das Volk wußte noch nicht, was es wollte. Es war noch kein beſtimmter Ruf formulirt; es fehlte noch an Führern; bei Vielen war es nur die Neugierde, welche ſie auf die Straße trieb. Aber die unſinnigſten Gerüchte fanden Glauben. Von Zeit zu Zeit kamen ſtarke Patrouillen, die Maſſen zu durchbrechen und einzelne Verhaftungen vorzunehmen. — Als ich auf meinem Zimmer bei der Wittwe Golde angelangt war, blickte ich noch eine Stunde lang aus dem Fenſter, bis die Natur durch das Bedürfniß des Schlafes mich in's Bett trieb. Auch in Revolutionen muß man ſchlafen, muß man eſſen und trinken! Während ich erſchöpft in Schlummer verſank, hörte ich noch den Hufſchlag der Pferde einer Cavalleriepatrouille, welche über die Alexanderbrücke ritt. Da die Perſpective meines Zimmers zu verlockend war, ſo hatte ich am nächſten Morgen den Beſuch der Herren zu erdulden, die ebenfalls als Chambregarniſten bei Madame Golde, aber tiefer am Canal hinab, wohnten.

Einer derſelben, ein Weinreiſender, überbot die Anderen in den fabelhafteſten Hyperbeln über dieſe ſogenannte „Schneiderrevolution." Dieſe dumpfe Gährung dauerte ein paar Tage, bis die Berliner ſie langweilig fanden. Sie war jedoch ein unverkennbares Symptom der Sympathieen, deren ſich die liberale Partei im Volk erfreute. — Ich hatte nebenher im Sommer 1829 auf Erſuchen Reinecke's eine vierte Ausgabe von Maaß' Rhetorik veranſtaltet und eine Vorrede dazu geſchrieben, worin ich auch die politiſche Beredſamkeit erwähnte. Dieſe Worte legen Zeugniß von dem Intereſſe ab, welches auch in mir ſich für die Entwickelung des Verfaſſungslebens zu regen begann. Doch überwog noch das religiöſe und kirchliche, und erſt in Königsberg fing ich an, tiefer in das politiſche Element mich einzulaſſen, namentlich ſeitdem ich zu dem Oberpräſidenten von Preußen, Theodor von Schön, in ein perſönlich intimes Verhältniß getreten war.

Zufällig wurde ich in Berlin mit einem jungen Buchhändler Langewieſche aus Iſerlohn bekannt. Er war ein ſehr ernſter, vielſeitig gebildeter, liebenswürdiger Mann, der ſich ſpäter auch als lyriſcher Dichter vortheilhaft bekannt gemacht hat. Er wünſchte Verlag von mir zu übernehmen. Ich fiel darauf, ihm mein geiſtliches Nachſpiel zum Fauſt anzubieten. Er nahm es an. Es wurde in Leipzig gedruckt. Als es aber in Iſerlohn die Cenſur paſſirte, verweigerte der Cenſor, Conſiſtorialrath Haſenclever, das Imprimatur, weil er in dem kleinen Drama eine Verhöhnung der Religion erblicke. Langewieſche ſandte mir dies Decret zu, damit ich mich an das Obercenſurcollegium in Berlin, damals unter dem Directorium eines Herrn von Raumer, wenden ſollte. Ich that dies, indem ich ausführte, daß der Herr Conſiſtorialrath Religion und Theologie mit einander verwechſele. Nicht die Religion, ſondern die theologiſchen Parteien, welche die Idee derſelben zu Zerrbildern herabgebracht hätten, ſeien von mir lächerlich gemacht. Die Rothſtiftſtriche des Cenſors, der immer nur Tagespointen der Rationaliſten, Supranaturaliſten und Myſtiker angemerkt hätte, ſeien der thatſächliche Beweis dafür. Nach einigen Wochen empfing ich den Beſcheid, daß es bei dem Urtheil des Herrn Haſenclever ſein Bewenden haben müſſe. Ich war außer mir, denn ich hatte eine ſolche Blindheit in Berlin nicht für möglich gehalten. Dies war mein erſter Kampf mit der Cenſur. Es blieb nun nichts übrig, als daß Langewieſche das Büchlein einer Leipziger Firma zum Vertrieb übergab. Verboten wurde daſſelbe in Preußen nicht. Ich ſtaune jetzt, daß ich damals gewagt habe, es Göthe zu widmen, ohne bei ihm vorher anzufragen, indem ich ganz einfach nur die Worte: An Göthe, gefolgt von einem Dedicationsſonnet, drucken ließ. Ich hatte in dem Sonnet geſagt, daß Göthe mir erlauben wolle, ſeinem Dom eine kleine Capelle anbauen zu dürfen. Wolfgang Menzel, der mich als einen Hegelianer ſtets feindſelig behandelt hat, ſagte in ſeinem Literaturblatt ganz witzig, ich hätte dem Göthe'ſchen Fauſt eine theologiſche Nachtmütze aufgeſetzt, und Zelter ſchrieb an Göthe, ich käme ihm wie ein Glöckner vor, der die Glocke läutet, damit die Leute ſich das Heil am rechten Orte ſelbſt holen möchten. Da ich die theologiſchen Parteien ſo keck angegriffen hatte und als Philoſoph für einen Hegelianer galt, ſo durfte ich auf wenig Gunſt rechnen. Doch wurde ſie mir im Stillen zu Theil, denn mein kleines Drama war, wenn auch einſeitig, der Anfang der Fortſetzungen des Fauſt in einem zweiten Theil, woran ſich hinterher ſo Viele verſucht haben.

Ich gab Langewieſche aber auch eine wiſſenſchaftliche Arbeit in Verlag. Es war dies eine Schrift über die Naturreligion; ein philoſophiſch-hiſtoriſcher Verſuch über die Religion der ſogenannten wilden Völker. Mein Intereſſe für dieſelben war durch die vielen Reiſebeſchreibungen, die ich geleſen hatte, ſtets ein ſehr großes geweſen.

Ich verfügte über ein bedeutendes empiriſches Material. Ich zeigte, daß die Elemente der Religion bei den Naturvölkern, wie ſehr ſie durch Race, Klima und Localität verſchieden ſeien, doch im Weſentlichen übereinſtimmten, und führte dies beſonders im Begriff der Zauberei durch. Ich behauptete aber auch, daß dieſe Geſtaltung der Religion als ihre primitive auch ihre nothwendige Urgeſtalt ſei. Hierdurch trat ich mit dem Supranaturalismus in den ſchroffſten Widerſpruch, allein die weitere Entwickelung der Geſchichte der Religion hat meine Anſicht beſtätigt. Ich will von den jüngeren Forſchungen auf dieſem Gebiet nur die von Waitz in Marburg und Gerlandt in Magdeburg anführen. Uebrigens war mein Buch, obwohl im Geiſte der Hegel'ſchen Philoſophie gedacht, doch in einer Sprache geſchrieben, welche den Schulſtaub bereits von den Füßen abgeſchüttelt hatte. Es war und iſt für jeden Gebildeten leſbar und iſt, trotz des halben Jahrhunderts, das ſeit ſeiner Abfaſſung verfloſſen iſt, noch jetzt weder dem Inhalt, noch der Form nach, veraltet.

Ich würde jetzt über ein viel größeres und noch intereſſanteres Material, beſonders für Afrika, verfügen können, aber in der Beſtimmung und Darſtellung der Grundbegriffe wenig zu ändern vermögen. Bei einigen jüngeren Theologen, wie z. B. Uſteri's Pauliniſcher Lehrbegriff zeigt, zündete es, allein das wohlfeile Vorurtheil, welches die Theologen verbreiteten, daß ich dem Stoff durch die Hegel'ſche Dialektik Gewalt angethan, verdrängte das Buch bald von der Bühne des Tages. Nur einzelne Forſcher, Fallati, Wuttke, Schulze, haben es von Zeit zu Zeit wieder in Erinnerung gebracht.

Wenn ich vorhin ſagte, daß ich durch meine Arbeit mit dem Supranaturalismus in den ſchroffſten Widerſpruch getreten ſei, ſo will ich dies noch kurz erläutern. Der Supranaturalismus betrachtet die Religion der Naturvölker nicht als eine nothwendige Form, welche die Religion auf der Stufe anfänglicher Bildung annehmen müſſe. Er erblickt nur Aberglauben und Abirrung von der geoffenbarten Religion darin. Nun iſt keine Frage, daß wir von unſerem Standpunkt aus Recht haben, die ſogenannten Wilden als abergläubiſch, d. h. als Menſchen anzuſehen, welche ſich mit ihren religiöſen Vorſtellungen im Irrthum befinden. Iſt denn aber in dieſem Irrthum gar keine Wahrheit? Wenn wir alle Jahrtauſende hindurch, aus denen wir eine geſchichtliche Ueberlieferung beſitzen, wenn wir bei allen Naturvölkern überall dieſelben religiöſen Elemente: den Glauben an weiſſagende Träume, an die Ausſprüche und transſcendente Macht der Zauberer, an Fetiſche, an die Geiſter der Verſtorbenen, an die Kraft der Opfer, antreffen, und wenn ſich dieſe nämlichen Elemente auch auf höheren Stufen der Religion wieder als Momente derſelben darbieten, ſo werden wir doch wohl eine ſo conſtante Erſcheinung nicht für zufällig halten können. Der religiöſe Proceß, wie er aus dem Bewußtſein und aus der Freiheit der Menſchen entſpringt, iſt in ſeinem Weſen überall und zu allen Zeiten derſelbe.

Mein Bemühen ging nun dahin, aus den pſychologiſchen und ethiſchen Geſetzen der menſchlichen Natur den wahrhaft religiöſen Inhalt auch in der uns zunächſt fremd erſcheinenden Form der Naturreligion nachzuweiſen. Das Bizarre und Groteske, das Wilde und Grauſe, das Dürftige und Verkommene in dieſen Geſtalten darf uns das Princip nicht verkennen laſſen, aus welchem ſie hervorgehen. Unſere Miſſionare gehen an die Bekehrung der Naturvölker oft mit der ganz rohen und unwahren Vorſtellung, im Glauben derſelben nur ein Werk des Teufels zu erblicken, der ſie in den Banden eines verächtlichen Aberglaubens gefangen halte.

Eine richtigere philoſophiſche Auffaſſung würde Ihnen ihr Geſchäft ſehr erleichtern. Nicht ſelten tauſchen die Bekehrten für ihren naturaliſtiſchen Aberglauben auch nur einen andern ein, der ſich den Namen des Chriſtenthums giebt. Umgekehrt werden die Zauberer und Prieſter von den Miſſionaren in der Regel für aufgeklärte, hab- und herrſchſüchtige Subjecte gehalten, welche abſichtlich den Aberglauben des Volkes pflegen, im Stillen aber darüber lachen. Sie ſind aber ſelbſt in dem Glauben befangen, aus welchem heraus ſie Wunder thun, und es iſt ein Irrthum, ſie, weil ſie erfahrene und kluge Männer ſind, für Betrüger zu halten. Erſt im Verkehr mit Europäern bilden ſich Einzelne zu ſolchem Jeſuitismus fort.

Während ich mich nun in die elementarſten Anfänge aller Religionen verſenkte, beſchäftigte mich zugleich die neueſte Geſtalt, welche das Chriſtenthum im Proteſtantismus angenommen hatte, auf das Lebhafteſte. Dies war wiederum Schleiermacher's Glaubenslehre. War ich auch durch Hegel's Phänomenologie principiell von ihr losgeriſſen, ſo war ſie doch zu tief in mein Gemüth eingelebt, als daß ich nicht unaufhörlich noch den Kampf mit ihr fortzuſetzen gehabt hätte. War doch auch nicht Weniges in ihr, dem ich aus voller Ueberzeugung zuſtimmen mußte. Ich krankte noch immer an der Schönſeligkeit, wie Hegel ſie in dem Kapitel der Phänomenologie beſchrieben hat, welches betitelt iſt: „Das Gewiſſen, die ſchöne Seele, das Böſe und ſeine Verzeihung." Wer dies nicht geleſen hat, kann ſich von der moraliſchen und religiöſen Tiefe Hegel's gar keine adäquate Vorſtellung machen. Mich hatte es im Innerſten gepackt. Der Zuſtand, in welchem ich mich befand, war darin mit einer Klarheit geſchildert, die mich zermalmte. Aber es war nicht leicht, aus ihm herauszukommen; denn es handelte ſich darin um das Höchſte, um die Reinheit der Geſinnung. Was die alte Perſiſche Religion ihren Bekennern zugerufen hat, rein zu ſein in Gedanke, Wort und That, das ſchwebte mir in dem Verbilde Chriſti als Ideal vor, dem gegenüber ich mich nur als einen Sünder verwerfen mußte, der bald ſo, bald ſo ſich befleckt hatte. So lange ich am frühen Morgen für mich allein war, ſo lange ging es leidlich. Sowie ich aber im Laufe des Tages in's Handeln hineinkam, ließ ich mich bald in dieſe, bald in jene Schwäche und moraliſche Verirrung fallen, die, wie ſubtil ſie oft ſein mochten, doch der Heiligkeit widerſprachen, die ich als meine Pflicht anerkennen mußte. Das Bewußtſein hierüber machte mich ſelbſt höchſt unglücklich, und ich ſah ein, daß, gar nicht zu handeln, der naheliegende Ausweg war, wie Hegel ihn richtig geſchildert hatte. Da aber Thatloſigkeit unmöglich war, ſo kam ich aus der Entzweiung immer nur relativ und momentan heraus. — Ich hatte in Heidelberg in meinem kleinen Fauſtdrama die ſchöne Seele bitter zu perſifliren nicht vergeſſen, allein das verſchlug nichts. Die Sehnſucht, mein ganzes Daſein zu einem göttlichen Kunſtwerk zu machen, flammte immer wieder in mir auf. Ebenſo aber hörte die Reflexion nicht auf, mir, wenn ich mich mit meinem Urbilde, mit Chriſtus, verglich, in meiner empiriſchen Wirklichkeit das Zerrbild zu zeigen. Wie oft mußte ich mir mit Paulus ſagen, daß ich that, was ich nicht wollte, und daß ich nicht that, was ich wollte. Der Ausdruck: ſchöne Seele, hat auch einen guten, poſitiven Sinn, in welchem, wie ich ſpäter gefunden habe, Hegel ihn auch gebraucht, dann aber das Wort: wahrhaft, hinzufügt. Am angeführten Ort hat er ihn aber unſtreitig mit Anſpielung auf die Bekenntniſſe einer ſchönen Seele in Göthe's Roman von Wilhelm Meiſter's Lehrjahren negativ genommen, die furchtbare Seelenqual zu bezeichnen, welche dadurch entſteht, daß man, ſtatt einfach ſeine Pflicht zu thun und ſich an die Sache zu halten, immer in die Beſpiegelung ſeiner Innerlichkeit zurückfällt und, um mit Hamlet zu reden, der Farbe der Entſchließung die Bläſſe des Gedankens ankränkelt. Die große Geſinnung, mit welcher Hegel das Bekenntniß und die Vergebung des Böſen aufgefaßt hat, war ein Balſam für mein wundes Herz geweſen. Hegel zeigt, wie die Schönſeligkeit die Eitelkeit in ſich berge und ſelber böſe werde. Ich mußte ihm Recht geben, daß die anhaltende polizeiliche Beſchäftigung mit unſern Sünden uns in die Gefahr eines ſentimentalen Phariſäismus wirft. Trotz alledem kam ich von dem Kampfe überhaupt nicht los, und als Menſchen können und ſollen wir's auch nicht. Wir beten im Vaterunſer alle Tage, daß Gott uns nicht verſuchen, ſondern vom Böſen erlöſen wolle. Aber die Schönſeligkeit als eine Abſtraction von Leben und Handeln ſoll nicht ſein. Sie ſoll, als Kritik, in unſerem Gewiſſen nur ein Moment ausmachen und uns nicht mit dem Wahn einer Unfehlbarkeit theils ſchmeicheln, theils ängſtigen. Als Schriftſteller war ich mit dem reſoluten Ton aufgetreten, der aus der Ueberzeugung entſpringt, daß man dem Böſen, als einem in ſich ſelbſt Nichtigen, keinen falſchen Werth geben ſolle, aber als Menſch war ich noch in einen ſchönſeligen Pietismus, in den härteſten Kampf meines Bewußtſeins zwiſchen Sünde und Gnade eingetaucht.

Es iſt entſetzlich, daß die empiriſche Exiſtenz des Böſen nie wieder ungeſchehen gemacht werden kann und mit ihren Folgen in alle Zukunft fortwirken muß. Es iſt noch entſetzlicher, daß das Böſe, was wir gethan, von uns nie vergeſſen werden kann. Es iſt daher das einzige Glück, daß wir das Böſe geiſtig zu vernichten, d. h. zu bereuen und daß Andere, welche wir dadurch gekränkt, uns unſere That zu vergeben vermögen. Die chriſtliche Kirche erklärt ſogar den Zweifel an der Möglichkeit der Vergebung der Sünden ſelber für Sünde.

Als nun Schleiermacher 1830 ſeine Glaubenslehre auf's Neue herausgab, erbat ich mir von der Redaction der Berliner Jahrbücher für Kritik ihre Beurtheilung. Ich wollte, was mich ſo tief bewegte, öffentlich im Kampf mit Schleiermacher ſelber zur Sprache bringen und hoffte dadurch in meiner Selbſtbefreiung einen großen Schritt vorwärts zu thun. Damals war mir dieſer Schritt ſo natürlich, daß ich gar nicht daran dachte, wie vermeſſen es von mir war, mit dem großen Schleiermacher mich in einen Kampf einzulaſſen. Im Gegentheil erwartete ich ſehnlichſt eine Replik von ihm, wie herbe ſie auch ausfallen mochte. Ich nahm übrigens die Gelegenheit wahr, ein möglichſt vollſtändiges Bild von Schleiermacher aufzuſtellen, um die Entſtehung ſeiner Glaubenslehre genetiſch nachzuweiſen. Dies mit Liebe ausgeführte literariſche Bild des trefflichen Mannes hat auch jetzt noch ſeinen Werth und hat, ſeit ich meine Kritik 1836 in einem Sonderabdruck habe erſcheinen laſſen, vielen ähnlichen Schilderungen den Weg gebahnt.

Weder Schleiermacher, noch einer ſeiner Schüler haben meine Kritik widerlegt. —

Ich war in den Berliner Jahrbüchern 1829 zuerſt mit einer Kritik über eine Apologetik des Profeſſors und Conſiſtorialraths Sack in Bonn aufgetreten. Ich hatte Glück damit gehabt. — Alle erſten Schritte ſind für uns von größter Wichtigkeit. — Man vertraute mir Schleiermacher's Glaubenslehre an. Nach Allem, was ich früher über die Stellung von Schleiermacher und Hegel an der Berliner Univerſität geſagt habe, wird man mir wohl zugeben, daß meine Kritik eine für Hegel und ſeine Philoſophie entſcheidende Bedeutung hatte. Die pſychologiſche Analyſe, die ich vom Weſen des Gefühls machte, mußte hier den Ausſchlag geben, weil Schleiermacher's Standpunkt der des Abhängigkeitsgefühls war. In Betreff der einzelnen Dogmen hätte ich ebenfalls den pſychologiſchen Unterſchied von Vorſtellung und Gedanke zum leitenden Kriterium machen ſollen, fiel aber mehr in's Dogmatiſche, weil Schleiermacher auf dem Titel ſeines Buches von den Grundſätzen der evangeliſchen Kirche auszugehen behauptete. Als Schleiermacher auf Veranlaſſung der Feier der Uebergabe der Augsburger Confeſſion 1830 in einen Streit über die Bekenntnißtreue der Geiſtlichen gerieth, beurtheilte ich denſelben ebenfalls in den Jahrbüchern. Jetzt wundere ich mich, daß ich auch hier nicht auf jenen Unterſchied als den eigentlichen Grund des ganzen Streites, zurückging. Schleiermacher hatte behauptet, daß ein Geiſtlicher die Symbole einer Kirche recitiren könne, ohne von ihrer Wahrheit überzeugt zu ſein, indem er ſich ſagen müſſe, Worte zu verleſen, die für ihn gar keinen Sinn hätten. Er handle hier nur als ein von der Gemeinde zu einem liturgiſchen Act Beauftragter, der privatim eine ganz andere Meinung haben könne. Ja, er ging ſo weit, die Aufſtellung eines Symbols überhaupt zu verwerfen.

Seine Freunde wandten gegen ihn ein, daß ſein Indifferentismus gegen die Bekenntnißſchriften einer Gemeinde zuletzt den Proteſtanten berechtigen würde, bei den Katholiken Meſſe zu leſen.

Die Lage der Dinge war und iſt hier in der That eine ſchwierige. Die Union hat die ſchroffe Entgegenſetzung der Lutheriſchen und reformirten Kirche aufgehoben, aber noch keine neue, poſitive Einheit derſelben hervorgebracht, die ſich in einem Symbol hätte darſtellen müſſen.

An die Stelle eines ſolchen war die königliche Agende getreten. Wie ich dies liturgiſche Werk anſah, habe ich früher berichtet. Nachdem ſie ſo großen Erfolg gehabt, begriff ich, daß ſie ein Bedürfniß befriedigte. Sie war der Ausdruck der gemeinſchaftlichen Indifferenz der beiden Confeſſionen. Auch Schleiermacher, der ſie als Puſeismus einerſeits kräftig bekämpft hatte, konnte ihre hiſtoriſche Berechtigung nicht mehr leugnen, ſtieß ſich nun aber an die Aufnahme des Apoſtoliſchen Symbolums in dieſelbe, weil er hier die Empfängniß Chriſti durch den heiligen Geiſt und die Höllenfahrt Chriſti mit ſeiner Theologie unvereinbar fand. Hier müſſe der Geiſtliche etwas öffentlich ausſprechen, was er gar nicht verſtehe. Ich behauptete nun, daß man ſich bei jenen Worten ſehr wohl eine Idee denken könne, welche dem Begriff des Chriſtenthums nicht widerſpräche. Ich gab dabei Schleiermacher zu, daß meine Auslegung eine allegoriſche ſei, da ich ſo wenig wie er dabei an eine ſinnliche Thatſache denken könne. Chriſtus, der eingeborene Sohn Gottes des Vaters, lehrt ausdrücklich, daß der heilige Geiſt von dem Vater und von ihm zugleich ausgehe, und hier wird er — der heilige Geiſt — als derjenige vorgeſtellt, der ihn im Schooß Maria's hervorbringt. Wir ſehen, wie der Anſtoß, den Schleiermacher genommen, bis auf unſere Tage, bis auf Lisco und Sydow in Berlin, fortdauert. Aber er wird auch weiterhin fortdauern, weil die Vorſtellung der Phantaſie zwar nicht dem Inhalt, wohl aber der Form nach, dem Begriffe widerſpricht. Die Orthodoxie will die ſinnliche Thatſache retten, welche für die Religion gar keinen Werth hat. Sie iſt in dieſem Punkt von äußerſter Reizbarkeit. Das Aufgeben des Glaubens an den ſinnlichen Vorgang ſcheint ihr ein Aufgeben des Glaubens an die Wahrheit ſelber zu ſein. Hier wird es noch vielen Kampf koſten, die Denk- und Gewiſſensfreiheit der proteſtantiſchen Kirche mit der Tradition auszuſöhnen, denn das Apoſtoliſche Symbolum, obwohl es keineswegs von den Apoſteln herrührt und erſt ſpäter in Umlauf gekommen iſt, würde nie kanoniſch geworden ſein, wenn es nicht den Gehalt der urſprünglichen Vorſtellungen der Chriſten in eine für die Phantaſie allgemein faßliche Form zuſammengefaßt hätte.

Wie oft ſollte ich in meinem Leben noch dem Dualismus der Phantaſie und des Verſtandes auf dem religiöſen Gebiet begegnen!

In Halle ſelber hatte ich damals an Tholuck intereſſante Erfahrungen darüber zu machen. Tholuck war ein Jahr lang in Rom interimiſtiſcher Prediger bei der dortigen Geſandtſchaft geweſen. Er hatte ſich in dieſer Zeit außerordentlich fortgebildet. Ich erregte ſeine Aufmerkſamkeit. Er beſuchte zuweilen mein Collegium über Religionsphiloſophie, lud mich öfter zu ſich ein und holte mich auch einige Male zu Spaziergängen ab. Hier kam es bald zum theoretiſchen Bruch zwiſchen uns, denn perſönlich ſind wir einander nie feindſelig entgegengetreten, und bei meinem Fortgang von Halle habe ich ihm meinen freundſchaftlichen Abſchiedsbeſuch gemacht. Es iſt bekannt, wie Tholuck auch für Scherz und Witz empfänglich, wie witzig er ſelber war und wie glücklich er dahin ſtrebte, der Unterhaltung ſtets einen anregenden, geiſtlich oder gemüthlich fruchtbaren Inhalt zu geben. Sein Studium der Perſiſchen Myſtiker, von denen er ſo treffliche Ueberſetzungen gegeben, führte uns häufig auf den Pantheismus und auf das Verhältniß der Hegel'ſchen Philoſophie zu demſelben. Eines Tages aber, als wir auf der Merſeburger Chauſſee einherwanderten, bediente ich mich des Ausdrucks, vom alten Proteſtantismus zu ſprechen. Tholuck fragte mich, was ich denn für den neuen hielt? Nun rückte ich kurzweg mit dem Bekenntniß vor, daß ich denjenigen Proteſtantismus den neuen nenne, der weder an Wunder, noch an Engel und Teufel glaube. Tholuck blieb ſofort bei dem letzteren ſtehen und wir geriethen nun in eine lebhafte Controverſe, welche die zwiſchen unſerem Glauben beſtehende Kluft bloß legte, ſo daß wir an eine weitere Verſtändigung nicht denken konnten. Tholuck erklärte ſich für das unbedingte Feſthalten an der Confessio Augustana. Wir gingen nicht wieder zuſammen ſpazieren. Wir disputirten auch nicht mehr, wenn wir uns einmal zufällig, z. B. beim Abendeſſen in der Montagsgeſellſchaft, trafen.

Tholuck gab auch einen Literariſchen Anzeiger heraus, für welchen er meine Betheiligung dringend wünſchte. Ich gab ihm eine Kritik von Friedrich Schlegel's Vorleſungen über die Philoſophie der Geſchichte, die ihm zuſagte, weil ich darin gegen Schlegel's reformationsfeindlichen Katholicismus Front machte. Hierauf bat er mich um eine Kritik der zweiten Ausgabe der Logik von Heinrich Ritter. Ich übernahm ſie. Er ſchickte aber meine Recenſion an Ritter, mit dem er befreundet war.

zu hören, ob er nicht Einwendungen dagegen zu machen habe. Natürlich hatte er ſie zu machen. Tholuck theilte mir die mit Randgloſſen beſchriebene Recenſion wieder mit, Remeduren vorzunehmen. Dazu konnte ich mich nicht verſtehen. Die Recenſion blieb ungedruckt und ich ſchrieb nichts weiter für den Anzeiger.

In Halle war damals die ganze Atmoſphäre von theologiſchen Intereſſen inficirt. Mein vorzüglichſtes Collegium war und blieb dort die Religionsphiloſophie. Nur langſam ging ich dazu fort, auch ein Collegium über allgemeine Geſchichte der Philoſophie zu verſuchen, und erſt im Sommer 1833 gelangte ich dazu, auch die Aeſthetik in Angriff zu nehmen. Die Gegenſtände, welche ich für die Berliner Jahrbücher behandelte, betrafen ebenfalls — mit Ausnahme einiger auf die altdeutſche Literatur bezüglichen — die ſpeculative Theologie, und ſo iſt es denn wohl erklärlich, daß ich darauf verfiel, eine Encyklopädie der theologiſchen Wiſſenſchaften zu verfaſſen und 1832 herauszugeben.

Schon der Titel verräth, daß ich damit ein Seitenſtück zu Hegel's Encyklopädie der philoſophiſchen Wiſſenſchaften liefern wollte. — Ich ſtaune jetzt in meinem Alter auch über dieſe Kühnheit, aber damals ſchien mir nichts natürlicher und nothwendiger. Wenn ich mich einmal in eine Idee verloren hatte, ſo verſchwand bei mir jede äußere Rückſicht. Das Neue meiner Arbeit beſtand darin, daß ich die geſammte Theologie ihrem Inhalt nach als ein organiſches Ganze darzuſtellen verſuchte und die einzelnen Wiſſenſchaften nicht blos, wie man zu thun pflegte, methodologiſch und literar-hiſtoriſch beſprach. Das war nun zwar einerſeits keine ganz geringe Leiſtung, andererſeits aber, für den pädagogiſchen Zweck der Encyklopädie, eine ganz ungeſchickte Auffaſſung. Nichtsdeſtoweniger machte das Buch durch ſeine Friſche und ſeinen Freimuth eine gewiſſe Epoche. Ich habe 1845 eine zweite Ausgabe davon veranſtaltet, die im Inhalt wie in der Form viel gediegener und worin namentlich die ſpeculative und die praktiſche Theologie ganz umgearbeitet iſt; allein ſie hat trotzdem nicht den Erfolg der erſten gehabt, welche von dem Proteſtanten Pelt, und dem Katholiken Staudenmaier nachgeahmt wurde. Als ein literariſches Curioſum will ich erwähnen, daß David Strauß in den Berliner Jahrbüchern mein Recenſent wurde. Dies erſte kritiſche Debut Strauß' zeigte ſchon die ganze Weite und Tiefe ſeiner Richtung und markirte ſchon leiſe die Punkte, wo wir ſpäter auseinandergehen würden. — Tholuck konnte nun ſchwarz auf weiß leſen, was ich unter dem neuen Proteſtantismus dachte, denn ich hatte in meinem Buche gleichſam ein motivirtes Bekenntniß deſſelben abgelegt.

So hatte ich mich nun durch die Arbeit über die Geſchichte der Deutſchen Poeſie im Mittelalter von der Romantik meiner Jugendträume, durch die theologiſche Encyklopädie aber von der Romantik der Theologie befreit und vermochte nunmehr um ſo unbefangener und ſelbſtbewußter mich der philoſophiſchen Wiſſenſchaft zuzuwenden, wie dies auch in der Erweiterung des Kreiſes meiner Vorträge zur Erſcheinung kam. Wenn es gewöhnlich iſt, daß junge Docenten der Philoſophie mit dem Vortrag der Logik, auch wohl der Pſychologie, anfangen, ſo habe ich einen ganz umgekehrten Weg der Bildung genommen. Ich begann von den höchſten Gebieten her. Religion, Ethik, Geſchichte der Philoſophie, Aeſthetik, folgten ſich bei mir im Laufe von fünf Jahren, und erſt in Königsberg ging ich, weil mein Amt es forderte, zur Logik und Pſychologie über.

XVIII.

Märchenhafte Zuſtände. Die Bergſtadt Eisleben. Der Beuchlitzer Weinberg. Die Pfarre in Giebichenſtein. Secretariat des thüringiſch-ſächſiſchen Alterthumsvereins. Neue Zeitſchrift für die Geſchichte der Germaniſchen Völker. Hofrath Dorow. Die Geſellſchaft vom ungelegten Ei. Studentencultur.

Dieſe der Religionswiſſenſchaft gewidmeten Studien wurden von neuen Umgeſtaltungen meiner geſelligen Verhältniſſe begleitet, die zuletzt in eine bedenkliche Breite ausliefen. Sie waren ſehr mannichfaltig. Genthe hatte ſich Oſtern 1831 mit meiner Schweſter verheirathet. Ich war zur Hochzeit nach Magdeburg gefahren. Zu Pfingſten wanderte ich, angethan mit meiner grünen Studentenblouſe, über den ſüßen und ſalzigen See am Fuß des alten Schloſſes Seeburg nach Eisleben und wurde in der alten Lutherſtadt, da ich dieſe kleine Reiſe auch ſchon das Jahr zuvor, zum erſten Mal noch als Student 1826 gemacht hatte, ſie auch noch einige Male wiederholte, ſehr einheimiſch. Mit Bequemlichkeit konnte ich auch einer näheren Kenntnißnahme des Berg- und Hüttenweſens mich hingeben. Unter der Stadt Eisleben ſelber zieht ſich ein langer Schacht hin, der bis auf ſiebenhundert Fuß Tiefe geht. — Umgekehrt beſuchte mich auch Genthe, theils allein, theils mit meiner Schweſter in Halle, da meine gefällige Wirthin Raum zum Logiren bot. Auch Freund Bohtz wohnte bei mir, wenn er von Göttingen, wo es ihm nach Wunſch erging, zu ſeinem jährlichen Beſuch der Seinigen in Dresden durch Halle kam. Ich ließ dann ſofort Beſſer und Hinrichs von ſeiner Anweſenheit benachrichtigen, und Bohtz beluſtigte uns nun wie ſonſt mit ſeiner unerſchöpflichen Komik und mit ſeiner Kunſt, Perſonen zu copiren und zu carikiren. Es waren noch harmloſe, glückliche Tage! Einmal fuhr ich auch mit Hinrichs und Beſſer auf einige Tage nach Leipzig, lediglich, um dort das Gefühl eines eleganten Comforts zu genießen, woran damals in Halle noch großer Mangel war. Wir logirten im Birnbaum (Hôtel de Pologne), machten an der Wirthstafel die Bekanntſchaft der Leipziger Journaliſten, unter denen Herloßſohn beſonders hervorſtach, tranken mit ihnen Kaffee im Roſenthal, beſahen die Gemäldegallerie des Barons von Speck, ſchlenderten auf der Esplanade umher und ſchloſſen am Abend im Theater. Wir ſuchten eben Alles auf, was uns, im Gegenſatz zu Halle, die Empfindung großſtädtiſcher Exiſtenz geben konnte. — Ein andermal wanderten Hinrichs, Beſſer, Lorentz, Scherk, der Mathematiker, Wilhelm Weber, der Phyſiker, und meine Wenigkeit über den Kamm der fetten Henne nach Naumburg, wo wir den ſchönen Dom beſahen, dann nach Schulpforta, wo Profeſſor Koberſtein uns zu Mittag bei ſich behielt. Ueber Köſen ging es hierauf nach Freiburg an der Unſtrut. Unterwegs hatten wir ein furchtbares Gewitter zu beſtehen, das uns bis auf die Haut durchnäßte. Im Gaſthof zu Freiburg mußte der Wirth uns

Pantoffeln und alte Röcke und Mäntel borgen, um unſere Kleider am Feuer zu trocknen. Wir nahmen uns in den Trachten, die uns ſchlottrig um den Leib hingen, drollig genug aus und geriethen in die tollſte Ausgelaſſenheit, in welcher Scherk es uns Allen zuvorthat und ſelbſt ſeinen Freund, den ſonſt ſo geſetzten Weber, mit fortriß. Andern Tags kehrten wir über Merſeburg nach Halle zurück.

Mit Hinrichs ſetzte ich meine Gänge in die Umgebungen von Halle fort. Es blieb wohl kein Punkt von uns unbeſucht, und die Namen Trotha, Giebichenſtein, Kröllwitz, Bardt'ſcher Weinberg, Rabeninſel, Diemitz, klingen noch heute ſüß in meinen Ohren. Unſer Hauptgang aber war zur Sommerzeit nach dem Weinberge von Beuchlitz, eine Meile vor dem Glausthor. Man kann dahin die Chauſſee über Nietleben oder die Wieſe über Paſſendorf gehen. So lange die Jahreszeit es erlaubte, ſchlugen wir dieſen Weg ein. Erſt wenn wir die Pulverweiden und die lange Saalbrücke mit ihrem Wahrzeichen, dem Saalaffen, hinter uns hatten, wurde uns ganz wohl. Der Braunkohlenſtaub und die Salzdampfatmoſphäre Halle's lagen hinter uns. Kein Menſch ſtörte uns nun weiter in unſern rückſichtsloſen Geſprächen. Der Weinberg liegt auf einer Anhöhe, die ſich in ein kleines Plateau fortzieht, das ſich nach hinten zu in eine von Kaninchen bevölkerte Senke abdachte. Hier befand ſich das mit großen rohen Steinen überdeckte Grab eines Herrn von Witzleben, der ſich aus Melancholie ſelber getödtet hatte, unter einem Rund von Bäumen. Das Plateau enthielt einen Wein- und Gemüſegarten, woran ſich nach der freien Feldſeite Kartoffel- und Getreideäcker anſchloſſen. Vorne, nach der Kante des Hügels zu, ſtand ein einfaches Haus. Hierin wohnte der Weinbauer, der alte Günther. Er war ein Wittwer und hatte einen einzigen Sohn, Wilhelm, der ſich, während wir dort verkehrten, mit einem ſchmucken Mädchen verheirathete. Eine Magd und ein paar Hunde vervollſtändigten das Hausweſen. Wilhelm war zugleich der Jäger der Frau von Witzleben auf dem Gute in Paſſendorf, von welcher Günther den Berg in Pacht hatte. Hier ſaßen wir denn in einer kleinen Laube, tranken Kaffee oder Erlanger Bier und lebten ein ſeliges Leben, denn wir ſchwebten in unſerer Unterhaltung wie Olympiſche Götter, die von der Höhe des Ida bei Nektar und Ambroſia über die weite Erdſcheibe dahinſchauen, wirklich im Aether der Ideen, als ächte Platoniſche Enthuſiaſten. O himmliſche Stunden, in denen wir den bunteſten Wechſel der Vorſtellungen durchlieſen! Je länger wir zuſammen waren, um ſo unerſchöpflicher ſchien uns, was wir durchzuſprechen hätten. Zwiſchendurch beluſtigte ſich Hinrichs auch damit, dem [redacted] Günther von der Pracht und Herrlichkeit Wiens zu erzählen, wozu derſelbe ungläubig den Kopf ſchüttelte. Ich ging auch wohl allein auf den Weinberg, wenn Hinrichs verhindert oder, was öfter vorkam, ſehr unpäßlich war. Ach, wie fehlte er mir dann und wie wehmüthig ſah ich dann die Sonne ſinken! Ich nahm dann einen Band von einer Taſchenausgabe Byron's mit, in der Laube zu leſen. Ich hatte Byron ſeit 1824 liegen laſſen, aber [redacted] ihn mit der innigſten Hingabe wieder aufgenommen. Nächſt Homer und Shakeſpeare, nächſt Göthe und Schiller, hat kein Dichter meine Seele ſo, wie Byron, ergriffen. Bei einer unendlich reichen, concreten Anſchauung von Natur und Menſchenleben beſitzt er eine unvergleichlich metaphyſiſche Tiefe, die alle Räthſel unſeres Daſeins durchwühlt.

Ich habe ſchon früher den Dualismus geſchildert, der in Hinrichs waltete. Einerſeits war er voll von den lebendigſten Anſchauungen, andererſeits, ſobald er im engeren Sinne philoſophirte oder ſchrieb, unterlag er einer Neigung zu einem methodiſchen Fanatismus, der von der Mannichfaltigkeit ſeines Innern wenig zu Tage kommen ließ. Er fühlte ſelber dieſe Doppelheit ſeines Weſens, die eine Folge ſeines eigenthümlichen Bildungsganges war, und ſuchte darüber hinauszukommen. Die kritiſchen Arbeiten, die er ſehr fleißig für die Berliner Jahrbücher ſchrieb, wurden für ihn eine gute ſtyliſtiſche Schule, weil ſie ihn zwangen, aus dem Syſtem herauszugehen, ſich in andere Individualitäten zu vertiefen und auf die Lesbarkeit für das Publicum eine billige Rückſicht zu nehmen. Er machte darin mit der Zeit Fortſchritte, die für ihn erſtaunlich zu nennen waren. Für mich, einen polyhiſtoriſchen, zur Ausſchweifung nach allen Seiten geneigten Geiſt, der im Grunde Alles intereſſant fand, ſobald man ſich nur genau damit befreunden wollte, war ſein Dringen auf Feſthalten der Methode wohlthätig. Umgekehrt wirkte die freie Beweglichkeit der Form, die mir eigen war, günſtig auf ihn zurück. Während der Zeit, in welcher wir uns ſo innig in einander hinſtrebten, kam nun ſein Dualismus in zwei Arbeiten zum Vorſchein, mit denen er ſich lange trug. Die eine war ein pures Gemächte der gewaltſamſten Abſtraction. Hinrichs wollte eine Geneſis des Wiſſens als ein Werk totaler Reform der Philoſophie ſchreiben. Er wurde ſich aber nicht klar, daß für das Hegel'ſche Syſtem, dem er doch anhing, durch die Phänomenologie des Geiſtes dies bereits geſchehen, ja von ihm ſelber theilweiſe ſchon im zweiten Abſchnitt ſeiner Logik ausgeführt war. Was er hier das immanente Denken genannt hatte, war doch nichts, als der Nachweis, wie wir von der ſinnlichen Gewißheit bis zum begriffsmäßigen Wiſſen gelangen. Jetzt wollte er das unmittelbare, das reflectirte und das abſolute Wiſſen unterſcheiden. Stellenweis kamen vortreffliche Expoſitionen darin vor, aber das Ganze blieb ein eben ſo mühſames, als todtes und unfruchtbares Product. Wenn ich ihm, ſobald er mir von dem Fortgang ſeiner Arbeit Mittheilung machte, in aller Beſcheidenheit opponirte, ſo behauptete er natürlich, daß ich ihn nicht genugſam verſtände. Später würde ich es einſehen. Das Buch kam 1834 wirklich heraus, ohne in der Entwicklung der Wiſſenſchaft die geringſte Spur zu hinterlaſſen. Es iſt dieſem erſten Theil kein zweiter gefolgt. — Die andere Arbeit, welche Hinrichs damals unternahm, war eine Darſtellung der Schiller'ſchen Dichtungen. Er trug ſie in einem großen Publicum mit gutem Erfolge vor. Als ich nun 1833 von Halle wegging, ſchenkte er mir das Manuſcript mit der Abſicht, daß ich es ſtyliſtiſch zurecht machen ſollte. Das Heft war ein ganz kleines Format, mit ganz kleinen Buchſtaben bis an den Rand beſchrieben. Ich war gerührt von ſeinem Vertrauen, aber ich wußte nicht recht, was ich mit dem Geſchenk anfangen ſollte. Endlich ließ ich es in Folio mit breitem Rande abſchreiben, verſuchte hier und da eine formelle Aenderung und machte Anmerkungen auf dem breiten Rande. Aber eine gänzliche Umſchreibung, wie Hinrichs ſie ſich als möglich vorſtellte, konnte ich nicht erzwingen. Ich war ja eben eine ganz andere Individualität, und wenn ich über Schiller hätte ſchreiben wollen, würde es eben in ganz anderer Weiſe geſchehen ſein. Hinrichs meinte, er habe die Sache, d. h. die philoſophiſche Durchdringung des Dichters, gelöſt und für mich käme es nur darauf an, ſeine abſtracten Geſtalten mit warmem Colorit zu

Kaminiren. Jetzt machte ich ihm nun wieder dieſe Abſchrift mit ihren Noten zum Geſchenk und forderte ihn auf zur größeren Belebung doch auch die Urtheile von Göthe, W. v. Humboldt, Tieck und Anderen heranzuziehen.

Nun warf ſich Hinrichs mit Eifer in dieſe Lectüre und ſchrieb ein dreibändiges Werk über Schillers Dichtungen, das er mir am Schluß der Vorrede zum erſten Bande widmete. Hierin finden ſich nun ſehr gelungene Unterſuchungen in einer bereits vom Schuljargon emancipirten Sprache, aber eine gewiſſe Unfreiheit und Sonderbarkeit der Behandlung blieb doch noch zurück. Wie iſt es möglich, ein Werk über Schiller mit den Worten anzufangen: „Die Liebe iſt die Roſenzeit der Jugend“ und zu glauben, damit auf populäre Weiſe die Gedichte, welche Laura feiern, eingeleitet zu haben! Hinrichs ſehnlichſter Wunſch war immer, mit mir eine Reiſe über Wien nach Konſtantinopel, von da nach Athen und zurück über Venedig und Innsbruck zu machen. Das Stange'ſche Reiſebüreau, mit welchem heut zu Tage eine ſolche große Tour ſo bequem und wohlfeil gemacht wird, exiſtirte noch nicht. Es gehörten bedeutende Mittel dazu. Der berühmte Reiſende Seetzen war Hinrichs Oheim geweſen. Er war in Syrien ermordet. Seine Papiere waren geſtohlen und verſchleppt. Hinrichs, als Erbe, bemühte ſich Jahre lang um ihre Wiederentdeckung und es gelang endlich der Oeſterreichiſchen Polizei, ſie ausfindig zu machen. Hinrichs kannte meine Vorliebe für Geographie und meine Beleſenheit in Reiſebeſchreibungen. Er ſandte mir die Manuſcripte nach Königsberg, weil er ohne Weiteres annahm, daß ich dieſelben für den Druck bearbeiten und mit einer Biographie Seetzen's einleiten könnte. Für das Geld, was das Unternehmen abwerfen müßte, ſollte dann jene Reiſe von uns gemacht werden. Allein abgeſehn von dem Zeitaufwande, den eine ſolche Arbeit erforderte und den ich in meinen damaligen Verhältniſſen und Studien nicht aufbringen konnte, fehlte es mir auch an den dazu nothwendigen exacten hiſtoriſchen und geographiſchen Kenntniſſen. Hinrichs war ſchwer zu überzeugen, daß ich der Redaction nicht gewachſen ſei. Er hat ſich dann an den Profeſſor Kruſe in Dorpat gewendet und mit ihm die Manuſcripte herausgegeben. Als er in vorgerückten Jahren ſchwere häusliche Leiden durchzukämpfen hatte, munterte ich ihn auf, ſich in eine große Arbeit zu ſtürzen, die ihn aus ſich herauszugehen zwänge. Ich ſchlug ihm die von der Hegelſchen Schule ſo ſehr vernachläſſigte Naturphiloſophie vor. Er ging auch darauf ein. Wie er aber ſtatt einer Religionsphiloſophie nur ein Buch über das Verhältniß von Religion und Wiſſenſchaft, ſtatt einer Pſychologie eine Geneſis des Wiſſens, ſtatt einer Philoſophie der Geſchichte ein Buch der Könige ſchrieb, ſo auch ſtatt einer Naturphiloſophie zunächſt eine kleine Schrift über die Entwicklung von Pflanze, Thier und Menſch und ſodann ein Buch, das er, im Gegenſatz zu Humboldt's Kosmos, Tellus benannte. Im Grunde mußte er doch dabei alle Hauptpunkte der Naturphiloſophie berühren, aber er verzwergte gleichſam die Natur in die Entwicklung nur unſres Planeten. Es kamen, wie in allen Arbeiten von Hinrichs, ausgezeichnete Momente darin vor, aber zweierlei machte das Ganze unzugänglich. Das Eine war ein ſtetes Reflectiren auf den Gegenſatz von Empirie und Spekulation, das Andre eine Vermiſchung von Reſten der alten Schelling'ſchen Naturphiloſophie, von der auch Hegel noch nicht ganz frei war, mit den Reſultaten der neuern Forſchungen, die er ſich gewiſſenhaft anzueignen trachtete. Er ſchickte mir nun ſein Werk zweimal nach Königsberg zur Reviſion. Ich verfolgte das erſte Mal die Punkte, die ich in thatſächlicher Hinſicht für irrig oder für wenigſtens bedenklich hielt und rieth ihm, die Einleitung über die Methode, die einen heutigen Leſer nur abſchrecken würde, ganz fortzulaſſen. Er hatte die Ausdauer, das ganze Werk umzuſchreiben. Ich empfing es zum zweiten Mal. Jetzt konnte ich mich mehr auf die Formſeite beſchränken. Er ging nun an eine theilweiſe Umgeſtaltung über die er leider plötzlich dahin ſtarb. Ich bekam nun nach ſeinem Tode die Arbeit zum dritten Mal, ob ich ſie druckfertig machen könnte, allein ich überzeugte mich bald, daß es nicht möglich war. Meine Schreibart war zu disparat mit der ſeinigen, als daß ich ſtückweiſe Einſchaltungen und Aenderungen hätte vornehmen können. Die Geologie aber iſt bei uns in einer ſo heftigen und rapiden Umgeſtaltung begriffen, daß die Ausführungen von Hinrichs veraltet erſcheinen mußten, bevor ſie zum Druck gelangten. Ich konnte, bei der Zwieſpältigkeit meiner Anſichten, die Redaction nicht übernehmen. Ich war mit Hinrichs 1839 eine Woche hindurch in

Marienbad zuſammen, wohin ich gereiſt war, uns noch einmal wiederzuſehen und ungeſtört zu ſprechen. Hier ging ich eines Tages mit ihm nach dem Podhorn, in welchem, wie im Kammerbühl bei Franzensbad, der Granit und Baſalt in ſo merkwürdiger Weiſe neben einander auftreten. Hier kam denn die Unvereinbarkeit unſerer Meinungen ganz klar zum Vorſchein.

Hinrichs fühlte ſich in Halle nie glücklich. Er ſehnte ſich nach dem deutſchen Süden, beſonders nach Wien, das er leidenſchaftlich liebte. Er hat auch viel dort gelebt, zumal ſeine Frau eine ſehr angeſehene und anſehnliche Verwandtſchaft in Wien beſaß. Er machte aber auch längere Aufenthalte in Paris, London und Italien. So wie die Sommerferien kamen, litt es ihn nicht mehr in Halle und doch mußte er ſein ganzes Leben darin zubringen.

Die Erinnerung läßt mir den Beuchlitzer Weinberg wie ein Märchen in der ſonſtigen Halleſchen Proſa erſcheinen. Aber auch auf der andern Seite der Saale, in Giebichenſtein ſollte ſich für mich unerwartet eine märchenhafte Welt aufthun. Unter den Studirenden, die ſich mir anzuhängen pflegten, war ein Schweizer, Rudolph Müller aus Lenzburg im Aargau. Er ſchwärmte für mich und hat dies noch 1836 öffentlich in einer Widmungsepiſtel an mich ausgeſprochen, die er einer Schrift: Studien im Fache der Dramatik, vorſetzte. Er war ein großer, hagrer Menſch mit einem Knebelbart. Er trug eine Brille, weil er ſehr kurzſichtig war. Er war ein edles Gemüth, aber nicht ohne eine gewiſſe krankhafte Reizbarkeit, die ihn ſpäter in den Parteikämpfen der Schweiz zu einem wechſelvollen, oft ſehr kümmerlichen Leben verdammte, in deſſen kleinlichen Reibungen ſein an ſich großer Sinn die ſchmerzlichſten Qualen erduldete. Dieſer Müller alſo kam eines Morgens zu mir, und brachte mir von dem Pfarrer Reide und ſeiner Familie in Giebichenſtein Grüße mit einer Aufforderung zum Beſuch. Wie Müller dort bekannt geworden war, habe ich vergeſſen. Ich hatte nichts davon gehört, daß mein alter Rector aus Magdeburg als Pfarrer nach Giebichenſtein verſetzt war. Das erſte Mal ging ich am Abend mit Müller zuſammen hinaus. Ja, es war mein alter Rector, den ich ſo oft durch mein ſchlechtes Rechnen geärgert hatte. Er hatte ſehr gealtert, ſchnupfte, noch mehr Tabak als ſonſt und brachte, wie ſonſt, den größten Theil des Tages in ſeiner Studirſtube zu. Dagegen waren die Kinder, die ich ganz klein gekannt hatte, herangewachſen. Die älteſte Tochter, Luiſe, war ein ſchönes, höchſt anziehendes Mädchen geworden. Ihre Schweſtern, Marie und Sophie, befanden ſich in jenem reizenden Stadium zwiſchen Kindhaftigkeit und Damenhaftigkeit, welches man das Backfiſchalter zu nennen pflegt. Der älteſte Bruder Auguſt, mit dem ich 1826 in Halle noch zuſammen ſtudirt hatte, war bereits in Magdeburg als praktiſcher Arzt etablirt. Aber es war noch ein jüngerer Bruder, das jüngſte Kind, ein ganz pudelnärriſches Subject mit den drolligſten Einfällen, vorhanden. Die Frau Pfarrer war eine ſtattliche, heitere Frau. Da ich nun von der Schule her mit den früheren Zuſtänden der Familie bekannt war, da wir außerdem über Magdeburg und viele ſeiner Inwohner reden konnten, ſo kamen wir dadurch bald in eine große Vertraulichkeit des Umgangs. Der Hund wedelte mir entgegen, die Kinder ſprangen mit Halloh auf mich zu, wenn ich gegen Abend eintraf. Dann wurden von uns die tollſten Scherze getrieben, in deren kräuſelnder Fluth beſonders die beiden Backfiſche ſich als in ihrem rechten Element mit Uebermuth tummelten. Die Mutter hielt uns, ohne uns in unſern ſchlechten Witzen zu hindern, in Ordnung und die ſchöne Luiſe war gewöhnlich die heimliche Anſtifterin der Richtung, welche wir einſchlugen. Oft lachten wir über eine Hecke von Unſinn, ſogar über ein Nichts, aber wir lachten mit einer unbeſchreiblichen Seligkeit. War dies nicht märchenhaft? Da oben über uns in ſeiner Stube ſaß mein alter Rector, vor dem ich gebebt hatte, wenn er meine Rechentafel in die Hand nahm. Hier, dicht neben mir, ſaß die gute Luiſe, die ich als kleines Mädchen mit dem Korb an dem wohlgerundeten Arm ſo oft hatte zur Schule wandern ſehen. Da ſaß auf dem Sopha die Mutter, vor welcher ich ſonſt die Mütze in ſcheuer Ehrfurcht abgezogen, und ermuthigte mich, mich als ein Glied der Familie, als ein Kind unter Kindern zu fühlen. Wie aus dieſer heitern Geſelligkeit, die im herbſtlichen Wurſtfeſt culminirte, endlich auch ſehr elegiſche Laute hervorbrechen ſollten, das zu erzählen iſt mir unmöglich. Der alte Herr ſtarb ſchon nach einigen Jahren. Die Mutter zog mit den Kindern in die Stadt. Hier beſuchte ich ſie auf einer Reiſe 1838. Die Backſiſche waren nun zu jungen Damen herangewachſen, Luiſe war die Verlobte eines Candidaten geworden; die Mutter hatte mit manchen Sorgen zu kämpfen. Ein ernſter Ton überſchwebte jetzt das ganze Familiengemälde. Wir brachen alle in Thränen aus, als wir uns unwillkürlich der glücklichen Stunden in Giebichenſtein erinnerten. Zwanzig Jahre ſpäter war ich wieder auf einer Reiſe in Halle. Jetzt war die ganze Familie zerſtoben. Mit welchen Empfindungen ſchlich ich den Weg am Pfarrhauſe hin, deſſen mir ganz fremde Inſaſſen nicht ahnen konnten, was mir das Herz bewegte, als ich einen Augenblick in Wehmuth verloren vor der kleinen Pforte ſtill ſtand, wo die drei Mädchen mir ſo manchmal die freundliche, liebe Hand zum Abſchied gereicht hatten.

Außer mit den Familien Hinrichs und Neide habe ich in Halle keinen Familienumgang und daher auch weder mit Frauen noch mit Mädchen einen genaueren Verkehr gehabt. Da man wußte, daß ich verlobt war, ſo war ich für alle Mütter im Beſitz heirathsfähiger Töchter kein Gegenſtand. Nur Eine Frau war es, mit welcher mich allmälig innige Freundſchaft verband. Es war die Frau Hofräthin Karoline Pfaff, die Wittwe des Mathematikers, die Mutter des Hiſtorikers Karl Pfaff, von welchem früher die Rede geweſen iſt und der auch das Leben ſeines Vaters ausführlich beſchrieben hat. Karoline Pfaff ſtammte aus dem Würtembergiſchen Adel. Ein Bruder von ihr, der General von Brandt, war eine Zeitlang Würtembergiſcher Kriegsminiſter. In dieſer Frau habe ich alle vorzüglichen Eigenſchaften des Schwäbiſchen Naturells im Verein mit einer ſeltenen Bildung des Geiſtes und Herzens lieben gelernt. Als ich mich verheirathete, war es mir ſehr angenehm, daß meine Frau, obwohl eine prononcirte Berlinerin, ſich unwiderſtehlich von ihr angezogen fand. Ich ſtand noch Jahre lang mit ihr von Königsberg aus in brieflichem Verkehr, bis derſelbe, wie die meiſten meiner perſönlichen Verhältniſſe zu Deutſchland, bei der Weite der Entfernung und dem immer größeren Auseinandergehen unſerer Schickſale allmälig abſtarb.

Ich übergehe eine Menge von untergeordneten oder vorübergehenden Beziehungen, wie ſie von einem akademiſchen Lehramt unzertrennlich zu ſein pflegen. Man hatte mich, ohne daß ich irgend darum angeſucht hätte, am 18. Juli 1831 zum außerordentlichen Profeſſor mit zweihundert Thalern Gehalt ernannt. Heffter, der Profeſſor des Staats- und Völkerrechts, mit welchem ich 1848 zu Berlin unter ganz anderen Verhältniſſen wieder zuſammentreffen und auf dem Leipziger Platz nachbarlich wohnen ſollte, vereidigte mich. Auch Freund Ritſchl wurde zum Profeſſor ernannt und die Fakultät wählte uns Beide als Commiſſarien für die Erledigung der Geſuche von Studirenden um Stundung der Honorare, denn ſie that jetzt erſt den Schritt, nach dem Beiſpiel der theologiſchen Fakultät, ſich ebenfalls der Quäſtureinrichtung anzuſchließen, während man bis dahin das widrige Geſchäft der Honorarerlegung und des dabei vorkommenden Marktens perſönlich hatte durchmachen müſſen. Ich erwähne dieſe Thatſache, weil ſie beweiſt, daß wir jungen Leute bei aller Excentricität, welche unſer Treiben für die älteren Profeſſoren haben mochte, doch eines ſehr ſoliden Rufes uns erfreuen mußten, wenn man uns das Vertrauen ſchenkte, ein ſolches Finanzgeſchäft mit Einſicht, Billigkeit und Gerechtigkeit zu verwalten.

Es entſtand damals überhaupt eine Bewegung, die man als das Vorſpiel der ſpäteren anſehen kann, die ſich unter Arnold Ruge und den von ihm redigirten Halleſchen Jahrbüchern vollzog.

Während des Sommers 1830 hatte Hinrichs mit Beſſer Mittags bei mir gegeſſen, weil ſeine Familie in Giebichenſtein eine Sommerwohnung bezogen hatte. Von Michaelis 1830 hatte ich mich wieder zur Stadt Zürich gewendet und mit Roſenberger, dem Profeſſor der Aſtronomie, mit Ritſchl, Lorentz, Beſſer, Blaſius, Profeſſor der Chirurgie, und einem Mathematiker, Dr. Bahrt aus Königsberg, eine eigene Tiſchgeſellſchaft in einem großen, nach dem Hof zu gelegenen Zimmer gebildet. Scherk, Profeſſor der Mathematik, Friedländer, Profeſſor der Medicin — beide von Haus aus Königsberger — kamen häufig zu uns, wenn wir noch Kaffee tranken, eine Cigarre rauchten und plauderten. Dies gab Veranlaſſung, daß wir nun auch zuweilen Abendzuſammenkünfte verabredeten, woran ſich allmälig Leo, Meier, Ullmann, der Germaniſt Wilda, Dr. von Madai, ein Juriſt, derſelbe, der durch ſeine Ereigniſſe als Profeſſor in Dorpat ſpäter bekannt wurde, Hinrichs, Rödiger, Ruge und ich weiß nicht, wer ſonſt noch, betheiligten. Als der Sommer kam, zogen wir ſchon als eine geſchloſſene Geſellſchaft alle zwei Wochen an einem beſtimmten Tage nach dem Schmidt'ſchen Garten vor dem Ranſchen Thore. Die Geſellſchaft wählte mich zu ihrem Vorſtande. Ich hatte den Umlauf zur Einladung und die Handhabung des Mechanismus der äußeren Ordnung zu beſorgen. — Es wurden humoriſtiſch ſein ſollende Vorträge gehalten und Jeder konnte, was er für beſonders intereſſant hielt, mittheilen. Die Stadt gab uns den Spottnamen der „Geſellſchaft vom ungelegten Ei.“ Lorenz und Beſſer verloren wir leider bald, da ſie als Profeſſoren an das pädagogiſche Hauptinſtitut nach Petersburg abgingen. Im Sommer 1832 ſiedelten wir die Geſellſchaft nach dem Gaſthaus „zur Traube“ in Giebichenſtein über. Als ſich nun aber Leo, Blaſius und ich verheiratheten, gab dies Veranlaſſung, im Sommer 1833 auch Damen zum Abendeſſen mitzubringen, und damit war die Geſellſchaft, welche Ruge in ſeinen Memoiren der Burgundergeſellſchaft in der Sonne zu Jena verglichen hat, ſchon ſo gut als aufgelöſt. Als ich im Sommer 1833 Halle verließ, kam zwar Herr von Madai an meine Stelle, aber die Epoche, welche jene ſociale Welle erzeugt hatte, war vorüber, und es entſtand eine ganz neue Parteibildung in Halle. Leo verfaßte einmal komiſche Statuten einer Verfaſſung der Geſellſchaft vom ungelegten Ei, die er in alterthümlicher Weiſe mit einem Titel in rothen und ſchwarzen Buchſtaben drucken ließ. Er faßte ihre Weisheit zuletzt in die Generalregel des alten Sprüchworts zuſammen: O Jüngling, waſch den Pelz, doch mach' ihn dir nicht naß! Das konnte man von der Geſellſchaft überhaupt ſagen. Es herrſchte in ihr eine dumpfe geiſtige Gährung, die zu keiner Klarheit gelangte, kein irgend bedeutendes Reſultat ergab, doch aber Regſamkeit genug beſaß, durch ihr Treiben die alten Herren zu beunruhigen. —

Ich war von dem Buchhändler Reineke mit meinem Verlag zu Anton übergegangen, deſſen Laden am Markt, dicht neben der Waage lag und der ſelber noch ein junger, unternehmender Mann war. Er wurde auch der Verleger von Lorenz, Leo und Burmeiſter. Von Zeit zu Zeit lud er uns Sonntags zu kleinen Mittageſſen ein, nach deren Beendigung wir zur ſommerlichen Zeit den Kaffee bei ihm im Garten tranken. Dies waren oft ſehr vergnügte Stunden, in denen es auch zu recht ernſten Geſprächen kam. Anton beſaß auch eine ſchöne Muſchelſammlung, die mich, da ich ſelber Sammler in dieſem Fach geweſen war, lebhaft intereſſirte, und Burmeiſter, obwohl er ſich damals mehr mit den Inſekten beſchäftigte, zu manchen lehrreichen Auseinanderſetzungen veranlaßte. Anton faßte eine große Neigung zu mir, die er mir durch ſein ganzes Leben bewahrt und gelegentlich auch bethätigt hat. Als Lorenz nach Petersburg abging, überredete er mich, das Secretariat der Thüringiſch-Sächſiſchen Alterthumsgeſellſchaft, das er bis dahin bekleidet hatte, zu übernehmen. Er ſchlug mich dem Präſidium vor, auf deſſen Antrag ich einging. An der Spitze des Vereins ſtand als Protector der Kronprinz Friedrich Wilhelm. Dann folgte der Präſident, Oberberghauptmann von Veltheim; dieſem der Vicepräſident Dr. Weber, ein Arzt. Unter mir hatte ich einen beſoldeten Secretariatsadjuncten, einen alten Candidaten der Theologie, Wiltzſch, und eine Botenfrau Gesner, welche das Geſchäft ihres verſtorbenen Mannes für den Verein fortſetzte. Auf einem langen Corridor der ſchon mehrfach erwähnten Reſidenz befand ſich eine Reihe von Zimmern, in denen die Sammlungen des Vereins aufgeſtellt waren. Ein großes ſalonartiges Zimmer enthielt die Bibliothek, einige mittelalterliche Kunſtwerke und einige Oelgemälde, unter denen — mir unerklärlich, wie ſie dahin gekommen — ſich auch eine Copie der Jo Coreggio's befand. Die kleinen Gemächer waren mit Repoſitorien angefüllt, auf deren Brettern die Aſchenkrüge, Waffen, Zierrathen aufgeſtellt waren, die ſich bei Ausgrabungen gefunden hatten. Es war die Romantik des Mittelalters, welche mich verführte, mich auf dieſe Welt einzulaſſen. Anfangs gab mir auch die Muſterung der Bibliothek und der alterthümlichen Gegenſtände eine anregende Unterhaltung. Ich fand den Verein in gänzlicher Verwahrloſung, die mich anreizte, ihn neu zu organiſiren. Das Präſidium kümmerte ſich um nichts. Es ließ mich ſchalten und walten, wie ich wollte. Dr. Weber bezeigte noch am meiſten ein ſachliches Intereſſe. Der Verein hatte früher unter dem Secretariat des Profeſſors Kruſe eine Zeitſchrift herausgegeben. Mit ſeinem Abgang nach Dorpat hatte ſie aufgehört, und ſeitdem war der Verein ſo verfallen, daß die ſpärlich einlaufenden Beiträge kaum hinreichten, die Koſten für Herrn Wiltzich, Frau Gesner und die Bibliothek zu tragen. Ich beſchloß alſo, den Verein durch ein neues Organ wieder zu beleben und überredete Anton, daſſelbe unter dem Titel: „Neue Zeitſchrift für die Geſchichte der Germaniſchen Völker“ in vier jährlichen Heften herauszugeben. Im erſten Heft motivirte ich mein Vorhaben ausführlich. Sofort zeigte ſich auch die Wirkung. Eine Menge von Vereinen — bis nach Kopenhagen hin — ernannte mich zu ihrem Ehrenmitgliede.

Auch an Beiträgen fehlte es nicht, aber das Wenigſte davon war zu gebrauchen. Aus Weſtphalen namentlich wurde ich mit Nachweiſen von Paſtoren und Gutsherren überſchüttet, daß in ihrer Gegend die Hermannsſchlacht ſtattgefunden haben müſſe. Eine Hauptrolle ſpielte dabei der Name Blutbach (Blootbook), welchen die Herren auf eine Stelle im Tacitus, auf das vom Blut der Kämpfenden geröthete Waſſer bezogen. Allein dieſer Name kommt oft vor, weil er von dem Blut der Opferthiere herrührt, das von einer Rinne am Altar in den nächſten Bach abſloß. Ohne Waſſer in der Nähe war ein Opferplatz für Thiere nicht möglich. Viele Briefe forderten auch Unterſtützung, um Hügel aufgraben zu laſſen, in denen man Gräber vermuthete. Da der Verein aber ſo gut wie keine Mittel beſaß, ſo verdroß es mich bald, immer ablehnend antworten zu müſſen. Dieſe breite und inhaltloſe Correſpondenz, die oft vergeblichen Verſuche zur Einziehung der reſtirenden Beiträge, die Anordnung und Correctur der Hefte der Zeitſchrift nahmen mich ſo in Anſpruch, daß ich nicht dazu kam, ſelber eine Arbeit beizuſteuern, obwohl ich mich mit einigen ſehr ſchönen Entwürfen, namentlich mit dem einer Archäologie des Deutſchen Mittelalters, trug. Auch eine Vergleichung der noch vorhandenen Glaubensbekenntniſſe der Germaniſchen Völker lag mir am Herzen.

Eines Morgens erſchien im ſchwarzen Frack, einen Orden im Knopfloch, ein Herr von ſehr eleganten, weltmänniſchen Manieren bei mir, mit der Bitte, ihm die Sammlungen des Vereins zu zeigen, was auch geſchah, und wobei er vielerlei Kenntniß ſolcher Dinge an den Tag legte. Es war der Hofrath Dr. Dorow. Dieſer Mann war aus Königsberg gebürtig, wo er mich auch ſpäterhin noch beſucht hat. Er hatte eine abenteuerliche Laufbahn durchmeſſen, halb Diplomat, halb Gelehrter. Er hatte ſich immer auf Reiſen in Europa umhergetrieben und überall, nach Oben wie nach Unten, Bekanntſchaften gemacht.

Er war ohne alle Productivität, aber er verſtand es, Briefe und Manuſcripte zu ſammeln und Andere arbeiten zu laſſen. Dieſe Miscellen übergab er dann dem Druck und gelangte dadurch auch zu einem literariſchen Rufe. So war er z. B. in Toscana gereiſt, hatte dort viele Gräber unterſucht und beſchrieben, die Berichte hierüber nebſt den Zeichnungen, die er hatte machen laſſen, an den berühmten Archäologen Raoul Rochette in Paris geſandt, und ſie dann mit gelehrten Bemerkungen, ſowie mit einem Heft von lithographirten Zeichnungen als eine Voyage en Etrurie drucken laſſen. Dieſer Mann nun lebte im Sommer 1832 zu Merſeburg bei ſeinem Freunde, dem Hofrath Römer, mit welchem er unter Hardenberg's Miniſterium gemeinſchaftlich beſchäftigt geweſen war. Im Schloßgarten von Merſeburg befindet ſich ein altes Grab, das auch ſchon viel gezeichnet und beſchrieben war. Als Dorow es kennen lernte, verlieh er ihm eine ganz außerordentliche Wichtigkeit. Er bewog den Verein, eine neue, größere und vollſtändigere Zeichnung in farbigem Steindruck machen zu laſſen und ſandte ſie an ſeinen Freund, Freiherrn Auguſt von Haxthauſen in Weſtphalen. Dieſer ſchrieb ihm darüber, daß das Grab kein Germaniſches, ſondern das eines Heerführers Attila's ſei, als derſelbe auf ſeinem Zug nach Frankreich durch Thüringen gekommen. Als Honorar für dieſe Arbeit, welche Dorow in meiner Zeitſchrift herausgab, wurden hundert Separatabdrücke nebſt den Zeichnungen ausbedungen, welche Dorow und Haxthauſen in die weite Welt verſandten. Auch hier hatte Dorow nur eine formelle Thätigkeit geübt, allein ſein Name hatte ſich wieder geltend gemacht. Da die Koſten dieſes Unternehmens durch die Steindrücke zuletzt weit über die Mittel des Vereins hinausliefen, ſo war das Ende vom Liede, daß ich, um nur Frieden zu haben, noch einige ſechzig Thaler aus meiner Taſche opferte.

Dieſe Erfahrung war nicht ſehr ermuthigend. Anton kam mit dem Verlag auch auf keinen grünen Zweig. Aus den Sammlungen konnte ich auch keinen geiſtigen Gewinn ziehen. Da ſtand ich manchmal vor den Todtenurnen. Meine Hand hielt den Staub einer vor Jahrhunderten verbrannten Leiche zwiſchen den Fingern. Dieſer Zuſammenhang der Gegenwart mit einer weit entlegenen Vergangenheit war romantiſch, aber inhaltlos. Ich nahm die Kopfringe und Spangen in die Hand, welche das Haupt eines Prieſters geſchmückt haben konnten. Ich berührte die angebrannten Getreidekörner, die in den Spalten eines Altarſteins gefunden waren, mit Gedanken an die von mir beſchriebene Naturreligion. Aber das war auch Alles. Die weißen oder rothen Streifen und Zickzacklinien auf den Aſchenkrügen, aus denen Dorow ſo viel machte, ließen mich in ihrer Rohheit ganz kalt. Die Schlüſſe, welche Dorow aus ganz kleinen Modificationen derſelben für die Unterſcheidung verſchiedener Stämme ziehen wollte, ſchien mir äußerſt problematiſch. Wir treffen ſolche rohe Anfänge einer linearen Ornamentik auf einer gewiſſen Culturſtufe in ganz ähnlicher Form bei allen Völkern.

Eine Zeitſchrift, welche kein Honorar zahlt, ſondern von zufälligen Beiträgen abhängt, kann nur unter ſehr günſtigen Umſtänden etwas Gutes leiſten. Von allen namhaften Gelehrten, die mir zuerſt ihre Theilnahme zugeſagt hatten, war Freund Leo der einzige, der mir eine Abhandlung über die Ahnen Karl's des Großen beiſteuerte. Ich verſchwor es, je wieder die Redaction einer Zeitſchrift zu übernehmen und habe von ſo vielen guten Vorſätzen, denen ich doch wieder untreu wurde, wenigſtens dieſen gehalten, obwohl mir ſpäter oft ſehr lockende Anerbietungen gemacht wurden. Ich beſchloß die Zeitſchrift mit dem vierten Heft und legte auch das Secretariat am Ende des Jahres 1832 nieder. Indeſſen hatte mein Verſuch wenigſtens eine friſche Anregung gegeben, ſo daß der Bibliothekar, Dr. Förſtemann, der an meine Stelle trat, die Zeitſchrift unter etwas veränderter Geſtalt wieder aufnehmen konnte.

Halle ſollte nun auch ein Univerſitätsgebäude erhalten. Die Feier ſeiner Grundſteinlegung habe ich noch mitgemacht. Der Bauführer Stapel, ein Berliner, ein ſehr liebenswürdiger Mann, der auch ein guter Landſchaftmaler war und von ſeinen Reiſen ein intereſſantes Album zuſammengebracht hatte, wurde mir und dann auch meiner Frau befreundet. Auch ein Muſeum mit einem Leſe- und Sprechzimmer, wo auch das Rauchen erlaubt war, wurde durch Profeſſor Blume, dem bekannten Juriſten, eingerichtet. Auch Ballabende ſchloſſen ſich im Winter dieſem geſelligen Inſtitute an. Das war für Halle, wo bis dahin der Berg an der Moritzburg der einzige Vereinigungspunkt der beſſeren Geſellſchaft geweſen war, ein großer Fortſchritt. Das Muſeum miethete die oberen Räume des Rathskellers und wir Jüngeren unterſtützten Blume aus allen Kräften. Er wollte auch die Studirenden zur Theilnahme heranziehen, ſtieß aber hier bei den Corps auf Widerſtand, weil ſie darin eine Abſicht witterten, ihrem wilden Gebahren in Trinkgelagen und Raufereien entgegenzutreten. Blume ſollte geſagt haben, er hoffe, daß das Muſeum die Sitten der Studirenden geſchliffener machen würde. Die Corps ließen nun einen Pfeifenkopf mit einer Caricatur verfertigen. In der Mitte des Bildes ſtand ein Schleifſtein. Links von ihm Blume im ſchwarzen Frack, hinter dem Schleifſtein die Geſenia, d. h. die hübſche Tochter des Profeſſors Geſenius, die eine ſehr beliebte Tänzerin war. Rechts ſtand der Pedell Häniſch und bog einen Studenten im Flauſchrock zum Schleifſtein hinab. Sein Cereviskäppchen lag neben ihm auf dem Boden und ſeine langen Haare ſtrudelten auf den Stein hinab. Fräulein Geſenius drehte die Kurbel deſſelben. Unter dem Bilde ſtanden die Worte:

„Wie ein Hallenſer Student geſchliffener wird.“

XIX.

Die Cholera. Berlin. Hegel's letzter Geburtstag. Choleraquarantaine im Gaſthof Mailand vor Wittenberg. Halle. Hegel's Tod. Winterreiſe nach dem Harz. Halle. Die Cholera bringt mich dem Tode nahe.

In dieſen märchenhaften Zuſtand ſollte nun eine fürchterliche Preja, die Cholera, einbrechen. Ich übergehe eine Beſchreibung der Beängſtigung der Gemüther, welche das Herannahen dieſer geheimnißvollen Krankheit damals verbreitete. Sie wurde der unaufhörliche Gegenſtand der Unterhaltung. Die Regierung faßte ſie bekanntlich als eine contagiöſe Krankheit auf und traf darnach ihre Einrichtungen. Da nun auch die Geſpräche unſerer Tiſchgeſellſchaft in der Stadt Zürich gar nicht von dem leidigen Thema loskommen konnten, ſo beſchloſſen wir, nach dem Eſſen, ſtatt uns zu unterhalten, Karte zu ſpielen. Wir wechſelten mit Whiſt und Boſton. Gegen Ende Auguſt reiſte ich nach Berlin und erlebte hier den Ausbruch der Cholera. Wer irgend die Stadt hatte verlaſſen können, war entflohen. Dr. Matthies, ſpäter Profeſſor in Greifswald, wollte ſich als Licentiat der Theologie habilitiren. Da es an Opponenten mangelte, that ich ihm den Gefallen, ihm bei der Disputation in der großen Aula der Univerſität zu opponiren. Die Theſen dazu hatte ich Tags vorher per Stadtpoſt durchſtochen und durchräuchert zugeſchickt erhalten. Marheineke fungirte bei der Feierlichkeit als Dekan. Hegel wohnte vor dem Halleſchen Thor im ſogenannten Schlößchen am Kreuzberge, und ich erlebte die Feier ſeines letzten Geburtstages in Tivoli, die ich in ſeiner Biographie beſchrieben habe.

Ich war ganz ſorglos und beobachtete mit Intereſſe die Wirkungen, welche die Krankheit in der Stadt hervorbrachte. Ich nahm ſie als eine ſociale Studie und hatte mich bald an den Anblick der in ſchwarze Wachsleinwand gehüllten Männer gewöhnt, welche die Kranken in verhüllten Körben zu den Hospitälern trugen.

In dieſer traurigen Zeit war es, wo ich Hegel und Marheineke perſönlich näher trat, weil die meiſten ihrer Bekannten verreiſt waren und ſie deshalb mir eher ein Stündchen ſchenken konnten. — Ende September nahm ich wohlgemuth Abſchied von ihnen und reiſte mit der Schnellpoſt bis nach der Stadt Mailand, d. h. bis zu einem Gaſthof dieſes Namens auf einer Anhöhe vor Wittenberg, wo die Regierung eine Quarantaineanſtalt eingerichtet hatte, die ſich, wie ich erfuhr, unter der Leitung eines meiner ehemaligen Schulkameraden vom Kloſter, des Regierungsrathes Danneil, befand. — Der Gaſthof war ein großes viereckiges Gebäude, das einen Hof einſchloß, in deſſen Mitte eine kleine Fontaine plätſcherte. Sie ſollte vielleicht die Italieniſche Benamſung des Hôtels rechtfertigen; denn — gewiſſe Schmuzereien ausgenommen — erinnerte ſonſt nichts hier an Italien. Neben dieſem Hauptgebäude lagen Stallungen und Scheunen. Die letzteren waren zur Aufnahme der Handwerksburſchen eingerichtet, die hier mit einem Strohlager vorlieb nehmen mußten. An jeder Ecke des Gaſthofs und der Scheunen ſtand ein Wachtpoſten mit ſcharf geladenem Gewehr. Ich war von Berlin aus der einzige Paſſagier in der Poſt geweſen. Im Dämmergrauen des Morgens, bei einem kalten Herbſtnebel, langte ich an. Mein Koffer war ſchon in Berlin desinficirt und mit einem Kreuz von Chlorkalk bemalt. Ich ſelber wurde ſogleich in eine Kammer geführt, die man hinter mir zuſchloß. Man entwickelte darin Chlordämpfe. Ich mußte ſo lange darin bleiben, bis ein an Erſtickung grenzender Huſten aufmerkſam machte, mich herauszulaſſen, wenn man mich nicht tödten wollte. Nun wurde ich in das mir beſtimmte Zimmer geführt, wohin mein Koffer bereits gebracht war. Hier fand ich zwei Perſonen vor, die nicht ſehr zufrieden waren, ſich ſo früh in ihrem Schlaf geſtört zu ſehen. Ich ſetzte mich ſtillſchweigend auf einen Stuhl vor dem dritten, mir beſtimmten Bett. Es verfloſſen nun ein paar ſehr unerquickliche Stunden, bis wir beim Kaffee Bekanntſchaft mit einander machten. Da ergab es ſich denn, daß wir, im Ganzen genommen, gut zu einander paßten. Der eine der Herren war ein Pädagoge, Dr. Friedmann, der von einer Reiſe nach Rom und Neapel zurückkam, der andere ein Aſſeſſor Grimm. Wir hielten nun in unſerer Gefangenſchaft zuſammen, gingen auf den Hof und die Chauſſee, ſo weit die Schildwachen es erlaubten, zuſammen ſpazieren, beobachteten die neu Ankommenden und die Abreiſenden, kritiſirten die Einrichtungen, rauchten viel Cigarren und tranken viel Rothwein, den wir uns durch einen Boten von Wittenberg bringen ließen. Zuweilen erwiſchten wir auch ein Exemplar der Zeitung, die uns von der übrigen Welt und von dem weiteren Vorrücken der Cholera Kunde gab. Wenn wir Abends von dem ſteilen Rande der einen Chauſſeeſeite die Stadt Wittenberg in der Ferne vom Sonnenſchein überglänzt als ein verbotenes Paradies vor uns erblickten, ſo hätte ich nie geglaubt, daß ſie mir ſo poetiſch erſcheinen könnte, als meine Situation mir jetzt ihre Mauern und Thürme vorführte. Acht Tage lang mußte ich in derſelben aushalten. Am fünften Tage reiſte Dr. Friedmann, am ſechsten Aſſeſſor Grimm ab, ſo daß ich am ſiebenten das Gefühl der Gefangenſchaft in meiner Vereinſamung noch ſtärker empfand, bis ich am achten mit der Schnellpoſt nach Halle abfahren durfte.

Hier trat ich nun in den gewöhnlichen Lauf der Dinge ein, bis

Leo mir am ſechszehnten November die Nachricht brachte, daß Hegel am vierzehnten an der Cholera geſtorben ſei. Dies war ein harter Schlag, der mich in's Innerſte traf, denn Hegel war nicht nur ein großer Philoſoph und großer Lehrer, er war auch ein höchſt rechtſchaffener, liebevoller Menſch, den ich bei meinem letzten Aufenthalte in Berlin, wo ich ihn auch in ſeinem glücklichen Familienleben kennen lernte, tief in mein Herz geſchloſſen hatte. Auch Leo fühlte den Verluſt des Lehrers und Freundes, der ſich ſeiner bei den Schwierigkeiten ſeiner Lage, ſeit er von Berlin nach Halle übergeſiedelt war, mit warmer und wirkſamer Theilnahme angenommen hatte, auf das ſchmerzlichſte. Mich rührte die Sympathie, welche Leo mir bei dieſer Gelegenheit zeigte. Er hatte mir ſein Lehrbuch der Geſchichte des Mittelalters geſchenkt. Da nun meine theologiſche Encyklopädie eben herausgekommen war, ſo ſchickte ich ihm den Tag nach dieſem Beſuch ein Exemplar derſelben, welches ich mit folgenden Verſen begleitete, weil ich ſie ſowohl für den Zeitmoment, wie für unſer perſönliches Verhältniß als charakteriſtiſch anſehen muß:

In einſamer Klauſe ſaß ich geſtern Abend trüb' geſtimmt,
Was das Leben giebt, bedenkend, und wie es der Tod uns nimmt;
Wie ſo wohl es thut im Leben, nicht zu ſein verwaiſt, verlaſſen:
Mitgefühl, es ſtärkt zum Lieben, Mitgefühl, es ſtärkt zum Haſſen.

Und tief fühlt' ich das Vertrauen, was Du geſtern mir gezeigt,
Als Du jener Trauerkunde herben Kelch mir dargereicht;
Und ich dachte, wie ſo Vieles Du bei mir gewirkt im Stillen,
Angeregt entſchied'ne Bildung, Kräftigung dem ſchwanken Willen.

Hieroglyphiſch Dir zu zeigen, was ich ſtets für Dich empfunden,
Send' ich dieſes Buch Dir jetzo, Frucht von arbeitſel'gen Stunden,
Denn es iſt von dem Geliebten, der dahin nun, ausgegangen,
Und zugleich von Deiner Forſchung hat es manchen Keim empfangen.

Lebe wohl und denk' bei dieſem Buch an das, was wir verloren,
Denke, wie durch ſeine Weihe viel im Geiſte neugeboren,
Und wie alles Thun und Wiſſen doppelt uns durchdringt das Herz,
Wenn ein Andrer theilt des Wiſſens, wie des Lebens Freud' und Schmerz.

Im Verlauf der Zeit konnte es nicht fehlen, daß die große Verſchiedenheit unſerer Individualität, trotz unſerer ſtarken Sympathien, immer entſchiedener hervortrat. Im Frühjahr 1833 gab ich dieſem

Gefühl auch in einem Gedicht an Leo einen ahnungsvollen Ausdruck. Er hatte die Sammlung holländiſcher Volkslieder, die von Hoffmann von Fallersleben herausgegeben war, in den Berliner Jahrbüchern zu einer ganz vortrefflichen Anzeige gebracht, die mich, da ich damals noch ſo tief in das Germaniſche Volksthum verſunken war, entzückte und die geheimſten Empfindungen meines Gemüths berührte. Ich ſetze daher zur weiteren Charakteriſtik die erſten Strophen jenes Gedichtes hierher:

Einen Menſchen muß ich haben, dem ich widme meine Klagen,
Drum verzeih', daß ich in Verſen, was mich dränget Dir muß ſagen.
Wenn ich ſcheu, auch wohl befangen, oft in Deiner Näh' erſcheine,
Doch im Stillen deſto tiefer Deinem Geiſt ich mich vereine.

Tauſendfache Widerſprüche mögen zwiſchen uns ſich heben,
Beide mögen wir geharniſcht, feindlich uns entgegenſtreben,
Dennoch wohnt im Herzensgrunde ein geheimes Liebeswalten,
Das mich, wie ich fern Dir ſtehe, immer treu Dir wird erhalten.

Denn von Allen, die mich kennen, kannſt Du meine Schmerzen deuten
Weil Dich gleiche Leiden trafen, gleiche Wonnen Dich erfreuten,
Weil Du zwiſchen Volk und Kirche Deine Seele auch getheilet,
So daß ſie in beiden Sphären liebeſehnſuchtsvoll verweilet.

Und ſo iſt es in der That zwiſchen uns geblieben. — Ich kann nicht umhin, mich hier unwillkürlich einer merkwürdigen Scene zu erinnern, die ſich öfter auf der Stube des Profeſſors Meier in jener Zeit wiederholte. Dieſer lud nämlich uns drei — Leo, Ruge und mich — gern zu einer Whiſtpartie zu ſich ein. Da ſaßen wir denn ganz friedlich unter Scherz und Lachen zuſammen. Ruge war mit Leo ſchon ſeit 1821 bekannt, wo Ruge ihn zuerſt auf einer Fußwanderung von Halle aus in Erlangen getroffen hatte. Beide waren damals Burſchenſchafter. Leo gehörte ſchon zu den Berühmtheiten der Verbindung und hatte ſich auch ſonſt durch ſeine Schrift über Othin hervorgethan. Ich hatte inzwiſchen ſowohl mit Leo als mit Ruge Brüderſchaft getrunken, ſo daß wir drei uns in ſehr cordialer Weiſe unterhielten. Und gerade wir drei ſollten es ſein, in deren Perſon ſich die ſpätere Entwickelung der Hegel'ſchen Schule am ſchärfſten ausprägte. Ich wurde das Centrum derſelben. Leo wurde der Sprecher der rechten Seite, welcher die Anklage auf Atheismus gegen die Jung-Hegelianer erhob, die er, um ſie von den alten Hegelianern zu unterſcheiden, die Hegelingen taufte.

Ruge wurde der Chef des Jung-Hegelianismus, dem er durch die Stiftung der Halleſchen Jahrbücher ein ſo mächtiges und geiſtreiches Organ ſchuf. Nun ſitze ich hier in der äußerſten Peripherie Deutſchlands, in Königsberg, Leo in Halle und Ruge in Brigthon bei London.

Um Weihnachten ließ ich mich durch Freund Volk verführen, eine Reiſe nach Hädersleben und nach der Domaine Kloſter Gröningen zu machen. Es reizte mich, den Harz auch einmal im Schnee- und Eisgewande zu ſehen. Ich fuhr mit der Poſt über Quedlinburg, wo ich wieder in der Pöſſe logirte, und wohnte bei Strebe in Hädersleben. Auf einer unſerer Excurſionen hatte ich das Unglück, bei dem Verſuch, über die erſt leicht zugefrorene Bode zu ſpringen, mitten in dieſelbe zu ſtürzen. Ich konnte damals nicht nur im figürlichen, ſondern im wirklichen Sinne noch über Tiſch und Bänke ſpringen, hatte aber nicht berechnet, daß der große Wintermantel, den ich trug, den Sprung verkürzen müßte. Eben dieſer Mantel rettete mich aber, denn er legte ſich, indem er ſich aufſteifte, wie ein Wulſt auf dem Eiſe um mich herum und verhinderte ein tieferes Unterſinken. Volk und Strebe hatten vorſichtiger nach einer ſchon feſter zugefrorenen Stelle geſucht und waren glücklich auf das andere Ufer gekommen, von wo ſie mir nun zu Hülfe eilten und mich, nicht ohne Anſtrengung, aus dem Waſſer zogen. Die Bode iſt ein Bergfluß, der, je nach den Jahreszeiten, zwar tief, aber der Breite nach nur ſchmal iſt. Zunächſt ergriff ich einen Stock, den mir Strebe darreichte. Volk gelang es dann, meinen Mantelkragen zu packen, und ſo kam ich auf's Trockene, wo meine Freunde mich unter den Arm nahmen und noch eine Viertelmeile etwa nach Haus geleiteten. Sie brachten mich zu Bett und ich ſchlief auch alsbald ein. Als ich am andern Morgen erwachte, fühlte ich heftige Schmerzen an den Hüften, die ganz zerſchunden waren, war aber gegen Mittag wieder ziemlich im Schick.

Dies war nur einer der vielen Fälle in meinem Leben, in denen ich aus Unbedachtſamkeit mich in die Gefahr des Todes ſtürzte. — Ich ſchäme mich noch jetzt, es einzugeſtehen, daß das Kraftgefühl, welches mich beſeelte, mich trotz der üblen Folgen, die mein Leichtſinn mir öfter zuzog, doch immer von Neuem zu einer Verwegenheit hinriß, die im höchſten Grade tadelnswerth war. Ich könnte eine ganze

Reihe von Fällen erzählen, in denen ich mich an den Rand des Todes brachte und ihm dann nur mit Aufbietung aller meiner Kräfte entging. Furcht kannte ich nicht. Meinen Leib beherrſchte ich als reines Werkzeug und ich konnte ſchwindelfrei am Rande eines Abgrundes hingehen. Daß ich von den mancherlei Fällen, aus denen nur ein kleiner Umſtand mich vor dem Untergang bewahrte, dieſen herausgehoben und ihn ſtatt aller andern erzählt haben will, hat ſeinen Grund in den Folgen, wie ſich weiter ergeben wird.

In den erſten Tagen des Januars 1832 fuhr ich über Aſchersleben nach Halle zurück. In Aſchersleben war Looff Lehrer der Mathematik und Phyſik an der dortigen Realſchule geworden und zeichnete ſich ſo aus, daß er einige Jahre darauf als Schulrath nach Gotha berufen ward.

In Halle nahm ich den gewöhnlichen Gang meiner Thätigkeit wieder auf, fühlte aber eine mir ganz fremde Dumpfheit im Kopf und fiel am ſiebzehnten Januar an der Cholera krank. Sie war bei mir, wie ich glaube, durch den Sturz in die eiskalte Bode vorbereitet. Ich war ſtatiſtiſch der dritte Menſch, der damals in Halle der furchtbaren Krankheit anheimfiel. Man wußte ſie noch nicht recht zu behandeln und ich ſchwebte einige Tage zwiſchen Himmel und Erde. Daß ich leben blieb, verdankte ich, außer meiner guten Conſtitution, der treuen Abwartung, welche mir Brockhaus, mein Diener, den ich mir zum Reinigen meiner Kleider und Stiefel, zur Beſorgung meiner Wäſche und zum Auslaufen hielt, mit liebevoller Pflege angedeihen ließ. Er ließ es ſich nicht nehmen, die erſten ſchlimmen Nächte bei mir zu wachen und mir alle jene Dienſte zu leiſten, welche in dieſer abſcheulichen, noch immer räthſelhaften Krankheit vielleicht noch wichtiger ſind, als die Heilmittel, die uns aus den Büchſen der Apotheke verabreicht werden.

Ich hatte den Ausbruch der Cholera in Berlin erlebt; ich hatte die Choleraquarantaine vor Wittenberg mit leidlichem Humor überſtanden; ich hatte natürlich für möglich gehalten, von dem unheimlichen Aſiatiſchen Gaſte ergriffen zu werden, aber ich hatte in meiner Lebensweiſe nichts geändert und in Halle am wenigſten gedacht, eins der erſten Opfer zu ſein. Als die Symptome ſchon ſehr deutlich dafür ſprachen, glaubte ich es noch nicht, bis meine Wirthin zum Arzt ſchickte. Daher kam es nun wohl, daß ich bis zum Sterben krank wurde. Ich fühlte mich in manchen Augenblicken ſo elend, daß ich den Tod erwartete. Der Zuſtand war furchtbar, aber am dritten Tage trat Beſſerung ein. Nun dauerte es jedoch Wochen lang, bis ich wieder zu Kräften kam. Als Freund Ritſchl mich das erſte Mal unter den Arm nahm und in der kleinen Ulrichsſtraße ein paar Mal auf- und abführte, fühlte ich mich der Realität ſo entfremdet, daß die Hunde, die auf der Straße umherliefen, mir Scheu, wie einem Kinde, einflößten. Die Krankheit hatte in meinem innerſten Mark gewühlt und alle Bekannten, die meine Erſcheinung vorher und nachher vergleichen konnten, ſtimmten ſpäter darin überein, daß das elektriſche Feuer, in welchem ich bis dahin geſprüht hatte, wenn nicht erloſchen, doch ſehr gedämpft war. Mir ſelbſt ſcheint Alles, was ich von eigentlichen Ideen mein nennen könnte, jenſeits jener traurigen Wochen zu liegen. Ich habe zwar noch Vieles gelernt; ich habe noch Vieles gearbeitet; ich bin als öffentlicher Lehrer noch vierzig Jahre hindurch ununterbrochen thätig geweſen, allein der productive Drang, in deſſen Effulgurationen ich geſchwelgt hatte, war ſeitdem auf ein geringeres Maaß herabgeſetzt. Das Arbeiten am Abend, auch wohl in die Nacht hinein, gab ich von hier ab auf. Mit großem Dank erinnere ich mich, daß ich während meiner Geneſung Abends ein Buch las, welches Profeſſor Friedländer mir geliehen hatte. Es waren die Briefe eines Verſtorbenen, als deren Verfaſſer der Fürſt Pückler-Muskau bekannt wurde. Sie bieten ſo friſche und anmuthige Schilderungen von Land und Leuten in Frankreich, England und Irland, daß der Reiz zum Leben im höchſten Grade durch ſie angefacht wird. Der Fürſt, ein vollendeter Virtuoſe der Lebenskunſt, widmete auch dem Comfort der Küche eine ausgedehnte Rückſicht, die mir damals außerordentlich zuſagte. Im Ankampf gegen die Erſchöpfung, welche die Cholera bei mir zurückgelaſſen, wurde ich eine Zeit lang im Eſſen und Trinken ſehr materiell.

XX.

Heinrich Stieglitz. Die Geſchichte der Poeſie.

Ich war zuerſt mit poetiſchen und literariſchen Arbeiten aufgetreten. Durch Hofrath Gruber war ich ſodann veranlaßt worden, Schriften aus dieſem Gebiet in der Halleſchen Literaturzeitung zu recenſiren. Hiervon war die weitere Folge, daß auch die Berliner Jahrbücher mir ſolche Aufgaben zumutheten. — Von hier ab hat mich die Deutſche Belletriſtik nicht wieder losgelaſſen, mir ihre Producte zur Kritik unterzubreiten, bis ich vor etwa zehn Jahren jedes Anſinnen ſolcher Art ganz entſchieden ablehnte. Ich war es müde geworden, Manuſcripte zu leſen und Erſtlingsverſuche zu beurtheilen. Ich war es noch müder geworden, den Dichtern oder Philoſophen Verleger für ihre Schöpfungen zu empfehlen. Von allen Bitten, die im Leben eines Schriftſtellers zu den unangenehmen gerechnet werden müſſen, ſind die unangenehmſten die, welche die Noth um einen Verleger hervorruft. Nur die Bitte dramatiſcher Autoren, ihre Trauerſpiele auf einer Bühne zur Aufführung bringen zu helfen, übertrifft ſie noch an Peinlichkeit. — Es iſt übrigens unglaublich, wie viel Verſe in Deutſchland gemacht werden, und noch unglaublicher, wie viel von dieſen Verſen wirklich zum Druck gelangen. Der größte Theil dieſer Dichtungen iſt nur eine mehr oder weniger geſchickte Reproduction ſchon vorhandener, als claſſiſch anerkannter Muſter. Das Genie iſt, der Natur der Sache nach, ſelten. Nun halten ſich aber die Dichter in der Regel für Genie's. Sie haben über den Werth ihrer Production, was auch ganz begreiflich, kein klares Urtheil, ſondern nur das Vorurtheil, daß man ſie vortrefflich finden müſſe. Dies iſt der ſchwierige Punct für den Kritiker. Wenn er lobt, iſt man mit ihm zufrieden. Tadelt er aber, oder verwirft er wohl die ganze Poeterei, ſo hat er ſich damit einen unverſöhnlichen Feind geſchaffen. Man hat zwar von dem Kritiker die Wahrheit zu hören gewünſcht, allein wenn er ſie aufrichtig ausſpricht — ſei es auch im höflichſten Ton — ſo fühlt man ſich beleidigt. Das verletzte Selbſtgefühl reagirt, und der Kritiker, deſſen Urtheil man ſoeben noch mit größter Beſcheidenheit, mit unbedingtem Vertrauen als maaßgebend anrief, wird plötzlich zum beſchränkten Menſchen, der das Neue, das Große, das Bedeutende, das Geſchmackvolle der höchſt intereſſanten Dichtungen nicht zu faſſen vermag. Man geht auch wohl noch weiter und beſchuldigt ihn des üblen Willens. — Ich kann mir nun das Zeugniß geben, daß ich mit aller Höflichkeit der Wahrheit treu zu bleiben geſtrebt habe. Hiervon aber iſt die Folge geweſen, daß ſehr viele Perſonen, die meine Auctorität erbeten hatten, gegen mich, um es ganz gelinde auszudrücken, verſtimmt wurden. Zuweilen gerieth ich mit den Verfaſſern ganz unmittelbar in üble Lage. So mit einem Mann, Namens Heidelberg, der ein großes Gedicht: „Orpheus" hatte drucken laſſen, das von der Leipziger Kritik günſtig aufgenommen war. Dieſer Mann kam nun mit einem zweiten epiſchen Gedicht im Manuſcript: „Jeſus Chriſtus", zu mir. Er beſuchte mich wiederholt, aber ich konnte ſeinem Werke keinen Geſchmack abgewinnen, worüber er ſchließlich ganz außer ſich wurde. Nach einer heftigen Scene kam er glücklicher Weiſe nicht wieder. Schlimmer erging es mir mit einem Studenten, der unſtreitig Talent für das Drama beſaß. Ich hatte ein Trauerſpiel von ihm gelobt. Er brachte mir ein zweites. Ich erſuchte ihn, zu mir zu kommen, es mit ihm durchzugehen. Es hatte einzelne Schönheiten, allein auch viel Verfehltes und bedurfte ſtarker Remeduren. Als ich ihm dies auseinanderzuſetzen ſuchte, wurde er, weil er vielleicht nur Lob zu hören gekommen war, allmälig ſo wüthend und unmanierlich gegen mich, daß ich, ſo ſchwer es mir wurde, ihm die Thür wies. Ich war auch in Affect gerathen und hatte zuletzt mit fürchterlicher Stimme auf ihn losgeſcholten. Ich erwartete nun einige Tage nach dem Zuſchnitt des damaligen Studentenlebens in Halle, daß mir, wie es Leo wiederholt gegangen war, die Fenſter eingeworfen werden würden, und bereitete meine junge Frau darauf vor. Doch verzog ſich die Sache wieder. Auch verließ ich Halle bald nach dieſem Auftritt für immer.

Doch ſind mir aus der Theilnahme an den Arbeiten Anderer auch ſehr erfreuliche Verhältniſſe erwachſen, die öfter zu lebenslänglicher Freundſchaft ſich befeſtigten. Sehr begreiflich waren es gerade die Talentvolleren, mit denen ſich ſolche Verbindungen ſchloſſen. Ich beſaß die Gabe der productiven Kritik, d. h. ich erkannte nicht nur paſſiv das Gute an, ich tadelte nicht nur polemiſch, was mißlungen und verwerflich ſchien, ſondern ich hatte auch eine ſympathiſche Erfindungsgabe, durch welche ich poſitiv nützlich und förderlich werden konnte. Sobald die Beſſeren dies wahrnahmen, wuchs ihr Vertrauen zu mir bis zur Rückhaltloſigkeit eben ſo ſehr, als die Schwächeren und mit dem Dünkel der Originalität Behafteten ſich gerade hierdurch abgeſtoßen fühlten. Meine Theilnahme war immer ſachlich und uneigennützig, aber ſie erblickten in meinen Verbeſſerungsvorſchlägen eine ſchulmeiſterliche Bevormundung, die ihnen unbequem war. Sie zogen ſich daher von mir zurück, während die Gemeinſchaftlichkeit des Suchens und Geſtaltens mit Andern nicht ſelten zu den intereſſanteſten Geſprächen oder Briefwechſeln führte. Manchmal war mir die individuelle Lage des Andern zu fremd, um ihm, trotz meines guten Willens und trotz ſeiner hingebenden Offenheit, hülfreich werden zu können. So erging es mir mit Enk. Dies war ein Oeſterreichiſcher Mönch, der als Lehrer am Lyceum in Mölk wirkte. Er war ein Freund von Ferdinand Wolf in Wien, und durch dieſen wurde er mit mir in Zuſammenhang gebracht. Ich empfing von ihm ſehr ausführliche Briefe. Ich recenſirte ſeinen Roman: „**Don Tibursio**“; ſeine Theorie der Tragödie, die er unter dem Titel: „**Melpomene**“ herausgab; ich verſuchte, auf ſeine Fragen und Pläne einzugehen, allein es blieb mir immer etwas Undurchdringliches bei ihm zurück, wie es ihm wahrſcheinlich umgekehrt mit mir eben ſo ergangen iſt. Nachdem er noch eine recht gründliche Schrift über Lope de Vega und Calderon hatte drucken laſſen, ſtürzte er ſich aus Melancholie in die Wellen der Donau, die an dem Felſen vorüberrauſchten, auf welchem das Kloſter Mölk erbaut iſt.

Die Hegel'ſche Schule hatte damals auch eine poetiſche Phaſe, die ſich theils an Göthe, theils an Heine anſchloß. Wegen meines Nachſpiels zum Fauſt konnte man mich ſelber dazu rechnen. Es waren aber vorzüglich zwei Dichter in Berlin, welche ſie vertraten: Heinrich

Stieglitz und Karl Werder. Den letzteren habe ich perſönlich erſt 1848 kennen gelernt, mit dem erſteren jedoch war ich durch meinen häufigen Aufenthalt in Berlin ſchon früher in näheren Verkehr gerathen. Da er mich zuweilen zum Thee zu ſich einlud, ſo machte ich auch die Bekanntſchaft ſeiner höchſt liebenswürdigen Frau, die ein ſo unglückliches Ende nehmen ſollte. Stieglitz gab mit Werder einen Berliner Muſen-Almanach heraus. Sie luden mich zur Theilnahme daran ein, die ich ablehnen mußte, jedoch den erſten Jahrgang in der Halleſchen Literaturzeitung recenſirte. Nach dem Vorgang von Göthe und Rückert in ihren Weſtöſtlichen Dichtungen gab Stieglitz in vier Bänden Bilder des Orients heraus, worin er eine Gallerie ſeiner Nationen von China bis zur Türkei ſchilderte. Ich recenſirte ſie in den Berliner Jahrbüchern. Es ſteckt eine gewaltige Arbeit darin. Ihre Phyſiognomie trägt einen unverkennbaren Zug aus Hegel's Auffaſſung der Weltgeſchichte. Was er ſpäter noch hervorgebracht hat, reicht nicht an ſie heran. Seine Frau Charlotte hatte durch ihren Tod ihn auf einen höheren Standpunkt zu erheben gehofft. Der Schmerz über das Opfer, welches ſie ihm brachte, ſollte ſeinem krankhaften Streben nach Größe eine entſprechende Kraft verleihen, allein er wurde nur gänzlich dadurch gebrochen. Zwar kämpfte er redlich mit ſeinem Geſchick, allein er ſiechte in geiſtiger Schwindſucht hin, irrte unſtät umher und ſtarb einſam in Venedig, ohne ſich genug gethan zu haben.

Obwohl Stieglitz ein Hegelianer geworden war, ſo blieb er doch als Dichter weſentlich ein Romantiker. Auch ſein Schickſal war ein romantiſches, ganz im Sinne der Tieck'ſchen Ironie, denn der Selbſtmord ſeiner Frau, den ſie mit heroiſcher Reſignation vollbrachte, ihren Gatten von ſeiner Hypochondrie zu heilen und ihn mit einer Begeiſterung zu erfüllen, wie etwa Dante für ſeine Beatrice empfand, bewirkte nicht, was er bewirken ſollte. Die ganze Zeit war eben noch von der Romantik erfüllt. Gruppe bekämpfte die Hegel'ſche Philoſophie noch kurz vor Hegel's Tode 1831 mit einer Komödie: „Die Winde oder die abſolute Conſtruction“, die halb nach Platen's Romantiſchem Oedipus, halb nach Tieck's Zerbino organiſirt war. Die romantiſchen Dichter lebten ja auch noch. Lernte ich doch noch Fouqué perſönlich kennen, als er ſich nach Halle überſiedelte. Wie hätte ich gedacht, als ich mit meiner Schweſter in ſeinen Dichtungen ſchwelgte, einſt die Ehre zu haben, daß der Dichter des Zauberrings mir in der Uniform eines Preußiſchen Obriſten die Viſite machen würde, wie dies eines Tages geſchah. Fouqué beſchäftigte ſich in Halle auch mit Philoſophie, inſofern er eine Biographie des romantiſchen Philoſophen Jakob Böhme drucken ließ, die ich auf ſeine Bitte in der Halleſchen Literaturzeitung anzeigte. — Es war eine ſehr gut gemeinte, aber ganz oberflächliche Arbeit, in welcher von einem Verſtändniß der Speculation Böhme's keine Spur zu finden war. Aus Verehrung für den Dichtergreis, dem meine Jugend ſo köſtliche Stunden verdankt hatte, behandelte ich ſie kurz und mit zarter Schonung.

Nun ſollte ich aber nicht nur mit werdenden und fertigen Poeten verkehren, ſondern ich ſollte auch durch eine eigenthümliche Entdeckung zu einer anhaltenden Beſchäftigung mit der Geſchichte der Poeſie vom Sommer 1831 bis zum Sommer 1833 beſtimmt werden. Als ich das erſte Mal den Verſuch machte, die Geſchichte der Philoſophie vorzutragen, boten mir die Handbücher von Tennemann und von Rixner, die ich früher erwähnt habe, einen ſehr willkommenen Anhalt. Eines Tages fiel ich darauf, ob von der Geſchichte der Poeſie nicht ähnliche Handbücher exiſtirten. Zu meinem Erſtaunen konnte ich ſolche nicht entdecken. Ich fand dieſe Geſchichte theils nur als Specialgeſchichte der Poeſie der einzelnen Völker, theils als Moment in den Geſchichten der Literatur von Meuſel und Wachler, theils in den allgemeinen Weltgeſchichten, wo ſie den Ueberſichten der Culturentwickelung der Völker incorporirt waren. Ich fand, daß die Geſchichtſchreiber in der Regel ſo verfuhren, daß ſie eine kurze biographiſche Notiz über die Dichter, eine Titelangabe ihrer Werke und ein äſthetiſches Urtheil über ihren Styl mittheilten, welches letztere gewöhnlich ſich auf bloße Prädikate, wie kühn, glänzend, anmuthig, trocken, ſchwülſtig und dergleichen beſchränkte. Von einem höheren Geſichtspunkte, von einer inneren Entwickelung war keine Spur zu finden! Ich entdeckte ferner, daß am Ende des vorigen Jahrhunderts ein Rector des Gymnaſiums zu Herford, Hartmann, 1797 und 1798 den erſten Verſuch einer allgemeinen Geſchichte der Poeſie mit äußerſter Schüchternheit und Befangenheit gemacht hatte. Er kann in ſeiner Vorrede ſich nicht genug entſchuldigen, einen ſolchen Verſuch zu wagen, indem er ſich hinter die Kategorie der Nützlichkeit und Brauchbarkeit eines ſolchen Unternehmens verſchanzt. Im Gefühl, wie dürr ſeine eigene Erzählung ausfiel, wollte er durch Ueberſetzung ſogenannter Proben aus den Dichtern nachhelfen. Er theilte die ganze Geſchichte in drei Perioden; die erſte von der Schöpfung bis zur Gründung des Jüdiſchen Staates 1516 vor Chriſtus; die zweite von hier bis zur Völkerwanderung 496 nach Chriſtus; die dritte von hier bis auf die Gegenwart. Innerhalb dieſer Perioden betrachtete er die Völker ſynchroniſtiſch. Bei der zweiten Periode ſah er ſich jedoch genöthigt, 336 vor Chriſtus mit dem Macedoniſchen Reiche noch einen beſonderen Abſchnitt zu machen. Er hielt dann innerhalb eines jeden Zeitraumes eine Herrſchau über die verſchiedenen, neben einander hingeſtellten Völker, d. h. er befolgte die ſynchroniſtiſche Methode. Er blieb aber bei der Völkerwanderung mit dem zweiten Bande ſtehen. Der dritte Band erſchien nicht. Wenn ich nun dies unvollſtändig gebliebene Buch mit dem Standpunkt verglich, zu welchem ſich inzwiſchen die Deutſche Philoſophie für den Begriff der Kunſt und beſonders der Poeſie erhoben hatte, ſo konnte ſich mir nur ein ſchreiendes Mißverhältniß für die Darſtellung der Geſchichte der Poeſie ergeben. Es iſt jetzt Mode geworden, von der romantiſchen Schule nur verächtlich zu ſprechen, allein man wird ihr das Verdienſt nicht ableugnen können, die Geſchichte der Poeſie poetiſcher, inniger, tiefer, würdiger aufgefaßt zu haben. Herder und Schiller legten den Grund zu der neuen Anſchauung; Friedrich und Auguſt Wilhelm Schlegel, Jean Paul, Solger, Wilhelm von Humboldt, hatten dann nach verſchiedenen Seiten hin weiter gearbeitet. Meine Beleſenheit auf dem äſthetiſchen und literarhiſtoriſchen Gebiet war damals wirklich ſehr ausgedehnt, und ſo fiel ich auf den Gedanken, ein Handbuch der allgemeinen Geſchichte der Poeſie zu ſchreiben, welches dem Standpunkt der Gegenwart entſpräche. Dies geſchah auch, und ſo wurde dies Werk in drei Bänden mit einem Regiſter das erſte vollſtändige Gemälde der Geſchichte der Poeſie.

Ich würde vielleicht nicht den Muth gehabt haben, es zu unternehmen, wenn es mir nicht einerſeits unendliches Vergnügen gemacht, andererſeits auch eine gute Summe Geld eingebracht hätte, deſſen ich gerade ſehr bedurfte, weil ich mich im September 1832 verheirathete.

Ich habe ökonomiſch eigentlich immer nur ein negatives Princip verfolgt, nämlich keine Schulden zu haben, welches durchzuſetzen mir auch gelungen iſt. Die Kunſt des Geldſammelns habe ich nie verſtanden. Es ging mir, wie Leſſing. Wenn ich Geld hatte, ſchien es mir höchſt entbehrlich, wenn ich es aber nicht hatte, das Unentbehrlichſte. Ich war kein Verſchwender, allein ich verſagte mir eigentlich wenig. Reiſen, Bücher, Kupferſtiche, Theater und Concerte waren die Gegenſtände, für welche ich einen verhältnißmäßig großen Aufwand machte. Auch die Gaſtfreiheit, die ich gegen Fremde nach damaliger Sittte üben mußte, welche mir ihren Beſuch ſchenkten, verurſachte manche Koſten. — In der humoriſtiſchen Vorrede, die ich zum erſten Bande jenes Handbuchs ſchrieb, habe ich eine verblümte Schilderung meiner damaligen Situation gemacht. Hätte Hegel noch gelebt, ſo fragt ſich, ob ich mich ſo leichtſinnig in die zu Halle graſſirende Schreibſeligkeit hätte fallen laſſen, um mit einer bloßen Compilation hervorzutreten, in welcher die Philoſophie ſich auf eine Conſtruction des Stoffes beſchränkte.

Mit Hegel war die Auctorität verſchwunden, die er auf ſeine Schule übte. Die Anarchie der Schüler begann. Die Strenge der Forderungen kehrte zwar ein Schüler gegen den andern hervor, allein gegen ſich ſelbſt wurde man immer nachſichtiger. Ich hatte von der Kritik, ſo weit ſie den vorhegel'ſchen Standpunkt vertrat, genug zu leiden gehabt. Das unaufhörliche Gerede gegen die Dialektik brachte mich jetzt dahin, ſie zwar in der Sache walten zu laſſen, ſie jedoch nach Außen hin aller Schulform und methodiſchen Feierlichkeit zu entkleiden. Es kam darauf an, die Reſultate der vielen Specialarbeiten mit kritiſchem Tact richtig auszuwählen und ſie in der Einheit der geſammten Anſchauung ſo zu verarbeiten, daß eine harmoniſche Ausgleichung des Mannichfaltigen, das ich von Andern entlehnte, möglich wurde. Ich citirte die jedesmalige Quelle, aus welcher ich ſchöpfte und rechtfertigte bei wichtigen Puncten die Gründe, die mich zu meiner Beurtheilung beſtimmten. Die außerordentliche Gewandtheit, die ich damals in der Anwendung der dialektiſchen Methode auf concrete Gegenſtände beſaß, erleichterte es mir, den ungeheuren Stoff mit glücklichem Inſtinct zu durchdringen. — Alles hat in uns ſeine Epoche, und ſo bewegte ich mich einige Jahre in einer unendlich fruchtbaren Reflexion über die Erzeugniſſe der Poeſie. Meine Arbeit war einerſeits eine durchaus gelehrte, ſofern man unter Gelehrſamkeit ein die Thatſachen einer Sphäre umfaſſendes, reiches Wiſſen verſteht. Andererſeits war ſie eine philoſophiſche, ſofern ich an die Stelle der rohen Begriffloſigkeit, die ich vorfand, eine Entwickelung ſetzen wollte, welche in der Erſcheinung das Weſen der Idee offenbar machte.

Für den inneren Proceß der Poeſie verfolgte ich überall ihren Gang von der Naturpoeſie zur Kunſtpoeſie. Die Naturpoeſie hebt ſich auf, ſobald ein Volk zur Schrift gelangt. Sie dauert aber neben der Kunſtpoeſie als Volkspoeſie fort. Wenn die Kunſtpoeſie ſich nicht der Urſprünglichkeit des Volkslebens entfremdet, wie es durch eine einſeitige Hofpoeſie zu geſchehen pflegt, ſo kann ſie als Nationalpoeſie den individuellen Gehalt der Volksdichtung mit der Vollendung der höfiſchen Form vereinigen. Dieſe claſſiſche Popularität iſt die höchſte Stufe der Ausbildung der Dichtkunſt.

Für die Eintheilung hielt ich mich an die weltgeſchichtliche Trias des Orients, der antiken und der chriſtlichen Welt. Die Orientaliſche und die Helleniſche Poeſie ſind einander entgegengeſetzt. In jener kämpft der Verſtand mit der Phantaſie. Der Verſtand wird didaktiſch, die Phantaſie phantaſtiſch. Gegen das Zerfließen in dieſe Extreme macht die Griechiſche Individualität die ſchöne Mitte derſelben, die abſolute Einheit von Inhalt und Form, aus. Das Maaß überwindet die Maaßloſigkeit und ſetzt ſie im Koloſſalen zu einem Moment herab, wie die ſchönen Götter die hunderthändigen Titanen in den Tartarus werfen, über deſſen Dunkel ſie auf den heiteren Höhen des Olympos thronen. Die chriſtliche Welt macht die Innerlichkeit des Gemüths, die abſolute Verſöhnung Gottes mit dem Menſchen zum Princip. Schon in ſeinem erſten Auftreten nimmt das Chriſtenthum durch ſeine heilige Schrift das Orientaliſche und das Helleniſche Element in ſich auf. Jedes Volk aber, welches von der chriſtlichen Religion als der Weltreligion einverleibt wird, muß ſeine Beſonderheit mit der Allgemeinheit des Menſchlichen durchdringen. In dieſem Kampf erneut ſich das abſolute Ideal in einer höheren Geſtalt.

Im Orient unterſchied ich die Chineſiſche, die Indiſche und die Vorderaſiatiſche Poeſie. Die erſtere iſt verſtändig, die zweite phantaſtiſch, die dritte gemüthvoll. Die beiden erſteren Völker ſtehen gleichſam als beſondere Menſchheiten neben einander, bis der Buddhismus aus ihrem Gegenſatz, aber in einer nur negativen Weiſe, zum Gedanken des allgemein Menſchlichen in allen Völkern vordringt. In Vorderaſien geht die Poeſie in der vorchriſtlichen Zeit von der Hebräiſchen, in der nachchriſtlichen von der Muhamedaniſchen Theokratie aus, welche die Volkspoeſie der Arabiſchen Lyrik und der Perſiſchen Epik in ſich aufzehrt, die dramatiſche Dichtung aber, zu welcher China und Indien gelangten, von ſich ausſchließt.

In der antiken Poeſie iſt die Griechiſche in der Totalität aller Gattungen die wahrhaft ſchöpferiſche, die Römiſche nur eine formelle Fortſetzung derſelben. Die Helleniſche Kunſtdichtung war zugleich Nationalpoeſie. In Alexandrien kam ſie durch die Kritik zum Bewußtſein über ihre Form und wurde zugleich unter den Ptolomäern Hofpoeſie. Die Alexandriniſche Poeſie macht die Mitte zwiſchen der volksmäßigen Griechiſchen Poeſie und zwiſchen ihrer Römiſchen Nachbildung aus. In der Erotik der Idylle, der Elegie und des Romans, in der Abſchilderung des Privatlebens durch das Drama und im theils gnomiſchen, theils descriptiven Lehrgedicht ſtarb die antike Poeſie dahin.

Die moderne Poeſie iſt viel ſchwerer zu faſſen, weil ſie aus ſehr verſchiedenen Elementen entſpringt. Die nationale Individualität wird überall durch das Ideal der Humanität durchbrochen, welches die chriſtliche Religion aufſtellt. Mit ihrem Glauben verbreitet ſich aber zugleich überall eine gewiſſe Kenntniß der antiken Poeſie, welche die Nachahmung der gelehrten Kleriker und ſpäter der Humaniſten zur Folge hat. Bis zum funfzehnten Jahrhundert überwiegen noch Stoff und Form der urſprünglichen Celtiſchen oder Germaniſchen Volkspoeſie. Dann ſteht dieſe eine lange Zeit der gelehrten Lateiniſchen oder in der Form der Nationalſprache ſich ihr eng anſchließenden künſtlichen Dichtung gegenüber, bis die moderne Poeſie mit ſelbſtſtändiger Kraft als nationale hervorbricht. — Ich ging nun von den Romaniſchen Völkern zu den Germaniſchen, und von dieſen zu den Slaviſchen über. Unter den erſteren ſtellte ich die Franzoſen voran, weil ſie am ſelbſtſtändigſten — ſowohl dem Inhalt als der Form nach — die ungeheure Mannichfaltigkeit der neuen Stoffe geſtalteten. Durch das verſtändige Geſchick, mit welchem ſie ſich dabei benahmen, ſind ſie die Meiſter der Europäiſchen Poeſie geblieben. Die Italiener erhoben die Poeſie zur reinſten Kunſtform. Dante bezwang in ſeinen Terzinen die ganze Scholaſtik, Petrarca in ſeinen Sonetten den Minnegeſang, Boccaccio in der Proſa ſeines Decamerone die Novelle, Bojardo, Arioſto und Taſſo in der ſchön gebauten Stanze das heroiſche Epos zur durchſichtigſten Klarheit der Geſtalten. Die Plaſtik des Italieniſchen Styls war zugleich muſikaliſch vollendet. Die Oper, das eigenthümlichſte Product der modernen Kunſt, ging von Florenz und Venedig aus. Die Spanier und Portugieſen nahmen die Italieniſche Form auf. Die Dialektik des alleinſeligmachenden katholiſchen Glaubens, der ritterlichen Ehre der Vaſallen und der Leidenſchaft der Liebe wurde der Inhalt ihrer Romanzen und Dramen, bis ihre originelle Productivität mit Calderon ihre höchſte künſtleriſche Verklärung erreichte. Die Engliſche Poeſie hat im Gegenſatz zur Spaniſchen einen ſkeptiſchen Zug, der ſich zur abſoluten Befreiung im Humor forttreibt. Die Deutſchen fangen zwar mit nationalen Dichtungen an, fallen aber bald in Abhängigkeit von den Franzoſen und Engländern und gelangen erſt durch Leſſing und Klopſtock, Göthe und Schiller zu einer ſelbſtſtändiger Poeſie. An Erfindung bleiben Franzoſen und Engländer ihnen überlegen, ſo daß die Abhängigkeit von denſelben in Drama und Roman nicht aufhört.

Dies ungefähr war der Gang, den ich nahm. Da derſelbe das ethnographiſche Princip ſtark betonte, ſo gab ich am Schluß eine Ueberſicht des genetiſchen Verlaufs nach allgemeinen Perioden und Epochen. Dieſe Ueberſicht iſt eine nach Inhalt wie nach Form gelungene Arbeit, welche fortzuleben verdient, wenn auch alles Uebrige der Vergeſſenheit anheimfällt. Ich bin ſelbſt Schuld, daß ein ſo mühſames Werk, welches die Geſchichte der Poeſie durch Verarbeitung der vorzüglichen Leiſtungen von den Gebrüdern Schlegel, von Görres, Wilſen, Hammer-Purgſtall, Schloſſer, Valentin Schmidt, Jakob und Wilhelm Grimm, Franz Horn, Tieck, Selger, Göthe, Schiller und ſo vielen Anderen auf eine ganz neue Stufe gehoben und mit einer glänzenden Gallerie inhaltvoller Anſchauungen bereichert hatte, ein Werk, welches der erſte vollſtändig durchgeführte Verſuch auf dieſem Felde nach feſten äſthetiſchen Principien und mit weltgeſchichtlichem Sinn geſchrieben war, nicht den Erfolg hatte, der ihm hätte zufallen ſollen. Ich ſchrieb nämlich die Geſchichte hinter einander fort und machte, wenn ich mit einem Volk zu Ende war, nur einen dünnen Strich. Dann ging es weiter. Den Ueberblick der Entwickelung nach Perioden, Epochen und Namen gab ich, ſehr genau mit Zahlen und Buchſtaben geſondert, in einer vor jedem Bande abgedruckten Inhaltsanzeige. Wie dumm! Ich mußte dieſe Architektonik im Innern des Buches durch Ueberſchriften markiren. Dann hätte ſich dieſe ſchöne Organiſation, die mein Hauptverdienſt war, dem Auge des Leſers einladend präſentirt und ich hätte für die Poeſie ein Buch geſchaffen, wie mein Freund Kugler für die Geſchichte der Malerei. Kugler hat mir ſelber manchmal erzählt, wie ſehr mein Buch ihm geholfen habe, dem Proceß der Entwickelung auf die Spur zu kommen, wenn er um die Auffindung von Perioden und um die Charakteriſtik des Geiſtes der Nationen und Zeitalter ſich in Verlegenheit befand. Das Leſen in meinem Buche brachte ſein Denken in Fluß und half ihm, auf richtige Fährten zu kommen. — Außer dem Fehler, die Eintheilung nicht überſchriftlich für das Auge des Leſers in das Innere des Buches aufgenommen zu haben, machte ich, wie ich glaube, noch einen andern. Ich ſchrieb öfter zu poetiſch und zu pathetiſch. Aber ein Handbuch verlangt einen gleichmäßigen Ton, einen mittleren Styl, der ruhig und klar, nur den Verſtand beſchäftigt. Es iſt nicht nöthig, deshalb ſo langweilig zu werden, wie der Rector Hartmann, allein man ſollte, was er Nützlichkeit und Brauchbarkeit nennt, im Auge behalten.

Ich widmete mein Buch meinen Freunden Hotho in Berlin und Beſſer in Petersburg.

Ich bin nun ein ſo großer Liebhaber der Poeſie aller Völker, daß ich die in jener Compilation behandelte Aufgabe während meines ſpätern Lebens immer von Neuem aufgenommen, zweimal ſogar ein Collegium darüber geleſen und 1855 von einem ganz andern Standpunkte aus noch ein Buch darüber geſchrieben habe, über welches ich auch ſchon wieder fort bin. Ich werde in der Regel bald nachdem ich etwas abgeſchloſſen habe, damit unzufrieden. Die Kritik, die ich an mir ſelber übe, iſt unerbittlich. Ich verwünſche daher oft, daß ich etwas habe drucken laſſen und kann mich nur durch den Gedanken tröſten, daß ich ohne den relativen Abſchluß nicht zur Kritik, nicht zur Unzufriedenheit mit mir, nicht zum Fortſchritt hätte gelangen können.

XXI.

Uebergang in die Proſa. Entſcheidung für Königsberg. Abreiſe von Halle.

Mit dieſer Geſchichte der Poeſie beſchloß ſich auch die Geſchichte der Poeſie meines Lebens, denn es erfolgte mit raſchen Schritten der Uebergang in die Proſa des Mannesalters.

Der erſte Schritt dazu war meine Verheirathung. Mit der Ehe erſt lernt man die ganze Endlichkeit und Unendlichkeit des Lebens, den abſoluten Ernſt der Geſchichte kennen.

Der zweite Schritt zur Proſa war eine Thorheit, zu welcher ich mich durch meine Tiſchfreunde hatte hinreißen laſſen. Dr. Bahrt, der ſeiner Augen halber das ſtürmiſche und kalte Königsberg mit Halle vertauſcht hatte, wollte eine ſogenannte höhere Töchterſchule begründen, für welch[illegible]ch ein Bedürfniß geregt hatte. Um ihm aufzuhelfen, wurde in unſerer Tiſchgeſellſchaft, deren Mitglied er war, beſchloſſen, daß wir das erſte halbe Jahr unentgeltlich als Lehrer bei ihm eintreten wollten. Roſenberger und Scherk übernahmen das Rechnen und ich weiß nicht, was ſonſt noch, ich in der erſten Klaſſe das Franzöſiſche. Ich hatte vier Stunden jede Woche zu geben und jede zweite Woche die Correctur eines Exercitiums. Die Wittwe des Linguiſten Profeſſor Vater übernahm das Protectorat der Schule und ertheilte mit ihrer Tochter Julie ebenfalls Unterricht. Als das erſte Semeſter Oſtern 1833 geſchloſſen wurde, veranſtaltete Dr. Bahrt eine öffentliche Prüfung im Saal des Kronprinzen, welcher damals das vornehmſte Hôtel in Halle war, und ich führte hier auch mein Dutzend Schülerinnen vor. Die ganze Stadt konnte ſich nun überzeugen, ob ſie etwas bei mir gelernt hätten. Eine kleine Gräfin von Schulenburg, die mich auch ſpäter noch zuweilen hat grüßen laſſen, zeichnete ſich vorzüglich aus. Ich bin alſo auch Schulmeiſter in optima forma geweſen. Der Unterricht wurde mir ganz leicht und machte mir Vergnügen, aber er war inſofern eine Iberbeit, als ich die Zeit für meine übrigen Arbeiten viel beſſer hätte gebrauchen können, zumal meine Verheirathung ſehr begreiflich gar mancherlei Zerſtreuung mit ſich brachte.

Der dritte Schritt zur Proſa war, daß ich vom 1. Januar 1833 ab Mitglied der wiſſenſchaftlichen Prüfungscommiſſion für die Fächer der Philoſophie, der Pädagogik und der Deutſchen Sprache wurde. Bernhardy, der Philologe, der in Berlin mein Lehrer geweſen war, Kämpz, der Phyſiker, Leo, der Hiſtoriker, Guericke, der Theologe, der mir ſo ſcharf bei meiner Habilitation opponirt hatte, wurden meine Collegen. Wie wunderbar war mir das! Ich mußte mich tüchtig zuſammennehmen, die neuen Aufgaben, die ſich mir hier ſtellten, richtig aufzufaſſen und zu löſen. Ich hatte Themata zu geben, Arbeiten zu beurtheilen, Examina und Probelectionen abzuhalten, Schulacten mit den Berichten von den Abiturientenprüfungen zu leſen und zu begutachten und ſogenannte Wilde zu prüfen, d. h. ſolche junge Leute, die von keinem Gymnaſium entlaſſen waren, ſondern, was damals noch geſtattet war, die Prüfung bei der Commiſſion machten. Die Deutſche Clauſurarbeit wurde von den Wilden auf der Waage im Senatszimmer gemacht. Es waren einige zwanzig. Ich mußte ſie überwachen. Nur während ich zum Eſſen ging, löſte mich der Univerſitätsſecretär, Herr von Leonhardi, ab. Es war aber ſchwer, faſt unmöglich, Durchſteckereien zu verhüten. Neben dem Senatszimmer war nämlich ein langes Zimmer. Hier war ein Apparat für die Bedürfniſſe der jungen Leute aufgeſtellt. Bei der ſchmorenden Julihitze mußte das Fenſter geöffnet bleiben, da man es ſonſt vor üblem Geruch nicht aushalten konnte. Die Praxis beſtand nun darin, daß die Wilden unter dem Vorwand der Nothdurft ſich in das Nebenzimmer begaben und das Thema einem auf der Straße lauernden guten Freunde zuwarfen, der zur Dispoſition oder auch Ausarbeitung des Thema's geſchickter war und dieſelbe durch den beſtochenen Wärter unter allerlei Formen dem Abgeſperrten zugehen ließ. Es war wohl nicht gerade leicht, ſolche Verhältniſſe, ohne Fehler zu begehen, zu behandeln, und ich glaube namentlich, daß ich als Neuling anfänglich bei den Probelectionen zu hohe Forderungen machte. Doch half mir meine natürliche Unbefangenheit, und ich muß den Erwartungen der Behörden genügt haben, weil ich ſonſt ſchwerlich im Januar 1834 zu Königsberg daſſelbe Amt überkommen hätte, welches ich dort gerade dreißig Jahre lang verwaltet habe. Ich bin im Dociren und Examiniren grau geworden.

Endlich der vierte Schritt zur Proſa beſtand darin, daß ich Halle verließ und eine ordentliche Profeſſur der Philoſophie in Königsberg annahm. Hier hatte Herbart vierundzwanzig Jahre gelehrt. Er hatte erwartet, nach Hegel's Tode nach Berlin berufen zu werden. Als dies nicht geſchah, nahm er einen Ruf nach Göttingen an, wo Schulze geſtorben war. Er kehrte zu der Univerſität zurück, an welcher er im Anfang des Jahrhunderts als Privatdocent aufgetreten war. Aber ſo einfach, als ich hier erzähle, machte ſich die Sache bei mir nicht. Ich hatte einen ſchweren Kampf zu beſtehen, das Anerbieten des Miniſteriums anzunehmen.

Das Anerbieten ſchien zunächſt ein großes Glück. Vom außerordentlichen Profeſſor nach wenigen Jahren zum ordentlichen befördert zu werden und im Gehalt von zweihundert Thalern auf tauſend Thaler zu ſteigen, war jedenfalls ein unleugbarer Fortſchritt. Was jedoch den erſten Punkt anbetraf, ſo reizte er mich wenig, da ich niemals nach äußerer Macht und Ehre geſtrebt habe. Ich bin zu großen Ehren gelangt. Ich bin Inhaber hoher Orden, ich bin Rath erſter Claſſe, ich bin Doctor der Theologie, Mitglied vieler gelehrten Geſellſchaften, ſelbſt in Nordamerika, geworden, allein ich habe dies Alles nie geſucht. Es iſt mir ohne mein Zuthun zugefallen. Was den zweiten Punkt betrifft, ſo war er für einen verheiratheten Mann von unbeſtreitbarer Wichtigkeit. Meine Frau wurde durch ihn ganz entſchieden für die Annahme der Profeſſur gewonnen. Ich wußte aber durch meine Freunde Roſenberger, Friedländer, Scherk, die in Königsberg ſtudirt hatten, daß die Honorareinnahme des Philoſophen daſelbſt gleich Null war. Die Anzahl der Studenten betrug nur zwiſchen drei- bis vierhundert. Die meiſten derſelben waren arm und bezogen die Univerſität, um von ihr als einer wahrhaften alma mater mit Freitiſchen und Stipendien ernährt zu werden. Mediciner und Juriſten, welche durchſchnittlich vermögenden Kreiſen der Geſellſchaft angehörten, kümmerten ſich wenig um die Philoſophie. Logik und Pſychologie wurden von Herbart nach einer Beſtimmung der Vocation, die auch auf mich überging, unentgeltlich geleſen, indem darin geſagt iſt, daß der Profeſſor gehalten ſei, in jedem Semeſter einen Hauptzweig ſeiner Wiſſenſchaft gratis zu leſen. Ich habe dies Alles auch vollkommen beſtätigt gefunden, denn ich habe es im Honorar im Maximum das ganze Jahr hindurch nie über hundert Thaler gebracht, obwohl es mir keineswegs an Zuhörern gemangelt hat. Den fleißigen Theologen und Philologen, die ſich hauptſächlich um das Studium der Philoſophie kümmern, wird hier in einem Umfang das Honorar geſtundet, wie es in Deutſchland unbekannt iſt. — Herbart ſuchte den Ausfall der Collegiengelder dadurch zu erſetzen, daß er in ſeinem Hauſe eine Erziehungsanſtalt für Söhne der reichen und vornehmen Familien einrichtete. Die Zeit, wo reiche Kur- und Liefländer in Königsberg ſtudirt hatten, war längſt vorüber. In Halle dagegen war ich in der baaren Honorareinahme bereits bis über fünfhundert Thaler gekommen, ſo daß der Quäſtor Leißring mir von der Annahme in Königsberg abrieth.

Nun aber Königsberg und Halle als Wohnſitz verglichen, ſchwankte ich keinen Augenblick, das letztere vorzuziehen. Ich wohnte hier im Mittelpunkt Deutſchlands. Halle war kein Paradies, aber man konnte von hier bald nach dem Harz und dem Thüringerwalde, nach der Sächſiſchen Schweiz und Böhmen, nach Leipzig und Jena, nach Dresden und Berlin gelangen. Königsberg liegt an der äußerſten Grenze Deutſcher Cultur in einer kahlen Umgebung, die nicht zum Fußwandern, das ich ſo ſehr liebte, verlockt. Es wird immer als eine Merkwürdigkeit angeführt, daß Kant von Königsberg nie weiter, als bis nach Pillau, ſeiner Hafenſtadt, d. h. nur ſieben Meilen weit fortgekommen iſt. Wer aber Königsberg kennt, welches damals mit Berlin nicht einmal durch eine Chauſſee verbunden war, die erſt nach den Freiheitskriegen gebaut wurde, wird dies ganz begreiflich finden. — Ullmann, ein Badenſer, klagte ſchon über das rauhe Klima in Halle und ging auch von ihm nach Heidelberg zurück. Aber verglichen mit dem Klima Königsbergs iſt es ein Italieniſches. Königsberg liegt auf einer Wetterſcheide, hat daher ein höchſt unbeſtändiges Wetter und macht in einem Tage die extremſten Abſprünge in der Temperatur. Schlimmer als dieſer Wechſel iſt jedoch der naßkalte Untergrund der Stadt, worin überdem viele moraſtige, mit faulen Dünſten freigebige Stellen vorhanden ſind, welche es erklären, daß Königsberg ſchon funfzehn Choleraepidemien gehabt hat. Der berühmte Profeſſor Dieffenbach, ein geborener Königsberger, ſagte mir in Berlin, ich ſolle mir das Klima der Stadt als feuchte Kellerluft vorſtellen. Damit es aber nicht den Anſchein gewinnt, als wolle ich das mir ſonſt ſo werthe Königsberg verrufen, bemerke ich, daß ich nun vierzig Jahre hier lebe, ohne krank geweſen zu ſein. Nur an Augenentzündung habe ich in Folge ſchrecklicher Kälte und orkanartiger Stürme zu leiden gehabt.

Schwerer als Gegend und Klima wog jedoch bei mir der Gedanke, mich von meinen Verwandten und Freunden in eine ſo weite Ferne hin trennen zu ſollen. Von Halle aus hatte ich meine einzige geliebte Schweſter in Eisleben vier Meilen, meine Vaterſtadt Magdeburg eilf Meilen, meine übrigen Verwandten in Berlin einige zwanzig Meilen nahe, während von Berlin bis Königsberg noch über achtzig Meilen ſich hinziehen. Es war mir, zumal bei der damaligen Schwerfälligkeit und Theurung des Poſtverkehrs, als ſollte ich mich von ihnen für das Leben ſcheiden. Und in der That iſt es auch mit Vielen ſo gekommen. Ich trat in eine ganz neue, ganz andere Welt ein, welche meine Freunde in Deutſchland nicht kannten, während ich theils durch mein Amt als öffentlicher Lehrer, das mich mit einer großen Menge von Perſonen in Berührung brachte, theils durch meine Kinder, die hier aufwuchſen, immer enger mit Preußen verſchmolz. — Wie Göthe's Leben in zwei Perioden zerfällt, welche durch Frankfurt und Weimar bezeichnet werden, ſo iſt auch mein Leben in zwei Hälften zerfallen, deren eine mein poetiſches Jugendleben in Magdeburg, deren andere mein proſaiſches Wirken in Königsberg umfaßt.

In Königsberg ſelbſt kannte ich Niemand, war aber durch meine von dorther ſtammenden Freunde gewiſſermaßen darauf präparirt. Durch ſie hatte ich auch eine flüchtige Berührung mit dem Philologen Lehrs gehabt, als er auf einer Reiſe nach der Schweiz durch Halle kam und Scherk und Roſenberger beſuchte, welcher letztere ihn zu unſerem Mittagstiſch in der Stadt Zürich mitbrachte. Wie hätte ich ahnen können, daß mit dieſem großen Gelehrten, mit dieſem herrlichen Menſchen mich in Königsberg die innigſte Freundſchaft verbinden ſollte, welche im Wandel der Zeiten auch die ſchwerſten Prüfungen der Meinungsverſchiedenheit glücklich beſtanden hat.

Einige Wochen wurde nun in Halle über meine Berufung lebhaft hin- und hergeſprochen. Die alte Partei, um ſie kurz ſo zu nennen, ſah mich gern fortgehen, da ich immer weiter ging und ohne ſchroffe Polemik gegen die Perſonen, wie Hinrichs ſie geübt und ſich dadurch gänzlich iſolirt hatte, allmälig auch auf ſie einen ſachlichen Einfluß gewann, indem ich z. B. in der Halleſchen Literaturzeitung auch philoſophiſche Schriften, wie Weiße's Mythologie, Ruge's Platoniſche Aeſthetik zu recenſiren, oder für die Encyklopädie von Erſch und Gruber Artikel, wie Ontologie, Opfer u. a. übernahm, zu denen mich Meyer, als Dirigent der dritten Section, aufforderte. Ein Landsmann von mir, Schaller aus Magdeburg, war durch meine Collegia zur Hegel'ſchen Philoſophie herangezogen und habilitirte ſich 1833 als Privatdocent, indem er durch eine Diſſertation über Leibnitz ſich an die meinige über Spinoza anſchloß. Durch meine Vorträge über Geſchichte der Philoſophie und über Aeſthetik hatte ich angefangen, meinem ſehr verehrten Hofrath Gruber, der mir perſönlich wohlwollte, eine nicht unbedeutende Concurrenz zu machen.

Durch meine Mitgliedſchaft in der wiſſenſchaftlichen Prüfungscommiſſion war mir ein wichtiger Einfluß auf die Schulen und Pädagogen eröffnet, wie Hinrichs ihn nie gehabt hatte. Die Studenten, vorzüglich Weſtphalen und Schleſier, waren mir ſehr gewogen. So war es denn in der Ordnung, daß man mich los zu werden wünſchte, da die verhaßte Hegel'ſche Philoſophie durch mich eine gefährliche Propaganda machte. Die junge Partei ſah mich gewiß, und zum Theil aus denſelben Gründen, ſehr ungern ſcheiden. Meine Freunde waren jedoch in dem Urtheil einſtimmig, daß ich die Profeſſur annehmen müſſe, theils um die Hegel'ſche Philoſophie nach Königsberg zu verpflanzen, wo ſie eben ſo unbekannt war, als die Herbart'ſche in Halle, theils weil ich durch eine abſchlägige Antwort das Miniſterium gegen mich verſtimmen und abgeneigt machen würde, für mich weiter etwas zu thun. —

Preußen lag aber in ſo nebelgrauer Ferne. Es gehörte damals noch nicht zu Deutſchland. Wenn den Hohenzollern die Deutſchen Beſitzungen einmal wieder verloren gingen, ſo beſaßen ſie in Oſt- und Weſtpreußen, wohin ſie ja ſchon einmal geflüchtet waren, noch ein ganz anſtändiges Königreich. Um mir eine genauere Vorſtellung von der Stadt Königsberg zu machen, hatte mir Freund Roſenberger eine Beſchreibung derſelben vom Buchhändler Nicolovius mit Kupfern geliehen. Sie vermochte mir aber kein beſonderes Intereſſe einzuflößen. Herbart, deſſen Nachfolger ich werden ſollte, war mir von meinen Freunden als eine ſo bedeutende Perſönlichkeit, als ein ſo genialer und beredter Lehrer, als ein ſo gelehrter, vielſeitiger Forſcher, gewandter Pädagoge und eleganter Geſellſchafter geſchildert worden, daß ich mich recht klein und ſchwach gegen ihn fühlte. Ich hatte mich wenig um ihn gekümmert. Ein ſonderbarer Zufall hatte mich 1831 aufmerkſam auf ihn gemacht. Da mein Freund Anton keine theologiſchen Schriften verlegte, ſo hatte ich meine theologiſche Encyklopädie an Schwetſchke gegeben Während ſie in ſeiner Officin gedruckt wurde, brachte ich eines Morgens ſelber eine Correctur ab, fand das ganze Perſonal im Laden neugierig um ein Poſtſtück verſammelt, das man ſoeben, von einer Matte und Leinwand enthülſte, worauf ein blanker metallner Kern, ein Blechkaſten, zum Vorſchein kam, in welchem ſich ein höchſt ſauber geſchriebenes, zierlich ausſehendes Manuſcript befand. Es war Herbart's Philoſophiſche Encyklopädie, welche Schwetſchke gleichzeitig mit meiner theologiſchen verlegte und auf demſelben Papier mit denſelben Lettern druckte. Sehr komiſch ſchwitzten wir beide alſo, jeder mit einer Encyklopädie, unter demſelben Preßbengel. Ich las nun auch dieſe Encyklopädie, durch welche Herbart in der Lehre vom Widerſpruch eine gewiſſe Annäherung an Hegel's Dialektik verſuchte. Sonſt aber blieb mir Herbart eine ſehr unbekannte Größe, die ich, wo ich auf ſie geſtoßen war, angeſtaunt, aber nie begriffen hatte. Hinrichs, als Oldenburger ein Landsmann von Herbart, hatte 1829 die Metaphyſik deſſelben zur Kritik übernommen, mir fleißig daraus berichtet und lange Geſpräche darüber, namentlich im Garten von Trotha, gepflogen. Aber die realen Weſen Herbart's waren mir undurchdringlich geblieben und nun ſollte ich in eine Welt eintreten, in welcher die Auctorität Herbart's durch Jahre lange Herrſchaft befeſtigt war. Hinter Herbart aber ſtand in weiterer Perſpective noch die große Geſtalt Kant's, denn Herbart ſaß auf deſſen Lehrſtuhl. Zwiſchen Kant und Herbart war der Leipziger Krug drei Jahre hindurch Kant's unmittelbarer Nachfolger geweſen. Ich kam alſo durch Annahme der Profeſſur in eine Beziehung zu Kant, die mich erſchreckte. War ich auch gewohnt worden, ihn von der Hegel'ſchen Schule aus ſehr polemiſch, ſogar geringſchätzig behandelt zu ſehen, war namentlich Hinrichs ein heftiger Gegner ſeiner kritiſchen Philoſophie, ſo war ich doch von höchſter Ehrfurcht vor ſeinem Genie und ſeinem Charakter durchdrungen. Und ich Zwerg ſollte nun auf den Lehrſtuhl treten, der durch dieſen Rieſen weltberühmt geworden?

Ich werde nun aufrichtig erzählen, wie die Sache weiter verlief. Gegen den Wunſch meiner Frau, gegen den Wunſch meiner Gegner, gegen den Rath meiner Freunde, gegen die Erwartung der öffentlichen Meinung — ſchrieb ich dem Miniſterium einen Abſagebrief. Ich trug ihn ſelbſt auf die Poſt. Als ich nach Hauſe zurückkehrte, ſagte ich meiner Frau, daß unſer Bleiben in Halle nunmehr entſchieden ſei. Dies gab Veranlaſſung, den gethanen Schritt noch einmal durchzuſprechen, und diesmal ſiegte meine Frau. Außer den für die Annahme auf der Hand liegenden Gründen ſetzte ſie dem ſchlechten Klima Königsbergs die Annehmlichkeit entgegen, daß es doch eine große Stadt ſei; denn ſie ſtellte ſich als Berlinerin, da es eine Haupt- und Reſidenzſtadt genannt wurde, etwas wenigſtens Aehnliches, wie Berlin, vor. Gegen meine Scheu aber, einen Lehrſtuhl zu betreten, wo ich ſo große Vorgänger gehabt, machte ſie theils meine bisherigen Erfolge geltend, theils appellirte ſie an meine Zukunft. Als Herbart nach Königsberg gegangen ſei, ſei er doch auch noch ein junger Mann geweſen.

Ich gab nach, eilte auf die Poſt, meinen Brief zurückzunehmen, was noch möglich war, ſchrieb dann einen Zuſagebrief und trug ihn ſogleich, um alles Schwanken zu verhindern, ſelber noch vor Poſtſchluß fort. — So war denn mein Schickſal entſchieden und ich verfiel zunächſt einer unendlichen Wehmuth. Meine Frau konnte dieſe Empfindung nicht theilen, da ſie erſt ſeit kaum einem Jahr in Halle lebte, allein für mich war dieſe Stadt voll von den intereſſanteſten Erinnerungen, die von dem Augenblicke ab, wo ich ſie für immer verlaſſen ſollte, mit zauberiſcher Gewalt mein Herz bedrängten. Selbſt die Wohnung, worin wir uns befanden, war für mich ein kleines Monument meiner ganzen Halleſchen Geſchichte. Hier hatte Hinrichs bis Oſtern 1832 gewohnt, wo er ſie verließ, weil er für ſeine Kinder eine Wohnung mit einem Garten ſuchte. Ich hatte ſie nach ihm gemiethet. Hier war ich als Student, als Privatdocent, als Profeſſor aus- und eingegangen und blickte aus den Fenſtern des Seitenflügels in den Garten des Hauſes der Staatsräthin von Jacob, wo ich die Diſſertation über Spinoza geſchrieben und worin ich noch mit Genthe, Loof und Bohtz ſo tolle Späße getrieben hatte. Doch, es half nichts. Das Schickſal hatte mich einmal gepackt und wir mußten endlich fort. Von Beuchlitz und Giebichenſtein, von der Frau Hofräthin Pfaff, von Leo und Hinrichs, von Roſenberger und Scherk, von Ritſchl und Meier riß ich mich mit manchem Ach und Weh los. Die Studenten, die mir anhingen, brachten mir einen Fackelzug und ich hielt meine erſte öffentliche Rede zum Fenſter hinaus. Mit meiner Frau fuhr ich nach Eisleben, meiner Schweſter und ihrem Mann Lebewohl zu ſagen. Zurückgekommen, gaben wir unſern Freunden und Freundinnen im Saal der Stadt Zürich ein Mittageſſen zum Abſchied und rollten am andern Morgen in einem ſchwerbeladenen Reiſewagen zum Thor hinaus. Der getreue Brockhaus, den ich beibehalten hatte, Hanne, unſer redſeliges Mädchen, gaben uns noch eine Stunde das Geleit, reichten uns dann die Hand, wiſchten ſich die Augen und überließen uns dem Gefühl der Vereinſamung. Es iſt eine ganz müßige Frage, was aus mir geworden wäre, wenn ich in Halle blieb. Jedenfalls ſetzte mich das Amt, welches ich in Königsberg übernahm, in ein beſtimmtes Verhältniß zu den centralen Wiſſenſchaften der Philoſophie, zur Logik und zur Pſychologie. Ich hatte ſie nicht vernachläſſigt, allein ich hatte ſie nur ſtudirt, nicht vorgetragen. Da ich Hegel ſelber nicht gehört hatte und ſeine Vorleſungen über Weltgeſchichte, Religion, Kunſt und Geſchichte der Philoſophie noch nicht gedruckt waren, ſo kam ich auf dieſen Gebieten zu einer ſelbſtſtändigeren Auffaſſung, welche die Streitigkeiten erklärt, in welche ich ſpäter mit der Schule Hegel's gerieth, ſofern ſie im Dogmatismus der Hegel'ſchen Traditionen ſtehen blieb und nur die Wiederholung deſſelben für correct anſah. Als eine weitere heilſame Folge meiner Lage in Königsberg muß ich die entſchiedene Concentration auf philoſophiſche Arbeiten im engeren Sinne betrachten. Ich war in Halle durch die allſeitige Empfänglichkeit meiner Natur nach zu vielen Richtungen hin zerſtreut. Mir wurde noch kurz vor meiner Abreiſe das Extrem von literariſcher und theologiſcher Thätigkeit, worin ich mich bewegt hatte, recht anſchaulich zum Bewußtſein gebracht. Der Biſchof Tegner, der Dichter der romantiſchen Frithjofsſage, kam von einer Badekur in Teplitz durch Halle und hielt ſich hier einige Tage auf. Er beſuchte mich und ſprach mit mir über meine Geſchichte der Deutſchen Poeſie im Mittelalter, die er mit Intereſſe geleſen hatte. Von hier aus kamen wir auch auf die Edda und auf Saxo Grammaticus. Wir vertieften uns in den alten Norden. Als Tegner nach einigen Stunden lebhafter Unterhaltung aufſtand, um zu gehen, fragte er mich, ob ich mit dem Theologen Roſenkranz verwandt ſei, der eine Encyklopädie der theologiſchen Wiſſenſchaften herausgegeben habe, die er noch nicht kenne, von der er aber ſchon Manches gehört habe? Als ich ihm nun ſagte, daß ich der Verfaſſer derſelben ſei, wollte er dies anfänglich kaum glauben. Die Verſchiedenartigkeit dieſer Leiſtungen ſchien ihm zu groß und ich erinnerte gegen ſein offenbar bedenkliches Erſtaunen zu meiner Entſchuldigung an Herder, der ja auch literariſche, theologiſche und philoſophiſche Arbeiten durcheinander gemacht habe. Ich kam noch in einigen Geſellſchaften mit ihm zuſammen, mußte ihm beim Abſchied verſprechen, ihn einmal von Königsberg aus in Schweden auf ſeinem Biſchofsſitz zu beſuchen, woraus, wie aus ſo vielen andern ſchönen Vorſätzen, trotz einer wiederholten Mahnung Tegner's, leider nichts geworden iſt. Ich begreife jetzt nicht, wo ich damals den Muth und die Kraft hergenommen habe, Alles zu bewältigen. Ich kann es nur dem leichten Sinn der Jugend und dem Ungeſtüm meiner Neigungen zuſchreiben. Wenn ich mit meinem Leben verſchwenderiſch umging, ſo geſchah es, weil mein jedesmaliges Thun mir im Augenblick durchaus nothwendig erſchien. Ich bemerkte z. B., als ich an dem dritten Theil meiner allgemeinen Geſchichte der Poeſie ſchrieb, wie ſehr ich doch im Engliſchen zurückgeblieben ſei. Kaum hatte ich nun den Franzöſiſchen Unterricht in Dr. Bahrt's Töchterſchule um Oſtern aufgegeben, als ich ſofort ſelber Unterricht im Engliſchen nahm, vorzüglich meiner ſchlechten Ausſprache nachzuhelfen. Mir wurde ein Herrnhuter empfohlen, der lange mit ſeinem Vater, einem Herrnhutiſchen Buchhändler, in Norwegen und England gelebt hatte. Wir laſen Mittwoch und Sonnabend Nachmittag den Oſſian zuſammen, bis dieſer Unterricht Anfangs Juni ein plötzliches Ende dadurch fand, daß mein trefflicher, von der gemüthvollſten Frömmigkeit erfüllter Lehrer an einem ſchönen Sonntag Morgen ertrank. Er war mit einigen Knaben botaniſiren gegangen, hatte ſich, die Blüthe einer Waſſerpflanze zu pflücken, von einer Felsplatte bei Kröllwitz zu weit übergebogen, das Gleichgewicht verloren und war in die Saale geſtürzt, die hier ſehr tief iſt.

Ich ſchied von Halle mit den beſten Vorſätzen, mich nicht durch neue Thorheiten zu einer unruhigen Vielthätigkeit verlocken zu laſſen. Die neuen Thorheiten aber, in die wir verfallen, ſind liſtig genug, uns zunächſt als ſehr vernünftig zu erſcheinen. Ich trat in Königsberg in einen mir ganz fremden Kreis von Erſcheinungen, die mir den Stoff zu friſchen Verirrungen und Verkehrtheiten lieferten, obwohl ich nun in der Stadt der reinen Vernunft lebte; — denn es irrt der Menſch, und — wie ich zu dem Wort des Dichters hinzuſetze — beſonders der Philoſoph, ſo lang' er ſtrebt.

Druck von R. Boll in Berlin, Mittelſtr. 29.